



**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**İSLAM DÜŞÜNCESİNDE SELEFİ YAKLAŞIM VE
İBN TEYMİYYE**

Yüksek Lisans Tezi

SOMİAH MOHAMMED NAJEEB HASSAN MOHAMMED

İZMİR – 2020

**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**İSLAM DÜŞÜNCESİNDE SELEFİ YAKLAŞIM VE
İBN TEYMİYYE**

Yüksek Lisans Tezi

SOMİAH MOHAMMED NAJEEB HASSAN MOHAMMED

DANIŞMAN: DOÇ. DR. HASAN OCAK



İZMİR – 2020

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “İslam Düşüncesinde Selefi Yaklaşım Ve İbnTeymiyye” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

30/06/2020

Somiah MOHAMMED

 İZMİR KATİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ TS EN ISO 9001:2015	T.C. İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü	
	TEZ SINAVI TUTANAK FORMU	Dok. No: FR/604/21
		İlk Yayın Tar.: 03.10.2017
		Rev. No/Tar.: 00/..
		Sayfa 1 / 1

GÖNDEREN : Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Başkanlığı
GÖNDERİLEN : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Anabilim Dalımız Yüksek Lisans Programı öğrencisi Somiah Mohammed Najeeb Hassan MOHAMMED ile ilgili Tez Sınav Tutanağı aşağıdadır.

Tarih:
Sayı :

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı

İmza

SINAV TUTANAĞI

Tez Sınav Jürimiz tarafından incelenen "*İslam Düşüncesinde Selefi Yaklaşım ve İbn Teymiyye*" başlıklı tezli yüksek lisans tezi ile ilgili olarak jürimiz 15.06.2020 tarihinde toplanmış ve adı geçen öğrenciyi Tez Sınavına tabi tutmuştur. Sınav sonucunda adayın tezi hakkında OYBİRLİĞİ/~~ÇOKLUĞU~~ ile aşağıdaki karar verilmiştir.




KABUL

Kabul Edilen Tezli Yüksek Lisans tezi:

- i) Bilime yenilik getirmiştir
- ii) Yeni bir bilimsel yöntem geliştirmiştir
- iii) Bilinen bir yöntemi yeni bir alana uygulamıştır
- iv) Uygulama yapmıştır (sadece Yüksek Lisans'ta geçerlidir)

RED

DÜZELTME *

Tez Sınav Jürisi	Unvanı ve Adı Soyadı	İmza
Tez Danışmanı	Doç. Dr. Hasan OCAK	
Üye	Doç. Dr. Muhammet ÖZDEMİR	
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Haris MACIC	
Üye		
Üye		

Eki : Tez Değerlendirme Formu (Her bir jüri için).

* Tez sınavında düzeltme kararı verilmesi halinde jüri tarafından öngörülen düzeltmelere ilişkin bir jüri raporu eklenmelidir. Düzeltmeler için Ek süre her defasında en fazla yüksek lisans öğrencileri için 3 ay, doktora öğrencileri için 6 aydır.

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE SELEFİ YAKLAŞIM VE İBN TEYMIYYE

Somiah MOHAMMED

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Din Bilimleri Anabilim Dalı

En genel haliyle, İslam düşüncesi dendiğinde aklımıza İslam kültür çevresi içerisinde üretilmiş düşünce ekolleri akla gelmektedir. Bu ekollerin basında şüphesiz felsefe, kelam ve tasavvuf gelmektedir. Yaklaşım biçimleri itibariyle bu ekolleri birbirinden ayırmak kısmen mümkün olsa da, konularının ortaklığı itibariyle baktığımızda bu ayırım oldukça güçleşmektedir. Hemen hepsini ilgilendiren bir yaklaşım biçimi olarak selefi anlayış, hemen tüm islam bilimlerinde kendine yer bulabilmiş bir düşünce tarzı olarak karşımızda durmaktadır. Bu yüzden bu kavramı açıklığa kavuşturmak, Selefi düşüncenin doğuşunu ve izlediği yolları irdeleyerek Selefîyye'nin entelektüel kültürüne göz atmak ve söz konusu kavramı çevreleyen kapalılığı açığa çıkarmaya çalışmak İslam düşüncesi açısından önemlidir.

Biz de bu çalışmamızda öncelikle Selefi düşüncüyü, onun tarihsel gelişimini, Selefi yaklaşımın temellerini, İbn Teymiyye'nin düşüncesinin Selefi yaklaşımda temel zemini oluşturması itibarıyla onun fikrini inceleyerek araştırmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Selefîlik, İbn Teymiyye, Kelam, Felsefe

ABSTRACT

Master's Thesis

SALAFIST APPROACH AND IBN TEYMIYYE IN ISLAMIC THOUGHT

Somiah MOHAMMED

İzmir Kâtip Çelebi University

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy and Religious Sciences

In general, when we think of Islamic thought, we think of the schools of thought produced in the Islamic cultural environment. Undoubtedly, philosophy, theology and mysticism appear in the first of these schools. Although it is partially possible to differentiate these schools from each other in terms of their approach, this distinction becomes very difficult when we look at them in terms of the partnership of their subjects.

