

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI

VEHHÂBÎ HAREKETİNİN ORTAYA ÇIKIŞI
ve
FIKİH DÜŞÜNCESİNİN OLUŞUMU

DOKTORA TEZİ

Kerime CESUR

İSTANBUL 2013

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI

VEHHÂBÎ HAREKETİNİN ORTAYA ÇIKIŞI
ve
FIKİH DÜŞÜNCESİNİN OLUŞUMU

DOKTORA TEZİ

Kerime CESUR

Danışman
Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ

İSTANBUL 2013

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

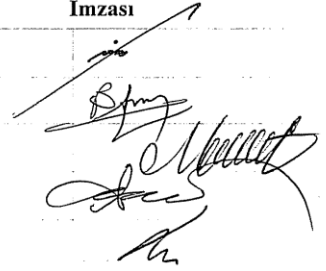
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM HUKUKU Bilim Dalı
DOKTORA öğrencisi KERİME CESUR'nın VEHHÂBÎ HAREKETİNİN ORTAYA ÇIKIŞI
VE FİKİH DÜŞÜNCESİNİN OLUŞUMU adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun
28.06.2013 tarih ve 2013-24/18 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu
ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi .09../09../2013

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1. Tez Danışmanı	Prof. Dr. İBRAHİM KAFİ DÖNMEZ
2. Jüri Üyesi	Prof. Dr. BİLAL AYBAKAN
3. Jüri Üyesi	Prof. Dr. MUHİTTİN MACİT
4. Jüri Üyesi	Prof. Dr. ALİ BARDAKOĞLU
5. Jüri Üyesi	Prof. Dr. FAHRETTİN ATAR



TEZ ÖZETİ

Vehhâbî Hareketi 18. yüzyılda Necid bölgesinde 1702-1792 yılları arasında yaşamış Muhammed b. Abdülvehhâb tarafından toplumdaki inanç, ibadet ve politik bozulmaların ıslahı için başlatılan bir harekettir.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Öncelikle Vehhâbî Hareketi'nin ortaya çıktığı bölgenin tarihi, coğrafi, sosyal, politik ve dinî şartları ele alınmıştır. Vehhâbîliğin XVIII. yüzyıl ihya hareketleri ile ilişkisi, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın hayatı, hocaları, talebeleri, harekete yöneltilen eleştiriler birinci bölümün konuları arasında yer almaktadır.

İkinci bölümde Vehhâbî hareketine mensup ulemânın fıkıh meselelerinde hükme varırken takip ettikleri metot üzerinde durulmuştur. Ayrıca bu bölümde Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fıkıh usulüyle ilgili fikirlerinin geçtiği eserler değerlendirilmiş onun ve takipçilerinin fıkıh usulü düşüncesi netleştirilmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fûrû-i fıkıhla ilgili eserleri ve yöntemi ele alınmıştır. Son olarak İbn Teymiyye, Muhammed b. Abdülvehhâb ve bazı Vehhâbî ulemâsından örnek fetvalar verilerek değerlendirme yapılmıştır.

THESIS SUMMARY

The Wahhabism is a movement that started in the 18th century by Mohammad b. Abd al-Wahhab who lived between 1702-1792 in Najd, for the purpose of reform of corruption in the area of faith, religious ceremony and politic.

This study consists of three chapter. In the first chapter initially region Wahhabi Movement emerged historically, geographically, socially, politically and religious conditions are discussed. The relations of Wahhabism with reform (ihya) movements in 18th century, life of Mohammad b. Abd al-Wahhab, his teachers, his students and critics on the movement are among the subjects of the first chapter.

In the second chapter, focused on the methodology of Wahhabi scholars when making judgment in matters of fiqh. Also in this chapter we evaluated in works involving fiqh thoughts of Mohammad b. Abd al-Wahhab and tried to clarify their methodology of fiqh.

In the third chapter, we approached to Mohammad b. Abd al-Wahhab's practice of fiqh works and his methodology. Finally, we have made an assessment of by giving example fatwas belong to İbn Teymiyye, Mohammad b. Abd al-Wahhab and some Wahhabi scholars.

ÖNSÖZ

Vehhâbî hareketi, ortaya çıkışından günümüze kadar birçok şekilde tanımlanmıştır. Batılı araştırmacılar tarafından ihya düşüncelerine ivme kazandıran bir hareket olarak nitelendirilirken, İslâm coğrafyasında menfî bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Bu hal akaid alanından başlayarak diğer alanlara da yayılmıştır. Böyle olması çok da yadırganacak bir durum değildir. Çünkü Vehhâbî hareketi, ilk adımını akîde noktainazarından atmıştır. Hatta öyle ki bunu ilk önce imanî konuların ağırlık kazandığı risâletin ilk yöntemine bile benzetenler olmuştur. İnançla ilgili konularda geleneğin alışık olmadığı imanî etkileyecek itham edici bir dilin kullanılması, harekete karşı olumsuz yaklaşımın da sebeplerinden biri olmuştur.

Akîde sahası ayrı düşünülmeden genel bilgiler çerçevesinde bakıldığında Vehhâbîliğin bir yandan muhataralı bir düşünce yapısı ve eylem biçimine diğer yandan XVIII. yüzyılda başlayan ihya hareketlerine benzer özelliklere sahip olduğu görülür. Bu çalışma böyle bir izlenime sahip oluşumun temellerinin ne olduğunu araştırma maksadıyla doğdu. Hareketin siyasî ve akaid yönünün baskın olması ve bu yönlerle duyulan ilgi sebebiyle gerek Batı’da gerek Doğu İslâm dünyasında oldukça fazla araştırma ve çalışma yapılmıştır.

Vehhâbîliğin fıkıh yapısı ise yeterince ilgi görmemiştir. Bunun sebeplerinden birinin hareketin müntesiplerinin kendilerini yeni bir mezhep tanımlamasından titizlikle uzak tutmaya çalışmaları ve sıklıkla Hanbelîlik vurgusu yapmaları olduğunu söylemek mümkündür. Ancak diğer yandan hareketin, düşüncelerini İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi, mezhep müntesipliğini zaruri görmeyen, hükümlerin kabulünü kimden gelirse gelsin “delil”e endeksleyen bir sistemle açıklayan bu iki âlime dayandırarak Hanbelî mezhebinden farklı bir profil çizmektedirler.

Yenileşme hareketleri, ister inanç isterse fıkıh sahasında öne çıkmış olsun hem bu sahalarda birbirinden hem de hareketlerin ortaya çıktıkları bölgelerin sosyal, siyasal, demografik ve coğrafi özelliklerinden bağımsız olarak düşünülemez. Bundan dolayı çalışmamızda öncelikle Vehhâbîliğin sosyal, siyasî, ve tarihî yönleriyle ilgili analizler yapılmış, ardından Muhammed b. Abdülvehhâb ve daha sonra hareketin fikrî yapısını oluşturan başlıca isimlerin fıkıh yaklaşımları tetkik edilmiştir.

Öncelikle ve özellikle tez konusunun seçiminde, çalışma sürecinde ve tezin tamamlanmasında büyük emekleri olan danışman hocam **Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez**'e teşekkürü bir borç bilirim. Yapıcı eleştirileriyle çalışmama katkı sağlayan jüri üyelerim Prof. Dr. Bilal Aybakan, Prof. Dr. Fahrettin Atar, Prof. Dr. Ali Bardakoğlu, Prof. Dr. Muhittin Macit'e; ayrıca Prof. Dr. Mustafa Çağrı ve tezin oluşum aşamasında tavsiyelerde bulunan Yrd. Doç. Dr. Eyyüp Said Kaya'ya teşekkür ederim.

Tezin araştırma ve yazım aşamasında uygun bir çalışma ortamı sunan Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi çalışanlarına; tahsil hayatımda bu aşamaya gelmemde, tez dönemi süresince her türlü maddî ve mânevî desteğini benden esirgemeyen anneme, babama, ağabeyime, kız kardeşime ve Dr. Emine Arslan'a ayrı ayrı teşekkür eder, çalışmamın ilim dünyasına katkı sağlamasını dilerim.

Kerime Cesur

Bahçelievler, 2013

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	IV
İÇİNDEKİLER	VI
KISALTMALAR.....	XIV
ARAŞTIRMANIN AMACI.....	1
ARAŞTIRMANIN ÇERÇEVESİ	2
ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	3

GİRİŞ

I. İSLÂM TARİHİNDE İLK AYRILIKLAR ve GRUPLAŞMALAR	11
II. VEHHÂBÎ HAREKETİNİN TARİHÎ ARKA PLANI	13
A) Necid Bölgesinin Coğrafî Konumu	14
B) Necid Bölgesinde Sosyal, Siyasal ve Dinî Hayat	15
III. XVIII. YÜZYIL İHYA HAREKETLERİ ARASINDA VEHHÂBÎ HAREKETİNİN YERİ	21

BİRİNCİ BÖLÜM

VEHHÂBÎ HAREKETİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

I. MUHAMMED b. ABDÜLVEHHÂB	27
A) Hayatı.....	27

B) Eğitimi ve Hocaları	31
C) Eserleri	33
D) Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Talebeleri ve Vehhâbî Fıkıh Yaklaşımlarını Devam Ettiren Başlıca İsimler	33
1. Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1242/1826).....	35
2. Hammâd b. Nâsır b. Muammer (ö. 1224/1809).....	35
3. Abdurrahman b. Hasan b. Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1285/1868). 35	
4. Abdullah b. Abdurrahman Ebû Batîn (ö. 1282/1865).....	36
5. Abdüllatîf b. Abdurrahman b. Hasan b. Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1293/1876)	36
6. Hammâd b. Ali b. Muhammed b. Atîk (ö. 1301/1883).....	37
7. Abdullah b. Abdüllatîf b. Abdurrahman (ö. 1339/1920)	37
8. Muhammed b. İbrahim b. Abdüllatîf b. Abdurrahmân (ö. 1389/1969) ...	37
10. Abdullah b. Muhammed b. Abdülazîz b. Hamîd (ö. 1402/1982)	37
11. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz (ö. 1420/1999)	38
12. Muhammed b. Sâlih el-Useymîn (ö. 1421/2001).....	38
 II. MUHAMMED b. ABDÜLVEHHÂB'IN İHYA DÜŞÜNCESİ ve VEHHÂBÎ HAREKETİNE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER	39
A) Vehhâbîliğin Tarihçesi / Oluşumu ve Gelişimi	39
B) Vehhâbîliğin Teolojik ve Sosyopolitik Temelleri.....	44

C) Vehhâbî Hareketine Verilen İsimler	55
1. Vehhâbîlik.....	55
2. Hanbelîlik.....	57
3. Hâricîlik	58
4. Selefîlik	61
D) Vehhâbî Hareketine Yöneltilen Eleştiriler.....	62
1. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Şahsına Yönelik Eleştiriler	63
a) Yalancı Peygamberlerin Çıktığı Bölgeden Olmak	63
b) Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Nasları Yorumlama Biçimi	64
2. Harekete ve Hareket Müntesiplerine Yöneltilen Eleştiriler.....	65
a) Şefaât ve Tevessülün Reddi	65
b) Hz. Peygamber'e Salâtüselâm Getirmek	66
c) Tekfîr ve Kıtal Meselesi	66
d) Şirk Meselesi	73
e) Şiddete Eğilimli Bir Hareket Olduğu İddiası.....	79
f) Âlimlerin Görüşlerinin Tahrif Edildiği İddiası	81
g) Beşinci Mezhep Meselesi	83
h) İlk Döneme Dönüş Söylemi	86

ı) Vehhâbî Hareketi Bir Taklit Hareketidir Söylemi.....	86
i) Vehhâbî Hareketine Yöneltilen Diğer Eleştiriler	87

İKİNCİ BÖLÜM

VEHHÂBÎ DÜŞÜNCESİNDE FIKIH USULÜ

I. MUHAMMED b. ABDÜLVEHHÂB'IN İLMÎ/FIKHÎ DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI.....	91
A) Seyahatleri Döneminde Mekke ve Medine'deki Ulemâ Ağı ve Etkileri	91
B) İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Hanbelî Geleneğinin Etkisi	96
II. MUHAMMED B. ABDÜLVEHHÂB'IN FIKIHLA İLGİLİ ESERLERİNE GENEL BAKIŞ	109
III. MUHAMMED b. ABDÜLVEHHÂB'IN FIKIH USULÜ ile İGİLİ ESERLERİ.....	110
IV. VEHHÂBÎ DÜŞÜNCESİNDE FIKIH USULÜ YAKLAŞIMI	111
A)Hüküm Kaynakları.....	113
1. Kitap ve Sünnet.....	113
2. İcmâ.....	117
3. Sahâbî Kavli.....	123
4. Kıyas	126
5. Sedd-i Zerâi'	127

6. Maslahat	128
-------------------	-----

B) Muhammed b. Abdülvehhâb'ın İlmî Disiplinler İçin Önerdiği

Dört Kaide ve Uygulaması.....	130
-------------------------------	-----

1. Hükümlerin Elde Edilmesi İçin Dört Kaide.....	130
--	-----

a) Birinci Kaide: Hüküm ve Fetvada Kesinlik ve Müftünün Ehliyeti.....	130
---	-----

b) İkinci Kaide: İstishap	131
---------------------------------	-----

c) Üçüncü Kaide: Muhkem ve Zâhirin Müteşâbih ve Hafîye Takdimi...	135
---	-----

d) Dördüncü Kaide: Haram ve Helâllerin Belli Olması.....	136
--	-----

2. Dört Kaidenin Uygulamasına Örnekler	136
--	-----

a) Birinci Mesele: Suların Temizliği	137
--	-----

b) İkinci Mesele: Suların Necisliği.....	138
--	-----

C) Bir Mezhebe İttibâ ve İhtilâf	140
--	-----

1. İttibâ ve Taklit Arasındaki Fark	140
---	-----

2.Hanbelî Mezhebine Mensubiyetliğin Anlamı ve Mezhep Taassubu	142
---	-----

3.Mezhep Değiştirmek	147
----------------------------	-----

4.İhtilaf.....	148
----------------	-----

D) İctihat ve Taklit.....	150
1. İctihat ve Taklit Hakkında İki Risâle	150
2. İctihat ve Taklidin Sahası.....	153
3. Âvam, Mukallit, Müctehit, Müftü ve Kadının İctihat ve Taklit Karşısındaki Durumu	159
E) Hüküm Elde Etmede Kaynakların Kullanımı ve Nasları Yorumlama Biçimi.....	164

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VEHHÂBÎ DÜŞÜNCESİNDE FÜRÛ-İ FIKIH

I. MUHAMMED b. ABDULVEHHÂB'IN FÜRÛ-İ FIKIHLA İLGİLİ ESERLERİ.....	173
II. FÜRÛDA YÖNTEM ve <i>KİTÂBÜ't-TAHÂRE'</i> NİN TAHLİLİ.....	175
III. FETVALARDAN ÖRNEKLER.....	178
A) İbn Teymiyye'nin Fetvalarından Örnekler	179
1. Kadının Temizliğinden Artakalan Su	180
2. Hayızlı Kadının Tavafı	181
3. Hayzın Alt ve Üst Sınırı.....	181
4. Talâk	182
5. Satanın Kusurunu Bilmediği Malın Tazminatı	183

B) Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Fetvalarından Örnekler	183
1. Küfürle İtham ve Kâfirle Savaşmak	183
2. Dinî Konularda İstihza	185
3. İmanın Mahalli, Artması ve Eksilmesi	185
4. Şer'î Yükümlülüklerini Yerine Getirmeyen Kişi	185
5. Mürtedin Tövbeye Davet Edilmeden Öldürülmesi	186
6. Kusurlu Mal	186
7. Zekâtın Maslahat İcabı Başka Yerde Harcanması	186
8. Borcun Zekâtın Vücûbuna Mani Olup Olmaması	186
9. İnkâr Olmaksızın Tembellik veya İlgisizlik Sebebiyle İslâm'ın Rükûnlerini Terk Etmek	187
10. Güneş Batmadan Önce Açılan Oruç	187
11. Kinaye İfade Eden Kelimelerle Boşama	188
12. İki Yıldan Sonra Emzirmek	188
13. Ticaret Malından Kıymeti ile Zekât Vermek	188
14. İbn Teymiyye'den İhtisar Ettiği Fetvalardan Örnekler	189
C) Bazı Vehhâbî Ulemâsına Ait Fetvalardan Örnekler	189
1. İki Kullenden Az Olan Suyun Necisliği	189
2. Hayızlı Kadının Camide Oturması	190

3. Bevledilmiş Durgun Sudan Abdest Almak.....	190
4. Caiz Olmayan Satışlar.....	191
5. İbadetlerin İnkârı.....	191
6. Büyük Günah İşleyenler	192
7. Dört Mezhebi Reddetmek ve İctihat	193
8. İctihadın Hükümü ve Müçtehidin Şartları	193
SONUÇ	195
BİBLİYOGRAFYA	207

KISALTMALAR

a.g.e. : Adı geçen eser

a.g.y. : Adı geçen yer

b. : Bin, ibn

bk. : Bakınız

bs. : Basım, baskı

BSOAS : *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*

çev. : Çeviren, tercüme eden

DİA : *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*

ed. : Editör

haz. : Hazırlayan

JRAS : *Journal of Royal Asiatic Society*

JRSSS : *The Journal of Academic Social Science Studies*

md. : Madde

nr. : Numara

ö. : Ölümü, vefatı

s. : Sayfa

şrh. : Şerheden

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

thk. : Tahkik eden

ts. : Tarih yok, tarihsiz

UÜİF : Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

vd. : Ve devamı / diğerleri

y.y. :Yayın, baskı yeri yok

ARAŞTIRMANIN AMACI

Muhammed b. Abdülvehhâb XVIII. yüzyılda, uzun yıllar merkezî otoriteden uzak, bölünmüş bir politik yapıya sahip şimdiki Suudi Arabistan'ı oluşturan topraklarda, farklı bakış açılarıyla değerlendirilen bir hareketle ortaya çıktı ve bu hareketi bir devlete dönüştürdü. Hareketin ortaya çıkış sebebi, yayılma yöntemi, kurucusunun ilmî gelenek içindeki yeri ne olursa olsun bölgede yeniden istikrarı sağlaması birçok taraftarın gözünde Muhammed b. Abdülvehhâb'ı müceddit ve kurtarıcı yapmaya yetmişti. Bununla birlikte muhalif bir grubun da teşekkül etmesi gecikmedi. Muhalifler, hareketin söylem ve özellikle eylemlerine farklı bir çerçeve çizdiler. Vehhâbî hareketinin tarihinin, bazen bir kabilenin, bazen bedevî bir kabilenin, bazen her ikisinin birden tarihi olmak üzere yıllar boyunca aynı kaynaklardan aynı şekilde aktarılması harekete olan ön yargıların ve polemiklerin sürüp gitmesine sebep olarak gösterildi. Kimine göre gerek geçmişte gerek günümüzde Vehhâbîliğe ilişkin ön yargıların ve yanlış anlamaların sebebi, Vehhâbî eserlerinin XIX. yüzyıla kadar Arabistan dışında bilinmemesiyle, eserlerin entelektüel zayıflığı ile ya da Necid'in yalıtılmış bir bölge olmasıyla sınırlı değildi. Bütün bunların yanında, genişleyen bir devlet olurken çevresiyle arasına sınırlar koyan Vehhâbî ideolojisinin bizzat kendisi Vehhâbî karşıtı polemiğin oluşmasına sebep olmuştu.

Türkiye'de de Vehhâbîliğe karşı büyük ölçüde yukarıda sayılan sebeplerin sonucu olarak oluşan ön yargıların izlerini görmek mümkündür. Tarihleriyle, eylem ve söylemleriyle bir gerçeklik olarak karşımızda duran Vehhâbî hareketi hakkında Batı'da ve İslâm dünyasında akademik seviyede birçok çalışma yapıldığını biliyoruz. Ancak biz bu çalışmamızda Vehhâbî hareketinin fıkıh düşüncesinin gelişimini el almak; usul ve fûru-ı fıkıh alanındaki görüşlerini sosyal ve tarihî bağlamını da göz önüne alarak araştırmak istedik. Vehhâbî hareketinin bu yönünü ele alan yeterli çalışmalar yapılmamıştır. Araştırmanın amacı harekete dışarıdan bir gözle, geniş bir çerçeveden bakarak onun ortaya çıkış sebeplerini irdelemek, Kur'an ve Sünnet'i hukukun kaynaklarından sayan ve doktrin olarak Hanbelîliği esas aldıkları ifade edilen Vehhâbî düşünce sisteminin uygulamaya yansımalarını görmek ve varacağımız sonuçlar çerçevesinde mevcut yaklaşımları yeniden değerlendirmektir.

ARAŞTIRMANIN ÇERÇEVESİ

Araştırma üç bölüm olarak tasarlanmış olup, bölümlere geçmeden önce tarihî arka planı görmek amacıyla İslâm tarihinde vuku bulan ayrılıklar ve gruplaşmalara, Necid bölgesinin coğrafi konumuna, sosyal, siyasal ve dinî hayatına kısaca değinilecektir. XVIII. yüzyıl ihya düşünceleri hakkında bilgi vermek, Vehhâbîliğin bu fikirler arasında konumunun ne olduğu ve hareketin niteliğini netleştirmek açısından gereklidir. Necid'in, bütün içerisinde yerini tespit için aynı dönemde diğer müslüman bölgelerin durumuna da göz atılacaktır. Birinci bölümün amacı Vehhâbîlik hakkında bir çerçeve oluşturmaktır. Bu sebeple Muhammed b. Abdülvehhâb'ın hayatı ve eserleri, Vehhâbîliğin teolojik ve sosyopolitik temelleri, tarihçesi, oluşumu ve gelişimi bu bölümde yer alacaktır. Ayrıca Vehhâbîliğin yeni bir mezhep olup olmadığı ve diğer mezheplere bakışı değerlendirilecek; Selefilik ve Hanbelîliğin, Vehhâbî ulemâsınca nasıl anlaşıldığı üzerinde durulacaktır. Bu bölümün son konusu, bu harekete yöneltelen eleştiriler olacaktır.

İkinci bölümde Vehhâbî hareketine mensup ulemânın fıkıh meselelerinde hükme varırken takip ettikleri metot üzerinde durulacaktır. Hareketin kurucusu Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fıkıh usulüyle ilgili fikirlerinin geçtiği eserler değerlendirilerek onun ve takipçilerinin fıkıh usulü düşüncesi netleştirilmeye çalışılacaktır. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın içtihat ve taklit konusundaki fikirleri ve etkileşim alanı bu açıdan önemlidir. Bu sebeple İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1327), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Hanbelî geleneğinin etkisi ele alınacak ve bu izlek neticesinde oluşan hüküm kaynaklarıyla, istidlâl yöntemleri değerlendirilecektir.

Üçüncü bölümde Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fûrû-i fıkıhla ilgili eserleri ve yöntemi üzerinde durulacaktır. Son olarak İbn Teymiyye, Muhammed b. Abdülvehhâb ve bazı Vehhâbî ulemâsından örnek fetvalar verilerek değerlendirme yapılacaktır.

ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Bu araştırma, Vehhâbîliğin arka planını değerlendiren, hareketin tarihini ve ortaya çıkışına etki eden dinî-sosyal-politik sebepleri irdelemekle başlamaktadır. Kökleri İbn Teymiyye'ye kadar uzanan “yeniden inşa” fikrinin XVIII. yüzyıldaki en katı görünüşü olarak değerlendirilen Vehhâbîlik, başlangıçta kendilerine gösterilen fikrî ve siyasî muhalefete rağmen, özellikle taklidi yermeleri ve içtihat hakkı üzerindeki ısrarlarıyla sonraki yüzyıllarda yükselen ihya düşünceleri üzerinde diğer faktörlerden daha fazla etki etmiştir. Bu etki, Vehhâbîliğe ilginin oluşmasına katkı sağlamıştır. Suudi Arabistan'da dinin siyasetle aynı düzlemde tutulması siyaset ve din alanını eş zamanlı olarak araştırmalara konu etmiştir. Diğer yandan petrolün getirdiği ekonomik imkanların yanında bazı kazaî ve idarî uygulamalar özellikle son yıllarda harekete olan ilgiyi daha da yoğunlaştırmış; bu ilgi Vehhâbî hareketi ve Suudi Devleti üzerine yapılan çalışmaların da artmasına ve geniş bir literatür oluşturmaya sebep olmuştur.

Araştırmanın merkezini oluşturan ikinci ve üçüncü bölümlerin temel kaynakları Muhammed b. Abdülvehhâb'ın eserlerinin toplandığı *Müellefâtü's-şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*¹ ile kendisinin, oğulları, torunları ve talebelerinin görüşlerinin derlendiği *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*² ve *Mecmû'atü'r-resâil ve'l-mesâili'n-Necdiyye*³ dir.³

Müellefât Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nin oluşturduğu bir heyet tarafından bir araya getirilmiştir. Heyet üyeleri kendilerine tevdi edilen kısımlarla ilgili farklı nüshaları karşılaştırmış, eserlerde kullanılan âyet numaralarını göstermiş ve hadislerin tahririni yapmış, eserleri akait, fıkıh, siyer gibi konulara göre tasnif etmişlerdir. *Müellefât*'ın fihristi şöyledir:

¹Riyad 1398/1978. Tezde *Müellefât* şeklinde kullanılacaktır. Veri tabanı: <http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=27&book=4548#.UbpFQfkwfCs>, 31.7.2013.

² 1994-1999 yılları arasında basılmıştır. Tezde *Dürer* şeklinde kullanılacaktır.

³ *Mecmû'at*'ın ilk baskısı 1928'de yapılmış, daha sonra Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım *Dürer*'le birleştirmiş ve birlikte basılmıştır. Veri tabanı: <http://www.waqfeya.com/category.php?cid=18>, 23.7.2013. Tezde *Mecmû'at* şeklinde kullanılacaktır.

I. cilt: el-Akîde ve'l- âdâbü'l-İslâmiyye

1. cüz: el-Akîde

Kitâbü't-Tevhîd

Kitâbü Keşfi's-şübühât

Kitâbü Selâseti'l-usûl

Kitâbü'l-Kavâ'idî'l-erba'a

Kitâbü Fazli'l-İslâm

Kitâbü Usûli'l-îmân

Kitâbü Müfidi'l-müstefîd fî küfri tarîki't-tevhîd

Mecmûatü resâil fî't-tevhîdi'l-îmân

2. cüz: Kitâbü'l-Kebâir

II. cilt: el-Fıkh

Muhtasarü'l-insâf ve's-şerhi'l-kebîr

III. cilt: el-Fıkh

Erba'ü kavâ'id tedûrû'l-ahkâm aleyhâ

Mebhasü'l-ictihâd ve'l-hilâf

Kitâbü't-Tahâre

Şürûtü's-salât ve erkânühâ ve vâcibâtühâ

Kitâbü Âdâbi'l-meşyi ilâ's-salât

Ahkâmü't-temenna'l-mevt

IV. cilt: Muhtasaru's-sîre ve'l-fetâvâ

Muhtasaru sîreti'r-resûl

Fetâvâ ve Mesâil

V.cilt: et-Tefsîr

Tefsîrû âyât mine'l-Kur'âni'l-Kerîm

Kitâbü Fezâilî'l-Kur'ân

VI. cilt: Muhtasaru zâdi'l-meâd

VII. cilt: er-Resâilü's-şahsiyye

VIII-XII. ciltler: Kismü'l-Hadîs

XIII. cilt: Mülhak el-musannefât

el-Mesâilü'l-letî lahhasaha el-Îmâm eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb
min kelâmi Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye

Muhtasaru tefsîri sûreti'l-Enfâl

Ba'dü fevâid sulhi'l-Hudeybiyye

Risâletü fi'r-red ale'r-Râfiziyye

el-Hutabü'l-minberiyye el-vâciha

On üç ciltten oluşan eserin I. cildi akait konularına ayrılmıştır. II. cildinde *el-Însâf* ve *eş-Şerhu'l-kebîr*'in ihtisarı yer alır. III. ciltte fıkıh usulü açısından önemli bölümler vardır. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın yönteminin temellerini ihtiva eden dört kaide, İbn Kayyim el-Cevziyye'ye ait *Î'lâmü'l-muvakkî'in*'deki içtihat ve ihtilâfla ilgili meselelerin ihtisar edildiği *Mebhasü'l-ictihâd ve'l-hilâf*, tahâret ve namaz konuları yer alır. IV. cilt sîret ile fetâvâ ve mesâile, V. cilt tefsire, VI. cilt *Zâdü'l-me'âd* ihtisarına, VII. cilt şahsî mektuplara, VIII ile XII. ciltler arası hadise, XIII. cilt İbn Teymiyye'den ihtisar edilen bazı fetvalara, Enfâl sûresinin tefsirine, Hudeybiye Antlaşması'nın faydalarına, Râfizîler'e yazdığı reddiyeye ve hutbelerine ayrılmıştır.

Müellefât'ı genel olarak Muhammed b. Abdülvehhâb'ın telif ve ihtisar ettiği eserler şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Muhammed b. Abdülvehhâb birçok alanda farklı hacimlerde eserler yazmıştır. Eserlerinin ekserisi usûlü'd-dînle ilgilidir. Yazım tarihi itibarıyla ilk zamanlara denk gelen bu eserlerde Muhammed b. Sâlih el-Useymîn'e göre Muhammed b. Abdülvehhâb önce akaîdi merkeze almış, daha sonra

şer‘î meseleler üzerine yazmıştır.⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb’ın akait ve fûrû-i fıkıhla ilgili fetvaları, âlimlere ve devlet adamlarına yazdığı mektupları tarihî veri içermesinin yanında politik, sosyal ve şer‘î konularda da onun düşünce yapısına işaret eder.

Muhtasarü’l-insâf ve’ş-şerhi’l-kebîr Muhammed b. Abdülvehhâb’ın yazdığı en uzun eserdir. Muhammed b. Abdülvehhâb’ın ihtisar ettiği bu eserlerden *el-İnsâf*⁵, Ali b. Süleyman el-Merdavî’ye (ö. 885/1480), *Şerhu’l-kebîr*⁶ ise İbn Kudâme’ye (ö. 682/1283) aittir. Bu iki kitap Hanbelî fıkıh literatüründe önemli bir yere sahiptir.

*Ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye*⁷ on bir cilt olup Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî el-Kahtânî en-Necdî (1312-1392 [1894-1972] yılları arasında yaşamıştır) tarafından başlangıçtan itibaren Vehhâbî ulemâsının görüşleri derlenmiştir. Hanbelî fıkına göre tasnif edilen eserde, Muhammed b. Abdülvehhâb’ın zamanından, yazarın zamanına kadar ki Necid ulemâsının görüşlerine yer verilmiştir. I. cilt akait, II. cilt tevhit, III. cilt esmâ ve sıfât, IV. cilt kurbanı kadar ibadetlere ayrılmıştır. IV. cildin başında kaynaklar ve fıkıh usulü fasılları vardır. V. ciltte ikrara kadar muâmelât, VI. ciltte nikâhtan ikrara kadar, VII. ciltte cihat, VIII. ciltte mürtedin

⁴ Useymîn, *Muhammed b. Abdilvehhâb hayâtühû ve fikrühû*, s. 107.

⁵ Eserin ve yazarının tam adı: *el-İnsâf fî ma’rifeti’r-râcih mine’l-hilâf*, Alâeddin Ebû’l-Hasan Ali b. Süleyman b. Ahmed el-Merdâvî’dir. Eser Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed Muhammed b. Kudâme el-Makdisî’ye (ö. 620/1223) ait *el-Mukni*’in şerhidir. *el-İnsâf* yazarı Merdâvî 885’te (1480) vefat etmiştir. Muvaffakuddin İbn Kudâme’nin *el-Mukni*’ adlı eserinin şerhi olan *el-İnsâf*’ta Merdâvî mezhepte tercih edilen, sahih veya asah kabul edilen görüşleri delilleriyle birlikte ortaya koymuştur. Bu eser eş-*Şerhu’l-kebîr* ile birlikte Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî tarafından tahkik edilmiştir.

⁶ Eserin ve yazarının tam adı: *eş-Şerhu’l-kebîr*, Şemseddin Ebû’l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî’dir. İbn Kudâme’nin günümüze ulaşan tek eseri *eş-Şerhu’l-kebîr*’dir. *eş-Şâfî* adıyla da anılan eser, amcası Muvaffakuddin İbn Kudâme’nin (ö. 620/1223) Hanbelî fıkına dair *el-Mukni*’ adlı kitabının şerhidir. Amcasının kendisine bu eseri okutma ve gerekli düzeltmeleri yapma izni vermesi üzerine yine amcasının Hanbelî mezhebinin en meşhur fıkıh kitaplarından olan *el-Mugnî*’sinden geniş bir şekilde faydalanarak *el-Mukni*’i şerhetmiş ve bundan dolayı mezhebin müteahhir âlimleri tarafından “sâhibü’ş-şerh” diye anılmıştır. İbn Kudâme eserinde önce *el-Mukni*’den bir meseleyi zikrederek onu açıklamış, daha sonra bu mesele hakkında amcasının görüşüyle ona muhalif görüşleri tartışarak tercihini belirtmiştir (bk. Taş, “Türkiye Kütüphanelerindeki Hanbelî Mezhebiyle İlgili Yazma Eserler”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2 [2007], s. 83–109).

⁷ Eserin tam adı şudur: *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye mecmû‘atü’r-resâil ve’l-mesâilî ‘ulemâ-i Necdî’l-a‘lâm min ‘asri’ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb ilâ ‘asrinâ hâzâ*.

hükmü, IX. ciltte sapmışlar, ihanet edenler ve şüphe içinde olanlara muhtasar cevaplar, X. ciltte Kur'an âyetlerinin tefsiri ve istinbat; XI. ciltte nasihatler ve kitabın sonunda risâle sahiplerinin hal tercümeleri mevcuttur. I, II, III, VIII, IX ve XI. ciltlerdeki görüşlerin sıralaması ulemânın vefat tarihleri dikkate alınarak yapılmıştır. İlk önce Muhammed b. Abdülvehhâb'ın görüşlerine yer verilmiş, sonra vefat tarihi esas alınmıştır. Ancak meşhur olanlar takdim edilmiştir. IV, V, VI ve VII. ciltler mesele ve bablara göre tertip edilmiştir. Bir mesele hakkında birden çok cevap varsa, sorunun bir kısmı veya özeti zikredilmiş, sonra ilk cevap ve soru yinelenmeden diğer cevaplar sıralanmıştır. XI. cilt sûrelere göre tertip edilmiştir.⁸ Muhammed b. Abdülvehhâb'ın torununun oğlu Muhammed b. Abdüllatîf, esere yazdığı takrizinde, davet ulemâsının risâlelerini bir araya getiren eserin çok faydalı bir çalışma olduğunu ifade etmiş özellikle meselelerin fıkıh bablarına göre tertip edilmesini takdir etmiştir.⁹

Diğer bir eser yine oğulları, torunları ve talebelerinin görüşlerinin derlendiği ve *Mecmû'atü'r-resâil ve'l-mesâilî'n-Necdiyye* isimli eserdir. Bu eser *Dürer*'in temel kaynaklarından. *Dürer*, *Mecmû'at* ve diğer kaynaklarda geçen görüşlerin fıkıh bablarına göre tasarlanmış halidir. Vehhâbî hareketinin önde gelen isimlerin risâle, fetva ve mektuplarını içerir. Muhammed b. Abdülvehhâb'dan başlayan eser kronolojik sıraya göre tertip edilmiştir.

Vehhâbî hareketinin gerek içerdiği fikirler gerekse siyaset ve uluslararası ilişkiler açısından çok yönlü sonuçları bulunduğu son yüzyılda bu konuda zengin bir literatür de doğmuştur. İslâm dünyasında Vehhâbî öğretisini yakından izleyen, takip eden alimlerin son yüzyılda yaptığı çalışmalar hayli fazla olduğu gibi bu alanda Batı'da

⁸ *Dürer*, I, 23-24. Bu açıklamalar eserin müellifi tarafından I. ciltte yapılmıştır. Ancak eserin faydalandığımız baskısı gözden geçirilmiş ilâveli olarak 1994-1999 yılları arasında basılan on altı cilt halindeki nüshasıdır. Elimizdeki ciltlerin yayım tarihleri I-III. ciltler 1996'da 6. baskı, IV-X. ciltler 1994-1995 yılları arasında 5. baskı, XI-XII. ciltler 1997'de 3. baskı, XIII-XVI. ciltler 1999'da 1. baskı şeklindedir. Metin içinde yapılacak alıntılar buna göre değerlendirilmelidir. Yeni baskının cilt düzenlemesi şöyledir: I. ciltte akait, II. ciltte tevhit, III. ciltte esmâ ve sıfât, IV-V. ciltlerde ibadetler, VI-VII. ciltlerde muâmelât VIII-IX-X. ciltlerde cihat ve mürtet, XI-XII. ciltlerde reddiyelere verilen cevaplar, XIII. ciltlerde bazı âyet ve sûrelerin tefsir ve istinbatı, XIV-XV-XVI. ciltlerde muhtelif nasihatlerle ilgili konular mevcuttur. XVI. cildin sonunda risâle sahiplerinin tercüme-i halleri bulunmaktadır.

⁹ *Dürer*, I, 5, 6, 23.

yapılan araştırma ve yayınlar da azımsanmayacak yekündedir. Bu çalışmalardan da tezimizde azamî ölçüde yararlanmaya çalıştık.

Hareketin başlamasından itibaren Hanbelî mezhebi yoğun bir ilgi odağı olmuş; siyasetle din aynı düzlemde yer almış; Hanbelî doktrinini esas alan çok yönlü eserler neşredilmiştir. Ancak bu eserlerin tamamının çalışmaya dahil edilmesi mümkün değildir. Bu sebeple araştırmanın metodu Vehhâbîliğin tanımlarını ve uygulamalarını kabul etmeyenlerin düşünceleri, red ve eleştiri noktaları dikkate alınarak içerik başlıkları tespit etmek şeklinde olmuştur.

Vehhâbî hareketinin tarihini ele alan eserler içerik ve nitelik bakımından ikiye ayrılır. Birincisi hareketin tarihini, hareketin ortaya çıktığı bölgenin tarihiyle bağlantılı olarak inceleyen araştırmalardır. İkincisi ise Vehhâbî öncesi Necid bölgesinin çok önemli olmadığını düşünen ve Necid tarihini Vehhâbî hareketiyle başlatan tarihçilerdir. Bu kısımdaki eserlerin müellifleri Vehhâbî kökenli olup bunlar arasında İbn Gannâm ve İbn Bişr öne çıkan iki isimdir. Vehhâbîlik’le ilgili yapılan tarihî çalışmalar ister Arap dünyasında yapılmış olsun isterse Batı kaynaklı olsun mutlak kaynak anlamında bu iki tarihçiyi gösterirler. İbn Gannâm *Târîhu Necd*’in yazarıdır. Ayrıca Muhammed b. Abdülvehhâb’a tarih olarak en yakın kişidir. Kaynak olarak kullanılmasının da sebebi budur. İbn Bişr ‘*Unvânü’l-mecd fî târihi Necd* isimli eserin sahibidir. Bu eser daha sistemlidir ve ayrıntılı bilgiler içerir. Her iki yazar da Muhammed b. Abdülvehhâb’ın sadık takipçileri olarak değerlendirilir. Vehhâbî hareketi öncesine çok az yer veren bu iki eser Vehhâbîliğe dinî perspektiften yaklaşılarak olayları kronolojik olarak verirler. Hareketin ve Suudi Devleti’nin tarihiyle ilgili araştırmalar genelde bu tür kronolojik eserlere dayanmaktadır. Bu eserlerde ve bunları referans gösteren çalışmalarda hareketin sosyopolitik arka planı ile ilgili kayda değer bilgi bulmak mümkün değildir. Bununla birlikte özellikle ilk iki yazarın eserlerine, hareketin ortaya çıkış tarihine yakınlıkları sebebiyle önem atfedilmektedir.¹⁰ Araştırmalar bu kaynakları referans aldıklarından aktardıkları tarihî bilgiler de aynı olmaktadır.¹¹

¹⁰ Vassiliev, *The History of Saudi Arabia*, s. 13.

¹¹ Dakhil, *Social Origins of the Wahhabi Movement*, s. 38. Dinî şartların bozulduğundan, şirkin ve bidatların yaygınlığından bahisler için bk. İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, s. 13 vd.; İbn Bişr, ‘*Unvânü’l-*

Biz araştırmamızda Vehhâbî hareketinin tarihçesi için İbn Gannâm ve İbn Bişr'in anılan eserlerini ve bu eserlerdeki bazı bilgileri kritik eden çalışmalarını, bunların dışında bizzat Muhammed b. Abdülvehhâb'ın hayatını anlatan Muhammed b. Sâlih el-Useymîn'e ait *Muhammed b. Abdilvehhâb hayâtühû ve fikrühû* gibi eserleri kullanacağız. Hareketin ortaya çıkış sebeplerini Vehhâbî öncesi dönemin sosyopolitik-dinî şartlarıyla ve olaylarıyla bağlantı kurarak ele almayı amaçlayan bazı çalışmalar da vardır. Khalid S. al-Dakhil¹², Uweidah al-Juhany¹³ ve Muhammed el-Freih'in¹⁴ hazırladıkları tezler bu türdendir. Tezinde, hareketin çıkmasından üç yüzyıl öncesi Necid tarihini¹⁵ sosyopolitik, dinî, coğrafi ve demografik yönlerden inceleyen al-Juhany, o döneme kaynak olabilecek eserlerin yok denecek kadar az ve yüzeysel olduğundan bahsetmektedir. al-Juhany aynı zamanda tezinde Vehhâbî öncesi dönemden başlayan kaynakları da kullanmaktadır.¹⁶ Bu araştırmacıların çalışmaları tezimizde ikincil kaynak olarak kullanılacaktır.

Yukarıda saydıklarımızın haricinde Vehhâbî hareketi ve Suudi Devleti'nin tarihi üzerine yapılan çalışmaları da burada zikretmeliyiz. Bu eserlere de yeri geldikçe başvurulmuştur. Alexei Vasiliev'in, *The History of Saudi Arabia*, Madawi al-Rasheed'in, *A History of Saudi Arabia* adlı tezleri bu tarz eserlere örnek olarak zikredilebilir.

mecd fî târîhi Necd, s. 34-35; Nedvî, *Muhammed b. Abdilvehhâb*; al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*; Ebû Tâmi, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb: 'Akâidetühû's-Selefiyye ve da 'vetühû'l-İslâhiyyeti ve senâü'l-'ulemâi 'aleyh isimli eserlerde de aynı ifadelere yer verilir (s. 28-29).*

¹² *Social Origins of the Wahhabi Movement.*

¹³ *The History of Najd Prior to the Wahhabis.*

¹⁴ *The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab and His Movement.*

¹⁵ Araştırmacı, Vehhâbî öncesi bazı yerel kaynaklar, Vehhâbî sonrası yerel kaynaklar, demografik, coğrafi, biyografik eserler, Necid dışında yazılan eserler, Arap olmayan bazı seyyahların hâtıraları, ulemâ ve fukahaya ait eserler gibi birçok kaynağa dayanarak Vehhâbî hareketi öncesi Necid tarihini tahlil etmiştir.

¹⁶ Juhany'nin kullandığı kaynaklar için bk. s. 8-34.

GİRİŞ

I. İSLÂM TARİHİNDE İLK AYRILIKLAR ve GRUPLAŞMALAR

İslâm tarihçilerinin ekserisine göre hem siyasî hem de fikrî anlamda ilk ayrılığın mümessilleri Hâricîler'dir. Hâricîlik, İslâm tarihinde ortaya çıkan ilk fırkalardan biridir ve çıkışı Sıffîn Savaşı'na dayanıp sonraki ayrılıkların da itici gücü olmuştur. Bu kabule göre Havâriç, hakem olayını kabul etmesinden dolayı Ali b. Ebû Tâlib'den ayrılanların meydana getirdiği bir fırkadır.¹⁷ Bununla birlikte Hz. Osman döneminden itibaren meydana gelen karışıklıklar ve idareye karşı olan rahatsızlıklar gibi fikirler dikkate alınarak Hâricîliğin çıkışını tahkim olayından daha önceye taşıyan görüşler de vardır.¹⁸

Şehristânî topluluktan ayrılan ve devlet başkanına isyan eden herkesi kapsamı içine alan daha genel bir tarif yapmıştır: Buna göre “Cemaatin ittifak ederek aralarından seçtiği hak üzere olan devlet başkanına isyan eden herkes Hâricî ismiyle anılır. İsyanın sahâbînin yaşadığı devrede râşit imamlara karşı veya onu takip eden tâbiîn devrinde yahut bütün devirlerdeki imamlara karşı olmasında bir fark yoktur.”¹⁹

Klasik literatürde, inanç ve siyaset grupları, daha çok ashâbü'l-makâlât, fırka ve nihle kelimeleriyle, amelî-fikhî gruplaşmalar ise mezhep kelimesiyle anılmış ancak sonraki dönemlerde diğer kullanımlar yerine daha kapsamlı olan mezhebin kullanımı tercih edilmiştir.²⁰ Dinî dinamiklere atıfta bulunarak çoğunlukla siyasî bir gaye için yola çıkan belli bir şahıs veya o şahsa uyan topluluğun meydana getirdiği oluşum ile²¹, siyasî

¹⁷ Sâlihî-Öz, “Hâricîler”, *DİA*, XVI, 169; Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri*, s. 7. Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 21.

¹⁸ Yıldız, *Din Siyaset İdeoloji -haricilik düşüncesinin doğuşu-*, s. 59. Abdülhamîd, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Esasları*, s. 75. Hâricîliği ortaya çıkaran diğer sebepler için bk. *a.g.y.*, s. 75-80.

¹⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, s. 119.

²⁰ Üzümlü, “Mezhep”, *DİA*, XXIX, 526.

²¹ Gerek Batı literatüründe gerekse Arapça literatürde -fıkıh açısından- “mezhep” kavramının ilk çıkışından itibaren hangi anlamlarda kullanıldığı ve gelişimini inceleyen çalışma için bk. Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkıhî İstidlâl*. Tezde aktarılan bilgilere göre fıkıh tarihinin ilk eseri sayılan Hudârî'nin *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî* adlı eserinde tasvir ettiği fıkıh tarihinin gelişimi, ondan sonra yazılan bu alandaki eserlerde aynı şekilde yer almıştır. Tekrarlanan bu gelişim muğlaklıklarla doludur ve mezhep kavramı muğlaklığın en yoğun olduğu kavramdır. Birçok kaynağın ictibas ettiği “mezhep”e dair ifadeler farklı anlamları taşıırken, bu anlamların tefrikine gidilmemiştir. Fıkıh

amaç gütmeyen yapılan itikadî-amelî sistemleşmeyi farklı kategoride değerlendirip farklı isimle nitelemenin doğru olacağı kabul edilmektedir.²² İkinci oluşum ile fıkıh mezhepleri kastedilmektedir.

Kur'an insanın doğru yola iletilmesi, dalâletten sakınılması üzerinde ısrarla durur ve "istikamet" üzere olmayı genel bir ilke olarak sunar. Hz. Peygamber'den de değişik rivayetlerle fırka-i nâciye hadisi²³ nakledilmiştir. Bu ve benzeri âyet ve hadislerde geçen istikamet üzere olmanın anlamı ve bu anlam çerçevesinde gelişen zümreleşmenin sınırları, kimlerin hak, kimlerin bâtıl üzere olduğu gibi konular üzerinde tartışmalar yapılmıştır. Her grup kendisinin kurtulan fırka olduğunu iddia etmiştir. Bu anlamda mezhepleşmenin, bir sistem oluşturma çalışmalarının sebeplerinden biri de, "doğru yolu" veya "kurtulan fırka"yı oluşturan esasların neler olduğu sorusudur.²⁴

İhtilâfî ortaya çıkaran birçok etken sayılmıştır. Naslar arasında muhkemlerin ve müteşâbihlerin olması ve bazı âlimlerin bunları tevil etmesi bazılarının ise tevili uygun görmemesi, ilk dönemlerden itibaren Selefîyye, Mücessime, Müşebbihe gibi grupların ortaya çıkmasının sebebi olarak görülmüştür. Siyasî karışıklıklar, müslümanların Ehl-i kitap teolojisiyle karşılaşmaları, Cemel-Sıffin savaşları kader konusunda tartışmalar yaratmış, Kaderiye ve Cebriyye'nin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Hz. Ebû Bekir'in seçiminde başlayan ayrılıklar giderek şiddetli çatışmalara dönüşmüş, Hz. Ali'nin

tarihinde mezhep şu anlamlarda kullanılmıştır: Fakihin görüşleri veya tercihleri, literatürü, tarihî müesseseleri olan ve kendisine intisap edilen, fikhî görüşler topluluğu, fakihler topluluğu, fikhî farklılıklar topluluğu, metafizik kabuller topluluğu (s. 5-27).

²² Üzüm, "Mezhep", *DİA*, XXIX, 526, Fıglalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, s. 15.

²³ Fırka-i nâciye hadisi hakkında yapılan bir araştırma için bk. Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*. Hadisin bir rivayetinde Hz. Peygamber fırka-i nâciyeyi, "Ben ve ashabımın bulundukları şey üzere olanlardır" şeklinde tarif etmektedir (s. 22). Gazzâlî itikadî noktadan bu yolun asgari sınırlarını şu üç hükümde toplamaktadır. 1. Allah'a iman, 2. Nübüvve iman -ki melekler ve kitaplara imanı da içine alır-, 3. Âhirete iman. Bunların inkârını küfür sayan Gazzâlî'ye göre ayrıca teville ihtimali olmayan, tevâtürle nakledilen ve aksi şıkkın doğruluğu delille sabit olmayan hususları kabul etmemek de küfürdür (Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka, İslâm'da Müsamaha*, çev. Süleyman Uludağ, s. 53; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırâk*, s. XXII). William M. Watt, Bağdâdî ve Şehrîstânî'nin de mezhepler tarihçiliğini yetmiş üç fırka hadisiyle yakından ilgili gördüklerini aktarır. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 2.

²⁴ Fıglalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 17-19.

hilâfetiyle gelişen olaylar ilk fırka niteliği taşıyan Hâricîliğin doğmasına yol açmıştır. Diğer taraftan hilâfetin Hz. Ali'nin hakkı olduğu görüşünü temel kabul eden Şîa, siyasî amaçları ağır basan iki ana fırkadan biri olarak Hâricîliğin yanında yerini almıştır. “Hz. Osman ve Hz. Ali dönemindeki karışıklıklar Emevî hânedanına karşı gelişen siyasî tutumlar, Hâricîler'in çıkışları Emevîler döneminde din-devlet ve fikir birliğinin bozulmasının ilk adımları olmuştur.”²⁵ İslâm ile karşılaşan farklı milletlerin hem eski inançlarını korumak istemeleri, hem de İslâm'ı benimsemeleri bazı fırkaların çıkmasına zemin hazırlamıştır. Aklî değerlendirme yapmaksızın eskileri olduğu gibi kabul etme, taklit duygusu, taassup, tercüme gibi yeni ilmî faaliyetler, liderlik ve hâkimiyet arzusu gibi sebepler de farklı görüşlerin ortaya çıkması ve zümreleşmesinin sebepleri arasında sayılmıştır.²⁶

Yönelişleri ve ihtilâf alanları bakımından farklı kategorilere ayrılan mezhepler; itikadî, amelî ve siyasî olmak üzere üç ana grupta toplanabilirler: İtikadî mezhepler, akait konularında ihtilâfa düşen mezheplerdir. Bu alanda gruplaşmaya yol açan temel konular tevhit, kader, iman-amel ilişkisi gibi konulardır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ekseriyetle siyasî fırkalar arasında sayılan Havâriç ve Şîa'yı itikadî mezhepler arasında saymıştır.

II. VEHHÂBÎ HAREKETİNİN TARİHÎ ARKA PLANI

Vehhâbîlik hakkındaki yaygın kanaat, XVIII. yüzyılın ortalarında Arap yarımadasında Necid'in Dir'iye bölgesinde tevhitte uzaklaşıldığını, bidatların yaygınlaştığını gören Muhammed b. Abdülvehhâb'ın büyük ölçüde İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin etkisi altında şekillenen fikirleriyle başlattığı dinî bir reform hareketi olarak ortaya çıktığı şeklindedir.²⁷ Bölgenin âlimlerinden Muhammed b. Abdülvehhâb tarafından başlatılan bu hareket siyasî ve askerî olarak Dir'iye Emîri

²⁵ Fazlurrahman, *İslâm*, s. 107.

²⁶ Üzüm, “Mezhep”, *DİA*, XXIX, 530-531; Ebû Zehre, *İslâm'da İtikadî Siyasî Fıkîhî Mezhepler Tarihi*, s. 17-24; Yetik, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, s. 29.

²⁷ Cook, “Muhammed b. Abdulvehab”, *DİA*, XXX, 491-492.

Muhammed b. Suûd tarafından da desteklenmiş ve hızla Necid'in diğer bölgelerine de yayılmıştır. Hareket XVIII. yüzyılın sonlarında Necid'i tamamen etkisi altına almış; siyasî lider Suûd b. Abdülazîz'in ölümünden sonra Yemen ve Uman hariç Arap yarımadasının büyük bölümünde etkili olmuştur.²⁸

A) Necid Bölgesinin Coğrafi Konumu

Necid bölgesi Vehhâbîliğin ana yurdu ve Suudi Arabistan'ın kurulduğu yerdir. Bugünkü Suudi Arabistan beş doğal bölgeyi içine alan 2.250.000 kilometrekare alana sahip bir ülkedir. Batısında Hicaz ve Asîr bölgeleri bulunur. Mekke, Medine, Cidde bu bölgeler içerisinde yer alır. Kuzey Arabistan coğrafi olarak Suriye çölünün bir parçasıdır. Ülkenin güneyinde yerleşime elverişli olmayan Rub'ulhâlî denilen büyük bir kum çölü bulunur. Doğuda Basra körfezi yer alır. Vehhâbîliğin anavatanı Necid Arabistan'ın tam merkezindedir ve dört doğal bölgenin ortasında yer alır. Necid bölgesinin kuzeyi Cebel ismiyle bilinir. Bu kısmın asıl merkezi Hâil ve çevresinden oluşmaktadır. Necid'in güneyini ise Riyad bölgesi oluşturur. En önemli şehirleri Riyad ve Dir'îye'dir. Necid'in doğu bölgesinde Ahsâ yer alır. Osmanlı zamanında müstakil bir livâ olan Ahsâ ziraat ve ticaret şehridir. Necid'in ortasında Necid'in kalbi olarak nitelenen Kasîm bölgesi bulunur.²⁹ Genel olarak kayalık platolarla kaplı bölgede, yer yer küçük kum çöllerine ve tecrit edilmiş dağ kümelerine rastlanır. Çok sayıda vadi, Necid topraklarını kuzeydoğu-güneybatı yönünde ikiye böler. Eski nehir yatakları üzerindeki bu geniş vadiler, hem ulaşım yollarını hem de Basra körfezinden Hicaz'a ve Kızıldeniz'e uzanan doğal ticaret yolunu oluşturur.³⁰ "XIX. yüzyıl Osmanlı kaynakları ve haritalarında bölge Necd-i Hicâzî ve Necd-i Arızî şeklinde gösterilir. Necd-i Hicâzî Kasîm, Cebelişemmer, Veşm, Mahmel ve Südeyr; Necd-i Arızî ise Vehhâbîler'in ilk merkezi Dir'îye'yi ve Suudi Arabistan'ın başşehri Riyad'ı da içine alan Vâdiihanîfe,

²⁸ Juhany, *The History of Najd Prior to the Wahhabis*, s. 16.

²⁹ Muhtâr, *Târîhu'l-memleketi'l-'Arabiyyeti's-Su'ûdiyye*, s. 21.

³⁰ Juhany, *The History of Najd Prior to the Wahhabis*, s. 43-48; Büyükkara, *İhvân'dan Cüheyman'a Suûd-i Arabistan ve Vehhabilik*, s. 12-13; Kurşun, "Necid", *DİA*, XXXII, 491; el-Freih, *The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab and His Movement*, s. 11-15.

Hacr, Eflac ve Vâdiidevâsir bölgelerinden oluşur.”³¹ Geniş vadilerin bulunduğu Necid’in kuzeydoğu bölgesinde birçok yerleşim yeri kurulmuştur. Bu vadiler hem ziraat hem de ulaşım yolları için önemli olmuştur.³²

B) Necid Bölgesinde Sosyal, Siyasal ve Dinî Hayat

En eski göçebe kabilelerin yaşadığı yer olarak bilinen Necid’de hadarî denilen yerleşik yahut yarı yerleşik kabilelerin bulunduğu ve bu bölgenin bütünüyle göçebe olduğu bir zaman diliminin olmadığına dair kayıtlar mevcuttur.³³ XV. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar Necid bölgesi yerleşim için en uygun, buna bağlı olarak da en yoğun dönemi yaşamıştır. XV. yüzyıldaki ekolojik faktörlerin olumlu etkisiyle bölgenin nüfusu artmış ve buna paralel olarak yerleşimin de yoğunlaşmasına sebep olmuştur. Diğer yandan bu dönemde Memlûk sultanlarının ve Mekke şeriflerinin ticaret kervanlarından yüksek vergi almaları, yolları boyunca yerleşime sebep olan kervanları Necid’e yöneltmiştir. Necid’in iki önemli kasabası Uyeyne ve Dir’iye bu dönemde kurulmuştur. XVI. yüzyılda bir yandan Portekizliler’in Hint Okyanusu’na hâkim olmalarıyla limanlardan Basra ve Halep’e geçilecek ticaret yolları Necid’den geçmek durumunda kalmış, diğer yandan Osmanlı Devleti’nin Yakındoğu’da birçok yeri fethetmesi bölge ile alışverişe kapı açmıştır. Bu yüzyılda yayılan kahve de ticaret yollarını ve yerleşimi belirleme açısından önemli olmuştur.³⁴ Necid bölgesinde birçok sebeple yerleşim sürecinin çok önceden başlamasıyla birlikte Hz. Peygamber’den önce Yemen’deki Himyerîler’e bağlı olarak Necid ve Yemâme’de kurulan Kinde Devleti

³¹ Kurşun, “Necid”, *DİA*, XXXII, 491; el-Freih, *The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhab and His Movement*, s. 11-15.

³² Ayrıntılı bilgi için bk. *The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhab and His Movement*, s. 11-15; Kurşun, “Necid”, *DİA*, XXXII, 491.

³³ Kurşun, “Necid”, *DİA*, XXXII, 491; Freih, *The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhab and His Movement*, s. 84.

³⁴ Freih, *The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhab and His Movement*, s. 84-100.

dışında bu bölgeleri içine alan merkezî bir devlet kurulduğuna dair bilgi bulunmamaktadır.³⁵

Kimine göre göçebe hayatı sanıldığıının aksine geri kalmışlık değildir; aksine göçebelik en eski yaşam biçimi ve insanın ekolojik dengeye ayak uydurması anlamına gelmektedir.³⁶ Hayvancılıkla uğraşan bedevî ve çöllerle çevrili vaha ve vadilerde ziraatla uğraşan yarı yerleşik Arap kabilelerinin tanıdıkları tek içtimaî ve siyasî birlik kabile idi. Kabile, bedevîler arasında siyasî kimliğin simgesidir ve herkes birbirinin kardeşidir. Bu kardeşler arasındaki mallar ortaktır. Kabile birbirine kan bağı ile bağlanan ailelerden meydana gelir ve kabilenin emiri tek söz sahibidir. Kabile şeyhleri köklü bir aileye mensuptur ve zengindir. Şeyh gücünü asaletinden ve zenginliğinden alır. Kabilenin meşveret meclisi olsa da tek söz ya da son söz sahibi şeyhtir ve kararları o verir. Bedevîlerin birlikte yaşamak, birlikte harekete geçmek, haksızlıklara birlikte karşı koymak, kabileyi birlikte savunmak ve sürekli dayanışmak gibi özellikleri vardır. Kabile fertleri körü körüne tarafgirlik anlamına gelen “asabiyet”le birbirlerine bağlıdırlar. Çünkü bedevî hem ağır tabiat şartlarına hem de hasım kabilelerden gelebilecek tehlikelere karşı kabilesinin yardımına muhtaçtır. Bedevîlerin yaşadığı hayat şartları onları sert karakterli yapmış ve bilgisizlikleri ve kimseden emir almak istemeyen tabiatları sebebiyle haklarında âyetler nazil olmuş, Hz. Peygamber’in uyarılarına mâruz kalmışlardır.³⁷

Eskiden beri göç alan Necid bölgesi Vehhâbî hareketinin ortaya çıkmasından önceki dönemde de göç almıştır.³⁸ İklim şartlarına göre ve hayvanlara mera bulma maksadıyla dolaşan kabileler birbirlerinin alanlarına geçmekte; bu müdahaleler

³⁵ Büyükkara, *İhvân'dan Cüheymân'a Suûd-i Arabistan ve Vehhabilik*, s. 20; Kurşun, “Necid”, *DİA*, XXXII, 491-vd.

³⁶ Freih, *The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab and His Movement*, s. 141-142; 175.

³⁷ Bedevîler hakkında nâzil olan âyetler ve hadislerden örnekler için bk. Fayda, “Bedevî”, *DİA*, V, 315-316.

³⁸ Freih, *The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab and His Movement*, s. 141-142; 175.

anlaşmazlığa hatta ileri boyutlarda çatışmalara sebep olmaktaydı.³⁹ Bölünmüş politik yapıya sahip olan Necid'in yerleşik kısmı, her biri emîr veya şeyh denilen kişiler tarafından idare edilen gruplardan oluşmaktaydı. Bu gruplar ya bir aile veya birkaç aileden oluşmaktaydı. Yerleşik komşu gruplarla ilişkiler kaynakların kullanımında rekabet sebebiyle hasmanedir.⁴⁰

Osmanlı Devleti'nin Arap coğrafyasına hâkim olmasıyla birlikte Necid kabileleri ilk defa gerçek devlet yapısıyla tanıştılar. Osmanlı Devleti Ortaçağ'dan beri Mekke şeriflerinin nüfuzu altındaki Necid kabilelerine dokunmadı ve geleneksel yapılarını devam ettirmelerine göz yumdu. Asker kaynağı olarak da kullanılan bu kabilelere bazı imtiyazlar sağlanıp devletin nüfuzu arttırılmaya çalışılmış bunun yanında aşırı hareketlerine karşılık askerî tedbirler de uygulanmıştır. Son yüzyılda Osmanlı Devleti, her tarafta artan siyasi karışıklıklar ve hilâfet merkezinden uzak olması sebebiyle Necid'e, Hicaz ve Ahsâ'ya gösterdiği önemi gösterememiştir.⁴¹ XVIII. yüzyıla kadar devam eden bu yapı, bölgede ortaya çıkan akımlarla sarsılmaya başlamış, çoğunluğu Hanbelî mezhebini⁴² benimseyen din âlimi yetişmesine rağmen, Müslümanlık'la beraber eski inançlarını devam ettiren Necid ahalisinin özellikle göçebe kısmı İslâm'dan uzak bir görünüm arz etmekteydi.⁴³

Yemâme'de yerleşmiş güçlü bir kabile olan Benî Hanîfe'nin reisi Hevze, Hz. Peygamber'in ilk davetini kabul etmemiş, ancak daha sonra Hz. Peygamber'in

³⁹ Kurşun, "Necid", *DİA*, XXXII, 491-492; *İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*, s. 19. Muhammed b. Abdullah es-Sekâkîr, Selefi davet öncesi ve sonrası şeklinde bir aktarım biçimi kullanmıştır. Bu kabule göre Muhammed b. Abdilvehhâb'dan ve birinci Suudi Devleti'nin kurulmasından önce bir kaos ortamı mevcuttu. Güç sahibi olan emirliği alır ve hükmederdi. Davetten sonra ise, beldeler tevhide geri dönmüş, emniyet hâkim olmuş, ziraat, ticaret, zanaat gelişmiş, refah düzeyi artmış, eğitim öğretim yayılmış, şirk, bidat ve hurafeler ortadan kalkmış, Allah'ın kitabı ve resulünün sünneti hâkim olmuştur (s. 20-21).

⁴⁰ Freih, *The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab and His Movement*, s. 191-192.

⁴¹ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, IV, 602; Sekâkîr, *İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*, s. 19.

⁴² Necid'de yetişen ulemâ için bk. al-Juhany, *The History of Najd Prior to the Wahhabis*, s. 240-255.

⁴³ Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti: Vehhâbî Hareketi ve Suûd Devleti'nin Ortaya Çıkışı*; Kurşun, "Necid", *DİA*, XXXII, 492; Sekâkîr, *İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*, s. 15.

gönderdiği elçiler vasıtasıyla İslâmiyet’le tanışan Necid kabileleri ve mensupları, erken dönemde İslâm toplumunda yerlerini almışlardır. Benî Hanîfe’nin dışında, Tay, Esed, Bekr, Temîm, Hevâzin ve Kinde, Necid’in en güneyindeki Yemâme bölgesinin o dönemdeki sahipleri olan kabilelerinin en büyükleridir.⁴⁴ Hz. Ebû Bekir’in hilâfeti sırasında bu kabilelerden Hanîfe, Bekr, Esed ve Temîm ile Hevâzin ve Kinde’nin bir kısmı irtidat ederek halifeye isyan etmişler,⁴⁵ Bu dönemde ortaya çıkan dört yalancı peygamberden üçünün -Benî Esed’den Tuleyha b. Huveylid, Benî Temîm’den Secâh ve Benî Hanîfe’den Müseylime- Necidli kabilelerin içinden çıkması ve zekâtı vermeyi reddetmeleri sebebiyle ridde savaşları yoğun olarak bu bölgede olmuştur. Bütün bu sebeplerden dolayı râşit halifeler ve Emevî halifeleri bu bölgedeki kabilelere özellikle Benî Hanîfe’ye güvenmemişler ve buraya atadıkları yöneticileri diğer kabilelerden seçmişler, buradaki kabilelerin orduya katılmalarına izin vermemişlerdir. Zekât ve oşür toplamanın ötesinde merkezî idarenin çok fazla karışmadığı bu bölgede zaman zaman Mekke şerifleri otoritelerini kabul ettirmişlerse de hem geleneksel yapı hem de coğrafi konum tam bir devlet yapısına imkân vermemiştir.⁴⁶

Vehhâbîliğin ortaya çıkmasından evvelki dönemin dinî hayatıyla ilgili araştırma yapanların ortak kanaati Necid’le ilgili kaynakların yok denecek kadar az olduğudur. Gerek tarihçilerin gerekse dolaylı yoldan o bölgenin tarihini inceleyenlerin başvurdukları iki kaynak mevcuttur. Birincisi Şeyh Hüseyin b. Gannâm’a ait *Târîhu Necd*, diğeri Osman b. Abdullah b. Bişr’e ait *‘Unvanü’l-mecd fî târihi Necd* isimli eserdir. Ancak bu iki eserde de Necid tarihiyle ilgili çok geniş bilgi bulmak mümkün değildir. Söz konusu kaynaklara göre bi’setten sonra İslâm’ın bu bölgede yayılmasıyla paralel olarak ilim, edebiyat ve ticaret sahası da gelişmiştir. Hadis rivayetiyle meşhur âlimler yetişmiştir. Ancak İslâm yayılıp Arap yarımadasının dışına çıkınca, başşehirlik de Medine’den Şam’a, Endülüs’e, Mısır’a geçmiştir. Bu gelişmeler genel olarak Arap

⁴⁴ Hodgson, *İslâm’ın Serüveni*, s. 90.

⁴⁵ Üçok, *İslâm’dan Dönerler ve Yalancı Peygamberler*, s. 24-25.

⁴⁶ Büyükkara, *İhvan’dan Cüheyman’a Suudi Arabistan ve Vehhâbîlik*, s. 21; Kurşun, “Necid”, *DİA*, XXXII, 491 vd.; *The Historical Background of the Emergence of Muhammed ibn Abd al-Wahhab*, s. 38.

yarımadasına özel olarak da Necid bölgesine gösterilen ihtimamın azalmasına sebep olmuştur.⁴⁷ Kaynaklara göre Necid sosyal durumu ve coğrafi konumu sebebiyle ilk dönemlerden itibaren büyük müslüman devletlerin tarihinde önemli ve etkili bir yere sahip olamamıştır.⁴⁸ Bir nevi önemi olmayan ya da önem verilmeyen bölgenin tarihi de yazılmamıştır.

Vehhâbîliğin ortaya çıkışından evvel Necid'in durumuyla ilgili sınırlı ve birbirine benzer bilgilere göre hicrî XI. asırda insanlar atalarından gördüklerini canlandırıyor; şirke düşüyor; Kitaba önem vermiyorlardı.⁴⁹ İbn Bişr'e göre hasat zamanı bu bölgeye gelen bedevîler yanlarında tıpla uğraşan, hastaları tedavi eden kimseleri de getirir; insanlar bunlara gelir ve karşılaştıkları sıkıntılı durumlarda ne yapmaları gerektiğini sorarlardı. Onlar da "Şu hastalık için kara bir tekeyi, şu hastalık için sağır bir tekeyi Allah'ın adını anmadan kesin!" derlerdi. Hastalar bir şekilde iyileşince uygulamalar yaygınlık kazanmış ve bu tür davranışlardan menedecek kimse de kalmamıştı. İnsanlar ağaçlardan cinlerden kabirlerden medet ummaya, bunlara kurban kesmeye başlamışlardı. Böylece Necid'de Araplar Necef, Ahvaz, Fars ve henüz Karâmita'nın etkilerinin sürdüğü Ahsâ'dan gelen inanç ve ibadetlere dalmışlardı.⁵⁰

Vehhâbîliğin önemli ismi yakın dönem Suudî müftülerinden olan Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz (ö. 1420/1999) konuyla ilgili şunları aktarmaktadır:

"Üstadın davetinden önce Necid ahalisi bir müminin razı olamayacağı haldeydi, şirkin en büyüğü Necid'de ortaya çıkmış ve yayılmıştı. Öyle ki Allah'ın dışında türbelere, ağaçlara, taşlara, mağaralara, velî olduğunu iddia eden bunaklara, kezâ velî olduğunu iddia eden akılsız mecnun ve meczuplara ibadet ediliyordu. Sihirbaz ve kâhinlerle onlara bir şeyler sorup verdikleri cevaplara inanmak Necid'de yaygılaşmıştı. Bunlara karşı çıkan kimse sayısı ise son derece

⁴⁷ Sekâkîr, *İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*, s. 13-14.

⁴⁸ Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suûdi Arabistan ve Vehhâbilik*, s. 21.

⁴⁹ Sekâkîr, *İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*, 14.

⁵⁰ *'Unvânü'l-mecd fi târihi Necd*, s. 33-34.

azdı. Durum Mekke ve Medine’de de aynıydı. Şirk, kabirler üzerine türbe yapmak, velîlere dua edip onlardan yardım dilemek Yemen’de de yaygınlaşmıştı. ... Bunların yanında Necid’deki yaygın âdetlerden biri de, cinlere dua edip yardımlarını dilemek, şerlerinden korunmak için adlarına kurban kesmek ve etini evin kuytu köşelerine koymaktı. Üstat bu şirkin halk arasında yaygınlaştığını ve bununla mücadele eden, halkı Allah’a davet etmeye çabalayan birinin olmadığını görünce ciddiyetle işe sarıldı ve davetin sıkıntılarını yükledi.”⁵¹

Cevdet Paşa da bu minvalde bazı aktarımlarda bulunur:

“Ol vakit Necid urbanı zulümât-ı cehl ü nâdânî içinde kalarak kendilerinde İslâm’ın yalnız resmi ve imanın hemen bir ismi kalıp merkûmun (İbn Abdülvehhâb’ın) sözlerini red ve kabule mahak olacak mâlûmat olmadığından kimi Şâm-ı şerif’te tahsîl-i ulûm etmiş ulemâdan bir zat olduğu cihetle sözlerini kabul eder ve kimi tâbi oldukları mezheb-i Hanbelî’ye muhalif görünmek hasebiyle ona Müseylimetülkezzâb nazarıyla bakarmış!”⁵²

Başka kaynaklarda da benzer ifadelere rastlamak mümkündür. Necid’in bahsi geçen dönemde ulemâdan yoksun olmadığı âlimlerin ve kadıların bazı şehirlerde dersler verdikleri, insanların fetva sorularını cevapladıkları ancak ulemânın büyük çoğunluğunun Hanbelî fikhî üzerinde yoğunlaştığı, akait ilmi ve usûlü’-d-dîn alanında yok denecek kadar az kişinin uğraştığı bilgisi aktarılır. Selefî davetten önceki Necid ulemâsının hal tercümelerini anlatan eserlerin bu tezi desteklediğini ifade edilir.⁵³

⁵¹ İbn Bâz, “el-İmâm Muhammed b. Abdülvehhab”, *UÛİF Dergisi*, IX, sayı IX, s. 661; ayrıca bk. İbn Sâlih, ‘*Ulemâi Necd hılâle semâniye kurûn*’, s. 130-131.

⁵² Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, VII, 182.

⁵³ İbn Hacer, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*, s. 15-17; Sekâkîr, *İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb*, s. 15-16. Sekâkîr örnek olarak şu eserleri zikreder: Muhammed b. Abdullah b. Humeyd, *es-Sühübü’l-vâbile ‘alâ derâihi’l-Hanâbile*, bir cilt halinde matbu, 1989; Abdullah b. Abdurrahman b. Sâlih Âlü Bessâm, ‘*Ulemâi Necd hılâle sittete kurûn*’, üç cilt halinde Mekke’de basılmıştır, 1398; Abdullah b. Yûsuf el-Şibl, *Nübzetü ‘ani’t-ta’lîmi fî Necd kable’d-da’veti’s-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb: Necid’deki eğitimden, bazı ulemâdan ve Muhammed b. Abdülvehhâb’ın davetinden bahseder.*

Vehhâbîliğin çıkışından üç yüzyıl önceki Necid bölgesinin sosyopolitik ve dinî açıdan durumu ele alınan bir araştırmada ise Necid bölgesinde bahsedilen zaman diliminde nüfusun artmasıyla dinî öğrenimin de artış gösterdiği ve buna paralel olarak ulemânın çoğaldığı bilgisi aktarılır.⁵⁴ Ayrıca bu coğrafyada sûfî hayatın canlı olduğu, Bürde manzumesi, *Delâilü'l-hayrât*, *Fusûsü'l-hikem* ve sâlihlerin kıssalarının okunduğu, sûfî tariklere bağlılıkta hamâsete düşenlerin olduğu rivayet edilir.⁵⁵

Necid bölgesiyle ilgili olarak gerek şahsî gerekse Batılı kaynakların yer verdiği tasvirlerde Vehhâbî hareketinin hangi haklı gerekçelere dayandığını ispatlama gayretinin ve payının bulunduğu bu amaçla belli örnekler üzerinde yoğunlaşıldığı düşünülebilir.

III. XVIII. YÜZYIL İHYA HAREKETLERİ ARASINDA VEHHÂBÎ HAREKETİNİN YERİ

VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren İslâm dünyası, doğudan Moğollar, batıdan Haçlılar'ın saldırısına maruz kalma, içerde de çeşitli fırkalar arası çekişmeler hayli öne çıkmış; küçük devletlere bölünen müslümanların arasında hâkimiyet kavgaları başlamış genel bünyeyi oldukça sarsmıştı. Kitleler halinde müslüman olan yeni gruplar, eski

Muhammed b. Abdülvehhâb'dan önceki dönemde ilim, ahlâk ve istikamet sahibi âlimlerin bulunduğunu ancak tarihin onların akaidi ıslah hakkında yaptıklarını zikretmediğini aktarır.

⁵⁴ Juhany, *The History of Najd Prior to the Wahhabis*, s. 240 vd. XV-XVII. yüzyıllar arasında meydana gelen demografik hareketlerin Necid nüfusunun artması ve buna bağlı olarak eğitim oranının da yükselmesiyle ilgili bilgiler ve Necid bölgesinde yetişen âlimler hakkında geniş bilgi için bk. *a.g.tz.*, s. 255. al-Juhany demografik hareketleri ve sebeplerini istatistikî ve ayrıntılı olarak ele almıştır. Eser Necidli ulemâdan bahseden dört kaynaktan yararlanarak Vehhâbîliğin çıkışından üç yüzyıl öncesine dayanan hoca-talebe çizelgesini çıkarmıştır. Yararlanıldığı ifade edilen kaynaklar şunlardır: Muhammed b. Humeyd (ö. 1295/1934), *es-Sühubü'l-vâbile*; Abdullah b. Abdurrahman b. Sâlih Âlû Bessâm, *'Ulemâi Necd hılâle sittete kurûn*; İbrâhim b. Duvayyan (ö. 1353/1934), *Ref'u'n-nikâb*; Muhammed el-Kâdî, *Ravzatü'n-nâzirîn*.

⁵⁵ Sekâkîr, *İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*, s. 18.

inançlarını İslâm'a taşımışlar; karşılarında etkili bir karşı duruş bulamadıklarından aynı düşünce ve yaşayışlarını sürdürmüşlerdir.⁵⁶

Râşit halifelerin son dönemlerinden itibaren yükselen farklı fikirler ve ayrılıklar, ister dinî yönü ağırlıklı olsun, isterse tamamıyla siyasî amaçlı olsun bir noktada birleşir. Her birinin söylemi dinin aslının bozulduğu, sünnetin izinden gitmenin ve ilk devrin esas alınmasının gerekliliği ile ilgili atıflar taşır. Diğer bir ifade ile “yeryüzünde İslâm'ın Kur'an ve Sünnet denilen iki temel kaynaktan ifadesini bulmuş kural ve değerleri yerleşik kılma çabası”⁵⁷ Selefi tavrıyla ihya ve ıslahın genel tanımı olarak söylemek mümkündür. Bununla birlikte ehl-i bidat olarak adlandırılan grupların ortaya çıkış söylemlerinde de aynı argümanları bulmak mümkündür. Meselâ Hz. Osman döneminden başlayarak devirlerinin idarî uygulamalarında hoşnut olmayan gruplardan oluşan Hâricîler kendilerini “kâfirlerin arasından çıkarak Allah'a ve peygamberine hicret edenler” olarak tanımlamaktadır ve ilk Hâricîler için temel esas: İslâm ümmetinin Kur'an'a dayanması hususundaki ısrardır. Kur'an-ı Kerîm kesin bir kanun olup, tevil ve tefsire ihtiyaç göstermeksizin lafzî niteliğiyle değişmez bir şekilde hem itikadî hem de amelî hayat için yegâne nizamdır. Bu anlayış yanlış yola sapmadan İslâm'ı yaşamayı ve adaleti gerçekleştirmeyi gerektirir.⁵⁸ Hâricîler'in, Allah'ın hükümlerinin sadık takipçisi olan herkesin halife olabileceği şeklindeki söylemleri, Şiîliğin nesepçiliğine, sahâbîlerin oligarşisine ve Emevîler'in pragmatizmine meydan okumuş ve yüzyıllar boyunca Hâricîlik kıyam için ilham kaynağı olmuştur.⁵⁹ Şîa Emevîler dönemindeki baskılara karşı bir baş kaldırı hareketi olarak çıkmış ancak çok geçmeden bir reform ve baş kaldırı hareketi olmaktan çıkarak, masum iman akîdeleriyle katı bir şekle dönüşmüştür. Yine Fazlurrahman'a göre II. (VIII.) asırda başlayan sûfilik hareketi de “kısmen mevcut siyasal duruma, kısmen de oluşmakta olan hukuk ve kelâm sistemlerine bir tepki” olarak başlamıştır. Ancak o da Şiîlik gibi zamanla sapmalar göstermiş, ilk başlardaki

⁵⁶ Mevdûdî, *İslâm'da İhya Hareketleri*, s. 89-91; Ebû Zehre, *İmam İbn Teymiyye*, s. 129-149. Ebû Zehre Moğol istilâsıyla ilgili olarak istilâyâ bizzat şahit olan İbnü'l-Esîr'in, “Müslüman dünya böyle bir felâket görmemiştir” değerlendirmesini aktarır (bk., s. 135).

