



19. Yüzyıl Osmanlı Bağdat'ında Âlûsî Ailesinin Selefliliğin Yükselişindeki Rolü

The Role of the Alusi Family in Salafism's Rise in the 19th-century Ottoman Baghdad

Halil Ocak^{*}

Öz

İslam toplumlarının genellikle siyasi ve ictimâi olarak zor süreçlerden geçtiği dönemlerde öne çıkan Seleflilik, bu özelliği sebebiyle kriz dönemi paradigması olarak değerlendirilir. 18. ve 19. yüzyılda İslam dünyasının içinde bulunduğu kriz atmosferinde muhtelif bölgelerde tekrar yükselişe geçen Selefi düşünce, Irak'ta da varlık göstermiştir. Birçok çalışma, Selefliliğin Irak'ta etkinlik kurma sürecinde, Bağdat'ın önde gelen ulema ailelerinden biri olan Âlûsîler'in, önemli roller üstlendiğini iddia eder. Ancak bu çalışmalar incelendiğinde Âlûsîler'in oynadığı rolün, bazı anlatı ve örnek hadiselerle sınırlı kaldığı görülmüştür. Bu çalışma ise Âlûsî ailesinin Seleflilik ile ilişkisinin kökenini ve boyutunu ortaya koymayı ve Irak'ta bu akımın gelişimine katkısını belirlemeyi amaçlamaktadır. Yine Âlûsîler'in Selefi akımın hangi fraksiyonuyla ilişkili oldukları ve bu yakışırmanın ailenin hangi üyelerini kapsadığı hususları da çalışmada ele alınmıştır. Bunların yanında Âlûsî ailesinin 19. yüzyıl Selefliliğini karakterize eden tutum ve fikirleri ne oranda benimsediği ve geliştirdikleri, çalışmanın odaklandığı noktalardandır. Çalışmada Âlûsî ailesi üyeleri ile Seleflilik akımının fikir ve görüşleri arasında mukayeseler yapılmış ve aile üyeleri arasında tek tip bir Seleflilik anlayışının benimsenmediği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Seleflilik, Âlûsî, Mezhep, Bağdat, Orta Doğu, Vehhâbîlik

Abstract

Salafism, which typically emerges during periods when Islamic societies undergo political and social upheavals, is considered a paradigm of crisis periods because of its characteristics. In the crisis atmosphere prevalent in various regions of the Islamic world during the 18th and 19th centuries, Salafi thought experienced a resurgence, including in Iraq. Many studies claim that during the process of establishing influence in Iraq, Salafism, one of Baghdad's prominent scholarly families, the Alusi family, played significant roles. However, upon examining these studies, it was observed that the role played by the Alusi family is limited to certain narratives and specific events. This study aims to elucidate the origins and extent of the Alusi family's relationship with Salafism and determine its contribution to the development of this movement in Iraq. This study also addresses which faction of Salafism the Alusi family was associated with and which members of the family this attribute encompassed. Additionally, the extent to which the Alusi family embraced and developed the attitudes and ideas that characterised Salafism in the 19th century is one of the focal points of this study. This study compares the ideas and views of the members of the Alusi family with those of the Salafist movement and concludes that a uniform understanding of Salafism was not adopted among Alusi family members.

Keywords: Salafism, Alusi, Sect, Baghdad, Middle East, Wahhabism

* **Sorumlu Yazar:** Halil Ocak (Dr. Öğr. Üyesi), Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı, İzmir, Türkiye. E-posta: halil.ocak@deu.edu.tr ORCID: 0000-0001-8067-6016

Atf: Ocak, Halil. "19. Yüzyıl Osmanlı Bağdat'ında Âlûsî Ailesinin Selefliliğin Yükselişindeki Rolü." *darulfunun ilahiyat* 36, 1 (2025): 1–29. <https://doi.org/10.26650/di.2024.35.2.1472012>



Extended Summary

In Islamic thought history, Salafism is generally regarded as a crisis paradigm, often associated with the rise of Muslim societies during politically and socially challenging periods. In the 18th and 19th centuries, the political and intellectual crises in the Islamic world created favourable conditions for the resurgence of Salafism. During this period, Salafi thought reemerged in various tones across different parts of the Islamic world. In Iraq, which stands out as one of the points where Salafi thought emerged, the development process is often explained in many studies by focusing on the efforts of the Alusi family, an important scholarly family in Baghdad. However, the extent to which the Alusi family's association with which faction of the Salafi movement and which members of the family are encompassed by this attribution remain unclear. Clarifying the extent to which the Alusi family embraced the attitudes and ideas that characterise 19th-century Salafism is a point that this study seeks to address. Furthermore, efforts have been made to analyse the claim of a relationship between the Alusi family and the Wahhabi movement, which emerged in a region near Baghdad and quickly expanded its sphere of influence. In addition, the study focuses on the activities and relationships of Numan, the son of Abu al-Sana al-Mahmud al-Alusi, who is also labelled as Salafi, along with his son Mahmud Shukri al-Alusi, to examine the relationship between the Alusi family and Salafism as a whole.

One common mistake in many studies on this family is the generalisation of all its members into a single category using an oversimplified approach. In this study, it is highlighted that while Mahmud al-Alusi exhibited a topic-based and relatively narrow and vague Salafi stance, his son Numan and grandson Mahmud Shukri abandoned this vague stance and embraced and defended the strict interpretation of Salafism, which aligns with the Wahhabi line. Many studies have pointed out, through examples, that the extension of the Wahhabi line adopted by some members of the Alusi family, including Mahmud al-Alusi, does not align with the available data and creates inconsistencies. This study also aims to highlight Mahmud al-Alusi's attitudes and ideas that do not align with the emerging and reshaping Salafism, thus emphasising the difference between him and the later generations of the family. This difference is grounded on various factors such as his approach to Sufism and Sufi orders, his loyalty to the Ottoman Empire, his moderate stance in matters of jurisprudence, creed, and adherence to traditional schools of thought, and his balanced approach in combating innovations (*bid'ah*) and superstitions. When examining the environment in which Mahmud al-Alusi was raised, his works, and his choices, it becomes apparent that contrary to these claims, he exhibited a discordant appearance with the Salafi/Wahhabi interpretation of his century in various aspects. It is noteworthy that Mahmud al-Alusi's preferences were not significantly influenced by his rigid and uncompromising stance towards certain Sufi teachings and orders, which became a characteristic feature of late-period Salafism. During a period when the strict

interpretation of Salafism, particularly Wahhabism, was gaining influence and power, Mahmud al-Alusi's affiliation with Sheikh Khalid al-Baghdadi, a prominent Shaafi-Ashari Sufi of the Naqshbandi order, and his status as a leading sincere disciple, along with his advice to his own children to approach Sufi elders and their teachings with goodwill, complicated his belonging to the Salafi movement. Upon a general examination of his works, it is evident that he sometimes included Ash'ari and Hanafi/Maturidi views on religious and theological matters, while at other times he incorporates Sufi explanations, indicating his endorsement of these perspectives. However, concerning certain issues of theology and attributes, he held that adhering to the Salaf was a more appropriate approach than resorting to interpretation, indicating a preference for a more literal interpretation. In areas where he emphasised the Salafi methodology, it can be observed that he did not display conservatism or bigotry, and he avoided statements that could incite polemical sentiment. Furthermore, his frequent references to Sufi discourse and explanations in his works demonstrate his strong connection to Sufism. Furthermore, the study emphasises that during the period of Numan's son and grandson Mahmud Shukri, the Salafi-Wahhabi perspective gained prominence, departing from Mahmud al-Alusi's approach. It is also highlighted that during the periods of Numan and Mahmud Shukri, there was an increasing dose of interaction with the Salafi school, characterised by direct and intense engagement. Numan and Mahmud Shukri al-Alusi, on the other hand, have written numerous works with the aim of revitalising and making Salafism visible and known once again. The Alusi family's strongest interaction with Salafi-Wahhabi movements occurred during the period of Mahmud Shukri. The repercussions of this interaction are prominently observed in his scholarly works, discourse, and preferences, sometimes directly and sometimes indirectly. Another significant step that reveals Mahmud Shukri's relationship with Wahhabism is his commentary on some works by Muhammad ibn Abdul Wahhab, the founder of Wahhabism. Following these works, which unequivocally demonstrated his interest in Wahhabism, allegations that he was a Wahhabi gained prominence. It is observed that the cautious and sensitive approach of the Alusi family to the Ottoman Empire was weakened during the period of Mahmud Shukri, particularly after the death of Numan al-Alusi. The criticisms of Sufism and Sufi orders, the critique directed towards blind adherence to religious schools of thought and bigotry, as well as the expansion of the scope of innovation and polytheism, which were characteristic features of the Salafi movement in the 19th century, are also found in Mahmud Shukri's works with similar content and style. In addition to his engagement with Wahhabi movements, Mahmud Shukri was also in extensive contact with thinkers who promoted reformist ideas in various regions of the Islamic world. A project he sought to implement was to reintroduce and popularise the works of prominent figures in the Salafi tradition. Despite the challenges of his time, he made significant efforts to discover and prepare for publication numerous limited works by central figures in Salafi thought, such as Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim, ensuring their authenticity and readiness for publication. The students Mahmud Shukri further

developed his Salafi line in the works they authored and endeavoured to spread Salafism in Baghdad.

This study also highlights the existence of certain similar attitudes within the Alusi family alongside the numerous different internal stances and ideas. One of the most noteworthy aspects is the uninterrupted relationship and loyalty to the Ottoman Empire. One of the points highlighted in the study is that despite the numerous problems and difficulties between the Alusi family and the Ottoman administration in Baghdad, the Alusi family never turned to alternative sources of solutions outside the central Ottoman government. Another similarity that can be noted between Mahmud al-Alusi and the Alusi family is their efforts to find solutions to the removal of established innovations and superstitions in society through scholarly refutations instead of resorting to coercion and hasty measures.

Giriş

İslam düşünce tarihinde Selefilik, genellikle Müslüman toplumların siyasi ve ictimâî olarak zor dönemlerinde yükselişe geçmesi sebebiyle kriz dönemi paradigması olarak değerlendirilir. Bu minvalde İslam coğrafyasının sömürgeci devletler tarafından bir rekabet arenasına dönüştürüldüğü 18. ve 19. yüzyıllarda, İslam dünyasında yaşanan siyasi ve düşünsel kriz, Selefliliğın tekrar yükselişe geçmesi için uygun koşulları sağlamıştır. Bu periyotta Selefi düşünce, İslam coğrafyasının muhtelif noktalarında farklı tonlarda tekrar temayüz etmiştir. Selefi düşüncenin varlık gösterdiği noktalardan biri olarak göze çarpan Irak'ta ise bu gelişim süreci birçok çalışmada Bağdat'ın önemli ulema ailelerinden biri olan Âlûsî ailesinin çabaları merkeze alınarak açıklanır. Ancak bu çalışmalarda, Âlûsîler'in süreç içerisinde ne kadar rol oynadıkları hususu bazı anlatı ve örnek hadiselerle sınırlı kalmış ve detaylandırılmamıştır. Yine bu çalışmalarda, Âlûsî ailesinin Selefi akımın hangi fraksiyonuyla ne ölçüde ilişkili olduğu ve bu yakıştırmaların ailenin hangi üyelerini kapsadığı konusu da karanlıkta kalmıştır. Bunların yanında Âlûsî ailesinin 19. Yüzyıl Selefliliğini karakterize eden tutum ve fikirleri ne ölçüde benimsediği hususunun netleştirilmesi bu çalışmanın cevap aradığı noktalardandır.

Âlûsî ailesinin Selefilik ile ilişkisinin kökeni ve boyutunun sağlıklı bir şekilde ortaya konması önünde mevcut literatürden kaynaklanan birtakım zorluklar da söz konusudur. Bu zorluklardan biri, Âlûsî ailesini konu alan çalışmaların genellikle Mahmud Şükri el-Âlûsî'nin iki Selefi öğrencisi olan Muhammed Behçet el-Eseri ve Abbas el-Azzâvi'nin naklettiği bilgiler üzerine inşa edilmesidir. Her ne kadar bu isimler eserlerinde Âlûsî ailesi hakkında değerli bilgiler verseler de yer yer aile üyelerinin Selefilik ile uyuşmayan tercihlerini ve açıklamalarını ya görmezden gelmiş ya da tevil edip yorumlamışlardır. Bunun yanında Selefilik ile uyumlu yönlerini ise öne çıkarıp detaylı olarak işlemişlerdir. Mezhebi kaygıların öne çıktığı bu kaynakları kullanan sonraki araştırmacıların da bu verileri kritik etmeden tekrarlamış olmaları, Âlûsî ailesinin Selefi/Vehhâbî olduğu hususunda genel bir kabulün oluşmasına neden olmuştur. Bu çalışmada ise bu kaynakların Selefilik yorumlarına ihtiyatla yaklaşmış ve kaynaklar çeşitlendirilerek bu yorumların doğruluğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Bağdat'a yakın bir bölgede ortaya çıkan ve kısa sürede etkinlik alanını genişleten Vehhâbîlik hareketi ile Âlûsî ailesi arasında bir ilişki olduğu iddiası çözümlenmeye çalışılmıştır. Bunun yanında Âlûsî ailesinin Selefilik ile ilişkisini bir bütün olarak incelemek amacıyla Ebu's-Senâ Mahmud el-Âlûsî ile birlikte Selefi olarak nitelenen oğlu Numan ve torunu Mahmud Şükri el-Âlûsî'nin de faaliyet ve ilişkilerine odaklanılmıştır. Çalışma Âlûsîler hakkında ileri sürülen iddia ve yorumları çeşitli açılardan değerlendirerek literatürdeki kapalılık ve karışıklıkları gidermeye katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

