

YENİDEN DİRİLEN SELEFİLİK: NU'MÂN EL-ALÛSÎ VE İKİ AHMED MUHAKEMESİ*

Basheer M. Nafi **†
Çev. Kadir GÖMBEYAZ***

ÖZET

1298/1881'de Iraklı âlim Nu'mân el-Alûsî, on dördüncü yüzyıl Hanbelî âlimi İbn Teymiyye'yi savunmak için yazılmış en dirayetli eserlerden biri olan Cilâ'ül-'ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn adlı kitabını yayımladı. Bu makale, yazarının hayatı ve öğrenim çevresi, kitabın mevzuu, görünür hale geldiği formatı ve yayımlanış şartlarını araştırmak suretiyle Cilâ'ül-'ayneyn'in önemini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Cilâ'ül-'ayneyn'in büyük Arap kent merkezlerinde çağdaş Selefîliğin ortaya çıkmasında inşa edici bir metin olduğu hususunda pek az şüphe vardır. Vehhâbî hareketin Selefî İslam'ın yeniden dirilişindeki katkısını göz önünde bulunduran bu makalenin amaçlarından birisi, çağdaş Selefîliğin çeşitli ifade biçimlerini incelemektir. Nu'mân el-Alûsî'nin eserinin etkisinin önemli bir vechesi, onun, konusunu Müslümanların geleceğine dair tasavvurlarında İbn Teymiyye'nin bıraktığı mirası yeniden oluşturarak ele alma biçimiyle alakalıdır. Diğer vechesi ise, Cilâ'ül-'ayneyn'in matbu olarak neşredilmesidir. İlerleyen yıllarda, İslam kültür havzası dramatik bir hızla dönüşüme uğrayacaktır. Ancak iki şey çağdaş Selefî muhitler için değerini kaybetmeyecektir, İbn Teymiyye'nin referans olma konumu ve matbaanın gücü.

Anahtar Kelimeler: Nu'mân el-Alûsî, Bağdad Alûsîleri, Selefîlik [Salafîyya], Selefîlik [Salafism], yeni-Selefîlik [neo-salafîyya], Selefî İslam, Şam Selefîleri, Kahire Selefîleri, Vehhâbî Hareketi, Vehhâbîlik, İslamî reform, İslamî Reform Düşüncesi, İslam Teolojisi, kalam, Ahmed ibn Teymiyye, Cilâ'ül-'ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn, Ahmed b. Hacer el-Heytemî, Muhammed Reşîd Rızâ, Osmanlı düşünce tarihi, yazılı basın.

** Basheer Musa Nafi, Londra'daki Muslim College ve Londra Üniversitesine bağlı Birkbeck College'da İslam Tarihi ve İslam Araştırmaları ile ilgili dersler vermiş, Arap milliyetçiliği, Filistin sorunu, modern İslam, İslam düşünce tarihi, Selefîlik ve özellikle siyasal İslâm konularında yazdığı İngilizce ve Arapça kitap ve makaleleriyle tanınan bir araştırmacıdır. Eserleri arasında, *Arabism, Islamism and the Palestine Question: 1908-1941* (Reading: Ithaca Press, 1998); *The Rise and Decline of the Arab-Islamic Reform Movement* (London: ICIT, 2000); *Islamic Thought in the Twentieth Century*, S. Taji-Farouki ile birlikte eş editör (London: I B Tauris, 2005); *el-İrâk: Siyâkâtu'l-vahde ve'l-inkisâm*, (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2006) yer alır. Ayrıca yakın zamanda Türkiye ile alakalı yayımlanan bir makalesi için bkz. "The Arabs and Modern Turkey: A Century of Changing Perceptions", *Insight Turkey*, vol. 11, no. 1, 2009, ss. 63-82.

† Yazarın Notu: Bu makalenin müsveddesini okudukları ve yorumlarda buldukları için John O. Voll ve Stefan Reichmuth'a son derece müteşekkirim.

*** Araş. Gör., Uludağ Ü İlahiyat Fak. İslam Mezhepleri Tarihi, e-mail: kgombeyaz@uludag.edu.tr. (Metni tercüme etmek üzere öneren Prof. Dr. M. Ali Büyükkara'ya teşekkür ederim. K. Gömbeyaz).

Muhammed 'Abduh'un (1849-1905) öğrencisi ve çağdaş İslâm reform hareketinin önde gelen aktörlerinden biri olan Muhammed Reşîd Rızâ (1865-1935), on dördüncü yüzyıl Müslüman âlimi İbn Teymiyye hakkındaki ilk müsbet izleniminin, Nu'mân el-Alûsî'nin *Cilâ'ü'l-'ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn*'i (lafzî çevirisi İki Ahmed'in muhâkemesinde gözlerin netleştirilmesi) sayesinde şekillendiğini yazmıştı.¹ On dördüncü yüzyıl Hanbelî âlimini savunmak için yazılmış en dirayetli eserlerden biri olan *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, Rızâ'nın Mısır'a gelişinden on altı yıl önce, 1298/1881'de Kahire'de basıldı.² *Cilâ'ü'l-'ayneyn*'in Rızâ üzerinde icra ettiği etkinin onun açısından önemi bir çok yönden dikkate değerdir. İlki, artan sayılarına ve yükselen güvenlerine rağmen on dokuzuncu yüzyıl, kendilerini İbn Teymiyye ile ilişkilendiren Müslüman ulema için, özellikle Osmanlı toprakları ve Kuzey Afrika'da, hâlâ zorlu bir zamandı. Reformist ulemanın çoğunluğu, bir şekilde İbn Teymiyye'nin temsil ettiği ve eserlerinde detaylı olarak işlenen Selefi düşünce ekolünden etkilenmişti. Fakat İbn Teymiyye mirasının bu yeniden dirilişi, onun çağrısını gölgeleyen, kendisi ile devrinin önde gelen bazı ulema ve Sûfî şeyhler arasındaki derin anlaşmazlıklara yansıyan tartışmalara müdahil olma isteği uyandırdı. Rızâ, İbn Teymiyye'ye dair önceki bilgilerinin muhaliflerinin eserlerinden geldiğini bizzat kendisi beyan etmektedir.³

İkinci olarak, İbn Teymiyye ve Selefi düşünce ekolüne yapılan göndermeler, Necidli reformcu Muhammed b. Abdülvehhâb (1703-92) ve takipçilerinin söylemlerinde oldukça belirgin bir biçimde yer aldı. Su'ûdi-Vehhâbî hareket, doğduğu yerden dışarıya doğru genişlemeye başlayınca, Arap Yarımadası, Suriye ve Irak'taki Osmanlı yöneticileriyle karşı karşıya gelen Vehhâbî hareket, Osmanlı devlet adamları ve uleması tarafından geniş ölçüde karalandı. Başlıca Arap-Müslüman kent merkezlerindeki Selefi-reformcuların neredeyse hiçbirinin tam anlamıyla Vehhâbî fikir ve uygulamaları kabul etmemesine rağmen, İbn Teymiyye ile ilişkili olmak sıkça Vehhâbî duruşla itham edilmeyi besleyecek ve hâkim durumdaki ilim çevrelerinden gelen suçlamalara yol açacaktı. Şeyh 'Ali es-Süveydî (1749-1821) ve yakın arkadaşı Bağdat valisi Genç Süleyman'a (görevi: 1807-1810) karşı yapılan bu tip ithamlar, valinin alaşağı edilmesine ve öldürülmesine, şeyhin de Suriye'ye sürülmesine yol açtı.⁴ Tâhir el-Cezâ'irî (1852-1920) ve Cemâleddîn el-Kâsımî (1866-1914) gibi on dokuzuncu yüzyıl sonlarındaki Selefi yönelimli Şam uleması da gelenekçi muhalifler tarafından Vehhâbî olarak zemmedildiler.⁵ Muhammed 'Abduh da 1905

¹ Muhammed Reşîd Rızâ, *el-Menâr ve'l-ezher* (Kahire: Matba'atü'l-Menâr, h. 1353), 179.

² Nu'mân Hayruddîn el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn* (Kahire: Bulak yay., h. 1298).

³ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Londra: Oxford Univ. Press, 1962), 226.

⁴ Basheer M. Nafi, "Abu al-Thana' al-Alûsî: An 'Alim, Ottoman Mufti and Exegete of the Qur'an", *International Journal of Middle East Studies*, 34 (2002): 470; Butrus Abu Manneh, "Salafiyya and the Rise of the Khâlidîyya in Baghdad in the Early Nineteenth Century", *Die Welt des Islam*, 43, 3 (2003): 357.

⁵ David Dean Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria* (New York: Oxford University Press, 1990), 101 vd.

yılında Tunus'a yaptığı ziyaret sırasında İbn Teymiyye'yi savunduğu zaman Vehhâbîlik suçlamasından kaçamamıştı.⁶

Bu nedenle, İbn Teymiyye'ye bu tarz aşikâr bir müdâfaanın arz-ı endam etmesi, çağdaş İslam düşüncesinde ciddi bir gelişme olarak görülmelidir. Kitabın, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında nispeten özgürlükçü Kahire'de yayımlanmış olduğu doğrudur; ancak, İbn Teymiyye, Sünnî geleneklerin burcu olan el-Ezher şehrinde, Osmanlı'nın Bağdat'ında olduğundan daha iyi muamele göremezdi. İleriki sayfalarda bu makale, kitabın yazarının yaşamı ve öğrenim çevresi, kitabın mevzuu, görünür hale geldiği format ve yayımlanış şartlarını araştırmak suretiyle Cilâ'ül-'ayneyn'in önemini tespit etmeye çalışacaktır. Cilâ'ül-'ayneyn'in büyük Arap kent merkezlerinde çağdaş Selefliliğin (genellikle adlandırıldığı biçimde yeni-Selefliliğin [neo-salafiyya]) ortaya çıkmasında inşa edici bir metin olduğu hususunda pek az şüphe vardır. Vehhâbî hareketin, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Selefi İslam'ın yeniden dirilişinde gerçekleştirdiği ciddi katkıyı göz önünde tutan bu makalenin amaçlarından biri de, çağdaş Selefliliğin çeşitli ifade biçimlerini incelemektir.

ALÛSÎ MİRASININ VÂRİSİ

Nû'mân Hayruddîn el-Alûsî (1836-99) Bağdat'ta, en seçkin ulema ailelerinden birinde dünyaya geldi.⁷ Sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren Bağdat'ta ikamet eden Alûsîler, Hüseyinî bir soydan gelen Şerîf bir aile olarak kabul edilmişlerdi. Bağdat'ta kendine yeniden hissettiren Osmanlı idarecileriyle geçen çalkantılı ilişkiler döneminden sonra, Nu'mân'ın babası Ebu's-Senâ' Şihâbuddîn (1802-54), 1835'de Bağdat'ın Hanefî müftüsü olarak en prestijli mevkiye yükseldi. Ebû Senâ olarak bilinen büyük Alûsî, Osmanlı'nın bir diğer Bağdat valisi ile yaşadığı anlaşmazlık sonucunda 1847'de görevini kaybetti. Ailenin köken itibarıyla Şâfi'î olduğu, ancak Osmanlı ulema yapılanmasına daha rahat geçebilmek için devletin resmî mezhebi olan Hanefî mezhebine döndükleri düşünülmektedir. Ebu's-Senâ' eğitimi Memluk Bağdat'ının aktif eğitim çevrelerinde gelenekçi, Sûfî ve Selefi yönelimli ulemasının ellerinde aldı. Ebu's-Senâ'nın, Selefi temayüllerini Bağdat müftülüğü sırasında gizlemiş olduğu görülürken, görevinden azledilmesinden sonra kanaatleri daha aşikâr hale gelmiştir.⁸ Onun baskın, gelenekçi bakış açısından Selefi

⁶ Muhammed et-Tâhir b. 'Aşûr, *E-leyse's-subh bi garîb* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye, 1978), 183 vd.; Basheer M. Nafi, "Tahir ibn 'Ashur: The Career and Thought of a Modern Reformist 'Alim, with Special Reference to His Work of Tafsir", *Journal of Qur'anic Studies*, 7, 1 (2005): 9.

⁷ Nu'mân el-Alûsî'nin kısa bir biyografisi için bkz. 'Abdurrezzâk el-Baytar, *Hilyetü'l-beşer fi tarîki'l-karnî's-sâlis 'aşer* (Şam: el-Mecme'u'l-İlmi'l-'Arabî, 1961-63), c. 3, 1571-4; Mahmûd Şükri el-Alûsî, *el-Miskü'l-ezfer* (Bağdat: Matba'atu'l-edeb, 1930), 51; Yûsuf Sarkîs, *Mu'cemu'l-matbû'âti'l-'arabiyye ve'l-mu'arabe* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), c. 1, sütun 7 ve 8; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1989), c. 8, 42.

⁸ Ebu's-Senâ'nın hayatının klasik anlatısı, Abbâs el-'Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-Senâ el-Alûsî* (Bağdat: Şeriketü't-Ticâre ve't-Tibâ'a, 1958). Hayatı ve eserlerine dair kapsamlı bir çalışma için bkz. Nafi, "Abu al-Thana' al-Alusi", 465-94.

perspektife uzanan yolculuğu en iyi şekilde velûd Kur'an tefsiri *Ruhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*'sinin değişen söyleminde resmedilmiştir.⁹

Nu'mân, Ebu's-Senâ'nın beş oğlundan üçüncüsüdür. Her ne kadar kardeşlerinin hiçbiri, Nu'mân'ın eriştiği ilmî tanınırlığa sahip olamamış olsalar da, her biri İslamî eğitim ve Osmanlı yargı sistemi alanlarında çeşitli görevler alarak atalarının izlerini takip etmişlerdi. Nu'mân'ın kardeşlerinden en azından ikisi, geç dönem Osmanlı kültüründe tasavvufun ve geleneksel İslam'ın devam eden gücünün kanıtı olan güçlü tasavvufî bir bağlılık sergilediler ve gelenekçi ulema kariyerinin peşinde koştu. ¹⁰ Nu'mân, Ebu's-Senâ' vefat ettiğinde yalnızca on dört yaşındaydı, yani babasıyla geçen tahsil hayatı kısa bir dönem sürdü. Ömrünün son birkaç yılında Ebu's-Senâ', Osmanlı yöneticilerine olan kırgınlığını gizleyemedi, fakat evlatlarından hiçbiri benzer tavırları, en azından alenen, göstermedi. Önde gelen bir ulema ailesi olarak Alûsîlerin statülerini korumaları için devletle ve onun temsilcileriyle iyi ilişkilerini devam ettirmeleri gerekiyordu.

Nu'mân'ın bir diğer hocası, biyografik eserlerde açıkça Selefi bir 'âlim olarak betimlenen Muhammed Emîn el-Vâ'îz (1808-58) idi.¹¹ Ebu's-Senâ'nın öğrencisi ve onunla yakın ilişkisi olan el-Vâ'îz, Ebû Hanîfe Camii'nden sonra Bağdat'ın en önemli ikinci camii olan Abdülkâdir el-Geylânî [al-Jilânî] Camii'nde vaizdi. Bağdat valisi Necip Paşa (görevi: 1842-9), bölge esnafından alınan vergileri arttırma kararını protesto eden Bağdat halkı tarafından çıkartılan bir ayaklanma ile karşı karşıya kaldığında müftü Ebu's-Senâ' ile arkadaşı ve öğrencisi el-Vâ'îz'i protestoyu kıskırtmakla suçladı. Ebu's-Senâ' müftülükten azledildi ve el-Vâ'îz de Basra'nın güneyinde bir şehre sürüldü.¹² el-Vâ'îz, Ebû Hanîfe'nin meşhur öğrencisine atfen İkinci Ebû Yûsuf lakabını kazanmış, döneminin Hanefî fikhında önde gelen otoritelerinden biri idi.¹³ Fakat hem Hanefî mezhebine hem de Selefi fikirlere bağlılığı bir arada bulundurmak, çağdaş İslam düşüncesinde benzerine rastlanmamış bir şey değildi. Molla 'Ali el-Kârî el-Herevî (ö. 1014/1606) ve Muhammed Hayât es-Sindî'nin (ö. 1163/1750) her ikisi de açıklanan Selefi görüşlere sahip Hanefî âlimler idiler.¹⁴

Yaşamının ilk dönemlerinde Nu'mân, temel özellikleri Hanefî mezhebine ve Sûfî eğilimlere bağlılık olan geleneksel Osmanlı ulema yapılanmasına aidiyetinde şüphe duyulacak hiçbir belirti göstermedi. Onun, Ebu's-Senâ'nın Selefi duruşu ile ilgili sonraki gelişmelere vakıf olduğunda hiç şüphe yoktur, ancak o, aynı zamanda

⁹ Ebu's-Senâ'nın *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*'sinin ilk baskısı, oğlu Nu'mân'ın uhdesinde Bulak Yayınevi tarafından Kahire'de (1889-93) basılmıştır. Yakın zamanlardaki baskısı Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî tarafından Beyrut, 1985'de yayımlanmıştır.

¹⁰ Alûsîlerin birkaç kuşak biyografileri için bkz. Muhammed Behcet el-Eserî, *A'lâmu'l-Irak* (Kahire: el-Matba'atu's-Selâfiyye, h. 1345).

¹¹ el-Eserî, *A'lâmu'l-Irak*, 59; Halîl Merdem Bek, *A'yânu'l-karnî's-sâlis 'aşer* (Beyrut: Lecnetü't-Türâsî'l-'Arabî, 1971), 183.

¹² Nafi, "Abu al-Thana' al-Alusi", 479.

¹³ Mustafa Nüreddin el-Vâ'îz, *er-Ravzu'l-ezher fî terâcîmi's-Seyyidi'l-Ca'fer* (Musul: Matba'atu'l-İttihâd, 1948), 85-89, 'Alî Alaeddin al-Alûsî, *ed-Dürü'l-müntesir fî ricâli'l-karnî's-sânî ve's-sâlis 'aşer*, nşr. Cemâleddin el-Alûsî ve Abdullah el-Cübûrî (Bağdat: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1967), 92; Ahmed Teymûr, *A'lâmu'l-fikri'l-İslâmî'l-hadis* (Kahire: Lecnetü Neşri'l-Müellefâtî't-Teymûriyye, 1967).

¹⁴ Basheer M. Nafi, "A Teacher of Ibn Abd al-Wahhâb: Muhammed Hayât es-Sindî and the Revival of *Ashâb al-Hadith's* Methodology", *Islamic Law and Society*, 13, 2 (2006): 208-41.

babasının itibardan düşmesi ve akabinde müftülüğü kaybetmesinin de farkındaydı. Önde gelen bir ulema ailesinin evladı olarak, ailenin ana figürünün fenâ bulması ve göçüp gitmesinden sonra toparlanmaya çalışan Nu'mân, resmî bir görevin sağladığı güveni tercih etti ve bu yüzden de çeşitli Irak kasabalarında kadılığı kabul etmek durumunda kaldı. Hayatının ilk dönemlerinde yazmış olduğu bir eser, el-İsâbe fî men'î'n-nisâ mine'l-kitâbe (lafzî çevirisi: Kadınların Yazmaktan Men Edilmesindeki Doğruluk),¹⁵ yerleşik düzene uyum sağlamış bir âlimin son derece muhafazakâr bir düşünüş tarzını yansıtmaktadır.

On dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren, en azından Alûsîlerin büyük Hanbelî ve Sûfî âlim Abdulkâdir el-Geylânî (470/1077-561/1166)'nin torunları ve onun türbe/camii ve evkâfına ait olan sosyal ve eğitim kompleksinin vasîleri olan Geylânîlerle geçmişten gelen bir aile rekabeti içerisinde olduklarına dair kuvvetli delil mevcuttur.¹⁶ Necip Paşa'nın Geylânîlerle olan güçlü bağlarının, Ebu's-Senâ'nın Bağdat müftülüğünden azledilmesi yönündeki kararında katkısı olduğu anlaşılmaktadır. 1879'da Rifâ'îyye tarikatına mensup Suriyeli Sûfî Ebu'l-Hüdâ es-Seyyâdî (1850-1909), Sultan II. Abdülhamid'in özel hocası ve sırdaşı oldu ki, bu, Osmanlı'nın merkezinde çok etkili bir kariyerin başlangıcına işaret etmekteydi.¹⁷ İstanbul'a vardığından itibaren, es-Seyyâdî, Rifâ'îyye tarikatının konumunu güçlendirmek için taraftarlar, takipçiler ve dalkavuklardan oluşan bir ağ tesis ederek gayretle çalıştı.¹⁸ Sünnî Irak'ta Rifâ'îyye ve Geylânîyye tarikatları arasında geçmişten gelen rekabetten dolayı müşterek bir sâik, Alûsîleri es-Seyyâdî'ye doğru çekti. Nu'mân, yeğeni ve daha sonraki dönemlerde Arap-Selefi çevrelerin seçkin şahsiyeti Mahmûd Şükrî (1273/1856-1342/1924)¹⁹ ve Alûsî ailesinin diğer bireyleri, es-Seyyâdî ve onun Bağdat'ta Rifâ'îyye'yi yüceltme çabası ile ilintili hale geldiler.²⁰ es-Seyyâdî ile Nu'mân ve Mahmûd Şükrî arasındaki işbirliğinin kısa bir dönem sürdüğüne dair güçlü işaretler mevcuttur, ki bu süre zarfında iki Alûsî'nin de Rifâ'îyye tarikatına sağlam bir bağlılık tesis etmedikleri anlaşılmaktadır. Buna dair bazı deliller, Mahmûd Şükrî'nin biyografik hikâyesinden çıkartılabilir.

