T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

VEHHABİLİK AKAİDİ VE KELAM İLMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

MEHMET ÖZEL

DOKTORA TEZİ

KAHRAMANMARAŞ
KASIM-2022

T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

VEHHABİLİK AKAİDİ VE KELAM İLMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

DANIŞMAN : Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU
JÜRİ : Prof. Dr. Recep ARDOĞAN
JÜRİ : Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR
JÜRİ : Doç. Dr. Hamza KARAOĞLAN
JÜRİ : Dr. Öğr. Üyesi Muhyettin İĞDE

MEHMET ÖZEL

DOKTORA TEZİ

KAHRAMANMARAŞ
KASIM-2022

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

ÖZET

DOKTORA TEZİ

VEHHABİLİK AKAİDİ VE KELAM İLMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Mehmet ÖZEL

Danışman : Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU

Yıl : 2002 , Sayfa: 273 + VII

Jüri : Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU (Başkan)
: Prof. Dr. Recep ARDOĞAN (Üye)
: Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR (Üye)
: Doç. Dr. Hamza KARAOĞLAN (Üye)
: Dr. Öğr. Üyesi Muhyettin İĞDE (Üye)

Vehhabilik dini bir yapı olduğu için akidevî yönü ile büyük önem taşımaktadır. "Vehhabilik Akaidi ve Kelam İlmi Açısından Değerlendirilmesi" adını verdiğimiz bu çalışmada, kendini selefî bir hareket olarak niteleyen Vehhabi düşüncenin, akidevi görüşleri tespit edilerek, klasik Kelam (Matüridîlik ve Eş'rîlik) açısından değerlendirilmeye çalışılmıştır. Çalışmada Vehhabiliği, tarih boyunca var olan geleneksel ve tarihi Kelam metodudundan farklı kılan noktalar tespit edilmiş ve bu konular üzerinde durulmuştur. Modern çağ öncesinde ortaya çıkan söz konusu hareket, Muhammed b. Abdulvehhab ile Suud ailesi arasında ittifak yapıldığından beri siyasi bir harekete dönüşmüş, daha çok tasavvuf karşıtlığı, şiddet ve tekfir söylemi ile ön plana çıkmıştır. Bu çalışmada Vehhabiliği farklı kılan bu yönler üzerinde durulmuş ve hareketin akidevî temelleri irdelenmeye çalışılmıştır.

Çalışmamız giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Vehhabilik kavramı, Vehhabiliğin tarihi, Vehhabiliğin kurucusu ile ilgili bilgi verilmiştir. İkinci bölümde; Vehhabiliğin ulûhiyyet konuları ile görüşleri tespit edilip değerlendirmesi yapılmıştır. Üçüncü bölümde; Vehhabilerin nübüvvet ahiret ve imametle ilgili görüşleri tespit edilip Kelam İlmi açısından değerlendirmesi yapılmıştır. Dördüncü bölümde ise; Vehhabiliğin inanç açısından nasıl konumlandığı, yoğun bir şekilde kullandıkları Ehl-i Sünnet ve Selefîlik kavramlarına nasıl bir anlam yükledikleri de ele alınmıştır. Ayrıca kelamcıların bu iki kavramı nasıl anladıkları da ele alınmış ve iki bakış açısı arasında bir mukayese imkânı sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Vehhabilik, Selefîlik, Şirk, Tevhid, Akide, Rubûbiyyet, Ulûhiyyet

DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM UNIVERSITY

ABSTRACT

PhD THESIS

THE CREED OF WAHHABISM AND AND ITS EVALUATION IN TERMS OF KALAM SCIENCE

Mehmet ÖZEL

Supervisor : Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU

Year : 2022 , Pages: 273 + VII

Jury : Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU (Supervisor)
: Prof. Dr. Recep ARDOĞAN (Member)
: Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR (Member)
: Assoc. Prof. Dr. Hamza KARAOĞLAN(Member)
: Assis. Prof. Dr. Muhyettin İĞDE (Member)

Since Wahhabism is a religious sect, its aqidawi (creed) aspect is also of great importance.In this study, which we named as "The Creed of Wahhabism and Its Evaluation in Terms of Kalam Science", it has been tried to understand what Wahhabi thought, which describes itself as a Salafist movement, what it understands when it comes to Salafism, or how it defines Salafism.In the study, the points that make Wahhabism different from the traditional and historical Salafist discourse that have existed throughout history have been determined and these issues have been emphasized.The movement in question, which emerged before the modern age, it turned into a political movement with Abdul Wahhab's alliance with the Saudi family and came to the known with more opposition to Sufism, violence and takfir. In this study, these aspects that make Wahhabism different are emphasized and the creed foundations of the movement are tried to be examined.

Our study consists of an introduction and four parts. In the first chapter, information about the concept of Wahhabism, the history of Wahhabism and the founder of Wahhabism are given. In the second part; The issues of divinity and the views of Wahhabism were determined and evaluated. In the third part; Wahhabis' views on prophethood, afterlife and imamate were determined and evaluated in terms of Kalam Science. In the fourth chapter; It is also discussed how Wahhabism is positioned in terms of belief and how they attribute a meaning to the concepts of Ahl al-Sunnah and Salafism, which they use extensively. In addition, how the theologians understood these two concepts was also discussed and a comparison opportunity was presented between the two perspectives.

Keywords: Wahhabism, Salafism, Shirk (İdolatry), Tawhid (Monotheism), Aqidah (Creed), Rubûbiyyet (Divinity), Uluhiyyat (Godhood)

ÖN SÖZ

"Vehhabilik Akaidi ve Kelam İlmi Açısından Değerlendirilmesi" adını verdiğimiz bu çalışma, 20. asırda büyük ses getiren Vehhabi hareketi, akidevî tasavvuru açısından anlamayı hedeflemektedir. Kendilerini Selefî ya da selefin yolunda olan bir hareket şeklinde takdim eden Vehhabiler, nasıl bir akide tasavvur etmektedirler? Bu soru çalışmamızın temel hareket noktası olmuştur. Zira dini bir hareket olan Vehhabiliğin nasıl bir bir inanç sistemine sahip olduğu veya İslam'ı hangi akidevî saiklerin arkasından anladıkları önemli bir problem olmaktadır. Bununla beraber Ehl-i Sünnet Kelam ekollarinin akîde konularına nasıl yaklaştıkları da önem taşımaktadır. Bu çalışma Vehhabi Akaidi'ni bir karşılaştırma yaparak değerlendirme amacı taşımaktadır.

Vehhabilik üzerine birçok çalışma yapılmış olduğu halde böyle bir çalışmanın gerekliliği, söz konusu mezhebi akidevî yönden derli toplu bir şekilde ele alan bir çalışmanın olmamasıdır. Zira Vehhabiliği tarihi, sosyal, siyasal yönden ele alan birden fazla çalışma olmakla beraber salt akidevi boyuttan ele alan bir çalışmanın olmaması bu çalışmaya bazı sorulara cevap arama imkânı vermiştir. Söz konusu sorulara az da olsa cevap olabilecek bir perspektif sunarsa bu çalışma hedefine ulaşmış olacaktır.

Çalışma bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın gerekliliği amacı ve kaynakları ele alınmıştır. Birinci bölümde ise; Vehhabilik kavramı ve Vehhabiliğin tarihi arkaplanı üzerinde durulmuş, ayrıca harketin kurucusu ve kültürel etkileşimleri, çıktığı ortamın coğrafi, kültürel, siyasi ve dini yapısı incelenmiştir. İkinci bölümde ise; Vehhabi hareket Ulûhiyyet konuları açısından ele alınmış ve değerlendirmesi yapılmıştır. Bu bölümde Vehhabi söylem açısından büyük önem taşıyan tevhid, şirk, kavramları büyük yer tutmaktadır. Ulûhiyyetle ilgili konular ele alınırken Vehhabi söylem esas alındığı için her konuya girilmemiş, Vehhabi âlimlerin üzerinde durup değerlendirdiği sınırlı konulara değinilmiştir. Zira Vehhabilik kapasamlı bir Kelam ve Akîde anlayışına sahip değildir. Belli konular üzerinde yoğunlaşmış, problem olarak gördüğü konularda daha çok pratik refleksler geliştirmiştir. Üçüncü bölümde ise Nübüvvet, Ahiret ve İmamet Konuları ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Bu bölümde de belli başlı konular ele alınmış ve daha çok Vehhabi söylemin üzerinde durduğu konular ele alınmıştır. Vehhabi âlimler teorik tartışmalardan çok, nübüvvetle ilgili pratik değeri olan belli konulara yoğunlaşmışlardır. Dördüncü ve son bölümde ise Vehhabiliğin inanç açısından nasıl konumlandığına yer verilmiştir. Bu anlamda Vehhabiliğin İslam kültür ve medeniyetine yön veren saiklere karşı nasıl konumlandığı, kendini nerede gördüğünü ele aldık. Bu bölümde aynı zamanda Ehl-i Sünnet ve Selefîlik kavramlarının Vehhabiler ve kelamcılar tarafından nasıl anlaşıldığını ele değerlendirdik. Çalışmanın küçük de olsa bir boşluğu doldurması bizi mutlu edecektir.

Mehmet ÖZEL

EKİM 2022

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın meydana gelmesinde şüphesiz çok insanın emeği vardır. Bu sebeple başta değerli danışmanım Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU'na, tez izleme komitemde yer alıp, baştan beri tavsiyleri ve okumları ile bana yön veren Prof. Dr. Recep Ardoğan ve Doç. Dr. Hamza Karaoğlan'a, tezimdeki hadis rivayetlerini okuyarak bana yardımcı olan Dr. Sait İnan'a, ayrıca emeği geçen, bana destek veren, öz güvenimi arttıran, kaynaklara erişmeme yardımcı olan hocalarıma, dostlarıma ve arkadaşlarıma teşekkürü borç bilirim. Ayrıca çalışmam esnasında bana destek veren eşime beni anlayışla karşılayan çocularıma, yine bana karşı derin müsamaha gösterdiklerini bildiğim çok değerli arkadaşlarıma ve dostlarıma ayrı ayrı teşekkür ederim. Onlar bilmeliler ki, bana yaşamayı sevdiren bu güzel insanların varlığından dolayı yüce yaratıcıya şükran duyguları beslemekteyim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET I
ABSTRACT II
ÖNSÖZ III
TEŞEKKÜR IV
İÇİNDEKİLER V
KISALTMALAR VII
1.GİRİŞ 1
1.1. Çalışmanın Konusu 3
1.2.Çalışmanın Amacı 3
1.3.Çalışmanın Kapsamı 3
1.4.Çalışmanın Kaynakları 3
2.VEHHABİLİK KAVRAMI VE TARİHİ ARKAPLAN 10
2.1.Vehhabilik Kavramı 10
2.2.Kültürel ve Tarihi Arkaplan Açısından Vehhabilik 14
2.2.1.Vehhabiliğin Ortaya Çıktığı Coğrafyanın Yapısı 14
2.2.2.Siyasi ve Ekonomik Yapı 15
2.2.3.Dini ve Kültürel Yapı 19
2.2.4.Vehhabiliğin Tarihine Genel Bir Bakış 21
2.2.4.1.Dir'iye Antlaşması 21
2.2.4.2. I. Suud Devleti 22
2.2.4.3. II. Suud Devleti 29
2.2.4.4. III. Suud Devleti (Suudi Arabistan Krallığı) 31
2.2.5. Vehhabi Hareketin Bölgede Hızlı Yerleşmesinin Sebepleri 37
2.3. Vehhabilik Düşüncesinin Dayandığı Âlimler 39
2.3.1. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) 40
2.3.2.İbn Teymiyye (ö. 728/1328) 41
2.3.3. İbnu'l-Kayyim el- Cevziyye (ö.751/1350) 45
2.4. Vehhabiliğin Kurucusu (Muhammed b. Abdulvehhab) 47
2.4.1. Hayatı ve Şahsiyeti 47
2.4.2. İlmi Kişiliği 52
3.VEHHABİLER'E GÖRE ULÛHİYYET 57
3.1.Tevhid 57
3.1.1. Rubûbiyet ve Ulûhiyet Tevhidi Ayrımı 65
3.1.1.1. Rubûbiyyet Tevhidi 65
3.1.1.2 Ulûhiyyet Tevhidi 69

3.1.2. Zat, İsim ve Sıfatların Tevhidi....76
3.2. Şirk....93
3.3.Halku'l-Kur'an....115
3.4.Kader ve Fiiller....119
3.5.İman-Küfür....125
3.6. Muvalat ve Muadat....137
4.VEHHABİLER'E GÖRE NÜBÜVVET, AHİRET VE İMAMET KONULARI....142
4.1.Nübüvvet Konuları ve Değerlendirilmesi....142
4.1.1. Vehhabiler'in Peygamberlik Anlayışları....143
4.1.2. Hz. Muhammed'in Peygamberliği ile İlgili Görüşleri....151
4.1.3. Şefaat....156
4.1.4 Keramet....166
4.1.4. Sünnet-Bid'at....169
4.1.5. Tevessül....176
4.2. Ahiret....181
4.3. İmamet....188
5.VEHHABİLİĞİN İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ KONUMU....197
5.1.Vehhabi Düşüncenin Kültürel Konumlanışı....197
5.1.1. Osmanlı Hilafet Anlayışına Karşı Konumlanış....198
5.1.2. Şia'ya Karşı Konumlanış....202
5.1.3. Arap Milliyetçiliği Üzerinden Konumlanış....205
5.1.4. Felsefe ve Kelam'a Karşı Konumlanış....208
5.1.5. Tasavvufa Karşı Konumlanış....212
5.2. Bilgi Anlayışları....216
5.3. Vehhabilere Göre Ehli Sünnet ve Selefîlik....220
5.4. Kelamcılara Göre Ehl-i Sünnet ve Selefîlik....230
5.4.1. Ehl-i Sünnet....230
5.4.2. Selefîlik....237
5.5. İnancın Toplumsal Bir Baskı Aracına Dönüştürülmesi....239
5.6. Vehhabi Düşüncenin Etkileri ve Vehhabiliğe Yapılan Eleştiriler....244
6.SONUÇ....253
KAYNAKLAR....256
ÖZ GEÇMİŞ

KISALTMALAR

A.g.e	: Adı geçen eser
A.g.m	: Adı geçen makale
a.s	: Aleyhi's-Selam
ARAMCO	: Arap Amerika Petrol Ortaklığı
Arp. çev.	: Arapçaya Çeviren
ASAM	: Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
ÇÜİFD	: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
D.T.	: Doktora Tezi
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
Krş.	: Karşılaştır
m.	: Miladî
MÜİFVY	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
ö.	: Ölümü
RABITA	: Rabıtatu'l- Alemi'l- İslamî
s.	: Sayfa
s.s.	: Sayfa Sayısı
SDÜFD	: Süleyman Demirel Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
sy.	: Sayı
TDVY	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
thk:	: Tahkik
vd.	: Ve diğerleri
YLT	: Yüksek Lisans Tezi
yy.	: Yüzyıl
KSÜ	: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi

1.GİRİŞ

İslam dünyası bugün hiç şüphesiz zor bir süreçten geçmektedir. Osmanlı İmparatorluğunun dağılması, modern devletlerin farklı bir şekilde yeniden yapılanması, hilafetin ilgası, bu yeni yapılanmanın doğurduğu ulusal ve uluslarası sorunlar, dinin modern hayatta nasıl konumlanacağı gibi problemler, İslam dünyası için yeni ve aynı zamanda acil çözüm bekleyen sorunlardır. İslam dünyasının bir buhran yaşadığı, bir taraftan batı ile rasyonel ilişkiler kurarken, diğer taraftan var olma mücadelesi verdiği bir gerçektir. Zira hem batı ile rasyonel ilişkiler kurmak, hem de bu ilişkilerin sebep olduğu entegrasyonun doğuracağı olası problemlere çözüm bulmak özgüvenini yitirmiş, ekonomi, eğitim, siyaset ve ahlak gibi her alanda açıklar vermiş bir toplum için zorluklar barındırmaktadır. [1]

Bu problemler, bir yönüyle Müslüman dünyayı bir var oluş mücadelesi ile karşı karşıya bırakırken, bir yönüyle de sonu gelmez şiddet ve terör olaylarına sebep olmaktadır. İslamofobinin ciddi bir tartışma konusu olduğu günümüzde,[2] Batı toplumları karşısında kan kaybettiğimiz artık herkesin kabul ettiği bir gerçektir. Lewis'in İslam'ın Krizi[3] olarak nitelediği bu çıkmaz, İslam dünyasında daha çok tartışmalara sebep olacak gibi duruyor. Bu açıdan son dönem İslami hareketlerin doğru anlaşılması ve tenkidi büyük önem taşımaktadır. Son dönemin ses getiren önemli hareketlerinden biri de Vehhabiliktir.

Vehhabilik, bugün Suudi Arbistan'ın resmi mezhebidir ve Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinden beri ciddi tartışmaların odağında yer almıştır.[4] Entelektüel çevrelerce farklı şekillerde yorumlanan veya tanımlanan hareket, hemen her kesimin ilgisini çekmiştir. Bu anlamda Vehhabilik hem batılı hem islamcı hem gelenekçi hem de modernist kesimlerce farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Vehhabilik gerek ülkemizde ve gerekse İslam dünyasında çok merak edilen, yeni bir akım olarak önem taşımaktadır.

Vehhabiliği gündeme taşıyan bir sebep ise üstlendiği tarihi roldür. Bu rol Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü döneminde Vehhabilik gibi harketlerden dolayı yıpranması ile ilgilidir. Bu açıdan İslam dünyasında harici bir hareket olarak

---

[1] Bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, "Globalleşen Dünyada Müslümanların Problemeleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2003), 79-96.
[2] Bkz. Nathan Lean, *İslamofobi Endüstrisi* (Ankara: DİB Yayınları, 2015).
[3] Bernard Lewis, *İslam'ın Krizi* (İstanbul: Literatür Yayınları, 2003), 101-105.
[4] Vehhabilik İslam dünyasından önce, batı dünyasında tartışılmıştır. İslam dünyasında -özellikle Osmanlı bürokrasisi tarafından- ayrılıkçı ve harici bir yapı olarak tanımlanırken, batıda yenilikçi, Osmanlı'ya karşı ve reformist bir hareket olarak algılanmış ve çok yönlü tartışılmıştır. Raymond Jean, *Vehhabiler'in Ortaya Çıkışı*, çev. Ramazan Adıbelli (Adana: Karahan Kitabevi, 2010), 17-20. Osmanlı kayıtlarında ise daha çok askeri ve asayiş ile ilgili bir konu olarak değerlendirilmiştir. Bu konu ile ilgili en derli toplu bilgilere ise Ahmet Cevdet Paşa'nın Tarihi Cevdet adlı kitabında yer almaktadır. Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet* (İstanbul, 1891), 7/182-215; Fatih Mehmet Şeker, *Osmanlılar ve Vehhabilik* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 162-163.

nitelenmiştir.[5] Osmanlı İmparatorluğu'nun batıda yaşadığı çöküş ile Vehhabilik arasında bir paralellik olduğunu söylenmektedir. Vehhabi hareket, İmparatorluk içinde –özellikle kutsal topraklarla bağlantılı olarak- bir kafa karışıklığına sebep olduğu gibi, güç kaybına da sebep olmuştur. Aynı şekilde batılı devletlerle yaşanan savaş ve problemler sayesinde Vehhabi hareket de kendine hareket alanı bulmuştur. Wehbe, Vehhabi harketin rolünün küçümsenmemesi gerektiğini şöyle ifade etmektedir:

> Birinci dünya savaşında Vehhabi ayaklanmasının rolünü abartmak doğru olmaz. Hicaz; silah, teçhizat, destek kuvvet, gıda ve teknik kuvvetler bakımından olabildiğince mahrumdu. Fakat bir başka açıdan bakıldığında; bu ayaklanmanın Türkler'in doğudaki konumları ile iligili etkisini ve ehemmiyetini küçümsemek doğru olmaz.[6]

Birinci dünya savaşında üstlendiği bu rol, hafızalarda uzun süre silinmeyecek olan Vehhabi hareket, bugün de Arap Baharı, Yemen Krizi, İran ve Türkiye ile özellikle dış siyasette çatışmalar yaşamaya devam etmekte ve özellikle körfez ülkeleri ile beraber yeni bir siyasi harketi temsil etmektedir.[7] Siyasi olarak durum bu minvalde iken, dini yapı açısından bakıldığında da durum pek farklı değildir.[8]

Bu yönüyle dışarıya –özellikle Sünnî İslam dünyasına- ihraç edilmeye çalışılan bir ideolojinin çeşitli renklerle yeniden parlatılması görüntüsü vermektedir. Vehhabilik, Selefîlik, Ehl-i Sünnet gibi toplumda büyük karşılığı olan kavramlar üzerinden ihraç edilmektedir.[9] Suudi'lerin Vehhabi hareketi dünyaya yaymak için 100 milyar dolar harcadıkları tahmin edilmektedir. Komünist Rusya'nın propaganda için 7 milyar dolar harcadığı göz önüne alınırsa bu konunun önemi ortaya çıkacaktır.[10]

Önemli bir tartışma konusu olarak Vehhabilik, ilmi birikiminden çok pratik uygulamaları tartışma konusu olmuştur. Lewis bu durumu şöyle ifade etmiştir. "Teorik olarak safiyetçi (saf İslam ulaşma çabası), uygulamada militan"[11] bir tavır sergileyen Vehhabiler bu yönüyle anlaşılmaz, çelişik bir problem olma özelliği taşımaktadır.

Modernite öncesi bir oluşum olan Vehhabilik, bugün de büyük bir etki alanına sahip gözükmektedir. Yukarıda saydığımız yönleri ile dikkat çeken Vehhabilik, dini bir

---

[5] Ahmet Vehbi Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi Ve Etkileri* (Ankara: ASAM, 2001), 7; Süleyman İbn Abdulvehhab, *es-Sevâiku'l-İlâhiyye fî Reddi ale'l-Vehhabiyye* (Beyrut: Dâru'z-Zulfikar, 1997), 57-59; Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlan, *ed-Dureru's-Seniyye fî Reddi ale'l-Vehhabiyye* (Dımeşk: Mektebetu'l-Ahbab, 2003), 123-135.

[6] Hafız Wehbe, *Cezîratu'l-Arab fî Kurûni'l-İşrîn* (Riyad: Lecnetu't-Te'lif ve't-Terceme, 1935), 211.

[7] Özdemir Akbal, *ABD Suudî Arabistan Siyasal İlişkileri -Bir Uluslarası Politika Teorisi İncelemesi-* (Ankara: Nobel, 2019), 156-162.

[8] Mevlüt Uyanık, *Selefî Zihniyet, Arap Baharı ve Türkiye* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016); Mustafa Bostancı, *Suudi Arabistan Devleti'nin Kuruluşu ve Türkiye Suudi Arabistan İlişkileri* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013); Akbal, *ABD Suud*, 125-170.

[9] Uyanık, *Selefî Zihniyet*, 47-103; Bekir Altun, *Selefîlik-Vehhabilik ve Türkiye'deki Faaliyetleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstütisi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 15-100; Akbal, *ABD Suud*, 161.

[10] Selim Öztürk, "Arap Milliyetçiliğine Farklı Bir Bakış: Selefîlik", *Türkiye Günlüğü Dergisi* 134 (2018), 43.

[11] Bernard Lewis, *Ortadoğu*, çev. Selen Y. Kölay (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2006), 360.

hareket olduğu için akide ile ilgili görüşleri büyük önem taşımaktadır ve Vehhabiliğin doğru anlaşılması ve tenkidi büyük önem taşımaktadır.

1.1.Çalışmanın Konusu

Çalışmamızın temel konusu, Vehhabilik düşüncesinin itikadî yönünü ve görüşlerini tespit etmek olacaktır. Vehhabiler'in itikadî görüşlerini ele alırken, geleneksel Kelam düşüncesi ile karşılaştırarak değerlendirmesini yapmaya çalışacağız. Bu anlamda Vehhabi akidenin İslam Kelam geleneğinde neye karşılık geldiğini anlamaya ve bu yeni akımın akidevî anlamda nasıl konumlandığını anlamaya çalışacağız. Ayrıca Vehhabilerin Ehl-i Sünnet ve Selefilik bağlamında nasıl bir yorum geliştirdikleri, bu iki önemli kavramı nasıl anladıkları da çalışmamız açısından önem taşımaktadır.

1.2.Çalışmanın Amacı

Vehhabilik üzerine birçok tez çalışması yapılmıştır. Ancak bu çalışmaların büyük bir kısmı Vehhabi düşüncenin tarihi ile alakalıdır. Yaptığımız araştırmalarda, özellikle Vehhabilik düşüncesinin akidevî yönünü ele alan bir çalışmaya rastlamadık. Bu açıdan, Vehhabilik düşüncesini ele alan diğer çalışmalardan farklı olarak, çalışmamızda bu akımın akîdevî yönünü, selef akidesi denince Vehhabilerin ne anladığını ele almaya çalışacağız. Teorik açıdan bakıldığında Vehhabiliğin İslam düşüncesinde nasıl ve nereye konumlandığını tespit etmek temel amaç olacaktır.

1.3.Çalışmanın Kapsamı

Vehhabilik kavramı, Türkiye'de çoğu zaman modern Selefî hareketlerle aynı anlamda kullanılmaktadır. Ancak bunun böyle olmadığı basit okumalarla bile ortaya çıkmaktadır. Zira Suudi Arabistan'da büyük kabul gören bu hareket başından beri siyasi bir hareket olarak var olagelmiştir. Bu açıdan, bizim araştırmamızın konusu, Vehhabilik düşüncesi ile sınırlı olacaktır. Diğer selefî hareketlerin itikadî görüşleri çalışmamızın kapsamında değildir. Ayrıca Tarih içerisinde gelişen Ehl-i hadis ve Selefî düşüncenin itikad anlayışı da çalışmamızın kapsamı dışında olacaktır.

1.4.Çalışmanın Kaynakları

Vehhabilik ve Suudi Arabistan üzerine çok sayıda çalışma yapılmıştır. Yapılan çalışmalar genel itibariyle incelendiğnde; Tarih, Osmanlı Tarihi, Uluslarası İlişkiler, Mezhepler Tarihi alanlarıyla ilgili oldukları görülmektedir. Çalışmamızla daha çok alakalı olan özellikle İlahiyat alanı ile ilgili tezlerinse daha çok Mezhepler Tarihi alanıyla ilgili olduğu göze çarpmaktadır. Mezhepler Tarihi ile alakalı çalışmaların daha çok, Vehhabiliğin tarihi, İbn Abdulvehhab'ın hayatı ile ilgilidir. Tarih alanıyla ilgili çalışmalar ise daha çok Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerini ele almaktadır.

Vehhabiler'in itikadi görüşlerini ve mezhep anlayışlarını detaylı bir şekilde inceleyen sistematik bir çalışma bulunmamaktadır.

Çalışmamız Vehhabilğin tarihi ve itikadî görüşleri ile ilgili olmak üzere iki yönlü olduğu için tezimizn kaynaklarını da bu iki yönlü kategorize etmeye çalışacağız.

Vehhabilik ve Selefîlik kavramlarını ve tarihi arkaplanını incelediğimiz birinci bölümde daha çok konunun tarihi, sosyal ve siyasi yapısını inceleyen eserlerden istifade ettik.

Hüseyin İbn Ğannam'ın *Tarihu'n-Necd* olarak bilinen iki ciltlik eseri üç bölümden oluşmaktadır. Eserin birinci bölümü; İbn Abdulvehhabb'ın kıyamı öncesinde Necd'in durumunu ikinci bölüm; İbn Abdulvehhab'ın hayatını, üçüncü bölüm; Vehhabiler'in savaşlarını, dördüncü bölüm ise; İbn Abdulvehhab'ın mektuplarını, bazı risalelerini ve bazı görüşlerini konu almaktadır. İlk dönem Vehhabilik tarihi ile ilgili önemli bir çalışmadır. Daru'ş- Şuruk tarafından Beyrut'ta, 1994 yılında basılan eser, çalışmamız açısından önemli bir kaynak olmuştur.

İbn Bişr'in *Unvanu'l-Mecd fî Tarihi'n-Necd* adlı iki ciltlik eseri da çalışmamız açısından büyük önem taşımaktadır. Kitap, Mektebetu Daretu'l Melik Abdülaziz tarafından 1983 yılında yayımlanmıştır. Söz konusu eser önceki çalışma gibi bizzat Vehhabi bir âlimin çalışması olması yönüyle de önem taşımaktadır.

John Levis Burckhardt'ın Sabri Muhammed Hasan tarafından Arapçaya tercüme edilen iki ciltlik çalışması, bedevilerin arasında uzun süre yaşamış bir gezginin gözlemlerini muhtevidir. *Mulahazat an'il-Bedvi ve'l-Vehhabiyyin* adlı çalışma ilk dönem Vehhabilerin yaşantıları hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir. Merkezu'l- Kavmî li't- Terceme tarafından 2007 yılında Kahire'de yayımlanan çalışma iki cilt birleştirilerek basılmıştır.

Osmanlı döneminde Vehhabilik konusu ile ilgili en derli toplu bilgileri veren Ahmet Cevdet Paşa'nın *Tarih-i Cevdet* (1891) adlı çalışması da çalışmamız açısından büyük önem taşımaktadır. On iki cilt olan bu eserin yedinci cildinde Vehhabilik konusunda ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Özellikle Vehhabilik tarihi konusunda istifade ettiğimiz eserlerin başında gelmektedir.

Mahmud Şükrî el- Alûsî'nin *Tarîhu'n-Necd* adlı çalışması da önemli bir kaynak olarak istifade ettiğimiz bir eser olmuştur. El- Furat li'n-Neşr tarafından 2007 yılında yayımlanmıştır. Aynı şekilde Reşid Rıza'nın *el- Vehhabiyyun ve'l- Hicaz* adlı çalışması da önemli bir kaynaktır. Menar Matbaası tarafından 1344h. yılında yayımlanan eser, özellikle Şerif Hüseyin'le Suud ailesi arasındaki mücadeleye geniş yer ayırmıştır. Reşid Rıza'nın Vehhabilikle ilgili el-Menar dergisinde yayımlanan makaleleri derlenerek oluşturulan bir çalışmadır.

Çalışmamız açısından özellikle üçüncü Suud devletinin kuruluşu ile ilgili ayrıntılı bilgi veren eserler de büyük önem taşımaktadır. Bu anlmada Hafız Vehbe'nin çalışması büyük önem taşımaktadır. *Cezîretu'l-Arab fî'l-Karni'l-İşrîn* adlı çalışma

Matbatu'l- Lecneti't- Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr tarafından 1935 yılında yayımlanan kitap, Kral Abdulaziz'in yanında kalmış bir danışmanın kaleminden çıkmıştır.

Aynı şekilde H.C. Armstrong'un *Arabistan Kralı'nın Yaşam Öküsü Abdulaziz bin Suud* adlı, 1997 yılında yayımlanan biyografi çalışması da bu döneme ışık tutmaktadır. Gülsüm Aldemir'in tercüme ettiği bu çalışma Kaknüs Yayınları arasından çıkmıştır.

Jannet Walach'ın *Çöl Kraliçesi* adlı biyografik çalışması da yine aynı dönemdeki siyasi, kültürel ve dini olaylara ışık tutmaktadır. Bir biyoğrafi kitabı olan bu çalışma da aynı dönem hakkında önemli bilgiler vermektedir. Püren Özgören'in çevirdiği bu eser Can Yayınları tarafından 2016'da yayımlanmıştır.

Konu ile ilgili Zekeriya Kurşun'un *Necid ve Ahsada Osmanlı Hakimiyeti – Vehhabi Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya çıkışı*- adlı çalışma Vehhabilik tarihi ile ilgili arşiv bilgilerini vererek hareketin tarihi konusunda istifade ettiğimiz bir çalışma oldu. Bir doktora tezi olan bu çalışma Türk Tarih Kurumu tarafından 1998 yılında basılmıştır. Aynı müellifin İrfan Yayınevi tarafından 1992 yılında yayımlanan, *Yol Ayrımında Türk Arap İlişkileri* adlı çalışması da Osmanlı İmparatorluğunun dağılması sürecinde, milliyetçi Arap hareketleri tanıma açısından büyük katkı sağlamıştır.

Selda Güner'in *Osmanlı Arabistanın'da Kıyam ve Tenkil: Vehhabi-Suudiler* adlı doktora tezi de Vahhbîlik tarihi açısından önemli bir çalışma olarak istifade ettiğimiz başka bir çalışma oldu. Çalışma başlangıçtan 1819 yılına kadar Vehhabi hareketle ilgili, özellikle kıyam ve kıyamların bastırılması konusunda derli toplu bilgiler vermektedir. Tarih Vakfı Yurt Yayınları tarafından 2011 yılında yayımlanan çalışma arşiv bilgilerine de geniş yer vermiştir.

Mehmet Ali Büyükkara'nın *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik* çalışma da tezimiz açısından önemli yer teşkil etmiştir. Rağbet Yayınları tarafından 2016 yılında yayımlanan çalışma özellikle Necd ihvanı ve ihvanın dönüşümü ile ilgili verdiği geniş ve sistemli bilgiler açısından büyük önem taşımaktadır.

Eyüb Sabri Paşa'nın Bedir Yayınları tarafından 1992 yılında yayımlanan *Tarihi Vehhabiyan* ve Ensar Yayınevi tarafından 2014 yılında yayımlanan *Mir'at-ı Harameyn (Mekke – Medine Rehberi)* adlı çalışmaları bir askerin gözüyle bir Vehhabi kalkışmalarını değerlendirme fırsatı sundu.

ASAM Yayınları tarafından 2001 yılında yayımlanan Ahmet Vehbî Ecer'e ait *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri* adlı çalışma, isminden anlaşılacağı üzere Vehhabi hareketin etkilerini ele almaktadır.

Fatih M. Şeker'in *Osmanlılar ve Vehhabilik* adlı doktora çalışması da Osmanlı İmparatorluğu döneminde Vehhabilik ve bu yeni harekete bakışla ilgili bilgiler sunmaktadır. Osmanlı aydını, âlimi ve bürokrasisinin bu yeni meseleye bakış açılarını ele alan eserden son dönem Osmanlı düşüncesinde Vehhabilik hakkında sistemli bilgi

elde imkânı bulduk. Dergâh Yayınları tarafından 2016 yılında yayımlanan eser, Osmanlı aydının Vehhabiliğe bakış açıları noktasında önemli bilgiler vermektedir.

Rıfat Türkel'in *Vehhabilik ve Arka Planı (Başlangıçtan İkinci Suud Deletine Kadar)* adlı doktora tezi (2013) daha çok Mezhepler Tarihi açısından önemli bir kaynak olma özelliği taşımaktadır.

Mustafa Bostancı'nın *Suudi Arabistan Devleti'nin Kuruluşu ve Türkiye – Suudi Arabistan İlişkileri (1926-1990)* adlı çalışması da uluslarası ilişkiler alanında yazılmış bir eser olmakla beraber çalışmamız açısından iki devlet arasındaki ilişkileri dini ve itikadi temelleri tespit açısından önem taşımaktadır.

Çalışmamız açısından bir başka önemli eser ise Mazhar Tunç'un doktora tezi olan *Çağdaş Selefiyye ve Hadis (Suudi Arabistan Örneği)*, adlı çalışma olmuştur. 2015 tarihli bu çalışmada Suudi Arabistan'daki hadis çalışmalarına ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir. Yapılan bu çalışmların tespiti tezimiz açısından büyük önem taşımaktadır.

Hüsnü Ezber Bodur'un *Dinî İhya Hareketi Olarak Vehhabiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo- Politik ve Ekonomik Neticeleri* (1986) adlı doktora çalışması da hem Vehhabiliğin tarihi hem etkileri hem de tarihi gelişimi açısından önemli bir perspektif sunmaktadır.

Mevlid Uyanık'ın *Selefî Zihniyet, Arap Baharı ve Türkiye* adlı çalışması da birinci bölümde istifade ettiğimiz eserler arasında yer almaktadır. Arap Baharı gibi üzerinde çok tartışılan, güncel bir konu hakkında bilgiler sunan eser, aynı zamanda Vehhabiliğin yayılma alanları ile ilgili bilgiler vermektedir. Araştırma Yayınları tarafından 2016 yılında yayımlanan eser, geniş bir yelpaze sunmaktadır.

Muhammed Abid el- Cabiri'nin *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma* adlı çalışması da çağdaş Arap Selefîliği konusunda bir perspektif sunmaktadır. Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çıkar tarafından tercüme edilen eser Düşün Yayıncılık tarafından 2011 yılında yayımlanmıştır.

Mehmet Zeki İşcan'ın *Selefîlik İslamî Köktenciliğin Tarihi Temelleri* adlı çalışması da yine selefî düşünce hakkında geniş ve tarihi arka plana dayalı bir perspektif sunmaktadır. Kitap Yayınevi tarafından 2014 yılında yayımlanan eser özellikle selefî düşüncenin tarihi temelleri konusunda yararlandığımız önemli bir çalışma olmuştur.

Samir Amghar'ın *Bugünkü Selefîlik, Batı'da Mezhep Hareketleri* adlı çalışması da Avrupa' da selefî düşüncenin yayılması ile ilgili güncel bilgiler vermektedir. İzzet Er ve Yusuf Özcan tarafından tercüme edilen çalışma özellikle güncel Selefîlik konusunda yeni ve güncel bilgiler vermektedir. Avrupa ve dünyanın değişik ülkelerindeki selefî hareketler konusunda bilgi veren çalışma Emin Yayınları tarafından 2018 yılında yayımlanmıştır.

Ensar Yayınları'nın düzenleyip yayımladığı *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik* (2014)*, Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet* (2006) adlı sempozyumlar da çalışmamız açısından büyük önem taşımaktadır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise Vehhabi itikad anlayışını tespit etmeye çalıştık. Çalışmamızın temel hedefi olan Vehhabi itikadının tespiti noktasında birinci el kaynaklardan istifade etmeye çalıştık. Özellikle Muhammed bin Abdulvehhab'ın risaleleri ve bu risaleler üzerine yazılmış olan şerhleri esas aldık.

İbn Abdulvehhab'ın en meşhur eseri hiç şüphesiz *Kitâbu't-Tevhîd* adlı çalışmasıdır. Müellifin ders olarak okutulmak üzere yazdığı bir risaledir. Kitapta tevhid konuları ele alınmış sistematik bir şekilde olmazsa da inançla ilgili konular –çoğu zaman amel konuları ile karıştırılarak- ele alınmıştır. Kitabın merkezinde şirkten arınma vardır. Vahhabîlik'in ideolojik din anlayışı eserin örgüsünde olabildiğince fazla göze çarpmaktadır. Yararlandığız bu Eser, Mektebetu İbâdu'r-Rahmân tarafından 2008 yılında yayımlanmıştır. Kısa bir risale şeklinde olan eser üzerine ilk günden bugüne irili ufaklı birçok şerh yazılmıştır.

Eserle ilgili yazılan şerhlerin en önemlisi Şeyh Abdurrahman b. Hasan Alu'ş-Şeyh'in *Fethu'l-Mecîd Şerhu Kitâbi't- Tevhîd* adlı çalışmasıdır. Hem ilk yazılan hem de en geniş yazılan şerhlerden biri olması dolayısı ile büyük önem taşımaktadır. Ayrıca müellifin şeyh ailesinden (İbn Abdulvehhab'ın torunlarından) olması hasebiyle de büyük önem taşımaktadır. Abdulaziz bin Baz'ın tahkiki ile basılan eser Muessesutu Kurtuba tarafından, tarihsiz olarak yayımlanmıştır.

Eserle ilgili yazılan bir diğer önemli şerh ise Muhammed b. Salih el-Useymin'in yazdığı şerhtir. *el-Kavlu'l-Mufîd ala Kitâbi't-Tevhîd* adlı şerh, mevzubahis risaleye yapılmış en geniş hacimli şerhtir. Üç cilt şeklinde basılan eser, Daru'l-Asime tarafından 1415h. yılında yayımlanmıştır.

Çalışma ile ilgili bir diğer önemli şerh ise Abdulaziz İbn Bâz'ın *Şerhu Kitâbi't-Tevhîd* adlı şerhidir. İbn Bâz'ın çalışmasını Muhammed Allavî tahkik etmiş ve hadislerin tahricini yapmıştır. Dâru'd-Diya li'n-Neşr tarafından 2001 yılında yayımlanan eser, Vehhabi anlayışı çözümlememiz açısından temel kaynaklardan biri olmuştur.

Vehhabi itikad anlayışını tespit ederken İbn Abdulvehhab'ın diğer eserlerini de esas aldık. *Usûlu's- Selâse* (2016) adlı risalesinde İslam'ın üç asıl üzerinde oturduğunu söyleyen İbn Abdulvehhab, her müslümanın İslam'ı, Allah'ı ve Peygamber'i (a.s.) bilmesinin farz olduğunu söyler ve marifeti tanımlamaya çalışır. Bu risale ve bu risalenin Abdulaziz İbn Abdullah er-Râcihî tarafından yapılan şerhi de çalışmamız açısından önemli kaynak olmuştur.

Kavâidu'l Erbaa (2016) adlı risale de bu minvalde çalışmamız açısında önemli bir kaynak olmuştur. Özellikle dördüncü kaide olarak kabul ettiği geçmişteki müşriklerle müteahhirun müşrikler (günümüz Müslümanları) arasında benzerlikler kurması, tekfir zihniyetinin nasıl işlediğini gözler önüne sermektedir.

Müellifin *Nevâkısu'l-İslâm* (2016) adlı risalesi de yine şirk toplumu olarak nitelediği İslam toplumunun itikadî anlamda eksiklerini dile getirmektedir.

Risâle li Ehl-i Kâsım fî Beyâni Akîdetihi (2016) adlı risalesi de Kasim ahalisine gönderdiği bir mektuptur. Mektupta kendisinin yeni bir mezhep ihdas etmediğini söyleyen müellif, selefin yolu ve itikadı üzerine olduğunu söylemektedir. Bu anlamda itikadî konularda selefin yolundan ayrılmadığını ve ehl-i kıbleyi tekfir etmediğini iddia etmektedir. Vehhabi düşüncenin ilk savunması niteliğinde olan bu mektup da er-Râcihî tarafından şerh edilmiştir. Er-Râcihî, *Şurûhu'r-Resâili İmam Müceddid Muhammed b. Abdulvehhâb* adlı çalışmasında andığımız bu dört eseri şerh etmiştir. Bu buna benzer şerhler de ilk kaynaklar olmaları açısından önem taşımaktadır.

İbn Abdulvehhab'ın *Keşfu'ş-Şubûhât* adlı risalesi de yine itikadî meseleleri ele alan ve özellikle İslam toplumunda gördüğünü söylediği, şirke götüren davranış ve inançları soru cevap şeklinde özetlemektedir. Eser müellifin tüm diğer kitapları ile beraber külliyat şeklinde yayımlanmıştır.

Muhammed b. Salih el-Useymin'nin bu risaleye yazdığı şerh de istifade ettiğimiz eserler arasında yer almıştır. Bu şerh Guraba Yayınları tarafından 2010 yılında yayımlanmıştır. İbn Abdulvehhab'ın hem daha evvel andığımız risaleleri çeşitli kitaplarda derlenerek yayımlanmıştır.

Beşir Muhammed Uyûn'un derlediği *Mecmûatu't-Tevhîd* adlı çalışma 1987 yılında Daru'l-Edep tarafından yayımlanmıştır. Aynı şekilde bu risaleler, *Tevhid Risaleleri Külliyatı* adıyla Neda yayınları tarafından 2019 yılında yayımlanmıştır. Söz konusu risaleler ve müellifin diğer risaleleri *Müellefetu Şeyhu'l-İslâm Muhammed b. Abdulvehhab* adıyla, 1976 yılında, Mektebetu İbn Teymiyye tarafından basılmıştır.
Saydığımız eserler dışında İbn Bâz'ın *Hirâsatu't-Tevhid* adlı çalışması Vehhabi itikad anlayışını tespit etmek açısından büyük önem taşımaktadır. Daru'l- İbnu'l- Esir tarafından, 2004 yılında, yayımlanan bu risale, hacı adaylarına bedava dağıtılmaktadır.

Muhammed b. Salih el- Useymin'in *Ehl-i Sünnet İtikadı* adlı çalışması da yine çalışmamız açısından önem taşımaktadır. Yararlandığımız bu Eser, 2010 yılında Guraba yayınları tarafından yayımlanmıştır.

İbn Bâz'ın *Ehtâun fi'l-Akîde* adlı çalışması da bu minvalde istifade ettiğimiz eserlerden olmuştur. Eser, Dâru'l-İbnu'l-Kesir tarafından tarihsiz olarak yayımlanmıştır.

Bu saydığımız eserler dışında özellikle Vehhabiliğe yapılan eleştiriler cevap veren eserlerden olan *ed-Dureru's-Seniyye fî Ecvibeti'n-Necdiyye* (1996) adlı eser de çalışmamız açısından istifadeli olmuştur. On altı cilt olan bu eserin ilk üç cildi akide ile ilgili konuları ele aldığı için çalışmamızda bu üç ciltten istifade ettik. Abdurrahman bin Kasım el-Asımî en-Necdî'nin derlediği çalışma Vehhabi âlimlerin yazdığı mektup, risale ve reddiyeleri ihtiva etmektedir.

Yine bu minvalde yazılmış eserlerden biri olan İslamiyye Lâ Vehhabiyye adlı Nasır b. Abdulkerim el Akl'ın yazdığı eser de büyük önem taşımaktadır. Dâru'l-Fâzile yayınları tarafından, 2007 yılında, yayımlanan kitap çalışmamız açısından Vehhabiliğe yapılan eleştirilere cevap niteliğinde olması yönüyle önem taşımaktadır.

Burada saydığımız eserler dışında özellikle ikinci bölüm açısından önemli olan diğer makale ve eserlerden de istifade ettik. Kaynak taramasının büyük önem taşıdığı çalışmamızda konu ile ilgili birinci el kaynaklardan istifade etiğimizi belirtmek isterim.

Çalışmamızda Vehhabi akideyi klasik Kelam açısından değerlendirmeye çalıştık. Vehhabi akidenin konumlandığı yeri, tarih içinde hangi düşünce biçimine karşılık geldiğini açıklamaya çalıştığımız bu bölümde özellikle klasik Kelam kitaplarından istifade ettik. Klasik kelam kitaplarının özellikle Mâturîdî, Eş'arî ve Mu'tezili klasik kaynaklarını esas alarak değerlendirme yapmaya çalıştık. Söz konusu klasiklerin yanında günümüzde yapılmış özellikle akademik çalışmalardan da büyük oranda istifade ettik. Vehhabi akideyi tespit ettikten sonra gerek karşılaştırma gerek analiz yaparak değerlendirme yaptığımız üçüncü bölümde daha çok tek tek konuları ayrıntılı tartışmak yerine, konuların hangi zihinsel arkaplanla tartışıldığını tespit etmeye ve bu açıdan değerlendirmeye çalıştır. Bu açıdan özellikle sentez yapan çalışmalardan istifade ettik. Bu anlamda burada adı sayılamaycak kadar çok makale ve tez çalışması olduğu bilinen bir gerçektir.

2. VEHHABİLİK KAVRAMI VE TARİHİ ARKAPLAN

Bu bölümde kavram olarak Vehhabilik, Vehhabiliğin ortaya çıktığı coğrafî, kültürel ve dini yapı, Vehhabiliğin tarihi gelişimi, Vehhabiliğin öncüsü kabul edilen Muhammed b. Abdulvehhab'ın hayatı ve etkilendiği düşünürler ele alınacaktır. Ayrıca Muhammed b. Abdulvehhab'ın hayatı ve eserleri de tanıtılacaktır. Tarihi gelişim ele alınırken daha çok Suudi Arabistan tarihine değineceğiz. Bunun sebebi ise Vehhabi hareketle Suud ailesinin ayrılmaz bir yapı arzetmeleridir. İlk günden itibaren bir siyasi birliktelik etrafında birleşen Vehhabi hareket ve Suud ailesi bugün de aynı birlikteliği devam ettirmektedirler.

2.1. Vehhabilik Kavramı

Vehhabilik kavramı mezhebin korucusu olan Muhammed b. Abdulvehhab'a (ö. 1206/1792) nispetle kullanılmaktadır. Kavram, daha ilk zamanlardan beri kullanılmıştır. İslam dünyasında modern selefî hareketlerden farklı olarak bu günkü Suudi Arabistan'da veya Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde bulunan Necid'de gelişmiş olan hareket için kullanılmıştır.[12]

Vehhabilik kavramı dışında mevzubahis hareket için çok farklı isimlendirmeler yapılmıştır. Bu isimler:

1-Hâricîler: Vehhabilik birçok Müslüman düşünür tarafından ilk dönemlerden itibaren Hâricîliğe -benzetilmiştir.[13] Seyyid Ahmed Dahlan, Hz. Peygamber'in (a.s.) bu Haricî güruhu daha önce haber verdiğini iddia etmiştir. Dahlan, daha önce Hadis kitaplarında Hâricîlik ile ilgili olduğu söylenen tüm rivayetlerin Vehhabilikle ilgili olduğunu iddia etmiş ve "Peygamberin İbn Abdulvehhab ve Ona Tabi Olanlarla İlgili Hadisleri" başlığıyla geniş bir yer ayırmıştır.[14]Hâricîlik isminin Vehhabilere verilmesinde Osmanlı bürokrasisinin de de ciddi katkısı olmuştur. Ayrılıkçı bir grup olarak addedilen Vehhabilik şiddet olayları ile gündeme geldiği, dini argümanları kullanarak insanları öldürdüğü için de bu adı almıştır.[15]

2-Mabet Yıkıcıları: Mabetlerin süslerine ve kubbelerine saldırmaları ve yıkmaları, mezarlıkları tarumar etmeleri, kubbeleri yıkmaları Hz. Hüsyin'in kabrini hatta Hz. Peygamber'in (a.s.) kabrini talan etmeleri,[16] türbede bulunan emanetlere el koymaları sebebiyle bu şekilde isimlendirilmişlerdir.[17] Kabirleri talan etmeyi, yıkmayı,

---

[12] Dahlan, *ed-Durer*, 5-6. Eyüp Sabri Paşa, *Tarihi Vehhâbiyan* (İstanbul: Bedir Yayınları, 1992).
[13] Ecer, *Tarihte Vehhabilik*, 7; İbn Abdulvehhab, *Red ale'l-Vehhabiyye*, 57-59.
[14] Dahlan, *ed-Durer*, 123-135.
[15] Ecer, *Tarihte Vehhabilik*, 7; Eyüp Sabri Paşa, *Tarihi Vehhâbiyan*, 40-65.
[16] Eyüp Sabri Paşa, *Tarihi Vehhâbiyan*, 49-52.
[17] Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri* (İstanbul: Şa-To Yayınları, 2001), 105.

yok etmeyi ve kubbeleri yıkmayı dini bir görev sayan Vehhabiler'in kendi dışında kalan Müslüman toplumlara kabirciler demeleri de bu anlamda ilginç bir durumdur.[18]

3- Karmatîler: Eyüp Sabri Paşa, bu mezhep mensuplarını Karmatîlere benzetmektedir.[19] Bu benzetmeyi Abbasi halifesine karşı isyan edip Mekke'yi ele geçirmelerinden ve Mekke'de birçok yeri yağmalamalarından ve ahaliye zulüm etmelerinden dolayı yapmaktadır. Müellif, Vehhabiler'in gerçekleştirdikleri yıkımlara ayrıntılı bir şekilde yer verir.

4- Neoselefilik: Yeni Selefîlik anlamına gelen bu kavram gerek İslam dünyasında gerekse batıda ortaya çıkan yeni selefî haretketlerin tamamı için kullanılmaktadır. Vehhabilik'in Neoselefilik olarak adlandırılması bir yönüyle mümkün olsa da birçok yönüyle diğer modern selefî hareketlerden farklı olduğu bir gerçektir. Zira Vehhabilik bir yönüyle modernizm öncesi bir harekettir. Neo selefî hareketler ise daha çok modernist ve postmodernist hareketlerdir. Mezhep bağlılığını bid'at olarak değerlendiren bu hareketler birçok yönüyle Vehhabi hareketten farklıdırlar.[20] Ancak bu tip hareketlerin bir kısmının Vehhabiler ya da Vehhabiliği resmî mezhep olarak kabul eden Suudi Arabistan tarafından finanse edildiği de bilinen bir gerçektir.[21]

Vehhabilik ismi daha çok muhalifler ve Vehhabilik üzerine araştırma yapanlar tarafından baştan beri yoğun bir şekilde kullanılmıştır.[22] Vehhabiler kendilerine Vehhabi denmesini hoş görmemektedirler ve bu isimlendirmenin tamamen hasmane bir isimlendirme olduğunu söylemektedirler. Bu isim yerine Ehli Tevhid, Muvahhid, Selefî, Hanbelî gibi isimleri kullanmayı tercih etmektedirler. Bu isimlendirme Vehhabi ulemanın yazdığı kitap isimlerine de yansımıştır.[23] Böyle bir isimlendirme biçimi İslam tarihinde diğer bazı akımlar için de vakidir. Örneğin; Mu'tezile olarak tanımlanan akım, kendini tevhid ve adalet ehli olarak tanımlamıştır. Ancak muhalifler böyle bir isimlendirmeyi uygun görmedikleri için daha çok Mu'tezile ve Muattıla ismlerini kullanmışlardır.[24]

İslam dünyasında mezheplerin veya bir kısım akımların isimlendirme yaparken özellikle kadim ve kutsal olanla bağ kurma çabaları Vehhabilikte de görülmektedir.[25] Vehhabilik hareketi kendilerini İslam'ın özüne dönüş hareketi olarak görmekle beraber,

---

[18] Abdulaziz İbn Bâz, *Şerhu Kitabi't- Tevhid* (Tanta: Dâru'z-Ziya, 2001), 50.
[19] Eyüp Sabri Paşa, *Tarihi Vehhâbiyan*, 2-10.
[20] Mehmet Kubat, "Selefî Perspektifin Terihselliği", *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004), 70-75; Mustafa Öztürk, "Neo Selefîlik ve Kuran: Reşid Rıza'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı Üzerine", *Çokurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2004), 104-106.
[21] Uyanık, *Selefî Zihniyet*, 47-63. Öztürk, "Arap Milliyetçiliği", 43.
[22] Dahlan, *ed-Durer*, 8-9.
[23] Nasr b. Abdulkerim el-Akl, *İslâmiyye Lâ Vehhâbîyye* (Mısır: Dâru'l-Hedyi'n-Nebevî, 2007), 153.
[24] İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *DİA* (Ankara: TDVY, 2020), 31/492.
[25] Ejder Okumuş, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 47-55.

diğer Ehl-i Sünnet gruplarına (özellikle Hanbelîlik) mensup bir mezhep olarak tanımlamaktadırlar. Bu anlamda nevzuhur bir hareket olmadıklarını kanıtlamaya çalışmaktadırlar. Kendini geçmişle iltisaklı gösterme çabası, nerdeyse tüm dini hareketlerde mevcut olan bir durumdur. Bu tip irtibatlandırma biçimlerine diğer dinlerde de rastlamak mümkün olmaktadır. İslam mezheplerindeki geçmişle irtibatlandırma çabası geçmişi asr-ı saadet olarak nitelendirmenin yanında Hz. Peygamberden gelen "Ümmetimin en hayırlıları benim dönemimde yaşayanlar, sonra ondan sonra gelenler, sonra ondan sonra gelenlerdir"[26] hadisi ile alakalandırılmaktadır. Zira dini en iyi anlayan ve yaşayan kişiler olarak sahabe ve onları takip eden dönemler örnek olmanın ötesinde kutsal dönemler olarak addedilmektedir. Kendilerinin yeni mezhep olmadıklarını söyleyen bu akımın mensupları, itikatta Selefî, amelde ise Hanbelî mezhebine mensup olduklarını söylemektedirler. Bu mezhebin mensupları; biz itikatta Selefîyiz, Vehhabi diye bir mezhep yoktur, Muhhammed b. Abdulvehhab ise bu mezhebi yenileyen bir müceddittir, derler.[27]

Ayrıca yeni bir hareket olan Vehhabilik, kendini tarihi isimlendirmeler dışında da farklı isimlerle tavsif etmektedir. Aslına bakılırsa Vehhabilerin kendileri için kullandıkları isimlendirme biçimleri, çoğu zaman gerek tarihi gerek dini meşruiyet ve gerekse sosyal açıdan büyük problemler içermektedir. Örneğin; kendi içlerinde kendilerini, muvahhid, Selefiyye, Ehl-i hadis gibi isimlerle tavsif etmektedirler.

Yukarıdaki kavramlara bakıldığında Müslüman bir toplumda muvahhid kavramının bir grup için kullanılması veya bir grubun kendisini herkesten farklı olarak bu şekilde nitelemesi, kendileri dışında kalanların muvahhit olmadığı anlamını taşır ki aslında Vehhabi doktrin tam olarak bunu iddia etmektedir. Zira kendileri dışında kalan Müslüman toplulukları ciddi bir sorun olarak görmüş, onları müşrik, cehalet ehli olarak nitelemiş ve ta baştan beri Arap yarımadasında kendi dışındaki Müslüman topluluklara sıkıntılar yaşatmışlardır. İbn Abdulvehhab, mücedelesine başladığı ilk andan itibaren kendilerine biat etmeyen kabile veya Müslüman toplulukları müşrik olarak addetmiş ve onlarla savaşmıştır. Örneğin; 1216/1801 yılında gerçekleşen Kerbela Baskını[28], bu bakış açısının dışa vurumudur.[29] Bu tip şiddet olayları İslam toplumunda ciddi kırılmalara

---

[26] Buhârî, Şehadet: 9; Buhârî, Fezâilu'l-Ashab, 1

[27] el-Akl, *İslâmiyye Lâ Vehhâbîyye*, 153-155; Fığlalı, *İslam Mezhepleri*, 106.; Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Asımî, *ed-Dureru's-Seniyye fî Ecvibeti'n-Necdiyye, Mecmuatu Resaili ve Mesaili Ulemai Necdi'l-E'lam min Asri'ş-Şeyh Muhammed b. Abdulvehhab ila Asrina Heze* (Riyad: Kutubu't-Turâs, 1996), 1/15-25.

[28] Sözkonusu baskın Şiîler'in Hz. Hüseyin ve Kerbela şehitlerini anma gününde gerçekleşmiş ve 5000 binden fazla insan müşrik oldukları bahanesiyle katledilmişlerdir. Konu sonraki bölümlerde daha ayrıntılı ele alınacaktır.

[29] Şeyh Osman b. Abdullah İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd fî Tarihi Necd* (Riyad: Metbuatu Dâretu'l-Melik Abdulaziz, 1982), 1/257-258; Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih*, 7/166-167.

sebep olmuş ve olmaya devam edecektir. Bu açıdan bu kavramın ayrıştırıcı bir yapı arz ettiği gözden kaçmamalıdır.

Vehhabilik modern Selefî hareketlerden farklı bir yapıya sahiptir. "El-Vahhab'ı ayrı kılan şey, hiçbir şekilde orijinal olmayan öğretileri değil, savaşçı İbn Suud'dan almakta başarılı olduğu destektir."[30] Vehhabilik İbn Suud'dan aldığı destekle ve modern bir devletin resmî ideolojisi olmayı başarmakla, diğer 20 yy. İslami veya neo selefî hareketler ile farklı bir yapıya sahiptir. Bu açıdan Vehhabiliği diğer 20. yy. Selefî hareketler ile karıştırmak çoğu zaman yaygın bir hata olarak karşımızda durmaktadır. Örneğin Vehhabilik ismi yaygın bir şekilde Çeçen direnişi ve Orta Asya ülkelerindeki rejim karşıtı siyasi ve dini hareketler için de kullanılmaktadır.[31] Her ne kadar bid'at ve hurafelerden arınma, ilk dönem Müslüman nesillere ait dini anlayışı yeniden ihya etme söyleminde iki akım arasında benzerlik olsa da birçok yönden de –yukarda ifade ettiğimiz gibi- benzerlikten çok, farklılıklar göze çarpmaktadır.[32]

Vehhabilik ismi hem Arap ülkelerindeki Selefî hareketler hem de Arap ülkeleri dışındaki Selefî hareketler için yanlış kullanılabilmektedir. Örneğin Ahmet Vehbi Ecer, Türkiye'deki tüm İslami tandanslı hareketleri ya da kendi deyimi ile siyasal İslamî hareketleri Vehhhabîlik olarak nitelemekte ve Laiklik için tehlike olarak görmektedir.[33] Fakat, Türkiye'de dini cemaat ya da kuruluşlara bakıldığında Suudi Vehhabiliği ile direkt bağlantısı olan grup çok azdır. Dolayısıyla burada bir fikir benzerliğinden bahsedilebilir. Bu grupların Neoselefî bir söyleme sahip oldukları iddia edilebilir, ancak Vehhabi olduklarını söylemek zordur. Vehhabilik ile bağlantıları olan gruplar ise toplumda Vehhabiliğe karşı var olan tepkiden dolayı kendilerini farklı lanse etmekte ya da kendilerini gizlemektedirler.[34]

Batılı yazarlar ise Vehhabi hareketi ayrılıkçı bir hareket olmaktan çok, bir yenilenme ve reform hareketi olarak nitelendirmişlerdir.[35] Görünüm olarak literal bir yorum arz eden ve çoğu zaman şiddetle anılan bu hareketin bir reform ya da yenilikçi bir hareket olarak nitelenmesi, doğrusu dikkat çekici bir durumdur.

Suudi Arabistan'da resmî mezhep olan Vehhabilik bir yönüyle merkezi temsil ettiği için muhalif grupların da hareket noktası olmaktadır. Bu anlamda İbn Abdulvehhab'ın tartışılmaz bir otoritesinin olduğu açıktır. Cüheyman el-Uteybî gibi

---

[30] Roy Jackson, *İslamda 50 Önemli İsim*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 175.
[31] Ecer, *Tarihte Vehhabilik*, 1.
[32] Mustafa Öztürk, "Tefsir Geleneğinde Selefilik Ekolü", *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015), 197.
[33] Ecer, *Tarihte Vehhabilik*, 1.
[34] Altun, *Vehhabilik ve Türkiye'deki Faaliyetleri*, 101-110.
[35] Jackson, *50 Önemli İsim*, 174; Şeker, *Osmanlılar ve Vehhabilik*, 12.

Suud iktidarına karşı çıkan muhalifler bile İbn Abdulvehhab'ın otoritesini kabul etmiş, hatta devletin Vehhabi çizgiden uzaklaştığını iddia etmişlerdir.[36]

Bununla beraber bir kısım gruplar muhalefeti temsil etmeye devam etmektedirler. Günümüzde Selman el-Avde, Sefer el-Havâlî gibi önemli isimlerin temsil ettiği Sahve hareketi büyük oranda Mısır ve diğer İslam ülkelerinden -özellikle 1960'lı yıllarda- Arabistan'a hicret eden İhvan-ı Müslümin üyelerinin görüşlerinden etkilenmişlerdir. Muhammed Kutup, Seyyid Kutup'la İbn Abdulvehhab'ın bazı görüşleri arasında benzerlikler kurarak iki hareketi biribirine yakınlaştıran bir bakış açısına sahiptir. Ancak temelde otorite karşıtı olan İhvan-ı Müslümin ile Vehhabiliğin te'lifi çok da mümkün olmamıştır. Zira kendinden olan ulu'l-emre itaati imani mesele sayan Suud Vehhabiliği, muhalif gruplarla her zaman bazı sorunlar yaşanmıştır.[37] Sahve grubunun yanında: Muhammed el-Câmî'nin temsil ettiği Câmîye, Nasiruddin el-Elbânî'n temsil ettiği Elbanî grupları da aynı şekilde benzer sorunlar yaşamakla beraber, İbn Abdulvehhab'ın otoritesini kabul etmişlerdir. İbn Abdulvehhabla beraber, geleneksel selefî söylem de söz konusu grupların ortak söylemidir. Bunun dışında özellikle İbn Abdulvehhab'ın ailesini temsil eden el-Şeyh ailesi ve özellikle İbn Bâz'ın öne çıktığı geleneksel Vehhabilik, daha çok ulu'l-emre ve Suud ailesine itaati siyasi söylemlerinin temeline koymuşlardır.[38] Söz konusu siyasi söylemlerin itikadi bir temele dayandığını da söylemek gerekiyor.

2.2. Kültürel ve Tarihi Arkaplan Açısından Vehhabilik

Bu bölümde, Vehhabilik düşüncesinin dayandığı kültürel ve tarihi arkaplanı ele almaya çalışacağız. Vehhabiliğin ortaya çıktığı coğrafî yapı, ortaya çıkışı esnasında bu coğrafyadaki siyasi, dini, kültürel ve ekonomik yapı Vehhabiliği anlaşılması için büyük önem taşımaktadır. Bu sebepten Vehhabiliğin çıkışına sebep olan kültürel ve tarihi arkaplana Vehhabilikle bağlantılı yönler açısından değinmeye çalışacağız.

2.2.1. Vehhabiliğin Ortaya Çıktığı Coğrafyanın Yapısı

Coğrafi, yapı derken, Vehhabiliğin ortaya çıktığı bölge olan Necid bölgesinin yapısını kast etmekteyiz. Bir hareketin ortaya çıktığı konjonktürün, fikirlerin şekillenmesi, karşılık bulması ya da benimsenmesi yönüyle çok büyük önem

---

[36] Hişam b. Ğâlib, "Suudî Selefîlik ve Siyasi Otorite", çev. Nurullah Çakmaktaş, *Arap Dünyasında Selefîlik ve Selefî Hareketler*, ed. Beşir Musa Naf vd. (İstanbul: Yarın Yayıncılık, 2015), 41-46; Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 200-217.
[37] Ğâlib, "Suûdî Selefîlik", 45-50.
[38] Ğâlib, "Suudi Selefîlik", 41-50; İbrahim Akdoğan- Rıdvan Kalaycı, "Suudi Arabistan'da İhyacı Hareketler Olarak Sahve ve Vehhabilik", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 1/1 (2014), 170-181.

taşımaktadır. Coğrafî yapının düşünce yapıların şekillenmesinde büyük katkısı olduğu bilinen bir gerçektir. Bu sebeple Vehhabiğin ortaya çıktığı coğrafya kısca ele alınacaktır.

Etrafındaki çukur alanlara göre biraz daha yüksek olan Necid, Vehhabilik'in ortaya çıktığı yerdir. Yüksek kısımları Yemen ve Tihame tarafına alçak kısımları ise Suriye ve Irak'a bakan bölge, büyük oranda çöllerle çevrilidir. Dünyanın en sert iklimlerinden birine sahip olan bölge, coğrafi yapısı dolayısıyla orduların ve büyük devletlerin hâkimiyet alanı dışında kalmıştır. Necid bölgesi Necd-i Hicazi ve Necd-i Arızî olmak üzere iki ana bölgeye ayrılır. Bu günkü Suudi Arabistan'ın başkenti olan Riyad Necd-i Urban (Arızî) sınırları içerisinde bulunmaktadır. Bölgenin büyük yerleşim yerlerinden olan Ahsa ile de komşu olan Necid, çok büyük bir bölgedir. Suud ailesinin emirliğinde olan ve Vehhabi hareketin başlangıç noktası olan Dir'iye de bu bölgededir ve Necd-i Arızî bölgesindedir. Bölgenin bu zor yapısı hakimiyet kurmayı zorlaştırdığı için siyasi bağımlılıktan azade, kanuna bağlı olmadan, göçebe yaşayan bir toplumu doğurmuştur.[39]

2.2.2. Siyasi ve Ekonomik Yapı

Necid bölgesinde yarı yerleşik ya da göçebe bir nüfus bulunmaktadır. Tarihte bu bölgede hâkimiyet kuran devlet olarak, sadece Himyerîlere bağlı olarak kurulan Kinde devleti vardır. Yerleşik adet ve gelenekler, çöl insanının otorite kabul etmez özgürlüğüne düşkün yapısı herhangi bir devletin tam anlamıyla hâkimiyet kurmasını zorlaştırmıştır. Kinde devletinin İranlılar tarafından yıkılmasından sonra bölgede çeşitli göçler yaşanmıştır.[40]

İslam tarihinde ise Hz. Peygamberin davet mektubu gönderdiği idareciler arasında Yemame hâkimi Hevze el- Hanefi de vardır. Hevze, İslam davetini kabul etmese de elçiye iyi davranmıştır. Aynı bölgenin önde gelen kişilerinden biri olan Sümame b. Üsal Mekke'ye giderek Müslüman olmuş ve bunun üzerine bölgedekiler daha erken dönemde İslamı kabul ederek Müslüman olmuşlardır. Yemame bölgesi Müseylemtü'l-Kezzab ve Ridde olaylarıyla öne çıkmıştı. Hz. Ebubekir döneminde zekât vermeyenleri etrafına toplayıp isyan başlatan Müseyleme, uzun süre devam eden Ridde savaşlarına sebep omuştur. Abbasiler döneminde Mekke şeriflerine tabi olan bölgede

---

[39] Eyüp Sabri Paşa, *Tarihi Vehhâbiyan*, 4-21; İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd*, 1982, 1/33-35; Zekeriya Kurşun, "Necid", *DİA* (Ankara: TDVY, 2006), 32/491-492; Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti Vehhabi Hareketi ve Suud Devletinin Ortaya Çıkışı* (Ankara: TTK, 1998), 1-11; Habib, *el-İhvan*, 35-44; er-Reyhânî, *Sîret*, 21-30; Muhammed Almana, *Tevhîdu'l-Memleketi'l-Arabiyyeti Suûdiyye*, çev. Muhammed b. Salih el-Useymin (Medine: Mektbetu Melik Fehd, 1415h.), 24-26.

[40] Almana, *Suûdiyye*, 23-30; İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd*, 1982, 1/44-46; Johan Ludwing Burchardt, *Mulahazat Ani'l- Bedv ve'l-Vehhabiyyin*, çev. Sabri Muhammed Hasan (Kahire: Merkezu'l- Kavmî li't-Tercume, 2007), 2/17-35; Kurşun, "Necid", 32/491-492.

hâkimiyet buradaki kabilelerin zekât ve öşürlerini toplamaktan ibaretti. Halk açısından bakıldığında ise, devlete karşı bağlılık sadece zakat ve öşürleri vermekten ibaretti. Bu dönemde de sonraki dönemlerde de kabile içi adet ve geleneklerine sıkı sıkıya bağlanmış ve tam olarak herhangi bir devlete bağlanmamışlardır. Osmanlılar döneminde de durum bundan farklı değildir. Yüzyıllarca kendi hallerinde yaşayan bölgedeki bedeviler arasında kabile savaşları devam etmiştir. Yavuz Sultan Selim'le başlayan Arap yarımadası hâkimiyeti, Kanuni Sultan Süleyman dönemindeki Irakeyn seferi ile sağlam temellere oturmuştur. Kabile şeyhleri tarafından geleneklere göre yönetilen bölge insanı, bu seferden sonra, Bağdat bölgesine bağlı olanlar Bağdat vilayetine, Lahsa bölgesine bağlı olanlar Lahsa bölgesine, Hicaz bölgesine bağlı olanlar ise Hicaz Şerifliği'ne bağlanarak daha etkin idare edilmeye çalışılmıştır.[41]

En yakın bölgedeki valilere bağlı olan kabile şeyhleri bu şekilde kontrol altında tutulmaya çalışılsa da kabileler arası anlaşmazlıklar sürekli devam etmiş, zaman zaman hac kafileleri bile talan edilmiştir. Bu tip Hicaz yolu güvenliğini tehdit eden durumlara karşı bölgede bulunan şeyhlere Urban Sürresi adı altında sürre alayları ile birlikte çeşitli hediyeler gönderilmiştir. Sürre alayları aracılığıyla gelen hediyeler bölgedeki şeyhleri otoriteye bağlı kılmıştır. Gelen hediyeler veya paralarla kabilelerinin belli ihtiyaçlarını karşılayan şeyhler aynı zamanda hac yolunun güvenliğini de sağlamışlardır. Bu hediyeler aynı zamanda bölge ekonomisi açısından önemli gelir kaynakları arasında yar almaktadır.[42]

Uzun yıllar süren kabileler arası savaşlar, talanlar ve ani baskınlar artık bedeviler için sıradan olaylar olarak kabul edilmiştir. Adına gazve dedikleri bu savaşlarda kabileler bir başka kabileyi tamamen kuşatır ve talan ederdi. Vehhabi hareket de bu geleneği devam ettirmiş, kendilerine teslim olmayan ve Vehhabiliği kabul etmeyenlerin kanı helal sayılmıştır. Öyle ki 1744 yılında İbn Suud ve İbn Abdulvehhab arasında sağlanan ittifakla başlayan Vehhabi akınları, Osmanlı İmparatorluğu tarafından uzun bir süre, kabileler arasında devam eden sıradan talanlar ve savaşlar zannedilmiştir. Sıradan kabile savaşları zannedilen bu akınlara karşı tedbir almak kimsenin aklına gelmemiştir. Bu anlamda 1802'deki Kerbela Baskını bir milat sayılmıştır. Osmanlı bu baskından sonra Vehhabi hareketi anlamak için bölgeye heyetler göndermiş ve tedbir alınması için bölgedeki valilere tâlimat vermiştir.[43]

---

[41] Kurşun, "Necid"; Selda Güner, *Osmanlı Arabistanında Kıyam ve Tenkil, Vehhabî-Suudîler* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 76-95; Almana, *Suûdiyye*, 24-25.

[42] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerreme Emirleri* (Ankara: TTK, 2013), 13-16; Ş. Tufan Buzpınar, "Surre", *DİA* (İstanbul: TDVY, 1999), 37/567-569; Münir Atalar, *Osmanlı Devleti'nde Sürre-i Hümayun ve Sürre Alayları* (Ankara: DİB, 1991), 171-186.

[43] Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih*, 7/195-200; Güner, *Osmanlı Arbistanı*, 135-139.

Osmanlı İmparatorluğu'nun hem doğuda hem de batıda çok önemli problemlerle meşgul olduğu bu dönemde, kabile şeyhleri kendi başlarına hareket eder olmuş, üç tarafı çöllerle çevrili olması hasebiyle, askerî harekâtın çok zor olduğu bu bölgede, İbn Suud'a biat eden Vehhabiler, özellikle kendilerine itaat etmeyen kabilelere karşı çok sert davranmıştır. Bu arada Vehhabiler kabileler arası savaşları cahiliye hareketi sayarken, kendi hareketlerini cihat diye isimlendirmişlerdir. Herhangi bir egemenlik hakkına sahip olmayan, hatta egemen otoriteye isyan eden hareket, kabileleri tenkil için savaşmaktan hiç geri kalmamıştır.

Üç tarafı çöllerle çevrili bu bölgede çoğunlukla göçebe olan bedeviler hiçbir devlete tam olarak bağlanmamış, özgürlüklerine ve geleneklerine çok düşkün olan bedeviler İbn Abdulvehhab'ın davetiyle eski alışkanlıklarına dini bir kılıf bulmuşlardır. Talan ve vurgunu cihat olarak niteleyen bir anlayış gelişmiştir. Kendisi Vehhabilerin önde gelen kabile reislerinden olan ve uzun süre Vehhabi saflarında mücadele vermiş olan Faysal ed-Daviş, Suudi Arabistan kralı Abdulaziz'e şöyle diyerek sitemde bulunmuştur. (Zira İbn Suud bir müddet sonra İhvan üyelerinin savaşmalarını yasaklamıştır, bu ise devletleşmenin sonucu olsa gerektir.)

> Sen bizim bedeviler üzerine yaptığımız akınlara engel oluyorsun. Bu durumda biz ne kâfirlere karşı savaşan Müslümanlar oluyoruz, ne de karşılıklı baskınlarla ele geçirdiklerimiz sayesinde hayatlarını idame ettiren Araplar ve bedeviler durumunda oluyoruz. Yani sen bizi hem dinimizden hem de dünyalık işlerimizden alıkoymuş oluyorsun.[44]

Vehhabiler, alıştıkları bu yaşam tarzını tam da Vehhabi ideolojide buluyorlardı. Dini bir söylem üzerinde birleşen İhvan üyeleri, otorite boşluğunun olduğu geniş Necid çoğrafyasında durmadan akınlar düzenliyor, ganimetler elde ediyorlardı. Tüm bu akınlar cihad olarak nitelendiriliyor ve kendilerine teslim olmayan Arap kabileleri ise savaşılması vacip olan müşrikler olarak kabul ediliyorlardı.[45]

Necid bölgesinde hadari ve bedevî olmak üzere iki farklı yaşam biçimi vardı. Ancak şehirde yaşayan ve nüfusları çok az olan hadariler de yarı göçebe konumundaydılar. Bölgede yerleşik halk için tarımsal üretim önemli bir yer tutmaktadır. Farklı ürünleri üreten halk için hurma ayrı bir öneme sahiptir. Kabileler arası sürtüşmeler, çoğu zaman tarımsal üretimi sekteye uğratıyordu. Zaman zaman talan edilen tarım alanları bazen gazve adı verilen akınlarla el değiştiriyordu. Ayrıca tabiat şartlarının çetin olması, suyun çok az olması da tarımsal üretimin önündeki diğer önemli bir engeldi. Bölgede akarsu yok denecek kadar azdır. Su ihtiyacı ise kuyulardan karşılanır. Kışın yağan yağmurlarla beslenen kuyular çoğu zaman ihtiyacı karşılamaktan uzaktır. Necid ve Ahsa çöl ikliminin kendini en sert hissettirdiği bir bölgedir. Özellikle

---

[44] Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 123.
[45] İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd*, 1982, 1/53-92.

hayvancılık yapan göçebe Arap kabileler, hayvanlarının su ihtiyaçarını karşılamak için de zaman zaman çatışmışlardır.[46]

Bölgenin iktisadında diğer önemli geçim kaynağı da ticarettir. Ticaret, tarım ve hayvancılığa çok elverişli olmayan bölgede Arapların sevdiği bir geçim kaynağı idi. Birçok gıda maddesini, silah ve at gibi önemli ihtiyaçlarını bölge dışında karşılamak zorunda kalıyorlardı. Ancak ticarette istikrarın temel kaidesi güvenliktir. Güvenliğin olmadığı bir yerde ticari bir istikrardan bahsetmek mümkün değildir. Dolaysıyla siyasi istikrar, iktisadın da ticaretin de temelidir.[47] Halep, Şam, Mısır, Irak, Asir gibi yerlerle ticari bağları olan Necidliler Suudi Arabistan devleti kurulana kadar bu önemli geçim kaynağından güvenlik ve asayişsizlik sebebiyle mahrum kalmışlardır. Yollarda ticaret kervanları talan edilen tüccarlar, çoğu zaman canlarından da olmaktaydılar.[48]

Hayvancılık bölgenin önemli bir geçim kaynağıdır. Göçebe şeklinde yaşayan bedeviler, kabileleri ile baraber hareket ederler, muhtemel saldırılara karşı sürekli tetikte olurlardı. Su kaynakları için çoğu zaman savaşmak zorunda kalırlardı. Adına gazve dedikleri akınlar hayvancılık için ciddi bir tehdit olsa da ticaret kadar riskli değildi. Hayvancılığı etkileyen önemli bir unsur da iklim şartları idi. Zaman zaman kuraklık sebebiyle hayvanların öldüğü görülmekteydi. Bu sebepten, çöl insanı hayvanlarını sulayacak kadar yağmur yağdığında çok mutlu olurdu. Yağmur yağdığında hayvan sayısı artar yağmadığı zaman ise çok büyük bir sefalet yaşarlardı.[49]

18. yüzyıldan beri Vehhabiler'den dolayı uzun süre devam eden savaşlar da bölge halkını yıldırmıştı. Başta bölgeyi ele geçirmek için savaşan ve halkın elinde ne var ne yoksa gazve ve ganimet adı altında el koyan Vehhabi çeteler, sonrasında uzun süre Osmanlı orduları ile savaşmış, 1819'a kadar devam eden mücadele, idam edilen Abdulah b. Muhammed b. Suud'dan sonra da devam etmiştir. Bu olaydan sonra, kısa süre içinde toparlanan Vehhabiler, uzun süre (19. asrın sonlarına kadar) Reşidîlerle savaşmışlardır.[50] Osmanlı'nın desteği ile bölgede hâkimiyet mücadelesi veren Reşidoğulları ile savaş da Necid yöresinde büyük kıyımların yaşanmasına sebep olmuştur. Suud ailesinin dağılması ve Kuveyt'e yerleşmesi ile biten mücadele 1902'de Abdulaziz bin Abdurrahman'ın 40 kişilik bir grupla Riyad'a gelip Osmanlı valisini öldürmesiyle yeniden başlamıştır. Abdulaziz'in Riyad'ı ele geçirmesiyle bölgedeki

---

[46] Abdullah Salih el-Useymin, *Şeyh Muhammed b. Abdulvehhab, Hayâtuhû ve Fikruhû* (Riyad: el-Matbaatu'l-Mutavassıt, ts.), 15; Johan Ludwing Burchardt, *Mulahazat Ani'l- Bedv ve'l-Vehhabiyyin*, çev. Sabri Muhammed Hasan (Kahire: Merkezu'l- Kavmî li't-Tercume, 2007), 1/17-34; Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 13-14; Kurşun, "Necid", 32/491-492.

[47] Hüsnü Ezber Bodur, *Dinî İhya Hareketi Olarak Vehhabîliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-Politik ve Ekonomik Neticeleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1986), 17.

[48] Burchardt, *Vehhabiyyun*, 2007, 1/110; Kurşun, "Necid", 32/491-492.

[49] Bodur, *Vehhabiliğin Doğuşu, Gelişmesi*, 16-18; Burchardt, *Vehhabiyyun*, 2007, 1/131-148.

[50] Kurşun, *Vehhabi Hareketi*, 133-195; Güner, *Osmanlı Arbistanı*, 166-2014.

Vehhabiler kendisine destek vermiş, kısa sürede bölgenin en büyük gücü haline gelmiştir. Korkusuz bir yapıya sahip olan Abdulaziz, Suudi Arabistan devletinin kuruluşu olarak kabul edilen 1930'lu yıllara kadar, bölgeye çeşitli akınlarda bulunmuştur. Halkın itaatini sağlamak için şiddete başvuran Abdulaziz, çöl insanının korkulu rüyası olmuştur.[51]

Bölgenin iktisadi durumunu kısaca ele aldığımız bu bölümde Necid bölgesi insanının yaşadığı mahrumiyet, güvensizlik net bir şekilde görülmektedir. Bu mahrumiyet, savaş ve güvensizlik Vehhabi hareketi ile daha da artış göstermiştir. He ne kadar çölde yağmacılık yapan, kabile reisleri Vehhabiler tarafından cezalandırılmış olsalar da Vehhabilerin bizzat kendileri bu gazve dedikleri saldırılara devam etmişlerdir. Çölün yağma anlayışı bir gelir kaynağı olmaya devam etmiştir.

2.2.3. Dini ve Kültürel Yapı

Vehhabiliğin ortaya çıktığı yer olan Necid bölgesi, göçebe bir yapıya sahiptir. Okulun olmadığı, dolayısıyla dini eğitimin olmadığı bu ortamda insanlar namaz, oruç, zekât gibi sıradan dini vecibeleri bile bilmiyorlardı.[52] Bunun yanında hırsızlık, yol kesme adam öldürme, kabileler arası savaşlar, talan yağmacılık gibi İslam dininin haram kıldığı her türlü fiil bedevî Araplar arasında yaygındı.[53]

Meşhur Vehhabi tarihçi İbn Ğannam, Necid bölgesinin dini durumu ile ilgili şu bilgileri vermektedir:

> Müslümanların çoğu, cehaletten ve heva heveslerine yenik düşmelerinden dolayı şirke düşmüş, cahiliye adetlerine ve dönemine dönmüş, kalplerindeki hidayet nuru sönmüştü. Allah'ın kitabını arkalarına atmış, babalarını üzerinde buldukları cehalet yoluna tabi olmuşlardı. Babalarının hakka daha yakın olduklarını ve doğru yolda olduklarını zannetmişlerdi. En basit dini bilgilerden bile mahrumlardı.[54]

Arap yarımadasında bulunan bedevilerin Allah inançları -İslam dinine bağlı olmaları hasebiyle- olmakla beraber, Vehhabi şiddetinden korktukları için dini vecibeleri yerine getiriyorlardı. Mehmet Ali Paşa o bölgeleri ele geçirdiğinde ibadetler konusunda eski alışkanlıklarına dönüyor, namaz kılmıyor, yağmalara başlıyorlardı. Ancak Vehhabiler bölgeyi ele geçirince korkudan tekrar ibadetlerine geri dönüyor ve eski alışkanlıklarını terk ediyorlardı. Örneğin namaz kılanların sayısı çok azdı. Bedevi

---

[51] Armstrong, *Arabistan Kralı*, 49-55; Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 36-37. Burchardt, *Vehhabiyyun*, 2007, 1/184-205.
[52] Burchardt, *Vehhabiyyun*, 2007, 1/60-63.
[53] Burchardt, *Vehhabiyyun*, 2007, 1/184-205; Şeyhu'l-İmam Hüseyin İbn Ğannam, *Tarihu Necd* (Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1994), 13-18; Muhammed b. Abdurrahman İbn Abbâd, *Tarihu İbn Abbâd* (Riyad, 1999), 87-88.
[54] İbn Ğannam, *Tarihu Necd*, 1994, 13.

büyüklerinden bazıları şehre gittiklerinde namaz kılıyorlardı ancak kendi yurtlarına dönünce terk ediyorlardı ve bu ibadetleri bilen çok az kişi vardı.[55]

Bölgede ve Arap yarımadasında yaşayan göçebe bedevilerin dini bilgileri de eksikti. En zaruri dini bilgilerden bile uzaktılar. Muhammed b. Abdulvehhab'ın risaleleri ele geçirilen yerlerde ders kitabı olarak okutuluyordu. Kendisi de bir bedevi olan Muhammed b. Suud, Hicaz bölgesini ele geçirdiğinde Muhammed b. Abdulvehhab'ın kitabından nüshaları çoğaltarak dağıttı. O, Mekke ehlinin de din konusunda çok cahil olduğunu sanıyordu ve bu kitabın ezberlenmesi yönünde emirler verdi. Ancak daha sonra Mekke'lilerin dini bilgilerinin bu kitabın çok üstünde olduğunu görünce bu işten vazgeçti.[56]

Vehhabilik, hem dini bilginin hem de ibadetlerin çok az olduğu, aynı zamanda talan, yağma, hırsızlık, savaş gibi dinin yasakladığı fiillerin çok yaygın olduğu bu ortamda bir tepki olarak doğmuştur. İnsanları dine bağlayan şeyler ise kabir ziyareti, kurban kesme, tevessül, çaput bağlama, ölülerden ve kabirlerden medet umma gibi hurafelerdir. Din ve tasavvuf adına hareket edenlerin birçoğu dini konularda bilgi sahibi değildir.[57] Devlet ise sadece şeklen mevcuttur. Otorite boşluğu, cehalet, savaş, fakirlik gibi birçok etken artık nerdeyse dinin sadece sözde var olduğu bir ortama dönüşmüştür. İbn Abdulvehhab bu ortamdaki din adına uydurulmuş her türlü kötülükle mücadele ederken, aslında dini ıslah etme söylemiyle yola çıkmıştır. Ancak bu söylem, nerdeyse ilk üç asırdan sonrasının tecrübe ve pratiklerini görmezden gelen, hatta görmezden gelmekle kalmayıp onları adeta yok sayan ve tekfir eden bir söylemdir. Dolayısıyla kendinden önceki dini pratiği adeta yok saymıştır. Kendinden önceki dini pratiği yok saydığı gibi, siyasi pratiği de yok saymış, meşru otoriteyle mücadele etmeyi cihad saymıştır.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki Necid bölgesi ve bedevîler, ekonomik, siyasi ve dini bakımdan bunca olumsuzlukla karşı karşıya iken kendi karakterleri ile uyuşan bu yeni ve özgün hareket adeta onları dirilten yeni bir ideoloji olmuştur. Bu yeni ve dinamik hareket, hantallaşmış olan devlet bürokrasisi ile mücadele ederken ciddi kayıplar verse de çok hızlı toparlanmayı başarmış, aldığı dış desteklerle[58] de çok daha aktif hale gelmiştir.

---

[55] Burchardt, *Vehhabiyyun*, 2007, 1/179-180.
[56] Burchardt, *Vehhabiyyun*, 2007, 2/66.
[57] İbn Ğannam, *Tarihu Necd*, 1994, 13-16.
[58] Kurşun, *Vehhabi Hareketi*, 45-48; Jannet Wallaç, *Çöl Kraliçesi: Gertrude Bell'in Olağanüstü Yaşamı*, çev. Püren Özgören (İstanbul: Can Yayınları, 2016), 401-463.

2.2.4. Vehhabiliğin Tarihine Genel Bir Bakış

Vehhabilik siyasi bir güç olarak başlamıştır. Bu yönüyle modernlik öncesi bir hareket olarak bağlı olduğu siyasal iktidarla aynı tarihe sahiptir. Onun içindir ki Suud tarihi ile Vehhabiliğin tarihini ayırmak mümkün değildir. Muhammed b. Abdulvehab'ın ölümünden sonra Suud ailesi ile beraber hareket eden Vehhabi ulema daha çok siyasi iktidarla ters düşmemeyi tercih etmiştir. Aynı şekilde siyasi iktidar da ulemanın hassasiyetlerini ciddiye almışlardır.[59] Benzer hassasiyetin bugün de devam ettiği görülmektedir. Her ne kadar bürokrasinin Vehhabi söylemden rahatsız olduğu bilinen bir gerçekse de inanç noktasında Vehhabiliğin belirgin bir etkinliğinin olduğu kabul edilmektedir.[60]

2.2.4.1. Dir'iye Antlaşması

Vehhabi hareketin ortaya çıkışı genel olarak, 1744'te Muhammed b. Suud'la Muhammed b. Abdulvehhab arasında yapılan antlaşma ile başlatılır ancak İbn Abdulvehhab daha Dir'iye'ye gelmeden önce şöhreti Necid'e yayılmış bir aksiyon adamıdır.[61] Vehhabilik tarihini ele alırken Vehhabiliğin siyasi bir güç haline geldiği Dir'iye Antlaşması ile başlayacağız.

Muhammed b. Abdulvehhab Dir'iye'ye gelir gelmez âdeti olduğu üzere buranın emiri ile bir araya gelmeye çalışır. Muhammed b. Suud (ö. 1189/1765) ile bir araya geldiklerinde ona güç, izzet ve zafer vaad ettiğini söyler. Bu konuda Vehhabi kaynakların bazılarında İbn Suud'un İbn Abdulvehhab'a biat ettiğini bazılarında ise tersi bir durum olduğunu, bazı kayanaklarda ise karşılıklı bir biatleşme olduğu ifade edilir.[62] Ancak biatleşme kelimesi bizim kanaatimize göre durumu İslamî kavramlarla açıklama çabasıdır. Zira İbn Abdulvehhab bir sığınmacı durumundadır. Olsa olsa böyle bir durumda İbn Suud bir kısım şartlara bağlı kalmasını tavsiye etmiştir. Yani karşılıklı bir sözleşmeyi biat olarak değerlendirmek olaya biraz daha dini bir renk katmaktadır. Bu anlayış Vehhabi düşüncede önemli yer tutar. Kavramlar üzerinden kutsamak ve olayları dini kavramlarla ifade etmeye özen gösterilir.

Vehhabi tarihçiler, bu akitleşme ile ilgili şöyle bilgi verir. Muhammed b. Suud Şeyhi (İbn Abdulvehhab) dinleyip din ve dünya maslahatını tahkik ettikten ve ikna

---

[59] Armstrong, *Arabistan Kralı*, 268-280.
[60] Akbal, *ABD Suud*, 178-181.
[61] İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd*, 1982, 1/33-40; Mahmûd Şihâbüddin Âlûsî, *Târîhu'n-Necd* (Bağdat: Şirketu'l-Dâru'l-Varâk, 2007), 145-155; Michael Cook, "Muhammed b. Abdulvehhab", *DİA* (Ankara: TDVY, 2020), 30/489-490; Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdulvehhab", *DİA* (Ankara: TDVY, 2020), 30/490-491.
[62] Ahmed İbn-i Hucr, *Şeyh Muhammed b. Abdulvehhab Akidetuhu's-Selefiyye ve Da'vathu Islahiyye ve's-Senâu'l- Ulamâi Aleyhi* (Suudî Arabistan: Dâru'l-Fıkr, ts.), 18; İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd*, 1982, 1/42.

olduktan sonra, bu hiç şüphesiz Allah'ın ve Rasulünün dinidir dedi. İki konuda şartları olduğunu söyledi. Birincisi; seninle beraber savaşıp, zaferler elde ettiğimizde ve Allah beldelerin fethini bize nasip ettikten sonra bizi bırakıp gitmeyeceksin. İkincisi ise; benim Dir'iye halkından aldığım haraçlarıma (vergilerime) dokunmayacaksın.[63]

Bu sözler üzerine İbn Abdulvehhab her iki konuda da söz verir. Verilen bu sözler, Vehhabilik tarihi boyunca tutulmuş sözlerdir. Vehhabiler tarih boyunca İbn Suud'un veya emirin işlerine karışmamışlar ve emrine itaatsizlik etmemişlerdir. Bu sözleşme, tarih boyunca adeta Vehhabi düşüncenin devlete ve otoriteye karşı konumunu belirlemiştir. Kendi davetini yayma konusunda kendine yardımcı olan otoriteye her durumda yardım edecek, şartlar ne olursa olsun umeranın sözünden çıkmayacaktır. Aynı zamanda İbn Abdulvehhab ona, yapacakları cihatta onun payına düşecek ganimetlerin aldığı haraçlardan (vergi) çok daha fazla olacağını ve bu vergilerden çok daha fazla ve hayırlı olacağını söyler.[64]

Dir'iyye antlaşması (1156/1744) Vehhabi hareketin ve ilk Suud devletinin başlangıcı kabul edilir. Bu akit bir kısım Vehhabi müellifler tarafından adeta Akabe biatlarına benzetilerek anlatılır. Davasını yaymak için zor durumda kalan ve çoğu yerde tard edilen İbn Abdulvehhab'ın yalnızlığı ve sıkıntıları yeni bir yer arayışında olan Rasulullah'ın arayışlarına benzetilir ve menkıbevi bir yön kazandırılır. Aynı şekilde aşırı fikirlerinden dolayı bazı yerlerden kovulması da hicret olayı ile ifade edilir.[65]

2.2.4.2. I. Suud Devleti

Bu başlık altında Vehhabi hareketin ilk dönemini ele almaya çalışacağız. Çünkü I. Suud devleti kavramı doğrusu egemen ve kabul görmüş, kurumsallaşmış bir devlet yapılanmasından bahsetmiyor. Daha çok, egemen bir devletin bünyesinde şiddete başvuran silahlı bir gücü ifade etmektedir. Yapılan eylemlere bu açıdan bakmak önem taşımaktadır.

Dir'iyye sözleşmesinden sonra İbn Suud ile İbn Abdulvehhab, şeyhlikten devlet olmaya çalışmışlar, daha da önemlisi hiçbir engel tanımayan yayılmacı bir politika izlemeye başlamışlardır. Muhammed b. Suud önderliğinde çevre kabileler itaat altına alınmaya çalışılmış, yeni din anlayışı ve İhvan adı verilen fedailerin çalışmaları kısa sürede karşılık bulmuştur. Hem güvenlik hem siyaset hem ekonomi ile ilgili problemler yaşayan Arap kabileleri, bu yeni ideolojik din anlayışını bir çıkış, ekonomik bir faaliyet olarak görmüşlerdir. Dinamik bir yapı arz eden bu yeni hareket, daha fazla insanı bir araya topluyor, kabilecilik yerine din kardeşliği kavramını kullanıyordu. Hareketin dini

---

[63] Âlûsî, *Târîh*, 153; İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd*, 1982, 1/42-43.
[64] Âlûsî, *Târîh*, 154; İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd*, 1982, 1/42-44.
[65] Âlûsî, *Târîh*, 154; İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd,* 1982, 1/42-43; Mustafa L. Bilge, "Dir'iye", *DİA* (Ankara: TDVY, 1994), 16/374-375.

lideri, siyasi lidere verdiği söz gereği onun gelirlerine dokunmuyor, aksine yapılan gazvelerde elde edilen ganimetlerin beşte biri İbni Suud'a veriliyor geriye kalanı ise diğer savaşanlar arasında paylaşılıyordu. Gittikleri yerlerde yeni davayı benimsemeyenlere acımıyor, korku salıyor, kubbeler yıkılıyor, mezarlıklar tahrip ediliyor, yeni düşünceye aykırı bulunan her şey bid'at ve şirk adı altında talan ediliyordu.[66]

İşte birinci Suud devleti bu hareketli ortamda doğmuştur. Hantallaşan ve zaten vergileri toplamaktan başka etkinlikleri kalmayan, yavaş bürokrasi, sorunları çözmekten uzak hale gelmiştir. Cuma hutbelerinde adına hutbe okunan Halife, sadece sembolik bir anlam ifade ediyor, gazaba gelmiş ve bir çıkış arayan bu topluluk karşısındaki etkinliği yok mesabesine gelmiştir. Hem doğuda hem de batıda onlarca problemle uğraşan İmparatorluk hem yeni problemi anlama konusunda hem de bu problemin çözümü konusunda bir şey yapacak durumda değildir. Kendi hallerinde, bir talepleri olmayan, fakirliği kader bilen, devletten bir beklentileri olmayan, uçsuz bucaksız çöllerin bu sakin insanlarının sıradan, her zaman ki yaşam biçimleri olarak algılanan hareket gerek dinamikliği gerekse gelecek vaad eden yapısı ile önemli bir sığınak olmuştur.[67]

Hızlı ve dinamik bir hareket olan Vehhabi hareket, 1189/1765 yılında Muhhammed b. Suud öldüğünde neredeyse Necid bölgesinin tamamını ele geçirmişti. Muhammed'in oğlu Abdulaziz ise babasından farklı olarak Vehhabi fikirlerle büyümüş, İbn Abdulvehab'ın emirlerine bağlı bir fedai gibi hareket etmiştir. Aynı zamanda acımasız ve kararlıdır.[68] Abdulaziz döneminde artık Necid sınırları dışına çıkma hedefi vardır. Bu tarihlerde İbn Abdulvehhab kendi taraftarları ile toplu olarak hac yapmak istemiş, ancak Mekke uleması siyasi olan ve önlenemez sonuçlara yol açma ihtimali olan bu isteği geri çevirmiştir. 1790 yılında ise Hicaz bölgesine ilk askerî harekâtı düzenlediler. Gittikleri yerlerde ciddi tahribatlar yapan, ganimet ele geçirme yarışına giren, bölgede yaşayan Vehhabi dışı unsurların tamamını müşrik olarak gören bu hareket karşısında ne direnecek bir Arap kabile ne de İmparatorluğun düzenli bir ordusu vardır. İşin doğrusu imparatorluk bu hareketin ifade ettiği tehlikeyi görmekten uzak bir haldedir.[69]

Bu dönemde İngiliz ve Fransızlar bu harekete ilgi duymuşlardır. Gizli görüşmeler yapılmış, Osmanlı toprakları üzerinde kolonyal çalışmalar yapan bu iki ülke, o dönem yöneldikleri kolonyalist faaliyetler dolayısıyla böyle bir hareketi

---

[66] İbn Ğannam, *Tarihu Necd*, 1994, 95-205; Hasan B. Cemal er-Rîkî, *Lumeu'ş- Şihâb fî's-Sîreti Muhammed b. Abdulvehhab* (Riyad: Dâru'l-Melik b. Abdulaziz, 2005), 70-15; Burchardt, *Vehhabiyyun*, 2007, 1/160.

[67] İbn Ğannam, *Tarihu Necd*, 1994, 95-205; er-Rîkî, *Lumeu'ş- Şihâb*, 70-150; Burchardt, *Vehhabiyyun*, 2007, 1/150-165; Eyüp Sabri Paşa, *Tarihi Vehhâbiyan*.

[68] İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd*, 1982, 1/30-99.

[69] Kurşun, *Vehhabi Hareketi*, 60-66.

kaçıracak değillerdir. Bölgede farklı çıkarları olan bu iki devlet, Vehhabi hareketin desteğini ve dostluğunu kazanmak için çeşitli yollara başvurmuşlardır. Mesela: Fransızlar Hindistan'a gidecek ordularının körfezden geçişlerine destek olmalarına karşılık Suriye ve Irak'ta Osmanlı'ya karşı Vehhabiler'e destek verecekleri sözünü vermişlerdir. İngilizler ise Fransızlarla anlaşmamaları ve kendileri ile iş birliği yapmaları şartıyla Vehhabilerin egemen bir devlet olarak tanınmaları için Osmanlı devleti nezdinde girişimde bulunabilecekleri sözünü vermişlerdir.[70] Bu dönemde özellikle batılı ülkeler bölgeye birçok diplomat göndermiştir.[71] Sözkonusu tarihlerde başlayan ilişkiler ileriki dönemlerde çok daha ileri safhalara taşınmıştır. Osmanlı'nın varlığını doğudaki tüm emelleri için tehlike olarak gören İngilizler, Osmanlı'nın dağılması yönündeki her türlü ayrılıkçı hareketi destekledikleri gibi Vehhabi hareketi de daha bu dönemde desteklemişlerdir. Bu tarih henüz 1800'lü yılların başıdır.[72]

Abdulaziz döneminin öne çıkan iki olayı Kerbela Katliamı ve Hicaz'ın işgalidir. Osmanlı İmparatorluğu için simgesel değeri büyük olan Hicazın işgali, Vehhabi hareketi popüler hale getirmiş ve tüm dikkatler Hicaz bölgesine ve bu bölgedeki bu ayrılıkçı harekete çevrilmiştir.

Kerbela Katliamı (1216/1802) Vehhabi hareketin temel fikirlerinin dışa vurumudur adeta. Katliamda sınır tanımayan, adeta ganimet toplama yarışına giren savaşçılar, kendilerini ilk defa, bu olayla beraber, net bir şekilde Necid bölgesi dışında göstermişlerdir. Ordunun başında babasına vekâlet eden Suud b. Abdulaziz b. Muhammed vardır. Şehre üç ayrı güzergâhtan giren ordu, kısa bir sürede katliam yapmış, Gâdîr-i Hum yıldönümü dolayısıyla İslam dünyasının her tarafından Kerbela'ya gelen Şiiler kılıçtan geçirilmiştir. Hiçbir siyasi kimlikleri olmayan bu kitle, aslında daha önce Şiilerle, Vehhabiler arasında meydana gelen küçük bir arbedenin intikamını almak için çocuk, yaşlı, genç denmeden katledilmiştir. Beş ila sekiz saat arasında sayılabilecek kısa bir süre içerisinda beş bin ila sekiz bin insan katledilmiş ve türbenin içindeki kutsal emanetler talan edilmiştir. Ganimet olarak alınan emanetler, yok edilmiştir. Bedevî kabilelerin talan yapmaları alışıldık bir durum olsa da Vehhabilerin Kerbala'yı talan etmeleri büyük şaşkınlık yaratmıştır. Zira daha evvel Necid bölgesinde bu tip olaylar yaşanmış olsa da bölge dışında böyle bir işgal ve talan ilk defa görülmektedir. Bu dönemde Vehhabiler kısa bir süre de Şam'ı işgal altında tutmuş ancak daha sonra terketmek zorunda kalmışlardır.[73]

---

[70] Kurşun, *Vehhabi Hareketi*, 45-48.
[71] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), 110; İhsan Süreyya Sırma, *Sömürü Ajanı İngiliz Misyonerleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 11-15,100-101.
[72] Halid Halid, *İngilizlerin Osmanlıyı Yok Etme Siyaseti (Musul, Kerkük, Mısır, Arabistan)* (İstanbul: Ekim Yayınşarı, 2011), 67-72.
[73] Güner, *Osmanlı Arbistanı*, 136-139; Kurşun, *Vehhabi Hareketi*, 33-36; Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 32.

Kendisi de Vehhabi olan İbn Bişr, Kerbela'da yapılan katliamı sıradan bir olaymış gibi anlatır. Ordunun bir anda şehre girdiğini, sabahtan öğlene kadar şehrin yıkıldığını, Hz. Hüseyin türbesinin kubbesinin yerle bir edildiğini, içinde bulunan tüm değerli -altın, gümüş, zümrüt vb.- eşyanın alındığını, beş bin kadar adamın öldürüldüğü ve ordunun daha öğle vakti girmeden şehri terk ettiğini söylemiştir. Tabii tüm bu eylemler bir şekilde İslam'la bağdaştıralarak ve meşruiyet temeli Vehhabi öğretiye dayandırılarak, bir kahramanlık hikâyesi gibi anlatılır.[74] Vehabî tarihçiler, Şiiler'in katlini, dinin bir emri ve gereği imiş gibi anlatırlar. Çünkü zaten müşrikler öldürülmüştür.[75]

Kerbela Katliamı ve arkasından Şam'ın bir süre işgal edilmesi Harameyn'in tehdit altında olduğunu iyiden iyiye göstermektedir. Osmanlı ise bölgeye kuvvet gönderme konusunda çok ciddi sıkıntılar yaşamaktadır. Bölgedeki valiler ve idareciler ise çölün derinliğine girecek bir harekâtı göze alamamakta, günü kurtarmaya çalışmakta ve bu sorunun çözümü yönünde çaba göstermemektedirler.[76]

Abdulaziz b. Suud dönemi olan 1790 yılında Hicaz bölgesine ilk askerî harekât yapılmıştır. Bu tarihten sonra Vehhhabîler Hicaz bölgesine daha yoğun saldırılar düzenlemeye başlamışlardır. 1801 yılında Mekke emiri Şerif Galip Babıâli'yi uyarmış ve Vehhabilerin Harameyn'i tehdit ettiğini söylemiştir. Aynı sene Hac emîri ve Şam valisi olan Abdullah Paşa, hac kafîlesiyle Medine muhasarasına şahit olmuş ve bu muhasarayı dağıtmayı başarmıştır. Ancak Abdullah Paşa'nın Şam'a dönmesiyle saldırılar yoğunlaşmıştır.[77]

Bu olaylardan sonra 25 Şevval 1217/ 18 Şubat 1802 yılında Taif işgal edilmiştir. Başlarda, Hicaz emiri Şerif Galip direnmiş, ancak sonrasında Vehhabilerin bir grubunun Mekke'ye yöneldikleri haberini alan Galip'in şehri terk etmesiyle kısa sürede şehir teslim olmuştur. Ahmet Cevdet Paşa bu olayı şöyle anlatmaktadır:

> … Vehhabilerin bir fırkası Mekke-i Mükerreme'ye müteveccih oldukları bazı cevasis tarafından ihbar olunması üzerine Şerif Galip taiften çıkarken emr-i mudafaa ve muhafazada sebat ve metanet olunmasını tenbih ve tavsiye etti. Halbuki onun hurucundan sonra Taif'de kalan asker ve ahali takım takım çıkıp firara yüz tuttular. Vehhabiler ise bu hale vakıf oldukları gibi her taraftan Taif üzerine hücum edip ber-vechî meşruh Taif'den huruc ile firar edenlerin ekserii Vehhabilerin yedine düşerek telef oldukları gibi, derûn-i Taif'deki bakiye ahali dahi aciz ve naçar kalmalarıyla, Vehhabiler Taif'e girip katliam ve buldukları emvali ve eşyayı iğtinam ettiler.

---

[74] İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd*, 1982, 1/257-258.
[75] İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd*, 1982, 1/257-258; Güner, *Osmanlı Arbistanı*, 136-139; Kurşun, *Vehhabi Hareketi*, 33-36.
[76] Güner, *Osmanlı Arbistanı*, 136-139.
[77] Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih*, 7/205-206.

> Vehhabiler, Taif'de bulunan emval ve eşyayı ordularına nakl edip dağlar gibi yığdılar. Yalnız kitaplara rağbet etmeyip bunları sokaklara attılar. Binaen aleyh, Buhârî ve Müslimi'n Sahihi'ni ve sair kutub-i ehadisi ve mezahib-i erbaa üzerine müellef kutub-i fıkhı ve edebiyat ve fünun-i saireden binlerce kitaplar ayaklar altında sürünüyor, içlerinde Mushaflar dahi bulunur idi. Lakin kimse bunları kaldırmağa cesaret edemezdi.[78]

Ahmet Cedet Paşa bu pasajın devamında ise "…diğer bütün mallar toplanıp beşte biri emirlerine verildi gerisi de aralarında paylaşıldı" demektedir. Sonrasında mamur bir kasaba olan Taif'in altını üstüne getirerek harap ettmişlerdir. Ondan sonra ise Şerif Galib'in İbn Abdulaziz'e elçi olarak gönderdiği ve fakat elçilik vazifesini yapmak yerine Vehhabiler'e katılan Osman b. Mezayif Taif'e emir olarak tayin edilmiştir.[79]

Taif'in ele geçirilmesinden sonra yapılan zulümler ve baskılar Eyyüp Sabri Paşa tarafından ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır.[80] Ahmet Cevdet Paşa'nın anlattıkları ile paralel olan anlatımlarda, şehirlerin adeta yağmalandığı görülmektedir. Vehhabi olan İbn Bişr, Allah'ın Şerif Galib'in kalbine korku indirdiğini ve Mekke'den kaçtığını söyler, devamında ise şehrin savaşsız alındığını fakat sokakta ve evlerinde bulunan halkın öldürüldüğünü, sayısız ve akla hayale sığmaz miktarda ganimetin ele geçirildiğini anlatır. Sokaklarda ve evlerinde bulunan halkın katli normal bir olaymış gibi anlatılır.[81] Sadece İbn Bişr değil diğer Vehhabi tarihçiler de bu şekilde bir anlatım şekli sergilerler. Mesela İbn Ğannam tarihinde, Vehhabiler'in tüm savaşlarında kaç kişiyi öldürdüklerini, ne kadar ganimet aldıklarını, bazen kılıçların hatta atların sayısına kadar verir. Bunların tamamının Allah'ın bir yardımı olduğunu anlatır. Müslüman bir topluma yapılan bu baskınların meşruiyet temelleri Vehhabi öğretiye dayanmaktadır. Zira kendileri gibi düşünmeyen herkes müşrik kabul edilmektedir. Ele geçirilen ganimetler ise Allah'ın Vehhabi savaşçılara bir lütfu olarak yorumlanmıştır.[82]

Aynı yıl içinde (1217/1802) Abdulaziz b. Muhmmed b. Suud Mekke'ye yönelmiş, Mekke emiri Şerif Galip ise ailesiyle beraber Mekke'den ayrılarak Cidde'ye gitmiştir. Ayrılırken yeğeni Abdulmuin'i vekil bırakmış ve Abdulmuin'in Mekke halkı adına eman dilediği ve şehri savaşsız teslim ettiği rivayet edilir. Eyyüp Sabri Paşa Abdulmuin ve Mekke halkının Taif'teki vahşete benzer bir katliama düçar olmaktan

---

[78] Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih*, 7/205-206.
[79] Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih*, 7/206; Eyüp Sabri Paşa, *Tarihi Vehhâbiyan*, 29-39; Güner, *Osmanlı Arbistanı*, 139-14; Kurşun, *Vehhabi Hareketi*, 37-45.
[80] Eyüp Sabri Paşa, *Tarihi Vehhâbiyan*, 29-39.
[81] İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd*, 1982, 1/259.
[82] İbn Ğannam, *Tarihu Necd*, 1994, 100-203.

çekindikleri için böyle bir yola başvurduklarını söyler.[83] Mekke'yi ele geçiren Abdulaziz'in ilk işlerinden biri mezarlardaki kubbeleri yıkmak olmuştur.[84]

Hicaz'ın Vehhabiler tarafından işgalinden sonra, Osmanlı bürokrasisi tarafından Hâricî olarak addedilen Suud ailesinin bu bölgeden kovulma isteği bir devlet politikası haline gelmiştir. Bu olaydan sonra çeşitli çareler aranmış, Dir'iye üzerine bir sefer düzenlenip bu olayı sonlandırmak fikri ağır basmıştır. Ancak çölün zor şartları Necid'e yakın valileri bir sefer düzenleme konusunda çok zor durumda bırakmıştır. Uçsuz bucaksız çöllerde çok güçlü ve kalabalık orduların iaşesi meselesi bir türlü aşılamamıştır. Suudiler'le savaşmak üzere görevlendirilen Ali Paşa çaresiz savunmada kalmıştır.[85]

Mekke'de bulunan Abdulmuin her ne kadar Vehhabilerle iyi geçinmeye çalışsa da fikirleri şirk ve bid'at kavramları arasına sıkışmış, tarih ve sanatı şirk ve bid'at olarak gören bu grupla iyi geçinmek mümkün olmamıştır. Şerif Galib'e mektup yazarak Suud ordusunun durumunu anlatmış ve dışarıdan yapılacak ani baskına destek vererek Abdulaziz'i ele geçirebileceklerini söylemiştir. Ani bir baskın yapılıp Vehhabi askerler ele geçirildi ise de Abdulaziz kaçmayı başarmıştır. Bu baskından sonra Mekke Suud ailesinden geri alınmıştır.[86]

Abdulaziz Dir'iyye'ye dönmüş ve orada namazda iken mescitte Şii bir Kürt tarafından Kerbela katliamının intikamını almak amacıyla öldürülmüştür. Ondan sonra Vehhabilerin başına önceden veliahd tayin edilen Suud b. Abdulaziz geçmiştir.[87] Fakat Mekke geri alındıktan sonra Hicaz ve çevresinde asayişin sağlanamaması Osmanlı'dan yeteri kadar yardımın alınamaması sebebiyle fiyatlar yükselmiş, özellikle gıda fiyatlarının çok yükselmesi sebebi ile, ahalinin; kedi, köpek ne buldularsa yedikleri anlatılmıştır. Açlık ve yoksullukla boğuşan halk, İbn Suud ile antlaşma yapması konusunda Şerif Galib'i sıkıştırmıştır. Osmanlı Devletin'den destek alamayan Şerif, bu duruma kızmış ve Şehri, Suud'a halka dokunulmaması şartıyla teslim etmiştir. Mekke'ye yerleşen Suud b. Abdulaziz, Medine'ye göz dikmiştir. Suud 1805 yılında da Medine'yi ele geçirmiştir. Mekke ve Medine ahalisine diğer şehirlerin ahalisine göre daha nazik davranılmasına rağmen, bu iki şehirdeki sahabe kabirleri, türbeler, kubbeler ve mezarlıklar yıkılmıştır. Bu tip şeyleri ve çoğu tarihi yapıyı şirk olarak gören Vehhabi zihniyet, tamamını yerle bir etmiştir.[88] Medine'de Hz. Peygamber'in kabri talan edilmiş

---

[83] Eyüp Sabri Paşa, *Tarihi Vehhâbiyan*, 33-335.
[84] Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih*, 7/207; Güner, *Osmanlı Arbistanı*, 140-150; İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd*, 1982, 1/262-263.
[85] Güner, *Osmanlı Arbistanı*, 141-143.
[86] Eyüp Sabri Paşa, *Tarihi Vehhâbiyan*, 36.
[87] Wehbe, *Cezîre*, 245-246; İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd*, 1982, 1/262-265.
[88] İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd*, 1982, 1/262-263.

orada bulunan kıymetli eşyalara ve Ravza-i Mutahhara hazinesine Suud tarafından el konulmuştur.[89]

Hicaz bölgesinin işgali Osmanlı impratorluğunu kesin bir çözüm bulmaya zorlamıştır. Zira Harameyn Osmanlı'nın İslam dünyasındaki varlığının ve hâkimiyetinin öne çıkan sembollerinden biriydi. Osmanlı Padişahlarının kullandığı "Hadimu Harameyn-i Şerifeyn" ünvanı tehlikeye girmiştir. Aynı zamanda hac yolları da tehlikeye girmiştir, yollar kesiliyor, kervanlar yağmalanıyor, Yenbu' iskelesi işgal edilmiş ve ticaret yolları kesilmiştir. Hicaz bölgesinde açlık yokluk hüküm sürmektedir. Bu durum dönemin resmî yazışmalarında ayrıntılı bir şekilde görülmektedir.[90]

Babası Abdulaziz'in yerine geçen Suud döneminde, Suud ailesinin hâkimiyet alanı Necid bölgesinin dışına çoktan çıkmış, Hicaz ve Ahsa bölgesini kapsar olmuş hatta Irak ve Suriye'nin bir kısmını bile kapsar olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nun dışarıda ve içerde çok fazla sorunla uğraştığı bu dönemde, hiç ara vermeden Gazveler düzenleyen Vehhabiler artık sınır tanımaz bir hal almışlardı. Osmanlı padişahlarından I. Mahmut (1730-1754), III. Osman (1754-1757), III. Mustafa (1757-1774), I. Abdulhamit (1774-1789), III. Selim (1789-1807), IV. Mustafa (1807-1808), II. Mahmut (1808-1839) dönemlerine denk gelen bu hareket, Osmanlı resmî belgelerinde Hâricîler ve ibaziler olarak tavsif edilmiştir. Vehhabi sorununa kesin bir çözüm bulması için Mısır valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa görevlendirilmiştir.[91]

Mehmet Ali Paşa, oğlu Tosun Paşa'yı Hicaz'ı alması için görevlendirmiştir. Şiddetli çarpışmalar sonucunda 1227/1812' de Medine, 1228/1813'te ise Mekke ve Taif geri alınmış ve Vehhabi kuvvetler Necd'e geri çekilmişlerdir. Tosun Paşa çok genç ve tecrübesiz olması hasebiyle bu mücadelede başarısız olmuş, Onun yerine Mehmet Ali Paşa diğer oğlu İbrahim'i görevlendirmiştir. Suud b. Abduaziz 1229/1814 ölmesi üzerine yerine oğlu Abdullah emirliğe geçmiştir. Şiddetli çarpışmaların yaşandığı bir dönemde devletin başına geçen Abdullah, 1818 yılında Dir'iye'ye yapılan baskınla ele geçirilmiş ve Mısır'a götürülerek oradan da İstanbul'a gönderilmiştir. 14 Aralık 1818 yılında İstanbul'da yanında bulunan Vehhabi elebaşları ile beraber idam edilmişlerdir.[92]

I. Suud devletinin başına sırası ile; Muhammed b. Suud (1744-1765/1159-1179), Abdulaziz b. Muhammed b. Suud (1765-1803/1179-1218), Suud b. Abdulaziz (1218-1229/1803-1814) ve Abdullah b. Suud (1229-1233/1814-1818) geçmiştir. Babadan oğula geçen emirliğin yanında; Vehhabi ulema da ihmal edilmemiştir. Babasının yerine

---

[89] Eyüp Sabri Paşa, *Tarihi Vehhâbiyan*, 59-61.
[90] Güner, *Osmanlı Arbistanı*, 153; Kurşun, *Vehhabi Hareketi*, 37-40.
[91] Eyüp Sabri Paşa, *Tarihi Vehhâbiyan*, 63; Güner, *Osmanlı Arbistanı*, 166; Kurşun, *Vehhabi Hareketi*, 48-54.
[92] Eyüp Sabri Paşa, *Tarihi Vehhâbiyan*, 63; Güner, *Osmanlı Arbistanı*, 166; Kurşun, *Vehhabi Hareketi*, 48-54; Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 30-34.

geçen Abdulaziz ve diğer emirler İbn Abdulvehhab'la yapılan sözleşmeyi devam ettirmişlerdir. Aynı şekilde İbn Abdulvehab'ın ölümünden sonra, çocukları ve torunları bu ittifakı devam ettirmişler ve Alu'ş-Şeyh olarak anılmışlardır.[93]

I. Suud devleti, sorumluların idam edilmesi ile son bulmuş, Osmanlı İmparatorluğunu yarım asırdan fazla bir zaman meşgul eden bir problem çözülmüştü. Ancak Mehmet Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa'nın 1819 yılında Dir'iye'yi terk edip Mısır'a geçmesiyle Suud ailesi yeniden harekete geçmiştir. Bu tarihten sonra uzun süre devam edecek olan yeni hareket, II. Suud devleti olarak kabul edilir.

2.2.4.3. II. Suud Devleti

Dir'iye'den ayrılan İbrahim Paşa, yerine Hüseyin Paşa'yı bırakmış, Hüseyin Paşa 1821 yılında Dir'iye'yi tahrip etmiştir. Bu saldırı esnasında Dir'iye'de on beş ila yirmi bin civarında silahlı Vehhabi milisin bulunduğu kabul edilmektedir. Dir'iye'den kaçan silahlı Vehhabiler, Basra körfezi civarında bulunan şeyhliklere sığınmışlardır. Bölgedeki tehlike tam olarak dağılmamış ve çevreye dağılan silahlı milisler henüz tehlike oluşturmaya devam ediyorken, İbrahim Paşa, Hüseyin Paşa'yı ve birkaç müfreze askeri bırakarak bölgeyi terk etmiştir.[94]

İstanbul'da idam edilen Abdullah b. Suud'un amcazadesi olan Türkî b. Abdullah b. Muhhammed b. Suud ise, Mısır'dan ayrılarak Necid'e geri dönmüştür. İbrahim Paşa'nın Mısıra dönmesiyle bölgede otorite boşluğu oluşmuş, bölgede kalan birkaç müfreze asker ise asayişi sağlama konusunda yetersiz kalmışlardır. Bölgede ailesinin nüfuzunu devam ettirmek üzere faaliyetlere başlayan Türkî, bazı kabilelerin de yardımıyla kısa sürede güçlenmiş ve Riyad'ı ele geçirmiştir. 1891 yılına kadar sürecek olan II. Suud devletinin temellerini atan Türkî, aynı zamanda bir asra yakın sürecek olan Reşidî -Suudi çatışmalarının fitilini ateşlemiştir.[95]

Reşidoğulları olarak bilinen ve bölgenin iki büyük kabilesinden biri olan Şammar kabilesine mensup Reşidîler, Osmanlı'nın destek vermesiyle bölgede uzun süre Suudiler'le mücadele etmişlerdir. Ancak bölgede önemli bir nüfuza sahip olan Suud ailesi Osmanlı açısından da vazgeçilecek gibi değildir. Hem Raşid oğullarını destekleyen hem de Suudileri tamamen karşılarına almayı göze alamayan Osmanlı yöneticileri zaman zaman Suudilere destek vermiş ve onlara kaymakamlık gibi belli

---

[93] Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 30-35; Kurşun, *Vehhabi Hareketi*, 22-54; Güner, *Osmanlı Arbistanı*, 114-140; Şeyh Osman b. Abdullah İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd fî Tarihi Necd* (Riyad: Metbuatu Dâretu'l-Melik Abdulaziz, 1983), 2/13-33.
[94] Kurşun, *Vehhabi Hareketi*, 54-60; Eyüp Sabri Paşa, *Tarihi Vehhâbiyan*, 92, 113-114; Bilge, "Dir'iye", 16/374-375.
[95] Kurşun, *Vehhabi Hareketi*, 54-60.

