



# İSLÂM'IN SİYASALLAŞMASI

Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet,  
İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması

Prof. Dr.

**KEMAL H. KARPAT**



5. BASKI



## İÇİNDEKİLER

Türkçe Çeviriye Önsöz .....	xi
5. Baskıya Önsöz.....	xi
Önsöz .....	xxv
Giriş.....	1
GENEL TEMA.....	1
KAPİTALİZM, TOPLUMSAL DEĞİŞİM VE DİNÎ UYANIŞ.....	6
YENİDEN CANLANMA, REFORMLAR, OSMANLILIK VE II. ABDÜLHAMİD .....	8
BİR KİTLESEL SEFERBERLİK İDEOLOJİSİ VE UYGARLIK KAVRAMI OLARAK İSLÂM.....	11
ÇATIŞAN HİRİSTİYAN VE MÜSLÜMAN MEDENİYET VE İSLÂMÇILIK KAVRAMLARI.....	14
TÜRKLER, CEMAATLER VE ETNİK GRUPLAR.....	15
ULUSAL KİMLİK VE TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ: BİR SENTEZ .....	16
OSMANLILARIN AVRUPA İLE İLİŞKİLERİ.....	17
HİLAFET, İSLÂMÇILIK (PAN-İSLÂMİZM) VE II. ABDÜLHAMİD .....	19
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b>	
İslâmcı Uyanış: İslâmcılığın (Pan-İslâmizm) Popüler Kökenleri.....	27
DİNSEL UYANIŞ HAREKETİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ .....	27
VEHHABİLER: OSMANLILARLA FIRTINALI İLİŞKİLERİ .....	34
HİNDİSTAN UYANIŞ HAREKETİ: SEYYİD AHMED BARELVİ.....	40
NAKŞİBENDİYYE-MÜRİDİYYE .....	48

AFRİKA'DA DİNİ UYANIŞ HAREKETLERİ: SENUSİLİK VE OSMANLILAR .....	62
SONUÇ.....	66

## İKİNCİ BÖLÜM

Pan-İslâmizmin Öncüleri: Çevresel İslâm ve Hilafet Merkezi .....	73
MYSORE SULTANI TİPU .....	75
AÇEH (AÇE) ÖRNEĞİ .....	80
COMORO (KOMOR) ADALARI'NIN MÜSLÜMANLARI .....	87
YAKUB BEY'İN OSMANLI SULTANLARIYLA İLİŞKİLERİ: YENİ BİR YORUM .....	89
ARABİSTAN VE BAHREYN'İN ARAP ŞEYHLERİ: HALİFE KARŞITI TEBAA.....	100
SONUÇ.....	104

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Rusya, İslâm ve Modernizm: Geçmişin Mirası .....	107
RUSLARIN KAZAN VE KIRIM'A YAYILMASI VE OSMANLI TEPKİSİ .....	109
KIRIM SAVAŞI VE AVRUPA'YA AÇILMA.....	116
SİYASET VE İSLÂM DOKTRİNİ.....	117
OSMANLI TÜRKLERİ İLE ORTA ASYA TÜRKLERİ ARASINDAKİ TARİHİ İLİŞKİLER.....	124
RUSLARIN ORTA ASYA FETHİNE OSMANLI-MÜSLÜMAN TEPKİSİ .....	129
İNGİLİZLERİN ORTA ASYA İÇİN İSLÂM PLANI .....	133
SONUÇ.....	140

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Yeni Orta Sınıflar ve Nakşibendiye .....	141
YENİ SINIFLARIN OLUŞUMU .....	141
YENİ ORTA SINIFIN EKONOMİK TEMELLERİ: TOPRAK TASARRUFU, ÖZEL MÜLKİYET.....	145
YENİ OSMANLI ORTA SINIFININ ORTAYA ÇIKIŞI: SOSYO-EKONOMİK ŞARTLAR VE SİYASÎ TAVIRLAR.....	148
GÖÇ VE SİYASÎ VE TOPLUMSAL SONUÇLARI .....	153
MODERN EĞİTİM VE TOPLUMSAL-FELSEFİ DEĞİŞİM .....	156
SİYASETTE YENİ ORTA SINIFLAR VE İDEOLOJİLERİ.....	164

ORTA SINIFLAR VE NAKŞİBENDİYYE .....	168
SONUÇ.....	182
BEŞİNCİ BÖLÜM	
Bilgi, Basın ve İslâmcılığın Popülerleşmesi.....	187
İSLÂMÇILIK VE BASIN.....	191
SINAV: İSLÂMÎ BİRLİK VE SAVAŞ.....	199
<i>BASİRET</i> VE SULTAN DEĞİŞTİRMEK İÇİN SİVİL TEŞEBBÜS.....	202
SONUÇ.....	212
ALTINCI BÖLÜM	
1878-1879 Savaşı ve Farklılaşan İslâm ve Avrupa Algılanışları.....	217
1871 CEZAYİR İSYANI VE FRANSIZLARIN HİLAFETE BAKIŞLARI.....	219
DOĞU SORUNU VE İNGİLTERE'DE DEĞİŞEN İSLÂM İMAJI .....	223
1876-1878 SAVAŞLARI .....	232
SAVAŞ SONRASI .....	238
SONUÇ.....	244
YEDİNCİ BÖLÜM	
Modern Bir Müslüman Hükümdarın Zuhuru: II. Abdülhamid .....	247
GEÇMİŞİN MİRASI .....	247
ABDÜLHAMİD'İN HAYATI.....	252
ABDÜLHAMİD, BÜROKRASİ, ANAYASA VE OTORİTENİN MERKEZİLEŞTİRİLMESİ .....	264
MODERNİZM İLE İSLÂM ARASINDA .....	278
HİLAFET, MÜSLÜMANLARIN KADERİ VE DIŞ SİYASET .....	284
ULUSLARARASI OLAYLARIN ABDÜLHAMİD ÜZERİNDE ETKİLERİ .....	287
SONUÇ.....	291
SEKİZİNCİ BÖLÜM	
Sultan'ın Danışmanları, Araplarla Göçmenlerin Entegrasyonu.....	295
GÖÇ .....	296
HALİFE-SULTANIN DANIŞMANLARI.....	303

AHMED MİDHAT EFENDİ VE TERCÜMAN-I HAKİKAT .....	314
ABDÜLHAMİD'İN İSLÂM BİRLİĞİ VE ŞİİLER KONUSUNDA DANIŞMANI CEMALEDDİN AFGANİ .....	321
SONUÇ .....	331

#### DOKUZUNCU BÖLÜM

Osmanlı-Avrupa İlişkileri ve İslâmcılık .....	335
BERLİN ANTLAŞMASI'NIN SONRASI: GLADSTONE'UN POLİTİKASI VE OSMANLILAR .....	335
İNGİLİZLERİN PAN-İSLÂMİZMDEN KORKUSU .....	340
FRANSIZLARIN, İNGİLİZLERİN PAN-İSLÂMİZME BAKIŞ AÇISINDA MEYDANA GELEN DEĞİŞİKLİĞE TEPKİSİ.....	344
İNGİLİZLERİN MİSİR'İ İŞGALİ .....	348
SONUÇ .....	356

#### ONUNCU BÖLÜM

Biçimde Süreklilik, Özde Değişiklik: Hanedan, Devlet ve İslâmcılık....	359
HANEDAN, DEVLET VE DİN UYUMU .....	360
MODERN DEVLETE SADAKAT SAĞLAMAK İÇİN ESKİ SEREMONİLER .....	362
CEMAATİ (MİLLETİ) GÜÇLENDİRMEYE VE “MİLLİLEŞTİRMEYE” YÖNELİK “DİNİ” FAALİYETLER.....	368
DENİZAŞIRI “PAN-İSLÂMCI” FAALİYETLER.....	374
SONUÇ .....	384

#### ONBİRİNCİ BÖLÜM

Haremeyn, Hilafet ve İngilizlerin Bir Arap Halife Arayışları .....	387
HİLAFETİN VE HİCAZ'IN YENİ ROLLERİ .....	387
HİCAZ'DA ARAP EMİRİ VE OSMANLI VALİSİ.....	392
EMİRLER VE İNGİLİZLER .....	396
HİLAFETLE İLGİLİ İNGİLİZ PLANLARINA OSMANLI TEPKİLERİ .....	403
HİCAZ DEMİRYOLU .....	407
SONUÇ .....	412

## ONİKİNCİ BÖLÜM

Hilafet ve Afrika'da Osmanlı Dış Politikası .....	415
CEZAYİR-TUNUS .....	417
SENUSİYE İLE OSMANLI İLİŞKİLERİ .....	420
FAS İLE YAKINLAŞMA.....	428
MISIRLI ARABİ VE SUDAN MEHDİ'Sİ .....	433
DOĞU ORTA AFRİKA'DA MÜSLÜMAN BİRLİĞİ .....	439
SONUÇ.....	445

## ONÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Modern Milliyet Kavramının Oluşumu: Rusya'da ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Türkçülük ve Pan-İslâmizm .....	447
RUS VE OSMANLI İMPARATORLUĞU MÜSLÜMANLARI ARASINDA KİMLİĞİN YENİDEN TANIMLANMASI.....	447
EKONOMİK-SOSYAL DEĞİŞİM, MODERN EĞİTİM VE AYDINLAR.....	454
1878'DEN SONRA RUSYA'NIN MÜSLÜMANLARI VE OSMANLI POLİTİKALARI .....	458
RUSYA MÜSLÜMANLARI ARASINDA TOPLUMSAL DEĞİŞİKLİK VE KİMLİĞİN YENİDEN YAPILANMASI .....	463
KAPİTALİZM, SOSYAL DEĞİŞİKLİK VE EĞİTİM .....	465
RUSYA'DA MÜSLÜMAN KURTULUŞ HAREKETİNİN LİDERLERİ VE "MİLLÎ" ÖZELLİKLER.....	474
İSMAİL GASPIRALI VE MİLLİYETÇİLİK .....	478
ORTA ASYA'DA MODERNİZM VE MİLLİYETÇİLİK .....	485
SONUÇ.....	488

## ONDÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Devlet, Cemaat-Millet ve Kimliğin Yeniden Yapılanması .....	497
KİMLİK DEĞİŞİKLİĞİ VE DEVLET .....	498
YAPISAL DÖNÜŞÜM, YENİ BÜROKRASI VE KİMLİK DEĞİŞİKLİĞİ.....	501
OSMANLICILIK VE MODERN MİLLET .....	506
MERKEZİYETÇİLİK, OSMANLICILIK VE BÖLGEÇİLİK.....	510
İSLÂMÇILIK VE MİLLET KAVRAMI.....	515
MİLLET .....	519
SONUÇ.....	525

ONBEŞİNCİ BÖLÜM	
Osmanlılık, Anavatan ve Devletin “Türklüğü”.....	529
VATAN, TOPRAK VE TÜRLÜKLE İLGİLİ İLK	
ALGILAMALAR.....	530
VATANDAN MİLLİYETE: DEVLETİN TÜRLÜĞÜ.....	540
ETNİSİTE KAYNAKLARI OLARAK DİL VE İLETİŞİM.....	542
DEVLET VE MİLLÎ KİMLİK.....	546
YENİ BİR “TÜRK” TOPLUMUNUN ORTAYA ÇIKIŞI:	
GÖÇ VE SOSYO-KÜLTÜREL YENİDEN YAPILANMA.....	548
OSMANLILIK, İSLÂMÇILIK VE ARAPÇILIK (ARABİZM).....	556
JÖN TÜRK İHTİLALİ.....	561
SONUÇ.....	564
ONALTINCI BÖLÜM	
Toplumun Türklüğü: Dinî Kimlikten Etnik Ulusal Kimliğe.....	569
JÖN TÜRKLER VE OSMANLILIK.....	571
TÜRLÜĞÜN ORTAYA ÇIKIŞI.....	575
JÖN TÜRKLER VE TÜRLÜK.....	592
SONUÇ.....	597
ONYEDİNCİ BÖLÜM	
Türk Düşünürleri: Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Fuad Köprülü.....	603
ZİYA GÖKALP (1878-1924).....	605
YUSUF AKÇURA (1876-1935).....	626
MEHMED FUAD KÖPRÜLÜ (1890-1966).....	639
SONUÇ.....	648
Sonuç.....	657
Seçilmiş Kaynakça.....	679
İndeks.....	721

## BİRİNCİ BÖLÜM İSLÂMCI UYANIŞ: İSLÂMÇILIĞIN (PAN-İSLÂMİZM) POPÜLER KÖKENLERİ

### DİNSEL UYANIŞ HAREKETİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

Dinsel uyanış hareketlerinin yol açtığı aşağıdan gelen devrim dikkate alınmadıkça, Osmanlı tarihinin son yıllarını bihakkın anlamak imkânsızdır. İslâm toplumlarının tarihindeki en önemli olay eski toplumsal düzenin çökmesi ve bunun sonucunda neredeyse bütün geleneksel toplumsal ve siyasal kurumların yeniden yapılanması ve hepsi “çağdaş” ve modern sayılan yeni düşünce tarzlarının doğuşu olmuştur. Bu çok geniş çaplı yapısal dönüşüm, ilk önce, kapitalizmin piyasa güçleri ve genellikle bunun sonucunda meydana gelen Avrupa'nın Müslüman topraklarını işgali olayları ve daha sonra da Osmanlı Devleti'nin ve siyasi bağımsızlıklarını korumuş olan diğer Müslüman hükümetlerin, ayakta kalabilmek için, benimseyip uyguladıkları reformlarla gerçekleşti.

Aşağıdan gelen patlama Müslüman kitlelerin tedricen toplumsal durum ve kimliklerinin bilincine varmalarına ve arkasından da bunları siyasallaştırıp yeniden tanımlamalarına yol açtı. Yeni Müslüman orta sınıflarının ortaya çıkışı da, geniş ölçüde, kapitalist piyasa güçleri ile yerli toplumun yapısı, gelenekleri ve değerleri arasındaki karşılıklı etkileşmeye atfedilebilecek bir başka gelişmeydi. Her ne kadar İslâm toplumlarının dönüşümüne neredeyse tek başına “dönüşümden yana elitler” –genellikle Batı fikirlerini benimseyen bürokrat ve entelektüeller– tarafından gerçekleştirilmiş gözüyle bakılırsa da, gerek geleneksel, tutucu kitlelerin, gerekse orta sınıfların çoğunluğu da İslâmî töreleriyle uyum içinde değişikliğin savunucuları hâline geldiler. Böylece, II. Abdülhamid'in saltanatı döneminde ortaya çıkan İslâmcılık



yalnızca yeni yükselmeye başlayan elit zümreyi değil, halkın tümünü tatmin edecek şekilde, değişimi İslâmî değerlerle bağdaştırmaya çalıştı.

Dinsel uyanış hareketleri *nâsı*, yani halkı, siyasal arenaya getirmek ve yalnız Avrupa devletlerine değil, aynı zamanda kendi hükümetine, seçkinlerine ve ulemasına da karşı çıkan bir güce dönüştürmek yoluyla Müslüman kitleleri harekete geçirdi ve siyasallaştırdı. Buna karşılık, popülist dinsel uyanış hareketlerinin çoğu işgalci Avrupa devletlerinin, kendi ülkelerindeki dinî ve kültürel kurulu düzenin –genellikle reform taraftarı liderleri de kapsamak üzere– ve halkı inançlarının özünü ve dünyevî özlemlerini dikkate almadan gelişti güzel yönetmiş olan kendi ulemalarının muhalefetiyle karşılaştılar. İslâmın halkçı yönünü temsil eden ve tasavvuf *tarikatharım* kullanan uyanışçı gruplar kendilerini hâlâ evrensel *ümme*’in bir parçası saydıkları hâlde, ince eleyip sık dokumadan, yerel etnik ve kültürel bağlarını sürdürdüler. (Söz gelimi, bugün bile İngiltere’deki Müslüman göçmenler –ki çoğu Pakistan’dan gelmişlerdir– iki kümeye ayrılmışlardır: Çoğu anavatanından bir sufi *pir*’in yönetiminde yeni gelmiş olan ve camileri kendi etnik ve yöresel kimliklerini desteklemek için kullanan kalabalık Barelwiler ve gerçek İslâmî temsil ettiklerini savunan, Deobandi ulemasının liderliğinde daha küçük bir grup.

“Alçak” ve “yüksek” [Avâm-Havass] İslâm arasında üçüncü bir yol veya uzlaşma da devlet-hükümetin resmen İslâmî kimliğini koruduğu ve uyanışçı fikirleri İslâmın ana akımına kanalize ettiği Osmanlı Devleti gibi yerlerde ortaya çıktı. Sonuç, bir yandan Müslümanların etnik ve dilsel kimliğini beslerken, bir yandan da onlara evrensel *ümme*’ye mensup oldukları yolunda siyasal bir duygu aşılıyarak yöresel cemaat kimliğinden ayrı ve onun yerini almış gibi görünen yeni bir İslâmî dinsel kimlik anlayışı yaratmak oldu. Çelişkili gibi gözükse de bu iki gelişmenin –yani geleneksel *ümme*’nin etnik-dilsel birimlere ayrışması ve dinsel kimliğin genişlemesi ve siyasallaşması– aynı anda ortaya çıktığını ve aslında birbirini engellemekten çok birbirini tamamladığını, milliyetçilik ve başka meselelerin ele alındığı bölümlerde açıklayacağız. Burada şu kadarını söyleyelim ki, Nakşibendi tarikatı modern hâliyle Osmanlı Devleti’nde, özellikle de Türkçe konuşulan kesimlerinde, büyük bir rol oynadı: Hareketin kendisi daha popülist, “millî” (Türk) ve modern İslâmî bir veçhede bürünürken, aşağı sınıfların uyanışçı köktendinciliğini kurulu düzenin ortodoksluğu ile kaynaştırdı. Böylece, kurumsallaşmış yerel âdetler ve hayat tarzları görünürlük kazanır ve kabul edilir hâle gelirken, din de adım adım daha küresel, soyut ve

birleştirici bir ideolojiye dönüştü. Osmanlı Devleti'nde Sultan Abdülhamid yöresel âdetlere, geleneklere, etnik ve dilsel kimliklere karşı çıkmaksızın hilafeti bütün Müslümanlar için merkezi bir kuruma dönüştürerek bu küreselleşme ve siyasal İslâmlaşma dürtüsüne yeni bir ivme kazandırdı. Saltanatının sonunda, sultan kendisini hem Türk hem de Müslüman olarak tanımlar oldu.