Amcası gibi Mahmûd Şükrî de ilim kariyerinin başlarında tasavvufa meylettii. 1880'lerin sonlarındaki bir zamanda, o, es-Seyyâdî'nin meşhur Sûfî ve Rifâ'îyye tarikatına ismini veren Ahmed er-Rifâ'î'yi öven bir şiirine şerh yazdı. el-Esrârü'l-ilâhiyye isimli şerhinde Mahmûd Şükrî bâtinî bilgi nosyonunu kabul etti, fakat İbn

¹⁵ el-Eserî, *A'lâmu'l-İrâk*, 60.

¹⁶ Abbâs el-'Azzâvî, *Târîhu'l-İrâk beyne ihtilâleyn* (Bağdat: Şeriketü't-Ticâre ve't-Tibâ'a, 1951-55), c. 7: 16, 83, c. 8: 85-96; el-'Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-Senâ*, 27; 'Ali el-Verdî, *Lemehâtun ictimâiyyetiün min târihi'l-İrâki'l-hadîs* (Bağdat: Matba'atu'l-İrşâd, 1971), c. 2: 146; Nafi, "Abu al-Thana' al-Alusi", 481.

¹⁷ Seyyâdî hakkında bkz. Butrus Abu-Manneh, "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda al-Sayyadi", *Middle Eastern Studies*, 15 (1979): 131-53. Revizyonist bir bakış için bkz. Thomas Eich, "The Forgotten Salafi-Abû'l-Hudâ es-Sayyâdî", *Die Welt des Islams*, 43, 1 (2003): 61-87.

¹⁸ Bağdat'taki Rifâ'îyye faaliyetleri için bkz. Louis Massignon, "Les saints Musulmans enterrés à Bagdad", *Revue de l'histoire des Religions*, LVIII (1908): 329-38, özl. 337 vd.

¹⁹ Kısa bir biyografi için bkz. el-Eserî, *A'lâmu'l-İrâk*, 241-86, Teymûr, *A'lâmu'l-Fikr*, 311-19. Fakat onun en detaylı biyografisi Muhammed Behcet el-Eserî, *Mahmûd Şükrî el-Alûsî ve ârâ'uhu'l-lügaviyye* (Kahire: Ma'hedü'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye, 1958), 47-124'dedir.

²⁰ Eich, "The Forgotten Salafi", 72-5.

Arabî'ye nispet edilen vahdetü'l-vücûd nazariyesini ise reddetti.²¹ Mahmûd Şükrî'nin eseri, es-Seyyâdî tarafından şevk ve takdir ile karşılandı; ancak çok vakit geçmeden bu ilişki onarılamaz bir yara aldı. Bu gelişen durumla ilgili olarak, Mahmûd Şükrî'nin yakın bir öğrencisi olan ve onun biyografisini yazan M. Behcet el-Eserî tarafından yayımlanan Mahmûd Şükrî ile es-Seyyâdî arasındaki karşılıklı mektuplaşmalar bir fikir vermektedir.²²

es-Seyyâdî'nin Mahmûd Şükrî'ye yazdığı ilk mektup olduğu anlaşılan yazıda, es-Seyyâdî, Şükrî'nin onun şiirine yaptığı güzel şerhlerden dolayı minnettarlığını ifade etmekte, Mahmûd Şükrî'nin Rifâ'ıyye tarikatına bağlanması konusunda ümitvar görünmekte ve Nu'mân el-Alûsî'nin yöneldiği yeni istikamet hususunda uğradığı hayal kırıklığını da dile getirmektedir. Nu'mân'ın Cilâ'ül-'ayneyn'inin 1881'de ortaya çıktığı ve es-Seyyâdî'nin mektubunun el-Esrârü'l-ilâhiyye'nin 1888/9'da yayımlanmasından sonra yazıldığı dikkate alındığında, Mahmûd Şükrî'nin es-Seyyâdî ile irtibatlarının, amcasının kendisini çekmesinden sonra, görünüşe göre es-Seyyâdî'nin Bağdat'taki bazı arkadaşlarının ısrarı üzerine başlamış olduğu kuvvetle muhtemeldir. Fakat bu irtibatların daha başından itibaren zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Mahmûd Şükrî'nin es-Seyyâdî'ye yazdığı cevaplar, onun Rifâ'ıyye tarikatına bağlanma davetini reddettiğini göstermekte ve Mahmûd Şükrî'nin Rifâ'ıyye müntesiplerinin aşırılıkları konusundaki şüphelerini gözler önüne sermektedir. Bir yıl sonra, Mahmûd Şükrî, Dâvûd b. Süleymân b. Circis'e (1816-82) bir reddiye olan Fethu'l-mennân tetimmetü minhâcî't-te'sîs reddü sulhi'l-ihvân adlı eserinin yazımını tamamladı.²³ 1309/1892'de Bombay'da yayımlanan bu kitap, esasen Muhammed b. 'Abdülvehhâb'ın torunu 'Abdullatîf b. 'Abdurrahman (1810-76) tarafından müsvedde olarak yazılmış eksik bir el yazmasıydı.²⁴ Mahmûd Şükrî bu projeyi deruhte etmek suretiyle es-Seyyâdî'nin bu genç Alûsî'nin Rifâ'ıyye'ye intisap edebileceği ümidine açık bir şekilde nokta koymuş oluyordu.

Ancak eğer Nu'mân el-Alûsî'nin es-Seyyâdî ve Rifâ'ıyye ile olan ilişkisi kısa süreli ve belirsiz ise, onun tıpkı babası gibi reformist ve Selefi yönelimli pek çok Şam ve Bağdat ulemasının intisap ettiği Nakşibendiyye-Hâlidîyye tarikatına²⁵ katıldığı kesindir. Cilâ'ül-'ayneyn'de el-Alûsî, bu alt-tarikatın meşhur kurucusu Hâlid en-Nakşibendî'ye (1776-1826), özellikle de onun İslam kelâmının ana meselelerindeki görüşlerine sık sık atıflarda bulunur.

²¹ Mahmûd Şükrî el-Alûsî, *el-Esrârü'l-ilâhiyye şerhun ale'l-kasidetî'r-Rifâ'ıyye* (Kahire: el-Matba'atu'l-Hayriyye, h. 1305), 41 ve 61; el-Eserî, *Mahmûd Şükrî*, 76 vd.

²² el-Eserî, *Mahmûd Şükrî*, 79-82.

²³ el-Eserî, *Mahmûd Şükrî*, 83. İbn Circis hakkında bkz. David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia* (Londra: Tauris, 2006), 58-61; Itzhak Weismann, "The Naqshibandiyya-Khalidiyya and the Salafi Challenge in Iraq", *Journal of the History of Sufism*, 4 (2003): 229-40.

²⁴ 'Abdullatîf b. 'Abdurrahmân hakkında bkz. 'Abdurrahmân Âlu's-Şeyh, *Meşâhîru ulemâi Necd ve gayruhum* (Riyad: Dâru'l-Yemâme, ts), 93-121. İbn Circis'e biri 'Abdullah b. 'Abdurrahmân Ebû Buteyn (ö. 1282/1865), diğeri de Ahmed b. İbrâhîm b. İsâ (ö. 1329/1911)'nin olmak üzere en az iki Vehhâbî tarafından verilmiş cevaplar takip edecekti. (age, 237 ve 263).

²⁵ 'Abdulhayy el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986), c. 2, 672. Nakşibendiyye-Hâlidîyye hakkında bkz. Albert Hourani, "Sufism and Modern Islam: Mawlana Khalid and the Naqshibandiyya Order", (1976), Albert Hourani, *The Naqshibandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition* (Londra: Routledge, 2007), 85 vd. içinde yeniden basıldı.

1295/1878'de Nu'mân el-Alûsî, kadılık işini bırakmak üzere ani bir karar aldı. Böyle bir kararı niçin aldığı ve daha önemli bir mevki peşinde mi olduğu yoksa zihni bir çalkantı döneminden mi geçtiği hususları net değildir. O, Bağdat'tan ayrılarak babasının Kur'an tefsirini bastırmayı planladığı Kahire'ye, oradan da hac vazifesini ifa etmek üzere Mekke'ye gitti.²⁶ Kahire'deyken, Selefi alim ve Hindistan'daki Bopal [Bhopal] Devleti'nin Emiri Siddîk Hasan Hân (ö. 1889)²⁷ tarafından kaleme alınan bir Kur'an tefsiri olan Fethu'l-beyân ile karşılaştı ve ondan son derece etkilendi. Mekke'deyken Ahmed b. 'Îsâ en-Necdî diye birisi, Siddîk Hasan Hân'ın diğer kitaplarını onun için temin etti. Böylece Nu'mân, Bağdat'a dönüşü esnasında bu Hindistanlı âlimle yazışmaya başlamış oldu. Siddîk Hasan Hân ile devam eden ilişkisinin Nu'mân el-Alûsî'nin hayatında ciddi bir zihni dönüşüme yol açmasında önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. M. Behcet el-Eserî, Nu'mân'ın, Siddîk Hasan Hân ile yazışmaya başladığında zaten Cilâ'ü'l-'ayneyn üzerinde çalışmakta olduğunu yazmıştır.²⁸ Bu, doğru olmuş olabilir; fakat Nu'mân kitabının yazımını, Siddîk Hasan Hân'ın eserleriyle karşılaştıktan iki yıl sonra Rebî'ulâhar 1297/Mart 1880'de bitirdiği için,²⁹ Nu'mân'ın, Cilâ'ü'l-'ayneyn'i veya en azından önemli bir bölümünü Siddîk Hasan Hân'ın etkisi altında yazmış olma ihtimali mevcuttur.

Tarihî şahsiyetlerin yaşamlarındaki zihni değişimleri açıklamak pek de kolay değildir. Sözkonusu şahıs kendi özel tecrübesine dair bir kayıt bırakmış olsa dahi, tarihin kendince bir yargısı olabilir.³⁰ Nu'mân el-Alûsî'nin Selefi fikirlerin yayıldığı bir çevrede doğup büyüdüğü şüphe götürmezdir. Fakat Osmanlı kültürünün başkın güçleri dikkate alındığında, Seleflilik tanınmış bir aileden gelen bir âlim için kullanışlı bir tercih değildir. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar Su'ûdî-Vehhâbî hareketin Osmanlı sistemi açısından bir tehdit olarak görülmediği doğrudur, ancak Selefi İslam'a karşı düşmanlık geleneksel ulema yapılanmasında tevarüs eden bir durumdu³¹ ve bu, yalnızca Vehhâbî-Su'ûdî karşı çıkışın bir ürünü değildi. Bu sebeple, Nu'mân'ın Siddîk Hasan Hân ve eserleri ile olan tanışıklığı, ona hem

²⁶ el-Eserî, *A'lâmu'l-'Irâk*, 60. Krş. el-Alûsî, *el-Miskü'l-'ezfer*, 51; Teymûr, *A'lâmu'l-fikr*, 308. el-Eserî, Nu'mân'ın Kahire'ye, oradan da Mekke'ye gittiğini söylerken, el-Alûsî ve Teymûr haccın önce geldiğini belirtirler.

²⁷ Hakkında bkz. Saedullah, *The Life and Works of Muhammad Siddik Hasan Khan, Nawwab of Bhopal* (Lahor: Ashraf, 1973); Barbara Daly Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (Princeton: Princeton University Press, 1982), 269 vd.

²⁸ el-Eserî, *A'lâmu'l-'Irâk*, 61. Eğer Nu'mân'ın Selefi bakış açısını benimsemesinin başlangıcı olarak Mısır-Hicaz yolculuğunu alırsak, Eich'in Alûsîlerle Abdülhamîd yönetimi arasındaki kopmanın, 1890'ların ortalarında Sultan'ın politikasını Geylânîlerle bütünleşmek yönünde değiştirdiğinde meydana geldiği şeklindeki değerlendirmesine ("The Forgotten Salafi", 74) dair önemli vurguyu iskalamamalıyız. *Cilâ'ü'l-'ayneyn*'i yazarken, Nu'mân bu kitabın, kendisini, Abdülhamîd yönetiminin Süfi yönelimli adamlarına sevimli göstermeyeceğinin gayet farkındaydı, zira yönetim, Hanefî mezhebini ve tasavvufu yayma politikasını bir nevi ideolojisi olarak benimsemekteydi. Selim Deringil, *The Well-Protected Domains* (Londra: Tauris, 1999), 44-92.

²⁹ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 360.

³⁰ Örneğin Ebû Hâmid el-Gazâlî'nin (1058/450-1111/505), *el-Munkız mine'd-dalâl*'inde (thk. Semih Dugaym, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1993) anlattığı şekliyle geçirdiği dönüşüme dair bir inceleme için bkz. W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962), 114-22.

³¹ Madawi al-Rashid, *A History of Saudi Arabia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 23 vd.

zihni bir güç hem de toplumsal bir destek sağladı. Sıddîk Hasan Hân gibi çok seçkin bir kişilik ve yönetici-hükümdar Selefî tercih yapabiliyorsa, niçin Ebu's-Senâ' el-Alûsî'nin oğlu yapamasın?

Sıddîk Hasan Hân'ın finanse ettiği Cilâ'ül-'ayneyn'in basımından bir yıl sonra, Nu'mân, Sıddîk Hasan Hân'ın desteğine olan şükranlarını sunmak ve ailenin onunla bağlarını güçlendirmek üzere oğlu 'Ali 'Alâeddîn'i (1861-1922) Bopal'a gönderdi.³² Ancak bu, Osmanlı yönetimi ile bir kopuş anlamına gelmemekteydi. 1300/1882'de Nu'mân el-Alûsî yeniden yolculuğa çıktı. Bu kez, yolculuğu, onu, babasının azledildiği Murcân Medresesi (ve vakfı)nın tekrar aileye iade edilmesi için kulis yapacağı İstanbul'a taşıdı. Osmanlı'nın başkentinde ulema ve devlet adamlarıyla görüşerek iki yıl geçirdi. Sultan II. 'Abdülhamîd'in emirleri doğrultusunda, müderrislerinin başına atanmış olarak kontrolü altında güvende olan medreseyle birlikte Bağdat'a geri döndü. Onun Murcân Medresesi'ndeki görevi, daha sonra oğlu 'Ali 'Alâeddîn ve yeğeni Mahmûd Şükrî'ye tevarüs etti.³³ es-Seyyâdî'nin, medresenin Alûsî'lere iadesinde herhangi bir rol oynayıp oynamadığı çok açık değildir. Durum ne olursa olsun, Alûsîlerin Osmanlı yönetimine bağlılığı, Osmanlı'nın önde gelen devlet adamı ve düşünürü Nâmık Kemal'in oğlu Bağdat valisi Nâmık Paşa'nın (görevi: 1899-1902) Nu'mân'ın kızı 'Âtike ile muhtemelen babasının vefatından az bir süre önce evlendiğinde emsalsiz bir zirve noktaya ulaştı.³⁴

Nu'mân İstanbul'a bir süre mola verdiği Şam aracılığıyla gitti. Gelişen Suriye şehrine yapılan bu yolculuk, mensuplarının o tarihten itibaren, ölünceye dek Nu'mân ile iyi ilişkilerini sürdürecek oldukları Selefî ulema çevresinin ortaya çıkmasında uzun süreli bir etki bıraktı. Şam'daki bu geçici ikametinin önemi, Cilâ'ül-'ayneyn'in basılmasından bir yıl sonra gerçekleşmesinden kaynaklanıyordu. el-Eserî'nin iktibas ettiği, Şam'daki el-Hakâik dergisinin çok sonraları yayımlanmış bir haberine göre, Nu'mân'ın Şam'daki faaliyetleri İbn 'Âbidîn'in (1198/1784-1252/1836) Hâşiyetü reddi'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr adlı eseri üzerine dersler icra etmeyi de kapsıyordu.³⁵ Osmanlı'nın ikinci meşrutiyet döneminde 1910-13

³² el-Eserî, *A'lâmu'l-'Irâk*, 73.

³³ el-Eserî, *Mahmûd Şükrî*, 59; el-Eserî, *A'lâmu'l-'Irâk*, 61 ve 74.

³⁴ el-'Azzâvî, *Târîhu'l-'Irâk*, c. 8, 131-46. Eich ("The Forgotten Salafi", 74, 56 nolu not), Nâmık Paşa'nın 'Âtike el-Alûsî ile evliliğini, ailenin II. Abdülhamîd yönetiminden Genç [Jön]Türklerle doğru değişen bağlılığının bir emâresi olarak tanımlar. Nâmık Paşa'nın babası, Osmanlı'nın son döneminin etkili düşünürü Nâmık Kemal bir Genç Osmanlı idi. Genç Osmanlılar Abdülhamîd yönetimince hoşgörü ile karşılanırken, Genç [Jön] Türkler Sultan'ın ve idaresinin çöküşü olduklarını gösterdiler. Örnek olarak bkz. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1962), özl. 58, 106 nolu not ve 59. Oğul Nâmık Paşa'nın bir Genç [Jön] Türk olup olmadığı belli değildir. Örneğin bkz. Ernest Edmondson Ramsaur, JR., *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908* (Princeton: Princeton University Press, 1957); Feroz Ahmad, *The Young Turks* (Oxford: The Clarendon Press, 1969); M. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition* (New York: Oxford University Press, 1955).

³⁵ el-Eserî, *A'lâmu'l-'Irâk*, 64. İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn b. Muhammed Salâhuddîn'dir. On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı dünyasının en meşhur Hanefî fakihlerinden biri olarak beliren bu zat, Şam'da dünyaya geldi ve eğitimini hem bu şehirde hem de Kahire'de tamamladı. Kısaca *Hâşiyetü İbn 'Âbidîn* olarak bilinen eser, aslında 'Alâeddîn el-Haskafî'nin *Dürri'l-muhtâr*'ı üzerine bir şerh ve değerlendirme olan *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr şerhu tenviri'l-ebâr*'dır. *Hâşiyetü'nin* ilk beş cildi Kahire'de, Bülâk yayınevi, h. 1272, 1286 ve 1299'da, 6. cildi h. 1323'de yayımlandı. Bkz. Sarkîs, *Mu'cemu'l-matbû'ât*, c. 1, sütun 150-54; el-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 6, 42.

yıllarında yayımlanmış olmasına rağmen, el-Hakâik, gelenekçi, Selefî karşıtı bir çizgiyi takip etti³⁶ ki bu durum, ilgili haberin güvenilirliği hususunda kuşkular oluşturabilmektedir. Ne var ki, yirminci yüzyılın başlarında Şam'ın son derece hareketli atmosferinde, bir yazarın, olayın diğer çağdaşları hâlâ hayattayken böyle bir hikayeyi uydurabileceğini düşünmek güçtür. Tedris meclislerini on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı ülkesinin temel bir Hanefî fıkıh kaynağı olan İbn 'Âbidîn'in eserinin açıklanmasına tahsis etmekle, Nu'mân el-Alûsî'nin, Hanefî mezhebine olan vefasını göstermek ve Selefiliğinin, mezhebinin geleneklerine olan bağlılığını azaltacağı anlamına gelmediğini göstermeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Gerçekten de Nu'mân'ın Hanefî fıkıhına olan ilgisinin kanıtı Şam dersleriyle sınırlı değildir. Cilâ'ü'l-'ayneyn'de geleneksel fıkha ve kaynaklarına dair heybetli bir bilgiyi gözler önüne sermekte ve Hanefî mezhebine bağlılığını tekrar tekrar beyan etmektedir.³⁷

KİTAP

Cilâ'ü'l-'ayneyn, daha en başında, uzun süre devam eden etkisi ve nispeten hızlı yayılışında önemli bir etken olan matbu bir halde arz-ı endam etti. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar matbaacılık Kahire'den Bağdat'a kadar meşrik/doğu Arap bölgesinde muhkem bir yayıncılık aracıydı. Napolyon seferinin kısa ömürlü baskı makinesinden sonra, 1822'de Bûlâk'ta, eğitimlerini Milan'da almış bir grup işçinin işlettiği yeni bir matbaahane açıldı.³⁸ Bûlâk Yayınevi 1862'de özelleştirilmesine rağmen, 1880'de tekrar devlet kontrolüne geçti. Devletin ve özel kullanımın ihtiyaçlara cevap veren Bûlâk Yayınevi, on dokuzuncu yüzyılda Mısır'da ve Arapça konuşulan bölgelerde kültürel rönesansa muazzam bir katkı sağladı. O, Mısır'ın ilk resmî gazetesi olan el-Vakâ'î'l-Mısriyye'yi, ordu için hazırlanan el kitapçıklarını, Avrupa dillerinden çevrilen çalışmaları, İslam mirasının seçme eserlerini ve bütün bilim sahalarının yeni kitaplarını bastı.