ünvanlar vermişlerdir. Bu anlamda Faysal b. Türkî ve Abdullah b. Faysal'a Necid kaymakamlığı ünvanı verildiyse de bu kişiler fırsat buldukça isyan etmeye devam etmişlerdir. Reşidîler ile olan çatışmalar da yeni bir düzene engel olmuştur.[96]

Bu dönem, İngilizlerin bölge üzerindeki emellerini iyiden iyiye açık ettikleri dönemdir. Bu haseple hem Türkî hem de oğlu Faysal, İngilizler ile Osmanlılar arasında denge siyaseti güderek uzun süre ayakta kalmışlardır. Osmanlı, İngilizlerin bölgedeki nüfuzunu kırmak için tenkil konusunda zaman zaman Suudiler'e karşı müsamahakâr davranmıştır. İngilizler ise bölgedeki bu ayrılıkçı hareketi desteklemişlerdir.[97]

Ancak Suud ailesi içinde hem taht kavgalarının olması hem de Reşidoğulları'nın saldırıları sonucunda 1891 yılında Abdurrahman b. Faysal'ın liderliğindeki Suud ailesi iyice zayıflamış ve Necid dışına sürgün edilmişlerdir. Bu dönemde Necid'den kaçan Abdurrahman b. Faysal liderliğİndeki Suud ailesi önce Katara sığınmış, ardından Kuveyte gitmişlerdir. Kuveytte on yıl gibi bir süre ikamet eden Suud ailesi bu dönemde, İmpartorluktan aldığı maaşla geçinmiştir.[98]

Bu dönemde de yayılmacı bir politika sergileyen Vehhabi hareket, gelgitler yaşasa da çoğu zaman Necid bölgesinin sınırlarını aşmış, Ahsa ve Hicaz bölgelerine saldırılar düzenlemiştir. Bölgede Vehhabi hareketten dolayı geçmişten beri nüfuzları olan aile, aynı zamanda bölgenin tanınmış ailelerinden biri olmanın avantajını kullanmışlardır. Vehhabi düşünce ise Arabistan'da iyiden iyiye yerleşmiş ve destek bulmuştur. Bu açıdan rahatça destekçi bulan Suud ailesi mensupları bu fırsatları değerlendirmekten geri kalmamışlardır.[99]

İkinci Suud devleti de 1830 yılından Abdurrahman b. Faysal'ın Riyad'ı terk edip Kuveyt'e sığındığı 1891 yılına kadar devam etmiştir. Bu günkü Suudi Arabistan'ın kurucusu olan Abdulaziz'in babası olan Abdurrahman çatışmadan uzak bir hayat yaşamak istediği için Reşidoğulları ile çatışmayı bırakıp bölgeyi terk etmeyi tercih etmiştir. Yarım küsur asırdan fazla devam eden Suudi – Reşidî çatışması bölgeyi iyice çekilmez bir hale getirmiştir. Bu dönem Türkî b. Faysal ile başlamış ve sonrasında Faysal b. Türkî ile devam etmiştir. Ancak gerek Vehhabi hareketin sömürgeciler lehine ifa ettiği görev gerek Suud ailesinin bölgedeki nüfuzu gerekse Vehhabi söyleme gösterilen rağbet bu hareketin yeniden canlanmasına sebep olmuştur.[100] I. Suud Devleti ve II. Suud Devleti bu günkü Suudi Arabistan Krallığı'nın temelini oluşturmuşlardır.

---

[96] Zekeriya Kurşun, *Yol Ayrımında Türk- Arap İlişkileri* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1992), 67-75.
[97] Kurşun, *Türk Arap İlişkileri*, 158.
[98] Kurşun, *Türk Arap İlişkileri*, 146-147; Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 36-37.
[99] Kurşun, *Türk Arap İlişkileri*, 140-150; Güner, *Osmanlı Arbistanı*, 141-150.
[100] Kurşun, *Türk Arap İlişkileri*, 149-150.

2.2.4.4. III. Suud Devleti (Suudi Arabistan Krallığı)

İmparatorluğun hızlı bir şekilde dağıldığı 20. asrın başlarında, bir gece 40 kişilik bir grupla Riyad valiliğini ele geçiren Abdulaziz b. Abdurrahman (ö.1880-1953) -İbn Suud adıyla meşhurdur- valiyi öldürmüş ve kendi hâkimiyetini ilan etmiştir. 1901 yılında gerçekleşen bu hızlı ve inanılmaz saldırı, Suud devletinin kuruluşu için ilk kıvılcım olmuştur. Abulaziz, daha önce bölgede köklü bir geçmişe sahip olan Suud ailesinin destekçilerini de yanına alarak, zaten dağılmış olan İmparatorluğun bakiyesini kısa sürede yok etmiştir. Seri seferlerle çok kısa sürede Necid bölgesini ele geçiren Abdulaziz, bununla yetinmemiş tüm Arap yarımadasını ilk günden gözüne kestirmiştir.[101] Ayrıca kurduğu ihvan teşkilatı ile hicre denilen yerleşim bölgelerinde, Arap bedevileri yerleşik hayata ve tarıma dayalı hayata geçirmeyi başarmış, her zaman güçten yana olan ve kolayca güçten yana konum değiştiren bedevîleri bir ülkü, bir ideal etrafında birleştirmesi ile yeni devletin temellerini sağlam bir zemine oturtmuştur.[102] Vehhabi öğretinin öne çıkan vasfı olan, sünneti ideolojik bir mefhum olarak sunmak için bu yerleşim yerlerinde mahalle baskısı oluşturmuş ve her biri hedefine kilitlenmiş, kesin inançlı bir topluluk ortaya çıkarmıştır. Suudi devletinin teşkilinde bu gruplardan istifade edilmiştir. [103]

Necd İhvan'ı olarak nitelenen yapılanmanın İhvan-ı Müsliminle bir ilişkisi yoktur. Necd İhvanı Suudi Arabistan'ın temeli olmuş hem de devletin kuruluşundan sonra, din devlet ilişkilerini değişim geçirerek belirlemiştir. Kuveyt sürgününden sonra Riyad'a dönen İbn Abdulaziz, düzensiz ve hâkimiyet kurulması çok zor olan bedevî grupları, dini davet adı altında yerleşik ve tarımla geçinen bir topluma dönüştürmüş ve kontrolü daha kolay, daha fazla aynı hedefe kilitlenmiş bir toplum ortaya çıkmıştır.[104]

Hicrelerde[105] otaya çıkan İhvan grubu, her yönden büyük avantajlar sağlamışlardır. İhvan mensupları askeri olarak coğrafyanın zorluklarına alışkın oldukları

---

[101] Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 42-48; er-Reyhânî, *Sîret*, 121-129.
[102] Zirikli, *Şibhu'l-Cezîre*, 744; Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 61.
[103] Akbal, *ABD Suud*, 42-43; Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 5675.
[104] Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 56-75.
[105] Hicreler, Necd İhvanı olarak tanımlanan Vehhabiler'in şehirlileşmesi için kurulan yeleşim yerleridir. Bu yerleşim yerlerinde, göçebe olarak yaşayan Arap kabilelerini tarıma ve yerleşik hayata alıştırmak hedeflenmiştir. Yerleşik hayata yabancı olan bedeviler çok rahat bir şekilde saf değiştirmekteydiler. Dolayısıyla İbn Suud'un temel savaş gücü olan bedevilerin bu kadar rahat saf değiştirmeleri, savaş konusunda çok disiplinsiz olmaları, adeta ganimet peşinden koşan eşkıya çetelerini andırmaları, İbn Suud'u böyle bir tedbir almaya zorlamıştır. Çölde kurulan çok sayıda hicrede bedeviler tarıma alıştırılmıştır. Sayıları bir hayli olan hicreler, daha sonra tasfiye edilmiş, buradaki ihvan şehirlere dağılmıştır. Bunların sayısı ile ilglili rakamlar şaşırtıcıdır. Nüfusu 1500'ü geçen 222 hicreden bahsedilmektedir. M.M. Futeyh'in *Necd İhvanı* adlı risalesi hicredlerdeki sosyal hayatla ilgili ayrıntılı bilgiler vermektedir. Vehhabi düşüncenin yaygın bir şekilde öğretildiği hicrelerde, dini hayat sürekli bir takip altındadır. Namaz vakitlerinde kimlerin namaza cemaate devam ettiği, cemaate devam etmeyenlerin mazeretlerinin olup olmadığı araştırılmış, mazeretsiz cemaati terk edenler cezalandırılmıştır. (Osman

hem de fedakârlılarından dolayı çok fazla avantaja sahiplerdi. Raymond, bu konu ile ilgili şöyle demektedir:

> Bağdat Paşası 20.000 kişilik bir orduyla sefere çıktığını var saysak, harekete başlamadan önce ona 60.000 deve gerekir. Oysa aynı sayıdaki Vehhabiye 10.000 deve yeter. Bu fark her ne kadar abartılı görünse de bizi şaşırtmamaktadır. Kısa bir izah bunun abartılı olmadığını göstercektir. Her Türk askerine üç deve verirsek, yani biri binmesi için, ikisi de yükü ve üç aylık erzakı için; top taşıyan ve yolda telef olan develeri hiç saymayâlim.[106]

Oysa Vehhabiler için iki kişiye bir deve yetmektedir. Tüm yiyecekleri ise un çorbasından ibarettir. Susuzluklarını devenin başında açtıkları ve istedikleri zaman kapattıkları bir damardan kan içerek giderebilmektedirler. Suları tükendiğinde gerektiğinde deve sidiğinden çorba yapabilmektedirler. Bu zorluklara alışkın olan, kısa sürede vur kaç yapabilen bir ordu karşısında nizami bir ordunun hiç şansı kalmamaktadır.

Riyadı ele geçirdiği 1901 yılından 1912 yılına kadar söz konusu bölgede topladığı Vehhabilerin desteğiyle topraklarını genişleten Abdulaziz, özellikle 1912 yılından itibaren İhvan'ın etkin gücünden faydalanmıştır. İhvan, tasfiye edildiği ve düzenli orduya geçildiği 1930 yılına kadar Abdulaziz'in temel askeri gücünü oluşturmuştur. Çevreye korku salan bu güç, düzenli bir ordudan çok, her an savaşa hazır, ganimet peşinde koşan bir militan gruba benzemektedir. İhvan'ın katıldığı savaşlarda sırası ile; Hail (1921), Necd'in tamamı (1922), Taif (1924), Mekke (1924), Medine (1925) ve Cidde (1925) ele geçirilmiştir. Tabi bu ele geçirmeler sırasında onlarca baskın yapılmıştır. Tüm hayatını savaş üzerine kurgulamış olan bu grup, devletleşme sürecinin başladığı 1926 yılından itibaren yeni düzen için bir tehlike olarak görülmüş 1930 yılına kadar yavaş yavaş tasfiye edilmiştir. Sonrasında Arabistan Kırallığı'nın temelini teşkil eden hicreler boşaltılmıştır.[107]

Bu dönemde özellikle tütün yasağı kousunda hassas olan Vehhabiler, Cidde'de tütün ticaretinin serbest olmasını kabullenememiş, adeta dünyaya kapalı olan Necd'in dışına çıktıklarında karşılaştıkları yabancılardan rahatsız olmuş ve henüz fethedilmemiş

Demirci, *M. M. Futeyyih'in Necd el-İhvan Fırkası veya Bugünkü Vehhabilik İsimli Eseri Işığında Neced İhvanı Teşkilatı ve Son Suûd Devletinin Kuruluşu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 42-43.) Hicrelerin en önemlisi Ertaviye'dir. Buraya uğrayan Abdulaziz'in (İbn Suud'un) elbisesinin uzunluğu sorun olmuş ve daha elbise üstündeyken elbisenin uzun kısmı kesilerek elbise normal hale getirilmiştir. Hicrelerde belli bir düzen ve intizam vardır. Bu düzene uymayanlar bizzat toplum tarafından cezalandırılır. Toplumda İslam veya dini bir mesele söz konusu olduğunda herkes hâkim kesilir. Suç ve ceza tanımı yapılmadan insanlar büyük cezalar verilir. (Emin er-Reyhânî, *Tarihu'n-Necd ve Mulhekatuha Sîretu Abdulaziz b. Abdurrahman* (Riyad: Menşûrâtu'l-Fahira, 1981), 454-457; Hayrettin Zirikli, *Şibhu'l-Cezîre fî Ahdi Melik Abdulaziz* (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1985), 744; Mehmet Ali Büyükkara, *İhvandan Cüheyman'a Suudî Arabistan ve Vehhabilik* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 61.)

[106] Jean, *Vehhabiler*, 60-61.

[107] Wehbe, *Cezîre*, 176-211; Armstrong, *Arabistan Kralı*; Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 84-108.

bunca müşrik toprağı varken cihadın durdurulmasına, İngilizlerle antlaşma yapılmasına karşı çıkmışlardır. Bu tehlikeli çıkışlar hem büyük gelir elde edilen tütün ticaretini, yine aynı şekilde hac ibadetini, hem de yabancı ülkelerle yapılan bir kısım antlaşmaları tehlikeye düşürmüştür. Dolayısıyla yeni devlet için bu tip radikal grupların tasfiyesi elzem hale gelmiştir.[108]

Şerif Hüseyin (ö. 1931) ile uzun süredir mücedele eden İbn Suud, 3 Mart 1924'te hilafetin ilgası ile başka bir fırsat yakalamıştır. Zira Şerif Hüseyin kendisini tüm Müslümanlar'ın halifesi ilan etmiş, emperyalist devletlerin manda ve himayesini reddetmiştir. Hüseyin, İngilizlerin kendisine bir krallık bahşedeceğine inanmaktadır. Ancak krallığı için koştuğu şartlar kendisinin sonunu hazırlamıştır. Tüm Araplar'ın kendi krallığı etrafında toplanmasını talep eden Hüseyin, Filistin'de kurulacak bir Yahudi devletine karşı çıkmakta ve Yahudiler'in Filistin'den çıkarılmasını istemektedir. Bu ve buna benzer şartlar, bir hayal peşinde koşmakta olan Hüseyin'i İbn Abdulaziz'in gerisine düşürmüştür. Avantajlı hale gelen Abdulaziz, bu avantajını sonuna kadar kullanmış ve iki rakip arasında denge gözeten her iki tarafa da destek veren İngilizlerin hassasiyetlerine daha fazla dikkat etmiştir. Özellikle Şerif Hüseyin'in Arap yarımadasının tam göbeğinde kurulacak bir Yahudi devleti konusunda rahatsızlığını belirtmesi Abdulaziz'i bir adım öne geçirmiştir.[109]

1926 yılında oldukça sade bir törenle Suudi Arabistan Krallığını ilan eden Abdulaziz, üçüncü ve modern dönem Arabistanı'nın resmen kabulünü sağlamıştır. Hicaz gibi Müslümanlar açısından önemli bir bölgenin Vehhabiler'in idaresini geçmesi tüm İslam dünyasını tedirgin etmiş, bu süreçte Mahmel Hadisesi[110] gibi Vehhabi bakış açısınca bid'at hatta şirk sayılan bir uygulamanın yol açtığı çatışmaların yaşanması bu endişeleri daha çok arttırmıştır. Abdulaziz bu endişeleri azaltmak için toplantılar yapmış, özellikle Hicaz bölgesinde görev dağılımı yapılırken imamlık, müezzinlik, vaizlik gibi görevler Vehhabiler'e verilirken, idari görevler ise Vehhabi olmayan ahaliye verilmiştir. Bu şekilde Vehhabilerle uzlaşmaya çalışılmıştır.[111]

---

[108] Wehbe, *Cezîre*, 311-330; Armstrong, *Arabistan Kralı*, 277; Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 101-108, 122.
[109] Wehbe, *Cezîre*, 220-240; Armstrong, *Arabistan Kralı*, 240-260.
[110] Mahmel: Mısır hükümetinin veya valisinin her sene içinde Kâbe örtüsünün de bulunduğu hediyeleri hac döneminde göndermesi olayına ve bu hediyeleri taşıyan kervana mahmel adı verilmektedir. Vehhabilerin hicaz bölgesini ele geçirgiği 1926 senesinde hacıların büyük bir kısmını Vehhabiler oluşturmaktaydı. Yüzyıllar boyunca Mısır'dan gelen bu hediyeleri bid'at olarak niteleyen fanatik Vehhabi gruplar mahmeli taşıyan kervana saldırmış ve çıkan arbede de can kayıpları olmuştur. Bu geleneği Mısırlı'ların putu olarak niteleyen Suud, Mahmel'in bundan sonra Ciddeye kadar gelebileceğini söylemiş, Mısır hükümeti ise bundan sonra Mahmel göndermeyeceğini söylemiştir. Yaklaşık 600 yıl devam edene ve Mısırlı hacıların sembolü olan Mahmel ya da Mahmil geleneği böylece son bulmuştur. Bu olay hac konusunda İslam dünyasında büyük korkuya sebep olmuştur. (Armstrong, *Arabistan Kralı*, 329; Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 107-108; er-Reyhânî, *Sîret*, 92, 102,128-129.)
[111] Wehbe, *Cezîre*, 282-287, 306-311; Armstrong, *Arabistan Kralı*, 268-280.

Cidde'de tütün ticaretine izin verilmesi, savaşın durması, yapılan antlaşmalar ve yeni karşılaşılan durumlar çatışma üzerinden kendini bulmuş olan İhvan'ın kabul etmesi mümkün olmayan hadiselerdir. Bu açıdan İbn Suud'un (Abdulaziz) bu tasarrufları Vehhabiler'in tepkisini çekmiştir. Suudi Arabistan için temel gelir kaynağı olan Cidde'deki ticaret ve hac organizasyonu, gelir kaynakları az olan bir ülke için, Vehhabi milislere feda edilecek kaynaklar değildir. Bölgenin hac ibadeti için güvenilir olduğunu kanıtlamak Abdulaziz'in temel hedefidir. Bu ve benzeri sebeplerle fanatik ihvan grupları tasfiye edilmiştir.[112]

Yeni devlet için petrol temel gelir kaynağı olmaya başladığında, 1930 ekonomik buhranının hemen sonrasıdır. 1932'de bulunan ilk petrolden sonra gelirler giderek artmıştır. 4-5 milyon sterlin olan devlet gelirleri 1936'da yaklaşık 5 katına çıkmıştır. Arap Amerikan Petrol Şirketi (ARAMCO) petrol aramalarına başlamış ve devlet gelirleri 1940 yılında nerdeyse 40 milyon dolarları bulmuştur.[113] Yıllık büyüme hızı %15 leri bulan ülkede, hızlı bir yapılanma başlamış, yeni okullar yapılmış, Amerika ile yapılan eğitim iş birlikleri sonucunda bu ülkeye çok fazla öğrenci gönderilmiştir. Bu yeni zenginlik kaynağı beraberinde büyük bir değişim getirdiği gibi sömürgeci dünyanın gözlerinin bu bölgeye dönmesine de sebep olmuştur. Bu büyük değişim, aynı zamanda İslam dünyasında çok sayıda insanın hem eğitim hem de iş imkânları için Suudi Arabistan'a gitmesine ve Vehhabilikle tanışmasına da yol açmıştır.[114]

Tutucu bir Vehhabi olan Abdulaziz 1953 yılında vefat ettiğinde geride 44 erkek çocuk bıraktı bugüne kadar, bu birinci kuşak çocukları kral oldular ve henüz krallık 2. kuşağa geçmiş değil.

Devlet gelirleri ile Suud ailesinin gelirleri henüz Abdulaziz döneminde ayırt edilmemişti. Gerek ARAMCO'dan gelen petrol gelirleri gerekse diğer gelirler direkt Suudi Kralın mülkiyeti oluyordu. Ancak daha sonra gelirler ayrılmıştır. Abdulaziz öldükten sonra yerine en büyük oğlu Suud b. Abdulaziz (1953- 1964) geçti. Sade ve israftan uzak, Vehhabiliğe uygun bir yaşam süren Abdulaziz'in aksine Suud, gösterişe büyük önem verdi. Yapılan tüm uyarılara rağmen hanedan gelirlerini israf etmekten vaz geçmeyen Suud 1964 yılında yurt dışında iken ulemanın fatvasına prenslerin tamamına yakınının destek vermesi sonucunda azledildi. Ancak Suud'un gösterişçi tavrı kraliyet ailesini Vehhabilik'ten uzaklaştırmış, prensler Avrupa gezilerinde, içkili partilerde günlerini gün etmeye başlamıştır.[115]

---

[112] Wehbe, *Cezîre*, 282-287; Armstrong, *Arabistan Kralı*, 268-280; Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 121-156.
[113] Vedat Ayhan, *İmparatorluk Yolu: Ortadoğu ve Petrol, Dora Yayınları* (Bursa: Dora Yayınları, 2009), 151-155.
[114] Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 156-173; Bodur, *Vehhabiliğin Doğuşu, Gelişmesi*, 153-156.
[115] Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 173-178.

Suud döneminde bakanlar kuruluna başkanlık yapan Faysal (1964-1975) Suud'un yerine geçtiğinde, dünyada komünizmin baş gösterdiği bir dönemdir. Faysal İslam dünyası ile kurduğu ilişkiler ile tipik bir Vehhabi olmaktan çok, İslamcı bir profil çizmiştir. İslam dünyasında birçok yapı ile ilişkiler kuran Rabıtatu'l- Alemi'l- İslamî (RABITA) Faysal'ın bir projesidir. Abisi Suud'dan çok farklı bir profile sahip olan Faysal mütevazı bir yaşam sürmüştür. Bu yönü ile Vehhabi ulemanın destğini almıştır. Anti siyonist yönüyle de dikkat çeken Faysal, İslam dünyasında ses getiren çalışmalar yapmıştır. 1975 yılında suikaste uğramış ve hayatını kaybetmiştir. Faysal dönemi hem İslamcı projeler açısından hem de dünya üzerinde baş gösteren komünizme karşı verilen mücadele açısından önemlidir.[116]

Bu döneme kadar Türkiye ile ciddi ilişkiler kurulmamıştır. Aslında yeni kurulan Cumhuriyet, yönünü batıya çevirdiği için, tarih ve kültür birliği olan kendi bölgesindeki ülkeleri uzun süre görmezden gelmiştir. Ancak 1976 yılındaki Kıbrıs Barış Harekâtında batılı müttefiklerinden gerekli desteği alamayıp yalnız kalınca yeni müttefik arayışına girmiş, ülkemizde Milli Selamet Parti'sinin hükümette yer alması ile kendi bölgesindeki müttefik arayışı sonucunda Suudi Arabistan ile ilk ilişkiler kurulmuştur. 1979 İran İslam Devrimi iki ülke ilişkileri açısından daha sıcak bir ortamın oluşmasına sebep olmuştur. 12 Eylül 1980 darbesinden sonra yurt dışında görev yapan Diyanet İşleri Başkanlığı görevlilerine RABITA tarafından maaş ödenmesi yeni dönem ilişkilerini ortaya koyan önemli bir gelişmedir.[117]

Kral Fahd (1982-2005) dönemi ise Eğitim açısından önemlidir. Kurulan yeni Üniversiteler İslam dünyasında -özellikle hadis alanında- büyük etki yapmıştır. Üniversitelerde bulunan yirmi bin civarındaki hocanın yarısından fazlasının yabancı olduğu, öğrencilerin birçoğunun da İslam dünyasının değişik yerlerinden gelen yabancılar olduğu bilinmektedir. Fahd döneminde eğitime harcanan gider, gayri safi milli hâsılanın %7'sini bulmuştur. İslam dünyasında komünizm tehlikesinin baş gösterdiği ve İran'da İslam devriminin yaşandığı bir dönemde yapılan bu tür yatırımlar, İslam dünyasında siyasal İslam'ın taraftar bulmasına vesile olmuş, aynı zamanda Vehhabi ideolojinin yayılmasına sebep olmuştur. Yeni neo selefî söylem, ümmet ve İslam birliği gibi kavramları kullanırken, bir taraftan da komünizm karşıtı batının ılımlı İslam projesi olmaktan kaçınamamıştır. Hem komünizm hem de İran (Şii) tehlikesi bu yeni söylemi daha popüler kılmaktaydı. Bugün gelinen noktada ise özellikle RABITA ve bu yeni kurulan üniversitelerin desteği ile Vehhabi ideoloji tüm dünyaya ihraç edilmektedir.[118]

---

[116] Bostancı, *Türkiye Suudî Arabistan İlişkileri*, 243-290.
[117] Bostancı, *Türkiye Suudî Arabistan İlişkileri*, 344.
[118] Uyanık, *Selefî Zihniyet*, 88-89.

Suudi Vehhabiliğinin gündemi çok fazla işgal ettiği bir başka dönem ise 11 Eylül 2001 sonrası dönemdir.[119] Kanaatimize göre yaklaşık üç asırdır batılılar tarafından desteklenen İslamcı fanatizm konrolden çıkıp kendileri için tehlike olmaya başladığında, batıdaki islamofobia için malzeme yapılmıştır. Uzun süre Osmanlı İmparatorluğunun dağılması için kullanılan Vehhabilik, soğuk savaş dönemlerinde komünizme karşı kullanılmış, tek kutuplu dünyada ise bir yük olarak görülmüştür. Suudi yönetimi, bir yönüyle bu fanatizmi ihraç ve finanse ederken, diğer yönüyle batılı dostları ile ilişkilerini korumaya çalışmaktadır. Bu anlamda Usâme b. Ladin gibi muhalif isimlerin yurt dışına gönderilmesi ve yıllar süren vekâlet savaşlarına finans sağladığı iddiaları giderek karşılık bulmaktadır.[120]

Günümüzde Abdulaziz'in hayattaki son oğlu ülkeyi idare etmektedir. Arap Baharı'nın tüm hızıyla devam ettiği bir dönemde körfezdeki bazı ülkelerle yeni bir siyasal merkez oluşturmuş olan Arabistan, hemen hemen Arap ülkelerindeki tüm hareketlenmelerde ve darbelerede etkin rol üstlenmiş, Mısır'da hem Selefî grupları etkileyerek hem de finansal destek sağlayarak darbeyi desteklemiş, Sudan'da aynı şekilde darbenin önünü açmış, Aynı şekilde Yemen'deki iç savaşın seyrini değiştirecek adımlar atmış, tüm bunları yaparken Vehhabi Sünnîliği ön plana almayı veya Vehhabi fanatizmden destek almayı ihmal etmemiştir.[121]

Hem Tarihsel Şiilik ile hem de Sünnilik ile derin çatışmalar içerisinde olan Vehhabilik, bu çatışmayı Suudi Arabistan eksenli değil, özellikle Suudi Arabistan'ın ihrac ettiği, batılı güçlerinse desteklediği, vekâlet savaşları yürüten terör grupları ve istihbarat örgütleri eliyle sürdürmektedir. Son dönemlerde Cemal Kaşıkçı cinayeti (2 Ekim 2018), darbe girişimlerinin desteklenmesi bu şekilde yorumlanmaktadır.[122] Dini ve itikadî yorumun tarihsel bağlarından koparılması bizim kanaatimize göre beraberinde derin ayrılıklar getirmiş ve hem siyasi hem dini hem de kültürel açıdan krize sebep olmuştur. Suudi yönetimi bir yönüyle, kurulduğu günden beri kriz içerisinde olan İslam dünyasının bu yönünden faydalanarak krizi avantaja dönüştürmeye devam etmektedir. Bu krizi avantaja dönüştüren temel etken ise Vehhabi yorum olsa gerektir. Zira İslam dünyasının yaşadığı tüm sorunları geleneksel İslam anlayışına –Kelam ve Tasavvuf geleneğine- mal etmek, önemli bir avantaj sağlamaktadır. Tüm sorunlar geleneğe mal edilirken, ortaya konan yeni hareket; sorgulanamaz, kutsal ve zahiri bir yorum üzerinden ikmal edilmektedir.

---

[119] Akbal, *ABD Suud*, 123-125.
[120] Akbal, *ABD Suud*, 181-183.
[121] Uyanık, *Selefî Zihniyet*; Akbal, *ABD Suud*, 125-131; Mabrouk Sahli, "Tedehulatu'l- Hâriciyye ve İn'ikâsâtuha ala Ezmeti'l-Yemen", *Ortadoğu Etütleri* 12/2 (2020), 460-470.
[122] İsmail Numan Telci, "Cemal Kaşıkçı Cinayeti ve Ortadoğu Siyasetinin Geleceği", *SETA* 259 (2018), 13-15; Akbal, *ABD Suud*, 168-170.

1902'de temeli atılan krallığı 1953 yılına kadar Abdulaziz b. Abdurrahman (İbn Suud) yönetmiştir. Yarım asırdan fazla bir zaman süren bu dönemden sonra, oğulları yönetime geçtiler. Sırası ile; Suud (1953-1964), Faysal (1964-1975), Halid (1975-1982), Fahd (1982-2005), Abdullah (2005- 2015), tahta geçtiler. 2015 yılında tahta geçen Kral Selman Abdulaziz tahta geçen son oğlu durumundadır. Selman'dan sonra kraliyetin ilk defa ikinci kuşağa geçmesi ve bu anlamda batıda eğitim almış veliahdlar ile gözle görülür bir değişimin yaşanması bekleniyor.

2.2.5. Vehhabi Hareketin Bölgede Hızlı Yerleşmesinin Sebepleri

Vehhabi hareket, kısa sayılabilecek bir süre içerisinde bölgede yayılmıştır. Vehhabiliğin yayılma seyrini verdiğimiz önceki bölümde söz konusu hızlı yayılmanın seyrini aktarmıştık. Küçük bir şehrin reisliğinden tüm Suudi Arabistan'ı ve Hicaz'ı ele geçiren, başlangıcından üçüncü Suud develetinin kuruluşuna kadar sürekli bir aksiyon ile hareket eden ve iki defa yenildikleri halde yeniden dirilen Vehhabilik gerçekten büyük bir başarı elde etmiştir. Bu başarıya götüren temel etmenleri kısaca izah etmeye çalışacağız.

Bizim kanaatimize göre İbn Abdulvehhab'ın İbn Suud ile 1744 yılında gerçekleştirdiği antlaşma bu başarının en temel sebeplerindendir. Zira siyasi destekten yoksun bir dini hareketin karşılık bulması, hele yeni bir hareketin hayatiyetini sürdürmesinin zor bir ihtimal olduğu gerçeği, İbn Abdulvehhab'ı böyle bir antlaşma yapmaya itmiştir. Bu antlaşma ve sonrasındaki birliktelik Vehhabi harekete ciddi katkılar sunmuştur.

Bu hızlı yayılmanın bir diğer sebebi ise Osmanlı İmparatorluğunun Ahsa bölgesi olarak bilinen bu bölgede hiçbir zaman tam otorite tesis etmemiş olmasıdır. Ayrıca İmparatorluk bu bölgeye karşı uzun süre kayıtsız kalmıştır.[123] Bu sebeple bu hareketi anlama konusunda çok geç kalmıştır. Uzun süre, kendi sınırları içindeki bu hareketi sıradan bir ilhad hareketi veya bir ilmi hareket olarak görmüş ve çözüm için gerekli tedbirleri almamıştır. Tabii, tehlikenin farkına vardığında ise İmparatorluk çok fazla sorunla uğraşırken Necid bölgesindeki bu harekete karşı gerekli önlemleri alamamıştır.

Hızlı yayılmanın bir diğer sebebi ise; Necid bölgesindeki bedevilerin uzun süre İslam'la bağlarının sırf isim mesabesinde olmasıdır. 18. asır Necd ve Ahsa bölgesinin dini yapısı ile ilgili bilgi veren eserler, bölgede Kur'an okuyan veya okuma yazma bilenlerin sayısının çok az olduğunu, namaz, oruç, zekât gibi ibadetlerin bile unutulduğunu, teberrük, türbe gibi hurafelerin olabildiğince çoğaldığını söylemektirler.[124] Ganimet elde etmek için çarpışan çoğu zaman çapulculuk yapan,

[123] Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih*, 7/192-193.
[124] Burchardt, *Vehhabiyyun*, 2007, 2/7-35; İbn Ğannam, *Tarihu Necd*, 1994, 13-22.

İslam hakkında çok az bilgiye sahip olan, Arap örf ve geleneklerine göre savaşan bedeviler Vehhabilik doktrinini kendi yaşam biçimlerine uygun bulmuş ve sahiplenmişlerdir.[125]

Ayrıca dini dinamizmi esas alan bu yeni hareket, çölde yaşayan bedevileri adeta harekete geçirmiş ve onlar için yeni, yepyeni bir aksiyonun hareket fişeği olmuştur. Kısa sürede ciddi bir isyan hareketine dönüşen Vehhabilik, bedeviler için dünyalık elde etmenin yanı sıra ahiret saadetini temin etmenin de yolu olmuştur. Kendileri dışında herkesle cihad etmeyi ilke edinmeleri hasebiyle, savaşçı yönlerini sergilemeye imkân bulmuşlardır. Dini ise en katı kuralları ile tüm topluma yaşatmaya çalışmışlardır. "İslamiyet'ten önce Orta Arabistan'ın tarihini "Eyyamu'l-Arab" denilen kabileler arasındaki savaşlar teşkil eder. Bu savaşlar sürüler, otlaklar, su kaynakları yüzünden çıkar ve bazen yıllarca devam ederdi. Ficar savaşları bunların en meşhurlarıdır."[126]

Hızlı yayılmanın bir diğer sebebi ise hantallaşan Osmanlı bürokrasisi ile ilgilidir. Bölgede bulunan Osmanlı valileri memur mantığı ile hareket edip, daha az sorun göstermek suretiyle makamını muhafaza etme çabasında iken[127] Vehhabiler güç elde etmenin, yeni yerler ele geçirme isteğinin verdiği dinamizmle hareket etmişlerdir. Bölgede ihmal edilen, eğitimsiz bırakılan insanlar yeni çağrıya kulak vermişlerdir. Bölgedeki hassas durum, ancak Hicaz işgal edilince anlaşılmış ve buraya yakın valilerin bir başarı elde edememeleri sebebiyle, görev Mehmed Ali Paşa'ya verilmiştir. [128]

Vehhabilerin başarısındaki temel sebep ise bölgedeki can ve mal güvenliğinin uzun süre Osmanlı İmparatorluğu tarafından sağlanamamış olmasıdır. Hiçbir otoritesi olmayan devlet, bu bölgeyi tamamen kabile savaşlarına terk etmiş, göçebe oldukları için eğitim ve öğretim konusunda ihmal edilmişlerdir. Bu ihmali fırsat bilen sömürgeci güçler ise bölgede güçlü emirlere destek vererek İmparatorluğun dağılmasını hızlandırmışlardır.

Katı bir din anlayışını telkin etmesine rağmen Necd bölgesinde başarılı olmasının sebebi ise bu bölgede dini konulardaki cehalettir. Dini konularda cahil olan bölgede dinin farklı yorumlarının olabileceği kimsenin aklına gelmemiştir. Mekke ve Medine gibi homojen ve dini konularda geniş bir kültüre sahip olan bölgeler ele geçirildiğinde Vehhabi öğretiler yumuşatılmaya çalışılmış bu konuda Kral Abdulaziz Vehhabi ulemayı ikna etmek için çok çaba sarf etmiştir.[129] Hicaz bölgesinin ele

---

[125] Burchardt, *Vehhabiyyun*, 2007, 2/80-82.
[126] Hakkı Dursun Yıldız, "Arabistan", *DİA* (İstanbul: TDVY, 1991), 3/258.
[127] Güner, *Osmanlı Arbistanı*, 136-139.
[128] Eyüp Sabri Paşa, *Tarihi Vehhâbiyan*, 63; Güner, *Osmanlı Arbistanı*, 166; Kurşun, *Vehhabi Hareketi*, 48-54.
[129] Armstrong, *Arabistan Kralı*, 215-221.

geçirilmesi ile siyasi bir sorumluluk alan Suud ailesi, daha tekdüze bir din anlayışına sahip olan Necid bölgesine göre daha çok zorluk çekmiştir.

Bir diğer önemli neden ise askeri sebeplerle ilgilidir. Çöl şartlarında savaşmak her ordunun alışık olduğu bir durum değildir. Ancak silahlı Vehhabi güçler bu şartlara alışkındırlar. Diğer taraftan çöl şartlarında savaşmamış bir ordu için çölde savaşmak büyük bir risktir. Çevredeki Osmanlı valileri bu riski alamamışlardır. Bu tavır ise Vahhabî savaşçıları olabildiğince şımartmıştır. Talan, ganimet ve haracı bir geçim kaynağı olarak gören savaşçılar, çöl şartlarında olağanüstü bir dayanıklılığa sahiptirlerdir. Çöl şartlarında ifa ettikleri görev inanılmazdır. Çok az gıda ve su ile, çok az deve ile olabildiğince uzaklara gidebiliyorlardı. Jean, bu durumu şu sözlerle anlatıyor:

> İbn Suud'un binlerce –belki de 100.000- kişiden oluşan ordusu göçebe grupların (harkas) hareketliliğine sahipti: 20 günlük erzakla deve başı 2 adam; hayvanın üzerinde biri su biri arpa unu ile dolu olmak üzere iki tulum bulunuyordu. Yemek, bir miktar suda eritilen biraz undan ibaretti. Su bitmişse yerine idrar kullanılıyordu. İhtiyaç son haddine varmışsa, hayvanın boynundaki büyük damar açılıyor, bir miktar kan alındıktan sonra geri kapatılıyordu. Bu sistemle uzaklara gidilebiliyordu.[130]

Bedevîlerin yaşadığı çöl şartlarında ortaya çıkan hareket hem İmparatorluğun içinde bulunduğu kargaşadan hem çölün kendilerine sağladığı kolaylıklardan hem de eğitimsizlik, fakirlik ve otorite boşluğunun sebep olduğu kargaşadan istifade ederek; gözlerden uzak bu bölgede çok kısa sürede örgütlenerek, önemli başarılar elde ettiler

2.3. Vehhabilik Düşüncesinin Dayandığı Âlimler

Bu bölümde Vehhabi söylemin etkilendiği düşünürleri kısaca incelemeye çalışacağız. İbn Abdulvehhab'ı etkileyen âlimler hiç şüphesiz Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye ve İbn Kayyım'dır. İbn Abdulvehhab'ın hayatı ile ilgili tüm eserlerde, bir dönem bu müelliflerin kitaplarını okuduğuna dair bilgiler vardır.[131]

İbn Abdulvehhab'ın eserlerinde herhangi bir âlime atıf yapmaktan imtina ettiği, fikirlerini Ehl-i Sünnet veya Selef âlimleri böyle düşünürdü şeklinde sunduğu görülür. Bu açıdan Vehhabi âlimlerin tevhid âlimleri derken haklarında bilgi vereceğimiz üç âlimi esas almışlardır.

Mevzubahis âlimleri ele alırken amacımız, bir bibliyografya sunmak değildir. Temel amacımız, Vehhabi düşüncenin tarihteki izdüşümlerini tespit etmek olacaktır. Ayrıca İbn Abduvehhab'ın düşünce dünyası ile söz konusu âlimlerin düşünce dünyası arasındaki benzerliklere vurgu yapmak da bu bölümün amaçlarından bir tanesi olacaktır.

---

[130] Jean, *Vehhabiler*, 21-22.
[131] İbn-i Hucr, *Şeyh Muhammed b. Abdulvehhab*, 13; er-Rîkî, *Lumeu'ş- Şihâb*, 67-72.

2.3.1. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)

164/780 yılında Bağdatta dünyaya gelmiştir. Hanbel babasının değil, dedesinin ismidir. Dedesi Hanbel, Emeviler döneminde Serahs'da valilik yapmış, iktidarın Ümeyyeoğulların'dan Abbasîler'e geçmesi için çaba sarf etmiştir. Babası ise orduda görev almış önemli bir askerdir. Küçük yaşta hafızlık yapmış, kıraat, gramer ve fıkıh ve hadis okumuştur. Küçük yaştan itibaren Bağdat'ın kültürel ortamından istifade eden ve özellikle hadise meraklı olan İbn Hanbel, bu alanda günümüze kadar hiçbir insana nasip olmamış bir şöhrete sahiptir. 280 civarında hocadan ders aldığı kaynaklarda yer alır. Buharî, Müslim, Ebu Davud, Tirmizî ve Nesaî gibi ünlü muhaddislere hocalık yapmıştır. İbn Hanbel, asıl şöhreti Mihne sürecinde kazanmıştır. Halku'l- Kur'an meselesini siyasi bir baskı aracına dönüştüren Abbasî halifeleri bu problemi bahane ederek uzun süre âlimlere baskı uygulamıştır. Uzun süren baskılara çok az kişi dayanmış, birçok kişi bu konuda fikir beyan etmekten çekinmiş ya da Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul eder görünmüştür. Kur'an'ın mahlûk olmadığını söyleyenlerin tekfir edildiği ve bunlara işkence edildiği bir ortamda direnen İbn Hanbel, mihne sürecinde mağdur edilenlerin sembolü haline gelmiştir. Me'mun, Mu'tasım ve Vasık dönemleri boyunca devam eden süreç, İbn Hanbel'in son demlerinde yumuşamıştır. Mihne döneminden önce hadis okutan İbn Hanbel, sürecin yumuşamasıyla göz hapsinden çıkmış, fakat hasta ve yaşlı olduğu için dersleri aksatmıştır. Rahatsızlığı iyiden iyiye nüksedince 241/855 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Mihne döneminde sahip olduğu haklı şöhretinden dolayı İbn Hanbel vefat ettiğinde cenazesinde bir milyon kişinin bulunduğu rivayet edilir. Ancak bu şöhretinden dolayı hakkında birçok menkıbevî anlatım bulmak da mümkündür.[132]

İbn Hanbel özellikle Mu'tezile ve Cehmiyyeye karşı verdiği mücadele ile de öne çıkmıştır. "*er-Red ala Zenadika ve'l- Cehmiyye*" adında kendisinden rivayet edilen eseri bu açıdan önemlidir.

Kendinden önceki âlimlerin tartışmadığı konuları tartışmış ve konuları tartışırken daha çok rivayetleri esas almıştır. İbn Abdulvehhab tevhide dair yazdığı risalesinde Ehl-i hadisin bu tavrını devam ettirir. Hadisçilerin işlediği konuların dışına pek çıkmaz. Selefin tartışmadığı konuları tartışmayı bid'at olarak görür. Selefî ekol bazı Kelami meselelerde tartışmazken İbn Hanbel zındık olarak nitelediği kesime karşı tartışmalara girmiştir.

---

[132] Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn İbn Ebû Ya'lâ, *Tabâkâtu'l-Henâbile* (Kahire: Matbaatu's-Sunneti'n-Nebevî, ts.), 1/4-19; Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da İtikadî, Siyasi ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sibğatullah Kaya (İstanbul: Şura Yayınları, 1998), 469-472; Mehmet Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", *DİA* (Ankara: TDVY, 1989), 2/75-80.

> "Ahmed b. Hanbel bu esaslarda münakaşayı kabul etmiş, Mutezile'ye ve Cehmiye'ye karşı reddiyeler yazmıştır. Sıfat meselesinde ve müteşabih ayetlerde kelimeleri zahirine ve lugata göre manalandırmış ve Müşebbihe'ye yaklaşmıştır. Bu yüzden de Selef yolunda, yeni bir anlayışla, yeni görüşlerle yeni bir mezhebin mümessili olmuştur.[133]

Vefatından sonra yayılan şöhreti karşısında kimse duramamıştır. Özellikle fıkıh ve akide alanında kendinden sonra gelen birçok âlimi etkilemiştir. Bağdat civarında yaşayan birçok âlim Ahmed b. Hanbel ile ters düşmekten kaçınmıştır. Özellikle Eş'arîlik ilk halkadan itibaren Ehl-i Hadis'in etkisinde kalmıştır.[134]

Karizmatik bir kişiliğe sahip olan İbn Hanbel, ölümünden sonra bir kısım çevreler tarafından özellikle kendi fikirleri için kalkan olarak kullanılmıştır. Bugün Vehhabi söylem de bu tavrı devam ettirmektedir. Özellikle devletleşme sürecinden sonra kendilerinin yeni bir mezhep olmadıklarını dillendiren Vehhabiler, bir kısım benzerliklerden dolayı Hanbelî olduklarını iddia etmektedirler. Dört büyük imamın Selefî olduğunu kendilerinin bunların takipçileri olduklarını söyleyerek aslında bu anlamda selef, selefî kavramları etrafında bir kavram kargaşasına sebep olmaktadırlar.[135] İbn Hanbel, Vehhabi ulema tarafından üç tevhid imamından bir sayılmaktadır. [136] Vehhabiler'e göre Tarih boyunca şirke ve dinin bid'atlere karşı korunması konusunda mücadele veren bu âlimler, bu bölümde ele aldığımız üç şahsiyettir. İbn Hanbel'den etkilenme salt ilmi bir etkilenme değil bir tabiiyet şeklinde olmuştur.

2.3.2. İbn Teymiyye (ö. 728/1328)

Vehhabi düşüncenin etkilendiği ve esas aldığı âlimlerden bir tanesi de İbn Teymiyye'dir. Bu açıdan, bu bölümde İbn Teymiyye ve metodu hakkında kısa bir bilgi vermenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. 661/1263 yılında Haran'da dünyaya gelmiştir. Dedesi ve babası bölgenin önemli Hanbelî âlimleri arasında yer almaktaydı. Moğolların Bağdat'ı işgal etmeleri üzerine Harran'ı terk ederek Şam'a göç eden ailesi ile beraber 667 yılında buraya yerleşmiştir. Eğitimine Şam'da başlayan İbn Teymiyye, burada

---

[133] Yusuf Ziya Yörükan, "Vehhabilik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1953), 51.
[134] Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eşarî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* (Beyrut: el-Mektebetu'l- Asriyye, 2009), 15.
[135] Muhammed el-Humeyyis, *Dört Mezhep İmamının İtikadı*, çev. Muhammed Emin Akın (İstanbul: Guraba Yayınları, 1994), 3-4.
[136] Abdulaziz İbn Bâz, *Hırâsatu't- Tevhîd* (Riyad: Dâru'l- İbni'l- Esîr, Riyad, 128s., 2004), 5-17; Nasr b. Abdulkerin el-Akl, *İslâmiyye Lâ Vehhâbîyye*, 26-30; Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Asımî, *ed-Dureru's- Seniyye fî Ecvibeti'n- Necdiyye, Mecmuatu Resaili ve Mesaili Ulemai Necdi'l- E'lam min Asri'ş- Şeyh Muhammed b. Abdulvehhab ila Asrina Heze* (Riyad: Kutubu't-Turâs, 1996), 1/12-16.

babasının yanında Sükkeriye Daru'l- Hadisinde dersler almıştır. 200'den fazla hocadan dersler aldığı rivayet edilir.[137]

Babası vefat ettikten sonra (683/1284) Sükkeriye Daru'l- Hadisinde hocalık yapar ve Emeviye Camisinde dersler vermeye başlar. Cedelci yapısı dolayısıyla kısa sürede dikkatleri üzerine çekmeyi başarır. Bu dönemde hitabetinin etkili olması sebebiyle çeşitli savaşalarda halkı motive etme görevi üstlenir. 699/1300 yılında Moğolların Şam'ı işgal etmesi üzerine birçok âlim Şam'ı terk ettiyse de o terk etmez ve Moğol komutanına giderek Şam halkı için eman diler. Bu dönemde Moğol ve Haçlılarla iş birliği yaptığı söylenen Kisrüvan Şiileri ile yapılan savaşa katılır. 702/1303 yılında Moğollara karşı yapılan savaşta halkı direnişe teşvik ve öncesinde Mısıra giderek idarecileri savaşa ikna eder. Moğolların büyük bir yenilgiye uğradığı bu savaşa katkısından dolayı hem halkın hem idarecilerin takdirini kazanır.[138]

İbn Teymiyye, savaştan sonra Şiilerle ittifak yaptıkları söylenen tasavvufî gruplarla da çeşitli tartışmalara girdi. Ayrıca halkın ziyaretgâh olarak kullandığı yerleri yakmaya ve yıkmaya başladı. Bu tavırları kısa sürede tepki topladı. Bu esnada tamamen literal ve zahiri bir yorum biçimini esas alan ve en çok bilinen eseri olan *el- Akidetu'l-Vasıtiyyeyi* yazdı. Daha sonra yaşanan birçok problemden sonra Kahire'ye gönderilen İbn Teymiyye, burada yapılan mahkeme sonucunda, teşbihçi görüşlerinden dolayı iki buçuk yıl hapiste kaldı. 707/1307 yılında hapisten çıkan İbn Teymiyye Kahire'de görüşlerini yaymaya devam etti. Her türlü bid'atle mücadele ettiğini söyleyen İbn Teymiyye'nin, Şam'a dönmesine izin verilmedi. Kahire'de yedi yıl kaldıktan sonra, Şam'a dönen İbn Teymiyye burada kaldığı süre içerisinde hem mutasavvıfların hem Şafiilerin hem de Eş'arîler'in tepkisini çekti. Ayrıca sivri dili dolayısıyla birçok halk kesiminin tepkisini çektiği gibi, farklı geniş halk kitleleri tarafından da desteklenmeye başladı. Ayrıca zaman zaman idareciler tarafından da desteklenen İbn Teymiyye çok geniş bir te'lifat faaliyetinde bulundu.[139]

Hem dersler yapan hem de kitap yazan İbn Teymiyye, her geçen gün daha fazla dikkat çekiyordu. Tevessülle ilgili görüşleri dolayısıyla mutasavvıfların hedefi haline gelmişti. Aynı şekilde sıfatlar konusu ile ilgili görüleri dolayısıyla kelamcılardan, mezarlık ve kabir ziyaretleri gibi görüşleri dolayısıyla da halk kesiminden tepkiler alıyordu. Tüm bu tepkiler sonucunda hapse atılan İbn Teymiyye 2,5 yıllık hapis

---

[137] Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *ez-Zeyl Alâ Tabâkâti'l-Henâbile* (Dımeşk: Matbbatu's-Sünnet-i Muhammediyye, 1953), 2/387-388.; Ferhat Koca, "İbn Teymiyye" (Ankara: TDVY, 1999), 16/391.

[138] İbn Receb el-Hanbelî, *Tabâkât*, 2/389-400; Koca, "İbn Teymiyye", 16/392-394; Muhammed b. Sa'd eş-Şüvey'ir, "İbn Teymiyye ve'd-Difâ' ani'l-İslam", *Mecelletü'l-Buḥûṯi'l-İslâmiyye* 16/44 (1415h.), 258-300.

[139] Muhammed b. Ebubekir b. Eyyub İbn Kayyim el-Cevzîyye, *Esmâ'ü Müellefâti Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbil-Cedîd, 1983).; İbn Receb el-Hanbelî, *Tabâkât*, 2/388-405.

hayatından sonra –ki bu dönemde hapiste yazdığı risaleler yoğun karşılık bulduğu için kâğıt kalem de verilmedi- üzüntüden hastlandı ve 728/1328 yılında hapiste vefat etti. Geniş halk kitleleri tarafından tanınan ve sevilen İbn Teymiyye'nin cenazesine iki yüz binden fazla kişinin katıldığı rivayet edilir. Şam'da defin edildi. Ölümünden sonra özellikle yazdığı risalelerle meşhur olan İbn Teymiyye geniş etkiler bıraktı. Kendisine yedi yüz iki eser atfedilir.[140]

İbn Teymiyye yazdığı eserlerden çok hitabeti, vaazları ve cedeldeki üstünlüğü ile geniş halk kitleleri tarafından karşılık bulmuştur:

> Geniş halk kitleleri üzerindeki etkisinde, eserlerinden ziyade vaaz ve tartışmalarında ortaya koyduğu güçlü hitâbetinin ve cedelci tutumunun payı vardır. Hanbelî geleneğinin ana çizgisi olan Selefîliği tâvizsiz savunur, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesini titizlikle uygular, yanlış olduğuna inandığı görüş ve davranışları şartlar ne olursa olsun tenkit etmekten ve bilfiil müdahalede bulunmaktan çekinmezdi.[141]

İbn Abdulvehhab da ilmi derinliğinden ziyade, vaazları, tartışmaları ve gerçekleştirdiği bir kısım eylemleri -kabir ve türbe yıkmak gibi- ile gündeme gelmiş, halk üzerinde büyük etki bırakmıştır.[142]

Ehl-i hadise yakınlığı ile ön planda olan İbn Teymiyye'nin Ehl-i sünnet anlayışı da hadis ehlinden yanadır. Akaid üzerine yazdığı risalelerinden ahad haberler çok fazla yer vermesi de Vehhabiliğin etkilendiği yönlerinden biridir. Zira İbn Abdulvehhab da bu metodu seçmiş ve tevhide dair yazdığı risaleye adeta bir hadis mecmuası görüntüsü vermiştir. Her bölüme muhakkak bir ayet veya hadisle başlar ve bu şekilde devam eder sonrasında kısa izahatlarla konuyu ele alır. Daha sonra işleyeceğimiz gibi bilgi teorisinin merkezine hadisi koyan Ehl-i hadis ve Vehhabilik, zayıf bile olsa ahad haberler üzerine akide bina etmekten çekinmemişler aksine bunu dinin bir gereği saymışlardır.[143] Hadis ehli ile yakınlıkları olan İbn Teymiyye, Ehl-i hadisi ümmetin en faziletli grubu olarak gürür. Ona göre;

> Akıl yönünden insanların en olgunları, kıyas yaparken en düzgünleri, görüş (rey) yönünden en isabetlileri, düşünceleri en sahih olanları, istidlal yönünden en sağlıklıları, cedel yönünden en kuvvetlileri, firasetleri en keskin olanları, basiret ve mukaşefeleri en açık olanları, dinleme ve konuşma yönünden en doğruları, hal ve davranış olarak en güzelleri ehli

---

[140] İbn Kayyim el-Cevzîyye, *Müellefât*, 1-24; İbn Receb el-Hanbelî, *Tabâkât*, 2/387-408. Koca, "İbn Teymiyye", 16/391-405.
[141] Koca, "İbn Teymiyye", 16/393.
[142] Türkel, *Vehhabilik ve Arka Plan*, 110-114.
[143] Mazhar Tunç, *Çağdaş Selefîye ve Hadis (Suudî Arabistan Örneği)* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 139-143.

> hadistir. Diğer ümmetlere nazaran Müslümanların konumu ne ise, diğer fırkalara nazaran da hadis ehlinin konumu odur.[144]

İbn Teymiyye bir başka yönüyle de Vehhabilikle uyumlu bir söylem geliştirir ki bu da zahiri yorum biçiminin önemli bir kliğidir. Ona göre; naslar sahabe ve tabiin trafından anlaşılıp uygulanmıştır, bir sonraki nesil de onların oluşturduğu akli çerçevede kalmış yeni bir yorum veya akliliğe ihtiyaç duymamışlardır. İbn Teymiyye "Said b. Cübeyr; Bedir ashabının bilmediği şey dinden değildir"[145] demiştir diyerek ashabın tartışmadığı her şeyi tartışmanın bid'at oladuğunu savunur. Bu yönüyle bakıldığında Vehhabilik de ilk üç asır dışında yeni bir yorumun bid'at olduğunu savunmaktadır. Zira din bu ilk dönemlerde en güzel şekilde yorumlanmıştır.Hz. Peygamberin tüm Kur'an-ı zaten tefsir ettiğini de kabul etmektedir. İbn Teymiyye, Peygamberin yapmadığı tefsiri ya da onun bizzat tefsir etmediği nasları bizlerin tefsir edebileceğimize inanmamasıyla da[146] Vehhabilikle arsında bir benzerlik vardır.

Muhammed b. Abdulvehhab'ın eserlerine bakıldığı zaman İbn Teymiyye'den çok fazla etkilendiği hemen göze çarpar. Bu etkilenme onun fikirlerini olduğu gibi alma şeklinde olduğu gibi, bilgi teorisi, ulûhiyyet anlayışı ve vaaz ve irşad gibi faaliyetleri gibi yönleriyle de aralarında bir benzerlik olduğu hemen görülür. "Zira Vehhâbi ulema Muhammed b. Abdulvehhâb'ın öğretilerinde cevabını bulamadığı problemler için İbn Teymiye'yi müracaat edilecek otorite olarak görmektedir"[147] Özellikle şirk, tevessül, şefaat gibi mutasavvıflar ile kelamcıları itham ettikleri konularda genelde İbn Teymiye'nin fikirleri etrafında konum alırlar.[148] Aynı şekilde İbn Abdulvehhab eserlerinde -Kur'an ve sünnet dışında bir şeyleri aktarmayı doğru bulmadığı halde- İbn Teymiyye'ye zaman zaman atıflar yapar ve Şeyh İbn Teymiyye veya Şeyhu'l- İslam İbn Teymiyye şeklinde bahseder.[149] Hem atıf hem de hitap şekli, İbn Abdulvehhab nezdinde başka bir âlime nasip olmayacak bir hitaptır. Zira kendisi insanlar için yüceltme ifade edecek hitaplardan uzak durmayı tevhidin ve şirkten uzak durmanın bir gereği olarak görür. Aynı şekilde diğer Vehhabi âlimler de aynı görüştedirler. Ancak bu bakış açısına

---

[144] Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *İntisâru Ehli'l-Eser Nakzu'l-Mantık* (Mekke: Dâru'l-Alemu'l-Fevâid, 1435h.), 14.
[145] İbn Teymiyye, *İntisâr*, 9.
[146] Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-Fetava* (İskenderiye: Dâru'l-Vefa, 2005), 13/162.
[147] Peskes Ester, "18. Asırda Tasavvuf ve Vehhabilik", çev. Mehmet Çelenk, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 429.
[148] Wehbe, *Cezîre*, 331-332; Abdulaziz İbn Bâz, *Ahtâun fi'l- Akîde Fetâvâ el-Muhtâra* (Riyad: Dâru'l-İbni'l-Kesir, ts.), 3.
[149] Muhammed İbn Abdulvehhab, "Mebhâsu'l-İctihâd ve'l-Hilaf", *Müellefatu'ş-Şeyh Muhammed b. Abdulvehhab* (Riyad: Câmiatu Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1976), 2/47.

rağmen İbn Teymiyye'yi bir tevhid âlimi[150] olarak kabul ettikleri için ona ayrı bir yer vermek konusunda tereddüt etmezler.[151]

2.3.3. İbnu'l-Kayyim el- Cevziyye (ö.751/1350)

Ebu Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyub ez-Züraî ed- Dımeşkî el-Hanbelî (ö.751/1350) İbn Kayyim lakabıyla meşhurdur. Babası Ebu'l Ferec el- Cevzi, Cevziyye medresesinde Kayyim olduğu için bu lakabı almıştır. (691/1292) yılında Şam'da dünyaya geldi. Hanbelî mezhebine mensup bir âlim olan İbn Kayyim tıpkı İbn Teymiyye gibi velud bir yazardır. Ehl-i hadis ulemasının en önde gelenlerindendir. İbn Kayyım, öğrenimine babasından ders alarak başlamıştır. Daha sonra kendi döneminin en meşhur âlimlerinden ders almış, fıkıh ilmini ise İbn Teymiyye'den öğrenmiştir. Camilerde imamlık ve hatiplik yaptıktan sonra uzun süre cevziyye medresesinde hocalık yapmıştır. Sadriyye medresesinde de hocalık yapan İbn Kayyım önemli öğrenciler yetiştirmiştir. Moğol istilasının son dönemleri olsa da onun yaşadığı dönemde hem söz konusu istila nedeniyle hem de Haçlı Seferler'i nedeniyle İslam dünyası çalkantılı bir dönemden geçiyordu. Hocası İbn Teymiyye gibi görüşlerinden dolayı birkaç defa hapse girdiği de bilinmektedir. Kitap toplamaya meraklı olduğu ve zengin bir kütüphanesinin bulunduğu da söylenmektedir. Kendini ta'lim ve te'life verdiği bir dönemden sonra değişik seyahatlere çıktı ve 751/1350 yılında Şam'da vefat etti ve buraya defn edildi.[152]

Hanbelî olan İbn Kayyım, Hadis, Tefsir, Akaid, Fıkıh ve Tasavvuf ilimleri ile ilgili çok sayıda eser yazmıştır. Kendisine yüzden fazla eser atfedilen İbn Kayyım'ın *Zadu'l- Mead* adlı eserini Muhammed b. Abdulvehhab ihtisar etmiştir. *Muhtasaru Zadu'l- Mead* adıyla yapılan çalışma, İbn Abdulvehhab'ın hemen her konu ile görüşlerine yer vermektedir.[153] Fıkıh derslerini, hocası İbn Teymiyye'den okuyan ve ondan çok etkilenen İbn Kayyım, Vehhabiler açısından önemli üç âlimden biri kabul edilir. Aynı zamanda Vehhabiler tarafından muvahhid âlimler olarak anılan üç âlimden biridir.[154]

Hocasına nisbetle daha rahat bir dönemde yaşadığı ve özellikle ders vermeye daha fazla zaman ayırdığı için hocasından daha ılımlı fikirlere sahiptir. Hocası ile

---

[150] İbn Bâz, *Hirâsat*, 5-17; el-Akl, *İslâmiyye Lâ Vehhâbîyye*, 5,26-30; el-Asımî, *ed-Durer*, 1/12-16.
[151] Muhammed İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, ed. Beşir Muhammed Uyun (Dımeşk: Dâru'l-Edeb, 1987), 1/23-24; Muhammed İbn Abdulvehhab, *ed-Dureru's-Seniyye fi Ecvibeti'n-Necdiyye*, ed. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Asımî (Riyad: Kutubu't-Turâs, 1996), 1/67-70, 107-110; İbn Bâz, *Şerh*, 192-197.
[152] İbn Receb el-Hanbelî, *Tabâkât*, 2/447; H. Yunus Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA* (Ankara: TDVY, 1999), 20/109-122; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA* (Ankara: TDVY, 1999), 20/123-126.
[153] Muhammed İbn Abdulvehhab, *Muhtasaru Zadi'l- Mead* (Kahire: Dâru'l-Beyani't-Turas, 1978).
[154] el-Akl, *İslâmiyye Lâ Vehhâbîyye*, 5,26-30; el-Asımî, *ed-Durer*, 1/12-16.

birlikte uzun süre hapiste kaldıktan sonra İbn Teymiyye'nin ölümünden sonra serbest bırakıldı. İbn Kayyım, birçok yönüyle hocası İbn Teymiyye'nin izindedir. Kelamcılar, felsefeciler ve sufilere yönelttiği tenkitler, hocasının yönelttiği tenkitlerle aynı temele dayanır.[155]

Ona göre akılla elde edilen hakikatler nassa arzedilmelidir. Bu açıdan bakıldığında sufiler görüşlerini nassa arzetme ihtiyacı duymamaktadırlar. Daha çok kendi şahsi tecrübelerini hakikatmiş gibi sunmaktadırlar.[156] İbn Kayyım'ın sufilere yönelttiği bu eleştiri, sufilerin keşf ve ilham anlayışlarına yönelik bir eleştiridir. Aynı şekilde Vehhabiler de nassa arzetme konusunda benzer bakış açısına sahiptirler.[157]

Hocası İbn Teymiyye'den farklı görüşleri olsa da akide, bilgi teorisi gibi konularda Vehhabi düşüncenin en çok etkilendiği âlimlerden biridir.[158] Bu anlamda hem daha önce muhtasarının bizzat İbn Abdulvehhab tarafından te'lif edildiğini söylediğimiz *Zadu'l- Mead* adlı çalışması hem de diğer fikirlerinden etkilenmişlerdir. Özellikle Vehhabi çalışmalar okunduğunda İbn Kayyim'a çok fazla atıf yapıldığı da göze çarpmaktadır. Okudukları eserleri literal bir okumaya tabi tutan Vehhabiliğin bu anlamda atıf yaparken salt bir kaynak muamelesi yapmadığı göz önünde bulundurulmalıdır.[159]

İbn Kayyim, hocası İbn Teymiyye'ye göre İslam dünyasının daha rahat bir ortama sahip olduğu bir dönemde yaşamıştır. Onun için özellikle fıkhî görüşleri isabetli bulunmuştur.[160] Vehhabilerin de İbn Kayyim'in daha çok fıkhî görüşlerinden etkilendiğini söylemek mümkündür. İbn Abdulvehhab *Zadu'l Mead'ın* muhasarını yaptığı gibi, eserlerinde İbn Kayyim'in görüşlerine de yer vermiştir.[161]

Genel itibariyle Vehhabiliğin etkilendiği üç isimden bahsedilir.[162] Vehhabi âlimler de genelde eserlerinde saydığımız üç âlimi referans gösterirler. Dolayısıyla bu düşünsel yapıda tarihsel olarak bir kopuş görülür. İbn Hanbel'den, İbn Teymiyye'ye ve İbnu'l- Cevziyye'ye atlanır. İbnu'l- Cevziyye'den sonra ise, bu anlayışta bir hareket

---

[155] İbn Receb el-Hanbelî, *Tabâkât*, 2/447; Yavuz, "İbn Kayyim el-Cevziyye", 20/123-125.
[156] Muhammed b. Ebubekir b. Eyyub İbn Kayyim el-Cevzîyye, *Medâricu's-Sâlikîn Beyne Menâzili İyyâke Ne'budu ve İyyâke Nesteîn* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2003), 3/431.
[157] Muhammed Nasıruddîn el-Elbanî, *el-Hadis Huccetun bi Nefsihi fi'l-Akîdeti ve'l-Ahkam* (Riyad: Mektebetu'l- Maarif, 2005), 12-25; Muhammed b. Salih el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd fî Şerhi Kitâbi't-Tevhîd* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1415h.), 2/310-315; Abdulaziz b Abdullah er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resaili İmâmu'l-Muceddid Muhammed b. Abdulvehhab* (Riyad: Merkezu'r-Racihî li'n-Neşr, 2016), 16-17, 121-122.
[158] Yavuz, "İbn Kayyim el-Cevziyye", 20/125-127.
[159] Rıza, *el-Vehhabiyyun*, 5.
[160] Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", 20/119-123; Yavuz, "İbn Kayyim el-Cevziyye", 20/123-124.
[161] İbn Abdulvehhab, *Muhtasaru Zadi'l- Mead*, 4-5.; Muhammed İbn Abdulvehhab, "er-Risale fî'r-Reddi ala'r-Rafiza", *Müellefatu'ş-Şeyh Muhammed b. Abdulvehhab* (Riyad: Câmiatu Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1976), 13-4/49.
[162] Rıza, *el-Vehhabiyyun*, 3-5; Ecer, *Tarihte Vehhabilik*, 15,29-30.

bulmak zordur. Bunun sebebi bu anlayışın bir kriz ideolojisi özelliği taşıyor olmasıdır. İslam dünyasının siyasi, sosyal ve kültürel olarak sorunlarını çözdüğü dönemlerde bu tip anlayışlar görmek mümkün olsa da rağbet görmemiştir. İslam düşüncesinin ve toplumunun kriz içinde olduğu dönemlerde ise büyük ilgi görmüştür. Aynı şekilde Vehhabi söylem de Suudi Arbistan'ınn devletleşme sürecinden sonra tasfiye edilmiş ve yeni devlet için bir tehlike olarak görülmüşür. Kanaatimize Vehhabiliğin uğradığı bu akıbet ve değişim diğer kriz dönemi hareketlerde de böyledir.

Sonuç olarak Vehhabi düşüncenin etkilendiği ve literal bir okumaya tabi tuttuğu ve onlar üzerinden yeni bir Selefîlik teşkil ettikleri âlimler; Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el- Cevziyyedir. Bu üç önemli âlimin çalışmalarına bakıldığı zaman bu günkü Vehhabiliğin temelini oluşturdukları hemen görülecektir. Ancak şunu da görmek gerekiyor ki asıl literal okuma İbn Abdulvehab'ın çalışmaları üzerinden yapılmış, mevzu bahis üç âlim de selef dönemi olarak nitelenen üç asır da sünnet de İbn Abdulvehhab'ın fikirleri çerçevesinde anlaşılmıştır.

2.4. Vehhabiliğin Kurucusu (Muhammed b. Abdulvehhab)

Bu başlık altında Muhammed b. Abdulvehhab'ın hayatını ve ilmi kişiliğini ele almaya çalışacağız. Konu hakkında farklı çalışmalar yapılmış olmakla beraber, konunun daha çok çalışmamızla ilgili kısmlarına değinmek temel amacımız olacaktır.

2.4.1. Hayatı ve Şahsiyeti

Muhammed b. Abdulvehhab b. Süleyman et-Temimî en-Necdî 1115/1703 yılında Uyeyne'de dünyaya gelmiştir. Küçük bir yerleşim yeri olan Uyeyne, Osmanlı periferisinde; uzak, imkânları kıt, verimsiz arazileri olan, geçimin; hayvancılık, ticaret ve talan üzerine kurulu olduğu bir yerdir. Her ne kadar imkânları kıt bir çevrede dünyaya gelmiş ise de İbn Abdulvehhab babasının kadı olması sebebiyle küçük yaşta hafızlık yapmış, İslami ilimleri okumuştur. Hanbelî mezhebine mensup olan babasından temel dini bilgiler almıştır.[163]

Babasından temel dini bilgileri aldıktan sonra Mekke'ye gitmiş ve orada önemli âlimlerden ders almıştır. Daha sonra Medine'ye geçen İbn Abdulvehhab, orada kısa bir süre kaldı. O dönemde İslam dünyasının önemli bir ilim merkezi olan Basra'ya gitti. Basra'da birçok âlim, fikir adamı ile görüştü. Aşırı fikirlerinden ve halkın yaşantısındaki bazı uygulamalara şiddetle karşı çıkması nedeniyle tepki aldı ve Basra'dan uzaklaştırıldı. Basra'dan sonra Bağdat, Halep, Hemedan, İsfahan, Rey, Şam,

[163] Abdurrahman İbn Abdullatîf, *Meşâhiru Ulemâ-i Necd* (Riyad: Dâru'l-Yemâme, 1394h.), 22; İbn Ğannam, *Tarihu Necd*, 1994, 40-45; İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd*, 1982, 1/8-20.

Kudüs ve Kahire gibi şehirleri gezdiği iddia edilmiş olsa da bu bilgiler Vehhabi kaynaklarda bulunmamaktadır. Vehhabi kaynaklarda Şam'a gitmek isterken yolda döndüğü ve Uyeyne'ye yerleştiği yazılıdır. Kendisi Uyeyne'ye yetleştikten sonra orda da ciddi tepkilerle karşılaşmıştır. Daha sonra babasının iskân ettiği Hureymile'ye yerleşmiştir. Hureymile'de babası vefat edene kadar ikamet etmiş ve babasının tavsiyeleri çerçevesinde insanların dini yaşama biçimlerine çok fazla müdahale etmemiştir.[164]

Anlatımlara bakıldığı zaman, babasının himayesinde uzun bir süre kalmıştır. Babası aşırı fikirlerinden dolayı İbn Abdulvehhab'ı sık sık uyarmıştır. 1153/1740 yılında 37-38 yaşlarında iken babasının ölmesi üzerine fikirlerini yaymak için harekete geçmiş ve hiçbir engel tanımamıştır. Kendisinin yazmış olduğu *Kitabu't- Tevhid*'i kabul etmeyen herkesin müşrik olduğunu, şirkten kurtulmak için bu kitaba tabi olunması gerektiğini söylemiştir.[165] Bir ıslahat hareketi başlatan İbn Abduvehhab, Hureymile'de ciddi tepkilerle karşılaştığı için tekrar Uyeyne'ye taşınmak zorunda kalmıştır.[166]

İbn Abdulvehhab ile ilgili anlatımlara bakılırsa kendisinin seyahatleri esnasında büyük bir zenginik edindiği de söylenir, fakat bu zenginliğin kaynağından bahsedilmez. Örneğin er- Rikkî İbn Abdulvehhab'ın Mekke'de satın aldığı hepsi iyi savaşçı, siyahi 7 ya da 9 kölesinin olduğunu söyler.[167]

Necid bölgesinde fikirlerinden dolayı kısa sürede meşhur olan İbn Adulvehhab, Uyeyne'de de uzun süre barınamamıştır. İbn Abdulvehhab'ı daha evvel tanıyan ve hoş karşılayan Uyeyne emiri Osman b. Muammer bir süre onu destekledi ve fikirlerini yayması için destek verdi. Ancak aşırı fikirlerinden dolayı, kısa sürede Necid bölgesinde tepkilerle karşılaşan İbn Abduvehhab'ın buradan uzaklaştırılması için Uyeyne emirinin çeşitli tehditler aldığı söylenir. Örneğin, Lahsa bölgesinde önemli bir güce sahip olan Beni Halid kabilesinin şeyhi, İbn Abdulvehhab'ı öldürmesi için Uyeyne emirine baskı yaptığı ve bu baskılara dayanamayan Osman'ın İbn Abdulvehhab'ı Uyeyne'yi terk etmeye ikna ettiği rivayet edilir.[168]

Uyeyne'yi terk etmesinin temel sebeplerinden biri de o bölgede bulunan ve Müseylemtü'l- Kezzab ile mücadele eden sahabenin kabirlerini ve türbelerini yıktırmasıdır. Museyleme ile mücadelede şehit olan ashabın kabirlerinin çok fazla ziyaret edilmesini şirk olarak değerlendiren İbn Abdulvehhab bunları yıktırmıştır. İbn Abdulvehhab hiçbir meşru otoriteye sahip olmadığı halde, had uygulamak, türbe

---

[164] İbn Abdullatîf, *Meşâhiru Ulemâ*, 22; Türkel, *Vehhabilik ve Arka Plan,* 16-20.
[165] er-Rîkî, *Lumeu'ş- Şihâb*, 67-72.
[166] Türkel, *Vehhabilik ve Arka Plan,* 20-25.
[167] er-Rîkî, *Lumeu'ş- Şihâb*, 71.
[168] İbn Ğannam, *Tarihu Necd,* 1994, 70-80; İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd,* 1982, 1/8-34.

yıkmak, cami süslerini yok etmek gibi kamu otoritesi gerektiren konularda tasarruflarda bulunmuştur.[169]

Osman b. Muammer tarafından Uyeyne'den ayrılmaya ikna edilen İbn Abdulvehhab, hayatının dönüm noktası olan Dir'iye'ye göç etmiştir. Dir'iye'ye hepsi kendi tabisi olan yetmiş aile ile göç ettiği söylenir. Zira daha evvel Osman b. Muammer tarafından desteklenen İbn Abdulvehhab, Uyeyne'de geniş bir çevre edinmiştir. 1158/1744 yılında Dir'iye'ye gelmiş ve kendisini hayatı boyunca destekleyecek olan Suud ailesi ile iş birliği yapmıştır. Bu iş birliğinden sonra Dir'iye adeta Vehhabiliğin merkezi haline gelmiştir. İbn Abdulvehhab'ın daha önceki tabiileri buraya göç etmeye başlamışlardır.[170]

Dir'iye'de kısa sürede yerleşen İbn Abdulvehhab, çevre kabileleri de kendi düşüncesine davete başlamış ve ilk günden itibaren cihad adını verdiği bir hareket başalatarak çevre kabilelere saldırmaya başlamıştır. Kendi davetini kabul etmeyen kabilelerle savaşılması gerektiğini söylemiş ve çok sert müdahalelerde bulunmuştur. Aynı şekilde Dir'iye'ye geldiği ilk andan itibaren silah tâlimine büyük ehemmiyet vermiştir. Daha evvel farklı silahlar kullanılırken, İbn Abdulvehhab tüfek tâlimine önem vermiştir. Dir'iye'ye geldikten sonra hem silah sayısının hem de kullananların sayısının arttığı söylenir. İbn Abdulvehab daha hayatta iken ve Dir'iye antlaşmasından sonra otuz küsur sene süren düzensiz ve sürekli saldırılar sonucunda Necid bölgesinin tamamı Suud ailesinin eline geçmiştir.[171] Muhammed b. Suud'un (ö.1179/1765) ölümünden sonra İbn Suud'un oğlu Abdulaziz b. Muhammed b. Suud ile antlaşma devam etmiştir. Abdulaziz döneminde giderek artan saldırılar artık Arap yarım adasının dışına çıkmaya başlamıştır. Kaynaklar, İbn Abdulvehhab'ın, Abdulaziz'i kendine daha yakın bulduğunu söyler. Abdulaziz şeyhin sözünden çıkmamakta ve her türlü şiddete başvurmaktadır. Bunun için Necid bölgesinde acımasızlığıyla korku salmaktadır. Daha babası hayatta iken savaşlara komutanlık yapan İbn Abdulaziz, tam da Şeyh'in istediği karakterdedir. Vehhabi inancına bağlı, savaşçı, tutucu ve acımasız olan Abdulaziz, Şeyh'in takdirini kazanmıştır.[172]

Osmanlı imparatorluğu'nun çöküş dönemi olan bu dönemde hem doğuda hem de batıda önemli problemlerle boğuşan devlet, buradaki ufak çaplı çatışmaları, Necid bölgesindeki sıradan talan olayları olarak değerlendirdiği için bu olaylara uzun süre müdahale etmemiştir. Bu açıdan İbn Abdulvehhab'ın başlattığı hareket büyük yankı yapmış, devletin müdahale konusunda gecikmesi dolayısıyla olabildiğince büyüyen hareket, tabiileri tarafından Allah'ın lütfu ve yardımı olarak değerlendirilmiştir. Baskı,

---

[169] İbn Ğannam, *Tarihu Necd*, 1994, 84; İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd*, 1982, 1/39.
[170] er-Rîkî, *Lumeu'ş- Şihâb*, 80; Türkel, *Vehhabilik ve Arka Plan*, 20-29.
[171] Türkel, *Vehhabilik ve Arka Plan*, 20-28; er-Rîkî, *Lumeu'ş- Şihâb*, 80-81.
[172] er-Rîkî, *Lumeu'ş- Şihâb*, 80.

saldırı, talanlarla göçebe hayat yaşayan ve savaş bilmeyen Arap kabilelerine saldıran ihvan çeteleri, talanı ganimet olarak algılamış ve on yıllar süren bu seferler sonucunda Necid ve Lahsa eyaletleri adeta canından bezdirilmiştir. Hatta bu bölgede başlayan hareketin tüm dünyaya yayılana kadar devam edeceği iddia edilmiştir. Bu ideal, talana katılanları her seferinde daha da çoğaltmış ve motive etmiştir. Bunun yanında sıradan halk, korkudan kılık kıyafetinden günlük uygulamalara kadar Vehhabi gözükmek zorunda bırakılmıştır.[173]

Çevrede hâkim olan fakirlik ve cehaletin günden güne büyüttüğü sorunlar, zaman zaman şirke varan dini uygulamaların ortaya çıkmasına sebep olduğundan İbn Abdulvehhab, bu ortamı çok iyi değerlendirmiştir. Şirk ile ilgili ayet ve hadisleri ideolojik bir okumaya tabi tutan ve halkın anlayabileceği ötekileştirici bir dille kodlayan Vehhabiler bu anlamda destek bulma konusunda hiç zorlanmadılar. Kendileri dışında kalan herkesi müşrik olarak tanımlayan, tabiilerini ise şirke karşı mücadele eden tek topluluk olduklarına inandıran İbn Adulvehhab; öldürme, talan, yağma konusunda sınır tanımamıştır.[174]

Şirk kavramını dini anlayışının temeline koyan, tevhidi birlemek ve birleşmek olarak algılamaktan çok şirkten uzaklaşmak olarak algılayan İbn Abdulvehhab, yeni bir yorum getirmekten uzak olmakla beraber, dinin uygulanma biçimi konusunda çevresi ile ciddi problemler yaşamıştır. Sahabe kabirleri, geçmiş tarihi eserler, camilerin süslenmesi, giyim kuşam gibi toplumun yaşam biçimi ve medeniyet algısı ile alakalı olan konularda taviz verilmemiş bunlar bid'at ya da şirk adı altında yok edilmiştir. Dir'iye'de yapılan ilk camiye kum serdirmiş ve Allah Rasulü'nün mescidi böyle olduğu için mescide halı ya da başka bir sergi sermenin bid'at olduğunu söylemiştir.[175] Sanat, süsleme gibi insanın derununa hitap eden incelikleri şirk ve bid'at olarak yorumlayan bu düşünüş biçimi, insanı adeta salt kabuktan ibaret; görünürlüğü, sakalı, saçı ve kıyafeti ile ölçülen bir varlık gibi algılamış ve öyle yorumlamıştır.

1206/1795 yılında vefat eden İbn Abdulvehhab daha çok uygulamaları ile gündemde kalmıştır. Ancak fikri yönden de İbn Abduvehhab'tan etkilenen birçok düşünürün olduğu bir başka gerçektir. Gerek Necid bölgesinde gerekse İslam dünyasının her tarafında özellikle siyasal İslam olarak adlandırılan birçok hareket itikadi anlayış bakımından geleneksel mezheplerin fikirlerinden çok, Selefî bir anlayışı benimsemişlerdir. Karmaşık bir yapı sergileyen ve geniş uygulama alanı bulan geleneksel mezhepler yerine, ayrıntıdan çok daha uzak olan ve teorik söylem

---

[173] Cook, "Muhammed b. Abdulvehhab", 30/492; İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd*, 1982, 1/145-178; İbn Abdullatîf, *Meşâhiru Ulemâ*, 30-33.
[174] Cook, "Muhammed b. Abdulvehhab", 30/492; İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd*, 1982, 1/145-178; İbn Abdullatîf, *Meşâhiru Ulemâ*, 30-33.
[175] İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd*, 1982, 1/32-35; er-Rîkî, *Lumeu'ş- Şihâb*, 73.

bakımından çok daha kullanışlı olan, kriz dönemlerinde pratik gibi gözüken,[176] toplumsal sorunları ideolojik bir körlükle ele alan Vehhabiliğin büyük ilgi görmesi beklenen bir tavır olsa gerektir.

İbn Abdulvehhab şahsiyet olarak da etkili bir yapıya sahiptir. Dini bir karizmaya sahip olan İbn Abdulvehhab, küçük yaştan itibaren öğrenmeye ve öğretmeye olan ilgisiyle de dikkat çekmiştir. Karizmatik yapısı, inatçı kişiliği insanları kısa sürede ikna etme kabiliyetine sahip olması, siyasi dehası, dikkate değer yönlerinden birkaçıdır. İbn Abdulvehhab aksiyoner bir kişiliğe sahiptir. Fikirden çok, eyleme önem vermektedir. Fikri derinliği bid'at olarak görmekte ayet ve hadisleri kendi fikirlerine önemli bir destek yapmakta, sünnetin kutsiyetinden faydalanmaktadır. Kendisi etkili bir vaizdir. Halkı coşturmakta, aynı zamanda siyasi olarak da otoritenin hassasiyetlerini dikkate almaktadır.[177]

İbn Abdulvehhab, Vehhabi müellifler tarafından; âlimu rabbanî, şeyhu'l İslam, mücaddid-i İslam, asrın müceddidi, İslam davetinin müceddidi, muvahhid imam gibi sıfatlarla tavsif edilmektedir. Muhammed b. Abdulvehhab'ın hayatı üzerine çok fazla eser kaleme alınmıştır. İlerde de ifade edeceğimiz gibi Vehhabi müelliflerin yazdığı eserlerde onun hayatı çoğu zaman menkıbevî bir dille anlatılmakta ve zaman zaman da bir lütuf olarak gönderildiğinden bahsedilmektedir.[178]

İbn Bişr, Allah'ın onun göğsünü tevhid ilimlerine açtığını, İslamî ilimlerde çocukluğundan beri inanılmaz bir başarı ve ilgisinin olduğunu söyler. Aynı zamanda şirk ve saptırıcı sebeplerin tespiti konusunda da eşi benzeri olamayan bir zekâya ve melekeye sahiptir.[179] İbn Bişr bir başka yerde de söyle demektedir: "Şeyh İbn Abdulvehhab Şam'a gitmek istedi fakat yolda azığı bitti, bu durum onu yoldan çevirdi. Açığı ve gizliyi bilen Allah; kelimesini onunla yüceltmek, şirk ve küfre bulaşıp ayrılığa düşmüş olan Necd ehlini onunla birleştirmek istedi. Bu sebepten bu diyarı terk etti ve Ahsa'ya yöneldi."[180]

İbn Ğannam ise, İbn Abdulvehhab'ın ince anlayışlı, zihni açık, hızlı ezberleyen, dili fasih ve çok zeki olduğunu, babasının oğlunun bu derin anlayışı karşısında hayrete düştüğünü söyler. Daha on iki yaşına gelmeden buluğa erdiğini ve babasının ahkâmdaki derinliği dolayısıyla onu insanlara imam olmaya ehil gördüğünü, anlatır. Küçük yaşta İslami ilimlere büyük ilgi duyduğunu ve İslam'ın aslı üzere olan âlimlerin kitaplarına büyük ilgi gösterdiğini yazar.[181]

---

[176] Mehmet Evkuran, "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefîlik", *İlahiyat Akademi Dergisi* 1-2 (2015), 88-90.
[177] Türkel, *Vehhabilik ve Arka Plan*, 110-114.
[178] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 215.
[179] İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd*, 1982, 1/33.
[180] İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd*, 1982, 1/37.
[181] İbn Ğannam, *Tarihu Necd*, 1994, 81-82.

İbn Abdulvehhab, özellikle kendi çevresindeki insanları Kur'an ve sünnet dışındaki hiçbir eseri okumamaları konusunda uyarmıştır. Bu tavrı aslına bakılırsa Kur'an sünnet dışındaki eserlerin okunmasının kişiye dini bilgi açısından bir fayda sağlamayacağı ile ilgilidir. Dolayısıyla fayda sağlamayacak ilimden uzak durmak gerekmektedir. Kendisinin yazdığı kitaplar Vehhabiler arasında ders kitabı olarak okunurken, örneğin; Vehhabi düşünce de çok önemli yere sahip olan İbnu'l- Cevzi'nin bile bazı kitaplarının okunmasına itiraz etmiştir.[182] İslam tarihi boyunca karşılık bulmuş eserlerin okunmasına karşı çıkılması söz konusu düşünce yapısının ideolojik yapısı ile ilgili olsa gerektir. Bir taraftan Kur'an ve sünnet dışındaki tüm mirası şüpheli hale getirirken, diğer taraftan başka ve yeni yazılmış kitapların en doğru anlayış olarak sunulması, İslam kültürünün derinliğinden ürkmek gibi bir tavır olsa gerektir. Ya da bu derin kültür içinde kendine bir yer açma çabası olarak yorumlanabilir.

İbn Abdulvehhab batılı birçok yazar tarafından önemli bir reformcu olarak da sunulmaktadır. Bu açıdan batılı müelliflerin bir taraftan bu düşüncenin sonucunda ortaya çıkan hareketleri köktenci hareketler olarak görmeleri, diğer taraftan hareketin kendi işlerine yarar kısımlarını adeta bir reform hareketi gibi lanse etmeleri doğrusu tahlile muhtaç bir durum olarak karşımızda durmaktadır.[183]

2.4.2. İlmi Kişiliği

Her ne kadar İbn Abdulvehhab'ın eğitim konusunda eksikleri olan bir çevrede dünyaya geldiği kanısı yaygın olsa da[184] kültürlü bir ailenin içinde büyüdüğü daha doğrudur. Babası Abdulvehhab b. Süleyman bir kadıdır. Kardeşlerinin tamamına yakını iyi eğitim almışlardır. Mesela; İbn Abdulvehhab'a ilk reddiyeyi kardeşi Süleyman yazmıştır.[185] Küçük yaşında hıfzını tamamlayan İbn Abdulvehhab, daha sonra babasından -özellikle Hanbelî fıkhı olmak üzere- fıkıh ve fıkıh usulü okumuştur. Özellikle Vehhabi kaynaklarda güçlü bir hafızaya ve engin bir kavrayışa sahip olduğu iddia edilen İbn Abdulvehhab'ın, küçük yaşta tefsir ve hadis ilimlerini de okuduğu belirtilmektedir.[186]

---

[182] Abdurrahman b. Hasan Âlu'ş-Şeyh, *Fethu'l-Mecîd Şerhu Kitâbi't-Tevhid* (Kahire: el-Matbaatu'l-Medenî, ts.), 584.
[183] Şeker, *Osmanlılar ve Vehhabilik*, 12. Jackson, *50 Önemli İsim*, 176.
[184] Ömer Rıza, "Vehhabiliğin Tarihçesi ve Umdeleri", *Sebîlu'r-Reşâd* (1343H.), 296.
[185] Süleyman b. Abdulvehhab'ın kardeşine reddiye olsun diye yazdığı *"es-Sevâİku'l- İlâhiyye fî Reddi ala'l- Vehhâbiyye"* (Beyrut, 1997, Daru'z-Zulfikar, 205s.) adlı eseri bu konu ile ile ilgili ilk reddiye olarak kabul edilir. Süleyman bu eserinde Vehhabilerin hassas olduğu konular olan adak, büyü, sihir, şirk gibi konuları ele alır ve geçmişte bir kısım fırkaların görüşlerini vererek, onların nasıl yanlışa düştüklerini anlatmaya çalışır.
[186] İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd*, 1982, 1/34-35; Hayrettin Zirikli, *A'lâmu'n-Nubela, Kâmusu't-Terâcim Mine'r-Ricâli ve'n-Nisâi mine'l-Arabi ve'l Mustağribîn ve'l- Mustaşrikîn* (Beyrut: Dârul-İlmi'l-Melâyîn, 2002), 6/257.

Küçük yaşta eğitim almaya başlayan İbn Abdulvehhab, onlu yaşlarına geldiğinde ilim talebi için yolculuklara başlamış ve Hicaz'ının önemli âlimlerinden özellikle Hadis ve Fıkıh okumuştur. Özellikle İbn Teymiyye ekolüne mensup âlimleri benimseyen İbn Abduvehhab, Abdullah b. İbrahim en-Necdi'den dersler almış ayrıca Abdullah b. İbrahim'den Kütüb-i Sitte, Muvatta ve Şafii fıkhı okumuştur. Medine'de ise Muhammed b. Hayyat es- Sindi ve Muhammed b. Süleyman el- Kürdi'den dersler almıştır. Medine'den sonra Basra'ya giden İbn Abduvehhab, burada özellikle dil bilim ve siyer alanlarında dersler almıştır. Basra'da çok farklı grupları tanıma fırsatı bulmuş, aynı zamnda tasavvuf ekolleri ile çok önemli tartışmalar yapmıştır. Muhammed b. Abdulvehhab ile ilgili kitaplar yazan Şii müellifler onu Basra'da İngiliz ajanları ile bir araya geldiğini ve onların fikirlerinden etkilendiğini, Hamper'in kitabında geçen ve ismi Muhammed olan kişinin İbn Abdulvehhab olduğunu ve dolayısıyla Basra'ya gittikten sonra fikirlerinin değiştiğini ifade ederler.[187] Aynı şekilde Vehhabilik hakkında Türkiye'de yazılan bir kısım çalışmalar da bu iddiada bulunmaktadırlar.[188] Ancak Vehhabi kaynaklara göre bu gibi iddiaar şeyhlerine atılan iftiralardan ibarettir.[189] Söz konusu kitaplarda geçen iddiaların kanıtlanması güç olduğu için Vehhabi müellifler böyle iftiraları delil göstererek, şeyhlerine karşı bir itibar suikastı yapıldığını söylemektedirler. Uyanık, bu tip ilmi temele dayanmayan çalışmaların, bir yönüyle Vehhabi müelliflerin elini güçlendirdiğini söylemektedir.[190]

Daha sonra Lahsa'da da ilim tahsil ettiği bilinen İbn Abdulvehhab, babasının bulunduğu Hureymile'ya döner ve dersler vermeye başlar. Hureymile'da iken özellikle İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el- Cevziyye gibi âlimlerin kitaplarını okuyarak etkilenir. Bu arada verdiği derslerden yola çıkarak *Kitabu't- Tevhid*'i kaleme alır. Eseri kaleme adıktan sonra bu eserin dışına çıkanın müşrik olacağını söylediği, bu eseri çevresindekilere ders kitabı olarak okuttuğu bilinmektedir. İbn Abdulvehhab bu kitaba uymayanların kılıçla düzeltilmesi gerektiğini, çünkü bunların "müşrik ve kâfir" olacağını, söylediği anlatılır.[191] Kaleme aldığı bu eser, daha sonra Vehhabiliğin en temel eseri olacaktır. Günümüzde üzerine yetmişten fazla şerh yazılan bu eser Vehhabi ilim çevrelerinde kaynak olarak kabul edilmektedir.

Eserlerine bakıldığında, oldukça sade bir dil kullanan İbn Abdulvehhab, mümkün olduğunca te'vil ve yoruma yer vermez. Konu ile ilgili ayet ve hadisleri

---

[187] Saib Abdulhamid, *Vehhabiyye fî Sûratiha'l-Hakîkiyye* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Tahsisiyye li Reddi Ale'l-Vehhabiyye, 1995), 63-70.
[188] Mehmet Sıddık Gümüş, *İngiliz Casusunun İtirafları ve İngilizler'in İslam Düşmanlığı* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2017), 20-34.
[189] Zirikli, *A'lâm*, 6/257.
[190] Uyanık, *Selefî Zihniyet*, 90.
[191] er-Rîkî, *Lumeu'ş- Şihâb*, 67.

verdikten sonra konuyu kısa cümlelerle özetler. On üç ciltten oluşan külliyatının büyük bir kısmı hadis mecmuası şeklindedir.

İbn Abdulvehhab ilk günden bugüne İslam dünyasında ciddi bir etki bırakmıştır, demek yanlış olmaz sanırım. Özellikle son asır gerek doğulu gerekse batılı yazarların hakkında çeşitli fikirler beyan ettiği İbn Abdulvehhab'ın külliyatı, Arabistan'da adeta dinin tek kaynağı gibi değerlendirilmektedir. Hac döneminde misafir olarak giden hacılara dağıtılan kitapçıklarda İbn Abdulvehhab'ın eserlerinden pasajlar yer almakta yahut eserler dünyanın değişik dillerine çevirilerek Vehhabi fikirleri tüm dünyaya yaymaya çalışmaktadırlar.

İbn Abdulvehhab'ın tüm eserleri, İmam Muhammed Bin Suud İslam Üniversitesi'nin oluşturduğu bir heyet tarafından derlenerek, tahkikli bir şekilde yayımlanmıştır. Bir kısmı küçük risaleler diğer bir kısmı da hadis derlemesi tarzında olan eserleri toplam on üç cilt altında toplanmıştır. Bazı risaleler birleştirilerek aynı cilt altında basılmıştır.

1-*Kitabu't- Tevhid*: Daha öncede ifade ettiğimiz gibi müellifin temel eseri olarak kabul edilir. Eserde özellikle tevhid, nübüvvet ve şirk konuları incelenir. Şefaat konusu da adeta nübüvvet bahislerinin temeli olarak ele alınır.

2-Keşfu'ş-Şubuhât: İsminden de anlaşılacağı gibi inançta – özellikle tevhid inancı etrafında- oluşması muhtemel olan şüpheleri ortadan kaldırmaya yönelik bir çalışmadır. Müellif bu çalışmasında, insanlara şirkten korumanın yollarını göstermeye çalışmıştır.

3- *Usûlu'l-İmân*: Tevhid ilkesinden başlamak üzere bu eserinde bazı hadislerden yola çıkarak iman ilkelerini belirlemeye çalışır. Bu kitapta kader konusu da ele alınmıştır. Kader imanın şartlarından biri olarak kabul edilir. Ayrıca kitapta meleklere, kitaplara, peygamberlere iman gibi akaid konuları sıra ile ele alınır.

4-*Kitab Fezaili'l- İslam*: Bu eserinde İslam kavramını inceleyen müellif, ileriki konularda İslam'ın Allah katında tek din olduğunu ve İslam dışında bir din seçenlerin cennete gidemeyeceğini ve islam'ın bid'atlerden arındırılması gerektiğini söyler.

5-*Kitabu Selâsetu'l- Usûl*: Kitapta İslam, iman ve ihsan kavramlarını ele alır ve iman esaslarının altı olduğunu ifade eder. Bu kitapta da ilgili ayet ve hadisler bir araya getirilmiştir.

6- *Kavâidu'l Erbâa*: Bu kitapta da tevhid'in temel ilkelerini anlatır ve ilk kaide olarak, Allah Resulü'nün aslında Allah'a inanan fakat şirk koşan kimselerle savaştığını söyler. İkinci kaide ise onların aslında Allah dışındakilere tapmadıklarını sadece kendilerini Allah'a yaklaştıran şeyler olarak gördükleri iddiasıdır. Üçüncü kaide Hz. Peygamber'in Allah dışında bir şeye ibadet eden herkesle savaştığıdır. Dördüncü kaide ise çok daha iddialıdır ki çağımızın müşrikleri geçmiş zaman müşriklerinden çok daha

azgındır iddiasıdır. Dolayısıyla Müslümanlarla savaşmanın meşruiyet temellerini bu anlayışıyla temellendirir.

7- *Kitabu'l-Müfîdu'l-Müstefîd fi Vâcibi Kufri Tarîki't-Tevhîd*: Kitapta Hureymile halkının irtidat ettiğini söyleyenlere cevap vermiştir. Asıl mürtetlerin kendilerine mürtet diyenler olduğunu kanıtlamak için çeşitli hadisleri delil getirmiş ve tevhidi terk edenlere düşmanlık etmenin vacip olduğunu ifade etmiştir.

8- *Mecmûatu'r-Resâil fi't- Tevhîd ve'l-İmân:* Birkaç risaleden oluşan bu kitapta diğer kitapları gibi iman ve şirk konularını işler ayrıca tevhid kelimesini uzun uzun tefsir eden bir risale de bu kitapta yer almaktadır. Kitap on beş ayrı risaleden müteşekkildir.

9-*Risale fi Red Ala Rafiza*: Baştan sona Şia'ya reddiye olan bir risaledir. Altmış sayfadır. Kitapta Şia'nın, sahabeyi tekfir ettiği iddiasından onların Yahudi ve Hıristyan'lara benzediklerine, Şiîler'in Yahudiler'den daha tehlikel olduklarına, Kur'anın eksik olduğunu söylediklerine dair birçok iddiaya yer verir.

10-*Kitâbu'l- Kebair*: Kebair kitabında da tevhid merkezli olarak büyük günahları inceleyen müellif bu kitabında da büyük günahların kişiyi küfre götüreceğini söyler.

Akideyle ilgili olan bu kitapları dışında Siyer, Hadis, Fıkıh ve Tefsirle ilgili çalışmaları da bulunmaktadır. Bu çalışmalarının sadece isimlerini vermekle yetineceğiz. Bu kitapların büyük bir kısmı hadis mecmuası tarzındadır.

11- Es-Sire el- Muhtasar (Muhtasar Siyer Kitabı)

12-Es-Sire el- Mutavvila (Kapsamlı Siyer Kitabı)

13-Adabu's- Salat ve Ahkamu's-Salat

14-Muhtasaru Zadu'l Mead

15-Mecmu'ul- Hadis 1-3

16-Fetava ve'l- Mesail

17- Kitabu't- Tahareh, Ahkamu'l- Emvat

18-Tefsiru'l- Ayati'l- Kuran

19- Tefsiru Sureti'l- Enfal

20- Hudeybiyah,

21- el- Hitabu'l- Minberiye

Muhammed Biltaci, Andulaziz b. Zeyd ve Seyyid Hicab tarafından derlenen çalışmalar, Müellefatu Şeyhu'l-İslam Muhammed b. Abdulvehhab adıyla 1976 yılında Mektebetu İbn Teymiyye tarfından basılmıştır.

Söz konusu risaleleri dışında İbn Abdulvehhab'ın mektupları, hitabeleri, bir kısım yazışmaları ve fetvaları İbn Ğannam'ın *Tarihu'n-Necd* adlı eserinde yer almaktadır. Hem risaleleri hem de diğer müellefatı çok farklı kitaplarda; tevhid mecmuası, tevhid risaleleri adıyla bir araya toplanarak basılmıştır. Derleme şeklindeki bu çalışmaların öne çıkan ve en kapsamlısı *ed-Dureru's-Seniyye* adlı çalışmadır.

Te'lifatını kısaca tanıttığımız Muhammed b. Abdulvehhab'ın ismine ve yeni mezhebine karşı büyük bir antipatinin olduğu da bilinen bir gerçektir. Özellikle Vehhabilik ismi geniş halk kitleleri tarafından bilinmektedir. Bu isim altında yapılan propagandalar tepki almaktadır. Vehhabilik kavramında duyulan antipatiyi bilen Vehhabiler, özellikle ülkemizde halk nezdinde sempati duyulan, Ehl-i sünnet, Selefîlik, dört mezhep gibi kavramları kullanmaktadırlar. Bu sebeple zaman zaman kitapları Türkçe'ye tercüme edilen müellifin ismi bazı kitaplara yazılmamakta bunun yerine Muhammed et- Temimi[192] gibi halk tarafından bilinmeyen isimler kullanılmaktadır. Bazen de bu tür kitapların farklı isimlerle piyasaya sürüldüğünü görmek mümkün olmaktadır. Özellikle İslam dünyasının zor durumda olduğu Osmanlı'nın son dönemlerinde, Vehhabiler'in Müslümanlarla savaşmaları kanaatimizce bu antipatinin en temel sebeplerinin başında gelir.

Diğer taraftan İbn Abdulvehhab'ın İbn Teymiyye'den çok fazla etkilendiği, eserlerinde çoğu zaman onun fikirlerini özetle verdiği görülür. İbn Teymiyye'nin kendi dönemindeki şirk ile mücadele ettiğini, ondan sonra ise sahipsiz kalan bu bayrağı İbn Abdülvehhab ve tabiilerinin devr aldığını söyleyen Vehhabi müntesipleri çoğunluktadır.[193] İbn Teymiyye'nin İslam dünyasındaki ilmi karizması üzerinden geliştirilen bu söylemlerin İbn Abdulvehhab ve tabilerine ilmi anlamda bir meşruiyet alanı sağladığı da gözden kaçmamalıdır. İbn Abdulvehhab'ın eserlerine bakıldığında Felesefe, Tasavvuf ve Kelam konularını tartışmada ilmi bir derinliğe sahip olmadığı da görülür.

---

[192] Örneğin; müellifin *Usulu's Selase'*sinin Tercümesi olan *Avam İçin Üç Temel Akide* (Tevhid ve sünnet Yay. trs. İstanbul), Bütün Yönleriyle Tevhid (Karınca Kitap trs. İstanbul), *Kitabu't Tevhid* (Guraba Yay. 2011, İstanbul), adlı kitaplar bu isimle basılarak piyasaya sürülmüştür. Ayrıca tercüme eden isimler de mahlas isimler kullanmışlardır. Tüm çalışmaların mahlas isimlerle verilmesinin temel amacı, halk nezdindeki meşruiyet problemini aşma kaygısı olduğu kanaatindeyiz. (M. Özel)

[193] Ebu Umeyr b. Muhammed et-Turkî, *Tevhid İmamı Muhammed B. Abdulvehab* (İstanbul: Kitap ve Sünnete Davet Yayınları, ts.), 10.

3. VEHHABİLER'E GÖRE ULÛHİYYET

Ulûhiyyet anlayışı ya da Allah tasavvuru Kelam ilminin temel konusudur. Bir insanın tanrı tasavvuru onun tüm din anlayışını şekillendirmekte ve hatta hayata bakış açısını belirlemektedir. İslam Kelam düşüncesi, tevhid anlayışını hayatın her alanına yaymakta ve hayatın her alanındaki ahengin tevhid çerçevesinde mümkün olduğunu savunmaktadır. Onun içindir ki ilahiyat konuları bir mü'minin hayat felsefesinin temelini oluşturmaktadır.[194]

İlahiyat konularını ele alırken klasik Vehhabi söylemi esas alacağımız için ulûhiyyet problemini veya tasavvurunu tevhid başlığı altında ele alacağız. Zira Vehhabi zihin dünyası, konuları belli kavramlar çerçevesinde bir karşı konumlanma ile değerlendirir. Yani tevhid konusu kendi başına ve hayatın içinden bir konu olmaktan çok, hayatın dışında ve şirkten arınma çabası çerçevesinde ele alınır. Bir diğer deyişle tevhid düşüncesi, kendi başına değil, şirkin tam karşısına konumlandırılarak anlamlandırılır. Ayrıca Klasik Kelam ilminden farklı olarak, konular tepkisel bir dille ele alındığı için, konular sınırlıdır.

3.1. Tevhid

Allah'ın var ve bir olması anlamına gelen tevhid, sadece sayısal birliği değil aynı zamanda tekliği, Allah'ın eşi ve benzerinin olmaması gibi bir anlamı da ifade etmektedir. Kelamcılar, bu açıdan ulûhiyyeti salt vahdaniyet sıfatı açısından değil,[195] muhalefetun li'l-havâdis[196] ve kıyam bi nefsihi[197] gibi sıfatlar cihetinde de değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla Allah'ın birliğini eşi ve benzerinin olmaması, teşbih ve tecsimden beri olması gibi bir mantaliteyi esas alarak değerlendirmişlerdir. Kur'an-ı Kerim'de, zatı ilahiyi acz ve eksikliklerden tenzih eden birçok ayetin bulunması, aslında burada salt bir olmak ya da tek olmak değil, aynı zamanda yarattığı varlıklara benzememek veya Allah'ı yaratılmışlara benzetmemenin de tevhidin bir gereği olduğunu ortaya koymaktadır.[198]

Kur'an'da Yahudi ve Hristyanların tanrı tasavvurlarına eleştiriler yapılırken; Allah'ın cimri olmak, doğmuş olmak, doğurmuş olmak ya da birden fazla olmak gibi zaaf ya da acz ifade eden sıfatlardan beri olduğu ısrarla vurgulanır.[199] Bunun aksine;

---

[194] İsmail Raci Faruki, *Tevhîd*, çev. Yıldırım Dilaver (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 5-10.
[195] Yusuf Şevki Yavuz, "Vahdâniyyet", *DİA* (İskenderiye: TDVY, 2012), 42/428-430.
[196] Metin Yurdagür, "Muhâlefetun li'l-Havâdis", *DİA* (İstanbul: TDVY, 2020), 30/402.
[197] Osman Karadeniz, "Kıyâm bi Nefsihî", *DİA* (Ankara: TDVY, 2022), 25/514.
[198] Mevlüt Özler, "Tevhîd", *DİA* (İstanbul: TDVY, 2012), 42/18-20.; Hatice Kelpetin Arpaguş, "Kelime-i Tevhîd", *DİA* (Ankara: TDVY, 2002), 25/214-215.;Süleyman Uludağ, "Tevhid", *DİA* (İstanbul, 2012), 41/18-19.
[199] Şaban Ali Düzgün, "Kur'an'da Tevhid Felsefesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2005), 4-13.

Allah'ın sıfatları ve esması ön plana çıkarılır. Cismanîlikten beri olmak ya da yaratılmışlarden beri olmak, kelamcıların tanrı tasavvurunu hem putçu söylemlerden hem de anropomorfist anlayışlardan ayıran temel ilkeler olarak karşımızda durmaktadır. Müşrik Araplar açısından bakıldığında puta tapan, Hristyanlar açısından bakıldığında; teslise inanan, Yahudiler açısından bakıldığında; sinirlenen, cimri bir tanrı tasavvuru kelamcıların tanrı tasavvurlarının şekillenmesine önemli katkılar sunmuştur. Zira sözkonusu yanlış ve eksik tasavvurlara yapılan eleştiri ve reddiyeler büyük önem taşımaktadır. Aslına bakılırsa Kur'an'ın indiği çağda karşı karşıya kalınan toplumların tanrı tasavvurları da Kur'an tarafından reddedilmiştir. Bu açıdan tanrı tasavvuru açısından bakıldığında, ilk asırlardan itibaren cismanilikten, aczden ve teşbihten beri bir tanrı tasavvuru olduğu ve böyle bir inanç biçiminin ortalama bir Müslüman açısından zorunlu olduğu açıktır.[200]

Tanımını ve genel çerçevesini Kelam açısından verdiğimiz tevhid kavramı Vehhabi ulema açısından bakıldığında ise daha farklı saiklerle ele alınmaktadır.

Abdurrahman b. Hasan, tevhidi türleri üzerinden tanımlamakta ve tevhidin marifet ve isbata yönelik olan rubûbiyyet, isim ve sıfatların tevhidi, diğeri ise; talep ve yönelme ile ilgili olan ulûhiyyet tevhididir, şeklinde tarif etmektedir.[201] El-Useymîn ise; "Allah'ın rubûbiyyet bakımından kendine has varlığını kabul etmek, ulûhiyyet açısından ve isim sıfatları ile onu birlemektir"[202] demektedir.Müellif, bir başka yerde, "tevhid: lafızlar da dâhil olmak üzere, her yönüyle şirkten korunmaktır"[203] demektedir. İbn Bâz da tevhidi tanımlarken yine şirk olgusu üzerinden tanım yapmaktadır: "Onun şirk, isyan ve biatın şubelerinden arındırılmasıdır."[204]

Yukarıda verdiğimiz tanımlar da göstermiştir ki Vehhabi ulema tevhidi şirkten arınma ile eşdeğer kabul eder. Kişinin şirkten uzaklaşması bir tek Allah'a ibadet etmesi ile olur ki bu da tevhidi ulûhiyyettir. Ulûhiyyet tevhidine inanmayan kimsenin kanı, malı ve canı helal olur. Bu sebeple Allah'ın Rasulü (a.s.) müşriklerle savaşmıştır.[205] Dolayısıyla şeyhlerine, peygamberlerine, türbelere ve mezheplerine kul ve köle olan bir toplumla savaşmak Allah'ın emri olarak kabul edilmiştir. Bu konu etrafında İbn Abdulvehhab şunları söylemektedir:

---

[200] Ekrem Sarıkçıoğlu, "Tevhîd", *DİA* (İstanbul: TDVY, 2012), 42/22-24.; Düzgün, "Kur'an'da Tevhid", 6-8.
[201] Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 25.
[202] Muhammed b. Salih el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd fî Şerhi Kitâbi't- Tevhîd* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1415h.), 1/5.
[203] Muhammed b. Salih el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd fî Şerhi Kitâbi't- Tevhîd* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1415h.), 3/283.
[204] İbn Bâz, *Şerh*, 27.
[205] Muhammed İbn Abdulvehhab, "el-Kavâidu'l- Erbaa", *Şurûhu'r-Resâili İmami'l-Muceddid Muhammed b. Abdulvehhab,* ed. Abdulaziz b. Abdullah er-Racihî (Riyad: Merkezu'r-Racihî li'n-Neşr, 2016), 131; er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 132-133.;

> Bildim ki; onların ihmal ettiği ve reddetiği tevhid, ulûhiyyet (ubûdiyyet) tevhididir ki zamanımız müşrikleri bunu itikad olarak niteliyorlar. Allah'a gece gündüz, gizli açık yalvardıkları gibi, aynı şekilde selahiyetleri için meleklere de yalvarmaktadırlar, onları Allah'a yaklaştırıcı olarak kabul etmektedirler ki onlara şefaat etsinler. Aynı şekilde salih bir adama Lat'a taptıkları gibi tapmakta veya İsa'ya yaptıkları gibi bir nebiye de yalvarmaktadırlar. Sen de bilirsin ki Peygamber (a.s.) onlarla savaşmış ve bu gibileri tevhide davet etmiştir.[206]
>
> İbn Abdulvehhab, bir mektubunda şöyle demektedir:
>
> Onlarla yaptığım tartışmada onlara Kur'an ayetleri okudum. Onlar: Kur'an'la amel etmek bizim ve bizim gibilerin haddi değil, Peygamber'in sünneti de öyle, mutakaddimun âlimlarin görüşleri de biz ancak muteahhirun âlimlerin görüşleri ile amel edebiliriz dediler.
>
> Onlara dedimki; Ben Hanefiler'in, Şafiiler'in, Malikiler'in ve Hanbelîler'in tamamının muteahhirun âlimlerine ve onların kitaplarına ve bu âlimlere yaslanan diğer bilginlerine düşmanlık besliyorum. Onlara her mezhepten âlimlerin görüşlerini aktardım. İş kabirlere ve onlara adakta bulunmaya gelince benim fikirlerimi kabul ettiler fakat bu onların nefretini arttırmaktan başka işe yaramadı.[207]

Burada aktardığımız her iki pasaja bakıldığında, ikna edici bir üslubun olduğu görülmektedir. Fakat kanaatimizce bu söylemler toplumsal ve dini bir gerçekliği değil, daha çok bir monoloğu andırmaktadır. Zira İslam toplumunun kendi dışında kalan kesimlerini bir şekilde müşrik olarak göstermek, kendi taraftarlarını ikna etmenin bir yöntemi gibi görülmektedir. İslam toplumunun düçar olduğu sorunları tamamen geçmişlerin hatalarına bağlamak gibi bir tavır, aynı şekilde geçmişin çözümlerini bugüne taşıyan mantıkla benzer bir kolaycılığı salık vermektedir.

Vehhabilere göre, tevhid sadece Allah'ı birlemekle kaim değildir. Allah'ı birlemenin yanında bazı şeylerin inkârı da tevhidin temel şartı olarak gereklidir. Allah'ın kudretine halel getirecek, onun rubûbiyyet, ulûhiyyet ya da sıfat ve isimlerin tevhidine muarız olabilecek her türlü söylem ya da düşünceden uzak olmak imanın bir gereğidir. Tevhidi, kelamcı ya da felsefecilerin yaptığı gibi salt isim ve sıfatların birliğinden ibaret zannetmek rubûbiyyet ve ulûhiyyet tevhidini görmezden gelmek şirkin en tehlikeli mertebesidir.[208] "Tevhid; bir şeyi birlemek midir, yoksa bir olduğuna inanmak mıdır? Buradan nispetle tevhid; itikattır. Zira onu birleyen biz değiliz, o zaten birdir."[209]

Vehhabi ulema, kelamcıların tevhid anlayışının müşrik Arapların tevhid anlayışının gerisinde olduğunu iddia etmişlerdir. Çünkü onlar esma ve sıfatlarda tevhid-

---

[206] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/68-69.
[207] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/82.
[208] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufid*, 1415h., 1/143.
[209] İbn Bâz, *Şerh*, 20.; Muhammed b. İbrahim b. Abdullatîf Âlu'ş-Şeyh, *Fetâva ve Resâil*, ed. Muhammed b. Abdurrahman İbn Kâsım (Mekke: Mektebetu'l-Hukûme, 1399h.), 80-84.

i ve rububiyyet tevhidini kabul ederken, ulûhiyyet tevhidi konusunda gerekli hassasiyeti göstermemişlerdir. Konu ile ilgili el-Useymîn şöyle demektedir:

> Kelamcılara göre tevhide gelince; onlara göre ilah yaratandır (alih). Alih ise yoktan var etmeye gücü yeten demektir. Bu durumda, 'Allah'tan başka ilah yoktur' kelimesi; Allah'tan başka yoktan var etmeye (ihtira) gücü yeten yoktur, şeklinde anlaşılır.
>
> Onlara göre tevhid: Alah'ın zatında bir olması ve bölünmemesi, fiillerinde tek olması ve ortağının bulunmaması, sıfatlarında bir olması ve benzerinin olmaması şeklinde anlaşılmalıdır. Fakat onlar Allah ubûdiyyette tektir demezler. Eğer lâ ilâhe illallah lafzının anlamı sadece bu olsaydı müşrikler, Hz. Peygamber'in (a.s.) davetini inkâr etmez, hemen iman ve tasdik ederlerdi. Çünkü müşrikler lâ kâdire illallah demekteydiler. Oysa kadir kelimesi halık kelimesinden çok daha önemli bir kelimedir. Çünkü kadir dilerse yapar, dilemezse yapmaz, halık ise yapar ve bu onda bulunan bir kudretle gerçekleşir. Bu durumda müşriklerin tevhid anlayışı bu dine mensup olduklarını söyleyen mütekellimlerin tevhid anlayışından daha hayırlı olur.[210]

İbn Abdulvehab'ın günümüz müşrikleri Mekke'li müşriklerden daha ileri müşrik olduğunu savunan görüşlerini şerh ederken bu yorumlara yer veren el-Useymin İbn Abdulvehhab'ın kitabına yazdığı şerhin bir başka yerinde şöyle demektedir:

> İşte bu şekilde, bazı İslam beldelerinde namaz kılan, zekât veren, oruç tutan ve hacc edenler vardır ki bunlarla beraber kabirlere gidip secde eder ve rükûda bulunurlar. İşte bunlar muvahhit olmayan kâfirlerdir. Onların hiçbir ameli kabul olmayacaktır, İslam milletlerinin üzerindeki en büyük tehlike budur. Çünkü Allah dışındakileri inkâr etmek onlar için bir anlam ifade etmez. Bu onların cehaleti ve âlimlerinin düştüğü bir tefrit halidir. Çünkü avam, ancak kendilerine öğretileni alır. Ancak bazı insanlar; –Allaha sığınırız- milletin değil, devletin âlimidirler.[211]

Vehhabi ulemanın tevhid anlayışlarına bakıldığında tevhidi, şirkten arınma olarak algıladıkları hemen göze çarpar. Şirk üzerinden tanımlanan tevhidin makbul oması için tüm şirk unsurlarının da inkârı gerekmektedir.

Kelam açısında tevhid kavramına bakıldığında kelamcıların da ilk asırlardan itibaren tevhid anlayışını savunmayı esas uğraş alanı olarak seçtikleri görülür. Bu açıdan bakıldığında tevhid anlayışını muhafaza etmek için bir taraftan aşırı tenzihçi bir anlayış benimsenirken, diğer taraftan bu aşırı tenzihçi anlayışların Allah'ın varlığına dair şüphelerinin olduğuna dair söylemler gelişmiştir. Aşırı tenzih anlayışı teşbihçi ve tecsimci söyleme karşı bir söylem iken, diğer taraftan tanrı tasavvurunu olabildiğince aşkın bir zihinle ele almayı salık vermiştir. Tasavvufçular ise daha içkin bir tanrı

---

[210] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufid*, 1415h., 1/60.
[211] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufid*, 1415h., 1/146.

anlayışını savunmuştur.[212] İçkin ulaşılabilir bir tanrı anlayışı; zaman zaman antropomorfist ve teşbihçi bir tanrı anlayışı tehlikesine yol açsa da aşkın bir tanrı tasavvuruna göre toplum tarafından daha çok anlaşıldığı veya tercih edilip benimsendiği açıktır. Aşkın bir tanrı tasavvuru bu anlamda geniş kitlelerin anlam dünyalarına daha az hitap etmekte veya geniş halk kitleleri tarafından daha çok kabul edilmektedir.[213] Tüm bu yönlerden bakıldığında kelamcılar açısından tevhid, enetelektüel bir tartışmaya da imkan vermektedir. Kendi asırlarının idraki ve tartışmları çerçevesinde tevhidi yeniden aktüel sorunlar çerçevesinde anlamlandırmayı esas almışlardır.

Mâturîdîler açısından tevhid konusuna bakıldığında ise; özellikle Ebu Mansur el- Mâturîdî'nin Kitabu't Tevhid'inin bu konuda önem taşıdığı görülmektedir. Mu'tezile'ye göre, çok daha geniş bir çerçeveden konuyu değerlendiren Mâturîdî, konuya ısbat-ı vâcip ile başlamaktadır.[214] Sadece sıfatlar ve fiiller arasında sıkışan bir teori yerine çok daha geniş bir çerçeve çizen müellif, bu anlamda konuyu daha sistematik ele almakta ve daha fazla soruna yer vermektedir. Bu bakış açısına işaret etmemin temel sebebi; Kelam ilmi'nin belli standartlar veya konular ile sınırlandırılarak tabir yerinde ise ideolojik bir fırkanın görüşlerini savunan bir ilim olmaktan çıkıp, toplumun geneline ve genel sorunlara hitap eden bir ilim olma iddiasının, ancak konulara geniş perspektiften bakma ile mümkün olduğu gerçeği ile ilgilidir. Zira Vehhabi söylem; tevhid konusunda, isbat-ı vacip gibi günümüzde çok daha fazla gündemde olan ve büyük önem taşıyan bir konuyu bile görmezden gelmiştir. Hatta Vehhabi ulema Allah'ın varlığı aşikardır, inkârı mümkün değildir diyerek bu gibi tartışmaları gereksiz bulmuşlardır.[215]

Tevhid konusuna ısbat-ı vacip ile başlayan Mâturîdî, sonrasında; Allah'ın teşbih ve tecsimden beri olmasına, tekvin konusuna ve diğer sıfatlara, konu etrafında Mu'tezile'nin sıfat teorisini eleştirmeye, kâinatın yaratılma sebeplerine, Sümeniyye ve Seneviyye'nin görüşlerinin eleştirisine geniş yer ayırmıştır.[216] Tevhid ve sıfatlar konusuna geniş yer ayıran müellifin kendi dönemindeki gerek Müslümanların kendi iç tartışmalarına gerekse dışarıdan yapılan eleştirilerden kaynaklanan tartışmalara hâkim olduğu görülür. Bu açıdan tevhid tartışmalarının geniş bir perspektiften ele alınması bizim kanaatimize göre Kelam ilminin işlevsel bir rol üstlendiğini, sadece Müslümanlar arasında yapılan bir tartışma olmaktan öte, toplumun her kesiminin kafasındaki sorunlara yer verdiğini göstermektedir. Bir diğer önemli Mâturîdî âlim olan Ebu'l-

---

[212] Uludağ, "Tevhid", 41/19-20; Roger Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var* (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı, 2014), 74-75.
[213] Uludağ, "Tevhid", 41/19; Garaudy, *İslam*, 73-75.
[214] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2009), 21-36.
[215] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/8; er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 131-134.
[216] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 31-214.

Muîn en-Nesefî de konuyu geniş bir perspektifle ele almış, tevhid konularını daha sistematik bir yöntemle ele almıştır. Mukallidin imanı gibi hem bilgi hem tevhid konusu ile ilgili olan bir konu ile tevhid konusuna geçişi yapan müellif, sonrasında âlemin yaratılışı cevher ve araz gibi o dönem için güncel konular etrafında ısbat-ı vacip konularına geniş yer ayırmıştır. Diğer mezhep ve dinlerin tevhid ve ulûhiyyet anlayışlarına tenkitler yönelttikten sonra, özellikle sıfat, teşbih ve tecsimle geniş ilgisi olan ru'yet konusu ile konuyu sonlandırmıştır.[217] Bizim kanaatimiz göre, bu yaklaşım biçimi tevhid konusunu, İslam toplumu içinde tartışılan bir konu olmaktan çıkarıp, daha geniş entelektüel bir konu haline getirmiştir.

Eş'arî de el-Luma adlı eserine ısbat-ı vacip delilleri ile başlamış sonrasında ise; halku'l- kur'an, irade, ru'yet, kader, istitaat, adalet gibi konuları ele almıştır. Ele aldığı konularda Mu'tezile'yi eleştirmeyi öncelediği açıkça görülür.[218] Eş'arî hem bu eserinde hem de diğer eserlerinde benzer yöntemle probleme yaklaşmaktadır.[219] Diğer Eş'arî ulemanın zaman içinde farklı konuları ele aldıkları görülse de yöntem olarak aynı sistematikle konuya yaklaştıkları görülür. Eş'arî ekolünün önemli temsilcilerinden olan Gazzalî ise tevhid konusunda mükaşefeyi öne çıkarmakta ve aslına bakılırsa Kelam yöntemini tasavvuf yöntemi ile mezcetmektedir. Tevhidin zirvesinin sufilerin tevhid anlayışı olduğunu savunan Gazzalî, bu konuda da avam-havas ayrımı yapmaktadır. Tevhidde fenânın en üst mertebe olduğunu ve bunun amellerle bağlantılı olduğunu savunur. Mükaşefeyi gerektiren bu tevhid; sır niteliğindedir.[220]

Mu'tezile, tevhid konusunu, tenzih ve Allah'ın adaleti kavramları etrafında ele almıştır.[221] Mu'tezile'nin beş temel ilkesinden biri olan tevhid konusu daha çok sıfatlarla bağlantılı ele alınmıştır. Beş temel ilkenin netice itibariyle tevhide indirgenebileceğini de savunmuşlardır. Kadî Abdulcebbar tevhidin kelamcılar tarafından; "Allah Teala'yı selbî ve subûtî sıfatlarda kendisine layık olacak şekilde bir ve ortaktan münezeh olarak bilme ve ikrar etme"[222] şeklinde tanımlandığını söylemektedir. Ona göre muvahhidliğin iki esası, bilme ve ikrardır. Cenabı Hakkı doğru bilmeyen ve bunu ikrar etmeyen muvahhid olarak kabul edilmemektedir. Tevhid konusunda; Allah'ın, kadir, âlim, hayy,

---

[217] Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed Nesefî, *Tabsıratü'l Edille fi Usuli'd-Din* (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 1/34-586.

[218] Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eşarî, "Kitabu'l-Luma' fî Reddi Ala Ehli-Ziyeğ ve'l-Bid'a", *Kitâbu'l-Luma* (Lübnan: Dâru Lubnan, 1987), 82-153.

[219] el-Eşarî, *el-İbâne*, 21-103.

[220] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 2015), 4/773-777.