The Salafi concept appears as approach which seems interesting phenomenon, this approach was found as a way of thinking that has found its place in almost all Islamic sciences. Therefore, it is important for Islamic to clarify this concept, to examine the birth of Salafist thought and the ways it followed, to browse the intellectual culture of Salafiyya and to reveal the closedness that surrounds the concept in question.

In this study, we will first try to investigate Salafist thought, its historical development, the foundations of the Salafist approach, by examining its idea as Ibn Taymiyya's thought constitutes the basis for the Salafist approach.

Keywords: Islamic Philosophy, Salafism, Ibn Taymiyya, Kalam, Philosophy.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	ii
TEZ SINAVI TUTANAK FORMU.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	viii
ÖNSÖZ.....	ix
GİRİŞ	1
KAVRAMSAL ÇERÇEVE	1
1. SELEFİN SÖZLÜK ANLAMLI.....	1
2. SELEFİN TERİM ANLAMLI	2
3. KUR'ÂN'DA SELEF	3
4. SÜNNETTE SELEF	4
BİRİNCİ BÖLÜM.....	7
SELEFİYYENİN TARİHİ ARKA PLANI VE FİKRÎ KÖKENLERİ	7
1.1. SELEFİYYE KAVRAMININ ORTAYA ÇIKIŞI.....	7
1.2. SELEFİLİĞİN TEOLOJİK VE FELSEFİ TEMELLERİ.....	10
1.3. SELEFİYYE'NİN TARİHSEL GELİŞİMİ.....	15
1.3.1. İlk Dönem Selefîyyesi (1-2/7-8. Yüzyıl).....	16
1.3.2. Klasik Dönem (3-8/10-14. Yüzyıl).....	20
1.3.3. Vehhabîlik(12/18. Yüzyıl).....	24
1.3.3.1 Vehhabîliğin Doğuşu ve İnancı.....	25
1.3.4. Çağdaş Selefîyye ve Fırkaları (Kolları).....	29
1.3.4.1. Geleneksel İlmi Selefîler.....	31
1.3.4.2. Câmiyye Medhali Selefîler	32
1.3.4.3. Harekî (Sururî) Selefîler.....	34
1.3.4.4. Cihadî Selefîler.....	35
İKİNCİ BÖLÜM	37
İBN TEYMİYYE VE SELEFÎ DÜŞÜNCE İÇERSİNDEKİ KONUMU	37
2.1. İBN TEYMİYYE'NİN HAYATI.....	37
2.1.1. İbn Teymiyye'nin Yaşadığı Asır	37
2.1.1.1. İbn Teymiyye Döneminde Siyasi Durum	38

2.1.1.2. İbn Teymiyye Döneminde Sosyal Durum.....	39
2.1.1.3. İbn Teymiyye Döneminde Bilimsel ve Teolojik Durum	39
2.1.2. İbn Teymiyye'nin Nesebi ve Doğumu.....	40
2.1.3. İbn Teymiyye'nin İlmî.....	41
2.1.4. İbn Teymiyye'nin Kişiliği	42
2.1.4.1. İbn Teymiyye'nin Hocaları	43
2.1.4.1. İbn Teymiyye'nin Öğrencileri.....	44
2.1.5. İbn Teymiyye'nin Maruz Kaldığı Hapis, Sürgün ve Mihne Olayları	44
2.1.6. İbn Teymiyye'nin Eserleri	46
2.1.6.1. Tefsir	48
2.1.6.2. Fıkıh ve Fıkıh Usulü	48
2.1.6.3. Tasavvuf.....	49
2.1.6.4. Kelam	49
2.1.6.5. Diğer Din Mensuplarına Reddiyeler	50
2.1.6.6. Felsefe ve Mantık.....	51
2.1.4.7. Siyaset ve Sosyoloji	51
2.2. İBN TEYMİYYE VE SELEFİ DÜŞÜNCESİ	52
2.2.1. Allah'a İman	53
2.2.1.1. Allah'ın Varlığını İspat Etmede İzlediği Yöntemi.....	54
2.2.1.2. Tevdid Görüşü.....	66
2.2.1.3. Allah'ın İsimleri ve Sıfatlarına İman İle İlgili Görüşü.....	73
2.2.2. Peygamberlere ve Nübüvvetlere İman.....	85
2.2.3. Kitaplara İman	91
2.2.4. Ahirete İman	101
2.2.4.1. Yüce Allah'ın Ahiret'te Görülmesinin Sabit Olması Meselesi	101
2.2.4.2. Ahiret ve Bedenlerin Haşrolunması	106
2.2.4.3. "Azap ve Nimet Ruh ve Bedene Birlikte mi Dokunacak Yoksa Ruh Olmadan Bedene mi Dokunacak" Meselesi.....	109
2.2.5. Kadere İman.....	110
2.2.5.1. İrade.....	118
2.2.5.2. Kudret ve İnsanın Fiilleri	121
2.2.5.3. Fiillerin Yaratılması	127
2.2.5.4. Hidayet ve Dalalet.....	130
2.2.5.5. Salâh ve Aslah.....	133
2.3. İBN TEYMİYYE VE FİLOZOFLAR	136
2.4. İBN TEYMİYYE VE KELAM.....	140
2.5. İBN TEYMİYYE VE TASAVVUF.....	144
SONUÇ.....	152
BİBLİYOGRAFYA	157