Matbaa baskısı [print] yazılı sözün iletilebilir olmasında belirleyici bir etki oluşturdu, ancak aynı zamanda metne içkin olan ve metnin açığa vurduğu yetkinliğin doğasını değiştirmek suretiyle yazının üretilme biçimini tektipleştirdi. Matbaa baskısının sebep olduğu köklü değişiklikleri anlatırken Messick şöyle yazmaktadır:

“El yazmalarının fiziksel ve zihinsel [conceptual] açıklığı ile mukayese edildiğinde, matbu metinlerle yeni bir tarzda ilişkiye girilmesi gerekecekti. İstinsah işi doğal olarak tamamıyla saf dışı kalacak; okuma, artık tashih edici bir müdahaleyi ve izah edici yorumlamayı gerekli kılan ve çağırın açık uçlu bir süreç olmayacaktı. Matbu metinler, tıpkı kendileri gibi yeniden oluşturulan okuyuculardan fiziksel olarak daha uzak ve zihinsel olarak daha bağımsız olurken, bunun yanında tekno-

³⁶ Commins, *Islamic Reform*, 118-22.

³⁷ Muhammed Behcet el-Eserî'ye göre (*Mahmûd Şükri el-Alûsî ve ârâ'uhu'l-lügaviyye* (Kahire: Ma'hedü'd-Dirâsâtî'l-'Arabiyye, 1958), 42), Nu'mân el-Alûsî, İbnü'l-Cevzi'nin Ahmed b. Hanbel'e dair yazdığı biyografinin bir özetini yazmıştır, ki bu onun Hanbelî mezhebine hayranlığına işaret etmektedir.

³⁸ Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 133 vd.; J. Jomier, “Bûlâk”, *EL*, I, 1299.

lojinin kesinliğinin geliştirdiği yeni bir otoriteyi, yeni bir hakikat değerini içinde barındırıyordu.”³⁹

Matbaa kültürünün yarattığı tek biçimliliğin, el yazmasının, birbiriyle bağlantılı metin, şerh ve haşiyeler şeklinde doğal ve son derece kendine özgü akış alanının biricikliğini yok ettiği görüldü. Ancak “kendine özgü”den “stardartlaşmış” a giden dönüşüm birdenbire olmadı. Yirminci yüzyılın başlarına kadar, hatta daha sonraları bile bazı durumlarda, geleneksel eğitim alt yapısına sahip Müslüman âlimler, metinlerinin belli bir silsile içerisindeki anlamını ve kapsamını vurgulamak üzere baskı biçimini değiştirdiler. Bûlâk baskısında Cilâ’ü'l-‘ayneyn bu geçiş döneminde basılan metinlerin bir örneğidir.

Kitap bir kapak sayfası ve onu takiben 2 ila 7. sayfalar arasında yer alan içindekiler tablosu ile başlamaktadır. “İçindekiler tablosu” matbaa kültürünün getirdiği bir yenilik olsa da, Nu’mân’ın kitabında yalnızca kitabın bölüm ve kısımlarının bir indeksi olarak kullanılmamıştır. Cilâ’ü'l-‘ayneyn’in içindekiler tablosu, aslında metnin her bir önemli aşamasını detaylandıran, yorucu, uzun bir alt başlıklar listesi ve açıklayıcı notlardan oluşmaktadır. Örneğin tek bir sayfada, metinde yer alan beş farklı ulemanın biyografilerini gösteren beş giriş bulunmaktadır. Kitap organik bir bütün olarak düşünüldüğü için, modern matbu eserlerin içindekiler tablosunda yer alan zımnî tasnif şeması neredeyse hiç yoktu veya yazarı tarafından dikkate alınmamış olduğu anlaşılıyordu. Metnin önemli bir kısmına dikkat çeken ilave açıklayıcı başlıklar çoğu zaman kitabın sayfa kenarlarında mevcuttur. İçindekiler tablosunu takip eden, eseri ve yazarını takdir bağlamında bir kısmı klasik Arap şiiri formunda yazılmış bir övgü ve methiyeler dizisine hasredilmiş yeni bir bölüm yer almaktadır.

Bu methiyelerin hemen hemen hepsi Bağdatlı ulema veya edebi şahsiyetler tarafından yazılmışken, bir tanesi aslen Yemenli olan, fakat Bopal’da el-İskenderî Camii’nde Kur’an ve hadis hocası olarak çalışan Hüseyin b. Muhsin es-Seb’î el-Hazrecî el-Ensârî diye birisine nispet edilmiştir.⁴⁰ Hüseyin el-Ensârî, belli ki Sıddîk Hasan Hân’ın bir arkadaşıydı ve Hintli sultan/âlim ile Nu’mân el-Alûsî arasında gelişen ilişkiye yakinen vâkıftı. el-Ensârî, yazısında ilk olarak Cilâ’ü'l-‘ayneyn’e olan beğenisini yazmakta, daha sonra da Sıddîk Hasan Hân ile Nu’mân el-Alûsî arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu anlatmaya koyulmaktadır. el-Ensârî’ye göre, Nu’mân el-Alûsî 1296/1879’da Sıddîk Hasan Hân’a, onun icâzetini istediği hemen cevaplanmış bir talep iletmişti. Daha sonra el-Ensârî, Sıddîk Hasan Hân’dan Nu’mân el-Alûsî’ye verilen icâzetin tam metnini kaydeder ve yazısını, Nu’mân’ın kitabının yazımını bitirir bitirmez Cilâ’ü'l-‘ayneyn’in müsvedde halindeki bir nüshasını Sıddîk Hasan Hân’a, Kahire’de basılması için malî desteğini talep ederek gönderdiği ifadesi ile sona erdirir.

Bu yazışmaların seyrini açıklamak, Nu’mân el-Alûsî’nin hem Sıddîk Hasan Hân ile düşünsel bağlantılarını hem de kitabın dayandığı fikrî payandaları vurgulamak için benimsediği ilk stratejidir. Ancak Nu’mân’ın üstü kapalı mesajları bu-

³⁹ Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993), 126 vd.

⁴⁰ el-Alûsî, *Cilâ’ü'l-‘ayneyn*, 2-8.

nunla bitmez. Cilâ'ü'l-'ayneyn'in önemli bir özelliği, onun tek bir metinden değil daha ziyade üç metinden oluşmasıdır. Kitabın her bir sayfasını büyük ölçüde Cilâ'ü'l-'ayneyn'in metni kaplarken, sayfa boşluklarında başka iki farklı metin yer alır: birincisi Safiyyüddîn el-Buhârî'nin el-Kavlü'l-celî fî tercemeti's-Şeyh Takiyyiddîn İbn Teymiyye el-Hanbelî adlı eseri, onu takiben Sıddîk Hasan Hân'ın el-İntikâdü'r-racîh fî şerhi'l-i'tikâdi's-sahîh'idir.⁴¹ Bu itibarla, Cilâ'ü'l-'ayneyn tek bir çalışma değil, çok yönlü bir proje gibi görünmektedir.

el-Buhârî hakkında çok az şey bilinmektedir.⁴² Orta Asya kökenli bir Hanefî hadîs âlimi olan el-Buhârî, bir hac yolculuğunda doğu/meşrik Arap ülkelerine seyahat etti ve bu esnada Mizcâcî ailesinin hadîs âlimleri çevresi ve Murtaşâ ez-Zebîdî ile yakınlık kurduğu Yemen ve Mısır'ı ziyaret etti. Sonunda el-Buhârî, aynı zamanda 1200/1786'da bir salgın hastalık sebebiyle vefat edeceği Filistin'in Nablus şehrine yerleşecekti. Onun doğu/meşrik Arap dünyasına gelişi, Su'ûdî-Vehhâbî hareketin patlak verdiği ve Selefî İslam ile İbn Teymiyye mirası etrafındaki tartışmaların yoğunlaştığı bir döneme denk geldi. Onun İbn Teymiyye üzerine yazdığı övgü dolu biyografisi, İbn Teymiyye'nin Allah'ın sıfatları konusundaki görüşünün güçlü ancak daha önce de benzerleri bulunan bir müdafaasını ihtiva etmekte olup onun yazdığı bilinen tek eseridir. el-Buhârî'nin İbn Teymiyye'ye hayranlığı, o dönemde Vehhâbîliğin baskın olduğu Necd'de hoş karşılanacaktı; belki de bu yüzden onun Nablus'ta ikamet etmeyi tercih etmesi, Vehhâbî İslam algısı ile ilişkilendirilmeme arzusunun bir göstergesiydi. Nablus bölgesi, birkaç yüzyıl boyunca, Sûfîliğin Hanbelî çevrelerde baskın olmaya başladığı zamanlarda bile Selefî ve İbn Teymiyye taraftarı görüşlerin hürmet gördüğü Hanbelî ulemanın bir kalesi idi. Fakat Suriye Hanbelîlerinin çoğunluğu gibi Nablus'un Hanbelî uleması da hususen Vehhâbî misyona destekleriyle biliniyor değillerdi.⁴³

Vefatının hemen akabinde on dördüncü yüzyılda İbn Teymiyye lehinde birkaç yarı-biyografik çalışmanın yazılmış olmasına rağmen, el-Buhârî'nin el-Kavlü'l-celî'si kuşkusuz sonraki asırlarda deruhte edilen bu tarzdaki çok az çalışmadan biridir. Daha sonraki döneme ait bir başka İbn Teymiyye biyografisi, Nablus bölgesi kökenli, el-Ezher'de saygın bir Hanbelî âlim olan Mer'î b. Yûsuf el-Kermî'ye (ö.

⁴¹ Safiyyüddîn el-Buhârî, *el-Kavlü'l-celî fî tercemeti's-Şeyh Takiyyiddîn İbn Teymiyye el-Hanbelî*, el-Alûsî'nin *Cilâ'ü'l-'ayneyn*'inin hâmişinde, 2-140; Sıddîk Hasan Hân, *el-İntikâdü'r-racîh fî şerhi'l-i'tikâdi's-sahîh*, *age*'nin hâmişinde, 141-360.

⁴² 'Abdurrahmân el-Cebertî, *'Acâibü'l-âsâr fî't-terâcim ve'l-ahbâr*, thk. 'Abdurrahîm A. 'Abdurrahîm (Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1997-8), c. 2, 188 vd. (Bu kaynağa dikkatimi çektiği için Stefan Reichmunt'a müteşekkirim). Ayrıca bkz. Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1957), c. 5, 20; Sarkîs, *Mu'cemü'l-matbû'ât*, c. 1, sütun 357; İsmâ'îl el-Bağdâdî, *İzâhu'l-meknûn* (İstanbul: yayım yeri yok, 1951-55), c. 2, sütun 248. Ancak Bağdâdî, el-Buhârî'nin ölüm tarihini belirtmez. İlginç bir şekilde, Muhammed b. 'Abdülhayy el-Leknevî, yazımı 1874'de biten *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*'sinde (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.) el-Buhârî'den hiç bahsetmez. el-Leknevî'nin, eserini Hindistan Haydarabad'da yazmış olması, bunun sebebi olabilir, zira el-Buhârî Arap ülkelerinde Hindistan'dan daha çok biliniyor idi. Safiyyüddîn el-Buhârî, Şam'da vefat eden ve "Kim İbn Teymiyye Şeyhü'l-İslâm'dır derse kâfirdir" dediği söylenen 'Alâeddîn Muhammed b. Muhammed el-'Acemî el-Buhârî'den (779-841) farklı biri olmalıdır. 'Alâeddîn el-Buhârî'ye verilen bir cevap için bkz. İbn Nâsirüddîn ed-Dımaşkı, *er-Reddül-kâfir*, thk. Zühayr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991); ve onun hakkında bkz. ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 7, 46 vd.

⁴³ Krş. John O. Voll, "The Non-Wahhabi Hanbalis of Eighteenth-Century Syria", *Der Islam*, 49 (1972): 277-91.

1033/1624) aittir.⁴⁴ Şayet Nu'mân el-Alûsî kitabına koymak üzere İbn Teymiyye hakkında güncel etkili bir biyografi arıyor idiyse, el-Kermî'nin çalışması kesinlikle en çok bilinen ve akademik olarak en çok tanınan kaynaktı. el-Buhârî'nin el-Kavlü'l-celî'sini tercih etmesi çok muhtemeldir ki iki amaca hizmet eden bilinçli bir işti. Birincisi Nu'mân el-Alûsî gibi el-Buhârî'nin de İbn Teymiyye tarafını tutan az sayıdaki Hanefî ulema arasında olmasıdır; böylece onun eserinin Cilâ'ü'l-'ayneyn projesine dahil edilmesi, Nu'mân el-Alûsî'nin mezheplerin geleneksel görüşlerinin karşısında İbn Teymiyye'nin görüşlerini destekleyen tek Hanefî âlim olmadığını göstermiş olacaktı. İkincisi el-Buhârî'nin, el-Kermî'nin eserinde daha az işlenen bir tema olan İbn Teymiyye'nin kelâmî görüşleriyle münhasıran ilgili olmasıdır.

Siddîk Hasan Hân'ın el-İntikâdu'r-racîh'i Cilâ'ü'l-'ayneyn projesine bir başka perspektif katmaktadır. Kitabın daha ilk sayfalarından itibaren Siddîk Hasan Hân'ın otoritesine dayanılmasından dolayı, burada Nu'mân el-Alûsî'nin temelde Siddîk Hasan Hân'ın eserinde söylemek durumunda olduğu hususlarla ilgilendiği farzedilebilir. Aslında el-İntikâdu'r-racîh başlı başına müstakil bir eser değildir, daha ziyade on sekizinci yüzyılın etkin Hintli reformcusu Veliyyullah Dihlevî (1114/1703-1176/62)⁴⁵ tarafından İslâm itikadı üzerine yazılmış bir eserin şerhidir. Zira itikat meseleleri, Cilâ'ü'l-'ayneyn'de merkezi bir yer işgal eder ve Siddîk Hasan Hân'ın eserinin dahil edilişi, el-Buhârî'nin eserinde sunulanları ziyadeleştirmek suretiyle daha geniş bir Selefî İslam tasavvurunu ifade etmeye yardım edecektir.

Sonuç olarak, iki Ahmed, Ahmed b. Teymiyye ve Ahmed b. Hacer el-Heytemî, hakkında ikincisinin birincisine dair görüşü ve on dördüncü yüzyıl Hanbelî âlimine nispet edilen birtakım çokça tartışılan argümanların geçerliliği ile ilgili fikirsel bir "muhakeme" olan Cilâ'ü'l-'ayneyn, eski bir kadı olarak Nu'mân el-Alûsî'nin otoritesine yapılan bir müracaatı ifade etmektedir. Adaletin gerçekleştirilmesi için bir hâkimin varlığı öngörüldüğü ve gerekli olduğu için, el-Alûsî'nin tartışılan meselelerde bir hükme varma yolunda taahhüt etmek istediği şey objektiflik ve adaletlilik. Bu yüzden Nu'mân el-Alûsî'nin eserinin iki kahramanının girift tartışmasına bir giriş yapmak kaçınılmaz olmaktadır.

İBN TEYMIYYE KONUSUNDA EL-HEYTEMÎ

Ahmed b. Hacer el-Heytemî (909/1504-975/1567) Mısır'ın batı yakasında Ebu'l-Heytem köyünde dünyaya geldi.⁴⁶ Babasının vefatını müteakip zamanının

⁴⁴ Muhammed Emîn el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdi 'aşer* (Beyrut: Mektebetü Hayyât, ts.), c. 4, 358; Muhammed Cemîl eş-Şettî, *Muhtasarü tabakâti'l-Hanâbile* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1986), 108-11; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c., 7, 203. İbn Teymiyye hakkındaki biyografisi için bkz. Mer'î b. Yûsuf el-Kermî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî menâkibi'l-müctehid İbn Teymiyye*, thk. Necm 'Abdurrahmân Halef (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986).

⁴⁵ Syed Habibul Haq Nadvi, *Islamic Resurgent Movements in the Indo-Pak Subcontinent* (Durban: Academia, 1986); J.M.S. Baljon, *Religion and Thought of Shah Wali Allah* (Leyden: Brill, 1986); Zaferu'l-İslâm Hân, *el-İmâm Veliyyullah Dihlevî* (Yeni Delhi: Institute of Arab and Islamic Studies, 1996).

⁴⁶ 'Abdullah b. Hicâzî eş-Şerkâvî, "Tuhfetü'l-behiyye fî tabakâti's-Şâfi'iyye", yazma 149, Târîh, Institute of Arab Manuscripts, The Arab League, Kahire, poz 204-5; Muhyiddîn 'Abdulkâdir el-'Aydarûsî, *en-Nâru's-sâfir 'an ahbâri'l-karni'l-âhir* (Kahire: yer yok, ts.) 287-92; 'Abdulhayy b. el-'İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zehab fî ahbâri men zehab* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), c. 4, 370 vd.; Muhammed b. 'Ali eş-Şevkânî, *Bedru't-tâli' bi-mehâsin men ba'di'l-karni't-tâsi'* (Kahire: Matba'atu's-Sa'âde, h. 1348), c. 1, 109; el-Kettânî, *Fihrisü'l-Fehâris*, v. 1, 337-340; Necmüddîn el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire bi-*

tanınmış iki Şâfi'î ulehasının himayesi altına girmesinden dolayı ailesinin ilim çevreleriyle irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır. Tanta'daki Ahmed el-Bedevî Camii'ndeki öğreniminden sonra, Zekeriyâ el-Ensârî (çağdaşları tarafından şeyhülislâm olarak nitelenmektedir, 826/1423-926/1520)⁴⁷ ve 'Abdülhak es-Sunbâtî (842/1438-931/1525)⁴⁸ gibi bazı son derece üst düzeydeki Şâfi'î fıkıh, hadis ve kelâm âlimiyle buluştuğu el-Ezher'e intikal etti. Hocaları ve icâzetleri hakkında son derece detaylı indekste,⁴⁹ el-Heytemî, Kâdiriyye ve Şâziliyye gibi bir takım Sufi tarikatlere intisabını yazmakta, Süfîlerin (Süfî gömleği olarak kabul edilen) hırka giyme ritüeline olan inancını beyan etmekte ve Süfî hilafet silsilelerine dair derin bilgisini göstermektedir. Yirmi yaşlarından itibaren fetvâ verme yetkisine sahip muteber bir Şâfi'î fakih olarak ortaya çıkan el-Heytemî, kariyerinin geri kalanını el-Ezher'de geçirdi; fakat talihsiz bir ilmî rekabet ve kıskançlık hadisesi, onu Kahire'den ayrılıp Mekke'ye gitmeye zorladı. Birçok kez hac ve Mescid-i Haram'da bir süreliğine kalmak için Mekke'yi ziyaret etmişti, fakat 940/1534'de oraya vardığında bu, geri dönmek üzere olacaktı. Osmanlı döneminin başlarında Mekke'de, el-Heytemî, kısa zamanda Hindistan gibi uzak yerlerdeki Şâfi'î Müslümanlarca görüşü talep edilen zamanının en tanınmış Şâfi'î fakihlerinden biri olarak kabul edilecekti. Onun fıkıh alanındaki en önemli eserleri arasında en-Nevevî'nin sıkça başvurulmuş Şâfi'î fıkıhına dair muhtasar eseri el-Minhâc'ın şerhi,⁵⁰ ayrıca İslam hukuku tüm alanlarıyla ilgili meseleleri kapsayan dört ciltlik bir fetvâ mecmuası yer almaktadır.⁵¹

Fakat el-Heytemî, yalnızca bir fakih değildi. İslâmî geleneklere güçlü bağları bulunan bir âlim olarak, Sünnî-Şi'î anlaşmazlığının, Osmanlı-Safevî çekişmesi ve Moğol Hindistan'ında Sünnî-Şi'î sürtüşmesi gibi bir arka plan karşısında yüksek bir noktaya ulaştığı bir dönemde Sünnîliğin standart bir destekçisi oldu. Şi'î İslâm tarih ve tasavvur biçimine karşı verilen Sünnî cevapların uzun süredir devam eden çizgisini takip eden el-Heytemî, Sünnî inançları ve tarihsel anlatıyı idame ettiren iki eser kaleme aldı.⁵² el-Heytemî'ye göre, onun ilk Emevî halifesi Mu'âviye b. Ebî Süfyân'ı (görevi 41/661-60/680) müdafaası olan Tesîrül-cinân ve'l-lisân'ı Moğol Sultanı Hümâyûn'un (görevi 1530-40 ve 1555-6) bir ricası üzerine yazılmıştı.⁵³ el-Heytemî'nin Sünnî-Şi'î ayrımını tesis eden İslâm'ın ilk iç savaşının olayları ve kahramanları hakkındaki tartışmasında dikkat çekici olan nokta, onun tarihî bir sorgulamadan ve ilgili kaynaklardan kaçınarak ağırlıklı olarak hadise dayanmasıdır. Gerçekten de el-Heytemî'nin hadis sahasındaki uzmanlığı, onun aynı zamanda bir

→

a'yâni'l-mi'e'l-âşira, thk. Cebrâ'il Süleymân Cebbûr (Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedide, 1979), c. 3, 111vd.; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 1, 234. Yalnızca el-Gazzî, onun doğum tarihini h. 911/1506 olarak verir.