19. Yüzyıl Bağdat’ında Selefliliğin Durumu ve Âlûsî Ailesinin Konumu

18. yüzyılda Vehhâbî akımın ortaya çıkışıyla tekrar canlılık kazanan Selefi düşünce, her ne kadar kısa sürede Bağdat çeperine ulaşmış olsa da Bağdat ahalisinin mezheplere¹ ve tarikatlere² olan alakası ve bağlılığı sebebiyle, Bağdat ve çevresinde oldukça sınırlı bir alanda etkinlik kurabilmiştir. Böyle bir tablonun ortaya çıkmasındaki diğer bir sebep ise Selefi ekolün temsilcisi olma iddiasıyla ortaya çıkan Vehhâbî grupların, Irak topraklarında gerçekleştirdikleri yol kesme ve köy baskınlarının³ halkta uyandırdığı nefret duygusudur.⁴ Bununla birlikte 19. yüzyılda Bağdat ve çevresinde Selefilik, Abdulaziz b. Abdullah eş-Şâvî, Şeyh Abdurrahman b. Abdullah es-Süveydî (ö.1786), Şeyh Ali es-Süveydî⁵ (1757-1822) ve Muhammed Emin el-Vaiz (ö.1856) gibi bazı isimler etrafında oluşan küçük gruplar tarafından cılız bir şekilde temsil edilmiştir.⁶ Ancak bu kişilerin temsil ettiği Selefliği doğrudan Vehhâbî Selefliği ekseninde ele almaktan ziyade, itikâdî alanla sınırlı, müstakil bir Selefilik olarak görmek daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır. Çünkü ileride de bahsedileceği üzere Vehhâbiliğin karakteristik özelliklerinin birçoğu, bu kişilerin metod ve uygulamalarında görülmemektedir. Bununla birlikte Muhammed b. Abdulvehhab’ın kendisi hakkındaki eleştirileri cevapladığı mektubunu, Şeyh Abdurrahman es-Süveydî’ye göndermiş

- 1 Mahmud Şükrî el-Âlûsî’nin önde gelen talebelerinden olan Behçet el-Eserî, Bağdat toplumunun mezhebî dağılımı hususunda hocasından nakille; Ehl-i Sünnet topluluğunun çoğunluğunu Hanefilerin oluşturduğunu, ikinci sırada Şâfiîlerin geldiğini, Hanbelilerin ise az sayıda olduğunu belirtir. Bu grupların çoğunluğunun itikatta Eşarî, bir kısmının Maturîdî, az bir kısmının ise Selefin metoduna tabi olduğunu ifade eder. Bkz.: Muhammed Behçet el-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Âlûsî ve Arâuhû el-Luğaviyye*, (Kahire: el-Matbaatü’l-Kemâliyye, 1958), 15-6.
- 2 19. yüzyıl özelinde Bağdat’ta Kadiri ve Rufai tarikatlarının oldukça güçlü bir sosyal tabanı söz konusudur. Yine Halid-i Bağdâdî kanalıyla Nakşibendi tarikatına da Bağdat halkının büyük bir teveccüh gösterdiği zikredilir. Bkz.: Butrus Abu-Manneh, “Vali Necip Paşa ve Irak’ta Kadiriyye Tarikatı”, çev. Hür Mahmut Yücer, *Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 3 (2012): 184-8.
- 3 Bu hususta 1800 yılında Ane ve Kubeyse şehirlerine gerçekleştirdikleri baskınlar ve 1802 yılındaki Kerbela bölgesinin yağmalanması büyük bir zayıya ve halkta hoşnutsuzluğa sebep olmuştur. Bilgi için bkz. Ali el-Verdî, *Lemhât İctimâiyye min Târihi’l-Irak el-Hadîs*, (Kum: İntişârâtü’ş-Şerif er-Radî, 1371/1951), 1/187-193; Zekerîya Kurşun, *Necid ve Ahse’da Osmanlı Hakimiyeti*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998), 33-5.
- 4 Beşir Musa en-Nafî, İzzuddin Abdu’l-Mevlâ, Takîyye, *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefi Hareketler*, çev. Nurullah Çakmaktaş, (İstanbul: Yarı Yayınları, 2016), 93-4; Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 7/191.
- 5 Aynı zamanda Şeyh Abdurrahman b. Abdullah’ın yeğeni olan Ali es-Süveydî’nin hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemu’l-Müellifin*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turasi’l-Arabî, 1957), 7/200; Muhammd Aruçi, “Ali b. Muhammed Said Süveydî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/184-5.
- 6 Esma binti Salim Ahmed b. Afif, *el-Müerrih Abbas Azzâvî ve Cuhuduhu fî Dirâseti Târihi’l-Akide ve’l-Firaki’l-Muâsıra*, (Riyad: Dâru’t-Tevhîd li’n-Neşr, 2009), 1/410-413; Abbas el-Azzâvî, *Târihu’l-Akide’l-İslamiyye*, (Riyad: Dâru’t-Tevhîd li’n-Neşr, 2011), 406-7.

olması ve aralarında mektuplaşmış olmaları da dikkat çekmektedir.⁷ Muhammed b. Abdülvehhab'ın bu tercihinin arka planında es-Süveydi'nin toplum nezdindeki saygınlığını gözetmesi ve muhtemelen es-Süveydi'nin bazı selefi fikirlerini kendisine yakın hissetmiş olmasıdır. Yine yukarıda zikredilen isimlerden Abdulaziz eş-Şâvî'nin Necid bölgesinde bir süre ikamet ettiği ve Selefliliğin Vehhâbî yorumundan kısmen etkilenip bu görüşleri Irak'ta yayma teşebbüsünde bulunduğu rivayet edilir.⁸ Başka bir rivayette ise zorlama bir yorumla, dönemin Bağdat valisi Küçük Süleyman Paşa'nın (1807-1810) Şeyh Ali es-Süveydi'nin Selefi fikirlerinden etkilendiği ancak Osmanlı Devleti'nin Vehhâbiliğe karşı tepkisi sebebiyle bu yönünü gizli tuttuğu ifade edilir. Hatta bu ilişkinin duyulmasının akabinde, Paşa'nın⁹ ve Şeyh Ali es-Süveydi'nin görevlerinden azledilip sürüldüğü iddia edilir.¹⁰ Ancak bu iddia kabul edilecek olsa Küçük Süleyman Paşa'nın yerine vali olan Davud Paşa'nın da benzer sebeple azli gerekirdi. Çünkü o da Şeyh Ali es-Süveydi'nin uzun süre talebeliğini yapmış ve fikirlerinden etkilenmiştir. Ancak Davud Paşa'nın uzun yıllar sürdürdüğü Bağdat valiliği sonrasında dahi Osmanlı yönetiminden iyi muamele gördüğü ve önemli mevkilere atamasının yapıldığı bilinmektedir. Bu nedenle Küçük Süleyman Paşa'nın azil sebebini iddia edilenin aksine Sultan II. Mahmud'un Bağdat'ta Osmanlı merkezi yönetimini güçlendirmek ve yüz yıldır devam eden kölemen idaresine son vermek amacıyla gerçekleştirdiği politikaların bir sonucu olarak değerlendirmek vakıaya daha uygun düşmektedir.¹¹ Tüm bunların yanında 19. yüzyıl Bağdat'ında Selefliliğin oldukça sınırlı bir alanda kalmasında Osmanlı Devleti'nin Vehhâbîlik karşıtı dini ve siyasi politikalarının da önemli bir etkisi söz konusudur.¹²

- 7 Muhammed b. Abdülvehhâb, “er-Resâilü’ş-Şahsiyye”, *Müellefâtü’ş-Şeyhi’l-İmam Muhammed b. Abdülvehhab*, thk. Sâlih b. Fevzân, Muhammed b. Sâlih Alîkî, (Riyad: Câmîiatu’l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, ts.) 36-8; Afif, *el-Müerrih Abbas*, 1/410; el-Azzâvî, *Târîhu’l-Akîde*, 168.
- 8 Afif, *el-Müerrih Abbas*, 1/411-12,416; Abbas el-Azzâvî, *Zikrâ Ebi’s-Senâ el-Alûsî*, (Bağdat: Şeriketu’t-Ticare ve’t-Tibâa, 1958), 37; Abdullah b. Abdurrahman, *Hizânetü’t-Tevârîhi’l-Necdiyye*, (Riyad: Dâru’l-Âsime, 1999), 6/288.
- 9 Bağdat’ta Vali Ali Paşa’nın 1807 yılında öldürülmesinden sonra kısa bir süre valilik yapan Küçük Süleyman Paşa (1807-1810), II. Mahmut tarafından azledilmiştir. Bkz. Zekeriya Kurşun, “Davud Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/38-9.
- 10 Basheer M. Nafi, “Yeniden Dirilen Selefilik: Numan el-Alûsî ve İki Ahmed Muhakemesi”, çev. Kadir Gömbeyaz, *Marife Dergisi*, sy 3, (2009): 294; Ali Afîfî Ali Ğazî, “Mevkıfu Ebi’s-Senâ el-Alûsî mine’s-Sırâr’l-Mısır el-Usmâni fî Selâsiniyyât el-Karni’t-Tasî Aşar”, *el-Mecelletü’l-Cezâiriyye li’d-Dirâsâtî’l-İnsâniyye*, sy 2, (2019): 306; el-Azzâvî, *Zikrâ*, 37-8.
- 11 Kurşun, “Davud Paşa,” 38-9.
- 12 Detaylı bilgi için bkz. Kurşun, *Necid ve Ahsa*, 48-67; Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, (İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1309/1891), 7/182-215; Pierre-Jean Luizard, “XIX. ve XX. Asırlarda Irak’ta ve İsnâaşeriyye ve Vehhabilik Karşısında Tarikatların Durumu”, *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar: On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele* içinde, trc. Mehmet Çelenk, ed. Frederick De Jong, Bernd Radtke (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020), 221-27.

19. yüzyıl özelinde Bağdat'ta Selefilğin yayılmasında rol oynayan kişiler arasında sayılan diğer bir isim ise meşhur Rûhu'l-Me'ânî tefsirinin müellifi Ebu's-Senâ Mahmud el-Âlûsî¹³ (ö.1270/1854)'dir.¹⁴ Bağdat'ın köklü ulema ailelerinden biri olan Âlûsî ailesi özelinde Selefilik yakıştırması ilk defa Mahmud el-Âlûsî için yapılmıştır. Bu yakıştırma, onun yaşam serüveni boyunca yaptığı tercihleri ve söylemlerinden hareketle temellendirilmeye çalışılır. Bu minvalde ileri sürülen iddialardan ilki, hocası Şeyh Ali es-Süveydi'nin Selefî fikirlerinden etkilendiği ve Vehhâbi öğretiyi benimsediği şeklindedir.¹⁵ Hadis ilimlerindeki behresiyle temayüz etmiş olan Ali es-Süveydi, Mahmud el-Âlûsî'nin, eserlerinde hürmet ve saygıyla andığı ve kendisinden çokça istifade ettiğini belirttiği kişilerden biri olarak karşımıza çıkar.¹⁶ Bunun yanında o, hocası es-Süveydi'nin Vehhâbilik ile itham edildiğini hatta hocasının danışmanlık yaptığı Küçük Süleyman Paşa'yı da Vehhâbi öğretiyi benimsemeye teşvik etmekle suçlandığını söyler.¹⁷ Tüm bu iddiaları reddetmek amacıyla Mahmud el-Âlûsî, Ali es-Süveydi için kalbini Vehhâbilik cahlî öğretileriyle karartmadığını aksine kalbinin Ahmedî selefi akidesine bağlı olduğunu vurgulamıştır.¹⁸ Onun böyle bir taksimde bulunarak Selefilik olgusunu Vehhâbilikten ayırma teşebbüsü önemlidir. Çünkü hocasının Selefî bir itikâdı benimsediği hususu her ne kadar tevile imkân bırakmayacak ölçüde eserlerinde¹⁹ belirgin olsa da onun; Halid-i Bağdadi eliyle Nakşibendi tarikatına bağlı olması, ilmi metodu, Şâfiî mezhebine mensubiyeti, taklid meselesine yaklaşımı gibi

13 Otobiyografisi için bkz. Ebu's-Senâ el-Alûsî, *Ğarâibu'l-İğtirâb ve Nüzhetü'l-Elbâb*, (Bağdat: Matbaatu's-Şâbender, 1327h.).

14 Çok sayıda çalışma onun Selefî-Vehhâbi olduğunu ispatlamaya çalışır. Örnek bazı metinler için bkz. Ğazi, "Mevkıfu Ebi's-Sena," 306; Süleyman Nevvar, *Târîhu'l-Arabi'l-Hadîs*, (Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, 1968), 1/459; Afif, *el-Müerrih Abbas*, 1/411-13; Bilal Gökkır, Necmeddin Gökkır, "Sufi or Salafi? Alusi's Struggle for His Reputation Against Ottoman Bureaucracy with His Tafsir, Ruh al-Maani", *Usul İslam Araştırmaları*, sy 27, (2017): 9-10.

15 David Dean Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, çev. Selahaddin Ayaz, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993), 49.

16 Ebu's-Sena el-Alûsî, *Ğarâibu'l-İğtirâb*, 16.

17 Ebu's-Sena el-Alûsî, *Ğarâibu'l-İğtirâb*, 15-16.

18 Ebu's-Sena el-Alûsî, *Ğarâibu'l-İğtirâb*, s.16; Halil Merdem Bek, *E'yanu'l-Karni's-Sâlis Aşar*, (Beyrut: Lecnetü't-Turâsi'l-Arabî, 1971), 165.

19 Örnek metin olarak Şeyh Ali es-Süveydi'nin *el-Ikdu's-Semîn fî Mesâilî'd-Dîn* eserine müracaat edilebilir.

özellikleri, Vehhâbilikle arasını ayırmak için önemli hususlardır.²⁰ Kendi çağdaşı olan ilmi çevrelerce de es-Süveydi'nin Selefi bir itikada sahip olduğu belirtilir.²¹ Onun hakkında yapılan Vehhâbî yakıştırmaları, bu akımla birtakım benzer fikir ve referanslar barındırmasının yanı sıra özellikle uzun süre hocalığını da yapmış olan amcası Abdurrahman b. Abdullah'ın Muhammed b. Abdulvehhab ile mektuplaşmaları sebebiyle olmalıdır. Bu yakıştırmaların bir sonucu olarak Şeyh Ali es-Süveydi Bağdat'tan ayrılmak zorunda kalmıştır.