Avrupa işgali ve etkileri sadece geleneksel Müslüman siyasal sistemi ni ve bu sistemi ayakta tutmuş olan ekonomik ve toplumsal kurumları yıkmakla kalmamış, aynı zamanda yeni bir toplumsal tabaka yaratmıştı. Artık yeni tip bir orta sınıf, kişisel inisiyatifi ve piyasa güçleri ile hükümet iktidarının manipülasyonu sayesinde, toplumsal itibar kazanmış ve mevkileri ile servetlerini esas itibarıyla devlete borçlu olan eski elitlere meydan okumaya başlamıştı. Yeni orta sınıf, özellikle de kırsal kesimi, kurulu düzenin etik standartlarını ve kültürel değerlerini kabul etmiş, fakat aynı zamanda kapitalist piyasa sisteminin akılcı iş kurallarını ve kâr dürtüsünü de benimsemişti. Böyle olunca dinsel uyanış hareketleri, bu yeni sınıfın üyelerini, özellikle entelijensiyayı, bir yerde kendi din, kültür ve cemaatinin bir parçası, ama aynı zamanda, “düşman”ın uygulama ve değer yargılarını kabul ettikleri için “doğru yol”dan sapan münafıklar saymak eğilimini gösterdiler. 19. yüzyılda yirmi dört veya yirmi altı uyanış hareketi İslâmın ana temellerine –Kur’an ve Sünnet– dönüş amacını güden yerel veya bölgesel hareketler olarak başladı ve arka arkaya veya bazı hâllerde aynı zamanda, Orta Asya ve Kafkaslara, Doğu Hint Adalarına, Kuzey Afrika ve Mısır’a yönelik Rus, Felemenk, Fransız ve İngiliz işgallerine karşı militan direniş hareketlerine dönüştü. Liderleri orta sınıfların alt şehirli, üst kırsal ve kabile kesimlerinin yanı sıra bazı eski din büyüklerinden –genellikle reformcu fikirleri benimsemiş olanlardan– geliyordu. Toplumu yenilemek ve yabancı işgaline karşı çıkmak amaçlarını güden 19. yüzyıl uyanışçı ve köktendinci hareketleri, bugünün köktendinci hareketlerinden çoğunun tersine, değişen sosyo-ekonomik ve siyasal ortama intibak araçları olarak görülebilir. Çoğu çağdaş köktendinci hareketler, eski dönem İslâm “reformcularını” eleştirirler ve toptan “modernizasyon”larını İslâmın bütünlüğüne ve saflığına zarar verici olarak görürler. Aslına bakılırsa, çağdaş köktendinci hareketlerden birçoğunun kökleri uyanışçılıktan çok iç siyasal nedenlerde yatar.<sup>1</sup> Bunlar, hızlı ekonomik gelişmenin yol açtığı zihin karışıklığına ve materyalist

1 Bkz. John L. Esposito, *Islamic Revivalism* (American Institute for Islamic Affairs), The Muslim World Today Occasional Paper, no. 3 (Washington, D.C., 1985).

modern dünyanın etik sistemi bozduğu korkusuna karşı bir tepki olarak ortaya çıkmışlardır.<sup>2</sup> Ayrıca modern köktendinciliğin hem mahallî, iç ve dış ticareti sınırlayan Avrupa merkantilizmine, hem de toprak reformuna, sanayileşmeye ve dinî kurumların devlet kontrolü altına alınmasına karşı bir tepki olduğu ileri sürülmüştür.<sup>3</sup> Öte yandan, ilk uyanışçılar, John O. Voll'un izah ettiği gibi *tecdit* (yenileşme) fikrini vurgulamışlardır. Voll'a göre, *tecdit* "İslâm tarihinin eski ve sürekli bir boyutunu oluşturur" ve yenileşme düşüncesi Peygamber'in bir hadisine dayanır: "Allah bu ümmete her yüz-yılın başında imanını yenileyecek kimseleri yollayacaktır."<sup>4</sup> Değişikliğe ve yenileşmeye tâbi olan, dinin içinde cevelan ettiği toplumsal "ortam"ı, dinin kendisi değil. Voll'un deyişiyle, *ıslah* (reform) "Kur'an'da ve Peygamber'in Sünnet'inde mevcut normatif standartlardan yararlanarak bir toplumsal ve ahlâki yapılanma ve yeniden yapılanma çabasıdır"<sup>5</sup> ve toplumsal ortam değişikliğe uğradıkça Kur'an ve Sünnet'in kalıcı gücü artar.

Seyyid Ebu'l-alâ el-Mevdudî (1903-79), *ihya* (canlandırma) kavramının dinî alanda tek kriterinin "canlandırma eyleminin" ve zımmen de eninde sonunda bundan doğacak olan toplumsal uyanışın "içselleştirilip içselleştirilmediği" hususu olduğunu ileri sürmüştür.<sup>6</sup> Çağdaş Türkiyede *ihya* kavramına geniş bir ilgi vardır ve İbn Teymiyye ile Mevdudî'nin eserleri ve bir de İngilizce kitap bu başlık altında tercüme edilmiş ve ikinci baskıları

2 Bkz. Patrick Bannerman, *Islam in Perspective: A Guide to Islamic Society, Politics, and Law* (Londra, 1988), s. 157 ve sonrası, ve Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven, 1985), s. x.

3 Bkz. Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (Boston, 1990). Bu kitabın kapsamı dışında kalan çağdaş İslâm köktendinciliği (fundamentalizm) hakkında gerçekten çok zengin bir literatür vardır. Bkz. Sami Zubaïda, *Islam, the People and the State: Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East* (Londra, 1989), (Türkçesi: *İslâm, Halk ve Devlet*, çev. Sami Oğuz, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994); Bruce B. Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age* (New York, 1991); Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (New York, 1996); Martin E. Marty and R. Scott Appleby, *Fundamentalism Observed* (Chicago, 1991); ve Gilles Kepel, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World* (University Park, Pa., 1994), (Türkçesi: *Tanrının İntikamı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992).

4 John O. Voll, "Renewal and Reform in Islamic History, Tajdid and Islah", *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito (New York, 1983), s. 32, 33.

5 *A.g.e.*, s. 35.

6 Bkz. Abul'Ala Mawdudî, *The Process of Islamic Revolution* (Lahor, 1977) ve *İslâmîda İhya Hareketleri* (İstanbul 1986).

yayımlanmıştır.<sup>7</sup> Şunu da kaydetmek gerekir ki, Mevdudî; Sirhindi, Şah Veliyullah Dehlevi, Seyyid Ahmed Barelvi ve daha başka erken dönem uyanışçıları, sufilikten bazı popüler mistik unsurları ödünç almak ve aralarında faaliyet gösterdikleri Müslümanların dini sadece yüzeysel olarak uyguladıklarını anlamamakla suçlamıştır. Mevdudî'ye göre, *tecdid* sadece Müslüman yazılarının yenilenen bilgisinden değil, aynı zamanda ilim ve teknoloji hakkındaki çağdaş eserlerden de oluşuyordu. Yüzyılın sorunları ve çözümleri hem Kur'an ve Sünnet bilgisini, hem de bu sorunların doğru bir teşhisini gerektiriyordu. 1941'de Cemaat-i İslâmî'yi kuran Mevdudî, Müslüman evrenselciliği ile çatıştığı için milliyetçiliğe karşı çıktı, fakat çok geçmeden Hindistanın Müslüman cemaatinin bekasının kendi teritoryal devletini kurmasına ve kendi "millî" dil ve kimliğinin gelişmesine bağlı olduğu gerçeği ile karşı karşıya geldi ve nitekim Pakistan devletinin kuruluşuyla bu eninde sonunda gerçekleşti. Aslında, Mevdudî Hintli uyanışçıların din ve toplumu, her biri kendi özelliklerine sahip iki ayrı gerçek olarak gördüklerini anlamamış gibi görünmektedir.<sup>8</sup>

Bir başka analiz düzeyinde, dinsel uyanış hareketleri siyasi-dinî tavırlarını koymak için devlete değil, cemaate güveniyorlardı. İngiliz, Fransız, Felemenk ve Rus işgali ve kapitalizm eski Müslüman siyasal ve toplumsal elitleri tasfiye etmiş, ya da faaliyet alanlarını ve maddi varlıkları büyük ölçüde sınırlamıştı; ama hepsinden önemlisi, Müslüman toplumları devletin destek, gözetim, denetim ve rehberliğinden yoksun bırakmıştı ve böylece bu toplumlar işgallerin ve doğurdıkları sonuçların kendi başlarına üstesinden gelmek zorunda kalmışlardı. Osmanlı İmparatorluğunun sınırları dışında, cemaat, başlıca Müslüman sosyal, kültürel ve siyasi birim olarak, devletin yerini aldı. Kendi İslâmî kimliğini ve inancını sürdürmenin çarelerini kendi bulmak ve sorunlarını kendi başına çözmek zorunda kaldığı için, Müslüman toplumu kendi kültür, inanç ve iç benliğini incelemeye başladı.<sup>9</sup> Uyanışçılar "İslâmî dayanışma"yı gerçekleştirmek için, müminler

7 Bradford G. Martin, *Sömürgeciliğe Karşı Afrika'da Sufi Direniş*, çev. F. Tatlıcıoğlu (İstanbul, 1988); orijinalinin adı *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa* (New York, 1976). Bir kaynaktan aldığım habere göre, J. Spencer Trimingham'ın eseri de Türkçeye çevirilmektedir.