⁴⁷ eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, c. 1, 252, el-Kettânî, *Fihrisü'l-Fehâris*, c. 1, 457 vd.

⁴⁸ el-Kettânî, *Fihrisü'l-Fehâris*, c. 2, 1000.

⁴⁹ Ahmed b. Hacer el-Heytemî, "Mesânidü'l-Heytemî", yazma 2014 Târih, Institute of Arab Manuscripts, the Arab League, Kahire.

⁵⁰ Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc li-şerhi'l-minhâc* (Kahire: Bülâk Yay., h. 1290), 3 cilt.

⁵¹ Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-kübra'l-fikhiyye* (Kahire: Mektebe ve Matba'atu'l-Meşhedî'l-Hüseynî, ts.), 4 cilt.

⁵² Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *es-Savâiku'l-muhrika fi'r-redd 'ale'l-bida' ve'z-zendeka*, birlikte *Tesîrül-cinân ve'l-lisân* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, ts.).

⁵³ el-Heytemî, *Tesîrül-cinân ve'l-lisân*, 3.

hadis âlimi olarak tanınmasını sağlayacak şekilde son derece kabul görmüştü. Onun hadis ilmine yaptığı katkı, İslâmî malumâtın yalnızca fıkıh değil diğer farklı yönlerini de kapsayan meselelerine verilen geniş ölçüde hadis-temelli cevaplardan müteşekkil bir fetvâ mecmuasına⁵⁴ ilaveten, en-Nevevî'nin (631/1233-676/1277) kırk hadisi, el-Erba'î'nü'n-neveviyye üzerine yazdığı bir şerhi⁵⁵ de içine almaktadır.

Hocası Zekeriyâ el-Ensârî ve akranı seçkin Şâfi'î 'Abdulvehhâb eş-Şa'rânî'nin (898/1493-973/1565) aksine, el-Heytemî zamanının önde gelen Sûfileri arasında sayılmamaktadır.⁵⁶ Yine o, usul-i fıkıhta da bir uzman olarak görülmemiştir.⁵⁷ Ancak o, usul-i fıkıh, dinin asılları (İslam teolojisi veya kelâm) ve tasavvuf üzerine eserler yazmıştır. Her bakımdan özet bir eser olan Kitâbu't-ta'arruf fi'l-'asleyn ve't-tasavvuf'unda⁵⁸ el-Heytemî, Ortaçağın büyük imamaları tarafından formüle edildiği şekliyle, hukukun dört ana kaynağını, Kur'ân, nebevî sünnet, icmâ, kıyâs ve istihsân olarak belirlemek suretiyle Şâfi'î usul-i fıkıhına bağlı kalır. İctihat ve taklîd hakkında konuşurken, kendi eğilimini belirtmeksizin her ikisinin klasik tanımını tekrarlar.⁵⁹ Kelâmî açıdan, Allah'ın sıfatları gibi çetrefilli bir konuda sonraki Eş'arî âlimlerce geliştirildiği şekliyle, haberî sıfatların ölçülü mecâzî tevili onaylama olarak ifade edilen orta yolu tercih eden Eş'arî akideye bağlılığını beyan eder.⁶⁰ Öte taraftan, el-Heytemî'ye göre, tasavvufun amacı, "kişinin içini temizleyebilmesi ve nihai kemâlleri gerçekleştirebilmesi için dışın temizlenmesidir".⁶¹ Onun tasavvuf anlayışı, (tasavvuf yolunun kurucusu olduğu söylenen, ölçülü sûfî) Ebu'l-Kâsım el-Cüneyd'in (ö. 298/910) anlayışıdır; İbnü'l-Arabî (560/1165-638/1240) ve İbnü'l-Ferîd (576/1181-632/1235) gibi sonraki Sûfilerin yazılarında görülen, her şeyin bir birlik/ittihâd ve içkinlik/hulûl olarak düşünülebileceği fikri, onların özel (bâtınî) söylem ve terminolojisi ışığında anlaşılmalıdır, zira, aslında, onlar kendilerine yapııştırılan ithamlardan tamamıyla uzaktırlar.

Bu İslam tasavvuru, kendisini geleneksel, on altıncı ulema bakış açısına teslim etmektedir. Ortaçağın sonları ve modern zamanların başlarındaki İslâmî çevrelerdeki ilim standartları açısından el-Heytemî, kesinlikle heybetli bir fakihdir. Fakat o, aynı zamanda uyumlu [conformist] bir âlim, genel kabullere ve asırlar boyunca evrildiği şekliyle Sünnî İslâm'ın geçerliliğine çok inanmış biriydi. Tıpkı zamanının ulema sınıfının büyük çoğunluğu gibi, o da Sünnî tarih algısını güçlü bir şekilde savunuyor, Eş'arî-Mâtürîdî kelamı sorgusuzca benimsiyor, klasik fıkıh usulcülerini-

⁵⁴ Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-hadisiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1989).

⁵⁵ Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *el-Fethu'l-mübîn fi şerhi'l-erba'î'n* (Kahire: el-Matba'atu'l-Meymeniyye, h. 1307).

⁵⁶ el-Ensârî ve eş-Şa'rânî'nin Sûfî ulema arasında sahip olduğu mevki için bkz. 'Abdurra'ûf Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye fi terâcimi's-sâdeti's-sûfiyye*, thk. 'Abdulhamîd Sâlih Hamdân (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts), c. 4, sırasıyla 52-5 ve 69-75.

⁵⁷ Örneğin, usul-i fıkıh âlimlerine dair çağdaş tarihî biyografilere bkz. 'Abdullâh Mustafâ el-Merâgî, *el-Fethu'l-mübîn fi tabakâti'l-usûliyyîn* (Kahire: 'Abdulhamîd Hanefî yay., ts), 3 cilt. Ne var ki, el-Merâgî, el-Heytemî'nin Şâfi'î meslektaşısı ve çağdaşı Şemsüddîn er-Remlî'yi (919/1513-1004/1596) usûl âlimleri arasında saymaktadır (c. 3, 84-5).

⁵⁸ Ahmed b. Hacer el-Heytemî, "Kitâbu't-ta'arruf fi'l-'asleyn ve't-tasavvuf", yazma 597, Ma'ârif, Dâru'l-Kütüb, Kahire.

⁵⁹ el-Heytemî, "Kitâbu't-ta'arruf fi'l-'asleyn ve't-tasavvuf", 23 vd.

⁶⁰ el-Heytemî, "Kitâbu't-ta'arruf fi'l-'asleyn ve't-tasavvuf", 25.

⁶¹ el-Heytemî, "Kitâbu't-ta'arruf fi'l-'asleyn ve't-tasavvuf", 32.

nin müktesebatlarında herhangi bir gelişme olacağını düşünmüyor ve Sûflerin yolunu samimiyetle takip ediyordu. Bir bakıma, o, itidalli bir âlim, çoğunlukla popülist Sûfî çevrelerde görülen sosyo-ahlakî aşırılıklara muhalif ve bu nedenle de dinin yüce değerlerine içtenlikle bağlı biriydi.⁶² Ne var ki o, aynı zamanda bir İbn 'Arabî müdafii idi, fakat lafzî anlamı içerisinde, ki bu anlam ne olursa olsun, vahdet-i vücûdun savunucusu değildi, ancak İbn 'Arabî'nin takvasına, İslam'a olan katkısına ve tecrübesinin ehemmiyetine inanan biriydi.

el-Fetâva'l-hadîsiyye'sinde el-Heytemî, fikhın muhkem bölümlerinin dışında kalan tüm soru tiplerine, kelimeler, dil ve usul-i fikhın meseleleri hakkında ayrıntılı bilgiler vermek suretiyle cevaplar verir. Tartıştığı birçok mesele tasavvufî bir niteliğe sahiptir. O, İbn 'Arabî, İbnü'l-Ferîd ve onların ayak izlerini takip edenlerin, en seçkin bazı İslâm âlimlerinin ifadelerinde geçen bir merteye olan bir grup "seçilmiş muhterem kişiler" (ahyâr mukarrabûn) olduğunu kabul hususunda net bir duruşa sahiptir;⁶³ İbnü'l-'Arabî ve İbnü'l-Ferîd'in ilmi ve bu dünyayı reddedikleri onların itham edildikleri şeylerden uzak olduklarının göstergeleridir; onları kötüleyenler keşf ilimlerinden (ulûmü'l-keşf) hiçbir tecrübeleri olmayan kişilerdir;⁶⁴ Allah'a giden yollar Allah'ın yarattığı canlılar kadar sayısızdır ve gerçeği (el-hakk) bulmak için kişi, el-Gazâlî'nin İhyâ'sı, Kuşeyrî'nin ('Abdülkerîm, 376/986-465/1072) Risâle'si, es-Sühreverdî'nin (Şihâbüddîn 'Ömer, 539/1145-632/1234) 'Avârifü'l-ma'ârif'i ve Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (Muhammed b. 'Ali el-Hârisî, ö. 386/996) Kûtu'l-kulûb'ü gibi eserleri okumalıdır;⁶⁵ Gazâlî'nin de belirttiği gibi, en yüksek merteye, bâtinî bilgiye sahip olanlar İslâmî ilimlerin kural ve sınıflarını bilenlerden daha üstün oldukları için sırasıyla Peygamberlerin, irfan sahibi evliyaların (el-evliyâtü'l-ârifîn), ilim sahibi âlimlerin ve doğru kişilerin mertebesidir;⁶⁶ şerî'at ile hakikat arasında farklar vardır: şerî'at kök iken hakikat, şerî'at'ın dalı ve nihai durağıdır, şerî'at âşikâr olanın bilgisi iken hakikat gizli olanın bilgisidir.⁶⁷

Ancak bu, el-Heytemî'nin tasavvuf yolunu tereddütsüz bir şekilde benimseydiği anlamına gelmez. Mesela, onun İbn 'Arabî hayranlığı, onu, İbn 'Arabî ile ilişkilendirilen görüşle tezat teşkil eden, Mûsâ'nın Fir'avun'unun kâfir olduğuna inandığını söylemekten alıkoymadığı gibi, o, sıradan insanların İbn 'Arabî ve İbnü'l-Ferîd'in kitaplarını okumalarını uygun görmez.⁶⁸

Ayrıca, el-Heytemî'nin İbn Teymiyye hakkındaki görüşü el-Fetâva'l-hadîsiyye'de açıkça dile getirilmiştir. İbn Teymiyye'nin müteahhir Sûfîlerle uyuşmaması ile alakalı bir soruya cevap verirken, el-Heytemî, on dördüncü yüzyılın

⁶² Örneğin bkz. Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir 'an iktirâfi'l-kebâ'ir* (Kahire: el-Matba'atu'l-Meymeniyye, h. 1331), 2 cilt.

⁶³ el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, 50, 335 vd.

⁶⁴ el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, 52 vd., 81, 313 vd., 331 vd.

⁶⁵ el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, 77. Kuşeyrî'nin *Risâle'si* üzerine yapılmış bir çalışma için bkz. Richard Hartmann, *el-Kuschairis Darstellung des Sufitums* (Berlin: Mayer & Müller, 1914). es-Sühreverdî hakkında bkz. Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, çev. L. Sherrad (Londra: Kegan Paul, 1993), 289 vd. Ebû Tâlib el-Mekkî hakkında bkz. 'Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifiin* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, 1957), c. 11, 27 vd.; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 6, 274.

⁶⁶ el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, 128 vd., 309.

⁶⁷ el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, 311.

⁶⁸ el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, 289, 291, 296 vd.

Hanbelîsine karşı, ortaçağ Müslüman âlimlerin cedelleriyle ilgili kayıtlarda düşülen en ağır saldırılardan birini gerçekleştirir. Ona göre, İbn Teymiyye, aralarında Ebu'l-Hasan es-Sübkî (Takıyyüddîn Muhammed, 704/1305-744/1344), oğlu (Tâcüddîn 'Ali, 722/1322-756/1354), el-'İzz b. Cemâ'a ('Abdülazîz, 694/1294-767/1366) ve diğer Şâfi'î, Mâlikî ve Hanefî ulemanın bulunduğu kendi döneminin büyük âlimleri tarafından da ifade edildiği üzere Allah'ın gazabına uğramış ve kör edilmiş bir adamdır; İbn Teymiyye'nin itirazı sadece müteahhir sûfilerle sınırlı değildir, aynı zamanda 'Ömer b. el-Hattâb (ö. 23/644) ve 'Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/664) gibi seçkin sahabîlere de yöneliktir; onun fikirleri değersizdir ve hakkında bid'atçı, câhil, müfrit, sapkın ve sapkınlık sebebi biri olarak hüküm verilmelidir. el-Heytemî'nin İbn Teymiyye'nin müteahhir Sûfilere muhalefetini okuma biçimi, İbn Teymiyye'nin tasavvufun fikrî dayanaklarını İbn Sînâ (370/980-428/1037) tarafından ileri sürülen âlem/kozmojoloji felsefesi ile özdeşleştirmesi üzerinde odaklanmaktadır: İbn Teymiyye perspektifinden, Sûfilerin keşf hâline getirdikleri açıklama, İbn Sînâ'nın insanî özlerin kendisine bağlı olduğu bir "Kozmolojik Öz" veya "Faal Akıl" tesis etmesine benzemektedir. İbn Teymiyye'nin bakış açısına göre, bu kozmolojik dizaynın etkileri, Gazâlî, İbn 'Arabî ve İbn Seb'in'in (613 veya 614/1217 veya 1218-668 veya 669/1269 veya 1270) eserlerinde takip edilebilir, her ne kadar Gazâlî sonuçta felsefecileri reddetmiş olsa da, bu, onların Sünnî inançlarla çelişik duruma düştükleri bir inançtır.

el-Heytemî, İbn Teymiyye'nin yaptığı tahlilin geçerliliğine itiraz etmemektedir, ancak onun tasavvufa dair tutumunun vehametini göstermek için, onun aynı zamanda el-Hallâc (244/857-309/922) ve Ebu'l-Hasan eş-Şâzilî (ykl. 593/1196-656/1258) gibi diğer pek çok Sûfiyi reddettiğini zikreder. el-Heytemî, İbn Teymiyye'nin sahabe ve Sûfilere yönelik bu geniş kapsamlı saldırısının, 'Ömer b. el-Hattâb ve 'Alî b. Ebî Tâlib'i yanlış bir konuma yerleştirmesi sebebiyle, (meçhul) eski bir takipçisini, onu açıkça eleştirmeye sevkettiğine dikkat çeker. el-Heytemî, İbn Teymiyye'nin, talâk, hayızlı kadının Ka'be'yi tavâf etmesi, tahâret gibi konulardan vakıf konusuna kadar uzanan birçok meselede, ayrıca icmaya uymayan kişinin ne mürted ne de günahkâr olduğunu söylediği için, sürekli "Sünnî icma ile uyumsuzluklarını sıralayarak devam eder. Dahası İbn Teymiyye, Allah'ın mekansal anlamda sınırlı, Kur'an'ın hâdis, dünyanın tür (nev') olarak ezeli olduğuna ve Hz. Peygamber'in kişinin Allah'a niyazında herhangi bir yardım gücünün olmayacağına inanan bir materyalisttir. Hanbelî mezhebine adını veren Ahmed b. Hanbel (164/780-241/855) ile alakalı bir diğer soruya cevap sadedinde, el-Heytemî, İbn Hanbel'in Allah'ın sıfatları konusunda Sünnî inançlarla tezat teşkil eden görüşlere sahip olduğu yönündeki ithamları reddeder ve İbn Teymiyye ile öğrencisi İbnü'l-Kayyim'i (691/1292-751/1350) bunun aksini iddia etmekle suçlar.⁶⁹

el-Heytemî'nin İbn Teymiyye'ye saldırısını basit, kolay terimlerle açıklamak şüphesiz cezbedicidir: birkaç niteliğine rağmen, el-Heytemî, genel olarak tasavvufun, özelde de İbn 'Arabî'nin güçlü bir inananıdır, aynı zamanda da bir Eş'arî bağlısıdır. Ona yöneltilen her iki soru da, İbn 'Arabî'nin düşüncelerinin ve Eş'arî kela-

⁶⁹ el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, 114-7, 203 vd.

mının temel esaslarının hâkim olduğu geç dönem tasavvufuna dairdir. Eş'arlık bir yana, Müslümanların on üçüncü yüzyıldan itibaren İbn 'Arabî ve vahdet-i vücûd konusundaki uyuşmazlıkları hınç ve sertliklerle doludur. Her ne kadar bu doğru olsa da, bu özel arka plan, el-Heytemî'nin Müslümanları, diğer Müslümanların imanları konusunda aceleyle hüküm vermeye karşı uyarıcı hususi bir eser kaleme aldığı da⁷⁰ göz önünde bulundurulduğunda, onun İbn Teymiyye ve geriye bıraktıkları hakkındaki anlatısına hâkim olan şiddetli ve çekincesiz eleştirisi için yeterli bir açıklama sağlamamaktadır. Hatta el-Heytemî kendisini aşırı bir İbn 'Arabî bağılı olarak bile takdim etmez.

el-Heytemî'nin İbn Teymiyye hakkındaki uzun ithamnamesinin ve "onun Sünnî fıkıh mezheplerinin icmandan sapma"sı olarak ortaya konan hususun ışığında, İbn Teymiyye'nin fikirlerinin, on altıncı yüzyıla kadar yerleşik Sünnî düzen karşısında sadece kendine has, hatta garip bir içtihat türü olmaktan ziyade tam anlamıyla yıkıcı bir şey olarak görülegeldiği anlaşılmaktadır. Zira, Müslüman ilim dünyası halihazırda bir düzen içerisindeydi ve İbn Teymiyye bu düzene yönelik ciddi bir tehdidi temsil ediyor görünüyordu. Bu yüzden el-Heytemî, İbn Teymiyye'nin icmadan, yani icmaya dayalı ve icma ile sembolleşmiş düzenden sapmış olmasına vurgu yapmaktadır. İşte Nu'mân el-Alûsî'nin kendisine bir görev olarak yüklediği şey, bu bakış açısıyla hesaplaşmak, onu bileşenlerine ayırmak ve mantığını geçersiz kılmak olacaktır.