Mahmud el-Âlûsî'nin yetiştiği ortam, eserleri ve yaptığı tercihler incelendiğinde iddia edilenin aksine onun yaşadığı yüzyılın Selefilik/Vehhâbilik yorumuyla çeşitli noktalarda uyumsuz bir görünüm sergilediği ortaya çıkmaktadır. Bu minvalde geç dönem Selefliliğin karakteristik özelliklerinden biri haline gelen bazı tasavvufi öğretilere ve tarikatlara olan sert ve tavizsiz tutumun²², Mahmud el-Âlûsî'nin tercihlerinde önemli bir etki yapmamış olması dikkat çekicidir. Özellikle Selefliliğin katı bir yorumu olan Vehhâbiliğin günden güne etkinliğini artırdığı ve güç devşirdiği bir dönemde, Mahmud el-Âlûsî'nin Şâfiî-Eşarî olan Nakşibendî Şeyhi Halid-i Bağdâdî'ye (ö.1242/1827) intisap edip önde gelen samimi²³ bir müridi olması ve kendi çocuklarına da tasavvuf büyüklerine ve onlardan sadır olan sözlere karşı hüsnü zan ile yaklaşımlarını tavsiye etmesi²⁴ onun Selefi akımına aidiyetini güçleştirmektedir. Ayrıca eserlerinde tasavvufi söylem ve açıklamalara sıklıkla referans vermesi onun tasavvufi olan güçlü bağını göstermektedir.²⁵ Hatta Rûhu'l-Me'ânî isimli tefsiri, kimi tefsir uzmanlarınca işârî tefsirler başlığı altında zikredilmiştir.²⁶

20 Aruçi, "Ali b. Muhammed Said Süveydi," 38/184-185. Kendisi gibi din adamı olan oğlu Muhammed Emin de Halid-i Bağdâdî'nin müridi olmuş hatta çeşitli ithamlara karşı Halid-i Bağdâdî'yi müdafaa etmek amacıyla eserler kaleme almıştır. Bkz. Muhammed Aruçi, "Muhammed Emin Süveydi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/185-186; Muhammed Esad Sahipzâde el-Ösmanî en-Nakşibendî, *Buğyetü'l-Vâcid Mektûbâtı Hazreti Mevlânâ Hâlid*, (Türkiye: el-Mektebetü's-Seyda, 2012), 301,304.

21 Muhammed Behçet el-Eserî, *E'lâmu'l-'Irâk*, (Mısır: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1345h.), 22.

22 Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 39/493.

23 Bu minvalde şerh maksadıyla kaleme aldığı *el-Feyzü'l-Vârid fî Mersiyeti Mevlânâ Hâlid* isimli eseri onun bu tarikata olan samimiyetinin açık bir göstergesidir. Ayrıca Mevlânâ Hâlid'in kendisine yazdığı mektup için bkz. en-Nakşibendî, *Buğyetü'l-Vâcid*, 263-64; Ebu's-Sena el-Alûsî, *Ğarâibu'l-İğtirâb*, s.17-18.

24 El-Azzâvî, *Zikrâ*, 42-3.

25 Muhammed el-Fâdil b. Aşûr, *et-Tefsîr ve Ricâluhû*, (Mısır: Mecmau'l-Buhûsî'l-İslâmiyyeti'l-Ezher, 1970), 135-41; İbrahim Türkoğlu, "Âlûsî'nin Ğarâibu'l-İğtirâb İsimli Eseri (Sorular ve Cevaplar Bölümü)", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi*, (Aralık 2019): 428-40.

26 Muhammed es-Seyyîd Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000), 1/256-57.

Mahmud el-Âlûsî'nin Selefi olduğu hakkındaki iddialardan belki de en önemlisi onun itikâdî konularda Selefi yaklaşımı benimsediği meselesidir.²⁷ Eserleri genel olarak incelendiğinde onun dînî ve kelâmî konularda kimi zaman Eşari ve Hanefî/Maturidî görüşlere²⁸ kimi zaman da tasavvufî açıklamalara²⁹ yer verdiği ve bu görüşleri doğru bulduğu görülür.³⁰ Bu tavrı sebebiyle zaman zaman kimi Selefi-Vehhâbî müellifler tarafından eleştiri oklarına hedef olmuştur.³¹ Bununla birlikte haberi sıfatların bazı konularında ise tevil yöntemini uygun bulmayarak sefefe tabi olmanın daha doğru bir yaklaşım olduğunu ifade etmiştir.³² Onun selef metodunu öne çıkardığı hususlarda ise tutucu olmayıp taassup göstermediği ve polemik oluşturacak söylemlerden kaçındığı görülmektedir.³³ Hatta bu konularda Eşarileri ve Maturidileri ağır ifadelerle eleştiren İbn Teymiyye, İbn Kayyım ve İbn Kudâme gibi alimlerin yaklaşımlarını reddederek bu kimseleri ağır üslupları sebebiyle sert

- 27 Ebu's-Sena el-Alûsî, *Ğarâibu'l-İğtirâb*, 384-88; Hayrettin ez-Ziriklî, *el-E'lam*, (Kahire: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 2002), 7/176; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1/251; Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *el-Miskû'l-Ezfer*, thk. Abdullah el-Cebûrî, (Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsû'ât, 2007), 147.
- 28 Kelâmî konular hakkında açıklama ve izahları için bkz. Muhammed İsa Yüksek, "Te'vil Nazariyesi Bağlamında XIX. Yüzyılda Yaşamış Bir Müfessirin İkilemleri", *Sahn-ı Semân'dan Darülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*, ed. Ahmed Hamdi Furat, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2021), 220-34; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1/255.
- 29 Kur'an-ı Kerim'in yorumlanmasında ilhamı bilgi kaynağı olarak görmesi ve müteşabih ayetlerin manalarının Allah'ın veli kulları tarafından bilinebileceği yorumu bu konuda örnek olarak zikredilebilir. Bkz. Yüksek, "Te'vil Nazariyesi," 225-26; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1/255-56; Abdülkerim Seber, *Alûsî'nin Rûhu'l-Meanî Tefsirinde Tasavvuf*, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022).
- 30 Ebu's-Sena Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kurani'l-Azîm ve Seb'i'l-Mesânî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs), 16/159-60, 27/108-9, 7/116-17; el-Eserî, *Mahmud Şükrî*, 33.
- 31 Muhammed b. Abdurrahman el-Miğrâvî, *el-Müfessirîn Beyne'te-Te'vil ve'l-İsbât fî Ayâtî's-Sıfât*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1301-3.
- 32 Bu konuda Bakara suresi 26. ayetindeki "haya" kelimesi ile Maide Suresi 64. ayeti kerimedeki "yed" ifadesine yaklaşımı örnek olarak zikredilebilir. El-Alûsî bu konuda sefelin tefvid yaptığını ve bu konuda yapılan tercihin daha doğru olduğunu dile getirir. Bu konuda yorum yapmanın değeri gümüşse susmanın altın olduğunu vurgulaması dikkate değerdir. Bu ifadesiyle tevil yönteminin önünü tamamen kesmediği görülmektedir. Ebu's-Sena el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 3/88, 1/134-142; Yüksek, "Te'vil Nazariyesi," 222-3; Ebu's-Sena el-Alûsî, *Ğarâibu'l-İğtirâb*, 384-88; Ayrıca İmam Eşari'nin hayatının ahir öneminde kaleme aldığını iddia ettiği *el-İbâne* isimli eserinde ortaya koyduğu yaklaşımın da bu tutumu desteklediğini ileri sürer. Bkz. Ebu's-Sena el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/63.
- 33 Ebu's-Sena el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 3/86-9, 16/159-160; Mahmud Şükrî el-Alûsî, *el-Miskû'l-Ezfer*, 147; Faysal et-Tahir Halefullah, "et-Tarîf bi'l-İmâm el-Alûsî ve Menhecuhu fî't-Tefsîr", *Mecelletu Külliyyeti'l-Kur'ani'l-Kerîm*, (2015): 55.

bir dille tenkit etmiştir.³⁴ Bununla birlikte bazı itikâdî tartışmalarda İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi alimlerin görüşlerini daha isabetli bulduğunu ifade etmekten çekinmemiştir. Fıkhi mezhepler noktasında ise onun Şâfiî bir aile ortamında yetişip bu mezhep üzere amel etmiş olması, yine uzun dönem Bağdat'ın Hanefî müftülüğünü yapmış olması, hakkında yapılan Selefi-Vehhâbî yakıştırmalarıyla uyuşmaz.³⁵ Çünkü yaşadığı dönemde bu akımın eleştirdiği hususlardan biri mezhep taklidi ve taassubu başlığıdır.³⁶ Bu cihette onun mezheplere olan yaklaşımının, mezhep taklidini reddeden ve itirazlarda bulunan Selefi düşünce ile çeliştiği görülmektedir.

Altı çizilmesi gereken diğer bir husus ise Vehhâbiliğin Osmanlı karşıtlığı ve ayrılıkçı hareketliliğine karşı, Mahmud el-Âlûsî'nin hayatı boyunca Osmanlı yanlısı tutumu ve Osmanlı yöneticileriyle ilişkilerini korumaya özen göstermesidir. Bu minvalde o, Osmanlı Devleti'nin Bağdat'a gönderdiği valilerle iş birliği ve uyum içinde çalışmıştır. Örneğin; Irak üzerine emelleri olan Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'ya karşı Osmanlı Devleti'nin müdahalesini desteklemiş ve bu süreçte aktif bir rol oynamıştır. Mısır yöneticilerinin bağımsız hareket etmesini ise fitne olarak değerlendirmiş ve devletin içindeki fitneyi söndürmesinin küffar üzerine yürümekten daha efdal olduğunu söyleyerek müdahalenin meşru olduğunu savunmuştur. Yine Bağdat Valisi Ali Rıza Paşa'nın emriyle onun adına Mekke Şerifi Muhammed b. Avn'a mektup yazmış ve Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'ya karşı Mekke Şerifi'nden destek ve payitahta olan sadakatini göstermesini talep etmiştir. Ayrıca bu süreçte *el-Burhân fî İtâati's-Sultan* isimli bir eseri şerh ederek hem Mısır Valisi'nin faaliyetleri hem de Vehhâbî ayaklanmaları karşısında Osmanlı Devleti'nin meşru olduğunu ve sultana itaatin vacip olduğunu vurgulayarak sadakatini öne çıkarmıştır.³⁷ 1853 Osmanlı-Rus harbi döneminde ise *Sufratü'z-Zâd li Sefereti'l-Cihad* (Cihad Seferi için Yol Azığı) isimli eserini telif ederek Osmanlı saflarında savaşması için halkı

34 Hatta bir mukayesede bulunarak Eşari ve Maturidi alimlerin, kelâmullah meselesindeki görüşlerinin yanında İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi alimlerin görüşlerinin, kapı gıcirtısı veya sinek vızıltısı mesabesinde olduğunu dile getirir. Bkz. Ebu's-Sena el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 1/19-20, Yüksek, "Te'vil Nazariyesi," 228; el-Miğrâvî, *el-Müfessirûn*, 1301-2.

35 Abdurrezzâk el-Beytâr, *Hilyetü'l-Beşer fî Tarihi'l-Karni's-Sâlis 'Aşar*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1991), 3/1453.

36 Basheer M. Nafi, "A Teacher of Ibn 'Abd al-Wahhab: Muhammad Hayat al-Sindi and The Revival of Ashab al-Hadith's Methodology", *Islamic Law and Society*, sy 13/2, (2006), 208-41; Kerime Cesur Turhan, "İlk Dönem Vehhâbî Düşüncesinde İctihadın Konumu ve Fikhî Bir Mezhebe Bağlılığın Manası", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, sy 2 (Aralık 2017): 1323-1354; Halil Ocak, "19. Yüzyıl Hindistanı'nda Selefi Düşüncenin İktidar Tecrübesi: Şiddîk Hâsan Hân Özelinde Bir Tahlil", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 2 (2022): 804-6.

37 Abdulaziz Süleyman Nevvâr, *Târihu'l-Arabî'l-Hadîs*, (Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, 1968), 192; Commings, *Osmanlı Suriyesi*, 50; el-Eserî, *E'lâmu'l-İrâk*, 23; el-Verdî, *Lemehât*, 2/104.

teşvik etmiştir.³⁸ Bunun dışında İran'ın Irak üzerine artan emelleri³⁹ ve Şii Iraklılara bir uyarı niteliğinde olan *el-Ecvibetü'l-Irakîyye ani'l-Es'ileti'l-Îrânîyye* ve *en-Nefahâtü'l-Kudsiyye fî'r-redd ala'l-Îmamiyye* gibi eserler kaleme almıştır. Tüm bunların yanında o, Ali Rıza Paşa⁴⁰ döneminde, uzun yıllar Bağdat'ın Hanefi müftüsü (h.1247-1263) olarak görev yapmış ve bu dönemde Bağdat'ın en âlim şahsiyetine verilen “Murcân Medresesi Vakıflarının Başkanlığı” ve “Âsitâne Hocalığı” rütbesiyle ödüllendirilmiştir. Ancak Ali Rıza Paşa sonrası yerine atanan Necip Paşa döneminde birtakım ithamlar sebebiyle resmi görevlerinden azledilmiş ve çeşitli sıkıntılara maruz kalmıştır.⁴¹ Bu mihnet döneminde o, Osmanlı yönetimine karşı herhangi olumsuz bir ifade kullanmamış ve karşıt bir pozisyonda yer almamış aksine çözüme yine Osmanlı bürokrasisi kanallarıyla ulaşmaya çalışmıştır. Maddi sıkıntılar çektiği bu süreçte hem durumunu arz etmek hem de telif ettiği tefsirini padişaha takdim etmek için 1851 yılında İstanbul'a dahi gitmiştir. Payitahtta olumlu bir atmosferde gerçekleştirdiği görüşmeler neticesinde devlet erkanı tarafından bazı resmi görevlerine iadesine ve düzenli maaş bağlanmasına karar verilmiştir.⁴² İstanbul'a gerçekleştirdiği bu seyahatini kaleme aldığı eserlerinde, İstanbul'daki ilmiye sınıfından birçok kişiyle mülaki olduğunu ve bu kişilerin takdirini kazandığını ifade etmiş ve oradaki yaşıntıyı hayranlık ifadeleriyle betimlemiştir.⁴³ Hatta oradaki ikameti esnasında yakınlık kurduğu Osmanlı şeyhülislamı Arif Hikmet'in biyografisini⁴⁴ de yazmış ve ondan sitayişle bahsetmiştir. Yine bu eserlerinde ne konakladığı Osmanlı şehirleri ne de İstanbul'daki günlük yaşam hakkında, Selefî-Vehhâbî bir perspektifle itikâdi ve ameli problemler, batıl inançlar veya hurafeler gibi konulara temas etmemiş olması da kayda değerdir.