⁵⁷ Merad, “İslah”, *DİA*, XIX, 143.

⁵⁸ Fığlalı, “Hariciler”, *DİA*, XVI, 169-172.

⁵⁹ Voll, *İslâm Süreklilik ve Değişim*, s. 25.

ahlâkî merhaleden sonra, hızlıca Allah ile vecd halinde birleşmeyi gerçekleştirmek için bir vasıtaya, bir bâtinî bilgi nazariyesi haline geldi. Sünnîlik tasavvufun bireyselliğini öne çıkarmasını İslâm toplumunun ruhuna aykırı bulmuştur. V. (XI.) yüzyılda Gazzâlî, sonraki dönemlerde İslâm toplumunda kalıcı etkilerden biri olacak olan tasavvuf ve Sünnîliğin terkibi üzerinde durmuştur. Gazzâlî sûflerin cezbe, ittihat ve hulûl gibi aşırı iddialarını reddetmiş ve sûfliğin ilk ve en büyük ıslahatçısı olarak kabul edilmiştir. Gazzâlî'nin yaptığı terkip geniş bir orta yolun oluşmasını sağlamışsa da bu durum Sünnîliği ve tasavvufu bir arada tutmaya yetmemiştir. Gazzâlî'nin kelâm ve sûfilik terkibi Sünnîlik tarafından geniş çapta benimsenmişse de ehl-i hadîs tarafından hem kelâm hem sûfilik yabancı ve kuşkulu unsurlar olarak görülmüş ve bu terkip reddedilmiştir. Sûfî yorumların desteklenmesi için zayıf hadislerin kullanılması kabul edilmemiştir. VI. (XII.) yüzyılda teşkilâtlı gruplar haline gelen tarikatlar birçok farklı fikri, inancı ve davranışı bünyelerinde barındırmış, Sünnî akîdeye ters düşen bazı uygulamalara da farklı yorumlayarak izin vermişlerdir.⁶⁰

Klasik Ehl-i sünnet anlayışı, itikat alanındaki sapmaları, Kur'an'ın bâtinî bir yaklaşımla tevilini ve ibadet alanında aşırı züht ve tasavvufi yönelişten kaynaklanan sünnete aykırı âyinleri bidatların yoğunlaştığı alan olarak görmekte; ehl-i bidat olarak nitelendirdiği Şîa, Hâricîlik, Cehmiyye ve Mûtezile'ye karşı mücadeleyi de ihya, yani bidatları ıslah ederek doğru yola iletme kapsamında değerlendirmektedir. Bu tavır İslâm tarihinde farklı zaman dilimlerinde ortaya çıkan birçok ihya hareketi için başlangıç noktası olmuştur. İlk dönemlerde Mûtezile, Şîa ve Hâricîlik gibi hareketlere karşı verilen mücadelelerde ehl-i hadîs belirleyici rol oynamıştır. Ahmed b. Hanbel'in takipçisi olan İbn Teymiyye XII. asırda ilk dönemlerde ehl-i hadîsin üstlendiği rolle canlandırıcı ve reformcu bir çaba içerisinde olmuştur. Gazzâlî döneminde başlayıp yaygınlaşan ehl-i hadîs ile ehl-i kelâmın tartışmaları, İbn Teymiyye ve ekolünün başlattığı Selefiyye hareketiyle güçlü bir biçimde yeniden ifade edilmiş ve zirve noktasına ulaşmıştır.⁶¹

⁶⁰ Fazlurrahman, "İslâm'da Canlandırma ve Reform Hareketleri", *İslâmî Yenilenme Makaleler, IV*, 35-38; *İslâm*, s. 119-120.

⁶¹ Merad, "İslah", *DİA*, XIX, 144; Fazlurrahman, *İslâm*, s. 117-118.

Islahat düşüncesinin temelinde Kur'an ve Hz. Peygamber'in saf öğretilerine varmak olan İbn Teymiyye'nin ilk eleştirileri tasavvuf ve felsefe mensuplarına yönelik olmuş; ancak o, ilk öğretiye aykırı düşmeyen sûfî yönelişleri reddetmemiştir. Ona göre hiçbir devletin salt devlet olmakla sahip olduğu bir kutsiyeti yoktur, ferdî-toplumsal faziletler ve toplumsal adalet gerçekleştirildiğinde Kur'an ve Sünnet'in asıl ruhunu yakalamak mümkün olur.İbn Teymiyye'nin İslâm'ı yeniden inşa düşüncesinin temeli olan akla hemen hemen hiç yer vermeme ve tamamen nakle dayanma, sonraki dönemlerde birçok ıslahatçının ilham kaynağı olan VII/XII. yüzyılda beliren Vehhâbî hareketinde de kabul görmüştür.⁶²

Fazlurrahman, İbn Teymiyye'den itibaren toplumu karmaşaya sürükleyen toplumsal-ahlâkî başarısızlıkların ıslahı söylemiyle ortaya çıkan ıslahat hareketlerinin özelliklerini şu dört ana başlıkta özetlemiştir:

1. *“Bu ıslahat hareketlerinin tasavvufla ilgili tavırları tam bir reddediştten belirli yerlerde değiştirilmiş şekliyle kabul edişe kadar değişkenlik gösterse de, Ortaçağ tasavvufunun mutlak dünyayı red tutumlarıyla mücadele etmişlerdir”.*
2. *“Bu ıslahat hareketlerinin başat ilgisi cemiyetin toplumsal ve ahlâkî yönden yeniden kuruluşu ve düzenlemesi idi.”*
3. *“Mahiyetleri icabı bu hareketler asıl ya da ilk İslâm'ın ana özelliği olan hareketçiliği ve ahlâkî dinamizmi, muhtelif derecelerde kuvvetlendirmişlerdir. Tamamı siyasal olarak faaldiler, çoğu ideallerini gerçekleştirmek için cihada başvurdular.”*
4. *“Hepsi istisnasız, Kur'an ve Sünnet çerçevesinde aslî İslâm'a dönüşü savundular. Ne var ki uygulamada -İbn Teymiyye örneğinde de gördüğümüz gibi- Peygamber'in sünnetinden kasıtları ilk müslüman nesiller tarafından ortaya konulan davranış tarzları, uygulamalar ve inançlar oldu. İşte bu sebeptendir ki hepsi birden içtihat hakkını savunarak nihaî otoriteliği sadece*

⁶²Fazlurrahman, “İslâm'da Canlandırma ve Reform Hareketleri”, *İslâmî Yenilenme Makaleler*, IV, s. 38; *İslâm*, s. 186.

Peygamber'e münhasır kılıyorlarsa da, İslâm'ın içeriğini yeniden ifadelendirmekte hemen hiç ilerleme meydana getirmemişlerdir."⁶³

Fazlurrahman'a göre her ne kadar içtihadın gerekliliğı savunulsa da Kur'an ve Sünnet'in hiç değıştirilmeden lafzan ve aynen uygulanması düşüncesi, içtihadın ve İslâm'ın içeriğinin yeniden tefekkürünün önünü açmanın aksine bir netice vermiştir.

⁶³ Fazlurrahman, "İslâm'da Canlandırma ve Reform Hareketleri", *İslâmî Yenilenme Makaleler, IV*, 43.

BİRİNCİ BÖLÜM
VEHHÂBÎ HAREKETİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

I. MUHAMMED b. ABDÜLVEHHÂB

A) Hayatı

Muhammed b. Abdülvehhâb b. Süleyman b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Râşid b. Büreyde b. Muhammed b. Büreyde b. Müşerref et-Temîmî⁶⁴ 1115'te (1702-1703) Necid bölgesinde Yemâme'ye bağlı Riyad'ın kuzeyinde yer alan Uyeyne beldesinde doğdu. Babası Uyeyne Kadısı Abdülvehhâb b. Süleyman'ın yanında, Uyeyne emiri Abdullah b. Muhammed b. Hammâd b. Muammer zamanında yetişti.⁶⁵

1700'lü yılların başında Necid bölgesi birçok emirliğe ayrılmıştı. Uyeyne'de Âl-i Muammer, Dir'îye'de Âl-i Suûd, Riyad'da Âl-i Devvâs, Hâil'de Âl-i Ali, Necran'da Âl-i Haz'al, Ahsâ'da Benî Hâlid kabileleri hâkimdi. Uyeyne'deki meşhur veba salgınında ölen İbn Muammer'den sonra burada yönetim İbn Muammer'in torununa geçince; emîrle Muhammed b. Abdülvehhâb'ın babası arasında çıkan bir münakaşa sebebiyle emîr onu kadılıktan alıp yerine Ahmed b. Abdullah b. Abdülvehhâb b. Abdullah'ı getirmişti. Bunun üzerine Muhammed b. Abdülvehhâb'ın babası h. 1139'da Hureymilâ'ya gitmiş; Muhammed b. Abdülvehhâb da Hureymilâ'da babasının yanında ders almaya ve ders vermeye devam etmiş ve bidatlara karşı çıkmaya başlamıştır. Bu durum babası ve diğer insanlar arasında problem oluşturmaya başlayınca Muhammed b. Abdülvehhâb babasının ölümüne yani h. 1153'e kadar söylemlerine ara vermeyi tercih etmiştir. Babasının vefatından sonra tevhide davetle

⁶⁴ İbn Gannâm, *Târihu Necd*, s. 81.

⁶⁵ Ebû Tâmi, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb: 'Akâdetühü's-Selefiyye ve da'vetühü'l-İslâhiyyeti ve senâü'l-'ulemâi 'aleyh*, s. 22. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için şu eserlere de bakılabilir: İbn Sâlih, *'Ulemâi Necd hılâle semâniye kurûn*, Osman b. Bîşr en-Necdî, *'Unvânü'l-mecd fî târihi Necd*; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Târihu Necd*; Hüseyin Hâlef eş-Şeyh Hazal, *Târihu'l-Cezîreti'l-'Arabiyye fî 'asri's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Beyrut 1967; Hüseyin b. Gannâm, *Târihu Necd*, Beyrut 1405; Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Riyad 1412, Ahmed Emîn, *Zü'amâü'l-İslâh fî 'asri'l-hadîs*, Beyrut, ts., Mes'ûd en-Nedvî, *Muhammed b. Abdilvehhâb*, Riyad 1984. benzer bilgiler için bk. Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletler Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara 1992.

tekrar ortaya çıkmış; bu sefer şehir halkı Muhammed b. Abdülvehhâb'ı kabullenmiş ve şöhreti yayılmaya başlamıştır.⁶⁶

Babasının vefatından sonra (ö. 1153/1740-41) Hureymilâ'nın en büyük ilmî şahsiyeti olan Muhammed b. Abdülvehhâb insanları açıkça bidatlar konusunda uyarmaya başladı. Mektup gönderdiği emîrlerden bazıları davetini kabul etti. Bunlardan biri Uyeyne Emîri Osman b. Hammâd b. Muammer'di. Hureymilâ'da karışıklıklar mevcuttu, iki kabile arasında çekişmeler vardı. Uyeyne emîrinin de davetini kabul etmesi üzerine Muhammed b. Abdülvehhâb 1155-56 (1743) yılında asıl memleketi olan Uyeyne'ye göç etti. Muhammed b. Abdülvehhâb ilk zamanlarda siyâsî işlere karışmayıp eğitimle meşgul oldu, talebeleri ve tâbileri çoğaldı, Emîr Osman b. Muammer'in halasıyla evlenmesi de davetini kolaylaştırdı. Muhammed b. Abdülvehhâb, Necid'deki bazı âlim ve kadırlara mektuplar yazdı, onları fikirlerini kabul etmeye davet etti.⁶⁷

İbn Gannâm'ın rivayetine göre Uyeyne'de Zeyd b. Hattab'ın mezarı olduğuna inanılan bir kabrin üstüne yapılan kubbe gibi sahâbî, evliya kabirleri üstünde ve ağaçlar etrafında yapılan birçok mescit ve kubbe vardı. Bu mekânlara gösterilen ilginin tevhide aykırı olduğunu düşünen Muhammed b. Abdülvehhâb, Osman b. Muammer ile beraber bu kabirlerin yıkılmasında ve ağaçların kesilmesinde bizzat bulunmuştur. Bütün bunlar Muhammed b. Abdülvehhâb'ın tanınmasına sebep olmuş; zina ettiğini itiraf eden bir kadının onun fetvasıyla recmedilmesi ise şöhretini daha da arttırmıştır.⁶⁸

⁶⁶Hazal, *Târîhu'l-Cezîreti'l-'Arabiyye fî 'asri'sh-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, s. 39, 72-73; İbn Bîşr, *'Unvânu'l-mecd fî târihi Necd*, s. 36-37.

⁶⁷ Hazal, *Târîhu'l-Cezîreti'l-'Arabiyye fî 'asri'sh-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, s. 75-82 vd.

⁶⁸ İbn Gannâm recm hadisesini ve Muhammed b. Abdülvehhâb'ın recm fetvasını verme yöntemini şöyle aktarır: Uyeyne sakinlerinden bir kadın gelmiş, zina ettiğini itiraf etmiş ve itirafını dörde tamamlamıştı. Muhammed b. Abdülvehhâb kadını uzaklaştırmış ancak kadın ikrarında ısrar etmişti. Bunun üzerine İbn Abdülvehhâb kadının akıl sağlığının yerinde olup olmadığını sormuş, yerinde olduğu cevabını almıştır. Kadının zorlanmış olabileceğini düşünen İbn Abdülvehhâb, ikrarından dönme ihtimaline binaen birkaç gün mühlet tanımış, ancak kadın ikrarına devam etmiştir. Bunun üzerine kadının muhsana olması sebebiyle valiye recm konusunda emir vermiştir. Hüküm infaz edilmiş, kadın yıkanmış, kefenlenmiş, namazı kılınarak defnedilmiştir. *Târîhu Necd*, s. 84-86. İbn Bîşr, *'Unvânu'l-mecd fî târihi Necd*, I, 39.

Muhammed b. Abdülvehhâb Necid'deki genel durumu gözlemleyip tevhit ilkesinin zarar gördüğü kanaatine vardığı için insanları uyarmaya başladı. Halk, yaptıklarından vazgeçmese de Muhammed b. Abdülvehhâb'ın söylediklerine karşı çıkmadı. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın şöhretinin artması muarız düşünceli kişilerin korkmalarına ve ondan kurtulmanın yollarını aramalarına sebep oldu. Kendisinden, ortaya çıkan olaylara hâkim olması istenen Ahsâ hâkimi ve Hâlidoğulları reisi Süleyman b. Muhammed, Osman b. Muammer'den Muhammed b. Abdülvehhâb'ı Uyeyne'den uzaklaştırmasını istedi. Malî destekte bulunan Süleyman b. Muhammed'in nüfuzundan çekinen Osman b. Muammer ve Uyeyneliler, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Uyeyne'den gitmesini istediler. Bunun üzerine Muhammed b. Abdülvehhâb 1157 (1744) veya 1158'de Dir'îye'ye gitti ve talebesi Ahmed b. Süveylim'in evine yerleşti.⁶⁹

Dir'îye Emîri Muhammed b. Suûd'un Hâlidoğulları ile arası kötüydü. Hâlidoğulları'nın Muhammed b. Abdülvehhâb'ı Uyeyne'den çıkarması üzerine İbn Abdülvehhâb ile İbn Suûd ortak bir düşman karşısında birleşmiş oldular. Muhammed b. Suûd Muhammed b. Abdülvehhâb'ın gelişini önce şüpheyile karşılamış; ancak Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fikirlerini duyup benimseyen eşi onu ikna etmişti. Muhammed b. Abdülvehhâb b. Suûd'a davetinin amaçlarını, kelime-i tevhit, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkeri ve cihadı açıklayıp, Necid halkının yapmakta olduğu tevhide aykırı şeylerden ve bunların ıslah edilmesi gerektiğinden bahsetmiş, kendisine yardım ederse Allah'ın ona yardım edeceğini ve Necid'e hâkim kılacağını söylemiştir.⁷⁰ Bunun üzerine İbn Suûd iki şart ileri sürmüştür. Birincisi, yardımı neticesinde başarılı olmaları halinde Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kendilerini terketmemesi, ikincisi ise kendilerine bağlı kabilelerden hasat zamanı uyguladıkları düzenlemeye karşı çıkılmamasıydı.⁷¹ Muhammed b. Abdülvehhâb birinci şartı kabul etti, ikinci şart ile ilgili yapılacak fetihler sayesinde Allah'ın kendisine bahşedeceği ganimetlerin kendisi

⁶⁹ İbn Bîşr, *'Unvânü'l-mecd fî târihi Necd*, s. 36-37; İbn Gannâm, *Târihu Necd*, s. 86.

⁷⁰ İbn Gannâm, *Târihu Necd*, s. 87.

⁷¹ Necd ahalisi arasında [قلاون] veya [خفارة] denilen bu düzenlemeye göre güçsüz olanlardan onları savunmak ve himaye etmek için bir karşılık alınmaktadır. (bk. İbn Gannâm, *Târihu Necd*, s. 87).

için daha hayırlı olacağını söyledi. Böylece Muhammed b. Abdülvehhâb ile İbn Suûd arasında 1157 (1744) yılında yapıldığı söylenen ancak yazılı bir metni bulunmayan ittifakla Vehhâbî düşüncesi bir devlet projesinin temelinde yayılmaya başladı.⁷²

Dir‘iye’deki ilk iki senesinde ders vermek ve küçük risâleler yazmakla meşgul olan Muhammed b. Abdülvehhâb aynı zamanda birçok âlim ve emîre mektuplar göndermeye devam etti. Bunlardan bir kısmı daveti kabul etmiş; bir kısmı ise onu cehalet ve sihir ile itham edip reddetmişti.⁷³ 1159 (1746-47) yılında Muhammed b. Abdülvehhâb ve Muhammed b. Suûd daveti yaymak için ikna yerine kılıç kuvvetine başvurmaya karar verince Necid bölgesinde hâkimiyet savaşları başladı. Muhammed b. Suûd 1187 (1774) yılında Riyad’ı ele geçirdikten sonra Muhammed b. Abdülvehhâb siyasî işlerden elini çekerek ders vermekle meşgul oldu. Muhammed b. Abdülvehhâb Dir‘iye’de 1206 (1792) 90 yaşında vefat etti.⁷⁴

Muhammed b. Abdülvehhâb’ın altısı kız, altısı erkek olmak üzere on iki çocuğu oldu. Muhammed b. Abdülvehhâb öldüğü zaman hayatta olan dört oğlu Hüseyin, Abdullah, Ali ve İbrâhim’dir. Hüseyin çocuklarının en büyüğü ve aynı zamanda onun halefidir. Dir‘iye kadılığı ve Dir‘iye imamlığı yaptı. Abdullah da Hüseyin’in halefidir ve onun ölümünden sonra yerine geçti.⁷⁵

⁷² İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, s. 87; Hazal, *Târîhu'l-Cezîreti'l-'Arabîyye fî 'asri'ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, s. 149-156; İbn Sâlih, *'Ulemâi Necd hılâle semâniye kurûn*, s. 138-139; Âlûsî, *Târîhu Necd*, s. 110.

⁷³ İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, s. 88; İbn Bîşr, *'Unvânü'l-mecd fî târihi Necd*, s. 45.

⁷⁴ İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, s. 89-90. Vefat yaşı miladi takvim hesabına göre verilmiştir.

⁷⁵ Suûd b. Abdülazîz 1218’de (1803) Mekke’ye girdiğinde Abdullah da yanında bulunuyordu. İbrâhim Paşa Dir‘iye’yi alıp Suûd ve Muhammed b. Abdülvehhâb ailesini Mısır’a götürdüğünde Abdullah da bu kişilerin arasında bulunuyordu (çocukları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hazal, *Târîhu'l-Cezîreti'l-'Arabîyye fî 'asri'ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, s. 341-343).

B) Eğitimi ve Hocaları

Kaynaklar Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Hanbelî âlimi olan babasının yanında fıkıh ve küçüklüğünden itibaren birçok tefsir ve hadis kitabını, özellikle İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) eserlerini okuduğunu yazar.⁷⁶

Muhammed b. Abdülvehhâb ailede aldığı eğitimin ardından ilmî seyahatlere çıktı. Medine'nin önemli hocaları arasında zikredilen Abdullah b. İbrâhim b. Seyf b. Abdullah⁷⁷ ve Muhammed Hayyât es-Sindî'den ders aldı.⁷⁸ Hanbelî fikhî ve hadiste âlim olan İbn Seyf Muhammed b. Abdülvehhâb'a iki tarikten hadiste icâzet verdi. Birincisi İbn Teymiyye ile başlayıp, Ahmed b. Hanbel'de sona eren İbn Müflîh tariki, ikincisi ise İbn Kayyim ile başlayıp yine Ahmed b. Hanbel'de sona eren Abdurrahman b. Receb tarikidir. İbn Seyf'in, kendi zamanının önemli âlimlerinden olan Abdülbâkî el-Hanbelî'den kendisine ulaşan ilmî vâridat ile ilgili Muhammed b. Abdülvehhâb'a icâzet verdiği ifade edilmiştir. Bunlar arasında *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim*, *Sünen-i Tirmîzî*, *Sünen-i Nesâî*, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, *Sünen-i İbn Mâce*, *Sünen-i Dârimî*, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'leri İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'ı gibi eserler vardır. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Medine'de ders aldığı diğer âlim Muhammed Hayyât es-Sindî'nin *Tuhfetü'l-enâm fî 'ameli bi-hadîsi'n-nebiyyi 'aleyh afdâlü's-salâti ve's-selâm* ile *Tuhfetü'l-muhibbîn fî şerhi'l-erba'în* isimli eserleri bulunmaktadır. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Medine'de ders okuduğu âlimler arasında Şeyh Ali Efendi ed-Dağıstânî, Şeyh İsmâil el-Aclûnî, Şeyh Abdüllatîf el-Afâlikî el-Ahsâî de zikredilmektedir.⁷⁹

⁷⁶ Ebû Tâmi, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb: 'Akâdetühü's-Selefiyye ve da'vetühü'l-islâhiyye ve senâü'l-'ulemâ-i 'aleyh*, s. 2; İbn Bişr, *'Unvânü'l-mecd fî târihi Necd*, I, s. 33'ten itibaren.

⁷⁷ Medine'ye babasıyla Necid'in Sudeyr nahiyesi olarak bilinen Mecma'a'dan gelen İbn Seyf vefat edene kadar Medine'de kalmıştır. İbn Seyf *el-'Azbü'l-fâid fî 'ilmi'l-ferâid* isimli kitabın yazarı İbrâhim b. Abdullah'ın babasıdır. (bk. *'Unvânü'l-mecd fî târihi Necd*, s. 35; İbn Bâz, "el-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb", *UÛİF Dergisi*, IX, sayı 9, 660).

⁷⁸ İbn Bişr Muhammed b. Abdülvehhâb'ın eğitimi ile ilgili bilgileri "1153/1741 senesinden önce" kaydıyla vermektedir. (bk. *'Unvânü'l-mecd fî târihi Necd*, s. 34-35).

⁷⁹ İbn Sâlih, *'Ulemâi Necd hılâle semâniye kurûn*, s. 131-134, 161; Ebû Tâmi, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb: 'Akâdetühü's-Selefiyye ve da'vetühü'l-islâhiyyeti ve senâü'l-'ulemâ-i 'aleyh*, s. 23-24.

Uyeyne'den Mekke'ye, oradan da Medine'ye giden Muhammed b. Abdülvehhâb, Medine'den tekrar Uyeyne'ye döndü ve babasının yanında ders okumaya devam etti. Fikirlerini açıkça söylemeye başlaması muhalif grupların oluşmasına ve baskıların artmasına sebep oldu, ikinci defa Uyeyne'den ayrılıp 1136 (1724) yılının sonunda Ahsâ'ya gitmek zorunda kaldı. Orada Abdullah b. Muhammed b. Abdüllatîf eş-Şâfiî el-Ahsâî ile buluştu.⁸⁰ Ardından Basra'ya⁸¹ geçti ve Muhammed el-Mecmûî'den ders aldı. Mecmûî de diğer hocaları gibi Muhammed b. Abdülvehhâb'ın şirki reddetmesi ve tevhit ilkesini vurgulamasını desteklemiştir.⁸²

Basra'da bir müddet sonra Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fikirleri yayılmış ve orada da muhalif gruplar oluşmuştu. Muhalefetin artması üzerine Basra'dan ayrılan Muhammed b. Abdülvehhâb Ahsâ'ya gitti. Burada, Abdullah b. Fîrûz ve Ebû Muhammed el-Kefîf gibi âlimlerden ders aldı, bu arada İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin eserlerini okudu.⁸³ Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Mekke, Medine, Basra ve Ahsâ şehirlerine gidip, bir süre ikamet ettiği ve bu şehirlerde yaşayan bazı âlimlerden dersler aldığı hususunda bütün kaynaklar müttefiktir.⁸⁴

Birçok araştırmacıya göre Vehhâbî fıkıh düşüncesinin ilham kaynağı İbn Kudâme, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye olmuştur. Frank Vogel, İbn Teymiyye'nin Muhammed b. Abdülvehhâb'ın gerek devlet, gerekse fıkıh düşüncesinin şekillenmesinde baskın âlim olduğunu söylemektedir. Ona göre İbn Abdülvehhâb

⁸⁰ Hazal, *Târîhu'l-Cezîreti'l-'Arabiyye fî 'asri'sh-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, s. 60.

⁸¹ Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Basra'da bulunduğu sürede Şîîler'le bağlantı içinde olduğuna ve onun bu yolla akîdevî ve hukukî-dinî öğreti hakkındaki bilgisinin şekillendiği rivayet edilir. (Bas, *Muhammad Ibn Abd al-Wahhab: Intellectual Biography*, s. 37). İbn Abdülvehhâb Râfîzîler'e karşı reddiye niteliğinde bir risâle yazmış ve bu risâlenin dışında Şîîler'e hiçbir atıfta bulunmamıştır.

⁸² Cook, "On the Origins of Wahhabism", *Journal of Royal Asiatic Society (JRAS)*, July 1992, vol. 2, part 2, s. 193. Cook bu âlimin Vehhâbî dışı kaynaklarda geçmediğini ifade eder. Cook, 1817'de muhtemelen İngiliz bir görevli tarafından yazıldığını söylediği *Lam' al-shihab fî sirat Muhammed b. Abd al-Wahhab* isimli anonim bir eserden bahseder. Bu esere göre Muhammed b. Abdülvehhâb Basra, Bağdat, Kürdistan, Hemedan, İsfahan, Rey, Kum, Anadolu, Halep ve Şam'a gitmiştir. Başka kaynak ve rivayetleri de değerlendiren Cook, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın seyahatlerinin onun doktrinini temelini belirlemek açısından net olmadığı sonucuna varır (bk. s. 197-198).

⁸³ Şattî, *Muhtasaru Tabâkâti'l-Hanâbile*, s. 155.

⁸⁴ Cook, "On the Origins of Wahhabism", *JRAS*, s. 191-192.

Mekke, Medine, Basra'dan sonra Necid'e döndüğünde İbn Teymiyye'nin felsefesi çerçevesinde İslâm reformunu başlatmıştır.⁸⁵

C) Eserleri

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın tevhit, tefsir, hadis, fıkıh, tefsir, siyer gibi konularda yazdığı farklı hacimlerde eserleriyle emîr ve âlimlere yazdığı birçok mektup, risâle ve fetvası vardır.

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın bütün eserleri *Müellefâtü's-şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb* ismi altında bir araya getirilmiştir. Fıkıhın usul ve fûrûna ilişkin eserler ileriki bölümlerde incelenmiştir. Diğer eserler ise araştırmannın kaynakları bölümünde zikredildiği için burada tekrar edilmeyecektir.

D) Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Talebeleri ve Vehhâbî Fıkıh Yaklaşımlarını Devam Ettiren Başlıca İsimler

*'Ulemâi Necd hılâle semâniye kurûn'*un yazarı İbn Sâlih, Muhammed b. Abdülvehhâb'dan ders alan on sekiz kişiden bahseder. Oğulları Abdullah, Hasan, Ali ve İbrâhim başta olmak üzere kendi asrında yaşayan ve ondan ders alan isimler şunlardır: Hammâd b. Muammer, Abdülazîz b. Hasîn, Hammâd b. Hüseyin, Muhammed b. Garîb, torunu Abdurrahman b. Hasan, Emîr Abdülazîz b. Muhammed ve oğlu Suûd, Sudeyr Kadısı Ahmed b. Reşîd el-Ureynî, Merat ve Sahrâ Kadısı Hammâd b. İbrâhim, Ahmed b. Nâsır b. Osman b. Muammer, Ahmed b. Süveylim, Hureymilâ Kadısı Hasan b. Abdullah b. Abdullah, Saîd b. Hacî, Dir'îye imamı Abdurrahman b. Hamîs, Kasîm Kadısı Abdülazîz b. Suveylim, Hüseyin b. Gannâm.⁸⁶

⁸⁵ *Islamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia*, s. 522.

⁸⁶ s. 167-168.

Kendisinden ders okuyan kişiler bunlar olmakla birlikte Vehhâbiliğin sistemini oluşturmak ve devamını sağlamakta öne çıkan isimleri ayrıca değerlendirmek gerekir.⁸⁷ Muhammed b. Suûd ve Muhammed b. Abdülvehhâb arasında yapıldığı ileri sürülen anlaşmaya göre devlet işleri Muhammed b. Suûd ve onun nesli, din işleri Muhammed b. Abdülvehhâb ve nesli tarafından yürütülecekti. O yüzden Vehhâbî fikriyatının oluşmasında Muhammed b. Abdülvehhâb'ın oğulları ve torunları Vehhâbî hareketi açısından temel şahsiyetlerdir. Burada ayrıca hareketin ileri gelen isimlerinden de söz edilecektir.⁸⁸

⁸⁷ Burada verilen isimler Muhammed b. Abdülvehhâb'ın soyundan olan Sâlih b. Muhammed b. Abdurrahman tarafından hazırlanan *el-Menhecü'l-fikhî li eimmeti'd-da'veti's-Selefiyyeti fî Necd* isimli doktora tezinden alınmıştır. İsimlerin seçiminde ilmî derinlik, devlet ve toplum nezdindeki sahip oldukları değer, fetva, tedris ve telif suretiyle insanlar üzerindeki ilmî etki, ıslah ve davetin amacına bağlılık gibi kriterler etkili olmuştur. İsimlerin seçildiği eserler ise şunlardır: *Kitâbü Meşâhîri 'ulemâi Necd ve gayrihim*, Abdurrahman b. Abdüllatîf, basım tarihi: h. 1392. Abdurrahman b. Abdüllatîf Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ailesinden başlamak üzere eserin basım tarihine kadar harekete katkısı olan isimleri ele almıştır. Eser, yirmi dört Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ailesinden, otuz yedi Necd'den, diğer bölgelerden ise yedi isim ihtiva eder. İsimlerin seçiminde kullanılan diğer kaynak Abdullah b. Abdurrahman'ın telif ettiği *'Ulemâi Necd hılâle semâniye Kurûn*'dur. İlk baskısı hicrî 1397'de yapılan eserde hicrî IX. asırdan XIV. asra kadar 338 ismin hal tercümesi mevcuttur. Müellif sonra VIII. asrı ve XV. asrın başlarını da ekleyerek eserini genişletmiştir (bk. *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 93-96). Tezimizde *el-Menhecü'l-fikhî*'de zikredilen isimlerin tamamı alınmamıştır. Birbirleriyle bağlantıyı sağlayan isimler dikkate alınarak belirleme yapılmıştır. Benzer listeler için bk. Şeserî, *ed-Da'vetü'l-islâhiyye fî'l-cezîreti'l-'Arabiyye*, s. 58-60; el-Mutavva, *ed-Da'vetü'l-islâhiyye fî bilâdi Necd*, s. 251-273.

⁸⁸ Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsimî el-Kahtânî en-Necdî tarafından başlangıçtan itibaren Vehhâbî ulemâsının görüşlerinin Hanbelî fıkhnı göre tasnif edilip derlenen ve tezimizin temel kaynaklarından biri olan *ed-Dürerü's-seniyye fî'l-ecvibeti'n-Necdiyye*'de geçen isimlerden bazıları şunlardır: Muhammed b. Abdülvehhâb, Muhammed b. Suûd, Abdülazîz b. Muhammed b. Suûd, Suûd b. Abdülazîz b. Muhammed, Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb, Hüseyin b. Muhammed b. Abdülvehhâb, İbrâhim b. Muhammed b. Abdülvehhâb, Ali b. Muhammed b. Abdülvehhâb, Hammâd b. Muammer, Süleyman b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb, Abdullah b. Suûd, Abdülazîz el-Hasîn, Abdülazîz b. Muammer, Türkî b. Abdullah, Faysal b. Türkî, Muhammed b. Mukarren, Abdurrahman b. Hasan, Abdüllatîf b. Abdurrahman b. Hasan, Abdullah Ebû Batîn, Abdülazîz b. Hasan, Hammâd b. Atîk, İshak b. Abdurrahman b. Hasan, Hammâd b. Abdülazîz, İbrâhim b. Abdüllatîf, Hasan b. Hüseyin, Süleyman b. Sehmân, Sa'd b. Hammâd b. Atîk, Abdullah b. Abdüllatîf, Muhammed b. Abdüllatîf, Sâlih b. Abdülazîz, Abdurrahman b. Sa'dî, Abdullah el-Halîfî, Muhammed b. İbrâhim, Abdullah b. Muhammed b. Hamîd, Abdullah b. Süleyman b. Hamîd, Sâlih el-Balîhî, Hamûd b. Abdullah et-Tuveycirî, Sâlih b. Ahmed el-Harîsî, Abdurrahman b. Abdullah et-Tuveycirî, Abdülazîz b. Bâz. *Dürer*'de eserin içeriğini oluşturan Vehhâbî ulemâsının biyografileri de verilmiştir (tamamı için bk. XVI, 314-493).

1. Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1242/1826)

Eğitimi babasından ve Dir'îye âlimlerinden aldı. Akait, fûru-ı fıkıh, hadis, tefsir, dil ve nahivde derinleşti. Davetin ilerlemesinde babasının yardımcısı oldu, davete yöneltilen eleştirilerle ilgili risâleler yazdı. İbrâhim Paşa'nın Dir'îye kuşatması sırasında orada olan Abdullah 1233'te (1817-18) Mısır'a götürüldü, orada vefat etti. Temel kaynaklarımızdan biri olan *ed-Dürerü's-seniyye fî'l-ecvibeti'n-Necdiyye* isimli eserde bir cildi oluşturacak kadar risâle ve fetvası mevcuttur.

2. Hammâd b. Nâsır b. Muammer (ö. 1224/1809)

Uyeyne'de doğdu. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ilk siyasî destekçisi Uyeyne Emîri Muammer b. Osman'ın torunudur. Babasıyla beraber Muhammed b. Abdülvehhâb'ın davetine yardımcı olmak için Dir'îye'ye göç etti, ondan ve Muhammed b. Abdülvehhâb'ın çağdaşı ve talebesi olan İbn Gannâm'dan ders aldı. 1211 (1796-97) yılında Mekke şerifi Gâlib'in Suûd b. Abdülazîz'den Muhammed b. Abdülvehhâb'ın davetinin münazara edilmesi talebi üzerine Abdülazîz tarafından Mekke'ye gönderildi ve münazaraya katıldı. Muhammed b. Abdülazîz, Süleyman b. Abdullah, Abdurrahman b. Hasan, Saîd b. Hacî, Abdullah Ebû Batîn gibi hareketin önde gelen isimlerine hocalık yaptı. *Dürer*'de birçok risâlesi mevcuttur. İçtihat ve taklit konularını içeren risâlesi önemlidir. 1220'de (1805-06) Mekke'ye kadı olarak atandı.

3. Abdurrahman b. Hasan b. Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1285/1868)

Abdurrahman b. Hasan Muhammed b. Abdülvehhâb'ın torunudur. Babası bir savaşta hayatını kaybedince dedesi tarafından büyüdü. Dedesi ilk hocası oldu, amcası Abdullah, Hammâd b. Nâsır b. Muammer, Abdullah b. Fâzıl, Hüseyin b. Gannâm'dan ders okudu. Dir'îye'nin 1233'te (1817-18) düşmesinden sonra Mısır'a gönderildi; sekiz yıl boyunca orada ilim tahsil etmeye devam etti. Faysal et-Türkî'nin, ikinci Suudi Devleti'ni kurmasından sonra onu davete yardım etmesi için çağırdı, o da

1241 (1825-26) yılında Riyad'a döndü. Akait konularında teliflerde bulundu, dedesinin *Kitâbü't-Tevhîd*'ine şerh yazdı. Ayrıca fetva, risâle ve reddiyeleri mevcuttur.⁸⁹

4. Abdullah b. Abdurrahman Ebû Batîn (ö. 1282/1865)

Südeyr'de doğdu. Südeyr ve Veşm kadısından ders aldı. Dir'îye'ye gitti, Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb, Hammâd b. Nâsır ve diğer Dir'îye ulemâsından okudu. Suûd b. Abdülazîz tarafından Tâif ve çevresine kadı tayin edildi. Abdullah b. Suûd Uman'a, ikinci Suudi Devlet'i döneminde Faysal et-Türkî tarafından da sırayla Veşm, Südeyr, Kasîm bölgelerine atandı. Türkî'nin ölümünden sonra Veşm bölgesine döndü, tedris, tâlim ve iftâ ile meşgul oldu. Birçok eser telif etti. Bazıları şunlardır: *Tesîsü'l-takdîs fi'r-reddi 'alâ İbn Cercîs, Hâşiyetü'n-nefsiyye 'alâ Şerhi'l-Müntehâ, Muhtasaru Bedâ'i'l-fevâid li-İbni'l-Kayyim*. Bunların dışında fetvaları mevcuttur.

5. Abdüllatîf b. Abdurrahman b. Hasan b. Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1293/1876)

Dir'îye'nin Türkler tarafından 1233'te (1817-18) alınmasından sonra küçük yaşta babasıyla birlikte Mısır'a gönderildi. Otuz bir yıl orada kaldı, bu sürede ilim tahsilinde bulundu. Aile üyelerinden ve Ezher ulemâsından faydalandı.

⁸⁹ Kendisine kimlerden ders aldığı ve fikirlerinin dayandığı kaynaklar sorulduğunda, oldukça detaylı bilgi vermiş, hocalarından ve okuduğu eserlerden bahsetmiştir (bk. *Mecmû'at*, II, 21).

6. Hammâd b. Ali b. Muhammed b. Atîk (ö. 1301/1883)

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ailesine mensup Abdurrahman b. Hasan, Abdüllatîf, Ali b. Hüseyin'den ve Riyad kadısından ders aldı. Birçok yere kadılık, tedris ve iftâ vazifesi için tayin edildi. Fetva ve risâleleri mevcuttur.

7. Abdullah b. Abdüllatîf b. Abdurrahman (ö. 1339/1920)

Ahsâ'da doğdu. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın neslindendir. Babası o dönemde Ahsâ âlimleriyle yapacağı münzara ve ilmî takdimler sebebiyle Ahsâ'da bulunmaktadır. Genç yaşta Riyad'a gitti, dedesi, babası, amcası ve dayısından ders alarak mensup olduğu ailenin verdiği ilmî avantajlarla büyüdü. Faysal et-Türkî'nin çocukları arasında ihtilâf baş gösterince Eflâc'a gitti, Riyad Abdullah zamanında istikrara kavuşunca geri döndü. Ancak hânedan kavgaları devleti zayıf düşürdü, Hâil Emîri Muhammed b. Reşîd gücünü arttırdı ve ikinci Suudi Devleti'ni yıkarak yönetimi ele geçirdi. Necid'in tamamı yeni yönetimin altında girince Muhammed b. Reşîd Abdullah b. Abdüllatîf'i Hâil'e gönderdi; ancak orada çok fazla ilgi görmesi sebebiyle Riyad'a dönmesini emretti. *Dürer*'de akait ve fıkıh konularında fetvaları mevcuttur.

8. Muhammed b. İbrahim b. Abdüllatîf b. Abdurrahmân (ö. 1389/1969)

Riyad'da doğdu. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın neslindendir. Yeni yargılama sistemini tesis etti, kadıların reisi oldu. Medrese, üniversite ve enstitülerde kız ve erkekler için yeni şer'î eğitimin kaidelerini tesbit etti. İftâ yönetimini ele aldı, yöntemler geliştirdi, diğer İslâm bölgeleriyle bağlantıların başkanlığını yaptı.

10. Abdullah b. Muhammed b. Abdülazîz b. Hamîd (ö. 1402/1982)

Riyad'da doğdu. Riyad âlimleri ve Muhammed b. İbrâhim'den fıkıh, hadis, tevhit, tefsir, ferâiz, nahiv okudu. İlköğretimde tevhit, lugat ve fıkıh okuttu. Riyad'da

kazayı yönetti. 1372'de (1953) Melik b. Abdülazîz Medine, Mekke, Tâif ve Cidde'deki son dönemde açılan mahkemelerin yargılamalarını gözetmekle görevlendirdi. 1377'de (1958) tedris ve iftâ ile uğraşmak için kaza görevinden ayrıldı. 1384'te (1965) Mescid-i Haram, 1395'te (1975) yüksek yargılama reisliğine ve Mescid-i Haram müderrisliğine getirildi. Birçok ilmî komisyonda âzalık yaptı. İslâm dünyasıyla bağlantı kurmak için fikhî toplantılara başkanlık yaptı. Akait, fıkıh ve modern meseleler -televizyon gibi- hakkında yazdığı risâleleri, fetvaları vardır. 1402'de (1982) öldü.

11. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz (ö. 1420/1999)

Riyad'da doğdu. Riyad âlimlerinden ders aldı. Muhammed b. İbrâhim'den on seneye yakın ilim tahsil etti. 1357'de (1938) Harc şehrinde kazayı yönetti. Sonra Riyad'da ilmî enstitüde ve Şeriat Fakültesi'nde ders okuttu. 1381'de (1962) Medîne-i Münevvere İslâm Üniversitesi'ne reis olarak tayin edildi. Mescid-i Nebevî'deki eğitimi de yönetti. 1395'te (1975) ilim, iftâ, davet, irşat konularının araştırıldığı birimin başkanlığı ve buna benzer birçok birimin yönetimine getirildi. Çeşitli alanlarda eserleri ve yüzlerce fetvası mevcuttur. 1420'de (1999) öldü.

12. Muhammed b. Sâlih el-Useymîn (ö. 1421/2001)

Kasım mıntıkasında bulunan Uneyze'de doğdu. Şer'î ilimleri tahsil edip, Riyad'daki enstitüden mezun olunca Uneyze'deki enstitüye müderris olarak tayin edildi. Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevî'de hac zamanında, Şeriat Fakültesi, İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi'nde ders okuttu. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın biyografisini tez çalışması olarak hazırladı. Onun dışındaki bazı eserleri şunlardır: *Şerhu'l-'akîdeti'l-vâsitiyye*, *Kavlü'l-müfîd 'alâ Kitâbi't-Tevhîd*, *Şerhu Keşfi's-şübühât*.

II. MUHAMMED b. ABDÜLVEHHÂB'IN İHYA DÜŞÜNCESİ ve VEHHÂBÎ HAREKETİNE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

A) Vehhâbîliğin Tarihçesi / Oluşumu ve Gelişimi

XVIII. yüzyılda İslâm coğrafyası, imparatorlukların çöküş sürecine paralel olarak tanımlanmıştır.⁹⁰ İmparatorlukların çöküş süreci yaşamaları merkezî otoritenin zayıflaması ve yeni güçlerin ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. Yeni güçler imparatorlukların kontrolünde olmayan pazarlar oluşturmuş, ekonomik anlamda bağımsızlaşmışlar ve iktidara karşı hem yönetim anlamında hem de ekonomik anlamda cesaretlenmişlerdi. XVIII. yüzyılda Necid bölgesini de içeren Arabistan'ın hâkimiyeti görünüşte Osmanlı Devleti'ne aitti. Ancak bu yüzyılın geneline bakıldığında Osmanlı'nın genel tarihi siyasî çalkantılarla doludur. Dışarıda karşılaşılan yenilgiler Osmanlı'nın zafiyetini artırıyor imparatorluğun vilâyetlerinde reform ve bağımsızlık düşünceleri yoğunlaşarak çoğalıyordu.⁹¹

Aynı tarihlerde Necid bölgesinin yanı sıra başka bölgelerde de ıslah düşüncesiyle ortaya çıkan fikirler olduğunu görmek mümkündür. Mekke ve Medine siyasî merkezlerin dışında kalsa da hac sebebiyle farklı bölgelerden gelen âlimlerin buluşma merkeziydi. Temel dinî disiplinler ve özellikle hadis üzerine yapılan fikir alışverişleriyle, ders halkalarıyla müslüman toplumların içinde bulundukları kötü gidişata ortak çözüm yolları bulmak amaçlanmaktaydı. Taklidi reddedip ictihadın gerekliliğine vurgu yapan bu çalışmalar, öğrenim için buraya gelen ve sonra memleketlerine dönen âlimler üzerinde oldukça tesirliydi. Fıkıhî düşünceler ve hadis çalışmalarının yanı sıra neo-sûfizm de gelişmekteydi. Hadis âlimlerinden hiç kimse tasavvufu tamamen reddetmemiş ancak mistisizmin popüler ve panteist şeklini de kabullenmemişlerdi. İhyacı Halvetiyye lideri olan Mustafa Bekrî Haremeyn âlimleri ile hadis çalışmıştı. Şah Velîyullah'tan ders alan ve Doğu Akdeniz'de otorite olan Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî Arabistan'da eğitim görmüştü. Sûfî aşırılığa karşı çıkan

⁹⁰ Bunlar Osmanlı, Moğol ve Safevî imparatorluklarıdır (bk. Voll, *İslâm Süreklilik ve Değişim*, I, 57).

⁹¹ Voll, *İslâm Süreklilik ve Değişim*, I, 59-69.

Abdurraûf es-Sinkilî (ö. 1105/1693'ten sonra) bir önceki dönem âlimlerinden etkilendi. Yüzyıl sonlarındaki Ticâniyye, Senûsiyye, Hatîmiyye gibi eylemci neo-sûfî tarikatların kurucuları bu grupla iş birliği yapmışlardı.⁹²

Ebü'l-Hasan Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî'nin (ö. 1138/1725) iki öğrencisi de XVIII. yüzyıl reformcularındandır. Bunlardan birincisi olan Muhammed b. İsmâil es-San'ânî (İbnü'l-Âmîr ö. 1181/1768) 1720'lerde Sindî ile karşılaşmış ve ondan önemli ölçüde etkilenecek memleketi Yemen'e döndükten sonra toplumun ve yönetimin ıslahı için harekete geçmiştir. Sindî'nin ikinci öğrencisi ise hadis bilgini Muhammed Hayyât es-Sindî'dir (ö. 1163/1749). Muhammed Hayyât es-Sindî, biri yeniliğin her şekline karşı olan Muhammed es-Saffârî'nî (ö.1188/1774), diğeri de XVIII. Yüzyılın en meşhur reformcusu sayılabilecek Muhammed b. Abdülvehhâb olmak üzere iki öğrencisiyle öne çıkmaktadır.⁹³ Haremeyn'de hadis eğitimi görmüş Şah Veliyyullah ed-Dihlevî⁹⁴ (ö. 1176/1762) içtihat düşüncesiyle Hindistan'da öne çıkan isimdir. Daha sonraki dönemde ise Hicaz'da Muhammed b. Abdülvehhâb'ın öğrencisi Hammâd b. Nâsır b. Muammer (ö. 1225/1810), Batı Afrika'da Osman b. Fûdî (ö. 1233/1817), Yemen'de Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö. 1248/1832), Kuzey Afrika'da Muhammed b. Ali es-Senûsî (ö. 1276/1859) ve Sudan'da Muhammed el-Mehdî (ö. 1303/1885) farklı yaklaşımlı ihya düşünceleriyle ortaya çıkan bu konuda çaba sarfeden âlimlerdir.⁹⁵

Merkezî idaredeki gerilemenin yanında XVIII. yüzyılın önemli temalarında biri de sûfî geleneğin içerisinde oluşan yeni eğilimlerdir. Sûfizm İbnü'l-Arabî'nin teolojiyi panteistik açıklamalarıyla zihinsel olarak da olsa en geniş sınırlarına ulaşmıştı. Sünnî ulemâ arasında -her ne kadar sûfiliğin aşırılıklarına karşı durmuşlarsa da- İbnü'l-Arabî'den (VII/XIII. yüzyıl) itibaren nazarî anlamda sûfiliğin çekiciliğine kapılan

⁹² Freih, *The Historical Background of the Emergence of Muhammed ibn Abd al-Wahhab*, s. 324; Voll, *İslâm Süreklilik ve Değişim*, I, 96-102.

⁹³ Freih, *The Historical Background of the Emergence of Muhammed ibn Abd al-Wahhab*, s. 333-334; Voll, *İslâm Süreklilik ve Değişim*, I, 102.

⁹⁴ Dihlevî hakkında bk. Mevdûdî, *İslâm'da İhya Hareketleri*, çev. Ali Genç, İstanbul 1986; Ebü'l-Hasan en-Nedevî, *İslâm Önderleri Tarihi*, V, çev. Yusuf Karaca, İstanbul 1992; Özgür Kavak, *Şah Veliyyullah Dihlevî'nin İctihad Anlayışı*, İstanbul 2002.

⁹⁵ Kavak, *Şah Veliyyullah Dihlevî'nin İctihad Anlayışı*, s. 2.

birçok kimse vardı. Ehl-i hadis kanadını oluşturan İbn Hanbel'den İbn Teymiyye'ye uzanan çizgi hem nazarî tasavvufa hem de onun bir hayat tarzı olarak kabul edilmesine karşı durmuştur. Bununla birlikte tasavvuf VI-VII. (XII-XIII.) yüzyıllarda İslâm dünyasında hem nazarî hem de hissî olarak yaygınlık kazanınca ehl-i hadis dahil ulemâ tasavvufa bîgâne kalamamış ve tasavvufu Sünnî düşünceyle uzlaştırmaya çalışmışlardır. Yüzyıl boyunca bu tarz mistik düşüncelerin temsilcileriyle daha katı olan Sünnî ulemâ arasındaki tartışmalar da yeniden şekillenmeye başlamıştır. Birçok düşünür İbnü'l-Arabî'nin "mutlak varlıkta yok olma" düşüncesini daha az panteist yorumlamaya çalışmış ve daha ılımlı bir mistisizme doğru yol almışlardır. XVIII. yüzyılda zihinsel ve kurumsal eğilimler daha da ileri gitmiş, bunun sonucunda neo-sûfizm diye adlandırılan düşünce ortaya çıkmıştır. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye neo-sûfizmin öncüleri olmuşlar ve İslâmî geleneğin daha koyu yorumuna bağlılığı ve arınmayı savunan hareketlere alt yapı sağlamışlardır.⁹⁶ Kendisinden sonra ortaya çıkan yeniden inşacı hareketlerin hemen hepsine ilham kaynağı olan İbn Teymiyye tasavvufun bireyi merkeze almasına karşı çıkmış, onun yerine toplumsal faziletler üzerinde ısrar etmiştir. XVII, XVIII ve XIX. yüzyıllarda yükselen reform hareketleri de "topluma değil de bireye özel vurgu yapan tasavvufa karşı İslâm toplumunun toplumsal-ahlâkî yeniden kuruluşunu ilgi merkezine yerleştirmişlerdir."⁹⁷

Yerel şartların farklı olması, yaşanan süreci de farklılaştırmış olmakla birlikte her yerde Kur'ân-ı Kerim'de ve Peygamber'in sünnetine daha sıkı yapışmaya dayanan toplumsal-ahlâkî yeniden inşa ruhu ve anlayışı söz konusuydu. Askerî, idarî ve ekonomik anlamdaki geri gidiş ıslah fikrini güçlendiriyordu. Bütün sorunların temelinde örflerle, pratiklerle, bidatlarla İslâm'ın sulandırıldığı fikri görülüyordu ve eleştirilerin hedef noktasını sûfî gruplar oluşturuyordu. Islahatçı grupların amacı ilk İslâm toplumuydu. Kur'an'da ve Peygamber'in sünnetinde zâhirî olarak tanımlanan İslâm'a dönme söylemiyle geleneğin bir kısmı uygulanıyor bir kısmı ise reddediliyordu. İhyacı

⁹⁶ Fazlurrahman, *İslâm*, s. 242- 245, Voll, *İslâm Süreklilik ve Değişim*, I, 62-65.

⁹⁷ Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme, Makaleler III*, 40.

hareketlerin liderleri politik şahsiyetlerini kullanıyorlar ve kendi öğretilerine dayalı yeni devletler kuruyorlardı.⁹⁸

Günümüzdeki Suudi Arabistan Krallığı 1902’de başlayıp 1929’da sona eren birleşme süreci sonunda doğmuş; 1932’de resmî olarak Suudi Arabistan Krallığı adını almıştır. Geçmişi fazla olmayan krallığın temelleri aslında 1745’te Muhammed b. Abdülvehhâb ile Muhammed ve İbn Suûd arasındaki yapılan antlaşma ile atılmıştır. Varlığı zikredilen ama yazıya dökülmeyen bu antlaşmaya göre politik güç İbn Suûd’un ailesinin yönetiminde ideolojik güç ise Muhammed b. Abdülvehhâb’ın ailesinin yönetiminde olacaktı. Bu ittifak ilk Suudi Devleti’nin kurulmasını sağlamıştır.⁹⁹

Vehhâbîliğin bugünkü Suudi Arabistan Krallığı’nın oluşumuna kadarki serüveni kronolojik olarak şöyledir:

1744: Muhammed b. Abdülvehhâb Dir‘iye’ye gitti.

1745: Muhammed b. Suûd ile ittifak yaptı.

1780: Suûd-Vehhâbî Emirliği Kasım bölgesine kadar ulaştı.

1792: Suûd-Vehhâbî Emirliği Necid’in güneyine ulaştı.

1797: Katar ve Bahreyn Suûd otoritesini tanıdı.

1801: Suûd-Vehhâbî güçleri Kerbelâ’ya baskın düzenledi.

1802: Suûd-Vehhâbî Emirliği Hicaz’a ulaştı.

1804: Medine Suûd otoritesini kabul etti.

1818: Mısır askerleri Dir‘iye’yi yağmaladı.

1824: Abdullah İbn Türkî Riyad’da Suûd otoritesini yeniden sağladı.

⁹⁸ Voll, *İslâm Süreklilik ve Değişim*, I, 65-66.

⁹⁹ Dakhlil, *Social Origins of the Wahhabi Movement*, s.15. Muhammed İkbal Arap reformunun asıl tarihinin bu ittifakla başladığını söyler (bk. İqbal, *Emergence of Saudi Arabia*, s. 5-6).

1834: Abdullah İbn Türkî kuzeni tarafından suikasta uğradı. Mişharî Türkî'nin oğlu Faysal, Riyad'a emîr oldu.

1836: Reşîdîler Hâil'e hâkim oldu.

1837: Suûdî Emîr Faysal, Mısır askerleri tarafından yakalandı ve Kahire'ye gönderildi.

1843: Faysal Riyad'a döndü.

1865: Faysal öldü ve oğlu Abdullah yönetime geçti.

1871: Osmanlılar Ahsâ ve Asîr bölgelerini işgal etti.

1891: Reşîdîler Riyad'daki Suûd yönetimine son verdi.

1893: Suûdîler Küveyt'e sığındı.

1902: İbn Suûd Riyad'ı yeniden ele geçirdi. Riyad ulemâsı İbn Suûd'a biat etti.

1903: İbn Suûd Necid'in sultanı adını aldı.

1908: Osmanlılar Hüseyin b. Ali'yi Mekke şerifliğine atadı.

1912: İbn Suûd ilk ihvan yerleştirmesini yaptı ve Ahsâ'yı işgal etti.

1915: İngiltere İbn Suûd'un Necid ve Ahsâ yönetimini kabul etti.

1916: Şerîf Hüseyin kendisinin Araplar'ın kralı olduğunu açıkladı.

1924: Tâif Suûd otoritesine geçti.

1925: Hicaz İbn Suûd'a teslim edildi.

1926: İbn Suûd Necid sultanı ve Hicaz kralı olduğunu ilân etti.

1927: İhvan İbn Suûd'a karşı isyan etti.

1928: İbn Suûd ihvan krizini çözmek için Riyad ulemâsıyla buluştu.

1930: İbn Suûd ihvan isyanını bastırdı.

1932: İbn Suûd Suudi Arabistan Krallığı'nı ilân etti.¹⁰⁰

B) Vehhâbîliğin Teolojik ve Sosyopolitik Temelleri

Vehhâbî hareketine geniş bir perspektiften bakan bazı tezler¹⁰¹ dışındaki Vehhâbîlik'le ilgili kaynaklar, dönemin özellikleri konusunda hemfikirdirler. Bu kaynaklarda çizilen genel çerçeve -daha önce Necid'in durumu anlatılırken değinildiği üzere- Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Hicaz, Irak ve Suriye'ye yaptığı ilmî seyahatleri sırasında gördüğü İslâm'ın Ehl-i sünnet yolundan saptığı ve İslâm'a dahil edilen bidat ve hurafelerin ayıklanması gerektiği kanaatine varmış olduğudur.¹⁰² Fazlurrahman'nın yaklaşımına göre "Vehhâbîlik halk sûfililiğinin en önemli faktör haline geldiği asırlarda İslâm ümmetinin basamak basamak içine düştüğü ahlâkî çöküntüye karşı çıkan şiddetli bir tepki hareketidir."¹⁰³ Ona göre Muhammed b. Abdülvehhâb, İbn Teymiyye'nin fikirlerini takip etmekle birlikte bazı düşüncelerinde ondan ayrı düşmekteydi. Meselâ İbn Abdülvehhâb, İbn Teymiyye'nin aksine tasavvufun her şeklini reddediyordu.¹⁰⁴ İbn Abdülvehhâb genel söyleminde ve bilhassa *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Keşfü's-şübühât* isimli eserinde ve zâhitlerin ve velîlerin mânevî güçlere sahip olduğu inancına ve bu inancın türevlerine küfürle itham eden yaklaşımlar mevcuttur.¹⁰⁵

Benzer coğrafya ve kültürlerdeki ihyacı hareketlerle benzerliği yanında Batı'daki devrim niteliğindeki toplumsal hareketlerin özellikleriyle kıyaslanan Vehhâbî

¹⁰⁰ Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, s. xi-xiii.

¹⁰¹ Khalid al-Dakhil, Uveydiah al-Juhany, Muhammed Freih tezlerinde hareketin sosyal ve politik köklerine ağırlık vermişler ve farklı yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Tezlerin künyeleri için bibliyografyaya bakınız.

¹⁰² Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, IV, 1200-1201.

¹⁰³ Fazlurrahman, *İslâm*, s. 250.

¹⁰⁴ Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme, Makaleler III*, 41.

¹⁰⁵ "Kitâbü't-Tevhîd", "Keşfü's-şübühât", *Müellefat*, I, 7-181.

hareketi için benzer özellikler sayılmıştır. Bu yaklaşıma göre Batı’da devrimler; hükümetlerin ekonomik anlamda beceriksizlikleri, toplumsal karşıtlıklar ve entelektüel memnuniyetsizlikler sebebiyle alevlenmiştir. Necid’de ortaya çıkan Vehhâbî hareketinin de benzer özellikleri vardır.¹⁰⁶

Vehhâbî hareketinin misyonu konusundaki görüşleri birkaç başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan en temel olanı hareketin dinî olduğu söylemidir ve daha çok kendilerinin tanımlamaları bu yöndedir. Yani Vehhâbî hareketi, XVIII. yüzyılda Muhammed b. Abdülvehhâb’ın Arap toplumunda gözlemlediği şirk ve bidatların ortadan kaldırılması için başlattığı dinî bir harekettir. Birçok tarihçi ve sosyal bilimcinin bu görüşte olması ve yapılan araştırmaların çoğunun aynı sonuca ulaşmasının sebebi Necid bölgesi, Muhammed b. Abdülvehhâb ve hareketinin müslüman dünyanın genelinden ve aynı dönemde ortaya çıkan ıslah hareketlerinden soyutlanarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁰⁷

Hareketin kaynağının din olduğunu söyleyenlere göre hareketi ve onun kaynaklarını anlayabilmek için öncelikle dinî perspektiften bakılmalıdır. Vehhâbî hareketinden önce Necid’deki dinî durumla ilgili olarak Suudlu tarihçi Muhammed b. Sâlih el-Useymîn’in farklı kaynakları karşılaştırarak ulaştığı sonuç, “Necid’deki dinî durum Vehhâbîliğe taraftar kaynakların aktardığı gibi karanlık değildi” şeklinde olmuştur. Useymîn’e göre hareketin iki önemli tâbii ve talebesi İbn Gannâm ve İbn Bîşr, Necid’in dinî yönden çöküşünü resmetmektedirler, ancak bazı kaynaklar -mesela İbn Bîşr- Necid’deki âlimlerden ve onların İslâm’ın hükümlerine bağlılıklarından bahsederler. Bu dönemde söylenen şiirlerin İslâm akîdesine aykırı şeyler içermemesi de bu duruma destek anlamında zikredilmiştir. Useymîn resmedilen ileri boyutlu ahlâkî çöküşün olmadığını aksine âlimlerin İslâm’ın gereklerine bağlılıklarının yanında şehirli halkın da dinî ritüellerini yerine getirdiğini söylemektedir. Ancak başka bölgelerde olduğu gibi genel nüfusa mukayese edildiğinde az sayılabilecek orandaki bazı kimseler

¹⁰⁶ Edens, “The Anatomy of the Saudi Revolution Author” *International Journal of Middle East Studies*, vol. 5, nr. 1, s. 50-64, Veritabanı: <http://www.jstor.org/stable/162343>, 21.7.2013.

¹⁰⁷ Freih, *The Historical Background of the Emergence of Muhammed ibn Abd al-Wahhab*, s. 2.

şirki gerektirecek bazı ameller yaptıkları, özellikle bâdiyede cehaletlerinden dolayı İslâm'ın gereklerini yerine getirmeyenler olduğu aktarılmıştır. Bu sebeple Useymîn'e göre bu bölge dinî ıslahata ihtiyaç duymaktaydı ve tasavvufun fazla yaygın olmaması sebebiyle ıslahatın başarılı olması için uygun bir yerdi. Useymîn'e göre Necid dinî ıslahata ihtiyaç duyduğu gibi aynı zamanda aralarında sürekli çatışma olan küçük grupların birleştirilmesini sağlayacak siyasî bir ıslahata da ihtiyaç duymaktaydı. Bölgenin böyle bir siyasî hareketi engelleyecek merkezi güçten uzak olması hareketin başarısı için iyi bir zemin oluşturunuyordu.¹⁰⁸ *Social Origins of the Wahhabi Movement* isimli tezinde Vehhâbî hareketini bir bütün içerisinde değerlendirmeye çalışan Khalid S. al-Dakhil el-Useymîn'in hem şirkin toplumun genelinde yaygın olmadığını hem de dinî bir ıslahatın gerektiğini söylemesini çelişkili bulmuşsa da, Useymîn'in düşünce tarzında bir çelişki görünmemektedir. Bununla birlikte Useymîn'in görüşü Dakhil'in hareketin ortaya çıkmasının birincil sebebinin merkezî otoriteyi sağlamak için devlet kurma amacı olduğu şeklindeki tezini güçlendirmektedir. Yani bu yaklaşım Necid toplumundaki şirk durumu Vehhâbî hareketinin asıl kaynağı değilse, hareketin asıl kaynağı nedir ve Muhammed b. Abdülvehhâb temel argümanları “şirk” ve “tevhit” kavramıyla neyi kastetmektedir?¹⁰⁹ sorusunun cevabı olmaktadır. Albert Hourani de hareketi siyasal etkileri bulunan dinî bir hareket olarak niteler.¹¹⁰

Necid bölgesinin dinî eğitimi ve ulemâsı hakkında aynı minvalde bir değerlendirme *The History of Najd to the Wahhabis* isimli tezin sahibi Uwaidah M. al-Juhany tarafından yapılmaktadır. Juhany tezinde hukukî ve biyografik kaynaklara dayanarak XVII ve XVIII. yüzyılda Necid bölgesindeki ulemâ ve eser isimlerini vermektedir. Dinî hayattaki gelişimin seviyesi hakkında Juhany, “Vehhâbî hareketinden iki yüzyıl öncesine kadar uzanan Necid'deki dinî öğrenim ve öğretim hiç bu seviyeye ulaşmamıştır. ... Ve bölge tarihi için önemli bir olaydır. Diğer müslüman bölgeler gibi

¹⁰⁸ Useymîn, *Muhammed b. Abdilvehhâb hayâtühû ve fikrühû*, s. 21-23.

¹⁰⁹ Dakhil, *Social Origins of the Wahhabi Movement*, 27-28.

¹¹⁰ Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, s. 224.

Necid’de de ulemâ halk arasında prestijli bir mevkiye sahipti”¹¹¹ demektedir. Bölgede ulemânın artmasını, göçlerle Necid’de yeni yerleşim merkezlerinin oluşmasına ve bu sebeple ortaya çıkan sosyal ve dinî ihtiyaçlara dayandıran Juhany bu artışla birlikte bazı kabile şeflerinin bu yeni yerleşim merkezlerinde kabile geleneklerinin -istisnaları olmakla birlikte- henüz güçlü ve etnik farklılığın da zayıf olması sebebiyle kadıların otoritesine toleranslı davranmadığı bilgisini de aktarmaktadır. Bununla birlikte bazı kabileler bölgelerine gelen âlimleri memnuniyetle karşılamışlar hatta bazılarını bizzat davet etmişlerdir. Bütün bu bilgilerden sonra Juhany’nin ulaştığı sonuç, “Necid’de yerleşimler neticesinde nüfusun artmasıyla ulemâ sayısı ve öğrenim paralel olarak gelişmiştir” şeklinde olmuştur. Diğer bir ifade ile yeni yerleşim alanları yeni imam, kadı ve müftülere ihtiyaç doğurmuştur. Bu da Necid’deki şehirleşmenin neticesidir. Vehhâbî hareketi de bu dinî öğrenim sürecinin tamamlanmasıdır.¹¹²

Bir önceki görüşle aynı kategoride değerlendirilebilecek diğer bir görüş *The History of Saudi Arabia* isimli eserin sahibi Rus araştırmacı Alexei Vasiliev’e aittir. Ona göre Vehhâbî hareketi sosyal, politik ve ekonomik krizin ortaya çıkardığı dinî bir harekettir ve pagan inanışının etkilerinden toplumun arındırılmasını amaçlar.¹¹³

Dakhil tezinde hareketin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan Vehhâbî öncesi dönemi kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Bizde araştırmacının tespitlerinin kayda değer olması sebebiyle hareketin sosyopolitik temelerini bu araştırmanın çerçevesinde diğer görüşlere de yer vererek değerlendireceğiz. Ona göre Vehhâbî hareketi, XVIII. yüzyıla gelinceye kadar göçlerle, yerleşimlerle, çatışmalarla etki altında bulunan Necid’de ortaya çıkan dinî söylemli politik bir harekettir. Hareketin amacının kabileler arası birliği sağlamak ve merkezî bir devlet kurmak olduğunu söyleyen Dakhil’e göre, bugün olduğu gibi geçmişte de bir yapıyı oluşturan faktörler sadece din ve kabile olacak kadar basit değildir. Yerleşik hale gelmek, göçebe olmak, kasabaların kurulması-yıkılması,

¹¹¹ Bahsedilen eserler için bk. Juhany, *The History of Najd Prior to the Wahhabis*, s. 25-26; 240-241. Tezin ilerleyen sayfalarında bölge ulemâsının diğer ilim merkezlerindeki âlimlerle olan bağlantıları ve hoca-talebe ilişkisi tablolarla anlatılmıştır (bk. s. 242-245, 254).

¹¹² Juhany, *The History of Najd Prior to the Wahhabis*, s. 254-257.

¹¹³ Vasiliev, *The History of Saudi Arabia*, s. 80.

göçler, karışıklıklar, savaşlar, nüfus değişimleri, statü ve sınıf farklılıkları, dinsel güçler sebebiyle kasabaların politikalarının değişmesi, kabilelerin parçalanması gibi başka baskın faktörler de vardır.¹¹⁴

Vehhâbî hareketinin temelleri konusundaki yaklaşımları dinî ve modernleşmeci olmak üzere ikiye ayıran Dakhil'e göre bu iki yaklaşım tarzı her ne kadar birbirinden ayrılrsa da iki ortak noktası vardır: Birincisi, her ikisi de Vehhâbî öncesi dönemi, hareketi şekillendiren önemli faktörlerden saymamış; bölgenin tarihi Vehhâbî hareketinin ortaya çıkışıyla birlikte başlatılmış ve her iki görüşte de Vehhâbî hareketinin tarihsel boyutu az anlatılmış olup, onun yerine ya din ya da kabile ön plana çıkarılmıştır.¹¹⁵ Modernleşmeci görüşlere Dakhil'in verdiği örnek *al-Maşrika al-'Arabî*¹¹⁶ çalışması ile Massoud Dhahir'dir. Dakhil'e göre Dhahir'in perspektifini "Suudi Devleti'nin göçebe Vehhâbî temeli" oluşturur. Dakhil'in kritik ettiği Suudlu Ghassan Salame, Vehhâbî hareketinin arkasındaki birinci faktörü dinî davet, ikincisini ise üst asabiye (superior asabiyyah) olarak sayar. Salame'ye göre bu üst asabiye'nin devamını sağlamak için bu hareket doğmuştur. Dakhil'in buna cevabı, "Muhammed b. Abdülvehhâb ile Dir'îye şefi arasında yapılan anlaşmada taraflar arasında böyle bir durum olmadığı gibi Dir'îye şefleri onu koruyabilecek güçlü bir konumda da değillerdi ve bu hareket hiçbir özel grubun politik ihtiyaçlarını karşılamak için başlamamıştı" mealinde olmuştur. Dakhil'e göre dinin olduğu kadar kabilenin de ilk dönemlerden ziyade sonraki dönemlerde hareket üzerinde önemli etkileri vardır. Bununla birlikte Dakhil'in tezini kurduğu önermelerden biri, Vehhâbî hareketinin bir kabile hareketi olmadığıdır. Ona göre Vehhâbîlik yerleşik hayata geçişin bir ürünü ve XVIII. yüzyılın ilk çeyreğine kadarki Necid tarihiyle şekillenen ve devlet oluşumuyla sonuçlanan şehirli hareketidir. Bu tarih aralığı, Vehhâbîliğin eylemsel işaretlerinin görülmeye başlandığının söylendiği zamandır. Vehhâbîliğin mesajının genel olması, onun anti-kabile, özellikle anti-bedevî olduğunun ve esas amacının da merkezî bir devlet kurma düşüncesinde olduğunu gösterir. Dakhil'in hareketin anti-kabile olduğuna gösterdiği

¹¹⁴ Dakhil, *Social Origins of the Wahhabi Movement*, s. 23-27.

¹¹⁵ Kaynakların buna benzer ayrımı için bk. Juhany, *The History of Najd Prior to the Wahhabis*, s. 17-23.

¹¹⁶ Eser isminin imlası tezin müellifine aittir.

delillerden biri, literatürde az zikredilmekle birlikte Muhammed b. Abdülvehhâb'ın birçok yazısında bedevîlerin şiddeti besleyen basit ilkelere bağlı olduklarından bahsederek yermesidir.¹¹⁷

Aziz Azmeh *Islams and Modernities* isimli eserinde hareket hakkında “Vehhâbî idelojisinin toplumsal ve siyasal boyutu, dışlayıcı, tikel bir asabiyeyle çizilir, bu asabiye'nin dışında kalan her şey de yağma edilip tahakküm altına alınması meşru toplumsal, siyasal ve coğrafi bölgeler olarak görülür. Hatta bu o grubun görevi sayılır”¹¹⁸ demektedir. Dakhil'e göre Aziz Azmeh Vehhâbî hareketinin tarihini bilmediği gibi sürekli tekrarladığı bu düşüncesinde Muhammed b. Abdülvehhâb'a ait eserleri ve diğer Vehhâbî kaynakları referans olarak kullanmayarak hata yapmıştır.¹¹⁹

Suriyeli Bessâm Tîbî ise konuya Osmanlı ekseninden bakmaktadır. Ona göre Muhammed b. Abdülvehhâb Osmanlı'ya bağlı Arap bölgelerinde yaptığı gezilerinde İslâm'a aykırı davranışlar gözlemlemiş müslümanları sahil inanca döndürmek için de Hanbeliliği esas almıştır. Tîbî'ye göre hiçbir zaman tam mânasıyla Osmanlı yönetimine tâbi olmayan Araplar, potansiyel olarak milliyetçi unsurlar ihtiva eden, dinî ve siyasî ifadesini geleneksel bir eğitim almış olan ve göçebelerin yaşam şekli ve normları adına İslâm'dakî medenî unsurların tamamına itiraz eden Muhammed b. Abdülvehhâb'dan alan, amacı ilk dönemdeki İslâm'a dönmek olan bir hareket başlattılar.¹²⁰ Bessâm Tîbî, görüşlerini kabul ettiği ve kitabının birçok yerinde referans gösterdiği R. Hartmann'ın hareketin kaynağı ile ilgili düşüncelerini aktarmaktadır. Buna göre, dinî bir hareket sayılan Vehhâbîliğin kendisini Ahmed b. Hanbel'e dayandırmasının sebebi İslâm'ın kültürel şartlara olan uyumuna karşı bir reaksiyon olarak ortaya çıkmış Hanbelîler'in dört Sünnî mezhebin en muhafazakârı olmasıdır.¹²¹

¹¹⁷ Dakhil, *Social Origins of the Wahhabi Movement*, s. 20-30.

¹¹⁸ Azmeh, *İslâmlar ve Moderniteler*, İstanbul 2003.

¹¹⁹ Dakhil, *Social Origins of the Wahhabi Movement*, 20. Aziz Azmeh ilgili kitabında az da olsa Vehhâbî kaynaklarından referans vermektedir (bk. *İslâm ve Modernities*, s. 223-244).

¹²⁰ Tîbî, *Arap Milliyetçiliği*, s. 112-113.

¹²¹ Tîbî, *Arap Milliyetçiliği*, s. 113-114.

Vehhâbî hareketini bir İslâm hareketi olarak gören Bessâm Tîbî'nin İbn Haldûn'un Arap düşüncesindeki itibarına da dayanarak modernleştirmeci perspektifi kullandığı söylenmiştir.¹²² Modernleştirmeci kelimesi, kabilenin ve İbn Haldûn'un asabiye teorisinin hareketin başlamasına etken olduğunu söyleyenler için kullanılmıştır. Bessâm Tîbî *Arap Milliyetçiliği* isimli eserinde Hartmann'dan "... Dinî davranışlardaki her yeniliğin modernizm olduğunu ifade ediyorum"¹²³ sözünü alıntılararak İslâm modernizmi ile Vehhâbî hareketi arasında farkı şöyle tanımlamaktadır:

*"İslâmî uyanışın diğer bir şekli de Vehhâbî hareketinden çok farklı olan İslâm modernizmidir. Her iki hareket de İslâmî uyanışı amaçlasa da, bunun nasıl başarılabileceği konusunda muazzam bir farklılık arzeder. İslâm modernizmi temelde medeniyete saldırmayan entelektüel bir harekettir; medeniyet arzu edilen yenilenmenin bir unsuru olarak görülmüştür. Bu yüzden, modernistler İslâm'ın arkaik bir doktrine geri döndürülmesini savunmamışlar, tersine İslâm'ın köklerine zarar vermeyecek rasyonel Avrupa biliminin keşifleriyle İslâm'ı zenginleştirip modern dünyada onun yaşama şansını arttırmayı denemişlerdir."*¹²⁴

Bessâm Tîbî'ye göre Muhammed b. Abdülvehhâb İslâm'ın ilk haline sadece Araplar'ın döndürebileceğine inanıyor ve bedevîlerin yaşam şartları adına medenî bütün unsurları reddediyordu.¹²⁵ Bessâm Tîbî'nin görüşlerini değerlendiren Dakhil, Vehhâbî hareketinin dinî bir hareket olduğunu reddetmemekte ancak ilk ve tek faktörün din olmadığını söylemektedir. Ona göre Vehhâbîlik çok boyutlu bir harekettir. Bağlam ve izlenilen tarza bakıldığında hareketin mesajı elbetteki dinîdir. Ancak o zamanlar bütün

¹²² Dakhil, *Social Origins of the Wahhabi Movement*, s. 6-24.

¹²³ Tîbî, *Arap Milliyetçiliği*, s.114.

¹²⁴ Tîbî, *Arap Milliyetçiliği*, s. 115.