GÖZLERİN NETLEŞTİRİLMESİ

Biyografiler, münâcaatlar [invocation], şerhler, delillendirmeler ve karşı delillendirmeler gibi bir dizi birbiriyle bağıntılı ve örtüşen yazılardan oluşan Cilâ'ü'l-'ayneyn uzun, girift bir söyleme doğru ilerlemektedir. el-Alûsî, eserine el-Heytemî'nin İbn Teymiyye hakkındaki yorumlarını okumasının kendisini, onun gündeme getirdiği tartışmalı meselelerin tahkikini yapmak amacıyla bu kitabı yazma girişimine sevkettiğini söyleyerek başlar. O, ayrıca muhtemelen el-Heytemî'nin eserlerinin İslamî ilim çevrelerinde ölümünden sonra dört asırdır halen okutuluyor olmasının etkisini kabullenerek, el-Heytemî'nin görüşlerinin İslam tedrisatındaki öğrenciler arasında bir kafa karışıklığı yaratabileceğine dikkat çeker.⁷¹ el-Heytemî'nin İbn Teymiyye eleştirisi hakkında kısa, yalın bir bilgi verdikten sonra, el-Alûsî, on dördüncü yüzyıl âlimini, aralarında ez-Zehebî (673/1274-748/1347), İbn Kesîr (700/1300-774/1373), es-Süyûtî (849/1445-911/1505), İbnü'l-Verdî ('Ömer, 689 veya 691/1290 veya 1292-749/1349) ve İbn Hacer el-'Askalânî'nin (773/1372-852/1449) bulunduğu birtakım farklı âlimler⁷² tarafından

⁷⁰ Ahmed b. Hacer el-Heytemî, "el-İ'lâm fî Kavâti'l-İslâm", yazma 28, Tevhîd, The Arab Manuscript Institute, The Arab League, Kahire.

⁷¹ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 2 vd.

⁷² ez-Zehebî'nin değerlendirmesi için bkz. Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz* (Haydarabad: Dâiretü'l-Ma'arifi'l-Osmâniyye, 1980), c. 4, 149 vd.; el-'Askalânî'nin değerlendirmesi için bkz. Ahmed b. Hacer el-'Askalânî, *ed-Dürrü'l-kâmine fî a'yâni'l-mî'eti's-sâmine*, thk. Muhammed S. Ceddü'l-Hakk (Kahire: Ümmü'l-Kurâ, ts.), c. 1, 154-70; el-Verdî'nin değerlendirmesi için bkz. 'Ömer ibnü'l-Verdî, *Tarihü İbni'l-Verdî* (en-Necef: el-Matba'atu'l-Haydariyye, 1969), c. 2, 406-13; İbn Kesîr'in değerlendirmesi için bkz. Ebu'l-Fidâ' b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1967), c. 14, 135-40.

kaleme alınan, hakkındaki bolca övgü dolu biyografilerden alıntılar yaparak sunmaya yönelir. Benzer bir saygı üslubu kullanarak, Takıyyüddîn ve Tâcüddîn es-Sübkî, el-İzz b. Cemâ'a ve Kemâleddin ez-Zemlekânî (666 veya 667/1267 veya 1268-727/1327)⁷³ gibi tümü el-Heytemî tarafından zikredilen İbn Teymiyye münekkidi birkaç önde gelen âlimden alıntılıdığı kısa biyografik pasajları ana hatlarıyla ortaya koyar. Daha sonra saygı ve takdirini sürdürerek İbn Hacer el-Heytemî'ye giriş yapar.

el-Alûsî, İbn Teymiyye'nin âlim sülalesini göstermek amacıyla onun bazı tanınmış ecdad ve akrabalarının hayatı ve eserlerinden bahseder ve onun paha biçilmez mirasını öne çıkarmak için de İbn Teymiyye'nin birtakım çok tanınmış öğrencileri ve onların eserleri ile fikirlerinden etkilenmiş sonraki diğer alimlerin dökümünü yapar.⁷⁴ Sonraki grup içinde ilginç olan bir şey, onun 'Ali el-Kârî el-Herevî (ö. 1014/1606), İbrâhîm el-Kûrânî (1025/1616-1101/1689), Muhammed b. 'Ali eş-Şevkânî (ykl. 1173/1760-1255/1839), 'Ali es-Süveydî, Ebu's-Senâ' el-Alûsî, Veliyyullah ed-Dihlevî ve Sıddîk Hasan Hân gibi âlimleri kuşatırken, Muhammed b. 'Abdülvehhâb'ı içermemesidir. el-Alûsî'nin geniş vukufiyeti ve İbn 'Abdülvehhâb'ın çok ilginç bir şekilde gözden kaçırılabilen ünü düşünülürken, bu Necdli tartışmalı reformistin İbn Teymiyye'nin sonraki takipçileri arasından çıkarılması siyasî bir tedbir adımı olmaktan ziyade el-Alûsî'nin bir niyet açıklaması gibi görünmektedir. Vehhâbî-Su'ûdî meselesi on dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar artık İbn 'Abdülvehhâb'ın yalnızca fikirsel bir bağlamda anılmasını imkansızlaştıran siyasî bir mesele haline geldiği için el-Alûsî'nin Vehhâbî mirasla özdeşleştirilmemek hususunda hassas olduğu anlaşılmaktadır. el-Alûsî'nin, asla açık ifadelerle belirtmemesine rağmen, İbn 'Abdülvehhâb'ı İbn Teymiyye'nin bir öğrencisi olarak görmemesi de elbette diğer bir ihtimaldir.

el-Alûsî'nin ele aldığı el-Heytemî'nin ithamlarından ilk mesele, İbn Teymiyye'nin akîdesi, özellikle de sahabeye yönelik tavrıdır. el-Alûsî'nin cevabının ana noktası İbn Teymiyye'nin Sünnî akîdeyi hicri üçüncü ve dördüncü asırlarda işlendiği şekliyle savunduğu tarzındadır. İbn Teymiyye'nin sahabe hakkındaki görüşünü aktaran el-Alûsî, İbn Teymiyye'nin tıpkı ilk dönemlerde Sünnî akîde hususunda hüküm ortaya koyan büyük zatlar gibi sahabeye hürmet gösterdiğini, onları İslam'ın sonraki nesillerinden daha üstün tuttuğunu ve onlara bağlılığını ifade ettiğini belirtir, ancak o, aynı zamanda Halife 'Ömer ve 'Alî'nin belli meselelerde uzlaşmamış olmalarının yanlış bir durum olmadığını ima ederek onları yanılmaz olarak görmez.⁷⁵ Hâkim eğilim Sünnîliğe intisap eden İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in hak yolunu takip eden evliyaların varlığına ve yine Allah'ın onların bir kısmına sıra dışı veya mucizevi bir şekilde eylemde bulunma (kerâmet) yetisi bahşetmesinin mümkün olduğuna inanmaktadır. Bu, İbn Teymiyye'nin el-Hallâc, İbn 'Arabî, eş-Şâzilî ve et-Tilimsânî (610/1213-690/1291) gibi Sûfîlerin görüşlerini eleştirmesinin nadir veya asılsız olduğu anlamına gelmez. eş-Şâzilî'nin talebelerine,

⁷³ İbn Teymiyye muhalefeti ve onun önde gelen âlim muhalifleri için bkz. Sherman A. Jackson, "Ibn Taymiyya on Trial in Damascus", *Journal of Semitic Studies*, 39: 1 (Spring 1994), 41-85, özl. 43-9.

⁷⁴ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 20-32.

⁷⁵ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 37 vd.

geleneksel [orthodox] İslâm'ın bakış açısından kabul edilemez bir şey olan, Allah'a münacaatları sırasında kendi ismini vesile etmelerini söylediğine dair iddiayı belgedikten sonra,⁷⁶ el-Alûsî, vahdet-i vücûd prensibinin çeşitli anlama biçimlerinin hassas, titiz ve detaylı bir yeniden kurgulamasına girer. İbn Teymiyye ve el-Alûsî tarafından da açıkça kabul edilen görüşe göre, sûfîlerin vahdeti hakkındaki tüm tartışma tek bir meseleye indirgenebilir: "Allah kendi yarattığı bir şey değildir, yarattığının bir parçası değildir ve yarattığının bir sıfatı da değildir. Bilakis, O, yüce zatı itibariyle, kendi türünün tek örneğidir ve müteâldir".⁷⁷

el-Alûsî, her ne kadar İbn 'Arabî'nin şerî'at ile açık bir muhalefet arzeden eserlerinin okunmasını men etmiş olsa da, bir İbn 'Arabî münekkidi olmadığını ima eder. İbn 'Arabî'nin sözlerinde olduğu gibi Sûfîlerin sözleri hakkında da şerî'atın katı kurallarına göre hüküm verme konusundaki karmaşık durumu kabul etmesine karşın, el-Alûsî, Sûfîlerin de tüm Müslümanlar gibi ifadelerinden sorumlu tutulmaları gerektiği düşüncesini okuyucunun aklına sokar. Fakat nihai olarak ortaya çıkan netice, Sûfîlerin söyleminin kadıların caiz ve caiz değil kategorilerine ayrılmaya-cağı şeklindedir.

Bu sebeple, el-Alûsî, Müslüman âlimlerin her zaman batını tasavvufî söylemin geçerliliği hususunda farklı ve muhalif görüşlere sahip oldukları için İbn Teymiyye'nin konumunun tamamıyla meşru olduğunu söyleyerek İbn Teymiyye'nin konumunu açıklarken farklı bir strateji kullanır. İbn 'Arabî, Sa'düddîn et-Teftazânî (ö. 792/1390), 'Alâeddîn el-Buhârî, İbn Hacer el-'Askalânî, el-Makkarî (986/1577-1041/1632) ve İbn Dakîk el-İd (625/1228-702/1302) gibi pek çok büyük âlim tarafından eleştirilmiştir; Celâleddîn es-Süyûtî, İbn 'Âbidîn ve Ebu's-Senâ' el-Alûsî onun velî olduğuna (vilâyet) itimat ederlerken eserlerini okumayı ise yasaklamışlardır.⁷⁸ el-Hallâc, bırakın başkalarını Ebû 'Abdurrahmân es-Sülemî (325/937-412/1021), el-Kuşeyrî (376/986-465/1072) ve yine İbn Hacer el-'Askalânî gibi insanlar tarafından bile mürted olmakla suçlanmıştı. Hatta tanınmış Şâfi'î tasavvuf tarihçisi el-Münâvî ('Abdurra'ûf, 952/1545-1031/1621) bile İbn 'Arabî, Celâleddîn er-Rûmî (604/1207-672/1273), İbn Seb'în ve et-Tilimsânî'nin derin ihtilaf mevzuları olduğu gerçeğini kabul eder.⁷⁹ İbn Teymiyye'ye gönderme yapan el-Alûsî batını tasavvuf ile İbn Sînâ felsefesi arasındaki söylemsel ilişkiyi temellendirir ve Gazâlî'nin felsefecileri "reddedişi"ne duyduğu minnettarlığı dile getirir.⁸⁰

Cilâ'ül-'ayneyn'in büyük çoğunluğu el-Heytemî tarafından gündeme getirilen meselelere özel vurgu yaparak İbn Teymiyye'nin fıkhnın tartışmasına ve ke-

⁷⁶ el-Alûsî, *Cilâ'ül-'ayneyn*, 42.

⁷⁷ el-Alûsî, *Cilâ'ül-'ayneyn*, 59.

⁷⁸ Örneğin bkz. Celâleddîn es-Süyûtî, *Tenbihu'l-gabî bi tebrî'eti İbn 'Arabî*, thk. Muhammed İbrâhîm Selîm (Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, 1995), 43.

⁷⁹ el-Alûsî, *Cilâ'ül-'ayneyn*, 43-53. İbn 'Arabî ve onun tasavvufî bakışı hakkında uzun süren ihtilafa dair bkz. Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabî in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (Albany: State University of New York Press, 1999), özl. 87-111 burada Knysh İbn Teymiyye'nin İbn 'Arabî eleştirisini tartışır.

⁸⁰ el-Alûsî, *Cilâ'ül-'ayneyn*, 73 vd. el-Gazâlî'nin felsefecileri reddedişi için bkz. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Tehâfüü'l-felâsife*, thk. Mâcid Fahrî ve Maurice Bouyges (Beirut: Dâru'l-Mağrik, 1990); W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962), 114-8; Corbin, *History of Islamic Philosophy*, 179-86.

lama hasredilmiştir. Burada el-Alûsî'nin tonu ve dili, İslâmî uygulamalar konusunda daha kendine özgü ve sabittir. İslam tasavvuf kültürü asla katı kurallar geliştirmemişken, fıkıh ve kelam diğerlerine nispeten tanımlanmış bir dizi terim ve kavramlar edinmiş ve kendilerine sayısız örnek vakalar ve "ideal tipler" ışığında yaklaşılagelmiştir. Bu yüzden, el-Alûsî'nin red stratejisi sonradan değişmiştir. el-Heytemî'nin İbn Teymiyye'nin birtakım fikhî meselelerde toplumun icmandan saptığı şeklindeki itirazına cevap verirken el-Alûsî, onun içtihat ve taklîd konusundaki görüşünü genel hatlarıyla ortaya koyarak, dolayısıyla İbn Teymiyye hakkında hüküm verilirken gerekli olduğuna inandığı temel müracaat çerçevesini kurarak söze başlar. el-Alûsî, İbn Teymiyye'nin ve İbn 'Arabî'nin de görüşlerinin yer aldığı birçok klasik İslâmî görüşleri kullanmak suretiyle fakih ve müctehit terimlerinin eş anlamlı olduğunu yazar. el-Alûsî'ye göre, fakihlerin tümü fıkıhın her sahasında yetkin olmadıkları için içtihat kısmî olabilir; fakat hiçbir çağ bir müctehidin varlığından yoksun olamaz ve hatalı bir içtihat bile Allah tarafından ödüllendirilecektir.⁸¹ Mezhep-temelli taklîdi tamamıyla eleştirmede açık olsa da, içtihat tarafında yer almak hususunda tereddütsüzdür ve mezhebe katı bağlılığı isteyen veya belli bir fıkıh mezhebine bağlı olan bir kişinin başka bir mezhebin bir görüşünü benimsemesine izin vermeyen kişileri özellikle eleştirir.⁸²

Herşeye rağmen, el-Alûsî'nin nihai gayesi İbn Teymiyye'nin tartışılan fetvalarının ya diğer önceki âlimlerin hatta sahabîlerin tercihleri olduğunu ya da onların basitçe meşru içtihat meseleleri olduğunu beyan etmektir. Birden fazla vakada, o, İbn Teymiyye'nin görüşü ile mutabık olduğunu ilan ederken hâlâ Hanefî fıkıh mezhebine bağlı kaldığını teyit eder. el-Heytemî'nin ithamlarını teker teker ele alan el-Alûsî, ne İbn Teymiyye'nin itham edildiği hususları kabul ettiğini inkar eder, ne de İbn Teymiyye'yi küçük düşürenlere karşı tek bir noktada ödüner. Mesela, el-Heytemî, İbn Teymiyye'yi "(farz, ritüel) namazını kasten terkedene kim senin (kendisini ibadete hasretmeye karar verdiğinde) onu kaza etmesi gerekmez" demekle itham eder.⁸³ el-Alûsî, bunun aynı zamanda, namazı kasıtlı olarak terk eden kişinin mürted olarak kabul edileceğini ve mürtedin de zaten ibadet etmesi gerekmediğini düşünen hem İbn Hanbelî'nin hem de İbn 'Arabî'nin el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'sinde benimsediği görüş olduğunu söyleyerek cevap verir. el-Heytemî İbn Teymiyye'ye hayızlı bir kadının keffâret ödemesi gerekmez Ka'be'yi tavaf etmesinin caiz olduğu görüşünü nispet eder.⁸⁴ el-Alûsî, bunun yine hem Ebû Hanîfe (ö. 150/767) hem de eş-Şâfi'î'den nakledilen bir görüş olduğunu söyler. O, İbn Teymiyye'yi, bir erkeğin tek bir seferde üç defa boş ol demesinin (talâk) tek bir boşama olarak addedileceği şeklindeki en tartışmalı fetvalarından birinde bile sa-

⁸¹ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 103-9. *İçtihat ve taklîd* fıkıh terimlerinin gelişimi ve anlamı için bkz. Wael b. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 117-23; Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: The Islamic Text Society, 1991), 366-94.

⁸² el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 110-13.

⁸³ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 140.

⁸⁴ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 143.

yunmaktan geri durmaz.⁸⁵ el-Alûsî, bu fetvanın İbn Abbâs ve 'İkrime gibi sahabilerin görüşüne dayandığını öne sürer; bu ayrıca Hanefî İbn 'Âbidîn'in benimsediği görüştür ve benzer şekilde eş-Şevkânî ve Ebu's-Senâ' el-Alûsî de bunu uygun bulmuştur. Her halükârda Nu'mân el-Alûsî, Müslümanların bu konudaki farklılıkları ne olursa olsun, bunun açıkça bir içtihat meselesi olduğu sonucuna ulaşır.

Böylece el-Heytemî tarafından iddia edildiği gibi İbn Teymiyye'nin Müslümanların icmâından ayrılmadığı neticesine ulaşılmış olmaktadır. Fakat İbn Teymiyye'nin icmâdan ayrılan kişinin ne bir kâfirin amelini ne de büyük bir günahı işlemiş olduğu şeklindeki fetvasının anlamı konusunda ise el-Alûsî hemen cevabı yapıştı: bir hüküm kaynağı olarak icmayı reddetmek küfür olarak kabul edilmeyorken nasıl oluyor da icmâdan ayrılmak küfür olarak sınıflandırılınsın.⁸⁶ el-Alûsî buna icmân ulema arasında büyük ayrılıklara mevzuu olduğunu ilave eder, ki burada İbn Arabî tek geçerli icmân sahabeden geldiği kat'î olarak sabit olan icma olduğu görüşündedir. İbn Teymiyye ulemanın icmânının hukukî yönden bağlayıcı olduğuna inanmasına rağmen böyle bir şeyin gerçekleşebileceğini tasavvur edememektedir.

Cilâ'ü'l-'ayneyn'in diğerleriyle mukayese edilmeyecek derecedeki en geniş bölümü, İbn Teymiyye'nin akîdesine, özellikle de Allah'ın sıfatları ve Hz. Peygamber konusundaki telakkisine ayrılmıştır. Allah'ın sıfatları ve Hz. Peygamber'in konumu hakkında Müslümanların yaptıkları tartışmalar, yoğun ve uzun solukluydu ve çok sayıda fırkanın farklılaşmasının temellerini hazırlamıştı. İbn Teymiyye'nin Selefi yöntem olarak bilinegelen usulü savunması, muasır Eş'arî ve Süfi yönelimli ulemanın acımasızca saldırısına uğradı. Aslında el-Heytemî'nin İbn Teymiyye'nin kelimî görüşlerine yönelttiği tenkit yeni bir bakış açısı ortaya koymadı, daha ziyade tümüyle on dördüncü yüzyılın tartışmalarına dayanmaktaydı. Tartışmalı Allah'ın kelâmî ve Kur'an'ın doğası meselelerini irdeleyen el-Alûsî, cevabının temelini İslam kelimâ sahasına genel bir bakış tesis ederek, Sünnî ile Mu'tezilî akîdeler, Ahmed b. Hanbel ile muhalifleri, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (260/875-324/939) ile müteahhir Eş'arî kelimciler arasındaki⁸⁷ belli başlı farklılıkları resmederek kurar. O, Sünnî Müslümanların genel itibariyle hâdislerin (havâdis) ilahî zatta mevcut olmadığı hususunda uzlaştıklarını kabul eder.⁸⁸ Fakat şayet durum böyleyse, o halde İbn Teymiyye'nin ve İbn Hanbel'den bu yana Selefi metodun diğer takipçile-

⁸⁵ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 144. Bu fetva hakkında yapılan bir tartışma için bkz. Abdul Hakim I. al-Matrudi, *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah* (Londra: Routledge, 2006), 171-85.

⁸⁶ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 159 vd. el-Alûsî, Tâcüddîn es-Sübki'nin *Cem'u'l-cevâmi'*inin bir şarihi olarak Ebû Zer'a'yı işaret eder, ki buradan onun 354/756 yılından sonra yaşadığı anlaşılmaktadır. Fakat Şâfi'î ulemaya dair tarihi biyografilerin en sonuncusunda Ebû Zer'a adında hiçbir fakih tespit edilememiştir. Örneğin bkz. 'Abdullah b. Hicâzî eş-Şerkâvî, "et-Tuhfetü'l-behiyye fi tabakâti's-Şâfi'îyye", yazma 149, Târîh, Institute of the Arab Manuscript, The Arab League, Kahire. Ancak icma konusunda Ebû Zer'a'ya nispet edilen görüş, Şâfi'î mezhebi içerisinde yaygındır ve onun, icmân bir hüküm kaynağı olarak geçerliliği ve vukuunun imkanı konusunda âlimler arasındaki bir uzlaşmanın olmamasından hareketle çıkartılmış bir görüş olduğu anlaşılmaktadır. 'Alî Hasebullah, *Usûlü'l-teşrî'ül-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1959), 141-6.