[221] Fatma Ceran, "Mu'tezile'nin Tenzih Doktrini Bağlamında Ru'yetullah Problemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/41 (2018), 103-104; Abdulhamit Sinanoğlu, "İslam Düşüncesinde Benzetmeci Gurupların Allah Tasavvurları", *Çokurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005), 81-82.

[222] Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/208-209.

semi, basir, müdrik, mevcut, kadîm oluşunu ele alan Kâdî Abdulcebbar, Allah'tan nefyi gerektiren hususların ise; onun cisim olması, araz olması, görülmesi ve ikinci bir ortağının bulunması gibi hususlar olduğunu savunmaktadır. Kâdî, Allah'a ait sıfatları onun zatından ayrı ele almanın kudemayı arttıracağını iddia ederek, tüm bu sıfatların onun zatı ile bir olduğunu savunmuş ve zata sıfat (uknûm) ilave etmenin tevhide aykırı olduğunu savunmuştur. Tevhid ilkesini ele alırken, tenzih ve dolayısıyla taaddütten beri olmayı şart koşan Mu'tezile, bu iki ilke etrafında tevhid görüşünü şekillendirmeye çalışmıştır. [223] Aslına bakılırsa söz konusu iki ilkenin çıkış zemini, nur ve zulmeti ayrı şeyler kabul eden Mecûsîler ve Allah'ın üç uknûmdan ibaret olduğunu savunan Hıristiyan'lara karşı söylendiği görülür. Bu anlamda Cebrîler'in iyilik ve kötülüğün tabiatı gereği zorunluluk ifade ettiği görüşleri ile Mecusîler'e, Küllabîler'in sıfatları zattan ayrı kabul etmelerinin ise Hıristiyanlar'ın teslis inancı ile benzeştiğini savunmakta, bunların bu yönüyle tevhid ilkesinden uzaklaştıklarını savunmaktadırlar.[224] Aynı zamanda Cebrî söylem, Mu'tezile'nin beş temel ilkesinden biri olan adalet ilkesine de aykırı düşmektdir.[225] Dolayısıyla Mu'tezile'nin tevhid tanımları sıfat teorisi ile paralel bir durum arz etmektedir. Mu'tezili âlimler ilk dönemlerden itibaren tevhid düşüncesini yeni literatür açısından da değerlendirmişlerdir. Hadis ve muhdes kavramlarını açıklayarak, cevher ve a'raz kavramları üzerinden alemin yaratılmış olduğunu açıklamışlardır.[226]Allah'ın varlığı ve birliğini her dönemde o dönemin yeni tartışmaları ve kavramsal çerçevesi açısından ele almak düşüncenin sürekliliği açısından önem taşımaktadır.

Selefî ulemaya bakıldığı zaman tevhidi temel olarak kabul etmişlerdir. Ancak tevhid anlayışlarının temelinde ubûdiyyet olduğu da gerçeği de göze çarpar. Zira tevhidin hakikatinden çok, kulların hayatlarındaki yansımaları önem arzetmektedir. Her ne kadar sıfat ve zat bakımından tenzihe vurgu yapılsa da temel yaklaşımın pratik değerle ilgili olduğu ve şirkten arınmanın önem taşıdığı görülmektedir.[227]

İlk dönemlerden itibaren teşbihe düşmeme endişesi ile ta'tile düşme korkusu sıfat teorisinin oluşması açısından Ehl-i Sünnet kelamcıların en çok dikkat ettikleri hususlar arasında görülmektedir.[228] Vehhabiler de aynı şekilde hem teşbih ve tecsimi

---

[223] Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/244-268.
[224] Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/464-468.
[225] Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/472.
[226] Fikret Soyal, "Mu'tezile Âlimi Ka'bî'nin Kelamcılığı ve Tevhid Konusundaki Görüşleri Üzerine Bir Değerlendime" 5/1 (2019), 79-82.
[227] Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Kitâbu't- Tevhid* (Riyad: Dâru'l-Kasım li'n-Neşr, 1410h.), 10-55; Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-Fetava* (İskenderiye: Dâru'l-Vefa, 2005), 1/20-106; Hüseyin Aydın, "İbn Teymiye ve İbn Kayyım'da Allah Tasavvuru (Eleştirel Bir Yaklaşım)", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2006), 84-85; Berat Sarıkaya, "İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışı ve Pratik Tevhid Vurgusu" 4/7 (2015), 112.
[228] Mustafa Sinanoğlu, "Tevhid İlmi", *DİA* (İstanbul: TDVY, 2012), 41/26.

reddetmiş hem de ta'tili nefyetmeye dikkat etmişlerdir. Sözkonusu tepki veya söylemin Selefî kelamcıların önemli bir hassasiyeti olduğu da bilinen bir şeydir. Ancak te'vile karşı takınılan tavrın belli düzeyde teşbihi zorunlu kıldığı da görülmektedir. Müteşabih ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği sorunu bu anlamda büyük problem doğurmaktadır. Zira nassı olduğu gibi yorum yapmadan anlamak Allah'a bir kısım cüzler atfetmeyi zorunlu kılmaktadır.[229] Bu açıdan bakıldığında Vehhabi söylemin daha evvel ele aldığımız tahrif teorisi İslam Kelam geleneği açısından büyük bir problem olarak görüldüğünü söylemeliyiz.

Buraya kadar ele aldığımız kelamcıların tevhid konusundaki belli görüşlerinden amaç; aslında Kelam açısından tevhid konsununu nasıl ele alındığını ortaya koymaktı. Zira Kelam İlmi hem sistematik yapısı hem de ortaya koyduğu yöntemi ile toplumun inançla ilgili sorunlarına çözüm üretmeyi amaçlamıştır. Bu anlamda hem değişimi anlamayı hem de değişimin getirdiği yeni durumlara karşı toplumu muhtemel sapmalardan korumayı amaç edinmiştir.

Klasik Kelam açısından ele aldığımız tevhid konusu, son asırda da, Yeni İlmi Kelam açısından büyük önem taşımaktadır. Özellikle son iki asırda İslam dünyasının içine düştüğü kriz ve bu anlamda bilgi üretememe sorunu, bununla beraber İslam toplumunun din ve kültürel mirasına karşı yaşadığı yabancılaşma belli ıslah hareketlerini doğurduğu gibi, Kelam ilmi açısından bakıldığında ise yeni bilgi kuramlarına ilgi duyulduğu, tanrı tasavvuru ile ilgili konuların farklı kuramlara karşı savunulduğu açıkça görülmektedir. Bilgi toplumunun getirdiği yeni idrak biçimi ve hızlı iletişim araçları, kimi zaman geleneksel dini yaşam biçimleri için bir tehdit olarak algılanmakta, kimi zaman ise İslam toplumunun yaşadığı uyum sorunu sürgit devam etmektedir. Özellikle pozitivt felsefe ile gelişen inkârcılık karşısında ıspat-ı vacip konusunun önem kazanması, Kelam açısından yeni konuların ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Tüm bu değişim karşısında Yeni İlm-i Kelam'ın yeni sorunlarla yüzleştiği de açıktır.[230] Kelam geleneğimizin yeni sorunlarla yüzleşme tecrübesi, bizim için önemli bir kültürel miras niteliği taşımalıdır. Bu yaklaşım, yöntemsel yaklaşım sorunlara çözüm üretmeyi kolaylaştıracaktır. Ancak belli bir yöntemden hareket etmek bir yana, mevcut geleneği görmezden gelen, hatta mevcut tecrübeyi tüm sorunların temel sebebi olarak gören, Vehhabi tarzı yaklaşımların toplumun önünü açmak yerine, tanrıyı oyanayarak meseleyi daha karmaşık hale getirdikleri açıkça görülmektedir.

Çalışmamızın bu bölümünde genel olarak ele aldığımız Vehhabi düşüncede tevhid konusunu farklı başlıklar altında daha ayrıntılı ele almaya çalışacağız.

---

[229] Sinanoğlu, "Allah Tasavvurları", 80-82.
[230] M. Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları (19. Yüzyıl Sonu, 20. Yüzyıl Başı)* (İstanbul: İSAM, 1998), 69-82.

3.1.1. Rubûbiyet ve Ulûhiyet Tevhidi Ayrımı

Vehhbî ulema tevhidi genel olarak rubûbiyet ve ulûhiyet tevhidi olarak ikiye ayırmaktadırlar. İsim ve sıfatların tevhidi ise daha çok rubûbiyet tevhidi ile bağlantılı kabul edilmektedir. Bu başlık altında rubûbiyet ve ulûhiyet tevhidinin nasıl ayrıldığını ele almaya çalışacağız. Zira bu ayrım Vehhabi akide söyleminde temel teşkil etmektedir.

3.1.1.1. Rubûbiyyet Tevhidi

Allah'ı zatında ve fiillerinde birlemek şeklinde tanımlanabilecek olan rubûbiyyet tevhidi, temel itibariyle Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu ve her şeyin onun hüküm ve takdirinde olduğunu kabullenmeyi ifade eder. Bu anlamda fiili bir birlemeden çok hakikatin bir ifadesi olarak kabul edilir. Zira Vehhabilere göre; Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu, her şeyin onun tasarrufunda olduğu itiraz edilemez bir hakikattir. Rubûbiyyet tevhidi insanların çoğunun kabul ettiği bir tevhiddir. Çünkü insan bu rubûbiyyeti kabule meyyal bir şekilde yaratılmıştır ki çoğu insan –geçmişte dehriler, günümüzde ise ateistler dışında- bunu kabul etmeye mecbur kalmaktadır. Ancak bu şekilde bir kabul, muvahhid olarak kabul edilmek için yeterli değildir. Onlara göre bu bakış açısı ve kabul şekli, genel itibariyle kelamcıların tavrını ifade eder. Yani Allah'ın yeryüzünün yaratıcısı olduğuna, onun kudretine ve takdirine vurgu yapmakla beraber kelamcılar; şirkten arınma ve ubûdiyyet konusunda gerekli hassasiyete sahip değillerdir anlayışı, Vehhabi söylemin Kelam geleneğine yönelttikleri iddialı bir eleştiridir.[231]

Rubûbiyyet tevhidinin bu saydığımız özelliklerine vurgu yapan İbn Abdulvehhab rubûbiyyet tevhidinin tanımını yapmaz, ancak bu tevhid türünün vasıflarını saymayı tercih eder:

> Tevhid üç türlüdür. Rubûbiyyet tevhidine gelince; Peygamber döneminde müşriklerin kabul ettiği tevhid anlayışıdır. Fakat bu onları İslama dahil etmemiştir. Peygamber (a.s.) onlarla savaşmış, onların kanlarını ve mallarını helal kılmıştır. Bu anlayış Allah'ın fiillerinin birlenmesi ile ilgilidir.[232]

Yolcu (2014, 80) rubûbiyyet tevhdinin kapsamlı bir izahını yapmaktadır:

> Rubûbiyyet tevhidi yalnızca Allah Teâlâ'nın; her şeyin rabbi, maliki, yaratıcısı ve rızık vericisi olduğunu; hiçbir ortağının bulunmadığını, eşinin ve denginin olmadığını, ölümsüz hayat sahibi ve kâinatın her daim idarecisi olduğunu, her türlü eksiklikten, kusurdan ve acziyetten münezzeh olduğunu, göklerin ve yerin yaratıcısı olduğunu, kâinatı idare ettiğini, orada her türlü

[231] İbn Teymiyye, *Mecmu,* 1/22; İbn Abdulvehhab, "el-Kavâidu'l- Erbaa", 131; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd,* 1415h., 1/60; Abdullah Yolcu, *Selef-i Salihin Akidesi*, çev. Ahmet İyibildiren - Mustafa Öztürk (İstanbul: Guraba Yayınları, 2014), 80-81.; Âlu'ş-Şeyh, *Fetâva ve Resâil*, 80-84.
[232] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd,* 1/5.

> tasarrufa sahip olduğunu ve her şeye gücünün yettiğini, hâlimiyetin ve idarenin tamamen O'na ait olduğunu, bütün hayır ve iyiliklerin O'na ait olduğunu, emrini geri çevirecek ve hükmünü bozacak hiç kimsenin bulunmadığını, O'nun dilediği her şeyin olacağını, dilemediği hiçbir şeyin de olmayacağını, göklerde ve yerde var olan her şeyin O'nun kulu olup, O'nun idare ve egemenliği altında bulunduğunu kesin bir şekilde kabul etmek ve kâmil manada ikrar etmektir. Yine Allah Teala'nın kaza ve kaderine iman etmek, O'nun takdi ettiği her işte adaletli olduğunu, zatında ve fiillerinde adaletli olduğunu, zatında ve fiillerinde tek olduğunu kabul etmek de rubûyet tevhidine dâhildir.[233]

Söz konusu izah biçimi, rubûbiyyet tevhidine yapılan tanım ve açıklamaların bir özeti şeklindedir. Genel olarak kaynaklara bakıldığında böyle bir izah biçimi ile karşılaşırız. Allah'ın yaratması, takdir etmesi ve fiilleri bu tevhid kapsamında değerlendirilir. Bir yönüyle bu kabul, Allah'ın varlığını ve gücünü kabul etmektir. Dolayısıyla kulu asıl kurtaracak olan sözkonusu hakikati kabule yanaşmak değil, bu hakikatlere uygun bir yaşam sürdürmektir. Yani kul hakkında aslolan; Allah'ın fiilleri ve kudreti değil, kendi fiilleri ve tercihleridir.[234] Dolayısıyla marifetle iligili olan rubûbiyyet tevhidi mü'min açısından hakikatin ikrar ve tasdikinden öteye geçmemektedir. İbn Abdulvehhab, Hz. Peygamber'in (a.s) savaştığı müşriklerin de rubûbiyyet tevhidine inandıklarını söylemektedir:

> Bilmelisin ki Hz. Peygamber'in kendileriyle savaştığı kâfirler; Yüce Allah'ın yaratıcı, rızık verici ve yoktan var eden olduğunu kabul ediyorlardı. Ancak bu inanç onları Müslüman yapmıyordu. Bunun delili ise Yüce Allah'ın şu ayetidir: "De ki; size gökten ve yerden kim rızık veriyor, ya da işitme ve görme yeteneklerine kim hükmediyor, ölüden diriyi diriden ölüyü kim çıkarıyor, işleri kim yürütüyor? "Allah" diyeceklerdir. O zaman de ki; Allah'tan korkmaz mısınız?[235]

Er-Râcihî söz konusu pasajı şerh ederken rubûbiyyet tevhidinin bir insanın Müslüman kabul edilmesi için yeterli olmadığını, böyle birinin müşrik olduğunu kanı ve canının helal olduğunu söyledikten sonra şu çıkarımları yapmaktadır:

> 1- Rubûbiyyet tevhidi. Allah'ın fiillerini kabul etmektir. Ulûhiyyet tevhidi ise kulların fiilleri ile ilgilidir.
>
> 2- Rubûbiyyet tevhidi tek başına dine girmek için yeterli değildir.
>
> 3- Tıpkı Hz. Peygaber'in (a.s.) Kureyş müşriklerine yaptığı gibi, sadece rubûbiyyet tevhidini ikrar eden kimsenin kanı ve malı helaldir onlarla savaşmak vaciptir.[236]

El-Useymin, rubûbiyyet tevhidinin Firavun dışında kimse tarafından inkâr ya da reddedilmediğini söylemektedir. Bu durumu şöyle ifade eder:

---

[233] Yolcu, *Selef-i Salihin Akidesi*, 80.
[234] Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 25; İbn Bâz, *Şerh*, 25-40; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufid*, 1415h., 1/5-10.
[235] İbn Abdulvehhab, "el-Kavâidu'l- Erbaa", 131; İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/33.
[236] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 131-134.

> Firavun'dan hâsıl olan bir söz dışında gerek ta'til (inkâr) yönüyle, gerekse de şirk yönüyle rubûbiyyet tevhidini inkâr eden hiç kimse yoktur. O kibrinden dolayı yüce Allah'ı inkâr etmiştir. O Allah'ı rubûbiyyeti yönüyle inkâr etmiş ve O'nu yok saymıştır. Allah onunla ilgili şöyle buyurmaktadır: "Dedi ki: Sizin en yüce rabbiniz benim,"[237] "Benden başka bir ilahınızın olduğunu zannetmiyorum."[238] Bu tavır ise onun kibrinden kaynaklanmaktadır. Zira Firavun kendisinin rab olmadığını bilmektedir.[239]

Bu pasajın devamında müellif, tarih boyunca rubûbiyyet tevhidini inkâr eden çok az kimsenin olduğunu ifade ettikten sonra, rubûbiyyet tevhdinin Mecûsîler tarafından ise şirk yönüyle inkâr edildiğini söyler. Zira Mecûsîler, kötülük ve iyilik tanrısı şeklindeki bakış açıları ile rubûbiyyet tevhidini inkâr etmişlerdir. Tüm bu söylemler asıl itibariyle Allah'ın varlığının inkârının zorluğunu ifade etmekten çok, rubûbiyyet tevhidinin iman için yeterli olmadığının ispatı ile ilgili çabalardır. Zira daha önce de ifade edildiği gibi, Hz. Peygamber'in (a.s.) asıl mücadelesi; böyle bir inanca sahip olduğu halde, hal ve davranışlarında şirke meyledenlerle idi. Çünkü Allah'ın âlemin yaratıcısı olduğunu, onun her şeyin maliki, mutlak idarecisi, rızık vereni olduğunu her akıl kabul eder ve bunu inkâr etmek aklen mümkün değildir. Bu açıdan, her aklın kabul ettiği bir gerçeğin kabulü, muvahhid sayılmak için yeterli görülmez. [240]

Aslına bakılırsa Hz. Peygamber (a.s.) hayatı boyunca bu tevhid anlayışı ile yetinen müşrik Araplarla mücadele etmiştir. Vehhabi ulema bu öncülden yola çıkarak kelamcıların tevhid anlayışını yeterli bulmamaktadırlar. Çünkü ayetlerde müşriklerin iman ettiğine dair açık beyanlar vardır:

> "De ki: Size gökten ve yerden rızık veren kimdir, Kulaklarınızı ve gözlerinizi yaratan kimdir, ölüden diriyi diriden ölüyü çıkaran kimdir, bütün işleri çekip çeviren, kâinatı yöneten kimdir? Allah diyecekler. De ki: Öyle ise O'nun cezasından sakınmaz mısınız?"[241]
>
> "Şayet onlara gökleri ve yeri yaratan kimdir? diye soracak olursan, elbette Allahtır, diye cevap vereceklerdir. De ki: Övgü yalnızca Allah'a mahsustur. Ne var ki onların çoğu bilmezler."[242]
>
> "De ki: Bütün yeryüzü ve içindekiler eğer biliyorsanız söyleyin. Elbette Allah'ındır diyeceklerdir. Sen de deki; neden düşünüp ders çıkarmıyorsunuz? Peki, yedi kat göğün ve yüce arşın rabbi kimdir? Diye sor. Allah'tır diyecekler. Sende de ki: Öyleyse inandığınız Allah'a karşı gelmekten sakınmaz mısınız? De ki: Her şeyin yönetimini elinde bulunduran her şeyi koruyup gözeten, kendisi himaye altında olmayan kimdir? Biliyorsanız söyleyin bakâlim! Elbette Allah diyeceklerdir. Sen de de ki: Öyleyse neden büyülenip haktan uzaklaşıyorsunuz? Hayır, biz onlara

---

[237] en-Nâziat, 79/24
[238] el-Kasas, 28/38
[239] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/8.
[240] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/8-9.
[241] Yunus, 10/30
[242] Lokman, 31/25

hak olanı getirdik, fakat buna rağmen anlar, yalanı tercih ediyorlar"[243] (Mü'minun, 23/84-90)

Vehhabilere göre, sözkonusu ayetlerin tamamı müşriklerin rubûbiyyet tevhidini kabul ettiklerini açık bir şeklide göstermektedir. Ancak temel problem kulların asıl kendi fiilleri noktasında şirke dalmış olmalarıdır. Mekke müşrikleri böyle bir inanca sahip oldukları halde putlara tapmakta ve onları vesile kılmaktaydılar. Dolayısıyla günümüz müşrikleri de aynı hatayı tekrarlamaktadırlar. Bu sebeple bu anlayışta olanların katli vacip olmaktadır.[244]

Rubûbiyyet tevhidi genel olarak izah edilirse;

1- Allah'ın her şeyi yarattığına ve ondan başka yaratıcı olmadığına iman etmeyi ifade eder. Bu anlamda "…Yaratmak da işi idare etmek de ona ait değil midir?"[245] "Sizi gökten ve yerden rızıklandıran Allah'tan başka yaratıcı var mıdır?"[246] ayetleri bunun delilleridir. Dolayısıyla iman için ondan başka yaratıcı omadığını kabul etmek vaciptir.

Bu ayetler dışında; "… Yaratanların en güzeli olan Allah ne yücedir"[247] ayetinde ondan başka yaratıcı olduğu çıkarımı yapılabilir ancak, bahsi geçen yaratma; yoktan var etme değil, var olanları birleştirerek veya yerini değiştirerek yeni bir şey ortaya çıkarmak şeklindeki yaratma kast edilir. Zira kul ancak yeryüzünde var olanı değiştirir, Allah ise yoktan var eder.

2- Allah mülkünde tektir. Onun mülkünde ona ortak olacak kimse olmadığına iman etmek rubûbiyyet tevhidinin bir gereğidir. O, mülkünde istediği gibi tasrrufta bulunabilir. "Yerin ve göklerin hükümranlığı Allah'a aittir…"[248] "Deki; yerin ve göklerin hükümranlığı kime aittir? ..."[249] ayetleri yerde ve gökte başka hükümran olmadığına iman etmenin imanın bir gereği olduğunun delilidir.

"Eşleri veya sahip oldukları cariyeler müstesna…"[250] "Anahtarlarına sahip (hükümran) olduklarınız…"[251] ayetlerinde Allah'tan başka bir hükümranlıktan (melekût) bahsediliyor gibi gözükse de burada bahsedilen hükümranlık cüz'î bir hükümranlıktır. Zira Allah dilediği gibi tasarrufta bulunurken, insanın başkasının mülkünde tasarrufta

---

[243] El-Mu'minûn, 23/84-90
[244] Muhammed İbn Abdulvehhab, *ed-Dureru's-Seniyye fî Ecvibeti'n-Necdiyye*, ed. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Asımî (Riyad: Kutubu't-Turâs, 1996), 2/24-26; İbn Abdulvehhab, "el-Kavâidu'l-Erbaa", 135; İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/5.
[245] el-A'raf, 7/54
[246] el-Fâtır, 35/3
[247] el-Mu'minûn, 23/14
[248] Âli İmran 3/189
[249] el-Mu'minûn, 23/88
[250] el-Mu'minûn, 23/6
[251] en-Nûr, 24/61

bulunması haramdır. Ancak Allah'ın tasarrufları noktasında haram ya da günahtan bahsetmek mümkün değildir.

3- Allah'tan başka rızık verenin olmadığına iman etmek de rubûbiyyet tevhidinin bir gereğidir. Zira Allah (c.c.) ayette: "Şüphesiz rızık veren, güç ve kuvvet sahibi olan ancak Allah'tır"[252] buyurarak rızkın da kudretin de her türlü kendi tasarrufunda olduğunu buyurmuştur.

4- Bir mü'min, yerin göklerin idaresinin Allah'a ait olduğuna iman etmelidir. Bu da rubûbiyyet tevhidinin bir gereğidir. Yerde ve göklerde her şeyi Allah idare etmekte ve yerlere ve göklere her an müdahale etmeye devam etmektedir. Allah'tan başka müdebbir olmadığına iman etmek imanın gereğidir. Kulun idaresi ve tedbiri ise elinin altındaki ile sınırlıdır. Yüce Allah ayette: "…De ki; bütün işleri çekip çeviren ve kâinatı yöneten kimdir? ..."[253] buyurmaktadır. Söz konusu ayet ve başka ayetler yerde ve göklerde Allah'ın tek idareci olduğuna delalet eder. Dolayısıyla rubûbiyyet tevhidi yerin ve göklerin idaresinin ona ait olduğunu kabul etmeyi gerektirir.[254]

Yukarıda Vehhabi anlayışa göre izahını yaptığımız Rubûbiyyet tevhidi, İbn Teymiyye tarafından da aynı anlayışla ele alınmıştır.[255] Ancak kelam geleneğinde tevhidin bu şekilde ele alındığına pek rastlanmamıştır. Bu açıdan rubûbiyyet tevhidi gibi bir tanıma rastlamak mümkün olmamaktadır. Vehhabiliği İbn Teymiyye'nin yaklaşımı ile buluşturan konuların başında tevhidin bu şekilde taksim edilmesi olmaktadır.

3.1.1.2. Ulûhiyyet Tevhidi

Aynı zamanda; ibadet tevhidi, iradi tevhid ya da talebî tevhid[256] olarak da adlandırılan ulûhiyyet tevhidine bakıldığında aşağıdaki tanımlar karşımıza çıkmaktadır. İbn Abdulvehhab ulûhiyyet tevhidinin özelliklerini kısaca özetlemekte ve genel olarak kulların ibadetiyle alakalı olduğunu söylemektedir:

> Ulûhiyyet tevhidi gerek geçmişte gerekse günümüzde üzerinde asıl kavganın vuku bulduğu tevhid anlayışıdır. O Allah'ın, kulların fiilleri ile birlenmesidir ki bu fiiller; dua, adak, kurban, ümit, korku, tevekkül, dilek, huşu ve yardım dilemedir.[257]

Müellifin, geçmişte ve günümüzde üzerinde kavganın gerçekleştiği asıl tevhid demesi tesadüf değildir. Vehhabiliğin ilk dönemlerden itibaren şiddete

---

[252] ez-Zâriyât, 51/58
[253] Yûnus, 10/31
[254] Muhammed İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd* (Mısır: Mektebetu İbâdu'r-Rahman, 2008), 13-28; Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 25-29; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/5-8; İbn Bâz, *Şerh*, 37-53.; Âlu'ş-Şeyh, *Fetâva ve Resâil*, 82-84.
[255] İbn Teymiyye, *Mecmu*, 1/20-106.
[256] Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 26.
[257] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/6.

başvuran bir hareket olması bu yaklaşımın temel sebebidir. Yani bir yönüyle sözkomusu tevhid türü Vehhabi söylemin ideolojik temelini oluşturmaktadır.

El-Useymîn, bu konuyu, şöyle ele almaktadır:

> Ulûhiyyet tevhidi iki yönlüdür. Allah'a bakan yönüyle; ulûhiyyet tevhidi olarak, yaratılanlara bakan yönüyle ise; ibadet tevhidi olarak nitelenir. Allah'ın ibadetlerle birlenmesi anlamına gelir. Çünkü ibadete müstehak olan tek varlık Allah'tır.[258]

Gerek Abdurrahman b. Hasan,[259] gerek İbn Bâz[260] gerekse diğer Vehhabi âlimler yukarıdakine benzer bir tanım yapmaktadırlar. Tevhidin aslının kulun fiillerine müstenit olduğu anlayışı bu yönüyle ağırlık basmaktadır. Yolcu, ulûhiyyet tevhidini şöyle tanımlamaktadır:

> Yani ulûhiyyet tevhîdi; hiçbir ortağı olmayan Allah Teala'yı gizli ve açık, sözlü ve fiili her türlü ibadette birlemek, itaati O'na has kılmak, namaz, oruç, zekât, hac, yardım isteme, medet umma, sığınma, adak, kurban, tevekkül, korku, ümit, sevgi, inabe (tevbe ve yöneliş), haşyet (saygı ve korku) ve tezellül (huzurunda kendi küçük görüp boyun eğme) vb. ibadet çeşitlerinden hiçbirini O'ndan başkasına yapmamak ve O'na sevgi, korku ve ümit duygularının hepsiyle birlikte ibadet ve kulluk etmektir. Bu üçüyle birlikte değil de sadece bir kısmıyla Allah'a ibadet etmek sapkınlıktır. Kısaca ulûhiyyet tevhidi; Allah'ı kulların fiilleri ile birlemek, yani her türlü ibadeti sadece Allah'a yapmak' demektir.[261]

Ulûhiyyet tevhîdinin iki önemli şartı vardır. Bunlar kulluğu, ihlâs ile sadece Allah'a has kılmak, ibadet, dua, sevgi ve saygımızda sadece O'na kul olmak ve Peygamber'e (a.s.) tabi olmaktır. Ayet-i kerimelerde, kulluğun Allah'a has kılınmasına dair birçok örnek vardır. Bu ayetler, bize ibadetin yalnızca Allah'a has kılınması gerektiğini anlatırlar. Aynı şekilde Peygamber'e (a.s.) tabi olmak da tevhidin bir şartıdır. "Peygamber size neyi verdiyse onu alın ve size neyi yasakladıysa ondan kaçının…"[262] (Haşr, 59/7), ayeti kerimesi bunu açıkça ifade etmektedir. Bu anlamda Kelime-i Tevhid'in iki yönü vardır ki bu da açık bir şekilde Allah'a kulluğu ve Peygamber'e (a.s.) tabiiyeti ifade eder. Zira bir mü'minin iki şahitlği vardır. Bunlar; Allah'ın birliğine ve ulûhiyyetin O'na mahsus olduğuna şahitlik, diğeri ise Hz. Peygamber'in (a.s.) rehberliğine yapılan şahitliktir. Dolayısıyla, Peygamber'e (a.s.) kulluğa değil, tabiiyete vurgu yapılmalıdır. Bu anlamda ibadet; "Yüce Allah'ın Peygamberin örnekliği ve dili ile emrettiği itaattır" şeklinde tanımlanır.[263]

---

[258] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/9-10.
[259] Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 25-29.
[260] İbn Bâz, *Şerh*, 19-27, 42-47.
[261] Yolcu, *Selef-i Salihin Akidesi*, 84.
[262] Haşr, 59/7
[263] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 25-27; İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/6; İbn Bâz, *Şerh*, 47-53; Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 29; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/10-11; Yolcu, *Selef-i Salihin Akidesi*, 87-88.

Ulûhiyyet tevhidi, Vehhabi söylemin üzerine oturduğu zeminin önemli sacayaklarından biridir. Zira bu bakış açısına göre kelamcılar rubûbiyyet tevhidi ile yetindikleri için bu anlamda şirke hizmet etmektedirler. İbn Abdulvehhab'ın torunu ve *Kitabu't- Tevhid*'in önemli bir şarihi olarak kabul edilen Abdurrahman b. Hasan, Ebu'l-Hasan (el- Eş'arî) ve ona tabi olanların tevhidin hakikatini tam olarak bilmedikleri ve müşriklerin bildiği bir tevhid anlayışına sahip olduklarını söylemektedir. Bu durumu diğer Vehhabi âlimlerin de savunduğunu daha evvel ifade ettiğimiz için burada sadece hatırlatmakla yetineceğiz. Abdurrahhman bin Hasan'ın bu söylemi; tasdik ve ikrarın Vehhabi söylem açısından salt bir kabul niteliği taşıdığını ve böyle bir imanın kişiyi şirkten kurtarmadığını açıkça vurgulamaktadır. Bu anlamda rubûbiyyet tevhidi sedece gerçeğin bir ifadesi olmaktadır. Bir insanın mü'min kabul edilmesi için ulûhiyyet tevhidini kabul etmesi gerekir.[264]

El-Useymin, konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almakta, kelamcıların konuyu sırf rubûbiyyet açısından ele aldığını söylemekte ve ulûhiyyet tevhidinin önemini şu şeklilde vurgulamaktadır:

> Üzüntü verici bir durumdur ki bugün bu konularla ilgili yazan bazı müellifler rubûbiyyet tevhidine daha fazla yer vermekte ve ulûhiyyet tevhidine yeteri kadar vurgu yapmamaktadırlar. Bu yanlıştır ve büyük bir eksikliktir. Ulûhiyyet tevhidini rubûbiyyet tevhidinden daha fazla mü'minlerin kalbine ekmemiz gerekir. Çünkü rubûbiyyet tevhidini kimse gerçekten inkâr edemez. Bizim fıtri ve malum olan bu işte ısrar edip, hevamızı harekete geçiren durum hakkında susmamız büyük bir eksikliktir. Zira Allah'tan başkasına kul olmak kişinin hevasını nefsine hâkim kıldıran bir durumdur ki onu Allah'a ibadet etmekten alıkoyar ve bu kişi evliyaya ve hevasına kul olur ki bu durum, Peygamber'i (a.s.); 'dinar ve dirheme kul olurlar mı' diye endişelendirmiştir. Bu konuda Yüce Allah şöyle buyurur: "Hevasını rab edinen kimseyi gördün mü? ..."[265]

Ulûhiyyet tevhidi genel olarak bakıldığında ilah kavramı ile ilgilidir. Ancak Vehhabi söylem, ilah kavramının kendi hakikatinden çok kulların O'nu nasıl tasavvur ettiği, daha doğrusu ibadetlerinde ve günlük hayatlarında Allah'a nasıl iltica ettikleri yönüyle ele almaktadırlar. Bu yönüyle bu tevhid türüne ibadet tevhidi de denmektedir. Aslına bakılırsa ulûhiyyet tevhidi de diğer birçok konu gibi şirkten yola çıkılarak değerlendirilmektedir. Yani Vehhabi söylemin şirk karşıtlığı üzerinden gelişen tepkisel ve aynı zamanda aşırı tavrı burada da her konuda olduğu gibi öne çıkmaktadır. Zira ulûhiyyet kulun kabullerinden çok, kulun fiillerinden niyet arayışı bağlamında değerlendirilmektedir ki, bu anlamda gerek sevgi gerek saygı ve gerekse ta'zim gibi tüm

---

[264] Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 27.
[265] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/61.

insani va fıtri duygular bağlamından koparılarak, itikadî bir bakış açısına konu olmaktadır.

Ulûhiyyet tevhidi ibadetin yalnızca Allah'a has kılınmasını gerektirir. Hatta "ibadet bizzat tevhidin kendisidir"[266] denmektedir. Bu anlamda "Yanız sana kulluk eder yalnız senden yardım dileriz"[267] "De ki; ben dini yalnızca Allah'a has kılarak O'na ibadet ederim. Siz ise ondan başka dilediğinize kulluk edin"[268] ayetleri buna benzer ayetler, Mü'minun, 23/117, Zariyet 5/56, Enbiya, 21/25, En'am, 6/162-163 asıl tevhdin kulların ibadetleri bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini açık bir şekilde ifade etmektedir. Mekke müşrikleri putlara, güneşe, aya, taşa onları Allah'a yaklaştırsınlar diye ibâdet etmişlerdir. Ancak Allah Rasul'ü (a.s.) bu tavırları şirk kabul etmiş ve onlarla savaşmıştır.[269] Bu söylem, İslam dünyasında vesile olarak kabul edilen tevessül gibi kavramlara karşı söylenmiştir. Zira Allah'a yaklaştırsın diyerek bir kısım kabirlerden, kişilerden, velilerden medet umulmakta, bu şekilde umut besleyenler müşrik olarak tavsif edilmektedir. Çünkü Vehhabilere göre bu gibi tavırlar ulûhiyyet tevhidini ihlal eden fiillerdir.

Bu bağlamda, Allah dışında ibadet edilen her şey tağut olarak tanımlanır. İbn Bâz ise; "Allah dışında kendisine ibadet edilip bu ibadeti kabul eden varlıklara tağut denir. Kendileri razı olmadıkları halde ibadet edilenlere ise tağut (resul ve nebiler gibi) denmez"[270] demektedir. İbadet olarak addedilen bu durum salt ta'zim anlamında ibadet değil, her yönüyle sevgi ve saygıyı ifade eder. Dolayısıyla bir insanın parası, yakınları akarabaları bile tağut olabilir.

Tağut kavramı, Allah dışında ibadet edilen her şey olarak tanımlanırken, aslında ibadet kavramının kapsamının da tağut kavramı etrafında genişletildiği gözden kaçmaz. Mesela insanın sevgi, saygı, ihtiram gibi duyguları da çoğu zaman ibadet kapsamına girer. Zira İbn Abdulvehhab, Allah'ın mü'mine farz kıldığı ilk şeyin tağutu inkâr, sonrasında ise Allah'a iman olduğunu söyledikten sonra, tağutların çok fazla olduğunu ancak en başta gelenlerin beş olduğunu ifade eder.[271]

Bahsedilen tağutların başta geleni şeytandır. İkincisi ise, adaletsiz olan idarecidir ki bu kimse, Allah'ın hükümlerini değiştirir. Tağutların üçüncüsü ise; Allah'ın indirdiklerinden başkası ile hükmeden kimsedir. Bu bağlamda yasa ve kanun yapmak da tağutluk olarak sayılır. Bu sebepledir ki yasa ve kanun kavramı yerine nizamname, düzenleme gibi kavramların kullanılmasına dikkat edilir. Çünkü hüküm, yasa ve kanun

---

[266] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/5.
[267] el-Fatiha, 1/4
[268] ez-Zümer, 39/14-16
[269] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 132-134; İbn Abdulvehhab, "el-Kavâidu'l- Erbaa", 135.; Âlu'ş-Şeyh, *Fetâva ve Resâil*, 82-84.
[270] İbn Bâz, *Şerh*, 14.
[271] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/14-16.

koymak sadece Allah'a mahsustur. Allah'ın koyduğu yasalardan başka yasa yapmak, şeriate alternatif bir hukuk oluşturmaktır ki bu tağutluktur.[272] En başta gelen tağutların dördüncüsü ise; gaybı bildiğini söyleyen kimselerdir ki bu iddialara inanan kimseler de müşrik olurlar. Tağutların beşincisi ise Allah dışında kendilerine ibadet edilen ve bu kendilerine ibadet edilmesine razı olan kimselerdir.[273] İbn Abdulvehhab aktardığımız bu pasajın devamında; "Kim tağutu inkâr eder, Allah'a iman ederse sarsılmaz bir kulpa yapışmıştır, Allah işitendir bilendir"[274] ayetini delil göstererek imanın tasdikten önce gelen şartının, tağutu inkâr etmek veya tağuta isyan etmek olduğunu söylemektedir. İşte bu inkâr ulûhiyyet tevhidinin bir gereğidir.[275]

İbn Abdulvehhab'ın bu değerlendirmelerinden de anlaşıldığı üzere tağut kavramı ulûhiyyet tevhidi bağlamında ele alınmış ve özellikle ibadet kavramı için geniş bir çerçeve çizilmiştir. Yönetim, idare, siyaset, yasama ve yargı gibi kavramların tamamı ibadet ve itikat çerçevesinde değerlendirilmektedir.

"İnsanlar tevhit anlayışında üç kısımdır. Sadece Allah'a kulluk edenler, Allah'tan başkasına kulluk edenler hem Allah'a hem de başkasına kulluk edenler" diyen el-Useymin, konuyu şirk bağlamında değerlendirmektedir:

> Allah sevgisi tevhit ilkesinin gereğidir. Ancak başka şeylerin sevgisinin Allah sevgisinin önüne geçirmek şirktir. Örneğin İslam dünyasında şeyhlerini Allah'tan daha çok sevenler vardır. Aynı şekilde Hz. Peygamber sevgisini Allah sevgisinin önüne geçirenler de vardır. Fakat biz Resulullah'ı Allah onu sevdiği için seviyoruz, Allah'ı Rasulün'den dolayı seviyor değiliz. Aynı şekilde mal, para ve makam sevgisi de Allah sevgisinin ve rızasının önüne geçmiştir. İslam dünyasında bu insanların birçoğunun kalbini açıp bakarsan çoğunun Allah'tan çok, böyle şeyleri kaybetmekten korktuğunu görürsün.[276]

Şirk bağlamında değerlendirilen bir konuda kalbi açıp bakmaktan bahsedilmesi gerçekten niyet okumanın boyutları açısından büyük önem taşımaktadır. Dolayısıyla Ulûhiyyet tevhidini yeteri derecede bilmeyen ve ibadet eden herkes töhmet altında kalmaktadır.

İbn Abdulvehhab'a göre dua, havf, reca, tevekkül, inabe, rağbet, tazim, nezr, istiğase vs. hepsi ibadettir ve bunlar ulûhiyyet tevhidinin sahasına girer. Ona göre Bunların tamamının delilleri vardır.[277]

Duaya gelince Yüce Allah, bu konuda şöyle buyurmaktadır: "Bana dua edin ki size icabet edeyim. Büyüklenmek suretiyle bana ibadet etmekten yüz çevirenler; yüz

---

[272] Mehmet Ali Yargı, *Suudi Arabistan'ın Yargı Sistemi* (İstanbul: MÜİFVY, 2014), 29-39.
[273] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/14-16.
[274] el-Bakara, 2/256
[275] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/15-16.
[276] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/149-150.
[277] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/6, 120, 130 vd.

üstü cehenneme atılacaklardır."[278] Dolayısıyla duanın sadece Allah'a has kılınması tevhidin bir gereğidir. Bu anlamda başka varlıklardan bir şeyler talep etmek, onlardan güçlerinin yetmeyeceği şeyler istemek veya kimi varlıkları dua için vesile kılmak şirktir. Duada istisna yapmak caiz değildir, hatta bir yönüyle tevhidi ulûhiyyeti zedeler. Çünkü mesela "Allah'ım istersen bana şunu ver" demek Allah'a olan minnetimizi örten bir durumdur. Bu açıdan duayı istiğna makamında değil ubûdiyyet makamında yapmak elzemdir. Yani duada istisna yapmak ulûhiyyet makamına halel getirmektedir. Dolayısıyla Allah'ın yüceliğine yakışmayan bir tavır olarak değerlendirilmektedir. Bu tavır ise şirke götüren bir tavırdır.[279]

Allah'tan başka varlıklara sevgi duymak, onlardan korkmak, yardım beklemek veya onlara güvenmek de bu ulûhiyyet tevhidine zarar verir. Aynı şekilde toplumun önde gelen âlimlerine, salih kimselere gösterilen saygı da ulûhiyyet kapsamında değerlendirilerek şirke vesile olan sebepler arasında sayılır.

Uğur, uğursuzluk ve sihir gibi konulara inanmak ve bunların bir tesirinin olduğunu kabul etmek tevhid ilkesine aykırı inançlardır. Uğursuzluğa inanmak iki türlüdür; bunlardan birincisi bir işin uğursuz olduğuna inanıp, uğursuzluktan dolayı o işten vazgeçmektir ki bu şirktir, ancak bir şeyin uğursuz olduğuna inanıp, bundan dolayı endişelenmek ve korkmak çok daha ehvendir.[280]

Aynı şekilde bir kısım tabiat olaylarını yine bir kısım yıldız hareketlerine bağlamak ya da herhangi bir olayın ve eşyanın uğuruna bağlamak, Allah'ın rahmet ve azametine ortak kabul etmek anlamına gelmektedir. El- Useymin, bu konu etrafında nasıl bir akide çıkartıldığını şu şekilde ifade etmektedir:

> Bütün mü'minlerin akidesi; iyililiğin Allah'tan başka kimseden gelmediği, kötülüğün ise ancak Allah tarafından def edilebileceği yönündedir. Bu akide gereğince mü'min kimsenin iyiliği Allah'tan başka kimseden, kötülüğün def'ini de ondan başka kimseden istememesi gerekir. Allah Rasulü de (a.s) "Rabbim kendi katından bana tertemiz bir zürriyet ver"[281] diyerek sadece Allah'tan dilemiştir.[282]

El-Useymîn konunun devamında fal, yıldızlar ve bu konu etrafında yorum yapmayı ulûhiyyet bağlamında değerlendirmekte ve şirk saymaktadır:

> Yıldızların değişimi, hareketleri ve dönüşümlerini gayb ile ilgili bilgilere delil saymak, falan kişi şöyle şöyle olur çünkü yıldızı böyle böyle oldu demek, falan insan mutsuz olur çünkü falan yıldızda doğdu, falan insan mutlu olur çünkü falan yıldızdan etkilendi demek gaybla ilgili bilgileri yıldızlara bağlamaktır. Kişiyi İslam milletinden çıkarır ve bu tip inanışlar

---

[278] el-Mü'min, 40/60
[279] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 3/93-94.
[280] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 88-89; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/77-78.
[281] Ali İmran, 2/38
[282] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/90.

> küfürdür. Çünkü Kur'an gaybın bilgisinin Allah katında olduğunu savunmaktadır: "De ki; Yerlerdeki ve göklerdeki gaybı Allahtan başka kim bilebilir"[283]

Sonuç olarak ulûhiyyet tevhidi, Vehhabi itikadın üzerine bina edildiği temel söylemleri içeren tevhid anlayışıdır. Tevhid kavramını, iki yönlü ele alan Vehhabiler, bunun bir yönünün; Allah'ın varlığı, birliği, filleri, isimleri ve sıfatları ile ilgili olduğunu, diğer yönünün ise; bizzat insanın kendi fiilleri ile ilgili olduğunu savunmuşlardır. Her ne kadar ulûhiyyet tevhidinin merkezinde ilah kavramı olsa da bu kavramın insana bakan yönü, insanın kendi fiilleri ile ilgilidir. Dolayısıyla onlara göre ikrar ve tasdik sadece ve sadece hakikatin kabulünün bir beyanı olarak kabul edilir ki böyle bir tasdik, kişiyi şirkten beri kılmaz. Tam aksine bu tevhid; şirkin bizzat kendisidir ki Vehhabilere göre İslam kelamcıları bu anlamda tevhid konusunda yeterli bir bilgiye sahip değillerdir. Kelamcıların savunduğu tevhid anlayışı insanları şirkten muhafaza etmek için yeterli değildir. Kelamcıların tevhid tanımı herkesin kabul ettiği hakikatlerin ifadesinden ibaret olup, kulun fiilleri etrafında bir tevhid tanımı yapmamışlardır kanaati, Vehhabi ulema açısından genel bir görüş olarak durmaktadır. Bu yönüyle bakıldığında tevhid anlayışının, amel iman ilişkisi bağlamındaki tartışmalar için bir temel oluşturduğu görülmektedir. Dolayısıyla sosyal, siyasi, sanatsal, felsefî, folklorik her türlü alan bir şekilde tevhid ve şirkle bağlantılı bir şekilde ele alınabilmektedir

Ulûhiyyet tevhidi bir diğer yönü ile ise ibadet kavramı ile bağlantılı olması hasebiyle kulların niyetiyle ilintilidir. Bu anlamda dua, saygı, yardım dileme, umit bağlama gibi kulların tüm duyguları şirkten beri olamlıdır. Zira Vehhabi ulema bu anlamda kulların niyetlerini sürekli sorgulama ve niyet okuma ameliyesini itikadın bir gereği olarak mülahaza etmektedirler. Bu anlamda kulların çeşitli yönelimleri onları müşrik yapmakta, hatta Peygamber (a.s.) dönemindeki müşriklerden çok daha ileri bir şirke düşen günümüz müşriklerinin – ki bunlar Müslümanlardır- kanları ve canları şirk temelinden yola çıkarak anlamlandırılan bir tevhid anlayışı üzerinden helal kılınmaktadır. Bu açıdan kanatimizce, ulûhiyyet tevhidine yapılan ideolojik tanımlamanın tekfir mantalitesini mümkün kıldığını söylemek yanlış olmaz.

Tevhid konusunu ele alırken geniş ve sistematik bir söylem geliştiren kelamcıların aksine Vehhabi söylem çok daha dar bir söylem sunmaktadır. Tevhid konusunu rubûbiyyet tevhidi ve ulûhiyyet tevhidi kavramları çerçevesinde değerlendiren Vehhabiler, rubûbiyyet tevhidini; istisnalar dışında herkesin kabul ettiğini savunmaktadırlar. Ancak bu söylem, asrımızda oluşan şüpheleri görmezden gelmekten başka bir anlam ifade etmemektedir. Zira modern toplumda oluşan şüpheler, ispat-ı

[283] Neml, 25/67; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/102-103.

vacip konusunu tevhid açısından merkez haline getirmiştir. Allah'ı inkâr eden fikir akımları etrafında yeni bir dil kullanma zorunluluğu hasıl olmuştur. [284] Bu anlamda modernlik öncesinde ortaya çıkan ve modern dönemde de büyük ses getiren bir akım olan Vehhabiliğin yeni konuları tartıştığını göremiyoruz. Modern dönem tartışmaları bir yana tarih içerisinde İslam düşüncesi içerisinde oluşan tartışmalara da yabancıdırlar. Sorunları ilk günkü sınırlı problemler çerçevesinde tartışmak, ayrıca sorunları tartışırken ilk üç neslin kullandığı dili kullanmak, bir yöntem olarak sunulmaktadır.

3.1.2. Zat, İsim ve Sıfatların Tevhidi

Bu başlık altında, Vehhabi âlimlerin zat, isim ve sıfatların tevhidi olarak ele aldıkları tevhid çeşidini ele alacağız. Allah'ın zat, sıfat ve isimleri bakımından birlenmesi demektir. Bir yönüyle konu rubûbiyyet tevhidi ile bağlantılıdır. Çünkü isim ve sıfatlara iman; hakikatin ikrarı olmakta, kulun amelinden çok inancı ile bağlantılıdır. Diğer tevhid türlerinden farklı olarak isim ve sıfatların tevhidi Vehhabi ulema tarafından tarihsel bir hinterlandla da ele alınır. Zira diğer tevhid türleri ele alınırken tarih içinde gelişmiş tartışmalar yer verilmez. Ancak isim ve sıfatların tevhidi konusunda zaman zaman bir kısım itirazlara ve Kelam mezheplerinin görüşlerine reddiyeler göze çarpar.

Vehhabi ulemanın isim ve sıfatlar etrafındaki temel ilkelerinden bir tanesi ilhaddan uzak durmaktır. Bunlar; tekyif, temsil, ta'til ve tahriftir. İbn Abdulvehhab, Allah'a iman konusunda her türlü te'vilden uzak olduğunu ifade etmeye çalışır:

> Allah'a iman; kendi kendini kitabında Rasulü'nün dili üzere tavsif ettiği gibi tahrif ve ta'tile yer vermeden iman etmektir. Aynı şekilde Allah'ın bir benzerinin olmadığına ve onun işiten ve bilen olduğuna iman etmekteyim. Onun kendi nefsini vasıflandırdığı hiçbir sıfatını reddetmiyorum ve kelimeleri de asıl anlamı dışında yorumlamıyorum. İsim ve sıfatlar konusunda kesinlikle ilhada: tekyif, temsil, ta'til ve tahrife düşmüyorum. Onun isim ve sıfatları konusunda yorum yapmaktan kaçınıyorum (keff), onun sıfatlarını yarttıklarının sıfatlarına benzetmiyorum, çünkü Allah'ın benzeri, dengi veya ortağı yoktur ve yarattıklarına benzemez.[285]

İbn Abdulvehhab, sıfat ve isimler konusunda kendi dışında kalanları ehl-i tekyif veya ehl-i temsil olarak nitelendirmektedir. Ehl-i tekyif kavramı te'vil ehlini ifade ederken, bir taraftan da istedikleri gibi yorumlayanlar anlamına gelmektedir ki kelamcıları ifade etmektedir. Ehl-i temsil ise, mücessimeyi ifade etmektedir. Ona göre kendi itikatları ise vasat ümmeti ifade etmektedir. İbn Abdulvehhab'a göre Allah, kendi

---

[284] Özervarlı, *Kelamda Yenilik,* 89-92.

[285] Muhammed İbn Abdulvehhab, "Risâle li Ehli Kâsim fî Beyani Akîdetihi", *Şurûhu'r-Resâili İmami'l-Muceddid Muhammed b. Abdulvehhab,* ed. Abdulaziz b. Abdullah er-Racihî (Riyad: Merkezu'r-Racihî li'n-Neşr, 2016), 222.

nefsini en iyi bilendir. Dolayısıyla onun ayetlerini yorumlamak veya yarattıklarına benzetmek bu gerçeği inkâr etmektir. Ancak burada ayetin yorumlanabilirliğine karşı çıkılmaktadır. Dil, bu açıdan büyük problem arz etmektedir. Yani ayetlerde söylenenin te'vili, her türlü sorun olmaktadır.[286]

Vehhabi âlimlerden olan İbn Bâz'a göre, İbn Abdulvehhab, isim ve sıfatlar konusunu; herhangi bir tahrif, ta'til, tekyif, temsil ve teşbihe düşmeden, i'tizal ehli ve batıl ehlinin sözlerine aldanmadan ele almış ve o şekilde iman etmiştir. Metnin akışından batıl ehli diye tavsif edilenlerin kelamcı ve felsefeciler olduğu anlaşılmaktadır. Zira Mu'tezile ta'tile, Müşebbihe teşbihe, kelamcılar ve felsefeciler ise tekyife düşmüşlerdir. Doğru olan ise tüm bunlardan uzak olmak ve metni olduğu gibi kabul ederek anlamak ve Allah'ı, ayet ve hadislerde nasıl anlatılıyorsa öyle kabul etmektir. Bunun bir diğer önemli yönü ise insanlarla onların anlayacağı dilden konuşmaktır. Zira onların anlamayacağı bir retorik kullanırsan onlar seni yanlış anlayacaklardır veya anlamayacaklardır. Bu da Allah'ın, onun isim ve sıfatlarının yanlış anlaşılması ve sonuçta inkârı anlamına gelir. Ancak Arap dili açık ve beliğdir, Kur'an ve sünnette nasıl anlatılıyorsa öyle anlamalı bidate götürecek sorular sormamalıdır.[287]

İbn Bâz'ın konuyu ele alış biçiminde iki önemli nokta öne çıkmaktadır ki bunların birincisi tüm insanların anlayacağı bir dil kullanmak, bu anlamda özellikle kelamcıların ve felsefecilerin ele alış biçimlerinin toplumun anlayacağı bir dil olmadığına vurgu yapmaktadır. Yani toplumda bilgi üreten kesimlerin bir üst dili kullanmaları sorun olarak görülmektedir. İkinci olarak ise bu konuda soru sormanın bid'at olduğu kanaatini ileri sürmektedir, kendilerinin kullandığı retorik ve yöntem orta yol olmaktadır. Aynı zamanda herkesin anladığı bir dil kullanmak, mecazdan uzak durmayı da zorunlu kılmaktadır.

Vehhabi düşüncede ilhad dört kavramı zorunlu kılmaktadır. Bu dört kavram; Allah'ın sıfatlarını inkâr etmek anlamına gelen ta'til, isim ve sıfatları zahiri anlamından farklı anlamlandırmak anlamına gelen tahrif, sıfatların mahiyetini, heva ve heveslerine göre açıklamak anlamına gelen tekyif, sıfatları bir şeylere benzetmek anlamına gelen teşbih ve temsildir. Onara göre sapma ve yoldan çıkma anlamına gelen ilhad, isim ve sıfatlar konusunda yapıldığında şirke ve küfre sebep olabilir. Zira isim ve sıfatları zahiri anlamlarından ayrı değerlendirmek, onları ilk anlamlarından saptırmak, Allah ve Rasulü'nün bilmediği birşeyi bildiğini söylemek anlamına gelmektedir.

Ta'til ile ilgili olarak sıfatların inkârı küfür olarak değerlendirilmektedir. İbn Abdulvehhab, bu konu etrafında; "Onlar Rahman'ı inkâr ediyorlar, de ki; o benim

---

[286] İbn Abdulvehhab, "Risâle li Ehli Kâsim", 227; er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 226-230.
[287] İbn Bâz, *Şerh*, 199-202.

rabbimdir, ondan başka ilah yoktur, dönüş de onadır"[288] bir başka yerde ise, "en güzel isimler Allah'ındır. Allah'a bu güzel isimlerle dua edin. Allah'ın isimleri konusunda doğru yoldan sapanları bırakın. Onlar yaptıklarının cezasını çekeceklerdir"[289] ayetlerinden yola çıkarak; onun isim ve sıfatlarından birini inkâr edende imanın kalmayacağını söylemektedir.[290] Aynı zamanda "De ki Allah'a yalvarın ya da Rahman'a yalvarın her ne ile çağırısanız çağırın bütün güzel isimler O'nundur…"[291] ayeti kerimesinin müşriklerin Rahman ve Rahim isimlerini reddetmelerinden dolayı indiğini dolayısıyla isim ve sıfatların inkârının müşriklerin âdeti olduğunu bu açıdan herhangi bir isim ya da sıfatın inkârının küfrü gerektirdiğini söylerler.[292]

İbn Abdulvehhab sıfatların sübûtu etrafında Eş'arî sıfat anlayışını tenkit etmektedir. O'na göre bid'at ehli olan kelamcılar, ta'tili reddetmekle doğruyu bulacaklarını zannetmişlerdir. Böyle bir tavır, Ahmed b. Hanbel'in görüşünü, Ehl-i Sünnet mezhebini anlamamaktır. Ancak bu konuda selefin temel tavrı ta'tili red değil, bid'at olan ve sahabenin yapmadığı tartışmalara dalmamaktır. Devamında ise şöyle demektedir:

> Peygamber'in (a.s.) kabul ettiği; sem, basar, hayat, kudret, irade, ilim, kelam gibi sıfatları kabul etmektedirler, sözü onun cehaletini ifade eden en açık sözdür. Yedi sıfatı kabul etmekte bunun dışında kalan sıfatları ise nefyetmektedirler. Velev ki bu sıfatlar, Allah'ın kitabında yer alıyor olsalar bile bu sıfatları te'vil etmektedirler. Ama Ehl-i Sünnet'e gelince, onlar ise Allah'tan gelen her şeyi ve Rasulü'nün tasdik ettiği herşeyi kabul etmektedirler. Bu çok fazla sıfat demektir, fakat zannımca hak ehli ile batıl ehlinin görüşleri arasında ayrım yapamayanlar bid'atçilerin görüşlerini aktarmaktadırlar.[293]

Konu ile ilgili ayrıntılı bilgiler veren ve Kelamî tartışmalara geniş yer ayıran el-Useymin İbn Abdulvehhab'ın *Kitabu't-Tevhid* adlı eserinde geçen "Burada Muattıla'nın hilafına sıfatların ispatı vardır"[294] sözünü şerh ederken şunları söylemektedir:

> Onlar (Eş'arîler) Mu'tezile'nin hilafına tüm sıfatları değil, bazı sıfatları inkâr ederler. Mu'tezililer ise sıfatları inkâr edip isimlere iman ederler ki bunlar Mu'tezilenin genelidir. Onların aşırı olanları ise isimleri bile inkâr ederler. Eş'arîler'e gelince, onlar çoğunluğa göre muattıladandırlar. Çünkü onlar Allah'ın sıfatları sayısız olduğu halde yedi sıfattan başkasını kabul etmezler. Onların bu sıfatları kabul etmesi selefin kabulü gibi değildir.

---

[288] er-Râd, 13/30
[289] el-A'râf, 7/180
[290] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 113-115.; İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/7.
[291] el-İsrâ, 17/110
[292] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 114; Muhammed İbn Abdulvehhab, *ed-Dureru's-Seniyye fi Ecvibeti'n-Necdiyye* (Riyad: Kutubu't-Turâs, 1996), 3/5-15.; Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 591; İbn Bâz, *Şerh*, 201-202; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/298-299.
[293] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 3/8.
[294] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 153.

> Mesela: Ehl-i sünnete göre Allah ister harf ister ses olsun dilediği gibi konuşur. Eş'ariler ise; Kelam sıfatının tıpkı ilim ve hayat sıfatları gibi zatının aynı olduğunu savunmuşlardır. Allah'ın meşietle konuşmadığını, bu duyulan şeyin Allah'ın yarattığı kelamı olduğunu savunmuşlardır. İşin doğrusu onlar kelam sıfatını kabul etmezler. Onun için onların bazıları kelamullah konusunda bizimle Mu'tezile arasında bir fark yoktur derler. Çünkü biz mushafın iki kapağı arsındakinin mahlûk olduğu konusunda icma etmişiz. Allah'ın yedi sıfatına dair delilleri ise; aklın buna işaret ettiği şeklindedir. Onların diğer sıfatlara dair şüphelerine gelince aklın böyle bir şeye işaret etmediğini kabul etmelerindendir.
>
> Biz ise şöyle diyerek onlara cevap veririz.
>
> 1- Aklın yedi sıfata işaret etmesi ondan başka sıfatların olmadığını veya olmayacağına delil olmaz. Çünkü muayyen bir delilin yokluğu, medlulün yokluğuna delil olmaz. Farzet ki, akıl bir sıfata işaret etmez ama biz onu işiterek ispat ederiz, yani sem'î delille kanıtlarız.
>
> 2- Sizin bu yedi sıfatı ispatladığınız yönteme bakılırsa, (bu yedi sıfat dışındaki) sıfatlar akılla da sabittir. Mesela irade sıfatını tahsis delilini getirerek ispatlamaktasınız ki, rahmet sıfatı da aynı delille sabit olur. Rahmet kulların üzerinde bir an bile eksik olmayan Allah'ın bir sıfatıdır ki bu sıfatın varlığı irade sıfatından daha açıktır.[295]

El- Useyminden geniş olarak aktardığımız bu pasajda Eş'arîliği muattıla olarak tanımlaması dikkat çekicidir. Zira sıfatların sayısının belli olması ta'til olarak nitelendiriliyor. Aynı şekilde Eş'arîlik, Ehl-i Sünnet olarak kabul görmemekte ve orta yoldan sapmış aşırı bir yorum olarak değerlendirilmektedir. Zira Vehhabiler'e göre isimler gibi sıfatlar da sınırsızdır dolayısıyla onları sınırlandırmak ta'til olarak kabul edilmektedir.

Vehhabi ulemaya göre sıfatlar ve esma konusu ile ilgili inkâr iki türlü olmaktadır. Birincisi; sıfat ve esmanın olmadığını söylemektir ki bu küfürdür ve kişiyi İslam ümmetinden çıkarır. Yani bu kişi irtidat etmiş olur ve katli vacip olur. Örneğin; Allah, Kur'an'da açık bir şekilde "Allah'ın eli" demişken, Allah'ın eli yoktur demek küfür olur. Diğer bir inkâr şekli ise te'vil yoluyla inkardır ki bu da ikiye ayrılır. Birincisi; Arap dilinin mümkün kıldığı te'vildir ki bu te'vil küfrü gerektirmez. İkincisi ise Arap dilinin imkân vermediği uzak te'vildir. Bu tür te'vil de küfürdür.[296]

Vehhabi isim ve sıfat teorsinde ikinci önemli ilke ise sıfatların zahiri anlamının esas alınmasıdır. Tahrif olarak adlandırılan bu temel ilke aynı zamanda bünyesinde ta'tili de barındırmaktadır. Çünkü Vehhabiler'e göre her tahrif aynı zamanda ta'til anlamına gelmektedir. Zira zahiri olandan sapmak ve mecaza dalmak beraberinde çeşitli problemler getirmektedir.[297] İbn Abdulvehhab zahiri anlamı iki yönlü ele alır. Birincisi

---

[295] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufid*, 1415h., 1/327.
[296] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufid*, 1415h., 2/291-292; İbn Bâz, *Ahtâun fi'l- Akîde*, 5.
[297] Yolcu, *Selef-i Salihin Akidesi*, 89.

şirk noktasıdır ki şirk kavramı Vehhabi söylemin temel omurgasını teşkil eder. İkincisi ise sıfatların herkesin anlayacağı bir dille ifade edilmesidir. Yani sıfatlar ifade edilirken sade ve zahiri bir dil kullanmak esastır. Çünkü esas olan "işitenin anlamayacağı sözü terk etmektir."[298] Bu tavır te'vilin önüne geçecektir. İşitenin anlamayacağı anlamı açık olmayan ve zahiri te'vil eden söz, şirke yol açmaktadır.[299]

El- Useymîn, konuyu şirk bağlamında değerlendirmekte ve özetle şunları söylemektedir: Nassın zahirini inkâr etmek, bazı yönlerden büyük problemdir. Birincisi; böyle düşünen birisi nassın delaletini inkâr etmiş olur ki, bu kişi kendisinin hakkı, nassın ise batılı söylediğini iddia etmiş olur. İkincisi; kişi "Allah şunu murad etmiştir," demekle, Allah'ın kişinin kendisinin verdiği manayı murad ettiğini söylemiş olur. Üçüncüsü; bu kişi teşbihe düşmüş olur ki bu küfür ya da dalalettir. Dördüncü olarak ise; Peygamber (a.s.) ve ashabına ta'n etmiş olur. Zira eğer onlar benim bildiklerimi bilmiyorlardı derse bu onları eksiklikle itham etmiş olur, eğer biliyorlardı derse, bunu kanıtlayacak bir delilleri yoktur.[300]

İbn Bâz ise bu konuyu farklı bir şekilde yorumlar. İsimler ve sıfatlar gerçek anlamı ya da zahiri anlamıyla anlaşılır. Bu, öyle katı bir anlam yüklemedir ki te'vile yer vermez. Öyleki farklı anlaşılması mümkün olan durumlarda bile söz konusu olan esma ise buna müsaade edilmez. Abd kelimesi Arapça'da hem köle hem de kul anlamında kullanılabildiği halde, abd kelimesinin abdu Ömer, abdu filan şeklinde kullanılması caiz değildir, demektedir. Zira böyle bir kullanım Allah'a mahsus olması gereken kulluğu, başkalarına yönlendirme tehlikesi taşır.[301]

İbn Bâz, bir başka yerde ise konunun zahirinden sapılması durumunda inkâra yol açma ihtimalinin bulunduğunu söylemektedir:

> Sahihi Buhârî'de "İnsanlara anlayacakları dilden konuşun yoksa onların Allah'ı ve Rasulünü inkâr etmesini mi diliyorsunuz"[302] buyurulmaktadır. Bu, vaizin insanlara anlayıp istifade etsinler diye, anlayacakları bir dil ve idrak edecekleri bir üslupla konuşması gerektiği anlamına gelmektedir. Çünkü sen bir kavme anlamadıkları bir üslupla konuşursan onlar senin kastının dışında bir şey anlarlar. Allah'ı ve Peygamber'ini (a.s.) inkâr edenler sıfat dili noktasında büyük bir tehlikeye düşmüşlerdir. Çünkü onlar sıfatlara uzak te'viller yapmış ve sıfatlarla ilgili uygun olmayan bir şekilde konuşarak sıfatları ta'til etmişlerdir.[303]

Vehhabi sıfat teorisinde üçüncü önemli ilke ise tekyiftir. İsim ve sıfatların mahiyetini açıklamak anlamına gelen tekyif de aynı şekilde ilhad olarak kabul

---

[298] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 115.
[299] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/61-63; İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 113-115, 135-137; İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 3/5-10.
[300] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/180-181.
[301] İbn Bâz, *Şerh*, 233.
[302] Buhârî, İlim, 4
[303] İbn Bâz, *Şerh*, 200.

edilmektedir. Aslına bakılırsa tekyif aynı zamanda tahrifle bağlantılı bir ilkedir. İsim ve sıfatların zahiri anlamları ile anlaşılmasının zorunlu olması, beraberinde tekyif ilkesini de zorunlu kılmaktadır. Zira isim sıfatların mahiyetini anlamaya çalışmak tahrife yol açmaktadır. Onun için Ehl-i Sünnet tekyiften kaçınmıştır.

İbn Bâz insanların muhkemler noktasında uyum gösterdiğini fakat mutaşabihler noktasında helak olduklarını ifade ettikten sonra şunları söylemektedir:

> Doğru olan Allah'ın indirdiğine iman etmendir. Eğer anlarsan; Allah'a hamd olsun demelisin anlamazsan her şey onun ilmi dâhilindedir. Allah her şeyin en doğrusunu bilir, demen gerekir. Aman, inkâr ve vesveseden uzak dur. Çünkü o münafıkların ve helak olanların yoludur. Ehl-i Sünnet'e gelince kitap ve sünnette gelen her şeye iman etmişler, ona teslim olmuşlar ve onunla amel etmişlerdir. Onlar müteşabih bir ayetle karşılaştıklarında onu muhkem ayetle açıklamışlardır. İstiva kelimesinde olduğu gibi; mana malum (açık), keyfiyet ise meçhuldür. Bu açıdan İmam Malik: "İsim ve sıfatlar ile ilgili konularda keyfiyeti sormak bid'attir. Keyfiyet ile ilgili yorum yapmak, bunları te'vil etmek de aynı şekilde bid'attir" demiştir.[304]

İbn Bâz istivayı şu şekilde izah etmektedir: İstivaya inanmak imanın gereğidir. Zira yüce Allah arşa istiva ettiğini söylemektedir. İstiva malumdur, yani yükseklik ve bir şeyin üstünde olmayı ifade eder. Ulviyyet ve fevkiyet olarak ifade edilen istivaya inanmak ve bunu inkâr edenlerden kaçınmak imanın gereğidir. Gerçek Ehl-i Sünet bu görüştedir. Çünkü Ehl-i Sünet itikadına göre istiva malumdur, fakat mahiyeti meçhuldür. Malumdur demek; yükseklik ve üstünde olmak, bir şeyden yüksek olmak anlamına gelir. Allah, arşın ve bütün varlıkların üstündedir. Malum olması böyle anlaşılmalıdır. Bunun dışında istiva konusunda yer, yön, yükseklik fevkiyyetin inkârı aynı zamanda bu olayı halk nezdinde anlaşılmaz kılar ki bu tavır, Allah'ın varlığını inkârla eşdeğerdir.[305]

El-Useymîn kelamcıların tekyif konusunda ileri gittiğini söylemiştir. Hatta Kelam İlmi konusunda -el-Useymine göre- zirve sayılan Gazzalî okununca kelamcıların bu konularda nasıl sarsıldıklarının, saptıklarının ve boşboğaz olduklarının yakinen görüleceğini, bunların Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat olmadıklarını ifade ettikten sonra[306] bu konu etrafında şunları söylemektedir:

> İnsan kendi nefsini bile tasavvur etmekten acizken, Allah'ın kendisini tavsif ettiği hakikatleri hakkıyla tasavvur edememesi doğaldır. Bu sebepten insanın nefsini Allah'ın sıfatları ve isimleri ile bağlantılı konularda, neden ve nasıl sorularından men etmesi gerekir. Bu tavır, kişinin nefsini keyfiyet ve küfürden alıkoyar. Bu yol Selef'in yoludur ki kişi bu yola sarılınca rahat eder.[307]

---

[304] İbn Bâz, *Şerh*, 202.
[305] İbn Bâz, *Ahtâun fi'l- Akîde*, 1.
[306] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/14-16.
[307] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/16.

Tekyif konusunda özet olarak şunları söylemek mümkündür. İsim ve sıfatların bir keyfiyeti yoktur demek doğru değildir. Zira var olan her şeyin bir vasfı ya da keyfiyeti vardır. Allah'ın sıfatları vardır ve bunların inkârı küfürdür. Dolayısıyla bu isim ve sıfatların bir keyfiyeti de vardır. Ancak bu keyfiyet hakkında soru sormak bid'attir. Çünkü bu konularla ilgili kesin bilgiye sahip değiliz. Teşbih ve tecsim ise kesinlikle küfre götürür.[308]

Vehhabilerin ilhad olarak kabul ettikleri bir diğer önemli ilke ise temsildir. Temsil; bir şeyin her yönden başka bir şeye benzediğini ve denk olduğunu kabul etmektir. Teşbih ve tecsimin reddedildiği, daha çok aşkın bir tanrı tasavvuruyla reddedildiği açıkça görülür. Temsil de çoğu zaman şirk bağlamında ele alınmıştır.

İbn Abdulvehhab "… O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir bilendir"[309] ayetini esas alarak temsilin şirk olduğunu söylemektedir.[310] Bir başka yerde bid'at ehlinin ve cehmilerin sıfatlar konusunda teşbihe düştüklerini ya da O'nun sıfatlarını yok sayma noktasında olduklarını söyledikten sonra konuyu şöyle ele alır:

> Ehl-i Sünnet ve'l- Cemaat ise Allah'ı, kendisini kemal sıfatları ve celaline mutabık sıfatları ile nasıl tanıttıysa öyle bilirler. Allah onlara kendisini anlatmış, Peygamber de (a.s.) O'nu temsile yer vermeyen bir delilendirme ile ve ta'tile yer bırakmayan bir tenzih anlayışı ile ispatlamıştır. O'nu fiili sıfatları, muhteşem yaratması, yüce kudretinin izharı olan ve kendilerine verdikleri geniş nimetlerden tanır ve bilirler.[311]

Abdurrahman b. Hasan, temsil konusunda -sıfatların zatın bir fer'i olduğunu ifade ettikten sonra- şöyle demektedir:

> Şüphesiz sıfatlar ile ilgili edilen kelam, birinin ötekinin örneği ve misali olması hasebiyle zatla ilgili edilen kelamdır. Aynı şekilde ilim, Allah'ın hiçbir şekilde yaratılmışlara benzemeyen (teşbih) bir zata sahip olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Kim Allah'ın kendini veya Peygmaber'in O'nu tavsif ettiği sıfatalardan birini inkâr ederse ya da onu zahiri manasında farklı bir manada te'vil ederse, Cehmî olur ve mü'minlerin yolundan başka bir yola sapmış olur.[312]

Aynı şekilde, İbn Ba'z (2001, 201-202) müteşabih ayetlerin zahir anlamıyla anlaşılmasının ve Allah'ın hiçbir mahlûkata benzemediğine inanmanın gerekliliğine işaret eder.[313] El- Useymîn ise, Allah'ın gecenin son üçte birinde dünya semasına indiği hadisine binaen, nuzule imanın vacip olduğunu ve Allah'ın fecirden sonra dünya semasını terk ettiğini bildiğimizi söylemektedir. Ancak bu iniş bila teşbih bir iniştir ki,

---

[308] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 139-140; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/299; İbn Bâz, *Ahtâun fi'l- Akîde*, 5.
[309] eş-Şûra, 42/11
[310] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/7.
[311] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/62.
[312] Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 648.
[313] İbn Bâz, *Şerh*, 201-202.

keyfiyetini sadece Allah bilir. "Bize düşen ise iman, teslimiyet ve işittik, itaat ettik demektir" demektedir.[314] Bir başka yerde ise el-Useymîn; "Allah'ın eli varsa parmakları da vardır, fakat bu parmakların bizim parmaklarımız gibi olduğunu kesinlikle tahayyül edemeyiz veya bunu dilimizle söyleyemeyiz. Bilakis; bu parmakların keyfiyetini Allah bilir, deriz" demektedir.[315]

Vehhabi itikad çerçevesinde ele alınan ilhad problemi, sırası ile; ta'til, tahrif, tekyif ve temsil kavramları çerçevesinde ele alınır. İlhad kavramı "En güzel isimler Allah'ındır, o halde O'na bu isimlerle dua edin. O'nun isimleri konusuda "ilhad"a sapanları terk edin, onlar işlediklerinin karşılığını alacaklardır"[316] ayetinde geçen kavramdır. İbn Abdulvehhab bu ayette geçen ilhad kavramından kastın yukarıda andığımız dört problem olduğunu söylemiştir.[317] Bu açıdan Vehhabi söylem isim ve sıfat konusunda meseleyi genel olarak saydığımız dört kavram çerçevesinde ele alır. Dolayısıyla isim ve sıfatlar konusu İbn Abdulvehhab tarafından basit düzeyde bu dört kavram çerçevesinde ele alınırken, sonraki şarihler problemi daha da genişleterek Kelamî tartışmalara az da olsa yer vermişlerdir.

Sıfatlar konusu; daha çok aşağıda sıralayacağımız ilkeler veya tartışmalar çerçevesinde ele alınmıştır:

1- Sıfatlar zati, fiili ve haberi olmak üzere üçe ayrılmaktadır ki. Bunların birincisi olan zati sıfatlar –aynı zamanda mana ile ilgili oldukları için manevi sıfatlar da denmektedir- sem', basar gibi zatın aynı olan ve zattan ayrılmayan sıfatlardır. Fiili sıfatlar ise; onun dilemesine bağlı sıfatalardır ki, dilerse bir şeyi yapar dilemezse yapmaz. Kelam, halk, nüzul ve istiva sıfatları bu türdendir. Ancak halk ve kelam sıfatları Allah'ın benzerinin olmaması yönüyle zati sıfatlardır. Haberi sıfatlar gelince bizim açımızda uzuv ve organlardır, Allah'a bakan yönüyle ise onun sıfatlarıdır. Bunlar el, ayak, göz (yed, ricl, ayn) gibi sıfatlardır. Bir de aynı anda bir yönüyle haberi bir yönüyle de zati olan sıfatlar vardır: "Vech kelimesi Allah için hem haberi hem de zati bir sıfattır, uzuv ya da parça (cüz) değildir. Zira Allah için uzuv ya da cüz kelimesinin kullanılması caiz değildir. Böyle bir kelimeyi Allah için kullanmaktan çekiniriz."[318]

2- Sıfatlar isimlere göre daha kapsamlıdır. Çünkü her isim bir sıfat içerir fakat her sıfat isim değildir. Mesela kelam ve irade Allah'ın sıfatlarıdır. Fakat mürid ve mütekellim Allah'ın isimleri olarak kabul edilmez.[319]

---

[314] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/17.
[315] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 3/493.
[316] el-A'raf, 7/180
[317] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/7; İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 135.
[318] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/83.
[319] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 95-99; İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 3/5-10; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/201.

3-Allah'ın temsilden münezzeh olduğunu söylemek, O'nun teşbihten münezzeh olduğunu söylemekten daha evladır. Zira naslarda temsil reddedilmektedir. Teşbihe gelince Allah'ın bir kısım sıfatları başka varlıkların sıfatları ile benzerlik gösterir bu açıdan teşbihten çok, temsile ve temsilden tenzih etmeye daha çok yer verilmelidir.

4- Kur'an'da ve sünnette Allah için geçen tüm sıfatları zahiri anlamıyla kabul eden Vehhabi ulema, ayetlerde geçen mekr (tuzak) makir (tuzak kuran) sıfatlarının Allah için ancak olumlu anlamda kullanılabileceğini, hileci, hile (makir) yapan gibi olumsuz anlamlarıyla kullanılmasının caiz olmadığını söylemektedirler.[320]

Vehhabi ulemanın kitapları genel itibariyle incelendiğinde sıfatlar konusunda bunun aksini söylemenin bid'at olduğu veya ta'tilin inkâr anlamına geldiği ifade edilmekte ve özetle bu dört madde etrafında ele alınmaktadır.[321]

İsim konusuna gelince isimler konusunda da temel problemler ve genel bakış açısını özet olarak vermeye çalışacağız.

1- İsimler hem işaret hem de niteliktirler. Allah hakkında bilgi vermeleri yönüyle işaret (bilgi), delaletleri yönü bakımından ise Allah'ı niteleyen sıfatlardır. Delalet ise uyumluluk, kapasayıcılık ve bağlayıcılık ile olur. Yani Allah'ın halık olması zatına delalet eder, zat ve sıfatın bir olduğunu gösterir ve yaratma ile beraber ilim kudretin gerekli olduğuna işaret eder. Bu anlamda zatın ve sıfatın birliği ve sıfatın, zatın gayrı olmadığı savunulmaktadır.

El-Useymin zat ve sıfatın ayrılmazlığı etrafında şunları söylemektedir:

> Yücelik iki kısımdır: Birincisi; sıfatların yüceliğidir ki tüm Müslümanlar -Cehmiyye de dâhil- bu konuda ittifak etmişlerdir. İkincisi; zatın yüceliğidir. Bunu, Cehmiyye ve Eş'ariler'in muhakkik olmayanları birçok İslam müntesibi inkâr etmiştir. Ancak Eş'arilerin muhakkik olanları zatın yüceliğini kabul etmişlerdir. Zatın yüce olması onun yaratılmışlarla beraber olmasına mâni değildir. Onları bilir, duyar, görür çünkü tüm sıfatlarında hiçbir şey O'nun gibi değildir.[322]

Bir başka yerde ise; (1415h.: III, 303) nassın, yüceliğin iki kısım olduğunu açıkça belirttiğini söyledikten sonra, zatın yüceliğinin ümmetin bir kısmı tarafından inkâr edildiğini ifade etmiştir. El-Useymin'e göre Allah'ın zatının yüceliğini inkâr, iki türlü gerçekleşmektedir. Birincisi; O'nun zatının her yerde olduğunu söylemek suretiyle, ikincisi ise; O'nun üst, alt, sağ, sol, yan gibi yönlerden mustağni olduğunu veya onun ne yaratılmışlarla bağlantılı ne de onlarla bir olduğunu söylemek şeklinde olmaktadır. Bunu söylemek tamamen inkârdır.[323] Zira Ehl-i Sünnet âlimleri bu yorum

---

[320] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 95-97; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/202.
[321] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 113-116; İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/8-9; Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 312; İbn Bâz, *Şerh*, 199-202; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/296-298.
[322] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/309.
[323] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 3/303.

hakkında; "Bize yokluğu tarif et deseler, bundan daha güzel tarif edilemezdi" demişlerdir. Yani sıfatların zatın ne aynı ne de gayrı olduğunu söylemek aynı şekilde Allah'ın yer ve yön zarflarından müstağni olduğunu ifade etmek inkâr olarak görülmektedir. İbn Abdulvehhab da Kur'an'da Allah hakkında geçen yer yön zarflarının olduğu gibi anlaşılması gerektiğini değişik vesilelerle ima eder.[324]

2-Allah'ın isimleri Allah'ın zatına delalet etmeleri yönüyle eş anlamlı, zatı farklı anlamlarla ifade etmeleri yönüyle farklı anlamlara gelirler. Mesela; hâkim ve sami' isimleri farklı anlamlara gelmekle beraber, aynı varlığa delalet ederler.[325]

3-Allah'ın isimleri belli bir sayı ile sınırlı değildir. Allah bunların bir kısmını bize bildirmemiştir. Ancak aynı zamanda sıfatlar ve isimler tevkifi olduğu için Allah'ın kendini tavsif etmediği bir isim ve sıfatla anılmasını doğru bulmamakta ve çoğunlukla şirk olarak değerlendirmektedirler. Felsefecilerin tanrı için kullandığı faal akıl kavramı tıpkı Hıristiyanların baba oğul ve kutsal ruh kavramları gibi şirktir. Burada ilhada düşmüş olmanın sebebi şudur ki; Allah'ın sıfat ve isimleri onun layık olduğu manaları içerirler, mahlûkatın sıfatlarına benzer manalar içermeleri mümkün değildir. Bu sebeple faal aklı ortaya atanlar ilhada düşmüşlerdir.[326]

4- İsimler ve sıfatlar zata delalet ettikleri gibi sıfata, bu sıfatın yarattığı etki ve hikmete delalet ederler. Allah'ın isimleri bizim isimlerimizden farklıdırlar. Bizim isimlerimiz sıfatlarımızdan farklı olabilirken, Allah'ın isimleri aynı zamanda onun sıfatlarını ifade ederler. İsimler işaret ve sıfattırlar Allah hakkında bilgi verirler.[327]

5-İsimler ve sıfatlar bir yönüyle zatın aynı, bir yönüyle ismin gayrıdır. Eğer isimler Allah'a delalet için kullanılıyorsa bu durumda zatın aynıdırlar. Eğer isimle lafzın medlulü kast ediliyorsa, bu durumda zatın gayrısı kast edilmiş olur.[328]

6- İsimler, Allah'tan başkasına isim olabilen ya da Allah'tan başkasının vasıflanması caiz olan isimler ve başkasının tavsif edilmesi veya başkasına isim olması caiz olmayan isimler –rahman, rabbu'l- âlemin gibi- olarak da ikiye ayrılır.[329] Mesela; maliku'l mulk, kadu'l kudat, rahman, hallak, sultanı selatin gibi isimler ve sıfatlandırmalar Allah'a mahsus olması gereken isimlerdir. Bunların başka varlıklar için söylenmesi tevhid inanışına zarar verdiği gibi, şirke de sebep olur. Çünkü bunlar mutlak sıfatlardır ancak isim ve sıfatların mukayyed olması durumunda bir sakınca yoktur. Mesela; falanca yerin kadu'l- kudatı denmesi gibi. Ancak hâkim, hakem gibi Allah'ın

---

[324] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/67; İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/7,30; İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 135, 164.
[325] Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 586-589; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/294.
[326] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 3/77.
[327] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/292.
[328] Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 585-589; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/293-295.
[329] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 3/21.

isimleri ondan başka varlıklara isim olabilir. Çünkü insanlar da hüküm verebilirler, Hz. Peygamber (a.s.) bu gibi isimleri değiştirme yoluna gitmemiştir.[330]

Sıfatlar konusu etrafındaki temel tartışmlardan bahsederken ta'til karşıtı bir söylem geliştirildiği açıkça görülmektedir. Burada net olarak göze çarpan önemli bir iddia ise Ehl-i Sünnet Kelam ekolü olan Eş'arîliğin ta'til ehlinden sayılmasıdır. Zira Ehl-i Eser olarak bilinen hadisçileri Cehmiyye ve daha sonrasında Mu'tezile'ye gösterdiği tepki, sıfatlar konusunun ana gövdesini teşkil etmektedir. Bu anlamda Vehhabi sıfat söyleminin temel tepkilerinden bir tanesinin mevcut olan ve tarihten gelen tartışmalarla bağlantılı olmakla beraber, diğer bir tanesi ise kelamcılara yöneltilen eleştiridir. Zira Kelam ilmi tüm bid'at ve hurafelerin temel sebebi olarak gösterilmektedir. Buradan özellikle Eş'arîlik özelinde Ehl-i Sünnet Kelamı'nın ciddi bir şekilde tenkit edildiği ve hadisçiler dışında kalan Kelam ekollerinin açıkça Ehl-i bid'at olarak tavsif edildiği göze çarpmaktadır.

İsim ve sıfatların tevhidi konusu aslında kelamî tartışmaların derinlemesine yapıldığı bir konu olarak karşımızda durmaktadır. Diğer konular salt itikad ve şirk bağlamında yeni ve ötekileştirici bir dille ele alınırken sıfat ve isimlerin tevhidi konusu diğerlerine nazaran daha çok tarihi bir arka plan çerçevesinde ele alınmaktadır. Bunun temel sebebi ise kanatimizce; bu konunun ilk dönemlerden itibaren Ehl-i Hadis tarafından etraflı bir şekilde ele alınıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Zira özellikle Eş'rî ve Mâturîdî kelam müktesebatını Ehl-i Sünnet Kelam'ı olarak görmeyen bu bakış açısı kendine has bir dil geliştirmiş, bu dili özellikle bid'at ve şirk karşıtlığına yaslanarak tavır almıştır. Ancak mevzubahis konu etrafında -diğer konulara nazaran- daha çok bir arka plan çerçevesinde meseleyi ele almıştır. Kelamcılar tarafından Ehl-i Sünnet Kelam ekolleri arasında kabul edilen Eş'arîlik ise te'vil ehli ve bid'at ehli olarak değerlendirilmiştir. Bunun dışında İsim ve sıfatların tevhidi etrafındaki Vehhabi söylem kısaca aşağıdaki klikleri içermektedir.

İsim ve sıfatlar konusunu ele alırken Vehhabi âlimler kendilerinin orta yolu takip ettiklerini ısrarla vurgularlar. Daha evvel ilhad kavramı etrafında bahsi geçmiş olsada bu konuya ayrı bir yer ayırmanın gerekli olduğunu düşünüyorum. Bir taraftan Cehmiyye, Eş'ari ve Mu'tezile'nin bir kısmının savunduğu ta'tile, diğer taraftan Mücessime'nin temsil ettiği teşbih ve tecsime karşı olduklarını ve aynı zamanda kelamcıların te'vil anlayışlarının ise ta'tilden farksız olduğunu savunurlar. Ehl-i Sünnet adına konuşan bir kesim ise, Allah'ın cisim olmadığını savunmanın veya cevher olduğuna karşı çıkmanın Ehl-i Sünnetin tavrı olduğuna inanmışlardır. Vehhabi ulemaya göre her iki tavır da bid'attir. Zira Ehl-i Sünnet'in bu konudaki en temel görüşü sükûttur. Sükût orta yolu temsil etmek ve bid'atten uzak durmaktır. Bunun dışında kalan

[330] İbn Bâz, *Şerh*, 222-225.

tüm bakış açıları Selef'in anlayışına aykırıdır. Sıfatlar ve isimler konusunda ispata çalışan da nefiy de ısrar eden de bid'ate düşer.[331]

Allah'ın yüzü, eli gibi sıfatların geçtiği ayetler onun bir elinin olduğuna ve bu el ve yüzün zatın aynısı olmadığına delildir. Çünkü eğer el ve yüz zatın aynısı olsaydı, Allah ayrıca eli ve yüzü saymazdı. Ayet ve hadisler net bir şekilde Allah'ın bir vechinin ve elinin olduğuna delalet eder ancak bu gibi tavsiflerin tecsim ve temsille bağlantılı olarak anlaşılması doğru değildir. Ehl-i ta'til bunların zatın aynısı olduğunu söylemiştir. Zira zattan ayrı olması taaddüde sebep olur demiştir ki bu yanlıştır. Eş'arîlik dâhil, bu konu etrafındaki Kelam müktesebatı dolayısıyla bid'ate dümüşlerdir. Bu anlamda Ehl-i Sünnet tek başına hadis ehli olmaktadır. Zira Eş'arîler ve diğer birçok Kelam ehli her ne kadar ta'tile düşmediklerini söyleseler de fiili sıfatları yedi ile sınırlayarak ta'tile düşmüşlerdir. Sıfatları belli bir sayı ile sınırlandırmak doğru değildir. Zira haberlerde çok daha fazla sıfat vardır.[332]

Vehhabilere göre sıfatlar nassın zahiri ile sabittirler. Bu açıdan ilhaddan kaçınmak gerekmektedir. İlhad ise; ta'til, tahrif, tekyif ve temsildir. İlhaddan kaçınmamak tefvize yol açmakta bu anlamda nerdeyse Allah'ın inkârına sebep olacak bir ilah anlayışının doğmasına sebep olmaktadır. Aynı şekilde haberlerde yer alan dil, toplumun anlayacağı bir dildir. Kelam çerçevesinde geliştirilen dil ise daha çok toplumun anlaması mümkün olmayan bir dilin gelişmesine sebep olmaktadır. Bu açıdan kelamcıların anlaşılmayan dili dolayısı ile toplumun şirke düşmesi işten bile değildir. Vehhabi ulema nassın zahirinin gayet açık olduğunu savunarak bu konuyu te'vil etmenin inkâra sebep olduğunu yine nassa dayanarak izah etmeye çalışmışlardır.

Bilindiği gibi İslam Kelamı'nın en derinlikli problemlerinden biri; ezeli, ebedi ve mutlak olanla, tarihî ve izafî olan arasındaki münasebetin keyfiyetidir. Tarihî ve izafî olanın mutlak olanı tasviri, büyük problemler doğurmuştur.[333] Kelam ilminin temel konularının başında gelen sıfatlar konusu ve bu sıfat anlayışına bağlı gelişen tasavvur; inancı şekillendirmiş, inanç etrafında oluşan tasavvur ise hayatı şekillendirmiştir. Sadece bireyi değil; toplumu, sanatı, siyaseti ve dolayısıyla kültürü belirleyen önemli bir etken olmuştur. Kader ve halku'l-kur'an problemi etrafında oluşan siyasal gerilim tamamıyla bu tasavvurun bir sonucu olsa gerektir.

Vehhabi söylem açısından ele aldığımız sıfatlar konusu aslında tam olarak ezelî ve ebedî olan varlığın tarihî ve izafî olan insan tarafından tasavvuru ile ilgilidir. Taaddüdü kudema, tenzih, tecsim, teşbih, tahrif söylemleri bir diğer yönüyle de aşkın ve içkin tanrı tasavvurlarının yansımasıdır. Sûfiler olabildiğince içkin bir tanrı tasavvur

---

[331] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/8-9; İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 3/8-9; İbn Bâz, *Şerh*, 88-91.
[332] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 3/25-26.
[333] Garaudy, *İslam*, 149.

ederlerken, kelamcılar -özellikle Mu'tezili kelamcılar- daha aşkın bir tanrı tasavur etmişler. Bu anlamda özellikle tasavvuf ve hadis geleneği ile daha yakın olan ve eklektik bir yorum geliştiren Ehl-i Sünnet (Eş'arî ve Mâturîdî) kelamcılar, daha orta yolcu bir yorum geliştirmişlerdir.

İslam düşüncesinde muattıla olarak nitelenen filozoflar ve Mu'tezile, sıfatların zatın üzerine zait olmadıklarını dolayısıyla zattan ayrı bir sıfat tasavvur etmenin tecsim veya teşbihi gerektirdiğini savunmuşlardır.[334] Zat ve sıfat tartışmalarını başlatan bu yaklaşım, daha sonra sıfat teorisinin bağlamından koparak sıfatların zatın aynı olup olmadığı tartışmalarına yol açmıştır. Mu'tezile başta teşbih ve tecsimden kaçınmak için ortaya attığı söz konusu yaklaşım, tevhid merkeze alan bir yaklaşımı hedeflemektedir.[335]

Eş'ariler, Allah'ın zatı ile beraber kadim sıfatlarının olduğunu kabul etmektedir. Yani sıfatlar zat üzerine ilave manaları ifade etmektedirler. Fakat zatın aynı değiilerdir, gayrı da değillerdir. Sıfatların zatın aynısı olmaması söylemi Mu'tezile'nin sıfat teoris ile benzerlik göstermktedir. Eş'arîler aynı zamanda fiili sıfatların hâdis olduğunu da kabul etmektedirler.[336] Eş'rîler sıfatların zati ve fiili olduğunu savunurken, zatî sıftaların zatla beraber kadim olduğunu, fiili sıfatlarınsa hâdis olduğunu savunurken Mâturidîler tarafından eleştirilmişlerdir.[337]

Mâturidî âlimler de sıfatların kıdemi konusunu ele almışlardır. İmam Mâturidî ilahi sıfatların ezeli olduğunu savunmuştur.[338] Mâturidî kelamcılar Allah'ın hem yaratıcı hem de yaratan olarak ezelî olduğunu ve ilahî kelamın da ezeli olduğunu savunmuşlardır. Mâturidî sıfatların ezeli ve ebedi olduğunu savunurken sıfatların yaratılmışlığı konusundan hareket etmiştir. Çünkü ilahî sıfatların hâdis olması onların yaratılmış olduğunu zorunlu kılar.[339] Eş'arîler'den farklı olarak tüm sıfatların ezeli olduğunu savunan Mâturidî âlimlerin farklı bir yaklaşım sergiledikleri görülmektedir.[340]

---

[334] Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/210; Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. (2004). Kitâbu'ş-Şifâ İbn Sinâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metâfizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2004), 42, 44-45; Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, Felsefenin Temel Meseleleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2014), 118-119; Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Fusûs* (Haydarabad, 1346h.), 15-17.

[335] Furat Akdemir, "İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (30 Haziran 2020), 1597-1599.

[336] el-Eşarî, *el-İbâne*, 114-117; Taftazânî Sa'düddîn Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 130-135; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l- İ'tikad* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, ts.), 130-138.

[337] Nurettin es-Sabûnî, *el- Bidâye fi Usuli'd-Din*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 2000), 75.

[338] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 58-64.

[339] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 18-19; es-Sabûnî, *el-Bidâye*, 87-88.

[340] es-Sabûnî, *el-Bidâye*, 71.

Selefî ulema ise sıfatlar konusunu daha çok akıl vahiy ilişkisi bağlamında ele almışlardır. Sonradan ortaya çıkan kıdem tartışmalarından çok, sıfatların tevkifi olup olmadıkları konusundan yoğunlaşmışlardır. İlahî sıfatlar konusunda te'vilden uzak kalmak temel ilke olarak kabul edilmiştir. Sıfatlar etrafında gelişen tartışmalar çoğu zaman bid'at olarak tavsif edilmiştir bu anlamda Vehhabi söylemin ilhad teorisi ile benzer bir dil geliştirilmiştir.[341]

Kısaca görüşlerini aktardığımız Kelam mezheplerinden sonra sıfatlar konusunda Vehhabiler'in bir kısım iddialarını ele almaya çalışcağız.

Vehhabi söylem açısından bakıldığında öne çıkan iddialardan bir tanesi, kendi sıfat anlayışlarının orta yolu temsil ettiğini, zira kendilerinin inkâr ile aynı anlama gelen ta'til ve teşbih arasında orta yerde oldukların söylemeleridir. (Sözkonusu söylem, aslına bakılırsa Ehl-i Sünnet kelamının da iddiasıdır. Ancak Vehhabiler özellikle Eş'arîler'e bir eleştiri olarak; onların subutî sıfatları yedi ile sınırlandırmalarından dolayı ta'til ehli olduklarını söylerler. Dolayısıyla, Eş'arîlik ve Mâturîdîlik sıfatları sınırlandırarak ta'til ehli oldukları için kendileri Mu'tezile de dâhil bu üç mezhepten beri oldukları gibi Mücessime ve Müşebbihe'den de beri olmaktadırlar.[342]

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Ehl-i Sünnet Kelam'ının önemli temsilcileri olan Eş'arî ve Mâturîdîler'in konumlandığı merkez olan orta yol; Vehhabiler açısından orta yol olmaktan çıkmış olmakta, aşırı bir uç olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu noktada, diğer konularda olduğu gibi Ehl-i Sünnet kavramı farklı yorumlanmakta ve orta yol olarak tavsif edilen argüman, bir meşruiyet aracına dönüştürülmektedir. Zira ortaya çıktığı günden beri bir meşruiyet porblemi yaşayan Vehhabilik bu anlamda; orta yol, Ehl-i Sünnet, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat gibi Sünnî İslam anlayışının dayandığı kavramları kendine mal etmektedir. Ancak İslam tarihi boyunca orta yol tanımının (sıfatlar esas alındığında) Vehhabiler'in söylediği gibi anlaşılmadığı açıktır. Mesela; İbn Haldun sıfatlar konusunun ilk defa Cehm b. Safvan (ö. 128/745) tarafından ortaya atıldığını, ancak daha sonra bir grup hadisçinin teşbihçi bir söyleme kaydığını savunmaktadır. Teşbihe kayan mevzubahis hadisçiler, daha sonra bu benzerliğin bilakeyf olduğunu savundular diyen İbn-i Haldun, bu anlayışın tam karşısında Mu'tezile'nin aşırı tenzihçi ve anlaşılmaz tasavvurunun olduğunu söyler. Ehl-i Sünnet Kelam'ı ise; bu iki sıfat teorisini tutarlı bulmayarak, naslara dayalı, zatı ifade eden gerçek manada sıfatların olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla İslam

[341] Akdemir, "Allah'ın Sıfatları", 1601-1602.
[342] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 3/8; İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 153; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/327.

düşüncesinde orta yol tanımı yapılırken, Selefîler ve Ehl-i Hadis kast edilmemiş, aksine Ehl-i Sünnet (Eş'ar'î ve Mâturîdî) Kelam'ı kast edilmiştir.[343]

Sıfatlarla ilgili bir diğer konu ise; sıfatların tevkifi olup olmadığı sorunudur. Bu noktada Vehhabi ulema tıpkı Selefî ulemanın özellikle Ahmed b. Hanbel'in ifade ettiği gibi sıfatların tevkifi olduğu görüşündedirler. Ahmed b. Hanbel'e göre Yüce Allah sadece Kur'an ve sünnette bildirilen sıfatlarla nitlendirilebilir. Akıl kendiliğinden Allah'a bir sıfat nisbet edemez, sem'î bir konu olduğu için akıl; mahiyet ve keyfiyetini bilmediği sıfatlar ve fiiller konusunda hata yapmaktan kurtulamaz. Ancak Hanbelîler Allah'ın tüm sıfatlarını ezelî ve kadim kabul etmişlerdir.[344]Burada Halku'l Kur'an ile bağlantılı olarak sıfatlar konusunun farklı bir boyut kazandığı da açıktır. Vehhabiler de sıfatların tevkifî olduğunu söylerler. Bu söylem, sıfatları te'vil etmenin bile tahrife yol açtığını söylemektedir. Zira Allah'ın naslarda geçen sıfatlarla nitelendirilmesi teşbihi gerektirmez. Aksine bu sıfatların te'vili tahrif anlamına gelir. Ahmed b. Hanbel de bu konuda aynı görüştedir.[345]

Vehhabi ulemanın bir diğer iddiası ise; sıfatullahın zahiri anlamlarıyla anlaşılması gerektiği iddiasıdır. Sıfatları te'vil etmenin Yahudilerin hittetun (حطة) kelimesin hintetun (حنطة buğday) şeklinde telaffuz etmelerine benzetirler. Böyle bir benzerliğin Kur'an-ı tahrif etmek anlamına geleceğini söylemektedirler. Mesela el-Useymin'e göre tıpkı Yahudiler kutsal kitaplarını nasıl tahrif ettilerse, Cehmiler de istiva (إستوي) kelimesini istevla (إستولي) şeklinde anlayarak kitabı adeta tahrif etmişlerdir. Cehmiler'e yapılan bu eleştiri aynı zamanda Ehl-i Sünnet kelamına da yapılmaktadır.[346] Ancak Ehl-i Sünnet kelamcıları, te'vili; teşbihe düşme endişesi ile yapmaktadırlar.[347]

İbn Abdulvehhab, isim ve sıfatlar konusunda selefî yoruma tabi olmuştur. Bu anlamda sıfatların tevkifi olduğu, te'vile ve tahrife kapalı olduğu, belli sayılarla sınırlandırılmalarının ta'til anlamına geldiği ve sıfatların tasnifi gibi konular, benzer söylemler olarak karşımızda durmaktadır.[348] Ona göre, Allah kendi nefsini en iyi bilendir dolayısıyla Kur'an ve hadislerde geçen lafızları yorumlamak doğru değildir. Bu anlamda tecsim ve teşbih de caiz değildir. Haberlerin yoruma kapalı olması bir tercih meselesi değil, bir anlama ameliyesidir. Kur'an sözlü bir kitap olduğu ve muhatabı da

---

[343] Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 2/97-110.
[344] Ferhat Koca, "İslam Düşünce Tarihinde Selefîlik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği", *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015), 24-26.; Muhammed b. Ebubekir b. Eyyub İbn Kayyim el-Cevzîyye, *el-Kâfiyetu'ş-Şâfiye fi'l-İntisâri li'l-Fırkati'n-Nâciye* (Mekke: Dârul Âlemi'l-Fevâid, 1428h.), 69-71.
[345] Ali Sami en-Neşşar, *Akâİdu's-Selef (Ahmed b. Hanbel, Buhârî, İbn Kuteybe, Darimî)* (İskenderiye: Neş'etu'l Maârif, 1971), 90.
[346] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/479-480.
[347] İlyas Çelebi, "Sıfat", *DİA* (İstanbul: TDVY, 2009), 37/102-104.
[348] Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları; Ashabu'l- Hadise Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi* (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 125-153, 191-192.

insan olduğu için, diğer lafızların anlaşılması noktasındaki eksiklerden -insanın anlama ve yorumlama ameliyesi ile bağlantılı olarak- beri değildir.[349] Bu anlamda her insanın aynı şeyi anlaması mümkün değildir. Yani her ne kadar Kur'an-ı Kerim mükemmel bir kitap olsa da, onu anlamaya çalışan insan unsuru değişken, anlam ve yorum konusunda eksik ya da nesnel bir varlıktır. Eğer ki bir lafızdan tüm insanların aynı şeyi anlayacağını söyleyebiliyorsak bu tez doğru bir tez olabilir, ancak bunun mümkün olmadığı bir gerçektir. İnsanın anlama kodları noktasında bir te'vil imkânı ile karşı karşıya iken, te'vile imkân vermemek hakikatı ters yüz etmektir.

Vehhabi âlimler, kelamcıların yaptığı te'vili tahrif olarak nitelemektedirler. El-Useymin Yahudi bir âlimle Hz. Peygamber (a.s) arasında geçen bir tartışmada parmak kelimesinin hakiki anlamıyla kullanıldığını söylemektedir:

> Hadiste, Allah'ın parmaklarının varlığı, Hz. Peygamber'in (a.s.) takriri ile ispat edilmiştir. Parmak gerçek anlamda parmağa karşılık gelir, tıpkı el (yed) gibi. "Parmaklarıyla yapar" sözünden kasıt, ehli tahrifin dediği gibi yerleri ve gökleri idare etmenin kolaylığı kast edilmez, bu yanlıştır. Zira Allah Rasulü (a.s) "Âdemoğullarının kalbi Rahman'ın iki parmağı arasındadır"[350] (Müslim, Kader, 4) buyurarak bu gerçeği ikrar etmiştir. Onun sözünü kabul etmemiz vacptir, ancak burada ara (mesafe) ve dokunma gerekmez.[351]

Bir taraftan yukarıdaki pasajda aktardığımız teşbihçi ve hatta tecsimci bir anlayışı savunan Vehhabi ulema, diğer taraftan kendilerinin teşbih ehli ile muattıla arasında orta yolu temsil ettiklerini savunabilmektedirler. Vehhabi sıfat teorisi incelendiğinde orta yol iddiasının bir söylemden ibaret olduğı açıkça görülür. Söz konusu söylem ciddi ve açık bir çelişki barındırmaktadır. Çünkü teşbih ve tecsim açık bir şekilde görülmekte iken, orta yolu temsil ettiğini iddia etmek inandırıcı olmamaktadır. Ayrıca yukarıdaki pasajda aktardığımız gibi el kelimesi idare kolaylığı anlamında kullanılmamıştır dediği ve te'vili reddettiği halde, pasajın sonunda, burada mesafe ve dokunma gerekmez diyerek te'vil yapmıştır. Dolayısıyla kelamcıların teşbihe ve tecsime düşme endişesiyle te'vile başvurdukları gibi, kendisi de te'vile başvurmak zorunda kalmıştır.

İsimler ve sıfatlar her ne kadar şirk ve bid'at kavramları içerisinde ele alınsalar da son tahlilde teşbihçi bir anlayışın göze çarptığı söylenebilir. Zira naslarda geçen isim ve sıfatların te'vile girilmeden anlaşılmaya çalışılması çoğu zaman zahiri bir bakış açısına yol açmıştır. Mesela; çoğu yerde Allah hakkında ayet ve hadislerde geçen yed, isba', yüz gibi kelimelerin gerçek anlamında kullanıldığı söylenir.[352] Soyut yorumlara

---

[349] Zekeriya Pak, *Allah-İnsan İletişimi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005), 183-184.
[350] Müslim, Kader, 4
[351] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufid*, 1415h., 3/352.
[352] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 15-160; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufid*, 1415h., 3/287-289,290.

yer verilmemesi el, ayak, kudret parmak gibi kavramların direkt zahiri anlamları ile anlaşılmasına imkân vermektedir. Bu açıdan bakıldığında sıfat ve esma anlayışında te'vile yol vermeyen bu anlayış, ulemanın isim ve sıfatları farklı algılayabilme imkânını sınırlandırmaktadır. Bu tavır, avamın tanrı tasavvurunun ulemaya dayatılması gibi bir sonucu da doğurmaktadır ki, bu teşbihçi anlayışın ulema tarafından bu şekilde anlaşılması mümkün değildir. Düz bir mantıkla düşünüldüğü zaman zahiri anlayış; kendi içinde tutarlı gözükse de, havasın tanrı tasavvurları açısından büyük çelişkiler taşıdığı açıktır.[353]

Kelam geleneği açısından bakıldığında Gazzali'nin isim ve sıfatlar yönünden yaptığı bir tespit, büyük önem taşımaktadır. Zira Gazzalî Selefîler'in sıfat anlayışlarının Müslümanlar'ın içerden yaptıkları bir tartışmanın sonucu olduğunu, ancak Eş'arî ve diğer kelamcıların yaptığı tartışmaların ise dışarıya karşı verilmiş cevapların ürünü olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla Selef içerden yükselen yeni sorulara cevap verirken, sonraki kelamcılar dışarıdan gelen sorulara cevap vermiş ve sıfat teorilerini bu minvalde oluşturmuşlardır.[354] Sıfatlar etrafındaki görüşleri Selefîlerle aynı paralelde olan Vehhabiler bu noktada, bizim kanaatimize göre Gazzalî'nin tarif ettiği içerden tartışmalar tanımına uygun düşmektedir.

Genel olarak belli konular etrafında şekillenen Vehhabi söylem, konuları derin Kelamî tartışmalara girmeden şirk ve bid'at kavramları çerçevesinde ele almaktadır. Ancak sıfatlar konusu böyle değildir. Sıfatlar etrafındaki tartışmaların diğer konulara nazaran daha geniş bir bakış açısıyla ele alınması, bu konunun daha tabiin döneminde tartışılan bir konu olması ile ilgili olsa gerektir. İlk üç nesil dışındaki geleneği yok sayan Vehhabi ulema ilk üç asırda tartışılmamış konuları tartışmayı bid'at saymışlardır. Bu açıdan bakıldığında sıfat ve esma konusuna bakıldığında ise; Ahmed b. Hanbel ve diğer Selefî ulemanın bu konuya geniş yer ayırdığı hemen görülür.[355]Dolayısıyla Vehhabi ulemanın sıfat bahsini geniş tutması Hanbelî ekolden etkilenmesi ile alakalıdır.

Sonuç olarak şu söylenebilir ki; "kelamcılar genellikle ilahi sıfatlar konusunda teşbih ve tecsim inancını benimsemekle itham etmesine karşılık Selefiyye onları özellikle haberi sıfatları ve ilahi fiilleri yorumlamak suretiyle geçersiz kılmak, hatta bunları inkâr etmekle suçlamıştır."[356] Selefîler'in benimsediği sözkonusu tavır, Vehhabiler tarafından da benimsenmiş ve kelamcılar te'vil ve hatta tahrif ehli olarak

---

[353] Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille* (Beyrut: Merkezu'd-Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1997), 158-159; Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Ma'rife*, çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş (İstanbul: İz Yayınları, 2009), 31-33.
[354] Çelebi, "Sıfat", 37/103.
[355] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *er-Red R ala'l-Cehmîyye ve'l- Zenâdıka* (Riyad: Dâru's-Sebât, 2003), 125-168.; İbn Kayyim el-Cevzîyye, *el-İntisâri li'l-Fırkati'n-Nâciye*, 50-103.
[356] Çelebi, "Sıfat", 37/102.

nitelendirilmiştir. İsim ve sıfatlar üzerine geleneksel kelamcılar teşbih ve tecsimin tevhide aykırı olduğunu kabul etmişler ve bu anlamda belli bir epistemolojiye dayanarak Allah'ın sıfatlarını te'vil etmeyi gerekli görmüşlerdir.[357] Aslında benzer şekilde te'vili, Selefîler de yapmışlardır. Çünkü sıfatların te'vil yapılmadan anlaşılması imkânsızdır. Aynı şekilde Vehhabi âlimler de -te'vili reddetmelerine rağmen- gerekli gördülerinde te'vile başvurmuşlardır.[358] Zira müteşabih ayetlerin te'viline imkân tanınmaması teşbihe yol açmaktadır.

3.2. Şirk

Bu başlık altında Vehhabiler'in şirk söylemini ele aldıktan sonra, kelamcıların şirki nasıl ele aldıklarını ve Vehhabiler'in hangi zeminde bu kavramı tartıştığını ele alacağız. Bilindiği üzere şirk kavramı Vehhabi düşüncenin merkez kavramı olmaktadır.

Allaha'a ortak veya ortaklar koşmak anlamına gelen şirk, Kelam kitaplarında daha çok büyük günah konusu ile bağlantılı olarak ele alınır. "Size günahların en büyüklerinden haber vereyim mi?..."[359] diyen Allah Rasulü şirki en büyük günahların başında saymaktadır.

Vehhabi düşüncede şirkten korunmak, İslam'ın temeli kabul edilir. İbn Abdulvehhab'a göre Mü'minin birinci vazifesi şirkten uzak durmaktır. O'na göre İslam; "tevhide teslim olmak, itaatle Allah'a bağlanmak ve şirkten beri olmaktır."[360] Görüldüğü gibi şirk sonradan karşılaşılan tali bir durum değil, asıl olarak kabul edilmektedir.

İbn Abdulvehhab'ın *Kitabu't- Tevhid* adlı risalesine bakıldığında, bu durumu çok net görmek mümkündür. Zira kitapta konuların büyük bir kısmı şirkle bağlantılı bir şekilde ele alınmıştır. Elimizdeki nüshada 65 olan konu başlıklarının 40'tan fazlası direkt şirk konusu ile ilgilir. Şirk ile direkt bağlantılı olmayan başlıklar ise şirk merkezli ele alınmıştır. Konular da benzer bir mantıkla şirk ile bağlantılı ele alınır. Adak, teberrük, dua, yalvarmak, dilemek, sihir, büyü, kabir, salih kimselere dua, yemin, Allah'tan başkası adına yemin, gibi başlıklar altında ele alınan tevhid konusu, tamamen şirkten korunma merkezli ele alınmıştır. Müşrik; büyük günah işleyen ve tevbe etmesi gereken bir kişi değil, hukuken (savaş yoluyla) düzeltilmesi gereken bir topluluk olarak görülür. Bu mantık örgüsüne söz konusu kitabın her yerinde rastlamak mümkündür.[361]

---

[357] Zübeyir Bulut, *Haberi Sıfatlar, Anlama Yöntemi ve Yorumlar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 55-65,85-99.
[358] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 3/325.
[359] Buhârî, Edep, 6; İman 16
[360] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 72.
[361] Bkz. İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*.

İbn Abdulvehhab'a göre tevhid; red ile başlar.[362] Dolayısıyla şirkten arınmak tevhid için ilk adım olarak kabul edilmektedir. Ona göre Şirki tanımayan ve bilmeyen tevhidi bilemez ve anlayamaz. Tevhidin, şirki reddetmekle veya Allah dışında tapılanları reddetmekle başladığını söyleyen İbn Abdulvehhab'a göre, tevhidin makbul olması için bir diğer şart ise, şirk koşanları tekfir etmektir. Yani şirki tanımakla başlayan iman, tekfirle kemal bulmaktadır. Bu konuda şöyle demektedir: "Kelime-i tevhidin şartı ihlâstır, kişi ibadetinde Allah'a ortak koşanı tekfir etmedikçe onun (ihlâsın) manası tamamlanmaz."[363] Şirk kavramı merkeze alındığı gibi, şirk üzerinden tekfire cevaz vermek de önem taşıyan bir başka ayrıntı olarak karşımızda durmaktadır. Yani şirk olarak nitelenen konularda eksiği tespit edilen toplumları tekfir etmek ve onlarla savaşmak itikadî bir gerekliliktir. Bu anlamda mücadele edilen topluluğun kendini Müslüman olarak nitelemesinin bir kıymeti yoktur.

Vehhabi zihin dünyasının şirk söylemi, tarihsel bir arka plana dayandırılmaktadır. Hayatı tevhid ve şirk mücadelesi olarak değerlendiren Vehhabiler; bu anlamda şirki, bireysel bir tercih olarak görmekten çok, şirk toplumu kavramını öne çıkarmaktadırlar. Zira İslam toplumunun; belli dönemler ve belli başlı düşünüş biçimleri dışında müşrik oldukları iddia edilmektedir. İbn Abdulvehhab, bu konu etrafında şunları söylemektedir:

> İslâm tarihinin sadece bir döneminde inanç Allah'ın iradesine mutabık olarak, Hz. Peygamber'e (a.s.) vahyedildiği şekliyle muhafaza edilmiştir. Bu da Peygamberin, ashabının ve onlara tabi olanların yaşadığı zamandır. İnancı geleneğin tortularından arındırmak suretiyle, toplum ancak ilk Müslümanların takip ettikleri doğru yola erişebilir.[364]

İbn Abdulvehhab, temel amaç edindiği bir söylem olan 'inancı tortulardan arındırma' iddiasını sık sık dillendirir. O'na göre bu arınma salt bid'atlerden arınma değildir, aynı şekilde şirkten arınmadır. Zira İslam toplumunun Hz. Peygamberden sonra içine düştüğü temel çıkmaz, şirk çıkmazıdır. Bu çıkmazdan korunmanın yolu ise başta sahabe ve tabiin olmak üzere Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye ve kendisinin temsil ettiği, arı İslam olan, kurtulmuş fırkadır.[365] Bu arada şunu da ifade etmek gerekiyor ki kurtulmuş fırka iddiası, Vehhabilikte Ehl-i Sünnet kelamcılarından farklı olarak şirk bağlamında ele alınır. Yani geleneksel birikim şirk olarak nitelendirilir. Burada, Vehhabi mantalitenin şirk söylemini nasıl konumlandırdığını ifade ettikten sonra, şirki nasıl tanımladıkları ile ilgili genel bir çerçeve çizmeye çalışacağız.

---

[362] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/50-51.
[363] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/50.
[364] Şeyhu'l-İmam Hüseyin İbn Ğannam, *Tarihu Necd* (Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1994), 2/217.
[365] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/29-30; İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/22-28; el-Asımî, *ed-Durer*, 1/12-19.

Şirkin tanımı üzerine İbn Abdulvehhab: "Bil ki tevhidin zıddı şirktir ve büyük (ekber), küçük (asğar) ve gizli (hafî) şirk olmak üzer üç çeşittir"[366] demektedir. Tevhidin zıddı olarak takdim edilen şirk, aslında bir şeyin zıddıyla kaim olduğu mantığından hareketle, tevhidi; şirk üzerinden tanımlamaktadır. Affa tabi olmayan şirk, en büyük günah olarak her müslümanın sakınması gereken bir durumdur. Büyük küçük, gizli açık her türlü şirk, tevhidin zıddıdır ve şirkin olduğu yerde, tevhidden bahsetmek mümkün değildir.[367] Diğer Vehhabi ulema da aynı görüştedir ve İbn Abdulvehhab'ın bu konu etrafındaki görüşlerine katkı sağlarlar.[368]

"Şüphesiz Allah, kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz, bundan aşağı olanı dilediği kimse için bağışlar…"[369] ayeti delil getirilerek ifadesini bulan büyük şirk kavramı; dua, niyet, itaat ve sevgi olmak üzere dörde ayrılır. İbn Abdulvehhab'a göre; dua, niyet, itaat ve sevgi gibi kavramlar direkt ibadetle bağlantılı oldukları için, bunları bir başka varlığa yönlendirenler büyük şirke düşmüş olurlar ve bu günahın affı yoktur. "…Onlar ateşten çıkacak değillerdir"[370] ayetinde de ifade edildiği gibi bu kimseler ebedi cehennemde ve ateşte kalacaklardır.[371]

Vehhabi ulemaya göre şirk; tüm günahların ve helak edicilerin en büyüğüdür. Zira şirk; hem tevhid-i rubûbiyyeti, hem tevhid-i ulûhiyyeti hem de tevhid-i esma ve sıfatı ihlal etmek anlamına gelmektedir. Mesela Allah'tan başka yaratıcı olduğunu düşünmek, Allah'tan başka birine ibadet edilebileceğini kabul etmek –ki ibadet etmek daha büyük şirktir- sıfatların herhangi biri ile benzerlik olduğunu savunmak şirktir. Mesela bir kişi Allah'ın tıpkı bizler gibi arşa istiva ettiğini savunursa o kişi müşrik olur.[372]

İbn Abdulvehhab "Hz. Peygamber'in (a.s.) Tevhidi Himaye Etmesi ve Ümmetini Şirkin Her Türünden Koruması" ismini verdiği bab başlığı altında ilk olarak "Allah size, sizden olan bir peygamber gönderdi ki o size gayet düşkün ve Mü'minlere karşı gayet sefkatli ve merhametlidir"[373] ayetini örnek verir.[374] İbn Bâz, bu ayete muhatap olan "Allah Rasulü'nün, temel vasfının insanları şirkten beri kılarak onları cehennem ateşinden muhafaza etmesidir,"[375] demektedir. Dolayısıyla Allah'ın rahmetinin tecellisi tamamen şirkten beri olmaya bağlanmaktadır.

---

[366] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 2/66-72.
[367] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 2/66-72.
[368] Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 101; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/55; İbn Bâz, *Şerh*, 37.
[369] en-Nisa, 4/116
[370] el-Bakara, 2/167
[371] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 79-80.
[372] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 79-80; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/13.
[373] et-Tevbe, 7/127
[374] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 157.
[375] İbn Bâz, *Şerh*, 113-115.

Şirkin birincisi büyük şirktir. İbn Abdulvehhab bu tür şirki; dua, niyet, itaat ve muhabbet şirki olarak dörde ayırır.[376] Tüm bu şirk türleri ayetlerle sabittir diyen İbn Abdulvehhab bir kısım ayetleri delil getirerek; bunların büyük şirk olduğuna vurgu yapar. İbn Bâz büyük şirk etrafındaki mülahazalarından sonra; konuyu somutlaştırarak şu şekilde izah etmektedir:

> Kabirlerin üstüne mescid yapılması, bu mescidlerde ibadet edilmesi, bu mescidlere ve türbelere kubbeler yapılması gibi şeylerin tamamı şirke sebep olan şeylerdir. Allah Rasulü (a.s.), Yahudi ve Hristyanlara bundan dolayı lanet etmiş ve bundan dolayı (bizi) uyarmıştır; "peygamberlerinin kabirlerini mescidler yapmalarından dolayı Allah Yahudi ve Hristyanlara lanet etmiştir." (Buharî, Salat, 55 -335-336-; Müslim, Mesâcid ve Mevediu's-Salat, 2), Başka bir hadiste de şöyle demiştir: "Aman ha! Sizden öncekiler peygamberlerin ve salih kimselerin kabirlerini mescid tuttular. Aman ha! Siz kabirleri mescid tutmayın. Ben bunu size yasaklıyorum." (Müslim, Mesâcid ve Mevediu's-Salat, 23) Bu anlama gelen birçok hadis vardır. Kabir ziyeretleri üç türlüdür, eğer onlara dua etmek için ise bu caizdir. Eğer oralarda Kur'an okumak, namaz kılmak için ise bu şirke vesiledir. Eğer kurban kesmek ya da yardım dilemek için yapılırsa bu büyük şirk olur.[377]

Vehhabi ulemaya göre tüm günahlar bir yönüyle de şirk olmaktadır. el-Useymin konuyu; günahların tamamı bir yönüyle hukukullaha bazen de hukuku'l- ibada tecavüz anlamına gelmektedir şeklinde ifade ederek, aslında tüm günahaların bir şekilde şirk olduğunu söylemiştir.[378] Bu yönüyle ma'siyeti şirkle beraber anmıştır.