¹²⁵ Tîbî, *Arap Milliyetçiliği*, s. 113

bölgede, özellikle Arabistan kasabalarında din baskın bir söylemdir ve böyle bir sonucun çıkması sürpriz değildir.¹²⁶

Vehhâbî hareketinin en önemli niteliğinin yerleşik hayata geçiş sürecinin neticesi olduğu ifade edilmiştir.¹²⁷ Vehhâbî hareketinin ortaya çıkışından önceki, istikrarsızlığın hâkim olduğu XVI. yüzyıl ile XVIII. yüzyıl arasındaki zaman dilimini aktaran kaynaklar Necid'in politik ekonomik ve sosyal şartlarını çok kötü bir şekilde tasvir etmektedirler. Buna göre uzun zamandır güçlü bir yönetime sahip olmayan Necid'de¹²⁸ politik hileler, askerî karışıklıklar, anlaşmaların bozulması, kasabalar arasındaki çatışmalar değişmez sorunlardı. Kasabaların kendi içlerinde de şiddetli çatışmalar olur, kabileler ailelere ayrılır, aileler arası kan davaları güdülür, anlaşmalar bozulur ve çoğu zaman güçlü olan aile politik otoriteye sahip olurdu. Bütün bunların yanında kuraklık ve tarımsal sorunlar bölgede büyük sıkıntıların sebebiydi. 1723 yılındaki kuraklık Suriye, Necid bölgesi ve Yemen'e kadar etkili olmuştur. Sahâ ismi verilen bu kuraklıktan sonra Necid yıkıma uğramış, sular kurumuş, hayvan sürüleri telef olmuştu. Bedevîler için hayat kaynağı olan hayvanların telef olması sonucu onların çölü terketmeleri sebebiyle şehirli nüfus kıtlık yüzünden Ahsâ, Küveyt ve Irak'a göç edenlerle karşı karşıya geldi. Bu durum Necid'in nüfusunda farklılaşmaya sebep olmuştur.¹²⁹

Dakhil'e göre Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kasabalar hakkında tanımını yaptığı politik şartlar Vehhâbî öncesi kaynaklarla uyuşurken şirk konusundaki duruşu Vehhâbî öncesi Necid'in bahsedilen durumuyla tezat arz etmektedir. Diğer bir ifadeyle ona göre Vehhâbî öncesi kaynaklarda tasvir edilen ortamda hareketin ortaya çıkması

¹²⁶ Dakhil, *Social Origins of the Wahhabi Movement*, s. 17.

¹²⁷ Dakhil, *Social Origins of the Wahhabi Movement*, s. 235-236

¹²⁸ Bahsi geçen dönemde Necid'de hâkimiyet Osmanlı Devleti'ne aitti. Osmanlı Devleti diğer bölgelere gösterdiği ihtimamı bu bölgeye göstermemiş, yönetimine çok fazla karışmamıştır. Merkezî otoriteden uzak oluş bölgede başına buyruk gruplaşmalara sebep olmuştur (bk. Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, VII, 182-202; Sekâkîr, *İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*, s. 19).

¹²⁹ Dakhil, *Social Origins of the Wahhabi Movement*, s. 235-236; Vassiliev, *The History of Saudi Arabia*, s. 60-61, 70-72. Vassiliev de diğer tarih araştırmacıları gibi Vehhâbîliğin ortaya çıkış sebepleri konusunda İbn Gannâm ve İbn Bîşr'i referans gösterir.

için şirkin tek başına çok fazla önemi yoktur.¹³⁰ Dakhil'in bir yandan şirkin Muhammed b. Abdülvehhâb'ın önemli iki teriminden biri olmasını diğer yandan dinî bir durum olarak hareketin ortaya çıkmasında etken olmadığını söylemekle bu terimin politik ayrılığa işaret ettiğini vurgulamak istemesi sebebiyle olduğu anlaşılmaktadır. Müellif Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Necid dışındaki bölgelere gönderdiği mektupları dikkate alarak hareketin bölgesel olmadığı, şirkin Necid'in dışında da olduğu ve diğer müslüman toplumların da ilgi alanına girdiği sonucuna ulaşmıştır.¹³¹

Her ne kadar Necid'de dinî hayatın kaynaklarda geçtiği kadar ileri derece bozulmadığını insanların dinî ritüellerini yerine getirdiğini söylense de Necid'deki şirk biçimleri mâsum değildir.¹³² Ayrıca Vehhâbî öncesi Necid'in, XVI. yüzyıldan başlayarak artan bir dinî öğretimin varlığıyla birlikte dinî öğretimin merkezi ve bir reform hareketi başlatacak kadar büyük ve medenî bir yerleşim olmadığı konusunda bilgiler mevcuttur.¹³³

¹³⁰ Dakhil, *Social Origins of the Wahhabi Movement*, s. 231-237. Müellif yerel kaynakların isimlerini zikretmemiştir.

¹³¹ Müellif bu konu hakkında uzun değerlendirmelerde bulunmaktadır. Özetle şunları demektedir: Kaynaklar, dinî durum, Necid toplumunda özellikle şirk sorunu ve bâtil inançların iman ve pratik hayattaki yaygınlığı konusunda sessiz kalmaktadırlar. Bunun ötesinde Muhammed b. Abdülvehhâb böyle bir sorunu gördüyse bunun Vehhâbî öncesi kaynaklarda tartışılması gerekirdi. Politik ve ekonomik boyutları yazıldı da dinî boyut niçin yazılmamıştır? Bu kaynaklardan her biri baştan sona savaşlar, politik ayrılıklar, ekonomik sıkıntılar, doğal âfetler vb. konuları ele almasına rağmen, aynı kaynaklarda aynı zaman periyodunda Necid'deki dinî durumun bozulmasıyla ilgili bir kayıt yer almaz. Politik istikrarsızlık günün içinde yer alırken, kasabalar ve aileler arasında yer alan politik ayrılık ve savaşımarda dinden bahsedilmez. Kaynaklar tarafından yapılan seküler olaylar vurgusu ya böyle bir bozulmanın olmadığını ya da kayda geçecek değerde ele alınmadığı anlamına gelir. Bundan dolayı diyebiliriz ki XVIII. yüzyıldaki Vehhâbî öncesi kaynaklarda yer alan bunalım durumu dinî değil politik ve ekonomiktir. (bk. Dakhil, *Social Origins of the Wahhabi Movement*, s. 33.)

¹³² Vehhâbîliğin ilk yıllarında yıkılan Zülhalea (Dha'l-Khilsa) putu bunun örneklerindendir. Necid'de kısır kadınların çocuk sahibi olmak için ziyaret ettiği bir puttu. Necid şirki, ölümlere kutsallık atfedilmesi, türbe ve yatırlarda adak ve kurban sunulması gibi pratikleri de kapsıyordu. İşlerinde başarılı olmak isteyenlerin ziyaret ettiği, Cübeyle'deki Zeyneb bint Hattâb Türbesi bunun örneklerindendir. Ayrıca Büleydetü'l-Fidda da ya da başka yerlerde eş bulmak isteyen kadınların başında dua ettiği erkek hurma kültü de sayılabilir." (bk. Azmeh, *İslâmlar ve Moderniteler*, s. 226).

¹³³ Juhany, *The History of Najd Prior to the Wahhabis*, s. 240-vd.

Vehhâbî söyleminin en önemli kavramı tevhittir ve bunun tevhîd-i rubûbiyye ve tevhîd-i ulûhiyye olmak üzere iki temel biçimi vardır. Tevhîd-i rubûbiyye kişi ile Allah arasındadır. Geniş ve önemli mânayı içeren tevhîd-i ulûhiyyedir. Muhammed b. Abdülvehhâb sıklıkla bu tevhidden ve uzaklaşıldığında ne olacağından bahseder.¹³⁴ Hareketin başlangıcını politik nedenlere bağlayanlara göre bu terim bağlam içerisinde kullanılmış ve politik sosyal boyutlar tevhîd-i ulûhiyyenin teolojik mânası içerisinde ima edilmiştir. Tevhîd-i ulûhiyyenin zekât, cuma namazı, hac gibi ibadet şekilleri ile toplumu ilgilendiren tarafları vardır. Diğer bir ifade ile tevhîd-i ulûhiyye sadece ibadetin dinsel bağlantısı değildir, aynı zamanda politik ve sosyal bağları da vardır. Bu açıdan bakıldığında terimin teolojik boyutu Allah'ı birlemeye ve ibadetleri sadece ona has kılmayı gerektirir. Bu da politik otoritenin birliğine işaret eder. Çünkü tevhit burada sadece bir ibadet biçimi değildir, aynı zamanda sosyalleşme, eğitim, şeriatın yerine getirilmesi, yönetimin oluşması gibi hususları da içerir. Şirk, tevhidi terketmek demektir. Şirkin bu teolojik mânasının yanında politik ayrılık ve karışıklık için de kullanılmıştır. Teorik anlamda böyle bir yaklaşım tevhidin teolojik özüyle tutarlıdır. Empirik gerçeklikle karşılaştırıldığında da bu teorik düzey Muhammed b. Abdülvehhâb'ın düşüncesiyle uyumludur. İbn Gannâm'ın Muhammed b. Abdülvehhâb'ı tasviri onun politik bir lider olduğunu gösterir. Ona göre devlet başkanı olmamasına rağmen Suudi Devleti'nin kurulmasına ve yayılmasına liderlik yapmıştır. Hatta bu fikir Vehhâbî hareketinin direk ve kasıtlı olarak Necid'i, içinde bulunduğu politik istikrasızlıktan kurtarmak için ortaya çıkmış din rehberli politik bir hareket olduğunu söylenerek daha ileri bir boyuta taşınmaktadır. Bu yaklaşıma göre hareketin temel amacı da kasabaları özerklikten kurtarıp devlet kurmaktır; Muhammed b. Abdülvehhâb'ın eserlerinden mektupları bu bağlamda değerlendirilmelidir. Eser ve söylemlerinin birinci muhatabı Necid ahalisi ve ulemâsı olduğu için bu hareketin Necid'in şirkten kurtulmasının tek amacı olduğu zannedilmektedir. Ancak Necid'in dışındaki devlet adamlarına ve ulemâyâ gönderdiği bazı mektupları şirkten kastının ve hedefinin ne olduğunu gösterir. Kasım ve Hureymilâ bölgesindeki kabile reislerine gönderdiği mektuplar buna örnek olarak verilebilir. Bu bölgelerdeki kabileler sürekli

¹³⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb'ın tanımları için bk. "Keşfü's-şübühât", *Müellefât*, I, 179-181; "Fetâvâ ve Mesâil", *Müellefât*, IV, 42-43.

çatışma halinde olduklar için “tevhid”e davet edilmektedirler.¹³⁵ Dinî boyutu oluşturan “tevhit” ve “şirk” kavramlarıyla ilgili hareketin politik ve sosyal hedefleri konusunda Dakhil’in yaklaşımları kayda değerdir. Ancak hareketi sadece politik amaca indirgemek doğru görünmemektedir.

Buraya kadar ele alınan değerlendirmelerden ulaştığımız temel sonuç, Vehhâbîliğin doğru anlaşılması için Necid’in sosyopolitik niteliğinin göz ardı edilmemesi gerektiğidir. Bununla birlikte hareketin kökeni ve niteliği ile ilgili net bir çerçeve çizmek zordur. Zira Vehhâbîliğin teolojik ve sosyopolitik temelleri hakkında ittifak olmadığı gibi kimi yerlerde çelişen yaklaşımların da varlığını görmekteyiz. Farklı yaklaşımlar hem tarihî verilerin eksikliği hem de var olan tarihî bilgilerin ve Muhammed b. Abdülvehhâb’ın yaklaşımlarının farklı yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.

Muhammed b. Abdülvehhâb’ın hareketi başlatmak için attığı ilk adımı, Necid’in politik geleceği hakkındaki düşüncesini ve bunu nasıl şekillendireceğini anlamada yardımcı olur. Muhammed b. Abdülvehhâb politik destek bulma hususunda ısrarcı olmuştur. Önce İbn Muammer’e, “Allah’tan başka ilâh olmadığına tanıklık eder ve şehâdeti desteklersen, senin hükmün Necid’in ötesine göçebe kabileleri içine alacak kadar uzanır” demiştir. Burada politik bir hedef sunmuş, bunun gerçekleştirilmesinin yöntemi için tevhide önermiştir. Uyeyne’den çıkarıldıktan sonra Dir’iye Emîri Muhammed b. Suûd’a söylediği, “Tevhit ilkesini kim önce kabul eder uygular ve savunursa bütün yarımada insanlarıyla beraber onun hükümrânlığına girer. Gördüğün gibi Necid ve bütün kasabaları, şirke, cahilliğe, ayrılığa ve çatışmaya düşmüştür. Kendi aralarında savaşımdan yok olup gidecekler” şeklindeki sözleri aynı kapsamda değerlendirilebilir.¹³⁶ Muhammed b. Abdülvehhâb’ın mesajının dağınık halde bulunan kasabaları birleştirmeyi amaçlamış olması muhtemeldir. Böylece VII. yüzyıldan başlayıp XVIII. yüzyıla kadar devam eden göçlerden sonra dağınık olarak yerleşen kabilelerin merkezî otoriteden uzak oluş sebebiyle uzun yıllar boyunca birbirlerinin

¹³⁵ Dakhil, *Social Origins of the Wahhabi Movement*, s. 233-249.

¹³⁶ İbn Bîşr, *‘Unvânü’l-mecd fî târihi Necd*, s. 37-42.

sosyopolitik yapısını kabul etmeyip çatışmalarının ve parçalı bir durum arzetsmelerinin Muhammed b. Abdülvehhâb'ı rahatsız ettiğini, sözleri ve fiilleriyle Vehhâbî hareketine yön verip dini tekrar politik oluşumun içine alarak, birleşim ideolojisiyle Suudi Devleti'nin kurulma sürecini başlattığını söylemek mümkündür. Vehhâbî davetini kabul eden kabileler de hareketi kendilerine kabile hayatının verdiği güvenlik, aidiyet gibi özelliklere sahip olmak için bir alternatif olarak görmüşlerdir. Bu kabul edişle meydana gelen katılımlar hareketin sonraki şekillenmesinde farklılığa sebep olmuştur.¹³⁷

C) Vehhâbî Hareketine Verilen İsimler

1. Vehhâbîlik

Vehhâbîlik üzerine yapılan her çalışmada “Vehhâbî” nitelemesinin hareketin mensupları tarafından kabul görmediği ifade edilir. Bu adlandırmanın Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kardeşi Süleyman b. Abdülvehhâb tarafından yazdığı *es-Savâ 'iku' l-ilâhiyye fi'r-red 'ale'l-Vehhâbiyye* isimli eserle yapıldığı söylene¹³⁸ de bu konuda netlik bulunmamaktadır. Vehhâbî ulemâsına göre “Vehhâbî” adlandırmasının hareketin taraftarlarınca konulmuş olması mümkün değildir, böyle bir adlandırma düşünülseydi Muhammed b. Abdülvehhâb'ın babasına değil kendisine nispet edilmesi gerekirdi.¹³⁹ İsimlendirme konusunda ittifak edilen nokta muhalifler tarafından verilmiş olduğudur. Bunlar da Türkler, Mısırlılar ve İngilizler olarak sayılmıştır. Adlandırma Muhammed b. Abdülvehhâb hayattayken ilk savaşların başladığı dönemde yapılmış ancak kendisi bu adlandırmayı hiç kullanmamış; 1763'e kadar da mâruf olmamıştır.¹⁴⁰ Batılı bir araştırmacı bu isimlendirmeyi temel iki sebebe bağlamıştır: Birincisi, Vehhâbî nitelemesinin bir kişiyi imlemekte olması, mesaj yerine dikkatin başka tarafa çevrilmesi

¹³⁷ Dakhil, *Social Origins of the Wahhabi Movement*, s. 240.

¹³⁸ Crawford, *Wahhâbî Ulama and the Law*, s. 1, 1. Dipnot.

¹³⁹ *Buhûsü usbû'i ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, II, 76; Nedvî, *Muhammed b. Abdilvehhâb*, s. 167. Bu eser Muhammed b. Abdülvehhâb hakkında düzenlenen sempozyum bildirilerini içermektedir.

¹⁴⁰ Nedvî, *Muhammed b. Abdilvehhâb*, s. 165-167.

ve “dava”nın etkinliğine gölge düşürülmesidir. İkincisi, Vehhâbîliğin İslâm’dan ayrı olmadığı söylemiyle çatışmasıdır. Çünkü ilkten adlandırma yeniliği ifade eder, bu da bidattır.¹⁴¹ Vehhâbîler’e göre böyle bir adlandırmanın sebebi hareketin İslâm’dan ayrı olduğunu, yeni bir mezhep anlamına geldiğini ve bu sebeple onlarla her türlü savaşmak gerektiğini vurgulamaktır. Harekete böyle bir adlandırma ile korkulacak nitelik kazandırmak amaçlanmış ve özellikle Avrupalılar tarafından kendilerine tehdit olarak gördükleri her hareketin Vehhâbîlik’le bağlantısı kurulmaya çalışılmıştır. Böyle bir adlandırmanın Vehhâbîler tarafından hoş karşılanmamasının sebebi de budur.¹⁴² Başlığıyla Vehhâbî nitelemesinin kabul edilmediğine işaret eden *İslâmiyye lâ Vehhâbîyye* isimli eserde de “Vehhâbî” adlandırmasının esas amacının davetin yeni bir hareket, Ehl-i sünnet’in dışında beşinci mezhep, Şîa ve diğer fırkalar gibi şâz olduğunu vurgulayarak böylelikle harekete karşı insanlarda nefret uyandırmak olduğunu ifade edilir. Hareketin tâbileri tarafından bu isimlendirme kabul edilmemiş Muhammed b. Abdülvehhâb’ın davetine; davet, dâvetü’l-islâhiyye, dâvetü’t-tevhîd, Selefîyye; tâbilerine ise Selefîyyûn, muvahhidûn, ehl-i tevhîd, Ehl-i sünnet, Hanâbile, Necdiyyûn denebileceği ifade edilmiştir.¹⁴³

Madawi al-Rasheed *Contesting the Saudi State* isimli eserinde Vehhâbî adının kullanılmasının mensupları tarafından hoş karşılanmamakla birlikte, “Yaygın bir hata meçhul bir doğrudan daha iyidir” sözüne atıfta bulunarak bu ismi kullanacağını ifade etmiştir.¹⁴⁴ Adlandırma konusunda biz de aynı düşünceye sahibiz. Diğer taraftan Vehhâbî isminin zamanla hareket mensupları tarafından da kabullenildiği görülmektedir.¹⁴⁵

¹⁴¹ Crawford, *Wahhâbî Ulama and the Law*, s. 1-3.

¹⁴² *Buhûsü usbû’i’ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, II, 77; Nedvî, *Muhammed b. Abdilvehhâb*, s. 165. Farklı müelliflerin Vehhâbî adlandırması hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Abdüllatîf, *De ‘âvâ’l-münâviîn*, s. 97, 2. dipnot.

¹⁴³ Akl, *İslâmiyye lâ Vehhâbîyye*, s. 34-35; Nyrop, *Saudi Arabia a Country Study*, s. xxvi.

¹⁴⁴ bk. s. 2

¹⁴⁵ Abdüllatîf eserinde “Vehhâbî daveti” nitelemesini kullanarak bir açıklama yapmaktadır. Açıklamaya göre müelliflerin Vehhâbî adını kullanma konusunda, ada yüklenen mânalar sebebiyle ilk

2. Hanbelîlik

Vehhâbîler beşinci mezhep olmadıklarını ve Hanbelî mezhebine bağlılıklarını özellikle vurgulamaktadır. Bu aidiyet çabası eleştirilere cevap için olduğu kadar Hanbelî mezhebi kanalıyla Sünnî olmadıkları iddiasını bertaraf etmek için olduğu da ifade edilmektedir. Sonraki yüzyıllarda da Vehhâbîler’le Hanbelî mezhebinin ilk yazarları arasında bağ kurulmaya devam edilmiştir. Özellikle Hicaz ve Haremeyn’in alınması sürecinde politik saygınlığı sağlamak ve karşı duruşları önlemek amacıyla bu bağ öne çıkarılmıştır. 1920’lerin ortalarında ve sonlarında Reşîd Rızâ da *Menâr*’da bu bağı vurgulamıştır.¹⁴⁶

İslâmiyye lâ Vehhâbiyye yazarı Akl “Vehhâbî hareketi nasıl tanımlanır?” sorusunu birkaç Vehhâbî âlime sormuş ve fikirlerini almıştır. Onlardan Hâfız Vehbe şunları söylemiştir: İddia edildiği gibi Muhammed b. Abdülvehhâb peygamber değil, hak dine dönmeye çağıran muslih ve müceddittir. Onun bir öğretisi ve Necid’de uyguladığı farklı bir görüşü yoktur. Fûrûda Ahmed b. Hanbel’e, akaitte Selef’e tâbidir. Fûrûda sayılı konularda muhalefet etse de akait ve ibadete ait uygulamaların hepsi İbn Teymiyye ve talebelerinin görüşleriyle mutâbıktır.¹⁴⁷

Hanbelîlik muhalifler tarafından değil hareket mensupları tarafından, mezhebin yöntemi kabul etme anlamında kullanılmıştır. Davet imamlarının metodunun sahâbî, tâbiîn, dört imam, Ehl-i sünnet ulemâsının metodu olduğunu, fikhî meselelerin istidlâlinde Ahmed b. Hanbel’in yönteminin kullanıldığını sıklıkla tekrar edilmiştir.¹⁴⁸

Bu başlıkla ilişkili diğer konular birinci bölümde yer alan “Beşinci Mezhep Meselesi” ve ikinci bölümde yer alan “Hanbelî Mezhebine Mensubiyetin Anlamı” başlıkları altında ele alınmıştır.

dönemlerdeki çekingenliğinin kalmadığını söylemekte ve adlandırmayı kullananlardan örnekler vermektedir (bk. s. 97, 2. dipnot).

¹⁴⁶ Crawford, *Wahhâbi Ulama and the Law*, s. 1-3.

¹⁴⁷ Akl, *İslâmiyye lâ Vehhâbiyye*, s. 37.

¹⁴⁸ İbn Abdurrahman, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 251-252.

3. Hâricîlik

Bir başka adlandırma da Vehhâbîler'in "Hâricî" oldukları yönündedir. Vehhâbîler'e Hâricî denmesinin bir sebebi Hâricîler gibi "herkesi saf aşkın ideale imansızlıkla suçlayıp, gerçek müminler statüsünden çıkarmak suretiyle"¹⁴⁹ uzlaşmaz bir tavır sergilemeleri olduğu söylenmiştir. Buhârî gibi sahih kaynaklarda rivayet edilen ve Hâricîler'i ima ettiği belirtilen hadislerin Vehhâbîler'in sergiledikleri tavırlar sebebiyle onları da içerdiği ifade edilmektedir. Vehhâbîliği Hâricîliğin tarihi içerisinde ele alan Şerîf Seyyid Hasan Paşa Vehhâbîler'i ikinci Hâricîler olarak nitelemiş ve birinci Hâricîler'le benzerliklerini gösteren bir tablo yapmıştır. Vardığı netice de, Vehhâbîler'in şüphesiz bir biçimde Hâricî olduklarıdır.¹⁵⁰

Mehmed Ali Paşa ve Bâbîâli arasındaki yazışmada hareketin tâbileri hakkında Hâricî kelimesinin kullanıldığını örnek verenlere göre davete düşman olan Türkler, hareketin tâbilerine Revâfız ve Hâricî demekle aşırıya gitmişlerdir.¹⁵¹ Osmanlı yazışmalarında hareket için Hâricî nitelemesinin yanında onun bir kolu olan İbâzî nitelemesi de kullanılmıştır.¹⁵² "Bağdat Valisi Süleyman Paşa ise Muhammed b. Abdülvehhâb ile alâkalı olarak Bâbîâli'ye verdiği raporda onun bir Hâricî olduğu ve taşkınlıklar yaptığından bahisle Basra ve bir kısım diğer kalelerin tamiri ve yeniden yapılması lüzumunu dile getirir."¹⁵³ Cevdet Paşa *Târih-i Cevdet*'inde Vehhâbîler'in kendi inançlarını ispat için kitaplar telif ettiklerini ve bunların karşısında Ehl-i sünnet âlimleri tarafından reddiyeler kaleme alındığını¹⁵⁴ ve 1218'de (1803) Vehhâbîler'in hacılara dağıttıkları kitap ve risâlelerin Mısır ulemâsı tarafından incelendiğini ve

¹⁴⁹ Gibb, *İslâm'da Modern Eğilimler*, s. 25.

¹⁵⁰ Seyyid Şerif Hasan Paşa, *Kitâbü Sıdkı'l-hâber fî Havârici'l-karni's-sâni 'aşer*, s. 160-167.

¹⁵¹ Akl, *İslâmiyye lâ Vehhâbiyye*, s. 40.

¹⁵² Arşiv belge künyeleri için bk. Dalkıran, "Târih-i Cevdet'te İslâm Mezhepleri I", *AÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 20, s. 224, 14. dipnot; ayrıca arşiv belgelerinin künyeleri için bk. Şeker, "Vehhâbîliğin Osmanlı Mütefekkirleri Üzerindeki Etkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, V, sayı 21, s. 333.

¹⁵³ Dalkıran, "Târih-i Cevdet'te İslâm Mezhepleri I", *AÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 20, s. 224. *Târih-i Cevdet*, V, 36.

¹⁵⁴ *Târih-i Cevdet*, VI, 124.

Vehhâbîler hakkında ikiye ayrıldıklarını rivayet eder. Cevdet Paşa'ya göre bunlardan bir kısmı Vehhâbîler'in görüşlerini İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'i da dahil ederek Selef ulemâsının fikirleri gibi değerlendirmiş, Müslümanlık budur demişler, diğer bir kısmı ise onları kâfir ve Hâricî olarak nitelemişlerdir.¹⁵⁵

Hâricî nitelemesiyle ilgili en önemli dayanak, Hâricîler'le ilgili olduğu kabul edilen hadisler olmuştur. Hz. Peygamber'in Necid'in de bulunduğu doğu tarafına işaret ederek fitnenin oradan çıkacağını söylediği hadisin çeşitli rivayetleri vardır.¹⁵⁶ Hadislerdeki tasvirler Hâricîler'in özelliklerini verdiği ve Vehhâbîler'in aynı özellikleri taşıdığı iddia edildiği için Vehhâbî hareketi Hâricî olarak nitelenmiştir. Vehhâbîler'in de Hâricîler gibi büyük günah işleyenleri küfürle itham ettikleri iddiası Muhammed b. Abdülvehhâb tarafından reddedilmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb delilin ulaşmasıyla onu anlamak arasındaki farkı anlatırken Hâricîler konusuna değinmiştir. Abdülvehhâb, nasları en iyi kendilerinin anladıklarını ve Allah'a itaat edenler olduklarını zannetmelerine rağmen Hâricîler'in şiddet ve aşırılık sebebiyle dinden çıktıklarını haklarında öldürülemelerini içeren hadisler olduğunu söylemiştir.¹⁵⁷ Muhammed b. Abdülvehhâb'ın torunu Abdurrahman b. Hasan da bahsi geçen hadislerin Hâricîler'le ilgili olduğunu davet ehlinin Hâricîler'den en uzak insanlar olduklarını, Havâriç hakkında davet ehlinin görüşünün sahâbîninkiyle aynı olduğunu söylemektedir. Şevkânî de bu ithamı doğru bulmadığını ifade etmektedir. Vehhâbî ulemâsından Hammâd b. Nâsır b. Muammer büyük günah işleyenlerin tekfir edildiği iddiası hakkında şöyle demektedir: “Bu bizim sözümüz değildir. Günahlar sebebiyle tekfir eden Havâriç'in sözüdür. Biz günahlar sebebiyle kimseyi tekfir etmeyiz. Ancak Allah'a şirk koşturmak,

¹⁵⁵ *Târîh-i Cevdet*, VII, 228.

¹⁵⁶ *Buhûsü usbû 'i ş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*, II, 61. Abdüllatîf, *De 'âvâ 'l-münâvîn*, s. 229-248; Dahlân, *ed-Dürerü 's-seniyye fi 'r-red 'ale'l-vehhâbiyye*, s. 122-132. Vehhâbîler Necid'in fitne ve şeytanın mekânı olduğu mealindeki hadislerin kasıtlı olarak farklı yorumlandığını söylemektedirler. Doğu tarafından kastın Necid değil Irak olduğunu, mutlak olarak zem ve methin mekân ile değil zaman ile ilgili olabileceğini, böyle bir yorumla Hz. Peygamber'in muhacir olmasına sebep olan Mekke ehli sebebiyle Mekke'nin, yalancı peygamber Esved el-Ansî sebebiyle Yemen'in de zemmedilmesi gerektiği, şeklinde açıklamalarda bulunmaktadır (bk. Abdüllatîf, *De 'âvâ 'l-münâvîn*, s. 234-238; Hâricîler'le ilgili hadislerin değerlendirdiği araştırma için bk. Oral, *Hadîs Literatüründeki Hâricîler İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi*).

¹⁵⁷ “Fetâvâ ve Mesâil”, *Müellefât*, IV, 13.

başkası adına kurban kesmek, adak adamak veya Allah'tan başkasından korkmak, dua etmek, tevekkül etmek gibi küfür olan amelleri yapanları tekfir ederiz.”¹⁵⁸ Hâricîler'in başlarını traş etmeleri gibi Vehhâbîler'in de başlarını tıraş etmeleri benzerlik noktalarından biri olarak iddia edilmiştir. Baş tıraş etmenin Ebû Dâvûd'da geçen İbn Kuleyb¹⁵⁹ hadisine dayandığını söyleyen Vehhâbîler, ancak bu hadise uymayanların tâzirinin ve malının alınmasının câiz görülemeyeceğini söylemektedirler. Onlara göre hadis, müslüman olunca başı tıraş etmek gerektiğine delâlet etse de tıraşın devamlı olması gereğine delâlet etmez, ancak günümüzde kâfirler tıraş olmadıkları için, tıraş olmamak onlara benzemek mânasına gelecektir.¹⁶⁰ Vehhâbîler'in Hâricî olarak nitelenmesinin bir diğer sebebi de Osmanlı hilâfetine karşı gelmeleridir. Çünkü Hâricîler de Vehhâbîler gibi müslümanların meliklerini öldürmeyi helâl görmüşler ve onlardan ayrılmışlardır denmektedir.¹⁶¹

Hâricî nitelemesi Vehhâbîler ve Hâricîler arasında kurulan benzerliklere dayandırılarak yapılmıştır. Yukarıda ele alınanlar dışında kurulan başka benzerlikler de vardır: Her iki grup tarafından kâfirler için inmiş âyetler müslümanlara hamledilmiş; naslar doğru anlaşılmamış, yanlış yorumlanmıştır. Bu sebeple müslümanların oldukları yer dârülharp, kendi beldeleri dârüliman sayılmış ve oraya hicret zaruri görülmüş, kendilerine biat etmeyenlerin kanları ve malları helâl sayılmıştır. Yine nasların yanlış yorumu sebebiyle Hâricîler yeryüzünde fesat oldukları gerekçesiyle sebepsiz domuz öldürmüş, Vehhâbîler de telgraf gibi önceden olmayan şeylerin kullanılması hususunda fetva vermemişlerdir. Her iki grup ibadet ve taat konusunda aşırı titizlik göstermiş bunun neticesinde Hâricîler Ehl-i kitap'tan birinin malından karşılıksız bir hurma almaktan çekinmiş; Vehhâbîler tütün içmeyi yasaklamıştır. Buna rağmen birinciler emîrî'l-mü'minîn Hz. Ali'yi tekfir edip öldürülmesini helâl saymaktan, müslümanların kanlarını dökmekten, ikinciler de nebînin hücrelerinden mücevher gasbetmekten, evrat ve

¹⁵⁸ Abdüllatîf, *De 'âvâ'l-münâviîn*, s. 236-239.

¹⁵⁹ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 131 (356). Hadise göre İbn Kuleyb, Peygamber'e gelir ve ve ben müslüman oldum der, efendimiz de küfür saçını at!” şeklinde karşılık verir (bk. Abdüllatîf, *De 'âvâ'l-münâviîn*, s. 237, 3. dipnot).

¹⁶⁰ Abdüllatîf, *De 'âvâ'l-münâviîn*, s. 237.

¹⁶¹ Abdüllatîf, *De 'âvâ'l-münâviîn*, s. 301-302.

ezkârı yüksek sesle yapanları, nebîlere tevessül eden herkesi şirkle itham edip öldürmekten geri durmamışlardı.¹⁶²

4. Selefilik

Sözlükte “önceden gelenler, önceden yaşayanlar, yaş ve fazilet bakımından üstün olanlar” gibi çeşitli mânalara gelen selef kelimesi; akait, kelâm ve fıkıh tarihinde genel olarak, “Dinde mezhepleri taklit edilen ve görüşlerine uyulan kişiler” anlamında kullanılmıştır. Ancak “selefî” terimi daha çok akait sahası içinde kullanılmış ve “nasta vârit olanı -müteşâbihle birlikte- aynen kabul edip, teşbih ve tecsime düşmemekle beraber, tevile de gitmeyen Ehl-i sünnet-i hassayı ifade” etmiştir.¹⁶³ Diğer bir ifadeyle kutsal metinleri literal bir anlayışla yorumlamak ve Asr-ı saâdet’in İslâm anlayışına geri dönmek olarak tanımlanabilecek Selefliğin kapsamına kimlerin girdiği konusunda fikir birliği yoktur. Bu kapsam kimine göre ilk nesil, kimine göre ilk üç nesil kimine göre de Ortaçağ âlimlerinden literal yorumu tercih edenlere kadar uzanır. Bazı çağdaş yorumlara göre Selefliğin kökleri Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye’ye dayanarak özellikle Kur’an ve Sünnet’e dönüşü çağırان ve onların takipçileridir. Başka bir iddia ise Selefliğin modern bir terim olduğu ve geçmişinin XIX. yüzyıldaki Muhammed Abduh, Cemâleddîn-i Efgânî’nin hareketleri gibi modernist-reformist hareketlerden öteye geçmediği şeklindedir. Bu iddiaya göre Vehhâbîler’in Seleflik’ten kasıtları dindeki bidatları temizlemek ve ilk asrın din anlayışına dönmek demek iken Muhammed Abduh’un Seleflik’ten kastı reform ve modernleşmedir. Modern Seleflik Batı ile karşılaşmanın neticesinde gelişen ilerleme çabalarıyla ortaya çıkmıştır. Vehhâbî Selefliği ise XVIII. yüzyılda Batılı güçlerin Arap dünyasını kuşatmaya başlamasıyla birlikte henüz onlarla birebir karşılaşmadan önce ortaya çıkmıştır.¹⁶⁴ Vehhâbîler tarafından çok fazla vurgulanan husus usule ilişkin konularda Havâriç, Şîa, Kaderiyye, Mürcie, Cehmiyye ve bunlara benzeyen akımların görüşlerine karşı alınabilecek tek

¹⁶² Seyyid Şerif Hasan Paşa, *Kitâbü Sıdkı’l-hâber fî Havârici’l-karni’s-sâni ‘aşer*, s. 160-167.

¹⁶³ İbn Münzir, *Lisânü’l-‘Arab*, “slf” VI, 330-333; Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*, s. 42.

¹⁶⁴ Rasheed, *Contesting the Saudi State*, s. 3.

reyin Selef'in görüşü olduğudur. Fûrûda ise Selef'in tek bir mezhebi/görüşü olmadığı için böyle bir ayırım yapıldığı söylenmektedir.¹⁶⁵

Vehhâbîler'in Selef'e tâbi oldukları iddiasıyla kendilerine Selefî adını vermeleri Vehhâbîler'in aksine Selef'in çoğunluğunun şer' çerçevesinde kıyas ve örfü reddetmemelerine dayanarak kabul edilmemiştir. Ancak Vehhâbîler'e göre iddia edildiği gibi hareket kıyas ve örften uzak değildir. Kıyas ve örften uzak olan Vehhâbî düşüncesi değil Zâhiriyye mezhebidir.¹⁶⁶

Adlandırma ile ilgili bu yaklaşımlar hususunda tartışmaları çoğaltmak mümkündür. Bununla birlikte bizim burada esas itibariyle ulaşmamız gereken sonuç fıkıh usul ve uygulamalarında Hanbelî olduklarını söyleyen Vehhâbîler'in bu söylemlerinin değerlendirilmesidir. Fıkıh usul ve uygulaması ile ilgili tespitlerimizi sonraki bölümlere bırakarak diyebiliriz ki Muhammed b. Abdülvehhâb ve ilk tâbileri İbn Teymiyye'yi öne çıkaran, Selefî adını tercih edip, Hanbelî mezhebinden esinlenmiş, Hanbelî metodunu farklı yorumlarla uygulamışlardır.¹⁶⁷

D) Vehhâbî Hareketine Yöneltilen Eleştiriler

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fikirlerinin yaygınlık kazanmasından itibaren eleştiriler ve karşı çıkışlar da başlamıştır. Fikirleri kabul etmeyen ve onunla fiilî savaştan emîrlere olduğu gibi, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ve tâbilerinin fikirlerini, metodlarını çürütmek, yanlışlığını ortaya koymak için başta kardeşi Süleyman b. Abdülvehhâb tarafından yazılan *es-Savâ 'iku'l-ilâhiyye fi'r-red 'ale'l-Vehhâbiyye*'nin yanı sıra birçok risâle, kitap ve makale yazılmıştır.¹⁶⁸ Buna karşılık bu reddiye kültürüne cevap

¹⁶⁵ Özervarlı, "Selefiyye" *DİA*, XXXVI, 399-402; Herraş, *Hareketü'l-Vehhâbiyye reddü 'alâ makâlin li-Doktor Muhammed Bahâ fî Nakdi'l-Vehhâbiyye*, s. 32.

¹⁶⁶ Herraş, *Hareketü'l-Vehhâbiyye reddü 'alâ makâlin li-Doktor Muhammed Bahâ fî nakdi'l-Vehhâbiyye*, s. 32.

¹⁶⁷ Gibb, *İslâm'da Modern Eğilimler*, s. 25.

¹⁶⁸ Muhammed b. Abdülvehhâb'ın yaşadığı dönemde fikirlerini kabul etmeyen emîrlere, âlimlere ve yazılan reddiyelere cevap veren isimler için bk. İbn Sâlih, *'Ulemâi Necd hılâle semâniye kurûn*, s. 144-147.

niteliğinde literatür de oluşmuştur. Meselâ Muhammed Bahâ “Nakdû'l-Vehhâbiyye” isimli bir makale kaleme almış, buna karşılık Muhammed Halîl Herraş da *Hareketü'l-Vehhâbiyye reddün 'alâ makâlin li-Doktor Muhammed Bahâ fî nakdi'l-Vehhâbiyye*”¹⁶⁹ adlı risâle ile cevap vermiştir. Burada eleştiriler ve karşı cevaplarla ilgili hacimli bir eserden daha bahsetmek gerekir: Abdülazîz b. Muhammed el-Abdüllatîf, *De'avâ el-münâviîn*¹⁷⁰ isimli bir çalışma yapmıştır. Eserin içeriği Muhammed b. Abdülvehhâb'a yöneltilen eleştiriler ve bunların cevapları oluşturmaktadır. Farklı ülkelerde yazılan reddiyeler esas alınmıştır. Türkiye'den de Hilmi Işık'ın eserleri kullanılmıştır.¹⁷¹ Bu tarz eserlerde harekete reddiye yazmanın sebepleri üzerinde durulmuştur. Buna göre ilk olarak evliya ve nebîleri vesile kılmanın bidat ve şirk olduğu düşüncesine karşı bu düşünceden rahatsız olan çevreler mücadeleye başlamışlardır. Bu düşünceler çerçevesinde şekillenen Vehhâbî doktrini beşinci mezhep olarak nitelenmiştir. Özellikle sûfîler ve Râfîzîler rahatsızlıklarını reddiyelerle dile getirmişlerdir. Harekete karşı başlatılan mücadelenin diğer bir sebebi olarak siyaset gösterilir. Bir yönden Türkler'in diğer yönden ise Mekke eşrafının Vehhâbîler'i siyasî tehdit olarak gördükleri söylenmiştir. Reşîd Rızâ'ın Vehhâbîler'den nefret etmenin, küfürle ve müptedîlikle itham etmenin sebebinin siyasî olduğu yönündeki düşüncesi de aktarılmıştır.¹⁷²

1. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Şahsına Yönelik Eleştiriler

a) Yalancı Peygamberlerin Çıktığı Bölgeden Olmak

Vehhâbî hareketine yöneltilen eleştirileri, hareketin kurucusu Muhammed b. Abdülvehhâb'ın şahsına ve başlattığı harekete karşı eleştiriler olmak üzere ikiye

Ayrıca dönem ayırımı yapmadan Vehhâbîliğe karşı reddiye yazarlar hakkında seçme bi bibliyografya için bk. Zahawi, *The Doctrine of Ahl Al-Sunna Versus The "Salafi" Movement*, s. 7-15.

¹⁶⁹ Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine 1396. Muhammed Bahâ'nın “Nakdi'l-Vehhâbiyye” isimli makalesi de risâle içindedir.

¹⁷⁰ Riyad 2009.

¹⁷¹ H. Hilmi Işık ile ilgili kısım için bk. s. 73-74.

¹⁷² Abdüllatîf, *De'avâ'l-münâviîn*, s. 91-95.

ayırmak mümkündür. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın şahsına yöneltilen eleştirilerin başında onun peygamberlik iddiasında olduğudur.¹⁷³ Böyle bir iddianın sebebi olarak politik liderlik için halkın cehaletinden yararlanmak gösterilmektedir.¹⁷⁴ Müseylimetülkezzâb ve diğer iki yalancı peygamberin Muhammed b. Abdülvehhâb'ın doğduğu yer olan Necid'den olmaları sebebiyle o ve hareketi onlara benzer fitne olarak görülmüş; Necid'de çıkacak fitneye işaret ettiği iddia edilen hadislerden delil gösterilmiştir.¹⁷⁵ Bu iddia bizzat Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Hz. Peygamber'in son peygamber olduğuna dair sözleri hatırlatılarak yalanlanmıştır.¹⁷⁶

b) Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Nasları Yorumlama Biçimi

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın şahsına yöneltilen eleştirilerden biri Allah'ın isim ve sıfatlarını tanımlama biçimidir. Ona göre Allah'ın sıfatlarını naslarda nasıl geldiyse ve selef-i sâlihîn bunları nasıl tespit ettiyse öyle anlamalı ve tevile gidilmemelidir. Bu sebepten tecsim ve teşbihle itham edilmiştir.¹⁷⁷ Muhammed b. Abdülvehhâb ve tâbilerinin bu konudaki bakış açısı ise “Ümmetimden en çok korktuğum şey onlardan birinin Kur'an naslarını mânâsının dışında yorumlamasıdır” hadisi temelinde müteşâbihin yorumlandığı, nasların yanlış anlaşıldığı şeklindedir.¹⁷⁸

¹⁷³ Abdüllatîf, *De 'âvâ'l-münâviîn*, s. 101-143. Eserde bu konuyla ilgili iddialar ve karşı cevaplar uzun uzun anlatılmaktadır (*Buhûsü usbû'i'sh-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*, II, 54-57; Zahawi, *The Doctrine of Ahl Al-Sunna Versus The "Salaḫi" Movement*, s. 27-28).

¹⁷⁴ Zahawi, *The Doctrine of Ahl Al-Sunna Versus The "Salaḫi" Movement*, s. 33.

¹⁷⁵ Zahawi, *The Doctrine of Ahl Al-Sunna Versus The "Salaḫi" Movement*, s. 23-28; İbn Abdülvehhâb, *es-Savâ'ik*, takdim kısmı, s. 13.

¹⁷⁶ Abdüllatîf, *De 'âvâ'l-münâviîn*, s. 101.

¹⁷⁷ Abdüllatîf, *De 'âvâ'l-münâviîn*, s. 146-175; Akl, *İslâmiyye lâ Vehhâbiyye*, s. 156.

¹⁷⁸ Zahawi, *The Doctrine of Ahl Al-Sunna Versus The "Salaḫi" Movement*, s. 25.

2. Harekete ve Hareket Müntesiplerine Yöneltilen Eleştiriler¹⁷⁹

a) Şefaati ve Tevessülün Reddi

Muhammed b. Abdülvehhâb, Hz. Peygamber'in şefaati konusunda şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Eğer bir kimse sen Allah resulünün şefaatinde berî olduğunu mu söylemek istiyorsun, şefaati inkar mı ediyorsun? diyecek olursa, o zaman derim ki, Hayır, ben şefaati inkâr etmiyorum. Bundan teberrî de etmiyorum. Aksine Resûlullah, şefaati edecek ve şefaati de kabul edilecektir. Ben de kesinlikle onun şefaatinin diliyorum. Fakat şefaati konusu tamamıyla Allah'ın emrindedir. Allahım! Beni, onun şefaatinde mahrum etme! Allahım! Onu hakkımda şefaatiçi kıl! şeklinde Allah'tan Hz. Peygamber'in şefaatinin dilemek caizdir. Ben de bu şekilde dua ediyorum.”¹⁸⁰

Ona göre câiz olmayan, Allah'ı aradan çıkararak bizzat Hz. Peygamber'den şefaati istemektir.

Vehhâbîler sâlih kimselerin ve kabirlerin yardım istemek için Allah'a vesile kılınmasına karşı aşırı tepki gösterdiği konusunda eleştirilmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre sâlih kimselerin kabirlerini ziyaret edenler, onların şefaati hakkına sahip olduklarını, hatta sırf ziyaret etmenin bile sevap olduğunu zannetmektedirler. Bu tür davranışların bidat olduğunu, zamanla küfre dönüşeceğini ve âlimlerin “Her bidatta küfre giden bir yol vardır” sözünün çok doğru olduğunu söylemekte bu tür tevessülü kabul etmemektedir.¹⁸¹

¹⁷⁹ İçerik benzerliği sebebiyle bazı eleştiriler “Harekete Verilen İsimler” başlığı altında ele alındığı için burada tekrar edilmemiştir.

¹⁸⁰ “Keşfü'shubûhât”, *Müellefât*, I, 165.

¹⁸¹ “Kitâbü't-Tevhîd”, *Müellefât*, I, 56-59.

b) Hz. Peygamber’e Salâtüselâm Getirmek

Vehhâbîler Hz. Peygamber’e salâtüselâm getirmeyi reddettikleri iddiasına karşılık Ahzâb sûresinin Allah ve meleklerin nebîye salât getirdikleri beyan edilen 56. âyetini delil göstererek kabul etmemişlerdir. Muhammed b. Abdülvehhâb’ın nehyettiği, ezanlardan sonra minarelerden ve cuma günü minberlerde cehren salât getirilmesidir. Bunun için sahâbî ve tâbiîn döneminde olmayan bir bidattır denmektedir.¹⁸² Muhammed b. Abdülvehhâb’ın oğlu Abdullah bu iddialara şöyle cevap vermiştir: “Biz Hz. Peygamber’in rütbesinin bütün mahlûkatın üstünde olduğuna inanırız. Kabirde hayattadır, berzah hayatındadır. ... O müslümanın selâmını ıştır.”¹⁸³

c) Tekfir ve Kıtâl Meselesi

Tevhit, şirk, küfür meseleleriyle ilgili yüzlerce sayfa yazmış olan Muhammed b. Abdülvehhâb’ın en çok üzerinde durduğu hususlar özetle, sadece Allah’a iman etmek ve ibadeti ona has kılmak, tevessüle tevessül etmemek, imanın ciddiyetini korumak, şaka ile bile olsa imanî, amelî konuları eğlence malzemesi yapmamaktır. Aksi takdirde bu kişiler küfürle itham edilir. Vehhâbîler’e göre küfür tevhidin ulûhiyyet kısmı yerine getirilmediğinde de gerçekleşir. Rubûbiyyet ve ulûhiyyet olmak üzere ikiye ayrılan tevhit, İslâm ile küfrü birbirinden ayıran tek kelimedir. Tevhitten kasıt mânasını bilmeden, yalnızca dille söylemek değildir. Çünkü münafıklar da bu kelimeyi söylemekte; namaz kılıp, zekât vermekteydiler buna rağmen cehennemin en alt tabakasında kalacaklardır. Bu kelimeden maksat; onu dil ile söylemenin yanında, kalp ile de kabul edip sevmek, hayatını buna göre düzenlemek, ona bağlananları sevmek, ona muhalefet edenlere ise buğzedip onları düşman kabul etmektir.¹⁸⁴

¹⁸² *Buhûsü usbû’i’ş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*, II, 71; Zahawi, *The Doctrine of Ahl Al-Sunna Versus The “Salaî” Movement*, s. 25.

¹⁸³ *Buhûsü usbû’i’ş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*, II, 72.

¹⁸⁴ “Keşfü’ş-şübühât”, *Müellefât*, I, 179-181; “Fetâvâ ve Mesâil”, *Müellefât*, IV, 42-43.

Tevhîd-i rubûbiyye Allah'ın rab olması, yaratması, yetiştirmesi ve imkân vermesi bakımından tekliğidir. Yani Allah'ı fiillerinde birlemektir. Tevhîd-i ulûhiyye ise kulların yaptıkları fiillerde Allah'ı tek olarak tanıma, bilme ve inanmalarıdır. Allah'ı ibadete lâıyk yegâne ilâh olarak tanırken, başkasını asla ona ortak koşmamaktır. Muhammed b. Abdülvehhâb inanç ile ilgili hususlarda sürekli Hz. Peygamber dönemi ve onun uygulamalarından örnek vererek kendi düşüncelerine ve uygulamalarına meşruiyet kazandırmaya çalışmaktadır. Bu konuda da ona göre Hz. Peygamber döneminde kâfirler rubûbiyyet tevhidini kabul ediyor, Allah'tan başka hiçbir varlık yaratamaz, rızık veremez, diriltemez, öldüremez, işleri düzenleyemez, bütün bunları bir tek Allah yapar diyorlardı. Yine bu kimseler, sadaka ve zekât verir, hac ve umre yapar, çeşitli ibadetlerde bulunur, hatta Allah'tan korktukları için birtakım haramları da terkederlerdi. Fakat bütün bunlar onları yine de müslüman yapmıyor, mallarını ve kanlarını haram kılmıyordu. Abdülvehhâb'a göre bunun gibi kimseleri tekfir etmek gerekir zira Hz. Peygamber böyle yapmış, canlarını ve mallarını helâl kılmıştır. Çünkü bu kimseler, tevhîd-i ulûhiyyeye şehâdet etmiyorlardı. Zira tevhîd-i ulûhiyyeyi kabul eden bir kimsenin sadece Allah'a dua etmesi, eşi ve ortağı bulunmayan Allah'tan başkasından umut beklememesi, mukarrep bir melekten, mürsel bir peygamberden medet ummaması, başkası adına kurban kesmemesi, adak adamaması gerekmektedir.¹⁸⁵

Cevdet Paşa fâsit gördüğü Vehhâbîler'in akîdelerinin üç ana teması olduğunu söyler:

“Merkûmun ihdas eylediği mezhepde meslûk ü ma'lûm olan birçok akâid-i fâsidenin esası üç mesele olup evvelkisi budur ki Vehhâbîler amel imandan cüzdür deyip meselâ bir vakit namazı ve bir sene zekâtı tekâsülen terkeden kimesne kâfir olarak demi heder ve malı helâldir diye itikad ederler. İkincisi budur ki ervâh-ı enbiyâ vü evliyâdan isti'âne etmek gibi istimdâd ü istişfâ' veçhile Cenâb-ı Hak'tan gayrıya dua eylemek şirktir derler. Üçüncü mesele türbeler bina ve üzerlerine kubbeler inşa ile içlerinde kandil yakmak ve

¹⁸⁵“Keşfü's-şübühât”, *Müellefât*, I, 179-181; “Fetâvâ ve Mesâil”, *Müellefât*, IV, 42-43.

onlara sadaka ve nezirler arz etmek mugâyir-i diyânet-i İslâmiyye idüğü da'vâsından ibarettir.”¹⁸⁶

Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre dil ile ikrar ve erkânı amel olan iman taatle artar, mâsiyetle eksilir, yetmiş şubesi vardır ve en yükseği lâ ilâhe illallah, en aşağısı yoldaki ezâyı kaldırmaktır.¹⁸⁷ Ona göre ulemânın şehâdet kısmında ittifak, diğerlerinde ihtilâf etmeleri sebebiyle İslâm’ın beş erkânından kelime-i şehâdetin dışındakileri ikrar edip tembellikle terkedenle savaşılar ama bu kişiler tekfir edilmez. Ancak Allah ve resulünün dini insanlara anlatıldıktan ve onlar da öğrendikten sonra inkâr ederlerse bu kişiler tekfir edilir.¹⁸⁸ Tembellik sebebiyle yapmamak ile öğrendikten sonra inkâr etmek birbirinden ayrılmaktadır. Burada amelin imandan bir cüz olup olmadığı tartışmasına da değinmek gerekir. Zira Cevdet Paşa’nın da zikrettiği gibi tekfir meselesinin temelinde bu husus yer alır. O Vehhâbîler’in tembellik sebebiyle amelleri yerine getirmeyen kişinin kâfir sayıldığı ve kendisiyle savaşıldığını, Muhammed b. Abdülvehhâb ise böyle bir kişi ile savaşmakla birlikte tekfir etmediklerini söylemektedir.

Muhammed b. Abdülvehhâb kişinin kalbinde olanı bilmeden insanlarla savaştıklarını ve bunun, Resûlullah’ın, “lâ ilâhe illallah” diyen bir adamı öldürmesi üzerine, Üsâme’yi, “Sen, o adamı lâ ilâhe illallah dedikten sonra mı öldürdün?”¹⁸⁹ şeklindeki azarlamasını ve “İnsanlarla, lâ ilâhe ilallah deyinceye kadar savaşmakla

¹⁸⁶ Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, VII, s. 183.

¹⁸⁷ *Dürer*, I, 33.

¹⁸⁸ “Fetâvâ ve Mesâil”, *Müellefât*, IV, 9.

¹⁸⁹ Hadisin tamamı şöyledir: Üsâme İbnu Zeyd (r.a.)’i dinledim, diyordu ki: “Resûlullah (s.a.v.) bizi Huruka’ya gönderdi. Sabah baskını yapıp hezimate uğrattık. Ben ve Ensar’dan biri, Hurukalı bir adama rastladık. Adama galebe çalmıştık, la ilahe illallah dedi. Adam bunu söyler söylemez Ensar savaşmayı bıraktı, ben devam ettim ve mızrağımı saplayıp öldürdüm. Medine’ye geldiğimiz zaman benim yaptığım, Resûlullah’ın kulağına ulaşmış. (Beni çağırttı ve) “Ey Usâme! Sen, la ilahe illallah dedikten sonra adam mı öldürdün?” diye sordu. Ben: “O bunu, canını kurtarmak için söyledi!” dedim. Resûlullah (s.a.v.): “Sen onu la ilahe illallah dedikten sonra öldürdün mü?” dedi. Bu cümleyi o kadar çok peşpeşe tekrar etti ki, keşke bugünden daha önce müslüman olmasaydım (müslüman olarak böyle bir cinayeti işlememiş olurum) diye temenni ettim. [Müslim’in Cündeb’ten kaydettiği bir diğer rivayet şöyledir: “Sen la ilahe illallah diyeni öldürdün mü? Kıyamet günü la ilahe illallah gelince ona nasıl hesap vereceksin?” Bunu ona çok tekrarladı.] Buhârî, “Diyat” 2; Müslim, “İmân” 158, (96); Ebû Dâvûd, “Cihad” 104, (2643).

emrolundum”¹⁹⁰ gibi hadislerle aykırı olduğunu söyleyenlere oldukça uzun bir cevap vermektedir. Ona göre bu iddianın sebebi “lâ ilâhe illallah”ı, amellerinde göstermeseler bile sırf dille söyleyenlerin tekfir edilemeyecekleri, öldürülemeyecekleri, hatta ne yaparlarsa yapsınlar, haklarında bir şey yapılamayacağı şeklindeki görüşlerini ispatlamak içindir. Muhammed b. Abdülvehhâb’ın tevhidin ve amellerin ikrar-inkâr-niyet ilişkisi konusunda şunları söylemektedir:

“Resûlullah ‘lâ ilâhe illallah’ diyen yahudilerle savaştığı gibi ashabı da, Allah’tan başka ibadete lâyık ilâh olmadığına ve Muhammed’in de Allah’ın resulü olduğuna şehâdetle bulunmalarına, namaz kılıp, müslüman olduklarını ileri sürmelerine rağmen, Beni Hanîfe ile savaşmışlardı. ... Bu kimseler, ‘lâ ilâhe illallah’ dedikleri halde bu bir şey değiştirmede. Tıpkı İslâm’ın rükünlerinden herhangi birini inkâr eden bir kimsenin tevhit kelimesini söylemesinin, tekfir olunması ve öldürülmesi açısından bir şeyi değiştirmedeği gibi. Rükünlerden birini inkâr durumunda kişi tekfir ediliyorsa, fer’î meselelerle ilgili herhangi bir şeyi inkâr halinde niçin tekfir edilmesin?

Üsâme, “lâ ilâhe illallah” diyen bir kişiyi, can ve mal korkusuyla müslüman olduğu zannıyla öldürmüştü. Eğer bir kişi, müslüman olduğunu açıklarsa, bu kişiden aksi bir durum sabit olmadıkça malına ve canına dokunulmaz. Yüce Allah bununla ilgili olarak şöyle buyurmuştur: “Ey iman edenler! Allah yolunda savaşa çıktığınız zaman iyi anlayıp dinleyiniz. Size

¹⁹⁰ Ebû Hureyre hadisi şu şekilde rivayet etmiştir: “Resûlullah (s.a.v.) vefat edince, ondan sonra Hz. Ebû Bekir (r.a.) halife seçildi. Bunun üzerine bedevilerden bir kısmı irtidat etti. (Hz. Ebû Bekir halife olarak onlarla savaşmaya karar verince) Hz. Ömer, “Resûlullah (s.a.v.): “İnsanlar la ilahe illallah deyinceye kadar onlarla savaşmaya emrolundum. Bunu söylediler mi, benden mallarını ve nefislerini korurlar. (İslâm’ın) hakkı hariç artık hesapları da Allah’a kalmıştır!” demiş iken, sen nasıl insanlarla savaşırısın?” dedi. Hz. Ebû Bekir: “Allah’a yemin olsun, namazla zekâtın arasını ayıranlarla savaşacağım. Zira zekât, malın hakkıdır. Vallahi, Resûlullah’a (s.a.v.) vermekte oldukları bir oğlağı vermektan vazgeçseler, onu almak için onlarla savaşacağım” dedi. Hz. Ömer sonradan demiştir ki: “Allah’a yemin ederim, anladım ki, Hz. Ebû Bekir’in bu görüşü, Allah’ın savaş meselesinde ona ilhamından başka bir şey değildi. İyice anladım ki, bu karar hakmış.” Buhârî, “İ’tisam” 2, Zekât 1, İstitâbe 3; Müslim, “İmân” 32, (20); Muvatta, “Zekât” 30, (1, 269); Tirmizî, “İmân” 1, (2610); Ebû Dâvûd, “Zekât” 1, (1556); Nesaî, “Zekât” 3, (5, 14).

selâm verene, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek, ‘Sen mümin değilsin’ demeyiniz!’ (Nisâ 4/94).

İşte bu âyete göre tevhit kelimesini söyleyen, fakat durumunu bilemediğimiz bir kişiyle karşılaşmamız durumunda, iyice araştırılıp durumu açığa çıkıncaya kadar, bu kişinin malına ve canına dokunmamamız icap eder. Eğer İslâm’a aykırı bir durum sergilerse öldürülür. Çünkü “İyi anlayıp dinleyiniz, tesbit edip ortaya çıkarınız” ifadesi buna işaret etmektedir. Bu kelimeyi söyleyen kişi, buna uygun amel etmediği görüldüğü takdirde, eğer öldürülmeyecekse araştırıp soruşturmanın bir mânası yoktur. Nitekim bu konuda, mânası bizim yaptığımız yoruma uygun birçok hadis vardır. Yani bir kişi tevhit kelimesini söyleyip müslüman olduğunu açığa vurursa, buna dokunmamak vâcip olur. Ancak söyledikleriyle çelişen bir durum tespit edildiği takdirde gereken yapılır.

Bunun delili ise şu hadisedir: ... Hâricîler, çok ibadet eden ve çok tehlil getiren kimselerdi. Hatta sahâbîler, onları gördüklerinde kendi ibadetlerini küçümserlerdi. Bunlar ilmi sahâbîlerden öğreniyorlardı. Bütün bunlara rağmen, “lâ ilâhe illallah” demeleri, fazla ibadet etmeleri ve müslüman olduklarını söylemeleri onlara bir yarar getirmedi. Çünkü bunlar şeriata aykırı bir durum sergilemişlerdi. Daha önce anlattığımız, yahudilerle ve Benî Hanîfe ile savaş durumu da böyleydi.

Resûlullah, Benî Mustalik’in zekât vermek istemedikleri haberi kendisine iletildiğinde, Benî Mustalik’le savaşmak istemiş, bununla ilgili olarak da şu âyet nâzil olmuştu: “Ey iman edenler! Eğer fâsığın biri size bir haber getirirse, onun doğruluğunu araştırınız. Yoksa bir topluluğa sataşırsınız da sonra yaptığınıza pişman olursunuz!” (Hucurât 49/6). Aslında, bu kabileye zekât toplamak için giden kişi, daha önce bu kabile ile aralarındaki bir husumetten dolayı, bunlara iftirada bulunuyor, bunlar aleyhinde yalan söylüyordu. Bizim delil olarak sunduğumuz bu hadisleri kendileri için hüccet olarak gösteriyorlar. Halbuki Resûlullah’ın bütün bu hadisleri, bizim ele aldığımız gerçekleri göstermektedir. Fakat onlar bu konuda büyük bir yanlış

içindedirler. Çünkü Resûlullah'ın savaşmak istemesi onların zekât vermediklerini zannettiği içindir. Allah Teâlâ'nın uyarmasının sebebi ise zekât vermeyenlerle savaşmamak gerektiği için değil, bir fâsık haber getirdiğinde bunu araştırmak gerektiğini bildirmek içindir."¹⁹¹

Şiddet ve kıtal konusunda Muhammed b. Abdülvehhâb'ın oğlu Abdullah şöyle demektedir: "Biz ancak davetimizin hakkıyla ulaştığı, kendisine dosdoğru yol gözüktüğü ve hüccet ikame olunduğu halde, büyüklenip kabul etmemekte ısrar eden kimseyi tekfir ederiz. Nitekim bugün savaştıklarımızın çoğu, şirkte ısrar edenler ve pek azı da bu kimselere yardım edip onlardan razı olanlardır."¹⁹² Kıtal iftirası onlara göre tamamen çarpıtılmış bir durumdur ve ilk saldırı ve öldürme işini daha davetin başında Muhammed b. Abdülvehhâb'ı şehirlerden sürmek ve yollarda tuzaklar kurmakla muhalifler başlatmışlardır. Vehhâbî alimlere göre Muhammed b. Abdülvehhâb'a düşmanlık edenler onun daveti anlatmak için çeşitli yerlere gönderdiği kişilere çok kötü davranmakta; Muhammed b. Suûd'a isyan etmekte topluluktan ayrılmaktaydılar. Bu ise tedibi gerektirecek bir durumdur. Bunların dışında Hicaz emîrleri de İbn Abdülvehhâb ve tâbilerine düşmanlık ilân etmişler, düşmanlıklarını akîdeten, siyaseten ve askerî olarak göstermişlerdir. Uzun yıllar hac yapmalarına izin vermemişlerdir.¹⁹³

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın davet yöntemi şöyle tanımlanmıştır: O önce vaaz ve nasihatle başlamıştır. Sonra ilim meclisleri oluşturmuş, mektuplar, risâleler, kitaplar yazmış ve en son olarak cihada başvurmuştur. Şayet diğer yollar davetin ikamesi için yeterli olmazsa, ona tâbi olanları korumak, birleştirmek için, "İslâm'a inanç, ibadet, şariat ve metot olarak inanan ve insanları hakka tâbi olmaya zorlayacak bir yönetime sahip İslâmî bir devletin kurulması için cihat ve savaş merhalesi"nin¹⁹⁴ gelmesi gereklidir.

¹⁹¹ "Keşfü's-şübühât", Müellefat, I, 175-177.

¹⁹² Selmân, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Daveti'nin Hakikati ve Bu Davetin İslâm Dünyasındaki Etkileri, s. 80.

¹⁹³ Akl, İslâmiyye la Vehhâbiyye, s. 241-243.

¹⁹⁴ Selmân, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Daveti'nin Hakikati ve Bu Davetin İslâm Dünyasındaki Etkileri, s. 76-77.

Büyük günah işleyenlerin küfre girdiği görüşünü kabul ettiklerine dair eleştirilere ise “Kim ki haksız yere bir müslümanı öldürmek, zina etmek, ribâ, içki içmek gibi büyük günahlardan birini işlerse ve bu günahlar tekerrür ederse o kişi bu fiiliyle İslâm’dan çıkmaz, muvahhit olarak ölürse cehennemde sonsuza kadar kalmaz”¹⁹⁵ şeklinde cevap verilerek itiraz edilmiştir.

Modern dönem Suudi Vehhâbî âlimlerinden Abdullah Ebû Zeyd tekfirle ilgili bozuk fikirlerin iki yönden geldiğini söylemektedir. Birincisi Hâricîler’in tehdit içeren âyet ve hadislerin yorumunda aşırıya gitmeleridir. Şöyle ki Hâricîler imanın iki unsurunu tek kabul edip, birinin geçerliliğini diğerine bağlamışlardır. “Büyük günah işleyen tekfir edilir” görüşü buradan çıkmıştır. Bu yaklaşımla tekfir alanı genişlemiş, müslümanların saldırıya uğramasına sebep olmuştur. Diğer yön ise Mürcie’nin yaklaşımıdır. Ayrıca bu konuda Ehl-i sünnet’in ittifakının bulunmaması sebebiyle namazı ve diğer rükünleri tembellik sebebiyle terkedenin kâfir olmadığını söylemekle Mürcie olunmayacağı gibi, kâfir olduğunu söyleyen kimsenin de Hâricî sayılmayacağı ifade edilerek küfürle ithamın reddedilmeyeceğine işaret edilmiştir.¹⁹⁶

Muhammed b. Abdülvehhâb’ın küfürle itham ve neticesinde bu kimselerle savaşmanın câiz olduğu konusundaki düşünceleri kesin çizgilere sahip gibi görünse de iman ve ameldeki niyet meselesi tam mânasıyla vuzuha kavuşmamaktadır. Zira hem iman edip tembellikle amel etmeyen tekfir edilmeyeceği söylenmekte hem de açıkça şehâdeti ikrar etse de kişinin zahirinde görünen İslâm’ı öğrenmemek, onunla amel etmemek, vâcipleri terketmeyi, haramlar işlemeyi ve hükümleri bilmemeyi önemsememek gibi bazı şeylerin onun bâtınen inanmadığını göstereceğini¹⁹⁷ söylemektedirler. Kesin olarak uyulması gerektiği ifade edilen hükümler inanç sahası ile ilgilidir ve bu saha ile ilgili kendilerinin açıklayıp Selef de böyle yapmıştır dedikleri uygulamalar dışındaki hiçbir yaklaşım ve yorum kabul edilmemiş ve hoş görülmemiş; itiraz edenlere âyet ve hadislerle cevap verilmiştir. Özetle lâ ilâhe illallah diyenin

¹⁹⁵ Akl, *İslâmiyye la Vehhâbiyye*, s. 178.

¹⁹⁶ Ebû Zeyd el-Berrâk v.dğr.leri, *İman ve Küfür Meseleleri*, s. 37, 87.

¹⁹⁷ Ebû Zeyd el-Berrâk v.dğr.leri, *İman ve Küfür Meseleleri*, s. 95, 111.

hakkında niyeti kesin olarak bilinmeden hüküm verilmeyeceği; iman ettiğinin aksine bir fiil işlemediği sürece o kimseye dokunulmayacağı; tembellik sebebiyle yapılmayan ameller yüzünden kişinin tekfir edilmeyeceği ama dinin aslî veya fer'î rükûnlerinden birinin inkârının kişiyi kâfir yapacağı söylenmiştir.

d) Şirk Meselesi

Muhammed b. Abdülvehhâb tevessül sebebiyle şirke düşenleri, âyetlerden hadislerden örnekler vererek dörde ayırmıştır. Küfürle itham edilecek olan kimseler ve konuyla ilgili getirdiği deliller şunlardır:

1. *“Resûlullah’ın savaştığı kâfirler, taptıkları putların Allah katında kendilerine şefaate edeceklerine ve yardımcı olacaklarına inanıyorlardı. Müşrikler yaptıklarının şirk olmadığını iddia ederek şöyle diyorlar: “Biliyoruz ki fayda verecek olan sadece Allah’tır. Biz istediğimizi Allah’tan istiyoruz. Fakat bunlar Allah’a yakın kimselerdir. Biz onların vasıtasıyla Allah’a yaklaşıyoruz. Allah’ın rızasını kazanmak için onların şefaatine sığınıyoruz. Allah şöyle buyuruyor: “İyi bilinmelidir ki halis din Allah’ındır. Allah’tan başka velîler edinenler: ‘Biz bunlara sırf bizi Allah’a yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz’ derler. Şüphesiz ki Allah, aralarında ayrılığa düştükleri şeyde hükmünü verecektir. Muhakkak ki Allah, yalancı ve kâfir olan kimseyi hidayete erdirmez.”¹⁹⁸ “Onlar Allah’ı bırakıp kendilerine fayda da, zarar da veremeyen şeylere taparlar ve ‘Bunlar Allah katında şefaateçilerimizdir!’ derler. De ki: “Göklerde ve yerde Allah’ın bilmediği bir şeyi mi O’na haber veriyorsunuz?” Allah, onların koştukları ortaklardan berî ve yücedir.”¹⁹⁹*

2. *Resûlullah’ın savaştığı kâfirler, rubûbiyyet tevhidi açısından Allah’ın varlığını kabul ediyorlardı. Allah’ın yaratıcı, rızık verici olduğuna,*

¹⁹⁸ Zümer 39/3.

¹⁹⁹ Yûnus 10/18.

öldüren ve diriltenin O olduğuna, bütün varlıkların işlerini düzene koyduğuna şahitlik ediyor, bu noktada Allah'ın birliğini kabul ediyorlardı. Fakat bu inanış onları İslâm'a sokmuyor ve müslüman olmaları için yeterli olmuyordu. Bu konuda Allah şöyle buyurmuştur: “De ki: Size gökten ve yerden rızık veren kimdir? Ya da o kulak ve gözleri bahşeden, ölüden diriyi, diriden ölüyü çıkaran kimdir? Yaratma işini düzene koyan kimdir? ‘Allah’tır’ diyecekler. De ki: O halde korkmuyor musunuz?”²⁰⁰

3. Allah, Resûlullah'ı yeryüzüne resûl olarak gönderdiği sırada, insanlar farklı farklı din ve inançlara sahiptiler. Bu sebeple muhtelif şekillerde ibadette bulunuyorlardı. İnsanlardan kimi meleklerle ibadet ederken, kimi de nebîlere ve sâlih kimselere, kimi de taşlara ve ağaçlara ibadet ediyorlardı. Resûlullah bunlarla savaşırken birini ötekinden ayırmamış, farklı bir muamelede bulunmamıştır. Bu konuda Allah şöyle buyurmuştur: “Fitne (şirk) ortadan kalkıp din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın.”²⁰¹ **a)** Güneşe ve aya ibadet edenler hakkında Allah şöyle buyurmuştur: “Gece ile gündüz güneş ile ay O'nun âyetlerindendir. Güneşe ve aya secde etmeyiniz. Eğer yalnız Allah'a ibadet etmek istiyorsanız, bunları yaratana secde ediniz.”²⁰² **b)** Meleklerle ibadet edenler hakkında Allah şöyle buyurmuştur: “O gün, onların hepsini mahşere toplar, sonra meleklerle, “Bunlar size mi ibadet ediyorlardı?” deriz. Melekler derler ki: Sen yücesin, bizim velîmiz (koruyucumuz) onlar değil sensin. Hayır, onlar cinlere ibadet ediyorlardı. Çoğu onlara inanmıştı.”²⁰³ **c)** Resullere ibadet edenler hakkında Allah şöyle buyurmuştur: “Allah: “Ey Meryemoğlu Îsâ! İnsanlara, Allah'ı bırakıp beni ve annemi iki ilâh edinin, diye sen mi söyledin?” dediğinde, “Seni tenzih ederim, hakkım olmayan bir sözü söylemek bana yakışmaz. Eğer öyle söylemişsem, sen onu bilirsin. Sen bende olanı bilirsin, ama ben sende olanı bilmem. Gerçekten,

²⁰⁰ Yûnus 10/31.

²⁰¹ Enfâl 8/39.

²⁰² Fussilet 41/37.

²⁰³ Sebe 32/40-41.

gaybları bilen sensin sen! Ben onlara senin bana emrettiklerinin dışında hiçbir şey söylemedim: “Benim de rabbim, sizin de rabbiniz olan Allah’a ibadet ediniz” dedim. Aralarında kaldığım sürece onların üzerinde ben şahittim. Benim hayatıma son verdiğinde üzerlerindeki gözetleyici sendin. Sen her şeye şahitsin. Eğer onlara azap edersen, şüphesiz onlar senin kullarıdır, eğer bağışlarsan, şüphesiz sen azizsin, hakîmsin.”²⁰⁴ **d)** Sâlih kimselere tapanlar hakkında Allah şöyle buyurmuştur: “De ki: O'ndan başka ilâh olduğunu sandığınız şeyleri çağırınız. Onlar ne sizden sıkıntıyı kaldırabilirler ne de onu başka bir yana çevirebilirler. O yalvardıkları da rabblerine yaklaşmak için vesile ararlar; O'nun rahmetini umar, azabından korkarlar. Çünkü rabbinin azabı cidden korkunçtur (böyle iken onlar, nasıl Allah ile kendileri arasında aracı olabilirler?)”²⁰⁵ **e)** Taş ve ağaçlara ibadet edenler hakkında Allah şöyle buyurmuştur: “Gördünüz mü o Lât ve Uzzâ'yı ve üçüncü put olan Menât'ı? (Herhangi bir güçleri var mı?)”²⁰⁶ Ebû Vâkîd el-Leysî şöyle diyor: “Resûlullah ile birlikte Huneyn'e çıktık. Biz henüz küfürden yeni dönmüştük. Müşriklerin, dibinde gölgelenip silâhlarını da bunun dallarına astıkları bir ağaçları vardı. Buna “zât-ı envât” denilirdi. İşte biz de bu ağacın olduğu yere geldik. Burada Resulullah'a, “Bize müşriklerin bu zât-ı envâtları gibi bir yer tayin et” (biz de burada gölgelenip silâhlarımızı onun dalına asalım) dedik. Bunun üzerine Resûlullah şöyle buyurdu: “Allahüekber! Varlığım elinde olan Allah'a yemin ederim ki şu sözünü ettiğiniz âdetler tıpkı, İsrâiloğulları'nın Mûsâ'ya, “Ey Mûsâ! Onların ilâhları gibi, bize bir ilâh yap!” demelerine benziyor. “Mûsâ, Gerçekten siz cahil bir toplumsunuz. Şüphesiz bunların içinde oldukları din yıkılmıştır ve tapmakta oldukları da bâtıldır. Allah sizi âlemlere üstün kılmışken, ben, size Allah'tan başka bir ilâh mı arayayım? Dedi.”²⁰⁷

²⁰⁴ Mâide 5/116-118

²⁰⁵ İsrâ 17/56-57.

²⁰⁶ Necm 53/19-20.

²⁰⁷ A'râf 7/138-140; Ahmed b. Hanbel, 5, 218, Tirmizi, “Fiten”, 2181.

4. Resûlullah'ın savaştığı kâfirler, şiddet ve sıkıntıya düşüp, başları sıkıştığında dinde samimi oluyorlar, ancak refaha çıktıklarındaysa tekrar Allah'a şirk koşuyorlardı. İşte bu konuda Allah şöyle buyurmuştur: “Onlar, gemiye bindikleri (tehlikelerle yüz yüze kaldıkları) zaman, dini yalnızca O'na halis kılarak gönülden bağlanırlar, Allah onları (karaya çıkarıp) kurtarınca da, hemen O'na şirk koşarlar.”²⁰⁸ „²⁰⁹

Bu konuda da hareketin taraftarları Muhammed b. Abdülvehhâb'ın yersiz kimseyi şirkle itham etmediğini savunmuşlardır. Tekfir ettiklerine örnek olarak eski bir hurma ağacına evlenme dileğiyle gidenler, Dir'îye'de bulunan bir mağaraya kutsiyet atfedip Kâbe gibi ziyaret edenler, kısaca kutsiyet atfedip ibadet maksadıyla taşlara ve ağaçlara yönelenler sayılmıştır.²¹⁰

Vehhâbîler'e reddiye yazan Muhammed Bahâ, Vehhâbîler'in şirk kavramının çerçevesini çok fazla genişlettiklerini oysa âdet ve alışkanlık sebebiyle insanların yaptığı kubbe, türbe gibi şeylerin şirk kapsamında değerlendirilemeyeceğini söylemektedir. Ona göre Vehhâbîler'in bu tutumu müslümanlar arasında ayrılığa sebep olmaktadır. Çünkü onlar sadece kendilerini muvahhidûn görmekte, kendilerine tâbi olmayanları müşriklikle itham etmektedirler.²¹¹ Cevdet Paşa da Vehhâbîler'in görüşleri için “şer'an yasak ve mekruh olan birçok şeyi açık şirk kabul etmekten ibarettir”²¹² demektedir. Bu meseleyi oldukça detaylandıran Cevdet Paşa şunları söylemektedir:

“Vehhâbîler gerek Zeydiyye mezhebinde bulunan şeriflere gerek Ehl-i sünnet ve'l-cemaatten olan bütün İslâm olanlara kâfir ve müşrik nazarıyla bakarak bunca müslimînin demleri heder ve malları kendilerine helâl olmak itikadında bulunup, yağmagirân Araplar'ın meşrebine dahi bu akâid-i bâtıla

²⁰⁸ Ankebût 29/65.

²⁰⁹ “Keşfü's-şübühât”, Müellefât, I, 163-164.

²¹⁰ Buhûsü usbû 'i Ş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb, II, 66-67.

²¹¹ Herrâş, Hareketü'l-Vehhâbiyye reddü 'alâ makâlin li Doktor Muhammed Bahâ fî nakdi'l-Vehhâbiyye, s. 14-19.