38 Ebu's-Senâ Mahmûd el-Alûsî, *Sufratü'z-Zâd li Sefereti'l-Cihad*, thk. Zâkir Hanefî, (Amman: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2020).

39 Nevvâr, *Târihu'l-Arab*, 327-40.

40 1831-1842 yılları arasında Bağdat Valisi olarak görev yapan Ali Rıza Paşa, daha çok Laz Ali Rıza lakabıyla tanınmaktadır. Bkz. Cemil Musa en-Neccâr, *el-İdâretü'l-Osmâniyye fî Vilâyeti Bağdad*, (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1991), 470.

41 Ebu's-Senâ el-Alûsî, *Ğarâibu'l-İğtirâb*, 24-5; Halefullah, *et-Tarîf*, 51; el-Eserî, *E'lâmu'l-Îrâk*, s. 23; Nafi, “Yeniden Dirilen,” 297; Abdulcebbar Kavak, “Bağdat'ta Selefî bir Çevrede Yetişen Sufî bir Alim: Ebu's-Senâ Mahmud Şihabüddin el-Alusi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 39 (2015): 107; el-Azzâvî, *Zikrâ*, 54; el-Verdî, *Lemehât*, 2/105, 146-9.

42 Ebu's-Senâ el-Alûsî, *Ğarâibu'l-İğtirâb*, 118-30; Muhsin Abdülhamid, *el-Âlûsî Müfessiran*, (Bağdat: Matbaatü'l-Maârif, 1965), 48-9; Ebu's-Senâ el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/5, 101-2; el-Eserî, *E'lâmu'l-Îrâk*, 26.

43 İbrahim Şaban, “Ebu's-Senâ el-Alûsî'nin İstanbul Seyahati ve İzlenimleri”, *Şarkiyat Mecmuası*, (2012), 80-9.

44 Ebu's-Senâ Mahmud el-Alûsî, *Şehiyyu'n-Neğem fî Tercemeti Şeyhi'l-İslam Ârifî'l-Hikem*, (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1983).

Mahmud el-Âlûsî'nin Selefi olduğuna dair öne sürülen delillerden bir diğeri ise 1842 senesinde Bağdat Valiliğine atanan Necip Paşa'nın⁴⁵, Vehhabî olduğu ihbarları gerekçesiyle onu Bağdat müftülüğü ve çeşitli hususi görevlerinden azletmesi meselesidir.⁴⁶ Ancak azil süreci incelendiğinde; azlin gerekçesi, ihbarların içeriği ve kim tarafından jurnallendiği gibi hususlarda netlik olmadığı görülmektedir. Ancak konu etrafındaki iddialara odaklanıldığında birçok farklı senaryo ile karşılaşılmaktadır. Bu bağlamda kimi araştırmacılar, Âlûsî ailesiyle arası iyi olmayan el-Cîlânî ailesinin⁴⁷ veya Rufai tekkesi şeyhi Ebu'l-Hüda es-Sayyâdi'nin valiyi yönlendirdiğini iddia ederken kimileri ise Mahmud el-Âlûsî'nin Necip Paşa'nın işgüzarlığıyla Fransız konsolosluğu üzerinden İstanbul'a bir mektup göndermesinin Osmanlı idaresinde kuşku uyandırdığı ve azline neden olduğunu ileri sürer.⁴⁸ Yine Bağdat'ta Kâdiri-Nakşibendi tarikatları arasındaki rekabetin de bu süreçte rol oynadığı not edilir.⁴⁹ Bu iddialardan Osmanlı merkezi yönetimi ile Mahmud el-Âlûsî arasında Fransız konsolosluğu üzerinden gerçekleştirilen iletişimin, valinin bilgisi dahilinde olduğu hususu, tahkikat sonucu ortaya çıkacağından azline sebep olma ihtimali düşüktür. Birlikte değerlendirmeye müsait diğer iki iddiaya gelindiğinde ise Irak'ta kurumsallaşmış ve güçlü tabanlara sahip tarikatlerden olan Kâdirilik (el-Cîlânî ailesinin temsilciliğini yaptığı) ile Rufâilik karşısında, Mevlâna Halid eliyle bölgede hızla yayılan ve desteklenen⁵⁰ Nakşibendi tarikatı dikkat çekmektedir. Yine Vali Necip Paşa'nın (1842-1847) tarikat kültürünü son derece önemsemesi, Kâdiriye tarikatını kayırması ve el-Cîlânî ailesi ile yakın ilişkisinin bulunması burada birlikte düşünülmesi gereken önemli noktalardandır.⁵¹ Bu ilişki

45 en-Neccâr, *el-Idâretü'l-Osmâniyye*, 470.

46 El-Verdî, *Lemahât*, 2/146-50; Gökkır, "Sufî," 9-10,27; Afif, *el-Müerrih Abbas*, 1/412.

47 Bağdat özelinde yaklaşık olarak 16. yüzyıldan beri dini müesseseler ve vakıflar üzerinde etkili olan bir ailedir. Onlar hem Kâdiriye tarikatı vakıflarının yönetimini hem de Nakîbu'l-Eşrâf olma imtiyazını ellerinde bulundurmaktaydı. Örneğin 1894 Bağdat salnamesine göre o dönemde Bağdat'ta yirmi bir eşraf ailesinin ismi geçmekte olup bunların on altı tanesi el-Cîlânî, bir tanesi ise el-Âlûsî silsilesine mensuptur. Bkz. *Salname-i Vilâyet-i Bağdat*, (Irak: Matbaa-i Vilâyet-i Bağdad, 1312/1894), 237-39; Abu-Manneh, "Vali Necip Paşa," 184-188.

48 el-Verdî, *Lemahât*, 2/146-150; el-Eserî, *E'lâmu'l-'Irâk*, s.24; Abdülhamid, *el-Âlûsî Müfessiran*, 45; Süheyl Sapan, "İraklı Alim Mahmud el-Alusi'nin Hatıralarında İstanbul", *Osmanlı İstanbul'u IV içinde*, ed. Feridun M. Emecen vd., (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2016), 51.

49 Luizard, "XIX. ve XX. Asırlarda Irak," 219.

50 Davud Paşa'nın (1817-1831) Nakşibendi ekolüne olan ilgisi ve desteği önemli bir rol oynamıştır. Bkz. en-Nakşibendî, *Buğyetü'l-Vâcid*, 111-12, 190-92.

51 Abu-Manneh, "Vali Necip," 184-88.

Mevlâna Halid'in önde gelen müritlerinden⁵² biri olan Mahmud el-Âlûsî'nin, vali ile aralarının bozulmasının ve aleyhine gelişen sürecin nedenlerinden biri olabilir.⁵³ Çünkü Mahmud el-Âlûsî her ne kadar bir tarikata mensup olsa da tarikatların; para kazanma, dünyalık elde etme ve şöhret olma aracı olarak görülmemesi gerektiği beyanları ile belli çevrelerde rahatsızlık yaratmıştır. Bu konuda örneğin Mardin civarında karşılaştığı Nakşibendi Hâlidî koluna mensup bir şeyh hakkında söylediği şu sözler onun tarikatların nasıl olması gerektiğine dair zihnindeki düşüncelerini tasvir eder:⁵⁴

“Hâlidîyye tarikatının, fânî, hakir dünyayı kazanmak için bir tuzak, tesbihinin tanelerini de hayat ceylanlarını (menfaatlerini) avladığı mermi haline getirmediğini gördüm. Mâsivayı geriye atmış, tüm işlerinde mevlâsına dayanmış, elini dünyanın süsünden çekmiş, çiçeğine bakmaz olmuş, tamahkârlarının gölgesinde dahi durmamış, Allah Teâlâ'nın indirdiğinden ve teşriinden başka şeye de tabi olmamış. Allah halk arasında emsalini çoğaltsın. Onun irşadının ipiyle Nakşibendiliğin bendini sağlamlaştırsın.”

Ömrünün neredeyse tamamını Bağdat ve çevresinde geçirmiş bir alimin dilinden çıkan bu ifadelerde, Irak'taki bazı tasavvufî yapılara bir mesaj ve gönderme olduğu açıktır. Bu bağlamda el-Cîlânî ailesinin çeşitli dönemlerde Osmanlı Devleti'nden birçok imtiyaz⁵⁵ elde etmiş olmaları muhtemelen Mahmud el-Âlûsî'nin, tasavvuf-siyaset bağlamındaki bu eleştirilerinin doğrudan muhatabı olduklarını düşündürmüştür. Bu noktadan hareketle Mahmud el-Âlûsî'nin bazı itikâdî konularda Selefî eğilimlerinin olması ve eserlerinde ibn Teymiyye ve ibn Kayyım gibi alimlere sık referans vermesi, el-Cîlânî ailesinin veya es-Sayyâdî'nin ona karşı böyle bir ithamda bulunmuş olma ihtimalini güçlendirmektedir. Yine Mahmud el-Âlûsî'nin Şia'ya karşı reddiye türü eserler kaleme almış olmasına karşın Vehhâbî akımını hedef alan doğrudan bir risalesinin olmaması da muhtemel gerekçelerden biri olabilir. Ancak o dönemde Osmanlı ulemasından birçok kimsenin Vehhâbî akımına karşı reddiye kaleme almadığı bilinmektedir. Bunun arkasında yatan neden büyük olasılıkla Vehhâbîlerin ileri sürdükleri eleştirilerin kayda değer bir ehemmiyet ve

52 Mevlâna Halid 1827 yılında vefat etse de Mahmud el-Âlûsî'nin tekke ile ilişkisi ve desteği devam etmiştir. Hatta Mevlâna Halid'in halifelerinden biri olduğuna dair bir belge de mevcuttur. Detaylı bilgi için bkz. Kavak, “Bağdat'ta Selefî,” 114.

53 el-Verdî, *Lemehât*, 2/146-50.

54 Ebu's-Senâ Mahmud el-Alûsî, *Neşvetü's-Şümûl fi's-seferi ilâ İslambul*, (Bağdat: Matbaatü'l-Vilâye, 1291h.), 9; Cemal Abdullah Aydın, “Bağdat Müftüsü Mahmud el-Alûsî'ye Ait Bir Neseb Manzumesi”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası*, sy 16, (2010): 6.

55 Sultan Abdülhamid'in 1879 tarihli bir fermanına göre el-Cîlânî ailesi askerden muaf tutulmuş, Şeyh el-Cîlânî vali danışmanı olarak belirlenmiş ve Bağdat İdare Meclisi üyesi yapılmıştır. Bu ailenin siyaset ile ilişkisi Birinci Cihan Harbi sonrasında da devam etmiş hatta Irak'ta kurulan geçici hükümetin başkanlığına el-Cîlânî ailesinden biri getirilmiştir. Bkz. Luizard, “XIX. ve XX. Asırlarda Irak,” 225; Abu-Manneh, “Vali Necip,” 184-88.

orijinallik taşımasıdır.⁵⁶ Ayrıca Vehhâbî akım ile Mahmud el-Âlûsî arasında doğrudan bir temasın bulunmaması da onun bu ilgisizliğinin muhtemel diğer bir nedeni olarak zikredilebilir.

Mahmud el-Âlûsî'nin vefatı sonrası Bağdat'ın bu köklü ve meşhur ulema ailesinin geride kalan fertleri incelendiğinde, oğlu Numan ve torunu Mahmud Şükrî'nin eser ve faaliyetlerinde, Selefi düşüncenin yoğunluğu ve tonunun gittikçe belirginleştiği gözlemlenmektedir. Âlûsî ailesinin bu akımla olan ilişkisini bir bütün olarak ortaya koymada bu kişilerin faaliyetleri ve eserleri büyük önem arz etmektedir.

Selefliliği Görünür Kılmak: Numan el-Âlûsî'nin (1836-1899) Faaliyetleri

Mahmud el-Âlûsî'nin fikriyatında tartışmalı bir Selefi eğilim söz konusuyken oğlu Numan el-Âlûsî'de ise bu belirsizlik önemli ölçüde aşılmış ve Selefi yönelim belirgin bir görünüm kazanmıştır.⁵⁷ Onun Selefi çizgiyle ilk tanışıklığı muhtemelen babasının talebelerinden Selefi alim Muhammed Emin el-Vâiz'den ilim tahsil ettiği dönemde gerçekleşmiştir.⁵⁸ Ayrıca 19. yüzyıl boyunca bazı ıslahçı alimlerin, Selefi fikirleri ve şahsiyetleri öne çıkarması ve bir kurtuluş reçetesi olarak sunması da bu ilgiyi perçinlemiş olmalıdır. Bu cihette fikirleri üzerinde etkili olan ıslahçı alimlerden biri Sıddık Hasan Han'dır. 19. yüzyılda Hint Alt Kıtası'nda Selefliliğin güçlenip yayılmasında rol oynamış önemli şahsiyetlerden biri olan Sıddık Hasan Han⁵⁹ ile Numan el-Âlûsî yüz yüze hiç karşılaşmamıştır. Hac için Hicaz'a gittiği dönemde eserleri üzerinden haberdar olduğu bu kişi ile Numan, bir süre mektuplaşmış ve onun fikirlerinden etkilenmiştir.⁶⁰ Eserlerinde; mezhep taklidini reddetme, itikâdî konularda nakli esas alma, tasavvuf eleştirisi, bidat kavramı üzerinden örfi birtakım uygulamaları reddetme gibi Selefliliğin birçok hususiyetini işleyen Sıddık Hasan Han'dan Numan'ın ne ölçüde etkilendiği hususu net değildir. Numan el-Âlûsî'nin, ameli konularda Hanefi mezhebini esas alması ve yine Şam'daki ikameti esnasında Hanefi fakihî İbn Abidin'in "Dürrü'l-Muhtar Haşiyesi" özelinde bir dizi dersler yapmış olması bu etkinin sınırlı kaldığına dair örnek olarak zikredilebilir. Bunun

56 Kurşun, *Necid ve Ahsa*, 61-3.

57 Bu konuda kaynaklar onun amelde Hanefî, itikadî konularda ise Selefi yaklaşımı benimsediğini söyler. İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 2/496; Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *el-Miskü'l-Ezfer*, 187.

58 el-Eserî, *E'lâmu'l-İrâk*, 59, Halil Merdem Bek, *E'yânu'l-Karnî's-Salis Aşar*, (Beyrut: Lecnetü't-Turâsî'l-Arabî, 1971), 183.