Şirk bir başka yönüyle de kısımlara ayrılmıştır:

1-Büyük şirk (Şirku Ekber)
2- Küçük Şirk (Şirku Asğar)
3- Büyük Günah (Ma'siyatu Ekber)
4- Küçük Günah (Ma'siyatu Asğar)[379]

Büyük şirki; -Allah'tan başkasına- dua, niyet, itaat ve muhabbet şeklinde ele alan İbn Abdulvehhab; şirkin ikinci türünün ise küçük şirk olduğunu söyler. Bu şirk türü ise riya ile ilgilidir. Zira Kur'an-ı Kerimde riya; şirk ile beraber (Kehf Suresi: 18/110) anılmıştır. Bu açıdan riya küçük şirk olarak kabul edilir. Riya; Allah'tan başkasından ibadetlerinin karşılığını beklemek anlamına geldiği için, küçük şirk sayılmaktadır. Allah, ahiret günü, bu gibi riya ehline kimin için ibadet ettiyseniz gidin karşılığını ondan bekleyin diyecektir. Küçük şirk hadisle sabittir. Zira Hz. Peygmber (a.s.): "Sizin için en çok korktuğum şey küçük şirktir. O nedir? denildiğinde ise; 'riya' demiştir."[380] Vehhabi ulema küçük şirkin bir kişiyi iman dairesinden çıkarmadığı konusunda hem

---

[376] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/8.
[377] İbn Bâz, *Ahtâun fi'l- Akîde*, 1-2.
[378] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/61.
[379] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/61.
[380] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* 5/427

fikirdirler. Ancak küçük şirkten sakınmanın, kişinin imanı açısıdan büyük önem taşıdığını söylemişlerdir. el-Useymin, bu konu etrafında şöyle demektedir:

> "…Şirk büyük bir zulümdür"[381] ayetinde geçen şirkten kastın büyük şirk mi yoksa şirkin her türlüsü mü olduğuna dair tartışma vardır. İbn Teymiyye, bu ayetten her türlü şirkin kast edildiğini söylemişse de[382] burada kast edilen küçük şirk değildir. Şirkin büyük zulüm olması ise; ma'siyetlerin insanın şehvetine ve arzularına hitap etmesi ile ilgilidir. Oysa şirk böyle değildir. Şirkte kişiyi cezbeden bir durum olmadığı halde kişinin bu durumda ısrarcı olması, şirki büyük bir zulüm kılmaktadır. Riyayı küçük şirk kılan da insanı cezb etmesidir. Şirk ebedi cehennemi gerektirir mi? sorusuna gelince: "Bu iki türlüdür; eğer ameli küçük şirk ise ebedi ateşi gerektirmez, ancak eğer ameli büyük şirk kapsamına giriyorsa bu durumda ebedi cehennemi gerektirir.[383]

Şirkin bir diğer türü ise (şirk-i hafî) gizli şirktir. İbn Abdulvehhab gizli şirkin hadis ile sabit olduğunu söyler. "Bu ümmet için şirk; karanlık bir gecede siyah bir taşın üzerinde yürüyen karıncanın adımlarından çok daha gizlidir"[384] hadisini örnek veren İbn Abdulvehhab, esas tehlikenin gizli şirkle alakalı olduğuna vurgu yapar.[385] El-Useymîn; "şirk, hafî ve celî olmak üzere ikiye ayrılır" demektedir. Gizli ve açık şirk anlamına gelmektedir. Örneğin kişinin Allahtan başka birisi adına yemin etmesi açık şirk iken, kalbinde riya gibi bir niyetinin olması da gizli şirktir. [386]

Bir başka yönüyle de şirk; küçük ve büyük şirk olmak üzere ikiye ayrılır. Kişi Allah'tan başkası adına yemin ederse bu şirk olur, eğer yemin ettiği şeyin Allah'la eşit olduğuna inanarak yemin ederse bu büyük şirk olur. Yok, eğer böyle düşünmüyorsa bu yemin, küçük şirk olur. Bazı Vehhabiler, şirkin büyüğünün de küçüğününde ayette belirtildiği gibi affının mümkün olmadığını söylerken, diğer bazıları ise küçük şirkin affolacağını ayette kast edilenin büyük şirk olduğunu söylemişlerdir.[387]

Şimdiye kadar Vehhabi ulemanın şirk ve türleri üzerine mülahazalarını aktarmaya çalıştık. Ancak şirk konusunda temel problem; şirke yüklenen anlamdır. Zira şirk toplumu ile savaşmanın farz olduğunu, müşrikleri tekfir etmenin imanın bir gereği olduğunu savunan Vehhabi ulema bu noktada şirk söylemine toplumsal bir boyut kazandırmaktadır. Geleneksel Fıkıh, Kelam, Felsefe ve Tasavvuf anlayışına karşı adeta bayrak açan İbn Abdulvehhab, akideyi tam da bu noktada ideolojik bir söyleme

---

[381] Lokman, 34/13
[382] Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *el-İman* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslamî, 1996), 54.
[383] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/110-111.
[384] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* 32/384; İbn Ebi Şeybe, el-Musannef, 6/70
[385] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd,* 1/9.
[386] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/235.
[387] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 105; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/325.

dönüştürmüştür. Tevhid söylemi etrafında şekillenen bu söylem, şirk söylemi ile güncelliğini korumuştur.[388]

İbn Abdulvehhab, tasavvuf, halk inanışları ve sufiliğe karşı başlattığı hareketi ile öncelikle şirk olarak gördüğü şeylerle mücadele etmeye çalışmıştır. Daha çok mücadele ettiği şeyler; halk inanışları ve yaşam biçimleridir. Örneğin; büyü, sihir, nazar boncuğu, teberrük gibi halk inanışlarına karşı verdiği mücadele, bir eğitim ve irşad mücedelesi olmaktan çok, birer iman- küfür mücadelesidir. Zira bu tip inanışları olan kimseler veya böyle şeylerden medet umanlar müşriklikle itham edilmektedir. Müşriklikle itham edilenler salt bireyler değil, kendileri dışında kalan herkestir. İbn Abdulvehhab ve Vehhabiler, *Kitabu't- Tevhid* adlı eserindeki temel ilkeleri kabul etmeyenlerin müşrik ve dolayısıyla kâfir olacaklarını, kanları ve canlarının helal olacağını söylemiştir.[389] Hem Şiiler hem de kendileri dışında kalan Müslüman kabilelerle bu söylem etrafında büyük bir mücadele başlatmışlardır.

Dostluk ve düşmanlık konusu Vehhabi düşüncede bir itikad meselesidir. Zira İbn Abdulvehhab Allah'ı birlemek kadar, müşriklerle mücadelenin ve onlara kin beslemenin de bir iman meselesi olduğu görüşündedir. İbn Abdulvehhab'a göre şirk olarak nitelenen fiilleri yapan toplulukla savaşmak da imanın bir gereğidir. Hz. Peygamber (a.s.) hayatı boyunca bu sebepten dolayı sabretmiş, insanların en merhametlisi olmasına rağmen savaşmış ve hicret etmiştir. Tüm bu mücadelenin temel sebebi şirktir. Dolayısıyla müşrik toplumla mücadeleyi imanın bir ilkesi olarak görmeyen herkes; cahil ve kâfir olarak kabul edilmelidir. Çünkü şirk koşan bir toplum kâfir olmuştur ve tüm müşriklerle mücadele etmek her mü'minin birincil vazifesidir. Bunu vazife edinmeyen ve müşriklere buğzetmeyen herkes kâfirdir.[390]

Müşriklerle savaşmayı imanın bir gereği olarak takdim eden İbn Abdulvehhab'a göre, geçmişte Peygember'in savaştığı müşriklerin şirki, günümüzün müşriklerine göre çok daha hafiftir. Şu da açıktır ki günümüzde şirk, bizzat tevhidi savunduğunu söyleyenler tarafından itikad haline getirilmiştir. İbn Abdulvehhab bu konuyu aşağıdaki gibi sonlandırmaktadır:

> Bil ki tevhid; Hz. Peygmaber'in getirdiği farizaların en büyüğüdür. O namazdan, zekâttan, oruçtan ve hacdan çok daha büyük bir farizadır. İnsan Hz. Peygamberin getirdiği herşeyi yaptığı halde bunlardan bir tanesini inkâr ederse kâfir oluyor da nasıl olur da bunların en önemlisi olan tevhidi inkâr ettiğinde kâfir olmaz.[391]

İbn Bâz da şirk koşan kimselerle ilgili olarak onlarla savaşılması gerektiğini söylemiştir:

---

[388] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/32, 48,51, 103,160, 180, 354, vd.
[389] er-Rîkî, *Lumeu'ş- Şihâb*, 67-72.
[390] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/32, 48, 51, 102-103,160, 180, 354 vd.
[391] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/105.

> Şirk en büyük günahtır ve müşrik cehennemdedir. Kabirlere tapanlar müşriktir. Bu küfürdür ve küfrün en büyüğüdür. Bunlar başta öldürülmez, uyarılırlar eğer uyarıları dikkate almazlarsa bu durumda böyleleri öldürülür ve bu kişilerle savaşmak gerekir.[392]

El-Useymîn ise, şirke düşen toplumların milleten (İslam ümmeti) çıktıklarını, kafir olduklarını söylemektedir. Bu durumda bu kimselerin kanları ve malları helal olmaktadır:

> Maalesef bazı İslam beldelerinde falan kimsenin defnedildiğine ancak cesedinin mevcut olduğuna, yarar ya da fayda sağladığına ya da çocuğu olmayanların şifa bulduğuna ve çocuk sahibi olduklarına inanılmaktadır. Bu -Allah muhafaza- dinden ve milleti İslam'dan çıkaran büyük şirktir. Bunu kabul etmek; içki içmenin, zina yapmanın hatta livata etmekten çok beter bir durumdur. Çünkü bu sedece fıskı değil küfrü kabul etmektir.[393]

Yukarıda pasajda en büyük masiyetlerin, günahların veya ahlaki problemlerin bile şirkten daha masum addedildiği görülmektedir.

El-Useymîn, bir başka yerde ise; "Kişinin şirkinden dolayı kanı helal olur Kanı haram olanlar ise dört sınıftır: Mü'minler iman ettiklerinden dolayı, zımmîler; vergi (cizye) ödediklerinden dolayı, muahhidler; sözleşme yaptıklarından dolayı, müste'minler; eman sahibi olduklarından dolayı kanları haramdır ve dokunulmazdırlar. Bunun dışında kalan herkesin kanı helaldir" [394] demektedir. Bunun dışında kalanlardan kastın kimler olduğu açıktır. Bunlar; yıllarca kendileri ile savaşılan Sünnî ve Şiîlerdir. Yani müşrik olan toplumlar bu dört gruptan herhangi birine girmedikleri gibi, savaşılan grupların en çok hedefe konulanı olmaktadır. Çoğu zaman kafirlerden bile daha tehilkeli olan bu gruplarla savaşırken kafirle mücadele akla bile gelmemiştir.

Vehhabiliğin kabul gören ve yaygın bir diğer önemli vasfı da tekfirdir ve şirk tekfir için malzeme yapılmaktadır. Herhangi bir Müslüman çok kolay bir şekilde şirke düşmüş kabul edebilmektedir. Mezhep tabiiyeti, Kelam müktesebatı, tasavvuf geleneği şirk kavramı üzerinden tekfir edilmektedir. Mesela; Busiri'nin şiir sanatından dolayı belağat icabı yaptığı bir mübalağayı açık şirk olarak nitelemekte, bunun dışında tasavvuf erbabı özellikle -kendi tabiriyle- Vahdetiyyun (vahdet-i vücutçular) çoğu zaman şirk ile itham edilmektedir.[395]

Buraya kadar anlattıklarımızdan şirkin Vehhabi ulema tarafından toplumsal bir kimliğe büründürüldüğü ve tekfirin yerine ikame edildiği açıkça görülmüştür. Bununla beraber en tehlikeli durum ise, Müslüman toplumun şirk toplumu olarak nitelendirilmesidir. Bu açıdan Müslüman toplum savaşılması gereken toplum olarak algılanmaktadır. Osmanlı İmparatorluğuna karşı, hem de müstemlekecilerle ittifak

---

[392] İbn Bâz, *Şerh*, 50.
[393] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufid*, 1415h., 1/118.
[394] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufid*, 1415h., 2/15.
[395] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufid*, 1415h., 1/218.

yapılarak yapılan savaşın kendi içindeki meşruiyet temeli bu olsa gerektir. Bugün aynı zihin dünyası, İslam toplumlarında çok kolay bir şekilde katliam yapabilmektedir.

Vehhabi düşüncesinde ibadet, itikad ve ahlakla ilgili birçok konu şirk bağlamında ele alınır. Zira şirk, her türlü büyük günahın temelidir. Onlara göre şirk, bütün türleri ile Kur'an ve sünnette sabit olduğu için Vehhabi ulema bu konuyu çok daha cesaretle ele almaktadır. Ancak şirkin büründürüldüğü mantığın dini bir temelinin olduğunu söylemek mümkün değildir. Halk sûfiliğine gösterilen tepkisel duruşun Vehhabi şirk söylemini bir anlamda haklı kıldığı da söylenebilir. Ancak şirk üzrinden şekillenen söylemin paranoyak bir hal aldığı da açıktır. Bu bölümde şirk söyleminin nasıl bir mantığa büründürüldüğü ile ilgili örnekler vermeye çalışacağız.

Şirkten kaçınma söylemi adeta bir niyet okuma ameliyesine dönüşür. Örneğin: Kurbanın Allah dışında birileri için kesilmesi büyük şirktir, kişiyi dinden çıkarır. Ancak başkalarına ikram olsun diye kesilmesi şirk değildir, ikramdır. Dolayısıyla bir emir veya yönetici için kesilen kurban; eğer ta'zim ve takarrub için kesiliyorsa bu şirktir, fakat sırf ikram için kesiliyorsa bu şirk olmaz,[396] denilmektedir. Burada sürekli bir niyet okuması ile karşı karşıya olduğumuz hemen göze çarpmaktadır. Zira İslam toplumunda bir yöneticiye ya da büyüğe kesilen kurbanın ikram niyetiyle kesildiği açıktır. İkram niyetiyle kesilen bu tip kurbanlar bir yönüyle ahlakî bir problem olarak değerlendirilebilir, ancak imanî ve itikadî bir problem olmaktan uzaktır. Bu açıdan bakıldığında itikadî ve ideolojik bir niyet okumasının toplumu germekten başka işe yaramayacağı açıktır.

Vehhabi mantık örgüsünde ma'siyetin şirkten daha evla olduğu sık sık vurgulanır. El-Useymîn İbn Mes'ud'dan gelen bir rivayete –"Yalan yere yemin etmek, Allah'tan başkası adına yemin etmekten daha sevimlidir"[397]- dayanarak yalan yere yemin etmek ma'siyyet, "Allah'tan başkasının adına yemin etmek ise şirktir" demektedir. Bu açıdan kişinin yalan yere yemin etmesi daha evla bir konu olabilmektedir.[398] Bu tip kıyaslamalar itikadi açıdan doğru gözükseler de bizzat kendileri ahlaki problem içerirler. Zira "ma'siyetler büyük olsalar bile şirkten daha ehvendirler" demek bile ma'siyetlere kapı aralamaktır.

Bu mantıksal örgüyü anlamak açısından el-Useymin' den aktaracağımız bu pasaj önem taşımaktadır:

> Birine beni rızıklandır demek şirk değildir çünkü Allah ayeti kerimede "onları rızıklandır"[399] buyurmaktadır. Ancak birinden, -yağmur yağdırmak

---

[396] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 37-39; Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 191-202; İbn Bâz, *Şerh*, 68-72; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/215.
[397] İbn Ebi Şeybe, el-Musannef, 3/79
[398] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/417.
[399] en-Nisa, 4/8

> gibi- Allah'tan başka kimsenin gücünün yetmediği bir şeyi -yapabileceğine inanarak- başkasından yardım istemek ve bunun için yalvarmak şirktir.[400]

Yukarıdaki pasajda şirk; yardım istenenin gücüne bağlanmaktadır. Ancak ayette beni rızıklandır dendiği için, Vehhabi düşüncesine göre Allah'ın ukdesinde olan rızkın başkasından dilenmesi caiz olmaktadır. Çünkü nas buna izin vermektedir. Ancak burada nassın izin verdiği bir şey yine niyete bağlı olarak şirk olarak nitelendirilmektedir. Dolayısıyla bir amel, yorum yoluyla şirk olmaktan çıkarılırken, bir başka amel yorum yoluyla şirk olarak nitelenebilmektedir.

Vehhabi düşüncesinde başkasından şifa dilemek de şirktir. Bu şirk; teberrük, yardım dileme, sihir, büyü, ölüden yardım dileme gibi tüm konularda böyledir. Ancak Hz. Peygamber'in (a.s) şifa olarak gösterdiği şeyler şirk olmazlar demektedirler. Hz. Peygamber (a.s) şifa niyetiyle Kur'an okumuştur buna dair rivayetler vardır, bu sebeple şifa niyetiyle Kur'an okumak, ya da nazar ayetini okumak caizdir. Ancak Hz. Peygamber'in şifa olarak göstermediği şeylerden medet ummak şirktir. Zira bir Müslüman sadece Allah'a tevekkül etmeli ve bir tek Ona güvenmelidir.[401] Ancak Müslüman toplumda şirk, büyü, sihir, nazar boncuğu, teberrük gibi şeylerden medet bekleyen, onlardan şifa bekleyen, mezar ve türbelerden dertlerine deva uman birçok müşrik bulunmaktadır. Bu ise büyük bir sorundur.[402]

Yardım dileme konusu da Vehhabbî âlimlerin şirk olarak niteledikleri bir durumdur. Yardım dilemek şirk olarak nitlendirilse de bunun belli kuralları vardır yardım dilemek bu kurallar çerçevesinde yapılmalıdır. "Tevekkül imanın şartıdır"[403] diyen İbn Abdulvehhab, bu anlamda Allah'a tevakkül edip ondan başka kimseden yardım dilememek gerektiğini söyler. Ancak kişilerin gücünün yettiği yardımlar dilenebilir. İstiğase büyük şirk olarak kabul edilir. Zira yardım dilemek ve dua etmek farklı şekillerde yapılabilir. Ancak istiğase zorluk anlarında yapılır. Açık şirk olan bu fiil, bir fayda sağlamadığı gibi kişinin küfrüne de sebep olmaktadır.[404]

İbn Bâz, istiğase kavramı etrafında şunları söylemektedir:

> İstiğase kavramı âmmın hassa atfı ile ifade bulan bir kavramdır. Çünkü istiğase duadır. Her istiğasede bulunan, dua etmiştir ancak her dua eden, istiğasede bulunmuş olmaz. İsitiğasede bulunan şiddetli zorluk esnasında yakaran kimsedir. Çünkü ayette "kendi tarafından olan kişi istiğasede (yardım) bulundu…" denmektedir. Boğulma korkusu veya korku anında Resul (a.s.) veya el- Bedevî'den yardım dilemek büyük şirktir. Müşrikler

---

[400] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/118.
[401] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/31-37, 43-44, 76-82.
[402] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 15-30; İbn Bâz, *Şerh*, 55-65; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/159-189.
[403] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 100.
[404] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 45; Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 223-245; İbn Bâz, *Şerh*, 81-83.

> cahiliye döneminde zorluk esnasında duayı Allah'a has kılarlardı. Günümüz müşrikleri ise bugün hem zorluk esnasında hem de genişlikte şirk koşmaktadırlar. Zorluk esnasındaki istiğase nasıl şirk ise genişlik anındaki de aynı şekilde şirktir.[405]

İbn Abdulvehhab'ın itikada dair bazı risalelerini şerh eden Râcihî, yardım dileme konusunda şunları söylemektedir:

> Yaşayan ve gücü yeten birinden yardım dilemekte -boğulmak üzere olan birinin yüzme bilen birinden yardım dilemesi gibi- bir sakınca yoktur. Ancak ölü birinden yardım dilemek, diri olup gaib olan ve fakat Allahtan başkasının güç yetirmeyeceği bir konuda diri olan birinden yardım dilemek şirktir.[406]

Teberrük, büyü ve muska gibi şeyler de şirk olarak değerlendirilir. Mesela; nazar, humma ile ilgili teberrüken okunan dualar şirk sayılmamıştır. Çünkü bunlar Peyygamber (a.s.) tarafından okunmuştur. Yani nassın delaleti olduğu için bu dualar edilebilir. Ancak, nasta delili olmayan dualara gelince; hiçbir kıyasa mahal bırakılmadan diğer hastalıklar için okunan her dua şirk sayılmıştır. Sihir konusu da şirk ile bağlantılı olarak ele alınır. Aynı zamanda kehanet gibi konular da şirk ile bağlantılı olarak incelenir. Sihir bazı yönleri ile küfür ya da şirk iken, bazı yönleri ile büyük günah ve fısktır bir başka yönü ile de mübahtır. Bütün bunlar niyetle alakalıdır. İki türlü yapılan sihrin her hali şirktir. Nefes üfürme, düğümlere üfürme ya da zararlı şeylerle yapılan sihir ve büyü ya da gizleme, tahayyül etme, göz boyama şeklinde gerçekleşen sihrin her türlüsü şirktir. Kim sihir yaparsa şirke düşmüş olur. Çünkü sihir şeytana itaati gerekli kılar.[407]

Büyü, sihir, teberrük ve muska konusu etrafında genel bir değerlendirme yapan el-Useymin, şöyle demektedir:

> Kim şer'an ya da normal bir şekilde, bir şeye sebep olmayan bir sebebin, bir şeyin sebebi olduğuna itikat ederse, o kişi müşriktir. Çünkü o Allah'ın sebep kılmadığı bir şeyi sebep saymıştır. Sebepler iki türlüdür:
>
> Şer'î sebep: Nass yoluyla öğrenilen sebeptir. (Şifa niyetiyle) Kur'an okumak gibi…
>
> Normal sebep: Tecrübe yoluyla öğrenilendir. Tıbbî tecrübe gibi…[408]

Şirk konusu etrafında -niyet okumanın boyutları açısından- bir başka çarpıcı örnek ise; yağmur duası ile ilgili olarak "eğer bir kişi ey bulut, bizi sula ve doyur derse büyük şirke düşmüş olur"[409] denmektedir. Çünkü bu kişi sulanmayı ve suyu Allah'tan değil buluttan bilmektedir. Tevhidi ulûhiyyete ters olan bu tavır, büyük şirk olarak

---

[405] İbn Bâz, *Şerh*, 81.
[406] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 72.
[407] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 80-85; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/30-45; İbn Bâz, *Şerh*, 135.
[408] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufid*, 1415h., 2/189.
[409] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/115.

değerlendirilmektedir. Devamında ise; bunu demeyip, içinde yağmurun Allah'tan değil de buluttan olduğuna inanırsa bu kişi tevhid-i rubûbiyyete ters bir inanış içinde olur ki bu da büyük şirktir, denmektedir. Bulutu yağmurun sebebi saymak ise şirk-i asğar (küçük şirk) sayılmaktadır.[410]

Hz. Peygamber'in "Zamana sövmeyin"[411] hadisi de yine aynı bağlamda anlaşılır. Şirk kavramı etrafında değerlendirilen hadisin yorumu gerçekten akıl alır gibi değildir. Zira zamana söven biri, başına gelen işin failinin zaman olduğunu düşünmektedir. Bu şekilde düşündüğü için şirke düşmektedir. Ancak eğer kişi zamanın fail olmadığını bilerek zamana söverse, bu durumda, yapılan iş inkâr olmaz. Çünkü zamana sövmek doğrudan Allah'a sövmek değildir.[412]

Şirk kavramının nasıl bir anlam kazandığı açısından bir başka örnek ise; kadı'l-kudat ünvanının bir insan için kullanılmasının şirk olduğunu söylemeleridir. Bu örnek, şirk kavramının nasıl mübalağalı bir şekilde kullanıldığının en çarpıcı örneklerinden biri olarak karşımızda durmaktadır. Vehhabi âlimlere göre kadılar kadısı demek; hâkimler hâkimi demektir ki bu sadece yüce Allah için geçerli bir kullanım olabilir. Allah dışında bir varlığa bu ünvanı vermek şirktir. Bir kısım Vehhabi bilginler ise bunun bir bölgeye hasr kılınabileceğini örneğin, Mısır kadı'l kudatı ya da Irak kadı'l- kudatı denebileceğini söylemişlerdir. Fakat böyle bir kullanım bile caiz olmakla beraber doğru değildir.[413]

İtikatla ilgili diğer tüm konularda olduğu gibi rızık konusu da şirk bağlamında ele alınır. *Kitabu't- Tevhid* diğer itikat kitaplarında olduğu gibi sistematik başlıklar altında ele almak yerine rızık konusunu; tevhid bağlamında ve daha çok şirk merkezli ele alır. Bu konunun tevhid konusu ile bağlantısı ise; "kişinin rızkı kendi sa'yinin sonucu olarak görmesi şirktir" anlayışıdır. Kişinin kendisine isabet eden rızkı, çalışmasının, aklının ya da elinin emeği sayması şirktir. Çünkü bu Allah'ın nimetini (fazlını) inkâr ya da Allah'ın fazlının üstünde bir fazlı olduğunu iddia etmektir. Bizim bu nimetleri elde etmek için sahip olduğumuz; bilgi, maharet, güç, irade ve kudretin tamamı Allah vergisidir. Aynı zamanda sahip olduğumuz bilgi ve maharet rızkın sebebi değildir, nice bilgi ve zekâ sahibi insan fakir iken, nice cahil ve aklı kıt insan zengin olabiliyor.[414]

---

[410] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 94; Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 452-455.
[411] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 15/70; Müslim, Elfaz, 5
[412] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 124; İbn Bâz, *Şerh*, 220-221; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/351.
[413] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 125; Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 619; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 3/5.
[414] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 129-131; Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 632-637; İbn Bâz, *Şerh*, 229-232; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 3/40-41.

Yemin de şirk bağlamında değerlendirilir. Çünkü Allah'tan başkasının adına yemin etmek şirktir. Aynı şekilde çok yemin etmek kişinin kalbinde yemin edilen zata gerekli önemin verilmediğini gösterir. Kişi, yeterince tazimde bulunmamış ve Allah'a yemin etmenin büyüklüğüne inanmamaktadır. Bu açıdan fazla yemin, imanı tehlikeye düşüren bir anlayış ve şirke düşürme tehlikesi barındırır. Hz. Peygamber (a.s.); "Kim Allahtan başkası adına yemin ederse küfre ve şirke düşmüş olur" demektedir.[415]

İbn Abdulvehhab ve Vehhabi ulema şirk konusunda o kadar paranoyak bir tavra sahiptir ki, bir kişiye Abdulmuttalip denmesinin şirk olup olmadığını tartışmışlardır. Hz. Peygamber'in (a.s.) dedesinin isminin Abdulmuttalip olması bile tartışma konusu olmuştur. Burada abd kelimesinin köle anlamına gelebileceği düşünülmeden bu tip isimlerin şirk olduğunu iddia etmişlerdir. Hz. Peygamber'in (a.s.) "Ben Abdulmuttalib'in torunuyum"[416] hadisini ise inşai değil haberi bir söz olarak değerlendirmişlerdir. Zira Hz. Peygamber (a.s.) bu sözü söylerken amacı bir vakıayı anlatmaktır, yoksa burada takriri bir sünnet yoktur. Küfrü anlatan kâfir olmaz hükmü gereğince Hz. Peygamber (a.s.), olmuş bitmiş bir olayı anlatmaktadır. Çünkü hiçbir şekilde bir varlığın Allahtan başkasına kul olması caiz değildir. Bununla beraber Abdulmuttalip isminin bir müstesna olduğunu, böyle bir isimlendirmenin bu isim dışındaki diğer isimlerde haram olduğunu söyleyenler de olmuştur.[417]

Çoğu zaman günlük hayatta lafın gelişi kullandığımız cümleler bile şirkle bağlantılı ele alınır. İbn Bâz, Allah'tan başkası adına yemin etmenin şirk olduğunu söyledikten sonra, "Allah ve falanca dilerse, ya da Allah ve falancanın sayesinde" gibi lafların şirk olduğunu, doğrusunun önce Allah sonra filanca demek olduğunu söylemektedir.[418] Bu ve buna benzer niyet okumalar şirk bağlamında değerlendirilirken, tekfir söylemine zemin hazırlanmaktadır. Şirk ve şirk etrafındaki naslar zahiri anlamıyla anlaşıldığında bu söylemi besleyecek bir müktesebata sahiptir.

Vehhabi ulemaya göre, şirk söylemi etrafındaki temel tehlike; âlimleri ve salih kimseleri yüceltmektir. İbn Abdulvehhab ve Vehhabi ulema; umera ve ulemaya itaatin de şirk olabileceğini söyler. Allah'ın haram kıldığı bir şeyi helal kılan, ya da helal kıldığına haram diyen umera ve ulemaya itaat, şirk olarak kabul edilir. Dolayısıyla Müslüman bireyin toplumsal kurallara uygun davranması şirk olabilir. Şeriatın olmadığı yerde kurallara uymak şirk olarak nitelendirilir. Çünkü burada kanunlar Allah'tan değil beşerden alınmıştır. Beşerin kanununa uymak ise şirk olarak nitlendirilir. Şeriate

---

[415] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 149-150; İbn Bâz, *Ahtâun fi'l- Akîde*, 3-4; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 3/218-222.
[416] Buhârî, Cihâd 52; Müslim, Cihâd, 78
[417] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 132-134; Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 640-641; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 3/65.
[418] İbn Bâz, *Ahtâun fi'l- Akîde*, 5.

muhalif olan konularda onlara itaat etmek, onları tanrı olarak kabullenmek anlamına gelir ki bu şirktir. Bu kişiler Allah'a değil tağuta kulluk ederler. Kim Allah'ın hükmü dışında hüküm verirse kâfir ve müşrik olur.[419]

Âlimleri, umerayı ve salih kimseleri yüceltme konusunda İslam ümmetinin gulüv (aşırılık) içinde olduğunu söyleyen İbn Bâz, konu etrafında şöyle demektedir:

> "Onlar bilginlerini ve ruhbanlarını Allah'la beraber rabler kıldılar"[420] ayeti kerimesi, bunun Allah'a şirk koşmak olduğunu beyan etmektedir. Çünkü tevhid; salih kimse olsun, peygamber olsun, bilgin ya da ruhban olsun kimseye tapınmamaktır. Yahudilerin bilginlerini rab edinmelerinin ve Hıristyanların rahiplerine tapınmalarının aksine ki Hristyanlar söyledikleri Allah ve peygamberinin emirlerine aykırı olsa da rahiplerin söylediklerine kul oluyor, onların haram kıldıklarını haram, helal kıldıklarını helal kabul ediyorlardı. Adiy İbni Hatim'in rivayet ettiği bir hadiste geçtiği gibi onlar şeriata aykırı düşse de rahiplerine itaat ediyor ve onların sözünü şeriatın önüne geçiriyorlardı. 'Allah, onların şirk koştuklarından beridir' ayetinde de ifade edildiği gibi bundan dolayı müşrik oluyorlar.[421]

Resim yapma, tasvir, heykelcilik gibi konular da şirk kapsamında değerlendirilir. Allah'a, onun sanatına bir meydan okuma gibi ele alınır. Çünkü yüce Allah, bir kutsi hadiste; "kim benim yarattığımın benzerini yaratmaya çalışandan daha zâlim olabilir…"[422] buyurmaktadır. Vehhabi ulema resim veya heykel yapmayı yüce Allah'ın ulûhiyyetine bir alternatif olarak görüyorlar. Dolayısıyla onun yaptığının bir benzerini yapmaya çalışmak şirktir. Bu büyük şirk olarak değerlendirilir. Vehhabi ulemaya göre büyük günah olan bu fiil, aynı zamanda tüm İslam âlimlerinin -şirk olduğu konusunda- ittifaken üzerinde birleştiği bir konudur.[423] konuyu ibda çerçevesinde ele alır: Çünkü resim yapmada yaratma ve yeniden var etme (ibda') vardır. Bu yaratma ve yeniden başlatmadan dolayı kişi Allah'ın yaratma sıfatına ortak olur. İbn Bâz'a göre bu anlamda Afgan mücahitlerinin fotoğrafları da bu yasak kapsamındadır. Çünkü burada Allah'ın yaratmadığı bir şeyi yaratma vardır. Bu fotoğrafları cihad adına yaymak, şirke katkı sağlamaktır. Aynı şekilde "cihadın vidyo çekimleri de bu anlamda tavsiye edilemez," demektedir. Dolayısıyla resim, fotoğraf ve heykelin her türlüsü şirk olarak değerlendirilmekte ve bunun ulemanın icması ile sabit olduğu kabul edilmektedir.[424]

İbn Bâz, mevlid törenleri düzenlemenin de şirk olduğunu söyler. Ona göre bu gibi törenler sünnete aykırı, sünnetin emrettiklerine muhalif olan törenlerdir. Bu gibi

---

[419] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 67-70, 107-110; İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/23-24; İbn Bâz, *Şerh*, 48-50, 192-197.
[420] et-Tevbe, 10/31
[421] İbn Bâz, *Şerh*, 48.
[422] Buhârî, Libas, 90; Müslim, Libas, 101
[423] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 148-149; İbn Bâz, *Şerh*, 266-267; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 3/199.
[424] İbn Bâz, *Şerh*, 269.

bid'atler, Hz. Peygamber, sahabe ve tabiin dönemi gibi İslam'ın ilk dönemlerinde yoktu. Fatımiler gibi Şiî toplumlar tarafından uydurulmuş törenlerdir, ancak daha sonra bazı Sünniler de bu yanlışa düştürler. Bu gibi törenlerden uzak durmamak kişiyi şirke götürür.[425] İbn Bâz Hz. Peygamber'in (a.s.) Mescid-i Dırara gitmemesi meselesini de şirk bağlamında değerlendirir. Zira Hz. Peygamber bu mescide gitmiş olsa Allah'ın mescit kılmadığı bir yere mescit payesi vermiş olacak ve münafıkların mescit kıldığı yerde namaz kılmış olacaktı. Mü'min olmayan kimselerin mescit kıldığı bir yerde namaz kılmak şirk olmaktadır.[426] Ancak, Hz. Peygamber'in söz konusu mescitte namaz kılmayı reddetmesi bir iman meselesi olmaktan çok, toplumsal bir mesele olmakla ilgilidir. Burada konumuz açısında meselenin önemi; Vehhabi ulemanın şirkin alanını ne kadar geniş tuttuğu ile ilgilidir.

Konu etrafında diğer bir önemli örnek ise Hz. Peygamber'in (a.s.) hicreti ile ilgilidir. İbn Abdulvehhab'a göre hicret: "şirk diyarından İslam diyarına göçtür."[427] Hz. Peygamber (a.s.) ve ashabı şirkten kaçınmak için hicret etmişlerdir. Aynı şekilde şirk diyarından hicret farzdır. Dolayısıyla bir Müslüman'ın şirk diyarından İslam diyarına hicreti farz olmaktadır.[428] Burada verilen hüküm daha evvel bahsi geçen hicrelerin oluşmasının temel mantığıdır. Zira şirk diyarı olan bölgelerden, İslam diyarı olan hicrelere göç, zorunlu hale getirilmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in (a.s.) hicretinin tamamen şirkle ilgili olduğunu söylemek, tarihi gerçeklikle bağdaşmamaktadır. Zira ilk Müslümanlar zulümden kaçtıkları için hicret etmişlerdir. Habeşistan bir İslam diyarı olmadığı halde Müslümanlar buraya sığınmışlardır. Ancak Vehhabi söylem özellikle ihvanın göç etmesini istemiş ve bu göçün adına da hicret demişlerdir.

Vehhabilere göre kabirleri bayram yerine çevirmek, oralarda törenler yapmak büyük şirktir. Kim kabirlerin üzerinde bina yapar, onlardan bir fayda sağlandığına inanırsa şirk ile mücadele eden ve tevhid mücadelesinin ana amaç edinen Hz. Peygamber'e (a.s.) karşı çıkmış olur. Ancak bu gibi uygulamalar Ehl-i beyt itikadına tabi olanların yaydıkları uygulamalardır.[429] Ehl-i beyttten kasıt; Şiilerdir. Zira daha evvel ele aldığımız Kerbela Baskın'ı bu anlayışın bir tezahürü olsa gerektir. Türbe ve mezarlık yıkımı noktasındaki ısrarları, Vehhabi düşüncenin öne çıkan vasıflarıdır.

Vehhabi ulema özellikle tasavvuf ehl-i ve Şiileri, ehl-i kabir veya kabirciler olarak nitlemektedir. Kabircileri tekfir eden İbn Bâz, konuyu çarpıcı bir dille ele almaktadır:

---

[425] İbn Bâz, *Ahtâun fi'l- Akîde*, 5.
[426] İbn Bâz, *Şerh*, 73.
[427] Muhammed İbn Abdulvehhab, "Usûlu's-Selâse", *Şurûhu'r-Resâili İmami'l-Muceddid Muhammed b. Abdulvehhab*, ed. Abdulaziz b. Abdullah er-Racihî (Riyad: Merkezu'r-Racihi Li'n-Neşr, 2016), 98-100.
[428] Muhammed b. Salih el-Useymin, *Şerhu Selâsetu'l-Usûl* (Riyad: Dâru's-Sureyya, 2003), 12-130; er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 99.
[429] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 101-105; İbn Bâz, *Şerh*, 116.

> Kabir ehline ve kabirciler (türbe ziyaretleri yapanlar) onları Allah'tan başka ilahlar olarak kabul etmektedirler. Onların amellerinin küfür olduğunu söylemek vaciptir. Çünkü onların bu amelleri küfrün en büyüğüdür. Ancak bu durumda onların öldürülmesi gerekmez, bilakis hak yerini bulsun ve hidayet yolunu bulsunlar diye onlara tebliğ yapılır. Eğer ısrar ederlerse bu işi ikame edenlere Allah'ın kolay kılması kaydı ile öldürülürler.[430]

Şimdiye kadar verdiğimiz örnekler Vehhabi zihin dünyasında şirkin mahiyeti ve boyutları konusunda bir çerçeve çizme amacı taşımaktadır. Dolayısıyla hayatın her alanını şirk kavramı üzerinden anlamlandırmaya çalışan bir mantaliteyle karşı karşıya olduğumuz açıktır. Bu konu etrafında çok daha fazla örnek vermek mümkündür. Fakat konunun anlaşılması için bu kadar örneğin yeterli olduğu kanaatindeyim.

Kendilerini tevhid ehli olarak niteleyen Vehhabiler; şirk kavramı üzerinden dini anlamlandırmaya çalışmaktadırlar. Ayrıca bunu yaparken temel olarak bu bakış açılarını naslarla temellendirmeye çalıştıkları da açıkça görülmektedir. Tüm bu verdiğimiz örneklerde, müşrik sayılan kesimler birey olarak değil, toplum olarak şirk toplumu olarak nitelendirilmekte ve bunlarla savaşmanın farz olduğu dile getirilmektedir. Konumuzun devamında –Vehhabiler'e göre- ehl-i şirk ile nasıl mücadele edilmesi gerektiğine dair bilgi vermeye çalışacağız.

Burada dikkate değer olan, kendi dışında kalan tüm İslam toplumunu müşrik bir toplum olarak görmeleridir. Zira tevhid dini olan İslam dininin merkezine şirk kavramını ve niyet okumayı yerleştiren bu düşünce biçiminin en nihayetinde toplumu ve dış dünyayı kendi ideolojik sınırlılıklarından kaynaklanan nevrotik bir okumaya tabi tutmaları doğaldır. İslam kelamcılarının aksine tevhidi birleştirici bir unsur olarak görmekten çok, adeta bir şirk ideolojisi ile toplumu tekfir etme anlayışı bir saplantı olsa gerektir.

Muhammed b. Abdulvehhab, bizzat kendisi diğer toplumları İslam'a davet etmek ve şirkten uzak durmalarını tavsiye etmek gerektiğini bu tavırlarında vazgeçmezlerse kanları ve canlarının helal olduğunu söylemiştir. Hatta bu daveti kabul edenlerin hicrete zorlanmaları gerektiğini, zira gerçek İslam'ı öğrenmeleri için muhakkak hicret yurduna gitmelerinin şart olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde diğer Vehhabi ulema da bu kanaattedir. Canları ve malları helal olan bu güruhla savaşmanın şart olduğunu ileri süren Vehhabiler, söz konusu şirk toplumları ile mücadele etmeyi reddedenlerin inkâr içinde olduklarını iddia etmektedirler.[431] Burada dikkat edilmesi gereken bir başka husus ise, insanların hicrete zorlanmasının Hz. Peygamber'in hicreti ile bağ kurulmasıdır.

---

[430] İbn Bâz, *Şerh*, 50.

[431] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 151-153; İbn Bâz, *Şerh*, 49-50; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 3/248-249.

İbn Abdulvehhab *Dört Kâide* adlı risalesinde Hz. Peygamber'in kimlerle savaştığını maddeler halinde ele alır. O'na göre Mekkeli müşrikler de rubûbiyyet tevhidini kabul etmiş, putlara ise sadece Allah'a yaklaştırmaları için tapmaktaydılar. Günümüzde, Müslüman denen toplumlar da aynı şekilde kabirlere, salih kimselere tapmakta ve onları Allah'a yaklaştıran vesileler olarak görmektedirler. Bu tavrın Mekke'li müşriklerin tavrından bir farkı yoktur.[432] Konunun devamında; günümüz Müslümanlarının evvelkilerden daha derin bir şirk içinde olduklarını söylemektedir:

> Günümüz müşrikleri şirk bakımından kesinlikle öncekilerden çok daha büyük yanılgı içerisindedirler. Çünkü evvelkiler sadece refah esnasında şirk koşuyorlardı, zorluk durumunda ihlâsı buluyorlardı. Günümüz müşriklerinin şirki ise hem zorluk hem de refah esnasında sürekli devam etmektedir. Bunun delili ise, aşağıdaki ayettir (evvelkilerin şirkinin sadece zorluk anında olduğunun); "Gemiye bindiklerinde dini yalnızca Allah'a has kılarak ona dua ederler, onları kurtarıp karaya çıkardığında ise onları şirk koşar görürsün [433]

Söz konusu pasajı şerh eden Râcihî eski müşriklerin dört yönden bu günkü müşriklerden daha üstün olduğunu söylemektedir. Birincisi; eski ve zamanımız müşriklerinin tamamı müşrik olmalarına rağmen, eskilerin şirki daha hafifti bu günkü müşriklerin şirki ise daha kötü ve daha ağırdır. Çünkü şirk türlü türlüdür. İkincisi; sırf kendileri şirk içinde olup başkalarını bu şirke zorlamayanlardır. Günümüz müşrikleri, kendi şirklerine başkalarını da ortak ettikleri gibi muvahhidlere de engel olmaktadırlar. Bu sebeple bunlarla savaşılması dini bir gereklilik olmaktadır. Üçüncüsü; Evvelki müşrikler refah anında şirk koşarken, zorluk anında ihlâs içerisinde Allah'a yönelmekteydiler. Ancak günümüz müşrikleri zorluk anında da bu ihlâstan uzaktırlar. Dördüncü olarak ise; evvelkiler bir nebi ya da salih kişiye tapmaktaydılar ancak günümüz müşrikleri bir zındık ya da kâfire kul olmaktadırlar. Şu da bir gerçektir ki bir peygambere ya da salih kimseye kul olmak, bir fasığa kul olmaktan daha evladır.[434]

Yukarıda ifade edilen şirk davranışlarından birini yapan kimse için geçerli ahkâm: Kanı ve canı helaldir, karısı Müslüman ise ondan ayrılır, cenazesi yıkanmaz, namazı kılınmaz ve Müslüman kabristanına defedilmez, kabeye giremez, mirasçı olamaz, ona varis olunmaz, günahları bağışlanmaz ve cennete giremezler.[435]

Yukarıda izah ettiğimiz konulara bakıldığında şirk kavramının arkasına gizlenmiş bir tekfir mantığının esas alındığı hemen görülür. Zir ehl-i kıblenin tekfirinin

---

[432] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/22-26.
[433] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/24.
[434] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 152-154.
[435] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 164-165.

caiz olmadığını söyleyen[436] İbn Abdulvehhab, tekfir kavramı yerine çok daha kullanışlı olan şirk kavramını kullanmıştır.

Buraya kadar Vehhabi söylemin şirk kavramı ve bu kavram errafındaki mülahazalrını ele aldık. Bundan sonra kelamcıların konuya bakış açılarını ele almaya çalışacağız.

Ortak koşmak veya Allah'tan başkasına ibadet etmek kısaca tanımlanan şirk kavramı,[437] tevhid inancını merkeze alan İslam dini açısından büyük bir günah olarak tanımlanmaktadır. İslam kelamcıları daha çok şirkin bu yönüne vurgu yapmışlardır. Kur'an- Kerimde şirkin affedilmeyecek büyük bir günah olduğu,[438] ayrıca büyük bir zulüm olduğu[439] şeklinde uyarılar yapılmaktadır. Ayrıca hadis kaynaklarında da şirk kavramına geniş yer ayrılmaktadır.[440] gerek hadis kaynaklarına gerekse Kur'an-ı Kerim'e bakıldığı zaman şirkin; bağışlanmaz bir günah olduğu özelliği öne çıkmaktadır. Putlara tapan bir kavmi ıslah etmek için inen Kur'an; Müslümanlar'ı bu tehlikeye karşı uyarmıştır. Tevhid inancının inşa edildiği bir zihinde zaman zaman arızî bir durum olarak ortaya çıkmakta ve zihnî bir hastalık olarak nitelenmektedir. Aslolan ise tevhidin bizzat kendisidir. Bu sebeple olsa gerektir ki İslam kelamcıları tevhidi şirkten daha çok ön plana çıkarmışlardır. Şirk kavramını tevhid kavramıyla beraber anmak yerine onu büyük bir zulüm olarak kabul etmişlerdir.[441]

Düşünce tarihi açısından bakıldığında ise, tevhid inancı politeist söylemlere karşı monoteist bir anlayışı savunmakta ve İslam, tevhid inancı ile kendine has ilahi bir anlayışı salık vermektedir. Söz konusu kendine has olma durumu açısından; daha çok Allah'la kul arasında aracı konumunda olan: melek, cin, peygamber gibi varlıkların net bir şekilde tanımlanmış olmaları ve bunların her türlü tanrısal özelliklerden beri olmaları, önemli bir hususiyettir. Zira Hıristiyanlar'ın İsa'ya tanrısal özellikler atfetmeleri, Yahudiler'in Uzeyr'e tanrının oğlu demeleri,[442] aracı konumundaki bu varlıklara, tanrısal özellikler bahşetme tehlikesinin büyük olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde bu tür söylemler henoteist bakış açısına da önemli ölçüde kaynaklık etmektedirler. Mekke müşriklerinin putları Allah'la kendi aralarında aracı olarak görmeleri de aynı zihinsel sapmanın sonucu olsa gerektir. İslam dininin peygamber,

---

[436] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/20.
[437] Ahmed b. Faris b. Zekeriya İbn Fâris, *Mu'ecmu Mekâyısi'l-Luğati* (Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, 1979), 3/265; Muhammed b. Mükerrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1414h.), 10/448; Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb -et-Tefsîru'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1420h.), 16/28.
[438] en-Nisa, 4/48
[439] Lokman, 31/13
[440] Buhârî, İman, Edeb, 6 ; Müslim, İman, 141-145
[441] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 129-155; el-Eşarî, *el-İbâne*, 21-85; Nesefî, *Tabsira*, 2004, 1/105-132; Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/208-211.
[442] et-Tevbe, 9/30

melek, cin gibi varlıkları, Allah'ın kulları olarak nitelemesi ve onların konumunu açık bir şekilde ifade etmesi, bu anlamda önemli bir hassasiyete vurgu yaptığını göstermektedir.[443]

İslam âlimlerinin üzerinde en çok durduğu konuların başında gelen şirk kavramı, küfür kavramı ile benzer anlama gelse de inkâr olarak kabul edilen küfür daha geniş anlam içeriğine sahiptir. "Ebu Hanife'ye göre küfrün kapsamı daha geniş olup, her şirk küfürdür ancak her küfür şirk değildir." [444] Kelamcılar açısından bakıldığında ise; daha evvel tevhid konusu ile ilgili ele aldığımız Allah'ın yaratılmışlara benzetilmesi, taaddüdü kudema teorisi, Allah'ın cisim olarak tasavvur edilmesinin yadırganması gibi hassasiyetler, şirke düşme tehlikesi ile ilgilidir. Zira yanlış bir tanrı tasavvurunun kişiyi şirke düşüreceği korkusu tüm bu tartışmaların temelini oluşturmuştur. Putları aracı olarak tayin eden müşrikleri, İsa'ya tanrısal vasıflar atfeden Hırisyanlar'ı müşrik olarak kabul eden Kur'an-ı Kerim, bu anlamda daha sonra oluşacak olan Kelam müktesebatına önemli derecede kaynaklık etmiştir. Kelamcıların önemli bir konu olarak önlerine koydukları tevhid düşüncesi, tanrı tasavvurunun doğruluğu ölçüsünde muhafaza edilebilmektedir. Kelamcılar şirk konusunu tevhid inancına alternatif olarak değerlendirmek yerine, daha çok tanrının nasıl tasavvur edilmesi gerektiği ile daha fazla ilgili olmuşlardır. Bu tasavvur, Vahdaniyet kavramı etrafında şekilenmiştir.[445] Allah'ın birliğinin nasıl anlaşılması gerektiği sorunu Ebu Hanife'den itibaren önemli bir konu olmuştur.[446]

Burada şuna dikkat etmek gerekiyor ki Kelam açısından bakıldığında tevhid kavramı merkezi bir konuma sahiptir. Vehhabi söylemde ise merkezde şirk vardır. İki mantalite arasındaki temel fark bu nokta olsa gerektir. Kelamcılar ise; şirk konusunu, büyük günah ve iman-küfür başlıkları altında ele almışlardır.[447] Yani şirk büyük ve bağışlanmaz bir günah olarak önemli bir itikadî problemdir.[448]

Kelamcıların farklı bir mantalite ile ele aldıkları şirk kavramı üzerinden bir kısım Vehhabi ulema kendileri dışında kalanların şirk konusunu önemsemedikleri noktasında eleştirilmektedir. Vehhabi âlim Sefer el-Havalî, kelamcıların şirk anlayışlarını eleştirirken şöyle demektedir: "Bilemiyorum bunlar tevhid hakikatini ve ona zıt olan şirk gerçeğini nerede açıklıyorlar? Ya furuat olarak ele alıyorlar ya da hiç

[443] Mustafa Sinanoğlu, "Şirk", *DİA* (İstanbul: TDVY, 2010), 39/193-195.
[444] Sinanoğlu, "Şirk", 39/194.
[445] es-Sabûnî, *el-Bidâye*, 21-23; Yavuz, "Vahdâniyyet", 42/428-430.
[446] Ebû Hanife, "el-Fıkhu'l-Ekber", 70.
[447] Sinanoğlu, "Şirk".
[448] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 417-445.

lafını bile etmiyorlar. Burada şunu söylüyorum: Bunların ne usul ne de furu kitaplarında Allah'tan başkasına ibadet etmenin zikri geçmemektedir."[449]

Burada şirke yaklaşım konusunda Vehhabilerle kelamcılar arasında bir yaklaşım farkı olduğu kesindir. Bir kesim şirki tevhidin en temel şartı olarak değerlendiriken diğer kesim olan kelamcılar ise konuyu çok daha farklı bir üslup ve yaklaşımla ele almışlardır.

Vehhabi ulema şirk kavramının kapsamını geniş tutsa da yöntem olarak özellikle muhaddislerin yöntemiyle konuyu ele aldıkları görülür. İlmi Selefîlik denince ilk akla gelen İbn Teymiyye[450] ve İbn Kayım el-Cevziyye[451] bu konuda Vehhabilik için önemli bir kaynak olmuştur. Şirki ulûhiyyet ve rubûbiyyet şirki şeklinde ikiye ayıran İbn Teymiyye ev İbn Kayyım bu anlamda şirk kavramını ikiye ayırma noktasında da Vehhabi söyleme kaynaklık etmişlerdir. Tabii ki mevzu bahis kaynaklık etme durumu sadece yapılan ayrımla ilgili değildir. İbn Teymiyye konuyu amelle bağlantı kurarak değerlendirmiştir. Aynı şekilde tevhidin, ulûhiyyet ve rubûbiyyet tevhidi olarak ayrılması konusu da aynı kaynağa dayanmaktadır. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim şirk konusunu; tevessül, şefaat, istiğase, yardım dileme gibi kavrmalarla bağlantılı ele almakla meşhurdur.[452] İbn Teymiyye'nin bu görüşlerini daha sert bir üslupla dillendiren Muhammed b. Adulvehhab da aynı şekilde şirk kavramını tevhid kavramının temeline yerleştirmiş ve tüm dini düşünceyi bu kavramla bağlantılı bir şekilde ele almıştır. Şirk kavramı adeta Vehhabi söylemin ideolojik temelini teşkil etmektedir.[453]

Esas itibariyle akide ve fıkhı biribirinden ayırt etme ihtiyacı duymayan Vehhabi ulema, şirk kavramını salt itikadî bir konu olmaktan öte hkuki bir konu olarak ele aldığı da görülür. Hâlbuki fıkıh açısından bakıldığında şirk ve müşrik kavramının Müslüman toplum için kullanılmadığı aksine Müslüman olmayan toplumlar için kullanıldığı ve bu anlamda küfür kavramı ile aynı anlamda kullanıldığı açıkça görülecektir.[454] Bu açıdan bakıldığında teorik olarak amelin imanın bir parçası olduğunu ifade eden Vehhabiler, sözkonusu teorik söylemi prtaikte de hukukun konusu yapmakta ve kendini Müslüman olarak niteleyen kimseleri müşrik ya da mürted olarak niteleyebilmektedir. Bu anlamda daha evvel verdiğimiz örneklerde bizzat İbn Abdulvehhab'ın müşrik olarak nitelediği kimseleri cezalandırması bu zihni şartlanmışlığın sonucu olsa gerektir. Zira hukuk

---

[449] Sefer el-Havalî, *Menhecu'l-Eşaieti fi'l- Akîdeti Te'kîb ala'l-Makâlâti's-Sabânî* (Riyad: Dâru's-Selefiyye, 1986), 38.
[450] İbn Teymiyye, *Mecmu*, 1/81-83.
[451] Muhammed b. Ebubekir b. Eyyub İbn Kayyim el-Cevzîyye, *Medâricu's-Sâlikîn Beyne Menâzili İyyâke Ne'budu ve İyyâke Nesteîn* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2003), 1/368.
[452] İbn Teymiyye, *Mecmu*, 1/81-83, 107-146; İbn Kayyim el-Cevzîyye, *Medâric*, 2003, 1/360-370.
[453] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 2/217; İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/50-51.
[454] Talip Türcan, "Klasik İslâm Hukuk Doktrininde Şirk Kavramının Algılanma Biçimi ve Hukukî Düzenlemelere Etkisi", *Dini Araştırmalar* 5/14 (2002), 33-34.

açsısından bakıldığında, Müslüman birinin müşrik ilan edilmesi mümkün olmamaktadır. Her ne kadar tevhid ve hadis kitaplarında şirk konusu geniş bir şekilde ele alınsa da hukuki açıdan bunun bir karşılığının olduğu söylenemez.[455] Hukuki açıdan kâfir toplumlar için kullanılan müşrik kavramı,[456] inanç ve ibadet konularını ayrı olarak değerlendirmeyen Vehhabiler tarafından Müslüman toplumlar için de kullanılmış ve tekfir kavramının yerine şirk kavramı ikame edilmiştir.[457]

Vehhabi düşünce açısından bakıldığında, şirk kavramının alanı olabildiğince geniş tutulduğu için, toplumların en belli başlı değerleri bile şirk olarak algılanabiliyor. Vehhabiler, kandil kutlaması gibi konuları bile şirk kapsamında değerlendirebilmektedirler. Zira söz konusu geceyi kandil kabul etmek Allah'ın belirlemediği bir günü kutsal kabul etmek, dolayısıyla hüküm konusunda Allah'a ortak olmak şeklinde yorumlamaktadırlar. Genel olarak geleneksel Kelam'a bakıldığında, bu gibi konuların -Kelamî bir problem olarak görmedikleri için olsa gerek- kitaplarda yer almadığı görülür.[458]

Vehhabi ulema asr-ı saadette Hz. Peygamber'in müşrik toplumla savaştığı, savaşın tek sebebinin şirk olduğu iddiasındadırlar. Savaşın tek sebebini salt itikada bağlı bir durum olarak yorumlamaktadırlar.[459] Ancak Peygamber'in (a.s.) savaş modelinde salt itikadi bir temel değil, stratejik bir derinlik, güç dengelerinin tartılması ve meşru yönetimin savaşa karar vermesi gibi temel ilkeler barındırdığı açıktır. İslam cihad fıkhı bu anlamda derin bir müktesebat içermektedir. Bu açıdan bakıldığında Peygamber'in (a.s) salt müşriklerle savaştığı iddiası yanlıştır.[460] Zira tarih boyunca Müslüman toplumların da kendi aralarında savaştığı, hatta ashabın bile Peygamber'den (a.s.) hemen sonra kendi arlarında savaştığı göz önüne alınırsa savaşın insan tabiatının bir gereği olduğu ve bunun siyasi, sosyal, hukuki birçok sebebinin olması gerektiği daha da açıkça ortaya çıkacaktır. Hz. Peygamber'in (a.s.) yaşıyor olması hasebiyle onun döneminde yapılan tüm savaşların kutsal savaşlar olması, ondan sonraki tüm savaşlara da kutsiyet atfetmeyi zorunlu kılmaz. Bu anlamda Müslümanların farklı siyasal duruşları benimsemeleri ve bu yolda mücadele etmelerinin normal olduğu veya tarih boyunca mücadele ettikleri bir vakıadır. Durum böyle iken, her savaşın tek saikinin şirk olması gerektiği gibi bir iddia, tarafların her birinin kendilerinin yegâne kutsal olduğu konusunda bir dil geliştirmeye zorlamaktadır. Bu ise kutsalları için çarpışan ama ötekini

---

[455] Sinanoğlu, "Şirk", 39/195.
[456] Türcan, "İslâm Hukuk Doktrininde Şirk", 30-34.
[457] İbn Abdulvehhab, *Red ale'l-Vehhabiyye*, 105; İbn Bâz, *Şerh*, 50; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/118.
[458] İbn Bâz, *Hirâsat*, 1-15; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/61, 110-111.
[459] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/105; İbn Bâz, *Şerh*, 50.
[460] Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, çev. Nazir Erinç Yurter (İstanbul: Yeni Şafak Kültür, ts.), 11-33.

tekfir eden bir bakış açısı doğurmaktadır. Hz. Ali ile Muaviye b. Ebu Sufyan arasındaki mücadele de bir tevhid ve din mücadelesi olmaktan çok siyasi bir mücadeledir. Sıffin Savaşı ve Hakem Olayı tarih içinde Ehl-i sünnet'in farklı varyantları tarafından farklı şekillerde değerlendirilse de genel olarak ashabın ve insanların siyasi mücadelelerinden dolayı tekfir edilemeyeceği fikri ağırlıkla kabul görmüştür.[461]

Vehhabi düşüncesine göre hukuk ve yasa da ilahidir. Beşerî bir hukukun imkânı yoktur. Böyle bir teşebbüs ise şirktir. Kanun yapma hakkı Allah'ındır. İnsanların bu konuda dahli olmamalıdır. Zira insanlar sadece nizamname düzenleyebilirler.[462] Bu düşüncenin temelinde Vehhabi düşüncesinde her beşerî olanın seküler olduğu ön kabulü vardır. Ya da daha doğru bir söylemle beşerî olan her bilginin nassa karşı konumlandırılması zorunluluğu, bir ön kabuldür. Yani her beşerî bilgi vahye alternatif olarak görülmektedir. Her yeniyi bid'at gören veya tanımsız bırakan ve nasta yer almayan ilkelere karşı tepkisel davranan bu tavır, yeni karşısında hazırlıksız olmaya mahkûmdur. Mesela; Suudi Arabistan'da hukukî olarak İslam şeriatını esas aldıklarını söylemelerine rağmen, sigorta gibi bir konu şeriat dışı bir kanuna tabi olmaktadır.[463] Çünkü sigorta konusu naslarda geçmemektedir. Toplumsal bir zorunluluk olan sigortanın hem dine aykırı kabul edilmesi hem de bir şeriat(?) ülkesinde farklı bir kanunla yürürlükte olması, yeni karşısında nasıl bir şaşkınlığın yaşandığını açıkça ortaya koymaktadır. Hukuki konulardaki bu açmaz ahlaki nokta da böyledir.

Vehhabi düşünce de tevhid; kendi başına olmaktan çok şirk üzerinden açıklanmıştır. Öyle ki Müslüman, her an şirke düşmekle karşı karşıyadır. Örneğin; kelime-i şehadet'in içinde geçen "şehadet ederim ki Muhammed Allah'ın kuludur" cümlesindeki 'kuludur' tabiri "Muhammed Allah'ın ortağı değildir"[464] denmek istenmiştir şeklinde yorumlanmıştır. Burada şunu söylemek ağır bir itham olmayacaktır. Vehhabi düşüncede şirk, şirke düşme korkusu neredeyse paranoya derecesindedir. Onlara göre Müslüman her an şirkle karşı karşıyadır.

Şirk konusunda Vehhabi ulemanın hassasiyeti bir yönüyle de önem taşımaktadır. Zira özellikle halk sufiliği ve kurumsallaşmış tasavufa karşı bayrak açan İbn Abdulvehhab, önemli bir yanlışa dikkat çekmiştir. Bu tavır bir anlamda belli bazı hurafelere karşı bir irşad hareketinin gereliliğine dikkat çekmiş olsa da bu konulardaki tavrın tekfir edici ve dışlayıcı olması büyük bir sorun olmaktadır.

Sufilere karşı takınılan bir başka tavır ise onların kendi mürşidlerine karşı olan muhabbetleri ve saygıları ile ilgilidir. Bu konu etrafında onların gaybı bildiklerine dair

---

[461] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 417-445.
[462] Mehmet Zeki İşcan, *Selefîlik, İslamî KöktenciliğinTemelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 35; Yargı, *Yargı Sistemi*, 29-30.
[463] Yargı, *Yargı Sistemi*, 29-30.
[464] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/63.

inananlar, onlardan yardım dileme gibi yanlışlıklar olsa da bu gibi inançların daha çok bilgisiz halk kesimlerinin hurafeleri olduğu açıktır. Ziyaretlerden medet ummak, çaput bağlamak gibi hurafeler kelamcılar tarafından problem olarak görülse de bu gibi inançlarla mücadelenin savaş ve katliamla değil, ancak eğitimle mümkün olacağı açıktır. Bunun yanında belli kişilere karşı duyulan saygı ve sevginin şirk olarak nitlenmesi yine yanlış yorumlanma ile ilgili olsa gerektir. Bazı şeyleri niyet okuma şeklinde değerlendirmek yerine te'vil edilmesi, kanatimce dini daha yaşanılabilir kılmaktadır. Yavuz, sûfilerin mürşidlerine karşı duydukları sevgiyi şöyle ifade etmektedir:

> Sûfîlerin mürşidlerine besledikleri sevgide aşırı gitmeleri Allah'a yönelik muhabbetlerinin bir sonucu şeklinde kabul edilebilir. Herhangi bir mürşide ulûhiyyet niteliklerinden birini atfetmenin vahdâniyyet inancıyla bağdaşmadığında ise şüphe yoktur. [465]

Yavuz'dan sunduğumuz bu pasaj, te'vilin maslahat açısından büyük önem taşıdığını ortaya koymaktadır. Çoğu zaman da sevgi, saygı, ihtiram gibi duyguların tabiatı açısından te'vile muhtaç oldukları açıktır. Eğer insanların duygusal yaklaşımlarını ifade eden bu gibi kavramlar daha fazla irdelenirse niyetler sorgulanmış ve din ve vicdan hürriyeti baskılanmış olur. Geleneksel kelamcıların bu anlamda te'vili, daha çok maslahat gözeterek yaptıkları kanaatindeyim.

Vehhabi düşüncede tevhidi rubûbiyenin mü'min olmak için yeterli olmadığı savunulur. Çünkü bu tevhit anlayışı, bir gerçeğin kabulüdür. Dolayısıyla Mekke müşrikleri de Allah'a iman etmişlerdir. Ancak Peygamber (a.s) bunlarla savaşmaktan geri durmamıştır. Bu bakış açısı tümel olarak bakıldığında tevhide bakışı şirk bağlamında değerlendirmektedir. Aslına bakılırsa Kelam geleneğinde şirkin rubûbiyyet ve ulûhiyyet şirki şeklinde taksimine rastlanmaz. Bu bakış açısı daha çok İbn Teymiyye'nin ısrarla savunduğu ve bir kısım hadis ehlinin de kabul ettiği bir bakış açısıdır. Ancak özellikle son asırda yazılan bir kısım kitapların bu mantıklsal örgü içinde yazıldığı ve tevhid ve şirk kavramının hiç olmadığı kadar daha fazla yan yana kullanıldığı görülmektedir.[466]

---

[465] Yusuf Şevki Yavuz, "Tevessül", *DİA* (İstanbul: TDVY, 2012), 41/429.

[466] Günümüzde şirk ve tevhid kavramının bir arada işlendiği birçok esere rastlamak mümkündür. Söz konusu eserlerin çoğu tevhid ve şirk kavramlarını iç içe kullanmakta ve bu anlamda Kelam geleneğinde rastlamadığımız yeni bir yorum geliştirmektedirler. İtikadın merkezine şirk kavramının yerleştirildiği bir mantaliteden hareket edildiği hemen göze çarpan söz konusu eselerin Vehhabilik'ten etkilendikleri söylenebilir. Ya da bir başka yönüyle söz konusu çalışmaların yeni asrın kriz ortamında Neo Selefî bir söyleme sahip oldukları söylenebilir. Söz konusu çalışmalara örnek olarak; Muhammed Reşid Rıza'nın neşrettiği; Abdullah b. Abduraman Ebû Batın'ın *el-Beyanu'l Ezher fi'l-Farsi Beyne'ş-Şirki'l-Ekber ve'l Asğar,* (1349, Menar, Kahire) Yahya Şami'nin, eş-Şirku'l- Cahilî ve Âlihetu'l- Arabî, Beyrut, 1986; Zekeriyya Abdurrezak'ın, *Ehemmiyettu't- Tevhîd ve Asaru'ş-Şirk*, (1994, Daru'l-Kutub, Beyrut, Salih Gürdal'ın, *Tevhid ve Şirk,* (1983, Beyan Yaınları, İstanbul) Mehmed Alagaş'ın, *20. Yüzyılda Tevhid ve Şirk*, (1197, İnsan Dergisi, İzmir) gibi birçok çalışma şirk konusunu tevhidle beraber anmakta ve büyük

Sonuç olarak bakıdığında, şirk kavramı Vehhabi söylemin en temel kavramı olmaktadır. Şirk, büyük günah olmaktan çok, hukukî açıdan sonuçları olan, savaş sebebi sayılan, bir itikadî eylem olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla burada amellerin imandan bir cüz olduğuna dair söylemin etkin olduğu açıkça görülmektedir. Ulûhiyyet tevhidi, esas tevhid olarak kabul edildiği için, tevhidin zihinle değil, eylemlerle ilgili olduğu tezi ağır basmaktadır. Bu yönüyle şirk ve tevhid kavramı iç içe kullanılmakta, şirk büyük günah kategorisinden çıkarılmakta ve ayrı bir din olarak kabul edilmektedir. Ayrıca tekfir mantalitesi şirk kavramı üzerinden ikame edilmektedir. Ancak kelamcılar açısından bakıldığında, tevhid daha çok zihinsel bir edimdir. Bu zihinsel edim, kişinin tanrı tasavvurunu belirlediği için, doğru yorumlanmalıdır. Peygamber, cin, melek, evliya gibi kavramlar doğru bir şekilde tesavvur edildiğinde, söz konusu kişi veya toplumun şirke düşmesi zor bir ihtimaldir. Tevhid kavramını bir zihinsel edim olarak yorumlamak, eylemlerden farklı kategorize etmek, aynı zamanda din ve vicdan hürriyetini de temin etmektedir. Eğer Vehhabiler'in yaptığı gibi tevhid ve şirk söylemi eylemlerle bağlantılı bir şekilde ele alınırsa bu tavır, toplumda bir niyet okuma ameliyesine dönüştüğü gibi; aynı zamanda toplumda vicdan hüriyyetini de baskılamış olur.

3.3. Halku'l-Kur'an

Sıfatlar konusunu ele alırken, bu konu ile bağlantılı bir diğer önemli konu ise kelam sıfatı ile bağlantılı olan "Halku'l- Kur'an" meselesidir. Kur'an'ın yaratılması anlamına gelen mesele, kelam açısından önemli teolojik ve siyasal tartışmlara yol açmıştır.[467] Burada önce Vehhabi âlimler tarafından nasıl ele alındığını, daha sonra ise kelamcıların hangi bağlamda olaya baktıklarını değerlendirmeye çalışacağız.

Genel olarak bakılıdığında Vehhabiler, Allah'ın kelamının O'nun gayr-ı mahlûk sıfatlarından olduğunu savunmaktadırlar. İbn Abdulvehhab, halku'l-kur'an meselesine geniş yer vermese de Kasim ehline gönderdiği ve kendi itikadî görüşlerini özetle ele aldığı mektubunda konuyu şöyle özetlemektedir:

> "Kur'an'ın Allah'ın münezzel ve mahlûk olmayan kelamı olduğuna iman etmekteyim. O'ndan başlamış ve O'na döner, o kelamla hakikaten

---

bir günah kabul etmekten çok, şirki hem hukukî hemen inanç açısından akidevî bir problem olarak görmektedirler. Bu gibi çalışmalar, daha çok İbn Teymiyye'den etkilenmiş olsalar da şirk ve tevhid kavramlarına Vehhabiler gbi baktıkları açıkça görülmektedir. Yani hukuk, tarih, sanat, savaş, siyaset, yönetim, yasama gibi birçok konunun şirk çerçevesinde değerlendirildiği ulûhiyyet tevhidi söylemi ön plana çıkmaktadır.

[467] Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *DİA* (İstanbul: TDVY, 1997), 15/371-372; Muharrem Akoğlu, "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları", *Bilimname* 2019 (30 Nisan 2019), 353-366.

> konuşmuştur. O kelamı nebimiz olan Muhammed'e (a.s.) indirmiştirki, o peygamber O'nun elçisi, o vahyin güvencesidir."[468]

Bir başka riselesinde ise İbn Abdulvehhab, Kur'an'ın Allah'ın gayr-ı mahluk sıfatı olduğunu söyledikten sonra, konuyu şöyle özetlemektedir. Bu görüş Ehl-i Sünnet'in temel görüşüdür. Sahabe, tabiin gibi seleften hiç kimse bunun gayrına bir şey söylememişlerdir. Kelam sıfatı da diğer sıfatlar gibi Allah'ın zatının aynı olan kadim sıfatlarındandır. Diğer bütün sıfatları gibi Allah'ın zatı ile kaimdir. Ancak bu Allah'ın dilediği zaman dilediği şekilde konuşmasına mâni değildir. Tıpkı Musa (a.s.) ile nasıl konuştu ise, diğer insanlarla da dilediği şekilde, dilediği zaman konuşabilir. Konuşması için ayrı bir kudrete ihityaç duymaz. Mesela O yaratmadan önce konuşmuyordu denmez.[469]

Tabii, konu naklî deliller çerçevesinde zahirine göre hükmedilerek ele alınır. Ancak bunun yanında kelam sıfatı etrafındaki tartışma Allah'ın kudreti çerçevesinde değerlendirilir. Allah'ın konuşmasının kadim ya da hâdis olmasında bir sakınca görmek, O'nun rubûbiyyetine halel getirmektedir. Zira her şeye gücü yeten Allah'ın dilediğini, dilediği şekilde konuşamadığını iddia etmek anlamına gelmektedir ki bu onun azametine yakışmaz. İbn Abdulvehhab "O vahiyle konuştu…"[470] hadisini delil getirerek Allah'ın kelam sıfatının Muattıla ve Eş'ariler'in hilafına sabit olduğunu ifade etmektedir.[471] El-Useymin İbn Abdulvehhab'ın bu sözünü şöyle şerh etmektedir:

> (İbn Abdulvehhab'ın) "vahiy ile konuştu" söylemi meşrutun te'hirini şarta bağlayan bir şart cümlesidir, çünkü irade öncedir kelam ise ona bağlıdır, burada Allah'ın kelamı iradeye bağlı değildir, tıpkı sem' ve basar gibi ezelidir diyen Eş'ariler'e bir reddiye ve aynı şekilde hâdis bir kelamın varlığına delil vardır. Çünkü Allah, dilediği (şey) ile dilediği gibi, dilediği zaman konuşur demek, onun azametine zarar vermez. Bilakis o kemal sıfatıdır; Allah harfler ve seslerle konuşamaz, kelam kendi kendine kaim olan manadır demek onun kemaline halel getirir.[472]

Abdurrahman İbn Hasan ise, Allah'ın kelamı için dedi fiilinin kullanıldığını, eğer yaratılmış olsaydı bunun için dedi fiili değil, yarattı fiili kullanılırdı demektedir. Allah'ın kelamı ile ilgili tüm ayet ve hadislerde (قال) fiili kullanılmıştır. Bu da kelamın yaratmaktan farklı olduğuna işaret etmektedir. Buradan Allah'ın dilediği şekilde konuştuğu açıkça beyan edilmektedir.[473]

El-Useymin, hadiste Hz. Peygamber: "Allah kelimesine sığınırım…"[474] buyurmaktadır, Dolayısıyla bu hadiste Allah'a sığının denmemekte, bilakis Allah

---

[468] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/30.
[469] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 3/15.
[470] Ebu Davut, Sünnet, 22
[471] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 50-51, 53.
[472] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufid*, 1415h., 1/318.
[473] Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 263-264.
[474] Müslim, Zikir,55

kelimesine sığının denilmektedir. Çünkü Allah kelimesi Allah'ın sıfatlarındandır. Eğer bu kelime mahlûk olsaydı Hz. Peygamber (a.s.) bu kelimeye sığının demezdi. Mahlûk olan bir varlığa sığınmak caiz değildir,[475] gibi bir anlayışla konuyu ele almaktadır.

İbn Bâz ise konuyu farklı bir haber çerçevesinde ele alır: "Kelime Allah'ın sıfatlarındandır. "Kim bir yola çıktığında, yaratılmışların şerinden Allah'ın kelimlerine sığınırım derse, yolundan dönene kadar ona hiçbir şey zarar veremez"[476] hadisinde geçen kelimeler Kur'an'dır. Allah Rasulü kitabın kelimeleri ile ona tevessül etmemizi tavsiye etmiştir. Burada Allah'ın kelimelerinin onun sıfatları olduğuna delalet vardır ki, aynı zamanda Kur'an'ın mahlûk olmadığına delalet eder.[477]

İbn Abdulvehhab'ın risalelerini[478] şerh eden er-Râcihî bu konu etrafında özetle şunları söylemektedir. Kur'an mahlûk değildir. Kur'an mahlûktur diyenlerin zıttına Kur'an'ın lafzı da manası da mahlûk değildir. Hem anlamı hem de lafzı bakımından gayrı mahlûktur ve aynı zamanda hem lafız hem de mana bakımından Allah tarafından söylenmiştir. Her ne kadar Eş'arîler ve diğer kelamcılar Allah'ın konuşmadığını anlam olarak Cibril-i Emin tarafından Hz. Peygambere (a.s.) aktarıldığını söyleseler de bu doğru değildir. Zira Allah kelam sıfatı ile mütekellimdir ve Cibril ile konuşarak ona aktarmış, O da Hz. Peygambere (a.s.) okumuştur. Bu söylemleri ile Eş'ariler, Mu'tezile ve diğer kelamcılar Allah'ı dilsiz ve konuşamayan bir varlık olarak kabul etmişlerdir ki bu Allah'ın azametiyle bağdaşmaz, Allah'ın konuşmadığını söylemek onun kelam sıfatını inkâr etmektir, demektedirler. Tüm bunları söyledikten sonra er-Râcihî: "Ehl-i Sünnet ise Allah'ın Kur'an'ın hem lafzı hemde manası ile konuştuğuna ve Cibril'in bunu duyduğuna iman eder"[479] demektedir.

Vehhabi ulema Kur'an'ın hem lafzının hem de manasının mahlûk olmadığını savunmaktadırlar. Ancak şunu da ifade etmek gerekiyor ki Vehhabiler'e göre bu konu etrafındaki söylemler, tartışmaya açık değildir. Sınırları ayet ve hadislerle belirlenmiştir. Konu etrafındaki farklı söylemler ilhad olarak kabul edilmektedir.[480]

Halku'l- Kur'an meselesi kelamcılar açısından bakıldığında ise farklı bakış açılarından hareket ettikleri görülür. Aslına bakılırsa halku'l-Kur'an meselesi Kelam kitaplarında zaman zaman büyük yer tutmaktadır. Dahası hem siyasi bir boyut kazanması yönüyle, hem de Kelamî tartışmaların akide haline getirilmesi sebebi ile ilk dönemlerden itibaren tekfir sebebi de sayılmıştır. Buharî gibi meşhur muhaddisler bile

---

[475] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/255.
[476] Buhârî, İman, 12, Tevhid, 7; Müslim, Zikir, 68
[477] İbn Bâz, *Ahtâun fi'l- Akîde*, 80.
[478] İbn Abdulvehhab, "Risâle li Ehli Kâsim", 211-287.
[479] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 234.
[480] Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 260-265; İbn Bâz, *Ahtâun fi'l- Akîde*, 79-81; er-Râcihî, *Şurûhu'r-Resail*, 233-235.

lafzın manadan farklı olduğunu ve lafzı yaratılmış olduğunu savundukları için tepki toplamışlardır.[481]

Kelamı fiil fail ilişkisi içerisinde Allah'a izafe eden Mu'tezile hâdis olanı Allah'a atfetmekten çekinir. Zira bu durumda Allah hâdis olana mahal olmaktadır. Onun için hâdis olan sıfatları Allah'tan nefyetmek tevhid ilkesinin gereği kabul edilir. Kur'an'ın yaratılmış olduğunu tevhid ilkesinden hareketle savunur. Kur'an'ın mahluk olmadığını savunanların Allah'a kadim sıfatlar atfettiğini iddia eden Mu'tezile bu konuda muarzılarının teşbihe düştüklerini ve tevhid ilkesini ihlal ettiklerini kabul eder.[482]

Eş'arîler ve Mâturidîler kelamı, sıfat mevsuf ilişkisi içerisinde ele almışlardır. Onlara göre kelam Allah'ın sıfatı olduğu için ezeli ve ebedîdir. Bu anlamda Allah'ın bilgisi ilintili olduğu için halku'l-Kur'an meselesi aynı zamanda kaderle de bağlantılı bir şekilde ele alınmıştır. Eş'arî ve Mâturidîler'e göre kelam sıfatı ezelî olduğu için mana da ezelîdir. Ancak mananın ifadesi olan harfler, sesler ve lafızlar hâdis oldukları için Allah'a izafe edilemezler. Çünkü hâdis bir şeyi Allah'a izafe etmek tevhid ilkesine zarar vermekte teşbihe götürmektedir. İmam-ı A'zam Ebu Hanife'nin kısaca "Kur'an-ı telaffuzumuz, okumamız ve yazmamız mahluktur, ancak Kur'an mahluk değildir"[483] şeklinde formüle ettiği anlayış daha sonra kelam-ı lafzi ve kelam-ı nefsi şeklinde kavramsallaşmıştır.[484]

Selef ulemaya bakıldığı zaman, bu konuda Ehl-i hadis ile Ehli hadis olarak bilinen kelamcıların farklı düşündükleri görülür. Ehl-i Sünnet kelamına temel teşkil ettiği söylenen İbn Küllab'ın mana ve lafız ayrımı yaptığı daha sonra kelam-ı lafzî ve kelam-ı nefsî ayırımına Mâturidî ve Eş'arîlerce gidildiği bilinmektedir.[485] Ehl-i hadis kelamcıların yaptıkları mana ve lafız ayrımları daha sonra Hanbelî muhalefetle karşılaştığı için olsa gerek pek dillendirilememiştir. Hanbelîler nefsi ve lafzî kelam ayrımı yapmadan Kur'an'ın her yönüyle ezelî olduğunu savunmuşlardır.[486] Kur'an'ın Yüce Allah'ı gayr-ı mahluk kitabı olduğunu tasdik etmenin imandan olduğunu söylemektedir. Bu sözün Allah'ın hakiki kelamı olduğuna, başkasının kelamı

---

[481] Recep Ardoğan, "Mutezile'nin Halku'l-Kur'an Fikrinin Eş'ariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması" 15 (28 Eylül 2011), 126-127.; Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", 15/371-374.; Akoğlu, "Halku'l-Kur'an", 353-380.

[482] Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdî, *el-Muğnî fî Ebvâbi'-Tevhîd ve'l-Adl (Halku'l-Kurân)* (Kahire: Dârul-Mısriyye, 1960), 7/3-10; Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdî, "el-Muhtasar fî Usuli'd-Dîn", *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, ed. Muhammed Ammâra (Kahire: Müessesetu Dâri'l-Hilâl, 1971), 191-193.

[483] Numan b. Sabit Ebû Hanife, "el-Fıkhu'l-Ekber", çev. Mustafa Öz, *İmâm Azam'ın Beş Eseri*, ed. Zahid el-Kevserî (İstanbul: MÜİFVY, 1992), 71.

[484] Ardoğan, "Halku'l-Kur'an Kelam-ı Nefsi", 139-140.

[485] Mehmet Kalaycı, "Eş'arîliğin Arka Planı: Küllabîlilk" 51/2 (2010), 412-417; Ardoğan, "Halku'l-Kur'an Kelam-ı Nefsi", 139.

[486] İbn Teymiyye, *İntisâr*, 115-116.; İbn Kayyim el-Cevzîyye, *el-İntisâri li'l-Fırkati'n-Nâciye*, 52-53.

olmadığını tasdik etmek de böyledir. Zira söz onu ifade edene isnad edilir, onu tebliğ eden veya anlatana değil.

Bu açıdan bakıldığında Vehhabi halku'l-Kur'an söyleminin bu bakış açısı yönüyle temellendiği görülür. Kelamı Allah'ın bir sıfatı olarak değerlendiren Vehhabiler, Allah'ın sıfatlarının kıdemi tartışmasına girmeden, kudreti ve ulûhiyyeti delil getirerek, Allah'ın hâdis bir kelamla konuşamadığını söylemek anlamında yorumlamış ve bu anlayışın zatı ilahiyi konuşamamakla itham etmek anlamına geleceğini söylemişlerdir. Halbuki kelamcılar zatı ilahiye kusur bulmak bir yana, teşbihe düşme korkusuyla hareket etmektedirler.

3.4. Kader ve Fiiller

Kader ve fiiller konusu kelam ilmi açısından iç içe kavramlardır. Zira İnsan fiillerinin ilahi kudreti aşması gibi gözüken insan hürriyeti meselesi Allah'ın kudretinin sınırlandırılması şeklinde yorumlanabilmektedir. Bu noktada insan fiilleri kader konusunun temel problemlerinden olmaktadır.[487] Biz de bu sebeple her iki konuyu bir başlık altında toplamayı uygun bulduk. Bu başlık altında Vehhabiler açısından kader ve fiiler konusu ele alındıktan sonra, kelamcıların konuya bakışları ele alınacaktır.

Vehhabi akîde anlayışı konuyu Allah'ın kudreti ve ilmi bağlamında ele almakta ve konu direkt tevhidle bağlantılı olarak değerlendirilmektedir. İbn Abdulvehhab, kader konusunu, şirk konularını sıraladığı başlıklar altında ele alır, dolayısıyla O'na göre kaderi inkâr; bir yönüyle şirkle bağlantılıdır. Çünkü kaderi inkâr, Allah'ın kudretinden başka kudretleri kabul etmek olmaktadır.[488] El-Useymîn de; "kaderi inkâr; Allah'ın mülkünde onun dilemediği bir şeyin olmasının kabul edilmesi anlamına gelir ki bu şirktir"[489] diyerek konuyu şirk bağlamında ele almaktadır. Abdurrahman b. Hasan (trs., 692) ise; "Cibril hadisinde ifade edildiği gibi kader inancı dinin aslındandır kim bunu tasdik etmezse, inkâr etmiştir,"[490] demektedir.

İbn Abdulvehab, kadere iman ile ilgili bölüme; Abdullah İbni Ömer'in bir sözü ile başlar: "Ömer'in nefsi elinde olan Allah'a yemin ederim ki biriniz Uhud dağı kadar altını olsa ve onu Allah rızası için infak etse, kadere iman etmedikçe bu ondan kabul edilmez."[491] Ona göre; kaza ve kadere iman etmeyen kimse imanın tadını alamaz. Bu konu ile ilgili Allah Rasulün'den (a.s) birçok rivayet gelmiştir. İmanın tadı ancak kadere imanla mümkün olur. Zira kadere inanmayan kimse şirk içinde olduğu için bu tadı

---

[487] Abdulhamit Sinanoğlu, "İslam Düşüncesinin ilk Özgürlükçü Hareketi Mu'tezile'nin Kader Anlayışı", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2006), 70-74.; Abdulhamit Sinanoğlu, *İslam Düşüncesinin İki Kurucu Önderi İmam Ebu Hanife ve Vasıl Bin Ata* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 189-192.
[488] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 144-147.
[489] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 3/161.
[490] Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 692.
[491] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 144.

alması mümkün değildir.[492] Bu açıdan genel olarak bakıldığında kader konusunda Vehhabiler, cebri mutavassıt anlayışıyla hareket eder. Zira Allah her şeyin yaratıcısı olduğu için insan fiilerinin yaratıcısı da odur. İnsana düşen ise başına gelen musibetlere sabretmek, sahip olduğu nimetlere şükretmektir.[493]

İbn Bâz'a göre ise; Her mü'minin kaza ve kadere iman etmesi vaciptir. Mü'min kimse, kaza ve kaderde bir hikmetin varlığına inanır. Bu hikmet; mü'min kimsenin Allah'ın kendi derecesini yükselteceğine olan inancıdır. Her şeyi bir hikmete mebni kılan mü'min, bu inanç sayesinde daha mutmain bir gönle sahip olur.

El-Useymîn, kader konusunu; bir yönüyle rubûbiyyet tevhidi ile bağlantılı ele alırken -zira kader konusu herkesin kabullendiği, itiraz edilemez bir hakikati ifade etmektedir- diğer yönüyle; isim ve sıfatlarla bağlantılı olarak ele alır. Çünkü kaderin inkârı kemal sıfatlarının inkârı anlamına gelir ki bu da küfürdür. İnsanın başına gelen her şey Allah'tandır ve kaderinin bir gereğidir. İlahi takdiri, isim ve sıfatı yeterince bilmeyenler bunu anlayamazlar. İlahi takdiri iyi anlamak için isim ve sıfatları iyi bilmek gerekir. Aynı zamanda kader inancının temelinde Allah hakkında güzel düşünmek vardır. Kişi Allah hakkındaki tasavvuru güzel yaparsa kaderin cilvesini ve hikmetini anlar, aksi halde cahilce eleştiriler yapar ve Allah hakkında sui zanda bulunur. Bu münafıklığın alametidir. Ona göre, hayır-şer, zillet ve izzet Allah'ın takdiri iledir, şer ise onun fiillerinden değil, mefulatındandır. [494]

Diğer taraftan Vehhabi ulemaya göre; kaderi inkâr edenler ise; iki türlüdür. Bunların birincisi Allah'ın insanın fiillerini önceden bildiğini söyleyenlerdir ki bunlar Allah'ın ilim sıfatını inkâr etmezler. İkinciler ise; Allah'ın kulların fiillerini önceden bilmediğini söyleyenlerdir. Vehhabiler'e göre Ehl-i Sünnet uleması bunları tekfir etmiştir. Zira bu Allah'ın ilim sıfatını inkâr etmektir.[495]

Vehhabi müelliflere göre kendilerinin kader hakkında söyledikleri Cebriler ve Kaderiler arasındaki orta yoldur. Zira Cebriye kulun kesbini inkâr ederken, kaderi inkâr edenlerse Allah'ın takdirini inkâr etmişlerdir. Ehl-i Sünet ve'l- Cemaat ise bunların arasında orta yolu tutmuş, yazgıyı, dilemeyi ve yaratmayı tastik ettiği gibi, kulun ihtiyarını ve fiile olan kudretini de kabul etmiş, inkâr etmemiştir. Bu anlamda olmak üzere kader dört aşamada ele alınmıştır. Bunlar: İlim (Allah her şeyi bilir), Yazgı (her şey yazılıdır), Meşiet: Dileme (Allah'ın dilediğinden başkası gerçekleşmez), Halk (Allah her şeyin yaratıcısıdır) olmak üzere net bir şekilde naslarda yer almıştır. Bunların

[492] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 144-147; İbn Bâz, *Şerh*, 262.
[493] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 102-103; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/217-218.
[494] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 3/144-145, 158-159.
[495] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 144-147; İbn Bâz, *Şerh*, 261-263.

inkârı küfrü gerektirir.[496] Söz konusu ettiğimiz yaklaşım aynı zamanda İbn Kayyım el-Cevzîyye ve İbn Teymiyye'nin de yaklaşım biçimleridir.[497]

El-Useymin İbn Abdulvehhab'ın kitabını şerh ederken, Cebriyye'nin üç yönden Allah hakkında kötü zanda bulunduğunu ve bunun batıl olduğunu söylemektedir. Bunların birincisi; Allah'ın kullarını bir fiile zorladığını söylemeleridir ki bu zulümdür. İkincisi; Allah'ın insana kendi fiili dışında bir fiili nasip ettiğini söylemeleridir. Yani Allah kişiyi fiillerinde zorlar demeleridir. Üçüncüsü ise; "…Kimin amelini güzelleştireceğini sınamak için…"[498] ayetine ters düşmeleridir. Çünkü cebrilere göre Allah amelini güzelleştirenle güzelleştirmeyenleri bir tutacaktır, bu ise Allah'a iftiradır.[499]

Vehhabi ulemaya göre kader konusu Allah'ın ilmiyle de bağlantılıdır. Kaderi Allah'ın adaleti bağlamında tartışanları reddettikten sonra bu konunun tamamen ilim sıfatıyla bağlantılı olduğunu söylerler. Zira Allah, her şeyin miktarını belirlemiş ve bir kitapta yazmıştır. Bir kişinin iman edip etmediği onun ilimle ilgili fikri sorulduktan sonra belli olur. Kişiye "Allah'ın her şeyi bilidiğine inanıyor musun?" diye sorulur eğer "hayır" derse bu kişi Allah'ı cehaletle itham etmiş olur ki Allah'ı cehl ile itham etmek küfürdür. Allah'ın her şeyi bildiği naslarla da sabittir. Allah'ın herşeyi bildiği sabit iken kaderi inkâra imkân yoktur,[500] anlayışı hâkimdir. İbn Bâz, konuyu aşağıdaki gibi ele almaktadır:

> Müslümanın kadere imanı vaciptir. Bir kişinin kadere imanı ise dört şeyi gerekli kılar, bunlar:
> 1-Allah'ın her şeyi bildiğine
> 2-Herşeyin yazılı olduğuna
> 3-Allah'ın her şeyi yarattığı ve her şeyin miktarını belirlediğine
> 4-Allah'ın dilediğinin olduğuna dilemediğinin olmadığına, iman etmektir.
> Bunlara iman eden kader iman etmiş olur, iman etmeyen veya bunlardan birini inkâr eden kaderin bir ilkesini inkâr etmiş olur.[501]

Kader, ilim sıfatı ile bağlantılı olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla kadere imanı zorunlu kılan ilimdir. İnsan fiilleri de Allah'ın ilmi (Abdurrahman b. Hasan, 1987, 63) dâhilindedir. Herşeyi bilen Allah, kulların amellerini de bilir. Bunun tersini iddia etmek Allah'ı cehaletle itham etmek anlamına gelir.[502] El-Useymînde, kaderin adaletle bir

---

[496] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 3/159-160.
[497] Muhammed b. Ebubekir b. Eyyub İbn Kayyim el-Cevzîyye, *Şifau'l-Alîl fi'l-Mesâili'l-Kadâ ve'l-Kader ve'l-Hikme ve'tTa'lil* (Kahire: Mektebetu't-Turas, ts.), 61-140; Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *el-Akîdetu'l-Vâsitiyye* (Riyad: ed-Dureru's-Senniyye, 1433h.), 94-96.
[498] Ali İmran, 3/168
[499] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 3/160.
[500] İbn Bâz, *Şerh*, 260; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 3/163-164.;el-Useymin, *Şerhu Selâsetu'l-Usûl*, 11-112.
[501] İbn Bâz, *Şerh*, 260.
[502] Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 63.

alakası olmadığını söyledikten sonra ilimle ilgili olarak şöyle demektedir: "Kader dünya yaratılmadan 50 bin yıl önce yazılmıştır. Hiç şüphesiz yazmak ilimden sonradır. Çünkü ilim yazıdan önce gelir."[503] Burada kaderin önemli ayaklarından olan yazgıya da vurgu yapılmıştır. İbn Kayyım el- Cevziyye'de aynı şekilde ilim, yazgı, irade ve yazması ile Allah'ın kaderi önceden belirlediğine işaret etmektedir.[504] Tanrı tasavvuru açısından bakıldığında tanrıyı merkeze alan bir bakış açısı hâkimdir. Kaderin tartışılması rubûbiyyetin sorgulanması olarak algılanmaktadır. Olaya, insanın algısı açısından değil, tanrıyı savunma mantığıyla yaklaşılmıştır.

Kaderin birinci aşaması olan ilimden sonra, iradeye ihtiyaç duyulmaktadır. Takdir, ilmin irade edilmesinden sonra vuku bulmaktadır. Burada iradenin hâdis bir irade olmasının önemi yoktur. Zira konuyu bu bağlamda değerlendirmek, yani Allah'ın hâdis bir iradeye sahip olmayacağını söylemek, onun rubûbiyyetine halel getirmektedir. Çünkü O, dilediği zaman dilediği şekilde irade edebilir. Onun sıfatlarını kıdem ile sınırlandırmak problem olarak görülmüştür. Meşiet irade olarak kabul edilir. İbn Abdulvehhab; "Her şey onun iradesi ile gerçekleşir, Onun iradesi olmadan hiçbir şey gerçekleşmez, hiçbir şey onun dilemesinin (meşiet) dışına çıkamaz"[505] diyerek konuyu özetlemektedir. İrade ise iki türlüdür, bunlar; kevni veya kaderi irade ve şer'î veya dinî iradelerdir. Kader konusunda kast edilen irade kevnî iradedir. Kevnî varlık içerisinde Allah'ın iradesi olmadan hiçbir şey gerçekleşmez. Allah'ın iradesi ise meşiettir (dilemedir). Hiçbir şey onun dilemesinin dışına çıkmaz, bu varlık alanında her şey Allah'ın dilemesi ile gerçekleşir. Kaderi inkâr ise onun dilemesinin dışında bir şeylerin gerçekleşebileceğini kabul anlamına gelir.[506]

İbn Abdulvehhab, itikad konusunda fırka-i naciyeden farklı düşünmediğini ifade ettiktan sonra, kader ve irade konusundaki görüşünü şöyle özetlemektedir:

> Ben Allah'ın dilediğini yaptığına, onun iradesi olmadan bir şeyin olmadığına, hiçbirşeyin onun meşietinden (dilemesinden) çıkamayacağına, âlemde onun takdirinden çıkan hiçbirşeyin olmadığına, ancak onun tedbirinden sadır olacağına, kimsenin belirlenmiş kaderden sakınamayacağına ve kimsenin yazılmış levhaların aksini yapamacağına iman ederim.[507]

El-Useymin ise İbn Abdulvehhab'ın irade anlayışını; *Kitabu't- Tevhid'*i şerh ederken şöyle özetlemektedir:

---

[503] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 3/176.
[504] İbn Kayyim el-Cevzîyye, *Şifau'l-Alîl*, 61-140; Hamdi Gündoğar, "İbnü'l-Kayyımu'l-Cevziyye'nin Şifâu'l-Alîl Adlı Eserinde Kaza ve Kaderin Mertebeleri", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2010), 46.
[505] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/30.
[506] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 235.
[507] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/30.

> "Allah kulu için hayır dilerse"[508] sözü, şu anlama gelmektedir: Hayır ve şerri kulu hakkında Allah irade eder, ancak Hz. Peygamber'in "… şer senin değildir" hadisi dolayısıyla Allah'ın zatıyla dilemesi anlamına gelmez. Lakin Allah şerri; hayra dönüşmesi mümkün olan bir hikmet dolayısıyla murad eder.[509]

Kader konusunda bir diğer önemli nokta ise özellikle teşbihden kaçınmanın bir yolu olarak kabul edilen kıdem konusudur. Vehhabi ulema, kader konusunu adaletle bağlantılı ele alınmasına karşı çıkmaktadır. Adalet ile ilgili bakış açısı böyle iken; Allah'ın takdirinin hâdis olmasında bir beis görmemektedirler. Dolayısıyla Allah'ın hâdis bir iradesinin olması onun kudretinin bir gereği olarak algılanmaktadır. El-Useymin, bu konuyu ise aşağıdaki gibi izah etmektedir:

> Allah'ın kuluna olan kızgınlığı veya muhabbeti ezelden değildir. Kızacak bir durum olduğunda kuluna kızar, sevecek bir durum olduğunda ise kulunu sever. Dolayısıyla kul, bir gün seviliyorken bir başka gün kızılıyor olabilir. Çünkü hüküm illete göredir. Te'vil ehli ise (kelamcılar) bunları te'vil yoluna gitmektedir. Zira fiillere; yüce Allah'ın bakışı değişmezken, faillere olan muhabbeti ve kızgınlığı değişir. Ancak ehl-i te'vilin bu değişimi teşbihe düşmek olarak yorumlaması doğru değildir.[510]

Sonuç olarak kader ve fiiller konusunda Vehhabiler orta yolu takip ettiklerini söylemektedirler. Onlara göre; bu orta yol, selefin yoludur ki bu konuda her şey açıktır. Kişinin kaderi inkâr etmesi, bu konuya mutmain bir kalp ile yaklaşmaması, imani bir problemdir. Ayrıca kişinin takdir konusunda bir gücünün olduğunu söylemek, ona ortak edinmek olmaktadır ki bu şirke götürür. Bir başka yönüyle ise kaderi inkâr, rubûbiyyet tevhidini ihlal etmektir. Kaderin inkârı, aynı zamanda kemal sıfatlarının inkârı anlamına gelmektedir ki bu küfürdür. Onlara göre, kader konusu kelamcıların iddia ettiği gibi tenzih ve adaletle ilgili değil, daha çok ilim, irade, yazgı, halk ve meşietle ilgilidir. Allah, dilediğini dilediği şekilde yapacak kudrete sahip olduğu için onun fiillerinin kıdem açısından tartışılması cehaletin göstergesidir. Allah herşeyi yarattığı gibi insan fiillerinin yaratıcısı da Allah'tır. Kaderin inkârı ise yaratma konusunda O'na ortaklar kabul etmektir ki bu şirktir. Hayatın her alanı ile ilgili konular şirk ve küfür kavramları çerçevesinde ele alındığı gibi, kader ve fiiller konusu da özellikle itikadî bir konu olduğu için aynı çerçevede değerlendirilmiştir. Bu bakış açısından mütevellit mantalite, daha evvel ki Kelamî tartışmalara imkân bırakmayacak bir duruş segilemektedir.

Vehhabi ulemanın kaza, kader ve fiillerle ilgili görüşlerini aktardığımız bu pasajdan sonra kelamcıların kaderle ilgili görüşlerini ve bakış açılarını ele alıp iki bakış açısını kısaca değerlendirmeye çalışacağız.

---

[508] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 103.
[509] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/218.
[510] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/223-224.

"Biz herşeyi bir kaderle (ölçü ile) yarattık"[511] ayeti kerimesi zahiri anlamıyla bakıldığın kader inancının bir delili güçlü bir delili sayılabilir. Ancak ayetteki kader kelimesinin farklı anlmlara hamli de mümkün olmaktadır. Kelamcılar konuyu farklı şekillerde yorumlamışlar ve farklı yönlerden yaklaşmışlardır. Bu konuda kader ve kudret kelimeleri insan açısından bakıldığın zıt kavramlar olarak değerlendirilmektedir. Allah açısından bakıldığında ise kader ve kudret kavramları bir başka bilinemezi doğurmaktadır.[512]

Bu yüzden İslam düşüncsinin ilk dönemlerinden itibaren kader konusu cebrilik ve kaderîlik arasında tartışılmaya devam devam etmiştir. İnsanın hür bir iradesinin olup olmadığı, varsa bu iradenin sınırınlarının ne olduğu, insanın Allah'ın takdir, dileme ve ilmine rağmen mi hür bir iradeye sahip olduğu gibi sorunlar bugün de tartışılmaya devam etmektedr. Güncel bilimsel veriler ışığında insan iradesini açıklama çabası tartışılmaya devam etmektedir.[513]

İslam düşünce tarihine bakıldığında kader tartışmalarının Ma'bed el-Cühenî (ö. 80/699) ve Gaylan ed-Dımeşkî'nin (ö. 126/763) kaderi inkâr etmeleri ile başladığı kabul edilir. Ca'd b. Dirhem (ö. 118/736) ve Cehm b. Safvan'ın (ö. 128/745) temsil ettiği cebr görüşü, insanın bir iradesinin olmadığını, Allah'ın mülkünde tüm iradenin Allah'a ait olacağını savunmuşlardır. Cebriyye olarak bilinen bu görüşün, imtihan olan insan açısından bakıldığında büyük sorunlar barındırdığı açıktır. Zira iradesi olmayan bir varlık yapıp etmelerinden dolayı ceza veya mükafata tabi tutulacaktır.[514]

İki zıt görüş daha sonra daha rasyonel bir yapıya bürünmüştür. Çünkü insan hürriyeti konusunda kaderi reddeden Ma'bed el Cühenî ve Gaylan ed-Dımeşkî ilahi irade konusunda bir şey söyelemezlerken, Mu'tezile insana irade hürriyetini Allah tarafından verildiğini dolayısıyla insan hür olmasının Allah'ın kudretine ve ulûhiyyetine bir zarar vermeyeceğini savunmuşlardır. Yani insana bu hürriyeti bizatihi Allah vermiştir.[515] Aynı şekilde Ehl-i Sünnet kelamcıları de cüz'î irade ve kesp kavramlarını ihdas ederek[516] konunun daha naif bir dille tartışılmasını kolaylaştırmışlardır. Zira hem hürriyetin insana Allah tarafından bahşedildiği söylemi, hem de kesp teorisi, kader

---

[511] el-Kamer, 55/49-50

[512] Sinanoğlu, "Mu'tezile'nin Kader Anlayışı", 70-74; Abdulhamit Sinanoğlu, *Mu'tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000), 148-155.

[513] Recep Ardoğan, "Güncel Bilimsel Veriler Işığında İnsan İradesi (Nöroteoloji)", *Günümüz Kelam Problemleri* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 165-179.

[514] Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehristanî, *el-Milel ve'-Nihal* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 97; Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed Bağdâdî, *El-Fark Beyne'l-Fırak, Beyânu Fırkati'n-Nâciye minhum Akâidu Fireki'l-İslâmiyye ve Êrau Kiberi E'lâmihe* (Kahire: Mektebetu İbn-i Sîna, 1969), 103.

[515] Sinanoğlu, "Mu'tezile'nin Kader Anlayışı", 70-71.

[516] Mehmet Sait Yazıcıoğlu, "Fiil", *DİA* (İstanbul: TDVY, 1996), 13/60-63.

konusunu tartışma konusundan ara formül mesabesinde önemli kavramlar olmaktadırlar.

Kader konusu, fiil konusu ile bağlantılı olduğu için, Allah'ın fiilleri de tartişma konusu olmuştur. Maturidî kelamcıları fiilerin Allah'ın zatıyla kaim olduklarını savunmuşlardır. Fiiler kadim manalar olduğundan tevhidin anlam alanı içinde yer alırlar ve Allah'ın kadim sıfatları olarak değerlendirilirler. Eş'arîler fiileri kudretin taalluku şeklinde değerlendirmişlerdir. Yani bu durumda fiiller, müstakil sıfatlar olmayıp Allah'ın kudretinin taalluku olmaktadırlar. Mu'tezile ise ilahi fiillerin zattan ayrı olduklarını kabul ederler. Bu durumda fiiller hâdis olmaktadırlar. Tevhid bağlamındaki tartışmalar, kader konusunun tevhidle bağlantısı açısından büyük önem taşımaktadır.[517]

Sonuç olarak bakıldığında kelamcılar kader konusunu baştan itibaren kendi dönemlerinin güncel tartışmaları çerçevesinde insan fiileri, insan hürriyeti, adalet ve tevhid bağlamında ele almışlardır. Ancak Vehhabi ulema konuyu daha çok Allah'ın ilmi, yazgısı, takdiri ve dilemesi bağlamında ele alarak Ehl-i hadise yakın bir tavır sergilemiş olsalar da özellikle konuyu şirk bağlamında değerlendirmeleri bu konuda entelektüel bir tartışmayı imkânsız kılmaktadır. Çünkü onlara göre bu durum açık naslarla belirlenmiştir. Zira kader konusunun insan hürriyeti açısından değerlendirilmesi bir zorunluluk olmaktadır. Ancak Vehhabiler'in insanın hür olmasını, yeryüzünde Allah dışında tasarrufta bulunan bir gücün olması şeklinde değerledirerek şirk olarak yorumlamaları cebri bir yaklaşım olarak görülebilir. Bu anlamda özellikle kelamcıların kullandığı rasyonel dilden uzak oldukları görülür.

3.5. İman-Küfür

Bu başlık altında Vehhabilerin imanla ilgili görüşleri ele alınacaktır. Bu bağlamda; imanın mahiyeti, iman-amel ilişkisi, büyük günah meselesi, küfür, tekfir gibi konular ele alınacaktır. Zira imanın mahiyeti bu sorunların tamamı ile bağlantılı olmaktadır.

İbn Abdulvehhab ve Vehhabi ulema imanı, mahiyet yönüyle ikrar, tasdik ve amel şeklinde tanımlamaktadır. "İmanın, dil ile ikrar, islamın gerekleri ile amel etmek ve kalp ile itikat etmek olduğunu kabul ederim."[518] El-Useymin, imanı; "kalplerimizle itikad eder, dillerimizle itiraf eder ve uzuvlarımızla ona (Hz. Peygamber) mutabık olmakla gösteririz"[519] şeklinde tarif etmiştir. Racihî, konu ile ilgili pasajı şerh ederken imanın ikrar, tasdik ve amel olduğunu sözyledikten sonra, bu konu etrafındaki tartışmalara geniş yer verir. Amelin iki türlü olduğunu söyleyen Racihî; amelleri, kalbin

[517] Yazıcıoğlu, "Fiil", 13/59-64; Özler, "Tevhîd", 42/18-20.
[518] İbn Abdulvehhab, "Risâle li Ehli Kâsim", 278.
[519] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/66.

ameli ve uzuvların ameli olmak üzere ikiye ayırır. Kalbin ameline gelince bu; niyet, muhabbet, huşu, rağbet, korku ve reca demektir. Uzuvların ameli ise; oruç ve namaz gibi amellerdir.[520] İbn Ba'z da imanı, aynı şekilde tanımlamakta ve imanın ancak amelle kaim olacağını söylemektedir. Aynı zamanda, ameli imanın şartı olarak görmeyenleri cahil olarak niteler.[521]

İmanın ne olduğu sorusu; Kelam açısısından da önemli bir soru olarak karşımızda durmaktadır. İmanın; marifet, tasdik, ikrar, amel olduğu konusunda kelamcılar arsında farklı görüşler vardır. Ehl-i Sünnet kelmacılar imanın tasdik olduğunu bunun yanında ikrarın da insanlar açısından lazım olduğu şeklindeki görüşlerinin yanında, Cehmiyye ve Neccariyye gibi imanın marifetten ibaret olduğunu savunan birçok görüş vardır. Mu'tezile imanı mahiyet bakımından ikrar, tasdik ve amel şeklinde tanımladığı görülür. Selef ulemanın da ameli imanın mahiyeti içerisinda tanımladığı bilinmektedir.[522] Maturidî ve Eş'rîler ise imanı tasdik ve ikrardan ibaret görürler.[523] Bu durumda amel imanın sebebi değil sonucu olmaktadır. Ancak iman için ameli şart koşanlar, ameli sebep olarak görmekte ve aynı sebeplerin aynı sonuçları doğuracağı mantalitesinden hareket etmektedirler.

İmanın mahiyeti etrafıdaki tanımların aynı zamanda, iman ve küfürle ilgili diğer imani tartışmalara kaynaklık ettiği de görülür.

İmanla ilgili bir diğer probelm ise iman amel ilişkisidir. Amel imandan bir cüz olarak kabul edilir. Zira muhtelif yerlerde amelin imandan olduğuna vurgu yapılır. El-Useymîn, şöyle demektedir: "Ehl-i Sünnet'e göre amel, imana dâhildir. "İman, yetmiş küsür şubedir. En yücesi; Allah'tan başka ilah yoktur sözüdür, en alt şubesi ise eza verici şeyleri yoldan kaldırmaktır. Hayâ ise imandan bir şubedir"[524] hadisi buna delildir."[525]

İbn Abdulvehhab (2016c, 203) "Kim Allah'ın dininden yüz çevirir, onun dinini öğrenmez ve bu dinin emirleri ile amel etmezse kâfir olur" demektedir. Çünkü bu durumda olan birisi şeytana kul olur ve imanı gider. Yani amelin terki imanı yok eder anlamına gelebilen bu durum, insanların ilgisizliklerinden dolayı tekfir edilebileceğini açıkça ifade etmektedir.

---

[520] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 272-282.
[521] İbn Bâz, *Şerh*, 26.
[522] Recep Önal, "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezîle ile Ehl-i Sünnet Polemiği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/39 (2016), 125-128; İbn Teymiyye, *İman*, 7-20.
[523] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 487-495; el-Eşarî, *el-İbâne*, 154-155.; Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed Nesefî, *Tabsıratü'l Edille fi Usuli'd-Din* (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 2/404-421; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî, *el-İnsaf fîma Yeci İ'tikaduhû ve Lâ Yecûzu'l-Cehlu bihî* (Kahire: el-Mektebetu'l-Hanci, 2010), 5-60; Hasan Türkmen, "Şemsuddin es-Semerkandî, Mâturîdîlik, Îman, Küfür, Amel", *Mütefekkir* 4 (30 Haziran 2017), 34-36.
[524] Buhâri, İman, 20
[525] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 3/247.

İman amel ilişkisi ile ilgili olarak İbn Bâz, şöyle demektedir:

> Ayet ve hadisler günah işleyen kimsenin büyük bir tehlike üzerinde olduğunu söylemektedir ki onlara ateş vaad edilmiştir. Naslara gelince biri ötekini yok saymaz ve aralarında çelişki olmaz. Nassların bu anlama hamledilmesi gerekir ki bir ihtilaf ve çelişki doğmasın.
>
> Bazı cahiller (kim Allahtan başka ilah yoktur derse…) hadisini ve buna benzer nasslara bağlı olarak, vacibatı terk edip günahlara düşse de salt bu kelimeyi söylemekle kurtulacaklarını zannederler. Ümmetin selefinin üzerinde bulunduğu; vacibatı yapmak, haramları terk etmek ve Allah'ın çizdiği sınırlara riayet etmek gerekir, şeklindeki icmasına aykırıdır. Kim vacibatı terk eder, günah işlerse Allah'ın cezasına çarpılacaktır. Velev ki bu kelimeyi –kelime-i tevhidi- söylemiş olsun. Kim İslam'dan çıkaran bir fiilde bulunursa kâfir ve mürtet olur. Şehadet ona bir fayda sağlamaz. Bu kelimeyi ve onun gereklerini araştırması gerekir. Yoksa tevbe etmediği müddetçe büyük bir tehlike ile karşı karşıyadır.[526]

Vehhabi ulema ameli imanın bir cüzü saymakla Mu'tezilî ve Hâricîlere benzedikleri ididasını kabul etmemekte ve kendilerin bunlardan farklı düşündüklerini söyle ifade etmektedirler:

> Mu'tezilî ve Hâricîler'in iddia ettiği gibi salih amelin kemal derecesinde olması gerekmez. Burada İslam'ın şartları sayılmaz, çünkü onlardan küfre götürenleri ve küfre götürmeyenleri vardır: Yani terk edildiğinde insanın küfrüne sebep olan ve küfrüne sebep olmayan (ameller) vardır. Her ne kadar İmam Ahmet'ten; İslam'ın şartlarından herhangi birinin terkinin kişinin küfrüne sebep olduğuna dair bir rivayete gelmiş olsa da doğrusu; iki şehadet (Allah ve Rasulü) ve namazın dışındaki rükünlerin terkinin küfre götürmediğidir.[527]

Buradan da anlaşıldığı gibi şehadet amelden sayılmaktadır. Dolayısı ile iman ve İslam aynı şey olmaktadır. Ancak İman etmek amelden farklı bir olaydır. Bir eylem olmaktan çok, kalbin ikna olmasıdır.

Mu'tezilî ve Selefîler aynı zamanda iman için amelin şart olduğunu savunmaktadırlar. Mürcie ve Kerramiye ise imanın mahiyetinin ikrardan ibaret olduğunu söylemiştir.[528] İmanın mahiyeti çerçevesindeki tartışmaların büyük oranda iman amel münasebeti ile alakalı olduğu da açıktır. İmanın neliği konusunda, iman bilgi münasebeti, mukallidin imanı, tahkiki iman gibi konular da aynı bağlamda ele alınmışlardır. Kelamcıların ele aldığı bu konular; başta sahabenin birbiriyle savaşması

---

[526] İbn Bâz, *Şerh*, 26.
[527] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufid,* 1415h., 1/82-83.
[528] İbn Teymiyye, *İntisâr*, 123; Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", *DİA* (İstanbul: TDVY, 1993), 7/235; Önal, "İman", 125-128.

problemi ile ilgili bir konu olsa da sonraki dönemlerde söz konusu bağlamdan ayrı olarak tartışılan bir konu olduğu görülür.[529]

İmanla ilgili bir diğer önemli problem ise imanın artıp eksilmesi ile ilgilidir. Vehhabi ulemaya göre amel imanın bir cüzü olduğu için iman artıp eksilmektedir. İbn Abdulvehhab, imanın artması ile ilgili şunları söylemektedir:

> İman; itaat ile artar, ma'siyet ile azalır ve yetmiş küsur şubedir ki en üstünü kelime-i şehadet, en küçüğü ise eza vercek şeyleri yoldan atmaktır. Emri bi'l- ma'ruf ve'n-nehy anil munkerin İslam şeriatının farz kıldığı gibi her mü'mine vacip olduğuna iman ederim.[530]

İman amellerle artar ve eksilir. Devamında ise iyiliği emir kötülükten nehyetmenin farz-ı kifaye olduğunu, iyiliği emretmenin ümmetin bir kısmının görevi olduğunu söyler. İmanın artması ve eksilmesi konusunda İbn Teymiyye ile aynı görüşte olduğu görülür.[531]

İmanın artması ve eksilmesi meselesi de yine iman amel meselesi çerçevesinde tartışılan bir konudur. Bu anlamda Ehl-i Sünnet kelamcıları imanı tasdik olarak kabul ettikleri için tasdik de artış ve eksilmenin olmayacağını savunurken,[532] Mu'tezilî ve Selefîler ise imanın ameller ile artıp eksilebileceğini savunmuşlardır.[533]

İman- amel münasebeti konusunda Vehhabi söylemin Hanbelî-Selefî söyleme yakın oldukları da görülür. İbn Receb el- Hanbelî, amel iman münasebetini ele alırken bazı amellerin kişiyi şirke ya da küfre götürdüğünü söylemektedir. Hadislerde geçen bu amellerin kişiyi küfre götürdüğünü kabul etmektedir:

> Bu sebepten dolayı İslam şeriatı, kaynağı insan hevasına tabi olmak olan birçok günahı şirk ve küfür addetmiştir. Bir müslümanı öldürmek, hayız kadınla beraber olmak, kadına arkadan yaklaşmak, dördüncü kez şarap içen (şaraptan dolayı had uygulanan), bu fiiller bu kişileri İslam ümmetinden (millet) çıkarmasalar da (hadislerde bu bu fiiller hakkında küfür ve şirk dendiği için) şirke ve küfre sebep olurlar.[534]

İbn Receb, şirkin füruatının olduğunu söyler. Dolayısıyla meşiette Allah'a ortak tanımak; büyüye, sihre, fala inanmak veya yapmak, gösterişe (riya) kaçmak, Allah'tan başkası adına yemin etmek, kâhinlere inanmak ve onlara gitmek gibi fiiller şirk ve küfür sayılmıştır.[535]

---

[529] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 487-495; el-Eşarî, *el-İbâne*, 154-155; Nesefî, *Tabsira*, 2003, 2/404-421; el-Bâkıllânî, *el-İnsaf*, 54-60.
[530] İbn Abdulvehhab, "Risâle li Ehli Kâsim", 278.
[531] İbn Teymiyye, *el-Vâsıtiyye*, 124.
[532] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 496-497; el-Bâkıllânî, *el-İnsaf*, 57.
[533] İbn Teymiyye, *el-Vâsıtiyye*, 123-124; Mustafa Sinanoğlu, "İman", *DİA* (İstanbul: TDVY, 2000), 22/212-214.
[534] İbn Receb el-Hanbelî, *Kitâbu't- Tevhid*, 52-53.
[535] İbn Receb el-Hanbelî, *Kitâbu't- Tevhid*, 51-52.

Vehhabiler amelin imandan bir cüz olduğunu söylerken, bu görüşün selefin görüşü olduğunu söylerler. Dolayısıyla amelin imandan bir cüz olmadığını söylemek; Vehhabi düşüncenin temel kaynakarından ve kabullerinden olan Selef'in görüşüne aykırı düşmektir. Bu ise kabul edilebilir bir durum değildir. Zira ilk üç asırdaki din anlayışını temel alan Vehhabiler, bu dönemki bakış açısına ters düşen her görüşü sapma ve bidat olarak görmektedirler.[536] Söylem açısından bakıldığında her ne kadar Vehhabi söylem Selefî söyleme yakın gözükse de son tahlilde, büyük günah işleyen kimsenin durumu ile ilgili seleften farklı görüşlerin olduğu da görülmektedir. Çünkü Selefîler imanın mahiyetini tasdik, ikrar ve amel olarak tanımlasalar da bu mürtekib-i kebireyi tekfir ettiklerine rastlanmamıştır. Büyük günah işleyeni tekfir etmek, Selefîler'den çok Hâricîler'in bir tavrı olarak değerlendirilir. Büyük günah işleyenin durumu konusunda, gerek Hz. Peygamber (a.s.), gerek sahabenin gerekse tabiinin bunlar için tevbe kapısının açık olduğunu söyledikleri bilinmektedir.[537]

Bir taraftan imanın amelden bir cüz olduğunu savunmak, diğer taraftan belli büyük günahların küfrü gerektirdiğini, diğerlerininse böyle bir sonuç doğurmadını savunmak da ayrı bir çelişkidir. Eğer meseleye ilkesel olarak bakılırsa, imanla amelin bir olduğunu savunmak; her durumda büyük günah işlemenin kişinin küfrüne sebep olduğunu söylemeyi gerektirmektedir. Bu sebeple, kelamcılar meseleyi daha ilkesel bir biçimde ele almışlardır. Zira sistematik bir bakış açısının teşkili için böyle bir tavır zorunlu olmaktadır.

İmanın amelden farklı olduğunu savunan kelamcıların, günahı küçümsedikleri söylemi Vehhabi ulemanın yaptıkları savunmalardan bir tanesidir. Fakat iman amel ilişkisini farklı şekilde değerlendiren Ehl-i Sünnet kelamcılarının günahı küçümsedikleri kanaati doğru değildir. Zira büyük günahın tekfiri gerektirmediğini söylemek, hukuki bir sonuç gerektirmediği ile ilgilidir, yoksa günah işleyen kimsenin bu şuçlarının cezasını çekmeyeceği anlamına gelmemektedir.

Sonuç İman ve mahiyeti ile ilgili olarak bakıldığında, amel imadan bir cüz sayılmakta ve imanın amellerle artıp azalabileceğine kanaat getirilmektedir. İmanın mahiyeti üzerine yaptığımız bu değerlendirmelerde öne çıkan bu temel kabuller dışında, kişinin amelleri dolayısıyla tekfir edilebileceği de ifade edilmiştir. Bunun yanında özellikle Haricî ve Mu'tezilî söylemden farklı bir şey söylemek için, insanı küfre götüren amelin namaz iki şehadetin terki olduğunu, bunun dışındaki amellerin küfrü gerektirmediğini söyleyenler de olmuştur. Buradaki tartışmalar bakıldığında Vehhabilerin iman amel ilişkisini ele alırken toplumun amele yaklaşımı noktai

---

[536] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 150; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 3/291; Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 271.

[537] es-Sabûnî, *el-Bidâye*, 83-84; Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/526-527, 634-644; İbn Teymiyye, *el-Vâsıtiyye*, 123-124.

nazarında yaklaşmışlardır. Yani amel iman münasebeti doğru kurulmadığında toplumun amelleri ihmal edeceğinden endişe etmişlerdir. Kelamcılar ise daha çok imanın mahiyeti ve iman amel ilişkisini toplumsal maslahat, din ve vicdan özgürlüğü, tekfir tehlikesinden uzak durma gibi endişelerle tartıştıkları görülür.

İmanın tanımı ve mahiyet etrafında yaptığımız bu mülahazadan sonra küfür ve inkâr konusunu ele almaya çalışacağız. Genel hatları ile bakıldığı zaman Vehhabiler tekfircilikle itham edilir. Ancak gerek İbn Abdulvehhab gerekse diğer Vehhabi âlimler bunun böyle olmadığını söylerler. Çünkü kendileri Ehl-i Sünnet itikadının temel ilkelerinden olan "ehl-i kıble tekfir edilemez"[538] ilkesini kabul etmişlerdir. İlkesel olarak bu şekilde düşünen Vehhabiler tekfir yerine şirk söylemini ikame etmişlerdir. Yani alanını olbildiğince geniş tuttukları ve hayatın her alanı ile bağlantı kurdukları şirk söylemi tekfir için müsait bir zemin olmaktadır. Bununla beraber tekfir mantığının da tepkisel bir söylem üzerinden geliştiği görülür. Bu bölümde küfür ve tekfir kavramlarını ele alırken sözkonusu bakış açısını da ele almaya çalışacağız.

İbn Abdulvehhab, küfrü ikiye ayırmaktadır. Zira küfür; kişiyi milleten (dinden) çıkaran küfür ve milletten çıkarmayan küçük küfür olmak üzere ikiye ayrılır. O'na göre beş çeşit inkâr kişiyi kâfir yaptığı gibi İslam milletinin dışına da çıkarmaktadır. Yalanlama küfrü bunların birincisidir ki Yüce Allah; bu tür küfrü, ayette[539] beyan etmektedir. Allah'ı yalanlamanın küfür olduğunu açıkça beyan ettiği için bu kişiler milletin dışına çıkmaktadır. Büyüklenme ve kibirlenme,[540] şek ve zan,[541] yüz çevirme,[542] nifak[543] küfrün ayetlerde geçen diğer türleri olarak değerlendirilir. Bu küfür türleri büyük küfür olarak kabul edilir ki bunlar, kişiyi ümmetin dışına çıkarır. Küçük küfür ise kişiyi milletten çıkarmaz. Bu, nimetin inkârı şeklinde gerçekleşen küfürdür ve bu tür inkâr da ayetle[544] sabittir.[545]

Küfrü büyük ve küçük küfür olarak tanımlayan Vehhabiler, bu noktada tüm söylemlerinin ayetlerle sabit olduğunu savunmaktadırlar. Bu bölümde; Vehhabi küfür ve tekfir mantığının anlaşılması için bazı örnekler vermeye çalışacağız.

İbn Abdulvehhab, sahabeye sövenlerin kafir olacağını söyledikten sonra, kendi tekfir anlayışı aşağıdaki gibi özetlemektedir. Bu pasajı okurken, kendisinin tekfircilikle itham edilmesine karşı savunma nitleliğinde yazıldığı unutulmamalıdır:

---

[538] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/20.
[539] el-Ankebût, 29/68
[540] el-Bakara, 2/24
[541] el-Kehf, 18/35-38
[542] el-Ahkâf, 46/3
[543] el-Munâfikûn, 63/3
[544] en-Nahl, 16/112
[545] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/9-10.

> Biz Allah indinde mü'min olanın küfrüne, kâfir olanın imanına hükmetmeyiz. Aksine kâfirin küfrüne, mü'minin imanına hükmederiz. Çünkü İslam âlimlari ehli kıblenin tekfir edilemeyeceğini söylemişlerdir. Ancak Allah ve Rasulü'nün açıkça söylediklerinin yalanmlanmasını küfür addederiz, cehalet bu gibi konularda mazeret değildir.[546]

İbn Abdulvehhab kendi tekfir anlayışı ile ilgili bir başka yerde ise şöyle demektedir:

> Hz. Peygamber'in haber verdikleri dışında hiçbir Mü'min'in cennetlik ya da cehennemlik olduğuna şahitlik edemem. Aynı şekilde hiçbir Mü'mini günahından dolayı tekfir etmem ve onu İslam dairesinin dışına çıkarmam.[547]

İbn Abduvehhab, zayıf diyerek aktardığı bir hadise dayanarak, Hz. Peygamber'in (a.s) hükmüne rıza göstermeyenin kâfir olacağına ve irtidadına hüküm verileceğini ifade etmiştir. "Denilir ki; aralarında düşmanlık olan iki kişiden biri meseleyi Hz. Peygamber'e diğeri ise Ka'b b. Eşref'e götürmeyi teklif etti. Sonra Ömer'e gittiler ve olayı anlattılar. Ömer Hz. Peygamber'in (a.s.) hakemliğini reddeden kişiye dönerek: Gerçekten durum böyle mi? diye sordu. O da evet deyince, kılıçla vurdu ve öldürdü."[548] Söz konusu hadisin Allah'tan ve Rasul'ünden başkasını hakem edinmenin küfür olduğuna dair bab başlığının altında geçtiğine bakılırsa, burada Peygamber'in (a.s.) hakemliğinden kastın O'ndan gelen her türlü malumat olduğu görülmektedir. İbn Abdulvehhab Allah ve Rasul'ünün hakemliğini kabul etmeyen bu gibi kimselerin kanları ve mallarının helal olduğunu da kabul etmektedir.[549] Bu hem teorik olarak hem de pratik bakımından böyledir.