⁸⁷ Müteahhir Eş'arîler hakkında bkz. Corbin, *History of Islamic Philosophy*, 267-72; George Makdisi, "Ash'arî and Ash'arites in Islamic Religious History", *Studia Islamica*, 17 (1962): 35-80 ve 18 (1963): 19-39, W. Montgomery Watt, "Ash'ariyya", *EP*, I, 696.

⁸⁸ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 161.

rinin Kur'an'ın mahluk olmayıp Allah'ın kelâmı olduğu ve Allah'ın da ezeli olarak konuşan olduğu şeklindeki akîdelerini açıklamak nasıl mümkün olacaktır? Bu, mantıksal olarak beraberinde çok tanrılı bir düşünceyi getirecek olan, Kur'an'ın (Allah'ın kelâmı olarak) Allah'ın zatı gibi ezeli olduğu anlamına gelmez mi?

el-Heytemî'nin Eş'arî fikirlerinin farkında olan el-Alûsî, hem Selefî hem de Eş'arî mezheplerinin Mu'tezile'nin Kur'an'ın yaratılmış olduğu nazariyesini reddettiğini ve her ikisinin de Kur'an'a Allah'ın kelâmı olarak inanmayı benimsediklerini vurgular. Ancak, bu nazariyenin çok tanrıcı ve içkinci içerimleriyle alakadar olan müteahhir Eş'arîler, Kur'an'ın lafzî anlamda değil, zihinsel olarak (kelâm-ı nefsi) ilahî bir kelâm olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸⁹ Böylece bundan ne kişinin Kur'an'ı okumasının ilahî kelâm ile aynı şey olabileceği, ne de Kur'an'ın ezeli olarak kabul edilebileceği sonuçları çıkar. Diğer yandan tevhid ve aşkın bir tasavvur oluşturma çabasının gerektirdiği hususların farkında olan hâkim Selefî nazariye, "Allah'ın, dilerse ve dilediği her zamanda, ezeli olarak konuşan olduğunu ve işitilen bir sesle konuştuğunu; kelâmın bir tür olarak ezeli olduğunu, ancak aldığı şeklin böyle olmadığını" iddia eder.⁹⁰

Eş'arîlerin kelâm-ı nefsi önermelerine karşı Selefî itirazların temelleri akli olmaktan ziyade esasen nass temellidir, zira onlar, çok sayıda Kur'an âyetinin ve nebevî hadisın Müslümanların, karşısında her türden mecazî yorumlamalara (te'vîl) başvurmakta özgür olmadıkları⁹¹ Kur'an'ın, Allah'ın kelâmı olarak tanımlanması hususunda net bir şekilde açık olduğunu iddia etmektedirler. Kendisini çekişmenin Selefî kanadına yerleştiren el-Alûsî'nin tartışmanın bu bölümündeki yaklaşımı geçmişteki itikadî tartışmaları genişletmek değil, bilakis daha ziyade Eş'arîlerin görüşlerinin ne kadar çeşitlilik arzettiğini göstermektir. el-Alûsî'ye göre, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin bizzat kendisi, Kur'an'ın tabiatı konusunda tamamıyla İbn Hanbelî'nin görüşünü benimsemiştir⁹², ki bu, kelâm-ı nefsi kavramının kökeninin el-Eş'arî'nin eserlerinde yer aldığı iddiasını katıksız bir yanılığa kılmaktadır. O, Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olup kelâmın ezeli ilahî bir sıfat olduğunu kabul edenler arasında tüm Eş'arî kelâmcıların en meşhuru olan el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) de bulunduğunu ilave eder.

O halde, İbn Teymiyye'nin "Allah'ın kelâmı" nazariyesini savunması, el-Heytemî'nin iddia ettiği üzere onu âlemî ezeliğinin savunucusu haline getirir mi? İbn Teymiyye baş düşmanı vahdetçilerin görüşlerine benzeyen içkinci tavırları barındırmış mıdır? el-Alûsî'ye göre, İbn 'Arabî dahil hiçbir Müslüman âlim, âlemin ezeliğini asla kabul etmemiştir.⁹³ Müslümanlar âlemin ortaya çıkışı anlamında kesinlikle hâdis olduğunu; sadece Allah'ın ilminin bir parçası olma anlamında onun ezeli olabileceğine inanırlar. Ve bu, yalnızca başlangıçta "Allah vardı, başka hiç

⁸⁹ Kelâm-ı nefsi hakkında bkz. Bernard Weiss, "Exotericism and Objectivity in Islamic Jurisprudence", Nicholas Heler (ed.), *Islamic Law and Jurisprudence* (Seattle: University of Washington Press, 1990), 53-71, özl. 53 vd.

⁹⁰ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 163.

⁹¹ Selefî görüş için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâ'ü'l-'alil* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.).

⁹² Buradaki gönderme Ebu'l-Hasan 'Ali el-Eş'arî'nin eserinedir, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. F. M. Mahmûd (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1977), c. 2, 20 vd.

⁹³ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 206.

birşey yoktu” diyen⁹⁴ değil; aynı zamanda âlemin ezeliğine dair bir inancı ihlas eden görüşler serdetmeleri nedeniyle İbn Sînâ ve takipçilerinin dinden çıktıklarını ilan eden İbn Teymiyye'nin görüşüydü. Benzer bir tarzda, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (380/990-458/1066) gibi bazı Hanbelî âlimleri teccime yaklaşmakla suçlayan⁹⁵ İbn Teymiyye ne bir teccimci ne de bir teşbihçidir. el-Alûsî, İbn Teymiyye'nin “Allah arşı üzerindedir” dediğini inkar edemezdi, ancak o, İbrâhîm el-Kûrânî'nin izini takip ederek “bir nazariyenin icap ettirdiği şey bir nazariye değildir” şeklindeki yerleşik İslâmî kuralı hatırlatır; böylece hiç kimse İbn Teymiyye'ye arş konusundaki görüşünün gerektirebileceği, fakat kendisinin asla söylemediği bir şeyi nispet edemez.⁹⁶

Ebu's-Senâ'ya atıfta bulunan Nu'mân el-Alûsî, Selefî akîdenin tenzîh, tefvîd ve tasdîke, yani aşkın bir tasavvur oluşturma, muğlak konularda işi Allah'a havale etme ve Allah'ın kitabına itimat prensiplerine dayandığını; böylece selefin (Müslümanların ilk nesilleri) metodunun ta'tile (ilahî sıfatlardan yoksun bırakma, soyup atma, değerini düşürme) götürebilen mecâzî yorumlama metodu olmadığını ileri sürer. Lakin el-Alûsî, Müslümanların ilahî sıfatlar konusundaki tartışmalardaki karmaşıklığa ve katılığa [tenacity] işaret ederek, babasının belli bir dereceye kadar te'vîli kabul ettiğini açık yüreklilikle ifşa eder.⁹⁷ Böylece bu bölümü kapatmak için el-Alûsî, İbn Teymiyye'den, eş-Şâfi'î, İbn Hanbel ve el-Eş'arî gibi daha önceki âlimlerle büyük Sûfî ve Hanbelî âlim 'Abdülkâdir el-Geylânî (471/1078-561/1166) ve İbrâhîm el-Kûrânî'den uzun alıntılara başvurur, tüm bunlar Selefî akîdenin ve onun Sünnî İslâm'ın ana gövdesine mensubiyetinin doğruluğuna şahitlik etmekte-dirler.

el-Alûsî, benzer bir yaklaşımı İbn Teymiyye'ye nispet edilen Cehennem'in sonluluğu (fenâ'ü'n-nâr) inancını temize çıkarmak için daha önceki Müslümanların görüşlerinin gerçekten ne kadar farklı olduğunu göstererek kullanır. Ancak el-Alûsî'nin İbn Teymiyye muhalifleri karşısında boyun eğdiği tek yer burası gibi görünmektedir. Hâkim Sünnî görüşü tam olarak özetleyerek el-Alûsî şöyle yazar: “Cehennem ehli, kâfirlerdir. Büyük günah işleyen âsî müminler ise Mu'tezilî görüşün aksine Cehennem'de ebedî kalıcı değillerdir”.⁹⁸ Bundan sonra o, doğru görüşün hem Cennet'in hem de Cehennem'in iyi ve kötü mukimleriyle birlikte kalıcı olduğu ve İbn Teymiyye'ye atfedilen bu farklı görüşün de büyük ihtimalle sahih olmayan bir nakilden kaynaklandığı neticesine ulaşır.⁹⁹ Fakat İbn Teymiyye'nin böyle

⁹⁴ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 208.

⁹⁵ Başka bir Hanbelî'nin Ebû Ya'lâ verdiği cevap için bkz. 'Abdurrahmân b. el-Cevzî, *Def'u şübehi't-teşbih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 26-30, 37-40, 49-61, 79-82 ve birçok yerde.

⁹⁶ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 208-25.

⁹⁷ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 228.

⁹⁸ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 265.

⁹⁹ “Cehennem'in sonluluğu” meselesi, modern dönemin başlarına kadar tartışılmaya devam etmiştir. Örnek olarak bkz. İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim'a cevap olarak Muhammed b. İsmâ'il es-San'ânî (İbnü'l-Emîr, 1099/1688-1182/1768), *Ref'u'l-estâr li ibtâli edilleti'l-kâ'ilîn bi fenâ'ü'n-nâr*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1984). Kitabın girişinde (age, 5-23), meşhur bir İbn Teymiyye taraftarı olan el-Elbânî, sırf “Cehennem'in sonluluğu” meselesini tartışır ve İbn Teymiyye'nin gerçek görüşünün “Cehennem'in sonsuzluğu” olduğu anlamına gelecek yeni bir delil ortaya koyar.

bir görüşe meyyal olduğu ispatlansa bile, bu bir küfür konusu değildir, zira aynı anlama biçimi çok sayıdaki seçkin Müslüman tarafından da ifade edilmiştir.¹⁰⁰

Nu'mân el-Alûsî, eserini talak ve abdestle ilgili küçük problemlere dair bir bahisle tamama erdirirken, Müslümanların Hz. Peygamber'le ilgili algıları kitabın son önemli konusunu oluşturur. Gerçekten, "İbn Teymiyye'nin Hz. Peygamber konusundaki görüşleri" sürekli ve belki de hâlâ en hararetli tartışmaları, özellikle de Hz. Peygamber'in yanılmazlığı, onun müminler adına aracılık etmesi ve kabrinin ziyaret edilmesiyle ilişkili meseleleri harekete geçirmektedir. Esasen bu üç mesele-nin tamamı el-Heytemî'nin İbn Teymiyye'ye yönelik ithamnamesinde tekrar ele alınmıştır. Allah'ın peygamberlerinin yanılmazlığı Müslüman âlimler tarafından ayrıntılı olarak tartışılan bir konu olsa da, el-Alûsî tüm Müslümanların peygamberlerin Allah'ın mesajını nakletme açısından yanılmaz oldukları hususunda hemfikir olduklarını ifade eder. Problem, onların yaşamlarının diğer yönleri bakımından yanılmaz olup olmadıkları, bu tür yanılmazlığın nass delilinden mi elde edildiği yoksa aklen mi ulaşıldığı, bunun küçük hatalarla mı yoksa büyük hatalarla mı ilgili olduğu ve yine bunun bir hatayı tasvip etmekten mi yoksa işlemekten mi korunmuş olmak anlamına geldiği noktasındadır.

Farklı fırkalara mensup birtakım geçmiş Müslüman kelimcilerin çeşitli fikirlerini sıralayan el-Alûsî, tartışmanın tabiatının kendine özgülüğünün altını çizer. Onun amacı yalnızca el-Heytemî'nin İbn Teymiyye'nin peygamberlerin yanılmazlığını inkar ettiği şeklindeki ithamının genelleme olup bundan dolayı temel itibarıyla kabul edilemez olduğunu göstermek değil, aynı zamanda inanç meselelerine hasredilen alanı daraltmaktır. el-Gazâlî, el-İsferâyînî (ö. 418/1027), el-Âmidî (ö. 631/1233), et-Teftazânî ve diğer pek çok önemli kelimci tarafından açıkça ifade edildiği üzere, el-Alûsî Sünnî inancın özünde varolan peygamberlerin yanılmazlığı konusundaki ilmî tartışmaların asla hüküm bildiren beyanlara konu olmadığı hususunu teyit eder.¹⁰¹

Şefaate meselesi daha detaylı bir tartışmayı içerir. Ancak burada İbn Teymiyye'yi savunmak kolay bir iş değildir. İbn Teymiyye, Müslümanların Allah'a yakarışlarında nebevî gücün vesile kılınması (tevessül) karşısında görüş beyan etmiştir. Fakat diğer hemen hemen tüm Selefi yönelimli âlimler gibi İbn Teymiyye de kendi İslam anlayışını oluştururken ağırlıklı olarak hadise dayanırken, Hz. Peygamber'in tevessülünün kanıtı da büyük ölçüde hadis külliyatından elde edilmiştir. Bu son derece hassas meselenin üstesinden gelirken el-Alûsî, bu tarz bir niyaza cevaz verenler ile menedenlerin görüşlerine dikkat çeker. Fakat onun belli başlı alıntısı babasının Selefi üstadı Şeyh 'Ali es-Süveydî'nin el-'İkdü's-semîn'inden gelir. İbn Teymiyye gibi es-Süveydî'nin mantığı da şu inanca dayanmaktadır:¹⁰² ibadetle ilgili meseleler yenilikçiliğe değil takibe dayanır, yani Müslümanların âdetleri ve ibadet usullerinin meşruluğu, Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu örneklerin gerçekleştirdiği işlemdir, içtihadın değil, her ne kadar bu içtihat iyi niyetle yapılmış olsa

¹⁰⁰ el-Alûsî *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 266.

¹⁰¹ el-Alûsî *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 266-9.

¹⁰² 'Ali es-Süveydî, *el-'İkdü's-semîn fi beyâni mesâilî'd-dîn* (Kahire: el-Matba'atu'l-Meymeniyye, h. 1325), 182 vd. ve 212.

bile. es-Süveydî, yalnızca Allah'ın Müslümanların dualarına cevap verme kudretine sahip olduğunu, Allah'ın kudreti dışında herhangi bir gücü vesile kılmanın bir şirk şekli olduğunu vurgulayan ve aksini iddia eden pek çok hadisin sıhhati hakkında ciddi sorular uyandıran birçok Kur'an âyetine atıfta bulunur. Allah'ın Peygamberine bahşettiği tek şefaath hakkı, Müslümanları ahirette kurtarma şefaathıdır.¹⁰³ O, görüşünü İbn Teymiyye'nin İktidâü's-sırâti'l-müstakîm'ine referanslarda bulunmak suretiyle güçlendirir, ki İbn Teymiyye bu eserinde Müslümanlara Hz. Peygamber'in ölümünün inkar edilemez bir hakikat olduğunu ve onun âlemin ilahî düzeni içerisindeki yüce mevkii ile yaşayanlara müdahalede bulunma gücünü asla birbirine karıştırmamaları gerektiğini, zira Hz. Peygamber'in bunu kendi yaşamında bile gerçekleştiremediğini hatırlatır.¹⁰⁴

Ancak el-Alûsî, Hz. Peygamber'le ilgili meselelerin birbirinden çok farklı Müslümanın hayatına temas ettiğinin kesinlikle farkındaydı. O nedenle tartışmanın bu bölümünü arayı bulan bir notla sona erdirir. Tevessül konusunda cevaz verme ve menetme arasında orta bir yolu överken, bu konuya babasının (*Ey İman Edenler! Allah'tan korkun ve ona yaklaşmak için vesileler arayın, onun yolunda gayret gösterin ki felaha eresiniz*)¹⁰⁵ şeklindeki Maide Suresi 35. âyetine getirdiği yorumu dahil eder, burada Ebu's-Senâ' el-Alûsî, "(senin adına) dua etmesini isteyerek Allah'a yaklaştıran bir vesile olarak bir insana müracaat etmek, eğer o kişi hayattaysa şüphesiz caizdir" demektedir.¹⁰⁶ Fakat Ebu's-Senâ', ne kadar mübarek olarak görülürse görülsün ölü bir insana yönelmeyi kabul etmez.

Aslında Ebu's-Senâ'nın görüşü, yine bir yandan belli bir zatın kudretini vesile etme ile diğer yandan Hz. Peygamber tarafından tasvip edildiği ve hatta uygulandığı için, böyle bir zatın duasını istemenin arasını ayıran İbn Teymiyye'nin görüşüyle tezat teşkil etmez. Fakat el-Alûsî, yanlış anlaşılacak için Selefi ve özellikle Vehhâbî düşmanı Iraklı Sûfî âlim Dâvûd b. Circis üzerine şiddetli bir hücum kalkışır. Sulhu'l-ihvân isimli cedel tarzı eserinde İbn Circis, Müslümanların dualarında yalnızca evliyaların değil, hayvanların ve maddi nesnelere kudretini de vesile edebileceklerini yazmıştı. Bu görüşün sırf zikredilmesi bile el-Alûsî'nin bazı Seleflilik düşmanlarının düşebildikleri aşırı mantıksızlığa vurgu yapma hususunda elbette tüm gayesine hizmet etmektedir. Bu yüzden el-Alûsî, İbn Circis'in görüşlerini sâfi halüsinasyon olarak betimlerken onu reddetmek için hiç zorluk çekmez.¹⁰⁷ Hiç şüphesiz birkaç yıl sonra Mahmûd Şükrî el-Alûsî, İbn Circis'e sert bir cevap yayınlayacaktır.

Hz. Peygamber ile ilgili son mesele ziyaret meselesidir. Müslümanların ziyaret hususundaki tartışmalarının çoğu "Benim (Medine'deki) mescidim, (Mek-

¹⁰³ el-Alûsî *Cilâ'ü'l-ayneyn*, 275-88; es-Süveydî, *el-'İkdü's-semîn*, 78-118.

¹⁰⁴ Ahmed b. Teymiyye, *İktidâü's-sırâti'l-müstakîm li muhâlefâti ashâbi'l-cehîm*, thk. Muhammed H. el-Fikî (Kahire: Matba'atu's-Sünneti'l-Muhammediyye, h. 1369), c. 1, 414 vd. Ayrıca bkz. aynı yazar, *Mecmû'u'l-fetâva Şeyhi'l-İslâm Ahmed ibn Teymiyye*, thk. 'Abdurrahmân b. Muhammed b. el-Kâsım - Muhammed b. 'Abdurrahmân (Riyad: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), c. 1, 105 vd., 140 vd., 313 vd., 319 ve 326.

¹⁰⁵ Kendi tercümem.

¹⁰⁶ el-Alûsî *Cilâ'ü'l-ayneyn*, 308.