59 Fikirleri hususunda bkz. Ocak, "19. Yüzyıl," 797-819.

60 Nafi, "Yeniden Dirilen," 299; el-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Âlûsî*, 40-1; Muhammed Ziyad b. Ömer, *Sebtü'l-Allâme Numan el-Âlûsî el-Bağdâdî*, (Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2007), 6; Commings, *Osmanlı Suriyesi*, 50-51.

yanı sıra h.1305 yılında vuku bulan, ölü bir kimsenin diri olanı iştirip iştitemeyeceği konusundaki fıkhi bir tartışma sebebiyle kaleme aldığı eserini⁶¹, Hanefi ulemanın görüşleri üzerine inşa etmiştir. Kitabının içeriğinde kendisini de katarak bahsettiği “Hanefi ashabımız” ifadeleri onun mezhep takibi hususunda bir rahatsızlığının olmadığını gösterir.⁶² Onun Hanefi mezhebiyle olan bu yakın ilişkisi, Sıddık Hasan Han gibi fıkhi mezhepleri taklid etmeyi doğru bulmayan Selefi bir alimin yaklaşımıyla çelişmektedir. Bununla birlikte fikirleri, Selefiligi yayma çabası ve eserlerinin basımında maddi destek olması sebebiyle Numan’ın, Sıddık Hasan Han’ı takdir ettiği ve ona minnettar olduğu görülmektedir. Hatta o, Sıddık Hasan Han’a hem teşekkürlerini iletmek hem de ilminden istifade etmesi amacıyla oğlu Ali’yi, yönetimi altındaki Bopal’e göndermiştir. Bopal’de Ali Sıddık Hasan Han ve Şeyh Hüseyin b. Muhsin el-Yemeni’den ders okumuş ve icazet almıştır.⁶³

Numan el-Âlûsî’nin Selefilikten etkilenmesinin boyutlarını ortaya çıkarmada eserleri önemli ip uçları vermektedir. Bu cihette onun, Selefiligi tekrar görünür ve bilinir kılmak amacıyla ortaya koyduğu en önemli çalışmalarından biri kuşkusuz İbn Teymiyye’yi kıyasıya savunduğu *Cilâü’l-Ayneyn fî Muhâkemeti’l-Ahmedeyn*⁶⁴ (*İki Ahmet’in Muhâkemesinde Bakışın Netleştirilmesi*) isimli eseridir. O, h.1297 yılında tamamladığı bu çalışmasıyla, tekrar canlılık kazanmaya çalışan Selefi düşünce için merkezi bir konuma ve öneme sahip olan İbn Teymiyye’yi tarihin tozlu sayfalarından çıkararak tekrar tanınmasını sağlamıştır. Bu eserinde Şâfiî fakih Ahmed b. Hacer el-Heytemi’nin, İbn Teymiyye hakkındaki eleştirilerini tek tek ele alıp çürütmeye çalışmıştır. Bu cihette İbn Teymiyye’nin tasavvufa, fıkha ve akideye dair görüşlerinin iddia edilen aksine, sahabe ve muteber ulemanın görüşleriyle örtüştüğünü temellendirmeye çalışmıştır.⁶⁵ Bu konuda Reşid Rıza, birçok ulema gibi kendisinin de Numan el-Âlûsî’nin eseriyle mülaki olana kadar İbn Teymiyye hakkında olumsuz bir kanaate sahip olduğunu ancak bu eserle fikirlerinin müspet yönde değiştiğinden söz eder.⁶⁶ *Cilâü’l-Ayneyn*’de dikkat çeken diğer bir husus ise İbn Teymiyye sonrası onun menhecini takip eden bir grup ulemanın zikridir. Bu minvalde Numan, İbn Kayyim’dan başlayarak kendi

61 Numan b. Mahmud el-Alûsî, *el-Âyâtü’l-Beyyinât fî Ademi Semâi’l-Emvât İnde’l-Hanefiyyeti’s-Sâdât*, thk. Muhammed Nâsiruddin el-Elbâni, (Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 2005).

62 Numan el-Alûsî, *el-Âyâtü’l-Beyyinât*, 74.

63 el-Eserî, *E’lâmu’l-‘Irâk*, 73; Commins, *Osmanlı Suriyesi*, 50-52.

64 Numan Hayruddin el-Alûsî, *Cilâü’l-Ayneyn fî Muhâkemeti’l-Ahmedeyn*, (Kahire: Bulak Yayınları, 1298h.).

65 Numan el-Alûsî, *Cilâü’l-Ayneyn*, 76-555.

66 Muhammed Reşid Rıza, *el-Menâr ve’l-Ezher*, (Kahire: Matbaatü’l-Menar, 1353h.), 79, 129, 179; Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 249; Nafi, “Yeniden Dirilen,” 294.

dönemine kadar on sekiz alim sayarak bu kişilerin yaşamlarından bilgiler verir. Özellikle müteahhir dönem için saydığı; İbrahim el-Kûrânî, Ali el-Kâri, Şeyh es-Süveydi, Mahmud el-Âlûsî, Veliyyullah ed-Dihlevi, Şevkânî ve Sıddık Hasan Han'ı bu çizginin devamı olarak göstermesi dikkat çekicidir.⁶⁷ Ancak fark edileceği üzere listedeki isimler arasında hoca talebe ilişkisi olmadığı gibi birçoğu farklı yüzyıllarda yaşamış şahsiyetlerdir. O, tanzim ettiği bu listeyle İbn Teymiyye mirasının tarihsel süreçte ihmal edilmediğini ve güçlü isimler üzerinden bugüne ulaştığını ispat etmek istemiştir. Yine listede Muhammed bin Abdulvehhab'ın yer almaması dikkat çekicidir. Çünkü Muhammed bin Abdulvehhab'ın Selefi gelenek ve İbn Teymiyye mirası ile ilişkisi o dönemde bilinen bir gerçektir.⁶⁸ Onun böyle bir tercihte bulunması muhtemelen hem Osmanlı idaresinden çekinmesi hem de Vehhâbiliğin aşırı eylemleri sebebiyledir. Eserin dikkat çeken diğer bir yanı ise ilk baskısının içinde iki eserin daha basılmış olmasıdır. Bu eserlerden biri Safiyyuddin Buhârî'nin İbn Teymiyye biyografisi⁶⁹ diğeri ise Sıddık Hasan Han'ın itikâdî konuları Selefi perspektifle ele aldığı *el-İntikâdû'r-Râcih* isimli eseridir.⁷⁰ Bu metinlerin eklenmesiyle birlikte eserin kapsamı genişlemiş ve Selefi tonu yoğunluk kazanarak adeta Selefililiğin bir el kitabı olma hüviyetine bürünmüştür.

Tasavvufî çevrelerin özel önem attığı tevessül, istiğâse ve kabir ehline tazim gibi konularda Numan el-Alûsî'nin Selefi bakış açısıyla yaptığı eleştirileri dikkat çekmektedir. Bu tutumunun somut bir ifadesi olarak o, Bağdat'ta bulunan mutasavvıf Davud b. Süleyman Cercîs en-Nakşibendi (ö. 1299/1882)'nin mezkûr konuları olumlayarak işlediği eserine reddiye amaçlı bir eser⁷¹ kaleme almıştır. Ancak kendisinden önce Necidli Selefi alimlerden Abdullatif Âlu's-Şeyh⁷² (h.1293) ve

67 Numan el-Âlûsî, *Cilâi' l-Ayneyn*, 562.

68 Bu cihette Muhammed b. Abdulvehhab'ın “Mebhasû'l-İctihad ve'l-Hılâf” ve “Muhtasarü Zâdi'l-Meâd” isimli eserlerinin İbn Kayyım'ın çalışmalarının birer özeti olması yine “el-Mesâilü elletî Lahhasaha Şeyhü'l-İslâm Muhammed b. Abdülvehhab” eserinin ise İbn Teymiyye'nin fetvalarından ihtisar ederek oluşturduğu bir çalışma olması onun bu mirasla ilişkisini ortaya koymada örnek çalışmalardır.

69 Safiyyuddin el-Buhârî, *el-Kavlû'l-Celî fî Tercemeti's-Şeyh Takıyyuddin ibn Teymiyye*, (Medine: Daru Lîne).

70 Sıddık Hasan Han, *el-İntikâdû'r-Râcih fî Şerhi'l-İtikâdî's-Sahîh*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000), 47-50; el-Eserî, *E'lâmu'l-'Irâk*, 61.

71 Numan el-Âlûsî, *Şekâiku'n-Numân fî Reddi alâ Şekâiki Davud bin Süleyman*, thk. Ebî Abdillâh ed-Dânî ez-Zehvî, (Beyrut: Dâru'l-Lülüü).

72 Bu minvalde *Minhâcu't-Tesîs ve't-Takdis fî Keşfi Şübuhâti Davud b. Cercis* ve *Tuhfetu't-Tâlib ve'l-Celis fî Keşfi Şubehi Davud b. Cercis* isimli reddiyeler kaleme almıştır.

Abdurrahman Âlu's-Şeyh'in⁷³ (h.1285) de aynı kişiye benzer içerikte reddiyeler kaleme almış olması dikkat çekicidir. Yine Numan, bu kişilerin oğulları ile (Şeyh Abdullah bin Abdullatif Âlu's-Şeyh en-Necdî⁷⁴ ve Şeyh İshak bin Abdurrahman Âlu's-Şeyh en-Necdî⁷⁵) bir dönem mektuplaşmış ve bu eserlerin içeriğinden haberdar olduğunu ifade etmiştir.⁷⁶ Bu cihette o, her ne kadar Vehhâbî akımı ve kurucu ismini eserlerinde zikretmekten kaçınsa da işaret edilen bu detaylar onun bu akımdan etkilendiğini ve doğrudan bir ilişkinin varlığını göstermektedir.

Numan el-Âlûsî'nin çalışmaları ve ilişkileri birlikte incelendiğinde onun fikri istikametinin doğrusal bir düzlemde olmadığı yorumunda bulunabiliriz. 19. yüzyılın kendine has ağır siyasi koşulları ve fikri yönelimlerdeki çeşitliliği, onu tek bir yöne kanallandırmaktan alıkoymuştur. Bu minvalde hayatının çeşitli dönemlerinde bu dalgalanmanın izleri görülmektedir. Örneğin o, Necid uleması ve Sıddık Hasan Han ile ilişkisi sebebiyle kimi noktalarda muhafazakar bir Selefi tutuma sahipken kimi konulardaki görüşleri ve ilişkileri sebebiyle ise Muhammed Abduh ile benzer bir ıslah ve tecdid düşüncesi içinde olduğu görülmektedir.⁷⁷ Ancak Numan el-Âlûsî'nin, her ne kadar dönemin Şam⁷⁸ ve Mısır ıslahçı çevrelerince tanınıp fikri düzlemde birtakım benzer hedef ve beklentilere sahip olsa da özellikle dînî ve itikâdî meselelerin çözümünde aklın yeri ve kadın hakları gibi başlıklarda daha muhafazakâr bir tutum takındığı görülmektedir. Bu cihette örnek olarak Numan el-Âlûsî'nin telif ettiği eserlerden biri, 1897 yılında tamamladığı *el-İsâbe fî Men 'i 'n-Nisâ mine 'l-Kitâbe* (Kadınların Öğrenim Görmesinin Engellenmesindeki Doğruluk) isimli eseridir. Tanzimat sonrası Osmanlı modernleşmesinin hız kazandığı ve özellikle kız mekteplerinin yaygınlaştırıldığı II. Abdulhamid döneminde onun bu başlıkta bir eser telif etmesi dikkat çekicidir. Eserde kadınların okuma yazma eğitimi almasının yozlaşmaya sebep olduğu, şer ve fesadın bu yolla gerçekleştiğini vurgulayarak kadınların öğrenim görmemesi gerektiği teklifinin dikkate alınması çağrısında bulunur.

Bidat ve hurafeler noktasında ise Numan el-Âlûsî'nin eleştirel tutumu, Vehhabi akımın eleştirileri ile birtakım benzerlikler taşısa da bu bidat pratiklerinin kaldırılması noktasında uygulanacak yöntemde farklılaştığı görülür. Bu cihette o, Müslüman

73 *Keşfu mâ Elgâhu İblîs min Behreci 'l-Telbîs alâ Kalbi Davud b. Cercis* başlıklı bir reddiye kaleme almıştır.

74 Anne tarafından Muhammed b. Abdulvehhab'ın torunudur.

75 Baba tarafından Muhammed b. Abdulvehhab'ın torunudur.

76 Ömer, *Sebtü 'l-Allâme*, 54-62.

77 Albert Hourani, *el-Fikru 'l-Arab fî Asri 'n-Nehda*, (Beyrut: Dâru'n-Nehâr, 1968), 268.

78 Yaşadığı dönemde o, Selefi ıslahçı Cemaluddin Kâsımî ile de temaslarda bulunmuş ve mektuplaşmıştır. Bkz. Ömer, *Sebtü 'l-Allâme*, 45-54; Commings, *Osmanlı Suriyesi*, 50-52.

topluluğun tekfir edilmesi veya zor kullanılarak katı ve aceleci bir yol takip edilerek düzeltileceği fikrine⁷⁹ karşı olmuş bunun yerine tedrici bir metotla toplumun eğitilerek rehabilite edilmesi gerektiğini savunmuştur. Ömürlerini Bağdat gibi İslam düşüncesinin mozaigini temsil eden bir şehirde, medreselerde öğrenci yetiştirip kitap telifiyle geçiren bu aile için bu metot farklılığı anlaşılabilir bir durumdur. Yine bidat ve hurafelerin hamisi olduğu iddiasıyla Osmanlı Devleti'ni bir nefret objesi olarak gören Vehhâbi zihniyetinin aksine, Mahmud el-Âlûsî ve Numan el-Âlûsî son ana kadar Osmanlı Devleti'ne sadakatle hizmet etmiş, ıslahı ve düzelmeyi Osmanlı Devleti'nin varlığıyla mümkün görmüştür.⁸⁰ Bu minvalde Numan el-Alusi Osmanlı idari yönetimiyle ilişkisini titizlikle yürütmüş ve çeşitli vesilelerle temaslarını sürdürmüştür. Hatta o, h.1300 senesinde İstanbul'a gidip iki yıl ikamet etmiş ve bu süreçte ulema ve devlet ricaliyle görüşerek ilişkilerini geliştirmiştir. Bu hususta başarı sağlamış olacak ki Sultan II. Abdulhamid'in emriyle babasının azledildiği bazı makam ve resmi görevleri tekrar elde etmeyi başarmıştır.⁸¹

Söylemden Propagandaya Evriliş: Mahmud Şükrî el-Âlûsî'nin (1858-1924) Faaliyetleri

Âlûsî ailesi içerisinde Selefî-Vehhâbî akımla en yoğun temas Mahmud Şükrî döneminde gerçekleşmiştir. Bu temâsın akisleri onun ilmi çalışmalarında⁸², söyleminde ve tercihlerinde kimi zaman doğrudan kimi zaman ise dolaylı olarak baskın biçimde görülür.