İbn Abdulvehhab, bir başka yerde konuyu şöyle ifade etmektedir: Bir kimsenin hidayetinin ya da hükmünün Hz. Peygamber'in (a.s.) hidayet ya da hükmünden daha doğru olduğunu söyleyen kimse de inkâr etmiş ve küfre girmiş olur. Yani tağutun hükmünü O'nun (Hz. Peygamber'in) hükmünün üstünde tutan kâfir olur.[550]

"Kim Peygamber'in (a.s) yaptığı bir şeyi küçümser ya da o fiile buğz ederse kâfir olur".[551] İbn Abdulvehhab'ın bu sözünü şerh eden Vehhabi âlimler mesela; Hz. Peygamber (a.s.) çok kadınla evlenmiştir, dolayısıyla çok kadınla evliliğe kızan kimse kâfir olur demişlerdir. Taaddüd-ü zevcat bir sünnet iken ona kızmak imanın gitmesine sebep olur. Zira Hz. Peygamber'in yaptığı bir fiile hiçbir şekilde kızılmaz. Bu aynı zamanda kelime-i şehadetin ikinci kısmının inkârı anlamına gelir. Kişi adil

---

[546] İbn Abdulvehhab, "Red ala Rafiza", 13-4/20.
[547] İbn Abdulvehhab, "Risâle li Ehli Kâsim", 268.
[548] Bu rivayet Meşhur hadis kitaplarında geçmemektedir.
[549] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 112.
[550] Muhammed İbn Abdulvehhab, "Nevekidu'l-İslam (Tabsiratu'l Enam bi Şerhi Nevekidi'l-İslam)", *Şurûhu'r-Resâili İmami'l-Muceddid Muhammed b. Abdulvehhab* (Riyad: Merkezu'r-Racihi Li'n-Neşr, 2016), 182.
[551] İbn Abdulvehhab, "Nevekidu'l-İslam", 182.

olamamaktan korktuğu için tek evliliği tercih edebilir, ancak çok evliliği kerih görmesi hem kadının hem de erkeğin küfrüne sebep olur.[552]

Bir kimsenin şeriat-ı Muhammedi'yi aştığına inanmak küfürdür. Hızır'ın Musa'nın şeriatını aştığına ve ondan sorumlu olmadığına inanmak gibi, böyle bir iddiada bulunan kimse kâfir olur."[553] Çünkü Hz. Peygamber'in şeriatı insan ve cin âlemlerinin ikisini de kapsar, dolayısıyla insanlardan ve cinlerden birinin şeriatın üstünde olduğunu söylemek inkâr anlamına gelir. Musa'nın şeriatı ise sadece İsrail oğullarını kapsar dolayısıyla Muhammed'in (a.s.) getirdiği şeriata kıyası doğru olmaz.

İbn Abdulvehhab'ın tekfir mantığını kavramak açısında aşağıdaki pasaj da önem taşımaktadır:

> Kim kendi ile rabbi arasında vasıtalar kılar, onlardan şefaat diler, onlara tevekkül ederse icma ile kâfir olur. Kim müşrikleri tekfir etmez, onların inkârları konusunda şüpheye düşerse ya da onların mezheplerini doğru addederse de aynı şekilde icma ile kâfirdir.[554]

Râcihi mevzubahis sözü şerh ederken müşrikleri tekfir etmenin de imanın bir gereği olduğunu ifade etmektedirler:

> Eğer iki şeyi yaparsan tam manasıyla mü'min olursun. Bunlar; birincisi her türlü tağutu inkâr, ikincisi ise Allah'ı birlemendir. Tağut ise şeriata muğayir olan her şeydir. Kim müşrikleri tam manasıyla tekfir etmezse iman etmiş olmaz, o halde imanın şartlarından bir tanesi de tekfirdir. Bunun delili ise; "Kim tağutu inkâr eder Allah'a inanırsa atık o sarsılmaz bir kulpa yapışmıştır"[555] ayeti kerimesidir. Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsîlerin tekfiri de bu kapsamdadır.[556]

Yukarıda tağut kavramı etrafında şekillenen düşünme biçimi daha çok siyasi ve hukukî alanla ilgilidir. Yasa koymanın Allah'a mahsus bir tasarruf olduğunu, insanların ancak bir kısım nizamnameler koyabileceğini ifade eden el-Useymin: "Kim bir hükmün Allah'ın hükmü ile eşit olabileceğine yahut ondan üstün olduğuna ya da Allahtan başkasının hüküm verebileceğine inanırsa o kafir olur"[557] demektedir. Siyasi ve hukuki alanı tahkim etmeye yönelik olan bu düşünüş biçimi tekfir alanının ne kadar geniş olduğunu da göstemektedir.

Konuyu daha geniş ve ayrıntılı değerlendiren el-Useymin, mevzubahis konu etrafında şunları söylemektedir:

> Allah dışında ibadet edilenleri inkâr etmek (tevhidin gereğidir)- sözü; sadece kelime-i tevhidi telaffuz etmenin tevhit inancı için yeterli olmadığının delilidir. Bilakis Allah dışında kalanlara ibadet edenleri de

---

[552] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 184-186.
[553] İbn Abdulvehhab, "Nevekidu'l-İslam", 197.
[554] İbn Abdulvehhab, "el-Kavâidu'l- Erbaa", 171-175.
[555] el-Bakara, 2/256
[556] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 175-178.
[557] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/275.

> tekfir etmen gerekiyor. Aynı şekilde tüm kâfirleri tekfir etmen gerekir. Mesela; kim günümüzde Yahudi ve Hristyanların da doğru yol üzere olduklarını kabul ederse o Müslüman değildir. Kim dini, fikirler olarak görür ve o fikirlerden birini seçerse o da Müslüman değildir. Zira din, sınırları Allah tarafından çizilmiş ve insanların üzerinde yürüdüğü akidedir. Bu sebepten bazı insanların İslami fikir demeleri doğru değildir, zira İslam dini ya da İslam akidesi demek gerekir. Ancak İslam düşünürü demekte bir sakınca yoktur.[558]

İbn Abdulvehhab'ın risalelerine gerekse diğer Vehhabi eserlere bakıldığında şirk ve küfür kavramlarının iç içe kullanıldığına sıkça rastlamaktayız. Râcihî'nin şu ifadesinin, bu anlamda bir mantalite olduğu da söylenebilir: "Sihir küfürdür. Sihir yapan, yaptıran yahut sihrin yapılmasına rıza gösteren kâfir olur. Zira sihir şirktir."[559] Bu cümlede net olarak göze çarpan anlayış, aslına bakılırsa şirkin de küfür olduğu ve şirk üzerinden tekfir mantığının yürütüldüğüdür. Burada şirkin de küfür olduğu hakikatini kabul etmediğimiz şeklinde yorumlanırsa şüphesiz buradaki temel sav anlaşılmayacaktır. Çünkü burada temel mesele; şirkin küfür olarak kabulü veya reddinden çok, şirk kavramına tanınan geniş alandır. Tanınan bu geniş alan tekfiri rahatlıkla mümkün kılmaktadır.

İman küfür başlığı altında ele alacağımız bir başka konu ise her iki konu ile bağlantılı olan büyük günah meselesidir. İmanın mahiyeti konusu ile direkt bağlantılı olan kebire konusu bir yönüyle de tekfirle bağalantılıdır. Dolayısıyla Vehhabi ulemanın ma'siyet konusunda ne düşündüğü konumuz açısından önem taşımaktadır.

El-Useymîn, büyük günah bazı âlimlerce; naslarda sarih bir şekilde yer alan günahlardır şeklinde tanımlanmıştır dedikten sonra şöyle demektedir:

> Denilir ki büyük günah, tanımı yapılmış olan günahtır. Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye büyük günahı şöyle diyerek tanımlamaktadır: 'İster emredilenden uzaklaşma şeklinde olsun ister yasaklanan bir şeyi yapma şeklinde olsun, dünya ya da ahirette özel bir cezası olan günahlardır.' Bu gayet geniş bir tanımdır, birçok günahı kapsar.[560]

Büyük günah konusunda Vehhabi ulema büyük günahın sayılı mı yoksa tanımlı mı olduğu konusunda farklı görüşler serd etmişlerdir. İbn Abdulvehhab, hadislerden yola çıkarak büyük günahları saymaktadır. Hadislerde büyük günah olarak tanımlanan fiiller üzerine yorum yapmamakta dolayısıyla büyük günahların sayılı olduğu kanaatini taşıdığı görülmektedir. Büyük günahlar ise; şirk, Allah'ın gazabından emin olmak, Allah'ın rahmetinden ümidini kesmek ve yeis olarak ifade edilmektedir.[561]

---

[558] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/152.
[559] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 190.
[560] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/206.
[561] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 101-102.

Diğer Vehhabi âlimler de bu konuda aynı fikirdedirler. Zira büyük günahın temelinin şirk olduğu konusunda hem fikirdirler. Allah'ın gazabından emin olmak ise bu şirkin temeli kabul edilir. Ayeti kerimede geçen; "… sapıtmışlardan başka kim Allah'ın rahmetinde ümidini keser?"[562] sorusu nefy anlamında olup onun rahmetinden ümit kesmeyi büyük günah olarak saymaktadır. Hadiste sayılan büyük günahların bir özelliği ise şirk olan günahlar olmasıdır. Diğer büyük günahlar, ma'siyet olsalar da şirk olarak kabul edilmezler. Bu açıdan, İbn Abdulvehhab'ın hadisleri esas alarak saydığı günahlar büyük günahların en büyüğü olmaktadırlar.[563]

Buraya kadar Vehhabilik açısından ele aldığımız küfür ve kebir konusunun Kelam açısından nasıl değerlendirildiğini ele almaya çalışacağız. Hem bu kapsamda gelişen; mü'min-müslim, iman-küfür, tekfir, şirk, kebire, nifak, münafık gibi kavramlar hem de bu kavramlar üzerinden gelişen; imanın tanımı, büyük günah işleyenin durumu, iman amel münasebeti gibi tartışmalı konular Kelam İlmi açısından büyük önem taşımaktadırlar.[564]

İlk Kelamî tartışmalar büyük günah konusu ile alakalıdır. Sahabenin cemel, sıffin savaşlarında birbirlerini öldürmesi, hakem olayından sonra büyüyen siyasi gerginlik, Kerbela faciası bu tartışmaları alevlendiren önmeli olaylardır. Dolayısıyla, büyük günahın kişiye küfre düşürüp düşürmediği, "eğer büyük günah işleyen kimse kâfir oluyorsa sahabenin durumu nedir?" gibi sorular Kelamî tartışmaların başlamasına sebep olmuştur. Bu tartışmalar sadece büyük günah bağlamında değil; fiillerin yaratılması, kaza ve kader konuları, Allah'ın ilim sıfatı, halku'l-kur'an, Allah'ın adil olup olmadığı veya ilahi adaletin ne olduğu gibi konularda çok değişik, teolojik, siyasi, kültürel, felesefi, hukuki tartışmaların doğmasına sebep omuştur.[565]

Bu bağlamda Hâricîler'in temsil ettiği tekfircilik ve şiddet mantalitesi, kebire sahibinin katledilmesini gerekli kılmış, dolayısıyla herkesin kendi hukukunu uyguladığı anarşist bir ortama zemin hazırlamıştır. Dini bir kısım sembolleri kullanarak yaptığı katliamlar ve bu ortamda meydana gelen anarşizm, İslam dünyasında günümüze kadar süren bir tarvmanın yaşanmasına sebep olmuştur. İslam dünyasında bu günkü hem Şii hem de Sünni muhafazakârlığı besleyen en temel travmalardan bir tanesi Haricî olaylarıdır. Sözkonusu zemin, İslam dünyasında her türlü muhalefetin isyan olarak

---

[562] el-Hicr, 15/56

[563] Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 512-515; İbn Bâz, *Şerh*, 179-180; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/205-209.

[564] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 417-529; el-Bâkıllânî, *el-İnsaf*, 54-60; Adil Bebek, "Kebîre", *DİA* (Ankara: TDVY, 2022), 25/163-164.

[565] Ahmet Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı* (İstanbul: Marifet, 1982), 86; Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgaları Alevi Sünni Ayrışmanın Arka Planı* (İstanbul: Otto Yayınları, 2019), 223-230; Bebek, "Kebîre", 25/163-164; Selim Gülverdi, "Kâdî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Büyük Günah Hakkındaki Görüşlerinin Karşılaştırılması", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 212-214.;Sinanoğlu, *Ebu Hanife ve Vaslı b. Ata*, 131-135.

nitelendiği, devlet yöneticilerine "zillullah" gibi ünvanlar verildiği bir ortam doğurmuş ve bu ortam; siyasetin bir vakıa olarak görülmesinden çok, ilahi bir görev olarak algılanmasına sebep olmuştur. Halifelerin bir kısmı bu anlamda dini hassasiyetleri bir nüfuz alanı olarak kullanmaktan imtina etmemişlerdir. Mürciler bu ortamda günahın imana zarar vermediğini svunmuşlardır. Bu ortamda dini söylemi daha rasyonel bir söyleme büründürmeyi hedefleyen Mu'tezile mürtekibi kebîrenin ne mü'min ne de kafir olduğunu savunmuştur.[566]

Zira iman kavramının zıddı küfürdür. Dolayısıyla küfür kavramı imanın mahiyeti üzerinden tanımlanmaktadır. Mesela imanın dil ile ikrar olduğunu söyleyen Cehmiler ve Kerramiler aynı şekilde küfür içinde ikrarı şart koşmaktadırlar. Aynı şekilde Eş'ar'î ve Mâturîdîler de imanın mahiyetini tasdik ve ikrar olarak belirledikleri için, küfür için de tasdik ve ikrarı şart koşmktadırlar. Yani inkârın ikrar ile mümkün olacağını savunmaktadırlar. Mu'tezile, Hâricî, Şii ve Selefî kelamcılar imanı; tasdik, ikrar ve amel olarak tanımladıkları için ya da ameli imandan bir cüz olarak kabul ettikleri için, büyük günah işleyen kimselerin iman dairesinden çıktıklarını savunmaktadırlar. Bu anlamda Mu'tezile ve Şia el- menzile beyne'l- menzileteyn ilkesini benimsemekte ve büyük günah işleyen kimselerin ne mü'min ne de kâfir olduklarını savunmaktadırlar. Bu anlamda tabiinden Hasan-ı Basri'nin büyük günah işleyenleri münafık olarak nitelediği ve daha sonra bu görüşünden döndüğü de rivayet edilmektedir. İlk dönem Selefî ulema ameli imandan bir cüz kabul etmekle beraber, büyük günah işleyen kimsenin durumun ile ilgili olarak Mâturîdî ve Eş'arî gibi düşünmüşler ve tevbe kapısının daima açık olduğunu söylemişlerdir.[567]

Küfür kavramını, imanın zıttı olarak kabul eden Vehhabiler, imanı tasdik, ikrar ve amel olarak gördükleri için; tasdik, ikrar ve amelden uzak olmanın küfrü gerektirdiği noktasında oldukları tahmin edilebilir. Ancak ameli, küfrü gerektiren ameller ve küfür gerektirmeyen ameller olarak izah etmektedirler. Bu izahatı yaparken kendilerinin Haricîler, Mu'tezile ve Şia'dan farklı düşündüklerine vurgu yaparlar. Bu fark ise el-menzile beyne'l-menzileteyn gibi –Vehhabiler'e göre- bid'at ve sonradan uydurulmuş bir ilkedir. El- Useymin, bu konu ile ilgili olarak; kendilerinin ameli imandan saydıklarını ancak amelde Mu'tezile ve Haricîler gibi kemal aramadıklarını söylemektedir.[568]

---

[566] Gülverdi, "Büyük Günah", 212-214; Cihat Tunç, "Kelam İlminde Büyük Günah Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/33 (1978), 325-342.
[567] Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/634-644; es-Sabûnî, *el-Bidâye*, 80; Abdulhamit Sinanoğlu, "İslam Toplumunda İlk Tartışmalar ve Kelam İlminin Doğuşu", *Kelam Tarihi ve Ekolleri*, ed. Mehmet Evkuran (İstanbul: BİLAY Yayınları, 2018), 36-37; Bebek, "Kebîre", 25/163-164.; Kılavuz, *İman-Küfür*, 95-110.
[568] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/82-83.

Toplumları tekfir etmenin, kanlarını ve canlarını helal kılmanın yolu olarak, onların şirk sayılacak günahlar işlediklerini söylemeleridir. Şirke düştüklerini söyledikleri kişi veya toplumları çok rahat tekfir eden Vehhabiler, bu konuda peygamberî bir metot izlediklerini de söylemektedirler. Şirk kavramını tekfir kavramının yerine ikame eden Vehhabiler aksine Hz. Peygamber ve ashabın yoludan uzaklaşmışlardır. Çünkü Hz. Peygamber; münafıklığı bilinen Abdullah b. Selül'ün cenaze namazını kılmış, Mekke'nin fethinden önce Müslümanlar'ın planlarını Mekke'li akrabalarına haber vermeye çalışan Hatıp b. Ebi Beltea'ya münafık diyen Hz. Ömer'i uyarmış ve Ebi Beltea'nın yaptığını hata diyerek affetmiştir.[569] Aynı şekilde Hz. Ali de Cemel ve Sıffin savaşlarında kendileri ile savaşan muhaliflerine kâfir denilmesini yasaklamıştır.[570] Bu açıdan söz konusu tekfirci tavır Selefin (Peygamber (a.s.), sahabe ve tabiinin) tavrı değil aksine, Selef ulemasının eleştiridiği Hâricîlerin tavrına daha çok benzemektedir. Bu anlamda kelamcılar da tekfir mantalitesine karşı çıkmışlardır. Bu açıdan tekfirin kişisel değil ilkesel olarak kabul edilmesi de esastır. Aynı şekilde siyasi ve hukuki bakış açılarını temel alarak başklarını tekfir etmek de kelamcılar açısından doğru karşılanmamıştır.[571]

Ehl-i Sünnet kelmacılarının genel tavrı İmam Gazzalî tarafından özetlenmiştir. Zira Gazzalî tekfirin şartları belirlenmeli, fakat kişileri tekfir etmekten kaçınmalı ve bu kişilere hukukî bir müdahalede bulunmamalı, ancak bunların gazaba uğrayacakları kabul edilmelidir, şeklinde yorumlamaktadır.[572] Tekfire karşı takınılan tavır, genel olarak niyet okuma ameliyesinden kaçınma şeklinde olmuştur. Zira Müslüman olduğunu söyleyen herkesi milletten kabul etmek genel tavır olmuşken; elfazı küfür, küfre götürücü şeylerden uzak durulması da tavsiye edilmiştir. Burada, bir niyet okuma ameliyesinden çok bireysel tercih, vicdan özgürlüğü, fikir hürriyeti gibi insani değerler öncelenmiştir. Çünkü insanı irade sahibi kılan ve ona şeref bahşeden değerler hiç şüphesiz bunlardır. Tevhid'in temel amacının kişiyi Allah'tan başkasına kul olmaktan beri kılmak olduğu düşünülürse, bu anlamda fikir hürriyetinin nasıl bir insani değer taşıdığı, vicdan özgürlüğünü baskı altında tutmanın nifaka yol açtığı açıkça ortaya çıkmaktadır.

Vehhabilik açısından bakıldığında ise ilkesel olarak tekfire karşı olmalarına rağmen, bazı günahları işlemenin (namazı terk etmek) kişiyi dinden çıkardığını savunmuşlardır. Ancak diğer bazı büyük günahların ise dinden çıkarmadığını savunmuşlardır. Bu noktada namaz için cemaate devam etmeyenlere bile -özellikle hicrelerde- savaş açıldığı bilinmektedir. Çoğu zaman bunların milletten çıktıkları

[569] Ebû Davud, Cihad, 98
[570] Yusuf Şevki Yavuz, "Tekfir", *DİA* (İstanbul: TDVY, 2011), 40/352-355.
[571] Gazzâlî, *el-İktisad*, 345-351.; Yavuz, "Tekfir", 40/352-355.
[572] Gazzâlî, *el-İktisad*, 340-348.

yorumları yapılmaktadır. Dolayısıyla had cezası sabit olan suçlar dışında bazı büyük günahları işlemenin de kişiyi ümmetin dışına çıkardığı ve irtidatla suçlandıkları görülmektedir. Böyle durumlarda hukuki bir durum terettüp etmesi, Selef'ten çok farklı düşündüklerini ortaya koymaktadır. Bu şekildeki bir yaklaşımı Mutezile dâhil birçok mezhep reddetmektedir.[573]

Sonuç olarak bakıldığında iman-küfür meselesi Kelamî tartışmalarda önemli bir yere sahiptir. Bu anlamda Kelam geleneğine bakıldığında; konunun iman-amel, iman-bilgi ilişkisi, büyük günah problemi, küfür ve tekfir kavramları çerçevesinde ele alındığı görülür. Konuyu geniş bir perspektif ile ele alan kelamcılar, bu konu etrafında tekfirden sakınmışlardır. Kanatimize göre, İbn Abdulvehhab Selefîler'den çok Haricî söyleme daha çok yakındır. Bir farkla ki Hâricîler tekfir silahını küfür kavramı üzerinden kullanırken, Vehhabiler ise tekfir yerine şirk kavramını ikame etmişlerdir. Ayrıca özellikle iman-amel münasebeti konusunda; ameli imanın bir cüzü olarak kabul etmelerine rağmen Mu'tezile ve Şia'dan farklı düşündüklerini söylemektedirler.

3.6. Muvalat ve Muadat

İlahiyat, nübüvvet ve sem'iyyat konuları çerçevesinde ele aldığımız ve sistematik Kelam mantığına göre kategorize ettiğimiz Vehhabi söylem, aslında bazı konuları bağlamında klasik kategorizasyondan farklıdır. Vehhabi itikad söyleminin temelini teşkil eden ve şirk bağlamında ele alınan tevhid söylemi; özellikle muvalat ve muadat (dostluk ve düşmanlık) söylemi etrafında pratik bir değer kazanmaktadır. Bu açıdan kimlerin dost ya da düşman olduğu büyük bir önem taşımaktadır. Müşriklere ve kafirlere düşmanlık beslemenin hatta onlarla savaşmanın farz olduğunu, peygamberlerin gönderiliş sebebinin müşriklerle mücadele olduğunu savunan Vehhabi ulema, bu anlamda şirk söylemi üzerinden tekfir ettiği -çoğu Müslüman kitlelerle- savaşmayı bir vazife olarak kendi ihvanına yüklemiştir.[574]

1926 yılında devletleşmeye başlayan, çeşitli ülkelerle (özellikle İngiliz) antlaşma yapmaya başlayan Kral Suud, kendi taraftarlarından ilk tepkiyi bu ilke üzerinden almış ve yaklaşık bu tarihten sonra, 10 yıl boyunca devam eden çatışmalar sözkonusu ilke etrafında devam etmiştir. Daha evvel ele aldığımız İbn Suud'un kendi muhaliflerini tasfiyesi konusu, aslına bakılırsa tevhid ehli olmayanlarla yapılan antlaşmalara karşı bir isyan olarak başlamıştır. Çünkü yeni devletin kuruluşu öncesi İbn Abdulazizle beraber cihat eden ihvan liderleri, sonradan devletin kuruluşu ile beraber cihadın durmasını bir sapma olarak kabul etmişlerdir. "Yeryüzünde fitne kalmayıncaya kadar" devam etmesi

[573] Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* 1/636.
[574] Muhammed İbn Abdulvehhab, *Tevhid Risaleleri Külliyatı* (İstanbul: Neda Yayınları, 2019), 209-213.

gereken cihad, bir anda kesilmiş ve bu yeni duruma ihvan liderleri büyük tepki göstemişlerdir.[575]

Bu açıdan muvalat ve muadat konusu Vehhabi şirk söyleminin pratikteki bir yansıması olarak görülebilir ve pratik açıdan büyük önem taşır. Temel olarak bazı ayet ve hadislerin zahiri yorumu üzerine oturan muvalat ve muadat ilkesi, bu yönüyle nassın şiddete meyilli bir şekilde yorumlanmasına örnek verilebilir. Bir başka yönden bakıldığında ise ilk dönem Vehhabi söylemin tasavvuf, Şia ve orta çağ İslam yorum biçimine bir tepki olarak doğduğu hesaba katılırsa muadat (düşmanlık) ilkesine ilk muhatap olanlar bizzat Müslümanların kendisidir.[576] Tekfir mantalitesini güçlendikmek için aparat olarak kullanılan şirk söylemi, temel hedef olarak Müslüman toplumu göstermiştir. Vehhabiler'in mücadele ettiği toplulukların tamamının Müslümanlar'dan oluşması bu gerçekliği açık bir şekilde sergilemektedir. İlk günden itibaren süren mücadele bunu göstermektedir.

Vehhabi ulema muvalat ve muadatı akîdenin temel ilkesi olarak kabul etmektedir. Muvalat ve muadat ise; Allah için sevmek ve Allah için buğzetmek yani nefret etmektir.[577] İbn Abdulvehhab bu konu etrafında şöyle demektedir: "Her kim müşrikleri tekfir etmez, onların kâfir olduğunda şüphe eder veya onların mezheplerini doğru bulursa, küfre girmiştir."[578] Muadat konusunu bu şekilde özetleyen İbn Abdulvehhab'ın müşriklerden kastının ne olduğu hem yaptığı savaşlarda hem de risalelerinde açıktır. Müslümanlar'ın bir kısmının puta taptığını söyleyen ve ehl-i hak olan çok az müslümanın bundan müstesna olduğunu savunan[579] İbn Abdulvehhab, Hureymilelılar'a yazdığı bir risalede; Kabirlerin üzerine türbe yapmanın ve kabirlerde ibadet etmenin şirk olduğunu ve bugün, kendine Müslüman diyen bir kesimin bu şekilde müşrik olduğunu ifade eder. İbn Abdulvehhab, bunlarla mücadelenin büyük önem taşıdığını vurgular. Çünkü şirk peygmaberlerin temel gönderiliş sebebidir.[580] Vehhabi âlimler, bugün şirkle mücadele eden ve tevhidin aslını savunan, sünnet ehlinin ya Hâricî ya da tekfirci olarak nitelendirildiğini söylemişlerdir. Gerçekte bu insanların müşrik olduklarını, kanları ve canlarının helal olduğunu savunmuşlardır.[581]

Muvalat ve muadat imani bir meseledir. Şirk ehlinden beri olmak, aynı şekilde onlara düşmanlık beslemek imanın bir gereği olarak kabul edilir. Aynı şekilde tevhid ehlini dost edinmek de imanın bir gereğidir. Özellikle ihvan söylemi bu ilke etrafında büyük anlam kazanmıştır. "Kendi kavimlerine biz sizden beriyiz, sizi inkâr ettik, siz

---

[575] Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 12-128.
[576] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 72-76.
[577] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/51-54; Yolcu, *Selef-i Salihin Akidesi*, 193.
[578] İbn Abdulvehhab, *Tevhid Risaleleri*, 216-217.
[579] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 74-76.
[580] İbn Abdulvehhab, *Tevhid Risaleleri*, 170.
[581] İbn Abdulvehhab, *Tevhid Risaleleri*, 164-167; İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/50.

iman edip Allah'ın birliğini kabul edinceye kadar sizinle aramızda düşmanlık devam edecek diyen, İbrahim ve beraberindekiler sizin için büyük bir örnekliktir…"[582] ayeti kerimesi bu ilke için delil olarak kabul edilmektedir.[583] Zira Vehhabi ulema şirke meyleden kimsenin kâfir olduğunu ısrarla söylemişlerdir. Çünkü tevhid ve şirk zıt iki kavram olup, ikisi kesinlikle bir arada bulunmazlar. Bu açıdan bir insan ya muvahhid ya da müşriktir. Hem mü'min olmak hem de şirk olan fiil ve düşünceler içinde olmak mümkün değildir.[584]

Vehhabi ulema "Fitne kalmayıncaya ve din yalnızca Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın"[585] ayetinde geçen 'fitne' kelimesinden kastedilenin şirk olduğunu söylemişlerdir. Yüce Allah şirk ehlini küfürle nitelemiştir. Bu durumda şirke düşen kimseleri tekfir etmek gerekir.[586] Daha önce de ifade etiğimiz gibi tekfir yerine ikame edilen şirk kavramı, hayatın tüm alanlarında tekfiri mümkün ve caiz kılmıştır.[587]

İbn Abdulvehhab İslam dininin aslı adını verdiği kısa risalesinde de muvalat ve muadat konusunu ayrıntılı ele almıştır. Ona göre İslam dininin aslı ikidir. Bunların birincisi; tevhiddir. İkincisi ise müşrikleri tekfir etmektir. Müşrikleri tekfir etmeyen ve onlara düşmanlık beslemeyenler peygamberlerin yolundan ayrılmış ve küfre düşmüşlerdir. Dolayısıyla müşriklere düşmanlık etmeyenlere de düşmanlık beslenir ve onlarla savaşılır. Vehhabi söylemin temel metinlerinden kabul edilen bu risalenin konumuzla alakalı kısmını olduğu gibi buraya almak daha faydalı olacaktır.[588]

İbn Abdulvehhab, şirk konusunda sert davranmayan ve şirke düşenleri tekfir etmeyenler konusunda şöyle demektedir:

> Bu hususta muhalefet edenler çok çeşitlidir:
>
> 1- Bunların en şedid olanları, söz konusu hususların hepsine muhalif olanlardır.
> 2- Onların bir kısmı sadece Allah'a ibadet eder; fakat şirki inkâr etmez, şirk ehline de düşmanlık etmez.
> 3- Bir kısmı şirk işleyenlere düşmanlık eder ama onları tekfir etmez.
> 4- Onlardan bir kısmı tevhidi sevmez, fakat tevhidden nefret de etmez.
> 5- Onların bir kısmı tevhid ehlini tekfir eder (tevhid ehlinden kasıt kendileridir) ve tevhidin salih kimselere sövmek olduğunu zanneder.
> 6- Onların bir kısmı şirki sevmez fakat şirke buğzetmez.
> 7- Bunların bir kısmı şirki bilmez ve dolayısıyla inkâr da etmez.
> 8- Bunların bir kısmı tevhidi bilmez ve dolayısıyla inkâr da etmez.

---

[582] Mümtehine, 60/4
[583] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/48.
[584] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/48-49.
[585] el-Enfâl, 8/39
[586] Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 49-50.
[587] İbn Abdulvehhab, *Tevhid Risaleleri*, 210-212; Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 50.
[588] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/51-54; İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 2/22.

> 9- Bunların en tehlikeli olanları ise; tevhid ile amel eden fakat onun önemini bilmeyen, tevhidi terk edenlere buğzetmeyip onları tekfir etmeyenlerdir.
> 10- Onların bir kısmı ise şirki terk edip onu kötü görür; fakat şirkin kötülüğünü görmeyip (şirk) ehline düşmanlık etmez ve onları tekfir etmez.
> İşte saydığımız tüm bu gruplar peygamberlerin Allah'ın dininden getirdiklerine muhalefet edenlerdir.[589]

Peygamberlerin Allah'ın dininden getirdiklerine muhalif olarak sayılan bu kimseler aynı zamanda küfür ve şirk ehlidir. Çünkü bunlar müşriklere karşı kin duymamakta hatta bunu gereksiz bulmaktadırlar.

Metinde dikkat edilmesi gereken nokta ise tevhidle amel edip, onun önemini bilmeyenlerin en tehlikeli grup olarak addedilmesidir. Abdurrahman b. Hasan tevhidle amel edenlerin en tehlikeli grup sayılmalarının sebebinin bu gibi insanların ehli haktan göründüğü halde, yanlış yolda olmalarıdır. Böylelerinin insanları yanıltması daha çok ihtimal dâhilindedir. Abdurrahman'a göre yine de bu gibi şirk ehline buğzetmeyen kimseler hemen öldürülmez veya bunlarla savaşılmaz. Bu gibi kimselerin şirki kesinleştikten sonra, uyarılırlar eğer yine de şirklerinde ısrar ederlerse bunlarla savaşmak ve bunları katletmek vacip olur.[590]

Vehhabi düşüncesinde muadat olarak nitelenen ehli şirke düşmanlıkla iligili yukardaki maddeler dikkatli bir şekilde okunduğunda, Müslüman'ların hedef olarak gösterildiği görülür. Bu anlamda şirk ehli ile münasebet kuran, onlarla savaşmayan herkes, potansiyel suçlu olarak kabul edilir ve uyarıldıktan sonra katli vacip olur. Uyarıya uymayan herkes hedef haline getirilebilir. Bu anlamda bu ideolojik söylemin günümüzde İŞİD, Taliban gibi kendini Selefî olarak niteleyen grupların katliamlarına kapı aralayan bir yoruma yol açabilir. Mesela; 19. asrın önemli âlimlerinden İbn Atik,[591] Mekke'nin daru'l- harb olduğu fetvasını büyük oranda muadat söylemi üzerinden desteklemiştir.

Dostluk konusu da aynı şekilde ihvan söylemini ihitva eder. Fakat özellikle muadata yapılan vurgu, muvalatı küçük bir çevre ile sınırlı kılmayı gerektirir. Çünkü vurgu daha çok düşmanlığadır. Özellikle iman ehlinin "sapkınlıklarına" dikkat çekilir. Yukarda aktardığımız pasaj okunduğunda düşman olarak görülmesi ve savaşılması gereken gruplar olabildiğice geniş tutulmuştur. Ehli tevhid ise olabildiğince azdır. Yukarda aktardığımız gibi bizzat İbn Abdulvehhab, şirkten arınanların çok az olduğunu ve bu ümmetin çoğu kimsenin putlara taptığını söylemiştir. Put kavramı da *Kitabu't-Tevhid'in* değişik bölümlerine bakıldığında; tağut, sevgi, ibadet, sihir, teberrük, ulu'l emr, ulema gibi isimler altında gayet geniş tutulmuştur. Dolayısıyla muhabbet

---

[589] İbn Abdulvehhab, *Tevhid Risaleleri*, 211-213.
[590] Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 209-211.; Âlu'ş-Şeyh, *Fetâva ve Resâil*, 135-136.
[591] Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 265-269.

beslenecek kesim gayet dar bir kesim olarak kalmaktadır.[592] İbn Bâz da göre ümmetin büyük çoğunluğunun sapkınlık içerisinde olduğunu söylemiştir. Bid'at ve hurafelere çok fazla iltifat eden ümmet bid'atler yüzünden şirke düşmüştür ve bid'atlerden korunmayan bir toplumun müşrik olma tehlikesi karşı karşıya kalmıştır. [593]

Sonuç olarak bakıldığında ehl-i imanı dost bilme ve onlara muhabbet duyma; küfür ehlini düşman bilme ve onları kin duyup onlarla savaşmak olarak nitelenebilecek olan, muvalat ve muadat konusu Vehhabi söylemde itikadî bir ilke olarak kabul edilmektedir. Bu anlamda imanın selameti için küfür ehlini düşman bilmek, iman ehlini ise dost edinmek gerekmektedir. Bu ilke; kanaatimizce, özellikle şirk bağlamında değerlendirilen Vehhabi tevhid söylemini farklı kılan en temel ilkedir. Zira Hâricî bir söylemi güçlü kılacak birçok argüman içermektedir. Özellikle muadatın çerçevesini geniş tutan söylem aynı şekilde muvalatın çerçevesini ise olabildiğince dar tutmaktadır. Vehhabiliğin itikad haline getirdiği bu temel ilkenin -aslına bakılırsa- nassın zahiri bir yorumunun sonucu olduğu da hemen göze çarpmaktadır. Bu anlamda dine dayalı şiddetin temel dayanakları zahiri bir yorumla pekiştirilmiş olmaktadır.

Muvalat ve muadat konusu etrafındaki bir başka önemli konu ise bu ilkenin pratik değerinin büyük önem taşımasıdır. Özellikle ihvan gruplarının bu ilke üzerinden konsolide edildiği de bilinen bir gerçektir. Kendilerini muvahhid olarak niteleyen, geleneğin tamamını tüm yanlışların ve hataların merkezine yerleştiren, şirkin alanını olabildiğnce geniş tutan ve şirk olarak nitelenen bu işleri yapan ümmeti tekfir eden bir grubun, böyle bir motivasyon üzerinden harkete geçirilmesi beklenen bir durum olarak karşılanmalıdır. Zira belli bir grubu ihvan olarak niteleyip, bu grubu olabildiğince siyasallaştırıp, belli bir ülkü etrafında toplamak muvalat ilkesi ile mümkün olduğu gibi bu gruba, içteki meselelere yönelmesin diye düşman bulmak da gerekmektedir. Bu ise muadat ilkesi üzerinden mümkün olmuştur.

[592] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 74-76.
[593] İbn Bâz, *Şerh*, 117-118; İbn Bâz, *Hirâsat*, 3-18.

4. VEHHABİLER'E GÖRE NÜBÜVVET, AHİRET VE İMAMET KONULARI

Bu bölümde Kelam İlmi'nin ana konularından olan nübüvvet ve ahiret konularını ele alıp değerlendirmeyi amaçlamaktayız. Ayrıca Vehhabi anlayışın imamet konusundaki görüşlerini de özellikle ulu'l-emre itaat bağlamında değerlendireceğiz. Vehhabi söylemin nübüvvet, ahiret ve imamet konularındaki görüşlerini verdikten sonra, konu etrafında kelamcıların değerlendirmelerine yer vereceğiz.

4.1. Nübüvvet Konuları ve Değerlendirilmesi

Peygamberlik anlamına gelen nübüvvet kelimesi, peygamber tasavvuru başta olmak üzere özellikle Vehhabi itikad açısından şefaat, sünnet ve bid'at konularını içermektedir. Diğer taraftan keramet, imamet konularını bu başlık altında ele alacağız.

Kelam âlimleri nübüvvet konularını ele alırken konu etrafındaki güncel tartışmaları ıskalamadan özellikle teorik ve entelektüel boyutunu güncel dil üzerinden tartışmışlardır. Peygamberlikle ilgili tartışmalar -ayette de geçtiği gibi- "Dediler ki: "Bu ne biçim peygamber ki yemek yer, çarşıda pazarda dolaşır. Ona bir melek indirilseydi de bu onunla beraber bir uyarıcı olsaydı ya!"[594] ilk dönemden itibaren başlamıştır. Peygamber'in (a.s.) hitap edeceği toplumu, kendisinin peygamberliğine ikna etme çabası tebliğin en önemli safhası olmaktadır. Aynı şekilde sonraki dönemlerde de Hz. Peygamber'in nübüvveti ve nübüvvet müessesinin doğru anlaşılması kelamcılar asınından büyük önem taşımaktadır. Sözkonusu çaba gerek mucizeler gerekse akli delalet yoluyla omuş ve sonraki dönemlerde bu konu etrafında -delâilu'n-nübüvve, şevahidu'n-nübüvve, a'lâmu'n-nübüvve tarzında- bir literatür oluşmuştur.[595]

Ancak Vehhabi düşünürler peygamberlik konusunu ele alırken peygamberlik etrafında tarih boyunca oluşan teorik tartışmalarla değil, daha çok peygamberliğin pratik değeri ile ilgilenmişlerdir. Dolayısıyla Vehhabi düşüncesinde peygamber tasavvuru pratik değeriyle öne çıkar. İmana mutaallık olan, teorik, entelektüel, aktüel ve tartışmalı konularla ilgilenilmez, bu tip tartışmalı teorik konular bid'at olarak değerlendirilir veya gereksiz tartışmalar olarak görülür. Aynı şekilde nübüvvetle ilgili tasavvur daha çok, Müslümanlar'ın peygamberlik tasavurlarına bir reddiye şeklindedir. Nübüvvet konusu ile bağlantılı olan keramet ve evliya gibi konulara tepkisel yaklaşım daha fazla yer bulmaktadır. Çalışmamızın bu bölümünde Kelam İlmi içerisindeki nübüvvet

---

[594] el-En'am, 25/7

[595] Yusuf Şevki Yavuz, "Delâilu'n-Nübüvve", *DİA* (İstanbul: TDVY, 1994), 9/115-116; Yasin Ulutaş, "Mucize ile Delâilu'n-Nübüvve Kavramları ve Kaynakları", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2017), 569-603.; Abdullatif el-Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm (Kelam İlmine Giriş)* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 199-207.

sistematiğnden çok, Vehhabilerin nübüvvet anlayışlarını ele almaya çalışacağımız için Vehhabi âlimlerin ele aldığı belli başlı konuları değerlendirmekle yetineceğiz.

4.1.1. Vehhabiler'in Peygamberlik Anlayışları

Bu başlık altında Vehhabilerin peygamberliğe hangi açıdan baktıklarını ele almaya çalışacağız. Nübüvvet başlığı altında yeni bir başlık açmamızın sebebi peygamberliğe yükledikleri farklı anlamı veya Vehhabiliğin peygamberlik tasavvurlarını farklı kılan temel bakış açısını yansıtma amacı taşımaktadır. Zira nübüvvet ve peygamberlik kavramları aynı anlamı ifade etmektedirler. Ancak şu ana kadar ele aldığımız birçok konuda olduğu gibi, bu konu etrafında da dar kapsamlı bir bakış açılarının olduğu görülmektedir.

Vehhabi ulema; nübüvvet konusunu daha çok mevcut halk inançlarını veya geleneksel İslam düşüncesine karşı kutsal bir alan olarak kullanmış ve bu inançlarla mücadele etmeyi tercih etmiştir. Kıyası ve aklî istidlali düşüncenin merkezine yerleştiren orta çağ klasik İslam düşüncesine karşı,[596] ictihadı ve sünnetin kutsiyetini yani Hz. Peygamber'in (a.s.) bizzat kendisini, ashab ve tabiunun uygulamalarını koymuştur. Bu açıdan bakıldığında peygamberlik konusu; İslam dışı unsurlara karşı savunulan, iman edilmesi ve etrafındaki şüphelerden arındırılması gereken bir inanç esası olmaktan çok, şirke düşmüş bir toplumun yanlış inançlarından arındırılması gereken bir alan olarak görülmüştür.[597]

Vehhabi peygamber tasavvrunun en temel hareket noktalarından biri şirkle mücadeledir. Onlara göre; peygamberlere verilen temel görev budur. Peygamberler hayatları boyunca şirkle mücadele etmişlerdir. Hz. Muhammed'in de (a.s.) en büyük mücadelesi şirk ile olmuştur. Dolayısıyla mü'minlerin de en büyük mücadelesi bu olmalıdır. Bu anlamda, Vehhabiler'e göre Muhammed b. Abdulvehhab şirk ile mücadele eden halkanın son temsilcisidir. Çünkü İslam dünyasında birkaç istisna dönem dışında genel olarak şirk hâkim olmuştur. Ancak İbn Abdulvehhab gibi müceddidler sayesinde gerçek din ortaya çıkmıştır.[598] Şirk ile mücadeleyi peygamberliğin en temel görevi olarak gören ve her davetçinin temel vazifesinin şirkle mücadele olduğunu savunan Vehhabiler, bu noktada kendilerini dinin en sahih temsilcisi olarak görürler.[599]

---

[596] Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 275-278.
[597] İbn Ğannam, *Tarihu Necd*, 1994, 2/217.
[598] Muhammed İbn Abdulvehhab, "Resâilu Muhammed b. Abdulvehhab", *Tarîhu'n-Necd* (Beyrut: Dâru'ş-Şuruk, 1994), 210-213; İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 2/11-20.
[599] el-Akl, *İslâmiyye Lâ Vehhâbîyye*, 391-435.

Önceki pasajda ele aldığımız söz konusu ön kabul muvacehesinde vücut bulan peygamberlik tasavvuru ile ilgili olarak İbn Abdulvehhab; "Hz. Âdem'den sonra peygamberlerin ilki Hz. Nuh'tur"[600] demektedir. Çünkü Âdem'den sonra Nuh kavmine kadar şirke rastlanmamıştır. Ma'siyyet ise daha ilk dönemden beri mevcuttu. Dolayısıyla peygamberler günahtan çok, şirkle mücadele etmek için gönderilmişlerdir. Nuh'un ilk peygamber olduğunun delili ise "şüphesiz sana vahyettiğmiz gibi Nuh'a da ondan sonraki peygamberlere de vahyettik"[601] ayetidir. İbn Abdulvehhab'a göre Allah Nuh'tan başlayarak her ümmete peygamber göndermeye başlamıştır. Bunun temel sebebi ise o döneme kadar şirkin olmamasıdır. Peygamberler gibi İslam davetçileri de şirkle mücadele etmeyi temel vazife olarak görmelidirler anlayışı hem peygmaberlik tasavvurlarının hem de diğer itikadî görüşlerinin temelini oluşturur.[602] Burada ma'siyetlerin şirk karşısında nasıl küçümsendiğine tanık olmaktayız. İçinde ibadet ve ahlakın olduğu alan olan günahların önem taşımadığı vurgusu, ibadet iman ilişkisinin nasıl kurulduğuna dair ipuçları vermektedir.

Vehhabi ulema, Hz. Muhammed'in (a.s.) de temel görevinin şirkle mücedele olduğunu defaatle vurgulamışlardır. Onlara göre, Kur'an-ı Kerim'e bakıldığında bu gerçek, açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu konunun önemi ayetlerde[603] açık bir şekilde ifade edilmiştir. "Onlara yeri göğü kim yarattı, rızkınızı kim verdi…"[604] şeklinde devam eden ayetlerde Mekke'li müşriklerin Allah'a iman ettikleri açık bir şekilde ortaya konmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber (a.s.); te'vil ehlinin (kelamcıların) savunduğu ilah anlayışını değil, ulûhiyyet tevhidini ikame etmek için gönderilmiştir. Bu açık bir şekilde beyan edilmiştir.[605]

Bu konu etrafında İbn Abdulvehhab, sözkonusu ayetleri delil getirip müşriklerin ilah anlayışlarının bu günkü Müslüman toplumla aynı olduğunu ve Peygamber'in (a.s.) bu anlayışla mücadele etmek için gönderildiğini ifade ettikten sonra, devamında şöyle demektedir:

> Onların bu şekilde inandıklarını açık bir şekilde gördükten ve bu şekilde inanmanın onları Hz. Peygamber'in tevhid anlayışı kapsamına sokmadığını anladıktan sonra, bilmelisin ki onların (müşriklerin) reddetiği tevhid; ulûhiyyet tevhididir ki, günümüz müşrikleri bunu itikad olarak isimlendirmektedirler. Aynı şekilde onlar da (Mekke'li müşrikler) gece gündüz Allah'a yalvarmaktaydılar.

---

[600] İbn Abdulvehhab, "Usûlu's-Selâse", 106-107.
[601] en-Nisa, 4/163
[602] İbn Abdulvehhab, "Usûlu's-Selâse", 106-107; el-Useymin, *Şerhu Selâsetu'l-Usûl*, 124-126.
[603] Yunus, 10/31
[604] el-Mu'minun, 23/84-89
[605] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/93-98; İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 70-71; Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 245-258; İbn Bâz, *Şerh*, 113-116.

> Sonra onlardan bazıları kurtulmak ve Allah'a yaklaştırmaları için meleklere ya da lat gibi salih bir kimseye veya İsa (a.s.) gibi bir peygambere yalvardılar. Bilmelisin ki; Hz. Peygamber (a.s.) bu şirklerinden dolayı onlarla savaşmış, onları ihlâs ve Allah'a ibadete çağırmıştı. Yüce Allah'ın ayette ifade ettiği gibi: "Dua edilmeye layık olan O'dur. O' nun dışında dua edilenler onların hiçbir dileğini yerine getiremezler…"[606] dua, kurban, adak, istiğase (yardım dileme) ve ibadetin tüm türleri yalnızca Allah'a ait olduğu için Hz. Peygamber bu sebepten onlarla savaşmıştır. Aynı şekilde anlamış oldun ki onların rubûbiyyet tevhidini ikrar etmeleri onları Müslüman yapmamıştır. Onların meleklere, peygamberlere, evliyaya yaklaşımaları ise onların şefaatini, Allah'a yaklaştırmalarını dilemelerinden dolayıdır. Onların kanlarını ve canlarını helal kılan ise işte budur.[607]

Tüm peygamberlerin şirkle mücadele için gönderildikleri ve bunun dışındaki ma'siyetlerin bir öneminin olmadığı genel olarak vurgulanır. Örneğin, Abdurrahman b. Hasan: "Size kendi nefsinizden bir peygamber gönderilmiştir ki o size çok düşkün ve mü'minler karşı çok şefkatli ve merhametlidir."[608] ayetindeki şefkat ve merhametin, O'nun ümmetini şirkten ve şirk olan büyük günahlardan koruması ile ilgili olduğunu söylemektedir. Sadece Hz. Peygamber (a.s.) değil, diğer tüm peygamberler de şirk ile mücedele etmiştir, görüşünde olan müellif, şeriatın kolaylıklarla dolu olduğunu ancak şirk konusunun böyle olmadığını savunmuştur. Bu noktada şeriattaki kolaylıkların bile şirk bağlamında ele alındığı görülmektedir. Müellife göre Kişiyi cehenneme götürecek olan şirk ve şirk vesilesi olan büyük günahlardır. Onun içindir ki peygamberler ümmetlerini bu büyük günahlardan korumak için büyük çaba sarfetmişlerdir, görüşünde olan Vehhabi ulema, bu anlamda kendilerine de şirk ve müşrikle mücadele gibi önemli bir vazife yüklemektedirler. [609] Tabii burada; mücadele edilecek kimselerin kendilerinin dışında kalan mezhepler oldukları hem teori hem de pratik açısından bakıldığında açıktır.

Peygamberler üzerine rivayet edilen kıssalar da şirk söylemi çerçevesinde metin tenkidine tabi tutulur. Örneğin; el-Useymin, Hz. Âdem ve Havva ile ile ilgili bir kıssayı, bu kıssada şirk olabilecek olaylar vardır, "peygamberler şirkten masumdurlar" onun için bu kıssa batıldır demektedir.[610] Burada ifade etmek istediğimiz asıl mesele şudur ki; Vehhabi ulema en zayıf haberleri bile delil olarak kabul ettikleri halde,[611] düşünce sistemlerinin temelini oluşturan şirk anlayışı ile çelişen durumlar haber bile olsalar reddedilmişerdir.

---

[606] Er-Rad, 13/14
[607] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 70-71.
[608] et-Tevbe, 9/128
[609] Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 347.
[610] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 3/66.
[611] el-Elbanî, *el-Hadis Huccetun bi Nefsihi*, 49-50; Tunç, *Selefîye ve Hadis*, 129-142.

Vahhabî düşüncede peygamber tasavvurunun ikinci önemli vurgusu ise gulüv kavramıdır ki şimdiye kadar ele aldığımız şirk vurgusunun bir yansımasıdır. Peygamberlere ve salih kimselere ilahi vasıflar verilmesini en büyük tehlike olarak addeden Vehhabiler, peygamber tasavvurunu büyük oranda bu noktaya yoğunlaştırmaktadırlar. Çünkü onlara göre bu noktada en büyük tehlike peygamber ve salih kimselere karşı aşırı yüceltmeci tavırdır. Vehhabi kaynaklarda 'gulüv' şeklinde geçen bu kavram peygamber tasavvurunun temel kavramıdır.[612]

İbn Abdulvvehhab, 'gulüv' problemini "Beni Âdem'in hak olan dinlerini terk etme sebebi, salih kişileri övme konusunda aşırılığa düşmeleridir, babı" adını verdiği başlık altında konuyu ele alır.[613] Bu minvalde ayet ve hadisleri bir araya getiren İbn Abdulvehhab; temel olarak konuyu kendi döneminde yaygın olan mezhep taklidi, kabir ziyareti, din büyüklerine ihtiram gibi meselelerle bağlantılı ele alır. İnsanlığın sapmasının en temel sebebinin bu olduğunu söyler. Peygamberlerin ve salih kimselerin aşırı övgüsü şirkin de bid'atinde temel sebebi olarak kabul edilmektedir. Bu konuda "-Hıristiyanlar'ın Meryem Oğlu'nu övmede aşırılığa düştükleri gibi, beni övme konusunda aşırılığa düşmeyin, şüphesiz ben bir kulum. Benim için: Allah'ın kulu ve rasulü, deyin ve aşırılıktan (gulüv) uzak durun, şüphesiz sizden öncekileri aşırılık helak etmiştir"[614] hadislerini delil getirerek Müslümanlar'ın aşırılığa ve dolayısıyla şirke düştüklerini söyler. Bu aşırılık her türlü sapmanın temel sebebidir. Tıpkı Hıristiyanlar'ın Hz. İsa'yı överken aşırıya gitmeleri gibi Müslümanlar da peygamberleri ve salih kimseleri överek sapmışlardır.[615]

Şirk ise tam bu noktada ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda, şeriatın bazı ilkelerinin veya tamamının uygulanması, toplumu şirkten alıkoymamaktadır. Toplumu şirkten alıkoyacak olan, ulûhiyyet tevhdinin inancın merkezine yerleştirilmesidir. Zira bu olmadıkça toplumun şirkten arınması mümkün değildir.[616] Sufîlerin, Fıkıh ve Kelam ehlinin tevhid anlayışları toplumu yeterince muhafaza etmemektedir. Hatta toplumda şirkin yaygın olmasnın temel sebebi bu olmaktadır.[617] Zira Vehhabilere göre ehl-i hak gibi görünen kelamcılar ve fıkıhçılar tevhid adı altırnda, topluma şirki anlatmaktadırlar. Bu tavır sahih din için en büyük ehlike olmaktadır.

Yukarıda verdiğimiz örneklerde de görüldüğü gibi peygamberlik tasavvuru daha çok peygamberlerin pratik mücadeleleri ile ilgili olmaktadır. Ayrıca peygamberleri övmedeki aşırılık da bir başka problem olarak görülmektedir. Özellikle pozitivist felsefe

---

[612] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 53.; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/380-382; İbn Bâz, *Şerh*, 100-103.
[613] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 58.
[614] Buhârî, Enbiya, 48
[615] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 58-63.
[616] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/189-191; İbn Bâz, *Şerh*, 102.
[617] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 60-63.

ile ortaya çıkan bir kısım inkârcı ve deist söylemlerin hiç konu edilmediği ve bunların birer tehlike olarak algılanmadığı açıkça görülür. Bunun temel sebebi ise Vehhabi söylemin ilk üç neslin tartıştığı konular dışındaki problemleri dini meseleler olarak görmemeleri dahası bu gibi yeni tartışmaları bid'at olarak değerlendirmeleridir.[618]

Geleneksel Kelam açısından bakılıdığında ise nübüvvet müessesinin değeri, epistemoljik açıdan diğer bütün iman esaslarından evvel gelmektedir. Zira peygamber; tüm iman ilkelerini izah eden kişilik olarak, dini bilginin insanlara bakan ana kaynağı olmaktadır. Kitabın güvenilirliği de tanrının neliği de insanların peygambere duyduğu güvenle paraleldir. Bu açıdan iman problemine bilgi kaynağı açısından bakıldığında; peygamber inancı temel esastır. Peygamber inancında oluşacak bir şüphe, diğer bütün inanç esaslarını da zedeleyecektir. Geleneksel kelamcılar daha çok bu endişe ile hareket etmişlerdir. Nübüvveti nasların çerçevesi ile beraber, aklî delaletle açıklamaya çalışmışlardır.[619]

Kelam İlmi, baştan beri inanç esaslarını doğru anlatmayı, şüpheleri izale etmeyi ve saldırılara karşı inanç esaslarını savunmayı amaç edindiğinden, peygamberlik inancı etrafındaki tartışmaları geniş bir perspektifle ele almıştır. Nübüvvetin gerekliliği, nübüvvetin imkânı, peygamberlere duyulan ihtiyaç, mucize, resul ve nebi kavramları, peygamberlerin masumiyeti, peygamberlein cinsiyeti, peygamberlerin sıfataları, peygamberlere imanın nasıl olması gerektiği gibi direkt peygamberlik müessesesi ile alakalı konuların yanında; kitap, melek, cin, evliya, keramet gibi konular da nübüvvet konusu ile bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Tüm bu konular ele alınırken vahyin ilahi yönü büyük önem taşımaktadır. Kelam İlmi'nin temel bilgi kaynaklarından biri olan vahiy konusu, temelde peygamberlik inancına bağlı olduğu için konu bu yönüyle epitemolojik bir değer de kazanmaktadır. Söz konusu bilgiyi değerli kılan ise imandır. İmanın şüpheden beri olması gerektiği gerçeği, peygamber tasavvurunda büyük önem taşımaktadır.[620]

Nübüvvet problemi II. (VIII.) asırdan itibaren, peygamberliği inkâr eden grupların ortaya çıkması ile yoğun bir şekilde tartışılmış, sonraki dönemlerde ise kelamcılar tarfından sistematik bir şekilde ele alınmıştır. Nübüvvetin delilleri (hucecu'n-nubuvve, a'lamu'n-nubuvve, delailu'n-nubuvve ve sevehidu'n-nubuvve)

---

[618] İbn Bâz, *Hirâsat*, 1-15; el-Elbanî, *el-Hadis Huccetun bi Nefsihi*, 1-25; İbn Abdulvehhab, "İctihâd", 2/5-25.

[619] Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed Nesefî, *Bahru'l-Kelam* (Amman: Dâru'l-Feth, 2014), 187-189; Nesefî, *Tabsira*, 2004, 1/294-295; Recep Önal, "İslam Kelamı'nda Nübüvvet'in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2013), 152.; el-Harputî, *Tenkîhu'l-Kelam*, 199-201.

[620] Nesefî, *Bahr*, 187-191; Faruk Sancar, *Nübüvvet-Velayet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları (Fahrettin er-Razî ve İbnü'l-Arabî Örneği)* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 60-80; Recep Ardoğan, *Delillerden Temellere Sistematik Kelam ve Güncel İnanç Sorunları* (İstanbul: KLM Yayınları, 2014), 220-229.; el-Harputî, *Tenkîhu'l-Kelam*, 228-232.

tarzında yazılan kitaplar,[621] peygamberlikle ilgili konuları ele almış, sonraki dönemlerde de bu minvalde kitaplar yazılmıştır. Bu tür eserlerin temel hedefi peygamberlik müessesesinin akli ve ilmi temelden yoksun omadığını kanıtlamaktır. Bir diğer yönüyle de peygamberliğin gerekli olduğunu ve hem akli delililer hem de mucizelerle sabit olduğunu savunmaktadırlar.[622]

Kelam İlmi genel olarak yukarıda bahsettiğimiz konular üzerinde yoğunlaşırken, yani peygamberliğin gerekliliğini bir yönüyle bir lütuf olduğunu kanıtlamaya çalışırken aslına bakılırsa hedef kitle inanmayanlar olmaktadır. Bu anlamda peygamberliği inkâr eden gruplara cevaplar verilmiştir. Ancak Vehhabilikte hedef kitle inananlar ve onların yanlış olarak değerlendirdikleri nübüvvet anlayışlardır. Mesela peygamber ve salih kimselere tanrısal vasıflar atfedildiği söylemi bu meyanda bir söylemdir. Her ne kadar peygamberliğin lütuf mu, yoksa Allah'ın adaletinin gereği vacip mi olduğu gibi tartışmalar inananlar arasındaki bir anlayış farkından kaynaklanıyor olsa da Berahime gibi aşırı uçlar sayılmazsa genel olarak kelamcıların nübüvetin gerekliliği ve imkânı etrafında hem fikir oldukları görülür.[623] Bu tartışmalar kısmen inananların zihinlerindeki şüpheleri izale etme amacına yönelik olsalar da daha çok inanmayanlara yönelik tartışmalardır. Çünkü peygamberliğin imkânı ve gerekliliğine yönelik yapılan aklî istidlal, bu konudaki inancı aklî delillerle temellendirmektedir. Söz konusu temellendirme iman etmiş bir birey için önemli olsa da bir ihtiyaç değildir. Ancak vahiy bilgisinin entelektüel değeri açısından büyük önem taşıdığı açıktır. [624]

Peygamberliği inkâr problemi ilk asırlardan beri gündemde olsa da[625] pozitivist felsefe ile beraber çok daha güçlü bir şekilde dillendirilmektedir. Peygamberliğin delillerinden sayılan mucize, son asırda özellikle poztivizmin insanın manevi ve metafizik dünyasını yok sayması ile daha fazla tartışılır hale gelmiştir. Önceki dönemlerde mucizelerle ilgili olarak, daha çok mucizenin ne anlam ifade ettiği tartışılırken, son asırda bu olağanüstü durumların mümkün olup olmadığı tartışılmıştır. Bu açıdan delailu'n-nubuvve tarzı çalışmalara bugün de ihtiyaç duyulmaktadır.[626] Daha çok ontolojik bir problem olan Allah'ın varlığı ve birliği sorunu karşısında, epistemolojik bir değer de taşıyan peygamberlik sorununun aklî delalet ile ele alınması da bu anlamda bir gereklilik olmaktadır. Çünkü tarihin seyri açısından bakıldığında,

---

[621] Ulutaş, "Mucize ile Delâilu'n-Nübüvve", 583-600.
[622] Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", *DİA* (İstanbul: TDVY, 2007), 279-283; Recep Ardoğan, *Kelam ve Felsefe Açısından Nübüvvet* (Kahramanmaraş: KLM Yayınları, 2021), 39-44.; el-Harputî, *Tenkîhu'l-Kelam,* 199-205.
[623] Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/420-422; Ardoğan, *Sistematik Kelam,* 220-221; Ardoğan, *Nübüvvet,* 39-45.; el-Harputî, *Tenkîhu'l-Kelam,* 206-207.
[624] Önal, "Nübüvvetin Mahiyeti", 152-176.
[625] Kâdî, *Şerhu'l-Usul,* 2/422-423; Nesefî, *Tabsira,* 2003, 2/12-18.
[626] Özervarlı, *Kelamda Yenilik,* 99-106.

tartışma peygamberlerin varlığı ile ilgili değil, peygamberlerin ne kadar doğru söyledikleri ile ilgilidir. Bu sebepledir ki kelamcılar başlangıçtan beri peygamberlik konusunu epistemolojik bağlamıyla da ele almışlardır. Dolayısıyla Nübüvvet akılla da temellendirilmektedir.[627]

Vehhabilik açısından bakıldığında ise; tartışmanın temeli Hz. Peygamber'e ilahi sıfatların atfedilmesi problemine (gulüv) dayanmaktadır. Bunun yanında peygamberlik müessesi ile ilgili ele keramet ve evliyanın konumu sorunu da büyük oranda önem teşkil etmektedir. Bu bağlamda özellikle Allah'la kul arasına aracı koymak anlamına gelen tevessül de bu tartışmanın temel bir unsuru olmaktadır. Bir yönüyle, peygamberlik konusunun tevessül kavramı çerçevesinde ele alınması konuyu nübüvvet bağlamından koparıp bir ulûhiyyet meselesi yapmaktadır. Bu bağlamda şefaat konusu gibi konular, daha çok şefaatin ne olduğu sorunundan çok; şefaat talebinin, peygamber sevgisinin, evliya sevgisinin şirkten arınması hedeflenmektedir.[628] Tüm bu açılardan bakıldığında nübüvvet konusunun geleneksel söylemden farklı olarak değerlendirildiği görülmektedir. Temel sorun peygamberlik müessesi ve velayet, hilafet gibi bağlantılı konuları şirkten beri kılmak olmaktadır. Dolayısıyla konu, daha çok Müslüman toplumun peygamberlik tasavvuruna bir karşı duruş üzerinden, ulûhiyyetle ilgili olarak ele alınmıştır.

Nübüvvet konusunun Kelam İlminden farklı olarak epistemolojik değerinden çok, ulûhiyyet bağlamında ele alınması, iki önemli probleme yol açmaktadır. Birincisi; peygamberlikle ilgili tartışmaların entelektüel içerikten yoksun, salt inananları ikna ya da itham amacı taşıyan bir tartışma olarak kalmasıdır. İkinci olarak ise; inananları tarafından sürekli tartışılan, varlığından ve peygamberliğinden şüphe duyulmayan ama ümmet içindeki konumu devamlı tartışma konusu olan bir peygamber, kutsiyetini kaybetmektedir. Salt beşerî yönü değil, peygamberlik ve nebilik yönü de sıradanlaşmaktadır. Bu yaklaşım; günümüzde deist bir yönelime yol açmaktadır. Çünkü salt entelektüel kesime değil, her türlü halk kesimine hitap eden peygamberlik müessesinin tek yönlü anlaşılması mümkün değildir. Sıradan ve işi bilgi üretmek olmayan kesimlerin Hz. Peygamber'i anmaktan manevi haz almalarına veya peygamber sevgisi gibi konuların; şiir, ilahi, mevlid gibi sanatsal etkinliklere konu olmasında veya mevlid töreni, kandil gibi kültürel etkinliklerle anılmasına engel bir durum yoktur. Ancak halk kesimi tarafından ilgi gören veya bir yönüyle kültürün bir parçası olan bu

---

[627] Abu Abdillah Muhammed b. Yûsuf ibn Ömer es-Senûsî, *el-Umdetü Ehli't-Tevfîkve't-Tesdîd fî Şerhi Akideti ahli't-Tevhid* (Mısır: Matbaat-i Cerideti'l-İslâm, 1316h.), 276; Ardoğan, "Halku'l-Kur'an Kelam-ı Nefsi", 134.

[628] İbn Abdulvehhab, "Usûlu's-Selâse", 73; İbn Bâz, *Şerh*, 100-105; el-Useymin, *Şerhu Selâsetu'l-Usûl*, 122-123.

gibi etkinlikleri şirk ve bid'at olarak nitelemek,[629] Peygamber'i salt tanrısal vasıflardan korunması gereken bir figür olarak algılamanın gerekliliğinden kaynaklanmaktadır.

Nübüvvet, velayet, âlimlik, mezhep gibi konularda İslam kelamcıları açısından genel olarak bakıldığında özellikle dini bilginin kitlesel bir etkinliğe dönüşmesinde ve içselleşmesinde aracı konumunda olan bu kavramları, ilahi vasıflarla tavsif etmek yerine, onların tanrı karşısındaki konumlarını izah etmeyi ve tanımlayarak sınırlandırmayı tercih etmişlerdir. Bu anlamda kelamcıların aracı konumundaki söz konusu makamlara ulûhiyyet atfettikleri doğru değildir. Nübüvvet konusunda, peygamberlerin beşer olduklarına vurgu yapan kelamcılar, bununla beraber; emanet fetanet, tebliğ, ismet, sıdk gibi vacip sıfatlarının olduğuna vurgu yapmışlardır. Söz konusu sıfatları peygamber varisi olan âlimlerden de –aynı düzeyde olmasa da- beklenmesi, doğal bir gereklilik olmaktadır.[630]

Vehhabi ulema aslına bakılırsa ilk dönem İslam düşüncesinde konuların ele alınış biçimlerine de büyük önem vermektedirler. Örneğin peygamberlere tanrısal özellikler atfetme konusundaki hassasiyetin Hz. İsa'ya Hristyanlar'ın ilahi özellikler atfetmesine Kur'anın yaptığı vurgu ile ya da ayette de geçtiği gibi Hıristiyanların Mesih'e Allah'ın oğlu, Yahudilerin ise Üzeyir'e Allah'ın oğlu demelerine Kur'an'ın gösterdiği tepki,[631] günümüzde de aynen korunmaktadır. Bu tavır, her şeyden önce Kur'anî bir tepki olduğu için önem taşımaktadır. Kelam ehli de tevhid ilkesine aykırı düşen bu tavrı eleştirmişlerdir. Ancak Vehhabi bakış açısı daha çok, konunun temeli olan ve ilk dönemlerde tartışılan bir konu olmasının önemine vurgu yapmaktır. Bu açıdan Hz. Peygamber'in beşer olmasına ayrı bir önem atfedilmektedir.[632]

Söz konusu yaklaşımın iki önemli sebebi olduğunu belirtmekte, konunun ele alınış biçimini anlamak bakımından büyük önem taşımaktadır. Birincisi bilgiye yaklaşımlarını anlamak açısından önem taşımaktadır ki; Vehhabi söyleme göre ilk üç neslin tartıştığı konuların dışındaki konuları tartışmak doğru olmadığı gibi, konuları onların çizdiği çerçevenin dışına taşırmak da yanlıştır. Yani nübüvvet konularının günümüzde yeni bir şekil alması, deizimin ciddi bir tehlike olması, pozitivist felsefenin inanç dünyasını büyük oranda zedelemesi önem taşımamaktadır. Bu bağlamda nastan yana takındıkları tavır, onları güncel tartışmaların ve aynı zamanda güncel idrakin gerisinde bırakmaktadır. İkincisi ise şirk yaklaşımıdır ki, bu noktada konu nübüvvetle ilgili bir konu olmaktan çok, ulûhiyyetle ilgili bir konu olmaktadır. Çünkü söz konusu bakış açısında peygamberlik müessesini anlama çabasından çok, bu müessesenin şirkten

---

[629] İbn Bâz, *Ahtâun fi'l- Akîde*, 5; İbn Bâz, *Şerh*, 73-75.
[630] Nesefî, *Tabsira*, 2003, 2/108-110.; el-Harputî, *Tenkîhu'l-Kelam*, 228-232.
[631] Et-Tevbe, 9/30
[632] İbn Bâz, *Şerh*, 113-116; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/448-450.

arınması ön plana çıkmaktadır. Geleneksel kelamcılar ise; nübüvvet müessesini ve ona bağlı olan diğer konuları anlamlandırmayı daha çok ön plana çıkarmışlardır.[633]

Sonuç olarak Vehhabi nübüvvet anlayışına bakıldığında, nübüvvetin daha çok ulûhiyyet tevhidi bağlamında ele alındığı görülmektedir. Konu, bir yönüyle şirkle bağlantılı ele alınırken, diğer yönüyle gulüv kavramı bağlamında ele alınmkatadır. Zira Vehhabilere göre ümmetin en büyük problemi, gulüv olmaktadır. Durum böyle olunca nübüvvet bu temel kavram içinde adeta boğulmakta, epistemolojik sorunlar aktüel değerine rağmen görmezden gelinmekte veya küçümsenmektedir. Kelam geleneği ise peygamberlik müessesesini daha geniş bir perspektifle ele almıştır. Konuları sınırlamak veya belli kavramlar içine sıkıştırmak yerine bir metot sunmuştur. Bu yaklaşım nübüvvet konusunun daha entelektüel bir kaygı ile tartışılabilmesine imkân sağlamıştır. Aynı şekilde günümüzde nübüvvet etrafında oluşan tartışmalara çözüm üretmeye uygun bir zihni yaklaşımı da mümkün kılmıştır. Bu açıdan bakıldığında kelamcılar açısından nübüvvetle ilgili sorunlar değiştikçe, bu yeni sorunlara yönelmek mümkün olmaktadır. Ancak Vehhabi söylem açısından bu mümkün olmamaktadır. Günümüzün temel problemlerinden olan deizm gibi akımların Vehhabiliğin gündeminde olmaması bu yönüyle şaşırtıcı değildir. Zira ümmeti gulüvden arındırmak temel hedef olarak belirlenmiştir. Sözkonusu yaklaşımın ilahiyat konularında olduğu gibi ideolojik bir perspektif sunduğu da görülmektedir.

4.1.2. Hz. Muhammed'in Peygamberliği ile İlgili Görüşleri

Genel olarak bakıldığında Vehhabi ulema Hz. Peygamber'e ilahi sıfatlar atfetmekten uzak durmuş ve bunu küfür olarak görmüşlerdir. Bu konuyu da şirkle bağlantılı ele aldıkları için, peygamberlerden ve salih kimselerden ilahi sıfatları uzak tutmaya azami gayret etmişlerdir. El- Useymin, Hz. Peygamberi övmek sevaptır ancak ona ilahi sıfatlar vermek şirktir, demektedir. Dolayısıyla kişi aşırılıktan uzak durmalıdır.[634] Hz. Peygamber sebeplere sarılmıştır. Zira hicret ederken "ben Allah'a tevekkül ettim deyip yola çıkmamış ve yol boyunca tedbir almıştır. Aynı zamanda savaşlara çok fazla hazırlık yapar zırh giyerdi demektedirler. Dolayısıyla tedbir almadan iş yapmak tevekkül değildir, Allah Resulü de beşer olduğu ve Allah'ın kulu olduğu için bu tedbirlere başvurmuştur.[635] Hz. Peygamber'in Allah'ın kulu olması da yine bu minvalde ele alınmaktadır. Zira Allah, ona nasıl bir makam verdiyse onu o makamın üstünde bir yere oturtmaya çalışmak şirk olarak değerlendirilmiştir.[636] İbn Bâz ise Hz. Peygamber'in Busirî tarafından aşırı bir övgüye tabi tutulduğunu, bunun ise cehalet ve

[633] Taftazânî, *Şerh*, 124.
[634] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufid*, 1415h., 1/375.
[635] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufid*, 1415h., 2/189-190.
[636] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 157-158.

delalet olduğunu söylemiştir. Sonrasında ise; "gulüv, dinde Allah'ın razı olmadığı aşırılık demektir ki bu hem bid'at hem de şirktir"[637] demektedir.

Peygamber tasavvurları, nasların zahiri bir yorumu üzerinden teşekkül etmiştir. Örneğin peygamber inancı ile ilgili olarak İbn Abdulvehhab:

> Hz. Muhammed'in Allah'ın rasulü olduğuna şehadet etmek; Onun emrettiklerine itaat, haber verdiklerine iman, kaçındığı ve yasakladığı şeylerden uzaklaşmak, Allah'a, O'nun gösterdiği şeklin dışında ibadet edilemeyeceği anlamına gelmektedir." Peygambere imanın delili ise "Size kendi içinizden öyle Peygamber gelmiştir ki sizin sıkıntıya uğramanız ona çok ağır gelir çünkü o size çok düşkün Mü'minlere karşı ise çok şefkatli ve çok merhametlidir."[638] ayetidir.[639]

İbn Abdulvehhab'ın bu sözünü şerh ederken Râcihî; "Peygambere itaat ve söylediklerine iman şehadet demektir, dolayısıyla onun dediklerini yapmayan, getirdiği haberleri inkâr eden ve kaçındığı şeylerden uzak durmayan şehadet getirse bile yalan söylemiş olur ve bu sözün ona bir faydası olamaz"[640] demektedir. Burada iman amel ilişkisi ile ilgili Vehhabi mantalitenin yansımasını da görmek mümkündür. Hz. Peygamber'in (a.s.) uygulamaları iman problemi yapılmıştır.

İbn Ba'z, Allah Peygamberi nasıl övdüyse övgüyü bununla sınırlı tutmanın önemine vurgu yapar. Bu sınıra dikkat etmemek gulüva yol açmaktadır.[641] Abdurrahman b. Hasan ise, gulüv konusunu ele alırken Hz. Peygamber'in (a.s.) kabrini ziyaret etmenin bid'at olması üzerinde durur. O'na göre insanların bu konuları en iyi bileni olan Şeyhü'l- İslam İbn Abdulvehhab; Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmenin bid'at olduğunu ve ümmetin çoğunun bu konuda bid'ate düştüğünü söylemiştir. Bu açıdan kabirlerin ziyaret edilmesi ibret içindir, dua etmek ve onlar için istiğasede bulunmak maksatlı değildir. Bu açıdan kâfirlerin kabirlerinden bile ibret alınabilir ve ziyaret edilebilir. Dolayısıyla saygı amaçlı kabir ziyareti bid'at olmaktadır. Bu Peygamber'in (a.s.) kabri olsa bile. Zira bu gibi aşırılıkların insanları -tıpkı Lat putuna ve diğerlerine yapıldığı gibi- şirke düşürme tehlikesi vardır. Ümmet -tevhid ehli dışında- bu aşırılığa düşmüştür.[642]

Yukarda gulüv etrafındaki fikirlerini ele aldığımız Vehhabi ulemanın Hz. Peygamber ile ilgili genel görüşlerine bakmak gerekirse genel olarak olarak: Hz. Peygamber'in övgüsü ile ilgili tüm rivayetler hüccet olarak, rivayetler dışında kalanlar ise bid'at olarak kabul edilmiştir. Yani Hz. Peygamber (a.s.) ile ilgili yapılan övgüler bir habere dayanıyorsa bu caizdir, ancak bunun dışındaki tüm övgüler aşırılık ve şirk olarak

---

[637] İbn Bâz, *Şerh*, 102.
[638] Et-Tevbe 9/128
[639] İbn Abdulvehhab, "Usûlu's-Selâse", 73.
[640] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 74.
[641] İbn Bâz, *Şerh*, 100-105.
[642] Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 332-334.

değerlendirilmiştir. Bu anlamda şiir vb. metinlerdeki mübalağa sanatı, tezyin ve hat gibi sanatsal şeyler de hor görülmüştür.[643]

Peygamber tasavvurlarına genel olarak bakıldığında şunları söylemek mümkündür: Hz. Muhammed (a.s.) son peygamberdir. Ondan sonra peygamber geleceğini iddia etmek küfürdür. Aynı şekilde Hz. Muhammed (a.s.) insanlara ve cinlere gönderilmiştir. Hem inasanlar hem de cinler onun şeriatına karşı mükelleftirler. Cinlerin bu şeriata karşı mükellef olmadıklarını söylemek ya da peygamberin her iki âleme gönderildiğini inkâr etmek küfürdür.[644] Hz. Peyagamber'in (a.s.) ölmediğini söylemek de böyledir. Çünkü ayette Hz. Peygamber'in vefat ettiği söylenmiştir. Hz. Peygamber berzah hayatıyla diridir. O ölmüştür ve berzahta yaşamaktadır. O vefat etmiştir ancak bedeni olduğu gibi durmaktadır, çünkü peygamberlerin cesedini toprak yemez. Zira Hz. Peygamber (a.s.): "Peygamberlerin cesedini toprak yemez"[645] buyurmuştur. Hz. Peygamber (a.s.) vefat etmiştir ancak onun ölümü hem ruhen hem de bedenen farklıdır.[646]

Hz. Peygamber insan ve cin âlemine gönderilmiştir. Kelime-i şehadetin ikinci kısmı olan Hz. Muhammed'in peygamberliğinin tasdik kısmı, onun bir topluma özel gönderildiğini söylemekle ihlal edilmiş olur. Zira O, tüm insanlığa gönderilmiştir. Dolayısıyla onun tüm insanlığa gönderilmediğini söylemek nübüvvetinin genele şamil olmadığını iddia etmek küfrü gerektirir. Onun şeriatı tüm insan ve cin topluluğunadır.[647]

Muhammed Mustafa, ulu'l- azm peygamberlerin en faziletlisidir. Hz. Peygamber (a.s.) peygamberlerin en üstünü olduğu için onun ashabı da diğer peygemberlerin yanındakilerden, mesela; Hz. İsa'nın havarilerinden ya da Hz. Musa'nın seçtiği 70 nakıbdan üstündür. Hz. Peygamber'in peygamberlerin en üstünü olduğu görüşünde olan Vehhabiler, bu görüşlerini "En hayırlı asır benim asrımdır" hadisine dayandırmaktadırlar.[648] Bu aynı şekilde sahabenin de insalığın en üstünü olduğuna delil bir haberdir. Bu konu, haberle belirtildiği için bunun aksini iddia etmek inkârdır. Ancak sahabenin üstünlüğü peygamberlere değil, diğer insanlaradır.[649]

İbn Abdulvehhab, bir kısım rivayetlere dayanarak Hz. Ali'nin ulu'l azm peygamberlerden üstün olduğunu söyleyen Şii âlimlere cevaben, bu rivayetlerin sıhhati konusunda şüpheler olduğunu, bir an için bunların sahih olduğu kabul edilse bile burada

---

[643] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufid*, 1415h., 1/218
[644] İbn Abdulvehhab, "Usûlu's-Selâse", 102-104; İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/102-105; er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 102-105.
[645] Ebû Davud, Cuma, Fadlu'l-Cuma, 1047
[646] İbn Abdulvehhab, "Usûlu's-Selâse", 102-104; İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/83; er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 102-105.
[647] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 201.
[648] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 70.
[649] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 3/234.

kast edilenin Hz. Ali'nin üstünlüğü veya diğer peygamberlere denk olması değil, Hz. Ali'nin bazı yönlerden peygamberlere benzediğini ifade etmektedir. Zira herhangi bir insanın peygamberlere denk olduğunu söylemek küfürdür. Peygamberlerin üstünlüğü konusunda bir şüphe yoktur. Ancak Hz. Peygamber'in en üstün peygamber olduğu da açıktır.[650] Vahhabî âlimler bir kısım rivayetlere dayanarak Hz. İsa'nın bizim Peygamber'imize ümmet olacağını söylemişlerdir: Hz. İsa kıyamete yakın bir zamanda gelecek ve Deccal ile savaşıp onu öldürecektir. Hz. İsa bir peygamber olarak gelmeyecek, Hz. Muhammed'in (a.s.) bir ümmeti olarak gelecektir. Hz. Peygamberden sonra bu ümmetin en hayırlısı Hz. İsa'dır. Hz. Ebubekir ise fazilet bakımından Hz. İsa'dan sonra gelir, ondan sonra ise diğerleri gelir.[651]

Vehhabi âlimlere göre; Peygamber (a.s.) gelecekten haber vermiştir ve bu nasla sabittir. Mesela; "kılıç bir kere çıkarsa kıyamete kadar devam eder"[652] şeklindeki hadisi, ya da "benim ümmetimden bir grup şirke düşmedikçe kıyamet kopmayacaktır, hatta bunların bir grubu putlara tapacaktır"[653] hadisleri; O'nun mucizlerinden ve nübüvvet alametlerindendir. Ayrıca "ümmetimin içinde otuz yalancı olacaktır"[654] –Müseyleme vb. sonuncusu deccal olacaktır- "ümmetimden bir grup hak üzere kalmaya devam edecektir"[655] hadisleri de aynı şekilde nübüvvet alametleridir.[656]

Pasaja dikkatli bakıldığında bir çelişkinin olduğu görülecektir. Zira bir taraftan Hz. Peygamber'in her türlü ilahi vasıftan beri olduğunu savunan Vehhabiler, diğer taraftan O'nun gelecekten heber verdiğine, gayba muttali olduğuna özel vurgu yapmaktadırlar. Her ne kadar gelecekten heber vermek peygambereliğin bir gereği sayılsa da böyle bir vasfın Hz. Peygamber'e (a.s.) atfedilmesi çelişkili bir durum olmaktadır.

Peygamber (a.s.) hakkında yapılan tartışmalardan biri de; ona sihir yapılıp yapımadığı konusudur. İbn Bâz'a göre; Hz. Peygamber'e (a.s.) sihir yapılmıştır. Ancak yapılan sihir onun nübüvvetle ilgili işlerini etkilememiştir. Bu açıdan böyle bir sihrin peygambere yapılıp yapılmadığı konusunda tarihi veriler esas alınır. Sihirbazların öldürülmeleri vaciptir. Çünkü bu gibi şeyler şirk nevinden olan işler olduğu için, bu gibi faaliyetlerin içinde olan kimseler öldürülür.[657]

---

[650] İbn Abdulvehhab, "Red ala Rafiza", 13-4/28.
[651] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail,* 271-272.
[652] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 37/79
[653] Bu hadis meşhur hadis kitaplarında geçmemektedir
[654] Tirmizî, Fiten, 43; Ebû Davud, Melahim, 16
[655] Tirmizî, Fiten, 51; Ebû Davud, Fiten, 1
[656] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd,* 74-76; Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid,* 374-376; İbn Bâz, *Şerh,* 121-122.
[657] İbn Bâz, *Şerh,* 128-130.

Resul ve nebi kavramları da İbn Bâz'ın da sihir konusunda -O'nun nübüvvet vasfına zarar vermediğini- söylediği gibi farklı anlamlara gelmektedir. El-Useymîn, bu konuda şunları söylemektedir: Yüce Allah Hz. Peygamber'e (a.s.) tebliğ etmesi gereken bir hükümle geldiğinde ona resul diye hitap etmekte, ancak onun şahsına özel bir hükümle geldiğinde ise nebi diyerek hitap etmektedir. Örneğin "Ey Nebi; Allah'ın sana helal kıdığını nasıl haram kılarsın…"[658] ayetinde nebi diyerek hitap etmiştir. Buradan yola çıkarak Vehhabi ulemanın Hz. Peygamberin (a.s.) tebliğ sıfatının onun resul olması ile ilgili olduğunu, nebilik vasfının ise daha çok haber almakla ilgili olduğunu kabul ettiklerini görmekteyiz. İbn Abdulvehhab da Rasuller'in ilkinin Hz. Nuh olduğunu söylemekte ve Hz. Âdem'i nebi olarak kabul etmektedir. O'na göre resullerin ilki Hz. Nuh, sonuncusu ise Hz. Muhammeddir.[659]

Peygamberlik etrafındaki bir diğer konu ise mucize konusudur. Mucize konusu genel olarak nübüvvetin ispatı açısında delailu'n- nübüvve cinsinden kabul edilir. Vehhabiler'e Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi Kur'andır. Kur'an-ı Kerim onun hem nübüvvetinin hem de risaletinin delilidir. Ayetler bunu açıkça ifade etmektedirler. Rasullerin ilki; Hz. Nuh sonuncusu ise Hz. Muhameddir. Kur'an'ın icazı, mucizelerin en büyüğüdür.[660] Aynı şekilde mucize ile keramet arasında bağlantı kuran İbn Abdulvehhab, kerametin Allah'ın izni ile gerçekleştiğine dikkat çekerek, evliyanın kerametinin kendinden olduğuna inanmanın şirk olduğuna vurgu yapar.[661]

Râcihî, İbn Abdulvvehab'ın mucize, keramet konuları ile ilgili görüşlerini şerh ederken şöyle demektedir:

> Peygamberlerin eliyle gerçekleşen harikulade olaylara mucize denir. Hz. Musa'nın asası, elini cebine koyup hiçbir hastalık olmadan parlamış olarak çıkarması, Peygamber efendimizin yemeğinin artması, parmaklarının ucundan su fışkırması gibi olağan üstü durumlar, bu türden mucizelerdendir. Peygamberlerin eliyle gerçekleşen harikulade olaylar; mucize, velilerin eliyle gerçekleşler; keramet, kâfir sihirbazların eliyle gerçekleşen olaylar ise; şeytanî işlerdir.[662]

Racihî devamında ise evliyanın; sufilerin ifade ettiği gibi gelecekten haber veren şefaatte bulunan kimseler olmadığını, Ehl-i Sünnet'e göre en makbul evliyanın rasuller olduğunu söylemektedir. Peygamberlerden sonra evliyanın en makbulü sırası ile; ashab-ı kiram onlardan sonra gelenler ve müttaki âlimlerdir. Sufiler ise keramet ve keşif adı altında şirk koşmuşlardır. Mucize ve kerametin hak olduğunu kabul etmektedirler. Ancak her iki konuda da şirke düşmekten korkmaktadırlar.[663]

---

[658] et-Tahrîm, 66/1
[659] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/194.
[660] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/20-21; İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 141-145.
[661] İbn Abdulvehhab, "Risâle li Ehli Kâsim", 265-266.
[662] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 266.
[663] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 266-267.

Sonuç olarak Vehhabi düşüncesine göre nübüvvet problemi; iman etmeyenlere karşı kanıtlanması gereken veya bilgi-imanla ilgili bir konu olmaktan çok, Müslüman topluma ya da ümmete yönelik bir konudur. Zira onlara göre; İslam toplumunun içine düştüğü şirk ve büyük günahlar, çok tehlikeli boyutlara ulaşmıştır. Sufi, fıkıhçı ve kelamcıların önerdiği itikad, şirki emretmekte ve bu itikat anlayışı cehaletin temel sebebi olarak görülmektedir. Burada toplumdaki tüm aşırılık ve hataların geleneğe mal edilmesi gibi sistematik bir hatanın devam ettiğini görmekteyiz. Söz konusu cahil toplumla mücadele etmek ve savaşmak, şirkten arınmış olan tevhid ehlinin, en önemli görevi olarak kabul edilmektedir. Peygamberlerin ve salih kimselerin ilahi vasıflardan tenzih edilmesi peygamber tasavvurlarının merkezini teşkil ettiği gibi, bu anlamda peygamber varisi olan ulemanın ve evliyanın da ilahi sıfatlardan arınması gerekmektedir. Gulüv nübüvvet konularında ümmetin sapmasının en temel sebebi olarak kabul edilmektedir.

4.1.3. Şefaat

Şefaat kelimesi vetr (tek) kelimesinin zıttı olan şef' kelimesinden türemiş bir kelimedir.[664] Sözlük anlamıyla çift attırmak anlamına gelen kelime terim olarak ise "günahların bağışlanması için talepte bulunmak"[665] anlamına gelmektedir. Kelamcılar daha çok büyük günahla bağlantı kurarak konuyu anlamlandırmışlardır.[666]

Nübüvvet konusundaki tasavvura bakıldığında şefaat konusunun tevhid bağlamında değerlendirileceği tahmin edilebilir. Biz konuyu nübüvvet bağlamında ele alsak da Vehhabi itikad söylemi sadece şefaat konusunu değil, diğer birçok konuyu da ulûhiyyet tevhidi bağlamında ele alır. Kelamcılar ise daha çok ahiret konusu olarak ele almışlardır. Ancak nübüvvet bağlamında ele almamızın temel sebebi konunun peygamberlikle daha çok bağlantılı olmasından kaynaklanmaktadır. Bir yönüyle de Vehhabi söylem şefaati daha çok velayet bağlamında da değerlendrmiştir.

El-Useymîn, konuyu şu şekilde tanımlamaktadır: "Şefaat kelimesi sözlükte; çift, arttırmak, üstüne eklemek gibi anlamlara gelmektedir." Terim olarak ise; "menfaat elde etmek ya da zararı ortadan kaldırmak için başkasına tavasutta bulunmaktır." [667] Tanımı bu şekilde yapan el- Useymin, devamında, bu konunun bir tevhid kitabında yer almasının temel sebebinin müşriklerin putlardan şefaat dilemesi olduğunu söylemektedir. Zira ona göre konu şirkle bağlantılıdır ki İbn Abdulvehhab da konuyu tevhid konusu ile bağlantılı olarak ele alır.[668]

---

[664] Rağıb İsfehanî, *el-Müfredat fî Garîbi'I-Kur'an,* (1986: Kahraman Yayınları, 1986).
[665] Ali b. Muhammed Seyyid Şerif Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rîfât* (Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.), 109.
[666] Nesefî, *Bahr,* 209-210.
[667] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd,* 1415h., 1/330-331.
[668] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd,* 53-54.

İbn Abdulvehhab, şefaati kabul ve tastik etmekte ve ancak izne bağlı olduğunu söylemektedir. Çünkü şefaatin Hz. Peygamber'in (a.s.) uhdesinde olduğunu söylemek Hz. Peygamber'e ilahi vasıflar atfetmek anlamına gelir ki bu şirktir. Şefaatin izne bağlı olduğuna bu sebepten vurgu yapılır. Aynı şekilde şefaat, sırf iman ve tevhid ehline mahsustur, Hz. Peygamber (a.s.) bunun dışında kalanlara şefaat etmeyecektir.[669]

Muvahhid Müslümanlar dışındakilere şefaat edilmeyecektir kanısında olan İbn Abdulvvehab konuyu şöyle ele almaktadır:

> Hz. Peygamber'in şefaat edeceğine, kıyamet günü kendine has bir şefaatle şefaat edeceğine, onun ilk şefaatçi ve ilk şefaat eden olduğuna iman ederim. Bidat ve delalet ehlinden başka, kimse şefaati inkâr etmez. Fakat şefaat Allah'ın iznine bağlıdır. Bu durum ayetlerde açıkça belirtilmiştir: "Razı olunanlar dışında kim şefaat edebilir?"[670] "Onun izni olmadan şefaat edecek olan kimdir?"[671] Allah tevhidden başkasına razı olmaz, tevhid ehlinden başkasına izin verilmez. Müşriklere gelince, Yüce Allah'ın Kur'an'da buyurduğu gibi onlar için kesinlikle bir şefaatçi yoktur: "Onlara hiçbir şefaatçinin şefaati yarar sağlamaz."[672]

İbn Abdulvehhab ve diğer Vehhabi ulemanın yorumlarına bakıldığında şefaat konusu da direkt tevhid konusu ile bağlantılıdır. Zira Hz. Peygamber'in (a.s.) veya başka salih bir kimsenin şefaat etmesinin izne bağlı olması, şirkten arınmak içindir. Bir kişinin Allah'ın izni olmadan şefaatte bulunduğuna inanmak onu Allah'a ortak kılmaktır. Şefaat konusu Allah'ın adaleti noktasında ele alınmaz, çünkü Allah'ın adaleti ile ilgili şüphe içinde olmak da şirk ve dalalettir. Bu açıdan şefaat konusu tevhid ehline bir hediyedir. Zira Allah mutlak adalet sahibidir.[673]

Şefaat konusu; çeşitli şekillerde kategorize edilmektedir. İbn Abdulvehhab'a göre[674] şefaat ikiye ayrılır. Bunlar; menfî ve müsbet şefaattir:

Menfi şefaat; Allah'tan başka kimselerden istenen ve Allah'tan başkasının güç yetiremeyeceği şefaattir ki bu şefaat şirktir.

Müsbet şefaat ise; Allah'tan istenen şefaattir ki kendisinden şefaat istenen mükerremdir, şefaate gücü yeter, kendisine şefaat edilen ise, Allah onun amelinden, sözünden razı olur ve ondan sonra izin verir. Menfi şefaat; Allah'tan başka varlıklardan dilenen şefaattir. Putlardan istemek ya Ali ya Hüseyin ya Bedevî demek şirktir. Aynı zamanda Hz. Peygamber (a.s.) vefat etmiştir, dolayısıyla vefat etmiş birinden şefaat dilemek de şirktir. Onun şefaati ölümden sonra Allah'ın izni ile gerçekleşecektir. Bu açıdan "şefaat ya Rasulallah" demek büyük şirktir. Çünkü onun şefaat etmeye gücü

---

[669] İbn Abdulvehhab, "Risâle li Ehli Kâsim", 248; İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/31.
[670] el-Enbiya, 21/28
[671] el-Bakara, 2/255
[672] el-Müdessîr, 74/38; İbn Abdulvehhab, "Risâle li Ehli Kâsim", 248.
[673] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/101; Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 278-288; Âlu'ş-Şeyh, *Fetâva ve Resâil*, 244; İbn Bâz, *Şerh*, 92-96; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/330-350.
[674] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 53-56.

yoktur, gücü yetmeyen birinden bir şey dilemek caiz olmayan tevessüldür ki bu, Kur'an'da yasaklanmıştır. Hz. Peygamber (a.s.) bile dilediği gibi, dilediği kimseye şefaat edemezken, ölmüş şeyhlerinden şefaat dileyenlerin durumu daha vahimdir. Bu açıdan ümmetin içine düştüğü şirk büyük bir tehlike olarak görülmektedir.[675]

Bir yönüyle de şefaat; ilahi şefaat ya da iktidar sahiplerinin tavassutu (şefaati) olarak kategorize edilmektedir. Allah'ın şefaati Allah'ın rızası ile sınırlı iken diğer şefaatler böyle değildir. Zira bazen iktidar sahiplerinin yakınları da kıralın ya da yöneticinin haberi olmadan tavasutta bulunabilirler. Dolayısıyla bu iki şefaat birbirinden farklı şeylerdir. Bu yönüyle iktidar sahiplerinin tavassutu Yüce Allah'ın izin verdiği şefaatten farklıdır. Ancak iktidar sahiplerinin tavassutu bu kişilerin siyasal meşruiyyetine göre değişir. Zira bizden olmayan ulu'l- emrin tavassutunu kabullenmek şirktir. Müslüman kimsenin Mü'min olmayan bir devlet başkanından tavsutta bulunması, onun hükmünü kabul etmek anlamına gelir ki bu şirk olmaktadır.[676]

Bir başka yönüyle şefaat, Hz. Peygamber (a.s.) ait özel şefaattir ki üç türü vardır; Şefaatu'l- Uzma: En büyük şefaat demektir. Vehhabilere göre bu sadece Hz. Peygamber'e (a.s.) has olan, onun diğer peygamberlere olan üstünlüğünü ifade eden bir şefaattir. Ebu Hureyre'den rivayet edilen bir hadise dayanan eş-şefaatu'l uzma anlayışı, tüm peygamberlere bizi kurtar diye imdat dileyen bir grubun -diğer peygamberlerin tamamının günah işlemiş olmaları hasebiyle- böyle bir şefaate layık olmadıklarını söylemelerinin sonunda bu yetkinin Hz. Peygamber (a.s.) verildiğini söyler. İnsanlık önce babalarına gidecek fakat Âdem, kendisinin isyan ettiğini ve yasak meyveyi yediğini, dolayısıyla böyle bir şefaat yetkisine layık olmadığını söyler. Ardından Hz. Nuh'a gidilir; Hz. Nuh da ben "Allah'tan oğlumu affet diyerek" imkânsız bir şey istediğim için ben buna layık değilim der. Şefaati uzma yetkisi en son Hz. Muhammed (a.s.) verilir ki Hz. Peygamber, bu yönüyle de peygamberlerin en üsütünüdür.[677]

Şefaat bir başka yönüyle genel şefaat olarak adlandırılır. Genel şefaat, cehennemi hak edenlerin ona girmemesi için gerçekleşecek, girmiş olanları oradan çıkarmak üzere gerçekleşecek ve Mü'minler'in cennetteki derecelerini yükseltmek için gerçekleşecek olan şefaattir.[678]

Şefaatin bir başka türü ise özel şefaattir. Bu şefaat, Ebu Talib'e Hz. Peygamber'in özel şefaatidir ki bu şefaat onun cehennemden çıkmasına yetmeyecek sadece azabını hafifletecektir. Şefaat, tevhid ve ihlâs ehli ile sınırlayan ayetin hükmüne

---

[675] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 2/24-25.; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufid*, 1415h., 1/332-335; er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 138-140.
[676] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufid*, 1415h., 1/332-335; er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 138-140.
[677] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufid*, 1415h., 1/332-335; İbn Bâz, *Şerh*, 93-101.
[678] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufid*, 1415h., 1/334-335; İbn Bâz, *Şerh*, 95-99.

zıt olan bu rivayet; sadece Ebu Talib'e has bir şefaat olarak nitelenmiştir. Zira bu Hz. Peygamber'in (a.s) özel talebidir.[679]

Zahiri bir söylem üzerine oturan şefaat inancı, Vehhabi ulemaya göre tüm yönleri ile naslarda açıkça izah edilmiştir. Vehhabiler'e göre şefaatin şartları açık ve nettir, bu durum naslarda da açıkça ifade edilmiştir. Naslarda ifade edilenlerin dışındakilerden şefaat istemek ya da şefaat edileceğine inanmak şirktir. Şefaatin şartları ise Allah'ın şefaatçiye izin vermesi ve şefaatin Allah'ın razı olduğu birine yapılması olmak üzere ikiye ayrılır. Mesela; Allah, kâfire şefaat hakkı vermez ve müşriklerden razı olmadığı için ona şefaat edilmesine izin vermez. Bunun delili ise şu ayeti kerimedir "Gökte ve yerde öyle melekler vardır ki Allah'ın dilediğine izin vermesi ve razı olması dışında, onların şefaatleri bir fayda sağlamaz."[680] Ayet-i kerimede bu durum açık bir şekilde beyan olduğuna göre, Vehhabi ulema bu konu etrafında tartışmayı uygun görmez.[681]

Şefaat konusu etrafında oluşan şirkten arınma söylemi, diğer konular gibi bir niyet okumaya dönüşür. Zira Hz. Peygamber'in (a.s.) şefaat edeceğine inanılırken, bunun Hz. Peygamber'den mi ya da Allah'tan mı dilendiği konusu; bir niyet problemidir. Her ne kadar şefaat haktır ve Hz. Peygamber için "şefaat ya Rasulallah" demek büyük şirktir dense de bu şefaatin nasıl olacağı konusunda bir açıklama yoktur. Tamamen ahirette hesap gününe ertelenen, bu konu etrafındaki edebiyatı tekfir eden bir anlayışla karşılaşırız. Bu gibi şirke düşen inasanlarla savaşmak vaciptir ve imanın bir gereğidir. İbn Abdulvehab, bu konu etrafında şöyle demektedir:

> Zira Hz. Peygamber çeşitli şeylere tapan bir kavme geldi, onların kimi peygamberlere ve salih kimselere, kimi meleklere, kimi ağaçlara ve taşlara kimi Güneş'e ve Ay'a tapıyorlardı, Hz. Peygamber (a.s.) onlarla savaştı ve onların arasına hiçbir ayrım koymadı. Onun bunlarla savaştığının delili ise; "Yeryüzünde fitne kalmayınca ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın"[682] ayeti kerimesidir.[683]

O'na göre puta tapan müşrikler de Allah'a iman etmekteydiler, ancak putların kendilerine şefaat edeceğine iman ediyorlardı. Onların imanını şirke çeviren temel saik imansızlık değil, şefaat edeceklerine inandıkları putları idi. Dolayısıyla şefaat Kur'an'da Allah'ın iznine bağlı kılınmıştır. Şefaat ancak bu yönüyle şirkten arınabilir. İbn Abdulvehhab, "Kur'an'ın yasakladığı şefaat; içinde şirk olan şefaattir, bunun için Allah

---

[679] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/334-335; İbn Bâz, *Şerh*, 98-101.
[680] en-Necm, 53/26
[681] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 55-56.; İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/101; İbn Bâz, *Şerh*, 95-96; er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 139.
[682] el-Enfal, 8/39
[683] İbn Abdulvehhab, "el-Kavâidu'l- Erbaa", 141.

şefaati kendi izni ile sınırlamıştır. Hz. Peygamber de (a.s.) şefaatin tevhid ve ihlâs ehlinden başkası için geçerli olmayacağını beyan etmiştir"[684] demektedir.

Diğer Vehhabi ulema da şefaat kavramı doğru anlaşılmadığında ve şefaatin şartlarına uyulmadığında şirke düşme tehlikesi bulunduğunu söylemişlerdir. Şefaatin ise temel iki şartı vardır; bunlara Allah'ın izni ve Allah'ın razı olduğu kimseye şefaattir. Allah'ın şefaat edilmesine rıza göstermeyeceği kimselere şefaat, büyük günahtır. Kâfirler ve müşrikler ise bu şefaatçilerinin kendilerine Allah'a rağmen şefaat edeceklerine inanırlar. Dolayısıyla şefaat her yönüyle Allah'ın uhdesindedir. Vehhabiler'e göre Özellikle İslam diyarında bu konuda çeşitli sapmalar yaşanmış ve şefaat adeta Allah'ın dilemediği şekilde yorumlanmıştır. İşte şefaati bu şekilde yorumlayanlara karşı savaşmak farz olmakta ve onların kanları ve canları helal olmaktadır. Hz. Peygmaberin en büyük düşmanları bu sayılan kimselerdir.[685]

İbn Abdulvehhab "Sen dilediğine hidayet veremezsin"[686] ayetini şefaat bağlamında ele alır.[687] El-Useymîn, söz konusu pasajı şerh ederken; "Yaşayan birine hidayet veremeyen ölmüş birine nasıl hidayet etsin,"[688] diye sormaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in dilediğine şefaat edebileceğini iddia etmek, O'nu Allah'ın şefaat yetkisine ortak etmek olmaktadır ki bu şirktir. Aynı zamanda Hz. Peygamber'e ilahi vasıflar vermek anlamına gelen bu durumun, özellikle sufi çevreler ve kelamcılar tarafından istismar edildiğini savunmaktadırlar. Aynı şekilde şehitlerin ve bir kısım salih kimselerin şefaati de böyledir. Yani Allah'ın iznine bağlıdır.[689]

İbn Bâz, peygamberlerin ve velilerin şefaat edebileceğini, ancak şefaatin Allah'ın izni ile gerçekleşeceğini söyler. Ahirete inanmayan müşrikler, putlardan dünyalık için şefaat dilemekteydiler. Aynı şekilde kabirlerden ve salih kimselerden şefaat uman kimselerin durumu da böyledir. Bunlar Allah'tan istenecek şeyleri, şefaat yetkisi olmayan bu gibi şeylerden dilerler, bu ise büyük şirktir. Çünkü şefaat yetkisi tamamen Allah'ın uhdesindedir. Dolayısıyla şefaati Allah'tan dilemek gerekir. Kabirlerden şefaat dileyenler bu şefaatten mahrum kalacaklardır. Zira şefaat dilenmemesi gereken bir şeyden şefaat diledikleri için bu ikramdan mahrum kalacaklardır. Şefaat edilenler cennete gireceklerdir. Bu kimseler şefaat yetkisinin Allah'ta olduğunu bilenlerdir. Allah'tan başkasından şefaat dilenen şirk koştuğu için, onlara şefaat edilmeyecketir.[690]

---

[684] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 55.
[685] Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 282-285; İbn Bâz, *Şerh*, 92-94; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/335-337.
[686] el-Kasas, 28/56
[687] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 56.
[688] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/359.
[689] Âlu'ş-Şeyh, *Fetâva ve Resâil*, 244; Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 282-284; İbn Bâz, *Şerh*, 97.
[690] İbn Bâz, *Ahtâun fi'l- Akîde*, 92-96.

Sonuç itibariyle nübüvvet konusu bağlamında ele aldığımız şefaat konusu Vehhabi düşüncesinde büyük ehemmiyet taşımaktadır.

Şefaat konusu nübüvvetle ve ahiret ile ilgili bir konu olmaktan çok, tevhid bağlamında değerlendirilmiştir. Zira şirk kavramını ve şirkten arınmayı tevhidin ve itikad anlayışlarının merkezine yerleştiren Vehhabiler, şefaat konusuna da aynı hassasiyetle yaklaşmışlardır. Şefaati özellikle haber çerçevesinde kategorize eden Vehhabi ulema öncelikle "Hz. Peygamber'e ve salih kimselere ilahi vasıflar verilmesi" dedikleri hususa dikkat çekmişlerdir. Bunun dışında şefaat konusunun Allah'ın uhdesinde olduğuna, Peygamber'in dilediği gibi, dilediği kimselere şefaat ettiğine inanmanın şirk oduğuna vurgu yapmışlardır.

Vehhabiler açısından durum böyle iken, Kelamcılar şefaat konusunu farklı değerlendirmişlerdir. Hicri II. asırdan itibaren özellikle Hâricîler'in büyük günah konusundaki farklı görüşlerinden dolayı, şefaati reddetmeleri ile başlayan tartışmalar, kelamcılar tarafından da ilgi görmüştür. Kelamcılar tarafından daha çok ahiret konuları bağlamında tartışılmıştır. Şefaatin mahiyeti ve imkânı kelamcılar açısından önem taşımaktadır. Dünyada ve ahirette şefaatin mahiyeti yönüyle ikiye ayrılan şefaat konusu, günümüzde de güncelliğini koruyan bir konudur.[691] Günümüzde hala güncelliğini koruyor olmasında Vehhabi şefaat anlayışının ciddi bir katkısı vardır.

Vehhabiler açısıdan şefaatin mahiyetinden çok, şefaatin Allah'ın dilemesi dışında mümkün olup olmadığı tartışma konusu yapılır. Peygamber hakkı için veya filanca salih kimsenin yüzü suyu hürmetine şeklinde yapılan duaların caiz olmadığını hatta bid'at ve şirk olduğunu savunan Vehhabiler'den önce İbn Teymiyye de böyle bir duanın ve duada tevessüle yer vermenin caiz olmadığını söylemiştir. Söz konusu duanın caiz olmamasının sebebi ise ilk dönemlerde böyle bir duaya rastlanmamış olmasıdır. Vehhabiler böyle bir duanın selef tarafından yapılmamış olmasını, onların şirkten kaçınmaları olarak kabul etmektedirler. Dünyada şefaat dileme olarak addedilen bu tür dua biçimi, yaşayan bir salih kişiden dua etmesi istenirse caiz olmakta ve tevessül olmamaktadır. Ancak ölen birinin şefaatini dilemek istiğase ve tevessül olarak değerlendirilmektedir. [692]

Vehhabiler'in ve İbn Teymiyye'nin bu konudaki tavrı gerek Şiiler gerek sufiler gerekse bir kısım kelamcılar tarafından katı bir tavır olarak değerlendirilmiştir. Bu şekildeki bir duaya önceki ulemanın sükût etmesi, sükûti icma olarak da değerlendirilmiş, dolayısıyla sözkonusu dua biçimini şirk olarak değerlendiren ulemanın aşırılığa düştüğü kabul edilmiştir. Zira söz konusu Şiî ve mutasavvıflar İbn

---

[691] Nesefî, *Tabsira*, 2003, 2/403; Nesefî, *Bahr*, 209; el-Bâkıllânî, *el-İnsaf*, 168-176; Yusuf Şevki Yavuz, "Şefaat", *DİA* (İstanbul: TDVY, 2010), 42/412.
[692] İbn Teymiyye, *İman*, 125-146.

Teymiyye'den önce şefaatle şirk arasında bağlantı kuran bir âlimin bulunmadığını ve Vehhabiler'in bu anlayışlarının sünnette ve nasta delili olmayan bid'at bir tavır olduğunu savunmuşlardır.[693]

Kelam açısından şefaat konusuna bakıldığında ise, bu konuda şefaatin hak olduğuna dair bir ittifak olmakla beraber, şefaatin kimleri kapsayacağına dair farklı görüşler vardır. Mu'tezile, büyük günah işleyip tevbe etmeden ölenlerin şefaatten mahrum olacağını kabul etmiştir. Şüphesiz bu anlayış el- menzile beyne'l- menzileteyn ilkesi ile bağlantılıdır. Zira Mu'tezili âlimler, ameli imandan bir cüz olarak kabul etmişlerdir. Aynı şekilde vad ve vaid ilkesine bağlı olarak da Mu'tezile Kur'an'da zâlimler için cehennem vaad edildiğini ve Allah'ın sözünde duracağı ifade etmiştir, konu bu açıdan da adalet ilkesi ile bağlantılıdır.[694] Dolayısıyla şefaati kabul etmek Mu'teziley'e göre adalet ilkesi ile çelişmektedir.

Nesefî, Mu'tezile'nin bir kısmının şefaati inkâr ettiğini, bir kısmının büyük günah ile ilgili görüşlerinden dolayı şefaat kousunda büyük bir çelişki ile karşı karşıya olduklarını söyler. Zira bu kişiler bir taraftan büyük günah işleyenleri iman dairesinden çıkarırken, iman dairesinden çıkmış birilerine şefaat edildiğini söylemek çelişki olmaktadır. Aynı zamanda Mu'tezile büyük günahlardan tevbe edenin tevbesinin makbul olacağını ve büyük günahla ahirete gidilemeyeceğini savunur ki burada da şefaatin büyük günahlar için olacağını söyleyenler çelişki içerisindedirler. Şefaati adalet ilkesinden dolayı inkâr eden Mu'tezili âlimler bulunmakla beraber, şefaatin küçük günahların affı için veya kişinin dercesinin yükselmesi için olduğunu savunan Mu'tezilîler de vardır.[695]

Mâturîdî, Eş'arî, Selefî ve Şiiler ise büyük günah işleyen kimselerin de şefaate nail olabileceklerini, çünkü ahirette mutlak hâkimin Allah olduğunu savunmuşlardır. Bu anlamda Vehhabiler de Allah'ın iznine bağlı olmak kaydıyla büyük günah işleyen kimseleri de kapsayacağını savunmuşlardır. Bu durumda, konu etrafındaki tartışmaların büyük günah işleyip tövbe etmeden ölen kimsenin durumu üzerinde yoğunlaştığı da görülmektedir. Bununla beraber işlediği günahlardan dolayı tövbe etmeyen kimseye şefaat edilebileceği de genel kabul görmüştür. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet uleması genel tibariyle kâfirler dışında kalan mü'minlere şefaat edileceği bunun da Allah'ın uhdesinde olduğu konusunda ittifak halindedirler. Kelam açısından şefaatin hak olduğu konusunda genel bir ittifak olmakla beraber, şefaatin kimlere olacağı konusundan ihtilaf vardır.[696]

---

[693] Cafer Sübhânî, *Vahhabîlik* (İstanbul: Kevser Yayınları, 2009), 127-135; Dahlan, *ed-Durer*, 95-102, 104-106; M. Zâhid Kevserî, *Maḥḳu't-Teḳavvül fî Mes'eleti't-Tevessül* (Kahire: Mektebetu Ezher li't-Turas, 2006), 22; Yavuz, "Şefaat", 42/414.
[694] Kâdî, *Şerhu'l-Usul*, 2/604-607.
[695] Nesefî, *Bahr*, 209-210.
[696] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 475; Nesefî, *Bahr*, 210; Kâdî, *Şerhu'l-Usul*, 2/604; Yavuz, "Şefaat", 42/414.

Her ne kadar şefaat konusunda mü'minlere şefaat edileceği noktasında ittifak edilmişse de aslına bakılırsa Vehhabiler'in farklı bir kavramsal çerçeve kullandıkları açıkça göze çarpmaktadır. Vehhabi ulema, mü'minler kelimesi yerine tevhid ehli tabirini kullanmakta ve şefaate mazhar olamayacak kimselerden ise kâfirler olarak değil müşrikler olarak bahsetmektedir.[697] Daha önce müşrikten kastın felesefeci, kelamcı ve tasavvufçular dâhil birçok kesimi içeren bir kavram olarak kullanıldığı hatırlanırsa, İbn Abdulvehhab'ın sözkonusu kavramı bilinçli bir şekilde kullandığı açıkça görülmektedir. Kendilerini tevhid ehli olarak niteledikleri için, mü'min kelimesi yerine tevhid ehli kelimesini kullanmayı, dolayısıyla kavramsal anlamda farklı bir çerçevede ele almayı tercih etmişlerdir. Bu kullanımın klasik anlamda kullanılan mü'min kâfir çerçevesinden çok daha farklı bir çerçeveye sahip olduğu açıktır.

Mevzubahis kavramsal çerçeveden öte, kendi dışında kalan ve tevhid ehli olarak görmedikleri kesimlerin şefaat anlayışı ile müşriklerin şefaat anlayışı arasında bir benzerlik kurmaktadırlar. Kendi dışında kalan ve muvahhid olmayan Müslümanlar'ın şefaat konusunda saptıkları, hatta tıpkı Mekke müşrikleri nasıl inanıyorsa o şekilde inandıkları gibi, aynı şekilde olmadık şeylerden şefaat bekledikleri iddia edilir. Bu yönüyle bakıldığında, her ne kadar Ehl-i Sünnet kelamcıları ile şefaat konusunda aynı bakış açsına sahip oldukları ifade etseler de şefaat edilecek kimseler konusunda farklı düşünmektedirler. Yani onlara göre müşriklere şefaat edilmeyecek, müşrikler ise muvahhid(?) olmayan herkestir.[698]

Vehhabi söylemde şirkten arınma temel alındığı veya imanın sıhhati için esas olduğu için şefaat de bu bağlam da değerlendrilmiştir. Zira onlara göre, daha önce şefaati ele alanlar, şefaati; adeta Hz. Peygamber'in (a.s.) ukdesinde imiş gibi anlamışlardır. Her ne kadar ümmet içinde şefaati bu şekilde anlayanlar var ise de genel olarak, özellikle kelamcılar açısından, böyle anlaşıldığını söylemek doğru değildir.[699] Vehhabi ulema ise şefaat konusundaki söz konusu anlayışı tüm ümmete teşmil etmeyi tercih eder.

Tevhid anlayışlarını tamamen şirkten arınma üzerine kuran bu anlayış, Mu'tezile'nin tenzih anlayışından farklı olarak, daha zahiri bir tevhid anlayışı tasavvur etmişlerdir. Mu'tezilenin tenzihçi anlayışı ta'tile götürürken, Vehhabi anlayışın zahiri anlayışı daha çok teşbihe götürmüştür. Bu anlamda şefaat konusu ile bağlantılı olarak Vehhabiler, daha çok şefaati ilahi kudreti ilgilendiren bir anlayışla ele almıştır. Yani

---

[697] İbn Abdulvehhab, "Usûlu's-Selâse", 141.; er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 141-144.
[698] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 55; İbn Bâz, *Şerh*, 92-94.; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/335-337; er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 141-143.
[699] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 475-478; el-Bâkıllânî, *el-İnsaf*, 168-1700.

şefaati Hz. Peygamber'e (a.s.) atfetmenin Allah'ın ulûhiyyetine aykırı düşeceğini savunmuşlardır.[700]

Şefaat konusunda Vehhabi söylemin bir diğer göze çarpan iddiası ise; kâfir ve müşriklerin şefaatin Allah'a rağmen olacağını söyledikerini iddia etmeleridir. Yani müşrikler şefaatin Allah'a rağmen gerçekleşeceğini savundukları için sapmış olmaktadırlar. Müşriklerden kasıt muvvahhid(?) olmayan, ancak Müslüman olduğunu söyleyen gruplar olduğu göz önünde bulundurulursa, özellikle bazı kesimlerin şefaati Allah'ın uhdesinden çıkarmakla suçlandığı açıkça görülür. Bu yaklaşım biçimi Vehhabilik söylemini, diğer Mü'minler nezdinde farklı kılan temel bir hususiyettir.

Şefaatin naslara dayanması gerektiği noktası da bir başka iddia olarak karşımızda durmaktadır. Zira Vehhabiler'e göre nasla belirlenmeyen her türlü şefaat şekli ve her türlü şefaatçi iddiası küfrü gerektirmektedir. Onlara göre şefaat konusu sem'î bir konu olduğu için bu konudaki genel yaklaşım budur. Şefaatin ayet ve hadislerde anlatıldığı gibi anlaşılması bu anlamda önem taşımaktadır. Sözkonusu tavır kelamcılar tarfından da kabul görmüştür. Kelamcılar aklî delaletle beraber nassa da başvurmuşlardır.[701] Burada şunu da ifade etmek gerekiyor ki Vehhabiler'in şefaatle ilgili olarak nassa dayanması gerektiğini söylemeleri aslına bakılırsa mutasavvıfların ilham ve keşf anlayışlarına bir reddiye niteliğindedir.

Bir başka yaklaşım ise İbn Abdulvehhab'ın Ebu Talib'e şefaat edileceği konusundaki yaklaşımıdır. "Bir peygamber akrabası bile olsa, bir müşrik ya da kâfir için af dilemez"[702] ayetinin Ebu Talib'e Hz. Peygamber'in af dilemesi üzerine indiğini söyleyen İbn Abdulvehhab, yüce Allah'ın yine de onun azabını azalttığını ve bu tasarrufun ona mahsus bir durum olduğunu söyler. İbni Abdulvehhab burada nasla bir çelişki görmez. Çünkü sözkonusu iddia zayıf olsa bile bir hadise dayanmaktadır.[703]

Şefaat sözkonusu olduğunda, bağlantılı bir başka konu ise evliyanın şefaati konusudur. Özellikle Vehhabi ulemanın, evliya kavramı yerine muttaki âlimler kavramını kullandıkarı da açıktır. Yani keramet ve şefaati hak kabul etmekle beraber, bu gibi kerametlerin ancak muttakî âlimlerde gerçekleşeceğini kabul etmektedirler. Muttaki ve muvahhid ulema olarak nitelenen kesim dışındakiler ise onlara göre şirk koşmuşlar ve şefaat kavramının alanını nassın kabul etmeyeceği şekilde genişlettikleri, Allah'ın şefaat yetkisi vermediği kimselere şefaat yetkisi verdikleri için müşrik olmuşlardır.

---

[700] İbn Abdulvehhab, "Risâle li Ehli Kâsim", 248; Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid,* 278-288; Âlu'ş-Şeyh, *Fetâva ve Resâil,* 244.
[701] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd,* 478-479; Nesefî, *Bahr,* 210.
[702] et-Tevbe, 9/113
[703] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd,* 54.

İbn Abdulvehhab'ın bir başka iddiası ise her mü'minin Allah dostu olduğuna dair iddiasıdır. "Allah iman edenlerin dostudur, inkâr edenlere gelince onların dostu şeytandır"[704] ayetini delil göstererek her mü'minin Allah dostu olduğunu savunur. Tabii bu noktada yine daha evvel sözünü ettiğmiz ben merkezci bir anlayış hâkimdir. Yani burada kastedilen mü'min muvahhid mü'mindir ki, sözkonusu mü'minler şirke meyletmezler, büyük günahlardan uzak dururlar. Burada özellikle tasavvuf geleneğinde hâkim olan evliya, şeyh gibi kavramlara tepki olduğu hemen görülür. Buradaki tepkisel tavra karşılık, kelamcılar hem evliya hem şeyh, hemde keramet benzeri kavramları tanımlayıp sınırlandırarak konunun daha net anlaşılmasını önemsemişlerdir. Toplumda görülen bir kısım yanlışlara tepkisel davranarak, geçmişte Tasavvuf ve Kelam geleneğinin oynadığı rolü unutmak, tüm kurum ve kuruluşları ile bir geleneği reddetmek, genel olarak ilim geleneğimizin tercih ettiği bir yöntem değildir. Bu anlamda Vehhabi söylemin tasavvufu zühd ile sınırladığını, kurumsal tasavvufun her türlüsünü şirk olarak niteledğini görmekteyiz.[705]

Şefaat, evliya, gibi konular açısından bakıldığında; Vehhabilik tepkisel bir tavır takınmış, bu konuda halk sufîliğinin bir kısım hatalarını tüm Kelam ve Tasavvuf geleneğine mal etmeyi tercih etmişlerdir. Bir kısım batınî yorumları, sanki kendi dışında kalan tüm Müslümanlar'ın itikadıymış gibi aktarmak bu anlamda kolaycılık olarak değerlendirilebilir.[706] Öte yandan sözkonusu ettiğimiz bu ve benzeri kavramların Vehhabilikle beraber son asırda çok daha fazla tartışıldığı da görülmektedir.

Sonuç olarak kelamcılar, -Mu'tezile'nin adalet konusu ile bağlantılı oarak ele almalarını saymazsak- şefaat konusunu nübüvvet, ahiret konuları ile veya büyük günah bağlamında değerlendirmişlerdir. Vehhabi söylemin, şefaat gibi bir konuda bile, sürekli şirk kavramına dikkat çekmesi, şefaatin Allah'ın izni ile olduğuna çok fazla vurgu yapması, aşırı bir tavır geliştirdiklerinin önemli bir delilidir. Genel itibariyle güncel nübüvvet tartışmalarına yabancı olmayan kelamcılar, entelektüel ve güncel bir yaklaşımı tercih etmişlerdir. Hem tarih boyunca aktüel tartışmalardan uzak olmayan, hem de bugün günümüz itikadî problemlerini belli bir yöntemle ele aldıkları görülmektedir.

---

[704] el-Bakara, 2/257

[705] Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979); Süleyman Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf" (Tarihte ve Günümüzde Selefîlik Sempozyumu, İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 345-350.

[706] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 63-68; İbn Bâz, *Ahtâun fi'l- Akîde*, 7-11; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/427.

4.1.4. Keramet

Sözlükte "iyi ahlaklı ve cömert" anlamlarına gelen keramet kelimesi mastar anlamıyla (kerem) "iyilik ve cömertlik" anlamlarına gelir.[707] "Nübüvvet iddiası olmayan bir kimseden sadır olan harikulade olay"[708] anlamına gelen keramet kelamcılar tarafından özellikle mucize ile bağlantılı bir konu olarak değerlendirilmiştir. Peygamberlerde vuku bulan harikulade olay[709] anlamına gelen mucize ise nübüvvetin delili sayılmıştır. Keramet konusuna ayrı bir başlık ayırmamızın sebebi ise keramet konusu etrafında Vehhabi âlimerin görüş serdetmeleridir.