8 Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York, 1995); Charles J. Adams, "Mawdudi and the Islamic State", *Voices of Resurgent Islam*, ed. Esposito, s. 99-133.

9 Başlıca popüler sufi tarikatları için bkz. Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, ed., *Les Voies d'Allah* (Paris, 1996).

arasında mevcut kabile, etnik köken ve dil bağlarına dayandılar, ama bile bile *ümme*'in evrenselliğine hâle getirecek bir kabilecilik veya etnik ayırım zihniyeti yaratmadılar. Bununla birlikte, belirli bir dili konuşmak ve belirli bir bölge veya grubun toplumsal âdetlerini ve kültürünü benimsemek suretiyle aslında muayyen bir mahallî kültürün tutunmasını sağladılar ve bu ilerde, hareketin müstakbel bir devletin temellerini atmayı başardığı hallerde (Suudi Arabistan ve Libya gibi), “millî” bir kültür hâline dönüştü. Merkezî otoriteye ve vergilendirmeye karşı mücadele elbette yerelciliğin ve onun dinî ifadesi olan uyanışçılığın cazibesini güçlendirdi.

Bütün uyanış hareketleri sufi kökenliydi; bunun tek istisnası Arabistan'daki Vehhabilerdi: Bunların resmî uyanış hareketi dinle sınırlı olup, toplumun yenilenmesini kapsamıyordu. Zaman zaman sapkınlık ve hazcılık suçlamalarına maruz kalmalarına rağmen, sufilerin İslâmî güven belgeleri tamdı. 19. yüzyılda sufilik (veya yeni-sufilik) hareketi ilk başlardaki gizemci ve barışçı görüşlerinden ayrıldı ve dine ilişkin toplumsal, komünal ve popülist bir anlayışı benimsedi. Uyanış hareketlerinin toplumun tabanına dayanan bir çeşit İslâmî halk demokrasisi oluşturduğu iddia edilebilir. Bunun bilinen ilk ifadesine 1919-22 arasında Türk İstiklâl Savaşında ve 1960'lardan sonra da bazı siyasi partilerin bünyesinde rastlanmıştır. İslâmda hanedan unsurunun anlamı ve önemi sorunu geleceğin entelijensiyası içinde derin çatlaklara yol açacaktı.

Uyanışçılar, kitle iletişim ve seferberlik metodları icat ettiler ve kendi görüş ve metodlarını yaymak için sıklıkla ‘hacc’i kullandılar. Nihayet, onların idealleri ve kitle seferberlik stratejisi, gazete gibi yeni medyanın kullanımını yaygınlaştıran entelijensiya tarafından biçimlendirildi.

Sultan Abdülhamid, modern bir devlet ideolojisi yaratmak için, uyanışçıların temel yöntem ve fikirlerinin birçoğunu benimsedi, yeniden biçimlendirdi ve genişletti. Bu hareketler zemini hazırlamış olmasalarda, padişahın sık sık çelişen ilerici ve tutucu nüanslarına rağmen İslâmcılığı nisbeten başarılı bir şekilde kullanması belki de mümkün olmayacaktı. Uyanışçıların güçlü popülist temelleri, yüzlerce yıllık kültürel ve dinî değerlere ve Müslüman kitlelerin paylaştıkları dünyevî özlemlere yaslanmalarını sağladığı için, birçok tâcdârî –iktidarına meydan okumamaları şartıyla bütün İslâmî hareketleri destekleyen Abdülhamid de dahil olmak üzere– kitlelerin gücünü tanımaya zorlamışlardır. Kitlelerin gücüne inanmak siyasi düzene meydan okumaya hazır yeni lider tipleri yarattı. Cezayirli Abdülkadir ve Şeyh Şamil, İslâmın yeni popüler liderleri olarak, Fransız

ve Rus yayılcılığına karşı çıkmakta pasif davranan padişahla kısa bir yazışmaya girdiler, ama kendi sınırlı kaynakları sömürgeciliğe karşı mücadelelerinde başarılı olmalarına izin vermedi.

Uyanış hareketleri, İslâm toplumunun işleriyle ilgili geçmiş söylemlerin neredeyse tümünde şu veya bu şekilde mevcut olan iki temel eğilimi barındırıyorlardı sinelerinde. Muhammed el-Gazalînin (ö.1111) yeniden formüle edip İslâm dogmasında somutlaştırdığı ortodoks Eş'arî katı düşüncesinin temsil ettiği birinci eğilim Peygamber'in zamanındaki bozulmamış inanç ve akidenin yeniden uygulanmasını savunuyordu. İkinci eğilim ise, kısa süreli ve dar kapsamlı periyodik uyanışçı hareketler tarafından gündeme getirildi ve İslâm'ın başlangıcındaki özüne dönmesini amaçlayan talebi dünya nizâmı ile şu veya bu şekilde bir uzlaşmayı da içeriyordu. Bunlar kitle desteğinden, organizasyondan ve ideolojik siyasi liderlikten yoksun oldukları için başarılı olamadılar. İlki Vehhabîler, ikincisi Senusiler (Sunusiler) ve Nakşibendiler (ikisinin de alt dalları vardı) tarafından temsil edilen her iki eğilim Osmanlı Devleti'nde vardı. Daha önce de belirtildiği gibi Sultan Abdülhamid'in İslâmcılığı, başka şeylerin yanı sıra, bir dizi pratik tedbirler aracılığıyla bu iki eğilimi uzlaştırma çabasına yönelikti. Bir yandan, Vehhabîleri bastırmak için resmen Eş'arî dogmayı benimser görünürken, bir yandan da uyanışçıların ve uyanmakta olan kitlelerin özlemlerini desteklemek için bir dizi değişiklikler getirdi ve uyguladı, ama kendini sultan olarak hiçbiriyle özdeşleştirmede. Sonuçta padişah iki İslâmî düşünce eğilimini uzlaştıran bir aracı oldu ama Osmanlı Devleti'nde reformculuk bir iktidar mücadelesine dönüştükçe modernist liberalleri (Baticıları) saf dışı bıraktı.

Bu bölümün geri kalan kısmını dört uyanışçı hareketin genel bir incelemesine ayırıyoruz, çünkü bunlar Osmanlı Devleti'nin son on yıllarında ve özellikle Abdülhamid döneminde geçirdiği ideolojik, kültürel, sosyal ve politik değişimini etkileyen prototiplerdir. Vehhabîler tahlil edilmiştir, çünkü bunların hareketi siyasi ortamı büyük ölçüde etkilemiş ve diğer uyanışçı hareketlerden birçok anlamlarda ayrılmıştır. Seyyid Ahmed Barelvînin yanlış olarak Hindistan Vehhabîleri diye bilinen hareketi ve takipçileri incelenmiştir, çünkü hem genel anlamda uyanışçı hareketlerin yerel ve kültürel özelliklerini en iyi şekilde canlandırır, hem de muhtemelen Şeyh Halid üzerinde dolaylı bir etkisi olmuştur; Şeyh Halid'in Nakşibendi –veya, daha doğrusu, yeni Nakşibendi– hareketi Osmanlı İmparatorluğu'nda büyük bir güç ve nüfuz kazanmıştır. Kafkasların müridistleri ve Libya'nın

Senusiyesi ise, hem kendi ülkelerinin siyasi kaderi üzerinde, hem de Osmanlı İmparatorluğunun dönüşümü üzerinde derin etkileri olduğu için ele alınacaktır. Bu vesileyle tek bir uyanış hareketinin padişahın dolaylı veya doğrudan çabaları sonucunda ortaya çıkmadığını vurgulamamız gerekir. Aslına bakılırsa, Abdülhamid, Rifaiye ve Mevleviye ve kendisini destekleyen başka sufi tarikatlarla yakın ilişki içinde olmakla beraber, bazı popüler Kadiri ve hattâ Nakşibendi *şeyh* veya dinî liderlerini tutuklattığı, baskıya maruz bıraktığı ve söylendiğine göre tasviye ettiği olmuştur.

### VEHHABİLER: OSMANLILARLA FIRTINALI İLİŞKİLERİ

Muvahhidîn (birliğe inananlar), birlikçi monoteistler (tek tanrıcular) veya *ihvan*, İslâmî yenilenmenin ilk modern hareketi olarak idealize edildi ve kendisini izleyen uyanış hareketlerini etkiledi. Bu görüş, hâlâ bazı bilim adamları tarafından savunulsa da, bu kitabın yazarına göre doğru değildir.<sup>10</sup> Kurucusu Muhammed Abdülvehhab (1703-1792) tarafından dile getirilen ve muhaliflerince “Vehhabîcilik” diye adlandırılan doktrin temel ilkeleri başka uyanış hareketlerinin aynı gibi görünse de, bu benzerlik sadece yüzeysel düzeyde kalır. İslâmî safiyet bayrağı altında, Vehhabiler aslında Müslüman toplumun daha yüksek bir siyasal örgütlenme düzeyine geçmesine karşı çıktılar ve hiç kuşkusuz Osmanlılar için ciddi iç ve uluslararası sorunlar yarattılar.