¹⁰⁷ el-Alûsî *Cilâ'ü'l-ayneyn*, 314 vd.

ke'deki) Mescid-i Haram ve (Kudüs'teki) Mescid-i Aksa dışında seyahat yoktur" şeklindeki hadis etrafında dönmektedir.¹⁰⁸ Ziyaret konusunda İbn Teymiyye ile hasımları arasındaki farklılık ince, fakat can alıcıdır. İbn Teymiyye bu hadisi, onun, Müslümanların bir ibadet eylemi olarak Hz. Peygamber tarafından belirlenenler dışında herhangi bir camiye veya Hz. Peygamber'inki de dahil olmak üzere herhangi bir türbeyi ziyaret etmekten menettiği şeklinde anlamıştır. İbn Teymiyye'ye göre, ibadet maksatlı ziyaret Şârî tarafından tanımlanmış ve insanın yorumuna bırakılmamış bir hac şeklidir. İbn Teymiyye'nin tasavvufî ve popüler dinî kültür hakkındaki görüşünün daha geniş içerimleri, ki türbe ziyareti burada bir kale gibidir, son derece nettir. Gerek yaşamında gerekse de vefatından sonra İbn Teymiyye'nin bu önerisinin Sûfî olan ve olmayan İslâmî merkezlerden sert cevaplar almış olması şaşırtıcı değildir.¹⁰⁹ Ancak İbn Teymiyye, el-Heytemî'ninki de dahil olmak üzere kendisine dil uzatanların ithamlarında dile getirildiği üzere, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etme hususunda tümünden bir yasaklamayı savunmamıştır.

el-Alûsî'nin bu görüşün geçerliliğini izah etmek için referansta bulunduğu kişi, Hanbelî âlim ve İbn Teymiyye'nin öğrencisi olan ve hocasının görüşü üzerine en ayrıntılı şerhi yazan¹¹⁰ İbn 'Abdülhâdî'dir (704/1304-744/1343). İbn 'Abdülhâdî'ye göre, İbn Teymiyye Hz. Peygamber'in izini takip ederek, aynı zamanda Hz. Peygamber'in de medfun bulunduğu Medine Mescidi'ni ziyaret etmeyi tavsiye ettiğini ve bir Müslümanın mescide girer girmez Hz. Peygamber'e belirli bir usulde saygı göstermesi ve belli bir duayı okuması gerektiğini vurgulamıştır.¹¹¹ İbn Teymiyye'nin karşı olduğu şey, Hz. Peygamber'in kabri de dahil olmak üzere kasıtlı bir hac amacıyla türbe ziyareti gerçekleştirmektir.¹¹²

Sonunda kendi değerini düşüren bir sonuçla Nu'mân el-Alûsî, hem el-Heytemî'ye hem de İbn Teymiyye'ye, birincisine düşmanlık ikincisi adına da bir zafer duygusu göstermeksizin, takdirlerini dile getirir. Fakat o, okuyuculara Halîfe 'Alî b. Ebî Tâlib'in "Hakkı insanlara göre tanımayın, lakin siz hakkı tanıyın ki böylece ehlini de tanırsınız" sözünü hatırlatır.¹¹³ O, el-Heytemî'nin İbn Teymiyye'ye olan muhalefetine kendini ön plana çıkarma isteklerinden veya bilgi eksikliğinden kaynaklandığını ve yine İbn Teymiyye'nin de ictihadî fikirlerinin bazısında hiç hata yapmadığını asla düşünmediğini belirtir. Fakat o halde niçin el-Heytemî'nin ithamnamesi, el-Alûsî'nin gerçekleştirmiş olduğu fikrî soruşturma testinden geçemiyor olduğu görünmektedir? el-Alûsî'nin cevabı, İbn Teymiyye'ye nispet edilen bazı sözlerin yanlışlıkla ona atfedildiği, bazısının yanlış yorumlandığı ve asla İbn Teymiyye tarafından kastedilmediği veya kabullenilmediği, bir kısmının genel Hanbelî görüşü yansıttığı, diğerlerinin ise içtihat makamına tereddütsüz bir şekilde

¹⁰⁸ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 315.

¹⁰⁹ İbn Teymiyye'ye ziyaret konusunda ilk cevap için bkz. Takıyyüddîn es-Sübkî, *Şifâ'ü's-sekâm fi ziyâret-i hayri'l-enâm* (Kahire: Dâru Cevâmi'i'l-Kelim, 1984ç).

¹¹⁰ Ebû 'Abdillâh b. "Abdilhâdî, *es-Serîmü'l-munkî fi'r-redd 'ale's-Sübkî*, thk. İsmâ'îl el-Ensârî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts).

¹¹¹ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 319 vd.

¹¹² İbn 'Abdülhâdî, *es-Serîmü'l-munkî*, 331 vd.

¹¹³ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 359.

erişmiş bir âlimden hasıl olan tamamen içtihat meseleleri olup içtihadın sınırlarının ise onları bağdaştırmak için yeteri kadar geniş olduğu şeklindedir.

Bununla birlikte neticede el-Heytemî, İbn Teymiyye üzerine tam bir saldırı gerçekleştirirken, el-Alûsî de İslâm kelâmî, tasavvûfî ve fikhî geleneklerine dair ansiklopedik bir bilgi kullanmak ve usulünü çok sayıda kaynakla, dinî ibareler [cans] ve benzer tartışmalarla, müzakere etmek suretiyle tam bir müdafaa sergiler. Nadiren İbn Teymiyye suçlayıcılarına taviz vererek el-Alûsî, el-Heytemî'nin suçlamalarının mantığını temelden çürütmeyi başarır. Daha da önemlisi, el-Alûsî'nin bu suçlamaların meşruiyetini temelden sarsmaktaki başarısıdır. el-Alûsî'nin başarısının gerisindeki bir sebep, el-Heytemî'nin eleştirisinin ve bunun fark edilir derecede sivri üslubunun genelleştirilmiş tabiatıdır, böylece karşısına detaylı bir reddiye ve kusursuz bir araştırma ile çıkmıştır. Diğer sebep ise, muhtemelen el-Heytemî'nin İbn Teymiyye'nin orijinal eserleriyle aşına olmayışıdır.

Lakin en önemli sebep belki başka bir yerde, özellikle el-Alûsî'nin içtihat hakkını hatırlatmasıyla çelişen, el-Heytemî'nin İbn Teymiyye'nin farklılaşma hakkını zımnen inkârında yatabilir. On altıncı yüzyılda el-Heytemî'nin partizanca dar yorumlu bir mezhep alanı çizmesi muhtemelen Sünnî ulema çevrelerince geniş oranda kabul gördü; on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ise artık durum böyle değildi. On yedinci yüzyılın sonlarından itibaren Selefî akım tarafından gerçekleştirilen akınlar, on dokuzuncu yüzyılda yinelenen içtihat çağrıları ve muasır durumun tabiatı ve yeri konusunda yoğunlaşan tartışmalar el-Heytemî'nin varlık algısını sürdürülemez hâle getirdi. Yerleşik, geleneksel fıkıh mezheplerinin ve Eş'arî-Mâtürîdî kelâmın oluşturduğu kültürel sisteme dayanan ortaçağdaki İslâmî dönemin kabul görmüş Sünnî uzlaşımı hâkim konumunu etkin bir biçimde kaybetti. Diğer yandan el-Alûsî'nin bu riskli girişimin gücü, onun, İbn Teymiyye'nin Sünnî geleneklerin ana gövdesine aidiyetini ve aynı zamanda da ilmî yönden eşsizliğini ortaya koymak için, onu Sünnî fıkıh mezheplerinin müntesipleriyle ortak bir noktada buluşturan, fakat onun konumunu başlı başına büyük bir âlim olarak belirleyen kendi içinde tutarlı söylem stratejisinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte sonuç olarak, Nu'mân el-Alûsî'nin İbn Teymiyye yorumunun, bir tür arayüz olduğu sonucuna varılması doğru olabilir, öyle bir arayüz ki üzerinde on dördüncü yüzyıl âlimine dair algı yeniden oluşturulmakta ve el-Alûsî'nin kendi İslam anlayışı ile onun hakkında tarihten beklediği yargılama biçimi yansımaktadır.

ÇAĞDAŞ DÖNEMDE SELEFİLER

Selefî akım, on dokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın başlarında İslam kültür çevrelerinin, özellikle de Arapça konuşulan ülkelerin büyük şehirlerinde en dinamik güç olarak ortaya çıktı. Ancak çağdaş Selefilik, doğası gereği hayli çekişmeli bir arena, bir zihnî bakış bolluğu ve İslam kültürünün olabileceği kadar çeşitli ulema ve görüşlerden oluşan bir kümeydi. On yedinci, on sekizinci yüzyıllar ve on dokuzuncu yüzyılın ilk dönemlerinde Selefî yönelimli ulema arasındaki fikir farklılıkları, mezhep sistemi ve İslam fıkıh usulünün yerleşik kurallarına göre bir konum belirleme; tasavvufî ve kelâmî doktrinler mirasının hangi düzeye kadar sisteme uyarlanmak durumunda olduğu ve İslam'ın kurucu metinleri Kur'an ve sünnete metodolojik yaklaşım gibi büyük ölçüde İslâmî kültür mirasına içkin olan unsurlardan neşet etti. On dokuzuncu yüzyılın son dönemlerinden itibaren mo-

dernleşme programları Müslüman toplamlarda hâkimiyeti ele geçirmeye ve batılı fikirler eğitilmiş Müslümanların zihnî yapılarına damgalarını vurmaya başladığında yeni bir durum gelişti. Sonuç olarak modern dünyanın farkında olmak, ona cevap vermek ve onunla etkileşime geçmek, Selefi bakış açılarını tanımlarken ilave ve hiç şüphesiz başat bir faktör haline gelecekti.

Modernleşmenin on dokuzuncu yüzyıl Irak'ında amacına ulaşmak için nispeten yavaş kalmasına rağmen, Nu'mân el-Alûsî, Bağdat'taki Osmanlı idaresinin daha merkezî hâle geldiği, ordunun yeniden düzenlendiği, yargı sisteminin temelden değiştiği ve bunu müteakip hukuk kurallarının devreye sokulduğu ve merkezî olarak planlanmış müfredata sahip modern okulların gittikçe artan sayıda kurulduğu bir dönemde yaşadı ve görev yaptı.¹¹⁴ Buna rağmen Nu'mân el-Alûsî, modern döneme ve onun meselelerine dair cevabını gösteren herhangi kayda değer bir iz bırakmadı. Bu, elbette onun değişen gerçeklikten ve modernleşmenin icra ettiği etkiden tamamıyla bî-haber olduğu anlamına gelmez. Birkaç ay Kahire şehrine oldukça uzak bir mesafede seyahat etmek, babasının Kur'an tefsirinin yayımını üstlenmek ve kendi kitabını basmak için Sıddîk Hasan Hân'ın desteğini elde etmek için kolay olmayan bir adım atmak, matbaanın gücünün çok net farkında olduğuna işaret etmektedir.

Mahmûd Şükrî el-Alûsî, Alûsî âlimlerin en seçkini olarak amcasını takip etti ve kısa sürede Arap Selefi çevrelerin önemli bir şahsiyeti olarak kabul edildi. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra da bir süre yaşamış olmasına rağmen, o, modern fikirlere ve sosyo-politik kurumlara alışmaya açıkçası pek de niyetli değildi. Geç dönem Osmanlı Bağdat'ı üzerinde yaptığı araştırma, onun, modernleşme programlarının ve onların bölgenin mekansal ve sosyo-politik düzeni üzerindeki etkilerinin oluşturduğu yeni kültürel iklimin farkında olduğunu göstermektedir.¹¹⁵ 1889-1891 yılları arasında Bağdat vâlisi Sırrı Paşa tarafından bölgenin resmî gazetesi ez-Zevrâ'nın Arapça bölümünün editörlüğü için davet edildi.¹¹⁶ Ne var ki ne yeni Bağdat'ın ortaya çıkışına şahit olmanın ne de güçlü gazetecilik enstrümanı ile erken ilişkisinin Mahmûd Şükrî'yi modernist bir âlime dönüştüremediği anlaşılmaktadır. Esasen eski İslâm eğitim gelenekleri içerisine gömülü bir medrese âlimi olarak o, büyük ölçüde münzevî ve zâhidâne bir yaşam sürdü. Meslek hayatının son dönemlerinde, Reşîd Rızâ'nın el-Menâr'ındaki malzemeleri ve Şam Arab Akademisi'nin Suriyeli Selefi âlim Muhammed Kürd 'Alî tarafından yönetildiği zamanda akademinin dergisi olan Mecelletü'l-mecme'ül-'ilmi'l-'arabî'yi yayımladı.¹¹⁷ Fakat onun fikri ilgileri geniş ölçüde Arap dili ve edebiyatı konuları ve Sünnî-Şi'î tartışmaları-

¹¹⁴ Cemîl Mûsâ en-Neccâr, *el-İdâretü'l-'osmâniyye fî vilâyeti Bağdâd: min 'ahdi'l-Vâlî Midhât Paşa ilâ nihâyeti'l-hukmi'l-'osmânî, 1869-1917* (Kahire: Mektebetü'l-Medbulî, 1991); Gökhan Çetinsaya, *Ottoman Administration of Iraq, 1890-1908* (Londra: Routledge, 2006).

¹¹⁵ Mahmûd Şükrî el-Alûsî, "Ahbâru Bağdâd ve mâ cevâreihâ mine'l-bilâd", Arab Manuscript Institute, The Arab League, Kahire, Târîh 1342.

¹¹⁶ el-Eserî, *Mahmûd Şükrî*, 74 vd. Mahmûd Şükrî'nin Ebu'l-Hüdâ es-Seyyâdi ile o dönemdeki bağlantılarının bu atamada herhangi bir rol oynayıp oynamadığı şüphelidir. Vali Sırrı Paşa'nın bizzat kendisi, yazıları İslâmî araştırmaların çeşitli yönlerini kapsayan en az 16 başlığı içeren bir İslâm âlimiydi (el-'Azzâvî, *Târîhu'l-Irak*, c. 8, 111 vd.), belki de bu, valinin, bölgesel yönetimin resmî gazetesinin Arapça bölümünün editörlüğünü yapmak üzere tanınmış bir âlimi atama kararının gerisindeki sebeptir.

¹¹⁷ el-Eserî, *Mahmûd Şükrî*, 75. Kürd 'Alî hakkında bkz. Ch. Pellat, "Kurd 'Ali", *IEI*, V, 437 vd.

nın meselelerini ihtiva eden geleneksel dinî temaların yeniden incelenmesi etrafında dönmekteydi. Ancak bunun birkaç istisnası da mevcuttu.

Bir tanesi, onun, dinî otorite ile bilimin otoritesi arasında yoğunlaşan çatışmanın farkında oluşunu yansıtan, Kur'an'ın ve modern bilimin kozmolojik tasarımlarının birbiriyle mutabık olduğunu göstermeye çalıştığı bir kitabıyla ilgilidir.¹¹⁸ İkincisi de elbette onun gittikçe kızışan Selefî-Sûfî tartışmasına olan katkısıdır. Mahmûd Şükrî'nin tartışmaya ilk müdâhil oluşu, 'Abdüllatif b. 'Abdurrahmân'ın İbn Circis'e reddiyesinin, daha önce bahsi geçtiği üzere, onun tarafından tamamlanması ve yayımıdır. Bu çalışmanın önemi, görüldüğü kadarıyla Mahmûd Şükrî'nin tasavvufi aşırılıklar olarak gördüğü şeylere karşı muhalefetinin rasyonel olmaktan ziyade Vehhâbî, katı bir perspektifin, modernist etkenlerin şekillendirdiğini kanıtlamasıdır. Üstelik Mahmûd Şükrî'nin vefatının hemen sonrasında, onun Vehhâbî dinî perspektifle özdeşleşmesini yeniden gündeme getiren, İbn 'Abdülvehhâb'ın bir metni üzerine yazdığı İslam ile İslam öncesi câhiliyye dönemi arasındaki temel farklılıkları tartıştığı bir şerh Kahire'de yayımlandı.¹¹⁹ Diğer yandan Mahmûd Şükrî'nin Necd tarihi, halkı ve İbn 'Abdülvehhâb'ın ortaya çıkışı üzerine yazdığı elden ele dolaşan kitabı, ölümünden sonra talebesi M. Behcet el-Eserî tarafından geriye bıraktığı notlar ve denemelerden oluşturularak bir araya getirildi.¹²⁰ Ancak Mahmûd Şükrî'yi Arap Selefî çevrelerde dikkatleri üzerinde toplayan biri haline getiren eser, onun merhum Osmanlı kadısı ve Sûfî şeyh Yûsuf en-Nebhânî'ye¹²¹ verdiği cevabıydı. Ebu'l-Hüdâ es-Seyyâdî'nin eski bir arkadaşı olan en-Nebhânî, mezheb sistemini savunan, içtihadın imkanını kabul etmeyen, İbn Teymiyye'ye saldıran ve Nu'mân el-Alûsî, el-Efgânî ve 'Abduh gibi reformist ve Selefîleri dalâlet ile itham eden birden fazla risâle yayımlamıştı. Mahmûd Şükrî'nin en-Nebhânî'ye karşı İbn Teymiyye ve Selefî düşünce ekolünün katı bir müdafaasını sergilediği sert yanıtı çabuktu ve her şeyi içine almaktaydı.¹²²

Doğu Arap dünyasında modern ve gelenekçi alanlar arasındaki hızla bulanıklaşan sınırlar göz önüne alındığında, Mahmûd Şükrî, modern ile olan ilişkide amcasınıninkine nazaran daha fazla öne çıktı, ancak yalnızca belli bir sınıra kadar. Onun Selefî İslâm perspektifi, modernleşme döneminin Müslüman toplum ve

¹¹⁸ Bu kitap, *Mâ delle 'aleyhi'l-Kur'ân mimmâ ya'dudü'l-hey'etü'l-cedîde*, görünüşe bakılırsa hâlâ bir yazma halindedir. el-Eserî'ye göre (*Mahmûd Şükrî*, 111 vd.), 1339/1920-1'de tamamlanmıştı. Onun tek nüshası el-Eserî'nin elindedir.

¹¹⁹ Mahmûd Şükrî el-Alûsî, *Faslu'l-hitâb fî şerhi mesâ'il-i'l-câhiliyye li'l-İmâm Muhammed ibn 'Abdülvehhâb* (Kahire: el-Matba'atu's-Selefiyye, h. 1347).

¹²⁰ el-Eserî, *Mahmûd Şükrî*, 118. Mahmûd Şükrî el-Alûsî, *Târîhu Necd*, thk. M. Behcet el-Eserî (Kahire: Mektebetü Medbûlî, ts.), 4.

¹²¹ en-Nebhânî hakkında bkz. el-Baytâr, *Hikmetü'l-beşer*, c. 3, 1612-6, ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 8, 218, 'Âdil Mennâ, *A'lâmü Filistîn fî evâhiri'l-'ahdi'l-'osmânî, 1800-1918* (Kudüs: Cem'iyetü'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye, 1980), 344-7.

¹²² Yûsuf en-Nebhânî, *Şevâhidü'l-hakk fî'l-istiğâse bi Seyyidi'l-Halk* (Kahire: el-Matba'atu'l-Meymeniyye, h. 1323), 19, 154 ve pek çok yerde; Mahmûd Şükrî el-Alûsî, *Gâyetü'l-emânî fî'r-redd 'ale'n-Nebhânî* (Kahire: Matba'atu'l-Kürdistânî'l-İlmiyye, h. 1327), 2 cilt. Mahmûd Şükrî'nin kitabı, ilk baskısında yazarının gerçek kimliğine yalnızca hafiften işaret eden Ebu'l-Meâlî el-Hüseynî es-Selâmî adı altında yayımlandı. Mahmûd Şükrî'nin takma bir isim kullanması, Arap Selefî çevrelerin Abdülhamîd döneminin sonlarında hissettikleri korkuyu yansıtmaktadır. Reşîd Rızâ'nın Mahmûd Şükrî'nin kitabına gösterdiği yaklaşım için bkz. *el-Menâr*, 12 (1909): 785. en-Nebhânî'nin görüşü hakkında bir değerlendirme için bkz. Commins, *Islamic Reform*, 116 vd.

kültüre dayattığı politik, eğitimsel ve hukukî sorunları kararlı bir şekilde çözmek için asla gelişmedi veya asla yeterince gelişmedi. Mahmûd Şükrî, belki de Birinci Dünya Savaşı öncesindeki büyük kent merkezlerde Vehhâbî hareketi sorgusuzca savunan ve onun Selefî İslâm'ın temsilcisi olduğu düşüncesini paylaşan Selefî bir âlimden ibaretti. Bu, elbette Osmanlı idarecilerinin 1905'te onu, Anadolu'ya sürme girişimlerinin gerisindeki önemli gerekçeydi, ki bu girişim, kuzey Irak şehri Musul'un halkı ve önde gelenleri tarafından engellenmişti.¹²³ Bu, aynı zamanda onun, Birinci Dünya Savaşı'nın ilk aylarında Osmanlı Savaş Bakanlığı'nca 'Abdulazîz b. Su'ûd'u Osmanlı savaş gücüne katılmaya teşvik etmesi için Necd'e gönderilmesinin gerisindeki sebepti.¹²⁴

Aynı dönemde komşu Şam'da, âlimleri arasında en önde gelenlerinin, tümü Nu'mân ve Mahmûd Şükrî el-Alûsî'yi yakinen tanıyan 'Abdürrezzâk el-Baytâr (1837-1917), Tâhir el-Cezâ'irî ve Cemâleddîn el-Kâsımî'nin olduğu bir başka Selefî çevre geliştirmekteydi.¹²⁵ Şam Selefîleri, Bağdat'taki emsallarının aksine Selefî İslâm'ın bir dizi modern değer ve fikrin yerleştirilmesi için bir başvuru çerçevesi olarak hizmet gördüğü daha reformist bir tutum benimsedi. Teymiyye mirasını yeniden seslendiren Şam Selefîlerinin ilme en çok yönelmiş kişisi el-Kâsımî, akıl ve vahyin uyumunu vurguladı ve içtihat çağrısında bulundu. O, popüler ve Sûfî aşırılıkları eleştirerek dinin daha yüce değerlerini savundu, çağdaşı Mısırlı Kâsım Emîn'in (1863-1908) "kadınların özgürleşmesi" çağrısında¹²⁶ olduğu kadar ileri gitmeksizin Müslüman kadınların eğitimini destekledi. el-Kâsımî, İslâmî yargı sisteminin yeniden biçimlendirilmesine, Suriye'deki fabrika üretiminin ve el sanatlarının yeniden canlanmasına büyük ilgi gösterdi ve 1908'de Osmanlı'nın meşrutiyeti yeniden yürürlüğe sokmasının ardından meşrutiyeti desteklemek için yazılar yazdı ve konuşmalar yaptı.¹²⁷

Ancak modern Arap Selefiliğinin reformist projesinin en tutarlı formları içerisinde ifade edilişi Kahire'de Muhammed 'Abduh ve Reşîd Rızâ ile oldu.¹²⁸ Genel

¹²³ el-'Azzâvî, *Târîhu'l-İrâk*, c. 8, 150; el-Eserî, *Mahmûd Şükrî*, 87 vd.