Vehhabi söylem her ne kadar evliyanın kerametini hak kabul etse de evliya kavramı yerine salih, müttakî kimseler deyimini kullanmayı tercih eder. Bizim kanaatimize göre, bu kavramsal farklılık aynı zamanda geçmişteki kavramsal çerçeveye bir tepkidir. Özellikle evliya ve şeyh kavramaları bu tepkisel tavrın hedefindeki iki kavram olarak göze çarparlar. İbn Abdulvehhab, bu konu etrafında şöyle demektedir:

> Evliyanın kerametlerini ve onlardan hâsıl olan bir kısım mükaşefatı kabul ederim. Ancak bir şartla ki onlar, Allah haklarını ihlal etmemiş olsunlar ve onlardan sadece Allah'ın güç yetirebileceği şeyler dilenmemiş olsun. Evliya; Allah'tan hakkıyla korkan salih kimselerdir ki Allah'tan hakkıyla korkan her mü'min Allah'ın dostudur.[710]

İbn Abdulvehhab'dan aktardığımız bu pasaj Kasim ahalisine gönderdiği bir mektuptan alınmıştır. İbn Abdulvehhab sözkonusu risalede kendisine yöneltilen evliyanın kerametini reddettiğine dair ithama cevap yazmıştır. Dolayısıyla kendisi kermeti reddetmediğini söylemekte ancak belli bir kısım şartlara bağlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında Vehhabiliğin keramet konusunda yeni bir dil geliştirdiği söylenebilir. Bu ise kerametin sufîlerin iddiasının aksine muvahhid kimselerde gerçekleştiğine olan inançtır.

İbn Abdulvehahb'dan aktardığımız pasajı şerh eden Racihî velilerin kerametlerinin sabit olduğunu, ancak velayet konusunda farklı fikirlerin olduğunu söyler. Çünkü veli insanların en faziletlisi Allah rasulü, ondan sonra ashab, ondan sonra onları takip edenlerdir. Velayet iman ve takva ile olduğu için ancak mü'min ve müttaki kimseler Allah dostu olmaktadır. Her mü'min ve muüttaki insan aynı zamanda Allah dostu olmaktadır. Er-Râcihî'ye göre Allah'la dostluk iman miktarınca azalıp artmaktadır.[711] Bu yaklaşım imanın ölçülebilir bir yapıda olduğu izlenimi vermektedir. Her ne kadar Kelam İlmi açısından bakıldığında imanın artması ve eksilmesi ile ilgili

---

[707] Muhammed b. Mükerrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1414h.), 5/3763
[708] Cürcânî, *Ta'rîfât*, 154; Muhammed Ali b. Ali Tehanevî, *Keşşâfu Istılabati'l-Fünûn ve'l-Ulûm* (İstanbul, 1984), 2/1266.
[709] Cürcânî, *Ta'rîfât,* 154.
[710] İbn Abdulvehhab, "el-Kavâidu'l- Erbaa", 264.
[711] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail,* 264.

olduğu düşünülebilirse de aslına bakılırsa burada farklı bir dilin olduğu ve insanların mü'min olup olmadığının bilinebileceği ve bir kesimin imansızlıkla nitelenebileceği mantalitesi hakimdir.

Er-Râcihî, konunun devamında sûfîlerin muharrif anlayışlarının yanlış olduğunu söyler. Dolayısıyla önceki paragrafta geçen iman probleminin aslında burada bir gurubun keramet anlayışıyla ilgili olduğu görülür. Zira müellife göre velilerin gelecekten haber verdiklerini söylemek ve tekliften beri olduklarını iddia etmek, sûfîlerin muharrif keramet anlayışalrının en önemli göstergeleridir. Onun için bu gibi tahrifçilerin kerametlerinden bahsetmek doğru değildir. Veli kimse mü'min ve müttaki kimsedir ki Allah ona Peygamber'e (a.s.) tabi olduğu için tıpkı sahabede ortaya çıktığı gibi, dünyada harikuladelikler nasip eder.[712]

Kerametler ise sahabe-i kiramın bir kısmında vuku bulduğu şekliyle iki türlüdür. Hz. Ömer'in Medine'de miberde Nihavend savaşını idare etmesi gibi "keşf", Halid b. Velid'in zehir içip – eğer sahih bir hadis ise- etkilenmemesinde olduğu gibi "tesirdir".[713] Burada bakıdlığında sahabeden rivayet edilen keşf ve ilhamı kabul eden Vehhabi ulema sonraki nasillerde bunu mümkün görseler de sapmış bir nesilde bunun vuku bulmayacağını kabul etmektedirler. Mesela İbn Abdulvehhab mütekaddimun ulemanın görüşlerini kabul etse de sonraki ulemanın gerek hanefi gerek şafii ve gerekse diğer müteahhirun ulemanın saptığını ve görüşlerini kabul etmenin mümkün olmadığını savunmaktadır. Kendisi bu gibi müteahhirun âlimlere düşmanlık beslediğini de ifade etmektedir.[714]

Kerametlerin en harikuladesi ise imandır. Racihî, imanın en büyük keramet veya mucize olduğunu söyledikten sonra bazı şarlatanlarda meydana gelen harikulade durumların şeytanî olduğunu savunmkatdır. O'na göre bu gibi olağanüstü durumlar bir kısım sihirbazlarda da meydana gelmektedir. Bu durumda şarlatan dediği sûfîlerde gerçekleşen durumlar sihir ve büyü olmaktadır.[715]

Vehhabi keramet anlayışına bakıldığında genel olarak kerameti inkâr etmedikleri görülür. Fakat tevhid ilkesini ihlal eden, dolayısıyla onlara göre müşrik olan bazı kimselerde gerçekleşen harikulade durumlar, şeytanî olan sihir ve büyü olarak nitelenir. Çünkü müşriklerde kerametin meydana gelmesi mümkün değildir. Bu yönüyle kendilerine has bir dil geliştirdikleri görülür. Onlara göre eğer keramet vuku bulacaksa bunun muvahhid âlimlerde gerçekleşmesi beklenir. Vehhabi ulema özellikle ashabdan aktarılan kerametlere dikkat çekmektedirler. Dolayısıyla keramet konusunun bir itikadî

---

[712] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 264-265; İbn Abdulvehhab, "Risâle li Ehli Kâsim", 263-266.
[713] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 265-266.
[714] Muhammed İbn Abdulvehhab, "er-Resâilu'ş-Şahsiyye", *Müellefatu'ş-Şeyh Muhammed b. Abdulvehhab* (Riyad: Câmiatu Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, 1976), 7/157-158.
[715] İbn Abdulvehhab, "el-Kavâidu'l- Erbaa", 264; er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 266.

ilke olarak kabul edilmesinin epistemolojik temeli; sahabeden aktarılan haberler olmaktadır. Bunun dışında kalan menkıbe kültürü ise şirk olarak değerlendirilmektedir

Kelam açısından keramet konusuna bakıldığında ise özellikle Ehl-i Sünnet kelamcıları tarafından, daha çok teorik bir kabul olduğu görülür. Genel olarak kerameti mümkün gören kelamcılar kerametin kimde gerçekleşeceği konusunda mutasavvıflar kadar emin değillerdir. Pratik açıdan bakıldığında keramet konusu daha çok tasavvufçuların ilgilendiği bir kavramdır. Kelamcılar kerametin hak olduğunu kabul etmişlerdir. Kerametin vukuu ve örnekleri konusunda nastan çok, tarih içindeki tecrübe (çoğu zaman menkıbeler) delil olmaktadır. Sahabeden ve sonraki nesillerden aktarılan bir kısım haber ve menkıbeler keramet konsunu bir itikad haline getirmiştir.[716] Vehhabi söylem de keramet konusunda daha çok tarihi tecrübeyi esas almaktadır. Tek farkla ki ilk üç nesil dışındaki kerametle ilgili rivayetleri kabul etmemektedirler.

Ehl-i Sünnet kelamcıları genel olarak kerameti mümkün görürken,[717] Mu'tezili kelamcılar kerameti kabul etmemişlerdir. Hatta bu gibi harikulade gibi gözüken durumların bir nevi illüzyon alabileceğini savunmuşlardır. Kâdî Abdulcebbar, mucize ile benzerliğinden dolayı nübüvvet müessesesine zarar vereceği ve mucizeyi iptal edeceği endişesiyle kerameti mümkün görmemektedir.[718] Dolayısıyla kerametin imkânı noktasında mümkün gören ve mümkün görmeyen iki görüşün olduğu görülmektedir.

Kelamcıların tartıştığı bir diğer konu ise keramet çeşitleridir. Buna göre keramet manevi ve kevnî keramet olarak ikiye ayrılmaktadır. Manevi keramet; kalbin mutmain olması, huşu bulması, kişinin sebatkar olması gibi anlamlara gelmektedir ki kişi Allah'ın inayeti konusunda emindir.[719] Kevnî kerametlere ise, Hz. Musa'nın arkadaşı Hızır,[720] Ashab-ı kehf,[721] Belkıs'ın tahtı,[722] gibi Kur'an'da geçen örnekler verimektedir. İbn Teymiyye söz konusu örnekleri verirken keşf (bilgi) gerektiren ve kuvvet gerektiren kerametler olarak ikiye ayırmaktadır.[723] Bu ayırım Vehhabi keramet söylemine de kaynaklık etmiştir.[724]

Kerametin değeri konusu da önemli bir tartışma konusu olmaktadır. Zira kerametin veliliğin delili olup olmadığı konusu önem taşımaktadır. Mu'cize

---

[716] Yusuf Şevki Yavuz, "Keramet", *DİA* (Ankara: TDVY, 2002), 25/270.
[717] Nesefî, *Bahr*, 182-183; Bulut, *Haberî Sıfatlar*, 333-337.
[718] Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdî, *el Muğnî fî Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Maârif)* (Kahire: Dârul-Mısriyye, 1962), 12/242-243.; Nesefî, *Bahr*, 182.
[719] Taftazânî, *Şerh*, 177; Ebu Nasr Serrac Tusî, *İslam Tasavvufu (el-Lüma')*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam, 1996), 375-383.
[720] el-Kehf, 18/74-80
[721] el-Kehf, 18/10-26
[722] en-Neml, 27/40
[723] Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Kâidetun fi'l-Mu'cize ve'l-Kerâmât* (Zerka: Mektebetu'l-Menâr, 1989), 14.
[724] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 265-266.

peygamberliğin delili iken hatta nübüvvet için mûcize şart kuşulurken,[725] keramet konusunda velayetin şartı olmadığı, hatta kerametinin olmamasının kişinin derecesini düşürmediği görüşü ağır basmaktadır. Aynı şekilde üzerinde harikulade olay gerçekleşen kişilerin veli olmayabileceği de söylenmiştir.[726] Mûcize keramet ilişkisi de kelamcılar açısından bu bağlamda bir tartışma konusu olmuştur. Mûcize ile keramet arasındaki benzerlik, mucizenin değeri ile kerametin değeri arasında bir muhasebeyi zorunlu kılmıştır. Bu arada mûcize ile keramet arasındaki farklılıklara da dikkat çekilmiştir.[727]

Sonuç olarak keramet konusuna genel olarak bakıldığında Vehhabi âlimlerde sufîlere karşı tepkisel bir dilin kullanıldığı görülür. Bu dil geleneksel kelamcıların dilinden farklıdır. Kelamcılar ise meseleye daha çok ilkesel yaklaşmışlardır. Kerâmeti inkâr eden Mu'tezile, delailu'n-nübüvve cinsinden olan mucizenin zarar görmesinden haraket ederken, kerametin imkânını kabul eden kelmacılar ise daha çok geçmiş tecrübeleri, Kur'anda geçen Hızır, Belkıs'ın tahtı gibi örnekleri esas almışlardır. Dolayısıyla kelamcılar, Kerameti ilkesel olarak tanımlamış ve sınırlarını belirlemişlerdir. Bu anlamda kerametin değeri noktasında temkinli davranmışlardır. Ancak Vehhabi ulema ashabın keramet gösterdiğine dair örneklerden yola çıkarak kerameti inkâr etmemekle baraber, bu konu etrafında farklı bir dil ve hatta söylem geliştirmişlerdir.

4.1.4. Sünnet-Bid'at

"Arapça'da "icat etmek, örneği olmaksızın yapıp ortaya koymak, inşa etmek" anlamlarına gelen "bd'a" kökünden türeyen bid'at, "daha önce benzeri bulunmayıp sonradan ortaya çıkan (muhdes) şey" anlamına gelir."[728] İslam düşüncesine genel olarak bakıldığında bid'at kavramı fıkıh ve hadis ilminde daha geniş bir şekilde yer almaktadır. Hadisciler bid'atı sünnetin karşıtı olarak değerlendirmektedirler.[729] Fıkıh ve hadis alanındaki tartışmalara bakıldığında ise sonradan ortaya çıkan anlamında kullanılır. Bu özelliği ile hem fıkıhçı hem de hadisçiler tarafından kullanılan sünnet ve bid'at kavramları mevcut dini düşünceyi muhafaza edecek iki anahtar kavram olarak karşımızda durmaktadır. Aynı şekilde İslam Hukukçuları; bid'at ehli ile ilgili bir kısım fıkhî müeyyidelere de başvurmuş ve bid'at ehlinin cenazesinin kılınıp kılınamayacağı

---

[725] Nesefî, *Bahr*, 182; İbrahim Halil Bulut, "Harikulade Olması Açısından Keramet ve Mucize ile İlişkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2001), 344.
[726] İbn Teymiyye, *el-Mu'cize ve'l-Kerâmât*, 26.
[727] Bulut, "Keramet ve Mucize", 346-348.
[728] Rahmi Yaran, "Bid'at", *DİA* (İstanbul: TDVY, 1992), 6/129.
[729] Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Bid'at", *DİA* (İstanbul: TDVY, 1994), 10/501.

etrafında tartışmalar yapmışlardır.[730] Burada bid'at ehlinden kasıt, bir kısm guruplar olmaktadır.

Bir yönüyle bakılırsa daha çok fıkhın alanına giren bid'at konusu, Vehhabi söylem açısından tamamen iman konusudur. Vehhabi söylem bid'ati yenilik olarak görmekten çok, sünnet karşıtlığı olarak görmeyi tercih eder. Bid'at, yeni olmaktan çok, sünnetin tam karşısında yer almak olarak değerlendirilir. Aslına bakılırsa sünnet karşıtlığı bid'attir, ancak Vehhabi söylem yeni olan herşeyi bid'at olarak gördüğü için, sünnet taraftarlığı üzerinden muhafazakâr bir tavra sahiptir. Ehl-i hadis geleneği de bu anlamda çoğu zaman muhafazakârlığı tercih etmiştir.[731]

Vehhabi ulema bid'atin tanımını sünnete zıt olan veya sünnetle çelişen olarak yapmaktadır. Yani sünnetten farklı olmaktan öte bir anlam yüklemektedir. Sünnette veya özellikle selefte olmayan her şey bid'at olarak değerlendirilebilmektedir. Selef'in tartışmadığı konular, onların giymediği giysiler, onların kullanmadığı aletler bid'at olarak görülebilmektedir. Kral Abdulaziz'in ulemayla olan tartışması enteresandır. Abdulaziz; bu konuda eğer radyo gibi cihazları kullanmak veya bunlar vasıtası ile dini anlatmak bid'at ise kılıç ve ok dışında özellikle yeni teknoloji silahlarla savaşmanın da bid'at olması gerekir, şeklinde ulemaya eleştiri yöneltmiştir.[732]

Bid'atin tanımı "her bid'at sapıklıktır"[733] hadisi esas alınarak yapılmaktadır. İbn Abdulvehhab; "Ben dinde tüm yeniliklerin (muhdes) bidat olduğuna iman (itikad) ederim"[734] demektedir. Aynı şekilde İbn Bâz da yeni olan ve naslarda temeli olmayan her şeyin bid'at olduğunu ve Selefî ulemanın söz konusu bid'atler konusunda çok hassas olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla mevlid, kandil kutlaması, sihir gibi konular bu yönden dine sonradan girmiş adetlerdir ki bu adetlere inananların şirke düşme tehlikeleri vardır.[735] İbn Bâz, bir başka yerde bid'ati aşırılık ve dinde ekleme ve arttırma olarak tarif etmektedir.[736] El-Useymîn de bid'atler konusunda hassas olunması gerektiğini, dinde olmayan şeylerin dine girmesinin büyük tehlike olduğuna işaret ederek, Hz. Peygamber ve selefin sünnetinde olmayan herşeyi bid'at olarak niteler.[737] Yeni olan herşey bidayette bulunmayan her durumun bid'at olarak nitelenmesinin muhafazakâr bir saikle yapılacağı açıktır.

Bid'atin tanımı yapılırken muhdes vurgusu yapan Vehhabi ulema, bir diğer yönüyle bid'atleri şirkin temel sebebi olarak görürler. Bir taraftan dinin tahrifinin temel

---

[730] İşcan, *Selefîlik*, 222-229; Yaran, "Bid'at", 6/129-130.
[731] Bkz. İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*; İbn Bâz, *Hirâsat*, 1-20.
[732] Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 112-114.
[733] Müslim, Cuma,13
[734] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/33.
[735] İbn Bâz, *Hirâsat*, 19-20.
[736] İbn Bâz, *Şerh*, 103.
[737] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/64-66.

sebebi iken diğer taraftan şirke sebep olmakta ve yeni bir din ihdas etmenin yolu olmaktadırlar. İbn Abdulvehhab, "Bid'atlerin küfür sebebi olduğuna dair seleften nakledilen bir kısım deliller vardır. Bid'atler günahlardan çok daha tehlikelidir. Çünkü günahlardan dolayı tevbe edilir, ancak bid'atdlerden tevbe edilmez."[738] İbn Bâz bid'ati gulüv (aşırılık) olarak niteledikten sonra şöyle demektedir: "Gulüv; arttırmak demektir. Örneğin, haddi aştı denir. Bu, Allah'ın istemediği bir şekilde dine ekleme yapmak demektir. Nassa eksik veya ziyadelik türünden hiçbir ekleme yapmamak gerekir. Eğer ekleme yapılırsa şirke ve bid'ate düşülür."[739] Vehhabi metinlere bakıldığı zaman, bid'atin şirkle eşedeğer kabul edildiği açıkça görülür. Abdurrahman b. Hasan bu konu etrafında şunları söylemektedir:

> Burada bid'at ehlinin en şerlisi olan iki guruba reddiye vardır ki; bazı ilim ehli onları yetmiş iki fırkanın içinde anmıştır. Bunlar Rafizîler ve Cehmîlerdir. Rafızîler yüzünden şirk ve kabirlere tapınma ortaya çıkmıştır. Onlara kabirler üzerine bina yapma bid'atini ilk gerçekleştirenlerdir. Bid'atin yapısı böyledir.[740]

Râcihî de bid'atin küfür ve şirk sebebi olduğunu ifade etmiştir:

> Bid'at ehli, hadislerde açıkça söylenenleri red edenlerdir. Örneğin, ahirette diriliş hem ruh hem de bedenle olacaktır. Ancak bid'at ehli (kelamcılar) ve felsefeciler dirilişin ruhla olacağını söylemişlerdir. Bundan dolayı da inkâra düşmüşlerdir ki bu küfür ve şirktir.[741]

Tabii şunu da ifade etmek gerekiyor ki dirilişin hem ruh hem de bedenle olacağı görüşü kelamcıların görüşüdür. Burda eksik bilgi üzerinden değerlendirme yapılmıştır.

Vehhabi âlimler bid'at ve şirk kavramlarını çoğu zaman içiçe kullanmaktadırlar. Zira onlara göre bid'at hak ile batılın birbirine karıştırılması anlamına gelmektedir. Din büyüklerine tazim, mevlid törenleri ve diğer bid'atler kişileri zamanla saptırmaktadır.[742] El-Useymîn bu konunun devamında: "kişinin kastı iyi bir şey yapmak olsa dahi bid'at şerdir veya kötüdür"[743] demektedir.

Bid'at kavramının şirkle eşdeğer olduğuna dair birçok örnek görmek mümkündür. Bu anlayışın temel sebebi, bid'at kavramının kabirler ve üzerlerine yapılan türbelerle eşdeğer anlaşılmasıdır. Önceki örneklerde, kitaplara genel olarak bakıldığında da bid'at kavramının özellikle salih kimseler ve onların kabirlerini tezyin etmek fiili üzerinden anlaşıldığı görülür. Bunların yanına kandil törenleri, mevlid törenleri gibi

---

[738] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 61.
[739] İbn Bâz, *Şerh*, 103.
[740] Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 457.
[741] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 241.
[742] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 58-70.
[743] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/390.

uygulamalar da eklenebilir ancak bid'at söylemini temellendiren ve güçlü kılan önemli bir saikin kabir ve türbe kültü olduğu açıkça görülür.[744]

El-Useymin, sapkınlığın temel sebebinin kabirlere tapınmak olduğunu söyledikten konu etrafında şöyle bir savunma yapmaktadır: Kabirlerin üstüne mescit yapmak şirktir. Eğer mescitleri kabirlerin üstüne yapmak bid'at olsaydı, Hz. Peygamberin kabri mescidin tam ortasında olmazdı, diyenlere ise, Hz. Peygamberi'in (a.s.) kabri o hayattayken değil vefat ettikten sonra yapılmıştır. Ayrıca kabir mescide değil, evine yapılmıştır, demektedir. El- Useymin'e göre Kabirleri mescitlere çevirenler ya da buralarda namaz kılmayı adet edinenler, tıpkı ayette geçtiği üzere; Yahudi ve Hristyanlar gibi lanetlenmişlerdir.[745]

Vehhabi ulema genel olarak, haberle sabit olanı kabul etmemeyi ve yorumlamayı da bid'at olarak nitelemiştir. Çünkü onlara göre nasları yorumlama ihityacı kişinin kendi heva heveslerini te'vil olarak nitelendirmesinden ibaret olmaktadır. El-Useymin'e göre bid'at; şirk ve küfür kavramlarının temelidir. Zira bid'at şehvet ile ilgilidir ve şeytan onu kişiye te'vil ettirir. Bid'at üzere kurulu olan isyanlar şehvet ürünüdür ve şehvet şüpheden daha kötüdür. Zira şüphe ilimle izale edilebilir ama şehvet ve istek böyle değildir, kişiyi azgınlığa götürür. Kişi, bid'at olduğunu bilerek bir işi yaparsa o kişi günahkâr olur. Ancak bilmeden yaparsa günah işlemiş olmaz. Örneğin âlim bir kimsenin kabrinde eğer onun bir üstünlüğünün olduğu saikiyle Kur'an okunursa bu haramdır. Bu inanç, kişiyi küfre götürür. Bu, küfrün ve şirkin başlangıcı ise bid'attir. Ancak günahlar böyle değildir.[746]

Râcihî nass bid'at ilişkisini bir örnek üzerinden ele almaktadır:

> Şefaat haberle sabittir, ancak bid'at ehli –Hâricîler ve mu'tezile büyük günah işleyenlerin affedilmeyeceğini söyleyerek bid'ate düşmüşlerdir. Zira onlara göre büyük günah işleyenlere şefaat edileceği ahad haberle sabittir. Ancak bu, tevatüren gelen haberlerle sabittir.[747]

Vehhabi bid'at söyleminde bir başka önemli vurgu ise; selef söylemidir. Hz. Peygamber, ashap ve tabiin dönemlerinde dinde olmayan her şey bid'attir. Sünnete aykırıdır ve hatta şirke sebeptir. Bu gibi bid'atlerden uzak durmamak kişiyi şirke götürür. Mesela mevlid törenleri böyledir. Kişinin bu gibi törenlerden şiddetle uzak durması gerekir. Ehl-i Sünnet akidesi bu gibi bi'at ve şirkten beri olmalıdır. Bu gibi törenler Şii'lerin uydurduğu ve bir kısım Sünnî ulemanın da hataen kabul ettikleri uygulamalardır. Gerçek Ehl-i Sünnet ulemasının bunu kabul etmesi mümkün değildir.

---

[744] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 58-85.; Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 310-328; İbn Bâz, *Hirâsat*, 1-30.
[745] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/405.
[746] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/489-490.
[747] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 250.

Çünkü bu gibi uygulamalar bid'at olduğu gibi, aynı zamanda şirke vesile olan uygulamalardır.[748]

Şirkin temel sebebi saydıkları bid'atlerle mücadele etmek, bid'at ehli ile savaşmak Vehhabiliğin önemli bir vasfı olarak nitlendirilir. Söz konusu şirk ve bid'atlerle mücadele etmek hem risaletin en temel vazifesi hem de risaletin varisleri olan ulemanın en önemli görevidir. Tecdit ancak bu yolla gerçekleşebilir kanaati, bid'at söyeleminde Vehhabilik'in en öne çıkan vasfı olarak nitlendirilmiştir.

Râcihî İbn Abdulvehhab'ın bu vasfa sahip olduğunu şöyle diyerek ifade etmiştir. "Kendisi bir müceddid olan ve rabbanî bir âlim olan İbn Abdulvehhab, bid'at, hurafe ve şirkle mücadele ederek dini yenilemiştir. İnsanlar şirk, bidat ve hurafeye yönelmişken o onları Muhammed (a.s.) şeriatına, tevhide ve hanif millete yönlendirdi."[749] İbn Abdulvehhab ise, "Tövbe edene kadar ehl-i bid'atın terkini, onlarla mücadeleyi ve onları terk etmeyi gerekli bulurum. Onlara karşı zahirle hükmeder onların gizledikleri şeyleri Allah'a havale ederim. Dinde sonradan ortaya çıkan her şeyi bid'at kabul ederim"[750] demektedir.

Vehhabi anlayışa göre bid'at konusunu ele aldığımız bu başlık altında; Vehhabi ulemanın bu kavrama nasıl bir anlam yüklediğini anlamaya çalıştık. Bu minvalde bid'at kavramının akidevî bir anlam kazandığını net olarak görmekteyiz. Akidevî bir anlam yüklenen bu kavram, aynı zamanda küfür ve şirkin temel sebebi olarak kabul edildiği için; sıradan bir günahtan veya büyük günahlardan çok daha tehlikeli kabul edilmektedir. Vehhabi bid'at söyleminin merkezini; kabir, türbe, kandil, veli ve mevlüt töreni gibi kavramlar teşkil etmektedir. Ayrıca selef olarak kabul edilen ilk üç nesilden sonra teşekkül eden her düşünce ve yeni tartışma bid'at kabul edilmekte ve bu bid'atlerle mücadele etme vazifesini Vehhabiliğin üstlendiği, bizzat İbn Abdulvehhab'ın bu minvalde dini yenileyen bir müceddid olduğu kabul edilmektedir. Onun takipçileri de bu tecdid muvacehesince bu görevi üstlendiklerini iddia etmektedirler.

Kelam ilmi açısından bakıldığında ise daha çok bid'at ehlini tanımlamak için bu kavrama başvurulduğu görülmektedir. Bu anlamda, Ehl-i Sünnet Kelam düşüncesine aykırı düşen grupların bid'at ehli olarak nitelendiği görülmektedir. Bu anlamda; Havaric, Mürcie, Cehmiyye, Kaderiyye, Şia, Kerramiler, Mu'tezile bid'at ehli mezhepler olarak nitelenmiştir. Yapılan bu nitlendirme bizzat Ehl-i Sünnet kelamcıların nitelendirmesidir. İslam toplumu içerisindeki bir kısım akımları bid'at ehli olarak nitelemek sadece Ehl-i Sünnet kelamcılarının değil, diğer Kelam ekollerinin de başvurduğu bir durumdur.[751]

---

[748] İbn Bâz, *Ahtâun fi'l- Akîde*, 5-18; İbn Bâz, *Hirâsat*, 3-19.
[749] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 2015.
[750] İbn Abdulvehhab, "Risâle li Ehli Kâsim", 276.
[751] Yavuz, "Ehl-i Bid'at", 10/504; Yaran, "Bid'at", 6/129-131.

Şiiler, bid'at ehli; Hz. Peygamber'in işaretine rağmen Hz. Ali'nin ilk halife olduğunu kabul etmeyenlerdir, görüşündedirler. Şiilere göre bu kişler açık bir şekilde sünnete aykırı düşmüş ve Hz. Ebubekir'in hilafeti gasp etmesine ses çıkarmamışlardır. Dolayısıyla Hz. Ali dışında kalan ilk üç halifenin hilafetine itiraz etmeyen herkes sünnetten ayrılmış ve bid'at ehli omuştur. Söz konusu yaklaşım Şia'nın sünnet ve sahabe kavramına yüklediği dar anlamla ilgilidir. Zira Ehl-i Sünnet hadisçiler sahabe kavramını; Hz. Peygamber'i (a.s.) gören tüm Müslümanlar için kullanırken, Şia özellikle hadis rivayetinde belli sahabelerin ve özellikle ehli beyti sahabe olarak kabul eder ve dolayısıyla cerh ve tadile tabi tutmaz.[752]

Mu'tezile kelamcıları da Mürcie, Müşebbihe ve Cebrileri bid'at ehli olarak nitelemiştir. Kâdî, bid'at ehli konusunda rivayet edilen bir kısım rivayetleri eleştirmiştir. Örneğin kendilerinin Kaderiyye olarak nitelendirilmesini eleştirmiş ve asıl kadercilerin kaderi kabul eden kimseler olduğunu söyleyerek, Hz. Peygamer'in kaderîleri lanetleyen hadisinin muhatabının kendileri olmadığını, bilakis kaderi kabul edenler ve Cebrilerin bu hadisin muhatabı olduğunu savunmuştur.[753] Söz konusu bakış açısı değerlendirildiğinde, Mu'tezile'nin de kendisini sünnet üzerinden konumlandırdığını görmekteyiz. Sünnet ehli olmayan grupları bid'at ehli olarak niteleme aynlayışına kısmen de olsa burada da rastlamak mümkün olmaktadır.

Ancak bunun dışında kader, büyük günah, adalet, halku'l-kur'an, ru'yetullah, insan iradesi gibi tartışmalara genel olarak kayanaklık eden, kelamcıları genel olarak ehl-i bid'at olarak niteleyen hadisçiler de olmuştur.[754] Zira Hz. Peygamber döneminde mevcut olmayan bu tartışmalar; sonraki dönemlerde ortaya çıkmış bid'atler olarak görülmektedir. Bir yönüyle bu yeni tartışmalar toplumu bozan, toplumda fitne ve fesadı körükleyen temel sebepler olarak kabul edilmiştir. Sünneti dini geleneğin korunması için esas olarak kabul eden gruplar, ortaya çıkan yeni bilgileri topluma bir tehdit olarak görmüş ve muhafazakâr bir tavır takınmayı zorunluluk olarak kabul etmişlerdir.[755] Özellikle Hicri 3. asırdan sonra ortaya çıkan ve geniş bir kesim tarafından benimsenen Ehl-i Sünnet Kelamı, muhafazakâr kesim tarfindan büyük eleştiri almış ve bid'at ehli olarak nitlendirilmiştir. Selefîye'nin öne çıkan temsilcisi İbn Teymiyye, kelamcıların te'vile başvurarak bid'ata düştüklerini ve hadis konusunda ümmetin en cahilleri olduklarını savunmuştur.[756] Aynı şekilde Vehhabiler de Kelam ehlini ayrım yapmadan bid'at ehli olarak nitelemektedirler. Sözkonusu yaklaşımın Arap geleneğini sünnet

---

[752] Nigar Bacak, *İmamiye Şiası'nda Sahabe Anlayışı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 16-19; Yavuz, "Ehl-i Bid'at", 10/504.
[753] Kâdî, *Şerhu'l-Usul*, 2/722-732.
[754] Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Der'u't-Tearruzi Akl ve'n-Nakl* (Medine: Suudî Arabistan Yüksek Öğretim Bakanlığı, 1991), 156-161.; İşcan, *Selefîlik*, 230-235.
[755] İşcan, *Selefîlik*, 20-30; Yavuz, "Ehl-i Bid'at", 10/502.
[756] İbn Teymiyye, *Der'u't-Tearruz*, 158.

olarak niteleyen Arap yanlısı bir duruşun ifadesi olduğu şeklinde de yorumlanmaktadır. Kelam metodunu bütünüyle bid'at olarak nitelemek ve Ehli- Sünnet Kelam'ını tamamıyla reddetmek bid'at kavramının nasıl bir zihinsel arka planla ele alındığını açıkça göstermektedir. [757]

Sünnet ve bid'at kavramları etrafında oluşan sözkonusu nitelendirme veya konumlandırma kendini sünnete intisap etme konusunda, tüm fırkaların bir cehd içinde olduğunu göstermektedir. Bunun iki önemli sebebi vardır. Birincisi; sünnet zemininde meşruiyet temeli arama kaygısı, ikincisi ise sünnetin ve nassın farklı şekillerde yorumlanabilme ihtimalidir. Sünnet farklı toplumlarda farklı anlaşıldığı gibi, çoğu zaman farklı yorum yapanlar kendileri dışında kalanları bid'at ehli olarak nitelemeyi de tercih etmişlerdir. Söz konusu nitelendirmelerin sünnetten uzaklaşma kaygısıyla yapıldığı da görülmektedir. Sünnetin buradaki kullanımı fer'î konularla ilgili değil, metod olarak kullanım biçimi ile ilgili olmaktadır. Zira Ehl-i Sünnet demek; herhangi bir sünneti yerine getiren veya sünnetleri terk edenler anlamında değil, Bir toplumun siyasi ve kültürel tavrıyla bağlantılı olmaktadır. Dolayısıyla bid'at ehli veya sünnet ehli olmak, sünnetle ilişkinin ötesinde temsil edilen; siyasi, kültürel, dini fırkalaşma ile bağlantılı olmaktadır.

Bid'at kavramının furüat için ayrı ayrı kullanılması daha çok hadisçilerde ve fıkıhçılarda rastlanan bir durum olmaktadır. Dolayısıyla furüattaki farklılıklardan dolayı birilerine bid'at ehli demek doğru olmamaktadır. Kelamcılar bu kavramı kişiler için değil, usulde farklılıkları olan gruplar için kullanmışlardır. Ancak yukarıda Vehhabiler'in yaklaşımlarına bakıldığında daha çok hadis ilmi etrafındaki kullanımları esas aldıkları görülür. Bu anlamda furüatla ilgili bir kısım ayrılıkları, itikadî ve siyasi bir farklılık olarak kabul ettikleri görülmektedir. Ayrıca bid'at kavramının hayatın birçok alanına teşmil edildiği de bir başka vakıadır. Öyleki ehli bid'at kavramı Ehl-i Sünnet kelamcıları tarafından, çoğu marjinal bir kısım farklı gruplar için kullanılırken, Vehhabi söylemde, ümmetin kendileri dışındaki geriye kalan herkes için kullanılmaktadır.

Sünnet ve bid'at kavramları ile ilgili olarak Vehhabi söylemde çelişkiler de göze çarpmaktadır. Normalde sahabe ve tabiinden aktarılan birçok haberi nas olarak değerlendirmelerine rağmen Hz. Ömer'den aktarılan "bu ne güzel bidattir"[758] haberine rağmen, bid'atin hasene ve seyyiesinin olmadığını söylerler. Çünkü Hz. Peygamber (a.s.): "Her bid'at dalalettir"[759] buyurmuştur. Dolayısıyla burada yeri geldiğinde haberlerin arasını te'lif etmeyi tercih eden Vehhabi âlimler, bid'at konusunda aynı tavrı takınmamışlardır.

---

[757] İşcan, *Selefîlik*, 218-222.
[758] Buhârî, Teravih, 1
[759] Müslim, Cuma, 43

Vehhabi söylemde bid'at söyleminde bir diğer farklılık da bid'atle şirk arasında kurdukları ilişkidir. Onlara göre bid'at şirke götüren bir sebep olmaktadır. Bu anlamda bid'at ehli olan kimseler aynı zamanda müşrik olmaktadırlar. Şiiler, Cehmîler, felesefeciler kelamcılar, tasavvuf ehli bid'at ehli oldukları için aynı zamanda şirke düşmüş ve müşrik olarak kabul edilmişlerdir.[760] Her ne kadar Ehl-i Sünnet kelamcıları gibi bir kısım kesimler bid'at ehli olmakla nitelendirseler de bunları tekfir etmemiş veya bunlar için müşrik dememişlerdir.[761] Söz konusu yaklaşım Vehhabiler'in bid'at kavramına yükledikleri farklı bir anlam olmaktadır. Zira Kelam geleneğinde böyle bir yaklaşıma rastlamak mümkün değildir. Vehhabi söylemin bid'at söylemi bir yönüyle bid'atle şirki eşitlerken bir başka yönüyle de şirk kavramını, hukuki, sosyal, siyasi, etik ve estetik alanlarda da bir parametre haline getirmektedir.

Vehhabi söylemin bid'at söylemi selefî bir kökene de dayanmaktadır. Zira şirk söylemi üzerinden ideolojik bir vasıf kazanan ve sürekli şirk ve bid'at kavramlarına vurgu yaparak hayatın birçok alanına teşmil eden Vehhabiler, bir yönüyle bu anlayışı Selefîlikten miras almışlardır. Akpınar bu konuda şöyle demektedir: "Selefilikte bid'at anlayışı, kendi ideolojisini hakikatin yegâne temsilcisi olarak takdim etmenin bir gereği olarak sürekli gündemde tutulmuş ve bu hakikati reddedenler de ehl-i bid'at olarak karşı tarafta konumlandırılmıştır." [762]

Sonuç itibariyle bid'at kavramına kelamî açıdan bakıldığında, söz konusu kavramın daha çok, bir kısım uç fırkalar için kullanıldığını görmekteyiz. Bid'at ehlinden kasıt ise tek tek bid'atler değil, Ehl-i Sünnet Kelam anlayışı karşısısında konumlanmış grupları ifade etmektedir. Ancak Vehhabi söylem daha çok sünnette olmayan her ameli bid'at olarak değerlendirmekte ve sünneti kendi muhafazakârlıkları için adeta kalkan yapmaktadırlar. Ayrıca bid'at kelimesi şirk kelimesi ile yan yana ve iç içe kullanılmaktadır.

4.1.5. Tevessül

Tevessül sözlük anlamıyla "bir aracı vasıtasıyla maddî veya mânevî derecesi yüksek birine yaklaşmayı arzu etmek; iyi amellerle Allah'a yaklaşmayı ummak" anlamındaki vesl kökünden türeyen tevessül kelimesi, terim olarak; Bir Müslüman'ın işlediği sâlih amelleri, Hz. Peygamber'i yahut velîleri vesile yaparak Allah'a yakın olmaya çalışmasını ifade eder."[763] Allah'a yakınlaşmak için birşeyleri vesile kılmanın

---

[760] İbn Abdulvehhab, "Resâil", 254, 280-284, 312-315, 420.; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufid*, 1415h., 2/244.
[761] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/30.
[762] Muhammet Raşit Akpınar, "Osmanlı Toplumunda Selefîliğin Tipik Bir Temsilcisi Kadızâdeliler", *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015), 308.
[763] Yavuz, "Tevessül", 41/6.

caiz olup omadığı meselesi "Ey iman edenler Allah'tan korkun ve O'na yaklaşmak için vesileler edinin..."[764] ayeti kerimesi çerçevesinde belli tartışmalara yol açmış olsa da kelam sistematiği içinde tevessül konusu tartışılmamıştır. Tevessül konusu İbn Teymiyye'de geniş yer bulmuş, bir iman meselesi olarak tartışılmış olsa da[765] sonraki dönemlerede daha çok mutasavvıflar tarafından tartışılmış. Kelam kitaplarında müstakil bir yer ayrılmamıştır.

Vehhabi söylem ise tevessül konusunu temel konuların başında ele almıştır. Tevessül kavramı, genel olarak bakıldığında Vehhabi söylemde tevhid konusu ile bağlantılıdır. Nübüvvet konusu ile bağlantısı ise tevessül üzerinden geliştirilen ve özellikle sufîler üzerinden yayılan evliya kültü ile ve özellikle keramet konusu ile ilgisinden dolayıdır. Evliyaya atfedilen özellikler, evliyanın tevessülü, evliya kabirlerin tazimine karşı gelişen tepkisel tavır, peygamberleri aşırı kutsama bağlamında vurgu yapılan gulüv kavramı, peygamberlerin varisi olan ulemayı tartışma konusu yapmıştır. Bu sebeple konuyu nübüvvet konuları bağlamında değerlendirmeyi uygun bulduk.

Vehhabiler'e göre tevessül putçuluğun en temel sebebidir. Kendilerine aşırı kutsiyet atfedilen bir kısım şahıslar tevessül vesilesi yapılmış ve Allah'a ortaklar koşulmuştur. Zira Allah'a iman eden müşrikler de putların kendileri ile Allah arasında aracı olacaklarına inanmaktaydılar. Bu yönüyle bazı Müslümanlarla müşrikler arasında bir fark yoktur. Çünkü günümüzde Müslüman olduğunu söyleyip tıpkı müşrikler gibi ermiş kimseleri vesile kılan, naslarda geçmeyen şekillerde teberrükte bulunan kimseler vardır. İbn Abdulvehhab bu ümmetin puta tapanlarının geniş bir kalabalık olduğunu söylemiştir.[766] İbn Abdulvehhab, tıpkı İbn Teymiye'nin yaptığı gibi[767] şefaatle tevessül arasında bir bağ kurmaktadır. Tevessülün temel saikinin şefaat ve yakınlaşma olduğunu söylemektedir:

> Bilmen gereken ikinci kaide; Allah'ın Rasulün'ün savaştığı kimseler, Allah'la yakınlaşmaktan ve şefaat dilemekten başka bir şey istememektedirler. Yakınlaşma isteğinin delili ise, "Allah'tan başkasını koruyucu ve dost edinenler; biz onlara ancak bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye tapıyoruz. Allah bunların ihitlafa düştükleri şeyler konusunda haklarında hüküm vercecektir. Allah yalancı ve inkarçılara hidayet nasip etmez."[768] ayetidir.[769]

---

[764] el-Maide, 5/35
[765] Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *et- Tevessul ve'l- Vesîle* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr Lübnanî, 1996), 49.
[766] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 74.
[767] İbn Teymiyye, *et-Tevessul*, 15-48.
[768] ez-Zümer, 39/3
[769] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/40.

Bu pasajın devamında İbn Abdulvehhab, ayeti[770] delil getirerek insanların; kendilerine yarar veya fayda sağlamayacak şeylere vesile kılarak ibadet ettiklerini ve şirk koştuklarını söylemektedir. Bir başka yerde ise bu kişilerden (Allah'tan başkasına yalvaranlardan) cizye alınmayacağını ifade etmiştir.[771] Peygamberler bu amaçla gönderilmiş; ağaçları, putları, salih kimseleri, peygamberleri, kabirleri, melekleri vesile kılarak Allah'a yalvaranlar müşriklerle savaşmışlardır. Hz. Peygamberin de ilk mücadele ettiği şey; zina, faiz gibi günahlar değil şirktir. İlk inen ayetler[772] bunu açıkça beyan etmektedir. Günümüz Müslümanlar'ının ise durumu çok farklı değildir. Bu iddiaları sık sık dile getiren İbn Abdulvehhab aslında şirk ideolojisinin[773] temeline tevessül kavramını yerleştirmiştir, denebilir. Zira tevessülde bulunan kimsenin ölümden başka yolu yok gözükmektedir. Başka dinden olanlardan cizye alınırken, müşrik olan bu kimseler ne cizye veren bir kafir ne de mü'min kabul edilmektedirler.[774]

Tevessül genel olarak Allah'a yaklaşmak için vesile kılınan her şey olarak tanımlanır. Allah'a yaklaştıran şeyler derken bunların kısmen meşru olduğu da kabul edilmektedir. Bu yönüyle meşru olan tevessül ve meşru olamayan tevessül şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Meşru tevessül; Allah'ın isim ve sıfatları ile, salih ameller ve salih kimselerin duası ile tevessülde bulunmaktır. Meşru olmayan tevessül ise; şahısların hakkı ve makamları, velilere dua etmek ve adak adamak, velilerin ruhları için kurban kesmek ve onların kabirlerine istirhamda bulunmak şeklinde gerçekleşen tevessüldür.[775]

Tevessül ve vesile konusuna bakıldığında genel olarak kabirler ve evliya kültüne tepki olarak ortaya çıktığı da hemen görülür. Mesela; salih kimselerin duaları ile tevessülde bulunmak meşru kabul edilirken, veliler için aynı şeyleri söylemek doğru karşılanmıyor veya veli kelimesine temkinli yaklaşılıyor. Zira evliya sufî geleneğin bir kavramı olarak karşımızda durmaktadır. Bir kısım sahabenin Hz. Peygamber'den teberrük talebinde bulunması teberrükü Vehhabiler nezdinde meşru kılmakta iken, aynı teberrükün veliler tarafından yapılması şirk olarak değerlendirilebilmektedir. Zira Vehhabiler'e göre bu gibi kimseler şirk koştukları için onların teberrükte bulunabileceğine inanmak da şirk olmaktadır. Burada özellikle Osmanlı (Türk), İran (Sassanî) geleneğiyle özdeşleşen türbe kültüne bir tepki de sezmek mümkündür.

---

[770] Yûnus, 10/18
[771] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/41.
[772] el-Müdessür, 74/1-2
[773] Şirk ideolojisi ifadesi Vehhabi söylemin hayatın siyaset, sanat, gelenek, ahlak gibi tüm alanlarını şirk kavramı çerçevesinde açıklamaya yönelmeleri ile bağlantılıdır. Zira inanç alanı ile beraber hayat bütün yönleri ile şirk süzgecinden geçirilmektedir. Şirk kavramı bir üst kavram olarak Vehhabi düşüncenin mihenk taşı olmuştur.
[774] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/31, 83, 89.
[775] İbn Teymiyye, *et-Tevessul*, 12-124; İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 40-44, 58; Abdullah b. Abdulhamid el-Eserî, *Tevessül*, çev. Ahmet İyibildiren (İstanbul: Guraba Yayınları, ts.), 10-33; İbn Bâz, *Ahtâun fi'l- Akîde*, 6.

Osmanlı geleneği sufîlikle özdeşleştirlirken, İran geleneği ise batınîlik ve Şiilik'le özdeşleşmektirilmektedir.[776] Bahsettiğimiz bu anlayış zımnen ve çoğu zaman isim verilmeden ortaya çıkan bir anlayıştır. Bu iki akım da kabir ehl-i veya kabirciler olarak anılmaktadır. Kabirlerin aşırı şekilde yüceltilmesi şirke sebep olmaktadır. Kabrilerde yapılan dua; putlara, ağaçlara, taşarla ve sair eşyaya yapılan dua ile bir tutulmaktadır.[777]

Sonuç olarak Tevessül konusu ilk olarak İbn Teymiyye ile beraber geniş bir şekilde ele alınmıştır. İbn Abdulvehhab da tevessül konusunu ayrıntılı ele almış ve tevessülü caiz olan tevessül ve caiz olmayan tevessül şeklinde değerlendirmişlerdir. Özellikle türbe ve mezarlıklar üzerine yapılan yapılara tepki gösterilmiştir. Bu anlamda ölmüş kimselerden tevessülde bulunmak şirk olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca ehli tevhid âlimlerden tevessülde bulunmak ise caiz olmaktadır. Burada Vehhabi ulemanın nasta geçen vesileyi caiz gördükleri de görülmektedir.

Kelamcılar açısından bakıldığında ise tevessül konusunun müstakil bir konu olarak ele alındığı vaki olmamakla beraber özellikle Vehhabilikle beraber sonr asırda konunun yaygın bir şekilde işlendiği görülür. Bu anlamda Alûsî, Reşid Rıza özellikle tevessülle ilgili başta aktardığımız ayetin tefsirinde konuya önemli yer ayırmışlardır. Son dönem âlimlerden Kevserî de bu konuda müstakil bir risale yazmıştır.[778] Kevserî risalede aktardığı nasların ölü ya da diri olsunlar; peygamberlere, ashaba, evliyullaha, salih kimselere tevessülün caiz olduğunu, tevessülü inkâr ederek şirk olarak niteleyenlerin hiçbir delillerinin olmadığını ve en geçersiz delillere dayandıklarını ifade etmiştir.[779]

Mâturidî, "Allah'a yaklaştıran vesileler arayın"[780] ayetini tefsir ederken, vesileyi; "Allah korkusu ile isyandan sakınmak"[781] şeklinde yorumlamıştır. Allah'a yaklaştıran her türlü fiili vesile olarak yorumlayan Mâturidî vesile konusunda ayrıntıya girmemiştir. Ancak bir kısım ibadetleri ve ma'siyetlerden kaçınmayı vesile olarak yorumladığı açıktır.[782] Kevserî, söz konusu ayetle ilgili olarak bu ayetin umum ifade ettiğini dolayısıyla şahıslar ve amellerle ilgili her türlü tevessülü ifade ettiğini söylemiştir.[783]

İslam âlimleri; Allah'ın isim ve sıfatları, Hz. Peygamberle tevessül, salih amel ve kötülükten sakınma ile tevessül, müttaki mü'minlerden dua isteyerek tevessülü genel olarak caiz bulmuşlardır. Fakat ölmüş kişilerden tevessülde bulunmayı, onların zatına

---

[776] Rıza, *el-Vehhabiyyun*, 1-30.
[777] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 63-68; İbn Bâz, *Ahtâun fi'l- Akîde*, 7-11; İbn Bâz, *Şerh*, 104-107, 106-112; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/427.
[778] Kevserî, *Tevessül*, 3-22.
[779] Kevserî, *Tevessül*, 22.
[780] El-Maide, 5/35
[781] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vilatu'l Kur'an* (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005), 4/217.
[782] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 4/217.
[783] Kevserî, *Tevessül*, 4, 11.

yemin etmeyi ise genel itibariyle sakıncalı bulmuşlardır. Peygamberler ve salih kimselerden tevessülde bulunurken onların Allah indindeki derecelerine binaen tevessülde bulunmak önem taşımaktadır. Yani tevessül şahıslara değil, Allah'a olan yakınlıklarına duyulan inançtan dolayı yapılmaktadır.[784] Özellikle Selefî âlimler ve Vehhabi âlimler ölmüş kişilerden tevessülde bulunmayı şirk olarak kabul etmişlerdir. Ancak Kevserî, bu görüşün sağlam bir delilinin olmadığını savunur.[785]

Vehhabiliğe reddiye yazan âlimlerin ilklerinden olan Süleyman b. Abdulvehhab tevessül, teberrük ve tesamühün bazı âlimler tarafından mekruh ya da haram görülmekle baraber, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim dahil, hiçbir âlim tarafından şirk olarak tavsif edilmediğini savunmuştur. Süleyman, Vehhabi mantıkla gidilirse İslam dünyasında ehl-i harb olmayan hiçbir milletin kalmayacağını da ifade etmiştir. Aynı zamanda Süleyman bu tavrın ümmetin icmasına aykırı olduğunu söylemiştir. Zira ona göre Vehhabilik bu konularda İslam tarihinde eşi bulunmayan bir tepki göstermiştir.[786]

Dahlan ise, tevessülün caiz olduğunu, ayet ve hadislerde bunların delillerinin olduğunu savunmuştur:

> Tevessüle gelince Hz. Peygamber'in (a.s.), ümmetin selefi ve halefinin görüşüne göre caizdir. Bu konuda Hz. Peygamber'den gelen birçok sahih hadis vardır. Mesela: "Allah'ım, senden dilekte bulunanların hakkı için istiyorum"[787] hadisinin tevessül olduğunda şüphe yoktur.[788]

Bu pasajın devamında söz konusu hadisin değişik varyantlrını aktaran Dahlan, Hz. Peygamber'in (a.s.) bu şekilde dua etmeyi tavsiye ederek tevessülü tavsiye ettiğini savunmuştur.[789] Kevserî ise aynı rivayeti başka bir rivayetle desteklemiştir. "Allah'ım senden Peygamberi'nin ve benden önceki peygamberlerin hakkı için diliyorum."[790] Ona göre bu hadislerde tevessül; şirk olmak bir yana, açık bir şekilde tavsiye edilmiştir.

Bunun yanında Dahlan, sahabe ve tabiinin tevessülde bulunduklarını ve tevessülü tavsiye ettiklerini ifade etmiştir. Ona göre İmam Malik, Halif'e Mansur'a Hz. Peygamber'in kabrine dönerek tevesülde bulunmasını "… Eğer onlar bir günah işledikten sonra sana gelip Allah'tan bağışlama dileselerdi sen de onlar için bağışlama dileseydin, Allah'ı gayet affedici ve bağşlayıcı bulurlardı"[791] ayetini delil getirerek tavsiye etmiştir.[792]

---

[784] Yavuz, "Tevessül", 41/7-8; İbn Abdulvehhab, *Red ale'l-Vehhabiyye*, 41-56; Dahlan, *ed-Durer*, 10-103.
[785] Kevserî, *Tevessül*, 21-23.
[786] İbn Abdulvehhab, *Red ale'l-Vehhabiyye*, 41-53.
[787] İbn Mâce, Dua, 887
[788] Dahlan, *ed-Durer*, 20.
[789] Dahlan, *ed-Durer*, 21-37.
[790] Kevserî, *Tevessül*, 3-4.
[791] en-Nîsa, 4/64
[792] Dahlan, *ed-Durer*, 28-29.

Dahlan "… Âdem rabbinden bir kısım kelimeler (yalvardı) aldı, bunun üzerine Allah onun tevbesini kabul etti…"[793] ayetindeki "kelimelerden" kastın Hz. Adem'in "Allah'ım Muhamad'in hürmetine beni affet" sözü olduğunu ve bunun müfessirlerce kabul gören bir yorum olduğunu savunmuştur.[794]

Aynı şekilde tevessülün caiz hatta gerekli olduğunu savunan âlimler, sahabe uygulamalarına müracaat ederek, sahabenin tevessülde bulunduğunu kabul etmişlerdir. Dolayısıyla ilk üç dönem uygulamalarına büyük önem atfeden Vehhabiler'in yanılgıya düştüklerini söylemişlerdir.[795] Hz. Ömer'in kıtlık zamanı yağmur duası için Hz. Abbas'ı "Peygamber'imizin (a.s.) amcası" diyerek ondan tevessülde bulunduğunu delil gösteren Kevserî, sahabenin tevessül konusundaki tavrının net olduğunu iddia etmiştir.[796]

Meleklerin Ademe secde etmesini tevessüle örnek olarak gösteren Kevserî, tevessülün şirk addedilmesinin doğru olmadığını savunmuş ve Eş'arî ve Mâturidi âlimlerin birçoğunun bu görüşte olduklarını ve salih kişilerden tevessülde bulunmanın caiz olduğunu savunduklarını söylemiştir.[797]

Sonuç itibariyle tevessül konusu İbn Teymiyye ile beraber geniş yer ayrılan bir konu olmuş, fakat klasik kelam kitaplarında bu konu yer almamıştır. Ancak Vehhabi söylemin bu konuda da farklı bir bakış açısı sergilediği görülmektedir. Genel olarak naslardan ve sahabe uygulamlarından yola çıkarak tevessülün caiz olduğunu söylemlerine rağmen, ehl-i tevhid olmayan ve veli zannedilen zatlardan ve ölmüş kimselerden tevessülde bulunmayı şirk addetmişlerdir. Buradaki tepkisel tavrın sufi kültürüne olduğu açıktır. Genel olarak caiz olmayan ve şirk olan tevessül derken, bunu kastetmişlerdir. Vehhabiler'in bu tavrı tevessülü büyük oranda tartışma konusu yapmıştır. Vehhabiliğe reddiye yazan son dönem âlimleri ise tevessülün caiz olduğunu hatta müdellel olduğunu bunu şirk saymanın bir delilinin olmadığını savunmuşlardır. Vehhabiler bu anlamda tevessül konusunu akide konusu haline getirmekle daha geniş ve ayrıntılı bir şekilde tartışılmasına sebep olmuşlardır.

4.2. Ahiret

Kelam sistematiği açısından bakıldığında sem'iyyat konuları arasında sayılan ahiret konuları, Vehhabi söylem açısından özellikle yine tevhide taalluk eden konular açısından önem taşımaktadır. Daha evvel ayrıntılı ele aldığımız şefaat ve tevessül konusu bu bağlamda önem atfedilen konular olmaktadır. Çünkü şefaatin de tevessülün de başkalarının uhdesinde olabileceğini söylemek ya da küfür ehli olan birine şefaat

[793] el-Bakara, 2/37
[794] Dahlan, *ed-Durer*, 29-30.
[795] Kevserî, *Tevessül*, 5; Dahlan, *ed-Durer*, 102-104; İbn Abdulvehhab, *Red ale'l-Vehhabiyye*, 53.
[796] Kevserî, *Tevessül*, 12-13.
[797] Kevserî, *Tevessül*, 3-10.

edildiğini veya edilebileceğini kabul etmek bir iman problemi olmaktadır. Bir diğer yönüyle ahiret konusu bilginin değeri veya daha doğru bir deyimle haberin değeri yönüyle de ele alınmıştır. Çünkü sem'iyyata taalluk eden bu konular ancak haberle sabit olabilir. Ahad haberlerle sabit olan ahiret konularının herhangi bir şekilde te'vili, bid'at olarak değerlendirilmekte ve dolayısıyla şirk veya inkâra sebep olduğu kabul edilmektedir. Bu başlık altında da diğer başlıklarda olduğu gibi konuyu Vehhabiler'in farklı bakışları ve görüşleri ile sınırlı tutmaya çalışacağız.

Sem'iyyat konularının Vehhabilik açısından bir başka hususiyeti de sudur ki; özellikle tevhid, şirk, şefaat gibi konularda olduğu gibi, güncel konular olmaktan uzaktır. Zira özellikle Kelam, Felsefe ve kurumsallaşmış tasavvufa tepki olarak gelişen Vehhabilik ahiret konularını sistematik bir şekilde ele almamıştır. Bu konularda selefin yolunda olduklarını söylemişlerdir. Vehhabiler gerek Fıkıh gerekse İtikad'ın belli konularında tepkisel davranmış, Fıkıh konusunda Hanbelî ve Selefî olduklarını söylemişlerdir. Belli konular dışında sistematik bir itikadî anlayışa rastlamak mümkün değildir. Tartışmalar belli konular etrafında yoğunlaşmış ve şirk kavramı itikadın merkezine alınmıştır. Ancak İbn Abdulvehhab'ın kendi görüşlerini savunmak veya yapılan itirazlara cevap vermek için yazdığı mektuplarda daha sistematik bir dile rastlanır ve daha Kelamî bir üsluba başvurur.[798] Sistematik bir dil kullanmasına rağmen görüşlerini kısaca belirtmekle yetinir bu konudaki tartışmlara yer vermez. İbn Abdulvehhab, ahiret ile ilgili görüşlerini şöyle özetlemektedir:

> Ben Hz. Peygamber'in ahiret ile ilgili söylediği şeylerin tamamına iman etmekteyim. Kabir imtihanına (sorgu), ruhların bedenlere iade edileceğine iman ediyorum. İnsanlar kabirlerinden çıplak, yalın ayak ve sünnetsiz bir şekilde kalkar ve rablerine yürürler, onlara güneş yaklaştırılır, tartılar kurulur ve insanların amelleri tartılır, defterler dağıtılır; kimi kitabını sağından kimi ise solundan alır. Ben Hz. Peygamber'in arasattaki havzına – ki onun suyu sütten ak baldan tatlıdır- iman ederim. Bardaklarının (kaplarının) sayısı gökteki yıldızlar kadardır, ondan bir kere içen bir daha ebediyen susamaz. Sıratın cehennemin üstüne kurulduğuna ve oradan insanların amellerine göre geçeceklerine iman ederim.[799]

İbn Abdulvehhab, sözkonusu risalede zaman zaman tartışmalı konulara da yer verir, yer verdiği tartışmalı konular özellikle o dönem tartışılan ve Ehl-i Sünnet Kelam'ı açısından önemli olan konulardır. Örneğin cennet ve cehennemin yaratılmış olup olmadığı ve ebediyeti meselesinde şöyle demektedir: "Cennet ve Cehennemin yaratılmış olduğuna, her ikisinin şimdi mevcut olduğuna ve fena bulmayacaklarına

[798] İbn Abdulvehhab, "Risâle li Ehli Kâsim", 237-258.
[799] İbn Abdulvehhab, "Risâle li Ehli Kâsim", 237-245.

(ebedî olduklarına), mü'minlerin kıyamet günü rablerini ayın on dördünü görür gibi göreceklerine ve bu konuda hiç zorlanmayacaklarına iman ederim."[800]

Diğer Vehhabi ulema da İbn Abdulvehab'ın ele aldığı bu konuları hemen hemen benzer bir üslupla aktarmışlardır. Râcihî, konu etrafında şöyle demektedir:

> Bid'at ehlinden olan Mu'tezile cennet ve cehennemin mevcut olmadığını, çünkü içinde kimsenin bulunmadığı bir cennetin ya da cehennemin yaratılmış olmasının abes olduğunu, abes olanın Allah hakkında caiz olmadığını söylemektedirler. Hâlbuki naslar bunun tam tersini söylemektedir. Zira yüce Allah cennet için; "…müttakiler için yaratıldı…"[801] Cehennem için ise; "…kâfirler için yaratıldı…"[802] demektedir. Bunların boş olduğu da doğru değildir. Çünkü cennette bahçeler, otlar, Allah'ı zikreden huriler ve oğlanlar vardır. Ayrıca kabirlerden Cennete açılan kapılar vardır ve Mü'minler bu kapılardan cenneti izlemektedir ve bunların ruhları cennettedir. Aynısı Cehennemde kâfirler için geçerlidir.[803]

İbn Bâz, sem'iyyat konularının haberle sabit olduğunu, bu haberlerin te'vilini ya da aksini iddia etmeyi doğru bulmaz. Çünkü sem'iyyat konularında tartışmaya açık bir durum yoktur. Ona göre, Cennet ve cehennem ebedidirler bu naslarla sabittir. Kim cennet de cehennem de son bulacaktır derse kâfir olur. Ancak cehennemin fena bulacağına dair olan görüş ise batıldır, Ehl-i Sünnet'in görüşü en doğru görüştür. Ehl-i Sünnet'in söylediğinin aksini söylemek küfrü gerektrimektedir.[804]

Vehhabi ulemanın va'd ve vaid konusu ile ilgili bir başka iddiası ise bu konu etrafında yorum yapılamayacağı ve kendilerinin orta yolu şeçtikleridir. Sem'iyyatla iligili olan diğer konularda olduğu gibi mevzu bahis konu da yoruma açık değildir. El-Useymin bu konuda, "her konuda olduğu gibi orta yolu seçtiklerini dolayısıyla aşırı zahiri Hâricî yorumlardan da te'vilden de kaçındıklarını"[805] söylemektedir. Dolayısıyla va'd ve Vaidle ilgili haberlerin mahiyetini en iyi Allah bilir, bu konu ile ilgili yorum yapmaktan çekiniriz, derler. Vehhabiler'e göre bu konu etrafında yapılan yorumlar bid'at olmaktadır. Zira bu konunun yoruma açık bir yönü yoktur.[806]

Büyük günah işleyen kimsenin durumu ile ilgili olarak da kendilerinin her konuda olduğu gibi orta yolu tuttuklarını iddia ederler. El-Useymin; "üç sınıf kesinlikle cennete girmeyecektir: içkiye devam eden, akrabalık bağlarını kesen, sihre inanan"[807] hadisini değerlendirirken bu hadiste hasr olduğunu dolayısıyla bu kimselerin cennete

---

[800] İbn Abdulvehhab, "Risâle li Ehli Kâsim", 253.
[801] Ali İmran, 3/133
[802] el-Bakara, 2/24
[803] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 254.
[804] İbn Bâz, *Şerh*, 202.
[805] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/112.
[806] İbn Abdulvehhab, "Risâle li Ehli Kâsim", 253; İbn Bâz, *Şerh*, 202-203; el-Useymin, *Şerhu Selâsetu'l-Usûl*, 143-147.
[807] Buhârî, Hamr, 2, 385; Müslim, Eşribe, 3, 1564

girmeyeceğini söylemektedir. Cennete sadece kâfirler girmeyecektir. "Öyleyse bu kişiler kâfir midir?" sorusunu sorar ve sihire inanmanın şirk olduğunu, geriye kalan fiilleri işleyenlerin ise günahlarının cezasını çektikten sonra cennete gireceklerini söyler. Zira Hz. Peygamber (a.s.) kelime-i tevhide inananın cennete gireceğini söylemektedir.[808]

Devamında va'd ve vaid konusu ile ilgili üç önemli görüşün olduğunu söyler. Mu'tezile ve Hâricîlerin temsil ettiği fikir ki Mu'tezile büyük günah işleyen ne mü'min ne kâfirdir derken, Hâricîler bunların kâfir olduğunu söylemektedir. Bir diğer grup ise iman ve amelin farklı şeyler olduğunu söylemektedir. Ancak kendilerinin bu gibi va'd ve vaidle ilgili haberler konusunda yorum yapmaktan kaçındıklarını ve olduğu gibi kabul ettiklerini söyler. Mü'minlerin ise en nihayetinde cennete gireceklerine, yine hadis gereği inandıklarını söyler. Burada asıl vurgu yapılan konu; iki aşırı uç arasındaki orta yol değil, habere dayalı, yoruma ve te'vile imkân tanımayan bakış açısının orta yol olarak kabul edilmesidir. Kelamcıların te'vilci anlayışları bu anlamda reddedilmektedir.[809]

Amel iman ilişkisi üzerinden yürütülen bir başka tartışma ise; cennetin amellerin karşılığı olup olmadığı konusudur. El-Useymin, Vehhabi ulemanın Allah'ın adaletini sorgulamadığını söyledikten sonra: "Amellerimiz cennete girmenin bedeli (karşılığı) değil, sebebidir. Bu açıdan Hz. Peygamber bile cennete amellerinin karşılığında değil, güzel amelleri sebebiyle girecektir" demektedir. Burada asıl vurgu yapılan konu ise şirkten arınma meselesidir. Cennete girmek için tevhidin gerekliliğine vurgu yapılır. Bu amaca ulaşmak için amellerden çok, şirkten arınmak önem taşımaktadır. Yani ma'siyetler değil, şirk kişiyi cennetten uzaklaştırmaktadır.[810] Burada da ma'siyetlerin küçümsendiği klasik Vehhabi yaklaşımla karşılaşmaktayız. Ancak ameli imanın bir cüzü sayan yaklaşımın şirkle ilgili söylem sözkonusu olduğunda ma'siyetleri küçümsemesi bir çelişki gibi durmaktadır.

Daha öncede ifade ettiğimiz gibi, va'd ve vaid konusu ile ilgili olarak nasların yorumlanması veya te'vil edilmesi bid'at olarak görülmektedir. Vehhabi düşüncesinde her türlüsü şirke vesile olarak kabul edilen bid'at, te'vil konusunda büyük bir problem olarak görülmektedir. Vehhabi metinlerde ahiretle ilgili nasların te'vili konusunun reddi çok net görülür. Ahad haberle sabit olan konuların yorumlanması bile zaman zaman küfür olarak görülmektedir. Râcihî, bir örnek üzerinden olaya şöyle yaklaşmaktadır: Mü'minler Allah'ı ayın on dördünü görür gibi göreceklerdir. Bu konudaki haberler inkâr edilemez, mütevatir haberlerdir. Hadiste görmenin ayın on dördüne benzetilmesi

---

[808] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufid*, 1415h., 2/108-110.
[809] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufid*, 1415h., 2/110-111.
[810] el-Useymin, *Şerhu Selâsetu'l-Usûl*, 307.

teşbih amacıyla değildir. Burada amaç görmenin görmeye benzetilmesidir. Ancak ehli bid'at ise ru'yeti reddetmiştir. Mu'tezile ve Cehmiler, ru'yetin Allah hakkında gerçekleşmeyeceğini çünkü görünmenin ancak cisimler hakkında gerçekleşebileceğini, Allah'ın ise cisim olmadığını söylemişlerdir.[811] Ancak Vehhabilere ru'yet, Kur'an ve mütevatir hadislerle sabittir bunun inkârı küfrü gerektirir. İbn Abdulvehhab, değişik vesilelerle ancak bid'at ve dalalet ehlinin; şefaat, ru'yet, havz gibi konuları inkâr ettiğini söylemiştir.[812] İbn Bâz, benzer konuların reddinin bid'at ve dalalet ve olduğunu, çünkü haberle sabit olduğunu söylemiştir. İbn Bâz, ise şöyle demektedir; Allah'ın vechini görmeyi dilemek ancak cennette mümkün olabilir. Çünkü cennet nimetlerin en üstünü kabul edilen ru'yetullahın mümkün olduğu tek yerdir. Onun için (dünyada) Allah'ın vechini görmeyi dilemek doğru değildir.[813]

Her ne kadar te'vil çoğu zaman mahkûm edilse de kendi mezhebî yorumları ile uyumlu olan bir kısım konularda te'vil de yapılmıştır. Bu hakikat, dil ile ilgili konularda te'vilin kaçınılmaz olduğunu açıkça göstermektedir. Zira te'vil imani bir sorun olmaktan çok dil ile ilgili sorunların çöüzümüne yönelik bir amaç taşımaktadır.

İtikadın rivayetler ile sabit olacağını, haberlerin yorumlanmasının bid'at olduğu söyleyen İbn Bâz, kıyamet alametlerini kabul etmekle beraber, bu konudaki bir kısım rivayetlerin sahih olmadığını söylemiştir:

> "Kıyamet yaklaştığında güzel bir koku yayılacak, mü'minlerin ruhları kabz olacaktır. Dolayısıyla müminler kıyametin dehşetini görmeyeceklerdir. Ancak bu kokunun Şam veya benzeri bir yerden yayılacağına dair rivayetler vardır. Bu rivayetlerin tamamı zayıftır. Hakikatle de uyumlu değillerdir. Bu olay için bir yer adı söylemek doğru olmadığı gibi, ciaz de değildir. Bu konuda çok fazla hadis var ve hiçbiri sahih değildir, bu açıdan muayyen bir mekândan bahsetmek doğru değildir."[814]

El-Useymin, cennetle ilgili bir konuda tevile baş vurmaktadır. El-Useymin'e göre cennette uyku yoktur. Çünkü uyku küçük ölüm demektir ki böyle bir durumun cennette vukusu mümkün değildir. Aynı zamanda uyku esenliğe ara verilmesi anlamına gelir. Cennet ise kesintisiz esenlik yurdudur, bu açıdan burada uyku olmaz. Bu ve buna benzer örnekler her ne kadar dini metinlerin te'vile açık olmadığı iddiası dile getirilmiş olsa da aslına bakılırsa Vehhabi ulemanın zaman zaman da olsa te'vile başvurduğunu göstermektedir.[815]

Ahiret konularını ele aldığımız bu bölümde Vehhabi sem'iyyat teorisi ile ilgili olarak belli esasları ele almaya çalıştık. Sem'iyyat ile ilgili olan ahiret konularının

---

[811] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 255-256.
[812] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/31-32.
[813] İbn Bâz, *Şerh*, 247-250.
[814] İbn Bâz, *Şerh*, 122-123.
[815] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 3/307-308.

yoruma açık olmadıkları ilkesi en temel ilkedir. Dirilişin cismani olacağını kabul eden Vehhabi ulema kıyametin büyük ve küçük alametleri olduğunu kabul etmekte ve bu anlamda bu alametlerin nasla sabit olduğunu, bunun aksini iddia etmenin bid'at olduğunu söylemektedirler. İbn Abdulvehhab ise daha çok va'd ve vaidle ilgili konuları kendisinin Ehl-i Sünnet ulemasından farklı düşünmediğini ifade etmek için bir savunma niteliğinde ele almakta ve kendisinin selefin yolunda olduğunu ispatlamak için ele almaktadır. Bu anlamda, kıymat alametleri, hesap, cennet, cehennem, havz, şefaat gibi konuların hak olduğunu söylemektedir.[816]

Konu etrafında en genel söylem ise; bu konuların te'vilinin bid'ate, bid'atin ise şirk ve küfre neden olacağı söylemidir. Özellikle Vehhabiler'in farklı bakış açılarını ele aldığımız çalışmamızda farklı görüşün olmadığı konulara çok az yer verdiğimiz için bu kadarla yetinmeyi uygun bulmaktayız.

Kelamcılar açısından bakıldığında ise ahiret konuları beş duyu organının idrakiyle sınırlı olan bilgilerden farklıdır. Onun içindir ki ahiret konuları sem'iyyat bahisleri adı altında ele alınmıştır. Kelam ilmi açısından bakıldığında, sem'iyyat bahisleri usulu selase olarak bilinen üç ana ilkeden biridir. Sem'iyyatla ilgili bahislerin daha çok habere dayalı oldukları da kelamcılarca kabul edilen bir gerçektir.[817]

Ahiret ile ilgili konulara kelamcılar açısından bakıldığında diğer konular kadar tartışılmamıştır. Genel olarak İslam akidesine yönelen itirazlara cevap veren Kelam ehli, ahiret inancı -uzun yıllar tartışma konusu olmadığından olsa gerek ki- konusunda çok fazla tartışmamışlardır. Ahiret konularının tartışma konusu olmamasının bir başka sebebi de konuların sem'i delillere dayanıyor olmasıdır. Kelam âlimleri ahiret hayatının imkânı ve ispatına önem vermiş olslar da ahiretin safhları olan kabir, haşr, cennet cehennem, havz, sırat gibi konularda sem'î delillere dayanmayı ilke edinmişlerdir. Mâturîdî bu konuda; ahiretin varlığının aklen kabulü mümkün olsa da safhalarının ancak nasla bilinebileceğini söylemiştir.[818] Konu etrafında bilinen temel tartışma, cennet ve cehennemin yaratılmış olup olmadıkları ve cehennemin ebedîliği problemi etrafındadır. Topaloğlu, konuyu şu şekilde özetlemektedir:

> Cennet ile cehennemin ve ahiret hayatının ebediliği hemen hemen bütün islam âlimlerinin benimsediği bir husustur. Saadet yurdu olan cennetin ebediliğine itiraz edilmemekle beraber, elem ve azapla dolu cehennem hayatının sona erebileceğini veya cehennem halkının azaba karşı bağışıklık kazanabileceğini ileri sürenler olmuştur. Hz. Ömer, İbn Mes'ud, Ebu

---

[816] İbn Abdulvehhab, "Risâle li Ehli Kâsim", 237-245; İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/30-33.

[817] Hamdi Gündoğar, *İslam İtikadında Sünnet* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2022), 167-218; Hamdi Gündoğar, "Geleneksel Kelam Sürecinde Sünnet-İtikat İlişkisi" (Elâzığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2004), 296.

[818] Özervarlı, *Kelamda Yenilik*, 116-117; Bekir Topaloğlu, "Âhiret", *DİA* (İstanbul: TDVY, 1988), 1/547; Gündoğar, *İslam İtikadında Sünnet*, 167-218.

> Hureyre ve Ebu Said el-Hudrî tarafından benimsendiği rivayet edilen bu görüşe taraftar olanlar arasında İbnu'l-Arabî, İbn Teymiyye, ibn Kayyim el-Cevziyye de bulunmaktadır.[819]

Cehennemin veya azabın sınırlı olduğu fikri gelenek içerisinde kendisine taraftar bulduğu için, diğer ahiret konularına nisbetle daha çok tartışılmıştır. Son dönem İslam düşünürlerinin de konuyu daha çok cezanın hikmeti ve suçla cezanın mutabıklığı tartışmaları etrafında ele aldıkları görülmektedir. Bu anlamda ceza veya azap kavramlarına rasyonel bir sınır çizmeye çalışan son dönem düşünürlerinin bir kısmı cehennemin ebedî olmadığı görüşünü savundukları görülmektedir.[820] Bu konu etrafında İbn Abdulvehhab hem cehennemin hem de cennetin ebedî olduğunu, buna muğayir fikirlerin habere aykırı oldukları için, bid'at ve dalalet olduklarını söylemiştir. Aynı şekilde cennet ve cehennemin yaratılmış olduklarını da söylemektedir.[821]

Ahirete iman konusu veya ahiretin imkânı ve ıspatı konusunda da baştan beri farklı bakış açılarının olduğu bilinmektedir. İnsanda var olan mutlak adalet talebi, yaratılıştaki akıl üstü uyum, insanın ebedîlik arayışı, ahiret inancını zorunlu kılan ahlakîlik, Allah'ın hikmeti ve kudreti gibi delillerin üstüne oturmaktadır. Temeli itibariyle naklî delillere dayanan ahiret inancı, kelamcılar tarafından aklî delaletle de zenginleştirilmiştir. Bu bakış açısı, son asır itibariyle rasyonel temeli de zorunlu kılmıştır. Yeni ilmi Kelam çalışmaları söz konusu rasyonel temele de vurgu yapmışlardır. Çünkü ahiretin varlığı pozitivist söylem açısından kanıtlanabilir bir temele dayanmamaktadır. Bu açıdan aklî delalet zorunlu olmaktadır.[822] Ancak Vehhabi eserlerde bu gibi tartışmalara rastlamak mümkün değildir. Son dönem rasyonalist bakış açısını görmezden geldikleri de bir gerçektir. Bu anlamda modernlik öncesi bir tecdit hareketi olan Vehhabilik düşüncesinin İbn Abdulvehhab'ın görüşlerini aşamadığı ve modern dönemde ortaya çıkan yeni tartışmalara kapalı olduğu da görülmektedir.

Diğer taraftan ahiret inancı ruhun varlığı ile alakalı olarak da ele alınmaktadır. Zira hem ahlaki hem de hukuki anlamda bireye sorumluluk yükleyen ahiret inancının kişiye dünya ve ahiret arasında denge kurarak yaşamayı salık verdiği de savunulmaktadır. Zira dünya ve ahiret dengesi bireyin ölümlü bir varlık olduğunu unutmaması, ölümden sonra hesap verme bilinci, kişiyi daha dengeli olmaya, dünya ile ilgili tasarruflarını daha fazla test etmeye mecbur kılmaktadır. Bu anlamda Kur'an-ı Kerime göre[823] dünya sevgisi, makam mevki kaybetme korkusu, mal mülk kazanma

---

[819] Topaloğlu, "Âhiret", 1/547.
[820] Özervarlı, *Kelamda Yenilik*, 119-120.
[821] İbn Abdulvehhab, "Risâle li Ehli Kâsim", 237-245.
[822] Adil Bebek, "Matüridi'nin Kelam Sisteminde Ahiret inancı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000), 6-9; Topaloğlu, "Âhiret", 1/547-548.
[823] el-Mü'minun, 23/33-38; en-Neml: 27/1-5; el-Câsiye: 45/34-351

hırsı gibi hasletler kişinin ahiret inancını zayıflatan veya ölümü kişiye unutturan hasletlerin başında gelmektedir.

Vehhabi ulema açısından bakıldığında önceki bölümde dikkat çeken bir başka hususiyet ise; konuları tekfir bağlamında ele almalarıdır. Bazı konularda bu konu hakkında açık nas vardır, dolayısıyla nassın söylediğinin aksini söylemek küfürdür anlayışı zaman zaman belirgin olarak göze çarpmaktadır. Söz konusu yaklaşım, Vehhabiler'in bilgi anlayışıyla alakalıdır. Ahad haber itkadî konularda da kati bilgi ifade etmektedir. Hatta fer'î konuların nassa dayalı olup, usule taaluk eden konuların akla dayanması bir çelişki olarak yorumlanmaktadır. Dolayısıyla bilgi değeri açısından bakıldığında habere yüklenen anlam da Vehhabi düşüncenin oluşumuna büyük katkı sunmuştur. Ahad haberin hilafına bir şeyler söylemenin bid'at ve dalalet olduğu söylemi daha hâkim bir söylem olmaktadır.

Sonuç olarak, Ahiret konuları etrafında gerek geçmişte gerekse günümüzde geniş tartışmalar olmamıştır. Kelam uleması ahiret konularının sem'î olduğunu ve naklî delalete dayanması gerektiğini kabul etmişlerdir. Bu anlamda aklî delalete çok az başvurmuşlardır. Ancak ahiretin imkânı ve ispatı noktasında çeşitli delalet yöntemlerine başvurdukları da görülmektedir. Ahiretin imkânı ve ispatı konusu bu noktada inkâra yönelik bir tartışma olmaktan çok, ahiretin varlığını aklî bir zemine oturtma çabası olarak görülmelidir. Zira Kelam âlimleri imanı, aklî istidlalle desteklemeyi de amaç edinmişlerdir. Bu anlamda ahiretin imkânı etrafındaki delillerin böyle anlaşılması gerektiği kanaatindeyim. Cennet ve cehennemin yaratılmış olduğu, cennetin ebedî cehennemin ise belli bir süre olacağı görüşleri de Vehhabi ulema tarafından ele alınmış, bu konularda farklı fikir beyan etmenin bid'at olduğunu söylenmişlerdir. Büyük günah konusu da Vehhabi ulema tarafından ele alınmış ve büyük günah konusunda kendilerinin orta yol üzere olduklarını söylemişlerdir. Ru'yetullah konusunda da bu konuda açık nasların olduğunu ru'yetullahı inkâr etmenin dalalet olduğunu, ayrıca bu konuyu inkâr etmenin Allah'ın kudretini sınırlandırma anlamına geleceği için küfür olacağını da söylemişlerdir.

Ahiret ile ilgili konularda geleneksel Kelam açısından Vehhabiliğe bakıldığında önemli oranda mutabakatın olduğu söylenebilir. Ancak modern dönem düşünürlerinin yeni problemlere yaklaşımları açısından bakıldığında bu tip tartışmaları büyük oranda görmezden geldikleri görülmektedir. Son asırda belli konularda hâkim olan rasyonalist söylemlerin Vehhabi ulemada karşılık bulmadığı gerçeğinden öte, bu tavır Vehhabi düşüncenin aşırı muhafazakâr reflekslerine dayanmaktadır.

4.3. İmamet

Bu bölümde, Vehhabi düşüncenin halifelik konusuna bakışı ele alırken, birinci olarak son halifelik makamı olan Osmanlı Hanedan'ına karşı duruşu ve son dönem

hilafet tartışmalarındaki konumunu hem de itikadî açıdan meseleye yaklaşımlarını ele almaya çalışacağız. Çünkü Vehhabiler kendileri için başlangıç sayılan 1744'teki Dir'iye antlaşmasından sonra, Suud ailesi veya iktidarı ile aynı hedefe kilitlenmiş gözüküyorlar.[824] Bu anlamda Suud ailesinin siyasal bekası ile Vehhabiliğin bekası aynı noktada buluşmaktadır. Kelam açısından ise imamet konusunu nasıl algıladıklarını ortaya koymaya çalışçağız.

1876'da ilan edilen meşrutiyetle birlikte Osmanlı sultanlarının tüm Müslümanların meşru halifesi olduğuna vurgu yapılırken bu durum, sömürgelerini arttırmaya çalışan İngilizlerin ilgisini çok fazla çekmiştir. Rus Çarı nasıl Katoliklerin ve İngiliz Protestanların lideri değilse, Osmanlı Sultanı da tüm Müslümanların lideri değildir vurgusu yapılmıştır. Özellikle Mekke Şerifi'nin soyuna (Kureyş'ten olmasına) vurgu yapan yazılar, Osmanlı Sultanı'nın halifeliğinin dini bir temele dayanmadığına vurgu yapmışlardır.[825] Hilafetin Kureyşîliği tartışmaları her ne kadar geleneksel birçok Kelam kitabında yer almış olsa da bunun siyasal bir karşılık bulması, son dönem Osmanlı hilafet makamının meşruiyeti ile ilgilidir. Zira söz konusu söylemin İslam tarihinde belli dönemler dışında bir karşılığının olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir.

İslam dünyasında tüm Müslümanların kabul ettiği bir halifenin nüfuz sahibi olması, İngilizler'in Hindistan'daki çıkarları açısından sorun olarak görülmüştür. Kendileri açısından sorun olan bir meseleyi dini meşruiyet temelli bir meseleye dönüştürmek zor olmamıştır. Hilafetin Kureyşîliği merkezli tartışmalar aynı zamanda Arapçılık veya Arap birliği gibi vurgularla da bir Osmanlı karşıtlığına dönmüştür. Şunu da ifade etmek gerekiyor ki hilafeti dini meşruiyet temelinde tartışmak, daha çok batıdaki gelişmeleri takip eden, İslam dünyasındaki reformist düşünürlerin işidir. Halifelik meselesini seçim ve biat merkezli ele almak ve Osmanlı Sultanlar'ının meşruiyetini tartışmak, bu özgürlükçü ve batı yanlısı kesimi cezb etmiştir.[826]

Siyasi bir temele dayanan hilafet ve imamet tartışmalarının dini temelli bir tartışmaya dönüşmesi, Vehhabilik açısından, bir yönüyle içinden çok daha kolay çıkılır bir durumdur. Tarihi, siyasi, stratejik arkaplanından koparılan halifelik ve imamet tartışmaları, bir anlamda anakronik ve çözümsüz bir probleme dönüşürken, bir diğer yönüyle de maslahat fıkhını öteleyen, tamamen zahiri bir yorum biçimine mahkûm, muhayyel ve tartışılması imkânsız bir sorun olmuştur. Ulu'l- emre itaati dini bir vecibe

---

[824] Âlûsî, *Târîh*, 154; İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd*, 1982, 1/4244.
[825] Azmî Özcan, "İngiltere'de Hilâfet Tartışmaları 1873-1909", *İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (1998), 52-53.
[826] Kurşun, *Türk Arap İlişkileri*, 145-155; Mehmet Sait Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşiliği* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 11; Özcan, "İngiltere'de Hilâfet", 68-69.

olarak gören bir düşünce biçiminin Osmanlı halifesine karşı hem de yıllarca mücadele vermesi, kanlı savaşlara sebep olması, açıklanabilir bir durum değildir.

İngiliz sömürgeciliğine hizmet ettiği çok fazla dillendirilen Vehhabi hareket,[827] kendisinin bundan beri olduğunu çeşitli şekillerde ifade etmeye çalışmaktadır. Birincisi Vehhabiler, Osmanlı halifelerine karşı mücadele edilmediğini aksine bir İngiliz kuklası olduğunu ileri sürdükleri, Şerif Hüseyin'e karşı mücadele ettiklerini söylemektedirler.[828] Zira Şerif Hüseyin İngilizlere karşı tam bir güven içerisindedir. İngilizlerin bir Arap krallığı kuracağına ve dünyayı onların yönettiğine inanmaktadır.[829] İkinci olarak ise Muhammed b. Abdulvehab'ın dini bir tecdid hareketi başlattığını onun sömürgecilerle bir işinin olmadığını, fakat daha sonraki dönemlerde davaya ihanet edenlerin sömürgecilerle ittifak ettiğini söylemişlerdir. Dolayısıyla onlara göre İbni Abdulvehhab, bu tip töhmetlerden beridir. Ancak sonraki dönemlerde Suud ailesinden birilerinin bu ittifakı kurduğunu söyleyen Vehhabiler de vardır. Sünnî İbn Abdulvehhab'ın sömürgecilerle ittifak ettiğini söylemek komik bir iddiadır, "Ancak Suudi Arabistan Kralı İngilizlerin adamıdır"[830] demektedir.

Şunu da ifade etmek gerekiyor ki Suud ailesi hiçbir zaman halifelik iddiasında bulunmamıştır. Bunun yanında Suudi Arabistan'ın kurucusu Abdulaziz'in devlet kurma sürecinde rakibi olan Şerif Hüseyin hilafet talebinde bulunmuştur. Bir kısım kayıtlara göre; Osmanlı'ya karşı hem Şerif Hüseyin'e hem de Abdulaziz'e yardım eden ve onları finanse eden[831] İngilizler; Arap krallığı veya halifeliğini istediği ve Filistin'de bir Yahudi devleti istemediği için, İbn Suud'u Şerif Hüseyin'e tercih etmiştir. Şerif Hüseyin ve çocukları tüm Arap coğrafyası üzerinde hak iddia ederken, Suud ailesi Arap yarımadasının bir kısmı ile yetiniyor ve geriye kalan coğrafya ve bu coğrafyanın problemleri ile ilgilenmiyorlardı.[832]

Osmanlı imparatorluğuna karşı yıllarca verdikleri mücadeleye bakılırsa söz konusu yönetimi meşru bir yönetim olarak görmemektedirler. Ancak Suud ailesi ilk dönemden itibaren halifelik sorunuyla pek ilgilenmemiştir. Özellikle hilafetin kureyşiliği sorunu, kendisi de Kureyşli olan Şerif Hüseyin bağlamında tartışılmıştır. Şerif Hüseyin'in Kureyş kökenli olması, Hilafetin Kureyş'ten olması konusunu – özellikle Suud Krallığı'nın kurulacağı dönemde- Vehhabiler açısından görmezden gelinen bir konu olmuştur.

---

[827] Gümüş, *İngiliz CasusununİtirafIarı*, 5-25; Abdulhamid, *Vehhabiyye*.
[828] el-Akl, *İslâmiyye Lâ Vehhâbîyye*, 100-110.
[829] Wehbe, *Cezîre*, 192-193.
[830] Abdulkadir Sünnî, *Bir İngiliz Casusunun İtirafları Kitabına Reddiye* (İstanbul: Tevhîd Yayınları, 2013), 10.
[831] Armstrong, *Arabistan Kralı*, 108, 150, 194-195; Wallaç, *Çöl Kraliçesi*, 236, 261, 462-463.
[832] Armstrong, *Arabistan Kralı*, 170, 195-196; Wehbe, *Cezîre*, 194-197, 225-226.

Hilafet veya imamet konusu Vehhabi ulema tarafından daha çok ulu'l-emr bağlamında ele alınır. Ulu'l- emre itaat konusu, Vehhabi ulema tarfından, şirk ile bağlantılı olarak ele alınır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi hemen hemen iman ve amel konularının tamamını, şirk ile bağlantılı bir şekilde işleyen Vehhabiler, bu konuyu da yine tevhid ve şirk konusu ile ilgili olarak ele alırlar. Ayrıca umeraya itaat konusunu; ulemaya itaat konusu ile bağlantılı olarak ele alırlar. Zira ulemeya da umeraya da Allah'ın emrine uydukları müddetçe itaat edilir. Ne ulemanın ne de umeranın; Allah'ın haram kıldığını helal kılmaya, ne de helal kıldığını haram kılmaya yetkileri yoktur. Ancak haram olanı helal kılmak çok daha büyük bir günahtır. Bu açıdan Müslüman kimse umera ve ulemanın hatasına tabi olduğu müddetçe şirke düşme tehlikesi vardır. Bir yönüyle bakıldığında emir shiplerine itaat farz hatta onlara karşı gelmek iman meselesi olmaktadır. Çünkü emir sahiplerine –özellikle kendinden olan ve şirk koşmayan emir sahiplerine itaat vacip olmaktadır. Bu söylem Vehhabi söylemin en temel ilkelerinden olmaktadır. Vehhabilere göre, yöneticilere uyulup uyulmayacağı konusunda ise ehli'l-hal ve'l-akd karar vermelidir.[833]

Vehhabiler'e ulu'l-emr ancak Allah'ın emirlerini uygulmakla mükelleftirler. Umera ve ulemanın yasa ve kanun yapma yetkileri yoktur. Zira yasa yapmak; Allah'ın ve Rasulü'ünün uhdesindedir. Umera ve yöneticiler ancak belli nizamnameler ve düzenlemeler yapabilirler. Bir emirin kanun yapabileceğini kabul etmek ulûhiyyet tevhidi açısından problem olarak görülmektedir.[834] Zira umera Allah'ın şeriatına tabi olmak zorundadır. İslam şeriatına aykırı davranan bir yönetici şirke düştüğü gibi, ona uyanlar da müşrik olurlar. Hukuk ve yasa yapma problemini bir itikad meselesi haline getiren Vehhabi ulema bu anlamda hukukun yeni şartları değerlendirmesine, yeni olana göre yasaların tekrar düzenlenmesine fırsat tanımamaktadır veya bunları yasa olarak nitelemek yerine nizamname ya da düzenleme olarak isimlendirmeyi tercih etmektedirler. İbn Bâz bu konu etrafında şöyle demektedir:

> Allah'ın haram kıldığını haram, helal kıldığını helal, Allah'ın emir ve nehyini üstün tutmak, iman ve ilim ehline vaciptir. Aynı şekilde bunun hilafına olana itaat etmemek de böyledir. İtaat marufa yapılır ancak onlara şeriatın hilafı olan bir konuda itaat etmek haramdır. Yaradana asi olunacak bir konuda mahlûka itaat edilmez. Helal ve haram noktasında şeriatın hilafına olan amire, yasaya, eşe, evlada, babaya itaat edilmez. Şeriatın hilafına olan konularda onlara itaat etmek, onları ilah edinmektir.[835]

Burada dikkat çekici olan kanunlara ve kurallara uymanın şirk olarak nitelendiriliyor olmasıdır.

---

[833] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 108-111; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h.; Ğâlib, "Suûdî Selefîlik", 39.
[834] Yargı, *Yargı Sistemi*, 29.
[835] İbn Bâz, *Şerh*, 192.

Ulu'l-emre itaat konsunda İbn Abdulvehhab söyle demektedir:

> Ben, iyi olsun facir olsun Müslüman önderleri -Allah'a isyan etmedikleri sürece- dinlemeyi ve onlara itaat etmeyi vacip bulurum. Halifeliği üstlenen ve insanların üzerinde birleştiği kimseye, ya da halife olana kadar kılıcıyla galip gelen ve toplumun üzerinde birleştiği kimseye uymayı vacip bulur, ona karşı gelmeyi haram görürüm. İyi olsun, facir olsun tüm Müslüman imamlarla beraber cihad etmeyi caiz ve gerekli görürüm. Onlara karşı zahirle hükmeder, gizli şeylerini ise Allah'a havale ederim. Namazda onlara tabi olmak caizdir. Cihad ise Hz. Muhammed'den başlamış ve bu ümmetin son ferdi Deccal'ı öldürene kadar kesintisiz devam edecektir.[836]

Yukarıda geçen pasajda söyelenenler İbn Abdulvehhab'ın Kasim ehline gönderdiği, kendisinin yeni bir mezhep kurmadığını ve Ehl-i Sünnet itikadına bağlı olduğunu ısrarla ifade ettiği risalesinde geçmektedir. Bu risaledeki tavrına bakıldığında İbn Abdulvehhab, itikadi görüşlerini özet bir şekilde klasik metinlerin diliyle ifade eder. Buradaki üslubun diğer risalelerindeki üsluptan farklı olduğu hemen göze çarpar. Bu açıdan ulu'l emre itaat konusu da salt teorik bir söylem olarak görülmektedir. Ayrıca eline silah almış birine halife olana kadar yardım etmek söylemi de kendi durumu ile ilgili olsa gerektir.

Diğer risalelerde ise bizden olan ve şeriata uygun davranan ulu'l- emre itaatin vacip olduğunu, bizden olmayan ve şeriata uymayan umeraya isyanın vacip olduğunu ifade eder. Şeriate uymadığında hem ulemaya hem de umeraya itaat şirk olarak yorumlanır. Bu söylem, salt İbn Abdulvehhab'ın değil, diğer tüm Vehhabi ulemada da göze çarpar. Şeriata uymayan umeraya isyan etmek, şirk koşan toplumla savaşmak imanın bir gereği olarak kabul edilir. İlk günden itibaren İbn Abdulvehhab'ın verdiği mücadele ve savaşların temeli de bu anlayışa dayanmaktadır.[837] Çünkü bu anlayıştan yola çıkarak kendi söylemi uyuşmayan herkesi tekfir etmek mümkün olmaktadır.

Ulu'l emr konusunu bu şekilde sathi ve zahiri bir mantıkla ele alan Vehhabiler bu söylemin altını dolduracak sâlim bir mantık örgüsüne sahip değillerdir. Zira ulema ve umeranın hata yaptığının ölçüsü kişiden kişiye değişiklik arz eder. Dolayısıyla Vehhabilik tarihi; kendi kafasına uymayan ulema ve umerayı tekfir eden Hâricî mantıklı insanlarla doludur. Vehhabiler bu hareketleri bastırmak için çok sert tedbirlere başvurmuşlardır. İlk bölümde ele aldığımız Daviş hareketi, Kâbe baskını ve Taliban hareketi bu tip direnişlerin başında gelir. Özellikle son asırda Suud ailesinin şeriatın sınırlarının dışına çıktığını söyleyen Vehhabi hareketler vardır. Bunun yanında bu

---

[836] İbn Abdulvehhab, "Risâle li Ehli Kâsim", 271-273; İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/33.
[837] İbn Abdulvehhab, "Risâle li Ehli Kâsim", 271-273; İbn Abdulvehhab, "Usûlu's-Selâse", 33; İbn Bâz, *Şerh*, 189-193.

ailenin şeriatın dünyadaki yegâne temsilcisi olduğunu[838] iddia eden bir söylem de vardır.

Hilafet konusuna gelince: bu konu etrafında özellikle güncel tartışmaları birinci bölümde ele aldığımız için, burada sadece İbn Abdulvehhab'ın itikadî görüşleri ve atrafında oluşan yorumları ele almaya çalışacağım.

Hilafet meselesi bilindiği şekli ile klasik Ehl-i sünnet mezheplerinden farklı değildir. İbn Abdulvehhab: "Eğer insanlar arsından birisini dost edinseydim bu Ebubekir olurdu"[839] hadisine dayanarak sahabenin en üstününün Şiilerin dediği gibi Hz. Ali değil, Hz. Ebubekir olduğunu söyler. Sahabenin en üstünü Ebubekir olduğuna göre halifeliğe en layık olanı da odur. Diğer Vehhabi ulema da bu görüştedir. Buradaki efdaliyetten kastın nesep olmadığını, iman ve ibadetle ilgili olduğunu söylerler. Çünkü İslam, üstünlüğün takvada olduğunu söylemektedir.[840]

Râcihî, İbn Abdulvehhab'ın halifelikle ilgili görüşlerini ele almakta ve şunları ifade etmektedir:

> İnsanların en faziletlisi ashab-ı kiramdır. Onların en faziletlisi ise; Hz. Ebubekir, sonra Ömer, sonra Osman, sonra Ali'dir. Daha sonra Bedir Ashabı ve diğerleri gelir. Fazilet sırası, halifelik sırası gibidir. Ebu Hanife, Ali'nin fazilet bakımından Osman'dan önce geldiğini söylemiştir. Ancak halifelik sırası böyle değildir. Fazilet sırası ile ilgili tartışma devam edecektir, ancak halifelik sırası bakımından Hz. Ali'nin daha önce olduğunu söyleyen kimse kendi kavminin eşeklerinden daha sapkındır. İmam Ahmet: "Kim Ali'yi dördüncü yapmazsa, kavminin merkeplerinden daha sapkındır"[841] demiştir. Çünkü bu konuda sahabe ve ümmet icma etmiştir. Kim Ali'yi hilafet bakımından Osman'a takdim ederse muhacir ve ensara hakaret etmiş olur.[842]

Er-Râcihî'nin İbn Abdulvehhab'ın görüşlerini ele aldığı pasajdaki ifadeleri Vehhabiliğin Şia karşıtı söylemlerinin de bir ifadesidir. İbn Abdulvehhab Şia karşıtlığı konusunda çok açık ifadeleri başka risalelerinde de kullanır. Ona göre; Sahabenin en hayırlısı Hz. Ebubekir olduğuna göre hilefete en aylık olanı da Ebubekir olmalıdır. Bu açıdan dört halifenin sırlaması aynı zamanda bir efdaliyet sıralamasıdır. Şia'nın Hz. Ali lehinde geliştirdiği söylem uydurma bid'at bir söylem olduğu gibi çoğu zaman tekfiri gerektiren argümanlar içerir. Hz. Ali'nin sahabenin en fazilelisi olduğunu söylemek bu açıdan sakıncalı görülmektedir.[843]

---

[838] el-Akl, *İslâmiyye Lâ Vehhâbîyye*, 391-345.
[839] Müslim, Fezâilu's-sahabe, 6-7
[840] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 63-66; Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 328; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/426.
[841] Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (İstanbul: Matbaatu's-Saâde, ts.), 162.
[842] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 259-261.
[843] İbn Abdulvehhab, "Red ala Rafiza", 13-4/9-15.

Ulu'l emr ve halifelik konusunu ele adığımız bu başlık altında daha çok Vehhabiler'in kendine has görüşlerine yer vermeye çalıştık. Çalışmamız açısından önem taşıyan yönü; bu konunun şirkle ve dolayısıyla tekfirle bağlantılı olarak nasıl ele alındığıdır. Ulu'l-emr konusunun özellikle halifelik kavramına göre daha güncel olması dolayısı ile Vehhabiler açısından daha çok ilgi görmüştür. Halifelik konusu ise, tarihsel tartışmalardan öteye geçmemiştir. Özellikle Şia karşıtlığı üzerinden anakronik bir bakış açısı ile ele alınan hilafet konusunun bugün halen ayrıştırıcı bir söylem içermesi dikkate değerdir. Umeraya itaat ise dini bir gereklilik olarak arzedilmekte, ancak burada Müslüman olan ve şeriata uyan umera olmaları şart koşulmaktadır. Yine konuyla bağlantılı olarak "bizden olmayan" ulu'l- emre isyan ise vacip olmaktadır. Bizden olan ve olmayan söylemi yoruma açık bir söylem olarak kanaatimizce ciddi bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Zira ilk bölümde ele aldığımız; bizzat İbn Abdulvehhab'ın isyanları, toplum tarafından ümmetin geneli tarafından meşru sayılan umera ile savaşması, bu konunun büyük bir önem taşıdığını göstermektedir. Bir taraftan ulu'l-emre itaati farz kabul eden söylem, diğer taraftan toplumsal meşruiyeti olan iktidara, dini bir söylem üzerinden isyanın şart kılınması; yoruma açık, sistematik olmayan, şartları kendine göre yorumlayan bir anlayışa işaret etmektedir.

Kelam açısından bakıldığında İslam siyaset düşüncesinin temel konusu, hiç şüphesiz hilafet konusudur. 1924 yılında TBMM uhdesine alınarak, fiilen ilğa edilen halifelik, Hz. Peygamber'in vefatından itibaren siyasal açıdan özellikle ortodoks İslam olarak kabul edilen kesimleri büyük oranda temsil etmiştir.[844] Bugün ortodoks İslam'ın siyasal anlamda bir temsiliyetinin olmaması veya meşru, kabul görmüş, egemen bir temsiliyete sahip olmaması bazı kesimlerce İslam dünyasının emperyalizme açık olmasını kolaylaştırmıştır şeklinde yorumlanmıştır.[845] Şeriati de Osmanlı ailesinden gelen halifeleri her ne kadar Safevî geleneğinden etkilenen Şiîler reddetmiş olsalar da Osmanlı hanedanının yıkılması ile Şiî dünyasının da geçmişten çok daha fazla sömürgecilerin hedefi olduğunu ve emperyal emellere daha açık hale geldiklerini söylemektedir.[846] Dolayısıyla Sünnî İslam'ı yüzyıllarca temsil eden halifelik müessesesinin toparlayıcı bir etkisinin olduğu güçlü bir şekilde dile getirilmektedir.

Temelde siyasi bir konu olan imamet meselesinin imani bir konu olması daha çok Şia ile ilgili bir durum olsa gerektir. İnanç esasları büyük oranda imamet teorisi etrafında şekillenen Şia,[847] mevzubahis konunun bir itikad meselesi olarak

---

[844] Arnold Toynbee, *1920'lerde Türkiye, Hilafetin İlgası*, çev. Hasan Aktaş (İstanbul: Ekin Yayınları, 2021), 5-25.
[845] Salman Sayyid, *Hilafeti Hatırlamak*, çev. Mehmet Murat Şahin (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), 221-223.
[846] Ali Şeriati, *Ali Şiası Safevî Şiası*, çev. Hicabi Kırlangıç (Ankara: Fecr Yayınları, 2011), 46.
[847] Bkz. Emrullah Fatiş, "Şia'nın İmametle Şekillenen İnanç Esasları", *Bilimname* 2/23 (2012), 85-103.

tartışılmasının temel sebebi olarak kabul edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Kelam kitaplarında yer alan imamet bahislerinin daha çok Hz. Ebubekir'in halifeliğinin meşru olduğu savunması ile başladığı ve ilk halifenin meşru halife olması dolayısı ile diğer dört halifenin de meşru temellere dayanarak hilafeti devraldıkları savunulur. Ayrıca imamların sıralaması aynı zamanda fazilet sıralaması olmaktadır. Bu açıdan ilk halife ümmetin en faziletlisi olarak kabul edilmektedir.[848] Söz konusu savunma salt imamet ile ilgili bir konu olmaktan ötedir. İslam dininin ilk nesli olan sahabenin savunması ile de alakalıdır. Zira -Şii söylemin iddia ettiği gibi- haksız bir şekilde hilafet müessesesine el koyan bir toplumdan dini öğrenmiş olmak, büyük bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.

Halifelik konusunun Kelam konuları arasında yer alması Nesefî tarafından üç sebebe bağlanmaktadır. Daha doğrusu haifelik ünvanı üç sebepten inançla bağlantılı olmaktadır. Birincisi, Hz. Peygamber'den sonra ümmetin işlerini yürütecek bir kişilik olması ikincisi, yeryüzünde Allah'ın ahkâmını yürütecek bir temsiliyetin olması, üçüncüsü ise, Mü'minlerin hukuklarını koruması ve dünyalık işlerini görmesidir.[849]

Mu'tezile ise el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehy ani'l-munker çerçvesinde imamet konusunu ele almıştır. Hadlerin uygulanması, savaş hükümlerini uygulama gibi konular imametin varlığına bağlanmaktadır. Bu anlamda üzerinde icma olunmuş imama itaat vacip olmaktadır.[850]

Kelam mezhepleri açısından bakıldığında bir diğer tartışma konusu ise halifeliğin gerekliliği olmaktadır. Tartışma ise Haricîlerle başlamıştır. İmametin vacip olmadığını savunan Hâricîler, imametin caiz olduğunu savunmuşlardır. Akıl da vahiy de imameti caiz kılmaz görüşündedirler. Aynı zamanda imametin kureyşîliğine de karşı çıkmışlardır. Aynı şekilde haifelik için kabile mensubeiyetinin bir önemi de yoktur.[851] İlk siyasi muhalefet görünümü veren Hâricîlik bu yönüyle ciddî bir tartışmanın ilk kıvılcımı olmuştur.[852] Buna karşılık Ehl-i Sünnet kelamcıları halifeliğin vacip olduğunu dile getirmişlerdir.[853]

Mu'tezile açısından halifelik konusuna bakıldığında ise efdaliyet konusunun ön planda olduğu ve en faziletli kimsenin imam olması gerektiği iddia edilir.[854] Her ne

---

[848] el-Eşarî, "el-Luma", 159-161; İmâmu'l-Harameyn Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cuveynî, "Lumau'l-Edille", ed. Şeyh Abdu'l-Aziz b. İzeddin es-Sirvan (Beyrut: Dâru Lubnan, 1987), 199-201; Nesefî, *Tabsira*, 2003, 2/431-533; es-Sabûnî, *el-Bidâye*, 56-61.; el-Harputî, *Tenkîhu'l-Kelam*, 268.
[849] Nesefî, *Tabsira*, 2003, 2/431-432.; el-Harputî, *Tenkîhu'l-Kelam*, 269.
[850] Kâdî, *Şerhu'l-Usul*, 2/689-690.
[851] Osman Aydınlı, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 30-34.; Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâricîler", *DİA* (İstanbul: TDVY, 1997), 16/174-175.
[852] Julius Wellhausen, *İslâmiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: TTK, 1989), 18.
[853] Nesefî, *Tabsira*, 2003, 2/431; el-Harputî, *Tenkîhu'l-Kelam*, 269.
[854] Aydınlı, *İmamet ve Siyaset*, 47-70.

kadar üçüncü halife ile dördüncü halife arasındaki fazilet konusunda farklı görüşler olsa da tartışmanın efdaliyet noktasında birleştiği görülür.[855] Mu'tezile'nin bir kısmı imam seçmenin vacip olduğunu savunurken diğer bir kısmını ise bunun bir aklen mümkün olduğunu savunmuştur. İmametin vacip olduğunu savunanlar bu seçimin ve tayinin nasla değil, ümmetin seçimi olması gerektiği görüşündedirler.[856] Ayrıca imamın kureyşten olması gerektiği noktasında farklı görüşler olmakla beraber, bunun şart olmadığı görüşü daha ağırlık taşımaktadır. Bu anlmada imametin şartlarını taşıyan herkesin imam olabileceği görüşü ağırlıklı kabul görmektedir.[857]

Şii imamet teorisinin temelini, imametin tıpkı peygamberlik gibi nasla tayin olduğu veya vehbî olduğu görüşü oluşturur. Hz. Ali ve Ehl-i beyt etrafında oluşan bu söylem aynı zamanda hilafet tartışmalarının de temel sebebi olmaktadır. Aynı zamanda imam masundur. Kelam mezhepleri bu anlamda imametin nas ve tayinle olmadığını Müslümanlarını ihtiyarının önemli olduğunu savunmuşlardır. Aynı zamanda imamların masum olduğu görüşünü de eleştirmişlerdir.[858] Bu açıdan bakıldığında imamet teorisinin büyük oranda Şii imamet teorisine karşı şekillendiği de görülür.

Sonuç olarak bakıldığında Vehhabiliğin imamet teorisine genel olarak tarihi açıdan bakıldığında Ehl-i Sünnet Kelam ekolleri ile aynı mantaliteyi paylaştıkları görülür. Ancak ulu'l-emr kavramı Vehhabilik açısından çok daha kullanışlı bir kavram olmaktadır. Kendinden olmayan emir sahibine itaat, bir itikat meselesi olmaktadır. Müşrik veya kâfir bir Emire itaat kişinin müşrik olmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla müşrik olan böyle bir toplumla cihad etmek vacip olmaktadır. Söz konusu yaklaşım ulu'l-emr meselesinin çok daha farklı bir mantalite ile ele alındığını göstermektedir.[859] Bu anlamda geleneksel kelamcıların kullandığı dilden çok daha farklı bir dil kullanılmıştır.

Vehhabi imamet veya ulu'l-emr teorisi diğer bakış açıları gibi şirk merkezli olduğu için yukarıda bahsettiğimiz muhalefet kültürüne imkân tanımamaktadır. Çünkü bir taraftan mutlak itaat edilmesi gereken meşru iktidar vardır ve bu iktidar itaat etmek dini ve imani bir gereklilik olmaktadır. Diğer tarafta ise dini meşruiyeti olmayan ve mutlak isyanı hakk eden iktidar vardır; sözkonusu iktidara itaat etmek veya isyan etmemek yine emri bi'l-ma'ruf ve'n-nehy ani'l-munker bağlamında küfür olmaktadır. Bu yaklaşım biçimi ya mutlak itaati ya da mutlak isyanı zorunlu kılmakta ve siyasetin temeli olan uzlaşma kültürünü imkânsız kılmaktadır.

---

[855] Aydınlı, *İmamet ve Siyaset*, 72, 168.
[856] Kâdî, *Şerhu'l-Usul*, 2/696-700.
[857] Kâdî, *Şerhu'l-Usul*, 2/694-697; Aydınlı, *İmamet ve Siyaset*, 231-234; Osman Oral, "Kelam Ekollerine Göre Halife/Devlet Başkanının Görevleri ve Hakları", *EKEV Akademik Dergi* 19/62 (2015), 383-384.
[858] Nesefî, *Bahr*, 226-228, 233-234; Kâdî, *Şerhu'l-Usul*, 2/698-702; Oral, "Halifenin Görevleri", 384-385; Aydınlı, *İmamet ve Siyaset*, 36-40; el-Eşarî, "el-Luma", 133; el-Eşarî, *el-İbâne*, 87.
[859] Ğâlib, "Suûdî Selefîlik", 39.

5. VEHHABİLİĞİN İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ KONUMU

5.1. Vehhabi Düşüncenin Kültürel Konumlanışı

Vehhabilik -tepkisel bir hareket olduğu için olsa gerek- kendini daha çok bir karşı konumlanış üzerinden ifade eder. İslam dünyasının tüm sorunlarını geleneksel din anlayışına mal eden Vehhabiler hem siyasi hem sosyal hem kültürel olarak bir karşıtlık üzerinden kendilerini konumlandırırlar. Tabi konumlanış derken iki türlü konumlanışı ifade etmekteyiz. Birincisi; kendini nasıl tanımladığı ile alakalı, ikincisi ise, hangi düşünüş biçimine karşı konumlandığıyla ilgilidir. Aslında iki türlü konumlanış da toplumda meşruiyet problemi ile de alakalıdır. Hele düşünüş biçimi Vehhabilik gibi yeni bir hareket ise konumlanış ve meşruiyet problemi çok daha büyük önem taşımaktadır. Çünkü Vehhabilik ciddi bir hesaplaşmanın -özellikle orta çağ İslam söylemi ile- ürünüdür.[860] Bu başlık altında Vehhabiliğin kendini hangi motivasyon unsurları ile konumlandırdığını değerlendirmeye çalışacağız.

Suudi Arabistan tarihini ve özellikle Suudi Arabistan kralığı ile ilgili önemli eserlerden birini yazan ve Suudi Arbabistan'ı kuran Abdulaziz'e (İbn Suud) uzun süre danışmanlık yapmış olan Hafız Wehbe, Vehhabilik hareketinin temel amaçlarını aşağıdaki şekilde özetler:

> İbn Teymiyye Allah'tan başka kimseden korkmayan, sultanın baskısından çekinmeyen, cesur bir adamdı. Kim Allah'la beraberse Allah da onunla beraber olur, inancındaydı. Onun Şama'a yapılan saldırılar esnasında Moğollara karşı belli bir duruşu vardı. İbn Teymiyye'nin çağırdığı dava aşağıdaki ilkelere dayanmaktaydı:
>
> 1-Kitap ve sünnete dönmek, sıfatlarla ilgili ayet ve hadisleri anlamada selefi salihinin yoluna tabi olmak, kadim selefin ruhuyla uyuşmayan konularda felsefeci, kelamcı ve sufilerin yolunu terk etmek.
>
> 2- Kabirlere el sürmek, oralarda namaz kılmak, kabirlerdekilerden yardım dilemek, Allah'tan başkasından yardım ve dilek dilemek, hayır umulan ve şerleri defettiğine inanılan ağaç ve taşlardan teberrük ummak gibi şüphesiz şirke vesile olan konularla ilgili bid'at ve kötülüklerle mücadele etmek.
>
> 3- Allah Rasulü'nü aşırı övmeyi terk etmek, onun getirdiği hidayet ile ihtida etmekle yetinmek.
>
> 4- İctihad kapısını açmak, mukkallidlere, taassup ehline harp ilan etmek.
>
> İşte bunlar; İbn Teymiyye'nin üzerine davetini bina ettiği ve hayatını vakfettiği temellerdir. Bunlar; aynı zamanda Necid'de Muhammed b. Abdulvehhab'ın üzerine çağrısını bina ettiği esaslardır.[861]

Vehhabi hareketin esaslarını bu şekilde ele alan Wehbe, içerden bakıldığında tam bir özet vermiş görünmektedir. Ancak dışarıdan bakıldığında bu esasları bir karşıtlık üzerinden dile getirdiklerini görmekteyiz. Vehhabilik temel ilkeler bazında

---

[860] Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme Makaleler 1*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 275-278.
[861] Wehbe, *Cezîre*, 331-332.

özetlenirse yukarda sayılan ilkelerden ibaret sayılabilir, tüm bu ilkelerin bir tepki olduğu göz önüne alınırsa, meselenin daha karmaşık olduğu ortaya çıkar. Zira söz konusu her ilke kendi ile beraber bir arka plana sahiptir. Örneğin; kitap ve sünnete dönüş, İslam dünyasında gelişen te'vil geleneğine, taklit karşıtlığı mezhep geleneğine, içtihat kapısının açık olması, geleneksel istidlal yöntemine bir tepkidir. Bu başlık altında, itikadî görüşlerini ayrıntılı olarak aktardığımız Vehhabiliğin, konumlanma biçimini sebep ele almaya çalışacağız.

5.1.1. Osmanlı Hilafet Anlayışına Karşı Konumlanış

Vehhabi hareket, Osmanlı döneminde ortaya çıkması hasebiyle temel karşıtlıklarından biri de Osmanlı İmparatorluğuna karşı verdiği mücadeledir. Osmanlı imparatorluğu Vehhabi hareketi bölücü bir hareket olarak değerlendirmiş, ilk dönem fazla ciddiye almadıysa da özellikle Hicaz'ın işgalinden sonra büyük bir mücadele başlamıştır. Bu mücadele, 1818 yılında Abdullah b. Suud'un çevresindekilerle beraber İstanbulda idam edilmesiyle ilk safhasını tamamlamıştır. İlk Vehhabi hareketin sonu olan bu olaylardan sonra bölgede sorunlar hiç bitmemiştir.

Özellikle 18. asırda hızlanan ve şekil değiştiren sömürgeleştirme faaliyetleri esnasında, hilafet makamının Müslümanlar üzerindeki etkisi üzerine İngiltere değişik çalışmalar yapmış, İslam ülkelerinde bulunan misyonlarından raporlar istemiştir. Bu anlamda Araplar arasında da hilafetin nasıl algılandığı üzerine raporlar da vardır. Bunun evvelinde ise özellikle Hindistan'daki sömürgeleri üzerine nüfuz kurmak için Halife'nin gücünden faydalanıldığı da görülmektedir. Bu açıdan bir yandan Halife'nin gücünden faydalanmak isteyen diğer yandan Halife'nin siyasi etkisini kontrol altında tutmaya çalışan çok yönlü bir politika yürütülmüştür.[862]

Osmanlı İmparatorluğu, Yavuz Sultan Selim döneminde Memlükleri yenip Mısırı ele geçirdikten sonra, Mekke Şerifi Emir Berekat Harem-i Şerif'in anahtarlarını Kahire'de bulunan Osmanlı Sultanına, oğlu vasıtasıyla gönderdi. Böylece Osmanlı Hicaz bölgesini ve Harem-i Şerifi ele geçirmiş oldu. Bu olaydan sonra Osmanlı padişahları "Hadimu Harameyni'ş-Şerifeyn" (İki şerefli harimin hizmetkârı) unvanını aldılar. Osmanlı ya da Türklerin Arap dünyasındaki hâkimiyetleri son dönemlerde tamamen zayıflamış olsa da Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti'nin 1923'te Lozan'da imzaladığı antlaşma ile Arap ülkeleri üzerindeki egemenlik haklarından vazgeçtiğini onaylaması ile hem fiilen hem de resmen sona ermiştir.[863]

---

[862] Özcan, "İngiltere'de Hilâfet", 49-71.

[863] Nikolae Jorge, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi,* çev. Epçeli Nilüfer (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2005), 1/524; Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi* (Ankara: TTK, 1991), 3/236.

Osmanlı'nın bu bölgedeki hakimiyeti diğer bölgelerden farklı idi hem bu bölgeden cizye almıyor hem de bu bölgelere Urban Surresi adı altında para dağıtıyordu.[864] Hacc döneminde bölgeye gönderilen Surre alaylarını gasp etmemeleri için dağıtılan bu paralar bölgenin önde gelen kabile reislerine verilir ve onlar da ahaliye dağıtırlardı. Ahsa ve Necid bölgesi ise tarih boyunca tam olarak Osmanlı hâkimiyetine girmemiş, kendi bölgelerinde hiç kimseye bağlı kalmadan yaşamışlardır.[865]

Hicaz bölgesi ise Osmanlı için büyük öneme sahiptir. Müslümanlar açısından büyük öneme haiz olan ve İslam dünyasının hâkimiyetini pekiştirmek için bu topraklar büyük önem taşır. Osmanlı padişahları açısından, bu kutsal beldelere hizmet etmek, büyük gurur vesilesi idi. Ayrıca, tüm Müslümanları aynı bayrak altında toplamak, hilafetin gücüne güç katmak anlamı da taşımaktaydı. Vehhabiliğin Osmanlı'nın dikkatini çekmesi de Hicaz bölgesini ele geçirmeye çalışmalarından ve hac kafilelerini tehdit etmeye başlamalarından sonra olmuştur.[866]

Vehhabi hareketin ortaya çıktığı bölge olan Necid bölgesi ise Osmanlının bir türlü hâkimiyet kuramadığı bir bölgedir. Bu bölgede Arap kabileleri arasında, sürekli bir mücadele, kan dökme, karşılıklı talanlar, kafileleri tehdit gibi bitmez tükenmez savaşlar yaşanıyordu. Osmanlı İmparatorluğunun bu bölgede hâkimiyet kuramamasının çeşitli sebepleri vardır: Bölgenin coğrafi olarak çok zor bir bölge olması, bölge halkının serbestliğe ve düzensizliğe alışkın olması, göçebe olmaları hasebiyle yerleşik bir nizamdan uzak olması ve ekonomik gelir açısından dikkate değer bir bölge olmaması, gibi sebepler sayılabilir. Bu durum ise Vehhabilerin işini kolaylaştırmış ve dikkat çekmeden büyümüşlerdir. Zira Osmanlı bu bölgedeki hareketleri sıradan kabile savaşı zannetmiş ve uzun süre tedbir almamış ya da basit tenkil hareketleriyle geçiştirmiştir.[867]

Vehhabi hareket, Osmanlı hilafetine değil, Necid bölgesindeki düzensizliğe karşı mücadele ettiklerini savunmuşlardır. (Zira ulu'l emre itaati farz kabul eden bir hareketin hilafete isyanı -kabul etmeliyiz ki- bir ilkesizlik olarak değerlendirilmelidir. Bu açıdan Suud ders kitaplarında Osmanlı karşıtlığından çok Osmanlı valilerine karşı çıkıldığı, hatta Hicaz Emiri Şerif Hüseyin'in İngiliz yandaşı olduğu ve Suud'un Şerif Hüseyin'e karşı çıktığı ifade edilir.[868] Zira Şerif, İslam dünyasında menfaatleri için ihanet etmiş ve İngilizler'e vatanını satmış bir hain olarak bilinir.[869] İbn Abdulvehhab ise İbn Suud ile antlaşma yaparak Necd bölgesindeki yanlış din anlayışıyla mücadele etmeye karar

---

[864] Ahmed el-Reşidî, *Husn el-Safâ ve'l-İbtihâc bi Zikrin min Velliyyi İmâreti'l- Hacci* (Mısır: Dârul-Mısriyye, 1980), 14; Atalar, *Sürre Alayları*, 28-40, 171-175; Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerreme Emirleri*, 13-25.
[865] Kurşun, *Vehhabi Hareketi*, 11-16.
[866] Eyüp Sabri Paşa, *Tarihi Vehhâbiyan*, 23-24; Ecer, *Tarihte Vehhabilik*, 127-128.
[867] Kurşun, *Vehhabi Hareketi*, 60-65.
[868] el-Akl, *İslâmiyye Lâ Vehhâbîyye*, 291-298.
[869] Armstrong, *Arabistan Kralı*, 171.

vermişlerdir. Suud ders kitaplarında İstanbulda idam edilen Vehhabi lider Abdullah b. Suud'dan farklı bahsedilmektedir. Abdullah'ın Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Oğlu İbrahim Paşa tarafından öldürtüldüğü ifade edilir.[870]

Vehhabiler, özellikle Suud ailesi baştan beri hilafet makamı ile direktt karşı karşıya gelmekten uzak durmuşlardır. Arapçılık olarak nitelenebilecek Arap milliyetçiliğini daha çok batılı güçlere karşı bir argüman olarak kullanmışlardır. Bir yönüyle de Osmanlı ile yapılan mücadele ve savaşlar, Türklerle yapılan savaşlar olarak anlatılır. Şerif Hüseyin de Arapları Türler'in tasallutundan –İngilizlerin yardımıyla- kurtararak bağımsız bir Arap krallığı kurmayı hedeflemiştir. Şerif Hüseyin, Türklere savaş açtığını söyleyerek Arap milliyetçisi guruplardan destek almıştır.[871] Şerif Hüseyin'in ve diğer Arap örgütlerin arzuladığı büyük Arap devleti hiçbir zaman kurulmadı ise de sonuç itibariyle her gün kan kaybeden İmparatorluk dağılmış ve hem Araplar hem de diğer Müslüman milletler sömürgeci güçlerle karşı karşıya kalarak eski günlerini arar oldular.[872]

Aynı şekilde Suud ders kitaplarında da geçtiği gibi Vehhabiler, İttihad ve terakki ile başlayan Milliyetçi akımları kendilerinin Osmanlı'dan kopmalarının temel sebebi sayarlar.[873] Vehhabiler'e göre, laik Cumhuriyet ise kopuşun temel sebebidir. Zira onlara göre laik Cumhuriyet, Necid'i görmezden gelmiş ve yıllarca ciddiye almamıştır. Dolayısı ile Osmanlı'nın bitişi ile yeni kurulan Laik devlet yüzünü batıya çevirmiş, İslami değerleri yok saymış hilafete makamını ilga etmiştir bu sebeple Suudi Arabistan kendi yol haritasını Türk milletinden ayrı olarak belirlemiştir.[874]

Osmanlı'nın dağılıp yerine Laik ve Milliyetçi bir devletin kurulması sonrasında ise ikili ilişkiler çoğu zaman görmezden gelme şeklinde yürümüştür. Yeni ve genç Cumhuriyet yüzünü batıya dönmüşken, Suudi Arabistan Vehhabi ideolojinin de etkisiyle uzun süre iç meselelerle boğuşmuş, ancak 1960'lı yıllardan sonra karşılıklı ilişkiler giderek güçlenmiştir. 60 lı yıllarda Kıbrıs meselesinde Türkiye'ye destek vermeyen Suudi Arabistan, 70'li yıllarda tam destek vermiştir. Seksenli yıllardan sonra ise İran İslam Cumhuriyeti'nin yayılmacı politikalarına karşı ılımlı İslam'ın temsilcisi olarak kabul edilen Vehhabilik ciddi bir destek bulmuş ve Türkiye'de birçok dinî kurum ve kuruluşa destek olmuştur. Nahdatu'l-Alemu'l-İslamiyye olarak adlandırılan kuruluşun Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı yurt dışındaki görevlilerin maaşlarını iki yıl boyunca ödediği de iddia edilmiştir.[875]

---

[870] Zehra B. Gökdemir, *Suudî Arabistan Ders Kitaplarında Türkler ve Türk İmajı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 41.
[871] Kurşun, *Türk Arap İlişkileri*, 154-155.
[872] Şeriati, *Ali Şiası Safevî Şiası*, 45-47.
[873] Gökdemir, *Türk İmajı*, 101-102.
[874] el-Akl, *İslâmiyye Lâ Vehhâbîyye*, 298-300.
[875] Bostancı, *Türkiye Suudî Arabistan İlişkileri*, 266, 291-300.