Abdülvehhab Necd’de doğdu ama Doğu’da çok uzun yolculuklar yaparak İslâmın bozulması olarak gördüğü durumdan çok tedirgin oldu. 14. yüzyılda İbn Teymiyye (1263-1328) tarafından ifade edildiği şekliyle, İslâmın Hanbeli mezhebine mensuptu. Hanbeli mezhebi ortodoks İslâmın dört mezhebi içinde en katı, en az hoşgörülü, öbürlerinin hoşgördüğü hattâ benimsediği popüler İslâmın unsurlarına şiddetle karşı olan bir mezhepti. Özellikle çeşitli dinî liderlerin evliya olarak ululanması ve ölünce mezarlarının hac yerlerine çevrilmesi Ahmed İbn Hanbel (ö. 855) tarafından şiddetle kınanıyordu. Bu durum İbn Teymiyye için daha da geçerliydi. Çünkü onun Moğollardan nef-

10 Bkz. John L. Esposito, *Islam: The Straight Path* (New York, 1988), s. 120-21; Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (New York, 1963), s. 49; Lansine Kaba, *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa* (Evanston, Ill., 1974). Karşıt görüş için bkz. M. S. Zaharaddin, “Wahhabism and Its Influence Outside Arabia”, *Islamic Quarterly* 33 (1979): s. 146-57.



ret etmek için kişisel nedenleri vardı (annesi ve babası Moğol istilâlarından kaçmak zorunda kalmışlardı) ve hâlâ eski âdetlerinden çoğunu muhafaza ettikleri için Moğolların sonradan İslâmî kabul etmelerinin sahte olduğuna inanıyordu. İbn Teymiyye'nin görüşü, cihadın, İslâmî uygulayış tarzları, amelleri yeterince saf olmadığı takdirde, ortodoks Müslümanlara karşı da haklı olarak ilân edilebileceği merkezindeydi.

Abdülvehhab tarafından vaz' edilen katı doktrin, kendisi Necde dönüp el-Deriyede yerleşinceye kadar Müslümanlar arasında kabul görmedi. Orada, tilmizi hâline gelen ve ailesiyle kabilesini beraberinde getiren soylu bir müttefik buldu: Muhammed İbn Sadık. Birlikte şirk (evliyanın ve mezarların ziyareti) ile savaşmaya, kabileciliğe, kan gütmeye, taklide ve Peygamber'in sahabesi tarafından varılan anlaşmanın dışında kalan icmâya (din konusunda oybirliği) karşı çıkmaya koyuldular. İkisi de dini ve toplumu Peygamber'in zamanındaki gerçek saflığına yeniden kavuşturmak istiyor, Ortaçağ döneminin hâkimane süslemelerini reddediyor ve yol gösterici olarak sadece Kur'anı ve Sünnet'i kabul ediyorlardı. Onlara göre, bu özgün ilkelerin yorumuna, yani icthad'a da ancak usulüne uygun olarak yapılırsa izin verilebilirdi. Bu ülkelerin izlenmesi konusunda Vehhabiler fanatik ve son derece müsamahasızdılar. İslâmın bu katı versiyonunun Arabistan Yarımadasının göbeğinde ortaya çıkmış olması pek de şaşırtıcı değildi. Bu bölgedeki iklim ve arazi şartlarının ve kıt kaynakların hayatı çetinleştirmesinin yanı sıra, coğrafî tecrit durumu 20. yüzyılda petrolün keşfedilmesine kadar seyrek nüfusu piyasa güçlerinin etkisinden korudu; buna karşılık, 19. yüzyılın ortalarında Irak, Suriye'nin kıyı kesimleri, Anadolu ve Mısır piyasa alanına çekilmiş, toplumlar da bu doğrultuda değişime uğramıştı. Vehhabilerin Osmanlılardan bir bekledikleri yoktu ve onları menfur bir şirk kaynağı saydıkları için sultanın halifelik mevkiine en azından Abdülhamid'in saltanatına kadar kayıtsız kaldılar.<sup>11</sup>

11 Bu konularda bkz. Ayman Al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia* (Boulder, Colo., 1985); David Holden and Richard Johns, *The House of Saud: The Rise and Rule of the Most Powerful Dynasty in the Arab World* (New York, 1981); Nadav Safran, *Saudi Arabia: The Ceaseless Quest for Security* (Cambridge, Mass., 1985); John O. Voll, *Islam, Continuity and Change in the Modern World* (Boulder, Colo., 1982); ve Mohammed Almana, *Arabia Unified: A Portrait of Ibn Saud* (Londra, 1980). Suudiler hakkında mütemmim malumat için bkz. Gary Troeller, *The Birth of Saudi Arabia: Britain and the Rise of the House of Sa'ud* (Londra, 1976); James P. Piscatori, ed., *Islam in the Political Process* (Cambridge, Mass., 1983); Michael C. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (New Haven, 1977); ve John Lewis Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys* (Londra, 1831). Vehhabiler hakkında dostça bir tarih için bkz. Harry St.



Vehhabiler ilk başta hac kervanlarından haraç almakla yetindiler ve Mekke şerifleriyle Hicaz yönetimi için önemli olan bu ekonomik faaliyeti tamamen sekteye uğrattılar. Yüzyıl dönümünün hemen ardından ise Güney Irakın meskûn ve nisbeten müreffeh bölgelerine saldırmaya ve sadece evliya mezarlarını ve anıtlarını değil, *bidat* (yenilik) dedikleri ve dinin saflığını bozduğuna inandıkları maddi ilerleme eserlerini de tahrip etmeye başladılar.

Sonunda Vehhabiler kutsal şehirlere yönelerek 1806'da Mekke'yi işgal ettiler ve Peygamber'in de dahil olmak üzere bütün büyük Müslüman liderlerinin mezar süslemelerini tahrip ettiler. Bu yıkımın haberi birçok Müslümanı, özellikle ölü kültürünün yerel kültürün önemli bir parçasını oluşturduğu ve dinî düzenin sert muhalefetine rağmen ayakta kalabilmiş olduğu Asya Müslümanlarını derinden yaraladı. 1990'da Medine'de bir orta sınıf vatandaşı tanıdım. Türkiye'nin doğusunda oturuyordu ve bir dükkânı vardı. Cennetü'l-Bakiye'de, Medine'deki Harem Camii'nin karşısındaki mezarlıkta karşılaşmıştık. Ben burada Şeyh Şamil'in mezarını arıyordum; o ise üçüncü Halife Osman'ın kabrinin yerini bulmaya çalışıyordu. İkimiz de aradığımızı bulamadık, çünkü Vehhabiler tüm mezarları birbirine benzeyen toprak yığınlarına çevirmişlerdi. Adam, muhafızlar yüzünü Peygamber'in mezarına dönerek dua etmesine izin vermeyip zorla Kible'ye, yani Mekke'deki Kâbe'ye çevirdikleri için, son derece öfkeliydi. "Buraya Peygamber'e ve onun kemik kalıntısına yakın olmak için geldim." dedi. "Benim için bunlar cansız bir siyah taştan çok daha anlamlı." Halife Ömer bin Hattab dahil, başka Müslümanlar da benzer görüşleri sürmüşlerdir.

Mekke'nin işgali, Vehhabi hareketinin ve Suudî hanedanının gerçek siyasi niteliğini Osmanlı yönetiminin kafasına dank ettiren etken oldu. Padişah, Vehhabileri suçlu ilân etti ve Rumeli kazaskeri Tatarcık Abdullah Efendi, Mekke Vehhabilerin işgalinde kaldığı sürece, hac farızasının "gayri vacip" olduğunu (yani gerekli veya bağlayıcı olmadığını) bildiren bir fetva çıkardı. 1811'de Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Bâbü'lînin emriyle, Vehhabileri yenmek ve iktidarlarına son vermek üzere bir sefer başlattı. Savaş 1818'e kadar sürdü. Nihayet, Mehmed Ali'nin oğlu İbrahim Paşa, el-Deriye'yi zaptederek yakıp yıktı ve Mekke'yi kurtardı. Abdullah ibni Suud ile dört oğlunu ele geçirdiği haberi İstanbul'da üç gün süren şenliklerle kutlandı.

---

John Bridger Philby, *Arabia* (Londra, 1973). Suudilerin kendi modernlik versiyonlarını yarattıkları görüşünün iler tutar tarafı yoktur. Bkz. E. Long, *The Kingdom of Saudi Arabia* (Gainesville, Fla., 1997).