²¹² Cevdet Paşa, Târîh-i Cevdet, VIII, s. 272.

tamam mülâyim ve muvâfık gelmekle mezheb-i mezkûr Cezîretü'l-Arab'da kemâl-i sürat ile münteşir olmakta bulunmuş ve daha Abdülhamid Han devrinde Mekke şerifi tarafından feryatnâmelere durum arzedilmişken o vakitten beri gereği gibi işin üzerine eğilip ne oluyor diye araştıran eleştiren olmamıştı.”²¹³

Bu tarz itirazlara Muhammed Bahâ'nın Vehhâbîler'e yazdığı reddiyeye karşı cevap olarak risâle kaleme alan Herrâş'a göre alışkanlıklar ve âdetler Allah'tan başkasına ibadeti meşru kılamaz, mutlak olarak kubbe, türbe vb. yapmak haram değildir.²¹⁴ Ancak fikhî bir kaide olan sedd-i zerâia göre harama götüren yollar da aynı şekilde haramdır. Vehhâbîler'in şirkin sınırlarını genişletmekte aşırıya kaçtıkları iddiasına karşı ise, Hz. Peygamber'in güneşin doğuşu ve batışı sırasında ibadeti onlara tapınmaya benzememesi için yasakladığını, üç mescit dışında ibadet etmek, namaz kılmak için seyahati nehyettiğini, ashabından kendisine Hz. Îsâ'ya yapıldığı gibi insan üstü hürmet göstermemelerini istediğini, daima Allah'ın kulu ve resulü olduğunu hatırlattığını, Hz. Ömer'in Hudeybiye yılında altında biat edilen ağacı kestirmesini ve yine Hz. Ömer'in Hacerülesved ile ilgili söylediklerini aktararak Vehhâbîler'in yaptıklarının bunlardan ne farkı olduğu sorulmaktadır. Müslümanlar arasında tefrikaya sebebiyet verdikleri itirazına ise bunun sorumluluğunun sadece Vehhâbîler'e yüklenemeyeceğini zira onların dalâlet ve inhiraf olmadan Allah'ın doğru dinine çağırdıklarını, dinin temeli olan tevhit konusunda pazarlık olamayacağını kesin bir dille ifade etmektedirler. İlk Câhiliye dönemindeki şirk tehlikesinin ve taşlara, ölümlere tapınmanın artık kalmadığı itirazına Allah'a yaklaşmak için tapınılan Lât, Uzzâ gibi putlarla, aynı işlevi gören meşâyihin farksız olduğu söylenmektedirler.²¹⁵

Putlara tapma konusundaki âyetler ilk dönemin şartlarına göre nâzil olmuştur, aynıyla tatbik edilmesi uygun değildir diyenlere karşı Muhammed b. Abdülvehhâb'ın

²¹³ Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, VI, s. 124.

²¹⁴ Mezar ziyareti ve türbe vb. konularda Vehhâbîler'in yaklaşımını eleştiren diğer bir risâle için bk. Muhammed Hüseyin el-Kâşif el-Itâî, *Nakdü'l-fetâvâ el-Vehhâbiyye*, Kum 1995.

²¹⁵ Herrâş, *Hareketü'l-Vehhâbiyye reddü 'alâ makâlin li Doktor Muhammed Bahâ fî nakdi'l-Vehhâbiyye*, s. 20-24.

cevabı şöyle olmuştur: “İnsanları yetmiş üç fırkaya ayrılacağını onlardan birinin kurtuluşa ereceğini diğerlerinin cehennemlik olduklarını anlatan hadisler oldukça müslüman olmakla bir daha şirke düşülmeyeceği garanti edilemez. Hükümler her zaman ve mekân içindir. İslâm’a girdiğini söylemekle birlikte şirki gerektirecek amelleri devam ettiren kimselere, müşrikler için inen âyetler tatbik edilir. Hz. Peygamber döneminde münafıklar vardı, İslâm’a girdiklerini söylemekte, namaz kılmakta hatta muharebelere katılmaktaydılar. Buna rağmen onları zemmeden âyetler nâzil olmuştur. Hz. Ebû Bekir zekât vermeyen kabilelerle savaşmış, onları mürtet saymıştır. Benî Hanîfe İslâm’ı kabul ettiklerini söylemelerine, namaz kılmalarına rağmen Müseylime’yi kabul etmişlerdi. Kendilerini müslüman demekle birlikte Hz. Ali’yi ileri derecede yüceltenler sahâbî tarafından küfürle itham edilmiş ve katillerine hükmedilmişti. Ca’d b. Dirhem zühtü ve ilmi ile meşhur olmasına rağmen Allah’ın sıfatları konusunda saptığı için Emevî halifesi tarafından katline hükmedilmiş, tâbiîn de bunu müstahsen görmüştür.”²¹⁶

Tevhidi bilmesine rağmen inanmayan, dinin Hz. Peygamber’in ihdası olduğunu söyleyip söven, tevhide girmekle birlikte bundan utanan, şirke ilgili şeylere muhabbet duyan kişiler de kafir sayılmıştır. Bunların dışında, Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre insanı İslâm dairesinden çıkaracak hususlar şunlardır: Allah’a ibadette şirk, Allah ile arasına duada, istekte, şefaatte vasıta koyan ve onlara tevekkül eden, müşrikleri tekfir etmeyen, küfürlerinden şüphe eden, mezheplerini sahih gören, Peygamber’in getirdiği bir şeye buğzeden, dinle veya onun sevabıyla veya cezasıyla alay eden, sihir yapan ona inanan vb. Bununla birlikte Muhammed b. Abdülvehhâb bir kimsenin hüccet olmadan küfürle itham edilmesini kabul etmez. Hüccet de Allah kelâmı ve Peygamber tebliği ulaştıktan sonra hiçbir mazereti olmaksızın tevhitte yüz çevirmesi ve bunda ısrarıdır.²¹⁷

²¹⁶ Useymîn, *Muhammed b. Abdülvehhâb hayâtühû ve fikrühû*, s. 133-134.

²¹⁷ Useymîn, *Muhammed b. Abdülvehhâb hayâtühû ve fikrühû*, s. 134-139.

e) Şiddete Eğilimli Bir Hareket Olduğu İddiası

Tekfir-kıtal meselesine bağlı olarak şedit bir hareket olduğu iddiası da “mutedil Selefler’in yolunda oldukları” karşılığı ile reddedilmiştir. Davetin bugüne kadar ilmî, şer‘î, resmî bir şekilde muteber âlimlerin metotlarıyla hareket ettiği ancak bazen mutaassıp, hamâsî tâbilerin ve ilim talebelerinin yanlış davranışlarından dolayı sıkıntı çekildiği ifade edilmektedir.²¹⁸

Vehhâbîler’in tebliğ yöntemleriyle ilgili eleştirilerin en önemlilerinden olan “İslâm’ın tebliğinde birinci yöntemin cihat” olduğu anlayışına karşılık Muhammed b. Abdülvehhâb cihadı İslâm’ı anlatma ve öğretme metodu olarak tanımlamakta ve İslâm’a yapılan çağrının bilerek ve kesin delillere dayanarak yapılması gerektiğini söylemektedir. Ona göre İslâm dinini delille bilmek demek; Kur’ân-ı Kerim’den ve hadîs-i şeriflerden aslını araştırarak buna uygun amel etmek, dolayısıyla bidat, hurafe, körü körüne taklit gibi müslümana yakışmayan bazı hareket ve sözlerden sakınmak demektir. Bunu yapmayan bir kimsenin küfür ve şirk bataklığına düşmesi her an için ihtimal dahilindedir. İnsanları Allah’ın dinine davet etmek, Resûlullah’ın yoludur. İslâm daveti ihlâslı bir şekilde sırf Allah rızası için yapılmalıdır. Bir insanın yapmakla yükümlü olduğu ilk vazife “tevhid”i güzel bir şekilde yaşamaktır. Bir kişi İslâm’a davet edilirken ona bütün ibadetlerden, hatta namazdan da önce “lâ ilâhe illallah” açıklanır. Kişi ancak bunu kabul ettikten sonra İslâm’ın diğer emirleri kendisine önem sırasına göre anlatılır. Ehl-i kitap’tan olanlar, üzerinde bulundukları dini ya bilmezler ya da bilip buna uygun amel etmezler. Bunlara önce “lâ ilâhe illallah”ın mânası anlatılır ve buna uygun amel etmeleri istenir; ancak bunu kabul ederlerse İslâm’a girmiş olur ve diğer ibadetlerden sorumlu tutulurlar. İslâm tebliği kademeli bir öğretim metodudur. Tebliğe ilk önce en önemli olandan başlanır. Bundan sonra İslâm’ın diğer emirleri önem sırasına göre anlatılır. Tebliğcinin, tebliğ yaptığı kimsenin şüpheye düşebileceği konuları düşünüp bu konularda onu aydınlatması gerekir. Savaşa başlamadan önce insanları İslâm’a davet etme zorunluluğu vardır. Resûlullah’ın, “Onlara Allah’ın kendileri üzerindeki haklarını bildir” ifadesi, İslâm’a davetin hikmetle, uyarıcı yolla ve güzel bir

²¹⁸ Akl, *İslâmiyye lâ Vehhâbiyye*, s. 246.

dille yapılması gerektiğini gösterir. İslâm'a giren kişinin Allah'a karşı olan görevlerini bilmesi gerekir.²¹⁹

Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre Allah'ın dini anlatılırken insanları, bilgileriyle konuşmalarıyla, delilleriyle engellemek isteyenler olacaktır. Burada müslümanın yapması gereken şey, Allah'ın dininden bilmesi gerekeni bilerek, karşısına çıkabilecek bu tür şeytanlarla savaşılabilesi için gereken silâhını takınmaktır. Onlara karşı mücadele hitap ve hüccetle mümkündür, hüccet de Kur'an'da mevcuttur.²²⁰ Muhammed b. Abdülvehhâb'ın emîr ve âlimlere gönderdiği mektupların analizini yapan Useymîn onun mektuplardaki ifadelerine "Davanın ilk dönemlerinde ılımlı bir yaklaşım söz konusuydu" demektedir.²²¹

Bu başlık altında değerlendirilebilecek bir eleştiri de kendilerine hicret etmeyeni küfürle itham ve onlarla savaşma konusudur. Bunun büyük bir bühtan

²¹⁹ "Kitâbü't-Tevhîd", *Müellefât*, I, 20-23. Muhammed b. Abdülvehhâb bu çıkarımları aktardığı şu hadislerden yapmıştır: İbn Abbas'tan şöyle rivayet edilmiştir: Resûlullah, Muâz'ı Yemen'e vali olarak gönderirken ona şöyle dedi: "Sen Ehl-i kitap'tan bir topluluğa gidiyorsun. Yapacağın ilk iş onları 'lâ ilâhe illallah'a davet etmek olsun. Eğer bunu kabul ederlerse, onlara Allah'ın kendilerine bir gün ve gecede beş vakit namazı farz kıldığını bildir. Bunu da kabul ettikleri takdirde onlara, Allah'ın kendilerine zenginlerden alınıp fakirlere verilmek üzere zekâtı farz kıldığını bildir. Bu hususta da sana itaat ettikleri takdirde (zekât toplarken) mallarının en iyilerini haksız yere almaktan sakın ve mazlûmun bedduasından kork! Çünkü onunla Allah arasında engel yoktur" (Buhârî, "Zekât", 1; Müslim, "Îmân", 29; Ebû Davûd, "Zekât", 5; Tirmizî, "Zekât", 6). Sehl b. Sa'd şöyle rivayet etti: "Hayber günü Resûlullah şöyle buyurdu: "Yarın sancağı, Allah'ı ve resulünü seven, Allah ve resulü tarafından da sevilen bir kimseye vereceğim. Allah onun vesilesiyle bize fethi nasip edecek." Ashâb-ı kirâm, o geceyi sancağın kime verileceğini merak ederek geçirdiler. Sabah olunca Resûlullah, "Ebû Tâlib'in oğlu Ali nerededir?" diye sordu. "Gözlerinden rahatsız" dediler ve gidip Ali'yi Resûlullah'ın huzuruna çağırdılar. Resûlullah, Ali'nin gözleri için dua etti. Gözleri, sanki hiç hasta olmamış gibi, derhal şifa buldu. Sonra sancağı ona verdi ve şöyle buyurdu: "Onların yurtlarına telâşa meydan vermeden var. Önce, onları İslâm'a davet et! Onlara Allah'ın kendileri üzerindeki haklarını bildir. Yemin ederim ki senin vasıtanla bir kimsenin hidayete ermesi, senin için kırmızı develerden daha hayırlıdır" (Buhârî, "Cihâd", 102, 121, 143, "Fezâilü's-sahâbe", 9; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 34; Tirmizî, "Menâkıb", 20).

²²⁰ "Keşfü's-şübühât", *Müellefât*, I, 159-160.

²²¹ Useymîn, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın mektuplardaki ılımlı üslubunun sebeplerini sıralamıştır: Davanın henüz güçlü olmaması, ona karşı olumsuz bir reaksiyon oluşturmama isteği, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın bu yaklaşımla insanları kendi tarafına çekmek istemesi bunlardan bazılarıdır (ayrıntılı bilgi için bk. Uthaymin, "The Personal Letters of Sheikh Muhammad Ibn 'Abd Al-Wahhâb", *A History of The Arabian Peninsula*, s. 105-125).

olduğunu söyleyen İbn Abdülvehhâb, “Abdülkadir, Ahmed el-Bedevî’nin kabirleri başında tapınanları şirkle itham etmediğimiz halde Allah’a şirk koşmayanı sırf bize hicret etmiyor diye nasıl küfürle itham ederiz?” diye sormaktadır. Muhammed b. Abdülvehhâb kabir başında tapınanların durumunu cehalet ve anlayışsızlıklarına bağlamaktadır. Üsâme hadisinin değerlendirilmesinde yapılan bir kişinin iman durumunu bilmeden hüküm verilmeyeceği yani kesin bilgi meselesi, bu sefer muhatap için zikredilmiştir. Ancak İbn Abdülvehhâb delilin ulaşmasıyla onu anlamak arasında fark olduğunu da söylemektedir. Bu hususa Hâricîler’i örnek veren İbn Abdülvehhâb “Onlara delil ulaşmasına ve kendilerini Allah’a itaat edenler olarak tanımlamalarına rağmen, kendilerine ulaşanı anlamamışlar ve aşırılıklarıyla dinden çıkmışlardı” demektedir.²²²

f) Âlimlerin Görüşlerinin Tahrif Edildiği İddiası

Muhammed b. Abdülvehhâb’a yöneltilen önemli itirazlardan biri de İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye’nin görüşlerinden kendi fikrine uygun olanları aldığı, bazılarını doğru anlamadığı, tahrif ettiği, öne sürdüğü birçok konuda iki âlimin görüşünün farklı olduğu iddiasıdır. Cevdet Paşa Vehhâbîler hakkında reddiye yazanların vardıkları sonucu şöyle özetlemiştir:

*“Bu mezhebin mehazi ulemâ-i Hanbeliyye’den İbn Teymiyye ile ona tâbi olan İbn Kayyim’in bazı mesâil-i şer’iyyede tarîk-i itidalden inhıraf ile vadi-i ifratta yanlış zehaplarıdır ki Şeyh-i Necdî güya onların eserine iktifa ederek vadi-i guliv ve ifratta bir reh na-refteye sapıp kenduye mahsus bir mezhep ihdas eylemiştir.”*²²³

²²² “Fetâvâ ve Mesâil”, *Müellefât*, IV, 11-13.

²²³ *Târîh-i Cevdet*, VII, 186. Cevdet Paşa Vehhâbîler’in İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in görüşlerinden saptıklarını söylemekle birlikte onların kabir ziyareti, kabirlerin yanında dua ve yardım dilemeyi şirk olarak görüşlerini de aşırı bulur. Cevdet Paşa’ya göre, “türbelere tâzim hakkında halkın ifratına mukabil İbn Teymiyye ve İbn Kayyim dahi ifrat ederek alelumum ziyâret-i kubûru men ile türbelerde kurban kesmek ve ehl-i kubûrdan istigâse ve istimdat etmek gibi ef’âl-i şirk kabilinden addettiler.

Ayrıca şu ifadelerde de İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in yanlış anlaşıldığı vurgulanır:

“Şeyh-i Necdî bu vadilerde yolunu şaşırp İbn Teymiyye ile İbn Kayyim'in şer'an memnû'dur dedikleri ef'âli hep küfrü mûcib olan a'mâlden addetti ve türbelere nezir ya dua veyahut etrafında tavaf etmek ya estârını öpmek veya teberrüken toprak almak gibi ef'âl ile ta'zîmeden ve ehl-i kubûrdan istimdâd eyleyen kimseler kâfir olduğu gibi, onları tekfir etmeyenler dahi kâfir olur dedi. Küfür ise ancak Cenâb-ı Hakk'ın vücûd-ı vahdâniyeti gibi zarûrât-ı dîniyyeyi ve risâlet-i nebevîyyeyi ve namazın farziyyeti gibi umûr-ı zâhireyi inkâr ile olur. Yoksa resûl aleyhisselâmı mukır olan müslim bir şübhe-i hafîfeye müstenid oldukça tekfir olunamaz. Zira Ehl-i sünnet ve cemaat mezhebi İslâm'a müntesip olanları tekfirden tehâşî ve ihtirâz etmektedir. Binaenaleyh eimme-i ehl-i bid'atın zararlarını def' için katilllerini emretmekle beraber kendilerini tekfir etmezlerdi ve eğerçi İbn Teymiyye ile İbn Kayyim dahi o misillü ef'âle şirk demişler ise de onların bundan muradları şirk-i asgar olup yoksa (innallâhe la yağfiru en yüşraka bihî ve yağfiru mâ dûne zâlike) âyet-i kerîmesinde mezkûr olan şirk-i ekber değildir.”²²⁴

Vehhâbîler'e göre ise bu iddiaların sebebi, insanları Muhammed b. Abdülvehhâb'ın tekfir ve diğer konularda ümmete ve ulemâsına aykırı olduğu düşüncesine sevketmektir.²²⁵

Halbuki kabr-i nebînin ziyareti vâcip midir yahut mendup mudur? Müçtehid'in ancak burasında ihtilâ etmişlerdir. Yoksa Ravza-i Mutahhara ziyaretine şedd-i rahl etmek mûcib-i ecr-i azîm ve câlib-i şefâat-i nebî-i kerîm olacağı cây-i bahs değildir ve ehl-i İslâm'ı bundan menetmek gibi makâle-i şenâyı İbn Teymiyye ile İbn Kayyim gibi ona tâbi olanlardan gayri kimesne cûret etmemiştir.” Bununla birlikte Cevdet Paşa bahsi geçen fiillerle ilgili İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in şirkten kasıtlarının Muhammed b. Abdülvehhâb'ın dediği gibi Allah'ın affetmeyeceği büyük şirk değil küçük şirk olduğunu da ekler (bk. VII, 188-190).

²²⁴ Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, VII, 189.

²²⁵ Abdüllatîf, *De 'âvâ'l-münâviîn*, s. 267-292.

g) Beşinci Mezhep Meselesi

Esasa ilişkin eleştiriler yanında hareketin kendisine yöneltilen eleştiriler vardır. Bunlardan biri de belli bir mezhebi taklit edip etmedikleri, beşinci mezhep olup olmadıklarıyla ilgilidir. Bu hususta eleştirenler Muhammed b. Abdülvehhâb'ın hareketinin Ahmed b. Hanbel'in mezhebine sığınarak yeni bir oluşumun uğrayacağı taarruzdan kendisini koruduğunu ima etmektedirler. Yani temelde kabul edilen bir mezhebe dayanılarak yeni bir mezhep kurulmuştur.²²⁶ Bu sebepten dolayı Vehhâbîler yeni bir mezhep olmadıklarını sürekli vurgulamak ihtiyacı hissetmişlerdir.²²⁷ *Mecmû'atü'r-resâil*'de beşinci mezhep meselesiyle ilgili sorulan soruya İbn Abdüllâtîf şöyle cevap vermiştir: Muhammed b. Abdülvehhâb'ın davetine mezhep denemez, o dindir, millettir. Zira tevhit, Allah'ın dini, İbrâhim'in milletinin, diğer bütün nebîlerin dinidir. O, Hz. Peygamber'e vahyedilen İslâm'dır. Allah Teâlâ âyetlerde²²⁸ mezhep değil din demektedir. Ulemâ arasında yaygın olan filanın mezhebi gibi kullanımlar farklı görüşte olmak mânâsındadır. Delile vâkıf olduktan sonra hükme ulaşmak sadece dört imama tahsis edilemez. Onlardan önce de sonra da ulemâ ihtilâf etmişlerdir.²²⁹ Kendileri mezheplerin inkârı şeklinde bir ifade kullanmamakla birlikte, hükümlere doğrudan ulaşma, delile uygun hüküm hangi mezhepte ise alma gibi söylemleriyle mezhepler üstü bir tutum geliştirmişlerdir. Nitekim bu konuda yapılan eleştirilerden biri, her bir mezhepten kendilerine uygun buldukları görüşleri aldıkları kalanları ilga ettikleridir.²³⁰

²²⁶ Herrâş, *Hareketü'l-Vehhâbiyye reddü 'alâ makâlin li Doktor Muhammed Bahâ fi nakdi'l-Vehhâbiyye*, s. 30. Burada Vehhâbîler'in fûrûda Hanbelî oldukları onların asıl yönelimlerinin usule ilişkin olduğu anlatılmaktadır. Taklidin içtihadı ehil olmayanlar için câiz olduğunu çünkü herkesten müçtehit olmasının beklenmeyeceğini söylemektedir.

²²⁷ Akl, *İslâmiyye lâ Vehhâbiyye*, s. 32.

²²⁸ İşaret edilen âyetler şunlardır: “Öyle ise sen de dini Allah'a has kılarak O'na kulluk et. İyi biliniz ki hâlis din yalnız Allah'ındır” (Zümer 39/2-3); “Halbuki onlara, ancak dini Allah'a has kılarak, hakka yönelen kimseler olarak O'na kulluk etmeleri, namazı kılmaları ve zekâtı vermeleri emredilmişti. İşte bu dosdoğru dindir” (Beyyine 98/5).

²²⁹ *Mecmû'at*, III, 367-368; Akl, *İslâmiyye lâ Vehhâbiyye*, 158.

²³⁰ Herrâş, *Hareketü'l-Vehhâbiyye reddü 'alâ makâlin li Doktor Muhammed Bahâ fi nakdi'l-Vehhâbiyye*, s. 33-34.

Vehhâbîliği itikadî-siyasî bir mezhep olarak değerklenler de olmuştur.²³¹ Henry Laoust’a göre, “Vehhâbîlik, hem dinî hem siyasî hem de Arapçı ve müslüman bir harekettir... Vehhâbîliğin esas gayesi, yalnızca Necid bölgesinde değil, fakat bütün Arap ülkelerine uzanan bir Sünnî devlet kurmak ve ilk arılığı ile İslâm’ı yeniden tesis etmektir.”²³² Eserinde Osmanlı Devleti’nin resmî görüşünü yazdığı ve Osmanlı devlet adamlarının Vehhâbî hareketini buna göre değerklendirdikleri söylenen Cevdet Paşa Vehhâbîlik hakkında Necid ahalisi ve Hanbelî ulemâsından olan Muhammed b. Abdülvehhâb Ehl-i sünnet ve cemaate muhalif bir mezhep ihdas etmiştir. Yusuf Akçura’ya göre ise Cevdet Paşa Sünnîlik taassubuyla Vehhâbîlikle uğraştığından yazıları tarafsız sayılmaz.²³³

“Cevdet Paşa, Muhammed b. Abdülvehhâb’ın aslında isyan çıkarmak bir kimse olmadığını ancak Dir’iye şeyhi gibi ortalığı kasıp kavuran kimselerin onun mezhebine bağlanmalarıyla tehlikeli hale geldiğini de dile getirir.”²³⁴ Onun “[Muhammed b. Suûd] “bu mezheb-i cedîd sayesinde bir Cezîretü'l-Arap hükümdarlığı teşkil etmek sevdâsına düşmüştü...” gibi ifadelerine dayanarak Vehhâbî Hareketi’nin mahzâ siyasî bir hareket olduğunu iddia etmek isabetli değildir. Zira daha önce zikredildiği üzere Muhammed b. Suûd ve Muhammed b. Abdülvehhâb arasında yapılan ittifakta siyaset ve din eşit düzlemde ele alınmış ve tarafların yetki sahaları belirlenmiştir.

Cevdet Paşa siyasî değerklendirmelerinin yanı sıra eleştirel de olsa hareketin dinî yönüne de fazlasıyla değinmiştir.²³⁵ Şunu da ifade etmek gerekir ki Cevdet Paşa eserini Osmanlı’nın ilk resmî bilim kurumu olan Encümen-i Dâniş için kaleme almıştır. Dolayısıyla devletin bekasına tehdit oluşturan bir hareket için farklı bir üslûp takip

²³¹ Üzüml, “Mezhep”, *DİA*, XXIX, 528.

²³² Şeker, *Osmanlılar ve Vehhabilik*, s. 90.

²³³ Şeker, “Vehhâbîliğin Osmanlı Mütefekkirleri Üzerindeki Etkisi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, s. 2- 5; Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, VII, 183.

²³⁴ Dalkıran, “*Târîh-i Cevdet*’te İslâm Mezhepleri I”, *AÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 20, s. 224.

²³⁵ *Târîh-i Cevdet*, VII, 182-202.

etmesinin beklenenmemesi gerekir.²³⁶ Christoph K. Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat Târih-i Cevdet'in Siyasî Anlamı*, (çev. Meltem Arun) isimli eserinde Cevdet Paşa'nın tarafsızlığı ile ilgili kayda değer bir yaklaşım sergiler. Neumann, Cevdet Paşa anlattığı olayların vuku bulduğu zaman ile kendi yaşadığı zaman arasındaki mesafenin bunu mümkün kıldığını ancak Cevdet Paşa'nın yeniçeriler, ordunun reformu, ulemâ-i resmiyye, Napolyon, Rusya veya Fransız İhtilâli hakkında kesin ve ön yargılı olduğunu söyler. Yazara göre, bu kadar açık taraf tutulması, Cevdet Paşa'nın kastettiği tarafsızlıkla günümüz okuyucusunun beklediği tarafsızlık arasında bir fark olduğu da muhtemeldir.²³⁷ Cevdet Paşa'nın eserini telif ederken içinde bulunduğu durumla ilgili başka araştırmacılar da benzer ifadeler kullanmışlardır. Yusuf Ziya Yörükân'a göre Vehhâbî hareketi bir yandan Osmanlı Devleti'ne isyan ve Medine şeriflerine tehdit mahiyetinde olduğu için Osmanlı müellifleri bu hareketi bâtil bir mezhep ve kötü bir bidat, şerifler ise bir irtidat ve peygamber düşmanlığı halinde göstermek için yayınlarda bulundular. Cevdet Paşa'nın Vehhâbîler hakkında verdiği bilgilere bu yüzden güvenilemez, Osmalı arşiv evrakı da aynı özelliklere sahiptir. Mısır kuvvetleri tarafından Necid'e iki defa askerî hareket yapıldığı için Mısır'da ve Vehhâbîler'in Kerbelâ ve Şîî mukaddesatına tutumları sebebiyle İranlılar'ın nazarında da Vehhâbîler hakkında görüş tamamen menfi idi.²³⁸

²³⁶ Encümen-i Dâniş Osmanlı Devleti'nde 1851-1862 yılları arasında faaliyet yapmış ilmî bir kurumdur. Encümen-i Dâniş'ten bir Osmanlı tarihi yazılması istenmiş; Osmanlı tarih yazarı Joseph von Hammer'in bıraktığı tarih olan 1774'ten 1825'e kadar geçen dönemin tarihini yazmak görevi Ahmed Cevdet Efendi'ye verilmiştir. "1855'te vak'anüvisliğe atanan Ahmed Cevdet Paşa on iki ciltlik *Târih-i Cevdet* adlı eserini 1302'de (1884) tamamlamıştır. (bk. Uzundal, "Christoph K. Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat Tarih-i Cevdet'in Siyasî Anlamı* (çev. Meltem Arun), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999; *History Studies: International Journal of History*, s. 444; Neumann, "Paradigmalar Arasında: Ahmed Cevdet Paşa ve Aidiyet", *Düşünen Siyaset*, 1999, sy. 7-8, s.141; Aslan, "Encümen-i Dâniş ve Osmanlı Aydınlanması" *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2009, c. 6, sy. 11, s. 422-441).

²³⁷ Uzundal, "Christoph K. Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat Tarih-i Cevdet'in Siyasî Anlamı*", s. 448.

²³⁸ Yörükân, "Vahhabîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, sayı 4, s. 63. Cevdet Paşa'nın Vehhâbîler'le ilgili verdiği bilgilere güvenilmeyeceğini söyleyenleri yanında *Târih-i Cevdet*'in son derece güvenilir olduğunu söyleyenler de vardır. Bekir Kütükoğlu'na göre taşıdığı vasıflar sebebiyle *Cevdet Tarihi*, İslâm'ın eski tarihi hususunda nasıl Taberî aşılmaz sayılmışsa, bu eser de yegâne müracaat kitabı gibi mütalaa edilmiştir. (bk. Kütükoğlu, "Tarihçi Cevdet Paşa", *Ahmet*

h) İlk Döneme Dönüş Söylemi

Vehhâbîler'in "ilk devreye dönüş" söylemleri, "bu söylemin sebebi fikhî mezheplere olan bağlılığı, akait mezheplerinin Allah tasavvuru anlayışını ilmî alandan kaldırmaktır" ifadesiyle eleştirilmiştir. Eleştiri yapanlarda biri olan, reddiye sahibi Bahâ'ya göre "ilk devreye dönüş" iddialarının amacı mezheplere olan bağlılığın önüne geçmek için Vehhâbîler'in bütün mezheplerden doğru buldukları şeyleri almak; gerisini ilga etmek istemeleridir.²³⁹

ı) Vehhâbî Hareketi Bir Taklit Hareketidir Söylemi

Vehhâbîler'in taklide karşı takındıkları tavır kendileri karşı da gösterilmiştir. Eleştiriye göre Vehhâbî hareketi bir tecdit değil bir taklit hareketidir. İbn Teymiyye'nin taklit edilmesiyle sürdürülen bu hareketin bir farklılığı yoktur. İbn Teymiyye Şîa'nın aşırı kolu Râfızîler'e ve Bâtınîler'e itiraz etmiştir. Ancak İbn Teymiyye'ye vâris olduğunu söyleyen Vehhâbî hareketi Şîa'nın tasvirinde aşırıya giderek itirazını Şîa ve Sünnîler arasında genişletmiştir. Bu da XII. yüzyıldan itibaren Sünnîler ve Şîîler arasında büyük bir ayrılığın oluşmasına sebep olmuştur. Vehhâbîler'e göre ise taklit mutlak mânada yerilmeyeceği gibi tecdit de mutlak mânada övülmez; Vehhâbî hareketinin yaptığı tevhidin şirkten kurtarılmasıdır. Onlara göre İbn Teymiyye'nin düşüncelerinden yararlanmak taklit değil doğruyu tasdik etmektir. İbn Teymiyye'nin, akîdede sapmış Mütezile, Cehmiyye, Eş'ariyye, Mürcie gibi fırkalara karşı tutumu Vehhâbîler'in tutumuyla aynıdır. Herrâş'a göre Vehhâbî hareketi iddia edildiği gibi sadece İbn Teymiyye'nin görüşleriyle, önceki nesiller arasında köprü kurmak değildir. Onun görüşleri hareketin teorisinin esas cüzüdür.²⁴⁰

Cevdet Paşa Semineri, s. 112-113; Dalkıran, "Târîh-i Cevdet'te İslâm Mezhepleri I", *AÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 20, s. 220).

²³⁹ Herrâş, *Hareketü'l-Vehhâbiyye reddün 'alâ makâlin li Doktor Muhammed Bahâ fî nakdi'l-Vehhâbiyye*, s. 33.

²⁴⁰ Herrâş, *Hareketü'l-Vehhâbiyye reddü 'alâ makâlin li Doktor Muhammed Bahâ fî nakdi'l-Vehhâbiyye*, s.36-38.

i) Vehhâbî Hareketine Yöneltilen Diğer Eleştiriler

Yukarıda ayrıntılı bir şekilde ele alınanlar dışında, özel olarak Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ismi zikredilerek yapılan ve genel olarak müntesiplere yöneltilen belli başlı eleştiriler şunlardır:²⁴¹

1. Muhammed b. Abdülvehhâb Cübeyle'de şehit olan Zeyd b. Hattâb ve arkadaşlarının mezarlarını düzlemiş ve orada yapılmış olan mescidi yıktırmıştır.
2. Muhammed b. Abdülvehhâb “Şayet Hz. Peygamber'in odasını yıkmaya güç yetirebilseydim, yıkardım, şayet Kâbe'nin altınoluğunu alma imkânım olsaydı alır; onu tahta olukla değiştirirdim, insanlar benden önce altı yüzyıl boyunca cehalet ve dalâlet içerisindeydiler” demektedir.
3. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın her söylediğini kabul eden fâsık da olsa o muvahhit kabul edilir, aksi halde kâfirdir.
4. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fikirleri Allah'a muhalefet etmekte ve hiçbir âlim onu tastik etmemektedir.
5. Muhammed b. Abdülvehhâb, İbn Fârız ve İbnü'l-Arabî ve Hz. Peygamber'in ailesinden bazı kimseleri adakları kabul ettikleri için tekfir etmiştir.
6. Muhammed b. Abdülvehhâb, Müseylimetülkezzab'ın beldesinden ve Zenâdika'dandır. Nebîlik izharına imkân bulsaydı diğer yalancı peygamberler gibi izhar ederdi. Kendi beldesinden tâbi olanlar ensar, dışarıdan tâbi olanlara muhacir ismi vermektedir.

²⁴¹ Ayrıntılar için bk. Dahlân, *ed-Dürrerü's-seniyye fi'r-red 'ale'l-Vehhâbiyye*, s. 1-138; Akl, *İslâmiyye lâ Vehhâbiyye*, s.179-189; Ebû Tâmi, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb: 'Akâdetühü's-Selefîyye ve Da 'vetuhü'l-İslâhiyyeti ve Senâü'l-'ulemâi 'aleyh*, s. 53; Abdüllatîf, *De 'âvâ'l-münâviîn*.

7. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ders aldığı Şâfiî Muhammed b. Süleyman el-Kürdî ve Hanefî Muhammed Hayyât es-Sindî de onun ilhad ve dalâlet getireceğini sezmişlerdi. Babası ve kardeşi de ilhadını sezenlerdendi.
8. Muhammed b. Abdülvehhâb “Ulemânın ihtilâfı rahmet değil, nikmettir” demekle, tâbilerine fazlaca fıkıh, tefsir, hadis kitabı okumaktan menetmekteydi. Hatta onlardan çoğununun yakılmasını istemişti. İbn Abdülvehhâb bazen dört imamın sözlerini almakta bazen terketmekteydi. Bazen de şeriatın tek olduğunu Kitap ve Sünnet'ten başka bir şeyle amel edilmeyeceğini söylemekteydi. Ahmed b. Hanbel'e intisap ettiğini söylese de, bu aleyhte hareketleri önlemek içindi. Birçok Hanbelî ulemâ onu kabul etmemiştir. Kendisine uymadıkları için birçok âlim, sâlih ve avam öldürülmüştür.
9. Muhammed b. Abdülvehhâb zekâtı şeytanın ve hevâsının emirlerine göre dağıtmaktaydı.
10. Hutbelerde sultanı övmeyi terkettiler. Cuma günü ve gecesinde Hz. Peygamber'e ezandan sonra yüksek sesle salâtüselâm getirmeyi bidat saydılar.
11. Allah'ın adını anmakla birlikte cinlerden korunmak için kurban kesenleri küfürle itham ettiler ve o eti yasakladılar.
12. Kerameti inkâr ettiler.
13. Delâliü'l-hayrat ve benzeri kitapları yaktılar.
14. Kendilerine tâbi olan kişinin, hac etmişse bile -önceki haccı sırasında kişinin müşrik olduğunu kabul etmelerinden dolayı- bir daha hac etmelerini istediler.
15. Kendilerine katılmak isteyenlerden “kâfir olduğuna şehâdet et, anne ve babanın kâfir olarak öldüğüne şehâdet et, şunların şunların kâfir olduğuna şehâdet et, geçmişteki büyük âlimlerin kâfir olduğuna şehâdet et...” şeklindeki şehâdete karşılık verenleri kabul ettiler, etmeyenleri öldürdüler.

16. Altı yüzyıldan beri ümmetin uygulamalarının yanlış olduğunu söyleyip onları tekfîr ettiler.

17. Onlara tâbi olmayanların kanları ve mallarını helâl saydılar.

18. Avamdan bir kimse bile olsa Kur'an'ı okuyup ondan hüküm çıkarmasını istediler.

19. Hâricîler gibi müşrikler için inmiş âyetleri müminler için kullandılar.

20. Sözleri fiilleri ve halleri ile yeni bir din ihdas ettiler.

21. Hz. Peygamber'in kabrini ziyaretten men ettiler.

Bu iddiaların çoğu bizzat Muhammed b. Abdülvehhâb'ın yazdığı mektuplarla reddedilmiştir.²⁴² Vehhâbîler'e göre iddia ve iftiraların sebebinin haset, siyaset²⁴³, gücü kaybetme korkusu, yöntem farklılığı ve noksanlığın izhar edilmesidir.²⁴⁴

İtham ve ithamlara verilen cevaplara baktığımızda belli noktalarda her iki tarafın da tatmin edici cevaplar üretmediğini görmekteyiz.

²⁴² Muhammed b. Abdülvehhâb'ın, Süleyman b. Suheym'in yukarıdaki birçok iddiayı içeren mektubuna verdiği cevap için bk. *Dürer*, I, 34 vd.

²⁴³ Bu konuda hemen hemen her kaynakta Osmanlılar'ın ve Mekke şeriflerinin tutumuna atıfta bulunmaktadır (bk. Ebû Tâmi, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb: 'Akâdetühü's-Selefiyye ve da 'vetühü'l-İslâhiyyetü ve senâu'l-'ulemâi 'aleyh*, s. 52.)

²⁴⁴ Benzer bilgiler ve ifadeler için bk. Nedvî, *Muhammed b. Abdilvehhâb*, s. 148.

İKİNCİ BÖLÜM
VEHHÂBÎ DÜŞÜNCESİNDE FİKİH USULÜ

I. MUHAMMED b. ABDÜLVEHHÂB'IN İLMÎ/FIKHÎ DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI

A) Seyahatleri Döneminde Mekke ve Medine'deki Ulemâ Ağı ve Etkileri

XVIII. yüzyıl Haremeyn'deki ulemâ-talebe ilişkisi üzerinde yapılan araştırmalar, İslâm dünyasının çeşitli yerlerinde ortaya çıkan ihya hareketlerinin orada ders veren ihya düşüncesine sahip hocalarda etkilendiğini göstermiştir.²⁴⁵

O dönemde Medine'nin en önemli hocaları olarak Abdullah b. İbrâhim b. Seyf²⁴⁶ ve Muhammed Hayyât es-Sindî zikredilir. Kaynaklara göre İbn Teymiyye'nin düşüncelerini kabul eden İbn Seyf, Necid'in dinî ve içtimaî anlamda kötü olduğunu düşünüyor, Muhammed b. Abdülvehhâb'ı tevhit düşüncesi konusunda destekliyordu. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Medine'de ders aldığı diğer âlim, Haremeyn'deki ihyacı ulemânın arasında zikredilen Sindî'nin, bidatlar ve şirk konusunda Muhammed b. Abdülvehhâb ile benzer düşüncelere sahip olduğu, mezhep taassubuna, taklide karşı çıktığı, içtihadı savunduğu ve toplumdaki reform ihtiyacını vurguladığı aktarılmıştır.²⁴⁷

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın, Medine'de ders aldığı Muhammed Hayyât es-Sindî, döneminin aktivist ve çok bilinen bir âlimi olmamakla birlikte, Muhammed b. Abdülvehhâb başta olmak üzere özellikle birçok hadis talebesini etrafında topladığından ve onlar üzerindeki fikrî etkisinden bahsedilmektedir. Tarihî biyografik eserlerde Sindî'ye fazla yer verilmemiştir. Bu sebeple fikrî yapısı, özellikle talebelerinin yazdığı biyografilerden çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu bilgilere göre, Muhammed Hayyât es-Sindî (ö. 1163/1750), talebe olduğu dönemde birçok âlimden bahsedilmiştir: Bunlardan biri

²⁴⁵ Voll, *İslâm Süreklilik ve Değişim*, s. 103; Voll, "Muhammad Hayyat Al-Sindi and Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab: An Intellectual Group In Eighteenth-Century Madina", *BSOAS*, s. 32-39.

²⁴⁶ Aslen Mecmaalı olan İbn Seyf *el-'Azbu'l-fâid fi 'ilmi'l-ferâid* isimli kitabın yazarı İbrâhim b. Abdullah'ın babasıdır. İbn Bâz, "el-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb", *UÛİF Dergisi*, IX, sayı 9, 660; aynı bilgi İbn Bîşr'de de mevcuttur (bk. *'Unvânü'l-mecd fi târihi Necd*, s. 35).

²⁴⁷ Useymîn, *Muhammed b. Abdilvehhab hayâtühü ve fikrühü*, s. 34-35. Bas, *Muhammad Ibn Abd al-Wahhab: Intellectual Biography*, s. 35; Voll, *İslâm Süreklilik ve Değişim*, s. 103; Voll, "Muhammed Hayat al-Sindi and Muhammed İbn Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madina", *BSOAS*, 32-39.

Muhammed Hayyât gibi Sindli, Mescid-i Nebevî’de verdiği derslerle meşhur olan Ebü’l-Hasan Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî’dir (ö. 1138/1726). Ölümünden sonra, onun hocalık görevini Muhammed Hayyât üstlenmiştir. Diğerleri Hasan b. Ali el-Uceymî (ö. 1114/1702), Abdullah b. Sâlim el-Basrî (ö. 1134/1722), Ebü’t-Tâhîr Muhammed b. İbrâhim el-Kurânî’dir (ö. 1146/1733). Bunlardan ikisi Hanefî, ikisi Şâfiî olup doğdukları yerler de farklıdır. Hasan b. Ali el-Uceymî dışındaki üç isim, aynı zamanda Ebü’t-Tâhîr Muhammed b. İbrâhim el-Kurânî’nin babası ve Medine’de hadiste meşhur olan İbrâhim b. Hasan el-Kurânî’den (ö. 110/1689) ilim tahsil etmişlerdir. Hasan b. Ali el-Uceymî ise diğer üçünden yaşça büyük olduğu için İbrâhim b. Hasan el-Kurânî’nin hocası Ahmed el-Haşhaşî’den bizzat ders almıştır. Ayrıca İbrâhim b. Hasan el-Kurânî’in Mısırlı Muhammed el-Bâbilî ile ilişkisi mevcuttur. Mekke ve Medine’de etkili olan bu ağda, Muhammed Hayyât es-Sindî’nin hocaları ile bağlantılı yirmi yedi âlimden bahsedilmektedir. Farklı mezheplere mensup olan bu âlimlerin tarikat bağlantıları da vardır. Farklı mezhep ve bölgelerden olan bu ulemâ ve talebelerin ilmî birikimi, alma ve verme açısından birbirleriyle geçişken ve dinamik bir yapıya sahip oldukları görülmekle birlikte, sistemli bir eğitimin içinde olduklarını söylemek için yeterli bilgi de mevcut değildir.²⁴⁸

Muhammed Hayyât es-Sindî ve XVIII. yüzyılın önemli âlimlerinden Muhammed b. İsmâil es-San‘ânî (İbnü’l-Emîr, ö. 1182/1768), Abdülhâdî es-Sindî’den ders almıştır. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ise (ö. 1179/1765) Muhammed Hayyât es-Sindî’nin diğer hocası Ebü’t-Tâhîr Muhammed b. İbrâhim el-Kurânî’den ilim tahsil etmiştir. Medine’deki hoca-talebe ilişkisindeki yerleri sebebiyle Dihlevî ve Muhammed b. Abdülvehhâb arasında benzerlik kurulmaya çalışılmıştır. Vehhâbiliğe reddiye yazarlardan Ahmed Dellâl’e göre Sindî, Dihlevî ve İbn Abdülvehhâb arasında önemli bir ilişki yoktur. Ona göre ortak hoca-talebe ilişkisi, ortak fikirlerin varlığı için delil değildir. Yine Dellâl’in iddiasına göre Muhammed b. Abdülvehhâb, en önemli eseri

²⁴⁸ Voll, “Muhammad Hayya Al-Sindi and Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhab: An Intellectual Group In Eighteenth-Century Madina”, *BSOAS*, 1975, 38, s. 32-39.

olan *Kitâbü'l-Tevhîd*'ini Sindî ile karşılaşmadan önce yazmıştır.²⁴⁹ Bu da, fikirlerinin Sindî'den önce zaten şekillendiğini gösterir. Bu yaklaşım tarzının, bir yandan doğru görünse de çelişkili olduğu ifade edilmiştir. Çünkü hoca-talebe ilişkisi, fikir anlamında aynı sonucu doğurmak gibi bir zorunluluk yoksa da aykırı bir delil bulunmadıkça bunun öyle olduğu kabul edilir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fikrî gelişimi ve *Kitâbü't-Tevhîd*'in yazılması meselesinde ise bizzat Dellâl'in kullandıkları da dahil olmak üzere, kaynaklar onun söylediklerinin aksini işaret etmektedir. Yani *Kitâbü't-Tevhîd*, Sindî ile karşılaşmadan sonra yazılmıştır. Kurulmaya çalışılan bu benzerlik kimileri tarafından Dihlevî'nin entelektüel çevrede sahip olduğu meşruiyeti, Muhammed b. Abdülvehhâb'da da görme niyeti şeklinde okunmuştur. Ancak ikisinin de İbn Teymiyye'den etkilenmiş ve mezhep taassubuna karşı çıkmış olmasına, Kur'an ve Sünnet ekseninde dinin saf anlayışına dönülmesi gerektiği yönündeki yaklaşımlarına bakıldığında temel noktalarda benzerlikler taşıdıkları da inkâr edilmemektedir. Dihlevî ve Muhammed b. Abdülvehhâb arasındaki en önemli farklılık sûfizme olan yaklaşımları olmuştur.²⁵⁰

Muhammed Hayyât es-Sindî, biri, yeniliğin her şekline karşı olan Muhammed es-Saffârîni (ö. 1188/1774), ikincisi belki de XVIII. yüzyılın en meşhur reformcusu sayılan Muhammed b. Abdülvehhâb²⁵¹, üçüncüsü Yemen'de hayli etkili olan Zeydî âlim İbnü'l-Emîr es-San'ânî olmak üzere üç öğrencisiyle öne çıkmaktadır. Saffârîni'nin Necid ulemâsına karşı çıkmamış olması, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fikirlerine de karşı çıkmadığı şeklinde yorumlanmıştır. Meşhur olmuş bu üç talebesi dışında, es-Sindî'nin Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî (ö. 1204/1790), Sâlih b. Muhammed el-Ömerî el-Fullânî (ö. 1218/1803) ve Muhammed b. Ali el-Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi bir sonraki dönemin önemli âlimleriyle bağlantı sağlayan Muhammed b. Sâdık el-Sindî de

²⁴⁹ Dallal, "The Origins and Objectives of İslamic Revivalist Thought, 1750-1850), *Journal of the American Oriental Society*, vol. 113, nr. 3, 1993, s. 342-243; veri tabanı: <http://www.jstor.org> (21.8.2013).

²⁵⁰ Nafi, "A Teacher of Ibn 'Abd al-Wahhâb: Muhammed Hayyât al-Sindî and The Revival of Ashâb Al-Hadith's Metodology", *Islamic Law and Society*, vol. 13, nr. 2, 2006, s. 211.

²⁵¹ Freih, *The Historical Background of the Emergence of Muhammed ibn Abd al-Wahhab*, s. 333-334; Voll, *İslâm Süreklilik ve Değişim*, I, 102.

onun talebesi olmuştur.²⁵² Sonraki dönemde bu ulemâ ağında yetişenlerden etkilenerak Hicaz'da Fûdî (ö. 1232/1817), Yemen'de Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö. 1248/1832), Kuzey Afrika'da Muhammed b. Ali es-Senûsî (ö. 1276/1859), ve Sudan'da Muhammed el-Mehdî (ö. 1302/1885) gibi âlimler farklı yaklaşımlı ihya düşünceleriyle ortaya çıkmışlardır.²⁵³

Muhammed Hayyât es-Sindî'nin yirmiye yakın talebesi olduğu zikredilir. Muhammed b. Abdülvehhâb ve Muhammed es-Saffârîni hariç, diğer talebeleri arasında Şâfiî, Hanefî ve tasavvufla bağlantıları olanlar vardır. John Voll, Sindî ve İbn Abdülvehhâb'ın, XVIII. yüzyıl Medine ulemâsı içindeki yerini incelediği makalesinde, o dönemi anlatan iki tarihçi Murâdî ve Cebertî'nin Muhammed b. Abdülvehhâb'ı Sindî'nin talebeleri arasında zikretmediklerini aktarır.²⁵⁴

XVII ve XVIII. yüzyıl Medine ulemâsının hadis ilminde yoğunlaşmaları, talebeleri üzerinde mezhep bağlılığı yerine aslî kaynaklara dönme, taklitten, aşırı tasavvufî yaklaşımlardan uzak durma söylemiyle tezahür etmiştir.²⁵⁵ Her ne kadar temel düşüncelerde ortaklık varsa da talebelerin her konuda hem kendi aralarında hem de hocalarıyla aynı fikirde olmadıkları görülür. Bidatlar ve şirk konusunda da Muhammed b. Abdülvehhâb ile benzer düşüncelere sahip olduğu söylenen Sindî, mezhep taassubuna, taklide karşı çıkmakta, içtihadı savunmakta ve toplumdaki reform ihtiyacını vurgulamaktaydı.²⁵⁶ Muhammed b. Abdülvehhâb dışındaki talebeler, türbeler dolayısıyla insanların şirkle itham, bu ve benzeri sebeplerle kan ve malların helâl kabul edilmesini reddetmişlerdir. Saffârîni, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın sûfilîğe karşı

²⁵² Nafi, "A Teacher of Ibn 'Abd al-Wahhâb: Muhammed Hayyât al-Sindî and The Revival of Ashâb Al-Hadith's Metodology", *Islamic Law and Society*, vol. 13, nr. 2, 2006, s. 220-221.

²⁵³ Kavak, *Şah Velîyyullah Dihlevî'nin İctihad Anlayışı*, s. 2.

²⁵⁴ Voll, "Muhammad Hayya Al-Sindi and Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab: An Intellectual Group In Eighteenth-Century Madina" *BSOAS*, 1975, 38, s. 32-9.

²⁵⁵ Nafi, "A Teacher of Ibn 'Abd al-Wahhâb: Muhammed Hayyât al-Sindî and The Revival of Ashâb Al-Hadith's Metodology", *Islamic Law and Society*, vol. 13, nr. 2, 2006, s. 214, 222.

²⁵⁶ Useymîn, *Muhammed b. Abdülvehhâb hayâtühû ve fikrühû*, s. 34-35. Bas, *Muhammad Ibn Abd al-Wahhab: Intellectual Biography*, s. 35.

çıkma; önce onu ve fikirlerini öven bir şiir yazan San‘ânî de daha sonra düşüncesini değiştirmiş şiddete eğilimle itham etmiş, ve eleştirmiştir.²⁵⁷

Muhammed b. Abdülvehhâb’ın Sindî ile olan ilişkisi hareketin başlamasından önceki döneme denk geldiği için, bilgilerin doğrulanması mümkün görünmemekle birlikte, Sindî’nin diğer talebesi, mezhep taassubuna karşı çıkmak, Kitap ve Sünnet’e dolaysız müracaat etmek gibi ortak özelliklere sahip olan San‘ânî’nin, sonraki dönemde değiştirmekle birlikte ilk etapta Muhammed b. Abdülvehhâb’ı öven şiiri onun fikirlerinin de aynı paralelde olduğunu göstermektedir. Sindî’nin yazılarından anlaşıldığı kadarıyla türbelerin kutsanmaması, resmin câiz olmaması gibi bazı mevzularda Muhammed b. Abdülvehhâb ile aynı düşünmektedir.²⁵⁸

Muhammed b. Abdülvehhâb’ın düşüncesini XVIII. yüzyıl reformist hareketlerle aynılaştırmak mümkün olmadığı gibi tamamen ayrı tutmak da mümkün değildir. Çünkü çağdaş hareketlerde bulunan tevhit, naslara dönme, sosyal ahlâkî inşa, taklidi yerme, içtihadı önerme gibi bütün tezler yerel bazı değişimlerle Muhammed b. Abdülvehhâb’ın hareketinde de mevcuttur. Bu düşünce biçimini oluşturan ilk şartların, yaşadığı çevrede inançlardaki bozulmaları, siyasî çatışmaları, parçalanmış toplum yapısını gözlemlemesi ve bundan duyduğu rahatsızlık olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Abdülvehhâb’ın Mekke ve Medine ziyaretleri sırasında diğer hareketlerden haberdar olması, bahsi geçen bozulmalar karşısında duran âlimlerden aldığı ilham ve ilim, özellikle iki hocanın etkileriyle zihnî anlamdaki bu rahatsızlık harekete dönüşmüştür. Tarihçiler İbn Seyf ve Sindî ile ilgili olarak Muhammed b. Abdülvehhâb’ın düşüncesinin izlerini gösteren iki olay anlatırlar: İbn Seyf, Muhammed b. Abdülvehhâb ile olduğu bir gün ona “topluluğuna karşı silahlanman gereken şeyi görmek ister misin?” diye sorar. Muhammed b. Abdülvehhâb bahsedilen silâhın ne

²⁵⁷ Nafi, “A Teacher Of Ibn ‘Abd al-Wahhâb: Muhammed Hayyât al-Sindî and The Revival Of Ashâb Al-Hadith’s Metodology”, *Islamic Law and Society*, vol. 13, nr. 2, 2006, s. 221-222.

²⁵⁸ Nafi, “A Teacher Of Ibn ‘Abd al-Wahhâb: Muhammed Hayyât al-Sindî and The Revival Of Ashâb Al-Hadith’s Metodology”, *Islamic Law and Society*, vol. 13, nr. 2, 2006, s. 219-221. Mekke’de imam olan ve Vehhâbî karşıtlığı ile bilinen Ahmed Zeynî Dahlân (ö. 1304/1886) Sindî’nin, talebesi Muhammed b. Abdülvehhâb’ın görüşlerine katılmadığını ve onu eleştirdiğini iddia etmektedir (a.g.y.).

olduğunu görmek isteyince, İbn Seyf onu kitap dolu bir yere götürür ve ona asıl silahın kitaplar olduğunu gösterir. Sindî ile ilgili olarak aktarılan olay ise şöyledir: Bir grup insanın Hz. Peygamber'in türbesinin önünden geçtiklerini ve ondan yardım ve Allah ile kendileri arasında vesile olmalarını istediklerini gördüklerinde Sindî, İbn Abdülvehhâb'a bu uygulama ile ilgili ne düşündüğünü sorar. İbn Abdülvehhâb insanların yaptıklarının batıl olduğunu ama kendilerinin bunu bilmediklerini söyler.²⁵⁹

B) İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Hanbelî Geleneğinin Etkisi

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın, İbn Teymiyye ile fikrî tanışması, aile geleneğinden sonra Medine'deki iki hocasının sayesinde olmuştur. İbn Seyf hadisçidir ve Muhammed b. Abdülvehhâb sadece senet ve râvi yerine hadisin içeriğine de bakmak gerektiği yönündeki hadis vizyonunu bu hocasından almıştır. Hocalarından Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin de hocası olan Muhammed Hayyât es-Sindî Müslümanların eski şanlı devirlerine dönmeleri için yenilenme gerektiğine inanmaktadır. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın hareketine ilham veren bu iki isim İbn Teymiyye'nin takipçileridir.²⁶⁰

İbn Teymiyye'nin düşüncesinin hareketin şekillenmesinde etkili olduğu düşüncesi tartışılmış ve bir kısım araştırmacılar tarafından kabul edilmemiştir. Bazılarına göre ise Muhammed b. Abdülvehhâb, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'yi muteahhirîn âlimlerinin en üstünü saymasına ve onlardan birçok alıntı yapmasına rağmen bu iki âlimi doğru anlamamıştır.²⁶¹ Muhammed b. Abdurrahman b. Afâlik, Uyeyne Emîri Osman b. Muammer'e yazdığı mektupta Muhammed b. Abdülvehhâb'ın bu iki âlimi yanlış anladığını, yine bu iki âlimden yaptığı alıntılarla

²⁵⁹ İbn Bîşr, *'Unvânü'l-mecd fî târihi Necd*, s. 35-36.

²⁶⁰ Bas, *Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab: An Intellectual Biography*, s. 6. Bas Muhammed b. Abdülvehhâb ile ilgili İbn Teymiyye'nin sıkı takipçisi olduğu yönündeki iddiaları kabul etmemektedir. Bas, İbn Teymiyye'ye bağlılık söyleminin XIX. yüzyıl sonrası geliştiğini söylese de Vehhâbî kaynakları bunun aksini iddia etmektedir (bk. İbn Abdurrahman, *el-Menhecû'l-fikhî*, s. 7).

²⁶¹ Âlimlerin yanlış anlaşılması iddiaları için eleştiriler bölümünde ilgili başlığa bakınız.

anlatmaktadır. Aynı minvaldeki eleştirisi San‘ânî’den de gelmiştir. Rivayete göre San‘ânî, önce Muhammed b. Abdülvehhâb’ın hareketini desteklemiş, sonra onun âlim olmadığına karar vermiştir. San‘ânî’ye göre İbn Abdülvehhâb, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in görüşlerini kendi bakış açısına göre kullanmıştır.²⁶² Döneminin Riyad vâizi Muhammed b. Suheym, Muhammed b. Abdülvehhâb hakkında “kendisine ulaşan müslümanların âlimleri ve şeriatın hizmetkârlarına” diye başlayarak yazdığı mektupta, hareketin kaynakları konusundaki şüpheleri olduğunu ifade etmektedir. Ancak mektubun polemik yaratmak amacıyla yazıldığı anlaşılmaktadır. Mektuptaki ilgili kısım şöyledir: “Memleketimize dâîleri aracılığı ile kendi el yazısıyla bir kitap ulaştı. Ne Allah’ın kendisine öğrettiğine yemin ettiği ilmi, ne ilim aldığı meşâyih bilmekte -tabii ilim aldığı bir hoca varsa- ne babası bilmekte ne de Ârid ehli bilmektedir. ... Öyleyse bu ilmi nereden ve kimden almıştır? Vahyedilmiş midir? Rüyasında mı görmüştür? Şeytandan mı öğrenmiştir.”²⁶³ Muhammed b. Abdülvehhâb, bu mektup sebebiyle kendisine mektup yazan Suheym ailesinden ve Mecmaa âlimlerinden Abdullah b. Suheym’e²⁶⁴ cevap olarak yazdığı mektupta ona yöneltilen eleştirilerle ilgili olarak âlimlerin görüşlerini aktaracağını, eğer yanlış anladığını, aktarılan görüşlerin doğru olmadığını gösterirlerse, kendisini doğruya çağırımlarını istemektedir. Muhammed b. Abdülvehhâb’ın yazdığı cevapta referans gösterdiği kişi ve eserlerden bazıları şunlardır: İbn Teymiyye, İbn Kayyim *el-Hedyü’n-nebevî, İ‘lâmu’l-muvakkî’in*, Haccâvî (*el-İknâ*), Hanefiler’den Şeyh Kâsım *Dürerü’l-bihâr* şerhi, Mâlikîler’den Turtûşî (ö. 520/1126) *el-*

²⁶² Cook, “Origins of Wahhabism”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, s. 200-201.

²⁶³ İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, s. 271 (4. baskı, 1994 nüshası); Cook, “Origins of Wahhabism”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, s. 201-202. İbn Suheym’in (ö. 1181/1767) tam adı Süleyman b. Muhammed b. Ahmed b. Suheym’dir (biyografisi için bk. İbn Sâlih, *‘Ulemâi Necd hılâle semâniye kurûn*, II, 381).

²⁶⁴ “er-Resâilü’ş-Şahsiyye”, *Müellefât*, VII, 62; İbn Sâlih, *‘Ulemâi Necd hılâle semâniye kurûn*, II, 381-382.

*Havâdis ve'l-bid'a, Şâfîiler'den Ebû Şâme*²⁶⁵ (ö. 665/1267-8) *el-Bâ'is 'alâ inkâri'l-bid'i ve'l-havâdis*.²⁶⁶

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın doktrininin oluşmasında, seyahatlerinden ve âlimlerle buluşmasından etkilendiğini söylemek için yeterli bilgi olmadığını söyleyen bir araştırmacıya göre, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın doktrini yazılı eserlere dayanmaktadır. Araştırmacıya göre Henri Laoust'un Muhammed b. Abdülvehhâb'ın doktrininin ilk Hanbelî düşüncesine çok yakın olduğu görüşü isabetli olmadığı gibi Ahmed b. Hanbel'in Vehhâbî doktrininin oluşmasında merkezî bir etkisi yoktur. XIII. yüzyıl öncesi Hanbelî ulemâsının eserlerinden hiç referans gösterilmediğini ifade eder. Araştırmacı Muhammed b. Abdülvehhâb'ın doktrininin iki büyük âlim İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in görüşlerine dayandığı neticesine varmıştır.²⁶⁷

İbn Abdülvehhâb üzerine çalışan başka bir araştırmacıya göre Vehhâbî hareketi üzerinde araştırma yapanların düştüğü iki hata vardır; biri Muhammed b. Abdülvehhâb ile Vehhâbiliğin aynîleştirilmesi, ikincisi ise ön yargılardır. Araştırmacıya göre XVIII. yüzyılda Vehhâbî portresinin nasıl olduğu konusunda tarihî veriler ve çağdaş analizler genelde içkiyi, sigarayı, kumarı, oyunları, sihri, altın ve ipeği yasaklayan giyime müdahale eden, kabirlere saygıyı yasaklayan hiçbir insana hürmeti kabul etmeyen ve halka zulmeden gibi tanımlamaları içeren İslâm'ın köktenci anlayışı şeklindedir. Bazı müntesiplerin İslâm'ı kendileri gibi anlamayanlara karşı saldırgan oluşları zaman

²⁶⁵ Tam adı Şihabüddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim Ebû Kâsım'dır. (bk. İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, s. 283).

²⁶⁶ İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, s. 278-288.

²⁶⁷ Cook, "Origins of Wahhabism", *JRAS*, s. 198-199. Cook'a göre ortak mirasa rağmen, ilk dönem Hanbelî otoritelerin doktrinal ilgileri Vehhâbîler'den çok farklıdır. Hanbelî tabakat yazarı İbn Ebû Ya'lâ'nın türbe kültü ve benzer inançların aktarılmasında bir çekincesi yoktur. Aynı şekilde Hanbelî âlim Ebû'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Telbîsü İblîs* eserinde türbe ve benzer inançların önemli bir tema olmadığını; türbelere saygıyı kınayanın sadece 513'te (1119) vefat eden Hanbelî âlimi Ebû'l-Vefâ İbn Akîl olduğunu aktarmıştır. Cook'a göre Muhammed b. Abdülvehhâb'ın referanslarının çoğu XIV. yüzyıl Hanbelî ulemâsına aittir. Bunun dışında Hanbelî mezhebinin temel metinlerinden sayılan XVI. yüzyıl ulemâsı Haccâvî'nin *el-İknâ*'ından yapılan referanslar önemli bir istisna olarak sayılmakla birlikte, alıntılarının hem bidat ve inanç meseleleriyle ilgili olması hem de diğer Hanbelî ulemânın fıkıhla ilgili eserlerinden referans gösterilmemesi sebebiyle yeterli bulmamıştır.

geçtikçe sadece hareketi değil Muhammed b. Abdülvehhâb'ın öğretisini de temsil eder olmuştur. Böylece olumsuz imaj aktarılagelmiş ve Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Kur'an ve Sünnet'i yorumlamada sadelikten yana, özellikle İbn Teymiyye ve literalist âlimleri takip eden, eğitimsiz, iyi yazamayan, âyet ve hadisleri yorum katmaksızın basit bir şekilde açıklama ile yetinen, saf İslâm'a dönme söylemiyle tipik bir fanatik portre şeklinde yerleşmiştir. Araştırmacı bunları birer yakıştırma olarak kabul etmemektedir. Ona göre Muhammed b. Abdülvehhâb eğitimsiz, bilgisiz olmadığı gibi âlim, hukukçu ve verimli bir yazardır. Hadis koleksiyonu, Hz. Muhammed'in hayatı, fetvalar, fıkıh ve teolojik metinleri içeren geniş bir külliyat bırakmıştır. Yaklaşımını istatistiksel olarak da delillendirmeye çalışan araştırmacı Muhammed b. Abdülvehhâb'ın en önemli eserlerinden olan *Kitâbü't-Tevhîd*'de yapılan alıntıları değerlendirmiş ve İbn Teymiyye'nin Muhammed b. Abdülvehhâb üzerinde iddia edildiği ölçüde etkili ve bu konuda tek olmadığı tespitinde bulunmuştur.²⁶⁸ Diğer yandan *Islamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia* adlı çalışmasında Frank Vogel ise İbn Teymiyye'yi Muhammed b. Abdülvehhâb'ın gerek devlet gerekse fıkıh düşüncesinin şekillenmesinde ilham kaynağı olarak görür ve ikisinin görüşleri arasında sıklıkla mukayeselerde bulunur.²⁶⁹

Muhammed b. Abdülvehhâb ve İbn Teymiyye'nin görüşleri arasındaki paralelliği görebilmek için İbn Teymiyye'nin görüşlerine kısaca değinmek gerekmektedir. İbn Teymiyye²⁷⁰, Selef akîdesini benimsemiş, sıfatları ve müteşâbihatı yorumsuz kabul etmek gerektiğini, Selef'in böyle yaptığını vurgulamış, klasik kelâm mezheplerine ve kelâm anlayışına sert eleştirilerde bulunmuştur.²⁷¹ Ona göre kelâmcılar

²⁶⁸ Bas, *Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab: An Intellectual Biography*, 3-6, 171-172. Müellif İbn Teymiyye ile kurulun sıkı bağlantının XIX. yüzyıldan itibaren başladığını not düşmektedir.

²⁶⁹ Vogel, *Islamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia*, s. 152-203.

²⁷⁰ İbn Teymiyye'nin tam adı Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm b. Mecdüddin Abdüsselâm el-Harrânî olup 728'de (1327) vefat etmiştir. (bk. Koca, "İbn Teymiyye", *DİA*, XX, 391-404.)

²⁷¹ İbn Teymiyye, *Ehl-i Sünnet İtikadı*, s. 117, 183-184.

sistemlerini sadece akıl²⁷², hadisçiler nakil, sûfiler ise irade üzerine kurmuşlardır.²⁷³ Kelâm ve felsefecilerin delillerinin kabul edilemez olduğunu ispatlamaya çalışmış, ehl-i hadisin avamının, onların âlimlerinin bir parçasına bile sahip olmadıkları ilme ve yakîn bilgiye sahip olduklarını söylemiştir.²⁷⁴ İbn Teymiyye'ye göre iman ve küfür risâletle sabit olan hükümlerdendir ve mümin ile kâfir birbirinden sırf aklî delillerle değil ancak şer'î delillerle ayırt edilebilir. Mükellef peygamberden sâdır olmuş şeylere dayanmaksızın sırf aklî kıyasla bilinen esaslara itikat etmezse bundan dolayı hesaba çekilmez.²⁷⁵ İslâm dininin diğer dinler ve müslümanların diğer din mensupları içinde itidal üzere olduğu gibi fırkalar arasında itidal üzere olan Ehl-i sünnet, hadiste zikri geçen “fırka-i nâciye”dir.²⁷⁶

İbn Teymiyye'ye göre şeriat, kapsamlı bir kavram olup hem sûfilerin mânevî hakikatini, hem filozof ve kelâmcıların aklî hakikatini, hem de hukuku içine alır. Bundan dolayı sahih nakil ile aklın açık verileri anlamlı bir şekilde birbirine karşıt

²⁷² Kelâmcı, hadisçi, felsefeci ve tasavvufçuların akılla ilgili durumları hakkında bk. İbn Teymiyye, *Ehl-i Sünnet İtikadı*, s. 71, 78, 79.

²⁷³ Koca, “İbn Teymiyye”, *DİA*, XX, 391-404.

²⁷⁴ İbn Teymiyye, *Ehl-i Sünnet İtikadı*, s. 209-216, 237-250.

²⁷⁵ İbn Teymiyye, *Ehl-i Sünnet İtikadı*, s. 67.

²⁷⁶ İbn Teymiyye, *Ehl-i Sünnet İtikadı*, s. 86-92, 113. Dinler, ümmetler ve fırkalar arasında itidal konusunda İbn Teymiyye şöyle der: Müslümanlar hristiyanların haddi aşanları gibi Hz. İsa'yı ve Allah'tan başkasını rabler edindikleri gibi haddi aşmazlar. Yahudiler gibi peygamber ve sâlih kullara eza etmez, onları öldürmezler. Müminler mesih hakkında mutedil davranmışlar hristiyanların dediği gibi o Allah'ın oğludur, Rab'dir, üçün üçüncüsüdür dememişlerdir. Fakat onu inkâr da etmemiş, yahudiler gibi Hz. Meryem'e iftirada bulunmamışlardır. Müminler dinin prensipleri ve Allah'ın sıfatları konusunda da itidal üzeredirler. Onlar yahudi ve hristiyanların yaptığı gibi dinin prensiplerini tahrif etmezler. Müminler Allah'ı bütün noksan sıfatlardan tenzih ederler. İslâm'ın diğer dinler arasındaki konumu neyse Ehl-i sünnet ve'l-cemaat de diğer fırkalar arasında aynı konumdadır. Onlar Muattıla ve Müşebbihe arasında itidal üzeredirler. Ehl-i sünnet Allah'ın zatını vasıflandırdığı ve O'nu resulünün vasıflandırdığı şeylere karşı tahrif ve ta'til cihetine gitmeksizin, keyfiyetsiz, teşbihsiz, temsilsiz inanır. Ehl-i sünnet Allah'ın tam kudretini yalanlayanlar ile kulu hiçbir iradesi, kudreti ve ameli olmayan bir yaratık yapan, emir ve nehyi, sevabı ve cezayı boşa çıkaranlar arasında mutedil durumdadırlar. Onlar büyük günah sahibi müslümanları cehennemde ebedî kalacaklarını söyleyip imandan çıkaran, Resûlullah'ın şefaatinin inkâr eden Vaîdiyye ile vaîdi tamamen yalanlayan Mürchie arasında itidal üzeredirler. Müminler gulât-ı Şîa ile Hâricîler arasında mutedildirler (*Ehl-i Sünnet İtikadı*, s. 113-121).

olamaz. Akıl ile nakil birbirine uymadığında nakin takdimi vacip olur.²⁷⁷ Bidat ve hurafelerle mücadelesi, mezarları ziyaret ve tevessül karşıtlığı sebebiyle pek çok kesimi karşısına almıştır.²⁷⁸ Ona göre İslâm'da çıkan ilk bidat, Hâricîlik ve Şîlik bidatıdır. Günahları sebebiyle müslümanları ilk tekfir edenler Hâricîler'dir. Çıkardıkları bidatlarla kendilerine karşı gelenleri tekfir eder, kanlarını ve mallarını helâl sayarlardı. Bu tutum bidatçıların özelliğidir. Oysa bir müslümanı işlediği bir günah ve yaptığı bir hata sebebiyle tekfir etmek câiz değildir.²⁷⁹ Kendisi akıl, nakil ve iradeyi bir bütün halinde uzlaştırmaya, bunlar arasında bir senteze ulaşmaya ve denge kurmaya çalışmıştır ki bu yaklaşıma, Henri Laoust'un ifadesiyle “muhafazakâr reformculuk” adı verilebilir.²⁸⁰

İbn Teymiyye, İslâm tarihinde ilk bidatların Kur'an'ı yanlış anlamadan doğduğunu, bundan kurtulmanın öncelikli şartının Allah'ın kitabını tevil ve tahriften kaçınarak bu konuda Selef yolundan gitmek olduğunu söyler. Hz. Peygamber ve Selef tarafından yapılan açıklamaları bir tarafa bırakıp âyetlerin zâhirî ve lafzî mânalarına bâtinî-tasavvufî anlamlar yüklemeye yönelik çabaları veya sırf akla dayalı yorumları, belli bir görüşün müdafaasını yapan grupların âyetlere bu görüşleri doğrultusunda anlam yüklemelerini hep tevil olarak nitelendirir ve şiddetle eleştirir. Selef arasındaki ihtilâfın ahkâmıda bulunduğunu, tefsir alanında ise yok denecek kadar az olduğunu

²⁷⁷ İbn Teymiyye, *Muvâfakatu sahihi 'l-mankûl li-sarîhi 'l-ma'kûl*, I, 90, 116-118, 137.

²⁷⁸ İbn Teymiyye, *Ehl-i Sünnet İtikadı*, s. 145-147; Koca, “İbn Teymiyye”, *DİA*, XX, 391-404; ayrıca tevessül ve bidatlar konusu hakkında geniş bilgi için bk. İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, I, 215-328.

²⁷⁹ İbn Teymiyye burada Hz. Ali'nin Hâricîler ile savaşmasını örnek vermiştir. Bunlarla savaşmak gerektiği konusunda sahâbe, tâbiîn ve sonraki nesillerden gelen imamlar ittifak etmişlerdir. Ancak onlar tekfir edilmemiş müslüman sayılmışlardı. Savaşmaktaki amaç zulümlerine son vermektir. Sapık oldukları, kendileriyle savaşılması gerektiği nas (İbn Teymiyye'ye göre Hâricîler hakkında rivayet edilen hadisler sahihtir) ve icmâ ile sabit bulunan bu kimseler tekfir edilmezken, kendilerinden daha bilgili kimselerin bile hataya düşebilecekleri bazı meselelerde isabet etmiş olmayanlar kâfir sayılamaz (İbn Teymiyye, *Ehl-i Sünnet İtikadı*, s. 4-8, 98).

²⁸⁰ Koca, “İbn Teymiyye”, *DİA*, XX, 391-404.

belirtmiştir.²⁸¹ Ona göre Selef yolundan ayrılanlar naslar konusunda tahyil, tevil, teşhil olmak üzere üç yolu takip etmişlerdir.²⁸²

İbn Teymiyye öncelikle Kur'an'ı, Kur'an ile tefsir etmeye çalışmış, eğer herhangi bir âyeti tefsir eden başka bir âyet bulamazsa sünnetle, daha sonra da sahâbî ve tâbiîlerin sözleriyle açıklamıştır.²⁸³ Mücerret re'y ile Kur'an'ı tefsir etmeyi ise yine Selefilüğünün bir gereği olarak haram görmüş ve bu şekilde davranan kişileri kendi arzularına uyan, bilgi sahibi olmadığı bir şeyin peşine düşen ve bunun sorumluluğunu yüklenen kişiler olarak nitelemiştir. İbn Teymiyye her vesileyle ihtilâfa düşülen meselelerde Allah'ın kitabına ve O'nun resulünün sünnetine dönme fikrine vurgu yapmıştır. Ayrıca müçtehit imamlardan hiçbirinin Hz. Peygamber'in herhangi bir sünnetine kasten aykırı hareket etmediğini, sahih bir hadise aykırı hareket edenin mutlaka bir mazereti olduğunu belirterek, onların Resûl-i Ekrem'in izinden gitmenin ve ona daima uymanın gerekliliği, peygamber dışındaki insanların sözlerinin ise alınabileceği gibi terkedilebileceği hususunda ittifak ettiklerini söylemiştir. İbn Teymiyye mezhep taassubuna ve taklide saplanıp kalmamış, herhangi bir konunun hükmünü araştırırken o hususta mezheplerin görüşünün ne olduğundan ziyade o hükmün dayanak ve delillerinin ne olduğunu araştırmayı tercih etmiştir.²⁸⁴ İbn Teymiyye'nin en çok meşgul olduğu hatta hapse atılmasına sebep olan konu ibadet kastıyla kabirleri ziyarete gitme meselesidir. İbn Teymiyye'ye göre enbiya ve sâlih kişilerin kabirlerini ziyaret için özel yolculuğa çıkmak bidattir. Hz. Peygamber bunu emretmediği gibi sahâbî ve tâbiînden hiç kimse bu işi yapmadığını, müçtehit imamlarının hiçbirinin bunu tasvip etmediğini söyleyen İbn Teymiyye böyle bir

²⁸¹ Koca, "İbn Teymiyye", *DİA*, XX, 391-404.

²⁸² Var gibi gösterme yani tahyil fikrini savunanlar felsefeciler ve Bâtınîler'dir. Onlar şöyle derler: Eşya var gibi gösterilmekte, bize öyle gelmektedir. Halbuki bunların batında hakikatleri yoktur. Tevil yolu ise Cehmiyye, Mûtezile ve bunlara tâbi olanların yoludur. Bunlar ise şöyle derler: Peygamber'in söylediklerinin, lafzın işaret ettiği anlama ve ondan anlaşılan ters düşen bazı tevilleri vardır. Teşhil ise Peygamber'in kendisine inzal olunan âyetlerin anlamını bilmediğini düşünüp iddia etmektir. (İbn Teymiyye, *Ehl-i Sünnet İtikadı*, s. 259-260; ayrıca tevil hakkında geniş bilgi için bk. *a.g.e.*, s. 261-265; *Muvâfakatu sahîhi'l-mankûl li-sarihi'l-ma'kûl*, I, 160-161.

²⁸³ Tercüme ve tefsir çeşitleri hakkında açıklama için bk. İbn Teymiyye, *Ehl-i Sünnet İtikadı*, s. 318-322.

²⁸⁴ İbn Teymiyye, *İctihad Risâlesi*, s. 10-29.

yolculuğun ibadet olduğu inancıyla çıkılması halinde sünnete ve icmâa muhalefet sebebiyle haram bir iş yapılmış olacağını ileri sürer. İbn Teymiyye bu görüşü için de özellikle Resûl-i Ekrem'in, *"Ancak üç mescidi ziyaret için yol hazırlığı yapılır: Mekke'deki Mescid-i Haram, Kudüs'teki Mescid-i Aksâ ve benim mescidim"*²⁸⁵ mealindeki hadisini delil getirmiştir.²⁸⁶

Fıkıhta İbn Kayyim'in asıl hocası İbn Teymiyye olup birçok eserini kendisinden okuma imkânı bulmuştur. İbn Kayyim, biri İbrâhim peygamberin kabrini ziyaret amacıyla yolculuk yapılmasına karşı çıkması yüzünden olmak üzere hocası İbn Teymiyye gibi birkaç defa hapsedilmiştir. "Bir ıslah iddiasıyla yola çıktığı için İbn Kayyim'in fetvalarında toplumsal bozulma noktalarını, döneminde ortaya çıkan bidat ve hurafeleri tesbit etme imkânı bulunabilir. Bu tavır aynı zamanda onun Selefi tutum ve yönteminin de tabii sonucudur. Nitekim kabir ziyaretinin esasen meşru olduğu kanaatini taşımakla birlikte özellikle bazı sâlih kişilerin kabrini ziyaret amacıyla yola çıkılmasını câiz"²⁸⁷ görmemiştir.