Osmanlıdan sonra, Laik Cumhuriyet'le arasına uzun süre mesafe koyan Arabistan, 1980 yılında 12 Eylül askeri darbesine tam destek verdiği söylenmiştir. Suudi Arabistan Kralı Halid b. Abdulaziz darbeden sonra, ülkemizi ilk tebrik eden devlet başkanı olmuştur. Darbeden sonra Vehhabilik, çoğu zaman darbe yanlıları tarafından büyük destek bulmuştur. Bu yakınlaşmanın temel sebeplerinden bir tanesi de İran'da gerçekleşen İslam inkılâbının etkileri ile ilgilidir. Her ikisi de yayılmacı politikalar izleyen Şii İran ile Selefî Suudi Arabistan arasında tercih yapan darbe hükümeti, Amerika ile müttefik olmanın ve anti kominüst blokta yer almanın etkisiyle olsa gerek ki Suud'la yakınlaşmayı tercih etmiştir.[876]

Bu tarihten sonra iki ülke arasıdaki buzlar erimiş ve tarih içindeki ortak bağlara vurgu yapılmıştır. Ortak bağlara vurgu yapma girişimi uzun süreli görmezden gelme politikalarından sonra gerçekleşmiştir. İki ülkenin dış politikada yakın ilişkiler kurması hem komünizme karşı yeşil kuşak döneminden hem de 80 sonrası iran İslam Cumhuriyetinin kurulmasına denk gelmekle beraber, milli sorunlarında batılı ülkelere karşı yalnız kalmalarından da kaynaklanmaktadır. Zira Türkiye yıllarca batı ile yakın ilişkiler kurmaya çalışmasına rağmen, Kıbrıs meselesinde hiçbir batılı ülkenin desteğini alamamış, dış politikada görmezden geldiği Arap ülkeleri ise çekimser oy kullanmış, sadece bir iki Asya ülkesinin desteğini almıştır. Aynı şekilde birçok milli sorununda yalnız kalan Arabistan da Türkiye ile yakın ilişkiler kurmuştur.[877]

Sonuç olarak Osmanlı'nın dağılma sürecinde İmparatorluğa büyük bedeller ödeten Suud ailesi, uzun yıllar birçok problemle boğuşan Osmanlı İmparatorluğunun gücünü kırmış, bölgedeki valilerini ve emirlerini zor durumda bırakmıştır. Ancak bu mücadelelerinin hilafet makamına karşı olmadığını iddia etmişlerdir. İlk dönem Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın emellerine karşı çıktıktıklarını, özellikle İngilizlerle müttefik olan Şerif Hüseyin'e karşı olduklarını söylemişlerdir. Daha sonra ise Osmanlı'nın son dönemlerinde iktidarı ele geçiren İttihat ve Terakki'nin milliyetçi ve hukuksuz uygulamalarına karşı çıktıklarını söylemişlerdir. Hilafetin ilgası ile kurulan yeni Cumhuriyet'in ise Laik bir düzen olduğunu ve dolayısıyla laik bir devlete tabiiyetin yanlış olduğunu savunmuşlardır. Bu açıdan Osmanlı İmparatorluğuna karşı çıkışı bir isyan değil, haklı bir savunma olarak görmüşlerdir.

Kral Abdulaziz de hem hilafet makamına karşı İngilizlerin hassasiyetlerini, hem de hilafet iddiasının doğuracağı siyasi ve teolojik tartışmaları iyi bildiği için hiçbir zaman halifelik iddiasında bulunmamıştır. Ancak Osmanlı sultanlarının kullandığı "Hadimu'l-Harameyni'ş-Şerifeyn" ünvanını kullamaya devam etmektedirler.[878]

---

[876] Bostancı, *Türkiye Suudî Arabistan İlişkileri*, 265-267.
[877] Bostancı, *Türkiye Suudî Arabistan İlişkileri*, 290-310.
[878] Ahmed Semir, "Hadimu'l-Harameyni'ş-Şerifeyn, Lakabun İştehera bi's-Suûdiyye velakin Vulide bi Mısr Kabla Kurûn", *el-Cezîre* (03 Aralık 2018).

5.1.2. Şia'ya Karşı Konumlanış

Bu başlık altında Vehhabi söylemin Şia karşıtlığı üzerinden konumlanış biçimini ele alacağız. Çünkü Vehhabilik Şiî karşıtlığı üzerinden önemli bir Sünnî arkaplana dayanmaktadır. Ehl-i Sünnet anlayışın temel dayanaklarından olan Şia karşıtlığı hem mezhebî meşeruiyet açısından hem de Vehhabilik tarihi boyunce ve bugün yaptıkları eylemler açısından geniş bir manevra alanı sağlamıştır.

İbn Abdulvehhab bu konu ile ilgili müstakil bir risale kaleme almıştır. "*Er-Risale fi'r- red ala Rafıza*" adlı risalede –isimden de anlaşıldığı gibi- çoğu zaman tekfirci bir anlayış vardır. Aynı şekilde, bu risalede; bir kısım rivayetlere dayanarak Hz. Ebubekir'in ümmetin en hayırlısı olduğunu söyler. Dolayısıyla en hayırlının halife olması gerekmektedir. Kur'an-ı Kerim'de ashabı kiram övülürken, [879] Şia; ashaba ve sahabenin ileri gelenlerine hakaretler etmiştir. Bu yönüyle bakıldığında Şia'nın İslam dinine verdiği zararı, Yahudiler bile vermemiştir İbn Abdulvehhab adı geçen risalede Şia'yı bir çok yönüyle eleştiriye tabi tutarak Şiiler'in, Ehli Sünnet ulemasının inançlarının tersini söylemeyi temel düstur haline getirerek dinden çıktıklarını söyler. Mevzubahis risalede çoğu zaman aşırı Şii grupların şaz görüşlerini tüm Şiiler'in görüşleri imiş gibi yansıtır ve Şia'yı sırası ile; ilk üç halifeyi inkâr ettikleri ve onlara küfrettikleri, sahabenin dinden çıktığını iddia ettikleri, takiyye yaptıkları, Hz. Aişe'ye iftira ettikleri, Kur'an'ın eksik olduğunu iddia ettikleri, muta nikahı yaptıkları, kaderi inkâr ettikleri; Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsîlere benzedikleri gibi iddialarla birçok yönden tekfir eder.[880]

İbn Abdulvehhab Şia'nın en ileri gelenlerinin bile sahabeye hakaret etmeyi Allah'ın zikrinden üstünden tuttuğunu çeşitli rivayetlere dayanarak anlatmaktadır. Örneğin;

> Ben, bir gün Beni Haşim'den Ebu Abdullah Cafer b. Muhammed'in yanındaydım. Terzilik yapan bir adam geldi ve iki gömlek getirdi.
>
> - "Bu gömleklerin birinin her iğne ilmeğinde Allah'ı zikrettim (birledim) birinde ise Ebu Bekir ve Ömer'e lanet ettim, bu gömleklerin hangisini tercih edersin, sana daha sevimli geleni al diğerini bırak" dedi.
>
> Sadık ise (Cafer);
>
> - "Ebu Bekir ve Ömer'e lanet okuyarak tamamladığın Allah'ı zikrederek tamamladığından benim için daha sevimlidir, ötekini al onu bana bırak" dedi.[881]

Şiiler İslam'a ve Müslümanlar'a hiç kimsenin vermediği zararı vermişlerdir[882] diyen İbn Abdulvehhab, devamında ise özellikle gulat (aşırı) denen grupların dile

---

[879] el-Fetih, 26/29
[880] İbn Abdulvehhab, "Red ala Rafiza", 13-4/5-58.
[881] İbn Abdulvehhab, "Red ala Rafiza", 13-4/15-17.
[882] İbn Abdulvehhab, "Red ala Rafiza", 13-4/13.

getirdiği bir kısım iddialar üzerinden bu iddiasını temellendirmeye çalışır. Örneğin; bunlar Kur'an-ı Kerim'in değiştirildiğini, İnşirah suresi ve Tevbe suresinin bir kısmının Hz. Osman döneminde yazılan mushaflara alınmadığını, her biri bir cüzden fazla olan iki surenin (Nureyn, Vela) bu mushafa alınmadığını söylemektedirler. İbn Abdulvehhab'a göre bu iddia, tüm sahabeyi töhmet altında bırakmaktır ki son halife Hz. Ali bile bu töhmetten kurtulamaz. Zira o hilafeti döneminde bu hataları düzeltmeye yeltenmemiştir anlamına gelir. Dolayısıyla Şia'ya atfedilen iddialar din düşmanlarına bile ağır gelecek töhmetlerdir. Bu açıdan Şiiler'in Yahudiler'den bile daha tehlikeli olduğunu söylemek yanlış olmaz. Zira bu iddialar sahabenin tekfirini gerektirir.[883]

İtikadî olarak ise İbn Abduvehhaba göre bid'at ehlinin en şerlileri Cehmîler ve Rafızîlerdir. Çoğu Vehhabi, Şiileri Müslüman saymanın imkânsız olduğunu söylemişlerdir. Vehhabi âlimler, Şia'nın tüm bid'atlerin merkezi ve İslam fırkalarının en şerlisi olduğunu söylemektedirler.[884]

Şia karşıtlığı diğer taraftan sahabe etrafında anakronik bir duruma dönüşür. Zira ashab-ı kiram dönemindeki kavga ve çekişmeler, kutsanmış bir sahabe algısının arkasından bugünün meselesi haline gelir. Râcihî, Vehhabi bakış açısı net bir şekilde ortaya koyar:

> Rafıziler (Şiiler) sahabeyi tekfir etmişlerdir, onlara küfretmiş ve lanet etmişlerdir. Hz. Ali ve onun velayetini kabul eden birkaç kişi dışında hiçbir sahabeyi istisna kılmamışlardır. Ehli beyt konusunda aşırı gitmiş ve Allah'ı bırakıp onlara tapmışlardır. Bu da onları şirke sürüklemiştir. Müşriklere karşı bizim tavrımız bellidir.[885]

Bu karşı konumlanış aslında değer üretemeyen, varlığını kendi kendine yüklediği misyon üzerinden sürdürmeye çalışan ve kötülüğü hep ötekine yakıştıran muhafazakâr Selefîliğin önemli dayanaklarından biridir. Zira İslam dünyasında yükselen Şii dalga tarih boyunca fevrî ve Selefî hareketlerin yükselişine sebep olmuştur. Günümüzde özellikle Haşd-ı Şa'bi ve Hizbullah gibi hareketlerin yükselişi karşısında, çoğu zaman Sünnî dünyanın da sempatisine mazhar olan ideolojik selefî hareketlerin palazlanmasına yol açmaktadır.[886]

Şia karşıtlığı kuruluşundan beri Vehhabiliğ'in en temel ilkelerinden biridir. Bu anlamda Vehhabilik, Şia karşıtlığını, güncel sorunlar üzerinden değil, onların ashab-ı kiramın büyüklerine hakaret ettikleri gerekçesiyle dile getirir.[887] Ancak, problemlerin temeli güncel siyasi problemlere dayanmaktadır. Her biri, ayrı bir teo siyasal merkezi

---

[883] İbn Abdulvehhab, "Red ala Rafiza", 13-4/8-15.
[884] İbn Abdulvehhab, "Red ala Rafiza", 13-4/62; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufid*, 1415h., 1/420-425; Âlu'ş-Şeyh, *Fetâva ve Resâil*, 25-257.
[885] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 232.
[886] Evkuran, "Bir Kriz Teolojisi", 86-87; Davut Ateş, "İslam Köktenciliği(!): Kökeni, Genel Nitelikleri, Tanımlar ve Sınıflamalar", *Akademik Ortadoğu Dergisi* 3/2 (2009), 64.
[887] İbn Abdulvehhab, "Red ala Rafiza", 13-4/18-24.

temsil eden iki ülke olan İran ve Arabistan bu anlamda tarihi müktesebatı bir arkaplan olarak kullanmaktan ve kendilerine bir meşru alan açmaktan geri durmamaktadırlar. İran-Suud çekişmesi, günümüzde bile çoğu bu konumlanmanın çerçevesinde şekil alır. Uzun ve tarihi bir mesele olan Şii-Sünnî ayrımı her platformda gündeme getirilir. Günümüzde Yemen'de yaşanan olaylar, ayrıca Suriye'de ve Irak'ta Haşd-ı Şa'bi ile El-kaide veya İşid'in mücadelesi bu derin ayrılığın istendiği zaman ateşlenmeye hazır bir fitil olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.[888]

Vehhabilerle Şiiler arasındaki çekişmeler, fikri olmanın ötesinde şiddet barındırmaktadır. Daha evvel andığımız, Necef olayları ve Kerbela Baskını bu çatışmanın başlangıcı olmaktadırlar. Aynı şekilde, daha Vehhbîlerin ortaya çıkışlarının ilk yıllarında bile bu çekişmenin izlerini net bir şekilde görmek mümkündür. "Bağdat tarafından gelen hacılar Necid'den geçmek zorundaydılar. Vehhabiler de bunu fırsat bilerek hac kafilelerini yağmalıyorlardı."[889] Çoğu şii olan bu hacıların yağmalanması, Şia karşıtlığı üzerinden dini bir kisveye büründürülmüştür. Zira Şiiler –onlara göre- müşrik oldukları için can ve malları mü'minlere helaldir. Jackson, bu konu etrafında şunları söylemektedir. "Özellikle Şiiler, Vehhabiler tarafından Kerbela'daki Hz. Hüseyin'in türbesinin yıkımı ve orada yaşayanların katledilişini asla unutmamıştır. Vahhabîler, tasavvufi uygulamalar yanında Şia'nın İmamet inancı ve ziyaret ritüellerini gayri İslami kabul eder." [890]

Vehhabi tarihi açısından bakıldığında durum bu minvalde iken günümüzde yaşanan siyasi krizlerde de Şia karşıtlığı Suudi arabistana geniş bir manevra alanı sağlamaktadır. Yemendeki iç savaş bu manevra alanının önemli örneklerindendir. Yemen'e sürekli hava saldırıları düzenleyen Arabistan'ın sivil ölümlerini Şii karşıtlığı üzerinden meşrulaştırması bu ayrışmanın ne denli tehlike arz ettiğinin en güzel örneğidir.[891] İran'da bölgedeki Hûsîler'i Şii söylem etrafında kendi siyasal hedefleri için kullanmaktadır.[892] Tabii bu karşıtlık birçok yönüyle Vehhabiliğe siyasi bir konum kazandırırken din ve kavga üzerinden konumlanış yıllarca sürecek birçok problemi de beraberinde getirmektedir.

Vehhabi düşünce, Şia karşıtlığı üzerinden de konumlanmaktadır. Tarih boyunca Şii hareketler Selefî hareketlerin palazlanmasının teminatı olmuşlardır. Bu konumlanış, bugün Ortadoğu'da birçok şiddet olayının dinamitini fitillemektedir. Aynı şekilde Suudi Arabistan ve Vehhabiler çoğu faaliyetlerini Şia karşıtlığı üzerinden meşrulaştırmış ve

---

[888] Salim Fellahi, "Mustekbelu't-Tenzimi'd-Devle fi'l- Irak", *Ru'ye Dergisi, SETA* 2/1 Bahar (2017), 77-79; Akbal, *ABD Suud*, 183-185; Uyanık, *Selefî Zihniyet*, 207.
[889] Kurşun, *Vehhabi Hareketi*, 33.
[890] Jackson, *50 Önemli İsim*, 176.
[891] Sahli, "Ezmetu'l-Yemen", 461-462; Uyanık, *Selefî Zihniyet*, 207-209.
[892] Sahli, "Ezmetu'l-Yemen", 459.

Şia karşıtlığı Vehhabiliğe özellikle belli Sünnî çevrelerde belli bir popülarite kazandırmıştır. Ancak, dünün problemlerini bugüne taşıyan bu zihin dünyası, mezhebi aidiyete bir ehemmiyet atfetmemesine, hatta bu gibi mensubiyetleri bid'at olarak görmesine rağmen Şia karşıtlığını doğal, hatta itikadî bir zorunluluk olarak görebilmektedir. Tarihi bir arka plana yaslanan Şia karşıtlığı Sünnî dünya açısından Vehhabiliğe önemli hareket kabiliyeti sağlamaktadır. Aynı şekilde Suudi Sünnîliği de zahiri yaklaşım biçimiyle Safevi Şiiliğine –özellikle Şii dünyada – geniş bir hareket alanı sağlamaktadır.

5.1.3. Arap Milliyetçiliği Üzerinden Konumlanış

Aslına bakılırsa, Arap İslam düşüncesinde modern anlamda bir milliyetçilikten bahsetmek zor gözükmektedir. Zira ümmet ve ümmetin birliği söylemi modern anlamda bir milliyetçiliğe imkân tanımamaktadır. Avrupa'da ortaya çıkan ırkçı, faşist bir milliyetçilik söylemi kesinlikle hem Araplar'da hem de diğer Müslüman toplumlarda karşılık bulmak bir yana, tepki toplamıştır. Ancak özellikle asabiyet söylemi, kabileci milliyetçilik ilk dönemden itibaren karşılık bulmuştur. İbn Haldun'un asabiye anlayışı, şüphesiz, bu günkü modern sanayi toplumlarındaki milliyetçilik anlayışından çok daha farklıdır.[893] "Milliyetçiliğe baktığımızda aslında tarih boyunca var olduğunu, ancak bunun modern dönemde teorileştiğini ve sistematize edildiğini görmekteyiz."[894] Geçmişte milliyetçilik farklı şekillerde tezahür etmiş olsa da toplumun tek şive ve ülkü etrafında birleştiği bir anlayıştan bahsetmek mümkün değildir. Bu açıdan, Vehhabi anlayışın üzerine konumlandığı Arapçılığı farklı değerlendirmek gerekmektedir.

İslam tarihi boyunca, Arap milliyetçi hareketlere bakıldığında; dönem dönem İslam üzerinden Arapçılık söylemi kendine yer bulmuştur. Emeviler döneminde Arap olmayan unsurlar için mevali kavramının kullanılması, Şerif Hüseyin ve oğullarının Arap birliği söylemi, Kral Faysal'ın 1970'lı yıllarda geliştirdiği Arap kültürü İslam'ın özüdür söylemleri buna örnek verilebilir. Bu hareketler adeta İslam dinine başka milletlerle paylaşılamayacak bir din gözüyle bakmışlardır.[895] Hadis taraftarlığının da bir yönüyle bu gibi düşünceleri bir yönüyle desteklediği söylenebilir. Zira hadis taraftarlığını, adeta Arap kültürünü diğer kültürlere karşı korumak için destek olarak kullanan muhafazakâr hareketler, bu anlamda hadisin kutsiyetine sığınarak, onu hem geleneksel Kelam, Felsefe ve Tasavuuf kültürüne karşı bir kalkan olarak kullanmışlar hem de Arap dışı Müslüman kültürleri sünnet düşmanlığı söylemi üzerinden dışlamışlardır.

---

[893] Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime* (Tunus: Dâru't-Tunusî li'n-Neşr, 1984), 174-175.
[894] Öztürk, "Arap Milliyetçiliği", 28.
[895] Öztürk, "Arap Milliyetçiliği", 28-29.

Arap olmayan Müslüman milletleri mevali olarak niteleyen zihin, farklı kültürlerin İslamlaşmasını, Araplık ve Kureyşilik için tehlike olarak görmüşlerdir. Bu tavır, beraberinde muhafazakâr bir selefîlik hareketi doğurmuş ve Arap milliyetçiliği için ilham kaynağı olmuştur. "Müslümanlar arasında erken dönemlerde ortaya çıkan "Arap olan" ve "Arap olmayan" (mevali) ayırımı ile Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının hilafetin Kureyşiliğine dair görüşlerinin İslam tarihinde Arap milliyetçiliğinin ilk ilham kaynakları oldukları söylenebilir."[896]

Hanbelîler, hem hilafetin Kureyş kabilesine mensup olduğuna dair görüşlerinin bir gereği hem de Şia karşısında Ehl-i Sünnet'i temsil etme iddiaları sebebiyle Abbasi devletini desteklemiş ve bu otoriteyi zaafa uğratacak her türlü girişime karşı çıkmışlardır. Mesela, Şii Büveyhilerin Bağdat Abbasi Hilafeti'ni nüfüzları altına almaları üzerine (334-447/945-1055), Hanbelî mezhebi mensupları dönemin siyasi muhalefet grubu rolünü üstlenerek, Şia karşısında Ehl-i sünnet'in; başta Büveyhiler ve Selçuklular olmak üzere diğer unsur ve devletler karşısında da Abbasi Hilafeti'nin güçlendirilmesi taraftarı olmuşlardır. Aynı şekilde Hanbeliler, Moğolların Bağdat'ı işgalinden (656/1258) sonra, Suriye ve Mısır' da Ehl-i Sünnet' in temsilcisi olarak Memlukları desteklemişlerdir.[897]

Klasik dönemde durum böyle iken, modern dönemde Arap milliyetçiliği Beyrut'ta kurulan ve Hristyanlara ait olan bir kolej sayesinde gelişmiştir. Bu dönemde ortaya çıkan milliyetçi hareket, daha sonrasında özellikle Şerif Hüseyin'in ve oğullarının idealize ettiği Arap krallığı idealine destek vermişlerdir. Şerif Hüseyin'in bu idealine Arap dünyasının her tarafından ve gayrı Müslim Araplar'dan da destek gelmiştir.[898] Ancak Reşid Rıza ve bir kısım Vehhabiler, Şerif ailesini İngiliz ajanı ve Türk yanlısı olmakla suçlamış, büyük, İslamî ve güçlü bir Arap devletinin önündeki önemli bir engel olarak görmüşlerdir. Aynı zamanda Rıza, Vehhabiler'in Hicaz'ı hem şerif Hüseyin'in istibdadından hem de yabancı tasallutundan kurtardığını ifade etmiştir. Rıza, kitabının bir başka yerinde ise; Araplar'ın Türklerle sınandığını ve Türklerin Araplar'ın dillerini ve dinlerini tahrip ettiğini söylemiştir.[899]

Çağdaş Arap milliyetçiliğinin ana özünü İslam'ın Arap dini olduğu tezi oluşturur demek, yanlış olmaz. Kendisi bir Hıristiyan olan Baas hareketinin lideri Mişel Eflak, İslam'ın Arapların dini olduğunu, onların ihityaçlarına cevap vermek için gönderildiğini ve Arapların İslam ile kalkındığını, diğer dünya milletleri arasında varlığını bu dinle ispatladığını söylemiştir. Bu anlamda Nasırizm ve Baas etrafında gelişen milliyetçilik

---

[896] Koca, "İslam Düşünce Tarihinde Selefîlik", 56.
[897] Koca, "İslam Düşünce Tarihinde Selefîlik", 56.
[898] Kurşun, *Türk Arap İlişkileri*, 84, 86, 141, 154-155; Öztürk, "Arap Milliyetçiliği", 31-32.
[899] Rıza, *el-Vehhabiyyun*, 7, 67, 87.

de aynı fikirdedir.[900] Reşit Rıza, Vehhabiler'in sultanlar eliyle bozulmuş dini ıslah ettiklerini, ancak iftiraya uğradıklarını iddia eder. Yıllarca Vehhabiler'i tenkil eden Osmanlı sultanlarının güçlü bir Arap ülkesinin kurulmasından korktukları için bunu yaptıklarını söyler. Zira Rıza'ya göre sultanların din gibi bir endişeleri yoktur. Vehhabiler ise sultaya ve yabancıların nüfuzuna karşı çıkmışlardır. Yabancıların nüfuzu derken Osmanlı devleti kastedilmektedir.[901] Vehhabi hareketin Afganistan'daki cihadı finanse eden, Usame b. Ladin ise İslam öncesi pagan Araplar'dan sık sık övgüyle bahsetmiş ve Araplar'ın Müslüman olmasalardı bile bu yabancı zâlimlerin işgaline izin vermeyeceklerini söylemiştir.[902]

Yeni bir teo siyasal anlayışı temsil eden Vehhabilik için, modern anlamda bir milliyetçilikten bahsetmek mümkün değildir. İslam âleminin birliği tezi etrafında şekillenen modern selefî söylem, Arap geleneği etrafında, hadisin ve sünnetin kudsiyetini kendine kalkan edinmiş, milli bir din anlayışını temsil etmekten öteye geçememiştir.

Uzun süre Osmanlı'nın temsil ettiği tasavvuf, Kelam merkezli, türbe ve veli söylemlerinin ağır bastığı bir din söylemi ile mücadele eden bu yeni teo siyasal söylem, özellikle 70'li yıllardaki Kral Faysal döneminde, İslam âleminin birliği (Rabıtatu'l-Alemi'l İslamiyye) söylemini kullanır olmuştur. Osmanlı'ya karşı Arap birliğini savunan Hüseyin'in aksine Filistin meselesinde nötr kalmayı tercih eden Suud ailesi, ilk defa bu dönemde -özellikle İhvan'ın önemli argümanlarından olan İsrail'in varlığını- bir problem olarak görmüştür. Daha evvel, kendi krallığının muhafazasını esas alan Suud ailesi İsrail devletinin kurulmasında bir sakınca görmediklerini deklare etmişlerdir.[903] İhvan'ın temsil ettiği argümanları yeni Selefîliğin merkezine taşıma ameliyesi bu dönemde başlamış ve zaman içinde giderek daha fazla eklektik ve Vehhabilikten etkilenen yeni selefî bir Arap din yorumu ortaya çıkmıştır. Faysal, İslam birliği için Arapların öncülük etmesi gerektiğini söylemiştir. Çünkü bu dinin doğduğu topraklar buralardır.[904] Dolayısıyla bazı Arap düşünürler bu dinin milli bir din olduğunu iddia ederek dini en iyi anlayan ve yaşayan millet Araplar olduğunu savunmuşlardır. [905]

Arapçı bir din anlayışını İslam'ın özü kabul ederek hareket eden Vehhbîler son asırda İslam için tehdit olarak gördükleri Şii ve tasavvufî oluşumları, Selefîlik söylemine sığınarak bertaraf etme yoluna gitmiştr. Aynı şekilde diğer kültürlerle mücadele tarzı da böyle olmuştur. Öztürk, konu ile ilgili şöyle demektedir:

---

[900] Öztürk, "Arap Milliyetçiliği", 29-30.
[901] Rıza, *el-Vehhabiyyun*, 7-9.
[902] Öztürk, "Arap Milliyetçiliği", 42.
[903] Wehbe, *Cezîre*, 211-240; Armstrong, *Arabistan Kralı*, 240-260.
[904] Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 185.
[905] Öztürk, "Arap Milliyetçiliği", 29.

> Vehhabiler Selefilik adı altında İranlılara, Şiilere, Osmanlılara bölgedeki Sufi akımlara karşı cihat ilen etmişler ve ele geçirdikleri yerlerde katliama varan uygulamalarda bulunmuşlardır. Buradaki mesele Vehhabi Selefîliğin de öncül Selefîlikler gibi Sünnî ve Selefî Arap olmayan diğer milletleri tehdit olarak görmesi hatta bunları Arap yarımadasından uzak tutmaya çalışmasıdır.[906]

Sonuç olarak, Arapçı bakış açısı tarih boyunca özellikle Selefî ve şekilci bakış açısı tarafından temsil edilmiştir. Arap örfünü dinin merkezi gibi gören bu bakış açısı hem geçmişte hem de günümüzde belli düzeyde etkili olmuş, Arap olmayan toplumları da etkilemiştir. Vehhabi hareket ise özellikle modern dönemde çağdaş anlamda bir milliyetçiliği temsil etmek yerine Sünnî geleneğin sünnet hassasiyetine sığınarak, Selefî söylemi Arap kültürüne kalkan yapmıştır. Vehhabi hareketin siyasi temsili olan Suudi Arabistan'ın yayılmacı politikaları, farklı söyleme sahip bu milliyetçi-İslamcı kombinasyon üzerinden yürütülmektedir. Bu Arapçı duruş hem Sünnî hem de milliyetçi duygulara hitap ettiği için büyük karşılık bulmaktadır. Aynı şekilde Vehhabi düşünce, karşı konumlanış olarak kendi varlığını bu söylem üzerine bina ederek daha fazla ilgi görmektedir.

5.1.4. Felsefe ve Kelam'a Karşı Konumlanış

Felesefe ve Kelam İlmi Vehhabi düşüncenin üzerine konumlandığı önemli bir alandır. Bu başlık altında bu alanın nasıl değerlendirildiğini, nasıl itikadî bir yapıya büründürüldüğünü izah etmeye çalışacağız.

Vehhabi ulema kitaplarında Kelamcılardan ehl-i ilim ya da ehl-i te'vil orak bahs etmektedirler.[907] Dine sonradan dâhil olan bu te'vil ve ilim mantığının dini tahrif ettiğine inanılır. Bu mantık, aynı zamanda nass ve hadis karşıtlığını ifade etmektedir. Hadis ve sünnet etrafında oluşturulan kutsiyet anlayışı, Arap kültürü ile dinin birbirine karışmasına sebep olmuştur. Arap muhafazakârlığına temel olan bu söylem akli istidlali mahkûm etmiştir.[908]

Kelam, Felsefe ve Tasavvuf karşıtlığının önemli bir argümanı ilk dönemlere yüklenen anlamdır. Bu dönem ilk üç asırdır. "Ümmetimin en hayırlıları benim dönemimde yaşayanlar, sonra; ondan sonrakiler, sonra; ondan sonrakiler daha hayırlıdır"[909] hadisini dayanak kabul eden İbn Abdulvehhab; İbn Teymiyye ve İbn Kayyım dışında kalan ulemayı tamamen yok saymıştır. Dolayısıyla ilk üç asırdan sonraki dini tecrübe görmezden gelinmiş ve hor görülmüştür. Hem Kelam hem Felsefe

---

[906] Öztürk, "Arap Milliyetçiliği", 37.
[907] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufid,* 1415h., 2/224.
[908] İşcan, *Selefîlik,* 35.
[909] Buhârî, Şehâdât 9, Fezâilu'l-Ashâb 1, Rikak 7, Eymân 27; Müslim, Fezâilu's-Sahâbe, 214, 2535

hem de Tasavvuf yabancı kültürlerin ürünü oldukları için, İslam için tehlike olarak kabul edilmiştir. İlk üç asırdan sonra dine bid'at ve hurafeler girmiştir. İbn Abulvehhab bu konu ile ilgili şunları söylemektedir: "Biz bida'atı, onu hasene ve seyyie olarak niteleyenlerin ve beş kısma ayıranların aksine üçüncü asırdan sonra geçekleşen mutlak yanlış olarak niteleriz."[910] Dolayısıyla İbn Abdulvehhab ilk üç asırda var olanı din saymış, bid'at ve hurafelerin bu asırdan sonra dine girdiğini kabul etmiştir.

İlk üç nesil, sünnetin ve dolayısıla hakikatin (dinin) bizzat kendisi kabul edilmektedir. Vehhabiler Ehl-i Sünneti üç nesille sınırlamaktadırlar. Onlara göre sahabe, tabiin, tebeu't- tabiinden sonraki nesiller bid'ate düşmüşlerdir. İslam ise; "Hz. Peygamberin getirdiği sünnet ve selefi salihinin üzerinde olduğu yoldur."[911] 'İlk üç nesil' söylemi beraberinde Arap kültürünün muhafazası gibi bir refleksi taşımaktadır. Zira bundan sonraki dönem; İslam'ın sınırlarının, Arap yarımadasının dışına henüz yeni çıktığı bir dönemdir. Dolaysıyla Arap kültürü tehdit altına girmiştir.

İlk üç nesilden sonra gelen Kelam ve Felsefe geleneğini tamamen din dışı bid'at olarak tavsif etmektedirler. Bu konuda Ehl-i Hadise en yakın Kelam mezhebi olan Eş'arîliği bile bid'at ehlinden saymaktadırlar. Ancak İbn Teymiyye ve İbn Kayim bu kategorinin dışında kalmaktadırlar. Onlar için İbn Abdulvehhab, şöyle demektedir: "Bize göre İbn Kayyım ve hocası Ehl-i Sünnete mensup hak imamdırlar, onların kitapları da bizim yanımızda en kıymetli kitaplardır."[912]

Vehhabiliği yabancıların din anlayışını düzeltmeye çalışan bir hareket olarak niteleyen Reşid Rıza da Kelam, felsefe ve tasavvuf karşıtlığı ile öne çıkar. Rıza; İbn Teymiyye ve onun talebesi olan İbn Kayyım'dan bahsederken, bu iki şahsın sünnet çizgisinden ayrılmayıp Kelam ve Tasavvuf gibi bid'at ilimlerden uzak durduklarını söyler. Devamında ise kelamcıların te'villerini sultanlara yaranmanın yolu olarak tavsif eder. Ona göre selef âlimleri sultanlara yakın olmak için te'vil yapan kelamcılardan beridirler.[913] Yeni selefîliğin temel vasfı olan bu karşıtlık, İslam dünyasında, dini ilimlerden yola çıkarak entelektüel bir çıkarım yapmanın önündeki en büyük engeldir. Dini bilgiyi belli kalıplar arasına sıkıştıran bu bakış açısı, din çerçevesinde entelektüel bilgi üretimini imkânsız kılmaktadır. Bu ise aydınların dine karşı mesafeli durmalarına sebep olmaktadır. Zira bu yaklaşım biçimi kendisiyle çelişen her türlü yaklaşımı, nass ve inanç üzerinden mahkûm etme potansiyeline sahiptir.

Vehhabi söylemin kelamcı ve felsefecilere yönelik eleştirilerinin bir diğer yönü ise tevhid merkezlidir. Kelamcıların ve felsefecilerin şirk içinde olduklarını hatta şirk konusunda cahiliye Araplarından çok daha ötede olduklarını savunmaktadırlar. Çünkü

---

[910] el-Asımî, *ed-Durer*, 1/237.
[911] el-Akl, *İslâmiyye Lâ Vehhâbîyye*, 37.
[912] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/240.
[913] Rıza, *el-Vehhabiyyun*, 4-5.

kelamcılar ve felsefeciler sıfatların ve rubûbiyyetin tevhidinden bahsederken, ulûhiyyet tevhidine hiç değinmemektedirler.[914] İbn Abdulvehhab, Kelime-i tevhid; tevhid-i ulûhiyyeti ifade etmektedir "ilmi olduklarını söyleyenlerin hilafına bu böyle tefsir edilir"[915] demektedir. Bu cümleyi şerh eden el-Useymin, müşriklerin kanları, canları ve ırzlarının müslümana helal olmasının temel sebebi, sadece Allah'ın kudretine vurgu yapmamalarıdır. Dolayısıyla kelamcıların kelime-i tevhidden ihtira ve kudret manası çıkarmaları aynı yolda olduklarını gösterir demeye getirmektedir. Aynı yerde "Allahtan başka ilah yoktur kelimesini Allah'tan başka yaratıcı, ya da icat edici yoktur şeklinde anlayanlar Ebu Cehil'den daha cahil müşriklerdir" demektedir. Zira burada ulûhiyyet tevhidi ihmal edilmiştir. Bunu ihmal eden ise müşriktir. Müşriklerin ise kanları ve canları mü'minlere helaldir.[916]

Kelam ve Felsefe karşıtlığı bir yönüyle de Vehhabi söylemin üzerinde oturduğu zeminin temel kavramlarından olan bid'at çerçevesinden okunmaktadır. İbn Abdulvehhab, Eş'arilik ile ilgili olarak şöyle demektedir:

> "Biz Kur'an'ın Allah kelamı olduğuna iman ederiz. İndirilmiştir ve mahlûk (yaratılmış) değildir. Ondan başlamış ve ona döner. Allah onunla hakiki anlamda konuşur, Cebrail onu Allah'tan işitmiştir ve Peygamber'e (a.s.) indirmiştir. Bu konuda Eş'arilerin ve diğer bid'at ehlinin dediklerini demeyiz." [917]

Kelam ve felsefe karşıtlığının bir diğer zemini ise akıl karşıtlığıdır. Kelamcıların ve felsefecilerin salt akılla istinbatta bulunduklarını nassı ise dikkate almadıklarını kabul etmektedirler. Ancak akılla nassı karşı karşıya getirmek Sünnî kelamcıların aklına bile gelmemiştir. Zira akli istidlal daha çok nassın delaletini doğru anlamaya yönelik bir çabadır. Yoksa nassı yok saymak değildir. Oysa Selefi düşünce aklın tam olarak nassın karşısına konumlandığını iddia etmektedir. Uludağ, bu mantıksal kurguyu şöyle izah etmektedir: "Mu' tezile, Eş'ari ve Matüridi Kelam'ı hakkında Selefiyye'nin görüşü şudur: Kelam âlimleri nassı azletmişler, onun yerine aklı tahta çıkarmışlar, hep onun sözünü dinlemişler ve ona tabi olmuşlardır."[918] Vehhabiler de konuyu aynı şekilde izah etmektedirler. Yani, kelamcıların usullerinde ayet ve hadisten bir şey bulunmadığını iddia etmektedirler. "Onlar usullerini vahiyden değil, akıllarından uydurmaktadırlar ve bu konuda selefe muhalif olduklarını itiraf etmektedirler."[919]

Kelamcılara en büyük tepki sıfatlar konusunda verilmiştir. Abdurrahman b. Hasan, "Sıfatlar konusunda Mu'tezile ve Eş'arilerin bir kısmı Cehmiyyeye tabi

---

[914] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/61-62.
[915] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/55.
[916] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/360.
[917] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/30.
[918] Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 53.
[919] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/50; el-Akl, *İslâmiyye Lâ Vehhâbîyye*, 115.

omuştur. Onun için Ehl-i sünnetin çoğunluğu bunları tekfir etmiştir"[920] demektedir. Burada kast edilen Ehl-i Sünnet ise Ehl-i Hadistir. Yoksa bu söylemden kasıt Ehl-i Sünnet kelamcılar olmadığı açıktır. El-Useymin'e göre kelamcılar ve felsefeciler Allah'a iman noktasında aşırı gitmişlerdir. Bu konuda aşırı konuşmalarından ve derinleşmelerinden dolayı, akide konusunda aşırılığa düşmüşlerdir, bu onları helake götürmüştür. Örneğin bu aşırılıktan dolayı sıfatları ta'til etmişlerdir. Halbuki 'orta yol', sıfatların teşbihi ya da ta'tilini doğru bulmaz ve sapma olarak kabul eder.[921] El-Useymin, konunun devamında felasifenin sıfatlar konusunda şirke düştüklerini söylemektedir. Sıfatlar ve isimler tevkifi olduğu için Allah'ın kendini tavsif etmediği bir isim ve sıfatla anılmasını doğru bulmamakta ve çoğunlukla şirk olarak değerlendirmektedirler. Felsefecilerin tanrı için kullandığı faal akıl kavramı tıpkı Hıristiyanların baba oğul ve kutsal ruh kavramları gibi şirktir.[922] Vehhabiler; kendilerinin sıfatlar konusunda orta yolu tuttuklarını iddia etmektedirler. Zira kendileri 'ta'til'le teşbihten beridirler. Ehl-i hadis ve Selefiliğin mücessime ya da müşebbihe olarak nitelendirilmelerinin kelamcıların iftirası olduğunu söylemektedirler.[923]

Bir yönüyle bakıldığında Vehhabiliğin klasik Selefîlikten ayrılan bir başka yönü ise Kelam karşıtlığının farklılığından kaynaklanmaktadır. Zira klasik Selefiler Ebu'l-Hasen el- Eş'ri'yi özellikle Ehl-i hadis ve Selefîler'in imamı olarak kabul ederken[924] -ki Eş'arî de görüşlerini ehlü'l- hakka ve Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine uygun olarak benimsediğini söyler.[925] Vehhabiler önceki örneklerde geçtiği gibi, bu Kelam birikimini reddetmektedirler.

Sonuç olarak Vehhabiler, Kelam ve felsefeyi üçüncü asırdan sonra ortaya çıkmış bid'at ilimler olarak görmüşlerdir. Bu konumlanma özellikle modern dönemde Arapçılığı ayakta tutan önemli bir argüman olma özelliği de taşımaktadır. Bu yönüyle bakıldığında Kelam ve felsefe karşıtlığı Selefî Arap aklının bir yansıması olduğu kadar, günümüzde ve tarih boyunca farklı kültürleri bir arada tutan kültürel birikimin Arap kültürü için bir tehlike olarak görülmesi gibi bir mantık taşımaktadır. Günümüzde de bu Kelam ve Felsefe karşıtlığı Vehhabilik açısından böyle bir anlam taşımaya devam etmektedir. Kelam ve Felesefe üzerinden oluşturulan karşıtlık aynı zamanda Vehhabi anlayışı bid'at karşıtlığı üzerinden popüler kılmaktadır. Diğer yönüyle bakıldığında Eş'arîlik gibi bir Kelam ekolü bile İslam düşüncesi için potansiyel bir tehlike olarak görülmüştür. Tüm Kelam müktesebatı bid'at olarak nitelendirilmek bir yana şirk olarak

---

[920] Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 581.
[921] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/380.
[922] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 3/77.
[923] el-Akl, *İslâmiyye Lâ Vehhâbîyye*, 114.
[924] İşcan, *Selefîlik*, 25.
[925] el-Eşarî, *el-İbâne*, 15.

kabul edilmiştir. Bu yönüyle Vehhabilik şirk kavramı üzerinden yapılandırdığı ideolojik söylemi, Kelam ve Felsefe geleneğine karşı bir silah olarak kullanmaktan geri durmamıştır.

5.1.5. Tasavvufa Karşı Konumlanış

Bu başlık altında Vehhabiliğin Tasavufu nasıl yorumladığını ve Tasavvuf ehline karşı nasıl konumlandığı anlamay çalışacağız. Özellikle İslam dünyasında önemli bir etki alanı olan Tasavvufa karşı konumlanışı Vehhabi söylemi öne çıkaran bir refleks olmuştur. Bu açıdan konunun değerlendirilmesi çalışmamız açısından büyük önem taşımaktadır.

Selefî söylem genel itibariyle tasavvufla zühtü birbirinden ayrı düşünmektedir. Genel olarak zühtün dinin özünden olduğunu varasayarak, tasavvufu dinin özüne aykırı, bid'at ve hurafelerin temel kaynağı olarak kabul ederler. Tasavvuf hareketleri sonradan ortaya çıktıkları için ve Hz. Peygamber (a.s), sahabe ve tabiin döneminden sonra kurumsallaştıkları için de rahatça eleştirilmektedir. "İslamda zühd vardır, ancak tasavvuf yoktur" söylemi tasavvufun sonradan kurumsallaşmasına bağlanabilir. Ayrıca zühtün aşırı yönleri de eleştiriye tabi olmuştur.[926]

İlk dönem selefî hareketler -henüz tasavvuf kurumsallaşmadığı için olsa gerek ki- tasavvufla bir çatışma içine girmemiştir. Sonraki dönemlerde bu tartışmalar her dönem farklı bir renk almıştır. İlk dönem Selefîler daha çok Kelam eleştirisi yapmışlardır.

> "İlk dönem Selefîlerin Tasavvufu eleştirdiklerini söylemek mümkün değildir, zira bu dönemde yaygın olan zühd henüz kurumlaşarak Tasavvuf haline gelmemiştir, Ahmed b. Hanbel, Haris el Muhasibiyi (ö.243/857) eleştirmiştir ancak bu eleştiri Muhasibi'nin zahitliğine değil onun Kelam ilmi ile meşgul olmasından dolayı yapılan bir eleştiridir."[927]

Tasavvuf geleneği her dönemde, özellikle tepkisel, kriz dönemi Selefî hareketler tarafından ciddi tenkitlere uğramıştır. Örneğin Osmanlı döneminde Selefîliği temsil eden, Kadızâdeliler hareketi olarak bilinen hareketin mensupları da tasavvuf ve tarikatları tenkit etmişlerdir ve hatta tasavvuf erbabına karşı zaman zaman şiddete başvurmuşlardır.[928] Osmanlı toplumu için önemli bir yere sahip olan tarikatların tenkidi, bu hareketin şöhret bulmasının önemli sebeplerdendir. Vehhabi Selefî hareketin de şöhretini büyük oranda, tenkitler yönelttiği tasavvufa borçlu olduğunu söylemek yanlış

---

[926] Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 345-348.
[927] Süleyman Uludağ, "Tarihi Süreçte Selefîlik- Tasavvuf İlişkileri", *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015), 255.
[928] Akpınar, "Kadızâdeliler", 316; Madeline Carol Zilfi, "Kadızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbulunda Dinde İhya Hareketleri", çev. Hulusi Lekesiz, *Türkiye Günlüğü Dergisi* 58 (1999), 71.

olmaz. İbn Teymiyye'nin kadiri olduğu[929] düşünülürse, yeni selefî zihin dünyasının geleneksel Selefîlik'ten ayrı bir bakış açısı geliştirdiği görülür. İbn Teymiyye *et-Tevessül ve'l- Vesile* adlı eserinde özellikle tevessül, şefaat ve istiğase gibi konularda bu günkü Vehhabilik'in tasavvuf konusundaki fikirlerine temel oluşturmuş olsa da yeni Selefîlik, daha öteye geçmiş ve tasavvufu her türlü hurafenin kaynağı olarak görmüştür.[930] Bu açıdan İbn Abdulvehhab ve takipçilerinin çok daha farklı bir noktada oldukları görülür.

Genel olarak tasavvufa bakış, ifade ettiğimiz şekilde iken, son dönem Selefî hareketler ise Tasavvuf üzerinden toplumda yer bulan türbe kültürü, tevessül ve teberrük gibi halk kültürüne dayanan dini yaşam biçimlerine bir tepki olarak sufileri hedef göstermişlerdir. Hatta, selefî zihin tarafından geliştirilen milliyetçi ve anti emperyal söylem üzerinden, tasavvufu, sömürge yanlısı olmakla veya sömürgeciliğe karşı bir tavır geliştirememekle suçladığı görülmektedir. Bu anlamda özellikle Arap coğrafyasında gelişen selefî hareketler, sufileri; zâlim sultaların ve emperyalistlerin işbirlikçisi olarak gömüşlerdir.[931] Bizim kanaatimize göre aşırı olmamak kaydıyla, tasavvuf ve geleneksel İslam düşüncesi etrafında oluşan kolektif kültür, İslam toplumunu kültürel emperyalizmin sebep olduğu erozyondan daha fazla muhafaza etmiştir. Selefî hareketlerin sebep oldukları kültürel yozlaşma ve gelenek karşıtlığı toplumu emeperyal hedeflere daha açık hale getirmiştir.

Muhafazakâr Selefîlik, Vehhabiliğin aksine tasavvufla iç içedir. Özellikle klasik dönemde yazılan tevhid kitapları Cüneyd, Muhasibi, Zünnun gibi mutasavvıfların sözleri ile bezenmiştir. Örneğin, İbn-i Receb, tevhid konusunu anlatırken, hadislerin yanında tasavvuf büyüklerinin sözleri ile iç içe bir anlatım yapar.[932] Klasik dönemde tasavvufla iç içe geçen selefî söylem özellikle modernizm öncesi dönemde ve modern dönemde, tasavvufu tüm sapmaların ve problemlerin kaynağı olarak görmüştür.[933]

Vehhabi söylem açısından tasavvufa bakıldığında ise, ilk göze çarpan sey; Muhammed b. Abdulvehhab'ın geniş bir tasavvuf kültürüne sahip olmadığıdır. Aynı şekilde tasavvuf kültürüne ait literatür ve kavramları da eserlerinde nerdeyse hiç kullanmaz. Kelamı yok saydığı gibi, Tasavvufu da yok saymayı tercih eder. İbn Abdulvehhab'ın Eserlerinde, kişi isimleri çok az geçer. Yani geçmişe atıf yapma onun dünyasında şirkle eşdeğer bir tavırdır. Zira Kur'an ve sünnet dışındaki edebiyatı okumak zaman kaybı olarak, Allah ve Rasul'ü dışında kalan birilerine istirham olarak

---

[929] George Makdisî, "Kadirî Sufisi İbn Teymiyye", çev. Vahit Göktaş, *Tasavvuf İlmi ve Akademi Araştırmaları Dergisi,* 8/19 (2007), 405-407.
[930] İbn Teymiyye, *et-Tevessul,* 49-105.
[931] Muhammed Abid el-Câbirî, *Çağdaş Arap- İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 53-55; Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 352.
[932] İbn Receb el-Hanbelî, *Kitâbu't- Tevhid,* 75-79,94.
[933] İbn Bâz, *Hirâsat,* 2-50.

addedilir. İbn Abdulvehhab açıkça, Tasavvuf, Kelam ve Fıkıh gibi ilimlerin temsilcilerini tanımadığını şu şekilde ifade eder:

> "Ben sizleri bir kelamcının, bir tasavvufçunun, bir fıkıhçının ya da Ebû Hanife, İmam Şafii, İbn Kayyim, Zehebî, İbn Kesir gibi imamların yoluna ya da dinlerine çağırmıyorum. Ben sizleri eşi ve benzeri olmayan Allah'a ve Allah Rasulü'nün ümmetine bıraktığı sünnetine çağırıyorum."[934]

Kadirî olan İbn Teymiyye' ye rağmen[935] Vehhabi öğreti tasavvuf karşıtı fikirleri ile öne çıkmıştır. Aynı şekilde tasavvufî öğretinin Arap yarımadasından atılmasına öncülük etmiştir. İbn Abdulvehhab eserlerinde çok az kişinin ismini anmasına ve geçmişe atıf yapmayı şirkle eşdeğer kabul etmesine rağmen ünlü mutasavvıflar; İbn Arabi ve İbn-i Farid'i tekfir eder. Aynı zamanda ehlu'l ilmin bu kişileri Yahudi ve Hristyanlardan daha kâfir kabul ettiklerini söyler ki Vehhabi ulema da İbn Arabî başta olmak üzere bir kısım sufileri tekfir etmekte hiçbir beis görmezler.[936]

Üçüncü nesilden sonra dine dâhil olan tüm adet, töre, ilim ve kurumları bid'at olarak tavsif eden Vehhabiler, tasavvuf hareketlerini tüm bid'at ve hurafelerin temel sebebi saymaktadırlar. Bu tavır İslam dünyasında son asırda gelişen bir kısım Selefî hareketle Vehhabilik arasındaki temel farklardan biridir. Zira Kuzey Afrika'daki Senusi hareketi tasavvufu da içinde barındıran bir hareket olarak kabul edilir. Aynı şekilde Mısırdaki ihvan hareketinin lideri Hasan el- Bennada tasavvufî mensubiyeti olan bir aksiyon adamıdır.[937] Bu yönüyle bakıldığında bir kısım yeni selefi hareketin Vehhabilikten farklı olduğu hemen göze çarpar.

Vehhabi söylem tasavvuf karşıtlığını tevhit ile de alakalandırır. Vehhabiler her türlü perestişi tevhid-i ulûhiyyete aykırı olarak değerlendirirler. Dolayısıyla gerek halk inanışlarını ve gerekse tasavvuf erbabının büyüklerine olan saygı ve perestişlerini şirk olarak nitelemişlerdir. İbn Abdulvehhab her türlü tavassutu bu minval üzere değerlendirir. Bu değerlendirmeyi yaparken, tasavvuf ilminin kavramsal çerçevesinden bağımsız, kendine ait bir kavram dünyasıyla ortaya çıkar. Çeşitli halk inanış ve pratiklerini tasavvufa mal ederek, kendine ait bir üslup ile ele alır.[938]

Peskes'in (2003, 422) bu konudaki değerlendirmeleri dikkate değerdir:

> "Muhammed b. Abduvehhab eserlerinde sufi pratikleri ile çeşitli şekillerde yayılmış olan 'halk dini' arasında kategorik bir ayrım yapmamıştır. Onun, kabirlerin kutsanması yoluyla ortaya konan dini tezahürler ve uygulamalar için kullandığı kavram "el-itikâd fi'l-enbiya ve's-Sâlihîn" (peygamberlere ve salih insanlara olan inanç)dir. Ona göre bütün bu uygulamalar küfürdür.

---

[934] İbn Abdulvehhab, "Resâil", 211.
[935] Makdisî, "Kadirî Sufisi İbn Teymiyye", 405-407.
[936] İbn Abdulvehhab, "Resâil", 254, 280-284, 312-315, 420.
[937] Güner, *Osmanlı Arbistanı*, 28-31; Ahmet Kavas, "Senûsiyye", *DİA* (Ankara: TDVY, 2009), 36/536-538; İbrahim Ganim el-Beyumî, "Hasan El- Benna", *DİA* (Ankara: TDVY, 1997), 16/307-309.
[938] İbn Abdulvehhab, "Resâil", 228.

> Salihlere (deruni bir tarzda veya bir güçleri olduğuna inanarak) inanan "el-itikâd fi's-Sâlihîn" putperestliğe sapmış (ibadetu'l-Asnâm) ve küfre girmiştir."[939]

Söz konusu pratiklere savaş açmak, Vehhabiliğin önemli bir vasfı olarak kabul edilir. İbn Abdulvehhab ve Vehhabi ulema kelamcılarla olduğu gibi tasavvuf erbabı ile mücadeleyi de yok sayma üzerine kurmuş ya da salt pratikler üzerinden değerlendirmiştir. Halk inancı veya pratiği denilen bu uygulamalara, salt ilmi eleştiriler yapılmamış, daha da öteye geçilerek, yaşam biçimlerine direkt müdahale şeklinde tezahür etmiştir. Halk inançlarına ve dini yaşam biçimlerine ya da halk sufîliğine savaş açmak Vehhabiliğin temel vasfıdır demek yanlış olmaz.[940]

> "Bu pratikleri ve inançları ortadan kaldırmayı hedefleyen faaliyetler tasavvufun kaynaklarını kökünden kurutmak anlamına geliyordu. Vehhâbilik, tarikatların fiziki varlığını imkânsız kılmış, hatta manevi mirasının Arap yarımadası dışına taşınması yönünde ciddi bir engel teşkil etmiştir. Zira Vehhâbilik Sünni İslâm dünyasında tasavvuf aleyhtarı cereyanlara bir örnek teşkil etmiştir."[941]

Vehhabi düşüncenin sebep olduğu bu örneklik ve aynı zamanda pratiklere saldırı ve yaşam biçimine direkt müdahale, tasavvufî çevrelerde büyük tepkilere yol açmıştır. Bu sebepten Muhammed b. Abdulvehhâb'ın fikirlerine şiddetle karşı çıkan ve hasımane tavır alan grup, daha ziyade sufi ve sufi teşkilatları (tarikatlar) olmuştur. Tasavvuf çevreleri ilk dönemlerden itibaren Vehhabiliğe reddiyeler yazmışlardır.[942] Vehhabi Selefî hareketin de şöhretini büyük oranda, tenkitler yönelttiği tasavvufa borçlu olduğunu söylemek yanlış olmaz. İlk dönemlerden itibaren yapılan tenkitler; daha çok kabir ziyaretleri, tevessül, istiğase, teberrük, şefaat, bid'at gibi konular üzerinde yoğunlaşmıştır.[943]

Sonuç olarak Vehhabi hareket diğer Selefî söylemler gibi Tasavvufu zühd olarak yorumlamış kurumsallaşmış Tasavvufa karşı çıkmıştır. Ancak bu karşı çıkış salt fikri bir karşı çıkış değil, direk eylem şeklinde gerçekleşmiştir. Gerçekleştirdiği sansasyonel eylemlerle hayat biçimlerine savaş amak suretiyle müdahalede bulunmuştur. Vehhabiler'in bu eylemleri büyük ses getirmiş ve Tasavvuf çevrelerinden birçok reddiyenin yazılmasına yol açmıştır. Ayrıca Tasavvuf üzerinden konumlanma biçimi

---

[939] Ester, "Tasavvuf ve Vehhabilik", 422.
[940] Fazlurrahman, *İslam*, 275; Eyüp Sabri Paşa, *Tarihi Vehhâbiyan*, 25, 29,35.
[941] Ester, "Tasavvuf ve Vehhabilik", 414.
[942] Bu çerçevede birçok eserden bahsetmek mümkündür. Nakşibendi-Halidi şeyhi Davud b. Süleyman b. Cercis Bağdadî, Sulhu'l- İhvan min ehli'l- İman ve'l- beyan'id- dini'l- kayyim fi Tebrieti İbn Teymiye ve-İbn Kayyim, 1889, Bombay, Risala fi'l-radd ala'l-marhum al-sayyid Mahmud Efendi al-Âlûsî, 1889, Bombay, al-Minha el- Vehbiyye fi'r- reddi'l- Vehhâbiyye, 1974, İstanbul, Seyyi Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlan, ed- Dureru's- Seniyye fi'r Reddi Ala'l- Vehhabiyye, 2003, Dımeşk, İbn Abdulvehhab'ın kardeşi Süleymen b. Abdulvehhab'ın, es- Seveiku'l- İlahiyye fi'r Reddi Ala'l - Vehhabiyye, 1997, Beyrut adlı eserler bu minvalde yazılmış eserlerden sayılabilir.
[943] Dahlan, *ed-Durer*, 10-120; Sübhânî, *Vahhabîlik*, 45-283.

çok fazla tepki toplamalarına sebep olduğu gibi, aynı şekilde halk inanışlarını ve Tasavvuf adına yapılan tüm yanlışları Tasavvuf geleneğine mal ettikleri için de bazı çevrelerden destek bulmuşlardır. Bu konuda da şirk söylemi üzerinden tekfir silahını kullanmayı ihmal etmemişlerdir.

5.2. Bilgi Anlayışları

Bilginin neliği sorunu klasik dönem Kelam İlmi'nin önemli bir problemidir. Genel olarak vesail ve mesail konularından oluşan Kelam kitapları, bilginin tanımı ve değeri meselesine büyük önem atfetmişlerdir. Mâtürîdî'den itibaren Kelam kitaplarında bilgi kuramı için müstakil bölümlere yer verilmiştir.[944] Yapılan tanımlar, tanımı yapan kişinin veya mezhebin bilgi-inanç ilişkisini nasıl ele aldığını ortaya koymaktadır. Örneğin; taklidi imanı reddeden Mu'tezili alimler, bilgiyi; "bir şeyi gerçeliğe uygun olarak tanıyıp benimsemektir" şeklinde tanımlamıştır. Bu yönüyle bilgi tanımı bir yönüyle mezheplerin tanrı tasavvurları ile ilgili iken, diğer yönüyle bilginin imanı kapsayıp kapsamadığı veya iman bilgi ilşkisini nasıl kurduğu ile de ilgilidir. Vesail konuları içinde yer alan bilgi konusu, aynı zamanda âlimlerin mesaili nasıl bir yaklaşımla ele alacaklarına dair ipuçları vermektedir.[945]

Vehhabilerin bilgi konusuna nasıl yaklaştıklarına gelince, Muhammed b. Abdulvehab, bilgi ile ilgili bir tanım yapmamıştır. İbn Abdulvehhab'ın kitaplarına şerhler yazan Râcihî'nin bilgiyi tanımladığı görülür. Müellif "İlim; şühe ve tereddüte mahal vermeyen kesin bilgidir"[946] demektedir. Zira müellife göre idrak edilen şeyler dört aşamadır. Bunlar; ilim, şek, zan ve vehimdir. İlim; hakkında yakin hâsıl olan, şek; ikisi arasında tercih yapılamayan, zan; eğer şüphe var ise tercih edilen, vehim; tereddüt durumunda kendisine tercih edilen şeye denir. Bu durumda ilim, tamamen yakinle ilgilidir. Yani kişinin ikna olması veya iman etmesi, bilgi için yeterli görülmektedir.[947] Râcihi aynı yerde "bilgi, hakkında yakin hasıl olan şeydir"şeklinde bir tanım yapmaktadır. Söz konusu bilginin haberin bilgisi olduğu görülmektedir.[948]

Vehhabi ulemanın konuları ele alış biçimlerine bakıldığında ilimden kastın yakin bilgi olduğu, yakin olarak tanımlanan bilgininse haberî bilgi olduğu çok açık görülür. Sahih hadislerin tamamını vahiy olarak kabul eden Vehhabi ulema, akli bilgiyi tam olarak vahyin karşısına konumlandırır. Akli bilgi veya akli istidlal, vahyi doğru

---

[944] Mehmet Dağ, "Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1980), 98-99; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 9-12.
[945] Necip Taylan, "Bilgi", *DİA* (İstanbul: TDVY, 1992), 6/157-158; Mustafa Yüce, "Kelamcıların Bilgi Tanımları ve Nesefî'nin Semantik Tahlili", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/24 (2010), 112-120.
[946] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 121.
[947] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 121-161.
[948] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 121-161.

anlamaya yönelik bir delalet yöntemi olmaktan çok, vahiy bilgisini yanlış yorumlayan te'vile imkân tanıyan yönüyle eleştirilir ve sapma olarak nitelenir.[949]

Kelamcıların bilgi tanımlarına bakıldığında ise daha kapsayıcı, günün idrak seviyesini yakalamaya çalışan bir anlayışla karşılaşırız. Örneğin bilgiyi; "bilgiye konu olan şeyi olduğu gibi bilmektir"[950] şeklinde tanımlayan Bâkıllanî (ö. 403/1013) ve Cuveynî (ö. 478-1085) bilgi ile obje arasındaki uyuma dikkat çekmiş ve günün septik yaklaşımlarına karşıt bir yaklaşım sergilemişlerdir. "İlim hayatla nitelen varlığın, sayesinde âlim olduğu sıfattır"[951] şeklinde tanımlayan Bağdadî (ö. 1093-1682) ise, o dönemde tartışma konusu olan hayat sıfatı ile ilim sıfatı arasındaki ilişkiye, ilmin bir sıfat olduğuna, dolayısıyla Allah'ın bilgisinin kadim olduğuna vurgu yapmıştır. Mu'tezili alimler ise bilgi tanımı yaparken itikad kelimesini ön plana çıkarmışlardır. Kadî, bilgiyi; "bilen kimsenin bildiği şeyi olduğu şekliyle mutmain olarak (sukûnu'n-nefs) itikad etmesidir"[952] şeklinde tanımlamıştır. Sünnî alimler ise Mu'tezile'nin bu tanımını Allah'ın ilim sıfatının nefyi ile ilgili kabul edip tenkit etmişlerdir.[953] İslam dünyasında kendine mahsus bir bilgi tanımına sahip olan[954] Ebu'l-Mansur el-Mâtüridî ise bilgiyi tanımlarken bilgi ile eşya arasıdaki ilişkinin gerçek olduğuna yoğunlaşır. Çünkü Ona göre kişinin, Allah ve gayb arasındaki bilgilerini bizzat eşyanın kendisi temin etmektedir.[955]

İslam âlimlerinin bilgi tanımlarının farklı olması onların itikad konularına yaklaşımı ile ilgili olsa da aynı zamanda kendi çağlarının idraki ile de ilgilidir. Zira kendi dönemlerinin entelektüel birikiminden uzak olmadıkları da göze çarpmaktadır. Ancak Vehhabi ulema, bu noktada bir ilim tanımı yapmaktan uzak olduğu gibi vesail olarak tanımlanan bilgi metodolijisini bid'at olarak nitelemekte ve te'vili heva ve heveslerine göre dinin tahrifi olarak kabul etmektedirler.

Bilgi konusu ile ilgili bir diğer sorun ise bilginin kaynağı problemidir. Vehhabiler açısından bakıldığında, genel geçer bir bilgi teorileri olmadığı için tartışmalar daha çok bilginin değeri noktasında yoğunlaşmıştır. Çünkü bilgi

---

[949] el-Elbanî, *el-Hadis Huccetun bi Nefsihi*, 12-25.
[950] Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî, *et-Temhid fi'r-Red ale'l-Mülhdetü'l Muattıla* (Kahire: Dâru'l-Fıkri'l-Arabî, 1947), 34; İmâmu'l-Harameyn Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cuveynî, *Kitabu'l-İrşad (İnanç Esasları Klavuzu)*, çev. A. Bülent Baloğlu (Ankara: TDVY, 2016), 32.
[951] Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed Bağdâdî, *Usulu'd-Din* (İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1928), 5.
[952] Kâdî, *el-MuğnÎ*, 12/13-14.
[953] Nesefî, *Tabsira*, 2004, 1/13.
[954] Muammer Esen, "Mâturîdî'nin Bilgi Kuramı Ve Bu Bağlamda Onun Alem, Allah Ve Varlık Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2008), 46-47.
[955] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 9-20.

anlayışlarının temelinde sünnet savunuculuğu, içtihad ve haber vardır.[956] Maslahat, kıyas gibi fıkıh usulünde önem taşıyan deliller, kişinin heva ve hevesine göre te'vil yapmasına sebep olan yollar olarak görülür. Bu anlamda istidlalin her türlüsü vahiy bilgisinin tam karşısına konumlandırılır.[957]

Vahiy bilgisini şüphe ve tereddüt olmadan kabul etmek gerektiğini savunan Vehhabî ulema daha çok âhad haberin değeri konusunu ele almışlardır. "Bir ayeti Hz. Peygamber tefsir etmişse, bu konuda tefsire yer kalmaz" diyen el-Useymin, bir konuda âhad da olsa sahih bir rivayet varsa ona iman etmek gerekir görüşündedir.[958]

İbn Abdulvehhab dinin üç usulünden birinin İslam'ın delilleri ile bilinmesi olduğunu ve aslın ise nas olduğunu savunur. Bu yaklaşım müellifin diğer çalışmalrına bakıldığında da böyledir. Nasları yorumlamayı te'vil olarak niteleyen İbn Abdulvehhab, te'vile başvurmanın dine zarar vereceğini savunur.[959]

Konu ile ilgili olarak dinin usul ve füru olarak taksim edilmesinin doğru olamdığını söyleyen el-Useymin, âhad haberin dinin usulü için delil olmadığını savunanların bid'ate düştüklerini ve aklı nastan üstün tuttuklarını savunur. Kelamcıların namazı füraattan saydıklarını söyleyen el-Useymin, namaz ibadetinin aslu'l-usulden olduğunu söyler.[960]

Âhad haberin usuli'd-din konusunda zan ifade ettiğini söyleyenlerin bid'at ehli olduğunu savunan bir başka âlim ise el-Elbanîdir. Çünkü haberi, usul olsun füru olsun herhangi bir konuda kabul etmemek yeni bir şeydir ve bid'attir. Selef ulemanın kabul ettiği bir şey değildir. Elbanîye göre her Müslüman'a düşen görev Hz. Peygamber'den sübut bulmuş tüm rivayetlere iman etmektir. Bu hadisin amel ya da iman konusunda olmasının bir farkı yoktur.[961] El-Elbanî bir başka yerde ise âhad haberin zan ifade ettiğini söyleyenlerin haber yerine aklı ikame ettiklerini savunur. Zira haber zan ifade ederken akli istidlal sübut ifade etmektedir.[962] Müellifin bu yaklaşımının eksik olduğu açıktır. Zira kelamcılar zannî bilgi derken, akli bilginin sübut ifade ettiğini savunmazlar. Kelamcıların bu yaklaşımı, nasla sabit olmayan bilginin tartışılabilir olduğunu ortaya koymak içindir. Bu yönüyle bakıldığında kelamcıların ortaya koyduğu istidlal yönteminin nassa karşı konumlandığını savunmak anlamına gelmektedir ki bu doğru değildir. İstidlal yöntemi akli bilgiyi nassın karşısına koymayı değil, tartışmaya açık konuları metodolojik olarak tartışmayı önerir.

---

[956] Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 512-524.
[957] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/270.
[958] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/312.
[959] İbn Abdulvehhab, "Usûlu's-Selâse", 69-70.
[960] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/313.
[961] el-Elbanî, *el-Hadis Huccetun bi Nefsihi*, 70; Tunç, *Selefiye ve Hadis*, 129-142.
[962] el-Elbanî, *el-Hadis Huccetun bi Nefsihi*, 49.

Kelamcılar, bu noktada akli bilginin değerine dikkat çekmişlerdir. Çünkü haberle ilgili sübut ve delalet problemleri akli bilgiyi zorunlu kılmaktadır. Nassın tek sabite olarak kabul edilmesi akli bilgiyi itibarsızlaştırmaktadır. Aynı zamanda entelektüel tartışmaya gerekli konularda bile imkân tanımamaktadır. Bilgiyi doğru bir yöntemle tartışmak, doğru bilgiye ulaşmak için bir gereklilik olmaktadır.[963] Mâtüridî, akli istidlali reddetmenin mümkün olmadığını, çünkü onu reddetmenin yine akli istidlal gerektirdiğini şöyle ifede etmiştir: "Belirtmeliyiz ki akıl yürütmeyi (istidlal) inkâr eden kimsenin elinde onu reddetmek için akıl yürütmekten başka kanıt yoktur. Bu da istidlalin gerekliliğinin bir delili olmuştur."[964]

Duyuların bilgisi konusunda da benzer tavırlara rastlamak mümkündür. Kelamcıların esbabu'l-ulum veya mederiku'l-ulum olarak kabul ettikleri üç kaynaktan biri olan duyuların bilgisi de zaman zaman tartışma konusu olmuştur. Bu konu ile ilgili İbn Bâz'dan aktaracağımız bir pasaj nassın nasıl duyuların bilgisinin karşısına yerleştirdirildiğini ortaya koymaktadır:

> Dünya sabir, güneş ise hareket etmektedir. Dünyaynın güneş etrafında döndüğünü söyleyen kişi kâfir olur. Zira Allah kur'an-ı Kerim'de "Güneş kendine ait bir yörüngede akıp gitmektedir…"[965] demektedir. Ayette açık bir gerçeklik vardır ki bunun inkârı küfrü gerektirir.[966]

Akıl ve duyuların bilgisine temkinli yaklaşan Vehhabî ulema rüyayı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedirler. İbn Abdulvehhab, "muhakkak ki salih rüya nübüvvetin kısımlarındandır" demektedir.[967] Diğer Vehhabi alimler de aynı görüştedirler. Ancak salih rüyaların müvahhid mü'minlerin rüyası olması gerektiğini savunurlar. Şirk ehlinin rüyaları aynı mesabede değildir şerhini düşen Vehhabi ulema, tesavvuf ehlinden farklı bir rüya tasavvur etmektedirler.[968] İfade ettiğimiz bu yaklaşım keşif, ilham gibi bilgi kaynaklarına karşı da böyledir. Saydığımız bilgi kaynaklarına karşı net bir tavrı olmamakla beraber, bu bilgilerin ancak tevhid ehlinden sadır olacağına dair yaklaşılara rastlanmaktadır.[969]

Sonuç olarak bakıldığında bilgi konusuna kelamcılar tarafından büyük önem atfedilmiştir. Ancak Vehhabî ulema bir bilgi teorisine sahip değillerdir. Bilgi konusundaki tartışmalar daha çok âhad haberin değeri konusuna yoğunlaşmıştır.

---

[963] Beşer Faruk, *Bilgi, Fıkıh ve İçtihat, Nun Yayınları* (İstanbul: Nun, 2007), 11-20; Harun Çağlayan, "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 234.
[964] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 14.
[965] Yasin, 36/28
[966] İbn Bâz, *Şerh*, 202.
[967] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 123-124.
[968] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/348-349; İbn Bâz, *Şerh*, 217-219; Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 612.
[969] İbn Abdulvehhab, "Resâil", 254, 280, 285, 312-316; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 2/348-350.

Bununla beraber rüya bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir. Rüya ile beraber keşif ve ilhamın bilgi kaynaklığına ise, tevhid ehlinden sadır olmaları kaydı konulmuştur.

5.3. Vehhabilere Göre Ehli Sünnet ve Selefîlik

Önceki başlık altında tanımınlarını yaptığımız Ehl-i Sünnet ve Selefîlik kavramlarını bu başlık altında Vehhabilik açısından ele alacağız. İki kavramı bir arada işlememizin sebebi Vehhabiler'in her iki kavramı biribirinden ayırmadan kullanmalarıdır. Selefîlik ve Ehl-i Sünnet kavramları ayrı kavramlar gibi değil aynı ve tek kavrammış gibi içiçe kullanılmaktadır. Kelamcılar Selefîliği Ehl-i Sünnet kapsamında ele alırken Vehhabilerde böyle bir ayrım da yoktur.

Selefîlik genel olarak -Vehhabiler'e göre- tarih boyunca devam eden hak batıl mücadelesinde hakkı, yani tevhidi ifade etmektedir. Peygamberlerin temsil ettiği tevhid, tarih boyunca çeşitli saldırılara maruz kalmış, din; şirk ve bid'atlerle kirlendikçe Allah yeni peygamberler göndererek dini düşünceyi tecdid etmiştir. Ancak son peygamber Hz. Muhammed'den (a.s.) sonra tevhid mücadelesini devam ettirme görevi müceddid âlimlere kalmıştır. Hz. Peygamber'e yakın olan nesiller bu tevhid mücadelesini devam ettirmiş, büyük bir mücadele vermişlerdir. İlk üç nesilden sonra tevhid dini tahrif olmuş, şirk olabilecek unsurlar dinin içine dâhil olmuşlardır. Felsefeciler, sufîler ve kelamcılar tarafından din tahrif edilmiş ve bu tahrif edilmiş dinin diğer dinlerden farkı kalmamıştır. Bu sebeple, Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el- Cevziyye gibi muvahhid ulema; şirk, bid'at ve tahrife karşı büyük mücadeleler vermişlerdir. Bu müceddid âlimlerin mücadelesi her dönemde devam etmiş ve son olarak da Muhammed b. Abdulvehhab bu zor göreve talip olmuş, tevhid dinini yeniden ihya ve tecdid etmiştir. Vehhabiler'e göre kendisi müceddid bir âlim olan İbn Abdulvehhab, bu mücadelesinde hiçbir sınır tanımamıştır. Allah'ın yardımıyla uzun yıllar kesintiye uğrayan tevhid mücadelesi yeniden başlamış ve hak yolunun taraftarları şirkle mücadele için selefin yolunu ve yöntemini benimsemişlerdir.[970]

Yukarıdaki gibi özetlenebilecek olan Vehhabi söylem, Ehl-i Sünnet ve Selefilik kavramlarına temel olarak tahrifle mücadele anlamı yüklemişlerdir. Buradaki temel problem, İslam ümmetinin diğer kesimlerinin tamamının muharrif dinin tabileri olarak algılanmasıdır. Tevhid ve tecdid mücadelesinin tarih boyunca çok az âlim tarafından yüklendiği söylemi, bu anlamı açık bir şekilde vurgulamaktadır. Mesela; el- Useymin, İbn Abdulvehhab gelmeden önce İslam dünyasının kabirler ve kubbelerle övündüğünü, onlara tapındıklarını, adeta cahiliye dönemindeki gibi bir yola girdiklerini

[970] İbn Bâz, *Hirâsat*, 5-17; el-Akl, *İslâmiyye Lâ Vehhâbîyye*, 5,26-30; Âlu'ş-Şeyh, *Şerhu Kitabi't-Tevhid*, 12-16; Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 264-269.

söylemektedir. Ona göre İbn Abdulvehhab Arabistan'ı böyle sapıklıklardan korumuştur.[971]

Şirk karşıtlığı veya tevhid esasına şirk karşıtlığı anlamı yükleme üzerine konumlanan Vehhabi itikad, temel olarak şirk diye nitelediği durumlardan birine düşen ve buna inanan herkesi tekfir etmekte ve bu toplumlarla savaşmanın vacip olduğunu açıkça ifade etmektedir. İbn Abdulvehhab bu konuda keskin çizgiler çizmektedir:

> Hz. Peygamber'in (a.s.) mücadele ettiği müşriklerin aklen daha sahih ve şirk olarak daha hafif olduklarını tahkik ettikten sonra, bilmelisin ki bu konuda söylediklerimiz hakkında şüpheleri olanlar vardır. Bunların temel şüphesi ise budur. Öyle ise kulağını bu konudaki cevaba aç. Bunlar şöyle sormaktadırlar: Kur'an'ın indirildiği dönemde yaşayanlar, Allah'tan başka ilah olmadığına iman ediyorlardı, fakat Peygameber'i (a.s.), yeniden dirilişi, Kur'anı inkâr ediyorlardı. Biz Allah'tan başka ilah olmadığına iman ettiğimiz gibi, Hz. Peygamber'e (a.s), Kur'an'a ve Ahiret gününe iman ediyoruz. Aynı zamanda namaz kılıp oruç tuttuğumuz halde bizi bunlarla nasıl bir tutuyorsun?
>
> Bu sorunun cevadı şudur ki; Peygmber'e bir konuda iman edip bir başka konuda inkâr eden kimsenin kâfir olduğu konusunda ulemanın arasında hiçbir ihtilaf yoktur. Yani bu kişi kâfirdir ve İslam dairesine giremez. Kur'an'ın bir kısmını kabul edip bir kısmını reddetmesi durumu da böyledir. Aynı şekilde tevhidi ikrar edip namazın farziyetini inkâr eden, tevhid ve namazı ikrar edip zaketı inkâr edenin, bunların tamamını ikrar edip orucu inkâr edenin ya da bunların tamamını ikrar edip haccı inkâr edenin durumu da böyledir. [972]

Pasajda ifade edilen durum; asrımız Müslümanlar'ının müşriklerden daha sapkın görülmesidir. Bu açıdan bakıldığında hem İbn Abdulvehhab hem de tabileri tahrif olmuş bir dini yeniden ihya etmeyi ve bid'at ve şirkten arındırmayı temel amaç olarak kabul etmişler, Selefîlik ve Ehl-i Sünnet itikadının temeli olarak belirlemişlerdir.

Vehhabi anlayışına göre ise Ehl-i Sünnet kimseler; ilk üç nesil olan Selef'in yolunda gidenlerdir. Bunun dışında kalanlar her ne kadar Ehl-i Sünnet olduklarını söyleseler de gerçek böyle değildir. Ehl-i Sünnet Kelamı olarak isimlendirilen Kelam, dini tahrif etmiştir ve bu tahrifi itikad adı altında yapmıştır. El-Useymîn, bu konu etrafında şöyle demektedir:

> Burada tahriften kastımız; tahrifçilerin sıfatlarla ilgili te'vile yaslanmalarıdır. Çünkü onlar tuttukları yoldan dolayı kendilerine te'vil ehli demektedirler. İnsanlar tahrif kelimesinden tiksindikleri için, sözü gizleyip ve insanlar için süsleyerek ifade etmektedirler ki ondan nefret etmesinler. Onların te'vilinin aslı tahriftir. Bu ise nassın zahir manasından çıkarılmasıdır. Biz ise şöyle demekteyiz: Eğer bu bahsettiğiniz anlam

---

[971] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/383.
[972] İbn Abdulvehhab, *Mecmûatu't- Tevhîd*, 1/104.

değişikliğine dair bir delil varsa, bu dediğiniz anlamda te'vil olmaz, tefsir olur.[973]

Müellif devamında ehl-i te'vilin kelimeleri açık bir şekilde anlamından saptırdıklarını, bunların Ehl-i Sünnet ve'l Cemaatin aksine hareket ettiklerini söyler. El-Usemin'e göre Kelam ilminin zirvesi sayılan Gazzalî ve Razi bile tahrife başvurmuşlardır. Bunların bu bakış açılarıyla Ehl-i Sünnet değil, Ehl-i Sünnet karşıtı olduklarını ifade etmiştir. Dolayısıyla klasik Ehl-i Sünnet Kelamı'nın tahrife başvurduğu kanaati açık bir şekilde kabul edilmektedir. Sonuç itibariyle bakıldığında Vehhabiler Ehl-i Sünnet geleneksel Kelamı'nı temsil eden Eş'arîliği ve en meşhur müntesiplerini ehli te'vil veya tahrif ehli olarak nitelemişlerdir. Zira Vehhabi düşüncesinde, te'ville tahrif aynı anlama gelmektedir. [974]

Klasik dönem Kelam ve Felsefe'yi tümüyle tahrif olarak niteleyen Vehhabi ulema, İslam'ın ilk üç neslini selef olarak nitlemektedir. Zira Hz. Peygamber (a.s) hadislerinde "İnsanların en hayırlısı benim dönemimde yaşayanlardır, sonra onların peşinden gelenler sonra anların peşlerinden gelenlerdir,"[975] buyurarak üç nesli saymıştır. Hadisi rivayet eden Ümran b. Kays'ın "Rasulullah üç defa mı yoksa iki defa mı sonra onların peşlerinden gelenler dedi, hatırlamıyorum, bunun iki olması daha doğrudur çünkü övülen nesil sahabe, tabiin ve tebau tabiin neslidir" [976] demiştir. Yani selef olarak anılacak nesil üçtür bunlardan sonra gelen nesillerin ise bir değeri yoktur. Bu anlayış; Vehhabiler'in ilk üç nesilden sonra dini anlayış bozuldu, din bid'atlerle doldu anlayışına destek yapılan bir söylemdir.[977] El- Useymin'e göre; Selefin yolu Kur'an yoludur. Kelam ve Felsefe ise bu yoldan uzaktır. Ona göre Kelam ve Felsefe hiçbir derde çare olmadığı gibi aynı zamanda problemleri çözümsüz bırakarak daha karmaşık bir hal almasına sebep olmuştur.[978] İbn Bâz, Eş'arîler'in selefin görüşünden saptıklarını ve bu sapma dolayısı ile Ehl-i Sünnet'ten sayılamayacağını söylemektedir. İlk üç nesli selef olarak niteleyen Vehhabi ulemanın onlara her türlü muhalefeti veya bu üç nesilden sonra ortaya çıkmış her türlü tatışmayı sapma olarak gördüğü açıktır.[979]

Gerek İbn Adulvehhab gerekse İbn Bâz, bu ümmetin birçok konuda Yahudi ve Hıristiyanlar'dan çok daha fazla şirk içinde olduğunu söylerler. İbn Bâz "onların yolundan (sünnet) gideceksiniz…"[980] hadisini esas alarak bu ümmetin şirk konusunda diğer ümmetlerden çok daha beterini günümüzde yaparak –kabir ve türbelere giderek-

---

[973] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/14.
[974] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/14.
[975] Buhârî, Şehâdât, 10, Fezâilu'-Ashâb, 1, Rikak, 7; Müslim, Fezâilu's-Sahabe, 214
[976] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd*, 150.
[977] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 3/230.
[978] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 3/291.
[979] Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 271.
[980] Buhârî, Enbiya 50; Müslim, İlm 6

büyük bir sapıklık içinde olduklarını söylemektedir. Hatta Yahudi ve Hristyanların büyü ve sihir gibi şeyleri; bunlar Kitap'tan daha doğru şeylerdir diyerek nasıl yaptılarsa bu günkü Müslümanlar da aynı şekilde yapmaktadırlar. Çünkü hadis bunun olacağını açıkça belirtmiştir.[981]

İbn Abdulvehhab kendisinin fırka-i nâciyeyi temsil ettiğini söylemektedir: "Allah'ı ve başımdaki melekleri şahit tutarım ki ben; Allah'a, meleklere, kitaplara, peygamberelere, ölümden sonra dirilişe, kaza ve kadere iman konusunda fırka-i nâciyenin -ki bu fırka Ehl-i sünnettir- inandığı gibi inanıyorum."[982] El-Useymîn, kendilerinin temsil ettiği Ehl-i Sünnet ve Selefîliğin vasat yol olduğunu, kendi dışında kalanların ise aşırı görüşler olduğunu sık sık tekrar eder. Zira İslam'ın aslı orta yoldur. Vasat olanı tavsiye etmek Ehl-i Sünnet'in en belirgin vasfıdır.[983]

İbn Abdulvehhab kurtulmuş fırkanın özelliklerini şöyle ifade etmektedir:

> Kurtulmuş fırka (el- Fırkatu'n- Nâciye) Allah'ın fiilleri konusunda Kaderiye ile Cebriyye arasında, Allah'ın Va'di konusunda Mürcie ile Vaidiler (Mu'tezile) arasında, iman ve din konusunda Harurîler ile Mu'tezile ve Cehmiyye ile Cebriyye arasında ve Rasulullah'ın (a.s.) ashabı konusunda Rafızîler ile Haricîler arasında vasat olanı kabul eden fırkadır.[984]

Vehhabiler kendileri için "fırka-i naciye" tabirini kullanırlarken diğer Kelam mezheplerini bu tanımın dışında tutarlar. Eş'arileri elimizdeki mushaf olan Kur'an mahlûktur, Cibril onu levh-i mahfuzdan almıştır dedikleri için, tenkit etmektedirler. Çünkü onlar Allah'ı konuşamayan bir varlık olarak tasavvur etmektedirler, "Allah'ı lal ve konuşamaz kılarlar" derler. Bu yönüyle Eş'arîler'in orta yoldan ayrılıp ehl-i bid'at olduklarını savurunurlar.[985]

Vehhabi düşünürler kendi dışında kalan mezhep mensuplarının mezheplerini Kur'an ve sünnetin önüne geçirdiklerini iddia ederler. Onlar kendi mezheplerine ters düşen hüküm Kur'an ve sünnet bile olsa kabul etmezler demektedirler.[986] Bu söylem; zımnen mezheplerin Kur'an ve sünneti ciddiye almadıklarını iddia etmektir.

İbn Abdulvehhab, çoğu mezhep veya tarikat mensubunun kendi imamlarını kutsadıklarını, onların yanlışlarını bile kabul ettiklerini söyledikten sonra, kendisinin böyle bir yanlış tavırdan beri olduğunu söyler:

> Ben, bir tasavvufçunun, bir fakihin, bir kelamcının veya İbn Kayyim, Zehebi, İbn Kesir gibi büyük imamlardan bir imamın mezhebine davet etmiyorum. Aksine ben, yalnızca Allah'a (subhanehu ve teala) ibadet etmeye ve onun hiçbir ortağının bulunmadığına davet ediyorum. Yine ben,

---

[981] İbn Bâz, *Şerh*, 117-118.
[982] İbn Abdulvehhab, "Risâle li Ehli Kâsim", 215-229.
[983] el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/380-384.
[984] İbn Abdulvehhab, "Risâle li Ehli Kâsim", 227.
[985] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 224; Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 270-271.
[986] el-Asımî, *ed-Durer*, 1/29-33; el-Useymin, *el-Kavlu'l-Mufîd*, 1415h., 1/364.

> ümmetinden sahabe ile onlardan sonra gelecek olanlara kendisine sımsıkı sarılmalarını vasiyet ettiği Allah Resul'ünün sünnetine davet ediyorum.[987]

Şirk ve bid'atlerden beri olan, en doğru yolu tavsiye ettiğini söyleyen İbn Abdulvehhab, kurtulmuş taifeden olmanın yolunun, tüm bu söylenenlerden arınarak, peygamberlerin yoluna tabi olmakla mümkün olduğunu, kurtulmuş fırka olan Ehl-i Sünnet'in ise Peygamber (a.s) sünnetine tabi olmakla mümkün olabileceğini ifade etmiştir:

> Eğer evvelkilerin ve sonrakilerin saadeti peygamberlere tabi olmakla mümkün ise; bu durumda malumdur ki insanların bunu en çok hak edeni; peygamberlerin hadisleri konusunda en âlim olanlar ve bunlara en çok tabi olanlardır. Hiç şüphesiz onların sözlerini ve fiillerini en iyi bilenler ve onlara tabi olanlar, her zaman ve her yerde saadet ehli olmuşlardır. Onlar, tüm milletlerin ehli arasında kurtulmuş taifedir. Bu ümmetin kurtulmuşları ise hadis ve sünnet ehlidir.[988]

İbn Abdulvehhab'a göre Ehl-i Sünnet; Allah Rasulü ve ashabının üzerinde bulunduğu kurtuluş yoludur. Fırka-i nâciye, hadislere ve ashaptan gelen hadislere tabi olanlar, onların zahirini esas alanlardır. Kurtuluş ancak zahiri esas almakla mümkündür. Zahiri te'vile çalışmak tahrif olarak kabul edilir.

Aynı zamanda onun Selefîlik ve Ehl-i Sünnet anlayışında Şiiliğe karşı konumlanış önemli yer tutar. O'na göre; Rafızîler Ehl-i Sünnet'e muhalif olmayı adet haline getirerek dinden çıkmışlardır, bu sebeple Rafızîliğe karşı olmak imanın gereğidir. Bu konu etrafında İbn Abdulvehhab, şöyle demektedir:

> Onlar (Şiiler) Allah Rasulü (a.s) ve ashabının yoluna muhalefet etmeyi adeta metot haline getirmişlerdir. Ehl-i Sünnet'in yaptıklarını terk ederek, onların terk ettiklerini yaparak dinden çıkmışlardır. Şeytan onlara kurtuluş olarak bunu göstermiştir. Onlara bunu vesvese vererek kabul ettirmiştir. Allah Rasulü (a.s.): 'Fırka-i nâciye sevadı a'zam ben ve ashabımın üzerinde bulunduğu yoldur'[989] buyurarak tek kurtulan fırkanın Ehl-i Sünnet olduğunu göstermiştir. Allah Rasulü, onun ashabının yoluna bakın, ona tabi olanlar kurtulmuşlardır. Bu ise Allah Rasulü (a.s.) ve ashabının hadislerine tabi olmakla mümkündür. [990]

Genel olarak bakıldığında Ehl-i Sünnet ve Selefîlik kavramları etrafında şekillenen Vehhabilik, yukarıda ele aldığımız ilkeler çerçevesinde bir tanım yapmaktadırlar. Kendilerini hak dinin yegâne savunucuları olarak kabul etmektedirler. Baştan beri beri Suud ailesiyle birliktelik üzerine kurulu olan Vehhabilik çoğu zaman söz konusu ailenin iktidarlarının meşruiyetini savunmayı da önemsemişlerdir. Mesela Suud Veliahd Prensi Muhammed b. Selman'ın) batılı gazetelere verdiği bir mülakatta,

---

[987] İbn Abdulvehhab, "Resâil", 211.
[988] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 2/21.
[989] Ebû Dâvud, Sünne, 1, (H. No: 4597), İbn Hanbel, Müsned, 2
[990] İbn Abdulvehhab, "Red ala Rafiza", 13-4/31.

selefiliği müttefikleri istediği için yaydıklarını ve fakat ipin ucunu kaçırdıklarını, ılımlı İslam'a destek vereceklerini ifade etmiştir.[991] Bu açıdan bakıldığında dinin zaman zaman stratejik bir kısım girişimlere alet edildiği de görülmektedir. Suud iktidarının meşruiyetinin savunucularından olan Vehhabilik, bir yönüyle iktidarın meşruiyetine ön ayak olurken, bir diğer yönüyle kendi mezhepsel meşruiyetini de savunmaya büyük önem vermiştir.

Kendilerini hak dinin savunucusu olarak gören, şirkle mücadele eden muvahhidler olarak takdim eden Vehhabiler, diğer taraftan Ehl-i Sünnet Akidesine muhalif olmadıklarını savunmaktadırlar. Halbuki İbn Abdulvehhab bizzat muteahhirun ulemanın bid'at ehli olduğunu ve gerek Şafii gerek Hanefî muteahhirun ulemaya düşman olduğunu söylemektedir.[992] Vehhabilik savunması üzerine yazdığı kitabın da Akl, İbn Abdulvehhab'ın Ehl-i Sünnet'in yolundan ayrılmadığını şöyle ifade etmektedir:

> Daha önce geçtiği gibi, Muhammed b. Abdulvehhab ve onun tabileri, eski olsun yeni olsun Ehl-i Sünnet'in (âlimlerinin) genelinin hilafına din konusunda (akide ve usul) farklı bir şey söylememişlerdir. Onların usûli'd-din hakkında söyledikleri sözün kat'iyyeti ve kesinliği birdir, iman esasları, İslam'ın şartları ve bunlarla ilgili konularda da durum aynıdır.
>
> 1- Allah'ın isimleri ve sıfatları konusunda
> 2- İman meseleleri esma ve ahiret ahkâmı ile ilgili
> 3- Peygamberin ve ailesinin hukuku hakkında
> 4- Şefaat ve ru'yet konusunda
> 5- Sahabe, imamet, salih evliyalar ve mü'minlerin geneli hakkında
> 6- Ma'rufu dinleme ve ma'rufa itaat etme konusunda
> 7- Cihad ve emri bil- ma'ruf ve'n- nehy ani'l- munker konusunda
> 8- Ahkam ve adabın kat'iyyeti konsunda ve bunlara benzer konularda selefi salih aynı görüştedir. Farklı bir şey söylemezler.[993]

Aktardığımız pasajda Selefîlik ve Ehl-i Sünnet kavramlarının içiçe kulanıldığı görülür. Aynı zamanda metinde geçen Ehl-i Sünnetten kastın klasik Fıkıh, Kelam ve Felsefe geleneği olmadığı da görülmektedir.

Vehhabi çalışmalara bakıldığında ilk günden bugüne çeşitli savunmalar yaptıkları görülür. Kendini ifade etmek, doğru anlatmak temel hedefleridir. İbn Abdulvehhab'dan beri bu konu etrafında çeşitli eserler bulmak mümkündür.[994] Zira Vehhabilerin temel

---

[991] Mehmet Ali Büyükkara, "Suudi Arabistan'da Neler Oluyor", *Açık Medeniyet Gazetesi* (02 Kasım 2017), 10-11; Büyükkara, "Neler Oluyor", 10-11; Burhanettin Duran, "Suudi Arabistan'da Neler Oluyor", *Açık Medeniyet Gazetesi* (02 Kasım 2017), 10-11; Talha Köse, "Suudi Arabistan'da Neler Oluyor", *İbn Haldun Üniversitesi* (02 Kasım 2017), 11.

[992] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/82.

[993] el-Akl, *İslâmiyye Lâ Vehhâbîyye*, 63.

[994] Bu konu ile ilgili çalışmlardan bir tanesi; Abdurrahman b. Muhammed'in derlediği, *Ed- Dureru's-Seniyye fî Ecvibeti'n- Necdiyye* (1996, Mektebetu İbn Bâz, Riyad) adlı çalışmadır. 12 cilt olan bu çalışma Vehhabilikle ilgili ilk dönem tüm risale ve metinleri bir araya toplamıştır. Muhammed b. Abdulvehhab'ın

iddialarından biri kendilerinin yanlış tanıtıldığı şeklindeki görüşleridir. Onlara göre, kendilerinin temsil ettikleri bu hak mücadelesi eğer doğru anlatılırsa bunu kabul etmeyecek hiçbir Müslüman yoktur.[995] Allah Rasulü'ne (a.s.) nasıl iftiralar atıldıysa hatta Hıristyanlar, Hz. Muhammed'in Hz. İsa'ya sövdüğü iftirasını nasıl uydurdu iseler, bu davanın düşmanları da aynı şekilde Muhammed b. Abdulvehhab ve onun hak davasına iftira etmişlerdir. Çünkü kendisinin akidesi en doğru akidedir. Allah, Hz. Peygamberi nasıl destekleyip başarılı kıldıysa, aynı şekilde kendisini de desteklemiştir. İbn Abdulvehhab, Kasim ehline gönderdiği risalesinde bu iddiasını şu şekilde dile getirmiştir:

> Bu benim inandığım esasların kısa bir özetidir. Çok fazla meşgul olmama rağmen benim inandığım akideye muttali olasın diye bu mektubu yazdım. Zira Süleyman b. Suheym'in hakkımda iftira ve yanlış bilgilerle dolu mektubunun size ulaştığı bilgisine sahip olduğum sizce de malumdur. Allah şahittirk ki bu adam bana söylemediğim şeyler yakıştırmış ve bana iftira etmiştir.
>
> Mesela: Benim dört mezhebin kitaplarını inkâr ettiğimi, insanların 600 yıldır bir şey üzere olmadıklarını söylediğimi, ictihad ettiğimi ve taklidi bıraktığımı, âlimlerin ihtilafının kötü bir şey olduğunu söylediğimi, salih insanlara tevessülü inkâr ettiğimi, Busirî "Ey yaratılmışların en şereflisi" dediği için tekfir ettiğimi, "gücüm yeterse Allah Rasulü'nün kabrinin kubbesini yıkarım" dediğimi, "gücüm yeterse kabenin altınoluğunu çıkarıp yerine tahtadan bir oluk yaparım" dediğimi, Hz. Peygamber'in kabrini ziyareti kerih gördüğümü, anne babaların kabrini ziyareti inkâr ettiğimi, Allah'tan başkası adına yemin edeni tekfir ettiğimi, İbnu'l- Arabî ve İbnu'l-Farisi tekfir ettiğimi, ayrıca "Delailu'l- Hayrat" ve "Ravzu'r- Reyyahîn" adlı eserlere "Ravzu'ş-Şeyatin" dediğimi iddia etmektedir. Benim tüm bu meselelere cevabım: "Sübhanallah bu büyük bir iftiradır" şeklinde olacaktır. Daha evvel Hz. Muhammed (a.s.) Hz. İsa'ya küfür etmiştir diyenlerle bunların kalbi yalan söz ve iftira yönüyle birbirine benzemektedir.[996]

Yukarıda geniş olarak verdiğimiz pasaj İbn Abdulvehhab'ın itham edildiği konuların büyük bir kısmını içermektedir. Bu konu etrafında bir Vehhabilik savunması göze çarpmaktadır. İbn Abdulvehhab'ın söz konusu risalede farklı bir üslup kullandığı da açıktır. Aynı risalede kendi akidevî görüşlerini sistematik bir şekilde aktarır. Fakat aynı risalede bizim temel problem olarak gördüğümüz şirk söylemi üzerinden tekfirciliğin temel kliklerini verir. Zira Ona göre tevhidi bilmek imanın bir gereğidir. Tevhdin bilinmesi demek ise kendi savunduğu tevhid anlayışıdır. Çünkü kendisinin

---

Kasim ehline gönderdiği bir risale de bu anlamda ilk metinlerdendir. Nasır b. Abdulkerim el- Akl'ın Vehhabiliği savunmak için yazdığı ve bu konu etrafında en derli toplu çalışmalardan bir olan; *İslamiyye La Vehhabiyye* (2007, Daru'l-Hedyi, Mısır) adlı çalışma da bu anlamda önemli eserlerdir. Bu çalışmların temel iddiası Vehhabilik'in gerçek İslam'ı temsil ettiği, bid'at ve şirkle mücadele ettiği ve yeni bir mezhep olmadığı, Vehhabilik isminin kasıtlı olarak kullanıldığı tezidir.

[995] er-Râcihî, *Şurûhu'r- Resail*, 282-286; el-Akl, *İslâmiyye Lâ Vehhâbîyye*, 21-23, 26-29, 35-48.

[996] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/33-34.

savunduğu tevhid anlayışı naslarla sabit ve açıktır. Zahiri bir yorum üzerinden geliştirdiği bu söylem, konunun nirengi noktasıdır. İbn Abdulvehhab, şöyle demektedir:

> Diğer taraftan kelime-i tevhidi bilene kadar insanların Müslüman olamıyacağını, ayrıca Allah'tan başkası adına kurban kesmenin küfür olduğunu ve kesilen kurbanın ise haram olduğunu söylediğim doğrudur. Bu konularla ilgili ayet ve hadislerde deliller olduğu da açıktır.[997]

Yeni bir mezhep olmadıklarını ancak Ehl-i Sünnet'in özü olan Selefiliğin yolunda olduklarını söyeleyen Vehhabiler bu yönüyle selef kavramını dini meşruiyet zemininin temini için kullanmaktadırlar.[998] İbn Abdulvehhab'ın diğer iddialara verdiği cevaplar ise sathi değerlendirmeler olup, kendisinin daha önceki beyanlarıyla çelişen savunmalardır. Zira kendisi taklidi ve mezhep taklidini bid'at hatta şirk olarak değerlendirirken, ictihattan yana olmadığını söylemesi bunun açık beyanıdır. İbn Abdulvehhab'ın bu tip savunma amaçlı risalelerinde, farklı bir üslup kullandığını söylemiştik. Bu risalelerinde kendisinin Ehl-i Sünnet'e mugayir bir görüşünün olmadığına vurgu yapar.[999]

Vehhabi düşüncesinde itikad denince aslında belli konularda fikir beyan edildiğini, özellikle İbn Abdulvehhab'ın tevhidle ilgili yazdığı eserlerde daha çok şirkten arınma odaklı bir anlayışın hâkim olduğu açıkça görülür. Genel olarak itikad kitaplarında altı iman esası kabul edilir ve bunların birinin veya tamamının inkârı küfür olarak kabul edilir. İmanın altı esası açısından bakıldığında diğer Ehl-i Sünnet mezheplerden bir farkı yoktur. Bu anlamda yeni bir şey ortaya koymadıkları açıktır. İbn Abdulvehhab da bu konuda selef âlimlerden farklı bir şey ortaya koymadığını açıkça söylemektedir.[1000]

Ancak özellikle İbn Abdulvehhab'ın tevhid etrafında yazdığı eserlerine bakılırsa itikadi söyleminin beş temel ilke etrafında şekillendiği görülür.

1- Tevhid: Allah'ın var ve bir olduğu ve şirkten beri olduğunu kabul etmek anlamına gelen tevhid konusunda, ulûhiyyet tevhidi esas ve temel kabul edilir. Çünkü Vehhabi ulema diğer tevhid türlerini herkesin zorunlu olarak kabul ettiğini söylerler. Şirkten arınmak ancak tevhidin doğru anlaşılmasıyla mümkündür. Bunu yanında, kader ve sıfatlar konsu da yine şirk bağlamında ele alınır. Ayrıca iyiliği emredip kötülükten nehyetmek de imanın bir gereği olarak vaciptir.

2- Nübüvvet: Nübüvvetle ilgili konular yine daha çok şirk bağlamında ele alınır. Hz. Peygamber'e ilahi sıfatlar atfetmekten imtina etmek büyük önem taşımaktadır. Bunun dışında Hz. Peygamber'in (a.s.) ve diğer şefaat izni verilenlerin şefaatlerinin

---

[997] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/34-35.
[998] Okumuş, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat", 48-55.
[999] İbn Abdulvehhab, "Risâle li Ehli Kâsim".
[1000] İbn Abdulvehhab, *Kitâbu't-Tevhîd.*

Allah'ın iznine bağlı olduğuna vurgu yapılır. Çünkü şefaati doğru yorumlamamak şirk sebebi olmaktadır. Ulu'l- emre itaat imani bir meseledir.

3- Vaad ve Vaid: Tıpkı sıfatlar gibi sem'î olan vaad ve vaid konusu daha çok sem'î konuların zahiri anlamı üzerinden kabul edilmesi ve yoruma açık olmadıkları bağlamında ele alınır.

4- Muvalat ve Muadat: Tevhid ehline dost olmak ve onları sevmek, şirk ehline düşman olmak ve onlarla savaşmak her Müslüman'a farz olarak kabul edilmektedir. Söz konusu ilke Vehhabiler açısıdan büyük önem taşımaktadır. Baştan itibaren şirkle mücadele olarak addettiğimiz Vehhabi tevhid söylemi, bu prensip dolayısıyla pratik karşılık bulmaktadır.

5- Emr bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy ani'l-Munker: İbn Abdulvehhab iyiliği emredip kötülüğü nehyetmeyi her Müslüman'ın temel ve imani bir vazifesi olarak görür.[1001]

Kısaca özetlemeye çalıştığımız Vehhabi söylemin akidevi boyutu İbn Abdulvehhab tarafından da *Telkînu Usûli'l- Akîde li'l- Amme*[1002] adlı risalesinde verilmektedir. Avam için akide esaslarını içeren bu risalede İbn Abdulvehhab sırası ile akide esaslarını; Allah'a iman, İslamı kabul etmek, İmanın altı şartı ve İhsan şeklinde sıralamaktadır.

Allah'a iman; tağutu inkâr, rubûbiyyet ve ulûhiyyet tevhidini kabul etmekle mümkün olmaktadır. İbn Abdulvehhab'a göre; Her Müslüman tevhidin, şirkin nefyi ile mümkün olduğunu bilmelidir. Tağutlar reddedilmeden rabbe kul olmak mümkün olmamaktadır. Bu açıdan Rabb'in ulûhiyyeti iyi bilinmeli ve ibadet bu bilgiye uygun olarak gerçekleştirilmelidir.[1003]

İslam ise; Allah'a ibadet etmek, muvalat müminleri sevmek) muadat (müşriklerden nefret etmek) ve İslam'ın beş şartının yerine gelmesi ile mümkün olmaktadır. Müşriklere kin ve nefret beslemeyen birinin imanından bahsetmek mümkün olmamaktadır. Ayrıca iyiliği emredip kötülükten nehyetmek de imanın gereğidir. Çünkü bunu yapmamak kalpte iman olmadığının delili olmaktadır. İmanın altı şartının tamamını kabul etmek iman için gerekli iken, ihsan ise Allah'ı görüyormuşçasına O'na ibadet etmektir. Bu anlamda imanın bir ilkesini kabul etmemek ya da küçümsemek küfre sebep olmaktadır. [1004]

Avama öğretilmesi gereken veya telkin edilmesi gereken imanın şartlarını bu şekilde özetleyen İbn Abdulvehhab'ın itikad tarifinde dikkat çeken üç önemli şey vadır. Bunların birincisi İslam'ın şartlarını itikad konusu olarak kabul etmeleri ki bu, iman amel ilişkisi açısından dikkate değerdir. İkincisi; muvalat ve muadatı itikadın bir gereği

---

[1001] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/151-155.
[1002] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/151-155.
[1003] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/152-153.
[1004] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/154-155.

olarak kabul etmesidir. Üçüncüsü ise; tağutun inkârı adı altında şirkten arınmadır. Şirkten arınma her ne kadar önemli olsa da konunun temel itikadi konular içinde yer alması, tepkisel bir itikadi söylem olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak Vehhabiler için Ehl-i Sünnet ve Selefîlik kavramları içiçe, yaygın bir şekilde kullanılan iki önemli kavramdır. Bu açıdan bir kısım dini gruplar açısından bu iki kavram; bir mensubiyeti ifade ederken, bazı gruplar için bir metodolojiyi, bazı gruplar için bir ayrıştırma ve ötekileştirme vesilesi, bazıları için ise bir meşruiyet vasıtası olmaktadır. Vehhabilik açısından bakıldığında bu iki kavramın -özellikle kullandıkları dil bakımından- ayrıştırma ve ötekileştirme vasıtası yapıldıkları ve toplumsal meşruiyetin zemini olarak önem taşıdıkları görülmektedir. Mezheplerini Ehl-i Sünneti hassa olarak tanımlayan Vehhabiler, kendilerini hak batıl davasının son temsilcisi olarak görmekte ve İbn Abdulvehhab'ı dini bilgileri yeniden ihya eden bir müceddid olarak takdim etmektedirler.

Dinin yeniden tecdidi ve ihyası şirk ve bid'at karşıtlığı üzerinden konumlanmakta iken, diğer yandan tüm bu konumlanmanın oturduğu alan sünnetin kutsiyeti üzerinden muhafazakâr bir yapıya bürünmektedir. Nassın kutsiyeti bu anlamda Vehhabiliğe söylem bazında büyük bir katkı sunmaktadır. Diğer taraftan Ehl-i Sünnet ve Selefî söylemin orta yol olduğu ve orta yol söyleminin ancak te'vilden kaçınmakla mümkün olduğu da Vehhabiliğin temel iddialarından biri olarak karşımızda durmaktadır. Vehhabi düşüncede zahiri yorum dinin muhafazasının teminatı olarak algılanmaktadır. Ehl-i Sünnet ve Selefîlik kavramları bu iddialarının bir delili olarak sunulmaktadır.

Kelamcıların Ehl-i Sünnet ve Selefîlik ile ilgili görüşlerini önceki bölümde aktarmıştık bu bölümde ise Vehhabiliğin Ehl-i Sünnet ve Selefîlik derken ne anladıklarını aktarmaya çalıştık. Ancak her ne kadar aynı kavramlara kullanılsa da bu kavramlara farklı anlamların yüklendiği görülmektedir. Kelamcılar Selefîliği Ehl-i Sünnet ekollerinden kabul ederken, Vehhabiler Selefîlği Ehl-i Sünnet Kelam geleneğinden farklı değerlendirmektedirler. Zira tahrifçi olarak nitelendirdikleri Ehl-i Sünnet Kelam'ı, orta yoldan ayrılmış, bid'atlerle kirlenmiş ve hatta şirke düşerek diğer din mensuplarından daha fazla bir sapmanın içine düşmüşlerdir. Bu yönüyle iki kavrama adeta ayrıştırıcı, ötekileştirici bir anlam yüklenmektedir.

Diğer taraftan Vehhabi özellikle Arap coğrafyasında söz konusu kavram üzerinden kendisine bir meşruiyet sağlamaktadır. Bu gibi hareketler İslam dünyasında tıkanmaların olduğu ve anlam ve değer üretmenin zorlaştığı dönemlerde tepkisel birer hareket olarak doğmuşlardır. Bu sebeple süreklilik arzetmemiş çoğu zaman kriz

dönemlerinde ortaya çıkmışlardır.[1005] Bugün İslam dünyasının içinde bulunduğu durum, bu tip hareketlerin güçlenmesi için müsattir.

Kendini Ehl-i Sünneti Hassa olarak tavsif eden Vehhabilik bu yönüyle bakıldığında bir problem olarak durmaktadır. Zira Ehl-i Sünnet kavramı daraltıcı bir kavram olmaktan öte, İslam medeniyetinin önünü açan bir kavram olacaksa daha geniş toplumlara hitab eden bir geniş çerçeveye sahip olmak zorundadır. Sünnet-bid'at, şirk-tevhid gibi zıt kavramlar arasına sıkıştırılmış bir din anlayışı, kanaatimizce sorunları çözmeye değil, daha fazla sorun üretmeye adaydır. Tarih boyunca farklı bakış açılarını kapsayan bir ana akım olarak günümüze kadar gelen bu çizgi, İslam toplumu için derin anlamlar taşımaya devam edecektir. Bu açıdan hem Şelefî hem de Vehhabi düşüncenin doğru analizi büyük önem taşımaktadır. Evkuran, Selefîliği ideolojik bir zemine kaydıran bu tip tanımlamalarla ilgili şunları söylemektedir:

> Şu hâlde tıkanan Sünni paradigmanın, kendisini sorgulayıcı bir güç olarak sunan selefilikle yüzleşmesi kaçınılmazdır. Sünnilik nasıl İslam'ın tarihsel ve teolojik bir parçası ise; bir tepki ve reddiye mekanizması olarak çalışan selefi ideoloji de öyledir. İslam düşüncesi ve özellikle Sünnilik, kendi içindeki selefi damarla karşılaşıp, onunla olan müzakeresinden güçlenerek çıktığında bir umut belirebilir.[1006]

5.4. Kelamcılara Göre Ehl-i Sünnet ve Selefîlik

Bilindiği üzere Vehhabiler kendilerini Ehl-i Sünetti Hassa olarak adlandırmakta ve kendi dışında kalan geleneksel Ehl-i Sünnet gruplarını bid'at ehli olarak nitelemektedirler.[1007] Çalışmamızın bu bölümünde genel olarak Ehl-i Sünnet ve Selefîlik kavramlarını anlamaya ve bu kavrmaların kelamcılar tarafından nasıl tanımlandıklarını anlamaya çalışacağız.

5.4.1. Ehl-i Sünnet

Ehl-i Sünnet kavramı kelime olarak; ehl ve sünnet olmak üzere iki kelimeden oluşmaktadır. Ehl kelimesi mensubiyet ifade eder. Dolayısıyla bu iki kavram sünnet mensubu anlamına gelmektedir. Bu iki kavramdan önemli olanı "sünnet" kavramıdır ki bu kavrama farklı anlamların yüklenmesi muhtemeldir. Sözlükte; iyi ya da kötü olsun gidilen yol, tarz, üslup, adet ve davranış manalarına gelir.[1008]

[1005] Evkuran, "Bir Kriz Teolojisi", 86.
[1006] Evkuran, "Bir Kriz Teolojisi", 86.
[1007] el-Akl, *İslâmiyye Lâ Vehhâbîyye*, 63-67.
[1008] İbn Manzûr, *Lisan*, 13/225-226.

Kavram, Allah'a nispet edildiğinde O'nun hükümleri, değişmeyen yasaları, emir ve yasakları anlaşılır.[1009] Aynı şekilde Rasulullah'ın sünneti ise onun davranış tarzını, yaşam biçimini ifade eder. Sünnet kavramı herhangi bir kavim veya topluluk için kullanıldığında ise onların adet ve gelenekleri anlaşılır. Nitekim hadisi şeriflerde Hz. Peygamber (a.s) "Kim güzel bir davranış (sünnet) ortaya koyar ve kendisinden sonra onunla amel edilirse o güzel sünneti koyan, onu tatbik edenlerin sevabına da nail olur."[1010] buyurarak davranış anlamında ifade etmiştir.

Sözlük anlamıyla, sünnet kavramı yukarda belirttiğimiz anlamlarını muhafaza etmiş, ancak zamanla Rasulullah'ın (a.s) davranış tarzını ifade eden hususi bir anlam kazanmıştır. Dolayısıyla sünnet kavramı, İslam ilim tarihinde tam ilk dönemlerden beri bu hususi anlamda kullanılmış, ıstılahî anlam kazanmıştır. Kavramın sözlük ve ıstılahî anlamları verildikten sonra Ehl-i Sünnet terkibinin anlamı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır:

> "Buna göre Ehl-i Sünnet; Hz. Peygamber (a.s) ile onun ashabının akaid sahasında takip ettikleri yolu izleyenlerdir. Hicrî II. asrın başlarından itibaren kullanılmaya başlanan "Ehl-i Sünet" tabiri, hicri III. asrın başlarına kadar bu şekilde kullanılmıştır. Hicri III. asra kadar Ehl-i sünneti ifade etmek üzere bu tabirle birlikte, onunla eş anlamlı olarak "Ashabu'l- Hadis", "Ashabu's- Sünne", "Müntehilu's- Sünne" gibi tabirlerin kullanılmış olduğu da görülmektedir.[1011]

İlk olarak, Hicrî 68 yılında vefat eden İbn Abbas[1012] ya da 110 tarihinde vefat eden Muhammed İbn Sirîn tarafından kullanıldığı görülen[1013] Ehlu's-Sunne[1014] tabiri daha sonraları Hicrî dördüncü asrın başlarına kadar sıklıkla kullanılmıştır. Sufyan es-Sevri, Ahmed b. Hanbel, Ebu Davut es- Sicistanî (ö.275/889), İbn Kuteybe (ö. 276/889) bu kavramı kullananlardan bir kaçıdır. Sonraki dönem eserlerde bu kavrama daha çok rastlamaktayız.[1015] Bu dönemde Ehlu's-Sunne tabiri Ashabu'l- Hadis ya da Eseriyye ile aynı anlamda kullanılmaktadır.[1016]

[1009] Ömer Özsoy, *Sünnetullah, Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması* (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 51-53; Abdulkerim Zeydan, *es-Sunenu'l-İlâhiyye* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1998), 7-10.
[1010] Buhârî, Kitabu'l- İlm, 15
[1011] Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 72.
[1012] Muammer Esen, *Ehl-i Sünnet; Kavramın Oluşum Ve Değişim Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 81.
[1013] Kırbaşoğlu, *Allah'ın Sıfatları*, 39.
[1014] Kavramın ilk olarak ne zaman kullanıldığına dair yapılan tespitler ilk dönemlerle ilgili gelen rivayetlere dayanılarak yapılmaktadır. Bu anlamda İbn Abbas'tan gelen bir rivayet şöyledir: "İnsanları bid'atten alıkoyan ve sünnete çağıran sünnet ehlinden (Ehl-i Sünnet) birisine bakmak sünnettir" İbnu'lCevzi, *Telbisu'l- İblis*, s.16. Rivayet mevsuk hadis eserlerinde geçmemektedir.
[1015] Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eşarî, *Makâlâtu'l-İslamîyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2009), 170.
[1016] Kırbaşoğlu, *Allah'ın Sıfatları*, 41.

Hicri III. asırdan sonra, Ehl-i sünnet tabiriyle yine eş anlamlı olmak ve aynı zümrelere işaret etmek üzere "es- Sevadü'l- A'zam", "Ehlü'l- Hak" gibi kavramların kullanılması yanında, ayrıca Ehl-i Sünnet ifadesine bazı kelimeler ilave etmek suretiyle, başka birtakım isimler de kullanılmıştır. Bunlara örnek olmak üzere "Ehlü's- Sünnet ve'l- Âsar", "Ehlü's- Sünne ve Muttebi'ul- Âsar", "Ehlü's- Sünne ve'l- İstikame", "Ehlü's- Sünne ve'l- Hadis", "Ehlü's- Sünne ve'n- Nakl", Ehlü'd- Din ve Sünne" "Ehlü's-Sünne ve Ashabu'l- Hadis", "Ehlü'l- Cemaa", "Ehlü'n- Nakl ve'l- Eser", "Ehlü's- sünne ve'l- Cemaayı" zikredebiliriz.[1017]

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi, bu kavram; sünnete ittibayı ifade etmekle beraber cemaate, topluluğa, geçmiş yaşantılara bağlı olmayı da ifade etmektedir. Sünnet, her ne kadar Hz. Peygamber'in (a.s.) yaşam biçimini ifade etse de geçmişe bağlı olmayı da ifade etmektedir. Bu anlamda Arap geleneğine bağlı olmak büyük önem taşımaktadır. Ehl-i Sünnet anlayışının, İslam'ın farklı toplumlara yayıldığı bir dönemde, geleneği muhafaza etmek adına çeşitli refleksler geliştirmesi bunun önemli delilidir. Bir taraftan Arap yaşama biçimi, yeni Müslüman olmuş kitlelere dayatılırken diğer yandan bu uygulama biçiminin Hz. Peygamber'in (a.s) sünneti ile bir kutsiyete büründürüldüğü gerçeği göz ardı edilmemelidir.[1018] Aynı şekilde bu olgu, dini düşüncenin safiyetini muhafaza etme çabasıdır. Dolayısıyla dini düşüncenin safiyetini muhafaza etmeye yönelik çabalarla, bir düşünce biçimini dayatmaya yönelik çabalar birbirinden ayırt edilmelidir. Belki bu noktada Arap muhafazakârlığı olan Selefîlik üzerinde düşünülmeye değer olmaktadır. Zira Ehl-i Sünnet mezheplerden sayılan Selefîlik, yeni Müslüman olmuş milletlere karşı muhafazakâr bir tavır takınmaktadır.[1019]

Ehl-i sünnet kavramı her ne kadar ilk asırlardan itibaren yoğun bir şekilde kullanılıyor olsa da terim anlamı kazanması sonraki asırlarda olmuştur. Zira ilk asırlardan itibaren bu günkü anlamı ile kullanıldığını söylemek zor gözükmektedir. Hatta Ehl-i Sünnet isminin her asırda daha farklı anlamları içerdiği ve daha farklı grupları ifade ettiğini söylemek de mümkündür.[1020] Fakat şu da unutulmamalıdır ki "hicri III. asırdan itibaren kullanılan bu ve bu gibi kavramlar Müslümanların büyük çoğunluğunu temsil eden zümreler için kullanılmıştır."[1021] Yani kavram genel olarak ana akım dini bakış açısını temsil etmektedir.

[1017] Özler, *73 Fırka*, 72-73; Kırbaşoğlu, *Allah'ın Sıfatları*, 39-40.
[1018] İşcan, *Selefîlik*, 51-55; Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 100-115.
[1019] İşcan, *Selefîlik*, 51-55; Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, 100-115.
[1020] Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995), 142.
[1021] Bekir Topaloğlu, "Ehl-i Sünnetin Oluşumunda Öncü Şahsiyetler" (Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet Sempozyumu, İstanbul: İSAV, 2006), 116.

Ehl-i Sünnet kavramı günümüzdeki anlamıyla belli ekollere mensup olan Müslümanları kastettiği gibi, aynı zamanda tarihsel olarak belli argüman ve ekollere karşıt olmayı da ifade etmektedir. Örneğin I. asırda Haricîlerin aşırı görüşlerine karşı olmayı ve merkezi temsil ederken, sonraki asırlarda Mu'tezile karşıtlığı ve daha sonraki asırlarda ise Şia karşıtlığı, Ehl-i Sünnet anlayışını ayakta tutan olgular olmuşlardır.[1022]

Bu kavram hiç şüphesiz ilk dönem farklı anlamlar taşımaktaydı. Mesela "Ashabu'l- Hadis", "Ashabu's- Sünne", "Müntehilu's- Sünne" gibi kullanımlar, sünnet ilmiyle uğraşanları ifade eder. Ayrıca bu kavram aynı zamanda Ehl-i bid'at olmayan kimseler içinde kullanılır.[1023] Dolayısıyla sünnet ehli olmak bu dönemde aynı zamanda dinin merkeziyetçi, mutedil ve genel kabul görmüş çizgisini muhafaza etmek anlamı da taşımaktadır.

Ehl-i sünnet kavramı ve bu kavramla eş anlamlı kullanılan kavramlar günümüzde tamamen bir mensubiyeti, belli mezheplere bağlı olmayı ifade etmektedir. Günümüzde Ehl-i Sünnet kavramı bazı kesimlerce tüm siyasi, sosyal ve kültürel arkaplandan soyutlanarak anlatılmaktadır. Kavramın üzerinde konumlandığı kültürel, siyasi ve sosyal arkaplan yok sayılarak, salt akidevi bir duruş olarak lanse edilmektedir. Bahsini ettiğimiz tavır da bu anlayış biçimini sorgulanamaz bir dogma kılmaktadır. Ehl-i Sünnet kavramının oluşum sürecinin ve üstlendiği siyasi, sosyal ve kültürel misyonun iyi tahlil edilmesi bu açıdan büyük önem taşımaktadır.