Dönemin resmî Osmanlı tarihçisi Cevdet Paşa, Abdullah ibni Suud ile hempalarının üç gün boyunca sorguya çekildiklerini ve Peygamber'in mezarından alınan eşyaları teşhis etmeleri istendiğini kaydeder. Bazıları teşhis edildi ve yerine konuldu ama çoğu (anlaşılan İbrahim Paşanın kendi adamları tarafından el konulan kıymetli taşlar) bulunamadı. Sonunda Abdullah bir umumî meydanda idam edildi.<sup>12</sup> Toplum derin bir nefes aldı. Bu ferahlamayı, biraz 1683'te köktendinci Kadızadelerin tasavvuf karşıtı püritanizm ve vijitalizmine\* devlet eliyle son verilmesini izleyen sevince benzetmek mümkündür. Kadızade Mehmed (d. 1582 Balıkesir) tarafından başlatılan bu hareket, hem devletin din üzerindeki hâkimiyetine, hem de özellikle klasik çağ kurumlarının çözülmeye yüz tutmasının ve yeni dünya düzeninin doğmaya başlamasının ardından Osmanlı toplumunun alışkanlıklarında baş gösteren büyük değişikliklere karşı bir tepkiydi.<sup>13</sup> Taassup ve hoşgörüsüzlük Müslüman kamuoyunu hiçbir zaman cezbetmemişti; İslâmın ilk günlerinde bile şartların ibadetin meşakkatlerini yumuşatabileceği görüşünü kabul etmeye yanaşmayan Hariciler tutunamamışlardı.

19. yüzyıl ilerledikçe, Osmanlı-Suudi ilişkileri gittikçe istikrarsızlaştı. 1834-38 arasında hüküm süren Faysal ibni Türki (Büyük; ö. 1866), Hicaz üzerindeki Mısır hâkimiyeti kalktıktan ve Kahire'deki tutsaklığına son verildikten sonra, 1843'de yeniden iktidara geldi ve 1865'e kadar iktidarda kaldı. Faysal Necd kaymakamlığını yeniden ele geçirmesine rağmen, otoritesini Bahreyn'e ve Korsanlar Kıyısı'na kadar genişletebilmek amacıyla hemen İngilizlerin (ve Mekke Şerifi Muhammed ibni Avn'ın) desteğine başvurdu. İngilizler teklifini kabul etmeyince, Faysal bu kez İngilizlere karşı Osmanlıların desteğini aradı. Faysal'ın oğlu Abdullah (sl. 1865-1871), İngilizlere Arabistan'da ayak basacak sağlam bir yer vererek onlarla anlaşmayı başardı. Londra bu imtiyazı ustalıkla kullandı. Suudilerin Basra körfezinde toprak kazanmak için yaptığı bu flörtler, Midhat Paşa (1868'den 1872'ye kadar Bağdat valisi) başkanlığındaki Bağdat Osmanlı yönetimini

12 Ahmed Cevdet, *Tarih-i Cevdet*, 6 cilt (İstanbul, 1994 baskısı), s. 2647-48.

(\*) Vijitalizm: İspanyolca vigilante (bekçi) kelimesinden gelen ve kanun dışı şiddet yöntemleriyle devletin yasal kolluk kuvvetlerini aşarak düzeni korumak ve suçluları cezalandırmak gibi görevlerini üstlenen komitelerin yönetimi – ç.n.

13 Bkz. Semiramis Çavuşoğlu, "The Kadızade Mouvement: An Attempt of Şariat-Minded Reform in the Ottoman Empire", doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 1990. Ayrıca bkz. Madeline C. Zilfi, "The Kadızadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul", *Journal of Near Eastern Studies* 45 (1986): 251-69. Ayrıca Onuncu Bölüm'e de bakın.

1871'de önemli el-Hasa vilâyetini ele geçirmeye ve ardından da Necd'in kuzeyine hükmeden Cebel-i Şammar Reşidi hanedanına el-Hasa (Ahsa) (Lahsa) iktidarını ele geçirmesi için yardım etmeye zorladı. Bu tedbirler Suudi hanedanını geçici olarak etkisiz hâle getirirken, Osmanlı tahtı 1876'da ve 1877-78 Savaşında büyük bir kargaşa içine sürüklendi. Büyük ölçüde Şammar kabilesine dayanan Reşidiler başkentleri Ha'il'i hiç de gerçekçi olmayan bir düşünceyle Mekke ve Medine'ye rakip yapmak istediler. Dünyevî ihtiraslar dinî inançların önüne geçmiş gibi görünüyordu.

Sultan Abdülhamid Suudilerle dost kalmak için elinden geleni yaptığı için, onun saltanatı döneminde Suudilerle ilişkiler düzeldi. 1889-1891 yıllarında kısa bir süre için Reşidileri Riyaddan çıkaran Abdurrahman ibni Suud'u (Emir Faysal'ın oğlu) cezalandırmaya çalışmadı. Onun yerine, Suudi prensi Kuveyt'e sığınmak zorunda kalınca, padişah onu izlemedi ve hattâ Abdurrahman ile oğlu Abdülaziz'e maaş bile bağlattı. Suudileri yanına çekmek, Sultan II. Abdülhamid'in Suudi-Vehhabilerle işbirliği yapma ve İngiliz emellerine set çekerken Osmanlı hâkimiyeti altındaki Müslümanlar üzerinde denetimini ve nüfuzunu pekiştirme planının bir parçasıydı. Suudiler pek fazla ilgilenmediler; onların İslâm dünyasının liderliğini deruhde etmeye yönelik kendi planları vardı. Sonunda ortaya çıktığı gibi bu plan Batı parasıyla finanse edilecekti.

1902'de Abdurrahman'ın oğlu Abdülaziz ibni Suud Riyad'ı fethetti. Ondan sonra, 1903'ten itibaren büyükbabası Faysal'ın politikasına dönerek Osmanlıları stratejik el-Hasa eyaletinden çıkarmak için İngilizlerin yardımını istedi. Sultan Abdülhamid kendisini hâlâ Osmanlı hâkimiyetinde olan Necd kaymakamlığına atamak suretiyle Abdülaziz'i yatıştırmak istedi, fakat Abdülaziz hemen Katar ve Abu Dabi'yi işgal etmeye koyuldu ve ancak İngilizler tarafından durdurulabildi. Ne var ki, Bushire'deki (Buşehr) siyasi vali olan Sir Percy Cox Suudilerin İngilizlere yapabilecekleri yardımın farkına vararak onlarla anlaşmaya çalıştı. Bu girişimi Abdülaziz 1906'da Abdülaziz İbn Mutaib İbn Reşid'i yenip öldürdükten sonra ivme kazandı.

Osmanlı-Suudi ihtilâfı, Bâbiâli'nin el-Hasada gümrük vergisi almaya karar vermesinden ve Türkçenin kullanımını yaygınlaştırmasından sonra daha da şiddetlendi. Bu Suudilere yeni kabile desteği sağladı, ama İngilizler İstanbul'la ve geleceğin Arap halifesi olarak gördükleri Mekke emiriyle zaten hassas olan ilişkilerini daha da bozmamak için tam destek vermekten

kaçındılar. Ne var ki, İngilizler İstanbul'a karşı Kuveyt'i savunarak onun *de facto* özerkliğini pekiştirmesine yardım ettiler. Buna karşılık, Necd'in belirsiz ve kararsız durumu, İstanbul'u, Mekke emiriyle uzlaşmak suretiyle, en önemli vilâyeti olan Hicaz'da otoritesini daha da sağlamlaştırmaya zorladı. 1918'de Osmanlı Devleti'nin parçalanması ve sona ermesi Arabistanı mahallî rakiplerin av sahasına çevirdi. 1924'te Abdülaziz, Şerif Hüseyin'i yenerek Mekke ile Medine'yi bir kez daha ele geçirmeyi ve Hicaz'daki Suudi hâkimiyetini perçinlemeyi başardı.

Bu noktaya kadar cihad sadece Müslümanlara karşı açılmıştı; ama İhvan, İngilizleri bölgeden çıkarmak için, cihadı Irak, Maverâu'l-Ürdün ve Kuveyt'te de sürdürmeyi isteyince, Abdülaziz ulemanın desteğini sağladı ve 1930'da Sibillah muharebesinde İhvanı tasfiye etti. İki yıl sonra Necd ve Hicaz resmen birleştirildi ve İbn Suud Arabistan kralı ilân edildi. Kısacası, Suudi hanedanı işine geldiği sürece Vehhabileri destekledi ve onlara dayanarak Abdülhamid'in hilafet iddiasını *de facto* meşrulaştıran Hicaz ve Kutsal Yerler üzerindeki hâkimiyetine meydan okudu; sonunda Suudiler Arabistan Yarımadası'nda siyasi hâkimiyeti de ele geçirdiler ve krallıklarını kurdular. Kral Fahd ancak 1987'de kendi hâkimiyetine yönelik gerçek bir dinî meydan okuyuşun baskısını hissettikten sonradır ki, Osmanlı padişahlarının 16. yüzyıldan bu yana kullandıkları "Haremeyn-i Şerifeyn'in Hâmisi" unvanını aldı.

Vehhabî hareketine gelince, başlıca ilgilendiği şey dinin ibadetlerine tam bir bağılıktı. Vehhabiler Arabistan dışındaki uyanış hareketlerinin Avrupa'nın maddî gücünün kaynağı ile ilgili meraklarını paylaşmıyorlardı. Peşinden koştukları amaç sufilerin derunî ruhsal ve kişisel deneyimleri de değildi. Tam tersine, Vehhabiler tasavvufu, mistisizm ve ilâhiler gibi araçlarını, İslâm'dan sapma olarak görüyor ve suçluyorlardı (hâlâ da suçlarlar). Sufiler yalnız vahyi (Kur'an) değil, aynı zamanda Haberciyi (Peygamber'i) de tazim ve tebcil ediyor, ikisini birbirini bütünleyen unsurlar olarak görüyorlardı. Vehhabiler vahyi (Kur'an) Allah'ın sözü olarak kabul ediyor, fakat bir insan olarak Peygamber'i görmezlikten geliyorlardı. Sonuç olarak, Vehhabilerin birçok dindar Müslümana sevdiren ve bazı Avrupalı bilginlerin hayranlığını celb eden katı öğretileri ve ibadetlere mutlak şekli bağılıkları Müslümanların büyük çoğunluğunu tatmin etmemeye başladı.