Öğrenim hayatına Şâfiî mezhebine mensup bir sûfî olan babasının⁸³ rahle-i tedrisinde başlayan Mahmud Şükrî, babasının etkisiyle gençlik döneminde sûfî çevrelere yakın alâka göstermiştir. Gençlik döneminde ilim tahsil ettiği ve etkisi altında kaldığı diğer hocaları ise Şeyh İsmail b Mustafa el-Mûsulî ve İbnü'l-Hayyat el-Karadâğî'dir. Eserlerinde büyük bir övgüyle zikrettiği⁸⁴ bu iki hocasının, aynı zamanda Halid-i Bağdâdî kolundan Nakşibendi tarikatına bağlı olması onun

79 Bu hususlar aynı zamanda Vehhâbiliğin karakteristik özellikleri arasında yer alır. Birtakım düşünceleri için bkz. Kurşun, *Necid ve Ahsa*, 17-22; Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cuheyman'a Suud-i Arabistan ve Vehhâbîlik*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 37-47.

80 Commins, *Osmanlı Suriyesi*, 67.

81 Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *el-Miskü'l-Ezfer*, 188-89; el-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Alûsî*, 51.

82 Selefî kimliğini baskın şekilde izhar ettiği eserlerden bazıları *Bulûğu'l-Emânî*, *Şerhu Mesâilî'l-Câhiliyye*, *Fethu'l-Mennân*, *Târîhu Necid ve Ğâyetu'l-Emânî*'dir.

83 Abdullah Bahaüddin el-Âlûsî (ö.1875), Ebu's-Sena el-Âlûsî'nin tasavvuf çevreleriyle yoğun teması olan oğullarından biridir. Bkz. el-Eserî, *E'lâmu'l-'Irâk*, 45-6; el-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Alûsî*, 38.

84 Mahmud Şükrî el-Alûsî, *el-Miskü'l-Ezfer*, 330-32.

tasavvufa olan ilgisini perçinlemiştir.⁸⁵ Hatta o, bir dönem Rufâi Şeyhi Ebu'l-Hüda es-Sayyâdi ile dostluk kurmuş ve es-Sayyâdi'nin, Ahmed er-Rufai'ye yazdığı bir kasideyi 1887 yılında şerh⁸⁶ etmiştir.⁸⁷ Bu kasidenin es-Sayyâdi'ye kıymet veren Sultan II. Abdulhamid'e takdim edildiği ve bunun üzerine Mahmud Şükrî'nin, Sultan Ali Camii'ne müderris olarak atandığı ifade edilir. Bunun yanında genç yaşta babasını kaybetmesi sebebiyle amcası Numan el-Âlûsî'nin himayesinde yetişen Mahmud Şükrî, amcasının ilmi yöneliminden ve Selefi fikirlerinden etkilenmiş ve zamanla sûfi çevrelerle arasına mesafe koymuştur. Hatta bu tutumun zamanla onu şedit bir tasavvuf münekkidi yaptığı ve Vehhâbî akımın tasavvufa olan yaklaşımını benimsemesiyle sonuçlandığı görülmektedir.⁸⁸ Bu yorumu destekler nitelikte Mahmud Şükrî'nin önde gelen öğrencilerinden Behçet el-Eserî, hocasının ilk dönemlerde dikkat çekmemek için fikirlerini gizli tuttuğu ve bazı faaliyetlerini gizli yürüttüğünden bahseder. Hatta tarikatler noktasında oldukça olumsuz bir kanaate sahip olmasına rağmen dikkatleri üzerine çekmemek için çaba harcadığını vurgular.⁸⁹ Bu cihette o, kimi zaman müstear isimle kimi zaman da kendi ismiyle yayınladığı eserlerinde, tarikat yapılarını ve bazı tasavvufi uygulamaları sert bir dille eleştirmiştir. Onun bu eleştirilerinde, Vehhâbî akımın tasavvufi fikirlere ve tarikatlere yönelik bakışının etkili olduğu görülmektedir. Çünkü hem eleştiri başlıkları hem de eleştirilerini yönelttiği isimler noktasında Necidli Vehhâbîler ile Mahmud Şükrî arasında önemli benzerlikler vardır. Bu benzerliklerden biri olarak hem Mahmud Şükrî'nin hem de Vehhâbî alimlerin eleştirilerine hedef olan mutasavvıf Davud b. Süleyman sayılabilir. 19. yüzyılda Selefi-Vehhâbî gelişmeleri endişeyle takip eden alimlerden biri olan Davud b. Süleyman, bu akımın fikirlerini eleştirmek maksadıyla çeşitli eserler⁹⁰ kaleme almıştır. Vehhâbî hareketi ve bu akıma destek verenleri sert bir dille tenkit eden bu eserlere, Selefi-Vehhâbî akımdan birçok isim reddiye kaleme almıştır. Mahmud Şükrî de amcası Numan gibi Davud b. Süleyman'ın çeşitli eleştirilerine karşı reddiyeler kaleme almış ve Necid ulemasının yaklaşımını savunmuştur. Bunun dışında o, Muhammed b. Abdulvehhab'ın torunu Abdullatif bin Abdurrahman'ın Minhâcu't-Tesîs Reddû Sulhi'l-İhvan isimli yarım kalmış bir çalışmasını tamamlayarak Fethu'l-Mennân ismiyle (1309/1892) yılında

85 el-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Âlûsî*, 53-4; Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *Sabbu'l-Azâb alâ men Sebbe'l-Ashâb*, (Riyad: Edvâu's-Selef, 1997), 54-6; Abdurrahman b. Abdullatif Âlu's-Şeyh, *Meşâhiru Ulemâi Necid ve Ğayrihim*, (Riyad: Dâru'l-Yemâme, 1394), 469.

86 Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *el-Esrâru'l-İlâhiyye Şerhu'l-Kasîdeti'r-Rufâiyye*, (Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1305 h.)

87 el-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Âlûsî*, 52,76-7; el-Eserî, *E'lâmu'l-'Irâk*, 99.

88 el-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Âlûsî*, 53; el-Eserî, *E'lâmu'l-'Irâk*, 99-100.

89 el-Eserî, *E'lâmu'l-'Irâk*, 99-100.

90 Davud b. Cercis, *el-Minhetü'l-Vehbiyye fi'r-Red'ala'l-Vehhâbiyye, Reddû'r-Revâfid ve Reddû'l-Âlûsî* başlıklı eserler kaleme almıştır.

Hindistan'da neşretmiştir.⁹¹ Mahmud Şükrî bu eserinde Davud b. Süleyman'ın fikirlerini merkeze alarak aşırı olarak değerlendirdiği birçok tasavvufî fikir ve uygulamaya eleştiriler yöneltmiştir. Büyük ihtimalle o, bu tetimme çalışmasıyla Necid ulemasıyla aynı paralelde yer aldığını doğrudan göstermek istemiştir. Bu konuda dönemin Selefî alimlerinden Âlu's-Şeyh de bu kanaati doğrularcasına onu, bidat ve hurafelerle mücadele eden, tasavvufa ve tarikatlara muhalif bir Selefî ıslahçı olarak niteler.⁹² Mahmud Şükrî'nin tasavvufî şahsiyetlere olan bu husumeti aynı zamanda dedesi Mahmud el-Âlûsî'nin tavsiyeleri ve yaklaşımından ne kadar uzaklaştığını da göstermektedir.

Mahmud Şükrî'nin Vehhâbilik ile ilişkisini görünür kılan diğer önemli bir adımı ise Vehhâbilik'in kurucu ismi Muhammed bin Abdulvehhab'ın bazı eserlerini⁹³ şerh etmesidir. 19. yüzyılda isminin bir eserde yer alması dahi önemli riskler barındıran bir kişinin eserlerini şerh etmek Mahmud Şükrî için muhtemelen malumun ilanı anlamı taşımaktadır. Hatta o, bununla yetinmeyerek Muhammed b. Abdulvehhab'ı “sünneti ihya eden imam ve nebevi şeriatın müceddidi” olarak tarif etmiştir.⁹⁴ Birçok eserinde başta İbn Teymiyye ve İbn Kayyim olmak üzere Selefî ulemayı ve Necid halkını müdafaa edip yüceltmış, Muhammed b. Abdulvehhab'ı ise iyiliği emredip kötülükten meneden Hanbeli bir davetçi olarak sunmuştur. Vehhâbiliği Ehl-i Sünnet dışı ilan etmenin ise zulüm ve düşmanlıktan öte bir anlam taşımadığını iddia etmiştir.⁹⁵ Hatta Necid halkının ve Muhammed b. Abdulvehhab'ın görüşlerinin bizzat Ehl-i Sünnet'in görüşleri olduğunu öne sürerek bu iki yorumu eşitlemeye çalışmıştır.⁹⁶ Vehhâbiliğe karşı ilgisini şüphe bırakmayacak ölçüde ortaya koyan bu çalışmalarından sonra kendisinin Vehhâbi olduğu iddiaları yoğunluk kazanmıştır. Bu hususta öğrencisi el-Eserî, Mahmud Şükrî'nin etrafında öğrenciler ve kalabalık arttıkça dîni, bidat ve batıl inançlardan temizlemek için açıktan faaliyet yürüttüğünü ancak bu çalışmalar ve faaliyetler sebebiyle kendisine Vehhâbi denilerek gözden düşürülmeye çalışıldığını ifade eder.⁹⁷

91 Nafi, “Yeniden Dirilen,” 298.

92 Âlu's-Şeyh, *Meşâhiru Ulemâ*, 468-70.

93 Muhammed bin Abdulvehhab'ın cahiliye inançlarını ele aldığı eserini Mahmud Şükrî *Faslu'l-Hitâb fî Şerhi Mesâilü'l-Câhiliyye* isimli eserinde şerh etmiştir.

94 Mahmud Şükrî el-Alûsî, *el-Mesâilü elletî Hâlefe fihâ Rasûlullah Ehle'l-Câhiliyye*, (Riyad: Dâru'l-Müeyyed, 1423h.), 22; Mahmud Şükrî el-Alûsî, *Târîhu Necid*, thk. M. Behçet el-Eserî, (Beyrut: Dâru'l-Verrâk, 2007), 106-15, 148-60.

95 Mahmud Şükrî el-Alûsî, *Ğâyetü'l-Emânî er-Red ale'n-Nebhânî*, (Riyad: Mektebetü'r-Reşid, 2001), 1:84-5, 127, 404; Mahmud Şükrî el-Alûsî, *el-Âyetü'l-Kübrâ alâ Dalâli'n-Nebhânî fî Râiyetihi es-Suğrâ*, (Dimeşk: Dâru'l-Meâric, 2002), 57-63.

96 Mahmud Şükrî el-Alûsî, *Ğâyetü'l-Emânî*, 1:127-38; Mahmud Şükrî el-Alûsî, *Târîhu Necid*, 106-17.

97 el-Eserî, *E'lâmu'l-'Irâk*, s.98-101; Mahmud Şükrî el-Alûsî, *Ahbâru Bağdâd vemâ Câverahâ mine'l-Bilâd*, (Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyyeti lil'Mevsûât, 2008), 423-32.

Mahmud Şükrî'nin Selefi bir perspektifle hazırladığı eleştirisi oklarına hedef olan farklı isimler de söz konusudur. Bu minvalde o, Osmanlı müftüsü Yusuf en-Nebhânî'nin (1849-1932), tevessül, istiğase gibi konuları ispat etmek ve İbn Teymiyye ve onun metodunu benimseyenleri eleştirmek amacıyla kaleme aldığı Şevâhidü'l-Hak⁹⁸ isimli eserine müstear isim kullanarak⁹⁹ *Ğâyetü'l-Emânî er-Red ale'n-Nebhânî* başlıklı sert bir reddiye yayımlamış ve Selefi çizgiyi müdafaa etmiştir. Bu reddiyede Nebhânî'nin cahil ve gafil bir kişi olduğunu, zikrettiği rivayetlerin uydurma, delillerinin ise yetersiz ve zayıf olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.¹⁰⁰ Nebhânî'nin Allah dışında istiğâseye cevaz verdiğini, ancak bu fikrin hatalı olduğunu savunmuştur. Reddiyede dikkat çeken bir başka husus ise eleştirilerini temellendirirken İbn Teymiyye ve İbn Kayyım gibi Selefi ulemaya sık sık referans vermesi ve bu konudaki görüşlerini müdafaa etmesidir. Bunların yanında eleştirilerinde yer yer abartılı ve tahkir içeren bir dil kullansa da eleştirilerine hedef olan kimseleri tekfir etmeye teşebbüs etmemesi de kayda değerdir. Müstear isim kullanmasının arka planında ise fikirlerini daha rahat ifade etme amacının yanında, muhtemelen II. Abdulhamid dönemi sansür politikalarından kaçınma amacı yer alır. Ancak *Ğâyetü'l-Emânî* her ne kadar müstear isimle telif edilmiş olsa da Nebhânî'nin bu eser dolayısıyla Mahmud Şükrî'ye hasım olduğu rivayet edilir.¹⁰¹ Bunların yanında Mahmud Şükrî, Nebhânî'nin fikirlerini çürütmek maksadıyla benzer içerikte farklı reddiyeler¹⁰² de kaleme almıştır.

Âlûsî ailesinin Osmanlı Devleti'yle olan ilişkilerindeki temkinli ve hassas tavrın, Mahmud Şükrî döneminde özellikle Numan el-Âlûsî'nin vefatı sonrası zayıfladığı görülmektedir. O hem ilişkileri hem de telif ettiği eserlerdeki fikirleri sebebiyle Osmanlı yönetimi tarafından takibata uğramış ve kimi zaman da yaptırımlara maruz kalmıştır. Bu yaptırımlardan biri olarak Vehhâbi fikirleri öne çıkardığı “el-

98 Yusuf en-Nebhani, *Şevâhidü'l-Hak fi'l-İstiğase bi Seyyidi'l-Halk*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007).