İbn Kayyim, İbn Teymiyye'nin başlattığı toplumu ıslah çabasını devam ettirmeye çalışmıştır. Bunu da Selef'in yöntemi olarak gördüğü Kitap ve Sünnet'in hakemliğine başvurma, toplumsal olayları şeriatın ruhunu dikkate alıp değerlendirme ve taklitle mücadele etme yöntemiyle yapmak gerektiği düşüncesindedir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim öncelikle akait alanında ve bidatlarla mücadelede yoğunlaşmışlar, birçok fikhî meselede görüş açıklamakla birlikte fûru-i fıkıhla ilgili müstakil eser yazmamışlardır. İbn Kayyim'e göre âlim olmayan kimse fetva veremez. Yani herkes içtihat edemez; içtihat ehliyeti olmayan kimse taklit edilmesi câiz olan bir kimseyi taklit edebilir. İhtiyaç anında ve o konuyu bilen bir âlimin bulunmaması durumunda ise taklit yoluyla fetva vermek câizdir. İbn Kayyim'e göre ilim ehlinin yolu âlimlerin görüşlerini araştırıp zaptetmek, üzerinde düşünmek ve bunları Kur'an, sahih sünnet ve Hulefâ-yi Râşidîn'in görüşlerine arz etmek, bunlara uygun düşenleri almak, aykırı olanlara iltifat

²⁸⁵ Buhârî, "Salât", 1, 6; Müslim, "Hac", 415, 512; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 94; Tirmizî, "Salât", 126.

²⁸⁶ Koca, "İbn Teymiyye", *DİA*, XX, 391-404.

²⁸⁷ Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 109-121.

etmemektir. Durumu açıklığa kavuşmayan görüşlere gelince, bunlar uymanın vâcip değil câiz olduğu içtihadî meseleler kapsamındadır. Ona göre muayyen bir mezhebe intisap etmek gerekli değildir. Bir mezhebe mensup müçtehit, başka bir imamın görüşünü bir delil sebebiyle tercihe daha uygun bulmuşsa bu görüşü kendi imamının usulüne göre tahriç ederek bununla fetva verebilir. Müftü bir meselede başkasının mezhebinin kendisinin taklit ettiği mezhepten daha üstün ve delil bakımından daha sahih olduğunu bile bile kendi mezhebine göre fetva vermekten kaçınmalıdır.²⁸⁸

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kabir ziyaretleri ve bidatlarla ilgili düşüncelerinin İbn-i Teymiyye ve İbn Kayyim ile oluştuğu ve geliştiği anlaşılmaktadır. İbn-i Teymiyye ve İbn Kayyim ile aynı yöntemi dillendiren Muhammed b. Abdülvehhâb da taassuba, mezhepçiliğe, taklide ve döneminin aşırı grupları Bâtînîler'e, Râfîzîler'e şiddetle karşı çıkmıştır. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın eserlerin içeriği ve yazım yöntemi de İbn Teymiyye ve İbn Kayyim ile benzerlik arzeder. Muhammed b. Abdülvehhâb da akait sahasında yoğunlaşmış, fûrû-i fıkıhla ilgili birçok soruya cevap vermiş, fıkıh usulüyle ilgili müstakil bir eser yazmamakla birlikte bütün dinî disiplinler için önerdiği dört kaide²⁸⁹ ile metodunun temellerini atmıştır. Muhammed b. Abdülvehhâb, "fıkıh usulü alanında mezhepler üstü veya Selefi nitelikte bir metodoloji denemesi mahiyetinde olan İbn Kayyim'in *İ'lâmü'l-muvakki'in*'den"²⁹⁰ faydalanmıştır.

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in akait ve fıkıhla ilgili görüşlerinin yanı sıra İbn Teymiyye'nin devlet düşüncesi üzerinde durmak gerekir. Zira Muhammed b. Abdülvehhâb'ın devlet ve fıkıh düşüncesinin İbn Teymiyye'nin fikirlerine bakıldığında daha iyi anlaşıldığı söylenmiştir. Vogel'e göre İbn Abdülvehhâb Mekke, Medine, Basra ve gittiği diğer yerlerden Necid'e dönünce İbn Teymiyye'nin düşünce teorisini tam mânasıyla gerçekleştirmek için politik bir destek arayışına girmiş ve onun felsefesi çerçevesinde bilinçli olarak İslâm reformunu başlatmıştır.²⁹¹ Muhammed b.

²⁸⁸ Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, s. 109-121.

²⁸⁹ Kaideler, "Muhammed b. Abdülvehhâb'ın İlmî Disiplinler İçin Önerdiği Dört Kaide ve Uygulaması" başlığı altında incelenmiştir.

²⁹⁰ Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 109-121.

²⁹¹ Vogel, *Islamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia*, s. 522.

Abdülvehhâb'ın önce Uyeyne Emîri Muammer b. Osman ile sonra Dir'îye Emîri Muhammed b. Suûd ile ittifak arayışlarının sebebinin İbn Teymiyye'nin devlet düşüncesini gerçekleştirmek olduğu ifade edilmiştir.²⁹² *Târîhu'l-bilâdi'l-'Arabiyyeti's-Su'ûdiyye*²⁹³ adlı eserin yazarı Münîr el-Aclânî'ye göre de, Vehhâbîlik İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetü's-şer'iyye*'sinde yer alan kriterlere göre İslâm devleti inşa etmek amaçlı siyasî, dinî, tecdit ve ıslah hareketidir. Hareket felsefî, nazarî bir hareket değildir. Önce nasihatle bizzat yaşamaya davet eder, sonra şer' esaslarına göre kurulmuş devlet gücüne başvurur. Avrupalılar'ın anladığı tarzda yani din ve dünyayı ayıran, dini sadece kul ile yaratıcı arasına münhasır kılıp buna tâbi olmada serbest bırakan, kanun ve şer'î ayrı kategorilerde değerlendiren bir ıslah hareketi değildir. Ayrıca Aclânî *Mecmû'atü'r-resâil ve'l-mesâilî'n-necdiyye* adlı eserin Vehhâbîliğin bütün fikirlerinin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'ye dayandığını gösterdiğini ifade etmektedir.²⁹⁴

İbn Teymiyye'nin devlet düşüncesine ve Muhammed b. Abdülvehhâb'ın pratiğine bakıldığında bu değerlendirmenin isabetli olduğu görülmektedir. İbn Teymiyye'de devlet ve siyaset düşüncesi özetle şöyledir:

“İbn Teymiyye'ye göre vilâyetin / otoritenin amacı, şeriatı uygulamak ve ümmeti şeriat üzere yönetmektir. Bütün bunlar, toplumda hak ve adaletin tesisini sağlamak içindir. Bu görevin teolojik alt yapısı, i'lâ-yı kelimetüllahıdır (Allah'ın kelimesinin en üstün olması için çalışmaktır). Çünkü bu görev, yaratılmışların nihaî gayesidir. İnsanlar bunun için yaratılmış, kutsal kitaplar ve elçiler bunun için gönderilmiştir. İbn Teymiyye'nin düşüncesinde din ve devlet işleri arasında uyum ve karşılıklı etkileşim vardır. O, dinî alandaki düzenlemelerin hem dünya hem de âhiret için faydalı olması, dünyevî işlerin şeriate uygun yapılması gereğini ifade eder. Bu sebeple ülûlemler her kim ise,

²⁹² Crawford, *Wahhabi Ulama And The Law*, s. 84-85; Vogel, *Islamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia*, s. 521-527.

²⁹³ Eserin tam adı: *Târîhu'l-bilâdi'l-'Arabiyyeti's-Su'ûdiyye ed-Devletü's-Su'ûdiyyetü'l-ülâ ahdü Abdülazîz b. Muhammed*'dir (b.y., t.s.).

²⁹⁴ Akl, *İslâmiyye lâ Vehhâbîyye*, s. 38-39; Nyrop, *Saudi Arabia a Country Study*, s. 21; Rasheed, *Contesting the Saudi State*, s. 2.

meselelerin hem dinî hem de dünyevî boyutunu bilmesi gerekir. O şöyle der: Vilâyette vâcip olan halkın dinini ıslah etmektir. Aksi halde, kaybettiklerinde açıkça hüsrana uğrayacaklardır ve dünyada kazandıkları kendilerine fayda vermeyecektir. Vilâyetin uygulama alanı iki şekilde görülebilir. Biri hak edenlerin arasında malların taksimi, diğeri, haddi aşanların cezalandırılmasıdır. Kim haddi aşmaz ise Allah onun dinini ve dünyasını ıslah edecektir. İbn Teymiyye'nin anlayışına göre bu tarz bir otorite kurmak için iki unsur gereklidir. Biri kitap, diğeri demirdir. Kitaptan maksat şeriat, demirden maksat güçtür. Kitaptan ayrılanı demirle düzeltmek gerekir. Ancak bu genel geçer bir kaide değildir ve belli şartlara bağlı olarak uygulanmalıdır. O şöyle der: Otoriteye sahip olmanın gerçek amacı, Allah'a tam itaat ve onun kelimesinin en yüce olmasını sağlamaktır. Resullerin gönderilmesi, kitapların indirilmesi, Allah'ın ve insanların hakları konusunda adaleti ikame etmek içindir. Kim kitaptan ayrılırsa o, demirle düzeltilir. Bu sebeple kitap ve kılıç, dinin dayanaklarıdır. İbn Teymiyye'ye göre din ancak kitap, mîzan ve demirle kurulur. Kitap insanlara rehberlik eder, demir ise ona yardımcı olur. Yine kitap sayesinde ilim ve din kurulur; mîzan sayesinde malî haklar yerine getirilir; demir sayesinde kâfir ve münafıklara gerekli cezalar uygulanır. Son zamanlarda kitap, âlim ve ibadet edenlerin özel alanı haline gelmiştir. Mîzan da bakanlar, memurlar ve bürokratların ilgi alanı olmuştur. Demir ise yönetici ve askerlerin özel alanı haline gelmiştir. Kitap dinî, ibadet alanını; demir ise cihat alanını kontrol eder.”²⁹⁵

Muhammed b. Abdülvehhâb tarafından emîrlerle yapılan ittifaklarla İbn Teymiyye'nin devlet anlayışının canlandırıldığı ancak toplumsal birliğin sağlanması için imâmet temelinde devlet fikrine gösterilen bu ilginin onları Hanbelî düşüncesinden ayırdığı söylenmektedir. Yani ikisine göre de toplumsal birlik, itaati gerçekleştiren imâmetle mümkündür.²⁹⁶ Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre bütün mezhep imamları

²⁹⁵ Geniş bilgi için bk. Şahin, “İbn Teymiyye'nin Siyaset Anlayışı”, JASSS, volume 6, Issue 3, p. 615-638, March 2013.

²⁹⁶ Crawford, *Wahhâbî Ulama and the Law*, s. 84-85.

idarecinin Habeşli bir köle dahi olsa itaat edilmesi gerektiğini ifade eden nas sebebiyle bir devlete veya devletlere hâkim olan imama itaat hususunda hemfikirdirler. İnsanların İmam Ahmed'den çok önceki zamanlardan itibaren kendi zamanına kadar dünyanın istikameti için bunu böyle sürdürdüğünü, imamın birliği konusunda İmâm-ı Âzam'ın görüşü dışında farklı bir görüş olmadığını söylemiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb aynı zamanda din bilginlerinin idareciyle beraber bulunması gerektiğini, âlimler ve emîr arasında anlaşmazlık olması durumunda dini meselelerde yanlışlıkların olacağını, din bilgini ile beraber olmayan emîrin arkadaşının şer adamı olacağını da ifade etmektedir. Ona göre emîr din âlimini danışma meclisine almalıdır ve her iki taraf birbirlerinin hatalarını hoşgörüyü karşılamalıdır. İki tarafın birlikte ibadet etmesi önemlidir, zira anlaşmazlık görüntüsü düşmanın hoşuna gidecektir.²⁹⁷

İbn Teymiyye'nin yaklaşımı gibi Muhammed b. Abdülvehhâb da tevhidin doğru bir şekilde anlaşılması, şirk ve bidatın toplumdan yok edilmesi gerektiğini düşünür. Bunu âlim, âdil, güç ve otorite sahibi bir yöneticinin emir bi'l-maruf nehiy ani'l-münker prensibi ile müslümanları yönetmesi şartına bağlar. Müslümanlar da böyle bir imama biat etmek zorundadırlar. İmam bu vazifeyi âlimlerle beraber tebliğ, vaaz, nasihat, ikaz, münazara, münakaşa usulleriyle icra eder. Buna rağmen insanlar hâlâ şirk ve bidattan vazgeçmiyorlarsa imamın yetkisi ve sağladığı güç sayesinde cihadla fesadın ortadan kaldırılması yoluna gidilir.²⁹⁸

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın usûl düşüncesi, selefi ulemanın Kur'an ve Sünnet'i esas almak ve taklidden sakınıp ictihad etmek üzerine kurulu olan düşüncesi ile benzer özelliklere sahiptir. Vehhâbî literatüründe Selefî ulemâdan en çok bahsi geçen ve İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'dir. Aktarılan tarihî bilgilerin yanında, İbn Teymiyye'den ihtisar edilen fetvalar, İbn Kayyim el-Cevziyye'den ihtisar edilen *Zâdü'l-meâd* ve *Mebhasü'l-ictihâd ve'l-hilâf* risâlesi gibi eserler bu iki âlimin Muhammed b. Abdülvehhâb nezdindeki konumu hakkında fikir vermektedir.

²⁹⁷ *Dürer*, IX, s. 5-6; Muhammed b. Abdülvehhâb'ın bu mektubunun Muhammed b. Suûd'un bazı yanlış davranışlarına karşı yazıldığı söylenmiştir (bk. Vogel, *Islamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia*, s. 524).

²⁹⁸ Büyükkara, "Vehhâbîlik", *DİA*, XLI, 612.

Muhammed b. Abdülvehhâb konuları ele alırken bu iki âlim dışında kimi yerde dört mezhebin görüşlerini de vermektedir. Ancak, müellif ve eser zikretmekten ziyade Hanefîler’e göre ..., Şâfiîler’e göre ... şeklinde referans vermeyi tercih etmektedir.²⁹⁹ Fûrûda ise Hanbelî mezhebinin iki temel fûrû eseri olan Ebû’l-Ferec İbn Kudâme’ye ait *Şerhu’l-kebîr* ve Merdavî’nin *el-İnsâf*’ını ihtisar etmiş bu yöndeki tercihini göstermiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb’ın yanı sıra talebeleri de bahsi geçen âlimlerin görüşlerini takip etmişler, fikirlerini bunların üstüne bina etmişlerdir. Muhammed b. Abdülvehhâb’a tarih olarak en yakın talebesi olan Hammâd b. Nâsır’ın kaleme aldığı *İctihad ve Taklid Risâlesi*’nde alıntı yaptığı görüşlerini verdiği gerek Hanbelî mezhebiden gerekse diğer mezheplerden birçok isim vardır.³⁰⁰ Ancak onda da diğer Vehhâbî ulemâda olduğu gibi İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’e verilen referanslar daha fazladır.

Vehhâbîler, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in iki büyük imam, görüşlerinin ve kitaplarının aralarında büyük bir değere sahip olduğunu ancak her şeyde onları taklit etmediklerini çünkü Peygamber hariç herkesin fikrinin kabul ve redde açık olduğunu düşündüklerini söylemektedirler.³⁰¹ İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in etkileri günümüzde de Suudi Arabistan’da da devam etmekte ve okullarda okutulmaktadır.³⁰²

Bize göre, hareketin kaynağını tek bir etkene bağlamak doğru değildir. Vehhâbîlik, Muhammed b. Abdülvehhâb’ın toplumda gördüğü dinî ve siyasî düzensizliğin bir din âlimi olarak düzeltme isteğinin, Hanbelî geleneğine belli şartlarda bağlı kalarak Ebû’l-Ferec İbn Kudâme, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in teorik ve pratik yaklaşımları çerçevesinde gerçekleştirilmeye çalışılmasıdır. Hareketin metodunu Muhammed b. Abdülvehhâb’ın ailesinden başlamak üzere aldığı eğitim, yetiştiği ortam ve ilham aldığı eserler şekillendirmiştir. Ahmed b. Hanbel’in etkisinin olmadığını söylemek isabetli değildir. Zira Muhammed b. Abdülvehhâb, Hanbelî geleneğine

²⁹⁹ “er-Resâilü’ş-Şahsiyye”, *Müellefât*, VII, 131-133; Cook, “Origins of Wahhabism”, *JRAS*, s. 199.

³⁰⁰ İsimler için “İctihad ve Taklit Hakkında İki Risâle” konusuna bk.

³⁰¹ *Dürer*, IV, s. 8.

³⁰² Vogel, *Islamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia*, s. 165; Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*, s. 242.

mensup bir ailede yetişmiş, ilk fikirleri o zeminde şekillenmiştir. Özellikle Muhammed b. Abdülvehhâb'ın, eserlerinin şerhlerini yaptığı veya ihtisar ettiği Ebû'l-Ferec İbn Kudâme, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in etkilerinin olduğu âşikârdır. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın üzerindeki bu etki harekete mensup ulemâyâ da yansımıştır. Vehhâbî ulemâsının ilmî birikiminin toplandığı *Dürrer* isimli eserde İbn Teymiyye'nin adı 302, İbn Kayyim'in adı 488, Ebû'l-Ferec İbn Kudâme'nin adı 24, Muvaffakuddin İbn Kudâme'ye ait *el-Muğnî* 124 defa zikredilmektedir.³⁰³ XIII. yüzyıl öncesi ulemâyâ hiç atıfta bulunulmadığı iddiası da doğru değildir. Muhammed b. Abdülvehhâb da onu takip edenler de Ahmed b. Hanbel'in birçok görüşüne başvurmuşlardır. Diğer yandan Vehhâbîler'in temel iddiaları asıl kaynaklara dönüş ve delili kim getirirse getirsin onun görüşüne uymak olduğu düşünüldüğünde adların öne çıkarılmaması, iddialarına da uygun düşmektedir.

II. MUHAMMED b. ABDÜLVEHHÂB'IN FIKIHLA İLGİLİ ESERLERİNE GENEL BAKIŞ

İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın bütün eserlerini külliyyat olarak yayımlamıştır. Külliyyatın takdiminde eserlerin tespiti ve Muhammed b. Abdülvehhâb'a aidiyetleri konusunda titiz bir çalışma yürütüldüğü ifade edilmektedir. Gerek Arabistan'da gerek başka ülkelerde Muhammed b. Abdülvehhâb'a ait matbu ve yazma bütün eserler, nüshalar arasındaki farklılıklar gösterilerek bir araya getirilmiştir. Eserler akîde, fıkıh, sîret şeklinde tasnif edilmiş; ayrı ayrı ciltlerde toplanmıştır. Biz Muhammed b. Abdülvehhâb'ın eserlerinin tetkiki için bu külliyyatın fıkıhla ilgili kısımlarını esas alacağız. Fıkıh eserlerine ayrılan I. ciltte Ali b. Süleyman el-Merdâvî'ye ait *el-İnsâf* ve Ebû'l-Ferec İbn Kudâme'ye ait *eş-Şerhu'l-kebîr* adlı şerhlerin muhtasarı hacimli bir cilt olarak yer almaktadır. Külliyyatın fıkha ayrılan diğer cildinde Muhammed b. Abdülvehhâb'ın küçük hacimli fıkıh eserleri toplanmıştır. Bu ciltte, İbn Kayyim'in *İ'lâmü'l-muvakki'in* adlı eserindeki içtihat ve hilâf bahislerinin

³⁰³ Bu referansların farklı versiyonları dâhil edilmemiştir.

özeti olan *Mebhâsü'l-ictihâd ve'l-hilâf*, *Erba'ü kavâ'id tedûrû'l-ahkâm 'aleyhâ*, *Kitâbü't-Tahâre*, *Şürûtü's-salât ve Erkânühâ ve vâcibâtühâ*, *Kitâbü Âdâbi'l-meşy ile's-salât*, *Ahkâmü's-salât*, *Ahkâmü Temenna'l-mevt* isimli risâle hacminde eserler mevcuttur. Fıkıh bablarına göre tasnif edilen *Mecmû'u'l-hadîs 'alâ ebvâbi'l-fikh* külliyyatın hadis cildinde yer almaktadır. Külliyyatın fıkıhla ilgili ciltlerinde yer almayan *İbtâlû vakfi'l-cenf ve'l-ism*³⁰⁴ adlı eserde Muhammed b. Abdülvehhâb, kendisi ve muarızları arasında ihtilâflı konulardan olan vakfi ele almıştır. Külliyyatın *el-Akâide ve'l-âdâbü'l-İslâmiyye* adlı cildinin son bölümünde kısmen fûrû-i fıkıh sahasına girecek meselelerin sadece âyet ve hadislerin zikredilerek ele alındığı *Kitâbü'l-Kebâir* kısmı vardır. Bunların dışında akait ve fûrûa dair fetvaları³⁰⁵; hac, zekât gibi konuları içeren hutbeleri, harekete dair tarihi verileri içeren mektupları³⁰⁶ bulunmaktadır. Ayrıca İbn Teymiyye'ye ait 135 fetvayı özetlediği *el-Mesâilü'lletî lahasaha Şeyhülislâm Muhammed b. Abdilvehhâb min fetâvâ İbn Teymiyye* adlı eseri mevcuttur.³⁰⁷

Fûrû-i fikhî ilgilendiren eserlerin tanıtımı üçüncü bölümde yapılacaktır. Burada Vehhâbî ulemâsının fıkıh usulü düşüncesine kaynak teşkil eden eserlere kısaca göz atılacaktır.

III. MUHAMMED b. ABDÜLVEHHÂB'IN FIKIH USULÜ ile İGİLİ ESERLERİ

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın müstakil bir metodoloji eseri yoktur. Ancak *Erba'ü kavâ'id tedûrû'l-ahkâm 'aleyhâ* ismiyle kaleme aldığı risâlede dört kaide şeklinde temelini attığı metodolojisi hakkında dinin anlaşılması için yeterli ilkeler şeklinde bahsetmektedir. Bu risâlenin dışında Muhammed b. Abdülvehhâb'ın İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *İ'lâmü'l-muvakki'in*'ninden ihtisar ettiği içtihat ve hilâf

³⁰⁴ Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb " *DİA*, XXX, 491-494.

³⁰⁵ *Müellefât*, IV; İbn Gannâm, *Târihu Necd*, s. 395-481.

³⁰⁶ *Müellefât*, VI.

³⁰⁷ *Müellefât*, XII, 9-199.

kısımları külliyata dahil edilmiştir. Her ne kadar telif bir eser olmasa da Muhammed b. Abdülvehhâb'ın metodolojisinin bazı temel noktalar konusundaki kabullerini görmek için önemli bir eserdir. Bunların dışında özellikle *Fetavâ ve mesâil* adlı eserinde gerekse akait gerek fûrû ve fetva ile ilgili eserlerinde hüküm kaynakları konusundaki görüşlerini, müftü, kadı, fetva verme yöntemi, içtihat-müçtehit, taklit-mukallit, istidlâl, lafızlar, nâsih ve mensuh gibi usul konularındaki düşüncelerini bulmak mümkündür.

Muhammed b. Abdülvehhâb'dan sonra gelen ulemâdan metodoloji ile ilgili en şümullü eseri *Risâletü'l-ictihâd ve't-taklîd* ismiyle Hammâd b. Nâsır yazmıştır. Birçok Hanbelî ve diğer mezhep ulemâsından referanslar verilen, görüşler aktarılan ve tercihlerde bulunulan risâlede içtihat ve taklit ekseninde fıkıh usulünü ilgilendiren birçok konuya değinilmiştir.

Diğer Vehhâbî ulemâsının usul konusundaki düşünceleri tezin kaynakları olarak zikrettiğimiz *Dürer* ve *Mecmû'at* adlı eserlerde dağınık halde bulunmaktadır.

IV. VEHHÂBÎ DÜŞÜNCESİNDE FIKIH USULÜ YAKLAŞIMI

Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre bir müminin bütün gayretini ihtilâflı meselelerde Allah ve resulünün emrini öğrenmeye ve onunla amel etmeye sarfetmesi gerekir. "فَيَنْبَغِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَجْعَلَ هَمَّهُ وَقَصْدَهُ مَعْرِفَةَ أَمْرِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ فِي مَسَائِلِ الْخِلَافِ، وَالْعَمَلُ بِذَلِكَ" bu ifadeler içtihadın lügat tanımıyla benzerlik arz etmektedir. Ona göre, ulemâ hata etse bile onlara saygı gösterilmeli, ancak Allah'ın hüküm verme yetkisine ortak edilmemelidir. Allah ve resulü şöyle buyurdu ifadesinin karşısında âlimlerimiz bizden daha iyi bilir demek kabul edilemez. Bu sebepten kul için en önemli ve kendisi için en faydalı şey dinin kurallarını ayrıntısıyla öğrenmesidir. Çünkü birçok kimse kuralların detayını bilmediği halde öyle olduğunu iddia etmektedir. Muhammed b. Abdülvehhab "fıkıh kuralları" kavramını kullanmamaktadır, ancak "معرفة قواعد الدين على التفصيل" ifadesinde geçen "kavâid" kelimesinin ıstılâhî mânası ve Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kullandığı bağlam birlikte ele alındığında, o ifadeden fıkıh kaidelerini kastetmiş olabileceğini düşündürmektedir. İhtilaf bahsinde ele aldığımız üzere Muhammed b. Abdülvehhâb ve Vehhâbî ulemanın itikadî konuların içtihat kapsamı dışında olduğunu, o konularda ihtilafın caiz olmadığını

ve kişinin bunları asıl kaynaklarından öğrenmesi gerektiğini düşündüklerini aktarmıştık. Ayrıca itikâdî ve amelî ayrımı yapıldığını tarifte geçen “hilaf meselelerinde” kaydından çıkarmak mümkündür. Bu yaklaşımla değerlendirdiğimizde Muhammed b. Abdülvehhâb’ın kişinin akaid sahasından olmayan ihtilâflı meselelerde delille karşılaştığında taklitle değil bütün gayretini sarfetmek yani içtihat etmek suretiyle Allah ve resulünün hükmünün ne olduğunu anlamaya çalışmalı ve buna göre amel etmelidir. Bu da dinin kavâidini yani fikhî bilmekle gerçekleştirilebilir.³⁰⁸

Muhammed b. Abdülvehhâb’a İbn Teymiyye’nin “kişinin gayretini resulün emir ve yasaklamalarındaki makasidini anlamaya sarfetmesi gerektiği” yönündeki ifadesinin ne anlama geldiği sorulmuştur. Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre İbn Teymiyye’nin muradı kimilerinin nezdinde filanca’nın kitabı ile meşgul olmanın fıkıh olduğu zannından sakındırmaktır.³⁰⁹ İbn Abdülvehhâb’a göre dinin kaidelerinin öğrenilmesi kaynakları doğru kullanmayı gerektirmektedir. Zira ona göre kişiye delilin ulaşmasıyla onun anlaşılması farklı şeylerdir.³¹⁰

Vehhâbî araştırmacılar “davet” olarak nitelendirdikleri hareketin fikhî alt yapısını oluştururken Hanbelî fıkıh mükteşebatı, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in görüşleri, Muhammed b. Abdülvehhâb’ın mirası ve onun mirasını devam ettiren ulemâdan faydalanmışlardır. Muhammed b. Abdülvehhâb’ın ve ilk dönem Vehhâbî ulemâsının, sistemli bir metodoloji eseri olmadığını söylemiştik. Fıkıh usulüyle ilgili konular bazen bir soruya verilen cevap içerisinde bazen bir fetva içinde bazen da risâle ve mektupların içinde ve hemen hepsi içtihat-ihtilâf ve taklit düzleminde ele alınmıştır. Son dönemlerde neşredilen ve sistemli bilgiler içeren eserler geçmişin mirasından faydalanılarak oluşturulmuştur. Modern dönem Vehhâbî ulemâsından Muhammed b. Sâlih el-Useymîn muhtasar bir fıkıh usulü eseri kaleme almıştır. İlme giriş olarak kaleme alındığı söylenen *el-Usûl min ilmi’l-usûl*³¹¹, *Fıkıh Usûlüne Giriş* ismiyle

³⁰⁸ *Dürer*, IV, 11.

³⁰⁹ *Dürer*, IV, 11-12.

³¹⁰ “Fetâvâ ve Mesâil”, *Müellefât*, IV, 13.

³¹¹ İskenderiyye 2001.

dilimize tercüme edilmiş³¹²; yine Useymîn tarafından *Şerhu'l-usûl min ilmi'l-usûl*³¹³ adıyla şerhedilmiştir. Fıkıh usulün tanımıyla başlayan; sistemli eserlerin içerdiği konuların ekserisini icmâlî de olsa içeren; konulara yaklaşım ve onları ele alış biçimi klasik Vehhâbî anlayışı tarzında olan eserde basit bir dil kullanılmış; Kur'an ve hadislerden çokça deliller getirilmiş; İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'dan alıntılar yapılmış; dağınık halde bulunan konular sistematize edilmiştir. Eser Vehhâbî ulemâsının silsilesi içinden birine ait olması açısından önemlidir.

A) Hüküm Kaynakları

1. Kitap ve Sünnet

Vehhâbî düşünceye göre Kur'an ve Sünnet tartışılmaz esaslar içerir ve deliller sıralamasında ilk sırada yeri alır. Kur'an ve Sünnet, meselelerin çözümünde yegâne kaynaktır. Naslar cevâmiu'l-kelimidir; bu sebeple bir kelime kapsayıcı bir kaide olabilir ve birçok meseleyi açıklayabilir.³¹⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre din cevâmiu'l-kelim olan *"Bugün dininizi tamamladım"*³¹⁵ âyetiyle tamamlanmıştır ve kâmil olanın da hiçbir ziyadeye ihtiyacı yoktur. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın dinin tamamlanmış olması hükmüne bağlantılı olarak zikrettiği ve Vehhâbîler'in temel argümanlarının kaynağı olan *"Size sünnetimi ve hidayet üzere olan Hulefâ-yi Râşidîn'in sünnetini hatırlatırım, bunlara uyun ve dört elle sarılın! Zira her yeni çıkarılan şey bir bidattır, her bidat da dalâlettir."*³¹⁶ Hadisi ve ihtilâf durumunda *"Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, onu Allah ve resulüne arzediniz!"*³¹⁷ âyetinin hükmüne göre hareket edilmesi gerektiği yaklaşımları beraber düşünüldüğünde hüküm çıkarmada Kur'an ve Sünnet dışında bir hüküm kaynağı kabul etmedikleri izlenimi

³¹² Eryarsoy, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, Guraba Yayınları, t.s.

³¹³ Kahire 1422.

³¹⁴ "Fetâvâ ve Mesâil", *Müellefât*, IV, 31.

³¹⁵ Mâide 5/3.

³¹⁶ Tirmizî, "İlim", 16, (2678); Ebû Dâvûd, "Sünne", 6, (4607).

³¹⁷ Nisâ 4/59.

vermekle³¹⁸ birlikte bazı şartlar çerçevesinde diğer hüküm kaynakları da kullanılmıştır. Sürekli olarak Kitap ve Sünnet'in vurgulanması taklide karşı takındıkları tavır sebebiyledir. Bu vurgu “mezhep görüşüne muhalif delil bulunduğu”, delillerin veya ulemâ görüşlerinin tenakuzu durumunda” gibi kayıtlarla yapılmaktadır.³¹⁹ Muhammed b. Abdülvehhâb'ın torunu Abdüllatîf b. Abdurrahman, “Fıkıh ve usul kitaplarında nizâ durumunda Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas dışında başvurulacak bir yer yoktur” demektedir.³²⁰

Muhammed b. Abdülvehhâb sünnete tâbi olmanın vücûbiyeti konusunda “Resule itikat konularında, sözlerinde ve fiillerinde tâbi olmak ümmet üzerine vâciptir. Sözler ve fiiller onun söz ve fiillerine göre değerlendirilir, muvafık olanlar alınır, muhalif olanlar kimden gelirse gelsin reddedilir. Hz. Muhammed'in Allah'ın resulü olduğuna şehâdet etmek onun getirdiklerini tasdiki, emrettiği her şeye itaati ve tâbi olmayı gerektirir”³²¹ demektedir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın oğulları Abdullah ve Hüseyin, “Akîdemiz Selef'in akîdesidir” demekte ve bunu Kur'an ve Sünnet'ten delilin delâlet ettiğine ittibâ, mezhep görüşlerini bu iki asla arz, muvafık olanları kabul, muhalif olanları reddetmek şeklinde açıklamaktadırlar.³²²

Hükümlerin bilinmesinde temel kaynaklar olan Kitap ve Sünnet'in kullanımı oldukça sadedir. Vehhâbîler'e göre metinden anlaşılan ilk anlama uyulmalı, delil olmadan uzak ihtimallerin peşinden gidilmemelidir. Zira Kur'an Arap dilinde nâzil olmuştur ve bir Arap onu okuduğunda mânasını ve maksadını anlayabilir.³²³ Muhammed b. Abdülvehhâb bu konuda şöyle demektedir: “*Birbirinize düşman olarak hepiniz oradan inin! Eğer tarafımdan size bir yol gösterici (kitap) gelir de, kim benim yol göstericime uyarsa artık o, ne (dünyada) sapar ne de (âhirette) sıkıntı çeker*”³²⁴

³¹⁸ “Fetâvâ ve Mesâil”, *Müellefât*, IV, 31-32; *Dürer*, IV, 7.

³¹⁹ *Dürer*, V, 286, 297, 305.

³²⁰ *Dürer*, IV, 90.

³²¹ İbn Abdurrahman, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 253.

³²² *Dürer*, IV, s. 12.

³²³ İbn Abdurrahman, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 255.

³²⁴ Tâhâ 20/123.

âyetinde Allah Teâlâ “yol gösterici” anlamındaki hüdâ ile Kur’an’ı kastetmiştir, mâna açıktır ve bunu başka bir manaya yormak bâtıldır. Ona göre nasların tevili ancak iki şartla kabul edilebilir: Lafız, hükmedilen mânaya muhtemel olmalıdır ve nassın o mânaya geldiğine dair şer’î delillerden bir delil daha bulunmalıdır.³²⁵ Bir hadisin bir meselede kullanılmasıyla ilgili Muhammed b. Abdülvehhâb’ın sunduğu yöntem şu şekildedir: İlim talebesi öncelikle hadisin delâlet ettiği mesele ile ilgili ilim ehlinin ne söylediğini ve hadisin onlar tarafından kullanılıp kullanılmadığını araştırır. Mensuh olup olmadığını, ondan daha sahih bir hadisin bulunup bulunmadığını kontrol eder. Bunlardan sonra hadisin muhkem ve sahih olduğu ortaya çıkarsa onunla amel etmesi gerekir. Ancak bu yöntem hadis ve ulemâ görüşleri konusunda bilgi sahibi olan için geçerlidir. Bahsi geçen şekilde bilgi sahibi olmayanın vazifesi ilim ehlini taklit etmektir.³²⁶

Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre Kitap ve Sünnet’ten delil bulunan yerde başka hiçbir delile müracaat edilmez. Kur’an âyetleri birbiriyle çatışmadığı gibi zıt hükümler ihtiva eden iki sahih hadis olması da mümkün değildir. Ona göre dikkatle incelendiğinde çatıştığı düşünülen bazı nasların, aslında birbirlerini açıkladıkları veya başka durumlarla ilgili oldukları görülecektir.³²⁷

Muhammed b. Abdülvehhâb, müt’a nikâhında ve toplumsal şartların değişmesinde olduğu gibi birtakım özel olaylarda neshin vuku bulduğunu kabul eder. Onun nesih anlayışı klasik nesh anlayışından farklıdır zira klasik nesih anlayışı tarihsel şartları olmaksızın da neshin olabileceğini yönündedir. Muhammed b. Abdülvehhâb’ın düşüncesine göre nesih, bağlamı açıklayıcıdır; tamamen ortadan kaldırma anlamına gelmez.³²⁸ Muhammed b. Abdülvehhâb’ın torunu zayıf hadislerle tahsis olmayacağını nesih ile mukayese ederek ifade etmiştir. Çünkü tahsis nesih cinsindedir ve neshedenin

³²⁵ *Müellefât*, IV, 35, 76; İbn Abdurrahman, *el-Menhecü’l-fikhî*, s. 256.

³²⁶ *Dürrer*, IV, 14.

³²⁷ *Dürrer*, IV, 79.

³²⁸ Bas, *Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab: An Intellectual Biography*, 103-105.

delâletinin kuvveti ve hücceti nesholunan ile eşit olmalıdır.³²⁹ Useymîn'e göre nesih aklen câiz şer'an da vâkidir. Cumhurun nâsihin mensuhundan daha kuvvetli olması gerektiği görüşünü aktaran Useymîn tercihin kuvvetli olmasının gerekmediği yönünde olduğunu söylemiştir. Bunu da "Neshin konusu hükümdür, hükmün sabit olması için de tevâtür şart değildir" ifadesiyle delillendirmiştir.³³⁰

Muhammed b. Abdülvehhâb, rivayet ettiği nassa muhalif davranması sebebiyle Ahmed b. Hanbel'in görüşünün kabul edilip edilmeme meselesini usulî bir konu olarak kabul eder. Çünkü ona göre bir sahâbî de rivayet ettiği hadise muhalif fetva verdiğinde hadisin geçerliliği ortadan kalkmaz, hüccet olan rey değil rivayettir.³³¹ Ahmed b. Hanbel ve arkadaşları arasında ihtilâf olduğunda hiçbirinin görüşünün tercih edilmeyeceğini söyleyen Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre sahih deliller tenâkuz etmez. Tenâkuz ancak taraflardan birinin rivayetinin hatalı veya zayıf olması ya da hadisi yanlış anlaması sebebiyle olabilir. Bundan dolayı iki görüşten birinin tercih etmek yerine en doğru yöntemin ihtilâflı meselenin Kitap ve Sünnet'e arzedilmesidir. Şayet buralarda hüküm bulunamazsa ilmi ve dini güçlü olanın sözü alınır.³³²

Kur'an ve Sünnet'in Muhammed b. Abdülvehhâb'ın birincil kaynakları olması hususunda *Kitâbü't-Tevhîd*'inde yer alan kaynaklar ve alıntılar değerlendirerek aynı sonuca ulaşan bir araştırma mevcuttur.³³³ Ancak bütün görüşleri ve eserleri için akait risâlesi olan *Kitâbü't-Tevhîd* temelinde bir değerlendirme yapmak isabetli görünmemektedir.

³²⁹ Dürer, IV, 79. "Neshi beyan olarak kabul eden usulcülerin çoğunluğuna göre, nesih ile tahsis beyan olmaları açısından müşterektir. Neshin kimi zaman tahsîsü'l-izmân olarak isimlendirilmesi de bunu gösterir. Bununla birlikte bu usulcülere göre tahsis, nesihten daha genel olup, aralarındaki ilişki umum-husus mutlak (tam girişimlilik) olarak ifade edilebilir. Aralarındaki temel fark ise nesihte nâsihin zaman bakımından sonra gelmesi, tahsiste ise bitişik (mukârin) olmasıdır" (neshin diğer çeşitleri için bk. Has, "Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, s. 543-564).

³³⁰ Useymîn, *el-Usûl min ilmi'l-usûl*, s. 41-45.

³³¹ "Fetâvâ ve Mesâil", *Müellefât*, IV, 35, 76; İbn Abdurrahman, *el-Menhecû'l-fikhî*, s. 256.

³³² Dürer, IV, 8.

³³³ Bas, *Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab: An Intellectual Biography*, s. 150.

Vehhâbî ulemâsından Hammâd b. Nâsır içtihat ve taklit risâlesinde İbn Teymiyye'nin *Ref'u'l-melâm an eimmeti'l-a'lâm*³³⁴ adlı eserinde hadisleri terketme mazeretlerini yazdığını söyler. Buna göre sahih bir hadise dayanarak delili açık seçik olan ve bazı ilim ehli tarafından da kabul edilen bir görüşün, elinde bu delili reddedecek bir şey bulunan fakat diğerlerine göre açık olmayan bir âlimin görüşü sebebiyle terkedilmeyeceği ifade edilir. Bu mazeretler sebebiyle daha âlim bir müçtehidin de hata edebileceğini, sahâbîler arasında muhalif bir hadis delil gösterilerek Hz. Ömer gibi daha üstün sahâbînin fetvasının kabul edilmediği durumlar ve buna benzer örnekler verilmiştir. İbn Nâsır bu örneklere dayanarak doğruyu araştırmaya çalışan birine, “Sen mi daha bilgilisin filan imam mı?” gibi bir sorunun fâsit olduğunu sahâbîler arasında da ihtilâf vuku bulduğunu ve görüşler arasında delilin sıhhatına göre amel edildiğini ifade eder. İbn Nâsır bu konuda yine İbn Teymiyye'den durumu açıklayıcı bir hadise aktarmaktadır: İbn Abbas, kendisine müt'a hakkında soru soran birine, hadisle cevap vermesi üzerine adam, “Ebû bekir ve Ömer şöyle diyorlar” deyince İbn Abbas, “üzerinize gökten taş yağmasından korkarım; ben Allah'ın resulü buyurdu diyorum, siz ise Ebû Bekir ve Ömer'in sözlerinden bahsediyorsunuz.”³³⁵ demiştir.

İbn Nâsır'dan yaptığımız bu alıntılardan anladığımız kadarıyla Vehhâbîler tarafından en üstün sahâbî bile olsa sahih bir hadise aykırı bir fetva asla kabul edilmemektedir. İbn Nâsır hadislerin sahihliğine, zayıflığına hükmeden cerh ve ta'dîl ehlini taklit ve sahih hadis kitaplarından hadisleri nakletmeyi, birçok görüşü değerlendirerek uygun gördüğünü ifade etmiştir.³³⁶

2. İcmâ

Ahmed b. Hanbel'in sadece sahâbî icmâını kabul ettiğine dair rivayetler olduğu gibi, İbn Teymiyye'den gelen Ahmed b. Hanbel'in sahâbî, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden

³³⁴ Eser *İctihad Risâlesi* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Tevhid Yayınları, İstanbul 1996).

³³⁵ İbn Nâsır, “Risâletü'l-ictihâd ve't-taklîd”, *Mecmû'at*, II, 13-14.

³³⁶ İbn Nâsır, “Risâletü'l-ictihâd ve't-taklîd”, *Mecmû'at*, II, 14-16.

sonraki icmâ iddialarını reddettiğini söylediği rivayetler de vardır. İbn Teymiyye'ye göre, "İmamın sözlerinde ilk üç nesilden sonrakilerin icmânın delil olacağına dair bir delil yoktur."³³⁷ Bir araştırmacı ilk dönem Vehhâbîler'inin icmâ yaklaşımları sebebiyle İbn Teymiyye'den ziyade Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin görüşlerinden faydalandığını söylemektedir. İbn Kudâme İbn Teymiyye'nin aksine bidat meselesinde ve diğer meselelerde üç neslin icmânını dikkate almıştır.³³⁸

İbn Teymiyye de Ahmed b. Hanbel'in görüşünü kısmen devam ettirmiş, icmâi istinbat yollarından ve delillerinden biri kabul etmiştir. Ona göre icmâ kabul edilmiş bir şer'î delildir. O halde, vukuu mümkün olup, imkânsız değildir. İbn Teymiyye, icmân ancak bir nassa dayanması halinde var olabileceği düşüncesindedir. Sırf icmâ ile sabit olduğu iddia edilen birçok meselenin, gerçekte sünnetle sabit olduğunu, bundan sonra icmâ yapıldığını zikretmektedir. İbn Teymiyye'ye göre icmâ, herhangi bir asırda yaşayan bütün ulemânın icmâdır. Ulemânın bir kısmının icmâi yeterli değildir. Ümmetten bazısının görüşleri de bağlayıcı bir delil olmadığı gibi müslümanların ittifakıyla icmâ da değildir. Bilakis insanları kendilerini taklitten menettikleri, Kitap ve Sünnet'te kendi görüşlerinden daha kuvvetlisini gördüklerinde bunu alarak kendi görüşlerini bırakmalarını emrettikleri bizzat kendilerinden sabittir. İleri sürdüğü şartlar çerçevesinde bir icmân varlığının çok zor olması sebebiyle İbn Teymiyye, icmân ancak sahâbî zamanında yapıldığının bilinebileceğini ve icmâ edilen meselelerin çok az olduğunu kabul etmiştir. Onlardan sonra icmâa ait her iddia bir muhalifin varlığı ihtimali dolayısıyla bozulmuştur. Fiilî olarak vuku bulan icmâ, çeşitli bölgelere gitmelerinden, kendileriyle birlikte Hz. Peygamber'in ilminin ve önceki sahâbîye ait içtihatların dağılmasından önceki sahâbî icmâdır.³³⁹

İbn Teymiyye ashop dönemiyle sınırlandırmaktan yana olduğu icmâi kat'î ve zannî olmak üzere ikiye ayrılır. Kat'î icmâ nasla çelişmez, zannî icmâ ise ileriki

³³⁷ Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem*, s. 138; Dönmez, "İcmâ", *DİA*, XXI, 424.

³³⁸ Crawford, *Wahhabi Ulama and Law*, s. 71, 79.

³³⁹ Ebû Zehre, *İmam İbn Teymiyye*, s. 434-444.

dönemlerde fakihlerin ulaştıkları sonuç olup, o konuda farklı bir görüş olmadığı kesin olarak bilinemez.³⁴⁰

Muvaffakuddin İbn Kudâme'ye göre icmâ şer'î bir delildir ve ümmetin namazın farziyeti ve sair erkân üzerindeki ittifakları olduğu gibi vuku bulmuştur. İcmâ çoğunluğun ittifakı ile olmaz. Hulefâ-yi Râşidîn'in, Medine ehlinin ittifakı bu sebepten icmâ değildir. İcmâda asrın inkırazı şart olmadığı gibi herhangi bir asırda meydana gelecek ittifak da icmâ sayılır. Yani icmâ sahâbî dönemine has değildir. Dolayısıyla tâbiîn bir mesele üzerine ittifak etmişse icmâdır ve hüccet ifade eder.³⁴¹

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın taklit meselesiyle ilgili bir soruya verdiği “ulemânın icmâ ettiğine ittibâ etmenin vâcib olduğu konusunda sizinle benim aramda bir ihtilâf yoktur”³⁴² şeklindeki cevapta icmâ konusundaki fikrini görmek mümkündür. Ancak ona göre ulemânın ittifakı hüccettir sözünden maksat dört imamın ittifakı değil, ümmetin bütün âlimlerinin ittifakıdır.³⁴³ İhtilâflı meselelerdeki tutumunu ise aynı cevabın devamında bulabilmekteyiz; şöyle demektedir: “Ehl-i ilmin yaptığı gibi Kur'an ve Sünnet'e arz etmek suretiyle, doğru kimden gelirse gelsin almam mı yoksa bazılarını delilsiz de olsa kabul etmem ve doğrunun o kavilde olduğunu iddia etmem mi gerekir? Siz ikincilersiniz... Ben birincilerdenim.”³⁴⁴ Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb ihtilâflı meseleleri “hakkında sarîh nas ve icmân bulunmadığı meseleler” şeklinde tanımlamıştır.³⁴⁵

Muhammed b. Abdülvehhâb kendisine muhalefet edenleri Kitap, Sünnet ve ilim ehlinin icmâ ve şayet kabul etmezlerse İbn Abbas'ın bazı ferâiz meselelerinde, Süfyân ve Evzâî'nin namazda ellerin kaldırılması (ref'u'l-yedeyn) konusunda olduğu

³⁴⁰ Koca, “İbn Teymiyye”, *DİA*, XX, 402.

³⁴¹ İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nazır*, I; 375. Veritabanı: <http://shamela.ws/browse.php/book-12010/page-409> (8.8.2013).

³⁴² *Dürer*, I, 45.

³⁴³ “Fetâvâ ve Mesâil”, *Müellefât*, IV, 35.

³⁴⁴ Useymîn, *Muhammed b. Abdilvehhâb hayâtühû ve fikrühû*, s. 148; İbn Abdurrahman, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 258.

³⁴⁵ *Dürer*, I, 239.

gibi mübâheleye davet ettiğini söyler.³⁴⁶ Sonraki ulemâ da icmâî Kur'an ve Sünnet'ten sonra üçüncü asıl olarak kabul eder ve mesele hakkında hükme varmak istediklerinde önce Kur'an ve Sünnet'e, orada yoksa selef-i sâlihînin özellikle sahâbî ve tâbiînin icmâina sonra da ulemânın icmâina bakarak hüküm verirler.³⁴⁷ Muhammed b. Abdülvehhâb akait meselelerinde de, "Allah'ın sıfatlarına iman etmenin vâcib olduğu konusunda icmâ ...", "ilim ehlinin icmâina muhalefet ...", "Selef'in icmâî ..." gibi ifadelerle sıklıkla icmâî delil olarak getirir.³⁴⁸ Vehhâbî ulemaya göre icmânın kabulü için asrın inkırazı şart değildir.³⁴⁹ İcmâî bütün müslümanların dalâlet üzerine birleşmeyeceği nassına dayanarak geçerli ve bağlayıcı bir delil olarak kabul etmektedirler.³⁵⁰ Ancak icmânın kabul edilebilmesi için bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. İki temel kaynakla teâruz etmemesi, sahih bir yolla sabit olması, bağımsız bağlayıcı bir delil yerine Kur'an ve Sünnet'i açıklayan bir araç olarak kullanılması bu şartlardandır. Ayrıca icmâdan önce yer etmiş bir görüş ayrılığı bulunmamalıdır. Ölümle ihtilâflı görüşler ortadan kalkmayacağı için böyle bir durumda icmâ sabit olmaz. İcmâ önceki görüş ayrılıklarını ortadan kaldıramaz, ancak görüş ayrılıklarının ortaya çıkmasını engeller. Bu hususta verilen bir örnek de mehrin miktarı meselesidir. Kur'an'da mehrin emredildiği, hadîste miktarı konusunda bazı bilgiler olduğu, âlimlerin miktar konusunda tercihlerde bulunduğu, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ise âlimlerin görüşlerinden önce iki asla başvurduğu ve icmâî, durumu anlamak ve miktar konusunda fikir edinmek için bir araç olarak kullandığı ifade edilmektedir.³⁵¹

Useymîn icmâî kat'î ve zannî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ona göre beş vakit namazın farziyyeti gibi ümmet tarafından gerçekleştiği kesinlikle bilinen icmâ kat'î icmâdır. Bu tür icmâî bilmeyen kimselerden değilse ve buna muhalefet ederse kâfir

³⁴⁶ *Dürer*, I, 55; İbn Abdurrahman, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 257.

³⁴⁷ Useymîn, *Muhammed b. Abdilvehhâb hayâtühû ve fikrühû*, s. 149.

³⁴⁸ *Dürer*, IV, 51.

³⁴⁹ Useymîn, *el-Usûl min 'ilmi'l-usûl*, s. 52.

³⁵⁰ Useymîn, *Muhammed b. Abdilvehhâb hayâtühû ve fikrühû*, s. 148.

³⁵¹ Useymîn, *el-Usûl min 'ilmi'l-usûl*, s. 52; Bas, *Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab: An Intellectual Biography*, s. 155.

olur. Gerçekleşip gerçekleşmediği araştırma ile mümkün olan zannî icmâ üzerinde ihtilâf edildiğini söyleyen Useymîn, tercihe değer görüşün İbn Teymiyye'ye ait 'tespit olunabilen icmâ selef-i sâlihînin üzerinde ittifak ettikleri hususlardır. Çünkü onlardan sonra ihtilâflar çoğalmış ve ümmet geniş bir alana yayılmıştır.' mealinde olduğunu söylemektedir. Useymîn *el-Akâdetü'l-vasıtiyye şerhinde* İbn Teymiyye'nin selef-i sâlihînden kastının sahâbî, tabiûn ve tebeitabiîn olmak üzere üç nesil olduğunu söylemektedir.³⁵²

Muhammed b. Abdülvehhâb sahâbî icmâî ve sonraki âlimlerin, özellikle mezhep imamlarının icmâını birbirinden ayırmıştır. Ona göre sahâbî icmâının, sahâbînin Hz. Muhammed'le aynı dönemde yaşamış ve hukukî meselelerle birebir muhatap olmaları sebebiyle sonraki nesillerin sahip olmadığı bağlayıcılığı vardır. Ona göre icmâın vuku bulması belli bir grup veya mezhebin fikir birliğine varmasıyla olmaz, icmâ için bütün ulemâ ittifak etmelidir.³⁵³

Muhammed b. Abdülvehhâb icmâî, âyetlerin açıklanması ve daha çok kendini yenilik veya dalâletle tanımlayanlara karşı yaklaşımını desteklemek için kullanmıştır. Meselâ ona göre yahudi ve hıristiyanlar hakkında inen âyetler hakkında sahâbe ve ulemânın, o âyetlerle amel ettiğini bildiği halde bunlar yahudi ve hıristiyanlar içindir demek icmâın hükmünden çıkmak demektir.³⁵⁴ Kur'an'da bazı gizli bilgilerin olduğu ve bunun sadece eşraf tarafından bilineceği iddiasını, "Haramdır, icmâ ile nehyedilmiştir, onu alan lânetlenmiştir, onun helâl olduğunu iddia eden icmâa muhalefet etmiş olur" demek suretiyle icmâa dayanarak reddetmiştir. Diğer bir örnek de rüşvettir. Muhammed b. Abdülvehhâb icmâa dayanarak rüşvet kapsamına girme ihtimali olan hiçbir şeyi kabul etmemiştir. Özellikle hâkimlere verilen hediyeler, bazı âlimlerin alınmasında sakınca görmediği, bir hakkın elde edilmesi için verilenler de rüşvet sayılmıştır.³⁵⁵

³⁵² Useymîn, *Şerhü'l-'akâdeti'l-vâsıtiyye*, II, 328; İbn Teymiyye, *Vâsıtiyye Akîdesi*, s. 32.

³⁵³ Bas, *Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab: An Intellectual Biography*, s. 155.

³⁵⁴ "Fetâvâ ve Mesâil", *Müellefât*, IV, 24.

³⁵⁵ "Fetâvâ ve Mesâil", *Müellefât*, IV, 16; Bas, *Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab: An Intellectual Biography*, s. 155-159.

İcmân kullanımıyla ilgili olarak *Dürer*'den de bazı örnekler vermek mümkündür: Vehhâbî ulemâsına sorulan bazı sorular, “Allah’ın kıyamet günü görülmesi meselesi bizce sabittir. Ehl-i sünnet onun üzerinde icmâ etmişlerdir. Deliller Kitap, Sünnet ve icmâdır.”³⁵⁶ “Cumanın vâcip olduğu Kitap, Sünnet ve icmâ ile sabittir”³⁵⁷ şeklinde icmâ delil gösterilerek cevaplanmıştır.

Muhammed b. Abdülvehhâb ve ondan sonra gelen ulemânın, Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye gibi selef-i sâlihîn dedikleri ilk neslin görüşlerine önem verdikleri muhalif bir görüş olmadığı müddetçe onu icmâ kategorisinde bağlayıcı delil saydıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca teorik olarak sonraki dönemlerde icmân mümkün olduğunu ancak ileri sürdükleri şartlara bakıldığında sonraki dönemlerde icmân gerçekleşmesinin imkânsıza yakın derecede zor olduğunu anlatmak istemişlerdir.

Vehhâbîler’in genel olarak fûrû-i fıkıh yaklaşımlarının özelde de icmâ konusunda İbn Teymiyye’den çok Muvaffakuddin İbn Kudâme’den etkilendiklerini söyleyen yaklaşımlar³⁵⁸ Muhammed b. Abdülvehhâb’ın *Şerhu’l-Kebîr*’i ihtisar etmesi sebebiyle kabul edilebilir görünmektedir. Bu yaklaşım icmân gerçekleşebileceği nesil ve fûrû-i fıkıhta tercih edilen görüşler üzerinden yapılmaktadır. Vehhâbîler ilk nesil kaydını kesin olarak koymamışlardır. Ancak onlar ilk nesilden sonra icmân pratiği olmadığı fikrine daha yakın görünmektedirler. Bu açıdan bakıldığında Vehhâbîler’in icmâ ile ilgili düşünceleri hem İbn Kudâme hem de İbn Teymiyye’nin görüşüyle uygun düşmektedir. Ayrıca Useymin’in İbn Teymiyye’nin seleften kastının ilk üç nesil olduğunu söylemesi İbn Teymiyye’nin bu konudaki görüşü hakkında ittifak olmadığını da göstermektedir.

³⁵⁶ *Dürer*, III, 20; İbn Abdurrahman, *el-Menhecü’l-fikhî*, s. 258.

³⁵⁷ *Dürer*, IV, 10.

³⁵⁸ Crawford, *Wahhabi Ulama And The Law*, 79.

3. Sahâbî Kavli

Hanbelî usulcüler sahâbînin bir mesele üzerindeki ittifakını veya muhalifi bulunmayan sahâbî kavlini icmâ kategorisinde değerlendirip kat'î delil saymışlardır. Münferit sahâbî kavlinin hüccet değeri konusunda ise ihtilâf etmişlerdir.³⁵⁹ İbn Kayyim muhalifi olmayan sahâbî kavline icmâ demese de sahâbî kavlini Ahmed b. Hanbel'in fetva usulünde naslardan sonra ikinci sırada saymıştır. Bu tür sahâbî kavline, Ahmed b. Hanbel'in hiçbir amel, rey ve kıyası tercih etmediği aktarılır. Muhalifi olan sahâbî kavilleri ise üçüncü asıl sayılmış, kişi Kitap ve Sünnet'e aykırı olmamak şartıyla görüşlerden birini almakta muhayyer bırakılmıştır.³⁶⁰

Muhammed b. Abdülvehhâb, İbn Kayyim'den ihtisar ettiği *Mebhasü'l-ictihâd ve'l-hilâf* adlı risâlede, sahâbî kavlinin hüccet meselesi detaylı olarak ele alınmıştır. Risâlede kırk altı vecihte sahâbî hakkındaki âyet ve hadislerin hangi mânaya geldiği bu nasların sahâbî sözlerini hüccet kılıp kılmadığı, sahâbîler arasında ihtilâf vuku bulduğunda hangi sahâbînin sözünün alınacağı, kimin kime tercih edileceği gibi konular ulemâ ve mezhep görüşleri zikredilerek tartışılmıştır. Bu vecih “Sahâbîye İttibâın Vâcib Olduğuna Delâlet Eden Deliller” başlığı altında ele alınmıştır. Birinci vecihte sahâbî sözünün istidlâl ve içtihat çerçevesinde değerlendirilmesi sebebiyle bu vecih üzerinde üzerinde kısaca duracağız.

Birinci vecih İmam Mâlik'in sahâbî kavlinin hücciyeti konusunda delil olarak gösterdiği, “delâleti, tâbi olanların Allah tarafından övülmesi” olan “*İslâm'ı ilk önce kabul eden muhacirler ve ensar ile iyilikle onlara uyanlar var ya!*”³⁶¹ âyeti çerçevesinde ele alınmıştır.³⁶² İbn Kayyim'e göre avamın aksine bazı müftülerin taklidi gibi mahza taklit edenler âyetin devamında zikredilen cennet mükâfatını hak kazananlara dahil

³⁵⁹ Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem*, s. 151; *Dürer*, IV, 19.

³⁶⁰ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakiîn*, II, 54.

³⁶¹ Tevbe 9/100.

³⁶² Sahâbe kavliyle ilgili mezheplerde delil olarak gösterilen âyet ve hadisler aynıdır. Sahâbe kavlinin hücciyeti konusundaki görüşler için bk. Kızılkaya, “Fıkıh Usûlünde Sahâbe Fetvasının Kaynaklık Değeri ile İlgili Yaklaşımlar ve Bunların Tahlili”, *İLEM Yıllık*, yıl 4, sayı 4, 2009, s. 29-41; veri tabanı: <http://www.ilmietudler.org/resimler/2009-03-necmettin-kizilkaya.pdf> (28.7.2013).

olamazlar. Risâlede önce âyette geçen “iyilikle onlara uyanlar”ın kapsamı konusundaki muhtemel mânalar zikredilmiş, sonra bunlara cevap verilmiştir.³⁶³ Âyette geçen “iyilikle onlara uyanlar” (باحسان) ifadesini -mutlak tâbi olmak kastedilmesi durumunda farklılığın anlaşılmasının mümkün olmayacağı için- “delil”in varlığına bağlayanlar olduğu söylenmiştir. İfadeye yüklenen diğer mânalar, ‘usûlü’l-dîn’de, haramlardan kaçınıp ferâizi yerine getirmek ve icmâ ettikleri şeyler konusunda onlara tâbi olmak gerektiği, âyetin vücûb değil cevaz ifade ettiği şeklindedir. İbn Kayyim’e göre ittibâ, ictihada bağlı değildir. Çünkü mutlak ittibâ anlatan âyetler³⁶⁴ de vardır ve şayet ittibâ istidlâl şartına bağlanmış olsaydı “sâbikûn” ile diğer insanlar arasında fark kalmazdı, çünkü ittibâ delilin gereğidir, kim getirirse getirsin ona tâbi olmak gerekir. İbn Kayyim’e göre sahâbînin icmâ ettiği de, başka bir sahâbînin muhalefet etmediği münferit kavline de ittibâ gereklidir. İctihadî meselelerdeki sahâbî kavlinin durumu da böyledir.³⁶⁵

Vehhâbî ulemâsına göre sahâbî icmâ kati delildir ve onunla ve ilim ehlinin icmâ ile amel etmek gerekir. Sahâbî icmânın hüccet olduğuna delil olarak, “Kim, kendisine hidayet besbelli olduktan sonra peygambere karşı çıkar, müminlerin yolundan başkasına uyarsa, onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir varış yeridir”³⁶⁶, “İslâm’ı ilk önce kabul eden muhacirler ve ensar ile iyilikle onlara uyanlar var ya!”³⁶⁷, “Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarinkine ve sapıklarinkine değil”³⁶⁸ âyetleri gösterilmiştir. Sahâbînin muhalifi olmayan münferit sözlerini de Ahmed b. Hanbel ve bazı ulemânın kabul ettiği, birbirine eşit seviyedeki iki sahâbînin ihtilâf durumunda ise bir sahâbî sözünün diğeri için hüccet olmayacağı aktarılır.³⁶⁹ Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb da ihtilâf

³⁶³ Devamı için bk. “Mebhasü’l-ictihâd ve’l-hilâf”, *Müellefât*, III, 7-11.

³⁶⁴ Âl-i İmrân 3/31; A’râf 7/158, Nisâ 4/115 gibi.

³⁶⁵ “Mebhasü’l-ictihâd ve’l-hilâf”, *Müellefât*, III, 3-11.

³⁶⁶ Nisâ 4/115.

³⁶⁷ Tevbe 9/100.

³⁶⁸ Fâtiha 1/7.

³⁶⁹ *Dürer*, IV, 81, 107-108.

durumunda Kitap ve Sünnet'e, sonra sahâbî kavline, sonra da sahâbîye ihsanla tâbi olan tâbîîn görüşlerine müracaat etmek gerektiğini ifade eder.³⁷⁰

Muhammed b. Abdülvehhâb ve sonraki ulemâ gerek kaynak gerekse yöntemle ilgili istidlâl konularını içtihat, ihtilâf ve taklit düzleminde ele almışlardır. Sahâbî kavli de bunlardan biridir. Bunu Muhammed b. Abdülvehhâb'ın oğulları Abdullah ve Hüseyin'in şu sözleriyle örneklendirebiliriz: “Bir meselede mezhep ulemâsının görüşlerine muhalif bir delil yoksa onların görüşleriyle amel ederiz. Çünkü onlar delilleri, bizzat sahâbî kavlinden ve onlardan hemen sonra gelenlerden almışlardır, bu sebeple onların görüşlerini kendi görüşlerimizden üstün tutarız. Ancak bunlar Allah ve resulünün şer'i gibi bağlayıcı kabul edilmez.”³⁷¹ Yine Muhammed b. Abdülvehhâb'ın torunlarından olan Abdurrahman b. Hasan da Kur'an'ın anlamı konusunda sahâbî kavlinin hüccet olmadığını söyleyenlere karşı, “Onlar Kur'an'ın bilgisini nebîden almalarına, nüzûlüne şahit olmalarına, nüzûl sebeplerini bilmelerine, ümmetin en bilginleri ve en âlimleri olmalarına rağmen sözleri nasıl hüccet olmaz” demektedir.³⁷²

Sahâbînin ihtilâfı konusuna Muhammed b. Abdülvehhâb'ın torunu Abdüllatîf b. Abdurrahman risâlesinde yer vermiş, şek gününde orucun, bazı sahâbîlerin oruç tutmasına dayanarak vâcip olduğunu söyleyenlerin görüşlerini kabul etmemiştir.³⁷³ İbn Abdurrahman'a göre usulcüler ve hadisçiler aynı seviyedeki iki sahâbînin bir meselede ihtilâf etmesi durumunda sahâbî kavlinin hüccet olmadığını belirlemişlerdir. Zira sahâbîden nakledilen sözün sübûtu kesin olmadığında, vücûbu da kesin olmaz.³⁷⁴

³⁷⁰ *Dürer*, IV, 16.

³⁷¹ *Dürer*, IV, 13-14.

³⁷² *Dürer*, VIII, 168.

³⁷³ İbn Abdurrahman, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 263-264.

³⁷⁴ *Dürer*, IV, 80-81.

4. Kıyas

Sahih kıyas için, “İslâm hukukunun emir ve nehiyelerine, varlık ve yokluk bakımından şeriatın haberleriyle uyum içinde olur”³⁷⁵ diyen İbn Kayyim, kıyası Ahmed b. Hanbel’in fetva usulünde bir meselede nas, sahâbî kavli, mürsel veya zayıf da olsa bir hadis bulunmadığı zaman zaruret sebebiyle kullandığını ifadeyle beşinci sırada sayar. Nas ve icmâ bulunmadığı durumlarda kıyas sahih olursa delil olarak kabul edilmiştir. Sahih kıyasın me hazı nastır ve şer’î delildir. Eğer sahâbî kavli sahih kıyasa yani celî kıyasa muhalif olursa kıyas sahâbî kavline takdim edilir.³⁷⁶ Ancak kıyas hafî ise sahâbî kavli takdim edilir.³⁷⁷ Muhammed b. Abdülvehhâb kıyası hukukî bir metot olarak kabul etse de bütün meselelerin kıyasla çözülebileceğine karşı çıkar.³⁷⁸

İbrâhim b. Muhammed usulün dört delilini Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas olarak saymıştır. Abdurrahman b. Hasan’a göre kıyas sahih olursa beş asıldan biridir. Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas ve istishaptan biri kullanılarak verilen fetvada, kaynağından emin olduktan sonra başka söz kabul edilmez. Abdurrahman b. Hasan bu beş asıldan başka delil kabul etmemiştir. İtibar edilen kıyası “sahih kıyas” olarak nitelenmektedir. Buna göre sahih kıyasın kaynağı nas ve şer’î delildir. Bu tür kıyas ile sahâbî kavli arasında ihtilâf olursa, kıyas tercih edilir. Useymîn kıyasın şer’î bir delil kabul edildiğine Kitap, Sünnet ve ashâb-ı kirâmın sözlerinin delil teşkil ettiğini söyler. Mirasta dedenin baba sayılması gibi bazı konularda kıyasa başvurmuşlardır.³⁷⁹

³⁷⁵ İbn Teymiyye-İbn Kayyim, *Kıyas*, s. 122.

³⁷⁶ İbn Abdurrahman, *el-Menhecü’l-fikhî*, s. 267. Celî kıyas: İleti açık ve hemen anlaşılır olan kıyastır. Mutlak olarak söylenen kıyastan kasıt celî kıyastır. Hafî kıyas: Kıyasın illeti hemen anlaşılır değil ve araştırmaya muhtaç ise o hafî kıyas olur. (bk. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahâtı Fıkhiyye Kamûsu*, I, 175).

³⁷⁷ İbn Abdurrahman, *el-Menhecü’l-fikhî*, s. 263.

³⁷⁸ Vogel, *Islamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia*, s. 186.

³⁷⁹ İbn Abdurrahmân, *el-Menhecü’l-fikhî*, s. 267; *Dürer*, IV, 113-114.

5. Sedd-i Zerâi'

Şekil bakımından meşru görülen tasarrufların, meşru olmayan sonuçlara götürmesi muhtemel olduğunda mubah fiillerin yasaklanması mânasına gelen sedd-i zerâi' prensibine en büyük değeri Mâlikîler'den sonra Hanbelîler vermiştir.³⁸⁰ Hanbelî âlimlerinin hemen hepsi Kitap, Sünnet, icmâ üzerine ittifak, istishap, şer'u men kablenâ, sahâbî kavli, kıyas, istihsan, istislah ve sedd-i zerâi' hakkında ihtilâf etmişlerdir.³⁸¹

Muhammed b. Abdülvehhâb vakıfla ilgili bir soruda o konuda Allah'ın sınırlarını ihlâl edecek birçok "zerâ" bulunduğunu, "*Kim bizim bu dinimizde ondan olmayan bir şey ortaya çıkarırsa, o şey kabul edilmez*"³⁸² hadisinin getirdiği sedd-i zerâi' ile amel etmek gerektiğini söyler.³⁸³ Vehhâbîler birçok meselede sedd-i zerâi'e dayanarak hükme varmışlardır. İbn Abdurrahman bu kaidenin tanımlamasını "usulle (akaid) ilgili meselelerde daima, fûrû ile ilgili meselelerde çoğunlukla sedd-i zerâi' ile amel etmek" şeklinde yapmıştır. Vehhâbî ulemâsından Abdüllatîf b. Abdurrahman sedd-i zerâi' ve kat'ı vesâilin dinin en önemli usulü ve kuralı olduğunu, İbn Abdülvehhâb dahil ulemânın, birçok hükme bu kaideye dayanarak vardıklarını zikreder. Şirk kastı olmasa bile hastanın iyileşmesi için kurban kesmek, kabirlerin yanında namaz kılmak, dua etmek şirke götürme ihtimalinden dolayı yasaklanmıştır. İçinde alkol bulunan kolonya türü kokular, sarhoş olunabilecek şeylere ulaşmada kolaylık sağlayacağı için menedilmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb şirke gidebilecek bütün yolları, bu kaideye dayanarak yasaklamıştır.³⁸⁴

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın oğulları ve Hammâd b. Nâsır'a musâfaha, sarılma ve el öpme hakkında sorulmuş, el öpme ile ilgili olan hadislerdeki uygulamayı

³⁸⁰ Dönmez, "Sedd-i Zerâi'" *DİA*, XXXVI, 277; Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem*, s. 172; İbn Abdurrahman, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 280-281.

³⁸¹ Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem*, s. 128.

³⁸² Buhârî, "İ'tisam" 5, "Büyû" 60, "Sulh" 5; Müslim, "Akdiye" 18 (1718); Ebû Dâvûd, "Sünnet" 6, (4606). Hadis Müslim'de "*Kim bizim dinimizde olmayan bir şey yaparsa o merduttur, makbul değildir.*" şeklinde geçmektedir.

³⁸³ "Fetâvâ ve Mesâil", *Müellefât*, IV, s. 79.

³⁸⁴ İbn Abdurrahman, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 283.

nehyetmemekle birlikte devamlı yapılması durumunda insanları, gereğinden fazla yüceltmeye götüreceği düşüncesiyle kabul etmemişlerdir.³⁸⁵ Diğer bir örnek de karz ile ilgilidir. Abdurrahman Ebû Batîn'a, borç veren ve bu alacağını kendisinin borçlu olduğu kimseden yiyecek almak suretiyle takas eden kimse hakkında sorulmuştur. Ebû Batîn böyle bir uygulamayı zimmette olanı teslim yol açacağı için kabul etmemiştir. Tarafların amacının önemli olmadığını söyleyen Ebû Batîn zimmette olanı teslim konusunda hilenin kapısını kapatmak amacıyla konuyu sedd-i zerâiin kapsamına dâhil etmektedir.³⁸⁶

6. Maslahat

Muhammed b. Abdülvehhâb, Kur'an'ın amaçlarına uygun olduğu müddetçe maslahat ilkesini nâdiren de olsa hukukî kararlarda kullanmıştır. Meselâ kıtlık zamanında döneminin ulemâsının karşı çıkmasına rağmen zekâtın ertelenmesini câiz görmüştür. Şahsî menfaat için maslahat ilkesinin işletilmesine karşı çıkmıştır. Meselâ Muhammed b. Abdülvehhâb, savaş sonrası esirlere ölüm veya cizye vermek şeklinde iki seçenek sunmuş ve bundan ganimet için kan dökmenin önüne geçmeyi ve müslümanın merhametli olması gerektiğini hatırlatmayı amaçlamıştır. Yine ona göre maslahata binaen ganimetin beşte birini toplumun refahı için harcamakta sakınca yoktur. Bireysel hükümlerde de maslahata göre uygulama yapılmıştır. Meselâ yetimin taşınmaz malının vasî tarafından satılmasında yetimin değil vasînin faydası olduğu düşüncesiyle malın yetim adına tutulmasının maslahata daha uygun olduğu ifade edilmiştir.³⁸⁷

Yukarıda sayılan aslî ve fer'î deliller ve başvurduğu bazı kurallar dışında diğer mezhepler tarafından farklı değerlerde kabul edilen bazı deliller Muhammed b. Abdülvehhâb tarafından bazı şartlarla kabul edilir. İbn Abdülvehhâb müslüman

³⁸⁵ *Dürer*, VII, 230.

³⁸⁶ *Dürer*, VI, 176.

³⁸⁷ "Fetâvâ ve Mesâil", *Müellefât*, IV, 40; Bas, *Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab: An Intellectual Biography*, s. 160-161.

toplumlar tarafından İslâm hukukuyla âdetlerin sentez edilmesine karşı çıktığı gibi Mâlikî mezhebinin Medine amelinini bağlayıcı görmesini de reddeder. Ona göre yazdıklarında defaatle tekrar ettiği gibi asıl kaynak Kur'an ve Sünnet'tir. Muhammed b. Abdülvehhâb örf hakkında Kur'an ve Sünnet'in net, rehberin onlar olduğu böyle durumlarda âdetler ve geleneğe başvurulmayacağı, Kur'an ve Sünnet'in net olmadığı durumlarda da âdetlerle hükme varılmayacağı düşüncesindedir. Ona göre gelenekler ve âdetler İslâm öncesi dönem pratiklerinden mülhemdir ve zamanla bu âdetler kutsallaştırılmıştır.³⁸⁸ Ancak Vehhâbî ulemâsından Herrâş'ın, "Vehhâbî hareketi Zâhiriyye mezhebinde olduğu gibi örf ve kıyası reddetmez"³⁸⁹ ifadesi bulunmaktadır. Bu iki yaklaşım farklı alanların açıklanmasını içeriyor olmalıdır. Abdülvehhâb'a göre tevhitte ilgili hiçbir şey nasların dışında bir şeyle delillendirilemez. Ancak günlük yaşamla ilgili ve nasların ruhuna aykırı olmayan uygulamalara karşı çıkılmamıştır. Meselâ düğün elbisesiyle ilgili "İbn Kayyim'in de görüşü olduğu üzere bu insanların örfüyle ilgili bir durumdur" şeklinde değerlendirmesi mevcuttur.³⁹⁰

Muhammed b. Abdülvehhâb İslâm öncesi Arap edebiyatını hukukî bir kaynak olarak kabul etmez. Sadece İslâmî uygulamada örneği bulunmayan bazı meselelerde konunun anlaşılması için başvurulmuştur. Meselâ savaş sonrası ölen düşmanların sakallarının kesilmesiyle ilgili soru için İslâm öncesi duruma bakılmıştır.³⁹¹

³⁸⁸ Bas, *Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab: An Intellectual Biography*, s. 101-103.

³⁸⁹ Herrâş, *Hareketü'l-Vehhâbiyye reddü 'alâ makâlin li Doktor Muhammed Bahâ fi nakdi'l-Vehhâbiyye*, s. 32.

³⁹⁰ *Dürer*, VII, 372; İbn Abdurrahman, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 274.

³⁹¹ Bas, *Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab: An Intellectual Biography*, s. 159.

B) Muhammed b. Abdülvehhâb'ın İlmî Disiplinler İçin Önerdiği Dört Kaide ve Uygulaması

1. Hükümlerin Elde Edilmesi İçin Dört Kaide

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın, eserlerinin bir araya toplandığı külliyyatın fıkha ayrılan ciltlerinin ikincisi *Erba'ü kavâ'id tedûrû'l-ahkâm 'aleyhâ*³⁹² adıyla başlamaktadır. Muhammed b. Abdülvehhâb bu kaidelerin dinin kaidelerinden dördü olduğunu ve hükümlerin bu kurallar çerçevesinde şekillendiğini ifade eder. İbn Abdülvehhâb, Allah'ın dinini en güzel şekilde tamamladığını, Kur'an'ın cevâmiu'l-kelim özelliği itibariyle az lafızla çok şey anlattığını, bu yüzden zikredilecek dört kaideyi öğrenmeden önce Kur'an'ı iyice anlamak ve Kur'an'ı anlamak için de hadisleri öğrenmek gerektiğini söylemektedir.³⁹³ Bu kaideler, sonraki Vehhâbî ulemâsına yol gösterici olmuştur.³⁹⁴

a) Birinci Kaide: Hüküm ve Fetvada Kesinlik ve Müftünün Ehliyeti

Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre, Allah'ın buyruğunu bilmeden, ilim sahibi olmadan Allah adına söz söylemek haramdır.³⁹⁵ Muhammed b. Abdülvehhâb A'râf sûresinin 33. âyetini bu kaideye delil olarak gösterir: “*De ki: ‘Rabbim ancak, açık ve gizli çirkin işleri, günahı, haksız saldırıyı, hakkında hiçbir delil indirmedeği herhangi bir şeyi Allah’a ortak koşmanızı ve Allah’a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır.*” Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre müftü/hâkim konumunda olan kimse şüpheli meseleleri araştırmak ve şüpheleri gidermek suretiyle hüküm vermelidir.³⁹⁶ Bir

³⁹² “Erba'ü kavâ'id tedûrû'l-ahkâm 'aleyhâ”, *Müellefât*, IV, 3-13.

³⁹³ “Erba'ü kavâ'id tedûrû'l-ahkâm 'aleyhâ”, *Müellefât*, IV, 3-5.

³⁹⁴ İbn Abdurrahman, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 271.

³⁹⁵ Aynı ifadeler için bk. İbn Teymiyye, *Ehl-i Sünnet İtikadı*, s. 41.