¹²⁴ el-'Azzâvî, *Târîhu'l-İrâk*, c. 8, 267; el-Eserî, *Mahmûd Şükrî*, 92-5; eş-Şeyh, *Meşâhiru'l-ulema'i Necd*, 472 vd.

¹²⁵ Commins, *Islamic Reform*, 21-48.

¹²⁶ Emîn hakkında bkz. Hibba Abugideiri, "On Gender and Family", S. Taji-Farouki ve B. Nafi, *Islamic Thought in the Twentieth Century* (Londra: Tauris, 2004), 229 vd.

¹²⁷ Zâfir el-Kâsımî, *Cemâleddîn el-Kâsımî ve 'asruhu* (Şam: el-Matba'atu'l-Hâşimiyye, 1965); Commins, *Islamic Reform*, 65 vd.; Itzhak Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafîyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus* (Leyden: Brill, 2001), bölüm 3.

¹²⁸ 'Abduh ve Rızâ hakkında bkz. Charles Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (Londra: Russell & Russell, 1937); Malcolm Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashîd Rîdâ* (Berkeley: University of California Press, 1966); Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Londra: Oxford University Press, 1962), 130-60 ve 222-44; Nabil Abdo Khoury, "Islam and Modernization in the Middle East: Muhammad Abduh, an Ideology of Development", Doktora Tezi, University of New York, Albany, 1976. Rızâ'nın Selefî sicilinde asla şüphe yokken, 'Abduh'un Selefiliği, onun modernist bakış açısıyla gölgelenmiştir. Onun 1290/1873 ve 1294/1877'de el-Ezher'de hâlâ kelâm dersleri verdiği dönemde yazdığı fakat çok daha sonra bir arada yayımladığı ilk, az tanınan iki risâlesi, *Risâletü'l-vâridât fî nazariyyeti'l-mütekellimîn ve's-sûfîyye fî'l-felsefeti'l-ilâhiyye* ve onu takibeden *el-'Akîdetü'l-Muhammediyye*'sinde (Kahire: Matba'atu'l-Menâr, 1925), 'Abduh Eş'arî ve tasavvufî eğitimine sadık kalmaktadır. O, yaratma, irâde ve ilahî sıfatlar meselelerini az veya çok tipik bir müteahhir Eş'arî olarak yazar. 1888'de sürgünden Mısır'a dönüşünde, daha önce kelâma dair

olarak dört ana mesele, yirminci yüzyılın dönümünde Selefi-reformist düşünceyi tanımlamaktadır: tevhîd, Kur'an ve sünnetin önceliği, aklın rolünün belirtilmesi ve içtihat çağrısı. Ancak bu meseleler, özellikle 1898'de el-Menâr'ın yayımlanmasını takip eden süreçte 'Abduh ve Rızâ'nın yazılarında olduğundan daha fazla kasıtlı ve kesintisiz bir biçimde hiçbir yerde tartışılmadı ve ileriye götürülmedi. Aynı derecede dikkat çekici olan husus, tevhîd, Kur'an ve sünnet, akıl ve içtihadın savunulmasında saklı olan sosyo-politik anlamdır.¹²⁹ İslam'ın ilk asırlarından itibaren kelâmî ve fikhî ilgiler, belki de asla 'Abduh ve Rızâ'nın kariyerlerinde olduğu gibi sosyal ve politik ilgililerle birbiriyle belirgin bir şekilde bu kadar bağlantılı olmamıştı. İslâm'ın toplumdaki yerine yönelik modern itirazların farkında olan her iki âlim İslâmî değerlerin modern terimlerle ifade edildiği uygulanabilir bir sentez oluşturmaya giriştiler. Bu yüzden, tevhîde yapılan vurgunun gerisinde despotizmden ve adaletsizlikten kurtulmaya bir çağrı vardı; Kur'an ve sünnete dönüş, kolektif bilinci ortaçağ anlayışlarının yüzyıllardır süren hâkimiyetinden âzâd etme amacındaydı; aklın rolünün teyidi, hâkim Sûfî değerler karşısında yaşanan düş kırıklığını ve İslâmî dirilişin bireyin eylemlerinden sorumlu olduğu şeklindeki yüce bir duyguya koşullu olarak bağlı olduğu tezini yansıtmaktaydı. İchtihat ise, yalnızca yeni bir İslam anlayışı geliştirmek ve toplumsal restorasyon ve yenilenmenin zeminini hazırlamak için bir araç değil, aynı zamanda ilerleme fikrinin anlaşılır bir İslâmî formülasyonu olarak görüldü.

Bu nedenle 'Abduh ve Rızâ, Ezher eğitiminin yeniden yapılandırılması, vakıf sektörünün yeniden düzenlenmesi, şerî'at mahkemelerinin işlerliğinin güçlendirilmesi faaliyeti ve şerî'at yargıçlarını mezun edecek modern bir okulun tesis edilmesi ile alakadar oldular. Onlar Müslüman despot yöneticilere karşı sert görüşler beyan ettiler ve anayasal yönetim sisteminin sesli savunucuları oldular. Her ikisi de Kâsım Emîn'in ilk tartışmalı kitabı olan Kadınların Özgürleşmesi'ni desteklediler, hatta 'Abduh'un onun yazılmasına katkıda bulunduğu inaniştir. Hepsinden öte, el-Menâr, özellikle Kuzey Afrika ülkelerinde entellektüel kesimi İslâmî reformculuğun ikinci dalgasının yükselişine hazırlamak suretiyle Arapça konuşulan dünyanın her tarafında İslâmî reformcu hareketin işaret ışığı haline geldi.

→

verdiği dersleri yeniden düzenledi ve Beyrut'ta *Risâletü't-tevhîd* içerisinde yayımladı (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1966). *Risâletü't-tevhîd*'deki 'Abduh itikadî meseleleri ılımlı bir Selefi olarak, Eş'arî akîdeyi tümünden reddetmeksizin irdeler ve hatta Mu'tezilî fikirleri dahil ettiği bile görülür. O, ilahî sıfatların aşkın tabiatını (24), kelâmî delillendirmeye girişmeksizin yazar; Allah'ın insana yerleştirdiği kudretin bir sonucu olarak insanın eylemlerinden sorumlu oluşunu vurgular (30 vd.); İslam'ın mesajında gömülü olan aklın değerlerinden, düşüncenin özgürleştirilmesinden ve özgür irâdeden söz eder (73); Eş'arîlerin Allah'ın ahirette müminler tarafından görülmesini mecazî olarak yorumlamalarını onaylarken, Eş'arîlerin keramet veya sıra dışı işler yapmak üzere seçilmiş kişilere verilen ilahî lütuf nosyonunu ise reddeder (104 vd). Mısır müftüsü olan 'Abduh, ülkenin resmî müftüsü olarak verdiği fetvâlarda Hanefî mezhebine bağlı kaldı; ancak özel şahısların suallerine verdiği cevaplarda fetvaları mezhebî sınırlandırmalardan âzâde idi. 'Abduh'un Selefi İslâm anlayışını benimsemesine dair, öğrencinin görüşüne bkz. Muhammed Kürd 'Alî, *el-Mu'asirân*, thk. Muhammed el-Mısırî (Şam: Mecme'u'l-Lügati'l-Arabiyye, 1980), 343-71, özl. 354 ve 385.

¹²⁹ Basheer M. Nafi, "The Rise of Islamic Reformist Thought and its Challenge to Traditional Islam", S. Taji-Farouki ve B. M. Nafi (ed.), *Islamic Thought in the Twentieth Century* (Londra: Tauris, 2004), 28-60, özl. 39-47; Kosugi Yasushi, "Al-Manar Revisited: The Lighthouse of the Islamic Revival", S. A. Dudonignon, K. Hisao ve K. Yasushi (ed.), *Intellectuals in the Modern Islamic World* (Londra: Routledge, 2006), 3-39.

Hemen hemen tüm Arap Selefî âlimlerin ve öğrencilerinin paylaşacak oldukları şey, bir Arap milliyetçiliği duygusunun güçlenen kararlılık haletiydi. Arapçı duygular, Osmanlı'nın merkezîleştirme ve Türkleştirme politikaları; geleneksel, parçalı kimlik modlarının sınırlarının düşmesi ve yazılı basın olmak üzere iletişim sistemlerindeki gitgide artan gelişmeleri ihtiva eden bir baskılar yumağının toplanmasından doğdu.¹³⁰ Arap Selefî âlimlerin muhalif söylemi, onların modern eğitime ilgisi, gazeteciliğe sarılmaları ve modern, seçkin olmayan bir Arap dilinin ortaya çıkmasına yaptıkları katkı modern Arap bilincinin şekillenmesinde hayati bir rol oynadı. Müslümanların içinde buldukları zor durumu yorumlarken 'Abduh, Müslümanların çöküşünün Arapların Müslüman ümmetin liderliğinden çıkarılmasıyla bağlantılı olduğu nosyonunu geliştirdi.¹³¹ Mahmûd Şükrî el-Alûsî, İslâm öncesi dönemde Arap toplumsal ve kültürel çevresinin bir Arap milleti ve kimliğinin mevcudiyetine işaret ettiğini tartıştığı ilk Arapçı risâlelerden birini kaleme aldı.¹³² Suriye Selefî çevreleri Arap milliyetçi hareketin geleceğinin bir merkezi haline gelirken,¹³³ el-Menâr da Birinci Dünya Savaşı öncesinde en sesli Arapçı organıydı.¹³⁴ Esasen Selefî yolun, büyük ecdadın yolu, İslâm'ın sâfiyetini koruyan yolu olduğu fikri Arapların öz bilinçlerinin yüceltilmesine açıkça vesile oldu, zira İslâm'ı ilk büyüklüklerine ulaştıranlar Arap Müslümanlardı.

Ancak modernitenin diğer tezahürlerinde olduğu gibi, Arapçılık da, Birinci Dünya Savaşı sırasında tam Arap bağımsızlığının sembollerini taşıyan, Osmanlı karşıtı siyasî bir hareket olarak gelişirken, Arap Selefîler siyasî duruşlarında gerektiği şekilde birleşmiş değillerdi. Selefî İslâm asla tutarlı bir ideoloji olmadı ve modern çağın belirsiz zamanlarında da öyle olmayacaktı.

SONUÇLAR

On yedinci yüzyılın sonlarından itibaren başlayan Selefî dirilişin uzun tarihi dikkate alındığında,¹³⁵ Nu'mân el-Alûsî, belki bir geçiş figürü olarak görülebilir. Daha önceki dönemlerde, büyük ölçüde dinî, kabilevî ve ekonomik etkilerin ürünü olan Su'ûdî-Vehhâbî hareket hariç, Selefî yönelimin geniş, kendi kendini üreten ve kendine özgü bir düşünce ekolü olarak sayılabilmesi çok güçtü. Güçlü etkiye sahip bir Selefî âlimler çizgisi İbrâhîm el-Kûrânî'den (1025/1616-1101/1689) itibaren takip edilebilir ve Selefî dürtüler Hint Altkıtası'ndan Batı Afrika'ya kadar birçok diriliş hareketini meydana getirmede katkı sağladı. Fakat Selefî İslâm, geleneksel ulema yapılanmasının ve Sûfî tarikatlerin kenarında var olmaya devam etti. Lakin yirminci yüzyılın erken dönemlerinde Selefî İslâm sayısız formül ve fikrî aksanlar-

¹³⁰ Nafi, "The Rise of Islamic Reformist Thought", 47-50; Ernest C. Dawn, *From Ottomanism to Arabism: On the Origins of Arab Nationalism* (Urbana: University of Illinois Press, 1973).

¹³¹ Muhammed 'Abduh, *el-İslâm beyne'l-'ilm ve'l-medeniyeye* (Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1983), 76 vd.

¹³² Mahmûd Şükrî el-Alûsî, *Bülûğu'l-ereb fi ma'rîfeti ahvâlil-'arab*, thk. M. Behcet el-Eserî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3 cilt.

¹³³ Commins, *Islamic Reform*, 89-103.

¹³⁴ Hourani, "Arabic Thought", 271 vd.

¹³⁵ John Voll, "Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteen-Century Madina", *BSOAS*, 38, 1 (1974): 32-9; Basheer M. Nafi, "Tasawwuf and Reform in pre-Modern Islamic Culture: In Search of İbrâhîm al-Kûrânî", *Die Welt des Islams*, 42, 3 (2002: 307-55).

da temsil edilmek üzere tarihsel bağlarını kırdı. Selefî İslâm'ın (adlandırılacağı şekliyle yeni-Selefîliğin) yükselişinin gerisindeki bir sebep, geleneksel ulema yapılanmasının ve Sûfî tarikatlerin, özellikle Abdülhamîd döneminde, arkasındaki temel güç olan Osmanlı yönetim sisteminin gerilemesi ve akabinde çöküşüydü. İkinci ise, modernitenin süpürücü rüzgarlarının ortaya çıkardığı fikrî ve toplumsal problemlere geleneksel ulemanın cevap vermekte bariz başarısızlığı idi. Sonuç olarak, çok sayıda Selefî ulema ve tanınmış şahsiyet, reformist eğilimler ve Müslüman toplumların gündelik yaşamlarına ciddi alakalar gösterdiler. Selefî ulemanın ve tanınmış şahsiyetlerin rasyonalist eğilimleri, içtihadı sarılmaları, geçmişe eleştirel bakışları ve siyasî arenaya müdâhil oluşları, onların birçoğunu dönemlerinin fikrî ve sosyo-politik dinamiklerinin merkezine yerleştirdi.

En etkili dergi ve gazetelerden bir kısmı Selefî ekolün öğrencileri tarafından yayımlandı; Selefî çevrelerin ortaklıkları Arap milliyetçiliğinin, Tunus, Cezayir ve Fas'ta milliyetçi hareketlerin yükselmesinde önemli roller icra etti; Selefî topluluklar, Arap olan ve olmayan birtakım ülkelerde modern okul ağı tesis ettiler; Mustafâ el-Merâgî (1881-1945) ve et-Tâhir b. 'Aşûr (1879-1935) gibi Selefî yönelimli ulema Mısır ve Tunus'taki ulema kurumlarında en yüksek görevleri işgal ederken 'Abdülkerîm el-Hattâbî (1882-1963) ve 'İzzüddîn el-Kassâm (1883-1935) gibi diğerleri de Fas ve Filistin'de yabancı işgaline karşı milli mücadelenin başını çektiler; Suriyeli Selefî âlim Muhammed Kürd 'Alî, Arap akademilerinin ilkinin başkanı oldu ve Kahire Selefî çevrelerinin bir öğrencisi olan Hasan el-Bennâ ise, modern zamanlarda en etkili siyasî İslâmî hareketlerin birini kurmaya yöneldi. Selefî ekolün en muhafazakâr kanadı olan Su'ûdî-Vehhâbî hareket bile 1930'a kadar bağımsız monarşik bir ülke olarak Arap Yarımadası'nın büyük bölümünü birleştirmeyi başardı. Pek çok yönden, Selefî düşünce ekolü yirminci yüzyıl modern iklimine gelenekçi akrasına nazaran daha uyum sağlayabilir olduğunu ispat etti.

Nu'mân el-Alûsî, Selefî İslâm'ın iki dünyasında da herhangi birine tam anlamıyla bağlanmaksızın yaşamını sürdürdü. O, ne 'Abduh ve Rızâ hatta el-Kâsımî ve İbn 'Aşûr kadar modern usule bağlanmıştı ne de on dokuzuncu yüzyılın ikinci döneminde Osmanlı coğrafyasında peyda olmaya başlayan siyasî akımlardan herhangi biriyle ilişki içindeydi. Bu çekingen Selefîlik tarzı, Vehhâbîliğin muhafazakâr meyillerine nispet edilemez. Aslında Vehhâbî bakış açısına zıt olarak Nu'mân el-Alûsî içtihadı inandı, genel itibarıyla İslam fıkıh usulünün aklî kurallarına bağlıydı, mezheplerin bıraktığı mirasa saygı duyuyordu ve temelde tasavvufun belli açıklamalarıyla uyum gösteriyordu. Kelâmî ve fikhî bakış açısından hareketle o, en Selefî modernistin olabileceği kadar ilerlemeci idi. Ayrıca Vehhâbî İslam tabiatı gereği siyasî ve Osmanlı çevrelerince muhalif bir güç olarak algılanmış iken, Nu'mân el-Alûsî, asla Osmanlı rejimiyle olan bağlarını koparmayacaktı.

Diğer taraftan Nu'mân el-Alûsî'nin Selefî İslâm'ı destek hususundaki güçlü açıklaması, Alûsî ailesinin âlimlerinin tüm sahalarda gitmiş olmasından dolayı bir evladın babasının hatırasına hasret çekmesi şeklinde basitçe ifade edilemez. Genç Nu'mân bile tasavvûfî ilgiler ve Hanefî mezhebine bağlılık gösteriyordu. Bir Selefî ulema silsilesinden gelmesinin yanı sıra Nu'mân el-Alûsî'nin Selefîliğinin açıklaması belki Osmanlı modern devletinin geniş kapsamında yatmaktadır. Abdülhamîd rejiminde şekillenen modern devlet dikkat çekici bir meşruiyet krizi duyusunun

sıkıntısını çekti. “Meşruiyet eksikliği” olarak isimlendirilen¹⁵⁶ durumunu telafi etmek için Abdülhamîd rejimi, Osmanlı toplumunu ve onun halklarına bakışını şekillendirme maksadıyla, hatta Tanzimat dönemindekinden bile daha fazla sürekli bir merkezileştirme, kontrol ve disiplin gayreti içerisinde girdi. Devlet politikasının cibrî niteliği, özel bir Hanefî ve Sûfî İslâm modelinin empoze edilmesi şeklinde tezahür etti, devlet-toplum ilişkisinin yerleşik biçimlerinden ayrıldı ve Selefî reaksiyon gibi farklı fikrî reaksiyonları harekete geçirdi. Fakat Sünnî Bağdat’taki Osmanlı birliğine bağlılık Nu’mân’ın Selefî dönüşünün siyasî anlaşmazlığa dönüşmesi için şüphesiz hâlâ yeterince güçlüydü.

Nu’mân el-Alûsî’nin eserinin meydana getirdiği tesirin bir yönü, kesinlikle onun, konusunu, İslâm’ın Selefî bakış açısı etrafındaki tartışmanın önemli meseleleriyle kafa kafaya vurularak ve Müslümanların geleneklerine dair tasavvurlarında İbn Teymiyye’nin hatırasını yeniden oluşturarak ele alış şekli ile ilişkilidir. İbn Teymiyye’nin tekrar geri kazandırılması, uzun bir süre devam eden bir işti. Büyük Arap kent merkezlerinde değişen bir dindarlık iklimini haber veren Cilâ’ü’l-‘ayneyn’in yayımlanmasıyla, bu tekrar geri kazandırma süreci yüksek bir noktaya ulaştı. Eserin tesirinin aynı derecede önemli diğer yönü ise, Nu’mân el-Alûsî’nin kitabının görünür hâle geldiği biçimdeydi: Cilâ’ü’l-‘ayneyn basılı bir kitabın ulaşabileceği kadar uzaklara ulaşması için matbaa baskısıyla yayımlandı. Sonraki on yıllarda, İslâmî kültür havzası dramatik bir biçimde dönüşecektir. Fakat iki şey modern İslâm’ın Selefî çevrelerinde değerini kaybetmeyecek: İbn Teymiyye’nin referans olma konumu ve matbaanın gücü.

¹⁵⁶ Deringil, *The Well-Protected Domains*, 9 vd. Ayrıca bkz. Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, çev. T. McCarthy (Boston: Heinemann, 1973), 17.