99 Eserin 1909 yılındaki ilk baskısında Mahmud Şükrî, Ebu'l-Meâli el-Hüseyni es-Selâmî eş-Şâfiî' müstear ismini kullanmıştır.

100 Mahmud Şükrî el-Alûsî, *Ğâyetü'l-Emânî*, 1: 142,48; Mahmud Şükrî el-Alûsî, *el-Âyetü'l-Kübrâ*, 100.

101 el-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Alûsî*, 51; Refet Abdurrezzak Muhammed, “Fehresu Müellefâtî's-Şeyh Mahmud Şükrî el-Alûsî”, *Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İlam*, sy 31 (2004): 104.

102 Mahmud Şükrî el-Alûsî, *el-Âyetü'l-Kübrâ alâ Dalâli'n-Nebhânî fi Râiyetihi es-Suğrâ*, (Dimeşk: Dâru'l-Meâric, 2002).

Fethü'l-Mennân"¹⁰³ ve “ed-Dînu'l-Hâlis” isimli eserleri, toplumun dîni inançlarını menfi yönde etkilediği sebep gösterilerek toplatılıp imha edilmiş ve yeniden neşri yasaklanmıştır.¹⁰⁴ Bunun yanında Mahmud Şükrî'nin, Selefî-Vehhâbî bir perspektif üzerinden ortaya koyduğu eleştirilerden rahatsız olan bazı kimseler fitne çıkarttığı iddiasıyla onu, 1904 yılında dönemin Bağdat valisi Abdulvehap Paşa¹⁰⁵, ya şikâyet etmiştir. Bunun üzerine Vali, Âlûsî ailesinin Osmanlı'ya karşı ayaklanma tertip edenlerle iş tuttuklarını ifade eden bir raporu İstanbul'a göndermiştir. Bu rapor üzerine Âlûsî ailesinin bazı üyeleri hakkında, çalışmaları ve faaliyetlerinde Vehhâbilik etkisi olduğu gerekçesiyle Anadolu'ya sürgün edilme kararı çıkarılmıştır.¹⁰⁶ Ancak hem yapılan tahkikat sonucu hem de bazı hatırlı kimselerin aracılığıyla bu emir geri alınmış ve Âlûsî ailesi Bağdat'a geri dönmüştür.¹⁰⁷ Tüm bunların yanında Mahmud Şükrî eserlerinde Osmanlı idaresine doğrudan bir eleştiri yöneltmekten kaçınmış ve yaşadığı dönemde artık hasta adam olarak değerlendirilen Osmanlı Devleti'nin hayırlı işleri ve İslam'a hizmeti sebebiyle zevalinden ziyade devam etmesinden yana bir tavır sergilemiştir.¹⁰⁸ Bununla birlikte onun önde gelen talebesi el-Eserî'nin Osmanlı Devleti'nin Vehhâbî politikasına yönelik eleştirisi dikkat çekicidir. Bu minvalde o, Osmanlı Devleti'nin Irak'ın dîni yaşamında varlık gösteren tarikatlara büyük bir alan açarken Selefliliği, Şia ile aynı torbaya atarak hata ettiğini ifade eder. Ayrıca o, Vehhâbî hareketini Selefliliğin meşru mirasçısı olarak görür ve Muhammed b. Abdulvehhab'ın, Suud ailesiyle yaptığı güç birliğini ve dîni icraatlarını yerinde bularak destekler.¹⁰⁹ Yaşanan tüm bu gelişmelerin yanında Osmanlı yönetimi zaman zaman Mahmud Şükrî'den istifade etmeye de çalışmıştır. Bu minvalde Osmanlı Devleti, Birinci Cihan Harbi esnasında İngilizler Fav adası ve Basra'yı işgal edince Abdülaziz b. Suud kuvvetlerinin Osmanlı ordularını desteklemesi talebini bildirmek üzere onu Necid'e göndermiştir. Bu cihette o, Suud kuvvetlerinin savaş sürecince

103 Selefî çizgiyi benimsediğine dair açık ifadeler onun 1306 yılında neşrettiği Fethü'l-Mennân isimli eserinde de görülür. Bu eserinde net bir dille Muhammed b. Abdulvehhab'ın görüşlerini olumlamış ve yer yer onu müdafaa etmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *Fethü'l-Mennan*, (Riyad: Dâru't-Tevhîd li'n-Neşr, 2009), 267-72; Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *Sabbu'l-Azâb*, 142-44.

104 Kavak, “Bağdat'ta Selefî,” 112; El-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Âlûsî*, 88-9.

105 Abdülvehhab Paşa'nın 16 Aralık 1904 tarihinde Bağdat valisi olarak atandığı ve 8 Aralık 1905 tarihinde görevinden ayrıldığı belirtilir. Bkz. en-Neccâr, *el-İdaretü'l-Osmaniyye*, 472; el-Verdî, *Lemehât*, 3:69.

106 el-Eserî, *E'lâmu'l-'Irâk*, 101.

107 Abbas el-Azzâvî, *Mevsûatu Târîhi'l-Irak Beyne İhtilâleyn*, (Lübnan: ed-Dâru'l-Arabiyyetü li'l-Mevsûât, 2008), 8:180-81; el-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Âlûsî*, 82-83, 87-89; el-Verdî, *Lemehât*, 3:69-71; Süleyman Feyzi, *fî Ğamrati'n-Nidal*, (Bağdat: Şeriketü't-Ticare ve't-Tıbaa, 1952), 56.

108 El-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Âlûsî*, 3.

109 El-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Âlûsî*, 18-20.

tarafsız kalacağına dair mutabakata varılmasında rol oynamıştır.¹¹⁰ Bu talebi bildirmek üzere onun tercih edilmesinin arka planında muhtemelen Vehhâbi hareketle olan teması ve yakınlığından istifade edilme düşüncesi yer alır. Çünkü Osmanlı yönetimi Vehhabilerle temaslarında genellikle ulemeden Arapça bilen ve onları iyi anlayabilecek kimseleri tercih etmiştir.¹¹¹ Bu minvalde Mahmud el- Âlûsî'nin yaşamı göz önüne alındığında onun Necid bölgesine fikri ilgisinin, Suud ailesi ile 1914 yılında yaptığı bu görüşmenin çok öncesine dayandığı açıktır.¹¹² Necid'in Vehhâbiliğin doğduğu ve geliştiği merkez olması¹¹³ Mahmud el-Âlûsî'nin bu bölgeye özel bir ilgi duymasına neden olmuştur. Bu sebeple o, eserlerinde doğrudan veya dolaylı olarak Necid bölgesini işlemiştir.¹¹⁴ Bu ilgi ve alakanın bir karşılığı olarak Mahmud Şükrî Necid'e ulaştığında Melik Abdulaziz b. Abdurrahman tarafından oldukça sıcak karşılanmış ve yakın alaka görmüştür.¹¹⁵

19. yüzyıl Selefi akımın tasavvuf ve tarikat eleştirileri, mezhep taklidi ve taassubuna yönelttikleri tenkitler, bidatler ve şirkin kapsamını genişletme gibi birçok yönü, Mahmud Şükrî'nin eserlerinde de benzer içerik ve üslupla yer almıştır. O, dedesi ve babasının Şâfiî mezhebine mensup olduğunu ifade etmekle birlikte kendisinin fihri bir mezhebi takip edip etmediği hususunda ise bir bilgi paylaşmamıştır.¹¹⁶ Talebesi el-Eserî ise hocasının selefi olduğunu ve taklit ile değil delil ile amel ettiğini vurgulayarak bir mezhebi takip etmediğini dile getirmiştir.¹¹⁷ Bunun yanında o, Ebu Hanife'ye yöneltlen çeşitli eleştirilere karşı onu müdafaa eden bir eser¹¹⁸ de kaleme almıştır.

Mahmud Şükrî, Vehhâbi akımla olan temasının yanında İslam coğrafyasının çeşitli beldelerinde ıslah fikirleri olan düşünürlerle de yoğun temas içinde olmuştur.¹¹⁹ Bu

110 El-Azzâvî, *Târîhu'l-İrak*, 8:315; el-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Âlûsî*, 92-5, Âlu's-Şeyh, *Meşâhiru Ulemâ*, 472.

111 Kurşun, *Necid ve Ahsa*, 36.

112 Kays Kazım el-Cenâbi, "Necd fi Kitâbi Ahbari Bağdad vemâ Câverahâ mine'l-Biladi'l-Arab", *Dâru'l-Yemâme*, 43/7 (2008): 518; Muhammed b. Nasır el-Acemî, *er-Resâilü'l-Mütebâdile Beyne Cemaliddin el-Kasımî ve Mahmûd Şükrî el-Âlûsî*, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2001), 182.

113 Kurşun, *Necid ve Ahsa*, 24-5.

114 Örnek metinler için bkz. Mahmud Şükrî el-Alûsî, *Târîhu Necid*, thk. M. Behçet el-Eserî, (Beyrut: Dâru'l-Verrâk, 2007); Mahmud Şükrî el-Alûsî, *Ahbâru Bağdâd vemâ Câverahâ mine'l-Bilad*, (Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyyeti lil'Mevsûât, 2008).

115 Âlu's-Şeyh, *Meşâhiru'l-Ulemâ*, 472.

116 Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *el-Miskü'l-Ezfer*, 147.

117 el-Eserî, *E'lâmu'l-İrâk*, 112; el-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Alûsî*, 53.

118 Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *Tecridü's-Senân fi'z-Zebbi an Ebî Hanîfeti'n-Numân*, (Kahire: Dâru'n-Nevâdir, 2017).

119 Commings, *Osmanlı Suriyesi*, 53.

cihette amcası Numan'ın bu kimselerle sürdürdüğü diyalogu daha üst bir noktaya taşımıştır. Özellikle Şam bölgesinde faaliyet yürüten Cemaleddin el-Kâsımî (ö. 1332/1914) ile uzun yıllar süren (1326-1332) mektuplaşmaları kayda değerdir. Bu mektuplarda o, Selefi fikirleri ve önderleri İslam coğrafyasında tanıtmaya ve yayma çabasından ve planlarından bahseder.¹²⁰ Onun hayata geçirmeye çalıştığı projelerinden biri Selefi geleneğin önemli isimlerinin eserlerini tekrar tanınır ve bilinir kılmaktır. Bu amaçla yaşadığı dönemin güçlüklerine rağmen İbn Teymiyye¹²¹ ve İbn Kayyım¹²² gibi Selefi düşüncenin merkez isimlerinin çok sayıda mahtut eserini büyük bir çaba harcayarak ortaya çıkarmış ve tahkik edip neşre hazırlamıştır.¹²³ Bu çalışmalarından ötürü, Reşid Rıza gibi ıslahçı düşünürler kendisini selef(iyye) in muhyi'si (ihya edeni) olarak anmışlardır.¹²⁴ Mahmud Şükrî'nin ilmi mirasının diğer bir yönünü ise yetiştirdiği talebeleri oluşturur. Bu noktada önde gelen bazı talebelerinin Vehhâbi akideyi benimsemiş olması dikkat çekmektedir. Bu kişilerden akla ilk gelenler; Abbas el-Azzavi, Muhammed Behçet el-Eserî, Muhammed b. Mani en-Necdi'dir.¹²⁵ Bu isimler Mahmud Şükrî'nin Selefi çizgisini telif ettikleri eserlerde geliştirmiş ve Selefililiğin Bağdat'ta yayılması için çaba harcamışlardır. Mahmud Şükrî'nin vefat ettiği haberi Necid'e ulaştığında ise büyük bir hüzne sebep olmuş ve bizzat Emir Abdulaziz el-Faysal'ın emriyle büyük bir topluluk tarafından gıyabi cenaze namazı kılınmıştır.¹²⁶ Ömrünün önemli bir kısmını, Selefi-Vehhâbi akımın yayılması ve gelişmesi için geçiren bir alim için Necidlilerin bu ilgisi şaşırtıcı değildir.

Sonuç

18. yüzyıldan itibaren İslam coğrafyasının muhtelif noktalarında çeşitli tonlarıyla tekrar canlılık kazanan Selefi düşüncenin, Irak sathındaki gelişimini Âlûsî ailesi üzerinden takip eden bu çalışmada ulaşılan önemli sonuçlardan biri, Âlûsî ailesi

120 el-Acemî, *er-Resâilü'l-Mütebâdile*, 41-241.

121 Tahkik ve neşrine katkı sunduğu eserlerden bazıları şunlardır: *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs* (1905), *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye* (1903), *Beyânu Muvafakati Sarîhi'l-Makûl li Sahîhi'l-Menkûl* (1903), *Cevabu Ehl-i İlim ve'l-İmân* (1905).

122 Tahkik ve neşrine katkı sunduğu eserlerden bazıları şunlardır: *Şifâu'l-Alîl fi'l-Kazâi ve'l-Kader* (1905), *Miftâhu Dâri's-Saade* (1905).

123 el-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Âlûsî*, 128; el-Acemî, *er-Resâilü'l-Mütebâdile*, 28-31, 61-3.

124 Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menâr, Câmiu'l-Kutubi'l-İslâmiyye*, 25/474, 11/45-47; el-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Âlûsî*, 56.