## HİNDİSTAN UYANIŞ HAREKETİ: SEYYİD AHMED BARELVİ

Seyyid (Syed) Ahmed Barelvi hareketi, Hindistan'da uyanış hareketine geniş bir halk desteği ve temeli kazandırdı, Şeyh Halid'in yeni Nakşibendi öğretilerini biçimlendirmekte belirli bir rol oynadı, Hint Müslümanlarının Osmanlı Devleti'ni olağanüstü şekilde desteklemesine katkıda bulundu ve pan-İslâmcı Hilafet hareketinin zeminini hazırladı. Son olarak da, İngilizlerde Hint Müslümanlarının isyan edeceğine dair paranoyakça bir korku yarattı. Belki de Londra'yı önce Osmanlılara ve sonra da Mustafa Kemal'in milliyetçilerine saldırmaktan alıkoyan bu korku olacaktı (Her ne kadar iki hareket de sufi kökenli olup aynı Uttar Pradeş bölgesinde –fakat aynı şehirde değil– ortaya çıkmış olsa da, bu hareket Ahmed Rıza Han'ın (1856-1921) Barlevi Hizbül-Ahnaf hareketiyle karıştırılmamalıdır).

Hint "Vehhabîciliği" büyük bir ihtimalle modern dinî, uyanışçı, popülist ve militan hareketlerin en otantik prototipiydi ve bu itibarla üzerinde ayrıntılı bir biçimde durmak gerekiyor. Hint uyanışçılığı tarihî kökenleri Ahmed Sirhindî'nin Nakşibendi-Müceddidiye öğretilerine dayanan bir sufi akımıydı. En eski ve en tanınmış kaynaklarından biri Sir William Hunter'ın 1871'de yayımlanan kitabıdır ama bu uyanışçılar üzerindeki literatür çok sınırlıdır.<sup>14</sup> Hunter kendi deyişiyle "Vehhabîleri" İngilizlere karşı verdikleri mücadele yüzünden şiddetle suçlamakla birlikte, hareketi doğuran ana sebepler üzerinde dürüst bir araştırma yapmaktan geri kalmamıştır. Hunter, iki temel Müslüman kurumunun, yani vakıf ve imaret'in (Müslüman din büyükleri tarafından tesis edilen vakıflar diye tanımlamıştır) statülerindeki değişikliklerin Hindistan'da uyanışçı hareketlerin doğmasına etken oldukları sonucuna varmıştır. Hunter bu değerlendirmesinde haklıydı ve burada –uzmanlar açısından gereksiz olmakla birlikte– vakıf ve imaret'i bazı ayrıntılarıyla ele almak uygun olur. Vakıf, bir birey tarafından özel bir mülkü ya da gelirlerini toplumsal, eğitsel ve/veya kültürel faaliyetlere tahsis etmek suretiyle kurulan bir tesistir. Vakfiye bir vakfın kuruluş belgesi, anayasasıdır ve bağışı yapanın özgür kararını temsil eder. Vakıf, şeriat tarafından yönetilir ve şeriat devlet mevzuat ve düzenlemelerinin üstünde olduğu için vakıf malı teorik olarak istimlâkten masundur ve kanunname yani "din dışı" yasaların hükümlerine tâbi değildir. Devletin rolü vakıf mülkünün bağışı yapan kişinin isteği doğrultusunda kullanılmasını sağlamakla

14 William Hunter, *The Indian Muslims* (Kalküta, 1945; birinci baskı 1871).

sınırlıdır. Böylece, vakıf sayesinde, kişinin dinî bir görevi yerine getirmek, toplumun İslâmî karakterini muhafaza etmesine yardımcı olmak ve ona bağışlayanın fikirlerine uygun belirli bir istikamet vermek için bir dizi toplumsal, eğitsel ve kültürel faaliyetlere maddi destek sağlaması mümkün oluyordu. Vakıf bir sosyal intibak ve ince mühendislik mekanizmasıydı, fakat toprak da dahil olmak üzere, yabana atılmayacak miktarda mülkü piyasadan çıkarmıştır. 18. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı Devleti'ndeki toprakların yüzde 30'u vakıfların elindeydi. İmaret'in durumu biraz farklıydı. İmaret, mirî diye de bilinen fethedilmiş geniş topraklardı ve devlet tarafından yüksek mevki sahiplerine, memurlara ve diğer özel kişilere verilir. Osmanlı İmparatorluğunda has denilen bu gibi topraklar, hanedan üyeleri dışında, hak sahibinin ölümüyle devlete geri dönerken, Hindistan gibi diğer bazı İslâm ülkelerinde varislerine geçerdi. Bu tür mülkleri alanlar gelirini kendilerine saraylar inşa ettirmenin yanı sıra, pazarlar, camiler, okullar, köprüler ve daha pek çok kamu binaları yaptırmakta kullanırlardı. Nitekim, Müslüman ülkelerde, genellikle yaptırın kişinin (sultanlar, vezirler, diğer devlet büyükleri veya çocukları) ismiyle anılan anıtların çoğu bu türlü mülklerin geliriyle yaptırılmıştır. Her ikisi de vergiden muaf tutulan vakıf ve imaret kurumları çoğu zaman İslâm'ın yerel ve evrensel özelliklerinin bir karışımını temsil ettiklerinden, Müslüman kültür ve kimliğinin temellerini oluştururlardı. Meselâ, Malezya veya İstanbul'da bir cami benzersiz mahallî özellikler taşıdığı gibi aynı zamanda bütün camilerin ortak özelliklerine de sahiptir. Ne var ki, 18. yüzyılın sonuna doğru ve bütün 19. yüzyıl boyunca, vakıflardan bazıları ve devlet topraklarının veya özel malikânelerin neredeyse tümü yavaş yavaş eski vergi dışı statülerini kaybettiler.

Avrupa devletleri fethettikleri ülkelerde Müslüman devletlerin varisleri olduklarına göre, kamu malı olarak gördükleri mirî ve imaret topraklarına topyekûn sahip çıktılar. Osmanlı İmparatorluğunda da, gelir ihtiyacı içinde olan merkezî yönetim ya çeşitli bahanelerle vakıf arazisini müsadere etti ya da bir ölçüde gelirlerini başta eğitim ve sosyal hizmetler (sağlık) alanları olmak üzere eskiden vakıfların üstlenmiş olduğu birçok fonksiyonları devralmış olan devlet kurumlarına pompalamak üzere doğrudan doğruya devletin kontrolü altına aldı.<sup>15</sup> Buna ek olarak, ticarileşmiş tarıma yönelik

15 Bugün bile, modern Türkiye'de vakıfların toplum için taşıdıkları önem herkesçe kabul edilmektedir. Hükümet eski vakıfların "İslâmî" görüntüsünü muhafaza etmeye çalışırsa da, gelirlerini İslâm ile hiçbir ilgisi olmayan mali operasyonlarda kullanmaktadır. Osmanlı Evkaf Nezaretinin bugünkü halefi Vakıflar Genel Müdürlüğüdür ve beş bin kadar benzer

baskı arttıkça, birçok vakıf ve daha sonra mirî arazi meta üretim sisteminin bir parçası hâline gelmek üzere üzere özelleştirildi (bkz. Dördüncü Bölüm). Bu süreç ülkeden ülkeye değişiklikler gösterdi: Sözelimi, Kırım'da Rus generalleri ve ortakları han ve mirza gibi orta düzey soyluların topraklarını ele geçirirken, Kuzey Afrika'da cemaatlere ait mülkler özel malikânelere dönüştü. Her iki hâlde de sonuç aynıydı; yani Müslüman bir hayat tarzı sağlayan temel ekonomik kurum çoğu kez toplumun en alt tabakası düzeyinde yok oldu. Bürokratlar ve eski imparatorluk seçkinleri, ister Avrupalı ister yeni bir Müslüman merkezi yönetimi olsun, yeni rejimle bütünleşerek yeni duruma intibak ettiler; fakat bu intibak toplumun alt düzeyinde imkânsız olmasa bile çok zordu. Hindistan'daki Müslümanlar bu durumu dinlerine doğrudan bir tehdit olarak gördüler. İngilizlerin kendilerine tam bir din özgürlüğü tanımış olmalarına rağmen, bu "özgürlük" aslında ekonomik ve toplumsal bir temelden yoksundu. Böylece, Hindistan'daki "Vehhabiler" büyük ölçüde toplumun en alt tabakalarının İngilizlerin toprak politikasının yarattığı tahribata karşı tepkisini temsil ettiler. Hunter, İngilizlerin daha 1772 gibi erken bir tarihten itibaren vakıf ve racalık toprakları (malikâne veya mirî) üzerinde bazı haklar iddia etmeyi akıllarından geçirdiklerini ama 1819'a kadar bu niyetlerini açığa vurmadıklarını söyler. Sonra 1828'de İngilizler vakıf ve mirî arazileri vergilendiren ve Müslüman geleneklerine ağır bir darbe indiren Toprakları Geri Alma Yasasını çıkardılar. Bengal'deki gelirler müdürü James Grant daha önce Müslüman sultanlar tarafından kişilere devredilmiş olan eyalet topraklarının dörtte birinin mirî arazi olduğunu ileri sürdü.<sup>16</sup> Bunun sonuçlarını, Bengal'de eskiden vergiden muaf olan vakıf ve mirî topraklardan yaklaşık olarak 1.1 milyon sterling vergi toplandığından söz ederken en iyi Hunter'in kendisi anlatmıştır:

---

kurumu yönetmektedir. 1995'te genel müdür olan Fadıl Ünver *Cumhuriyet* gazetesinin bir muhabirinin yönelttiği soruya verdiği yanıtta kurumun yıllık bütçesinin 5 trilyon lira veya kabaca 115 milyon dolar olduğunu söylemiştir. Gelirlerinin bir kısmı Osmanlı hükümetinin "bırakmış" olduğu veya bazı kimselere veya kuruluşlara kiralamış olduğu vakıf topraklardan geliyordu; fakat diğer topraklar sahiplenilmişti. Örneğin, İstanbul Okmeydanı'ndaki olağanüstü kıymetli vakıf toprakları işgal edilmiş, üzerine gecekondular ve evler yapılmış, özel mülkiyete geçmiş ve sahiplerini zengin etmiştir. Ünver'in anlattıklarının ilginç yanı, vakıf gelirlerinin önemli bir kısmının devlete ait bir mevduat ve kredi bankası olan Vakıflar Bankası tarafından sermaye olarak kullanılmış fakat banka ticari nedenlerle hisselerini kamuya satmaya yanaşmamıştır. Ayrıca bugün Türkiye'de yüzlerce başka tipte vakıf vardır ve bunlar özel kişiler tarafından kurulmuş olup eğitime, bilim ve sanatlara ve başka amaçlara tahsis edilmişlerdir ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki vakıfların yönetimini örnek alan bir yasaya göre yönetilmektedirler. Toplam değerleri milyarlarca dolardır.

16 Hunter, *Indian Muslims*, s. 176.



Bu meblâğın büyük bir kısmı Müslümanlar veya Muhammedi kurumlar tarafından kira ödemedi kullarılan topraklardan elde edilmiştir. Bundan doğan panik ve nefretin damgası sonsuza dek kırsal kayıtlarda kalacaktır. Yüzlerce eski aile yıkıldı, Müslümanların eğitim sistemi –ki neredeyse tamamen karşılıksız burslarla sürdürülüyordu– ağır bir darbe yedi. Muhammedilerin onsekiz yıllık [İngilizlere Müslüman devlet topraklarını ele geçirme hakkını veren Toprak Yasası hükümlerinin sert bir biçimde uygulandığı] saldırı sürecinden çıkan skolastik sınıfları tam anlamıyla yok oldu... En çok zarar görenler Muhammedi vakıflar oldu... Kirasız gayrimenkul lehinde bazı deliller istedik, fakat o dönemde cari olan belirsiz gayrimenkul kanunu karşısında meşru sayılan özel arazileri için bir kanıt gösteremediler.<sup>17</sup>

Çok kötülenmiş olan Seyyid Ahmed Barelvi (Brelwi) hareketinin gerçek anlamı yukarıda tarif edilen şartların ışığında açıklığa kavuşur. Qeyamuddin Ahmed, siyasi yönleri bir yana, hareketin Hint-Müslüman toplumunun toplumsal-dinsel reformasyonuna yönelik önemli bir çaba temsil ettiğini ileri sürer.<sup>18</sup> Ahmed'in eserine ilişkin bilgiler *Vaka-i Ahmedi* ya da *Tarih-i Kebir ve Sırat-ı Müstakim* (Seyyid Ahmed'in deyişlerinden derlenen ve hareketin manifestosu olarak kabul edilen kitap) gibi bir dizi köktendinci yazılara ve polis kayıtlarıyla daha başka basılı kaynaklara dayanır.

Seyyid Ahmed Barelvi (1786-1831) Bareilly (Barelui)'de doğmuştur. Bilgin olan babasının 1800'de ölmesi üzerine, iş bulmak için Lucknow'a ve oradan da Delhi'ye gitmiştir. Delhi'de Sirhindinin müridi olan Şah Veliullah'ın oğlu ve manevî varisi Şah Abdülaziz'in müridi olmuştur.<sup>19</sup> Şah Veliullah da, Şah Abdülaziz gibi bir sufi ve Nakşibendi idi. Veliullah monarşinin İslâm'ın ilk dönemindeki cumhuriyet geleneğine aykırı olduğunu ve ictihad özgürlüğünün yanı sıra, İslâm'da özgür düşüncüyü ve insiyatifi de zayıflattığını ileri sürmüştü. Veliullah'a göre, İslâm müminlerin

17 A.g.e., s. 177-78.

18 Qeyamuddin Ahmad, *The Wahhabi Movement in India* (Kalküta 1966), s. xi. Ayrıca bkz. Fasihuddin Balkhi, *The Wahhabi Movement* (Yeni Delhi, 1983); üç anonim makale: "The Wahabis of India", *Calcutta Review* 50 (1870): 73-104 ve 51 (1870): 177-92, 381-99; Narahari Kaviraj, *Wahabi and Farazi Rebels of Bengal* (Yeni Delhi, 1982); Akbar S. Ahmed, *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society* (Londra, 1987); Gail Minault, *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India* (New York, 1982).

19 Shah Waliullah hk. bkz. Smith, *Islam*, s. 51ff. Ayrıca bkz. Fazlur Rahman, s.v. "Islam" *The Encyclopedia of Islam (EI)*, yeni baskı (Leiden, 1960), s. 240-49 ve Sirdar Ali Shah, *Islamic Sufism* (Lahor, 1933).



karakteri üzerine inşa edilmişti; karakteri biçimlendiren ise Kur'an ve Hadislerde ifadesini bulan bazı ahlâki ve manevî ilkelerdi. Bireyler cemaatin hücreleriydi ve hücreler yozlaşırsa cemaatin kendisi de yozlaşırdı. Veliyullah tepedeki birkaç bireyin ıslah edilmesinin Müslüman toplumun topyekûn canlanmasına hizmet edebileceğine inanmıyordu. O bunun yerine toplumun bir bütün hâlinde ve yaygın bir kitle hareketi aracılığı ile düzeltilmesini savundu.<sup>20</sup> Veliyullah'a göre, İslâm Kur'an ve Sünnet'teki ahlâki ve ruhanî ilkelere dayanarak insanlığın kurtuluşunu sağlayacak devrimci bir hareketti. Veliyullah birkaç müfessirin veya ulemanın söylediklerine güvenmektense, müminin Kur'anı bizzat inceleyip bu konuda kendi fikir ve anlayışını oluşturması ve geliştirmesi gerektiği görüşündeydi. Sonunda Kur'anı Farsçaya çevirdi.

Seyyid Ahmed Barelvi hatırı sayılır değişiklikler yapmakla birlikte, Veliyullahın temel öğretisinden ayrılmadı. İnanç konusunda, sufiler tarafından getirilen yeniliklere karşıydı. Bunların arasında tevhid-i vücud (Rabbanî hakikate yönelik bir vukuf ve sezişi öngören ve tensel hazları maskeleyen Allah'la birlik) kavramı, ortodoks alinyazısı görüşüne ters düşen kaderi yorumlayış biçimleri ve pir yani lidere aşırı bağlılıkları vardı. Ayrıca, *nezz ü niyaz*, yani ölenin ruhunu hoşnut etmek için yiyecek ve dua sunmayı; evlilik, sünnet ve yas münasebetiyle pahalı törenler düzenlemeyi de eleştirdi. Bir sufi olarak Seyyid Ahmed, ahlâki kurallara riayeti ve İslâmın birliğini vurguladı; Hindistanın dört büyük tasavvuf tarikatına biat etti: Çeştiyye, Sühreverdiyye, Kadiriyye ve Nakşibendiyye.

Seyyid Ahmed, kendi düşüncelerini vaz' etmeye başlamasından ve Arabistan Vehhabilerinin Mekke'den çıkarılmasından epey zaman sonra, 1821'de hacca gitti. Mekke'de Arap Vehhabileriyle temasa geçip geçmediğine dair herhangi bir ipucu yoktur, ama daha o zamandan Vehhabî diye bilinen Seyyid Ahmed ve izleyenleri muhtemelen Mekke'deki Osmanlı yetkililerinin gözünde ileri derecede şüpheli kişilerdi.

Seyyid Ahmed'in hareketi Hint Müslümanlarının ihtiyaçlarına ve usullerine uygun, gerçek İslâmî ve popülist yeni tip bir cemaat hareketiydi. Seyyid Ahmed'in 1831'de ölümünden sonra, hareketin liderliğine geçen Vilayat Ali toplantıları evinde yapmaya başladı; burada Kur'an ve Hadisler halkın anlayabileceği basit bir dille öğretiliyordu. Kur'an Urduçaya çevirildi ve "bu çevirinin nüshaları toplantıda bulunan kadınlara, çocuklara ve din

20 Ahmad, *Wahhabi Movement*, s. 14.