³⁹⁶ “Kitâbü't-Tevhîd”, *Müellefât*, I, 39. İbn Kayyim *İ'lâmu'l-muvakki'in*'inde Allah hakkında bilgisiz söz söyleme üzerine başlık açmıştır. Fetva ve kazâda, Allah'ın isimleri, sıfatları, dini, fiilleri, şeriatı

araştırmacıya göre Muhammed b. Abdülvehhâb müftünün yönlendirici konumu sebebiyle bu ifadelerle ilimsiz hüküm vermenin tehlikelerini göstermeye çalışmıştır.³⁹⁷

Hammâd b. Nâsır *İctihad ve Taklid Risâlesi*'nde müftü ve kadı olmanın şartları üzerinde durmuştur. Ebû Hanîfe hariç cumhura göre fetva verecek konumda olan kişinin içtihat ehli olması gerekir. Aynı şekilde hâkimin de içtihat ehlinden olması gerekir, zira onun kararı hem fetva cinsindendir hem bağlayıcıdır. Âlim olmayan kişinin yapması gereken âdil ve âlim olduğunu bildiği kişilerden fetva istemektir. İbn Teymiyye'ye göre de bu böyledir.³⁹⁸

Muhammed b. Abdülvehhâb ve diğer ulemâ kesinliğinden emin olmadıkları konularda “bilmiyorum” ifadelerini kullanmışlardır. Muhammed b. Abdülvehhâb'a, sakala düğüm atmak konusu sorulmuş, o da bilmediğini, ancak şiirlerde bazı insanların savaş sırasında tekebbür için böyle bir şey yaptıklarının geçtiğini söylemiştir.³⁹⁹ Diğer Vehhâbî ulemâ da, “Bu sözün dayanağını bilmiyorum”, “Ben bilmiyorum, Allah en iyisini bilir”, “Bu konu benim için kapalıdır” gibi ifadeler kullanmışlardır.⁴⁰⁰

b) İkinci Kaide: İstishap

İstishap (istishâb) geçmişte sabit olan bir durumun değiştiğine dair herhangi bir delilin bulunmaması sebebiyle durumun devamına hükmetmektir.⁴⁰¹ Üç çeşittir:

ile ilgili her konuda bilgi sahibi olmadan söz söylemenin en önemli yasaklardan olduğunu söylemiştir (bk. II, 73-74).

³⁹⁷ Bas, *Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab: An Intellectual Biography*, s. 185.

³⁹⁸ İbn Nâsır, “İctihad ve't-Taklid”, *Mecmû'at*, II, 2-30.

³⁹⁹ *Dürer*, IV, 151.

⁴⁰⁰ İbn Abdurrahmân, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 272-273.

⁴⁰¹ İbn Kayyim'e göre istishaba ya fazla önem verilmekte ya da gereği yerine getirilmemektedir. İstishabı “Önceden varlığı sabit olan bir hükmün sübûtunun, yokluğu sabit olan bir hükmün ise ademini devamına karar vermektir” şeklinde tarif eder ve üçe ayırır: **a)** İstishâbü'l-berâeti'l-asliyye (berâet-i asliyye istishabı): Bir şeyin bulunduğu hal üzere devam ettiğini kabul etmekten ibaret olan bu istishabın uygulamasında fukaha ihtilâf etmiştir. Hanefîler, böyle bir istishabın def'i de yani bir hakkın korunmasında geçerli ama ispatta yeni hakların iktisabında geçersiz olduğunu, zira bir hükmün

“Aksine bir delil bulunmadıkça bir eşyadan faydalanma veya bir davranışta bulunmanın mubah olduğuna hükmetmek ibâha-i asliyye, delil bulunmadıkça mükellefi şer‘î tekliften sorumlu tutmamak berâet-i asliyye/zimmet, şer‘an varlığı kabul edilen bir hükmü varlık sebebi ortadan kalkmadıkça var kabul etmek vasıf istishabıdır.”⁴⁰² “Kişi üzerinde şer‘î bir mükellefiyetin veya şahsî bir hakkın varlığından söz edilebilmesi için her bir mükellefiyet veya hakkın delille ispatı gerekir. Meselâ bir kimse başka birinde alacağı olduğunu iddia etse fakat bu alacağını ispat edemese, davalının borçlu olmadığına hükmedilir. Çünkü kural, aksine delil bulunmadıkça zimmetin beri sayılmasıdır.”⁴⁰³

Muhammed b. Abdülvehhâb bu kaideyi şöyle tanımlamıştır: “Allah’ın hakkında sükût ettiği her şey affedilmiştir. Bir kimsenin böyle bir şeyi haram kılması, vâcib kılması, müstehap veya mekruh kılması helâl olmaz. Çünkü Allah Teâlâ ve Hz. Peygamber şöyle buyurmuşlardır: *“Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde, sizi üzecek olan şeylere dair soru sormayınız!”*⁴⁰⁴, *“Bazı şeyler hakkında -unutmaksızın-*

mâzideki halinin gelecekte de geçerli olması, yeni bir delilin bulunmamasından değil, o hükmün özünde taşıdığı gereği olarak geçerli olduğunu söylerler. Mâlikîler’in çoğunluğu ile Şâfiîler bu istishabın hem def‘i de, hem de ispatta geçerli olduğunu çünkü eskiden var olan bir hükmün geçerliliğini yitirmesinin ancak yeni bir delille olabileceğini ileri sürerler. **b)** İstishâbü’l-vasfî’l-müsbit li’l-hükmi’ş-şer‘î (şer‘an sabit olan bir vasfın hilâfına bir hakikat sabit olmadıkça geçerli sayılması istishâbı): Abdest alanın abdesti şübhe ile zâil olmaz. Çünkü abdest aldığını hatırlayan, şer‘an geçerli bir hal üzeredir. Hades vukuunun ispatı gerekir. Kezâ abdestsiz olduğunu hatırlayan ama abdest aldığını hatırlamayan abdestsiz sayılır. Evlinin nikâhı, mâlikin mülkü ve mesul kişinin üzerindeki zimmet, aksi anlaşılınca kadar devam eder. **c)** İstishâbü hükmi’l-icmâ‘ fî mahalli’n-niza‘ (ihtilâflı konularda icmâ istishabı): Böyle bir istishaba başvurulamaz. Ancak doğruluğu icmâen sabit olan bir konudaki değişiklik ve tağyiratla ilgili şüphe ve ihtilâfların eski halini kaldıracağını kesin bir dille söylemek mümkün değildir. Meselâ teyemmümlü olarak namaza duran bir kimseyi düşünelim! Burada teyemmüm namazın sıhhati için geçerli bir yoldur. Namazın içinde iken su ihtimali belirse, mücerret bu durumun teyemmümü bozduğunu söylemek ne kadar doğru olur? Aksine, istishaben teyemmümün devam ettiği hükmünü ibka sayarak namazın sıhhatine hükmetmek daha isabetli bir yol olabilir (bk. *İ‘lâmü’l-muvakki‘in*, I, 341-342; Kelebek, “İslâm Hukukunda İstishâb Delili ve Uygulamadaki Yeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III, sayı 1, s. 1999; veri tabanı: <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/266.pdf> (18.07.2013); Şahin, “İslâm Hukuk Metodolojisinde İstishâb Delili”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, veri tabanı: http://dergi.ilahiyat.omu.edu.tr/Makaleler/1894864693_200113210189.pdf (18.07.2013).

⁴⁰² Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*, s. 145.

⁴⁰³ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. Dönmez, s. 219.

⁴⁰⁴ Mâide 5/101.

yalnızca size rahmet olsun diye sükût etmiştir. Onları da soruşturup araştırmayınız.”⁴⁰⁵ İstishap delili bu iki nassa dayandırılmaktadır. Muhammed b. Abdülvehhâb’ın torunu Abdurrahman b. Hasan istishap ile ilgili şunları söylemiştir: “Kıyas sahih olursa usulün Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas ve istishap olan beş delilinden biri olarak sayılır. Bu beş delilin her biri binefsihî müstakil bir delildir. Ancak bazı usulcüler istishap konusunda ihtilâf etmişlerdir.”⁴⁰⁶ Abdurrahman b. Hasan ilk üç delil hakkında ihtilâf olmadığını ancak diğer ikisi hakkında birçok farklı yaklaşım biçimi geliştirildiği söylemek suretiyle ittifak ve ihtilaf noktalarını da belirtmiştir.⁴⁰⁷

Muhammed b. Abdülvehhâb’a mudârebe hakkında soru sorulmuş o da, Ahmed b. Hanbel’den gelen rivayetleri aktararak bu kaideye binaen mudârebenin câiz olduğunu söylemiştir. Şöyle ki:

“Muhammed b. Abdülvehhâb’a urûz ile mudârebe yapmanın sahih mi yoksa şüpheli mi olduğu soruldu?

Şöyle cevap verdi: Ahmed’den urûz⁴⁰⁸ ile mudârebe yapmanın câiz olmadığı rivayet edilir. Ona delâlet edecek kullanabileceğimiz şer’î bir hüccet zikretmeden bir grup bu görüşü tercih etmiştir. Ahmed’den rivayet edilen diğer görüş câiz olduğudur. Malın kıymeti akdin başında sermaye/ana para olarak sayılır. Esrem⁴⁰⁹ şöyle demiştir: Abdullah’ın babasına metâ ile mudârebe olup olmayacağını sorduğunu işittim. Câizdir dedi ve topluluk bu görüşü tercih etti. Bu görüş sahihtir çünkü muâmelâtteki kaide şudur: Allah ve resulü haram kılmadan, Hz. Peygamber’in bazı şeyler hakkında -unutmaksızın- yalnızca

⁴⁰⁵ Nevevî, *Kırk Hadis Şerhi*, hadis nr. 30, Guraba Yayınları.

⁴⁰⁶ *Dürer*, IV, 113.

⁴⁰⁷ *Dürer*, VIII, 182.

⁴⁰⁸ Urûz: Meydanda görülen ve para, hayvan, mekîlât ve mevzûnât dışında olan metâ, kumaş gibi şeyler. Hayvan ve akar dışında kalan ticaret malları (bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 588).

⁴⁰⁹ Ahmed b. Hanbel’e sorulan sorular öğrencileri tarafından *Mesâil* adıyla bir araya getirilmiştir. Ebû Bekir el-Esrem (ö. 260/873 veya 273/886) bu öğrencilerden biridir.

size rahmet olsun diye sükût etmiştir. Onları da soruşturup araştırmayınız” hadisi sebebiyle o (muâmelât sahasından bir mesele) haram kılınmaz.”⁴¹⁰

İstishabın uygulanma alanının belirtilmiş olmasıyla iman ve ibadetler alanı müdahaleden korunmuş olmaktadır. Muhammed b. Abdülvehhâb, “her yeniliğin bidat olması” rivayetini iman ve ibadetler sahası için kabul eder.⁴¹¹ Ayrıca istishaptan kasıtları, ilkten hüküm koymak değil bir şeyin varlığının devamına hükmetmektir. Muhammed b. Abdülvehhâb’ın hükümlerin anlaşılması için ikinci kaide olarak zikrettiği istishap ile istishabın ibâha-i asliyye ve berâet-i asliyye nevi kastedilmekte ve “Kişi üzerinde şer’î bir mükellefiyetin gerçekleşmesi için delil bulunmalıdır” kuralına dayanmaktadır.⁴¹² İbn Teymiyye ve diğer Hanbelî ulemâ tarafından da özel önem verilen bu ilke ibâdâtta değil muâmelâtta geçerlidir. İbn Teymiyye’ye göre, “Bu konuda esas olan, Allah’a yaklaşmak üzere ancak Kitap ve Sünnet’in gösterdiği ibadetlerin meşru kılınmasındaki gibi, Kitap ve Sünnet’in haram olduklarını gösterdikleri dışında, insanların ihtiyaç duydukları muâmelâtın haram olmadığıdır. Zira din, Allah’ın meşru kıldığı meşru, haram da O’nun haram ettiği, ancak bazıları Allah’ın haram kılmadığını O’nun adına haram kılmışlar, delil olmaksızın O’na şirk koşmuşlar, Allah’ın izin vermediğini dinde meşru saymışlardır.”⁴¹³ İstishap konusunda Muhammed b. Abdülvehhâb’ın Hanbelî mezhebi ile paralel düşündüğü anlaşılmaktadır.⁴¹⁴

⁴¹⁰ *Dürer*, VI, 303.

⁴¹¹ Vogel, *Islamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia*, s. 183.

⁴¹² Bas, *Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab: An Intellectual Biography*, s. 110.

⁴¹³ İbn Teymiyye, *Siyaset Risâlesi*, s. 138.

⁴¹⁴ “Eserci ve Selefî olmanın, özellikle de akait konularında tevilden kaçınmanın tabii sonucu olarak Hanbelî âlimleri lafızlara ve onların zâhirlerine ağırlık vermişlerdir. Ancak sınırsız olaylara sınırlı naslarla ve bunların lafzî (literal) yorumlarıyla cevap vermek sonuçta tabii olarak metodolojide bir tıkanmaya yol açacaktır. Hanbelîler’in bu çıkmaza düşmemek için insanların gerçek niyet ve maksadına (sübjektif irade) ayrı bir önem verdikleri görülmektedir. Hatta diğer bazı mezhepler muamelelerin sıhhat ve butlânına hükmedebilmek için objektif kriterler koyma kaygısıyla akitler esnasında kullanılan lafızlara, gramer kurallarına, kıyas ve kaidelerine bağlı kalmayı esas alıp özellikle borçlar hukukunda muamele, şart ve akit sahasını daraltırken Hanbelîler lafızların yerine maksat ve niyeti, kıyas yerine nasları ölçü alıp “istishâbü’l-hâl” prensibini de işleterek nasların yasaklamadığı veya naslarda yer almayan akit ve muamele çeşitlerine büyük bir genişlik getirmişlerdir.” Koca, “Hanbelî Mezhebi”, *DİA*, XX, s. 538.

c) Üçüncü Kaide: Muhkem ve Zâhirin Müteşâbih ve Haffiye Takdimi

Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre açık delili terketmek ve müteşâbih lafızlarla istidlâl etmek Râfıza ve Havâriç gibi doğrudan ayrılanların yoludur. Bu kaide için getirdiği delil şudur: “... *Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih âyetlerinin ardına düşerler...*”⁴¹⁵ Ona göre Müslümanın vazifesi muhkeme tâbi olmaktır. Müteşâbihin mânası bilindiğinde muhkeme muhalif olmadığı bilakis muvafık olduğu görülür. Ancak vâcip olan râsihûnun, ‘Rabbimizin katından gelen her şeye iman ettik’ sözüne uymaktır.⁴¹⁶

Dürer’de Suûd b. Abdülazîz’den olduğu rivayet edilen ve bu kaidenin kapsamına giren şöyle şu ifadeler yer almaktadır: “Biz indirilenden müteşâbihe tâbi değiliz, tevilde sünnet imamlarına muhalefet etmeyiz. Müşriklerin küfrüne ve onlarla savaşıma istidlâl ettiğimiz âyetler muhkemdir. İmamların zâhiriyle hükmedip, tevil ve tefsirinde ihtilâf ettiği müteşâbihattan değildir. Bilakis herkesin anlayabileceği âyetlerdendir.”⁴¹⁷ Suûd b. Abdülazîz’in delil olarak gösterdiği âyetler şunlardır: “Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalanları ise (günah) dilediği kimseler için bağışlar. Allah’a şirk koşan kimse, şüphesiz büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur.”⁴¹⁸ “Kim Allah’a ortak koşarsa artık Allah ona cenneti muhakkak haram kılmıştır. Onun barınağı da ateştir.”⁴¹⁹ “... Allah’a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürünüz! ...”⁴²⁰, “Baskı ve şiddet kalmayıncaya ve din tamamen Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşınız! ...”⁴²¹

⁴¹⁵ Âl-i İmrân 3/7.

⁴¹⁶ “Erba‘ü kavâ‘id tedûrû’l-ahkâm ‘aleyhâ”, *Müellefat*, III, 4.

⁴¹⁷ *Dürer*, I, 290; İbn Abdurrahman, *el-Menhecü’l-fikhî*, s. 277.

⁴¹⁸ Nisâ 4/48.

⁴¹⁹ Mâide 5/72.

⁴²⁰ Tevbe 9/5.

⁴²¹ Enfâl 8/39.

d) Dördüncü Kaide: Haram ve Helâllerin Belli Olması

Bu kaide “Helâller bellidir, haramlar bellidir, bu ikisi arasında şüpheliler vardır”⁴²² hadîs-i şerîfine bağlanmaktadır. Mânası açık olmayan meseleler olduğu gibi kabul edilmelidir.⁴²³

Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre bir kişi bu kaideleri iyice tetkik etmeden bir mesele hakkında konuşursa, hem kendisi dalâlete düşer hem de dalâlete düşürür. Bu kaidelerin üçünü Allah kitabında dördüncüsünü nebî aleyhisselâm zikretmiştir. Ona göre muhtasar olmakla birlikte din(î ilimler) bu dört kaide etrafında şekillenir. Bu hususta tefsir, usûlü’l-dîn, ilmi’s-sülûk, hadis, helâller ve haramlar, hükümler ilmî olan fıkıh, va’d ve vaîd ilmi veya diğer din ilimleri arasında fark yoktur.⁴²⁴

2. Dört Kaidenin Uygulamasına Örnekler

Muhammed b. Abdülvehhâb konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bu kaideleri fîrû-i fikhın “sular babı”ndan dört mesele ile örneklendireceğini ifade etmektedir.⁴²⁵

⁴²² Buhârî, “Îmân”, 39; Müslim, “Müsâkât”, 107. Hadisin tamamı şöyledir: “Şurası muhakkak ki haramlar apaçık bellidir, helâller de apaçık bellidir. Bu ikisi arasında (haram veya helâl olduğu) şüpheli olanlar vardır. İnsanlardan çoğu bunları bilmez. Bu durumda, kim şüpheli şeylerden kaçınırsa, dinini de, ırzını da kurtarmış olur. Kim de şüpheli şeylere düşerse harama düşmüş olur, tıpkı koruluğun etrafında sürüsünü otlatan çoban gibi ki, her an koruluğa düşebilecek durumdadır. Haberiniz olsun, her melikin bir koruluğu vardır, Allah'ın koruluğu da haramlarıdır. Haberiniz olsun, cesette bir et parçası var ki eğer o sağlıklı olursa cesedin tamamı sağlıklı olur, eğer o bozulursa, cesedin tamamı bozulur. Haberiniz olsun bu et parçası kalptir.”

⁴²³ “Erba’ü kavâ’id tedûrû’l-ahkâm ‘aleyhâ”, *Müellefât*, III, 4.

⁴²⁴ “Erba’ü kavâ’id tedûrû’l-ahkâm ‘aleyhâ”, *Müellefât*, III, 4-5.

⁴²⁵ “Erba’ü kavâ’id tedûrû’l-ahkâm ‘aleyhâ”, *Müellefât*, III, 6-11; *Dürer*, IV, 7.

a) Birinci Mesele: Suların Temizliği

Muhammed b. Abdülvehhâb bazı âlimlerin içine necâset karışıp pislenmedikçe veya bakla suyu, gül suyu gibi adı değişmedikçe suların tamamını temizleyici (tahûr) kabul etmekte; bir diğer grup, men‘ ifade etmeseydi nehyedilmemesi gereken “*Sizden biri durgun suda yıkanmasın*”⁴²⁶ hadisini delil göstererek suları tahûr, tâhir ve necis olmak üzere üçe ayırdıklarını söylemektedir. Ayrıca benzer bir delil olarak bir müvekkilin vekilinden su satın almasını istemesi ve vekilin de kullanılmış, temiz olmakla birlikte niteliği değişmiş su alması durumunda müvekkilin, alınan suyun mutlak su kapsamına girmemesi sebebiyle kabul etmeme hakkını örnek göstermektedirler. Birincilere göre “*Sizden biri durgun suda yıkanmasın*” hadisi, sular konusunun başka tarafını ilgilendirir, burada nefiy ve ispat için kullanılmaz. Müvekkilin alınan suyu kabul etmemesi de müvekkilin deniz suyu veya temizleyici olmakla birlikte içine çer çöp düşen suyu da kabul etmeyeceği dikkate alınırsa kendi iddialarının delilleriyle çelişmekte olduğunu ve bu delillerin zandan başka bir şey ifade etmediğini, zannın ise hadisi yalancı çıkarmak anlamına geldiğini söylemektedir.⁴²⁷

Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre, bu konuda âm olan “*Şayet su bulamazsanız...*” (Nisâ 4/43; Mâide 5/6) âyeti vardır. Bu âyet ve “*Su temizdir bir şeyle kirlenmez*”⁴²⁸ hadisine uyulmazsa ve bahsedilen delillere dayanılarak sular üç çeşittir denirse âm ve vâzih lafızlar terkedilmiş, Mâide sûresinin 101. âyetine karşı gelinmiş, müteşâbih, muhkeme tercih edilmiş olur. Şayet “Suyun temizliğinden emin olamadık ve yasaklamanın vuku bulacağından korktuk” denirse buna verilecek cevap şudur: Şâri‘ bu konuda sükût etmiştir, dolayısıyla affedilmiş kapsamındadır ve müteşâbihat kısmına ilhak edilmelidir. Şayet şer‘in, suyun temiz ama temizleyici olmadığına hükmettiği söylenirse bu, sükût edilmiş şey hakkında ilimsiz söz söylemek anlamına gelir ve

⁴²⁶Müslim, “Tahâret”, 97, (283).

⁴²⁷ “Erba‘ü kavâ‘id tedûrû‘l-ahkâm ‘aleyhâ”, *Müellefât*, III, 5-6.

⁴²⁸ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 34, (66); Tirmizî, “Tahâret”, 49, (66); Nesâî, “Miyâh”, 2, (1, 174).

müteşâbihata tâbi olunduğundan “... Bu ikisi arasında şüpheliler vardır...” hadisinin hükmü de terkedilmiş olur.⁴²⁹

Muhammed b. Abdülvehhâb, ele aldığı bu mesele ile dört kaidenin hepsinin uygulamasını yapmıştır.

b) İkinci Mesele: Suların Necisliği

Muhammed b. Abdülvehhâb, içine bevledilmesinin yasaklanmasına dayanarak fazla suyun bevl ve pislikle necis olacağı hükmünü verenlere şöyle cevap vermiştir:

Zikredilen nehiy (ayakta) bevlın yasaklanmasıyla ilgilidir, suyun temizliği veya necisliği “Şayet su bulamazsanız...” (Nisâ 4/4; Mâide 5/6) âyetinin delâlet ettiği başka bir konudur, ona arzedilemez. Kim âyetteki su ve içine insan pisliği atılan su kuyusu⁴³⁰ hakkında sorulan soruya cevap olarak verilen, “Su temizdir bir şeyle kirlenmez” hadisinde geçen suyun muhkem hükmüne itibar etmez ve suyun içine bevletmenin nehyedilmesine dayanarak necâsetliğine hükmeder ve buna göre fetva verirse, muhkemi terketmiş müteşâbihle amel etmiş olur. Bu da ilimsiz söz söylemeye girer. Çünkü nebî aleyhisselâmın bevletmeyi yasakladığı suyun aynı zamanda necis olduğunu kastettiği iddia edilemez.”⁴³¹

Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre bahsi geçen konuda suyun temizliği meselesini kendisinin açıkladığı şekilde umuma hamletmek yerine kıyasla amel edilirse “... Şeylere dair soru sormayınız!” (Mâide 5/101) âyetine muhalefet edilmiş olur. Umuma girdiği bize açık gelmedi, nehyolmasından korktuk gibi karşı iddia da

⁴²⁹ “Erba‘ü kavâ‘id tedûrû’l-ahkâm ‘aleyhâ”, *Müellefât*, III, 5-6.

⁴³⁰ Zikri geçen hadis “Ebû Saîd el-Hudrî’den rivayet edilmiştir ki, Resûlullah’a “Hayız bezlerinin, köpek leşlerinin ve kokmuş nesnelerin atıldığı bir kuyu olan Budâa Kuyusu’ndan abdest alabilir miyiz?” diye soruldu. Resûlullah, “Su temizdir, onu hiçbir şey pisletmez” buyurdu. Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 34, (66); Tirmizî, “Tahâret”, 49, (66); Nesâî, “Miyâh”, 2, (1, 174).

⁴³¹ “Erba‘ü kavâ‘id tedûrû’l-ahkâm ‘aleyhâ”, *Müellefât*, III, 6-7.

Muhammed b. Abdülvehhâb tarafından kabul edilmemiştir. Ona göre kişi böyle durumlarda ilmî dayanak olmadan hüküm vermekten sakınmalı, müteşâbihattandır demeli Allah'ın bu tür suların necisliğine ve içilmesinin haramlığına hükmettiğini söylememelidir.⁴³²

Meselenin ele alınış biçiminin aynı olduğu bu örnekte de dört kaidenin uygulamasını görmekteyiz.

Bu kısımdan olmak üzere kadının temizliğinden arta kalan suyun temizliği ve temizleyiciliği konusu ele alan Muhammed b. Abdülvehhâb, kimilerinin hadesi kaldırmadığını söylediği kadının temizliğinden artakalan su konusunda ulemânın ekserisinin aksini söylediklerini ifade etmektedir. Bu konuda Müslim'de geçen, "*Hz. Peygamber, Meymûne'den artakalan su ile gusletti ve abdest aldı*" hadisini delil göstermekte; bahsedilen suyun, "*Şayet su bulamazsanız...*" (Nisâ 4/4; Mâide 5/6) âyetindeki ve "*Su temizdir bir şeyle kirlenmez*" hadisindeki mutlak suyun hükmüne dahil olduğunu söylemektedir. Zikrettiği kat'î delillere rağmen erkekleri bu suyun kullanımından menetmek, "Abdestin sahih olmamasından korktuk" diyerek suyun necisliğine hükmetmek Allah adına ilimsiz söz söylemeye girer. Aynı zamanda şâriin suyun tadının niteliği gibi sükût ettiği şeyler hakkında meselelerin çoğalmasına sebep

⁴³²“Erba‘ü kavâ‘id tedürü’l-ahkâm ‘aleyhâ”, *Müellefât*, III, 6-7. İbn Rüşd *Bidâyetü’l-müctehid ve’n-nihâyetü’l-muktesid*’de suların temizliği ile ilgili farklı görüşlerin sebebini aynı konuda farklı mânalara gelebilecek hadislerin olması ve ulemânın bu hadislerin arasını telife çalışması fakat telifte farklı yollara ayrıldıklarından değişik görüşlerde bulunduklarını söyler. İbn Rüşd bu hadislerin ulemâ tarafından nasıl anlaşıldığını şöyle ifade etmektedir: “Göçebe ve Ebû Saîd hadislerinin zâhirini alanlar, ‘Ebû Hüreyre’nin hadislerindeki nehiyeler, suyun necis olduğu için değil, uyulması gereken bir taabbüddür (kulluktur)’ demişlerdir. Hatta Zâhiriyye mezhebi ulemâsı daha da aşın giderek, “Eğer birisi, kaptaki suya bevl dökerse o su ile gusletmek, abdest almak mekruh değildir” derler, işte bunu söyleyenler, hadislerin arasını bu şekilde telif etmişlerdir. Az necâsetin girdiği az suya mekruh diyenler de Ebû Hüreyre’nin iki hadisini kerâhete, göçebe ile Ebû Saîd’in hadislerini kifayete (yeterliğe) hamletmek (yorumlamak) suretiyle hadisleri uzlaştırmışlardır.” İbn Rüşd görüşlerin sonunda kendi kanaatini de açıklamaktadır. Bu görüşler içinde seçilmeye en lâyık olanı, Ebû Hüreyre’nin hadisi ile aynı mânayı taşıyan hadisleri kerâhete, Ebû Saîd ile Enes’in hadislerini de câizliğe yorumlamaktır. Çünkü bu durumda, hadislerin hepsi, kendilerinden açık olarak anlaşılan mânada bırakılmış olurlar ve Ebû Hüreyre’nin hadisinden maksat, necâsetin suya zarar verdiğini bildirmek olur. Kerâhet de kişinin tiksinti duyması ve bu suyu pis görmesi demektir. Çünkü kişinin, içmeden tiksinti duyduğu bir suyu Allah'a ibadetinde kullanmaktan sakınması ve o suyu -içmekten nasıl tiksiniyorsa- bedeni üzerine dökmekten de tiksinişmesi lâzımdır” (bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve’n-nihâyetü’l-muktesid*, çev. Vecdi Akyüz, I, 101-104).

olur. Muhammed b. Abdülvehhâb iki kullenden az miktardaki suya pislik düştüğünde onun temiz kalıp kalmaması durumunu da aynı zaviyeden değerlendirmektedir.⁴³³

C) Bir Mezhebe İttibâ ve İhtilâf

1.İttibâ ve Taklit Arasındaki Fark

İttibâ ve taklit arasındaki delile bakma ve bakmama farkına dayanan ve delilleri ikna edici bularak âlimlere tâbi olma fikri, mezheplerin teşekkül edip yerleşmesinden sonraki zaman dilimine kadar devam etmiş; IV. (X.) yüzyıldan sonra bu durum taklide dönüşmüştür.⁴³⁴ Mezhebi, sistematik bir bütün olarak değil içtihadî meselelerde müçtehitler nezdinde delile dayanan müreccah hüküm şeklinde tarif eden Abdullah b. Muhammed Vehhâbîler'in "Mezhebimiz Ahmed b. Hanbel'in mezhebidir" sözünün diğer mezhep mensuplarının yaptığı gibi mezhep imamlarının sözlerinin Kitap ve Sünnet'in önüne geçirilmesi anlamındaki taklit olmadığını anlatmaya çalışmıştır. Abdullah b. Muhammed taklit ve mezheple ilgili eleştirilerin tamamına "*De ki: 'Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir!'*"⁴³⁵ âyeti ve "*Kim bizim bu (risâlet) işimizde olmayan bir şey ihdas ederse (sonradan ortaya koyarsa) o reddolunur*"⁴³⁶ hadisiyle cevap vermek suretiyle her ikisinin de sonradan ihdas edilenler arasında olduğunu ima etmiştir. İbn Muhammed, Ahmed b. Hanbel de fiillerini ve sözlerini Allah resulünün söz ve fiillerine göre şekillendirmiş, kim derse desin Allah resulünün söz ve fiillerine uyarsa kabul etmiş, uymazsa reddetmiştir demek; körü körüne Ahmed b. Hanbel'i taklit etmediklerini, ihtilâfın imkânsız olduğu meselelerde Ahmed b. Hanbel'e ittibâ ettiklerini yoksa Kitap ve Sünnet'e, icmâa muhalif bir reyi taklit etmekten Allah'a sığındıklarını, asıl zemmedilmesi gerekenin Allah'ın kitabından

⁴³³ "Erba'ü kavâ'id teduru'l-ahkâm 'aleyha", *Müellefât*, III, 7-10.

⁴³⁴ Şener, İslâm Hukukunda İctihad ve Taklid Problemi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 378, veri tabanı: <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/769/9763.pdf> (18.07.2013).

⁴³⁵ Âl-i İmrân 3/31.

⁴³⁶ Buhârî, "Sulh", 2697.

peygamberinin sünnetinden yüz çevirenin, delil sabit olmasına rağmen onu kabul etmeyenin olduğunu, ayrıca ilmin ve müçtehidin azalması durumlarında “*Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun!*”⁴³⁷ âyeti ve “*Bilmiyorlarsa sorsaydılar ya, cehaletin ilâcı sormaktır*”⁴³⁸ hadisi mûcibince taklidin zaruri hatta vacip hükmünü alacağını söylemektedir.⁴³⁹

Hammâd b. Nâsır, *İctihad ve Taklid* risâlesinde İbn Teymiyye’nin *İhtiyârât*’ından, “bir mezhebe tâbi olan birinin bazı meselelerde delilin kuvvetli olması sebebiyle imamına muhalefet etmesi gerektiği”⁴⁴⁰ ifadesini aktarır. Bu cümle iki açıdan önemlidir. Birincisi ittibâ ile taklit arasındaki fark sebebiyle “bir mezhebi taklit eden” değil, “bir mezhebe tâbi olan” ifadesi kullanılmıştır. İkincisi ise “delil”e vurgu yapılmasıdır. Bu vurgu, *İslamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia* adlı tezde Frank Vogel tarafından “delil teorisi” şeklinde kavramsallaştırılmıştır. Vogel, İbn Teymiyye ve Vehhâbî fıkıh düşüncesi arasındaki temel benzerliği bu kavramla anlatır.⁴⁴¹ Taklit ve ittibâî kapsam ve tanım itibarıyla birbirinden ayıran Vehhâbî ulema fetva verme ve fetvayı kabul etme kriterlerini içtihat etmek ve Kur’an ve Sünnet’ten delili olana veya iki asla muvafık olan âlimlerin kavline ittibâ şeklinde belirlemiş; “*Ey iman edenler! Allah'a itaat ediniz. Peygamber'e itaat ediniz ve sizden olan ülülemlere de! Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve âhiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve resulüne arzediniz. Bu, daha iyidir, sonuç*

⁴³⁷ Nahl 16/43.

⁴³⁸ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 127, (337); İbn Mâce, “Tahâret”, 93, (572). Hadisin tamamı şöyledir: “Resûlullah zamanında bir adam yaralanmış, sonra da ihtilâm olmuştu. Kendisine yıkanması emredildi. Adam yıkandı ve öldü. Onun haberi Resûlullah’a ulaşmıştı. (Öfke ile) şunları söyledi: “Onu öldürmüşler, Allah da onların canını alsın! Madem bilmiyorlardı, niye sormadılar? Bilgisizliğin şıfası sualdir. Ona, teyemmüm yeterliydi. Yarasına bir bez sarılmalı ve üzerinden meshedilmeli, sonra da bedeninin geri kalan kısmı yıkanmalıydı!”

⁴³⁹ *Dürer*, IV, 12, 18-21. Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’den taklit, fetva, kazâ, içtihat konularında alıntılar yapmaktadır. Abdullah ayrıca İbn Kayyim’den Ahmed b. Hanbel’in fetva verirken ki istinbat metodunu da aktarmıştır. (s. 21-24).

⁴⁴⁰ İbn Nâsır, “Risâletü’l-ictihâd ve’t-taklîd”, *Mecmû‘at*, II, 2-30.

⁴⁴¹ s. 170.

bakımından da daha güzeldir!”⁴⁴² âyetini delil getirmiş; müfessirlerin de bunun böyle olduğuna icmâ ettiklerini ifade etmişlerdir.⁴⁴³

2. Hanbelî Mezhebine Mensubiyetliğin Anlamı ve Mezhep Taassubu

Muhammed b. Abdülvehhâb ve tâbileri hareketin beşinci, yeni bir mezhep olmadıklarını, fikhî, kelâmî, sûfî herhangi bir oluşuma yönlendirmediklerini birçok yerde vurgulamakta; bununla birlikte mezheplerin din olmadığını, yeni bir mezhep amaçlansa bile bunun sakıncası olmayacağını söylemektedirler.⁴⁴⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb’ın mezhep tercihi ve diğer mezheplere karşı tutumu “Muhammed b. Abdülvehhâb, Hanbelî’dir ancak mezhep taassubu yoktur, delilin kuvvetli olduğu yerde diğer mezhep görüşlerini de alır” şeklinde özetlenmiştir.⁴⁴⁵ Ancak buradaki mensubiyetten, delile bakmaksızın kabul etmek anlamındaki taklit değil, delilin uygunluğu sebebiyle tâbi olma anlamındaki ittibâ kastedilmiştir.⁴⁴⁶

Vehhâbî düşüncesi açısından Hanbelî mezhebine mensup olmak olumlu bir mânâyı içermektedir. Zira bununla yeni bir mezhep olmadıkları söylemlerini desteklemiş olmaktadır. Ancak mezhepler arasında Hanbelî mezhebi hakkındaki genel tasvir diğer mezheplerden daha katı bir yaklaşıma sahip olduğu şeklindedir. Buna bağlı olarak da Vehhâbîler, bu tasvir biraz daha katılaştırılarak tanımlanmaktadır. Hanbelî düşüncesi hakkındaki bu kanının, Batılı oryantalistlerle özellikle ilk İslâm hukuku araştırmacılarından Goldziher ile başlamış ve yerleşmiş olduğu söylenmiştir. Goldziher Hanbelîler’in ortodoks İslâm’ın temsilcileri olduklarını söylemiş, bununla da Selef’e tâbi olmayı kastetmiştir. Onun tanımı katılığı ve fanatizmi de içermektedir. XIX. yüzyıldan sonra İbn Teymiyye ve Hanbelî mezhebi hakkında negatif bir tutum

⁴⁴² Nisâ 4/59.

⁴⁴³ *Dürer*, IV, 12.

⁴⁴⁴ İbn Abdurrahman, *el-Menhecû’l-fikhî*, s. 86; Akl, *İslâmiyye lâ Vehhâbîyye*, s. 40, 158.

⁴⁴⁵ *Buhûsü usbû’i’ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, I, 239; Vassiliev, *The History of Saudi Arabia*, s. 68; Akl, *İslâmiyye lâ Vehhâbîyye*, s. 296.

⁴⁴⁶ Vogel, *Islamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia*, s. 175.

geliştirilmiş; İslâm düşüncesinin merkezinin dışında kabul edilmiştir. İbn Teymiyye'nin kabul görmemesinde de, hristiyan ve yahudilere karşı yazmasının etken olduğu söylenmiştir. George Makdisi'ye göre İbn Teymiyye'nin sevilmemesinin sebebi Vehhâbîler'in birinci ilham kaynağı sayılmasındandır.⁴⁴⁷ Hanbelî mezhebine mensubiyet ve İbn Teymiyye'nin ilham kaynağı olması, onlar hakkında yapılan bütün tanımlama ve yaklaşımların ileri boyutuyla Vehhâbîler içinde geçerli olması sonucunu doğurmuştur.

Muhammed b. Abdülvehhâb, mezheplerin belirli hükümlerini almak yerine hükme varmak için onların metodolojilerini kullanmış, taassubu ve mezheplerin Allah'a eşit derecede otorite olmasını reddetmiş hükümlerinin alınmasını kabul etmiştir.⁴⁴⁸ Kitap, Sünnet ve icmâ birinci otorite kabul edilmiş ve ümmetin cumhuruna aykırı olunmadığı müddetçe dört mezhep inkâr edilmemiştir.⁴⁴⁹ Bu konuda Muhammed b. Abdülvehhâb'ın birçok ifadesi bulunmaktadır. Bunlardan biri şöyledir: “Biz Kitap, Sünnet ve Selef mukallitleriyiz. Dört imamın sözlerine itimat ederiz, nakle muhalif aklın kabul etmeyeceği bir şeyi teklif etmiyoruz.”⁴⁵⁰ Daha açık bir nassa dayanması durumunda diğer mezheplerin görüşlerinin Hanbelî mezhebinin görüşüne tercih edildiğini söyleyen Vehhâbî ulemâsı, dede ve kardeşlerin miras konusundaki durumunu örnek vermektedirler.⁴⁵¹ Muhammed b. Abdülvehhâb delil karşısında mezhep imamlarını kastedilerek, “Onlar bizden daha iyi bilirler” ifadesinin sapmışların yolu olduğu söylemektedir.⁴⁵² İbrâhim b. Muhammed b. Abdülvehhâb da “Dört mezhebin birine intisap etmek geçerlidir, zira dört mezhep imamı icmâ ile imamdır” demektedir.

⁴⁴⁷ Bas, *Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab: An Intellectual Biography*, s. 176.

⁴⁴⁸ Bas, *Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab: An Intellectual Biography*, s. 179-180.

⁴⁴⁹ İbn Abdurrahman, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 253.

⁴⁵⁰ İbn Abdurrahman, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 87.

⁴⁵¹ İbn Abdurrahman, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 91. Mezhep taassubunun yapılamadığının ispatı için Ahmed b. Hanbel, İbn Kudâme, İbn Teymiyye, İbn Kayyim'in yöntemleri referans gösterilmektedir (bk. Herrâş, *Hareketü'l-Vehhâbiyye reddü 'alâ makâlin li Doktor Muhammed Bahâ fî nakdi'l-Vehhâbiyye*, s. 33).

⁴⁵² *Dürer*, IV, 11.

Ona göre mahzurlu olan bir mezhebi mutlak görmek ve delile rağmen diğer mezheplerden gelen görüşleri kabul etmemektir.⁴⁵³

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın mütekaddimîn ve müteahhirîn ulemânın görüşlerinden faydalanma konusundaki açıklamaları yeri geldikçe ele alınmıştır. Bunlardan birinde “Kur'an, Sünnet ve mütekaddimîn kelâmı ile amel etmek bize ve bizim gibilere câiz değildir; biz ancak müteahhirînin sözlerine itaat ederiz” diyenlere karşı şunu derim; ben bir Hanefî ile, müteahhirînden olan Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî ulemâsının sözleriyle ve onların hepsiyle itimat ettikleri müteahhirîn ulemânın eserleri üzerinden tartışma yaparım” demek suretiyle hem taassuba hem de taklide karşı olduğunu anlatmıştır.⁴⁵⁴

Risâlesini yazarken özellikle Hanbelî mezhebinin muteber kitaplarını referans gösteren⁴⁵⁵ Vehhâbî ulemâsından Muhammed b. Abdülvehhâb'ın talebelerinden Hammâd b. Nâsır, diğer üç mezhepten de alıntılar yapmaktadır. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın talebesi olan İbn Nâsır bu yaklaşımı ile Vehhâbîler'in ilk dönemden itibaren mezheplere bakışı konusunda fikir vermektedir. Vehhâbî ulemâsının sıklıkla tekrar ettiği bir mezhebe müntesip kişinin mezhebine muhalif sahih, muarız ve nâsihi olmayan bir delil karşısında mezhep görüşünü terkedip delile göre amel etmesi gerektiğini İbn Nâsır da tekrarlar. Bu durumun kişiyi mezhep müntesipliğinden çıkarmayacağını hatta dört imamın bu şekilde amel edilmesi gerektiğini söylediklerini de vurgular. Ayrıca mezhep mutaassıplarının delille karşılaştıklarında imamlarının görüşlerine uygunsa almalarını, değilse reddetmelerini ve kendilerine delil olarak bir hadis söylendiğinde, “Siz bu hadisi bizim imamımızdan daha iyi mi bileceksiniz?” şeklindeki cevabî ifadelerini eleştirir. İbn Nâsır bu konuya şöyle örnek vermektedir: “Bize göre eti yenen hayvanların pisliği necis değildir. Şâfiîler'e göre ise necistir. Bizim konuyla ilgili sahih hadisleri sunmamıza rağmen onların cevabı, “Siz bu hadisler konusunda İmam Şâfiî'den daha mı bilgilisiniz?” şeklinde olmuştur. İbn Nâsır mezhep

⁴⁵³ İbn Abdurrahman, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 408.

⁴⁵⁴ “er-Resâilü's-şahsiyye”, *Müellefât*, VII, 38.

⁴⁵⁵ Müracaat ettiği isim ve eserler için “İçtihat ve Taklit Hakkında İki Risâle” başlığına bakınız.

mutaassıplarının ileri dönem Hanbelîler'inin Haccâvî'ye ait *el-İknâ*⁴⁵⁶ ve İbnü'n-Neccâr'a ait *el-Müntehâ*⁴⁵⁷ ile yetindiklerini bu eserlere muhalif görüşleri Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine muhalif kabul ettiklerini oysa müteahhirîn tarafından kabul edilmeyen birçok şeyin Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine aykırı olduğunu, bu kimselerin Ahmed b. Hanbel ve arkadaşlarının eserlerini ihmal ettiklerini *el-Muğnî*, *el-İnsâf*, *eş-Şerh*, *el-Fürû*⁴⁵⁸ gibi eserlere bakmadıkları söylemektedir.⁴⁵⁹ Ona göre bu kimseler sahih hadis kitaplarını, onların şerhlerini, imamların ihtilâflarını içeren mezhebin önde gelenlerinin fıkıh kitaplarını, sahâbî ve tâbiîn sözlerini terketmişler, onları amel etmek için değil saygı göstermek için korumaya almışlardır. Bunlar ona göre Ahmed b. Hanbel'in tâbileri değil Haccâvî'nin, İbnü'n-Neccâr'ın tâbileridir. Hammâd b. Nâsır aynı değerlendirmeyi diğer üç mezhep için de yapmaktadır. İbn Nâsır bu kimselerin adı geçen kaynakları anlayamadıkları için mâzur olduklarını, onları anlayacakların müçtehit olması gerektiğini ancak uzun zamandır içtihat kapısının kapandığını taklitten başka alternatifleri olmadığını, bu sebeple mukallide düşen görevin imamının görüşünü

⁴⁵⁶ Osmanlı döneminde Şam Hanbelîleri'nin müftüsü olan Haccâvî (ö. 968/1560) mezhepte tercih edilen görüşleri esas alarak *el-İknâ' li tâlibi'l-intifâ'* adında bir muhtasar yazmıştır (bk. Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem*, s. 234).

⁴⁵⁷ *el-Müntehâ*, İbnü'n-Neccâr (ö. 972/1564) tarafından Merdâvî'nin *et-Tenkîhu'l-müşbî'* isimli eserine bazı ekleme ve çıkarmalarla telif edilen eserdir. (bk. Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem*, s. 231).

⁴⁵⁸ İbn Müflîh el-Makdisî'ye (ö. 844/1479) ait Hanbelî mezhebinin önemli metinlerindendir (bk. Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem*, s. 233).

⁴⁵⁹ Hanbelî mezhebinde mütekaddimîn Ahmed b. Hanbel'den başlayarak Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya (ö.458/1066) kadar geçen sürede, mutavassıtîn Ebû Ya'lâ'dan İbn Müflîh'e (ö. 884/1479) kadar geçen devrede, müteahhirîn ise Merdâvî'den (ö. 885/1480) İbn Humeyd'e (ö.1295/1878) kadar geçen dönemde yaşamış âlimler için kullanılmıştır. Mütekaddimîn eserleri, Ahmed b. Hanbel'in talebeleri tarafından Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinin derlendiği *Mesâ'il* diye isimlendirilen eserlerle başlar. Başlıca mütekaddimîn eserleri, Hallâl'e (ö. 311/923) ait *el-Câmi*'i, Hallâl'in talebesi Ebû Bekir Abdülazîz b. Ca'fer'e ait *Zâdü'l-müsâfir*, Hırakî'ye ait (ö. 334/946) *el-Muhtasar*'dır. Başlıca mutavassıtîn eserleri, Muvaffakuddin İbn Kudâme'ye (ö.620/1223) ait *el-'Umde*, *el-Mukni*, *el-Muğnî*, Ebû'l-Berekât Mecdüddin Abdüsselâm b. Abdullah b. Teymiyye'ye (ö. 652/1254) ait *el-Muharrer*, İbn Müflîh el-Makdisî'ye (ö. 739/1338) ait *Kitâbü'l-Fürû*, Ebû'l-Ferec İbn Kudâme'ye (ö. 682/1283) ait *eş-Şerhu'l-Kebîr* sayılabilir. Müteahhirîn eserlerinin başlıcalarından Alâeddin el-Merdâvî'nin *el-İnsâf*'ı, Haccâvî'nin (ö. 968/1560) *el-İknâ*'ı, Futûhî'nin (ö. 972/1564) *Münteha'l-irâdât*'ı, Buhûtî'nin (ö. 1051/1641) *Keşşâfü'l-kınâ*'ı sayılabilir (bk. Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem*, s. 218-236; İbn Abdurrahman, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 177-197).

deliline ve ta'îline bakmaksızın kabul etmek olduğunu söyleyerek kendilerini temize çıkarmaya çalışmalarını eleştirmektedir.⁴⁶⁰

Mezhep taassubunu reddeden Vehhâbîler bağımsız hukukçuların ve tâbii kalmamış mezhep imamlarının metodoloji ve görüşlerinden faydalanmışlardır. Zâhirî mezhebi bunlardan biridir. Mûtezilî düşünceye karşı İbn Hazm'ın görüşleri Vehhâbî kaynaklarda alıntılanmaktadır. Ancak Vehhâbîler'in kıyasa yaklaşımları, kıyas, istihsan, rey gibi aklî yönü bulunun hiçbir kaynağı kabul etmeyen Zâhirîler'den farklı olmuştur. Vehhâbîler, Hanbelî mezhebine müntesip olduklarını ve diğer dört mezhebe intisap edenlere de muaraza etmediklerini sıklıkla ifade etmekle birlikte Râfıza, Zeydiyye, İmâmîyye gibilerini açıkça kabul etmediklerini de eklemektedirler.⁴⁶¹ Dört mezhep diğer oluşumlara karşı genel tutumun bu şekilde tasvir edilmesi mümkünse de “Vehhâbîlik farklı anlama ve anlatımlarla diğer Sünnî oluşumlardan farklıdır”⁴⁶² şeklinde değerlendirmeler de mevcuttur.

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın doğrudan Hanbelî olduğunu söylemek doğru görünmemekle birlikte, gerek aileden gelen Hanbelîlik sebebiyle, gerekse eğitimi sırasında aldığı Hanbelî düşünce, metodolojisini oluşturmuştur. Hem hukuk hem teoloji olarak metodolojisi, özellikle Kur'an ve hadisin bağlamına önem vermesi Hanbelîlik'le paralellik arz etmektedir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ve sonraki ulemânın müteahhirîn ulemâdan faydalanmalarına rağmen onlara itimat edilmesine karşı çıkmaları farklı bir bakış açısıyla değerlendirilmelidir. Buradaki karşı çıkış şahsa değil yöntem açısından. Zira hem Muhammed b. Abdülvehhâb ve sonraki ulemâ tarih itibarıyla müteahhirîn ulemâ arasına dahil olan Haccâvî ve Merdâvî gibi ulemâdan fazlasıyla yararlanmışlardır.

⁴⁶⁰ İbn Nâsır, “Risâletü'l-ictihâd ve't-taklîd”, *Mecmû'at*, II, 2-30.

⁴⁶¹ Crawford, *Wahhâbî Ulama and the Law*, s. 71-81.

⁴⁶² Rasheed, *Contesting the Saudi State*, s. 2.

3. Mezhep Değiştirmek

Delilin bulunduğu yerde başka bir mezhebin hükmüyle amel etmek konusunda İbn Teymiyye'ye tâbi olan Vehhâbîler, hiçbir sebep yokken veya dünyevî bir sebeple mezhep değiştirmenin de câiz olmadığı⁴⁶³ görüşündedir. Hammâd b. Nâsır, bir mezhepten diğetine intikal konusunda diğey yaklaşımlarında olduğu gibi delile dayanan düşünce şekliyle hareket eder. Ona göre bir mezhep görüşünün diğey mezhep görüşüne delil açısından üstünlüğü ortaya çıkmışsa intikal vâcip olur. Ancak heva veya dünyevî bir sebepten dolayı mezhep değiştirmek câiz değildir. Örnek olarak da şüf'ayı vermiştir: Bir kişi şüf'a hakkını elde etmek için "Bu konuda Ebû Hanîfe'nin görüşü müreccahtır" derse bu câiz olmaz. İbn Nâsır'ın verdiğı diğey bir örnek ise dede ile kardeşlerin birlikte olduğu miras meselesidir. İbn Nâsır, kişiye sağladığı fayda sebebiyle başka mezhebe intikal ve ruhsatla amel etmeye örnek olarak verdiğı meseleyi şöyle tasvir eder: Bir kişi ölüye nispetle kardeş olur ve dede ile beraber bulunur da üç mezhebin hükmü ile yani kardeş dedeye takdim edilir derse veya ölüye nispetle dede olur, kardeşlerle beraber bulunur da Ebû Hanîfe'nin mezhebine göre yani dede kardeşleri mirastan düşürür derse bu câiz olmaz. Ona göre kişinin lehte de olsa aleyhte de olsa hak ile amel etmesi gerekir, gerek mutaassıbane mezhep görüşüyle gerekse ruhsatla amel eden mazmumdur hevasına uymuştur.⁴⁶⁴

Başka mezhebe intikal konusunda *Mecmû'at*'taki risâlesinde İbn Teymiyye, İbn Kudâme, Merdâvî'nin görüşlerini alıntıl原因 Saîd b. Hacî benzer şeyler söylemiştir. Hacî, Mekke'den Medine'ye bir kadın için hicret eden muhaciri örnek vererek dünyevî bir fayda sebebiyle mezhep değiştirmeyi bu duruma benzetmiştir. Aynı zamanda Vehhâbî düşüncesinde sıklıkla dile getirilen Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, İmam Şâfî veya İbn Hanbel'den herhangi birine tâbi iken bazı meselelerde diğey mezhebin görüşünü daha kuvvetli bulunması durumunda onun alınması gerektiğı, bu durumun dine hâlel

⁴⁶³ Useymîn, *Muhammed b. Abdilvehhâb hayâtühü ve fikrühü*, s. 151.

⁴⁶⁴ İbn Nâsır, "Risâletü'l-ictihâd ve't-taklîd", *Mecmû'at*, II, 2-30.

getirmeyeceği, bir imama ait bir görüşün mutlak doğru olduğunu iddia etmenin ve taklit konusunda taassupta bulunmanın câiz olmadığını ifade etmiştir.⁴⁶⁵

4.İhtilaf

Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre ümmetin alimlerinin ihtilâfının rahmet olduğu düşüncesi bâtıldır. Ona göre alimlerin ittifakı hüccet, birliği rahmettir. Allah Teâlâ’nın “*Fakat rabbinin merhamet ettikleri müstesna, onlar ihtilâfa devam edeceklerdir!*”⁴⁶⁶ âyetinde buyurduğu gibi ayrılık ceza kabilindendir. Ona göre bazı tâbilerden aktarılan, “Ashabın ihtilâfı insanlara rahmettir, ihtilâf olmasaydı ruhsat olmazdı” rivayetinin maksadı başkadır. Ashap ve ondan sonra gelenlerin içtihadî alana dahil olmayan konularda ihtilâf edip hataya düşenleri kim olursa olsun velev ki en âlim ve takvâlı olsun kabul etmediklerini söyleyen⁴⁶⁷ Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre nizâ edilen bir meselede izlenecek yol, meselenin ilk etapta mezhep görüşlerine değil, ilim ehlinin en büyük usulü ve kaidesi olan Kur’an ve hadise arzıdır. Bu konuda “*Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde... onu Allah ve resulüne arzediniz!*”⁴⁶⁸ âyeti ihtilâf durumunda nasıl hareket edileceğini anlatır. Buradaki Allah’a arz Kitab’a, Peygamber’e arz ise sünnete ve onun hayatına müracaat etmek anlamında olduğu konusunda müfessirler ittifak etmişlerdir.⁴⁶⁹ İbn Abdülvehhâb Ahmed b. Hanbel’in kavli ile arkadaşlarının kavli ihtilâf etse biz Ahmed b. Hanbel’in veya arkadaşlarının veya bunlardan râcih olanın görüşüne değil Kur’an ve hadise başvururuz, şayet bu yolla mesele çözülürse ona, çözülmezse ilmi ve dinine güvenilir olanın görüşüne tâbi oluruz demektir.⁴⁷⁰ Frank Vogel bu yaklaşımdan hareketle kayda değer

⁴⁶⁵ *Mecmû‘at*, V, 875.

⁴⁶⁶ Hûd 11/119.

⁴⁶⁷ “Erba‘ü kavâ‘id tedûrû’l-ahkâm ‘aleyhâ”, *Müellefât*, IV, 10-12; “Fetâvâ ve Mesâil”, *Müellefât*, IV, 33.

⁴⁶⁸ Nisâ 4/59.

⁴⁶⁹ *Dürer*, IV, 10,13, 81. İbn Teymiyye’nin *Mecmû‘u’l-fetâvâ*’sında benzer ifadeler yer alır. (bk. XX, 15-19).

⁴⁷⁰ “Fetâvâ ve Mesâil”, *Müellefât*, IV, 10.

bir değerlendirme yapmaktadır. O, içtihadı öneren ve sürekli taklidin tehlikelerinden bahseden Vehhâbî düşünürlerinin taklide karşı çıkmalarına rağmen ilk dönemlerden itibaren ihtilâflı konularda izlenecek metot konusunda “Ahmed b. Hanbel ve arkadaşları ihtilâf ederse” şeklinde mezhep içi değerlendirmede bulunduklarını, diğer imamlarla mukayese yapılmadığını söylemektedir.⁴⁷¹

İhtilafın sahasını belirleyen Muhammed b. Abdülvehhâb selef ve halefin nassın beyan etmediği fûru konularında ihtilâf ettiğini; bu tür meselelerde mümine düşen görevin Allah ve resulünün kastının ne olduğunu araştırmak, hata etse bile ulemâyâ saygı göstermek olduğunu söylemiştir. Ancak ona göre ulemâyâ saygı göstermek ihtilâflı meselelerde delile rağmen, “Onlar bizden daha iyi bilirler” demek şeklinde değildir.⁴⁷²

Muhammed b. Abdülvehhâb’ın torunu Abdüllatîf b. Abdurrahman ihtilâfın rahmet olarak kabul edilmesinin ayrılık taraftarları arasında yaygın olduğunu söyler. Birliği öven ve ayrılığı yeren âyet ve hadisleri delil olarak gösteren Abdüllatîf b. Abdurrahman’a göre delillerin ihtilâfı mutlak olarak zemmetmesine rağmen, ihtilâf edenler hüsrandır ve resulün yolundan ayrılmışlardır. Abdüllatîf b. Abdurrahman’ın bu açıklamalarında Vehhâbî ulemâsının metodunu da görmek mümkündür. O önce argümanını söylemiş sonra ittifak ve ihtilâfla ilgili âyet ve hadisleri zikretmiş, sahâbî uygulamalarından örnekler vermiştir.⁴⁷³

Vehhâbîler’e göre, bir kişinin, âlimlerin, mezhep mensuplarının söylediklerine muhalif bir delil olmadığı zaman mevcut hükmü kabul etmesi câizdir. Vehhâbîler böyle bir durumda imamların reylerini kendi reylerine tercih ettiklerini, çünkü onların sahâbîye daha yakın oldukları ve delillerini bizzat onlardan aldıkları için kendilerine üstün saydıklarını söylemektedirler.⁴⁷⁴

⁴⁷¹ Vogel, *Islamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia*, s. 199.

⁴⁷² Dürer, IV, 11-12.

⁴⁷³ Dürer, IV, 73-77.

⁴⁷⁴ Dürer, IV, 14.

D) İctihat ve Taklit

1. İctihat ve Taklit Hakkında İki Risâle

Vehhâbî fıkıh literatüründe içtihat ve taklit hakkında iki önemli risâle mevcuttur. Bunlardan biri Muhammed b. Abdülvehhâb'ın İbn Kayyim'den ihtisar ettiği *Mebhasü'l-ictihâd ve ve'l-hilâf*, diğeri ise Hammâd b. Nâsır tarafından yazılan *İctihad ve Taklid* isimli risâlelerdir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *I'lâmu'l-muvakkı'in*'inin içtihat ve ihtilâf ile ilgili bölümlerini ihtisar ettiği *İctihâd ve Hilâf*⁴⁷⁵ risâlesi sahâbî kavlinin hüccet olup olmadığı, bunun delilleri, sahâbîye ittibâa işaret eden âyet ve hadislerin ne anlama geldikleri konusu çerçevesinde şekillenmektedir. Sahâbî arasında görüş ayrılığı, içtihadî meselelerde ittibâ ve ihtilâf, taklit konuları da bu çerçevede ele alınmıştır.

İkinci risâle Vehhâbî ulemâsından Muhammed b. Abdülvehhâb'ın talebesi ve Vehhâbî âlimleri arasında birinci sırada ve kendisinden sonra Hicaz bölgesinde ihyacı ulemâ arasında sayılan Hammâd b. Nâsır'ın *İctihâd ve Taklîd*⁴⁷⁶ adlı risâledir. Risâle içtihat ve taklit konuları haricinde Vehhâbîliğin metodoloji ile ilgili kabulleri ve kullandıkları kaynaklar hakkında fikir vermesi açısından da önemlidir. Hammâd b. Nâsır kendi içtihat ve taklit yaklaşımını desteklemek için dört mezhepten birçok müellif ve esere atıfta bulunmaktadır. Atıflar hareketin müntesiplerinin ilmî anlamda beslendikleri zemini görmek açısından önem arzettiği için yeri geldikçe zikredilmiştir. Risâlede alıntı yapılan müellif ve eserlerden bazıları şunlardır: **Müellifler:** İbn Hazm, Merdâvî, İbn Kayyim, İbn Hazm, İbn Battâ, İbn Salâh, İbn Akîl, İbn Süreyc, Kaffal, Sem'ânî, Hırakî, Ebü'l-Velîd el-Bâcî, Haccâvî, İbnü'n-Neccâr, Irâkî. **Eserler:** *el-İfsâh*, *el-Muğnî*, *el-İnsâf*, *er-Ri'âye*, *el-İknâ'*, *el-Müntehâ*, *el-Mukni'*, *el-Minhâc*, *Muhtasaru Halîl*, *el-Kenz*, *Şerhu'l-Kebîr*, *et-Tahrîr*. **Müellif ve Eserler:** İbn Teymiyye *el-İhtiyârât-Ref'u'l-melâm 'ani'l-eimmeti'i-a'lâm-* *Müsvedde*, Nevevî *er-Ravda*, Muvaffakuddîn İbn Kudâme *er-Ravda*, İbn Abdülber *et-Temhîd*, Ebü'l-Hasan el-Bekrî *Kenzü'l-muhtâc*

⁴⁷⁵ “Mebhasü'l-ictihâd ve'l-hilâf”, *Müellefât*, III, 3-39.

⁴⁷⁶ İbn Nâsır, “Risâletü'l-ictihâd ve't-taklîd”, *Mecmû'at*, II, 2-30.

'ale'l-Minhâc, Ebû Ya'îlâ *et-Ta'lik*, Ebû'l-Hattâb *el-İntisâr*, İbn Hacer el-Heytemî *et-Tuhfe*.

Risâle ilme yeni başlayanların her meselede hükmün delilini, sıhhatini, tarikini bilmesinin gerekip gerekmediği, hadislerde muharricin hasen, sahih diye tahriç ettiğini taklit, fikhî meseleleri delilleri araştırmadan kabul etmenin câiz olup olmadığı, avamın durumu ve zaruret durumunda bahsi geçen hususlara ulemânın cevaz vermesi gibi hususlarda sorulan sorulara cevaben yazılmıştır. Bu soruların etrafında birçok konu ele alınmıştır. İctihat, müçtehit, taklit, ittibâ, kazâ, fetva, müftü, mezhep, taassup bu konulardan bazılarıdır.

Hammâd b. Nâsır *İctihâd ve Taklîd* risâlesine ittibâ ve itaati içeren âyetlerle başlamakta ve âyetlerin sonucunda Selefi düşüncenin “Allah, resulünün dışında hiç kimsenin emri ve nehyine itaati vâcip kılmamış ve ulemâ onun dışında kimsenin mâsum olmadığı üzerinde ittifak etmiştir” temel ilkesini söylemekle, hareketin fikrî krokisini de vermiş olmaktadır. İbn Nâsır, taklidin dört imam tarafından kabul edilmediğini, kendilerini taklit etmemeleri konusundaki tavsiyelerini aktarmış kadının şartlarından içtihat üzerinde durmuştur.

Islamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia adlı hacimli bir tez hazırlayan Frank Vogel, Hammâd b. Nâsır'ın *İctihâd ve Taklîd* adlı risâlesiyle ve aynı çağda yaşamış Hanefî İbn Âbidîn'in *'Ukûdü Resmi'l-müftî* adlı risâlesini karşılaştırmalı olarak değerlendirmiştir. Bu değerlendirme zaman ve mekân olarak birbirine yakın iki düşünürün içtihat ve taklit çerçevesinde gelişen aynı konulara nasıl yaklaştığını görmemizi sağlamaktadır.

Hammâd b. Nâsır, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın talebeleri kısmında anlatıldığı üzere en önemli Vehhâbî ulemâsıdır ve 1224'te (1811) vefat etmiştir. *İctihâd ve Taklîd* isimli eseri, Vehhâbîliğin içtihat ve taklide ilişkin düşüncelerini yansıtan en açık eserdir. Muhammed Emîn b. Ömer b. Âbidîn, XVIII-XIX. yüzyıl Hanefî-Mâtürîdî hukukçusudur. Yaşamını çoğunlukla Dimaşk'ta geçirdikten sonra 1252 (1836) yılında

orada vefat etmiştir.⁴⁷⁷ İbn Âbidîn kendi döneminde müçtehit olmadığı görüşündedir. Ona göre meselelerin çözümü mezhep içindeki görüşlerden hiyerarşiye dayanan bir seçim yöntemiyle mümkündür. Müçtehitler ve onların görüşlerini değerlendirme, seçme, tercih etme gibi şartları taşıyan mukallit âlimler sıralaması yapmış ve kimden kimin görüş alabileceğini anlatmıştır. Ona göre son müçtehit 592’de (1196) vefat eden Fahreddin Kādîhan’dır. İlk mukallit ise 370’te (981) vefat eden Ebû Bekir Ahmed el-Cessâs’tır. İbn Âbidîn Ebû Hanîfe’nin, “Eğer daha sahih bir delil görürseniz, görüşümü terkediniz onu alınız” sözlerini kendi devri için geçerli görmez. İbn Âbidîn müçtehit-mukallit sıralaması yapmak suretiyle, içtihadın belli tarihten sonra mümkün olmadığını ve nasıl görüş tercihi yapılması gerektiğini anlatmakla birlikte 861’de (1457) vefat eden İbnü’l-Hümâm ve talebesi Kâsım’ın içtihatlarını kabul eder. Ancak bu kabulü de mezhep içerisinde olmak şartıyladır. Böylece bireysel içtihadı mezhep içi disiplinle uzlaştırmaya çalışmış, çatışmaya izin vermemiştir.⁴⁷⁸

Hammâd b. Nâsır, bazı âlimlere gösterilen aşırı ihtirama, görüşlerinin aşılmaz olduğu düşüncesine karşı çıkar. Çünkü ona göre sonraki döneme ait âlimlerin görüşlerinde de kullanılabilir olanlar vardır. İmamların, “daha kuvvetli delil bulunduğu zaman, kendi görüşlerinin terkedilmesi ve onun alınması” tavsiyesini, İbn Âbidîn’in aksine Hammâd b. Nâsır, taklidin reddine delil olarak kullanır. Hammâd b. Nâsır, gelişigüzel herkesin içtihat edebileceği görüşünde değildir. Taklidi de tanımlayıp çerçevesini çizmiştir. Delile dayanarak bir âlimin görüşünü almak; kabul etmek anlamında, taklitten ziyade tercih ya da ittibâ kavramını kullanmıştır. Hammâd b. Nâsır’ın yaklaşımı, müçtehit olmayan birinin de, büyük imamların görüşlerini delillerle araştırabileceğine dair açık kapı bırakan bir yaklaşımdır.⁴⁷⁹ Ancak Vehhâbî ulemâsının sıkça tekrar ettiği delile müracaat etmek demek, mezhep görüşlerine muhalif delil olmadığı zaman bile aramak, araştırmak, aykırı bir hüküm vermek için uğraşmak

⁴⁷⁷ *Usûl Dergisi*, Norman CALDER / çev. Şenol Saylan, İbn Âbidîn’in ‘Ukudü Resmi’l-müftî” adlı risâlesi, veri tabanı: http://www.usuldergisi.com/sayi_2/USL2004208-NCalderSSaylan.pdf (01.08.2013).

⁴⁷⁸ Vogel, *Islamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia*, s. 158-162.

⁴⁷⁹ Vogel, *Islamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia*, s. 165.

anlamında değildir. Böyle bir durumda mezhep âlimlerinin görüşleri sahâbî ve tâbiîne yakınlıkları sebebiyle kendi görüşlerine tercih etmiş, ancak bunların şer‘î bir zorunluluk taşıdıkları hususunu kabul etmemişlerdir.⁴⁸⁰

İki yaklaşım arasında, pratik ve teorik olarak önemli sonuçları olan farklılıklar vardır. Bu husus farklı bir araştırmanın konusu olmakla birlikte biz burada iki yaklaşım arasındaki farklılıklarla ilgili yapılan değerlendirmeleri kısaca aktarmak istiyoruz: İbn Âbidîn’in yaklaşımına göre hukuk meseleleri sabit ve öngörülebilirdir. Bir hüküm bir mezhebe mensup herkes tarafından kabul edilmeli ve uygulanmalı, meselelerin çözümü Hanefî mezhebi içerisinde bulunmalıdır. Bireysel görüşler, mezhebe uygunluk ölçüsünde kabul edilebilirdir. Vehhâbî düşüncede ise hâkim ve kadılar dahil delilin bulunduğu durumlarda ona göre hüküm vermek, her mesele üzerinde düşünmek ve taklitten kaçınmak gerekir.⁴⁸¹

Birbirine zaman ve mekân olarak uzak olmayan iki âlim, birbirine tamamıyla zıt görüşler serdetmişlerdir. İbn Âbidîn görüşlerini mezhep bağlılığı ve taklit etrafında şekillendirirken, Hammâd b. Nâsır içtihat ve ittibâ üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu XVIII. yüzyıl içtihat ve yenileşme hareketlerinin nasıl bir etki-tepki içerisinde olduğunun bir göstergesidir. Bu sebeple, taklit karşıtlığı ve içtihat iddiası, bölgeler arasında değişen mezhep savunmacılığının şiddeti ölçüsünde gerçekleşmiştir.

2. İctihat ve Taklidin Sahası

İctihat kapısı tartışmalarının açık olduğunu söyleyenlerin tarafında olan Muhammed b. Abdülvehhâb’ın bu düşüncesinin XVIII. asırda yenilikçi, reformcu, içtihadın canlandırılmasını amaçlayan birçok hareketin de esin kaynağı olduğu söylenir. Ona göre her dönemde, o dönemin sorunlarına uygun şekilde nasları yorumlayacak

⁴⁸⁰ Dürer, IV, 14.

⁴⁸¹ Vogel, *Islamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia*, s. 170-171.

müçtehitler bulunur.⁴⁸² İbn Abdülvehhâb’a göre hakikatin bilgisinin devamı içtihadın devamlılığına bağlıdır. Hakikati beyan edilmemiş konularda içtihadı öneren Muhammed b. Abdülvehhâb, hükümleri açıkça belli olan konularda içtihat edilmesine ise karşı çıkmıştır.⁴⁸³ Muhammed b. Abdülvehhâb ve tâbilerine göre Allah, kullarına kendisine ibadet ve taati, resulüne de taati farz kılmıştır. Resûlullah’tan başkasının her emrine uymak, yasağından kaçınmak zorunlu değildir. Şeriatın temel iki esası Kur’an ve Sünnet’tir. İhtilâf durumunda bu ikisinin hakemliğine başvurulur. Ehl-i sünnet’in yolu budur. Fırûda ise bazı meselelerde Hanbelî mezhebinin görüşlerinin alınması mutlak taklit sebebiyle değil müreccah nasların kullanılması dolayısıyladır.⁴⁸⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre Allah’a ve Kur’an öğretilerine karşı insan yapımı hukuka körü körüne bağlılık şirkin bir benzeridir. Fakihler insandırlar ve yanılmaz değildirler. Ona göre hakikatin bilgisi taklitle değil sürekli sorgulamakla sağlanabilir. Hakikatin bilgisini öğrenmek için araştırmak ilimlerin en şerefliisidir. Çok sormaktan dolayı ilim talebesi utanmamalıdır. İnsan, ilmî şüphelerden ancak böyle kurtulabilir.⁴⁸⁵ Vehhâbîler’e göre usulde yani akait sahasında taklit câiz değildir. Kişinin akait ve ibadetler konusunda Allah ve resulünün neyi emrettiğini, neyi yasakladığını öğrenmesi gerekir.⁴⁸⁶ Fırûda taklit konusunda ise İbn Abdülvehhâb birçok görüşten, kaynaklara ulaşma ve onları

⁴⁸² Vehhâbîler’in içtihat ve müçtehit konusundaki düşünceleri birçok Hanbelî âlimi ile aynıdır: “Şiîler ve Zâhirîler gibi Hanbelîler de prensip olarak bu tür müçtehitlerin her çağda bulunması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Hanbelîler’e göre her türlü içtihat kapısı açıktır. Mademki imanların akıl ve idrakleri değişiktir, mademki herkes müçtehit olacak kudrete sahip değildir ve herkesin ilmî ve akli seviyesi ayrı ayrıdır; o halde hiçbir kimse içtihat kapısını kapatamaz ve hiçbir kimse yalnız kendisinin içtihat için ehliyetli olduğunu iddia edemez. VII. (XIII.) yüzyılda yaşayan Hanbelî bilgini İbn Hamdân şöyle der: “ ... Hadis ve fıkıh tedvin edilmiştir. İctihatla ilgili âyetler, hadisler, fıkıh usulü ve Arapça gibi ilimler üzerinde sayısız eser yazılmıştır. Fakat himmetler kısalmış, rağbetler sönmüş, ciddiyetle çalışma aşkı yok olmuş; taklitlerle yetinme, yorucu çalışmalardan kaçınma, sıkıntıdan uzak durarak vaziyete göre ayak uydurma, az emekle gayeye ulaşma arzusu egemen olmuştur. Halbuki içtihatta bulunmak bir farz-ı kifâyedir. Bilginlerimiz bunu, ne yazık ki ihmal etmişler ve yerine getirmek için gayret göstermemişlerdir” (bk. Şener, İslâm Hukukunda İctihad ve Taklid Problemi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV, sayı 1, 1981, veri tabanı: <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/769/9763.pdf> (18.07.2013).

⁴⁸³ “Fetâvâ ve Mesâil”, *Müellefât*, IV, 33; Bas, *Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab: An Intellectual Biography*, s. 174.

⁴⁸⁴ Useymîn, *Muhammed b. Abdilvehhâb hayâtühû ve fikrühû*, 146-147.

⁴⁸⁵ “Fetâvâ ve Mesâil”, *Müellefât*, IV, 61.

⁴⁸⁶ *Dürer*, IV, 27.

değerlendirmeye vakit bulamamak gibi zaruri durumlarda câiz olduğunu kabul etmiştir.⁴⁸⁷

Vehhâbîler'e göre içtihadın vurgulanması herkes, her şey hakkında her şeyi söyleyebilir anlamında değildir. Muhammed b. Abdülvehhâb, Şîîler'in imamlarına atfettikleri gizli bilgi, doğuştan gelen hak şeklindeki bir içtihat düşüncesini kabul etmez. Döneminin ulemâsı Vehhâbîler'in kendi fikirlerine destek olsun diye içtihadı kendilerine göre kullandıklarını iddia etmişlerdir. Muhammed b. Abdülvehhâb da aynı eleştiriyi onlara yöneltmiştir. Ona göre öyle olmadıkları halde kendilerini âlim zanneden, âdetlere muhalefet edemeyen, taklitten vazgeçemeyen, bâtil fikirleriyle dini ifsat eden bu kişiler karşısında söz söyleyince, içtihat edince hemen ayrılığa düşerler ve farklı farklı yorumlar getirirler. Muhammed b. Abdülvehhâb kendilerine yöneltilen eleştirileri kendi üslûbıyla cevaplamaktadır. Her iddiaya bir âyeti delil getirerek Kur'an'da anlatılan peygamberlerin ve müminleri karşılaştıkları durumlarla benzerlik kurmaktadır:

“Bazıları, Hz. Muhammed’e İbn Ebû Kebşe dedikleri gibi bize de İbn Teymiyye’nin mezhebinden derler, bazıları, “Bu Kur'an, başkalarından yazıp aldığı öncekilere ait efsanelerdir.”⁴⁸⁸ dendiği gibi bize de yazdıkları bâtildir derler. Bazıları “Bizi atalarımızı üzerinde bulduğumuz yoldan döndüresin de yeryüzünde hâkimiyet (devlet) ikinizin eline geçsin diye mi bize geldin?”⁴⁸⁹ dendiği gibi hâkimiyet istiyor dediler. Bazen müminleri günahla itham ediyorlar denmiştir ki böyle bir duruma Hz. Nûh şöyle dedi: “Onların yaptıklarına dair benim ne bilgim olabilir?”⁴⁹⁰ demiştir. Bazen “Biz de akılsızlar gibi iman mı edelim?”⁴⁹¹ dendiği gibi bizlere akılsız ve sefih derler.

⁴⁸⁷ Dürer, IV, s. 14-15.

⁴⁸⁸ Furkân 25/5.

⁴⁸⁹ Yûnus 10/78.

⁴⁹⁰ Şuarâ 26/112.

⁴⁹¹ Bakara 2/13.

Allah onlara “İyi biliniz ki, asıl akılsızlar kendileridir.”⁴⁹² diye cevap vermiştir. Bazen müminlerin durumlarına gülüp âdetlere muhalefet etmeleriyle alay ederler ki bu konuda Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz günahkârlar, (dünyada) iman edenlere gülüyorlardı.”⁴⁹³ Bazen çok büyük iftiralar atıyorlardı. Allah şöyle buyurdu: “Böylece onlar haksız ve asılsız bir söz uydurdular.”⁴⁹⁴ Bazen müntesiplerinin bazılarının pejmürde, yarım akıllı olmaları sebebiyle İslâm’a çatıyorlar, ki bu konuda Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “İlk bakışta sana uyanların da ancak en aşağılıklarımızdan ibaret olduğunu görüyoruz.”⁴⁹⁵ Bazen da “Allah aramızdan şu adamları mı iman nimetine lâayık gördü?”⁴⁹⁶ dediğı gibi Allah’ın bu dini yüceltmesi ve diğerlerine üstün tutmasını görerek öfke duyuyor ve kalpleri kaskatı kesiliyor.”⁴⁹⁷

Vehhâbî ulemâsından Useymîn’in ifadesine göre muhaliflerin iddia ettiğı gibi Vehhâbîler ulemânın taklit edilmesini külliyyen reddedip içtihadı kendileri için hak görmemektedirler. Vehhâbîler’in kabul etmedikleri şey içtihadın sadece mutlak müçtehitlerin hakkı olarak görülmesi, daha sonra gelen âlimlerin ise aslî kaynaklardan hüküm istinbatına ehil olmadıkları iddiasıdır. Bu düşüncelere rağmen Muhammed b. Abdülvehhâb’ın kendisi için içtihat hakkını iddia etmediğini, taklidi tamamen reddetmediğini ve Hanbelî mezhebine tâbi olduğunu söylediğı aktarır.⁴⁹⁸ Vehhâbîler’in içtihat ve taklit karşısındaki tutumunu Muhammed b. Abdülvehhâb’ın oğlu Abdullah detaylı olarak ele almıştır:

⁴⁹² Bakara 2/13.

⁴⁹³ Mutaaffin 83/29.

⁴⁹⁴ Furkân 25/4.

⁴⁹⁵ Hûd 11/27.

⁴⁹⁶ En’âm 6/53.

⁴⁹⁷ “Fetâvâ ve Mesâil”, *Müellefât*, IV, 18-19.

⁴⁹⁸ Useymîn, *Muhammed b. Abdilvehhâb hayâtühü ve fikrühü*, s. 149.