125 el-Verdî, *Lemehât*, 3/69; Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *el-Miskü'l-Ezfer*, 25-7; Ferrâc b. Havas eş-Şemrî, "Menhecü Allâme Mahmûd Şükrî fi'r-Red alâ'l-Fıraki ve't-Tavâifi'l-Muhâlîfe", (Yüksek Lisans Tezi, Suudi Arabistan, Câmiatu'l-Kasim, 2017), 38

126 el-Eserî, *E'lâmu'l-İrâk*, 111.

için müstakil, tek tip bir selefi tesmiyesinde bulunulamayacağıdır. Bu aile üzerine kaleme alınan çok sayıda araştırmada yapılan yaygın hatalardan biri, ailenin tüm fertlerinin genellemeci bir yaklaşımla tek bir kategoride ele alınması olmuştur. Bu çalışmada ise Mahmud el-Âlûsî’de konu bazlı ve oldukça dar kapsamlı belli belirsiz bir Selefi tutum söz konusuken oğlu Numan ve torunu Mahmud Şükrî’de bu belirsiz tutumun terkedildiği ve Selefliğin katı bir yorumu olan Vehhâbî çizginin benimsenmesi ve müdafaasıyla sonuçlandığı ortaya konmuştur. Birçok çalışmanın (bilinçli veya bilinçsiz olarak) Alûsî ailesinin bazı fertleri tarafından benimsenen Vehhabi çizginin, Mahmud el-Âlûsî’yi de içerecek şekilde genişletmelerinin, eldeki verilerle uyuşmadığı ve çelişki oluşturduğu örnekler üzerinden ifade edilmiştir. Çalışma ayrıca Mahmud el-Âlûsî’nin yükselen ve yeniden şekillenen Seleflik ile uyuşmayan tavır ve fikirlerini öne çıkararak bu noktada ailenin sonraki kuşaklarıyla olan farkını belirgin kılmaya çalışmıştır. Bu fark onun tasavvufa ve tarikatlere olan yaklaşımı ve ilgisi, Osmanlı Devleti’ne sadakati, fikhî ve itikâdî mezhepler ve taklid meselesindeki tutumu yine bidat ve hurafelerle mücadelede itidalli oluşu gibi başlıklar üzerinden temellendirilmiştir. Bunun yanında çalışmada bu başlıklar ekseninde oğlu Numan ve torunu Mahmud Şükrî dönemlerinde Selefi-Vehhâbî bir perspektifin yoğunluk kazandığı ve Mahmud el-Âlûsî’nin çizgisinden uzaklaşıldığı vurgulanmıştır. Yine Numan ve Mahmud Şükrî dönemlerinde Selefi ekolle dozu gittikçe artan, doğrudan ve yoğun bir etkileşimin yaşandığına dikkat çekilmiştir. Alûsî ailesinin kendi içindeki çok sayıda farklı tutum ve fikirlerinin yanında birtakım benzer tavırlarının varlığına da işaret edilmiştir. Bunlardan en kayda değer olanlardan biri, Osmanlı Devleti ile münasebetin ve sadakatin kesintisiz olarak devam etmesidir. Âlûsî ailesinin, Osmanlı Devleti’nin Bağdat yönetimiyle birçok problem ve sıkıntı yaşamasına karşın hiçbir zaman Osmanlı merkezi yönetimi dışında farklı çözüm kanallarına yönelmemiş olmaları, çalışmanın dikkat çektiği noktalarındandır. Yine toplumsal hayatta yerleşmiş bulunan bidat ve hurafelerin kaldırılması noktasında zor kullanarak katı ve aceleci bir yol takip etmek yerine ilmi reddiyeler ile bir çözüm bulma çabaları da Mahmud el-Âlûsî ile benzer yönleri arasında zikredilebilir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Abdurrahman, Abdullah b.. *Hizânetü't-Tevârîhi'n-Necdiyye*. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1999.
- Abdülhamid, Muhsin. *el-Âlûsî Mufessiran*. Bağdat: Matbaatü'l-Maârif, 1965.
- Abdülvehhâb, Muhammed b.. “er-Resâilü's-Şahsiyye”. *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmam Muhammed b. Abdilvehhab*. thk. Sâlih b. Fevzân, Muhammed b. Sâlih Alîkî. Riyad: Câmîatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, ts..
- Abu-Manneh, Butrus. “Vali Necip Paşa ve Irak'ta Kadiriyye Tarikati”. çev. Hür Mahmut Yücer, *Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 3 (2012), 182-188.
- el-Acemî, Muhammed b. Nasir. *er-Resâilü'l-Mütebâdile Beyne Cemaliddin el-Kasımî ve Mahmûd Şükrî el-Âlûsî*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2001.
- Afif, Esmâ binti Salim Ahmed b.. *el-Müerrih Abbas Azzâvî ve Cuhuduhu fî Dirâseti Târîhi'l-Akide ve'l-Firaki'l-Muâsıra*. Riyad: Dâru't-Tevhîd li'n-Neşr, 2009.
- el-Âlûsî, Ebu's-Senâ Mahmud. *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kurani'l-Azîm ve Seb'i'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, ts..
- el-Âlûsî, Ebu's-Senâ Mahmud. *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kurani'l-Azîm ve Seb'i'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- el-Alûsî, Ebu's-Senâ Mahmûd. *Sufratü'z-Zâd li Sefereti'l-Cihad*. thk. Zâkir Hanefî. Amman: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2020.
- el-Alûsî, Ebu's-Senâ Mahmud. *Neşvetü's-Şümûl fî ş-seferi ilâ İslambul*. Bağdat: Matbaatü'l-Vilâye, 1291/1874.
- el-Alûsî, Ebu's-Senâ. *Ğarâibu'l-İğtirâb ve Nüzhetü'l-Elbâb*. Bağdat: Matbaatu's-Şâbender, 1327/1909.
- el-Âlûsî, Mahmud Şükrî. *el-Miskü'l-Ezfer*. thk. Abdullah el-Cebûrî. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsû'ât, 2007.
- el-Alûsî, Mahmud Şükrî. *el-Âyetü'l-Kübrâ alâ Dalâli'n-Nebhânî fî Râiyetihi es-Suğrâ*. Dimeşk: Dâru'l-Meâric, 2002.
- el-Alûsî, Mahmud Şükrî. *Târîhu Necid*. thk. M. Behçet el-Eserî. Beyrut: Dâru'l-Verrâk, 2007.
- el-Alûsî, Mahmud Şükrî. *el-Mesâilü elletî Hâlefe fihâ Rasulullah Ehle'l-Câhiliyye*. Riyad: Dâru'l-Müeyyed, 1423/2002.
- el-Alûsî, Mahmud Şükrî. *Ğâyetü'l-Emânî er-Red ale'n-Nebhânî*. Riyad: Mektebetü'r-Reşîd, 2001.
- el-Alûsî, Mahmud Şükrî. *Ahbâru Bağdâd vemâ Câverahâ mine'l-Bilâd*. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye lil'Mevsûât, 2008.
- el-Alûsî, Mahmud Şükrî. *Fethu'l-Mennan*. Riyad: Dâru't-Tevhîd li'n-Neşr, 2009.
- el-Alûsî, Numan Hayruddin. *Cilâu'l-Ayneyn fî Muhâkemeti'l-Ahmedeyn*. Kahire: Bulak Yayınları, 1298/1881.
- el-Alusî, Numan b. Mahmud. *el-Âyâtü'l-Beyyinât fî Ademi Semâi'l-Emvât İnde'l-Hanefiyyeti's-Sâdât*. thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2005.
- Âlu's-Şeyh, Abdurrahman b. Abdullatif. *Meşâhiru Ulemâi Necid ve Ğayrihim*. Riyad: Dâru'l-Yemâme, 1394.
- Aruçi, Muhammed. “Ali b. Muhammed Said Süveydi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/184-185. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aruçi, Muhammed. “Muhammed Emin Süveydi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.

- 38/185-186. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aşûr, Muhammed el-Fâdıl b.. *et-Tefsîr ve Ricâluhû*. Mısır: Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyyeti'l-Ezher, 1970.
- Aydın, Cemal Abdullah. "Bağdat Müftüsü Mahmud el-Alusi'ye Ait Bir Neseb Manzumesi". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası*, sy 16, (2010): 1-16.
- el-Azzâvî, Abbas. *Mevsûatu Târîhi'l-Irak Beyne İhtilâleyn*. Lübnan: ed-Dâru'l-Arabiyyetü li'l-Mevsûât, 2008.
- el-Azzâvî, Abbas. *Zikrâ Ebi's-Senâ el-Alûsî*. Bağdat: Şeriketu't-Ticare ve't-Tibâa, 1958.
- el-Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-Ârifîn*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1951.
- Bek, Halil Merdem. *E'yânu'l-Karnî's-Sâlis Aşar*. Beyrut: Lecnetü't-Turâsi'l-Arabî, 1971.
- el-Beytâr, Abdurrezzâk. *Hilyetü'l-Beşer fî Târîhi'l-Karnî's-Sâlise 'Aşar*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1991.
- el-Cenâbî, Kays Kazım. "Necd fî Kitâbi Ahbari Bağdad vemâ Câverahâ mine'l-Biladi'l-Arab". *Dâru'l-Yemâme*, 43/7 (2008): 517-522.
- Commings, David Dean. *Osmanlı Suriyesi'nde İslahat Hareketleri*. çev. Selahaddin Ayaz, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993.
- el-Eserî, Muhammed Behçet. *Mahmud Şükrî el-Alûsî ve Arâuhû el-Luğaviyye*. Kahire: el-Matbaatü'l-Kemâliyye, 1958.
- el-Eserî, Muhammed Behçet. *E'lâmu'l-'Irâk*. Mısır: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1345/1926.
- Gökkır, Bilal, Gökkır, Necmeddin. "Sufi or Salafi? Alusi's Struggle for His Reputation Against Ottoman Bureaucracy with His Tafsir, Ruh al-Maani". *Usul İslam Araştırmaları*, sy 27, (2017): 7-18.
- Ğazi, Ali Afîfî Ali. "Mevkıfı Ebi's-Sena el-Alusi mine's-Sırâr'l-Mısri el-Usmâni fî Selâsinîyyât el-Karnî't-Tasi Aşar". *el-Mecelletü'l-Cezâiriyye li'd-Dirâsâti'l-İnsâniyye*, sy 2, (2019): 297-328.
- Halefullah, Faysal et-Tahir. "et-Tarîf bi'l-İmâm el-Alûsî ve Menhecuhu fî't-Tefsir". *Mecelletu Külliyyeti'l-Kur'ani'l-Kerîm*, (2015):47-97.
- Hourani, Albert. *Çağdaş Arap Düşüncesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Kavak, Abdülcebbâr. "Bağdat'ta Selefi bir Çevrede Yetişen Sufi bir Alim: Ebu's-Senâ Mahmud Şihâbüddin el-Alusi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 39 (2015): 105-120.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mucemu'l-Müellifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1957.
- Kurşun, Zekeriya. *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998.
- Kurşun, Zekeriya. "Davud Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/38-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Luizard, Pierre-Jean. "XIX. ve XX. Asırlarda Irak'ta ve İsnâaşeriyye ve Vehhabilik Karşısında Tarikatların Durumu". *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar: On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele* içinde. ed. Frederick De Jong, Bernd Radtke. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.
- el-Miğrâvî, Muhammed b. Abdurrahman. *el-Müfessirün Beyne't-Te'vîl ve'l-İsbât fî Ayâtî's-Sıfât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Muhammed, Refet Abdurrezzak. "Fehresu Müellefâtî's-Şeyh Mahmud Şükrî el-Alûsî". *Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İlam*, sy 31 (2004): 101-117.
- Nafî, Beşîr Musa vd. (ed.). *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefi Hareketler*. İstanbul: Yarı Yayınları, 2016.

- Nafi, Basheer M.. “Yeniden Dirilen Selefilik: Numan el-Alûsî ve İki Ahmed Muhakemesi”. çev. Kadir Gömbeyaz. *Marife Dergisi*, sy 3, (2009): 293-326.
- Nafi, Basheer M.. “A Teacher of Ibn ‘Abd al-Wahhab: Muhammad Hayat al-Sindi and The Revival of Ashab al-Hadith’s Methodology”. *Islamic Law and Society*, sy 13/2, (2006): 208-241.
- el-Nakşibendî, Muhammed Esad Sahipzâde el-Osmanî. *Buğyetü’l-Vâcid Mektûbâtı Hazreti Mevlânâ Hâlid*. Türkiye: el-Mektebetü’s-Seyda, 2012.
- el-Neccâr, Cemil Musa. *el-İdâretü’l-Osmâniyye fî Vilâyeti Bağdad*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1991.
- Nevvâr, Abdulaziz Süleyman. *Târihu’l-Arabi’l-Hadîs*. Kahire: Dâru’l-Kâtibi’l-Arabî, 1968.
- Ocak, Halil. “19. Yüzyıl Hindistanı’nda Selefi Düşüncenin İktidar Tecrübesi: Şiddîk Hasan Hân Özelinde Bir Tahlil”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 2 (2022): 797-819.
- Ömer, Muhammed Ziyad b.. *Sebtü’l-Allâme Numan el-Alûsî el-Bağdâdî*. Beyrut: Daru’l-Beşâiri’l-İslamiyye, 2007.
- Paşa, Ahmed Cevdet. *Tarih-i Cevdet*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1309/1891.
- Rıza, Muhammed Reşid. *el-Menâr ve’l-Ezher*. Kahire: Matbaatü’l-Menar, 1353/1934.
- Salname-i Vilâyet-i Bağdat*. Irak: Matbaa-i Vilâyet-i Bağdat, 1312/1894.
- Sapan, Süheyl. “İraklı Alim Mahmud el-Alusi’nin Hatıralarında İstanbul”. *Osmanlı İstanbul’u IV içinde*. ed. Feridun M. Emecen vd.. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Şaban, İbrahim. “Ebu’s-Senâ el-Alûsî’nin İstanbul Seyahati ve İzlenimleri”. *Şarkiyat Mecmuası*, sy 19 (2012): 75-90.
- el-Şemrî, Ferrâc b. Havas. “Menhecü Allâme Mahmûd Şükrî fî’r-Red alâ’l-Fırakî ve’t-Tavâifi’l-Muhâlîfe”. Yüksek Lisans Tezi, Suudi Arabistan, Câmiatu’l-Kasim, 2017.
- Turhan, Kerime Cesur. “İlk Dönem Vehhâbî Düşüncesinde İctihadın Konumu ve Fikhî Bir Mezhebe Bağlılığın Manası”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, sy 2 (2017): 1323-1354.
- Türkoğlu, İbrahim. “Âlûsî’nin Ğarâibu’l-İğtirâb İsimli Eseri (Sorular ve Cevaplar Bölümü)”. *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi*, (Aralık 2019): 428-40.
- el-Verdî, Ali. *Lemhât İctimâiyye min Târîhi’l-Irak el-Hadîs*. Kum: İntişârâtü’s-Şerif er-Radî, 1371/1951.
- Yüksek, Muhammed İsa. “Te’vil Nazariyesi Bağlamında XIX. Yüzyılda Yaşamış Bir Müfessirin İkilimleri”. *Sahn-ı Semân’dan Darülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası*, ed. Ahmed Hamdi Furat. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2021.
- ez-Zehbî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000.
- ez-Zirikli, Hayrettin. *el-E’lam*. Kahire: Dâru’l-İlim li’l-Melâyîn, 2002.