Çalışmamız açısından ise; Ehl-i Sünnet kavramı özellikle Vehhabiler tarafından yoğun bir şekilde kullanıldığı ve kendilerini daha önce de ifade ettiğimiz gibi Ehl-i Sünneti Hassa, ifade ettikleri için bu kavram önem arz etmektedir. Ehl-i Sünneti Hassa ifadesi bile tek başına bir dışlama ve ötekileştirme ifade etmektedir. Evkuran, bu konu ile ilgili şunları ifade etmektedir:

> Sünni paradigma kuşatıcı ve kucaklayıcı özelliğiyle sınırlarını yumuşatmıştır. Kelam ekollerinden Eş'arilik ve Matüridilik, sufi yapılanmalar, fıkıh ekollerinden Hanefi, Şafii, Hanbeli ve Maliki mezhepleri Sünni çatının altında buluşurlar. Aslında böyle bir buluşma tarihte gerçekleşmiş değildir. Ancak tanım düzeyinde Sünnilik yapılandırılırken, İslam dünyasının tüm teolojik birikimi (Şia, Mu'tezile ve Hâricîlik dışında) korunmaya çalışılmıştır.[1024]

İslam dünyasında ana akımlardan biri olan Ehl-i sünnet, genel olarak baktığımızda, birleştiricilik, ümmetin teolojik birikimini muhafaza etme, sahih din anlayışını korumaya çalışma, bu anlamda akli ve nakli istidlal metotları çerçevesinde düşünmeyi teşvik etme gibi önemli vazifeler de ifa etmiştir. Ana akım olan bu düşünce

---

[1022] Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, 61-62.
[1023] Mevlüt Özler, *Tarihsel bir adlandırmanın Tahlili Ehl-i sünnet- Ehl-i Bid'at* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 44-46; Esen, *Ehl-i Sünnet*, 61-62.
[1024] Evkuran, "Bir Kriz Teolojisi", 83-84.

biçimi tali akımlardan beslenmiş ve çoğu zamanda onları, kuşatıcılığı ile beslemiştir. Ancak Selefî anlayışın çoğu zaman tüm tali akımları mahkûm ettiği bu anlamda İslam dünyasında felsefe ve Kelam'ı yok saydığı bir gerçektir. Vehhabi düşüncenin Ehl-i Sünnet anlayışını ilerde yeni bir başlık altında inceleyeceğimiz için burada bu konulara daha fazla yer vermeyeceğiz. Özellikle kelamcıların Ehli Sünnet denince ne anladıklarının kısaca bir analizine yer verdikten sonra başka bir konuya geçeceğiz.

Ehl-i Sünnet düşüncesinin yekpare bir düşünce biçimi olmadığını, şartlar ve durumlara göre şekillenen dinamik bir yapıya sahip olduğunu öncelikle ifade etmek gerekiyor. "Tarih boyunca Ehl-i sünnet dünyasının ittifakla kabul ettiği esaslardan oluşan standart bir formülasyondan bahsetmek mümkün değildir"[1025] Her ne kadar standart bir formülasyon olmasa da farklı dönemlerde yazılmış Ehl-i Sünnet düşüncesinin temel ilkeleri ile ilgili kayıtlar bulmak mümkündür.

Kendi dönemindeki tüm farklı görüşleri yorumsuz vermeye çalışan Ebu'l- Hasan el- Eş'ari Ehl-i Sünnet ve Ashabu'l- Hadis'in görüşlerine ayırdığı bölümde, bu mezhebin temel görüşlerini şöyle anlatmaktadır:

> -Allah'a, meleklerine, peygamberlerine kitaplarına, Allah'tan gelen her şeye ve güvenilir râvîlerden gelen haberlere iman etmek ve bunlardan hiçbir şeyi reddetmemek. Aynı şekilde Allah'ın bir ve tek olduğuna hiçbir şeye muhtaç olmadığına, onun denginin ve çocuğunun olamayacağına, Muhammed'in (A.S) onu elçisi olduğuna, cennet, cehennem ve kıyametin hak olduğuna ve Allah'ın kabirdekileri dirilteceğine iman etmek.
>
> -Allah'ın, arşa istiva ettiğine, iki elinin, iki gözünün ve yüzünün olduğuna sorgusuz sualsiz iman etmek…
>
> - Allah'ın esma ve sıfatlarının sabit olduğuna ve Mu'tezile'nin iddia ettiğinin aksine, sıfatların Allah'ın zatının gayrı olduğuna, yerde Allah dilemedikçe hiçbir hayır ve şerrin gerçekleşmeyeceğine, her şeyi yaratanın Allah olduğuna, hidayeti verenin Allah olduğuna, Allah dilese kafirleri ıslah edeceğine, hayır ve şerrin Allah'ın kazasıyla (takdiriyle) gerçekleştiğine ve kişinin Allah dilemedikçe ne bir zarar ne de bir fayda sağlayamayacağına iman etmek.
>
> -Kur'an-ı Kerim'in Allah kelamı olduğuna ve mahlûk olmadığına iman etmek.
>
> -Kıyamet günü mü'minlerin Allah'ı göreceğine iman etmek. Kafirler onu göremeyeceklerdir.
>
> - Ehl-i kıbleden hiç kimseyi işlediği büyük günah dolayısıyla tekfir etmemek. Hz. Peygamber'in şefaatine iman etmek, Şefaat büyük günah işleyenler ve kabir azabı (hafiflemesi) içindir.
>
> - İman söz ve amelden ibarettir artar ve eksilir. İman için mahlûk veya gayrı mahluk demezler. Büyük günah işleyenlerden hiç birisi için cehennem ehli, tevhid ehlinden hiç kimse içinse cennet ehli demezler. "Allah dilerse azab eder, dilerse mükâfat verir" derler.

[1025] Kırbaşoğlu, *Allah'ın Sıfatları*, 70.

-Allah'ın Hz. Peygamber'e sahabe olarak seçtiği selefin hakkını bilir, onların faziletlerini takdir eder ve onların yoluna bağlıdırlar. Fazilet sırası olarak Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali'yi sırası ile diğer sahabelere üstün saymak. Onlar raşid halifelerdir ve hepsi insanların en faziletlileridir.

- Günahkâr olsun faziletli olsun her türlü imamın arkasında Cuma ve bayram namazlarını veya cemaatle namaz kılmak caizdir. Mestler üzerine mesh etmek caizdir. Sihir ve büyü vardır. Ancak sihir yapan kâfir olur.

- Ölen eceli üzere ölür, cennet ve cehennem yaratılmışlardır, ehli kıbleden olan kimsenin cenaze namazı fasık olsun mü'min olsun kılınır. Sünnet Kur'an ayetiyle nesh olmaz.

- Çocukların durumunun Allah'a kaldığına dilerse azab edeceğine ve dilerse dilediğini yapacağına iman etmek.

- Allah'ın kulların fiillerini önceden bildiğine ve önceden takdir ettiğine iman etmek.[1026]

Yukarda Eş'arî'nin Ehl-i Sünnetin temel ilkeleri olarak verdiği bilgilere bakıldığında genel olarak Mu'tezile'ye karşı bir duruş vardır. Eserin yazıldığı döneme bakıldığında müellif Ehl-i Hadis ve Ehl-i Sünnet kavramlarını aynı anlamda kullanmıştır. Kitapta da Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Hadis'in görüşleri şeklinde ele alınmıştır. Dolayısıyla, ifade edilen ilkeler daha çok muhaddisunun görüşleridir. Açık bir cebriliğin görüldüğü görüşlerin sonraki Ehl-i Sünnet kelamcılarının görüşleri olduğunu söylemek zor gözükmektedir. Ehl-i Sünnet kavramı ilk dönemlerde kullanılan bir kavram olsa da terim olarak bu günkü anlamı taşıdığını söylemek doğru gözükmemektedir. Eserin yazıldığı dönem aynı zamanda henüz Ehl-i Sünnet kelamının başlangıç dönemidir.

Ehl-i sünnetin temel ilkelerini ele alan eserlerden bir tanesi de Ebu Nasr el-İyazi'nin (ö. 3/9) yazdığı bir risaledir. *El-Mesâilu'l-İyaziyye* adlı risale Ehl-i sünnetin temel ilkelerini aşağıdaki şekilde sıralar:

-Kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına, Onun ezelde yaratıcı olduğuna

-Allah'ın zatının ne aynı ne da gayrı ezeli olan sıfatlarının olduğuna

-Allah'ın Ahirette görülebileceğine

-Kur'anın Allah'ın kelamı olduğuna ve mahlûk olmadığına

-Büyük günah işlemenin Allah'ın dilemesi dahilinde bulunduğuna

-Allah'ın kullar için aslahı değil kendi dilediğini yarattığına

-Günahkârlar için Hz. Peygamber'in (A.S) şefaatinin hak olduğuna

-Kabir azabının varlığına

-Allah'tan kulların dualarına icabet edeceğinin umulduğuna

-Hayır ve şerriyle kaderin Allah'tan oldğuna iman etmek.[1027]

Yukarda açıklanan ilkelere bakıldığında bu ilkelerin o dönem yaygın olan Mu'tezile -Ehl-i Sünnet tartışmalarında ortaya konan ilkeler olduğu ve daha çok

---

[1026] el-Eşarî, *Makâlât,* 170-174.

[1027] Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Maveraünnehir'de Ehl-i Sünnet Mu'tezile Mücadelesi ve bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (2003), 84-85.

Mu'tezileye karşı savunulan tezler olduğu görülür. Dolayısıyla yakın bir zamanda yazan iki müellif mezhebin görüşlerini ve temel ilkelerini farklı şekilde değerlendirmişlerdir. Biz bu farklı ilkelerin iki müellifin yaşadığı bölgelerdeki duyarlılıklarla ilgili olduğu kanaatindeyiz.

Abdulkahir el- Bağdadi'nin (ö. 429/1037) *el- Fark Beyne'l Fırak* adlı eserinde ise bu ilkelere yenilerinin eklendiği görülür; hakikat ve ilimler sabittir. Âlem hâdistir. Âlemin bir muhdisi vardır ve onun zatına uygun sıfatları vardır. Allah'ın ilim, kudret, hayat, irade, semi, basar ve kelam sıfatları onun ezeli sıfatlarıdır. Allah'ın isimleri tevkifidir. Allah hayır ve şer tüm fiillerin halıkıdır. Peygamberlerin gönderilmesi sabittir, Peygamberlik iddiasında bulunanların mucize göstermeleri caizdir. İslam'ın beş şartı vardır. Ef'al-i mükellefin beştir. Ahirette diriliş haktır, Cennet ve cehennem mahlûk olup daimidir, Azabın ebediliği sadece kâfirleredir. İmamın tayini farzdır, imam nassla belirlenmemiştir, ancak Kureyş'ten olması gereklidir. Melekler günahlardan uzak masum varlıklardır. Din karşıtları hakkındaki hükümler nasslarla belirlenmiştir.[1028] (Bağdadî, trs., 279-280)

Bağdâdî'nin ortaya koyduğu ilkelere bakıldığında, bunların daha çok Eş'arilerin görüşü olduğu görülür. İmamet meselesi ve ibadetle ilgili bir kısım ilkeler, bir itikat meselesi olarak arz edilmiştir. Ayrıca bu dönemde Ehl-i Sünnet Kelam'ı sistematize olmuştur. Sistematik bir şekil alan Kelam ilmi, artık konuları ve yöntemi belli olan bir ilim olmuştur. Dolayısıyla görüşler daha sistematik bir şekilde ele alınmış ve Kelami kavramlar daha belirgin bir şekilde terim anlamları ile kullanılmıştır.

Sonuç olarak Ehl-i Sünnet düşüncesi, her dönem aynı tepkileri veren ve genel geçer ilkeleri olan bir mezhep değildir. Dönemler arasındaki ilkesel farklılıkların ve hassasiyet noktalarının incelenmesi önemli bir araştırma konusudur. Burada bizce önemli olan ictihad konusu olan bir kısım ilkelerin dogmalaştırılarak sunulmasıdır. Belli bir dönem, bölge veya gruba ait sorunların her dönemin sorunu yapılması yani dogma haline getirilmesi, anakronik bir yapıya büründürülmesi toplumun kendisini yenilemesine engel olacak ve dinamizmini yitirmesine sebep olacaktır. İşte selefî akide anlayışı hem dışlayıcı yapısı hem de esere dayalı tartışılmaz akide anlayışıyla İslam dünyasında ciddi bir daralmaya yol açmıştır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, özellikle Selefî bakış açısıyla bizzat Kelam geleneğimiz çerçevesinde yüzleşmek bu çalışma için önem arz edecektir.

Ehl-i Sünnet kavramını değerlendirdikten sonra şimdi de Selefîlik kavramını kısaca izah etmeye ve Kelamcılar tarafından nasıl değerlendirildiğini ele almaya çalışacağız.

[1028] Bağdâdî, *el-Fark*, 279-280.

5.4.2. Selefîlik

Selef kavramı; önce gelenler, evvelki kavimler, bir kişinin önceki ataları, yeri düzeltmek, düz arazi anlamlarına gelmekte, halef kavramının zıt anlamlısı olarak kullanılmaktadır. Ayrıca selem akdi olarak bilinen para peşin mal veresiye akidler için de selef akdi tabiri kullanılmaktadır.[1029]

Selef kavramının ilk defa Hasan-ı Basrî (ö.110/728) tarafından kullanıldığı ve onun kendisinden öncekiler için kullandığı görülmektedir. O, bu tabiri kendinden öncekiler için kullanırken kendisinin selef'ten olmadığını söylemiştir. Bu açıdan kavramın her dönem veya kişi tarafından aynı anlamda kullanıldığını söylemek zor gözükmektedir. Kavramı asli anlamında kullanan Hasan ve döneminden sonra terimleşen hali ile bambaşka anlamlar ifade etmiştir.[1030] Başta sözlük anlamıyla anlaşılan bu kavramın terimleşmeden sonra, belli bir dönem için kullanıldığı görülmektedir.

Kendilerini Selefî olarak kabul edenler, kendileri için Ehlu'l-eser, Ehlu'l- hadis, Ehlu'l-eser ve'l-hadis, Ehlu'l-hadis ve's-sunne, Ehlu'l-hak, Sıfatiyye, Selefiyye, Zahiriyye, Hanbeliyye, İsbâtiye gibi isimleri kullanır ve benimserken, muhalifleri ise "Eseriyye, Haşviyye, Mücessime ve Müşebbihe" gibi isimlendirmeleri kullanmışlardır.[1031]

Koca, yukarıda bahsedilen isimlendirmelerin ton farkından kaynaklandığını, ancak tüm bu grupların Selefî olarak nitelendirildiğini ifade etmektedir.

> "Selefîlik düşüncesi İslam tarihinde Ehlü'l-Eser, Ehlü'l-Hadis (Ashab-ı Hadis), Ehlü'l-hak, Sıfatiyye, İsbatiyye, Hanbeliyye, Zahiriyye, Vehhabiyye ve Selefiyye gibi aralarında küçük bazı ton farkları bulunan çeşitli gruplar tarafından temsil edilmiştir."[1032]

İlk dönemden, hatta ilk asırdan itibaren kullanılan Selef kavramı, günümüzde hakkında kafa karışıklığı olan bir kavramdır. Zira bu kavramın terimleşmesinden sonraki dönemden bugüne bakıldığında çok farklı şekillerde anlaşılması mümkündür. Bu sebeple günümüzde bu konu ile ilgili çok ciddi bir edebiyat oluşmuştur. Makale, sempozyum, tez, bildiri ve gazete yazısı şeklindeki bu literatür aynı zamanda bu konunun dinamik konuların başında geldiğini de göstermektedir. Bu literatüre genel olarak bakıldığında ise; Selefîliğin farklı şekillerde tanımlandığı görülür. Bu tanımların bir kısmını buraya almaya çalıştık.

[1029] Muhammed b. Mükerrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1414h.), 9/159-161.
[1030] Kırbaşoğlu, *Allah'ın Sıfatları*, 325.
[1031] Adem Apak, "İslam Tarihi Boyunca Selef ve Selefîlik Kavramının Anlam Serüveni", *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik Sempozyumu* (Selefîlik Kavramı, İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 39-42; M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *DİA* (İstanbul: TDVY, 2009), 36/399-402.; Kırbaşoğlu, *Allah'ın Sıfatları*, 19-79.
[1032] Koca, "İslam Düşünce Tarihinde Selefîlik", 58.

Beyhâkî (ö. 458/1066) Selefiliği bir yöntem olarak tanımlamış ve "Kur'anı reye göre te'vil etmeme ve Kelam İlmi ile meşgul olmamak"[1033] şeklinde yorumlamıştır. Gazzalî (ö. 505/1111) ise Selef alimlerin yaklaşımını bir yöntem olarak düşünmüş ve ilk nesillerin yolu olarak görmüştür. Aynı zamanda Gazzalî, Selefî alimleri has İslam'ı temsil eden grup olarak tanımlamış ve onların temel ilkelerini; takdis, tasdik, aczi itiraf, sükût, keff, marifet ehline teslim olarak belirlemiştir.[1034] Koca'ya göre ise"Selefiyye (Selefîlik); İslam'ı anlama, yorumlama ve yaşama konusunda İslam' ın ilk üç neslini model olarak kabul eden ve bu modeli tarihin değil de dinin bir parçası haline getiren ve onun korunması uğrunda mücadele eden gelenekçi ve muhafazakâr bir düşünce ve zihniyettir."[1035] Birçok Selefî düşünür de selefîliğin yeni bir mezhep olmadığını, bir zihniyet ve düşünce tarzı olduğunu savunmuşlardır.[1036] Kırbaşoğlu, selef kelimesinin ilk asırdan beri kullanıldığını, dini bir terim olarak ilk üç neslin dini en iyi anlayanlar olduğunu savunan düşünce biçimidir, ancak bu dönemlerde de seçmeci davranılır ve belli şahsiyetlere başvurulur, işte bu şahsiyetler es-Selefu's-Salih olarak adlandırılır, demektedir. Selefiiğin sadece Sünni dünyaya mahsus olmadığını Şia için de bir Şii Selefîlikten bahsedildiğini ilave eder.[1037]

Ehl-i Sünnet kelamcıları ise Selefîlik kavramını Gazzali üzerinden anlamışlardır. Ancak Gazzâli Selefîlik tanımı yapmaktan öte selef olarak kabul edilen ulemanın yöntemini ortaya koymaya çalışmıştır. *İlcamu'l-Avam* adlı eserinde selefin metodunu ele alan Gazzalî; İlk dönem ulemasını selef uleması olarak belirlemiş, onların dinin özünü yorumlamadıklarını, daha önce bahsi bazı temel ilkelerle dini anladıklarını söylemiştir.[1038] Bazı kelamcıların Selefîliği bu şekilde anladığını söylemek yanlış olmaz.[1039] Fakat burada şunu da söylemek gerkiyor ki selef alimlerin yöntemi ile Selefîlik farklı şeylerdir. Tabii sahabe, tabiin ve tebeu't-tabiin neslinin aynı kalıplar içinde, aynı formatta düşündüğünü söylemek çok fazla iyi niyet ve kutsamanın ürünü olsa gerektir. Gazzalî'nin çizdiği bu çerçeve Selefîliğin Ehl-i Sünnetin kapsayıcı alanına girmesine vesile olurken, diğer taraftan da kendini Ehl-i Sünneti Hassa olarak niteleyen Selefî düşüncenin dışlayıcı tavırlarına mesnet oluşturmuştur.[1040]

[1033] Ebubekir Ahmed b. El- Husayn Beyhâkî, *Şuabu'l-İman* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410h.), 1/95.
[1034] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avam an İlmi'l-Kelam* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 62-90.
[1035] Koca, "İslam Düşünce Tarihinde Selefîlik", 16.
[1036] Esen, *Ehl-i Sünnet*, 173-175.
[1037] Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, "Soruşturma (Röportaj)", *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015), 325.
[1038] Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avam*, 62-80.
[1039] Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2011), 137; Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Tekin Kitabevi, 1996), 51-52.
[1040] Evkuran, "Bir Kriz Teolojisi", 83.

Diğer taraftan bakıldığında Selefîlik kelamcılar tarafından Ehl-i Sünnet'i teşkil eden üç ekolden biri olarak kabul edilmektedir. Selefîlik, Eş'arîlik ve Maturidîlik Ehl-i Sünnet ekoller olarak kabul edilirken, Selefîlik Ehl-i Sünnet'in bir kolu olarak değerlendirilmektedir.[1041] Bu yaklaşımla beraber Selefîlik Ehl-i Sünnet Kelamı'nın teşkili öncesindeki ana akım mezhep olarak kabul edilmiştir. Te'vil ve akla yer vermediği için zorunlu olarak yerini Kelam metodunu benimseyen Eş'arîlik ve Maturidîliğe bırakmıştır. Bu mezhebin mensupları bugün hala bulunmakla beraber Kelam metodunu kullanmayan Ehl-i Sünnet Kelam'ından önceki dönem için kullanılmaktadır. Hem Selefîliği Ehl-i Sünnet ekollerden biri olarak kabul edenler hem de Selefîlik kavramını Kelam metodu öncesi dönem için kullanan açısından bakıldığında Selefîlik Ehl-i Sünnetin bir kolu, onu teşkil eden bir ekol olarak kabul edilmektedir.[1042]

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki Selefîlik kavramı çok farklı şekillerde tasnif edilebilen bir kavramdır.[1043] Ancak tüm bu tasnifleri aktarmak çalışmamızın sınırları açısıdan bakıldığında gereksiz bir çaba olmaktadır. Ancak kelamcılar genel olarak Selefîliği bir zihniyet, bir yorum biçimi olarak değerlendirmişlerdir. Ancak Vehhabiler söylem Selefîlik kavramını Ehl-i Sünnet kavramı ile eş anlamlı kullanmış ve Selefî olmayan tüm anlayışları bid'at ehli olarak nitelemişlerdir.

5.5. İnancın Toplumsal Bir Baskı Aracına Dönüştürülmesi

Bu başlık altında, İslam dünyasında asırlarca devam eden ve İslam dininin çok geniş coğrafyalara yayılmasına vesile olan geniş uzlaşı kültürünün Vehhabi söylem tarafından nasıl yok edildiğine ve inancın nasıl baskı aracına dönüştürüldüğüne yönelik örnekler vermeye çalışacağız.

Vehhabi söylemin hayata yansıması açısından bakıldığında kendi ideolojisinin en yoğun şekilde hayata yansıdığı yer, hicre olarak ifade edilen ve daha evvel hakkında bilgi verdiğimiz yerleşim yerleridir. 1910-1930 yılları arasında kurulan ve devam eden hicrelerde Vehhabi öğreti tam olarak uygulanmıştır. Onun için örneklerimiz daha çok bu dönemle ilgili olacaktır. Buralarda kılık kıyafetten, mimariye, sosyal hayata kadar

---

[1041] Topaloğlu, *Kelam İlmi*; Gölcük - Toprak, *Kelam*, 51-52; Ahmet Saim Kılavuz, *Kelam İlmine Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2006), 471-472.

[1042] Topaloğlu, *Kelam İlmi*, 145; Hulusi Arslan, *Kelâm Tarihi ve Ekolleri* (Malatya: Medipres Matbaacılık, 2012), 134-148.

[1043] Muhyettin İğde, "Selefiliğin Anlaşılması ile İlgili Bazı Mülahazalar" (Zahiri ve Selefî Din Yorumu Sempozyumu, İstanbul: KURAMER, 2019), 429.; Ramazan Yıldırım, "Cemaatten Partiye Dönüşen Selefîlik", *SETA* 73 (2013), 10-20.; Ahmet Enes, "es- Selefîyye Medresetun Cedidun Leyset Dînen Cedîd" (Tarihte ve Günümüzde Selefîlik, İstanbul: İSAV, 2013), 173-175.

her alan belli kurallar içinde yürümektedir. Bu açıdan kültürel konumlanış açısından hicrelerdeki yaşam büyük önem taşımaktadır.[1044]

Vehhabiler emr-i bi'l-ma'ruf ve'n-nehy ani'l-münkeri her Müslüman'a farz kabul etmektedirler. Dolayısıyla her Müslüman gücü yettiğinde kötülüğü önlemek için elinden geleni yapmalıdır.[1045] İyiliği emir ve kötülüğü nehiy konusunda hicrelerde bireyler basit durumlar için birbirlerini öldürebilmektedir. Futeyh, eserinde bir Vehhabi'nin başında sarığı olmayan Uneyze aşiretinden bir adamı dini konularda sorguya çektiğini, dini konularda eksik bilgisi olan adama, Vehhabiler arasında ezberlenen kitabı göstererek "bunu bilmeyen kafir olur" dediğini, daha sonra sözkonusu itikad kitabını öğrenme konusunda imtihana tabi tuttuğunu aktarmıştır. Vehhabi, dini öğerenme konusunda imtina eden ve fakat Müslüman olduğunu söyleyen adamı öldürmüştür. Her ne kadar yaptığı işten daha sonra pişmanlık duymuş olsa da bu gibi vakaların çok yaşandığını aktarmaktadır.[1046] İnanç esaslarından biri olan iyiliği emir kötülüğe engel olma ilkesinin, basit konularda bile öldürmeye kadar gitmesinin sıradanlaşması inancın nasıl bir baskı aracına dönüştürüldüğünü göstermektedir.

Cemaatle namaz kılma konusu da aynı şekilde bir baskı aracına dönüştürülmüştür. Futeyh, konu ile ilgili olarak söyle bilgi vermektedir:

> Beş vakit namaz camilerde kılınır. Her namazın akabinde vaazlar dinlenir. Yatsı namazından sonra hânelere avdet edilir. Sabahleyin yine 'aynı minvâl… Namazı cemaatle kılmakta te'hir veya ihmâl gösteren kimse, velev ki bir vakit olsun, birinci seferde cami imamından nasihat edilir. İkinci seferinde kasabanın hâkim-i şeriyyesi tarafından inzâr edilir. Üçüncüsünde 'alâ melei'l-eşhâd ta'zîr edilir. Meşrû ve kesb-i subût edecek bir mazeret gösterdiği takdirde kurtulur. Her namazın 'akabinde cami imamı, camiinin müdâvimlerinin isimlerini bir bir okur, hâzır bulunmayan kimsenin isminin karşısına (nûn) işâreti vad ile camiden çıktıktan sonra ilk işi, camiye gelmeyenleri yoklar. O meyânda birisinin hastalığı tezâhür ederse, halk ziyâretine müsâraat eder. Hastalığının nisbetine göre tesellî edilir, iâde-i âkibeti için duâlar okunur. Muhtâc ise kendisine lâzım olan muâveneti el birliğiyle ibrâz edilir.[1047]

Kılık kıyafet gibi konularda da aynı durumu görmek mümkündür. Dinin zahiri yorumunu esas alması hasebiyle özellikle kılık kıyafet gibi konuların ön planda olması şaşırtıcı bir durum değildir. Kılık kıyafeti, tamamen sünnetle belirlenmiş olarak kabul

---

[1044] Almana, *Suudiyye*, 109-128; Habib, *el-İhvan*, 60-75; M.M. Futeyyih, "Necd el-Fırkası, Bugünkü Vehhabilik", *M. M. Futeyyih'in Necd el-İhvan Fırkası veya Bugünkü Vehhabilik İsimli Eseri Işığında Neced İhvanı Teşkilatı ve Son Suûd Devletinin Kuruluşu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2013), 15-49.
[1045] İbn Abdulvehhab, *ed-Durer*, 1996, 1/154-155.
[1046] Futeyyih, "Necd Fırkası", 39.
[1047] Futeyyih, "Necd Fırkası", 42-43.

eden Vehhabiler,[1048] erkeklerin sakal boylarını ölçmüş, bu ölçüyü aşanları bid'ate düşmüş olarak nitelemişlerdir. Bıyıkların kısa olması sakalın boyunun bıyıktan daha uzun olması gerekmektedir. Bu açıdan sünnet, bir baskı aracına dönüştürülmüştür. Sünneti terkedenler baskılanmış zaman zaman bıyık ve sakalların standart boyda olsunlar diye traş edildiği aktarılmıştır.[1049] Kılık kıyafet konusunda İslamî olarak nitelenen şekli kabul etmeyen veya bir şekilde farklı giyinelere her türlü şiddet uygulanabilmekte hatta öldürülmektedirler.[1050] Demirci, konu ile ilgili olarak şunları söylemektedir:

> Hicrelere yerleşen İhvan mensuplarının giyim tarzlarında da değişiklikler meydana gelmiştir. Bedevilikte başlarına taktıkları ğutreyi kullanmaya devam eden İhvan, bunu başta tutmaya yarayan ve cahiliye döneminde de kullanıldığı bilinen ikâli terk ederek, Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünneti olan sarığı kullanmaya başlamışlardır. Elbise olarak, sevb adı verilen ve ayak bileklerine kadar uzanan bir entâri ile bunun üzerine mislah denilen bir cübbe giymişlerdir. Bunun yanı sıra genellikle yolculukta kullandıkları, deriden yapılma bir terlik ve âsâ şeklinde bir sopayı da yanlarında taşırlar. Elbisenin ipek olmasına ve altın takı kullanılmasına izin verilmemektedir. Sakallarını bir ölçüye tabi tutmadan bakımsız bir halde bırakan İhvan, bıyıklarını ise dudaklarını geçmeyecek ve derileri görülecek şekilde kesmektedir. Saçlarını ise omuzlarına kadar uzatarak, kendilerinden olmayanlara karşı haşin bir görüntü sergilemektedirler. İhvan için kılık kıyafet, hadislerle belirlenmiş bir konudur ve buna aykırı davranılmamalıdır. Bu sebeple hicrelerde ve gittikleri şehirlerde kıyafet ve sakal kontrolü yapmakta ve uymayanları ikaz etmektedirler. Uyarıları dikkate almayanların elbise ve sakallarını, yanlarında taşıdıkları makaslar ile doğru ölçülerine getirmektedirler. Bu hususa verdikleri önem, Ertaviyye'yi ziyareti sırasında entarisi ayak bileklerinin altında olan İbn Suûd'un, rızası alınarak elbise daha üstündeyken kısaltılmasından anlaşılmaktadır.[1051]

Kılık kıyafet konusunda durum bu minvalde iken hicrelerde kadınların durumu da pek farklı değildir. Kadınlar üzerinde bir kısım hassasiyetler, sünnet adı altında bir baskı aracına dönüştürülmüştür. Kadınlar sosyal hayat olarak camide beş vakit namaz kılarlar ve bunun dışında evden çıkmazlar. Pazara veya çarşıya çıkmaları yasak olduğu için ihtiyaçları erkekler tarafından temin edilir. Kadınlar toplum içinde konuşmazlar veya düşük sesle konuşurlar. Konuşmak zorunda olduğunda iki elini birbirine vurarak mesajını duyurmaya çalışırlar.[1052] Kadınların dışarıya, su taşımak gibi sebeplerle çıkmamaları için her evin bahçesinde kuyular açılmıştır. Çünkü ihvan kadınların genele açık kuyulardan su taşımlarına müsamaha göstermemiştir.[1053]

[1048] Habib, *el-İhvan*, 75.
[1049] er-Reyhânî, *Sîret*, 258-266; Habib, *el-İhvan*, 74; Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 30.
[1050] Habib, *el-İhvan*, 78, 81-82.
[1051] Demirci, *Futeyyih'in Necd İhvanı*, 67.
[1052] Habib, *el-İhvan*, 104.
[1053] Habib, *el-İhvan*, 102.

Hicrelerde kadının sosyal hayatı üzerine böyle bir baskı varken, sonraki dönemlerde de Suudi Arabistan'da inanç adına kadın üzerinde çeşitli baskılar olmuştur. Kadınların eğitim hayatı, üniversitelerde okumaları problem olarak görülmüştür. Bu açıdan kadının dışarı çıkması, eğitim alması, erkek bir hocadan ders almaları gibi sorunlar tartışma konusu olmuştur. Kadınlara özel üniversitelerin açılması gibi konular tartışılmıştır. Bu süreç kadınları uzun süre eğitim öğretimin dışında tutmuştur. [1054] Kadınların araç kullanmalarının caiz olup olmadığı konusu da uzun süre trtışma konusu olmuş ve olmaya devam etmektedir.[1055] Dinin, iyiliği emir adı altında bir toplumsal baskı aracına dönüştürülmesi kadınları büyük oranda mağdur etmiştir.

Camilere kubbe yapmak, onları süslemek ya da sergi sermek de bid'at olarak değerlendirilmiştir. Onlara göre Cami her türlü süsten, sanattan, sergiden uzak olmalıdır.[1056] Zira, Hz. Peygamber'in (a.s.) mescidinde de kum üzerinde namaz kılınmıştır, dolayısıyla bu sünnet olmaktadır. Müslümanlar bu açıdan camilerin tezyininden uzak durmalıdırlar.[1057] Aynı şekilde kabirler de böyledir kabirlerin üstüne yapılan kubbeler, en ufak tezyinler kabri tezyin edilen kişiyi diğer insanlardan üstün tutma olarak anlaşılmaktadır ki bu onlara ilahi vasıflar atfetme olarak değerlendirilmektedir. Yani şirk kabul edilmektedir. Aynı şekilde evliya kabirlerini süslemek, imar etmek, ziyaret etmek de şirk olmaktadır.[1058] Kâbenin örtüsünü törenle getiren Mısırlılar'a saldırı gerçekleşmiş ve bu olay siyasi bir kriz omuştur. Mahmel hadisesi denen bu olay tamamen sözkonusu Kâbe örtüsünün ve bu örtüyü taşırken yapılan törenlerin bid'at veya şirk sayılmasından kaynaklanmıştır. Ayrıca hac döneminde, buna benzer kültürel birçok olay şirk veya bid'at sayılarak şiddetli tepkiler gösterilmiştir. Bu durum hacıları tedirgin etmiştir.[1059] Saydığımız bu örneklere bakıldığında inancın; kültürel, sanatsal unsurlar üzerinde nasıl bir baskı aracına dönüştürüldüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca şirk ve bid'at adı altında zamanla ortaya çıkan, toplumsal ihtiyaç olan, törenleştirilen çoğu şey kolaylıkla din dışı ilan edilebilmiş ve savaş açılmıştır. Müslüman toplumların cami mimarisi, tezyini konusunda 14 asırda kattettiği mesafe ortada iken, bu konudaki tepkisel tavrın kültür ve sanat üzerine nasıl bir baskı aracına dönüştüğü açıkça görülmektedir.

Bu konu ile ilgili Şii bir âlim olan Subhanî (2009, 57-62) haklı olarak şunları savunmaktadır: Bugün Hristyan dünyası ve Dinler Tarihi uzmanları İsa'nın efsanevi bir

---

[1054] Abdulaziz İbn Bâz, "Hukmu Diraseti'l-Mer'e fi'l-Câmiati'l-Lâti fîha İhtilat", *İbn Bâz. Org*, 01 Temmuz 2022.
[1055] Tayyib Sayyad, "Kıyâdetu'l-Mer'e es-Seyyare, Telaşi el-Fetava el-Mukaddese", *el-Cezîre* (27 Eylül 2017).
[1056] Jackson, *50 Önemli İsim*, 176.
[1057] Habib, *el-İhvan*, 72.
[1058] Habib, *el-İhvan*, 73.
[1059] Almana, *Suudiyye*, 114.

kişilik olduğunu ve böyle bir kişinin yaşayıp yaşamadığının şüpheli olduğunu tartışmaktadır. Bunun sebebi ise İsa'nın yaşadığına dair somut bir eserin olmamasıdır. Dolayısıyla Hz. Peygember'in (a.s.) ashabına ait kabir ve türbelerin yıkılması, bunun yanında bazı tarihi eserlerin, kutsal emanetlerin şirk sayılarak yok edilmesi, ileriki asırlarda İslam Peygamberi hakkında da böyle bir kanaatin hâsıl olmasına sebebiyet verebilir. Bu gibi algıların önüne geçmek için Müslümanlar asırlar boyunca kutsal emanetlere sahip çıkmışlardır. Vehhabiler ise çok kısa sürede emanetlerin büyük bir kısmına zarar vermişlerdir. Bir kısmına ise tepkilerden çekindikleri için dokunmamışlardır.[1060]

Bunlar dışında teknik gelişmeler de bid'at olarak görülmüştür. Örneğin saat şeytan işi icat olarak kabul edilmiştir, çünkü bu icattan Kur'an ve sünnette bahsedilmemiştir. Buna benzer telefon, telgraf, radyo gibi icatlar da bu gibi sebeplerden bid'at kabul edilmiştir. Mekke telefon, elektrik gibi tekniklerle mücehhez iken bunun Riyad'da yerleşmesine uzun süre izin verilmemiştir. Posta teşkilatı, sadece Kral'ın yazışmalarını taşımıştır. Şehrin diğer yöneticileri yazışmaları at sırtında yapmışlardır.[1061] Yeni teknoloji karşısındaki bu tutum da yine inancın bilim ve teknoloji üzerinde nasıl baskı aracına dönüştürüldüğünü gösteren örneklerdir.

Savaşlarda en büyük destekçileri olan İhvan'ın bu durumu, İbn Suûd'u çok fazla endişelendirmiştir. Kendisinin kurduğu hicrelerde yetişen İhvan, inanç sözkonusu olunca pervasızdır. Onları küstürmeden sorunu çözmek için çareler aramaktadır. Zira teknik gelişmelerden faydalanmak onun da istediği bir şeydir. İhvan'ın pervasız tutumları hacıları da endişelendirmekte ve Hac gelirlerini azaltmaktadır. Aynı şekilde Cidde'de büyük gelir kaynağı olan tütün ticareti de İhvan açısından büyük sorun olarak görülmekte ve tüccarlar üzerinde baskılar kurulmaktadır. İbn Suud Vehhabiler'i ikna etme konusunda çaba sarfetmiş, kısmen başarılı olsa da sonraki dönemlerde bu durum giderek tehlikeli bir hal almaya başlamıştır.[1062] Mekke'nin ele geçirilmesinden sonra oradaki teknik gelişmeleri gören İbn Suûd Vehhâbîler'i mümkün olduğunca bürokrasiden uzak tutmuştur. Daha sonra ise Vehhabi ideolojinin en büyük destekçisi olan İhvan tesfiye edilmiş ve hicreler yıkılmıştır.[1063] Bugün gelinen noktada ise Muhhammed b. Selman kendilerinin Vehhabiliği desteklediklerini ancak bu konuda yanlış yaptıklarını kabul ettiklerini, Vehhabiler'i tasfiye ederek ılıman İslam

[1060] Sübhânî, *Vahhabîlik*, 57-62.
[1061] Almana, *Suudiyye*, 115.
[1062] Almana, *Suudiyye*, 115-116.
[1063] Almana, *Suudiyye*, 161-194; Büyükkara, *Arabistan ve Vehhabilik*, 61.

düşüncesine destek vereceklerini söylemektedir.[1064] Vehhabiler'in tasfiyesi bürokrasinin önündeki önemli bir engelin tasfiyesi olarak değerlendirilmektedir.[1065]

Vehhabiliğin kültürel, sanatsal ve teknolojik gelişmelere ve yeniliklere karşı sergilediği yaklaşım, İslam'ın evrensel dini değerlerlerle yerel kültürler arasında kurduğu uyumu tehdit eden bir potansiyeli taşımaktadır. Zira "İslam, evrensel dini ilkelerle yerel kültürler arasında bir çatışma görmez."[1066] Ancak Arap geleneği temeline de dayanan Vehhabi söylem, toplumu şirk-bid'at söylemi arasına sıkıştırarak, sünnetin kutsiyetinden aldığı destekle kültürel değerleri, yenilikleri ve Arap dışı geleneği baskılamayı esas almıştır. İnanç ve kutsallar ise bu baskının en önemli aracı yapılmışlardır.

5.6. Vehhabi Düşüncenin Etkileri ve Vehhabiliğe Yapılan Eleştiriler

Vehhabilik ilk günden beri geniş bir yankı bulmuş, kendi taraftarları dışındaki hemen her düşünceden eleştiri almıştır. İslam dünyasında getirdiği ses geçmişte İmparatorluğun çökmesi ile sınırlı iken, bugün küresel çapta ses getirdiği görülmektedir. Bu anlamda İslam dünyasında büyük ses getiren bu harekete yapılan eleştirilere geçmeden önce, söz konusu hareketin etki alanlarından kısaca bahsetmek istiyorum.

Vehhabilik denince veya neo selefîlik denince, akla gelen ilk şeylerden birisi istila veya sömürgeciliğe karşı duyduğu tepki olmaktadır. Aslına bakılırsa diğer selefî hareketlerden farklı bir duruşu olsa da Vehhabilik, bir yönüyle diğer neo selefî hareketlerle aynı düzlemde değerlendirilmektedir. Cabiri'nin deyimiyle sömürgecilerle ittifak ettikleri kabul edilen tasavvufa karşı sömürgeciliğe karşı direnişin merkezi olarak da algılanabilmektedir. Bu bakış açısının doğruluğu tartışmaya açık olsa da böyle bir algının olduğu bilinmektedir.[1067]

Levis'in ifade ettiği gibi, bu anlayış bir militan ruhu katmıştır: "Ortadoğu'da Vahabi öğretisinin çok taraftarı olmadı ama temsil ettiği dini canlanma birçok ülkedeki Müslüman'ı etkileyerek, Avrupalı istilacılar karşısındaki mücadele için yeni bir militan ruhu kattı."[1068] Ancak söz konusu militan ruh, içinde yaşadığı toplumun geleneğine düşmanca hisler beslediği için kendi toplumunda da bir ayrık otu muamelesi görmüştür. Nev zuhur ve haricî bir hareket olarak algılanmasının temelinde söz konusu miltan ruh olsa gerektir.

[1064] *Açık Medeniyet Gazetesi*, "Suudi Arabistan'da Neler Oluyor" (02 Kasım 2017), 10-11.
[1065] Özdemir Akbal, *ABD Suudi Arabistan Siyasal İlişkileri -Bir Uluslarası Politika Teorisi İncelemesi-* (Ankara: Nobel, 2019), 178-180.
[1066] İbrahim Kalın, *İslam ve Batı* (Ankara: İSAM Yayınları, 2016), 35.
[1067] el-Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 53.
[1068] Lewis, *Ortadoğu*, 360.

Etki alanları açısıdan bakıldığında Arabistan'ın Vehhabilik üzerinden yayılmacı bir politika izlediği de görülür. Söz konusu yayılmacı politikalar ciddi finansmanlarla yürütülmektedir. Türkî cumhuriyetlerde imam ve müftülerin eğitiminden başlayarak, birçok medresede eğitim verilmektedir. Ayrıca Bahreyn, Katar, Kuveyt ve Birleşik Arap Emirliği de söz konusu yayılmacı politikaların temel hedeflerindendir.[1069] Türkiye'de de yayınevleri, vakıf ve dernekler eliyle Selefîlik ve Ehl-i Sünnet kavramları kullanılarak bu çalışmalar devam etmektedir.[1070] Büyükkara ise, konu etrafında şunları söylemektedir:

> Arabistan'daki eğitim kurumlarına çok iyi burs imkânlarıyla getirilen öğrenciler yine yurt dışına gönderilen Selefî hocalar ve dâvetçiler, oralarda inşa edilen camiler, vakıflar, medresler, geleneksel olarak Selefîlikten uzak olan İslam Ülkelerinde son 20-30 yıldır Selefîliğin örgütlü şekilde gelişiminin önünü açtılar. Geleneksel olarak Hanefî olanTürk- Hint İslam dünyası ve Balkanlar, Şafii olan Malay, Kürt ve Kafkas halkları, Mâliki olan Kuzey ve Batı Afrika Müslümanları bu akımdan fazlasıyla etkilendiler.[1071]

Bahsi edilen yayılmacı politikaların Sünnî İslam söylemini kullanmakla beraber, özellikle geleneksel Ehl-i Sünnet anlayışı olan; Mâturîdî ve Eş'arî söylemi bid'atler yığını olarak gördükleri de açıktır. Bu açıdan kendi temsil ettikleri söylemin tek sahih din anlayışı olduğuna da vurgu yapmaktadırlar. Tek sahih din anlayışının nakle dayanan din anlayışı olduğunu ve dolayısıyla geleneksel istidlal yöntemi olmayan, ayet ve hadislerden yola çıkarak direkt içtihad yapan bir mantığa dayalı olması, nakli kutsal bir araç olarak kullanmaları bir yönüyle önemli bir avantaj olmaktadır.[1072] Özellikle geleneksel din eğitiminin devam etmediği bölgelerde bu yeni söylemin taraftar bulması kolay olmaktadır. Orta Asya gibi Rusya'nın güdümünde kalmış ve geleneksel eğitim kurumlarından mahrum kalmış, aslen Hanefî olan bölgelerin Selefî bir söyleme ilgi duyması aslına bakılırsa beklenen durumdur. Aynı şekilde Arap ülkelerinde de içtihad söylemi büyük ilgi görmektedir.[1073]

Vehhabi söylem batıda da özellikle hareketli, eğitimden mahrum kalmış, ancak dini hassasiyetlerini muhafaza etmiş ve söz konusu hassasiyetler üzerinden belli reflekslere sahip gruplar arsında da önemli bir etkiye sahiptir. Batı ülkelerinde dinamik bir hareket olarak ciddi etkilere sahip oldukları görülmektedir. Londra'dan Paris'e oradan Newyork'a kadar birçok kentte dinamik bir yapı olarak arz-ı endam ettiği de bilinmektedir. Ancak söz konusu hareketliliğin kültürel ve toplumsal derin izler bırakmaktan öte, bir kısım aksiyoner reflekslerden ibaret olduğu da bilinmektedir. 11

[1069] Uyanık, *Selefî Zihniyet*, 76-77, 87-90, 92.
[1070] Altun, *Vehhabilik ve Türkiye'deki Faaliyetleri*, 118-127.
[1071] Mehmet Ali Büyükkara, "Soruşturma 1", *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/2 (2015), 324.
[1072] Uyanık, *Selefî Zihniyet*, 80.
[1073] Uyanık, *Selefî Zihniyet*, 8-85.

Eylül'de ikiz kulelerin vurulması eylemi bu eylemlerin en bilinenlerindendir. Aksiyoner bir kısım eylemlerle öne çıkılması tam manasıyla Vehhabi hareketin en öne çıkan karakteristik özelliği olmaktadır.[1074]

Algar, bu gibi grupların iddia edildiği gibi yaygın olmadıklarını söylemektedir. Bu gibi grupların görünürlüklerinin fazla olduğunu ancak bir yönüyle de batılıların nazarında kullanışlıkları yönüyle değerlendirildiklerini de ifade etmektedir. Olabildiğince görünür olan benzeri grupların toplumsal etki bakımından kalıcı izler bırakamamaları tartışılması gereken bir durumdur. Batıdaki etkileri açısından durum böyle iken, ilk kuruluşundan itibaren batı dünyasının ilgisini celb etmeleri de önem taşımaktadır.[1075]

Etkileri açısından değerlendirildiğinde dünyanın birçok yerinde önemli bir görünürlüğe sahip olan Vehhabilik'in İslam dünyasında daha derin izler bıraktığı açıktır. Ancak Vehhabi düşüncenin üzerinde konumlandığı gelenek karşıtlığı, bıraktığı etki İslam dünyasında çeşitli tenkitlere maruz kalmasına da sebep olmuştur. Çalışmamızın bu bölümünde Vehhabilik'e yapılan tenkitleri ele almaya çalışacağız.

İslam dünyasında Vehhabiliğe ilk eleştirileri tasavvuf ehli yapmıştır. Bu açıdan Vehhabilik denince ilk akla gelen konulardan biri tasavvuf karşıtlığıdır. Zira aynı şekilde tasavvuf karşıtlığının direkt Vehhabilik olarak değerlendrilidiği durumlarla da sık sık karşılaşmaktayız. Tasavvuf ehlinin eleştirileri, daha çok şefaat ve tevessül konularında yoğunlaşmıştır. Tevessülün caiz olduğunu ve Hz. Peygamber'in (a.s.) tevessülü yasaklamadığını iddia eden tasavvuf ehli aslına bakılırsa tıpkı Vehhabilerin yöntemi ile ahad hatta zayıf olan bazı hadisleri delil getirerek tevessülün caiz olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Vehhabiliğe ilk eleştirileri yönelten Dahlan, Tevessülün yanında kabir ziyaretleri, teberrük, Allah dostlarının yüceltilmesi ve Hz. Peygamber'in övgüsünün caiz ve gerekli olduğunu savunmuştur.[1076] Tevessülün caiz olduğunu ve bunun için farklı yollar olsa da salih kimselerin tevessülünün de bir yol olduğunu savunan Dahlan; kitabın büyük kısmını tevessülün caiz olduğuna dair rivayetlere ayırmıştır. Diğer mutasavıflar da aynı yöntemi kullanmışlardır.[1077]

Ancak tasavvuf ehlinin eleştirilerini bununla sınırlı tutmak eksik kalır. Zira şefaat ve tevessül konuları dışında, Dahlan, Vehhabilerin haricî bir fırka olduklarını kanıtlamaya çalışmış ve Hz. Peygamber'den gelen birçok haberin Vehhabilikle ilgili olduğunu iddia etmiştir. Bu konuya uzun bir bölüm ayıran Dahlan, Şeytan boynuzu

---

[1074] Samir Amghar, *Bugünkü Selefîlik (Batı'da Mezhep Hareketleri)*, çev. İzzet Er (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 9-11.
[1075] Hamit Algar, "Prof. Dr. Hamit Algar Röportaj", *Tasavvuf İlmi ve Akademi Araştırmaları Dergisi,* 6/15 (2005), 15.
[1076] Dahlan, *ed-Durer*, 10-103.
[1077] Abdulhamid, *Vehhabiyye*, 71-78; İbn Abdulvehhab, *Red ale'l-Vehhabîyye*, 125-134; Şeker, *Osmanlılar ve Vehhabîlik*, 51-57.

denen yerin ve doğuda çıkacak fitnenin kaynağının Necid olduğunu söylemiştir. Necid bölgesinin Medine'nin doğusunda olması hasebiyle Hz. Peygamberin işaret ettiği bölgenin burası olduğunu ve işaret edilen fitnenin ise Veahhabîlik olduğunu savunmuştur. [1078] Vehhabi müellifler ise işaret edilen bölgenin Hicaz bölgesindeki Necid değil, Irak bölgesindeki Necid yani Irak Necdi olduğunu savunmuşlardır. Zira Vehhabi müelliflere göre Irak Necdi; tarih boyunca her türlü fitnenin kaynağı olmuştur. Her türlü fitnenin kaynağı derken burada Şia'ya mekân olması kast edilmiştir.[1079] Her iki tarafın delil olarak gösterdikleri rivayetlerin herhangi bir grupla direkt alakalı olması mümkün değildir. Ancak mevcut rivayetlerin delaleti üzerinde yapılan yorumların tarafgir olduğu açıktır.

Kendilerini tasavvuf ehli olarak takdim eden bir diğer grup olan Işıkçılar da Vehhabiliğe bir kısım eleştiriler yapmışlardır. Yapılan eleştirilere bakıldığında çoğu zaman gerçeklerden uzak, hamasi ve çoğu zaman kanıtlanmamış her türlü bilgiyi aldıkları göze çarpmaktadır. Örneğin "Bir İngiliz Ajan'ın İtirafları" adıyla yayınladıkları eserde İbn Abdulvehhab'ın sünnet düşmanı olduğunu ileri sürmüşlerdir.[1080] Ancak aksine İbn Abdulvehhab bir sünnet düşmanı olmaktan çok, sünnet adına ele geçen her bilgiyi kutsayan ahad haber üzerine itikad teşkil eden bir düşünce sistemine sahiptir. Aynı yerde Muhammed b. Abdulvehhab'ın İngiliz ajanları ile ittifak yaptığını iddi eden Gümüş, aslına bakılırsa konuya dair bir belge sunmamakta, bir kısım hikâyeler anlatmaktadır. Herhangi bir delile daynamayan bu gibi çalışmaların Vehhabi söylemin elini güçlendirdiği söylenebilir. Çünkü kendilerine yönelen her türlü tenkidin temelsiz olduğunu söyleyen Vehhabiler, bir kesimin kendilerine iftirada bulunduğunu savunmaktadırlar. Bu tip çalışmalar Vehhabiler'e zarar vermek yerine eleştirlere cevap verme anlamında geniş bir alan sağlamaktadır.[1081] (Uyanık, 2016, 89-91) Bu ve benzeri çalışmaların Şii dünyasında çok daha fazla olduğu da bir gerçek iken, Vehhabi müellifler kendilerine tenkit yapanların aslında Şia ile ittifak yapan Sünnî görünümlü sahih İslam düşmanları olduğunu da savunurlar.[1082]

Sonuç olarak bakıldığında mutasavvıfların yaptıkları eleştiriler daha çok halk tasavufunun üzerinde oturduğu zemin olan; tevessül, kabir ziyareti, teberrük ve şefaat gibi konular olmaktadır.

Vehhabi düşüncesine Şii dünyasından da yoğun eleştirilerin yapıldığı bilinmektedir. Özellikle Kerbela Baskın'ı ile beraber Şiî dünyası ile yüzleşen

---

[1078] Dahlan, *ed-Durer*, 123-137.
[1079] el-Akl, *İslâmiyye Lâ Vehhâbîyye*, 274-279.
[1080] Gümüş, *İngiliz CasusununİtirafIarı*, 20-41.
[1081] Uyanık, *Selefî Zihniyet*, 89-91.
[1082] el-Akl, *İslâmiyye Lâ Vehhâbîyye*, 15-161.

Vehhabiler, o günden bugüne ciddi çatışmaların içerisinde olmaya devam etmektedirler. Burada söz konusu tartışmaların hangi yönde yoğunlaştığını ele almaya çalışacağız.

Şiî kaynaklara bakıldığı zaman söz konusu eleştirilerin siyasi bir temele dayanmakla beraber, mezhebî bir temele dayndığı da görülür. Muhammed b. Abdulvehhab'ın İngilizlerle ve sömürgeci güçlerle ittifak yaptığını ve İslam'a düşmanlık ettiği söylemi; eleştirilerin temelini oluşturmaktadır. Muhammed b. Abdulvehhab'ın Basra, Şam gibi bölgelerde gezdiğini söyleyen Şii müellifler, O'nun bu bölgelerde eğitim alırken, değişik ilişkiler kurduğunu söylemektedirler. Aynı şekilde sonraki dönemlerde de sömürgecilerin hizmetinde olmaya devam ettiği kabul edilir. Ayrıca İbn Abdulvehhab'ın ve ona tabi olanların gerçek yüzlerini gizledikleri de bir başka iddia olmaktadır.[1083]

Şiilerin yaptıkları diğer eleştirilerin başında Vehhabiler'in tevhid anlayışı gelmektedir. Şirk merkezli tevhid anlayışlarının kendileri dışındaki tüm toplumları tekfir etmeye zorladığı ve böyle bir tevhid anlayışının önceki ulemda görülmediği hatta tekfir konusunda İbn Teymiyye ve diğer Selefilerden çok daha katı davranıldığı noktasında eleştiriler yapılır.[1084]

Şiî kaynaklar Vehhabi düşünceyi ayrıca sahabeyi tekfir etmekle suçlarlar. Bu suçlama direkt bir suçlama olmaktan öte, Vehhabiler'in fiili uygulamaları olarak kabul edilir. Zira onlara göre kabir ziyaretlerini tekfir etmek, tevessülü tekfir etmek sahabenin yaptığı fiili tekfir etmektir. Ancak söz konusu söylem doğru değildir. Zira Vehhabi ulema sahabeyi ve sahabe kavlini hüccet olarak kabul etmektedir. Mesela, Yezid hakkındaki söylemleri, sahabeye hakaret şeklinde yorumlanmakta ve Peygamber (a.s.) torununu katledenlere ihtiram olarak kabul edilmektedir.[1085] Sübhanî, Hz. Peygamber'in torununu katleden Yezid'e karşı kin baslemeyenlerin onlarla aynı günaha ortak olacaklarını savunmaktadır.[1086] Vehhabiler'in sahabeyi tahkir ettiği söylemi dolaylı ve uzak bir yoruma dayanmaktadır.

Kabir ziyareti, teberrük ve tevessül, evliyayı yüceltmek ve evliyadan yardım dilemek gibi konuların şirk değil, dinin bir gereği olduğunu savunan Şiî ulema, Vehhabiler'in bu gibi konularda aşırı gittiklerini savunurlar. Söz konusu söylemleri için hem Kur'an hem hadis hem de sahabe uygulamalarından örnekler getirirler. Zira Şiîler'e göre Vehhabiler; şirk konusunu abartmış ve sevgi, saygı, hürmet, tazim gibi tüm fiilleri ibadet olarak nitelemişlerdir. Ancak İslam düşüncesinde bu şekilde abartılı bir şirk anlayışına rastlamak mümkün değildir. Yapılan bu abartılı yorumlar İslam

---

[1083] Abdulhamid, *Vehhabiyye*; Hasan Ebû Ali, *el-Vehhabîyye: Cuzûruha't-Târihiyye ve Mevâkifuha min el-Muslimîn* (Kum: Mekezu'l-Ebhâsi'l-Akaidiyye, 1428h.), 51-60, 127-130.
[1084] Sübhânî, *Vahhabîlik*, 15-20; Abdulhamid, *Vehhabiyye*, 35-40.
[1085] Abdulhamid, *Vehhabiyye*, 29-34.
[1086] Sübhânî, *Vahhabîlik*, 18-20.

ümmetini parçalamış ve ümmete büyük zararlar vermiştir. Aynı şekilde kabir ve camilerin süslenmesi, kabirlerin işaretlenmesi noktasında da aşırı yorumlar yaparak ümmetin tarihsel kimliğine zarar vermişlerdir. Bu anlamda din adına yıkıcı söylemlerin gelişmesine sebep olmuşlardır. Şii ulemaya göre bu şekildeki yaklaşıma -İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el- Cevziye gibi aşırı kişiler sayılmazsa- Ehl-i Sünnet ulemasında da rastlamak mümkün değildir.[1087]

Fazlurrahman Vehhabiliği modernlik öncesi bir ıslahat hareketi olarak niteler. Dolayısı ile Osmanlı; orta çağ düşüncesini ifade etmektedir. Orta çağ düşüncesinin artık bir ıslaha ihitiyacı olduğunu ve Vehhabilik tarzı hareketlerin bu ıslahatı gerçekleştirmek için ayaklandıklarını kabul eden Fazlurrahman, tamamen tarihselci bir bakış açısı ile olayı anlamlandırır. Fazlurrahman, bu konu ile ilgili özetle şunları söylemektedir:

> Fakat biraz önce de söylediğimiz gibi, Sünni İslam'ın yeniden dirilişyle ilgili genel bir manevî birikim daima faaliyet halindeydi. Vehhabiliğin patlaması, bu dirilişin çarpıcı bir görünümünden ibarettir. Aşağıda göreceğimiz gibi, Sünni diriliş çok daha önce XI / XVII. y.y. da Hindistan'da su yüzüne çıktı.[1088]

Devamında Fazlurahman, Vehhabiliği Sünni bir ihya haraketi olarak niteler, ancak bu hareketin kıyas yerine ictihada yer vermekle kısmi bir serbestlik getirse de metinlere ve ilk üç nesle fazla bağlı olmasından dolayı liberal düşünceye yeteri kadar kapı aralayamadığını ve bir sistem kuramadığını söyler. Zira kıyas; orta çağ düşünce biçiminde önemli bir açılım sağlarken ve modern liberal düşünceye imkân tanırken, tutucu bazı âlimlerin eliyle çok dar bir şekilde formüle edildiğinden, ictihad kadar serbestlik tanımıyordu: "Vehhabiler Kur'an ve hadis metinleri sözkonusu olduğunda daha çok muhafazakâr ve lafza bağlı kaldılarsa da, onların ictihad görüşü, uzun vadede ulemanın kıyasından daha az lafza bağlı ve daha az sınırlayıcı oldu."[1089]

Fazlurrahman; Vehhabiliği aynı zamanda halk sûfiliğinin İslam dünyasını etkileyen temel faktör haline gelmesinden dolayı, İslam dünyasının basamak basamak içine düştügü ahlaki çöküntüye karşı ortaya çıkan şiddetli bir tepki hareketi olarak niteler. Zira ona göre islam dünyası diğer konularda olduğu gibi Tasavvuf konusunda da gerilemiş ve Tasavvuftan geriye kabir ziyaretleri, çaput bağlama gibi halk uygulamalrı kalmıştır. Bu gerileme Tasavvuf adına istismarı ve ahlaksızlığı mümkün kılmıştır.[1090]

Vehhabilerin, İslam toplumunun birleştirmek için yola çıktıklarını ancak zaman içinde harici ve ayrıştırıcı bir harekete dönüştüklerini söyleyen Fazlurrahman, bu dönüşümün sebeplerine de değinir. Fazlurrahman'a göre bu dönüşümü sağlayamayan ve sürekli kendi içinde çelişen bu gibi hareketlerin temel sorunları Sünni İslam'a yaslanmış

[1087] Sübhânî, *Vahhabîlik*, 30-43, 101-112, 148-156, 185-188, 283-290.
[1088] Fazlurrahman, *İslam*, 272.
[1089] Fazlurrahman, *İslam*, 275.
[1090] Fazlurrahman, *İslam*, 275-276.

olmalarıdır. Çünkü Sünni İslam düşüncesi genel prensipler etrafında gelişirken, ıslahat hareketlerine yol açacak bir sistem geliştirememiştir. Bu sebeple orta çağ İslam kıyas mantığını reddeden Vehhabilik yeterince liberal bir düşünce geliştermemiştir. Bu kısır döngünün temel sebebi ise icma ve kıyas kavramlarını orta çağ mantığıyla anlamaktır. Bu anlayış, bir kısır döngüye yol açmış ve bu hareketlerin birer şiddet hareketine dönüşmelerine yol açmıştır.[1091]

Fazlurrahman bir başka eserinde ise Vehhabiliği modernizm öncesi bir ihya hareketi olarak nitelemekte ve gelenekle ilgili tavrını şöyle ifade etmektedir.

> Modernistlerden Seyyid Ahmet Han ve bazı taraftarları bütün olarak hadisi reddetme aşırılığına gittiler; hatta Abduh bile Hadisi büyük sınırlamalar ve çekincelerle kullanmaktaydı. Aslına bakarsanız modernistler geleneksel İslam'ın tüm bağlayıcılığını reddediyorlardı. Modernizm öncesi ihyacılar ise orta çağ ekollerinin otoritesini reddetseler de, neredeyse Kur'an ile eşit bir otorite olarak geleneksel şekilde hadise sahip çıkmakla kalmayıp, Müslümanların evvelki nesillerinin icmalarına (icmau's- selef)da neredeyse mutlak bağlayıcılık atfetmişlerdir.[1092]

El- Menar dergisinde Vehhabilik hakkında çeşitli makaleler yazan Reşit Rıza da Vehhabilik hakkında geniş değerlendirmelerde bulunmuştur. Makaleleri sonradan derlenerek kitap haline getirilen Rıza; Vehhabilik hareketini, bir özgürlük, ihya ve tecdid hareketi olarak değerlendirmektedir. Osmanlı ve Türkleri işgalci olarak gören Rıza; bu hareketin Araplar'ı hem Türkler'in tasallutundan hem de geleneğin bid'at ve tortularından kurtardığını geniş bir şekilde izah eder. Vehhabilik, sahih din anlayışının hâkim olması için mücadele vermiş bir hareket olarak kabul edilir. Zira Rıza, geleneği tam anlamıyla İslam dünyasını geri bırakan, ilerlemeye engel olan bir bid'atler yığını olarak kabul etmektedir. Tecdit ise geleneğin baskısından ve zindanından kurtulmakla mümkün olacaktır. İşte bu yeni tecdit hareketi hem siyasi -hem dini açıdan Araplar'ı kurtarmaya yönelik bir harkettir.[1093]

Âlûsî ise, insanların bu hareketi Vehhabilik diye niteliediklerini, ancak bunun doğru bir niteleme olmadığını söyler. O'na göre İbn Abdulvehab, insanları bid'at ve hevalarından çevirmek istediği için bu tepkilere maruz kalmıştır. Zira dinin aslına çağıran bir davetin bu gibi tepkileri alması doğaldır. O'na bu gibi nitelemeler düşmanca nitelemelerdir.[1094]

Vehhabilik düşüncesine yönelik eleştirilerin bir kısmı ise siyasi ve tarafgir eleştirilerdir. Mesela; Vehhabilik üzerine yapılan ilk çalışmalardan biri olan Ömer Rıza Vehhabilik ve Umdeleri adlı makalesinde, İbn Abdulvehhab için "Necid çobanlarından

---

[1091] Fazlurrahman, *İslam*, 277-279.
[1092] Fazlurrahman, *İslami Yenilenme*, 103.
[1093] Rıza, *el-Vehhabiyyun*, 2-8, 75-76, 87.
[1094] Âlûsî, *Târîh*, 148.

birinin oğlu olan müessisi mezheb Muhammed b. Abdulvehhab, Beni Temim kabilesine mensuptur"[1095] demektedir. Ancak bunun böyle olmadığı İbn Abdulvehhab'ın Necd yöresinde bilinen bir aileye mensup olduğu, babasının kadı olduğu ve ilk eğitimini de babasından aldığı bütün kaynaklarda ifade edilmektedir. Yani kitapla ilgili olan bir ailenin mensubu olan İbn Abdulvvehab'ın babası çoban değildir. Ancak sözkonusu söylem özelikle sözlü olarak çok fazla dile getirilmektedir.

Ecer, Vehhabi düşüncenin siyasal İslam'ın önemli bir kaynağı olduğunu söylemektedir: "Muhammed b. Abdulvehhab dini görünümlü olup daha sonra siyasi bir oluşum haline gelen siyasi bir akımın temsilcisidir. Vehhabilik de bu akımın adıdır. Bu akım, bugün halkı Müslüman olan devletlerin ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin içlerinde kargaşa korku ve endişe yaratan bir akımın siyasal İslamcılık akımının kaynaklarından birini oluşturmaktadır"[1096] diyen Ecer, Vehhabiliği Osmanlı için bölücü, Türkiye Cumhuriyeti içinde tehlikeli tüm akımların odağı olarak görmektedir. Diğer İslamcı akımlarla kurulan bu bağ, pek de isabetli bir yaklaşım değildir. Zira İslam dünyasında özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra ortaya çıkan İslamcı akımların çok azı Vehhabilikle direkt ilintilidir. Bu açıdan bakılırsa belli bir kısım harketlere kaynaklık ettiği doğrudur. Ancak İran İslam Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra bir kısım yapıların kaynağının farklı olduğu hesaba katılırsa bu söylem doğru olmamaktadır. Ayrıca Türkiye'de bir kısım Sünnî İslamcı akımların Vehhabi düşünceyi ciddi bir tehlike olarak gördükleri de bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla tüm İslamcı akımları Vehhabilikle bağdaştırmak mümkün gözükmemektedir.[1097]

Osmanlı dönemi enetelektüelleri de genel itibariyle Vehhabiliği bir harici ve bölücü bir hareket olarak nitelemişlerdir. Her ne kadar bu dönemde Vehhabilik üzerine yazılan derli toplu çalışmlar yoksa da, sahip olduğumuz bilgiler daha çok resmi raporlara dayanmaktadır. Söz konusu resmi raporlarda Vehhabilik, ayrılıkçı ve harici bir hareket olarak anılmaktadır. Dolayısı ile söz konusu hareket, bir kardeş kavgasına sebep olmuş ve devletin güç kaybetmesinde büyük etki sahibi olmuştur.[1098]

Batılı yazarlar ise Vehhabi hareketi ayrılıkçı bir hareket olmaktan çok, bir yenilenme ve reform hareketi olarak nitelendirmişlerdir.[1099] Görünüm olarak literal bir yorum arz eden ve çoğu zaman şiddetle anılan bu hareketin bir reform ya da yenilikçi bir hareket olarak nitelenmesi, doğrusu dikkat çekici bir durumdur. Bunun yanında

---

[1095] Rıza, "Vehhabiliğin Tarihçesi ve Umdeleri", 296.
[1096] Ecer, *Tarihte Vehhabilik*, 1-.
[1097] Ecer, *Tarihte Vehhabilik*, 1-3.
[1098] Rıza, "Vehhabiliğin Tarihçesi ve Umdeleri", 296; Şeker, *Osmanlılar ve Vehhabilik*, 21-30.
[1099] Jackson, *50 Önemli İsim*, 174; Şeker, *Osmanlılar ve Vehhabilik*, 12.

Vehhabi hareketi koyu fundamantalist hareket olarak nitelendiren batılı müellifler de mevcuttur.[1100]

Vehhabiliğin etkileri ve yapılan eleştirilieri ele aldığımız bu bölümde, Vehhabiliğin çok fazla ses getiren bir hareket olduğunu görmüş olduk. Bunun yanında farklı kesimler tarfından eleştirilen Vehhabilik aslında Neoselefî hareketlerle de karıştırılmaktadır. Söz konusu yaklaşım yeni Selefî hareketlerin -Selefî oldukları, Kur'an ve Sünnet dışında kaynak kabul etmedikleri, cihatçı oldukları, antiemeperyalist oldukları gibi- söylemlerinde Vehhabiliğe benzemelerinden kaynaklanmakla beraber, bu gibi hareketlerin Suudi Arabistan tarafından Vehhabiliğin ihracı için kullanılan hareketler olmasından da kaynaklanmaktadır.

[1100] John Obert Voll, *İslam Süreklilik ve Değişim*, çev. Cemil Aydın - Cengiz Şişman (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991), 102-107; Oliver Roy, *Siyasal İslam'ın İflası*, çev. Cüneyt Akalın (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 145-147.

6. SONUÇ

Dini ve siyasi hareket olan Vehhabiliği İtikadî açıdan incelediğimiz çalışmamızda aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

Vehhabilik modernite öncesi bir hareket olmakla beraber, günümüzde hala etkileri devam eden bir harekettir. Kuruluşundan beri Suud ailesi ile ittifak içinde olan Vehhabiler, aslına bakılırsa Suud yönetimiyle aynı tarihi ve kültürel yapının parçasıdırlar. İki yapı siyasi ve dini bir hareketi beraber şekillendirmişlerdir. Vehhabi söylem bu yeni teo siyasal yapının ideolojik temellerini oluşturmaktadır. Aynı zamanda Suud ailesine siyasal meşruiyet de sağlamaktadır. Yıllar içinde değişim geçirmekle beraber, Suud ailesi ile Vehhabi ittifakı devam etmektedir. Ancak devletleşme sürecinin başladığı 1930'lu yıllardan beri Vehhabilik bürokratik düzen için bir tehdit olarak da algılanmakta ve Vehhabi ulmanın etki alanı sınırlı tutulmaya çalışılmaktadır.

Suudî Arabistan bugün yayılma politikası gütmektedir. Vehhabiliği büroksi açısından bir tehdit olarak algılanmasına rağmen, yayılma politikasının ana kültürel malzemesi Vehhabiliktir. Yani içerden bir tehdit olarak algılanan Vehhabi söylem diğer taraftan dışarıya ihraç edilen bir ideoloji olmaktadır. Bu ideolojik yayılma için daha çok Selfîlik ve Ehl-i Sünnet kavramlarına başvurulmaktadır. Bu iki kavramın Sünnî Arap dünyasındaki olumlu imajı bu anlamda Vehhabiliğe meşru bir zemin sağlamaktadır.

Vehhabilik orta çağ İslam düşüncesini temsil eden geleneksel birikimi reddetiği gibi, bu geleneğin ürünü saydığı, çoğunlukla bid'at olarak gördüğü, Arap olmayan Müslüman toplumların kültürlerini sünnet söylemiyle baskılamaya çalışmıştır. Bu anlamda, özellikle halk inanışları etrafında gelişen bir kısım geleneklere savaş açmıştır. Vehhabi akaidinin temelini bu tip inanış biçimleri ile mücadele oluşturmuştur. Söz konusu mücadele İslam toplumlarının kültürel zenginliklerini gayr-i İslâmî ilan etmek şeklinde dışlayıcı bir uslup geliştirmiştir. Kur'an'da, sünnette ve ilk üç asırda nüvesi olmayan herşey İslam dışı ilan edilmiştir. Bu yönüyle, İslam dininin sürekliliği ve sorunlara çözüm üretme refleksi yok edilmiştir. İlk üç asır kutsanarak Müslüman toplumun zihin dünyası bu kutsal(?) çağın çizdiği çerçevenin sınırlarında tutulmaya çalışılmıştır.

Kelam sistematiği açısından Vehhabiliğe bakıldığında kapsamlı bir inanç sisteminden bahsetmek mümkün olmamaktadır. Belli konularla sınırlı kalan ve bu konuları ideolojik bir saikle ele alan bir düşünce biçimi ile karşı karşıya olunduğu görülmektedir.

İlahiyat konuları genel olarak şirkten arınma üzerine bina edilen bir yaklaşımla ele alınmıştır. Şirk, adeta hayatın her alanını kapsamaktadır. Siyasetten, inanca, inançtan sanata ve ahlaka kadar her alan şirk süzgecinden geçirilmektedir. Müşrik toplumlar olarak addedilen Müslüman toplumlar adeta küfür toplumu olarak kabul edilmekte ve bu toplumlarla savaşmak vacip olmaktadır. İlkesel olarak tekfire karşı olan Vehhabiler,

tekfir yerine şirk kavramını ikame etmektedirler. Bu yönüyle; tevhid, kader, iman-küfür gibi tüm konular şirk kavramı etrafında açıklanmaya çalışılmıştır. İlahiyat konularının merkezini şirk kavramı teşkil etmekte, şirk söylemi, adeta, ideolojik bir yapı arzetmektedir.

Kelam İlmi'nin temel konularından olan olan nübüvvet konuları da büyük oranda şirk bağlamında ele alınmıştır. Gulüv kavramı da nübüvvet konuları ele alınırken en çok başvurulan kavram olmaktadır. Aşırılık anlamına gelen gulüv, din büyüklerini aşırı derecede yüceltmek anlamına gelmektedir ki Vehhabiler'e göre bugünkü Müslüman toplumun en büyük sorunu budur. Dolayısıyla gulüvda aşırı giden Müslümanlar şirke düşmüşler ve tıpkı Yahudi ve Hristiyanlar gibi kendi din büyüklerini ilahlaştırmışlardır. Şefaat konusu da peygamberlikle bağlantılı bir konu olarak Vehhabilerin en çok tartıştığı konuların başında gelmektedir. Keramet ve evliya kavramları da bu bağlamda ele alınmakta ve kerametin ancak tevhid ehli imamlarda hasıl olacağını savunmaktadırlar. Bu açıdan kerameti inkâr etmemekle beraber bu konularda farklı bir dil geliştirdikleri görülmektedir.

İmamet konuları da şirk bağlamında ele alınmakla beraber, daha çok ulu'l-emr kavramı kullanılmıştır. Kendinden olan ulu'l-emre itaat vacip iken hatta isyan imani bir sorun iken, kendinden olmayan ulu'l-emre itaat ise şirk olarak kabul edilmektedir.

İlahiyat, nübüvvet ve imamet kanularının hangisine bakılırsa bakılsın, Vehhabilerin kendilerine mahsus bir dil kullandıkları görülür. Bu dil geleneksel Kelam ve Tasavvuf kültüründen ayrı bir dildir. Tartışma konuları ve tartışma yöntemleri büyük oranda farklılık taşımaktadır.

Vehhabi söylem kendine has bir Ehl-i Sünnet tanımı yapmakta ve geleneksel Kelam mezheplerini bu çizginin dışında kabul etmektedir. Eş'arîlik gibi Ehl-i Sünnet mezhep kabul edilen yapılar bile bid'at ehli olarak görülmektedir. Bu anlamda geleneksel -Ehl-i Sünnet mezhepler de dahil- Kelam tamamen bid'at ve hurafe olarak kabul edilmektedir. Bu yönüyle bakıldığında, Vehhabilin dışlayıcı ve ötekileştirici bir yapı arzettiği görülmektedir.

Diğer taraftan, Vehhabi düşüncenin itikadi konulara yaklaşımları itibariyle, inancı toplum ve kültür üzerinde bir baskı aracına dönüştürdükleri bir hakikattir. Giyimden, teknolojik üretime, sanata ve edebiyata kadar birçok temel kültürel unsur adeta inanç bahanesiyle baskı altına alınmaktadır. Müslüman toplumun yaşam biçiminin inanç bahanesiyle baskı altında tutulması, dini bir vecibe olarak kabul edilmektedir. Emr-i bi'l-ma'ruf ilkesi adeta her bireyin veya her grubun kendi yaşam biçimini başkalarına dayatmasına aracı yapılmaktadır. Bu anlamda iyiliği emir ve kötülükten alıkoyma ameliyesi temel ahlaki ilkeler etrafında olmaktan çok; giyim kuşam, yaşam biçimi gibi toplumsal pratiklere dayanmaktadır.

İslam kültür ve medeniyeti bid'at ve hurafeler yığını olarak kabul edilmektedir. Bid'at ve hurafelerin tortusu altında yok olan İslam, ilk günkü gibi berraklaştığında, İslam toplumlarının her türlü sorundan kurtulacağı söylemi temel iddia olarak durmaktadır. Bu açıdan bakıldığında İslam dünyasındaki tüm sorunlar kolaylıkla geleneğe mal edilmektedir.

Bizim kanaatimize göre İslam kültür ve medeniyetine yönelen bu eleştirel yaklaşım, özellikle son iki asırda İslam toplumlarının birçok açıdan zayıflaması dolayısıyla büyük oranda rağbet görmüştür. İslam dünyasının kriz dönemlerinde bu gibi hareketlerin ilgi gördüğü de bilinen bir gerçektir. Bu açıdan Vehhabi hareket, toplumda köklü, derin etkiler bırakmaktan çok, ses getirmesiyle ön plana çıkmıştır. Ancak Vehhabi söylem tüm ötekileştirici yaklaşımlarına, çok fazla tatışılıyor olmasına karşın, birçok yönden eleştirilmekle beraber, kapsamlı bir tenkide tabi tutulmamıştır.

KAYNAKLAR

Abdulhamid, Saib. *Vehhabiyye fî Sûratiha'l-Hakîkiyye*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Tahsisiyye li Reddi Ale'l-Vehhabiyye, 1995.

Ahmet Cevdet Paşa. *Tarih-i Cevdet*. 12 Cilt. İstanbul, 1891.

Akbal, Özdemir. *ABD Suudî Arabistan Siyasal İlişkileri -Bir Uluslarası Politika Teorisi İncelemesi-*. Ankara: Nobel, 1. Basım, 2019.

Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgaları Alevi Sünni Ayrışmanın Arka Planı*. İstanbul: Otto Yayınları, 2. Basım, 2019.

Akdemir, Furat. "İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (30 Haziran 2020), 1581-1609. https://doi.org/10.15869/itobiad.701970

Akdoğan, İbrahim - Kalaycı, Rıdvan. "Suudî Arabistan'da İhyacı Hareketler Olarak Sahve ve Vehhabîlik". *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 1/1 (2014), 157-186.

Akl, Nasr b. Abdulkerim el-. *İslâmiyye Lâ Vehhâbîyye*. Mısır: Dâru'l-Hedyi'n-Nebevî, 3. Basım, 2007.

Akoğlu, Muharrem. "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları". *Bilimname* 2019 (30 Nisan 2019), 353-382. https://doi.org/10.28949/bilimname.469726

Akpınar, Muhammet Raşit. "Osmanlı Toplumunda Selefîliğin Tipik Bir Temsilcisi Kadızâdeliler". *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015), 303-315.

Algar, Hamit. "Prof. Dr. Hamit Algar Röportaj". *Tasavvuf İlmi ve Akademi Araştırmaları Dergisi,* 6/15 (2005), 482-500.

Almana, Muhammed. *Tevhîdu'l-Memleketi'l-Arabiyyeti Suûdiyye*. çev. Muhammed b. Salih el-Useymin. Medine: Mektbetu Melik Fehd, 2. Basım, 1415h.

Altun, Bekir. *Selefîlik-Vehhabîlik ve Türkiye'deki Faaliyetleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstütisi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Âlûsî, Mahmûd Şihâbüddin. *Târîhu'n-Necd*. Bağdat: Şirketu'l-Dâru'l-Varâk, 2007.

Âlu'ş-Şeyh, Abdurrahman b. Hasan. *Fethu'l-Mecîd Şerhu Kitâbi't-Tevhid*. Kahire: el-Matbaatu'l-Medenî, ts.

Âlu'ş-Şeyh, Muhammed b. İbrahim b. Abdullatîf. *Fetâva ve Resâil*. ed. Muhammed b. Abdurrahman İbn Kâsım. Mekke: Mektebetu'l-Hukûme, 1. Basım, 1399h.

Amghar, Samir. *Bugünkü Selefîlik (Batı'da Mezhep Hareketleri)*. çev. İzzet Er. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2018.

Apak, Adem. "İslam Tarihi Boyunca Selef ve Selefîlik Kavramının Anlam Serüveni". *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik Sempozyumu*. 39-50. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.

Apaydın, H. Yunus. "İbn Kayyim el-Cevziyye". *DİA*. 20/109-123. Ankara: TDVY, 1999.

Ardoğan, Recep. *Delillerden Temellere Sistematik Kelam ve Güncel İnanç Sorunları*. İstanbul: KLM Yayınları, 1. Basım, 2014.

Ardoğan, Recep. "Güncel Bilimsel Veriler Işığında İnsan İradesi (Nöroteoloji)". *Günümüz Kelam Problemleri*. 165-179. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.

Ardoğan, Recep. *Kelam ve Felsefe Açısından Nübüvvet*. Kahramanmaraş: KLM Yayınları, 1. Basım, 2021.

Ardoğan, Recep. "Mutezile'nin Halku'l-Kur'an Fikrinin Eş'ariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması" 15 (28 Eylül 2011), 125-159.

Armstrong, Harold C. *Arabistan Kıralı'nın Yaşam Öyküsü: Abdülaziz b. Suud*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2. Basım, 2007.

Arpaguş, Hatice Kelpetin. "Kelime-i Tevhîd". *DİA*. 25/214-215. Ankara: TDVY, 2002.

Arslan, Hulusi. *Kelâm Tarihi ve Ekolleri*. Malatya: Medipres Matbaacılık, 2012.

Asımî, Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-. *ed-Dureru's-Seniyye fî Ecvibeti'n-Necdiyye, Mecmuatu Resaili ve Mesaili Ulemai Necdi'l-E'lam min Asri'ş-Şeyh Muhammed b. Abdulvehhab ila Asrina Heze*. 16 Cilt. Riyad: Kutubu't-Turâs, 6. Basım, 1996.

Atalar, Münir. *Osmanlı Devleti'nde Sürre-i Hümayun ve Sürre Alayları*. Ankara: DİB, 2. Basım, 1991.

Ateş, Davut. "İslam Köktenciliği(!): Kökeni, Genel Nitelikleri, Tanımlar ve Sınıflamalar". *Akademik Ortadoğu Dergisi* 3/2 (2009), 63-96.

Aydın, Hüseyin. "İbn Teymiye ve İbn Kayyım'da Allah Tasavvuru (Eleştirel Bir Yaklaşım)". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2006), 39-86.

Aydınlı, Osman. *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2017.

Ayhan, Vedat. *İmparatorluk Yolu: Ortadoğu ve Petrol, Dora Yayınları*. Bursa: Dora Yayınları, 1. Basım, 2009.

Bacak, Nigar. *İmamiye Şiası'nda Sahabe Anlayışı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed. *El-Fark Beyne'l-Fırak, Beyânu Fırkati'n-Nâciye minhum Akâidu Fireki'l-İslâmiyye ve Êrau Kiberi E'lâmihe*. Kahire: Mektebetu İbn-i Sîna, 1969.

Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed. *Usulu'd-Din*. İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1928.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-. *el-İnsaf fîma Yeci İ'tikaduhû ve Lâ Yecûzu'l-Cehlu bihî*. Kahire: el-Mektebetu'l-Hanci, 2010.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-. *et-Temhid fi'r-Red ale'l-Mülhdetü'l Muattıla*. Kahire: Dâru'l-Fıkri'l-Arabî, 1947.

Bayur, Yusuf Hikmet. *Türk İnkılabı Tarihi*. 3 Cilt. Ankara: TTK, 1. Basım, 1991.

Bebek, Adil. "Kebîre". *DİA*. 25/16-164. Ankara: TDVY, 2022.

Bebek, Adil. "Matüridi'nin Kelam Sisteminde Ahiret inancı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000), 5-41.

Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2003.

Beyhâkî, Ebubekir Ahmed b. El- Husayn. *Şuabu'l-İman*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410h.

Beyumî, İbrahim Ganim el-. "Hasan El- Benna". *DİA*. 16/307-310. Ankara: TDVY, 1997.

Bilge, Mustafa L. "Dir'iye". *DİA*. 16/374-375. Ankara: TDVY, 1994.

Bodur, Hüsnü Ezber. *Dinî İhya Hareketi Olarak Vehhabîliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-Politik ve Ekonomik Neticeleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1986.

Bostancı, Mustafa. *Suudi Arabistan Devleti'nin Kuruluşu ve Türkiye Suudi Arabistan İlişkileri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.

Buharî, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. 1 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Feyha, 1. Basım, 2017.

Bulut, İbrahim Halil. "Harikulade Olması Açısından Keramet ve Mucize ile İlişkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2001), 329-350.

Bulut, Zübeyir. *Haberi Sıfatlar, Anlama Yöntemi ve Yorumlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2017.

Burchardt, Johan Ludwing. *Mulahazat Ani'l- Bedv ve'l-Vehhabiyyin*. çev. Sabri Muhammed Hasan. 2 Cilt. Kahire: Merkezu'l- Kavmî li't-Tercume, 1. Basım, 2007.

Burchardt, Johan Ludwing. *Mulahazat Ani'l- Bedv ve'l-Vehhabiyyin*. çev. Sabri Muhammed Hasan. 2 Cilt. Kahire: Merkezu'l- Kavmî li't-Tercume, 2007.

Buzpınar, Ş. Tufan. "Surre". *DİA*. 37/567-569. İstanbul: TDVY, 1999.

Büyükkara, Mehmet Ali. *İhvandan Cüheyman'a Suudî Arabistan ve Vehhabîlik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 4. Basım, 2016.

Büyükkara, Mehmet Ali. "Soruşturma 1". *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/2 (2015), 317-324.

Büyükkara, Mehmet Ali. "Suudi Arabistan'da Neler Oluyor". *Açık Medeniyet Gazetesi* (02 Kasım 2017), 10-11.

Câbirî, Muhammed Abid el-. *Çağdaş Arap- İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. çev. Ali İhsan Pala. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2. Basım, 2011.

Ceran, Fatma. "Mu'tezile'nin Tenzih Doktrini Bağlamında Ru'yetullah Problemi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/41 (2018), 102-113.

Cook, Michael. "Muhammed b. Abdulvehhab". *DİA*. 30/491-492. Ankara: TDVY, 2020.

Cuveynî, İmâmu'l-Harameyn Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf el-. *Kitabu'l-İrşad (İnanç Esasları Klavuzu)*. çev. A. Bülent Baloğlu. Ankara: TDVY, 1. Basım, 2016.

Cuveynî, İmâmu'l-Harameyn Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf el-. "Lumau'l-Edille". ed. Şeyh Abdu'l-Aziz b. İzeddin es-Sirvan. 165-210. Beyrut: Dâru Lubnan, 1987.

Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif. *Mu'cemu't-Ta'rîfât*. Kahire: Dâru'l-Fadîle, 1. Basım, ts.

Çağlayan, Harun. "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 233-262.

Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *DİA*. 31/391-401. Ankara: TDVY, 2020.

Çelebi, İlyas. "Sıfat". *DİA*. 37/100-106. İstanbul: TDVY, 2009.

Dağ, Mehmet. "Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1980), 97-114.

Dahlan, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî. *ed-Dureru's-Seniyye fî Reddi ale'l-Vehhabîyye*. Dımeşk: Mektebetu'l-Ahbab, 1. Basım, 2003.

Demirci, Osman. *M. M. Futeyyih'in Necd el-İhvan Fırkası veya Bugünkü Vehhabîlik İsimli Eseri Işığında Neced İhvanı Teşkilatı ve Son Suûd Devletinin Kuruluşu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Duran, Burhanettin. "Suudi Arabistan'da Neler Oluyor". *Açık Medeniyet Gazetesi* (02 Kasım 2017), 10-11.

Düzgün, Şaban Ali. "Kur'an'da Tevhid Felsefesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2005), 3-21.

Ebû Ali, Hasan. *el-Vehhabîyye: Cuzûruha't-Târihiyye ve Mevâkifuha min el-Muslimîn*. Kum: Mekezu'l-Ebhâsi'l-Akaidiyye, 1. Basım, 1428h.

Ebu Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak b. Beşîr. *Sünen-i Ebi Davud*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1995.

Ebû Hanife, Numan b. Sabit. "el-Fıkhu'l-Ekber". çev. Mustafa Öz. *İmâm Azam'ın Beş Eseri*. ed. Zahid el-Kevserî. 215-232. İstanbul: MÜİFVY, 1992.

Ebû Zehra, Muhammed. *İslam'da İtikadî, Siyasi ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*. çev. Sibğatullah Kaya. İstanbul: Şura Yayınları, 2. Basım, 1998.

Ecer, Ahmet Vehbi. *Tarihte Vehhabî Hareketi Ve Etkileri*. Ankara: ASAM, 2. Basım, 2001.

Elbanî, Muhammed Nasıruddîn el-. *el-Hadis Huccetun bi Nefsihi fi'l-Akîdeti ve'l-Ahkam*. Riyad: Mektebetu'l- Maarif, 2005.

Enes, Ahmet. "es- Selefîyye Medresetun Cedidun Leyset Dînen Cedîd". 173-175. İstanbul: İSAV, 2013.

Esen, Muammer. *Ehl-i Sünnet; Kavramın Oluşum Ve Değişim Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Esen, Muammer. "Mâturîdî'nin Bilgi Kuramı Ve Bu Bağlamda Onun Alem, Allah Ve Varlık Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2008), 45-56.

Eserî, Abdullah b. Abdulhamid el-. *Tevessül*. çev. Ahmet İyibildiren. İstanbul: Guraba Yayınları, ts.

Ester, Peskes. "18. Asırda Tasavvuf ve Vehhabîlik". çev. Mehmet Çelenk. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 413-429.

Eşarî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-. *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. Beyrut: el-Mektebetu'l- Asriyye, 2009.

Eşarî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-. "Kitabu'l-Luma' fî Reddi Ala Ehli-Ziyeğ ve'l-Bid'a". *Kitâbu'l-Luma*. 181-164. Lübnan: Dâru Lubnan, 1987.

Eşarî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-. *Makâlâtu'l-İslamîyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2009.

Evkuran, Mehmet. "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefîlik". *İlahiyat Akademi Dergisi* 1-2 (2015), 71-90.

Evkuran, Mehmet. *Sünnî Paradigmayı Anlamak Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2012.

Eyüp Sabri Paşa. *Tarihi Vehhâbiyan*. İstanbul: Bedir Yayınları, 1. Basım, 1992.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, Felsefenin Temel Meseleleri*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 9. Basım, 2014.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-. *Kitâbu'l-Fusûs*. Haydarabad, 1346h.

Faruk, Beşer. *Bilgi, Fıkıh ve İçtihat, Nun Yayınları*. İstanbul: Nun, 1. Basım, 2007.

Faruki, İsmail Raci. *Tevhîd*. çev. Yıldırım Dilaver. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2006.

Fatiş, Emrullah. "Şia'nın İmametle Şekillenen İnanç Esasları". *Bilimname* 2/23 (2012), 85-103.

Fazlurrahman. *İslam*. çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2014.

Fazlurrahman. *İslamî Yenilenme Makaleler 1*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Fazlurrahman. *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 1995.

Fellahi, Salim. "Mustekbelu't-Tenzimi'd-Devle fi'l- Irak". *Ru'ye Dergisi, SETA* 2/1 Bahar (2017), 77-91.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*. İstanbul: Şa-To Yayınları, 2001.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâricîler". *DİA*. 16/169-175. İstanbul: TDVY, 1997.

Futeyyih, M.M. "Necd el-Fırkası, Bugünkü Vehhabîlik". *M. M. Futeyyih'in Necd el-İhvan Fırkası veya Bugünkü Vehhabîlik İsimli Eseri Işığında Neced İhvanı Teşkilatı ve Son Suûd Devletinin Kuruluşu*. 11-53. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2013.

Garaudy, Roger. *Geleceğimizde İslam Var*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı, 1. Basım, 2014.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l- İ'tikad*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Din*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 2015.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İlcâmu'l-Avam an İlmi'l-Kelam*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

Gökdemir, Zehra B. *Suudî Arabistan Ders Kitaplarında Türkler ve Türk İmajı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Gölcük, Şerafettin. "Cehmiyye". *DİA*. 7/234-236. İstanbul: TDVY, 1993.

Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelam*. Konya: Tekin Kitabevi, 1996.

Gülverdi, Selim. "Kâdî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Büyük Günah Hakkındaki Görüşlerinin Karşılaştırılması". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 209-228. https://doi.org/10.33460/beuifd.866627

Gümüş, Mehmet Sıddık. *İngiliz Casusunun İtirafları ve İngilizler'in İslam Düşmanlığı*. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2017.

Gündoğar, Hamdi. "Geleneksel Kelam Sürecinde Sünnet-İtikat İlişkisi". 290-306. Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2004.

Gündoğar, Hamdi. "İbnü'l-Kayyımu'l-Cevziyye'nin Şifâu'l-Alîl Adlı Eserinde Kaza ve Kaderin Mertebeleri". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2010), 29-48.

Gündoğar, Hamdi. *İslam İtikadında Sünnet*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2022.

Güner, Selda. *Osmanlı Arabistanında Kıyam ve Tenkil, Vehhabî-Suudîler*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.

Ğâlib, Hişam b. "Suudî Selefîlik ve Siyasi Otorite". çev. Nurullah Çakmaktaş. *Arap Dünyasında Selefîlik ve Selefî Hareketler*. ed. Beşir Musa Naf vd. 30-50. İstanbul: Yarın Yayıncılık, 2015.

Habib, John S. *el-İhvanu's-Suûdiyyun fî Akdeyn (1910-1930)*. çev. Muhammed Hasan Sabrim. Riyad: Dâru'l-Merîh, 1. Basım, 1998.

Halid, Halid. *İngilizlerin Osmanlıyı Yok Etme Siyaseti (Musul, Kerkük, Mısır, Arabistan)*. İstanbul: Ekim Yayınşarı, 2011.

Hamidullah, Muhammed. *Hz. Peygamber'in Savaşları*. çev. Nazir Erinç Yurter. İstanbul: Yeni Şafak Kültür, ts.

Harputî, Abdullatif el-. *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm (Kelam İlmine Giriş)*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.

Hatiboğlu, Mehmet Sait. *Hilafetin Kureyşiliği*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.

Havalî, Sefer el-. *Menhecu'l-Eşaieti fi'l- Akîdeti Te'kîb ala'l-Makâlâti's-Sabânî*. Riyad: Dâru's-Selefiyye, 1. Basım, 1986.

Humeyyis, Muhammed el-. *Dört Mezhep İmamının İtikadı*. çev. Muhammed Emin Akın. İstanbul: Guraba Yayınları, 1994.

İbn Abbâd, Muhammed b. Abdurrahman. *Tarihu İbn Abbâd*. Riyad, 1999.

İbn Abdullatîf, Abdurrahman. *Meşâhiru Ulemâ-i Necd*. Riyad: Dâru'l-Yemâme, 1394h.

İbn Abdulvehhab, Muhammed. *ed-Dureru's-Seniyye fî Ecvibeti'n-Necdiyye*. ed. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Asımî. 3 Cilt. Riyad: Kutubu't-Turâs, 1996.

İbn Abdulvehhab, Muhammed. *ed-Dureru's-Seniyye fî Ecvibeti'n-Necdiyye*. ed. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Asımî. 3 Cilt. Riyad: Kutubu't-Turâs, 1996.

İbn Abdulvehhab, Muhammed. *ed-Dureru's-Seniyye fî Ecvibeti'n-Necdiyye*. 3 Cilt. Riyad: Kutubu't-Turâs, 1996.

İbn Abdulvehhab, Muhammed. "el-Kavâidu'l- Erbaa". *Şurûhu'r-Resâili İmami'l-Muceddid Muhammed b. Abdulvehhab*. ed. Abdulaziz b. Abdullah er-Racihî. 110-158. Riyad: Merkezu'r-Racihî li'n-Neşr, 2016.

İbn Abdulvehhab, Muhammed. "er-Resâilu'ş-Şahsiyye". *Müellefatu'ş-Şeyh Muhammed b. Abdulvehhab*. 7/1-333. Riyad: Câmiatu Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, 1976.

İbn Abdulvehhab, Muhammed. "er-Risale fî'r-Reddi ala'r-Rafiza". *Müellefatu'ş-Şeyh Muhammed b. Abdulvehhab*. 13-4/58. Riyad: Câmiatu Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1976.

İbn Abdulvehhab, Muhammed. *Kitâbu't-Tevhîd*. Mısır: Mektebetu İbâdu'r-Rahman, 2008.

İbn Abdulvehhab, Muhammed. "Mebhâsu'l-İctihâd ve'l-Hilaf". *Müellefatu'ş-Şeyh Muhammed b. Abdulvehhab*. 2/1-40. Riyad: Câmiatu Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1976.

İbn Abdulvehhab, Muhammed. *Mecmûatu't- Tevhîd*. ed. Beşir Muhammed Uyun. 2 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Edeb, 1987.

İbn Abdulvehhab, Muhammed. *Muhtasaru Zadi'l- Mead*. Kahire: Dâru'l-Beyani't-Turas, 1978.

İbn Abdulvehhab, Muhammed. "Nevekidu'l-İslam (Tabsiratu'l Enam bi Şerhi Nevekidi'l-İslam)". *Şurûhu'r-Resâili İmami'l-Muceddid Muhammed b. Abdulvehhab*. 159-206. Riyad: Merkezu'r-Racihi Li'n-Neşr, 2016.

İbn Abdulvehhab, Muhammed. "Resâilu Muhammed b. Abdulvehhab". *Tarîhu'n-Necd*. 209-224. Beyrut: Dâru'ş-Şuruk, 1994.

İbn Abdulvehhab, Muhammed. "Risâle li Ehli Kâsim fî Beyani Akîdetihi". *Şurûhu'r-Resâili İmami'l-Muceddid Muhammed b. Abdulvehhab*. ed. Abdulaziz b. Abdullah er-Racihî. 211-287. Riyad: Merkezu'r-Racihî li'n-Neşr, 2016.

İbn Abdulvehhab, Muhammed. *Tevhid Risaleleri Külliyatı*. İstanbul: Neda Yayınları, 1. Basım, 2019.

İbn Abdulvehhab, Muhammed. "Usûlu's-Selâse". *Şurûhu'r-Resâili İmami'l-Muceddid Muhammed b. Abdulvehhab*. ed. Abdulaziz b. Abdullah er-Racihî. 9-109. Riyad: Merkezu'r-Racihi Li'n-Neşr, 2016.

İbn Abdulvehhab, Süleyman. *es-Sevâiku'l-İlâhiyye fî Reddi ale'l-Vehhabîyye*. Beyrut: Dâru'z-Zulfikar, 1. Basım, 1997.

İbn Bâz, Abdulaziz. *Ahtâun fi'l- Akîde Fetâvâ el-Muhtâra*. Riyad: Dâru'l-İbni'l-Kesir, ts.

İbn Bâz, Abdulaziz. *Hırâsatu't- Tevhîd*. Riyad: Dâru'l- İbni'l- Esîr, Riyad, 128s., 2004.

İbn Bâz, Abdulaziz. "Hukmu Diraseti'l-Mer'e fî'l-Câmiati'l-Lâti fîha İhtilat". *İbn Bâz. Org*, 01 Temmuz 2022. https://binbaz.org.sa/fatwas/7544

İbn Bâz, Abdulaziz. *Şerhu Kitabi't- Tevhid*. Tanta: Dâru'z-Ziya, 2001.

İbn Bişr, Şeyh Osman b. Abdullah. *Unvânu'l-Mecd fî Tarihi Necd*. 2 Cilt. Riyad: Metbuatu Dâretu'l-Melik Abdulaziz, 1982.

İbn Bişr, Şeyh Osman b. Abdullah. *Unvânu'l-Mecd fî Tarihi Necd*. 2 Cilt. Riyad: Metbuatu Dâretu'l-Melik Abdulaziz, 1983.

İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekir. *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehadîsi ve'l-Âsâr*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1. Basım, 1409h.

İbn Ebû Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn. *Tabâkâtu'l-Henâbile*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu's-Sunneti'n-Nebevî, ts.

İbn Fâris, Ahmed b. Faris b. Zekeriya. *Mu'ecmu Mekâyısi'l-Luğati*. 6 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, 1979.

İbn Ğannam, Şeyhu'l-İmam Hüseyin. *Tarihu Necd*. Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 4. Basım, 1994.

İbn Ğannam, Şeyhu'l-İmam Hüseyin. *Tarihu Necd*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 4. Basım, 1994.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. Tunus: Dâru't-Tunusî li'n-Neşr, 1984.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1991.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *er-Red R ala'l-Cehmîyye ve'l-Zenâdıka*. Riyad: Dâru's-Sebât, 2003.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsnedu'l-İmâm Ahmed Bin Hanbel*. 50 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 2001.

İbn Kayyim el-Cevzîyye, Muhammed b. Ebubekir b. Eyyub. *el-Kâfiyetu'ş-Şâfiye fi'l-İntisâri li'l-Fırkati'n-Nâciye*. Mekke: Dârul Âlemi'l-Fevâid, 1. Basım, 1428h.

İbn Kayyim el-Cevzîyye, Muhammed b. Ebubekir b. Eyyub. *Esmâ'ü Müellefâti Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbil-Cedîd, 4. Basım, 1983.

İbn Kayyim el-Cevzîyye, Muhammed b. Ebubekir b. Eyyub. *Medâricu's-Sâlikîn Beyne Menâzili İyyâke Ne'budu ve İyyâke Nesteîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 2003.

İbn Kayyim el-Cevzîyye, Muhammed b. Ebubekir b. Eyyub. *Medâricu's-Sâlikîn Beyne Menâzili İyyâke Ne'budu ve İyyâke Nesteîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 2003.

İbn Kayyim el-Cevzîyye, Muhammed b. Ebubekir b. Eyyub. *Şifau'l-Alîl fi'l-Mesâili'l-Kadâ ve'l-Kader ve'l-Hikme ve'tTa'lil*. Kahire: Mektebetu't-Turas, ts.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem b. Ali. *Lisânu'l-Arab*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1414h.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem b. Ali. *Lisânu'l-Arab*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1414h.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem b. Ali. *Lisânu'l-Arab*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1414h.

İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *ez-Zeyl Alâ Tabâkâti'l-Henâbile*. 2 Cilt. Dımeşk: Matbbatu's-Sünnet-i Muhammediyye, 1953.

İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *Kitâbu't-Tevhid*. Riyad: Dâru'l-Kasım li'n-Neşr, 1410h.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *el-Keşf an Menahici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*. Beyrut: Merkezu'd-Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1997.

İbn Sinâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. (2004). Kitâbu'ş-Şifâ. *Kitâbu'ş-Şifâ, Metâfizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2004.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim. *Der'u't-Tearruzi Akl ve'n-Nakl*. Medine: Suudî Arabistan Yüksek Öğretim Bakanlığı, 1991.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim. *el-Akîdetu'l-Vâsitiyye*. Riyad: ed-Dureru's-Senniyye, 1433h.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim. *el-İman*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslamî, 9. Basım, 1996.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim. *et- Tevessul ve'l- Vesîle*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr Lübnanî, 1996.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim. *İntisâru Ehli'l-Eser Nakzu'l-Mantık*. Mekke: Dâru'l-Alemu'l-Fevâid, 1435h.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim. *Kâidetun fi'l-Mu'cize ve'l-Kerâmât*. Zerka: Mektebetu'l-Menâr, 1. Basım, 1989.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim. *Mecmûatu'l-Fetava*. 40 Cilt. İskenderiye: Dâru'l-Vefa, 2005.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim. *Mecmûatu'l-Fetava*. 40 Cilt. İskenderiye: Dâru'l-Vefa, 3. Basım, 2005.

İbn-i Hucr, Ahmed. *Şeyh Muhammed b. Abdulvehhab Akidetuhu's-Selefiyye ve Da'vathu Islahiyye ve's- Senâu'l- Ulamâi Aleyhi*. Suudî Arabistan: Dâru'l-Fıkr, ts.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Kitâbu'l-Ma'rife*. çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş. İstanbul: İz Yayınları, 2009.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Menâkıbu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. İstanbul: Matbaatu's-Saâde, ts.

İğde, Muhyettin. "Selefîliğin Anlaşılması ile İlgili Bazı Mülahazalar". 427-432. İstanbul: KURAMER, 2019.

İsfehanî, Rağıb. *el-Müfredat fî Garîbi'I-Kur'an,*. 1986: Kahraman Yayınları, 1. Basım, 1986.

İşcan, Mehmet Zeki. *Selefîlik, İslamî KöktenciliğinTemelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2. Basım, 2014.

Jackson, Roy. *İslamda 50 Önemli İsim*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2012.

Jean, Raymond. *Vehhabîler'in Ortaya Çıkışı*. çev. Ramazan Adıbelli. Adana: Karahan Kitabevi, 2010.

Jorge, Nikolae. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi,*. çev. Epçeli Nilüfer. 5 Cilt. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2005.

Kâdî, Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el Muğnî fî Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Maârif)*. 20 Cilt. Kahire: Dârul-Mısriyye, 1962.

Kâdî, Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fî Ebvâbi'-Tevhîd ve'l-Adl (Halku'l-Kurân)*. 20 Cilt. Kahire: Dârul-Mısriyye, 1960.

Kâdî, Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. "el-Muhtasar fî Usuli'd-Dîn". *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*. ed. Muhammed Ammâra. 726. Kahire: Müessesetu Dâri'l-Hilâl, 1971.

Kâdî, Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Kâdî, Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Kalaycı, Mehmet. "Eş'arîliğin Arka Planı: Küllabîlilk" 51/2 (2010), 399-431.

Kalın, İbrahim. *İslam ve Batı*. Ankara: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2016.

Kandemir, Mehmet Yaşar. "Ahmed b. Hanbel". *DİA*. 2/75-80. Ankara: TDVY, 1989.

Karadeniz, Osman. "Kıyâm bi Nefsihî". *DİA*. 25/154-515. Ankara: TDVY, 2022.

Kavas, Ahmet. "Senûsiyye". *DİA*. 36/536-539. Ankara: TDVY, 2009.

Kevserî, M. Zâhid. *Maḥku't-Teḳavvül fî Mes'eleti't-Tevessül*. Kahire: Mektebetu Ezher li't-Turas, 2006.

Kılavuz, Ahmet Saim. *İman-Küfür Sınırı*. İstanbul: Marifet, 1. Basım, 1982.

Kılavuz, Ahmet Saim. *Kelam İlmine Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2006.

Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri. *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları; Ashabu'l- Hadise Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2011.

Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri. "Soruşturma (Röportaj)". *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015), 325-328.

Koca, Ferhat. "İbn Teymiyye". 16/391-394. Ankara: TDVY, 1999.

Koca, Ferhat. "İslam Düşünce Tarihinde Selefîlik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği". *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015), 15-71.

Köse, Talha. "Suudi Arabistan'da Neler Oluyor". *İbn Haldun Üniversitesi* (02 Kasım 2017), 11.

Kubat, Mehmet. "Selefî Perspektifin Terihselliği". *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004), 65-75.

Kurşun, Zekeriya. "Necid". *DİA*. 32/1-44. Ankara: TDVY, 2006.

Kurşun, Zekeriya. *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti Vehhabî Hareketi ve Suud Devletinin Ortaya Çıkışı*. Ankara: TTK, 1998.

Kurşun, Zekeriya. *Yol Ayrımında Türk- Arap İlişkileri*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1992.

Lean, Nathan. *İslamofobi Endüstrisi*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.

Lewis, Bernard. *İslam'ın Krizi*. İstanbul: Literatür Yayınları, 2003.

Lewis, Bernard. *Ortadoğu*. çev. Selen Y. Kölay. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2006.

Makdisî, George. "Kadirî Sufisi İbn Teymiyye". çev. Vahit Göktaş. *Tasavvuf İlmi ve Akademi Araştırmaları Dergisi,* 8/19 (2007), 401-411.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbu't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2009.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilatu'l Kur'an*. 10 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.

Müslim b. Haccac, İmam Ebu'l-Huseyn. *Sahihu Müslim*. 1 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1. Basım, 2013.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Bahru'l-Kelam*. Amman: Dâru'l-Feth, 1. Basım, 2014.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tabsıratü'l Edille fi Usuli'd-Din*. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 1. Basım, 2003.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tabsıratü'l Edille fi Usuli'd-Din*. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 1. Basım, 2004.

Neşşar, Ali Sami en-. *Akâİdu's-Selef (Ahmed b. Hanbel, Buhârî, İbn Kuteybe, Darimî)*. İskenderiye: Neş'etu'l Maârif, 1971.

Okumuş, Ejder. "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 47-60.

Oral, Osman. "Kelam Ekollerine Göre Halife/Devlet Başkanının Görevleri ve Hakları". *EKEV Akademik Dergi* 19/62 (2015), 379-402.

Önal, Recep. "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezîle ile Ehl-i Sünnet Polemiği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/39 (2016), 121-146.

Önal, Recep. "İslam Kelamı'nda Nübüvvet'in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2013), 151-178.

Öz, Mustafa. "Muhammed b. Abdulvehhab". *DİA*. 30/491-492. Ankara: TDVY, 2020.

Özcan, Azmî. "İngiltere'de Hilâfet Tartışmaları 1873-1909". *İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (1998), 49-71.

Özen, Şükrü. "IV. (X.) Yüzyılda Maveraünnehir'de Ehl-i Sünnet Mu'tezile Mücadelesi ve bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (2003), 49-85.

Özervarlı, M. Sait. *Kelamda Yenilik arayışları (19. Yüzyıl Sonu, 20. Yüzyıl Başı)*. İstanbul: İSAM, 1. Basım, 1998.

Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye". *DİA*. 36/399-402. İstanbul: TDVY, 2009.

Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Özler, Mevlüt. *Tarihsel bir adlandırmanın Tahlili Ehl-i sünnet- Ehl-i Bid'at*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Özler, Mevlüt. "Tevhîd". *DİA*. 42/18-20. İstanbul: TDVY, 2012.

Özsoy, Ömer. *Sünnetullah, Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.

Öztürk, Mustafa. "Neo Selefîlik ve Kuran: Reşid Rıza'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı Üzerine". *Çokurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2004), 77-106.

Öztürk, Mustafa. "Tefsir Geleneğinde Selefilik Ekolü". *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015), 195-252.

Öztürk, Selim. "Arap Milliyetçiliğine Farklı Bir Bakış: Selefîlik". *Türkiye Günlüğü Dergisi* 134 (2018), 27-50.

Pak, Zekeriya. *Allah-İnsan İletişimi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005.

Râcihî, Abdulaziz b Abdullah er-. *Şurûhu'r- Resaili İmâmu'l-Muceddid Muhammed b. Abdulvehhab*. Riyad: Merkezu'r-Racihî li'n-Neşr, 2016.

Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer er-. *Mefâtihu'l-Gayb -et-Tefsîru'l-Kebîr*. 33 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1420h.

Reşidî, Ahmed el-. *Husn el-Safâ ve'l-İbtihâc bi Zikrin min Velliyyi İmâreti'l- Hacci*. Mısır: Dârul-Mısriyye, 1980.

Reyhânî, Emin er-. *Tarihu'n-Necd ve Mulhekatuha Sîretu Abdulaziz b. Abdurrahman*. Riyad: Menşûrâtu'l-Fahira, 5. Basım, 1981.

Rıza, Ömer. "Vehhabiliğin Tarihçesi ve Umdeleri". *Sebîlu'r-Reşâd* (1343H.), 296.

Rıza, Reşîd. *el-Vehhabiyyun ve'l-Hicaz*. Mısır: Matbaatu'ı-Menâr, 1344h.

Rîkî, Hasan B. Cemal er-. *Lumeu'ş- Şihâb fî's-Sîreti Muhammed b. Abdulvehhab*. Riyad: Dâru'l-Melik b. Abdulaziz, 2005.

Roy, Oliver. *Siyasal İslam'ın İflası*. çev. Cüneyt Akalın. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.

Sabûnî, Nurettin es-. *el- Bidâye fî Usuli'd-Din*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 2000.

Sahli, Mabrouk. "Tedehulatu'l- Hâriciyye ve İn'ikâsâtuha ala Ezmeti'l-Yemen". *Ortadoğu Etütleri* 12/2 (2020), 455-479.

Sancar, Faruk. *Nübüvvet-Velayet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları (Fahrettin er-Razî ve İbnü'l-Arabî Örneği)*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.

Sarıkaya, Berat. "İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışı ve Pratik Tevhid Vurgusu" 4/7 (2015), 91-105.

Sarıkçıoğlu, Ekrem. "Tevhîd". *DİA*. 42/22-24. İstanbul: TDVY, 2012.

Sayyad, Tayyib. "Kıyâdetu'l-Mer'e es-Seyyare, Telaşi el-Fetava el-Mukaddese". *el-Cezîre* (27 Eylül 2017). https://www.aljazeera.net/blogs/2017/9/27

Sayyid, Salman. *Hilafeti Hatırlamak*. çev. Mehmet Murat Şahin. İstanbul: Vadi Yayınları, 2017.

Semir, Ahmed. "Hadimu'l-Harameyni'ş-Şerifeyn, Lakabun İştehera bi's-Suûdiyye velakin Vulide bi Mısr Kabla Kurûn". *el-Cezîre* (03 Aralık 2018). https://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2018/12/3

Senûsî, Abu Abdillah Muhammed b. Yûsuf ibn Ömer es-. *el-Umdetü Ehli't-Tevfîkve't-Tesdîd fî Şerhi Akideti ahli't-Tevhid*. Mısır: Matbaat-i Cerideti'l-İslâm, 1. Basım, 1316h.

Sırma, İhsan Süreyya. *Sömürü Ajanı İngiliz Misyonerleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

Sinanoğlu, Abdulhamit. "Globalleşen Dünyada Müslümanların Problemeleri". *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2003), 79-96.

Sinanoğlu, Abdulhamit. "İslam Düşüncesinde Benzetmeci Gurupların Allah Tasavvurları". *Çokurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005), 67-89.

Sinanoğlu, Abdulhamit. *İslam Düşüncesinin İki Kurucu Önderi İmam Ebu Hanife ve Vasıl Bin Ata*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.

Sinanoğlu, Abdulhamit. "İslam Düşüncesinin ilk Özgürlükçü Hareketi Mu'tezile'nin Kader Anlayışı". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2006), 69-92.

Sinanoğlu, Abdulhamit. "İslam Toplumunda İlk Tartışmalar ve Kelam İlminin Doğuşu". *Kelam Tarihi ve Ekolleri*. ed. Mehmet Evkuran. 33-54. İstanbul: BİLAY Yayınları, 2018.

Sinanoğlu, Abdulhamit. *Mu'tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000.

Sinanoğlu, Mustafa. "İman". *DİA*. 22/212-214. İstanbul: TDVY, 2000.

Sinanoğlu, Mustafa. "Şirk". *DİA*. 39/193-198. İstanbul: TDVY, 2010.

Sinanoğlu, Mustafa. "Tevhid İlmi". *DİA*. 41/26-27. İstanbul: TDVY, 2012.

Soyal, Fikret. "Mu'tezile Âlimi Ka'bî'nin Kelamcılığı ve Tevhid Konusundaki Görüşleri Üzerine Bir Değerlendime" 5/1 (2019), 57-84.

Sübhânî, Cafer. *Vahhabîlik*. İstanbul: Kevser Yayınları, 1. Basım, 2009.

Sünnî, Abdulkadir. *Bir İngiliz Casusunun İtirafları Kitabına Reddiye*. İstanbul: Tevhîd Yayınları, 2013.

Şehristanî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'-Nihal*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 1993.

Şeker, Fatih Mehmet. *Osmanlılar ve Vehhabîlik*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2016.

Şeriati, Ali. *Ali Şiası Safevî Şiası*. çev. Hicabi Kırlangıç. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Basım, 2011.

Şüvey'ir, Muhammed b. Sa'd eş-. "İbn Teymiyye ve'd-Difâ' ani'l-İslam". *Mecelletü'l-Buḥûṯi'l-İslâmiyye* 16/44 (1415h.), 257-308.

Taftazânî, Sa'düddîn Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-Akâid*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2010.

Taylan, Necip. "Bilgi". *DİA*. 6/157-161. İstanbul: TDVY, 1992.

Tehanevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfu Istılabati'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. Cilt. İstanbul, 1984.

Telci, İsmail Numan. "Cemal Kaşıkçı Cinayeti ve Ortadoğu Siyasetinin Geleceği". *SETA* 259 (2018), 7-17. https://setav.org/assets/uploads/2018/10/259_

Topaloğlu, Bekir. "Âhiret". *DİA*. 1/543-548. İstanbul: TDVY, 1988.

Topaloğlu, Bekir. "Ehl-i Sünnetin Oluşumunda Öncü Şahsiyetler". 115-116. İstanbul: İSAV, 2006.

Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 5. Basım, 2011.

Toynbee, Arnold. *1920'lerde Türkiye, Hilafetin İlgası*. çev. Hasan Aktaş. İstanbul: Ekin Yayınları, 1. Basım, 2021.

Tunç, Cihat. "Kelam İlminde Büyük Günah Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/33 (1978), 325-342.

Tunç, Mazhar. *Çağdaş Selefîye ve Hadis (Suudî Arabistan Örneği)*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.

Tusî, Ebu Nasr Serrac. *İslam Tasavvufu (el-Lüma')*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam, 1996.

Türcan, Talip. "Klasik İslâm Hukuk Doktrininde Şirk Kavramının Algılanma Biçimi ve Hukukî Düzenlemelere Etkisi". *Dini Araştırmalar* 5/14 (2002), 17-34.

Türkel, Rıfat. *Vehhabîlik ve Arka Planı (Başlangıçtan 2. Suud Devletine Kadar)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.

Türkî, Ebu Umeyr b. Muhammed et-. *Tevhid İmamı Muhammed B. Abdulvehab*. İstanbul: Kitap ve Sünnete Davet Yayınları, ts.

Türkmen, Hasan. "Şemsuddin es-Semerkandî, Mâturîdîlik, Îman, Küfür, Amel". *Mütefekkir* 4 (30 Haziran 2017), 21-39. https://doi.org/10.30523/mutefekkir.331935

Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1979.

Uludağ, Süleyman. "Selefiye ve Tasavvuf". 343-356. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.

Uludağ, Süleyman. "Tarihi Süreçte Selefîlik- Tasavvuf İlişkileri". *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015), 253-262.

Uludağ, Süleyman. "Tevhid". *DİA*. 41/18-20. İstanbul, 2012.

Ulutaş, Yasin. "Mucize ile Delâilu'n-Nübüvve Kavramları ve Kaynakları". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2017), 569-605.

Useymin, Abdullah Salih el-. *Şeyh Muhammed b. Abdulvehhab, Hayâtuhû ve Fikruhû*. Riyad: el-Matbaatu'l-Mutavassıt, ts.

Useymin, Muhammed b. Salih el-. *el-Kavlu'l-Mufîd fî Şerhi Kitâbi't- Tevhîd*. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1415h.

Useymin, Muhammed b. Salih el-. *el-Kavlu'l-Mufîd fî Şerhi Kitâbi't- Tevhîd*. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1415h.

Useymin, Muhammed b. Salih el-. *el-Kavlu'l-Mufîd fî Şerhi Kitâbi't- Tevhîd*. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1415h.

Useymin, Muhammed b. Salih el-. *Şerhu Selâsetu'l-Usûl*. Riyad: Dâru's-Sureyya, 3. Basım, 2003.

Uyanık, Mevlüt. *Selefî Zihniyet, Arap Baharı ve Türkiye*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2016.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Mekke-i Mükerreme Emirleri*. Ankara: TTK, 2013.

Voll, John Obert. *İslam Süreklilik ve Değişim*. çev. Cemil Aydın - Cengiz Şişman. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991.

Wallaç, Jannet. *Çöl Kraliçesi: Gertrude Bell'in Olağanüstü Yaşamı*. çev. Püren Özgören. İstanbul: Can Yayınları, 4. Basım, 2016.

Wehbe, Hafiz. *Cezîratu'l-Arab fî Kurûni'l-İşrîn*. Riyad: Lecnetu't-Te'lif ve't-Terceme, 3. Basım, 1935.

Wellhausen, Julius. *İslâmiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: TTK, 1. Basım, 1989.

Yaran, Rahmi. "Bid'at". *DİA*. 6/129-131. İstanbul: TDVY, 1992.

Yargı, Mehmet Ali. *Suudi Arabistan'ın Yargı Sistemi*. İstanbul: MÜİFVY, 1. Basım, 2014.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Delâilu'n-Nübüvve". *DİA*. 9/115-117. İstanbul: TDVY, 1994.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Bid'at". *DİA*. 10/51-505. İstanbul: TDVY, 1994.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân". *DİA*. 15/371-375. İstanbul: TDVY, 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Kayyim el-Cevziyye". *DİA*. 20/123-127. Ankara: TDVY, 1999.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Keramet". *DİA*. 25/268-270. Ankara: TDVY, 2002.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Nübüvvet". *DİA*. 279-285. İstanbul: TDVY, 2007.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Şefaat". *DİA*. 42/412-415. İstanbul: TDVY, 2010.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Tekfir". *DİA*. 40/350-356. İstanbul: TDVY, 2011.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Tevessül". *DİA*. 41/6-8. İstanbul: TDVY, 2012.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahdâniyyet". *DİA*. 42/428-430. İskenderiye: TDVY, 2012.

Yazıcıoğlu, Mehmet Sait. "Fiil". *DİA*. 13/59-64. İstanbul: TDVY, 1996.

Yıldırım, Ramazan. "Cemaatten Partiye Dönüşen Selefîlik". *SETA* 73 (2013), 5-22.

Yıldız, Hakkı Dursun. "Arabistan". *DİA*. 3/252-258. İstanbul: TDVY, 1991.

Yolcu, Abdullah. *Selef-i Salihin Akidesi*. çev. Ahmet İyibildiren-Mustafa Öztürk. İstanbul: Guraba Yayınları, 2. Basım, 2014.

Yörükan, Yusuf Ziya. "Vehhabîlik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1953), 51-67.

Yurdagür, Metin. "Muhâlefetun li'l-Havâdis". *DİA*. 30/402. İstanbul: TDVY, 2020.

Yüce, Mustafa. "Kelamcıların Bilgi Tanımları ve Nesefî'nin Semantik Tahlili". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/24 (2010), 112-12.

Zeydan, Abdulkerim. *es-Sunenu'l-İlâhiyye*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1998.

Zilfi, Madeline Carol. "Kadızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbulunda Dinde İhya Hareketleri". çev. Hulusi Lekesiz. *Türkiye Günlüğü Dergisi* 58 (1999), 65-80.

Zirikli, Hayrettin. *A'lâmu'n-Nubela, Kâmusu't-Terâcim Mine'r-Ricâli ve'n-Nisâi mine'l-Arabi ve'l Mustağribîn ve'l- Mustaşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dârul-İlmi'l-Melâyîn, 2002.

Zirikli, Hayrettin. *Şibhu'l-Cezîre fî Ahdi Melik Abdulaziz*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 5. Basım, 1985.

Açık Medeniyet Gazetesi. "Suudi Arabistan'da Neler Oluyor" (02 Kasım 2017), 10-11.