“Biz fûrûda Ahmed b. Hanbel mezhebi üzereyiz, Zeydiyye, Râfiziyye ve İmâmîyye gibi fâsit mezhep dışında dört mezhep imamının taklit edilmesini reddetmeyiz. Biz mutlak içtihat mertebesini hak etmiyoruz, bizden hiç kimse bunu iddia da etmiyor. Ancak bazı meselelerde Kitap ve Sünnet’te nesih ve tahsis edilmemiş, daha kuvvetli bir nasla tearuz etmeyen ve dört mezhep imamından birinin kabul ettiği açık bir nas görürsek Hanbelî mezhebini bırakır onunla amel ederiz. Bazı konularda ise içtihadı mani yoktur. Zira kimi zaman dört mezhep tâbileri taklidi gerektiren bazı konularda mezheplerine muhalefette bulunmuşlardır.”⁴⁹⁹ “Bize göre İbn Kayyim ve hocası Ehl-i sünnet içerisindeki imamlardandır ve ancak biz her meselede onları taklit etmeyiz. Çünkü Hz. Peygamber dışında herkesin sözü alınabilir veya terkedilebilir.”⁵⁰⁰

İbn Muhammed kendilerinin de Ahmed b. Hanbel’in mukallitleri oldukları iddialarına ise şu şekilde cevap vermiştir:

“Bu ithamla onun gibi, meseleler hakkında Kitap ve Sünnet’le amel etmek kastediliyorsa bu çok güzel ithamdır, aksine onun görüşlerini Kitap ve Sünnet’ten hüccete bakmadan, dört mezhep imamının tâbilerinden bazılarının yaptığı gibi onların görüşlerini meselelerde asıl kabul etmek, Kitap ve Sünnet’ten ihticac etmekten çekinmek ve içtihat kapısını o iki aslın üzerine kapatmak anlamında taklit kastediliyorsa bu iddianın çok yönlü cevabı olur: Birincisi, “De ki: Allah’ı seviyorsanız bana tâbi olunuz ki Allah da size sevsin!”⁵⁰¹ âyeti ile “Kim ki emrettiklerim hakkında ona dahil olmayan bir şey ihdas ederse o reddedilmiştir” hadisiyle konulan temel ölçüdür, yani fiiller, Hz. Peygamber’in eylemlerine göre şekillendirilmelidir. ... Hiçbir rey, Allah’ın kitabı ve resulünün sünnetine takdim edilemez. İkincisi ise ulemâ, sahih ve mânası açık, muarız ve nâsihi olmayan nasları açıkladıkları gibi üzerinde

⁴⁹⁹ Dürer, IV, s. 15; Useymîn, Muhammed b. Abdilvehhâb hayâtühû ve fikrühû, s. 150.

⁵⁰⁰ Buhûsü usbû ‘i ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb, I, 276; Dürer, IV, 24.

⁵⁰¹ Âl-i İmrân 3/31.

icmâ edilen içtihadın geçerli olmadığı meseleleri de açıklamışlar; içtihadın ve taklidin sahası belirlemişlerdir."⁵⁰²

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın oğlu Abdullah'a göre taklidin her çeşidi zemmedilmemiştir, yerilmesi gereken bir taklit varsa Allah'ın kitabından ve resulünün sünnetinden yüz çevirerek hüccet sabit olduktan sonra görüşünde ısrar eden, ehil olmayanın görüşünü uygulayanın taklididir. Taklit Selef ve dört imam tarafından zemmedilmiş, haram kılınmış ancak Allah'ın indirdiklerine ittibâ anlamındaki taklit övülmüştür.⁵⁰³

Benzer şekilde taklit hakkındaki fikirlerini söyleyen İbn Nâsır İbn Kudâme'nin, "Âyetlerde neye göre hüküm verileceği açıktır, Allah Teâla âyetlerinde taklide göre hüküm verin diye buyurmamıştır" ifadesini ve İbn Teymiyye, İbn Kayyim, İbn Abdülber, Merdâvî ve İbn Hazm'ın görüşlerini vermekte ve bunlardan bir sonuca ulaşmaktadır. Buna göre zaruret ve ihtiyaç durumunda âlim olmadığı için taklit etmesi câiz olan mukallidin üç durumu vardır: Birincisi, hüccet sabit olduktan sonra taklide devam etmek ki bu ittifakla zemmedilmiştir. İkincisi, istitâati olduğu halde taklit etmektir ki bu da zemmedilmiştir. Çünkü Allah Teâlâ "*O halde, gücünüz yettiği kadar Allah'a karşı gelmekten sakınınız*"⁵⁰⁴ âyeti ve Hz. Peygamber de "*Ben size bir şey emrettiğimde, kabiliyetiniz ölçüsünde yerine getiriniz*" hadisiyle insanların kabiliyetlerini kullanmalarını emretmiştir. İbn Nâsır'a göre kulun görevi Allah'ın emir ve nehiyelerini öğrenmeye çalışması ve bunlardan sakınmasıdır. Allah kula taşıyamayacağı yük yüklemeyeceğini söylemiştir, dolayısıyla, insan istitâati ölçüsünde gayret eder yine buna rağmen anlamadığı yerler olursa mâzur görülür. Üçüncüsü ise izin verilen taklittir ve ikiye ayrılır. Biri fikhî, hadisi, mezhep görüşlerini bilmeyen avamın

⁵⁰² *Dürer*, IV, 17-21.

⁵⁰³ Muhammed b. Abdullah da İbn Kayyim'den taklidin üç çeşidini aktarmaktadır: Birincisi, Allah'ın indirdiklerinden yüz çevirmek, atalarının yolundan vazgeçmemektir. İkincisi, taklit ettiğini bilmeyenin taklidi, üçüncüsü ise görüşüne muhalif hüccet sabit olduktan sonra görüşünde ısrarla devam edenin taklididir (bk. *Dürer*, IV, 21-24).

⁵⁰⁴ *Tegâbün* 64/16.

taklidi, diğeri ise delilin bilgisi konusunda acze düşen âlimin taklididir ve caizdir.⁵⁰⁵ Useymîn taklidin tarifini “sözü hüccet olmayan kimseye tâbi olmak” şeklinde yapmakta ve tarifi tahlil etmektedir: Sözü hüccet olmayan kimse ifadesiyle Hz. Peygamber, icmâ ehli, hüccet kabul edildiği takdirde sahâbîye tâbi olmak kapsam dışında kalmaktadır. Bunlardan herhangi birine tâbi olmak taklit kapsamında değildir. Zira bu hüccete tâbi olmak demektir.⁵⁰⁶

Vehhâbî ulemâsı içtihadı, ictihâd-ı mutlak ve ictihâd-ı mahdud olmak üzere ikiye ayırmıştır: Birinciler, müstakil reye ehildirler. İkinciler ise birinciler gibi değilseler de meselede derin bilgiye sahiptirler.⁵⁰⁷ İctihadın tecezzâsı konusunda Vehhâbîler ekser ulemâ ile aynı görüştedir. Yani içtihat mutlak ve bölünmez değildir. Bir âlim ya her konuda içtihat edebilmelidir ya da hiçbir konuda edemez şeklinde bir sınırlama yapılamaz.⁵⁰⁸

3. Âvam, Mukallit, Müçtehit, Müftü ve Kadının İctihat ve Taklit Karşısındaki Durumu

Hammâd b. Nâsır’a göre fıkıh, hadis ve mezhep görüşleri hakkında bilgi sahibi olmayan avamın taklidinde ihtilâf yoktur. Fetva alması gerekirse âlim ve âdil hatta içtihat ehli birini araştırması gerekir. İbn Nâsır’a göre avamın sahâbî, tâbiîn ve sonraki dönemlerde ulemâyâ soru sormaktan, avamın da şer’î hükümlerde onlara tâbi olmaktan menedilmemesi, müçtehit ulemâyâ tâbi olmalarının da câiz olduğunu gösterir. Ancak halktan olan biri, iki müçtehidin bir konuda birbirine zıt görüşünün bulunması durumunda ruhsatla amel etmemelidir. İki görüşten kendisine doğru geleni tercih etmeli ve onunla amel etmelidir.⁵⁰⁹ Bununla birlikte bazı ilimleri tahsil etmiş, mezheplerden

⁵⁰⁵ İbn Nâsır, “Risâletü’l-ictihâd ve’t-taklîd”, *Mecmû‘at*, II, 5-6.

⁵⁰⁶ Useymîn, *el-Usûl min ‘ilmi’l-usûl*, s. 68.

⁵⁰⁷ Useymîn, *Muhammed b. Abdilvehhâb hayâtühû ve fikrühû*, s. 150.

⁵⁰⁸ İbn Nâsır, “Risâletü’l-ictihâd ve’t-taklîd”, *Mecmû‘at*, II, 11.

⁵⁰⁹ Hammâd b. Nâsır, burada kible tespitiyle ilgili örneği vermiştir. İki müçtehit kiblenin yönü hakkında ihtilâf ederse, avam kendisine doğru gelenle amel etmelidir denmiştir (İbn Nâsır, “Risâletü’l-ictihâd

birinde tafakkuh etmiş, Hanbelî mezhebinden *el-İknâ* ve *el-Müntehâ*, Şâfiî mezhebinde *el-Minhâc*⁵¹⁰, Mâlikî mezhebinden *Muhtasarı Halîl*⁵¹¹, Hanefî mezhebinden *el-Kenz*⁵¹² gibi eserleri okumuş ancak delil bilgisinin ve ulemânın görüşlerinden birini tercih etme kabiliyetinin olmayışı ve “*Bilmediklerinizi bilenlere danışınız*”, “*Bilmediklerinizi niçin sormuyorsunuz, sormakta şifa vardır*” gibi naslar sebebiyle de taklit câiz olur. İbn Nâsır, mukallidin taklidi ve fetva nakletmesi için gerekli şartlar üzerinde durmuştur. Ona göre kim olduğu bilinmeyen birinin fetvası sahih olmaz. Avama mefdul (tercih edilmeyen) bir müçtehid taklit etmesinin câiz olduğunu ifade eden İbn Nâsır diğer ulemânın da görüşlerini aktarır. Eşit özelliklere sahip iki müçtehitten herhangi biri taklit edilebilir. Bu özelliklere ek olarak bazı âlimlerin ve Vehhâbîler’in bir kısmının görüşüne göre mukallit, daha bilgili ve dindar âlimi taklit etmelidir denmektedir.⁵¹³

Vehhâbî ulemâsından Muhammed b. Abdülvehhâb’ın oğulları İbrâhim, Abdullah, Ali ile Hammâd b. Nâsır’a göre mükellef Kitap ve Sünnet’ten delillere müracaat etmeye ehliyetli ise ulemânın ittifakıyla buna mecburdur ancak istitâatle birlikte istidlâle yeterli vakit bulunmazsa taklitle fetva vermesi câiz olur. Şayet kişinin avam gibi delillere müracaata ehliyeti yoksa onun taklit etmesi zaruridir. Abdullah’a göre insanları mutlak olarak birbirlerinden rivayetten, müçtehit olmadan fetva vermeyi

ve’t-taklîd”, *Mecmû’at*, II, 7; ruhsatla amel konusundaki görüşler için bk. Zuhaylî, “Mezhep Hükümlerinin En Kolayını Almada Kurallar”, çev. M. Nurullah Aktaş, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 7, s. 397-432). Veri tabanı: http://ktp.isam.org.tr/pdfdrg/D02533/2006_7/2006_7_AKTASMN.pdf, 03.08.2013).

⁵¹⁰ Eser Gazzâlî’nin *el-Vecîz*’ine Râfiî’nin yazdığı *el-Muharrer* adlı muhtasarın Nevevî tarafından yapılmış ihtisarıdır (bk. Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, *DİA*, XXXVIII, 242).

⁵¹¹ Mâlikî literatüründe üzerinde en çok çalışma yapılan, veciz önermelerden oluşan eser Halîl b. İshak el-Cündî tarafından kaleme alınmıştır (bk. Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, *DİA*, XXVII, 531).

⁵¹² *Kenzü'd-dekâik*, Ebü'l-Berekât en-Nesevî (710/1310). “Mütünü erbaa” olarak bilinen müteahhirîn devri Hanefî eserlerinden biri (bk. Özel, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 22).

⁵¹³ İbn Nâsır, “Risâletü'l-ictihâd ve’t-taklîd”, *Mecmû’at*, II, 5-8. İbn Nâsır mefdul müçtehidin taklidinin câiz olduğunu “arkadaşlarımızın ekserine göre” kaydıyla aktarır. Onlardan dediği Kadı, Ebü'l-Hattâb, İbn Kudâme’yi (Sâhibü’r-Ravda) saymaktadır. Bazı Hanefî, Mâlikî ve Şâfiîler’in çoğunluğunun görüşünü de aktarmaktadır. Onlara göre şayet kişi taklit ettiği müçtehidin daha üstün (fâzıl) veya diğerlerine müsavi olduğuna inanıyorsa taklidi câizdir, ancak tercih edilmeyen (mefdul) olduğuna inandığı halde taklit ediyorsa bu câiz olmaz. Çünkü râcihten mercuha dönmek kaide dışıdır. Diğer yandan İbn Akîl, İbn Süreyc, Kaffâl ve Sem’ânî’nin, kişinin içtihat araştırması gerektiği ve âlimlerin en tercih edilenini seçmesi gerektiği şeklindeki görüşlerini de aktarmaktadır.

menetmek yanlışdır. Zira Allah, Teâlâ Nahl sûresinde, “*Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorunuz*” buyurmuştur. Veleve ki müçtehidin ve ilmin az olduğu zamanlarda taklit ve taklitle fetva vermek vâciptir. Abdullah b. Muhammed, kadının, müftünün, kendisi veya başkası için taklitle fetva vermesi konusunda İbn Kudâme, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in görüşlerini aktarmakta ve aynı ifadeleri kullanmaktadır.⁵¹⁴

İbn Nâsır, ilme yeni başlayanların her meselede delili bilmesini de kabiliyete göre değerlendirmiştir. İlim talebesinin bir mezhebe müntesip olup imamının görüşüne muhalif, nâsihi ve muarızı olmayan bir delil görmesi durumunda onunla amel etmesi ona vâcip olur, bu durum onu taklit ettiği mezhepten de çıkarmaz. Ona göre kadı ve müftü için durum böyle değildir, onlarda istidlâl ve râcih olanı anlama kabiliyeti olduğundan ulemânın ihtilâflarını ve delillerini işittiklerinde, hangi görüşün râcih olduğunu bilmeleri gerekir. İbn Teymiyye’nin ilim tâlibi birinin ulemânın kabul görmüş eserlerini inceleyebileceğini, oralardan ihtilâflı meseleleri, râcihi mecruhu, delilleri bulabileceği düşüncesini aktaran Hammâd b. Nâsır’a göre insanlar delillerin araştırılmasının çok zor bir iş olduğu, sadece mutlak müçtehitlerin bunu yapabileceği, mezhep imamının görüşünden çıkıp delile göre amel etmenin mezhebi taklit etmekten çıkaracağı ve kendilerini mutlak müçtehit kapsamına alacağı zannını taşımaktadırlar ve bu zan zamanla insanların kendilerine taklidi vâcip görmesine, mezhep imamının müntesiplerinin nezdinde nebî gibi addedilmesine, onların, mezhebin ruhsat ve azîmetleriyle amel edip, delil bile olsa mezhep imamına muhalefet etmeyi câiz görmemelerine sebep olmaktadır. Mutlak müçtehid “şer’î delillerden şer’î hükümleri taklit ve takyid olmadan idrak edebilen” şeklinde tarif eden Hammâd b. Nâsır, mezhepte müçtehidin içtihadının ise taklitle karışık olduğunu, bu ikisi arasındaki farkı bilmeyen mukallidin Ahmed b. Hanbel’den rivayet edildiği üzere ilim ehline danışması gerektiğini söyler.⁵¹⁵

Hammâd b. Nâsır risâlesinin kadının şartları, hâkim ve müftünün taklitle hüküm verme karşısındaki durumlarını anlattığı bölümde dört mezhebin ve İbn

⁵¹⁴ Dürer, IV, s. 21-24.

⁵¹⁵ İbn Nâsır, “Risâletü’l-ictihâd ve’t-taklîd”, *Mecmû‘at*, II,10, 22-26.

Teymiyye, İbn Kudâme, İbn Kayyim, *el-İfsâh* sahibi Ebû Muzaffer Yahyâ b. Muhammed b. Hubeyre, *el-İnsâf* sahibi Ebü'l-Ferec b. Cevzî, İbn Hazm gibi isimlerden görüşler aktarmaktadır. Buna göre Ebû Hanîfe hariç cumhur ulemâyâ göre kadı müçtehit olmalıdır, mukallidin bu görevi üstlenmesi câiz değildir.⁵¹⁶ İbn Nâsır, kadının müçtehit olmaması ve bir mezhebe müntesip olması durumunda mezhepler arasında ittifak edilmiş görüşler yerine tek kalmış görüşlere hüküm bağlanması⁵¹⁷ gibi meydana gelecek sorunları İbn Hubeyre'den naklen ele almaktadır. Zaruret durumunda atanan mukallit bir kadının, öncelikle dört imamın ittifak ettiği, ihtilâf etmişlerse ekserisinin görüşüne göre hüküm vermesi, çoğunluğun görüşü dururken tek kalan görüşle amel etmesinin kerih görüldüğü aktarılmıştır. Buna göre görüşlerden sonra müçtehidin atanma imkânının olmadığı durumlarda kazânın tıkanmaması için mukallit birinin atanmasının câiz olduğunu söyler. İbn Nâsır, müteahhirînin “Dört mezhebi taklit etmek üzerine icmâ oluşmuştur” ifadesini açıklamaktadır. Ona göre bununla dört imamı taklide ve mezheplerin istikrarından sonra içtihadın câiz olmadığına vücûb iktiza eden icmâ kastedilmemiştir. Bu ifade kadıların müçtehit olma şartlarıyla ilgilidir. Yani mezheplerin istikrarından önce müçtehit olmayanın kadı olması kabul edilmemiştir, ancak mezheplerin istikrarından sonra mukallit de kadılığa atanmış ve hükümleri geçerli kabul edilmiştir.⁵¹⁸

Hareketin bir diğer ismi Abdullah b. Abdurrahman Ebû Batîn'in *Mecmû'at*'ta yer alan mektuplarında da aynı kaynaklardan alınmış, aynı ifadeleri görmek mümkündür. Hatta bir mektubun ilk kısımları çok az farkla Hammâd b. Nâsır'ın risâlesiyle aynıdır. Ebû Batîn'a göre kişi, fetva verirken “*Dillerinizin uydurduğu yalana dayanarak 'bu helâldir, şu da haramdır' demeyiniz, çünkü Allah'a karşı yalan*

⁵¹⁶ İbn Nâsır, “Risâletü'l-ictihâd ve't-taklîd”, *Mecmû'at*, II, 5-7.

⁵¹⁷ İbn Nâsır burada dört mezhep arasında ittifak edilmiş ve tek kalmış görüşlerden örnekler vermektedir. Kadı Hanefî olur ve kendisine, “hasmın rızası olmadan kişinin kendisine vekil tayin etmesi” konusunda kadı bu tür vekâletin geçerli olmadığı yönünde Hanefî mezhebine göre hüküm verecektir ki diğer üç mezhep bu tür vekâlete cevaz vermişlerdir. Delili bilmeden çoğunluğun görüşünden ayrılıp müntesip olduğu mezhebe göre hüküm verecektir. Mâlikî olan bir kadı köpeğin artığının temziliğine hükmedecektir, oysa diğer fukaha necisliğine hükmetmişlerdir. Hanbelî ve Şâfiî görüşlerden de örnek verilmiştir (bk. “Risâletü'l-ictihâd ve't-taklîd”, *Mecmû'at*, II, 20).

⁵¹⁸ İbn Nâsır, “Risâletü'l-ictihâd ve't-taklîd”, *Mecmû'at*, II, 17-18.

uydurmuş oluyorsunuz”⁵¹⁹ âyetinin uyarısı doğrultusunda “bu helâl, bu haram, bu vâcip” gibi fetva vermede acele etmemelidir. Şayet fetva vermesine ihtiyaç varsa mensup olduğu mezhepten veya şu kişinin görüşüne göre, şu kitaba göre gibi kayıtlarla aktarmalıdır.⁵²⁰ İbn Nâsır da kolaylıkla fetva vermenin ve böyle birini taklit etmenin yasaklandığını söyler.⁵²¹

Vehhâbîler’in içtihadı İbn Teymiyye’den daha ihtiyatlı yaklaşıtları söylense de⁵²² İbn Teymiyye ile Vehhâbî ulemâsı arasında “delile arz”a dayanan ortak bir yaklaşım söz konusudur. Buna göre kadı veya müftü müçtehit olmasa bile kabiliyeti ölçüsünde delil araştırması yapmalı kendisine hangi delil güçlü gelirse ona göre hüküm vermelidir.⁵²³

Yukarıda aktardıklarımızdan anlaşıldığı üzere Vehhâbî ulemâsı taklidi tamamen reddetmemiş; içtihat ile geçmişin bütün sorunlarının çözüleceğini iddia etmemiş; taklidi ve içtihadı bir arada kullanan bir yöntem izlemişlerdir. Yapılan vurgu hukuk muktesebatının körü körüne taklit edilmemesidir. Ancak mezheplerin Kur’an ve Sünnet’in ruhuna uygun olan hükümleri kabul etmekte bir sakınca görülmemiştir. İctihat ve taklidi bir arada değerlendiren Vehhâbîler’e göre içtihat istitâati olan için mecburidir. Ancak buna ehil olmayanlar için ister avam isterse mezhep içi mukallit olsun taklit zaruridir. Bu fikirler İbn Teymiyye, İbn Kudâme ve İbn Kayyim’in fikirleriyle aynıdır. Zira onlar da içtihadı herkesin ehil olamayacağını, böyle bir şeyi iddia etmenin doğru olmadığını ısrarla vurgulamaktadırlar.⁵²⁴

⁵¹⁹ Nahl 16/116.

⁵²⁰ *Mecmû‘at*, II, 124-125.

⁵²¹ İbn Nâsır, “Risâletü’l-ictihâd ve’t-taklîd”, *Mecmû‘at*, II, 9.

⁵²² Crawford, *Wahhabi Ulama And The Law*, s. 80.

⁵²³ Vogel, *Islamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia*, s. 170.

⁵²⁴ Taklit konusunda İbn Teymiyye’nin düşüncesi kısaca şöyledir: “... Usul meselelerine gelince, ashabımızdan (Hanbelîler) ve diğer mezheplerden bir kısım kelâmcı ve fakihler, herkese, avama ve kadınlara dahi nazar ve istidlâli vâcip görmüş, hatta bu ümmetin fazilet ve üstünlük sahiplerinin anlaşmazlık içinde bulunduğu meselelerde bile nazar ve istidlâlin (herkese) vâcip olduğunu söylemiştir... Ümmetin çoğunluğu ise aksi görüştedir. Şüphesiz ki bilinmesi vâcip olan şey, ilim tahsiline kadir olan kimse için vâciptir; insanlardan pek çoğu ise bu dakik meseleleri bilmekten

E) Hüküm Elde Etmede Kaynakların Kullanımı ve Nasları Yorumlama Biçimi

Hem Muhammed b. Abdülvehhâb hem de tâbileri tarafından sürekli olarak tekrarlanan dört mezhebi reddetmedikleri, müstakil bir usullerinin olmadığı, Ahmed b. Hanbel'in metodu üzere oldukları ifadesi Suudî araştırmacı İbn Abdurrahman tarafından kaleme alınan *el-Menhecü'l-fikhî* isimli eserde şu şekilde açıklanmıştır: "Sahâbî, tâbiîn, dört mezhep imamı ve Ehl-i sünnet ulemâsının usulü davet imamlarının da usulüdür. Davet imamları Kur'an ve sahih sünnete öncelik verilen, sonrasında icmâ, sahâbî kavli ve sahih kıyasa dayananan hüküm elde etme yönteminde ihtilâf değil fikir birliği etmişlerdir. Onlar fûrû meselelerinde Ahmed b. Hanbel'in de metodu olan bu beş yönetime dayanarak hükme varırlar."⁵²⁵ Bu ifadeler uzlaştırmacı bir yaklaşım sergilemektedir. Zira önceki bölümlerde gördüğümüz üzere Muhammed b. Abdülvehhâb ve diğer Vehhâbî ulemâsı deliller sıralaması konusunda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Meselâ Muhammed b. Abdülvehhâb ihtilâf durumunda dört mezhebin görüşlerinin Kitap, Sünnet, icmâ, cumhurun kavline aykırı olmadığı durumda kabul edeceğini söylemiştir.⁵²⁶ Muhammed b. Abdülvehhâb'ın oğulları Abdullah ve Hüseyin, "Akîdemiz Selef'in akîdesidir" demektedir, bunu Kur'an ve Sünnet'ten delilin delâlet ettiğine ittibâ, mezhep görüşlerini bu iki asla arz, muvafık olanları kabul muhalif olanları reddetmek şeklinde açıklamaktadır.⁵²⁷ Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb ihtilâf durumunda Kitap ve Sünnet'e sonra sahâbî kavline sonra da sahâbîye ihsanla tâbi olan tâbiîn görüşlerine müracaat etmek gerektiğini ifade etmiştir.⁵²⁸ İbrâhim b. Muhammed usulün dört delilini Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas olarak sayar.⁵²⁹

âcizdir. Böyleyken nasıl olur da onlar bu meseleleri bilmekle mükellef tutulur?" (bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XX, 202 vd.).

⁵²⁵ İbn Abdurrahman, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 251.

⁵²⁶ *Dürer*, I, 245.

⁵²⁷ *Dürer*, IV, 12.

⁵²⁸ *Dürer*, IV, 16.

⁵²⁹ İbn Abdurrahmân, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 267.

Abdurrahman b. Hasan b. Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas ve istishaptan biri kullanılarak verilen fetvada, kaynağından emin olduktan sonra başka söz kabul edilmez.⁵³⁰ Abdüllatîf b. Abdurrahman, “Fıkıh ve usul kitaplarında nizâ durumunda Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas dışında başvurulacak bir yer yoktur” der.⁵³¹ Deliller konusundaki bu farklılığını birbiriyle uzlaştıracak ifadeleri Abdurrahman b. Hasan’da bulmaktayız. Ona göre şer‘î delillerden Kitap, Sünnet, icmâ hakkında ittifak edilmiş; diğer delillerde ise birçok görüş ve yaklaşım oluşmuştur.⁵³² Vehhâbîler’e göre hüküm için öncelikle Kitap ve Sünnet’e müracaat edilir ancak ulemâ sözlerinden de istidlâlın anlaşılması için faydalanılır, şayet muhalif bir delil bulunmaz ve şer‘î kaidelere de aykırı olmazsa mezhep görüşleri alınabilir.⁵³³ Dört mezhep içinde fakih olan bir kimse mezhebine muhalif bir hadis görürse ona tâbi olmalıdır. Vâcip olan budur.⁵³⁴

Vehhâbî ulemâsı hüküm çıkarmada Ahmed b. Hanbel’in yanı sıra İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye’nin metodundan da faydalanmışlardır. Muhammed b. Abdülvehhâb, İbn Kayyim ve İbn Temiyye’yi birlikte zikretmekte ikisinin Ehl-i sünnet’in hak imamlarından ve kitaplarının da en değerli kitaplardan olduğunu söylemektedir. *Îlâmü’l-muvakkı’in*’e Vehhâbî ulemâsının fikhî müktesebatının toplandığı *Dürer* isimli eserde birçok atıfta bulunulmuş, örneklendirmelerde kullanılmıştır.⁵³⁵

Muhammed b. Abdülvehhâb ihtilâf edilen hükümler konusunda tercih sıralaması yapmaktadır. Ona göre her iki hüküm de yanlış rivayet ve söze dayanmışsa burada râcih ve müreccah yoktur. Veya ikisi sahih delille doğru hüküm olabilir bu durumda tenakuz bulunmaz ancak biri diğerini tamamlar. Hükümlerden biri delilde hataya düşerse bu iki sebeple olabilir; ya sahih olmayan bir hadis delil getirilmiştir ya

⁵³⁰ *Dürer*, VI, 231.

⁵³¹ *Dürer*, IV, 90.

⁵³² *Dürer*, VIII, 182.

⁵³³ *Buhûsü usbû ‘i’ş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*, I, 280

⁵³⁴ *Buhûsü usbû ‘i’ş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*, I, 282.

⁵³⁵ *Dürer*, I, 240-41; 245.

da sahih bir kelime yanlış anlaşılmıştır. Bu durumda ihtilâflı konu Kitap ve Sünnet'e götürülür, eğer doğru ortaya çıkarsa ona uyulur, eğer ortaya çıkmazsa ilmî ve dinî açıdan güvenilir olan kim ise onun kavline uyulur.⁵³⁶

Kimi araştırmacılar, Vehhâbîler'in metodoloji geliştirememelerinin sebebini hukuk sahasında Kur'an ve Sünnet'in dışındaki kaynakların çok kullanılmamasında aramaktadırlar.⁵³⁷ Vehhâbîler, Hanbelî geleneğinin kullandığı rasyonel kaynakları kabul etmişler, kıyası onlar gibi zaruret durumlarında kaynak saymışlar ve az kullanmışlardır. Kıyas konusunda Vehhâbî ulemâya göre selef ve halef, nassa muhalif kıyasın hüccet olmadığı konusunda icmâ etmişlerdir.⁵³⁸ Kıyastan çok istishaba vurgu yapılmasının hukuk sahasına diğer hukuk okullarına nazaran daha fazla esneklik sağladığı ifade edilmektedir.⁵³⁹ Ancak ilk devir ulemâsının içtihat konusunda pratiği olmadığını ve bu tür esneklik iddiasının ispatının gerektiğini söyleyenler de vardır.⁵⁴⁰

Muhammed b. Sâlih el-Useymîn *el-Usûl min 'ilmi'l-usûl* isimli eserinde Kur'an, Sünnet, icmâ ve kıyasın ittifakı ve tearuzu durumunda izlenecek yol hakkında şunları söylemektedir: Şayet deliller, bir hüküm hakkında ittifak ederlerse yahut onlardan birisi, karşı bir delil bulunmaksızın tek bir hüküm ifade ederse bunu öylece kabul etmek gerekir. Delillerin ifade ettiği hükümler arasında tearuz bulunur ve bunları cemetmeye imkân olursa cemedilir. Ceme imkân olmazsa ve şartları eksiksiz bulunursa, nesh ile amel edilir. Eğer neshe imkân yoksa tercihte bulunmak icap eder. Kitap ve Sünnet'ten nass zâhire, zâhir müevvele, mantûk mefhuma, müspet menfiye, âm mahfûz, mahfuz olmayana, kabul edilmesini gerektiren nitelikleri fazla olan böyle olmayana, olayı bizzat yaşayanın nakli böyle olmayana, icmân kat'î olanı zannî olana, kıyasın celî olanı hafî olana tercih edilir.⁵⁴¹

⁵³⁶ “Erba‘ü kavâ'id tedûrû'l-ahkâm 'aleyhâ”, *Müellefât*, III, 11.

⁵³⁷ Crawford, *Wahhâbî Ulama and the Law*, s. 81.

⁵³⁸ *Mecmû'at*, II, 27.

⁵³⁹ Bas, *Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab: An Intellectual Biography*, s. 152.

⁵⁴⁰ Crawford, *Wahhâbî Ulama and the Law*, s. 82; Vogel, *Islamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia*, s. 203.

⁵⁴¹ Useymîn, *el-Usûl min 'ilmi'l-usûl*, s. 64.

Hükümlerin elde edilmesi için önerilen dört kaidenin örneklendirildiği kısımda görüldüğü üzere Muhammed b. Abdülvehhâb nasların mutlak, âm ve muhkem ifade eden mânalarını dikkate almış, kesin hükme varma yolları varken dayanağı bulunmadan hüküm vermenin, müteşâbihattan sakınmamanın⁵⁴² yanlışlığına ve tehlikelerine vurgu yapmıştır. Ona göre naslar gayet açıktır, başka yollara başvurmak anlamsızdır.

Muhammed b. Abdülvehhâb, dört kaidenin dışında bazı âyet ve hadisleri küllî kaide kapsamında değerlendirmektedir. Meselâ ona göre “*Size bugün dininizi tamamladım.*”⁵⁴³ âyeti gibi cevâmiu’l-kelim olan birçok cümle ve kelime vardır. Bu tür ifadelerle bir şey söylenir ama birçok şey kastedilir. Gerek Muhammed b. Abdülvehhâb gerekse sonraki ulemâ, “*Bir şey hakkında münazaa ederseniz onu Allah ve resulüne götürünüz.*”⁵⁴⁴ âyetini ve “*Size benden sonra sünnetim ve râşit halifelerin sünneti vardır. Sizin için yeni durumlar olacak, (dine sonradan sokulan) her yeni şey bidattır, her bidat dalâlettir ve her dalâlet cehennemdedir.*”⁵⁴⁵ hadisini de küllî kaide niteliğinde sürekli kullanmaktadırlar.⁵⁴⁶

Muhammed b. Abdülvehhâb, hâkimin rüşvet almasıyla ilgili soruya verdiği cevapta nasların nasıl yorumlanması gerektiğine de değinmiştir. Ona göre rüşvet kişinin hakkı iptal, bâtilı ibka için aldığı şeydir. Kitap, Sünnet, fıtrat ve akılca bilinebilecek bir haramdır. Kişinin hakkı olan şeyi almak için verdiği şey de rüşvet kapsamında olup haramdır ve haramlığı icmâ ile sabittir. İbn Abdülvehhâb, rüşvet olduğu muhtemel olan bir şeyin helâl kabul edilmesi durumunda icmâa muhalefet edilmiş olur. Muhammed b.

⁵⁴² Müteşâbihattan sakınma konusunda Vehhâbî hareketinin siyasî tarafını temsil eden Suûd b. Abdülazîz’in de ifadeleri mevcuttur. Bu ifadeler şiddete eğilimli bir hareket oldukları eleştirisine karşı söylenmiş olmalıdır. Suûd b. Abdülazîz şöyle demektedir: Biz nâzil olanın müteşâbihine tâbi olmuyoruz. Sünnet imamlarının teviline muahalefet de etmiyoruz. Müşrikin küfrü ve onunla savaşma konusunda istidlâl ettiğimiz âyetler, müteşâbih değil muhkem olan âyetlerden olup müslümanların imamları onun teviline, zâhiriyle hüküm vermede ve tefsirinde ihtilâf etmişlerdir. Ancak o âyetler mânasının bilinmesinde kimsenin mâzur olmadığı âyetlerdendir (bk. *Dürer*, I, 290; İbn Abdurrahman, *el-Menhecü’l-fikhî*, s. 277).

⁵⁴³ Mâide 5/3.

⁵⁴⁴ Nisâ 4/59.

⁵⁴⁵ Tirmizî, “İlim”, 16, (2678); Ebû Dâvûd, “Sünne”, 6, (4607).

⁵⁴⁶ “Erba’ü kavâ’id tedûrû’l-ahkâm ‘aleyhâ”, *Müellefât*, III, 10-11.

Abdülvehhâb, rüşvetin helâl olduğunu iddia edenlerin durumunu haramı meşrulaştırmak için geçmişte hıristiyanların Hz. Peygamber’e, Hz. İsâ ile ilgili Kur’an’dan delil getirmeye çalışmalarına, Havâriç’in, Ahmed b. Hanbel’in Kur’an’ın müteşâbihleriyle amel ettiğini örnek göstererek kendi yanlışları için müteşâbih âyetleri delil göstermelerine benzetmiştir.⁵⁴⁷ Muhammed b. Abdülvehhâb, rüşvet konusunda “*Mukabilinde ücret aldığınız vazifelerin en haklı olanı, Allah’ın kitabı mukabilindeki ücrettir*” (Buhârî) hadisini delil gösterenlere, yöntem konusundaki yanlışlarına vurgu yaparak cevap vermiştir. İddialardan biri Kur’an’ın anlaşılması/tefsiri konusunda müçtehit olmadıkça sadece nakille yetinilmesi gerektiği ve Muhammed b. Abdülvehhâb’ın da yorum yapmaya ehil olmadığı şeklindedir. Muhammed b. Abdülvehhâb bu iddiayı delillendirmek için aktarılan rivayetleri kabul etmemekte, onların amaçlarının bazı hurafatı anlatarak insanlar için hayra açılan kapıları kapatmaya çalışmak olduğunu söylemektedir. Ona göre, delil olarak gösterilen hadisin zâhirine bakarak hüküm verilemez. Nitekim o hadis rukye karşılığı alınan meblağ ile ilgilidir, rüşvet hakkında değildir. Rüşvetin cevazı için delil olarak gösterilen diğer bir husus Hz. Ebû Bekir’in halife olduğunda kendisine her gün için takdir edilen 2 dirhemdir. Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre böyle bir örneğin verilmesi ve bundan rüşvetin alınabileceği sonucunu çıkarmak cehalettir. Bu sahâbî eşleriyle münasebette bulunuyordu, o yüzden zina câizdir demek kadar saçma bir kıyaslamadır. Beytûlmâlden almayınca, biz de bundan yedik demek de evli olmadığım için zina ettim demek gibidir. Rüşvetin cevazı için, “Biz bunu insanların maslahatı için yapıyoruz” şeklindeki savunma da Muhammed b. Abdülvehhâb tarafından reddedilmiştir. Böyle bir şeyin cevazı maslahat değil hem dünya hem âhiret menfaatini yok edecek sonuçları olan bir durumdur.⁵⁴⁸

Burada bir hususa daha değinmek gerekmektedir: Muhammed b. Abdülvehhâb ve Vehhâbî ulemâsı, iddia edildiği gibi literalistik bir yorumlama biçimini mi tercih etmiştir? Son dönem Vehhâbî âlimlerinden Useymin bu konuda şöyle demektedir:

⁵⁴⁷ “Mebhasü’l-ictihâd ve’l-hilâf” *Müellefât*, III, s. 20-21.

⁵⁴⁸ “Fetavâ ve Mesâil”, *Müellefât*, IV, 21-24.

“zâhiri, zâhirinden uzaklaştıracak bir delil bulunması müstesna, zâhirle amel etmek vâciptir. Çünkü selef-i sâlihinin izlediği yol budur. Ayrıca böylesi daha ihtiyatlı ve sorumluluktan kurtarıcı olduğu gibi taabbüt ve bağlılığı daha güçlü şekilde ortaya koyar.”⁵⁴⁹ Muhammed b. Abdülvehhâb’ın yukarıda bahsedilen nasların nüzûl-vürut sebeblerine bakılmasına işaret etmesi, Useymîn’in “zâhiri, zâhirinden uzaklaştıracak bir delil bulunması müstesna” ifadesine müteallik düşünölmelidir. Diğer bir ifade ile ne olursa olsun zâhir mânânın dışına çıkmamak gerektiğinin kastedilmediğı söylenebilir.

*Muhammad Ibn Abd al-Wahhab: Intellectual Biography*⁵⁵⁰ adlı çalışmasının yazarı Natana DeLong Bas, zâhire göre hüküm verme meselesine ibadetlerdeki amel-niyet cihetinden bakmıştır. Önemli olan ibadetlerdeki zâhir mükemmellik ve görünende ne olduğu değil hangi amaçla yapıldığıdır. Bas, bu çıkarımların örneklenmesi, Hûd sûresinin 15 ve 16. âyetleriyle ilgili Muhammed b. Abdülvehhâb’a sorulan soruya verdiği cevaplarla yapılmıştır.

İlgili soru ve verilen cevap şöyledir: Hûd sûresindeki “*Kim yalnız dünya hayatını ve onun ziynetini isterse, biz onlara yaptıklarının karşılığını orada tastamam öderiz. Orada onlar bir eksikliğe uğratılmazlar. İşte onlar, kendileri için âhirette ateşten başka bir şey olmayan kimselerdir. (Dünyada) yaptıkları şeyler, orada boş gitmiştir. Zaten bütün yapmakta oldukları da boş şeylerdir*” âyetleri ne mânaya gelir?

Cevap mealen şöyledir: ‘İnsanların bugün yaptıkları ve mânalarını bilmedikleri birçok amel vardır. İnsanlar sırf Allah’a yaklaşmayı umarak sadaka gibi, akrabayı ziyaret gibi, insanlara iyilik etmek gibi, zulmetmemek gibi sâlih ameller işleyebilir. Aynı zamanda âhiretteki sevabını ummadan malını, ailesini, faydasının devamını isteyerek amel eden bu kişiler ne cenneti ister ne de cehennemden kaçır. Bunlara amelinin karşılığı dünyada verilebilir ama âhirette onlar için bir pay yoktur. Bu çeşit ameller *el-İknâ*’ın niyet babının başındaki ihlâs kısmında ele alındığı için iyi amel zannedilmiş, yanlış anlaşılmıştır. O başlık altına alınmasının sebebi amelde riyanın olmaması gerektiğini anlatmak içindir, yoksa âhirette hiçbir karşılığı yoktur. Bu birinci

⁵⁴⁹ *el-Usûl min ‘ilmi’l-usûl*, s. 27.

⁵⁵⁰ s. 187-190.

nevidir. İkinci nevi birincisinden daha büyük ve daha korkutucudur. O da gösteriş için amel etmektir. Bu konuda Ebû Hüreyre'den şu hadis nakledilmiştir: “*Âhirette, kahraman desinler diye savaşanların, cömert desinler diye infak edenlerin, âlim desinler diye ilim öğrenenlerin yüzüstü cehenneme atılacaklardır.*”⁵⁵¹ Üçüncü nevi, sâlih ameli, mal ümidiyle yapmaktır. Ticaret için hac, dünyalık veya evlilik için hicret, ganimet için savaş gibi. Bazı ameller de vardır ki Allah'ın rızası umularak yapılır ama yapılan hatalar sebebiyle ameller boşa çıkar, Selef bu boşa çıkan amellerden korkmuştur.⁵⁵² Bas, yukarıda aktardığımız ifadelerine dayanarak İbn Abdülvehhâb'ın ibadetlerde literal bir yaklaşımı değil, niyeti öne çıkarmakta ve niyet ile eylem arasında da uyum aramakta olduğu neticesine varmaktadır.⁵⁵³ İbadetlerle ilgili bu yaklaşım doğru görünmekle birlikte Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kullandığı ve Bas tarafından örnek olarak verilen bir hadis⁵⁵⁴ literal yorumu destekleyen yaklaşıma uygundur.⁵⁵⁵ Ancak burada şu hatırlatmayı tekrar yapmak gerekmektedir. Daha önce niyet-amel-zâhire göre hükmetme ve amel etme meselelerinde akait, ibadetler ve muâmelât sahalalarının birbirinden ayrıldığını zikretmiştik. Bu çerçeveden değerlendirildiğinde örnek verilen hadis, imanı ilgilendiren bir hadistir ve zâhire göre amel etmeye örnektir. İbadet ve muâmelâtta ise niyet ön plandadır. Muâmelâttan ribâ hakkında verilen hüküm örnek olarak verilebilir. Hile yoluyla ribâyı şartlara uydurmak şirke eşit kabul edilmiştir.⁵⁵⁶

⁵⁵¹ Müslim, “İmâret”, 162, (1906); Tirmizî, “Zühd”, 48, (2383); Nesâî, “Cihâd”, 22, (6, 23, 24).

⁵⁵² “Fetâvâ ve Mesâil”, *Müellefât*, IV, 5-9.

⁵⁵³ Bas, *Muhammad Ibn Abd al-Wahhab: Intellectual Biography*, s. 185-188.

⁵⁵⁴ Hadis şudur: Târik b. Şihâb'dan Resûlullah şöyle buyurdu: “Bir sinek yüzünden, adamın biri cennete, diğeri de cehenneme girdi.” Sahâbîler, “Bu nasıl oldu, ey Allah'ın resulü?” dediler. Resûlullah şöyle buyurdu: “İkisi beraber bir şehre uğradılar. Bu şehir halkının, oradan her geçeninin mutlaka kurban takdim etmesi gereken bir putları vardı. Birine, “Bir kurban takdim et!” dediler. O da, “Takdim edecek hiçbir şeyim yok ki!” dedi. Onlar, “Hiç değilse bir sinek takdim et!” dediler. O da bir sinek takdim etti, yolunu açıp serbest bıraktılar. Bundan dolayı cehenneme girdi. Diğeri, “Sen de takdim et!” dediler. O, “Allah'tan başka hiçbir şeye sinek dahi takdim etmem!” dedi. Boynunu vurdular, bu yüzden o da cennete girdi” (Ahmed b. Hanbel, “Kitâbü’z-Zühd”, s. 15; “Kitâbü’t-Tevhîd”, *Müellefât*, I, 35).

⁵⁵⁵ Bas, *Muhammad Ibn Abd al-Wahhab: Intellectual Biography*, s. 185-188.

⁵⁵⁶ “Fetâvâ ve Mesâil”, *Müellefât*, IV, 15.

Muhammed b. Abdülvehhâb, kendilerini Hâricîlik’le itham edenleri reddederken Hâricîler’in nasları doğru anlamadığı ve müteşâbihle amel ettikleri hususuna da değinmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb, Hâricîler’in hem nasları yorumlama biçimlerine hem de uygulamalarına itiraz etmiştir. Çünkü ona göre bir delilin varlığı, kişiye ulaşması ve kişinin bunu anlaması farklı şeylerdir. Onlara hüccet ulaşmasına, çok fazla ibadet etmelerine ve Allah’ın mutî kullarından olduklarını zannetmelerine rağmen aşırı tutumları onları dinden çıkarmıştır. Aynı şekilde Selef, Kaderiyye’nin aşırı gidenlerinin ilimlerinin ve ibadetlerinin çokluğuna rağmen küfürlerinde icmâ etmişlerdir.⁵⁵⁷

⁵⁵⁷ “Fetâvâ ve Mesâil”, *Müellefât*, IV, 13.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
VEHHÂBÎ DÜŞÜNCESİNDE FÜRÛ-İ FIKIH

I. MUHAMMED b. ABDULVEHHÂB'IN FÜRÛ-İ FIKIHLA İLGİLİ ESERLERİ

*Fetâvâ ve Mesâil: Müellefât'*ın fıkha ayrılan ciltlerinin dördüncüsünde yer alır. Muhammed b. Abdülvehhâb bu eserde birçok soruyu cevaplandırıp konularla ilgili uzun açıklamalarda bulunmuştur. Cevaplar içerisinde metodoloji ile ilgili birçok konu yer almaktadır. Eserde tevhit, küfür, tekfir, mürtet, kıtal, alışveriş, ribâ, talâk, içtihat, ihtilâf, zekât, miras, borç, rehin, vakıf, temizlik, oruç, hac, kurban, akîka, tazminat, hacr, vekâlet, şirket, müsâkât, icâre, şüf'a, gasp, lukata, hibe ve atıyye gibi konularda sorulan sorular ve cevaplar mevcuttur.

Kitâbü't-Tahâre: Sular bahsiyle başlayan eser; kuyular, istincâ, isticmâr, misvak, abdestin farzları-sünnetleri, mesh, abdesti bozan durumlar, gusûl, teyemmüm, hükmî necâsetin izâlesi, hayız, nifas ve istihâze konularını içerir. Eser İbn Teymiyye'nin *el-İhtiyârât'*ına verdiği referansların çokluğu ile dikkat çekmektedir.

Şürûtü's-salât ve erkânühâ ve vâcibâtühâ ve ahkâmü's-salât: Namazın şartları, vâcipleri, erkânı ve abdest konuları anlatılır.

Kitâbü Âdabî'l-meşyi ile's-salât: Namazda müstehap ve mekruh haller, mekruh vakitler; nâfile, cuma, özürlü, bayram, küsûf, istiskâ ve cenaze namazları hakkındadır.

Kitâbü'z-Zekât: Hayvanların, mahsullerin, paranın vb. zekâtı ve zekât ehlinden bahseder.

Kitâbü's-sıyâm: Oruç ve onu bozan durumlar anlatılmıştır.

Kitâbü Mecmûi'l-hadîs alâ ebvâbi'l-fikh: *Müellefât'*ta VIII ile XII. ciltler arasında yer alan eserin orjinalinin hacimli tek nüsha olduğu ifade edilmiştir. Eser 4600 civarında merfû ve mevkuf ahkâm hadisi, ayrıca bazı tâbiîn ve fukaha sözlerini de ihtiva eder. Ahkâm hadislerinin toplandığı kitaplar gibi fıkıh bablarına göre tasnif edilmiştir. Eserin kaynakları *Kütüb-i Sitte*, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i*, İmam Mâlik'in *Muvatta'ı*, Beyhâkî ve Dârekutnî'nin *Sünen'i*, Hâkim'in *Müstedrek'i* gibi eserlerdir.

Ayrıca *el-Müntekâ*⁵⁵⁸, *el-Muharrer*⁵⁵⁹ ve *el-Muğnî*'den de faydalanılmıştır. *el-Muharrer*'den daha fazla istifade edilmiş, hatta bazı kısımları aynen aktarılmıştır.⁵⁶⁰

Fetâvâ 'ş-Şeyh: İb Teymiyye'ye ait akait ve bazı fûrû konularıyla ilgili 135 fetvanın ihtisarıdır.

Muhtasarü'l-insâf ve 'ş-şerhi'l-Kebîr: Muhammed b. Abdülvehhâb'ın yazdığı en uzun eserdir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ihtisar ettiği bu eserlerden *el-İnsâf* Alâeeddin Ali b. Süleyman el-Merdâvî (ö. h. 885/1480), *Şerhu'l-Kebîr* ise Şemseddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ebû Ömer İbn Kudâme el-Makdisî'ye (ö. 682/1283) aittir. Bu eser müellifin amcası Muvaffakuddin İbn Kudâme'ye ait *el-Mukni* isimli eser üzerine yapılan ilk şerhtir. *el-Mukni* orta seviyedeki fıkıh eğitiminde kullanılabilecek nitelikte bir eserdir. Müellif eserde meseleler hakkında bazen farklı görüşlere yer vermekle birlikte bunların delillerini tartışmamıştır. Meselecî bir metotla yazılan eser kitap, bab ve fasıllara göre düzenlenmiştir. Bu iki kitap temel Hanbelî fıkıh kitaplarının şerhi niteliğindedir.⁵⁶¹ İbn Kudâme *eş-Şerhu'l-Kebîr*'de *el-Mukni*'in yazarı Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin, Hırakî'nin *el-Muhtasar*'ı üzerine yazdığı *el-Muğnî*'yi esas almış, ayrıca onda olmayan bazı mesele ve rivayetleri eklemiştir. *el-Mukni*'deki bir meseleyi ele alan İbn Kudâme daha sonra mesele ilgili farklı görüşleri zikretmiş, tercih edilen görüşü de zikretmiştir.⁵⁶² *el-İnsâf* da *el-Mukni* üzerine yazılan şerhlerden biridir. Eserin tam ismi *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-imâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*'dir. Merdâvî bu eserde "Mezhepte tercih edilen, sahih ve esah görüşleri geniş bir şekilde anlatmış, her meselenin delillerini ayrıntılarıyla zikretmiştir."⁵⁶³

⁵⁵⁸ Takiyyüddin İbn Teymiyye'ye ait eserdir.

⁵⁵⁹ Eser Ebü'l-Berekât İbn Teymiyye'ye (ö. 652/1254) aittir. "Klasik Hanbelî fıkıh kaynakları içerisinde önemli bir metindir. Eserde tercih edilen görüşler kısaca verilmiş ve deliller zikredilmemiştir" (bk. Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*, s. 233).

⁵⁶⁰ Eser hakkındaki bilgiler muhakkikin takdiminden alınmıştır (bk. *Müellefât*, VIII, 1-4).

⁵⁶¹ Useymîn, *Muhammed b. Abdilvehhâb*, s. 108.

⁵⁶² Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*, s. 229.

⁵⁶³ Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*, s. 231.

Kitâbü'l-Kebâir ve Kitâbü Keşfi's-şübühât: Bu iki eser fûrû eserleri arasında sayılmamıştır. Ancak içinde fûrû meselelerine ve metodolojiye dair bazı konular ele alındığı için burada zikredilmiştir.

II. FÜRÛDA YÖNTEM ve *KİTÂBÜ't-TAHÂRE*'NİN TAHLİLİ

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın eserlerinin telif yöntemi dinî bilgiyi öğrenme ve bunları uygulama hakkındaki argümanları ile paralellik arzeder. Ona göre kişi dinî meselelerde öncelikle dolaysız olarak naslardan faydalanmalıdır. Kendisine sorulan sorulara öncelikle ve yoğunlukla âyet ve hadisleri kullanarak yaptığı cevaplama tarzı bu düşünceyi destekler. Hadiste sahih kaynakları kullanır. Hanbelî mezhebinin temel fûrû eserleri olan *eş-Şerhu'l-Kebîr* ve *el-İnsâf*'ı ihtisar etmiştir. Sonraki Vehhâbî ulemâ da bu iki eseri ve ikisiyle bağlantılı olan diğer eserleri kullanmışlardır.

Talebeleri de Abdülvehhâb'ın yöntemini kullanmışlar, geniş usulî tartışmalar yerine pratiğe yönelik sade bir dil kullanmışlardır. Vehhâbîler'in icmâ anlayışları sebebiyle fûrûda İbn Kudâme'den alınan fikre, İbn Teymiyye'den alınana oranla daha meyilli oldukları söylenmektedir. Ancak icmâ bahsinde değindiğimiz icmâ temelinde bu fikri destekleyecek ikna edici deliller bulunmamaktadır. Muhammed b. Abdülvehhâb dört mezhep imamının görüşlerini kabul etmiş, Ahmed b. Hanbel dışında diğer üç imama sadece bazı özel İslâm hukuku önermelerinin-hükümlerinin desteklenmesi için değil, aynı zamanda bireysel dinî pratiklere karşı olan fikirleri desteklemek için otorite olarak da atıfta bulunmuştur.⁵⁶⁴

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın oğlu Abdullah b. Muhammed kendilerinin fûrûda Ahmed b. Hanbel'in mezhebinden olduklarını Râfiziyye, İmâmiyye, Zeydiyye gibi fâsit olan mezheplerin dışında dört mezhebe tâbi olanları da reddetmediklerini ifade etmektedir. Kendilerinden hiç kimsenin mutlak müçtehitlik iddia etmediğini ancak Kitap ve Sünnet'ten nesih ve tahsis edilmemiş, kendisinden daha kuvvetli bir nassa

⁵⁶⁴ Crawford, *Wahhâbî Ulama and the Law*, s. 71.

muarız olmayan açık bir nas sebebiyle mezhep hükmüne değil nassa tâbi olunması gerektiğini de vurgulamaktadır.⁵⁶⁵

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fûrû sahasında *Muhtasarü'l-insâf ve's-şerhi'l-Kebîr* dışındaki telif ettiği eserler muhtasar şekilde ele alınmıştır. Bu eserlerden “Kitâbü't-Tahâre”yi tahlil etmeye çalışacağız. Eserdeki ele alınan konular; suların ahkâmı, kuyular, istincâ, isticmâr, misvaklama, abdestin sünnetleri, abdestin farzları ve sıfatı, meshin müddet, şartları, abdesti bozan durumlar, gusûl, gusûl vâcib olan kimsenin yapmaması gereken şeyler, kâmil guslün sıfatı, hükmî necâsetin izâlesi, hayız, hayzın müddeti, istihâze ve nifas olmak üzere *Muhtasarü'l-insâf ve's-şerhi'l-Kebîr*'deki başlıklarla aynıdır.

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın bizzat yazdığı ve *Müellefât* içinde bulunan “Kitâbü't-Tahâre”deki konuları ele alış tarzı diğer eserlerindeki ile aynıdır. O konuları kısa ve net bir şekilde ele alır, ilgili âyet ve hadisleri zikreder, kısa yorumlarda bulunur. Sular bahsine geçmeden önce temizliğin ne demek olduğunu şu şekilde anlatır:

“Tahâret, bazen kötü nazar, bazen habis amel bazen da (ibadete) mani olan fiiller sebebiyle gerekir. Birincisiyle ilgili Allah Teâlâ'nın buyruklarından biri şu âyettir: 'Nefsini arındır.'⁵⁶⁶ İkinciyle ilgili Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: 'Allah sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.'⁵⁶⁷ Üçüncüsüyle ilgili Allah Teâlâ, 'Eğer cünüp iseniz iyice yıkanarak temizleniniz'⁵⁶⁸ buyuruyor. Istılahta tahâret ise hadesin giderilmesi, pisliğin ortadan kalkması manasındadır.”

Muhammed b. Abdülvehhâb, bu kısa girişten sonra sular bahsine başlamaktadır. Konuyu dinî disiplinler için önerdiği kaideler kısmında metodunun açıklaması ve ispatı için ele almış ve tartışmıştır. Burada ise tanım ve mahiyetten sonra Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in görüşlerini vermekle yetinmektedir.

⁵⁶⁵ Dürer, IV, 15.

⁵⁶⁶ Müddesir 74/4.

⁵⁶⁷ Ahzâb 33/33.

⁵⁶⁸ Mâide 5/6.

Muhammed b. Abdülvehhâb, konuya hangi suların temizleyici olduğundan başlamakta, “Su temizleyici olarak yaratılmıştır. Suyun dışındaki bir sıvı ile temizlik olmaz; şayet su, birbirine karışmaksızın değişse veya yarık sebebiyle içinde nebat büyüse, yaprak düşse, ölümlere yakın olsa, mekruh olmaz” demektedir. İçine pislik karıştığı, mahiyetinin değiştiği, temizliğinde şüphe edilirse yakîn ile amel edilir demektedir. Muhammed b. Abdülvehhâb, İbn Teymiyye’den alıntılar yaparak konuya devam etmektedir. Ayrıca mevzu ile ilgili İbn Kayyim ve dört mezhep imamının görüşlerini, Zühri ve Buhârî’nin de görüşlerini vermektedir.

Muhammed b. Abdülvehhâb, suyun temiz olup olmadığına, mahiyetinin değişip değişmediğine şüphe edildiğinde yakîn ile hüküm verilmesi gerektiğini, asıl olanın yakîn olduğunu söyler. Kimi yerde dört mezhep imamın görüşlerini de veren Muhammed b. Abdülvehhâb, görüşlerini çoğunlukla İbn Teymiyye’den rivayetle ifade etmektedir. Ya, “Şeyh Takıyyüddin bu meselede şöyle demektedir” diye başlamakta ya da görüşü söylemekte ve “Şeyh Takıyyüddin de bu görüşü tercih etmiştir” ya da “Bu konuda tavakkuf etmiştir” demektedir.⁵⁶⁹ Muhammed b. Abdülvehhâb üç sayfada kısaca ele aldığı suların hükümleri babında yedi defa İbn Teymiyye’den görüş bildirmektedir. İbn Teymiyye’nin görüşlerini *el-İhtiyârâtü’l-fıkhiyye*’sinden⁵⁷⁰ almaktadır. Ayrıca Muvaffakuddin İbn Kudâme’nin *Muğnî*’sini⁵⁷¹, Merdâvî’nin *el-İnsâf*’ını⁵⁷², Ebü’l-Ferec İbn Kudâme’nin *Şerhu’l-Kebîr*’ini referans göstermektedir. Kullandığı hadisler, *Kütüb-i Sitte*, Taberânî, İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel’denir.⁵⁷³

⁵⁶⁹ “Kitâbü’t-Tahâre”, *Müellefât*, III, 5-6.

⁵⁷⁰ “Kitâbü’t-Tahâre”, *Müellefât*, III, 5-10.

⁵⁷¹ “Kitâbü’t-Tahâre”, *Müellefât*, III, 14.

⁵⁷² “Kitâbü’t-Tahâre”, *Müellefât*, III, 13, 19, 21.

⁵⁷³ “Kitâbü’t-Tahâre”, *Müellefât*, III, 3-43. Muhammed b. Abdülvehhâb’ın metnin içinde zikretmediği isimler onun eserlerini bir araya toplayan ve tahkik edenler tarafından tespit edilmiştir.

III. FETVALARDAN ÖRNEKLER

Vehhâbîler'in içtihat üzerinde ısrarla durmaları, taklidi yermeleri ve ulemânın otoritesini reddetmeleriyle, ilk etapta hür düşünceye yol açmakta öncü oldukları söylenmiştir. Ancak aynı zamanda sadece Kur'an ve Sünnet'i kabul etmekle katı bir muhafazakârlığa da düşmüşlerdir. Bir taraftan naslar üzerinde tevili reddederek mutlak lafızci⁵⁷⁴ bir görünüm arzederken diğer yandan⁵⁷⁵ “Kitap ve Sünnet'te yer almayan meselelerde kıyastan çok içtihadı teşvik etmekle, dinî metinleri, Ortaçağ hukukçularının geliştirmiş oldukları kıyas ilkesinin müsaade edemeyeceği bir serbestlik içinde yorumlamanın kapısını”⁵⁷⁶ açmışlardır. Aynı zamanda hakkında hüküm bulunmayan meselelerde, benzerlik araştırması yapıp kıyasa başvurmak yerine istishap ile esneklik sağlayıp, muâmelât sahasında bir manevra alanı oluşturmuşlardır.

Vehhâbî düşüncesinde içtihadın önerilmesinin teorik olduğu üzerinde durulmuştur. Bu yaklaşım kısmen doğru olmakla birlikte içtihadın önerilmesinin teşvik kapsamında değerlendirilmesi ve körü körüne taklidin önünün kapatılması için bir önlem olarak düşünülmesi gerekir. Bunun yanında Vehhâbî ulemâya sorulan fetvalar ve cevapları büyük bir yekûn oluşturmaktadır. Bunlara mutlak içtihat ürünü demek doğru değildir. Vehhâbî ulemâsının iftâ yöntemi teorik söylemlerine uygun olarak çoğunlukla mezhep içi görüşlerin delile dayarak tercihi şeklindedir. Buna mukayyet içtihat demektedirler.⁵⁷⁷ Vehhâbî ulemâsının bizzat kendilerinin sistematik eserler kaleme almadıklarını, fetvalarının ve risâlelerinin sonraki nesiller tarafında sistematize edildiği ve kitaplaştırıldığını söylemiştik. Kaynaklar bölümünde detayını verdiğimiz bu eserlerden *Mecmû'atü'r-resâil ve'l-mesâilî'n-Necdiyye* diğeri *ed-Dürerü's-seniyye fî'l-ecvibeti'n-Necdiyye*'dir. İlk Vehhâbî ulemâsının gerek usulde gerekse fîrûda sistematik eser telif etmemelerinin sebebini tespit etmek güçse de kendilerini Hanbelî geleneğine dahil görmeleri ve geleneğin görüşlerini, Kur'an ve Sünnet'e arz şeklinde delile dayalı

⁵⁷⁴ Muhammed b. Abdülvehhab'a karşı oldukça müspet bir yaklaşıma sahip olan *Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab: An Intellectual Biography*'in yazarı Natana J. Delong-Bas iddia edildiği gibi onun literalist ve müfrit olmadığını söyler (s. 188).

⁵⁷⁵ Fazlurrahman, *İslâm*, s. 249.

⁵⁷⁶ Fazlurrahman, *İslâm*, s. 250.

⁵⁷⁷ İbn Nâsır, “Risâletü'l-ictihâd ve't-taklîd”, *Mecmû'at*, II, 21.

olarak kullanmanın metotlarına uygun düşmesinin böyle bir ihtiyacı ortadan kaldırmış olduğu söylenebilir. Ayrıca bunun eser-müellif otoritesinin naslara takdim edilmesine karşı çıkmalarının bir sonucu olduğu da düşünülebilir.

Bu bölümde, önceki bölümlerde ele alınan isimlerden eleştiriler ve görüş farklılıkları çerçevesinde oluşan fetva örnekleri verilecektir. Öncelikle Vehhâbî düşüncesinde en etkin isimlerden olan İbn Teymiyye ve hareketin lideri Muhammed b. Abdülvehhâb'ın, son olarak başta *Mecmû'at* ve *Dürer*'de yer alan farklı isimlerin fetvalarından örnekler aktaracağız.

A) İbn Teymiyye'nin Fetvalarından Örnekler

Aile ve eğitiminden gelen gelenek sebebiyle İbn Teymiyye'nin fetvalarının çoğunlukla Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine muvafıktır. Ancak o kendisini bir mezhep ile bağımlı görmez. Kimden gelen delili kuvvetli görürse onunla amel eder. İbn Teymiyye'nin fıkıhla ilgili tercihleri başta İbn Kayyim olmak üzere Merdavî, İbn Müflih gibi âlimler tarafından derlenmiştir.⁵⁷⁸ İbn Teymiyye hep aynı mantık ve metot üzerinden yürümektedir. Tefsir konusundaki eser yazma metodu, aynen akait, fıkıh ve tasavvuf konusunda da geçerlidir. Konuyu sünnete dayandırır, sonra sünneti akılla karşılaştırır. Akıllı inşa için değil, tezkiye için, kılavuzluk için değil mukayese için kullanır. O'na göre, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünneti doğru yolu bulacağımız aklî esasları göstermişlerdir. Akıl, istidlâl konusunda, Kur'an'ın metoduna karşı gelemez. Buna bağlı olarak, kendisine aykırı düştüğünde Kur'an-ı Kerim tevil edemez, bilakis ona düşen, tefekkürle ve Kur'an âyetleri arasında mukayeseler yapmak suretiyle Kur'an'ı anlamaya yönelmektir. İbn Teymiyye, kişilere isimlerine bakarak uymaz. O'na göre, söyleyenin derecesi ne olursa olsun, alınan ve delilsiz olarak uyulması câiz olanlar dışında Kitap, Sünnet veya selef-i sâlihîn asarından bir delili olmayanın bir değeri yoktur. İstidlâl, şer'î delilleri ölçmeye ve muhtelif naslar arasında mukayeseler yapmaya muktedir olanların delilini ve hakikat yönünü bilmeden çeşitli sözlere ve görüşlere uyanlara şiddetle hücum eder. İbn Teymiyye, herhangi bir mezhebe

⁵⁷⁸ İbn Abdurrahman, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 227.

mensup mukallidin, mezhebine muhalif bir hadîs gördüğünde anlamaya muktedir ise bu hadîs konusunda mezhebinden dönmesini gerekli görür. Ona göre, bir imamı taklit edip, sünneti bilir ve imamın ona muhalefet ettiğini görür de hâlâ taklitte direnirse, bu kişi Hz. Peygamber’e uymamaktan başka, imamına da uymuş olmaz. İbn Teymiyye, dört mezhep imamının dinde aykırısını gördükleri takdirde kendi görüşlerine uymalarını öğrencilerine yasakladıklarını anlatır.⁵⁷⁹

Baştan itibaren ele aldığımız Vehhâbî metodolojisinin İbn Teymiyye ile neredeyse birebir aynı olduğunu görmekteyiz. Muhammed b. Abdulvehhâb müteahhirin âlimlerini makbul sayanlara karşı onların hocaları olan İbn Teymiyye, İbn Kayyim, İbn Receb, Şâfîîler’den Zehebî ve İbn Kesîr gibi müstakil eserleri olan âlimleri işaret eder. Ancak Vehhâbî ulemâ İbn Teymiyye’nin bütün görüşlerini kabul etmemişlerdir. Abdullah b. Muhammed İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in kendi nezdlerinde çok değerli âlimler ve kitaplarının en makbul kitaplardan olduklarını ancak her meselede onları taklit etmediklerini, Allah’ın resulünden başka herkesin sözü alınabilir veya terkedilebilir olduğunu söylemektedir. Onun mutlak müçtehit olmakla birlikte isabet edebileceği gibi hata da edebileceği de hatırlatılır. Abdullah tek mecliste tek lafızla üç talâk konusunda İbn Teymiyye’den ayrıldıklarını ve dört imama tâbi oldukları örneğini vermektedir.⁵⁸⁰ Bu hatırlatmalardan sonra İbn Teymiyye ile ihtilâf ve ya ittifak edilen ve müstakil fetva örneklerine geçebiliriz.

1. Kadının Temizliğinden Artakalan Su

Muhammed b. Abdulvehhâb’ın da dört kaidenin sonunda ele aldığı⁵⁸¹ bu meselede İbn Teymiyye, mezhebe muhalif olarak cevaz vermiştir. Bu hüküm, üç mezhep imamı ve Ahmed b. Hanbel’den rivayet edilen başka görüşle aynıdır. Bu cevaz Müslim’in *Sahîh*’inde rivayet ettiği, “Hz. Peygamber, *Meymûne*’den artakalan su ile yıkanmıştır” hadisine dayandırılmaktadır. Mezhepteki görüşe göre ise bu su temizleyici

⁵⁷⁹ Ebû Zehre, *İmâm İbn Teymiyye*, s. 203-250.

⁵⁸⁰ *Dürer*, V, 275; *el-Menhecü’l-fikhî*, s. 369-372.

⁵⁸¹ “Erba’ü kavâ’id tedûrû’l-ahkâm ‘aleyhâ”, *Müellefât*, III, 7-8.

olmakla birlikte erkek bununla abdest alamaz. *el-Mukni* , *eş-Şerhu'l-Kebîr* ve *el-İnsâf* ta öyle geçer. Dayandıkları delil, Hz. Peygamber'in kadının artığı su ile abdest alınmasını nehyettiği hadîstir.⁵⁸² Bu fetvada Muhammed b. Abdülvehhâb da İbn Teymiyye ile aynı görüştedir.

2. Hayızlı Kadının Tavafı

İbn Teymiyye'ye göre hayızlı kadın farz tavafını yapar ve fidye ödemesi gerekmez. Bu görüş cumhurun görüşüne aykırıdır. Ebû Hanîfe de zaruret durumunda hayızlı kadının farz tavafı yapabileceği ama bedene kesmesi gerektiği görüşündedir. İbn Teymiyye bu fetvayı, “*Size bir şey emrettiğim zaman gücünüz ölçüsünde onu alınız*”⁵⁸³ hadisiyle, “*Gücünüz ölçüsünde Allah'tan sakınınız*”⁵⁸⁴ âyetine dayanarak vermiştir.

Muhammed b. Abdülvehhâb, hayızlıyken kadının yapamayacağı şeyler arasında tavafı da sayar. Ancak İbn Teymiyye'nin zaruret durumunda kadının hayızlı iken tavaf yapabileceği fetvasını da aktarır.⁵⁸⁵

3. Hayzın Alt ve Üst Sınırı

İbn Teymiyye'ye göre hayzın alt ve üst ve hayız arasındaki temizlik müddetinin sınırı yoktur. Ona göre Hz. Peygamber ve ashabında sınırla ilgili bir şey sabit olmamıştır. Hanbelî mezhebinde ki görüş ise en azı bir gün en fazlası on beş gündür. İbn Teymiyye üst sınırla ilgili olarak dört mezhepten de farklı düşünmüş alt sınır konusunda ise İmam Mâlik ve İbn Hazm ile aynı görüşte olmuştur.⁵⁸⁶

⁵⁸² İbn Abdurrahman, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 228-229.

⁵⁸³ *Sahih-i Buhârî*, 6858.

⁵⁸⁴ Tegâbün 64/16.

⁵⁸⁵ “Kitâbü't-Tahâre”, *Müellefât*, III, 37.

⁵⁸⁶ İbn Abdurrahman, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 230.

Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre hayzın alt sınırı bir gün ve gece, üst sınır ise on beş, iki hayız arasındaki en az temizlik günü ise on üç gündür. Muhammed b. Abdülvehhâb, bu konuda Ahmed b. Hanbel ile aynı görüştedir.⁵⁸⁷

4. Talâk

İbn Teymiyye’nin talâk konusunda kendine has bir metodu vardır. Ona göre içtihat etmiş ve sonunda dört mezhebin kabul ettiği görüşe muhalif bir neticeye ulaşmıştır. Biz burada detaya girmeden Vehhâbîler’in kabul etmediği üç talâk meselesini ele alacağız.

İbn Teymiyye’ye göre bidat olan talâkın üç şekli vardır. Bunlardan biri “üç” lafzı ile tek bir sözde verilen talâktır. Bu da “Sen üç talâk ile boşsun!” veya “Sen boşsun, boşsun, boşsun!” ya da “Sen on talâk boşsun!” ve benzeri ifadelerle, tek bir temizlik süresi içerisinde boşamak suretiyle olur. İbn Teymiyye bu konuda âlimlerin görüşlerinin üçe ayrıldığını söyler: İmam Şâfiî’ye göre bu tür boşamalarda üç talâk vâki olur, günah yoktur, bidat sadece vakit açısından söz konusudur. Hayız halinde iken veya cinsî ilişkide bulunulan temizlik süresi içinde talâk verilmesi durumunda bîd’î talâk söz konusu olur. İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe’ye göre bu tür talâk haramdır. Ancak kastı ve ağzından çıkan neyse o vâki olur. Yani üç talâk gerçekleşir. Son dönemlerdeki Ahmed b. Hanbel’in görüşü de böyledir. Hanbelî mezhebinden çoğu da imamlardan yapılan bu rivayeti tercih etmişlerdir. Sahâbe ve tâbiîn’in pek çoğundan rivayet edilen de bu görüştür. İbn Teymiyye’ye göre ise bir grup Selef’ten nakledildiği üzere bu tür bu talâk haram olmakla beraber tek bir talâk vâki olur.⁵⁸⁸

Vehhâbî ulemâsına göre ise İbn Teymiyye’nin görüşü isabetli değildir. Üç lafzıyla yapılan boşama üç sayılır. Bu konuda cumhura tâbi olduklarını söylemişlerdir.⁵⁸⁹

⁵⁸⁷ “Kitâbü’t-Tahâre”, *Müellefât*, III, 39.

⁵⁸⁸ Ebû Zehre, *İmâm İbn Teymiyye*, s. 423.

⁵⁸⁹ *Dürer*, VII, 296-297.

Talâkla ilgili diğer bir konu “talâka yemin” meselesidir. İbn Teymiyye, talâkın yemin ya da yemin hükmünde olması durumunda herhangi bir şey vâki olmayacağını ve kişiye yemin kefareti gerekeceği görüşünü tercih etmektedir.⁵⁹⁰

Muhammed b. Abdülvehhâb’a talâka bağlanan yeminle ilgili sorulmuş o da Ahmed b. Hanbel’in görüşü bu konuda isabetlidir demiştir.⁵⁹¹ İbn Teymiyye’nin aktardığına göre Ahmed b. Hanbel böyle bir talâkın gerçekleşmeyeceği görüşündedir.⁵⁹²

5. Satanın Kusurunu Bilmediği Malın Tazminatı

Müşterinin, satın aldığı malda satışı yapanın bilmediği bir kusur bulması tazminatı gerektirmez. Böyle bir mal iade de edilmez. Abdullah b. Muhammed, bu konuda İbn Teymiyye ile aynı görüşte olduklarını söylemektedir.⁵⁹³

B) Muhammed b. Abdülvehhâb’ın Fetvalarından Örnekler

1. Küfürle İtham ve Kâfirle Savaşmak

“İslâm’ın beş erkânı vardır, birincisi iki şehâdetir. Diğer dördünü ikrar etmekle birlikte önemsemeyerek terkeden birini küfürle itham etmemekle birlikte onunla savaşmak gerekir. Çünkü iki şehâdet haricinde tembellikle diğer dördünü terkedeni küfürde ithamda ihtilâf edilmiştir. Ancak ulemâ ittifak ettiği iki şehâdetin inkârı durumunda savaşırız. İnkârın niteliği ve takınılacak tavır dörde ayrılır: Birincisi, tevhidin Allah’ın dini olduğunu insanlara anlattığımız şekliyle öğrendikten sonra taşlara, ağaçlara vb. -Allah ve resulünün şirk olduğunu beyan edip nehyettikleri, din Allah’ın oluncaya kadar savaşılmasını emrettikleri- şeylere itikadını ikrar eden kimse! Bu kimse küfürle itham edilir ve onunla savaşılır. Çünkü tevhidi öğrenmiş tâbi olmamış, şirki de öğrenmiş ve terketmemiştir. Tevhidi kötölememesi, şirki methetmemesi durumu

⁵⁹⁰ İbn Abdurrahman, *el-Menhecü 'l-fikhî*, s. 234.

⁵⁹¹ “Fetâvâ ve Mesâil”, *Müellefât*, III, s. 36.

⁵⁹² Ebû Zehre, *İmâm İbn Teymiyye*, s. 423.

⁵⁹³ Dürer, VI, 68; İbn Abdurrahman, *el-Menhecü 'l-fikhî*, s. 373.

değiştirmez. İkincisi, doğruyu bildiği halde onunla amel ettiğini iddia etmesiyle birlikte resulün dinine sövmesi ve Yûsuf'a, Hızır'a vb. tapanları methetmesi bu kimseleri şirki terkeden muvahhide üstün gören kimse! Bu kimse birincilerden daha kötüdür. Bu konuda Allah şöyle buyurmuştur: “ (Tevrat'tan) tanıyıp bildikleri (bu peygamber) kendilerine gelince ise onu inkâr ettiler. Allah'ın lâneti inkârcıların üzerine olsun.”⁵⁹⁴ O kimsenin durumu Allah'ın “Eğer antlaşmalarından sonra yeminlerini bozup dininize dil uzatırlarsa, küfrün elebaşlarıyla savaşın! Çünkü onlar yeminlerine riayet etmeyen kimselerdir. Umulur ki vazgeçerler”⁵⁹⁵ âyetinde buyurduğu kimse gibidir. Üçüncüsü, tevhidi bilip kabul eden, şirki bilip terkeden, böyle olmakla birlikte tevhide gireni sevmeyen, şirkte devam edenleri seven kişi de kâfirdir. Bu kimse şu âyetteki kimselerdendir: “Bu, Allah'ın indirdiğini beğenmemeleri, bu sebeple de Allah'ın onların amellerini boşa çıkarmasındandır.”⁵⁹⁶ Dördüncüsü, tevhidi bilip doğruluğunu teslim etmekle birlikte tevhide düşmanlığı açık olan ve şirke tâbi olanlara karşı savaşmayan, savaşta onları terkedemeyen, tevhit ehline malıyla ve canıyla karşı savaşan kişi de kâfirdir. Bu kişi oruçtan menedilirse ve bulunduğu yerden ayrılmadan tutması mümkün değilse tutmaz. Onların maksadı Allah ve resulünün dininin önünü kesmek iken onlarla malıyla ve canıyla savaşa muvafakat etmesi onu kâfir yapar.”⁵⁹⁷

Muhammed b. Abdülvehhâb, bunların dışında umumu küfürle itham ettikleri, kendilerine hicrete zorladıkları, savaştıkları, öldürdükleri gibi iddiaların yalan olduğunu söylemektedir. Bu iddiaların yalan olduğunu desteklemek için, “Cahil oldukları ve onları uyaran olmadığı için Abdülkâdir'in, Ahmed Bedevî'nin mezarı üstündeki puta ibadet edenleri küfürle itham etmemişken, şirke girmeyeni, hicret etmeyeni, küfretmeyeni, savaşmayanı kâfir saydığımızı söylemek bühthandır” ifadelerini kullanmaktadır.⁵⁹⁸

⁵⁹⁴ Bakara 2/89.

⁵⁹⁵ Tevbe 9/12

⁵⁹⁶ Muhammed 47/9

⁵⁹⁷ “Fetâvâ ve Mesâil”, Müellefât, IV, 9-11.

⁵⁹⁸ “Fetâvâ ve Mesâil”, Müellefât, IV, 11.

2. Dinî Konularda İstihza

“Şayet kendilerine (niçin alay ettiklerini) sorsan, biz sadece lafa dalmıştık ve aramızda eğleniyorduk derler.” De ki: “Allah ile O’nun âyetleriyle ve peygamberiyle mi eğleniyordunuz?”⁵⁹⁹ Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre bu âyetin mânası selef ve halefe göre âmdır ve kıyamete kadar Allah, peygamber ve Kur’an’ı istihzâ eden kim olursa aynı hükme dahil olur.⁶⁰⁰

3. İmanın Mahalli, Artması ve Eksilmesi

Muhammed b. Abdülvehhâb’ın cevabı şu şekildedir: İmanın mahalli Enfâl sûresi ve başka sûrelerde zikredildiği gibi Selef’in icmâi ile kalp ile beraber azâların tamamıdır. İman artar ve eksilir. Selef, insanın imanının zayıflığından, nifaktan ve imanının tam mânasıyla kaybetmekten korkmuşlardır.⁶⁰¹

4. Şer‘î Yükümlülüklerini Yerine Getirmeyen Kişi

Şer‘î yükümlülükleri yerine getirmeyen kişinin hükmü nedir? “Her günahta şirk ile Allah’a isyan edilmiş olur” ne demektir? Günahın her cüzünde küfür gerçekleşir mi?

Muhammed b. Abdülvehhâb, şirk ve küfrün, büyük günahların ve küçük günahların farklı neviler olduğunu, Hz. Peygamber’in, “*Lâ ilâhe illellah diyen ve bu inanç üzerine ölen hiçbir kimse yoktur ki cennete girmesin!*” hadisi ve Ebû Zerr’in, “*Zina etse de hırsızlık etse de mi?*”⁶⁰² sorusuyla devam eden cevabı anlayan için durumun açık olduğunu söylemiştir.⁶⁰³

⁵⁹⁹ Tevbe 9/65.

⁶⁰⁰ “Fetâvâ ve Mesâil”, *Müellefât*, IV, 61-62.

⁶⁰¹ “Fetâvâ ve Mesâil”, *Müellefât*, IV, 51.

⁶⁰² Buhârî, “Tevhid”, 33; Müslim, “Îmân”, 153, (94); Tirmizî, “Îmân”, 18.

⁶⁰³ “Fetâvâ ve Mesâil”, *Müellefât*, IV, 50.

5. Mürtedin Tövbeye Davet Edilmeden Öldürülmesi

Riddesi sabit olmakla birlikte tövbeye davet etmeden önce mürtedin öldürülmeyeceği söyleniyor, bunun hükmü nedir?⁶⁰⁴

“Sahih olan, tövbeye davet etmeden önce öldürülmeyeceğidir!”⁶⁰⁵

6. Kusurlu Mal

Bir kişi bir elbise satın alır, onu boyar, diker veya dokur da sonra bir kusurunu bulursa malın iade eder. İadesi sırasında dikme, boyama gibi kullanım karşılığını satıcıya öder. Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb bu konuda babasının değil Hanbelî mezhebîindeki görüşlerden birini tercih etmiştir. Ona göre elbise boyanması ve dikilmesi sebebiyle kusurlu hale gelmiştir, iade edilmez, ancak tazminatı ödenir.⁶⁰⁶

7. Zekâtın Maslahat İcabı Başka Yerde Harcanması

Muhammed b. Abdülvehhâb, Hz. Peygamber ve ashabın, zekâtın, toplandığı yerde hak edeni kalmamışsa başka beldelede harcadıklarını, kendi zamanında da maslahat icabı başka yerde harcanabileceğini, İbn Teymiyye’nin de maslahat sebebiyle buna cevaz verdiğini zannettiğini; Abdullah b. Muhammed de zekâtın başka bir beldeye taşınmasına imamın izin vermesi durumunda bazı ulemânın maslahat sebebiyle cevaz verdiğini kendilerinin de bununla amel ettiklerini söylemiştir.⁶⁰⁷

8. Borcun Zekâtın Vücûbuna Mani Olup Olmaması

Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre nisap miktarı malın üzerinden bir sene geçmeden o maldan borç ödenirse zekât gerekmez, ancak bir sene geçtikten sonra

⁶⁰⁴ “Fetâvâ ve Mesâil”, *Müellefât*, IV, 59.

⁶⁰⁵ “Fetâvâ ve Mesâil”, *Müellefât*, IV, 68.

⁶⁰⁶ *Dürer*, VI, 75.

⁶⁰⁷ *Dürer*, V, 237-238.

borçlu olsa dahi zekât düşmez. Abdullah b. Muhammed’e göre borç, ne zâhir ne de bâtin mallarda zekâtın vücûbuna engeldir.⁶⁰⁸

9. İnkâr Olmaksızın Tembellik veya İlgisizlik Sebebiyle İslâm’ın Rükûnlerini Terk Etmek

Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre iki şehâdet hariç İslâm’ın diğer dört rûknü tembellik ve ilgisizlik sebebiyle terkedilirse, terkeden küfürle itham edilmez ancak onunla savaşılr. Ulemâ bu dört rûknü tembellik ve ilgisizlik sebebiyle terkedeni tekfir etmekte ihtilâf etmiştir.⁶⁰⁹

Muhammed b. Abdülvehhâb’ın oğulları ve Hammâd b. Nâsır’a göre inkâr etmeksizin namazı tembellikle terkeden tövbeye davet edilir, tövbe etmezse kâfir ve mürtet olur ve öldürölür. Delil olarak *“Kuşkusuz kişinin, küfür ve şirk ile arasında namazı terketmek vardır”*⁶¹⁰; *“Resûlullah’ın ashabı ameller içerisinde sadece namazın terkinde küfür görürlerdi”*⁶¹¹ hadislerini göstermişlerdir. Bu hadislerin namazın inkârına bağlı olmaksızın terkedenin ayrı olarak küfre gireceğinin haberini verdiklerini söylemişlerdir. Çünkü inkâr sadece namaza tahsis edilemez, İslâm’ın ferâizinden birini inkâr eden icmâ ile kâfir olur.⁶¹²

10. Güneş Batmadan Önce Açılan Oruç

Muhammed b. Abdülvehhâb, bulutlu bir günde güneş batmadan açılan oruç hakkında sorulan soruya “Kazâ edilir” cevabı vermiştir.⁶¹³

⁶⁰⁸ Dürer, VI, 177.

⁶⁰⁹ “Fetâvâ ve Mesâil”, Müellefât, IV, 9.

⁶¹⁰ Müslim, “İmân”, 134, (82); İbn Mâce, “Salât”, 77, (1078).

⁶¹¹ Tirmizî, “İmân”, 9, (2624).

⁶¹² Dürer, VI, 200.

⁶¹³ “Fetâvâ ve Mesâil”, Müellefât, IV, 108.

11. Kinaye İfade Eden Kelimelerle Boşama

Ulemânın ekserisine göre boşama niyetiyle kullanılan kinayeli kelimelerle boşama gerçekleşir. Koca boşama kastetmediğini söyler ve öfkeli bir şekilde de kinayeli lafzı kullanmamışsa sözüne itibar edilir.⁶¹⁴

12. İki Yıldan Sonra Emzirmek

Muhammed b. Abdülvehhâb soruyu, “İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’e göre iki yıldan sonra emzirmek câiz değildir” şeklinde cevaplamıştır.⁶¹⁵

13. Ticaret Malından Kıymeti ile Zekât Vermek

Bu fetva, Muhammed b. Abdülvehhâb’ın, ihtilâf durumunda meseleyi naslara arz konusundaki yaklaşımına güzel bir örnektir. İbn Abdülvehhâb soruya şöyle cevap vermiştir: Bu meselede Ahmed b. Hanbel’den, biri zekâtın malın cinsinden verilmesi gerektiği, diğeri ister kendi cinsinden isterse kıymetinden verebileceği yönünde iki rivayet vardır. Bu iki rivayet sebebiyle nizâ olduğu için meseleyi Allah ve resulüne arz gerekli olmuştur. Buhârî’de Tâvûs’un Muâz’la ilgili naklettiği hadiste, “Muâz’ın Yemen halkından, arpa ve darı yerine zekât olarak elbise istediği ve bunun mal sahipleri için daha kolay, Medine’deki müstahak sahâbîler için de daha faydalı” olduğunu söylediği bildirilmektedir. Bu ve başka delillerden, kıymet üzerinden zekât verilmesinin câiz olduğu ve “Her kırk koyunda bir koyun verilir” gibi sözlerin, onun câiz olmadığı yönünde hüküm verenlerin istidlâline dayanak teşkil etmeyeceği anlaşılmaktadır.⁶¹⁶

⁶¹⁴ “Fetâvâ ve Mesâil”, *Müellefât*, IV, 125.

⁶¹⁵ “Fetâvâ ve Mesâil”, *Müellefât*, IV, 128.

⁶¹⁶ “Fetâvâ ve Mesâil”, *Müellefât*, IV, s. 94-95.

14. İbn Teymiyye'den İhtisar Ettiği Fetvalardan Örnekler⁶¹⁷

1. (1. Fetva): “Ameller niyetlere göredir” hadisi ekser şârihlerin aksine umum ifade eder.

2. (25. Fetva): Arazinin haraç ve öşürden muaf olmadığı konusunda ittifak edilmiştir. Ebû Hanîfe'ye göre haraç ve öşür bir araya toplanmaz. Cumhur “... *Yerden sizin için çıkardıklarımızdan Allah yolunda harcayınız*”⁶¹⁸ âyetine dayanarak öşür, ekinin hakkıdır derler. Ebû Hanîfe'ye göre haraç, satım, hibe ve miras yoluyla başkasına geçebilir.

3. (129. Fetva): İnsanların din ve ilim öğrenmeleri için bulunan/bilinen iki yol vardır. Birincisi, resulden geleni araştırmak ve delillere dayanarak istidlâl ve istidlâl edilenle amel anlamındaki şer'î yoldur. İlimsiz amel yeterli olmadığı gibi amelsiz ilim de yeterli değildir. Şer'î metoda, Resûlullah'ın da beyanda kullanmaktan geri durmadığı akîl deliller de dahildir. İkincisi bidat barındıran ehl-i kelâmın ve ehl-i reyin yoludur.

C) Bazı Vehhâbî Ulemâsına Ait Fetvalardan Örnekler

1. İki Kullenden Az Olan Suyun Necisliği

Suyun temizliği ve necisliği ile ilgili Muhammed b. Abdülvehhâb'ın yaklaşımlarını “Dört Kaide'nin Uygulamasına Örnekler” başlığı altında vermiştik. Ona göre suyun her durumu “*Şayet su bulamazsanız...*” (Nisâ 4/4; Mâide 5/6) âyetindeki genel hükme ve “*Su temizdir bir şeyle kirlenmez*” hadisindeki mutlak suyun hükmüne göre değerlendirilir ve adı değişmediği müddetçe temiz sayılır.

Abdullah b. Muhammed bu konuda şöyle demektedir: “İçine necâset düşen su necâsetle değişmedikçe az olsun çok olsun pislenmez. Bu, Mâlik, ehl-i Medîne ve İmam Ahmed'in rivayetlerinden birine göre böyledir. İmam Ahmed'in bazı arkadaşları da bu

⁶¹⁷ “el-Mesâilü'lletî Lahhasaha eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb min kelâmi Şeyhü'l-İslâm İbn Teymiyye”, *Müellefât*, XIII, 11-199.

⁶¹⁸ Bakara 2/267.

görüşü tercih etmişlerdir, biz de bu görüşü tercih etmekteyiz.”⁶¹⁹ Muhammed b. Abdülvehhâb’ın torunu Muhammed b. İbrâhim de birçok fukaha ve hadis ehlinin, suyun vasıflarının değişme şartını ileri sürmeksizin, az suyun necâsetle karışmasıyla pisleneceği, diğer bazı ulemânın ekser ehl-i hadisın Muhammed b. Abdülvehhâb’ın ve davet imamlarının pislenmeyeceği görüşünde olduklarını söylemekte ve bir değerlendirme yapmaktadır. Ona göre bu tür su, temiz olmakla birlikte nâkıstır, başka su varsa ihtilâftan kaçınmak için o kullanılmaz. Ancak bu tür su ile abdest alıp namaz kılan kişinin namazı da sahih olur.⁶²⁰

2. Hayızlı Kadının Camide Oturması

Caminin kirlenmemesini garanti altına alan hayızlı kadının dinin emirlerini öğrenmek, zikir dinlemek için oturması câiz midir? Nifas olan kadınların durumu da hayızlı kadınlar gibi midir?⁶²¹

Hayızlı kadının caminin kirlenmemesini garanti altına alsa bile camide oturması câiz değildir. Bilakis camide oturmaktan külliye menedilir. Hayzı kesilse bile yıkanmadan camiye girmemeleri konusunda ulemâ hüküm vermişlerdir. Nifas olan kadınların durumu da aynıdır.

3. Bevedilmiş Durgun Sudan Abdest Almak

Namaz vaktine kadar başka su bulma imkânı olmazsa, içine bevedilmiş durgun su ile abdest alınır mı?⁶²²

Başka su bulma imkânı olmadığında, su iki kullenden fazla ve pislik suyun kokusunu değiştirmemişse o sudan abdest alınır hades giderilir.

⁶¹⁹ İbn Abdurrahman, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 447.

⁶²⁰ İbn Abdurrahman, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 448.

⁶²¹ Soru Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb’a sorulmuştur (bk. *Mecmû'at*, I, 88).

⁶²² Soru Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb’a sorulmuştur (bk. *Mecmû'at*, I, 175).

Abdullah, başka bir yerde suların temizliği ile ilgili şunları söyler: Tadı, rengi, kokusu değişmediği müddetçe bütün sular temizdir. Mahiyeti değişen sularla tahâret olmaz. Durgun suyun içine girip gusletmek doğru değildir. Güzel olan suyu alıp dışarıda yıkanmaktır. Ancak durgun suda uzuvların yıkanması câizdir.⁶²³

4. Caiz Olmayan Satışlar

Allah resulünün yasakladığı alışveriş çeşitleri şunlardır: Kedi köpek bedeli, fahişe mehri, kâhin bahşışı, hacamatçının kazandığı, içki ve yenmesi haram olan her şeyin, meytenin, putların, hür insanın, atın kuyruk kemiğinin, su artığının, otların, taşların, belirsiz olanın, doğmamış hayvanın, mülânese-münâbeze-müzâbene-muhâkele-muhâbere türü, sıhhatinden emin olunmayan meyvenin, kabzdan önce yiyeceğın, kardeşinin satışı üzerine olan satışı nehyetmiştir. Ayrıca neceş, dolandırıcılık, ihtikâr ve ribâ yasaklanmıştır.⁶²⁴

5. İbadetlerin İnkârı

Namaz, oruç gibi ibadetleri kabul etmeyenın hükmü nedir? Bu kişiye müslüman muamelesi yapılır mı?⁶²⁵

Bu kişi namaz ve oruç gibi İslâm'ın şeâirinden birini redder ve kasten terkederse küfre girer. Ulemânın sahih kavline göre İslâm'dan çıkar. Üç gün tövbeye davet edilir. Tövbe ederse ne âlâ, etmezse müslümanların emîri, mürtedin katli konusunda şer' neyi gerektiriyorsa onu yerine getirir. Müslümanların bu kişiyi tebliğ, vaaz ve irşat dışında ziyareti onunla beraber bulunması câiz olmaz. İbn Bâz, ihmalkârlık sebebiyle namazın önemine ilişkin âyet ve hadisler zikretmekte, müslümanların namaza

⁶²³ *Mecmû'at*, I, 214.

⁶²⁴ Fetva Abdullah b. Abdurrahman Ebû Batîn'dan rivayet edilmiştir (bk. *Mecmû'at*, I, 634).

⁶²⁵ İbn Bâz'a sorulmuştur. İbn Bâz ve Useymîn gibi son dönem Vehhâbî ulemâsının oluşturduğu İlmî Araştırmalar ve İftâ Komisyonu'nun verdiği bir fetvadır (bk. Cerîsî, Hâlid b. Abdurrahman, *Fetâvâ 'ulemâi'l-beledi'l-Harâm*, s. 63). Bu çerçevede olmak üzere "kasten, tembellikle namazı terkedenin durumu, bazen terkediip bazen kılanın, cemaati terkedenin durumu" gibi birçok soru sorulmuştur (bk. s. 661-673).

gerekli önemi vermelerinin vâcib, ihmal edenin büyük azaba duçar olacağını, bütün müslümanların bu kişilere hakkı tavsiye etmeleri, erkeklerin cemaati terketmemeleri gerektiğini söylemektedir.

Aynı minvaldeki soruya İbn Useymîn'in verdiği cevap ise şöyledir: “Orucu inkâr etmeden bazen terkeden kâfir olmaz, fâsık olur bu konuda ihtilâf yoktur. Ancak namazı terkedenle ilgili bir farzı, ikisini, yoksa hepsini mi terkedenin küfre gireceği konusunda ulemâ ihtilâf etmiştir. Bana göre mutlak terk -yani namaz kılmaması devamlı olan, mutlak anlamda namaz kılmayan- olmadan tekfir edilmez. Arada sırada kılıp namazın farzîyetini inkâr etmeyen küfre gireceğini söyleyemem.” Namazın terkiyle ilgili hadisleri değerlendiren İbn Useymîn, tamamen terketmeyen o kapsama girmeyeceğini, bu kişinin fâsık ve büyük bir hata işlemiş; mutlak terkedenin ise ister ihmal ederek isterse tembellik sebebiyle terketsin mürtet kapsamına dahil olacağını söylemektedir.⁶²⁶

6. Büyük Günah İşleyenler

Bazı günahları -özellikle büyük günahlardan- işleyenlerin hükmü nedir? İslâm'a bağlılıkları bundan etkilenir mi?⁶²⁷

Evet, etkilenir. Zina, içki içmek, haksız yere insan öldürmek, ribâ, gıybet, nemîme gibi günahları işleyenlerin imanı zayıflar. Ancak bu fiilleri helâl saymadıkça kişi küfre girmiş olmaz. Hâricîler helâl saymadan bu günahları işleyenleri tekfir etmişlerdir ki bu büyük bir hatadır. Ancak Ehl-i sünnet, bu kimseleri tekfir etmemiş, ebedî olarak cehennemde kalacaklarına hükmetmemiştir, fakat imanlarının zayıf ve eksik olduğunu söylemişlerdir.

⁶²⁶ Cerîsî, *Fetâvâ 'ulemâi'l-beledi'l-Harâm*, s. 666-678.

⁶²⁷ Soru İbn Bâz'a sorulmuştur (bk. Cerîsî, *Fetâvâ 'ulemâi'l-beledi'l-Harâm*, s. 110).

7. Dört Mezhebi Reddetmek ve İctihat

Gençler arasında “Dört mezhebe tâbi olmayız, biz de onlar gibi içtihat ederiz, onların içtihatlarına müracaat etmeyiz” diyenler zuhur etmiştir. Bu konuda görüşünüz nedir?⁶²⁸

Bu ifadeler, kimilerine hoş gelmeyebilir ama mânasına bakıldığında doğru bir yaklaşımdır. Hiç kimse başka birini taklide mecbur değildir. Dört imama tâbi olmak vâciptir demek hatadır. Ancak onların görüşlerinden, içtihatlarından faydalanmakta sakınca yoktur. Fakat içtihada ehil olmayanın bu ehliyeti alana kadar ilim ehline sorması icap eder.

8. İctihatın Hükmü ve Müçtehidin Şartları⁶²⁹

İctihat, şer‘î hükmü anlamak için şer‘î deliller üzerinde âzami gayret göstermektir. İctihada muktedir olanın içtihat etmesi vâciptir. Müçtehidin şer‘î delilleri, delillerden hüküm istinbat ederken kullanacağı usul ilmini, icmâ konularını bilmek için ihtilâflı olmayan ulemâ görüşlerini bilmesi gerekir.

Vehhâbîler’in fetva usulü konusunda ana başlık girişinde açıklamalar yapılmıştı. Bununla birlikte Vehhâbî ulemâsının verdiği fetvalar hakkında şunları söyleyebiliriz. Fetvalar daha çok iman meseleleri, ibadetler, talâk, akitler, ribâ, vasiyet, nikâh, vakıf ve kendilerine yöneltilen eleştirilerden doğan konularında yoğunlaşmaktadır. Onlar mutlak içtihattan ziyade, mukayyet içtihat dedikleri delile dayanan, daha çok mezhep içi olmak üzere mezhep görüşleri arasında tercih yapma şeklinde bir yöntem takip etmektedirler. İbn Teymiyye dahil olmak üzere mutlak olarak kimseyi takip ve taklit etmemektedirler. Hanbelî mezhebine, İbn Teymiyye’ye muvafık fetvaları yanında muhalif fetvaları da mevcuttur. Ayrıca kendi aralarında da aynı konularda farklı fetva verdikleri olmuştur. Aslî kaynakların dışında istishap anlamında ibâha, sedd-i zerâi‘, maslahat, örf gibi fer‘î kaynakları, “Hakkında sükût edilmiş olan mubahtır”, sedd-i zerâie göre, maslahata göre, örfe göre şeklinde hükmün sebebi olarak

⁶²⁸ Soru İbn Bâz’a sorulmuştur (bk. Cerîsî, *Fetâvâ ‘ulemâi’l-beledi’l-Harâm*, s. 531-532).

⁶²⁹ Soru Useymîn’e sorulmuştur (bk. Cerîsî, *Fetâvâ ‘ulemâi’l-beledi’l-Harâm*, s. 530).

gösterilerek kullanılmıştır. Amellerde niyete önem verilmiş; bu konuda inanç, ibadet ve muâmelât alanları birbirinden ayrılmıştır. İnanç sahasında hem niyet hem de fiil önemlidir. Kişinin imana aykırı hareket etmesi, imanı hakkında hüküm vermek için karine sayılmıştır. İbadetlerde ve muâmelâtta niyet önemlidir. Ticaret için hac, evlilik için hicret, gösteriş için sadaka, ganimet için veya kahraman desinler diye yapılan cihadın bir anlamının ve hileyle şartlara uydurulan faizli uygulamaların câiz olmadığı ifade edilmiştir.

SONUÇ

XVIII. yüzyılda İslâm topraklarının hemen her yerinde öze dönüş söylemiyle yeniden inşa düşüncesi yeşermeye başlamış; XIX. yüzyıl boyunca devam etmiştir. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî içtihat düşüncesiyle Hindistan’da, İsmâil es-San‘ânî ve Muhammed b. Ali eş-Şevkânî Yemen’de, Osman b. Fûdî Batı Afrika’da, Muhammed b. Ali es-Senûsî Kuzey Afrika’da ve Muhammed el-Mehdî Sudan’da farklı yaklaşımlı ihya düşünceleriyle ortaya çıkmışlardır. Bu ıslah düşüncelerinin ortaya çıktığı dönemlere yakın bir zamanda başlayan Vehhâbî hareketinin onlarla bağı ve benzerliği tereddütlerle karşılanmıştır. Bu tereddüdün birkaç sebebi vardır. Temelde diğer ıslah hareketleriyle aynı söylemlere sahip Vehhâbî hareketinin özellikle insanların inancının ıslahı konusunda Sünnî geleneğin kabullerini dışlayan bir tavırla daha katı, toleranssız olmaları ve tekfir kavramını fazlaca kullanmaları bu sebeplerin başında gelmektedir. Bu tutumun en belirgin sonucu kabirlerin, türbelerin, kubbelerin kısacası Allah’tan başka tâzim edilen her şeyin tahrip edilmesi şeklinde tezahür etmiştir. Bu da günümüze kadar hareketi tanımlayan en belirgin özellik olmuştur. Diğer bir sebep ise Muhammed b. Abdülvehhâb’ın hiçbir dinî disiplini ve kişiyi otorite olarak kabul etmemesidir. O, “Ben sizleri bir kelâmcının, bir mutasavvıfın, bir fakihin veya İbn Kayyim, Zehebî, İbn Kesîr gibi büyük imamların yoluna çağırıyorum. Ben sizleri eşi ve benzeri olmayan Allah’a ve Hz. Muhammed’in bütün ümmetine vasiyet ettiği sünnetine çağırıyorum” demekle doktrininin durduğu yeri açıklamıştır. Vehhâbî hareketinin inanca ilişkin yerleşik uygulamalara, taklide, mezhep taassubuna karşı geliştirdiği bu tepki ve söylemler, birçok itirazı ve eleştiriyi beraberinde getirmiştir. Eleştirilerin en önemlisi, doktrinin ilham kaynağı kabul edilen ulemânın özellikle İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in yanlış anlaşılmış olduğudur. Bu iddia Vehhâbî hareketinin diğer ıslah hareketleriyle bağının olmadığını ve doğru kabul edilmeyen uygulamalarının bir kanıtı olarak gösterilmiştir.

Ancak bütün iddialara rağmen önceki yüzyıllardaki ıslah düşünceleri ve bunların devamı, ıslah hareketlerine ilham veren ulemânın ihyacı düşünürlerle ilişkileri, XVIII. yüzyılda meydana gelen devletler düzeyindeki çözümlerin etkisi bir bütün olarak dikkate alındığında, Vehhâbî hareketinin de diğer hareketlere benzer bir sürecin sonunda başlamış olduğu anlaşılmaktadır.

Mekke ve Medine siyasî merkezlerin dışında kalsa da hac sebebiyle birçok bölgeden gelen âlimlerin buluşma merkezi olmuş, İslâmî fikirlerin ülkeler arasında yayılmasında önemli rol oynamıştır. XVII ve XVIII. yüzyıl Medine ulemâsının hadis ilminde yoğunlaşmaları, talebeleri üzerinde mezhep bağlılığı yerine aslî kaynaklara dönme, taklitten, aşırı tasavvufî yaklaşımlardan uzak durma söylemiyle tezahür etmiştir. Hoca-talebe ilişkisine baktığımızda XVII. yüzyıl sonu ile XIX. yüzyıl başına kadar İslâm dünyasında şekillenen ihyâ hareketlerinin Haremeyn ulemâsı ve onlardan ders alan talebelerle yakından ilişkili olduğunu görürüz. Ancak bu talebeler aynı hocalardan ders almış olsalar da içinde bulundukları şartlar ve çevre sebebiyle ihya söylemlerinde farklı yöntemler geliştirmiş, düşüncelerine buldukları fikrî destekle kendi yörelerine döndüklerinde bunların uygulanma alanlarını gözlemlemiş ve harekete geçmişlerdir.

XVIII. yüzyıl ıslah hareketleriyle bağı kabul edilmek istenmese de Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ıslah düşüncelerinin zirvede olduğu dönemde yaşamış, diğer ihyacı düşünürlerle aynı ortamlarda eğitim almış olması, Vehhâbî hareketini diğer ıslah hareketlerinden soyutlayarak değerlendirmenin doğru olmayacağını kanaatini güçlendirmektedir. Çünkü çağdaş hareketlerde bulunan tevhit, naslara dönme, sosyal ahlâkî inşa, taklidi yerme, içtihadı önerme gibi bütün tezler yerel bazı değişimlerle Muhammed b. Abdülvehhâb'ın hareketinde de mevcuttur. Ayrıca Vehhâbî hareketinin sonraki dönemlerde ihya hareketleri ve aktivistleri üzerinde olumlu ya da olumsuz olarak meydana getirdiği kabul edilen etkileşimin, ortaya çıkışından önce olmadığını söylemek çelişkili bir yaklaşımdır. İhya hareketleriyle benzer söylemler geliştiren Muhammed b. Abdülvehhâb'a bu düşünce biçimini kazandıran temel dinamik, toplumun dinî hayatındaki sapmalar, bu sapmalar hakkında edindiği teorik birikim ve özellikle Mekke ve Medine ziyaretleri sırasında haberdar olduğu diğer hareketler ve ilim aldığı hocalardır.

Vehhâbî hareketinin misyonu konusundaki görüşleri iki başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan biri, hareketin dinî olduğu, teori ve pratiğinin buna göre belirlendiği söylemidir. Bu söylemi güçlendiren temel sebep Muhammed b. Abdülvehhâb'ın yazılı literatürüne de yansıyan bütün düşüncelerini değişik boyutlarıyla tevhit çerçevesinde ele alması ve bunları uygulamaya da yansıtmasıdır. O, tevhidi

rubûbiyyet, ulûhiyyet, esmâ ve sıfat olmak üzere üç kısma ayırmakta, bu ayırım da rubûbiyyet ve ulûhiyyet tevhidi, tevhidin esasını oluşturmaz. Tevhîd-i rubûbiyye kişi ile Allah arasındadır. Allah'ın kâinatın rabbi, tek güç ve kudret sahibi olduğuna inanma anlamına gelir. Bu iki ayırım arasında Muhammed b. Abdülvehhâb tarafından sıklıkla bahsedilen ve belirleyici olan, varlığı imanın varlığına, yokluğu da imanın yokluğuna delâlet eden tevhîd-i ulûhiyye; Allah'ın kulların fiilleri ve ibadetleriyle birleşmesi anlamına gelir. Bu iki tevhit çeşidi Muhammed b. Abdülvehhâb'ın akait doktrininin temel esaslarıdır.

Diğer bir iddia, Vehhâbî hareketinin Necid'i, parçalanmış yönetim yapısının ve toplumsal karışıklığın sebep olduğu istikrarsızlıktan kurtarmak için ortaya çıkmış, bunu gerçekleştirmek için dini rehber edinmiş politik bir hareket olduğudur. Bu yaklaşımların sübjektif ve tarafsız yanlarıyla beraber doğruluk payı olduğu söylenebilir. Ancak Vehhâbî hareketinin “mahzâ siyasî bir hareket” olarak başladığını iddia etmek doğru değildir. Zira başlangıçta Muhammed b. Suûd ve Muhammed b. Abdülvehhâb arasında yapılan ittifakta siyaset ve din, eşit düzlemde ele alınmış ve tarafların yetki sahaları belirlenmiştir. Daha sonra Muhammed b. Abdülvehhâb tarafından Muhammed b. Suûd'un bazı davranışlarını doğru bulmaması sebebiyle yazıldığı söylenen bir mektupta; emîr ve din bilginlerinin ortak hareket etmesi gerektiği, din bilginleri ile arkadaşlık etmeyen emîrlerle şer adamlarının arkadaşlık edeceği vurgulanmıştır. Şayet sadece politik bir amaç güdülseydi bu türlü bir uyarı yapma ihtiyacı da hissedilmez, din bilginlerinin yeri hatırlatılmazdı. Bahsi geçen mektubun bize anlattığı farklı bir şey daha vardır ki, o da, ileriki dönemlerde hareketin siyasî yönünün baskın hale gelmiş olmasıdır. Dinî bir hareket olarak başlayan Vehhâbîliğin temel akait doktrininin esası olan “tevhit”le hem siyasî hem dinî bütünlüğün sağlanması amacını taşıdığı, kavramın bu maksatla kullanıldığı ifade edilmiştir. Şöyle ki Muhammed b. Abdülvehhâb itikadî-amelî bozulmanın yanı sıra önce İbn Muammer'le Uyeyne'de sonra Muhammed b. Suûd'la Dir'îye'de bir araya gelmesi ve onlarla siyasî zeminde ittifak etmek istemesiyle bir yönüyle Necd'in birliğe ihtiyacı olduğunu söylemiş ve bunun tevhid ile olan ilgisini de kurmuş olmaktadır. Bu yaklaşım empirik gerçeklikle de uyum sağlamakla birlikte “tevhit” kavramına bu mânâyı yükleyecek Muhammed b. Abdülvehhâb tarafından söylenen bir ifade yoktur. Sonraki ulemâ da böyle bir imada bulunmamışlardır. Bu

hususla bağlantılı olarak Vehhâbî hareketin başlaması ve siyasî sürecinin İbn Teymiyye'nin devlet anlayışı ve imâmet düşüncesiyle örtüştüğü söylenmelidir. İbn Teymiyye'nin düşüncesinde din ve devlet işleri arasında uyum ve karşılıklı etkileşim vardır. Ona göre ülûlemin vazifesi halkın dinini ıslah etmek ve adaletle hükmetmek, gerektiği yerde cihat etmektir. Bunu kitap, mîzan, demir olmak üzere üç kavramla anlatmaktadır. Kitap insanlara rehberlik eder, demir ise ona yardımcı olur. Yine kitap sayesinde ilim ve din kurulur; mîzan sayesinde malî haklar yerine getirilir; demir sayesinde kâfir ve münafıklara gerekli cezalar uygulanır. Muhammed b. Abdülvehhâb da tevhidin kalplere, doğru bir şekilde yerleştirilmesi, şirk ve bidatın bireysel ve toplumsal alandan temizlenmesi için emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker prensibinin etkili biçimde yerine getirilmesini gerekli görür; bunu âlim, âdil, güç ve otorite sahibi bir yöneticinin müslümanları yönetmesi şartına bağlar. Böyle bir imama biat etmek bütün müslümanların görevidir. Toplumu yönlendirmesi ve şariat kurallarına göre yönetmesinde âlimler imamın yardımcılarıdır.

Bu yaklaşımlar Vehhâbîliğin, görünen yüzü ve rivayet edilen bilgiler dışında arka planının ayrıntısıyla okunması gereken dinî argümanlarla başlayan ve bunu politik sahaya taşıyan hareket olduğunu söylememizi mümkün kılmaktadır. Buradaki “dinî argümanları kullanma”, istismar etme anlamında değildir. İçinde bulunulan durum itibarıyla olması gerekeni ifade etmek için kullanılmıştır. Böylece Muhammed b. Abdülvehhâb dini ıslah düşüncesini politik süreçle birleştirerek Suudi Devleti'nin kurulma sürecini başlatmıştır. Göçler, yerleşim ve şehirleşme sürecinde dağılan, aralarında istikrarı sağlayamayan kabileler de Vehhâbî hareketini kendilerine kabile hayatının verdiği güvenlik, aidiyet gibi özelliklere sahip olmak için bir alternatif olarak görmüşler ve bu kabul edişle meydana gelen katılımlar hareketin sonraki şekillenmesinde farklılığa sebep olmuştur.

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ilmî şahsiyeti, eserlerinin içeriği ve yazım yöntemi, ilmî disiplinlerle ilgili metodu konusunda olumlu şeylerin yanı sıra birçok olumsuz değerlendirme yapılmıştır. Olumsuz tanımlamaların sebebi, hareketin niteliksiz bir kişi tarafından başlatılan niteliksiz bir oluşum olduğunun baştan ispat edilmeye çalışılmasıdır. Hakkında yapılan araştırmalara, tarihî verilere ve eserlerine baktığımızda İbn Abdülvehhâb'ın modern dönem öncesi klasik eğitiminden geçtiği anlaşılmaktadır.

Hanbelî geleneğine mensup aynı zamanda kadılık yapan dedesi, amcası ve babasının yanında ilköğrenimlerini gerçekleştirmiş sonrasında ilmî seyahatlere çıkmıştır. Medine ulemâ ağı içerisinde hocaları İbn Abdülvehhâb’a verdikleri vizyonla, zaten oluşmaya başlayan bir düşünce tarzının pekiştirilmesini sağlamışlardır. Bunların dışında eserleri ve özellikle İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Ebü’l-Ferec İbn Kudâme’nin eserlerinden yaptığı ihtisarlar bu âlimlerin eserlerine ve fikirlerine olan vukufiyetine işaret etmektedir.

Muhammed b. Abdülvehhâb’dan sonra ilk talebelerinin ekserisi ve hareketi devam ettirenler oğulları ve torunları olmuş, ilk eğitimler yine aile geleneği içerisinde devam etmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb’a en yakın dönemde yaşamış, hareketin en yetkin isimlerinden olan, kendisinden sonra Hicaz’ın ihyacı âlimlerinden sayılan Hammâd b. Nâsır’ın görüşlerini beyan ederken gerek Hanbelî mezhebi gerekse diğer mezheplere mensup birçok ulemâyâ müracaat etmekle fıkıh literatürüne olan hâkimiyetini göstermiştir.

Vehhâbîliği ilmî niteliğini eleştirenlerin temel dayanaklarından biri hareketin müntesiplerinin sistemli bir literatüre sahip olmamalarıdır. Bu yaklaşım ancak hareketin yeni bir mezhep veya mezhep seviyesinde bir oluşum olduğu düşünüldüğünde kabul edilebilir. Oysa gerek Muhammed b. Abdülvehhâb gerekse tâbileri yeni bir mezhep olmadıklarını akîdede Selefî, fûrûda Ahmed b. Hanbel’i kabul ettiklerini ısrarla vurgulamaktadırlar. Bunun bir boyutuyla doğru olduğu söylenebilir. Çünkü her ne kadar mezhep içi bazı görüşlere muhalefet etmişlerse de birçok görüşü de kabul etmişlerdir. Ancak bu vurgu ve kabul ediş onları mutlak Hanbelî müntesibi yapmamaktadır. Zira onlar kendilerine hükümlere ulaşmada “delil”e dayalı bir alan açmışlar ve yöntemlerini bu çerçevede geliştirmiş; naslara dolaysız müracaat yerine müteahhirîn ulemânın görüşlerine körü körüne bağlılığı eleştirmişlerdir. Hanbelîlik vurgusunun başka bir boyutu bulunmaktadır ki o da beşinci mezhep eleştirilerini bertaraf etmek ve kabul edilmiş bir zeminde hareket kolaylığı sağlamaktır.

Eserlerine baktığımızda ise Muhammed b. Abdülvehhâb’ın dinî problemler karşısında geniş usulî tartışmalar yapan bir teorisyenden ziyade, pratik cevaplar üreten bir şahsiyet olduğu görülür. Akait ile ilgili eserlerindeki yöntemi meselelerle ilgili âyet ve hadislerin kısa açıklamalarla verilmesi şeklindedir. Bu tarz hem Selefî metodun takip

edilmesi hem de inanç meselelerinde taklidin kesinlikle reddi ve her müminin bu meseleleri asıl kaynağından öğrenmek mecburiyetinde oldukları söylemlerinin bir neticesidir. Ona göre müminin en önemli vazifesi Allah ve resulünün ne dediğini anlamak için bütün gayretini sarfetmesidir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın eserlerinde takip ettiği metot İbn Teymiyye ile benzerlik arzeder. O da İbn Teymiyye gibi akait sahasında yoğunlaşmış, fûrû-i fıkıhla ilgili birçok soruya cevap vermiş, fıkıh usulüyle ilgili müstakil bir eser yazmamıştır.

Muhammed b. Abdülvehhâb, müstakil bir fıkıh usulü eseri yazmamakla birlikte naslara olan yaklaşım şekli, taklit ve içtihadı yüklediği anlam, dört kaide olarak ele aldığı kurallar ve bu kaidelerin etrafında şekillenen anlayış onun bir metodunun olduğunun göstergesidir. Fıkıh usulü açısından baktığımızda her mezhebin birinci aslı kaynağı Kur'an ve Sünnet'tir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Kur'an ve Sünnet'e vurgusunun buna ne kattığını görebilmek için XVIII. yüzyıl ihya hareketlerinin öze dönüş söylemiyle taklide karşı tutumlarının sebeplerine bakılmalıdır. Kur'an ve Sünnet'e yapılan vurgu, meseleler karşısında "Allah ve Peygamber'i şöyle buyurdu" ifadesine, "Biz imamımızdan daha iyi bilmeyiz, öyle olsaydı önce o bilirdi" şeklinde mukabele edilmesinin yanlışlığının anlatılması ve otoriter değişimin hatırlatılmasıdır. O aslında yeni bir şey söylememektedir. Diğer ihya hareketleri gibi olması gerekenin bozulduğunu ve ıslah edilmesi gerektiğini anlatmaktadır.

Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre Kitap ve Sünnet'in açıkça delâlet ettiği bir konuda başka hiçbir şeye müracaat edilmez. Naslar, ziyadeye ihtiyacı olmadığını anlatan, "*Bugün dininizi tamamladım*" âyetinde olduğu gibi cevâmîü'l-kelimdir ve bir kelimesi birçok kaideyi içinde barındırabilecek vasıftadır. Bu çerçevede değerlendirilen birçok âyet ve hadis küllî kaide niteliğinde hem Muhammed b. Abdülvehhâb hem de Vehhâbî ulemâsı tarafından kullanılmaktadır.

Vehhâbî usul düşüncesi içtihat, ihtilâf, taklit ve ittibâ düzleminde gerçekleşmektedir. Zira kaynaklar, istidlâl ve istinbatı ilgilendiren bütün meseleler bu düzlemde ele alınmıştır. Vehhâbî ulemâsına göre kişinin içtihadı istitâati varsa taklit etmesi câiz değildir. Bu şekildeki taklit fûrû konularında geçerlidir. Allah'ın varlığı gibi akaide ilişkin konularda taklit câiz değildir. Fûrû meselelerindeki taklit avamın ve âlimin taklidi olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Avamın anlama ve kavrama kabiliyeti

olmadığı için “Allah taşıyamayacağınız yük yüklemes” âyeti ve “Bilmiyordularsa sorsaydılar ya!” hadisi mûcibince taklit etmesinde sakınca yoktur. Ancak avamın da fetva alırken ilmî açıdan en bilgin ve âdil, dinî açıdan zâhit olanı tercih etmesi gerekir. Vaktin yetmeyişi gibi bazı zaruretler dışında âlimin taklit etmesi ise câiz değildir. İctihat meselesinde “istitâat” vurgusunun yapılması kendilerine yöneltilen “herkesin içtihat yapması gerektiğini söyledikleri” eleştirisini bertaraf etmektedir. İstitâati olan bir mezhep müntesibinin mezhebin sistematığına uygun hareket etmek uğruna içtihat etmeyi bırakması doğru kabul edilmemiştir. Ayrıca içtihat etmek için mutlak müçtehit olmak şart değildir. İctihat tecezzî edebilir.

İctihat kapısı tartışmalarının açık olduğunu söyleyenlerin tarafında olan Muhammed b. Abdülvehhâb’ın bu düşüncesinin XVIII. yüzyılda yenilikçi, reformcu, içtihadın canlandırılmasını amaçlayan birçok hareketin de esin kaynağı olmuştur. Ona göre her dönemde, o dönemin sorunlarına uygun şekilde nasları yorumlayacak müçtehitler bulunur. İbn Abdülvehhâb’a göre hakikatin bilgisinin devamı içtihadın devamlılığına bağlıdır. Ancak şüpheli ve müteşâbihata dahil olan ihtilâflı meselelerde içtihat edileceği düşüncesi bâtıldır. Hakikati ortaya çıkmamış ihtilâflı meselelerde içtihadı öneren Muhammed b. Abdülvehhâb, hükümleri açıkça belli olan konularda içtihat edilmesine ise karşı çıkmıştır. Ona göre “Ashabın ihtilâfı insanlara rahmettir, ihtilâf olmasaydı ruhsat olmazdı” sözünün maksadı başkadır. Zira naslardan ve ashabın tavrından anlaşıldığı üzere rahmet olan ihtilâf değil ittifaktır.

Muhammed b. Abdülvehhâb ve diğer ulemâya göre Allah kullarına kendisine ibadet ve taati, resulüne de itaati farz kılmıştır. Resûlullah’tan başkasının her emrine uymak, yasağından kaçınmak zorunlu değildir. Şeriatın temel iki esası Kur’an ve Sünnet’tir. İhtilâf durumunda bu ikisinin hakemliğine başvurulur. Bu hakemlik “*Niza ettiğinizde Allah ve resulü’ne arzediniz!*” âyetine dayanan “delile arz” ile kavramlaştırılabilir. Hüküm istinbatına ehil olan kişiye ihtilâflı meselelerde mezhebine muhalif sahih bir delil bulunması durumunda mezhebin görüşüne göre değil onunla amel etmesi vâcib olur.

Kendileri mezheplerin inkârı şeklinde bir ifade kullanmamakla birlikte, hükümlere doğrudan ulaşma, delile uygun hüküm hangi mezhepte ise alma gibi söylemleriyle mezhepler üstü bir tutum geliştirmişlerdir. Muhammed b.

Abdülvehhâb'ın “Ben bir sûfî, mütekellim, fakih veya İbn Kayyim, Zehebî, İbn Kesîr gibi büyük imamların mezhebine davet etmiyorum...” şeklindeki ifadesi bunu anlatmaktadır. Nitekim bu sebeple her mezhepten kendilerine uygun buldukları görüşleri aldıkları, kalanları ilga ettikleri şeklinde eleştiriye mâruz kalmışlardır. Ancak bu yaklaşımla asıl kastettikleri mezheplerin inkârı değil onun Kur'an ve Sünnet gibi vazgeçilmez olmadığıdır. Zira onlara göre ihtilâf ve var olan bir görüşe muhalif sahih bir delil yokken bir mezhebe tâbi olan birinin sebepsiz veya dünyevî bir faydaya binaen mezhep değiştirmesi, farklı bir görüşü tercih etmesi câiz değildir.

Vehhâbîler'in, taklidi reddetmelerine rağmen kendilerinin de Ahmed b. Hanbel ve Selefi ulemâyı taklit ettikleri, diğer mukallitlerden bir farklarının olmadığı iddia edilmiştir. Ancak Vehhâbî ulemâsı tarafından taklit ve ittibâi birbirinden ayrılmakta ve farklı tanımlanmaktadır. Onlara göre delilin uygunluğu sebebiyle tâbi olmak “ittibâ”, delile bakmaksızın, körü körüne kabul etmek taklittir. İttibâa dayanan mezhep mensubiyetliği reddedilmemektedir. “Ahmed b. Hanbel'in mezhebi üzere” olmak, İbn Teymiyye'nin ve diğer ulemânın görüşlerini kabul etmek bu çerçevede değerlendirilmiş ve bu açıkça iftiharla ifade edilmiştir. Fırûda ise bazı meselelerde Hanbelî mezhebinin görüşlerinin alınması mutlak taklit sebebiyle değil müreccah nasların kullanılması dolayısıyladır.

İçtihadı öneren ve sürekli taklidin tehlikelerinden bahseden Vehhâbî düşünürleri ilk dönemlerden itibaren ihtilâflı konularda izlenecek metot konusunda çoğunlukla “Ahmed b. Hanbel ve diğerleri ihtilâf ederse, Ahmed b. Hanbel'in bir görüşü arkadaşlarının görüşüne muhalif olursa” şeklinde mezhep içi değerlendirme yapmış, mezhepler arası görüşlere nâdiren başvurmuşlardır. Diğer bir ifadeyle Ahmed b. Hanbel'e üstün bir mevki vermemekle birlikte birçok konuda yine mezhep içinde kalmışlardır. Bu husus Vehhâbî düşüncesinde içtihadın önerilmesinin teorik olduğu ve içtihat ile oluşturulan bir literatürün olmadığı değerlendirmesine sebep olmuştur. Bu yaklaşım kısmen doğru olmakla birlikte içtihadın önerilmesinin teşvik kapsamında, asıl otoritenin hatırlatılması ve körü körüne taklide itiraz olarak değerlendirilmelidir. Bu açıdan düşünüldüğünde Vehhâbî ulemâsının verdiği fetvaların oluşturduğu büyük yeküne mutlak içtihat ürünü demek doğru değildir. Fetvalar “delile arz” olarak tanımlanan hüküm verme yöntemine uyularak, çoğunlukla mezhep içi görüşler arasında

tercih şeklinde verilmiştir. Kimi zaman yine delile arz suretiyle diğer mezheplerin görüşlerine dayanan fetvalar da vermişlerdir. Bu tarz fetva verme yöntemi mukeyyet içtihat olarak tanımlanmıştır.

Muhammed b. Abdülvehhâb ulemânın ittifak ettiği meselelere tâbi olma konusunda kendisine muhalefet edenlerle bir farkı olmadığını onları Kitap, Sünnet ve ilim ehlinin icmâna davet ettiği söyler. Sonraki ulemâ da icmâî Kur'an ve Sünnet'ten sonra üçüncü asıl olarak kabul eder ve mesele hakkında hükme varmak istediklerinde önce Kur'an ve Sünnet'e baktıklarını şayet orada hüküm mevcutsa onu aldıklarını yoksa selef-i sâlihînin özellikle sahâbî ve tâbiînin icmâna sonra da ulemânın icmâna baktıklarını ifade ederler. İbn Abdülvehhâb'a göre ulemânın ittifakının hüccet olduğu ifadesinden dört mezhebin veya bazı müçtehitlerin ittifak etmesi değil bütün ümmet ulemâsının ittifakı kastedilmektedir. Bu tanıma binaen gerçekleşme imkânı sebebiyle icmâ ile daha çok sahâbînin ittifakı kastedilmektedir. Sonraki dönemlerde icmân vuku bulmasını teorik olarak kabul etmekle birlikte bunun gerçekleşme ihtimalinin çok az olduğunu da ifade ederler. Muhammed b. Abdülvehhâb icmâî âyetlerin açıklanması ve daha çok kendisini yenilik veya dalâletle tanımlayanlara karşı kendi yaklaşımını desteklemek için kullanmıştır.

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in sahâbîye ve onlara en yakın kişiler olarak tâbiîne gösterdikleri önemin onların Selefîlik anlayışının bir tezahürü olduğu söylenmiştir. İbn Kayyim'e göre sahâbî görüşlerini dikkate almadan hüküm vermek câiz değildir. Böylece Selef'in sözlerini dolaysız olarak araştırmanın yolunu açmak ve bir mezhebe intisabın ve onu taklit etmenin önüne geçmek amaçlanmaktadır. Sahâbî ile beraber bir yandan onlara en yakın kişiler olarak nitelenen mezhep imamlarının görüşlerine önem atfetmeleri diğer yandan mezhep müntesiplerinin eleştirilmesi de bu açıdan değerlendirilmiştir. Zira mezhep müntesipliği ilk kaynaklara ulaşmayı engelleyecek ve mezhep sistematigi çerçevesinde hareket etmeyi ve taklidi beraberinde getirecektir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın İbn Kayyim'in sahâbî kavline dair görüşleri üzerinde çalışma yapması bu açıdan düşünülmelidir. Zira gerek o gerekse sonraki Vehhâbî ulemâsı selef-i sâlihîn ve Ehl-i sünnet'in yolundan gittiklerini, dört mezhep imamını kabul, ancak taklide dayalı mezhep müntesipliğini reddettiklerini vurgulamaktadırlar. Hammâd b. Nâsır Hanbelîler de dahil olmak üzere dört mezhebin

müteahhir müntesiplerini eleştirir, onların mütekaddimîn ulemâya önem vermemelerini, sonrakilerin görüşleri vazgeçilmez ve aşılamaz kabul edip onlarla yetinmelerini eleştirir.

Muhammed b. Abdülvehhâb sadece fıkıh için değil bütün ilmî disiplinler için kendine has dört kaideden oluşan bir metodoloji önermektedir. Bu kaidelerin birincisine göre fetva verecek olan kişinin buna ehliyeti olmalıdır. Diğer bir ifade ile ilimsiz Allah adına söz söylemek haramdır. İkincisi fıkıh usulünde istishap olarak bilinen ve şâriin sükût ettiği şeylerin affedilmiş kapsamında olduğu şeklinde tarif edilen kaidedir. Kimsenin hakkında hüküm bulunmayan bir şeyi helâl, haram, mekruh, vâcip kılma yetkisi yoktur. Vehhâbî ulemânın Tirmizî ve Ebû Dâvûd'dan rivayet edilen “*(Dine sonradan sokulan) yeniliklerden sakınınız. Zira her yenilik bidattır. Her bidat ise dalâlettir*” hadisini hem akîde hem de fıkıh düşüncesine temel yaptıkları söylenebilir. Şöyle ki hareketin en fazla söz söylediği ve en fazla eleştiri aldığı bidatlar ve bidatlar sebebiyle küfürle itham etme meselesi bu hadise dayandırılmıştır. Fıkıh sahasına gelince naslarda bulunmadığı halde kıyas yoluyla emir ve yasaklamalar getirilmesine karşı çıkmıştır. Allah adına bunun yapılması câiz değildir. Zira Allah'ın hakkında sükût ettiği her şey affedilmiştir. Bir kimsenin böyle bir şeyi haram kılması, vâcip kılması, müstehap veya mekruh kılması “*Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde sizi üzecek olan şeylere dair soru sormayınız!* ”âyetine ve “*Bazı şeyler hakkında -unutmaksızın- yalnızca size rahmet olsun diye sükût etmiştir. Onları da soruşturup araştırmayınız*” hadisine göre helâl olmaz. Üçüncü kaide müteşâbih mânalara değil açık delil ve istidlâlin tercih edilmesi gerektiğidir. Yani muhkem ve zâhir, müteşâbih ve hafîye takdim edilmelidir. Dördüncü kaide belli olan haram ve helâllerin dışındaki şüphelilerden kaçınmadır. Bu dört kaide, diğer deliller ve bunların kullanım biçimleri sistemli olmasa da kendi içinde metodolojik bir tutarlılığa sahiptir. Muhammed b. Abdülvehhâb'dan sonra Vehhâbî ulemâsı onun ilmî mirasını detaylandırmış, bu görüşler üzerinde sistemli eserler yazmaya başlamışlardır.

Bahsi geçen deliller ve kaideler dışında Hanbelî mezhebinde de çok kullanılan sedd-i zerâinin Vehhâbî sisteminde önemli bir yeri vardır. “Usul ile ilgili meselelerde daima, fûrû ile ilgili meselelerde çoğunlukla sedd-i zerâi' ile amel etmek” şeklinde tanımlanan bu delile dayandırılarak birçok hüküm verilmiştir. Saygıdan dolayı el öpmek, şirk kastı olmasa bile hastanın iyileşmesi için kurban kesmek, kabirlerin

yanında namaz kılmak, dua etmek, şirke götürme ihtimalinden dolayı yasaklanmıştır. İçinde alkol bulunan kolonya türü kokular, sarhoş olunabilecek şeylere ulaşmada kolaylık sağlayacağı için menedilmiştir.

Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre dinin usûlü’ d-dîn ve fıkıh olmak üzere iki sahası vardır. Akait sahasında taklit geçerli olmadığı gibi inancın gereklerinin de yerine getirilmesini gerekir. Yani hem kalben inanılmalı hem de izhar edilmelidir. Bunun gerçekleşebilmesi için her müminin dinin aslına ilişkin yani akîde ile ilgili hususlarda taklit yoluyla değil tahkik yoluyla, bizzat aslî kaynaklardan bilgilenmesi zaruridir. İctihadın kabul edilmediği bu sahada meselelerin anlaşılması için müçtehit olmak şart değildir. Naslardaki müteşâbihata mâna yüklemeden olduğu şekliyle inanılmalıdır. Bu hususla bağlantılı olarak Vehhâbî ulemâsı “iman edip amel etmeyen tekfir edildiği” eleştirisi yapılmıştır. Vehhâbîler bir kişinin kelime-i şehâdeti oluşturan iki şehâdet dedikleri İslâm’ın beş ilkesinin ilkinin kabul eden bir kimsenin şirki çağrıştıracak bir şeyi yapması durumunda hiç tolerans göstermemektedirler. Ancak sanılanın aksine kelime-i şehâdet dışındaki amelleri inkâr etmeyip “tekâsülen” veya “tehâvünen” terkedenin tekfir edilmediği ifade edilmiştir. Tekfirden belirleyici olan amellerin inkâr edilmesidir. Diğer bir ifadeyle “lâ ilâhe illallah” diyenin hakkında niyeti kesin olarak bilinmeden hüküm verilemez. İman ettiğinin aksine bir fiil işlemediği sürece o kimseye dokunulmaz, mümin kabul edilir. Tembellik ve ilgisizlik sebebiyle yapılmayan ameller yüzünden de kişi tekfir edilmez ama dinin aslî veya fer’î rükûnlerinden birinin inkârı kişiyi kâfir yapar.

Son söz olarak şunu söylemek gerekiyor ki; modern Suudî düşünürleri, bir yandan Muhammed b. Abdülvehhâb ve ilk dönem Vehhâbî ulemâsının fihkî müktesebatını reddetmemekle birlikte, Muhammed b. Abdülvehhâb’ın müçtehit olarak görülmediğini, onun fakih, hareketin de fıkıh hareketi olmadığını hareketin bir dinî yenileşme hareketi olduğunu söylemekte, diğer yandan mezhep mensubiyetliği konusunda daha rahat ifadeler kullanmaktadır. Davetin ve Suudi Devleti’nin hukukî kaynağının, hak olan dört mezhepten biri olması sebebiyle kimi zaman Hanbelî mezhebi içtihadâtı olmakla birlikte mahzâ İslâm olduğunu söylenmekte; Suudi Devleti anayasasının bir mezhep, bir hizip, bir fırkaya bağlı kalmaksızın bütün olarak İslâm’ın ana kaynaklarından faydalandığı, yönetimin; muasır kanunlar ve yönetimlerin

karışmadığı, ilkeleri, esasları ve sabiteleriyle rabbânî bir şeriat üzerine ikame edildiği vurgulanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdüllatîf, Abdülazîz b. Muhammed b. Ali, *De ‘âvâ’l-münâviîn li da ‘veti’ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Riyad 2008.
- Abdülhamîd, İrfan, *İslâm’da İtikadî Mezhepler ve Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1981.
- Ahmed Emîn, *Zü‘amâü’l-islâh fî ‘asri’l-hadîs*, Dârü’l-kitâbi’l-Arabî, Beyrut, ts.
- Akçura, Yusuf, *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII ve XIX. Asırlarda)*, 1354/1935, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1940.
- Akl, Nâsır b. Abdülkerîm, *İslâmiyye lâ Vehhâbîyye*, Riyad 2004.
- Âlûsî, Mahmûd Şukrî, *Târîhu Necd*, 1342/1924-1925.
- Apaydın, Yunus, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, *DİA*, XX, 109-121.
- Aslan, Fatih “Encümen-i Dâniş ve Osmanlı Aydınlanması” *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2009, c. 6, sy. 11, s. 422-441.
- Aybakan, Bilal, “Şâfiî Mezhebi”, *DİA*, XXXVIII, 233- 247.
- Azmeh, Aziz, *İslâmlar ve Moderniteler*, İstanbul 2003.
- Bas, Natana J. DeLong-, *Muhammad Ibn Abd al-Wahhab: Intellectual Biography*, Ph.D., Georgetown University, 2003.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhir b. Muhammed Temîmî Abdülkâhîr, *el-Fark beyne’l-firâk ve beyânü’l-firkâti’n-nâciye minhum*, 429/1037-38, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Dârü’t-tûras, Kahire, ts.
- Bessâm, Abdullah b. Abdurrahman, ‘*Ulemâ-i Necd hilâle sittete kurûn*, Mekke 1398.
- Bilmen, Ömer Nasuhî, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahâtı Fıkhiyye Kamûsu*, İstanbul 1967.
- Brockelmann, Carl, *İslâm Ulusları ve Devletler Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara 1992.
- Buhûsü usbû’i’ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyad 1983/1403.

- Büyükkara, Mehmet Ali, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhâbîlik*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004.
- _____, “Vehhâbîlik”, *DİA*, XLI, 611-615.
- Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte*, Akçağ Yayınları Ankara.
- Candan, Abdülcélîl, *Müslüman ve Mezhep: Bir Mezhebe Bağlanmanın Tahlili*, Elest Yayınları, İstanbul 2004.
- Calder, Norman, “İbn Âbidîn'in ‘Ukûdü resmi’l-müftî” Adlı Risâlesi”, *Usûl Dergisi*, çev. Şenol Saylan, sayı 2, s. 190-208, veri tabanı:
http://www.usuldergisi.com/sayi_2/USL2004208-NCalderSSaylan.pdf
(17.08.2013).
- Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1292.
- Cook, Michael, “On the Origins of Wahhabism”, *Journal of Royal Asiatic Society (JRAS)*, July 1992, vol. 2, part 2.
- Cook, Michael - Öz, Mustafa, “Muhammed b. Abdülvehhâb”, *DİA*, XXX, 491-494.
- Crawford, M.J., *Wahhâbî Ulama and the Law 1745-1932*, M.Ph., University of Oxford, 1980.
- Cevziyye, İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, Riyad 1423.
- Dahlân, Ahmed Zeynî, *ed-Dürerü's-seniyye fi'r-red 'ale'l-Vehhâbiyye*, Dimaşk 2003.
- Dakhil, Khalid S., *Social Origins of the Wahhabi Movement*, PhD, University of California, 1998.
- Dalkıran, Sayın, “Târîh-i Cevdet'te İslâm Mezhepleri I”, *AÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 20, Erzurum 2002.
- Dalkıran, Sayın, *Ahmet Feyzî Çorûmî'nin el-Feyzü'r-Rabbânî'si Işığında Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnet'in Şîl Akîdesine Tenkitleri*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2000.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “İcmâ”, *DİA*, XXI, 417-431.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “Sedd-i Zerâi” *DİA*, XXXVI, 277-282.

- Ebû Zehre, Muhammed, *İmam İbn Teymiyye*, İslamoğlu Yayınları, İstanbul 1988.
- _____, *İslâm'da İtikadî Siyasî Fıkhî Mezhepler Tarihi*, 1394/1974, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Osman Keskiöğlu, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1970.
- Ebû Zeyd-el-Berrâk v.dğr.leri, *İman ve Küfür Meseleleri*, orijinal kitap adı: *Mecmû'atü'r-resâil ve'l-mesâil fi'l-îmân ve'l-kufr*, çev. Abdullah Öztekin, Guraba Yayınları, İstanbul 2007.
- Ebû Tâmi, Ahmed b. Hecer, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb: 'Akâdetühü's-Selefiyye ve da'vetühü'l-ıslâhiyyeti ve senâü'l-'ulemâi 'aleyh*, takdim ve tashih: Abdülazîz b. Abdullah b. Abdurrahman b. Bâz, Riyad 1999/1419.
- Ecer, Ahmet Vehbi, *Tarihte Vehhâbî Hareketi ve Etkileri*, Avrasya-Bir Vakfı Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi (ASAM), Ankara 2001.
- Edens, David G., "The Anatomy of the Saudi Revolution Author(s)", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 5, nr. 1 (Jan. 1974), s. 50-64, Cambridge University, URL: <http://www.jstor.org/stable/162343>.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010.
- Fayda, Mustafa, "Bedevî", *DİA*, V, 315-316.
- Fazlurrahman, "İslâm'da Canlandırma ve Reform Hareketleri", *İslâmî Yenilenme: Makaleler IV*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003.
- _____, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgöç - Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, 1990 İstanbul.
- _____, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın, Ankara 1981.
- _____, *İslâmî Yenilenme: Makaleler III*, Ankara 2002, 41.
- Fırlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 4. bs., Selçuk Yayınları, İstanbul 1990.
- Fırlalı, Ethem v.dğr.leri, "Hâricîler", *DİA*, XVI, 169-178.
- Freih, Mohamed A., *The Historical Background of the Emergence of Muhammad İbn 'Abd al-Wahhâb and His Movement*, PhD, University of California, 1990.

- Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, çev. Süleyman Uludağ, *İslâm'da Müsamaha*, Marifet yayınları, İstanbul 1990; veri tabanı:
<http://www.ghazali.org/books/fiysal-tafriqa-01.doc> (01.08.2013).
- Gibb, Hamilton A. R., *İslâm'da Modern Eğilimler*, 1391/1971, orijinal kitap adı: *Modern trends in Islam*, çev. M. Kürşad Atalar, Çağlar Yayınları, Ankara 2006.
- Has, Şükrü Selim, "Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 21, yıl: 2006/2, (543-564 sayfa).
- Hazal, Hüseyin Halef eş-Şeyh, *Târîhu'l-Cezîreti'l-'Arabiyye fî 'asri'ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Beyrut 1968.
- Herrâş, Muhammed Halîl, *Hareketü'l-Vehhâbiyye reddün 'alâ makâlin li Doktor Muhammed Bahâ fî nakdi'l-Vehhâbiyye*, Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine 1396.
- Hitti, Philip K., *İslâm Tarihi: Siyasî ve Kültürel*, trc. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980.
- Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni*, çev. İzzet Akyol, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.
- Hourani, Albert, *Arap Halkları Tarihi*, trc. Yavuz Alogan, yay. haz. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul 1997.
- Hudârî, Muhammed b. Afîf el-Bâcûrî, *İslâm Hukuku Tarihi*, 1345/1925, orijinal kitap adı: *Târîhu't-Teşrî'l-İslâmî*, Mütercim Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yayınları, İstanbul 1974.
- İbn Abdülvehhâb, Muhammed, *Müellefâtü'ş-şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*, Riyad 1978 [XII Cilt].
- İbn Abdülvehhâb, Süleyman, *es-Savâ'iku'l-ilâhiyye fî'r-reddi 'ale'l-Vehhâbiyye*, Dimaşk 1997.
- İbn Abdurrahman, Sâlih b. Muhammed, *el-Menhecü'l-fıhkî li eimmeti'd-da'veti's-Selefiyyeti fî Necd*, Riyad 2009.

İbn Bâz, “el-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb”, çev. Enbiya Yıldırım, *UlÛf Dergisi*, IX, sayı IX, s. 661 vd.

_____, Abdülazîz b. Abdullah b. Abdurrahman, *Muhammed b. Abdilvehhab; da ‘vetühû ve sîretühû*, ed-Dârü’s-Suûdiyye, Cidde 1389.

İbn Bişr, Osman b. Abdullah, ‘*Unvânu’l-mecd fî târihi Necd*, II cilt, 1290/1873; tahkik Abdurrahman b. Abdüllatîf b. Abdullah Âl-i eş-Şeyh, 4. baskı, Riyad 1403/1983.

İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, Ebû Bekir Hüseyin, 1225/1810; thk. Nâsirüddin Esed, 2. baskı, Beyrut 1985.

İbn Kâsım el-Âsımî el-Kahtânî en-Necdî, Abdurrahman b. Muhammed, *ed-Dürerü’s-seniyye fî’l-ecvibeti’n-Necdiyye Mecmû’atü resâil ve mesâili ‘ulemâi Necdü’l-lâm min ‘asri’ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb ilâ asrinâ hâzâ*, XVII cilt, gözden geçirilmiş ilâveli 6. yeni baskı, 1994-1999.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah b. Muhammed b. Ebû Bekir b. Eyyûb, *İ’lâmü’l-muvakkî’in ‘an rabbi’l-‘âlemîn*, Dârü’l-İbni’l-Cevziyye, 1. baskı 1423.

İbn Kemâl, Ebû Ya’kûb Neş’et, *Şerhu’l-usûl min ‘ilmi’l-usûl*, Kahire 1422.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed, *Ravzatü’n-nâzır ve cennetü’l-münâzır fî usûli’l-fıkh ‘ala mezhebi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdülkerîm b. Ali Nemle, Riyad 1994/1415.

İqbal, Mohammad, *Emergence of Saudi Arabia*, New Delhi 1977.

İbn Sâlih, Abdullah b. Abdurrahman, ‘*Ulemâi Necd hılâle semâniye kurûn*, 2. baskı, 1419.

İbn Süleyman et-Temîmî en-Necdî, Muhammed b. Abdülvehhâb, *Müellefâtü’ş-Şeyhi’l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*, XXIII cilt, 1206/1792; tashih: Abdülazîz Rûmî, Seyyid Hicâb, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyad.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm, *Bid'atlar*, Tevhid Yayınları, İstanbul 1998.

_____, *Muvâfakatu sahihi'l-mankûl li-sarihi'l-ma'kûl*, Beyrut 1985.

_____, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, Tevhid Yayınları, İstanbul 1986.

_____, *Akıl-Nakil Çatışması*, Tevhid Yayınları, İstanbul 1996.

_____, *İctihad Risâlesi*, Tevhid Yayınları, İstanbul 1998.

_____, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, Riyad 1991/1412.

_____, *Ehl-i Sünnet İtikadı*, Tevhid Yayınları, İstanbul 1998.

_____, *Kıyas*, Tevhid Yayınları, İstanbul 1996.

_____, *Vasıtiyye Akîdesi*, Tevhid Yayınları, İstanbul 1996.

_____, *Hisbe*, Tevhid Yayınları, İstanbul 1996.

_____, *Siyaset Risâlesi*, Tevhid Yayınları, İstanbul 1996.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehîd ve'n-nihâyetü'l-muktesîd*, çev. Vecdi Akyüz, Beyan Yayınları.

Juhany, Uwaidah Metareek, *The History of Najd Prior to the Wahhabis*, PhD, University of Washington, 1983.

Kâşif el-İtâî, Muhammed Hüseyin, *Nakdü'l-fetâvâ el-Vehhâbiyye*, Kum 1995.

Kavak, Özgür, *Şah Veliyyullah Dihlevî'nin İctihad Anlayışı*, yüksek lisans tezi, İstanbul 2002.

Kaya, Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*, doktora tezi, 2001, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler enstitüsü.

_____, "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, XXVII, 519-535.

Kelebek, Mustafa, "İslâm Hukukunda İstishâb Delili ve Uygulamadaki Yeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III, sayı 1, 1999; veri tabanı: <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/266.pdf> (18.07.2013).

Kitâbü't-Tevhîd, Üç Esas, veri tabanı:

<http://www.kl28.com/books/showbook.php?bID=13&pNo=5#start> (2013).

Kızılkaya, Necmettin, “Fıkıh Usûlünde Sahâbi Fetvasının Kaynaklık Değeri ile İlgili Yaklaşımlar ve Bunların Tahlili, *İLEM Yıllık*, yıl 4, sayı 4, 2009.

Koca, Ferhat, “İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec”, *DİA*, XX, 138-139.

_____, “Hanbelî Mezhebi”, *DİA*, XV, 525-547.

_____, “İbn Kudâme, Muvaffakuddin”, *DİA*, XX, 139-142.

_____, “İbn Teymiyye”, *DİA*, XX, 391-404.

_____, “Merdâvî, Ali b. Süleyman”, *DİA*, XXIX, 177.

_____, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.

Kurşun, Zekeriya, “Necid”, *DİA*, XXXII, 491-493.

Mecmû'atü'r-resâil ve'l-mesâilî'n-Necdiyye, 1928.

Merad, Ali, “İslah”, *DİA*, XIX, 143-156.

Merdâvî, Alâeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman b. Ahmed, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-racîh mine'l-hilâf*, 885/1480, tashih ve tahkik: Muhammed Hamîd Fakî, 2. baskı, Dârü ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1406/1986.

Mevdûdî, Seyyid Ebü'l-A'lâ, *İslâm'da İhya Hareketleri*, trc. Halil Zafir, Hilâl Yayınları, Ankara 1967.

Muhtâr, Selâhaddin, *Târîhu'l-memleketi'l-'Arabiyyeti's-Su'ûdiyye*, Dârü'l-mektebeti'l-hayât, Beyrut, ts.

Mutavvâ, Abdullah b. Muhammed b. Abdülmuhsin, *ed-Da'vetü'l-islâhiyye fî bilâdi Necd*, Riyad 2006.

Nafi, Basheer M., *Islamic Law and Society*, “A Teacher Of Ibn 'Abd al-Wahhâb: Muhammed Hayyât al-Sindî and The Revival Of Ashâb Al-Hadith's Metodology”, vol. 13, nr. 2, 2006.

- Nedvî, Mes'ûd, *Muhammed b. Abdilvehhâb*, thk. Abdülâlîm Bistevî, Câmîatü'l-Îmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyad 1984.
- Nedevî, Ebû'l-Hasan, *İslâm Önderleri Tarihi*, çev. Yusuf Karaca, İstanbul 1992.
- Neumann, Christoph K., "Paradigmalar Arasında: Ahmed Cevdet Paşa ve Aidiyet", *Düşünen Siyaset*, 1999, sayı 7-8.
- Nyrop, Richard F., *Saudi Arabia a Country Study*, Washington 1985.
- Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hin Yayın, İstanbul 1983.
- Oral, Kenan, *Hadîs Literatüründeki Hâricîler İle İlgili Hadîslerin Değerlendirilmesi*, yüksek lisans tezi, Ankara 2007.
- Özel, Ahmet, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 1-27.
- Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, Nun Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Rasheed, Madawi, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices From a New Generation*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Reyhânî, Emîn, *Târîhu Necdi'l-hâdis*, Dârü'l-cîl, Beyrut 1988.
- Sekâkîr, Muhammed b. Abdullah, *Îmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*, Riyad 1999, veri tabanı: <http://dar.bibalex.org/webpages/mainpage.jsf?PID=DAF-Job:94183&q=> (01.08.2013).
- Selmân, Muhammed, *Muhammed b. Abdilvehhâb'ın Daveti'nin Hakikati ve Bu Davetin İslâm Dünyasındaki Etkileri*, kitabın orijinal adı: *Da'vetü's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb ve eserühâ fi'l-'alemi'l-İslâmî*, trc. Muhammed Şahin, baskı yeri yok, 2009.
- Şaban, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1990.
- Şahin, Osman, "İslâm Hukuk Metolojisinde İstishâb, *OMÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, veri tabanı: http://dergi.ilahiyat.omu.edu.tr/Makaleler/1894864693_200113210189.pdf (18.07.2013).

Şahin, Hanifi, “İbn Teymiyye’nin Siyaset Anlayışı”, *JASSS*, volume 6, Issue 3, p. 615-638, March 2013; veri tabanı:

http://www.jasstudies.com/Makaleler/118770942_32%C5%9Eahin%20Hanifi_S-615-638.pdf (06.08.2013).

Şattî, Muhammed Cemîl b. Ömer el-Bağdâdî, *Muhtasaru Tabâkâti’l-Hanâbile*, thk. Fevvâz Ahmed ez-Zemerlî, Dârü’l-kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1986.

Şeserî, Muhammed b. Nâsır, *ed-Da’vetü’l-islâhiyye fi’l-cezîreti’il- ‘Arabiyye*, Riyad 2002.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâceddin Muhammed b. Abdülkerîm, *İslâm Mezhepleri (el-Milel ve’n-nihâl)*, 548/1153; çev. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.

Şeker, Fatih M., “Vehhâbîliğin Osmanlı Mütefekkirleri Üzerindeki Etkisi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, IV, sayı 21.

Şeker, Fatih M., *Osmanlılar ve Vehhâbîlik: Hüseyin Kâzım Kadri’nin Vehhâbîlik Risâlesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2007.

Şener, Abdulkadir, İslâm Hukukunda İctihad ve Taklid Problemi, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV, sayı 1, 1981, veri tabanı: <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/769/9763.pdf> (18.07.2013).

Taş, Aydın, “Türkiye Kütüphanelerindeki Hanbelî Mezhebiyle İlgili Yazma Eserler”, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2 (2007), s. 83–109.

Tîbî, Bassam, *Arap Milliyetçiliği*, orijinal kitap adı: *Arab Nationalism*, çev. Taşkın Temiz, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1998.

Useymîn, Muhammed bin Sâlih, *Fetâvâ’s-Şeyh Muhammed es-Sâlih el-Useymîn*, i’dâd: Eşref İbn Abdürrahîm, I-IV, 2. baskı, Âlemü’l-kütüb, Riyad 1991.

_____, *Şerhü’l-‘akîdeti’l-vâsitiyye*, 3. Baskı, 1416.

_____, *Mevsû‘atü’l-fetâvâ el-mu‘âsıra*, Nâsır Sa’dî, Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, Muhammed İbrâhim Âl-i Şeyh, Abdülazîz b. Abdullah b. Abdurrahman b. Bâz, Abdullah Sâlih Fevzân / cem‘, i’dâd ve tahkik: İmâd Zekî Bârûdî, el-Mektebetü’t-Tevfîkiyye, Kahire, ts.

- _____, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, 3. baskı, Dârü'l-ulûm, Riyad 1992/1412.
- _____, *el-Usûl, min 'ilmi'l-usûl*, İskenderiye 2001, çev. M. Beşir Eryarsoy, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, Guraba Yayınları, İstanbul, ts.
- Uthaymin, “The Personal Letters of Sheikh Muhammad Ibn ‘Abd Al-Wahhâb”, *A History of The Arabian Peninsula*, s. 105-125, editör: Fahd Al-Semmari, İngilizce’ye çev. Salma K. Jayyusi, New York 2010.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988.
- Uzundal, Edip, Review of German Historian Christoph K. Neumann's “History is means Tanzimat is Goal- Political Meaning of Tarih-i Cevdet” [Christoph K. Neumann, Araç Tarih Amaç Tanzimat Târîh-i Cevdet’in Siyasî Anlamı” (çev. Meltem Arun), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999], *History Studies: International Journal of History*, ISSN: 1309 4173 (online) 1309 - 4688 (print) volume 4, Issue 2, p. 443-450, July 2012.
- Üçok, Bahriye, *İslâm’dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler: Hicri 7-11. Yıllar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967.
- Üzüm, İlyas v.dğr.leri, “Mezhep”, *DİA*, XXIX, 526-542.
- Vassiliev, Alexei, *The History of Saudi Arabia*, New York 2000.
- Vloten, Gerlof van, *Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şîa ve Mesih Akîdeleri Üzerine Araştırmalar*, çev. Mehmed Said Hatiboğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.
- Vogel, Frank Edward, *Islamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia*, Ph.D., Harvard University 1993.
- Voll, “Muhammed Hayat al-Sindi and Muhammed İbn Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madina”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1975, 38/ 32-39.

- Voll, John Obert, *İslâm: Süreklilik ve Değişim*, orijinal kitap adı: *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, çev. Cengiz Şişman - Cemil Aydın, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1991.
- Watt, William M., *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- Yassini, Ayman, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, Boulder, Westview Press, 1985.
- Yetik, Zübeyir, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Beyan Yayınları, İstanbul 1990.
- Yıldız, Harun, *Din Siyaset İdeoloji -Hâricîlik düşüncesinin doğuşu-*, Sidre Yayınları, Samsun 1999.
- Yörükân, Yusuf Ziya, “Vahhabîlik”, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, II, sayı 4.
- Zahawi, Jamil Effendi Sirqi, *The Doctrine of Ahl Al-Sunna Versus The “Salafi” Movement*, İngilizce’ye çev. Muhammad Hisham Kabbani, Mountain View: As-Sunna Foundation of America, 1996.
- Zuhaylî, Vehbe, “Mezhep Hükümlerinin En Kolayını Almada Kurallar”, çev. M. Nurullah Aktaş, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 7, Nisan 2006, s. 397-432.

İnternet siteleri

- Veri tabanı: <http://archive.org> (01.08.2013).
- Veri tabanı: <http://www.waqfeya.com> (01.08.2013).
- Veri tabanı: <http://www.darulkitab.com> (01.08.2013).
- Veri tabanı: <http://www.almeshkat.net> (01.08.2013).
- Veri tabanı: <http://shamela.ws> (01.08.2013).
- Veri tabanı: <http://www.kl28.com/books/index.php> (01.08.2013).
- Veri tabanı: <http://www.binbaz.org.sa/> (01.08.2013).

Veri tabanı: <http://www.ibnothaimeen.com/index.shtml> (01.08.2013).

Veri tabanı: <http://www.darulhadis.com> (02.08.2013).