KISALTMALAR

- C. : Cilt.
(c.c.) : Celle Celâlühü.
Çev. : Çeviren.
Bkz. : Bakınız.
bsk. : Baskı/Basım.
byy. : Baskı yeri yok.
ö. : Ölümü/Ölüm tarihi.
(r.a.) : Radıyallah Anh/Rahmetullahi Aleyh
(s.a.s.) : Sallallahu Aleyhi ve Sellem
s. : Sayfa
sy. : Sayı
ts. : Tarihsiz
vd. : ve diğerleri/ve devamı.

ÖNSÖZ

İslam düşüncesinde Selefîyye kavramı ya da Selefî Yaklaşım diye adlandırılan şey, kendisini bazı belirsizliklerin kuşattığı bir kavram olagelmıştır. Bu belirsizlikler, genellikle eski Selef kültürüne bakış ve onu anlayış farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Selefîyyenin “geçmişe yeniden dönmek” anlamına geldiğini söylersek, genellikle soracağımız sorular şunlar olacaktır: Bu geçmişin çerçevesi nedir? Bununla kastedilen sadece sahabe ve tâbiîn dönemlerimidir yoksa tebeu't-tâbiîn dönemi de buna dâhil midir? Bu Selef belirli usûl ve kaidelerle ilgili açıklanan hususlarda ittifak etmiş midir? Yoksa onlar da ihtilâf halinde midirler?

Aynı şekilde bu akımın -yani Selefîyye'nin- kendini tecrit etmesi ve kendi içine kapanması, kafalarda soru işareti oluşturmuş, bu da bir araştırma konusunun oluşmasına yol açmıştır. Selefîler kimdir? Birçok İslâmî kesim onlara niçin olumsuz bir gözle bakmaktadır ve onları katılık, gericilik, donukluk ve geçip giden ve bir daha geri gelmeyecek olan maziye takılıp kalmakla itham etmektedirler?

Bu yüzden bu kavramı açıklığa kavuşturmak, Selefî düşüncenin doğuşunu ve izlediği yolları irdeleyerek Selefîyye'nin entelektüel kültürüne bakış atmak ve söz konusu kavramı çevreleyen kapalılığı açığa çıkarmaya çalışmak önemlidir. Günümüzde Selefîyye kavramı konusunda araştırma yapanlar iki akıma ayrılmıştır. Bu akımlardan birisi, Selefîyye'nin ve Selefîlerin muhafazakâr, donuk ve gericî bir akım olduğu düşüncesinde iken diğeri, Selefîyye'yi ve Selefîleri hurâfe ve bidatlerden kendini daha fazla kurtaran bir akım olarak görmektedir.

Selefîyye kavramının muhtevasını saran bu karışıklık ve belirsizlik, vehimden ve boşluktan kaynaklanmamaktadır. Bu, Selefîyye'ye mensup olanların bir kısmının gerçekten de muhâfazakâr, donuk, hatta gericî olmalarından, başka bir kısmının ise akli hurâfe, bidat ve taklitten kurtarmanın zurunluluğuna ve dinsel yenilenmeye çağrı yapmaya öncülük yapmalarından kaynaklanmaktadır.

Dolayısıyla söz konusu Selefî düşüncüyü ve onun akımlarını incelemeye çalışırken onun geçmişi ve şimdiki durumu açısından ele alınması zor olacaktır. Burada konuyu ele alırken, Selefîyye'nin kendisi için kabul ettiği en önemli temsilcilerden ve metodoloj,

fıkıh ve akidedeki en önemli imamlarından birisi olan İbn Teymiyye'yi görmezden gelemeyiz. Selefliğin ve onların çağdaş edebiyatlarının kitapları, İbn Teymiyye'nin düşünceleriyle, görüşleriyle ve yaklaşımıyla doludur. O, dinî mirasın okunmasında selefiyyenin ilk teorisyeni sayılır.

Kuşkusuz İbn Teymiyye gibi bir şahsiyeti ya da bir düşünceyi araştırmanın önemi öncelikle onun çağındaki entelektüel ürün üzerindeki büyük etkisinden vevarlığını şu günümüze kadar sürdüren bu etkiden gelir. Daha sonra da, kendi görüşleriyle ve düşünceleriyle bağımsız bir müçtehit düşünür olmasından kaynaklanır. Bu durum onun, birçok fırka ve akımla çatışmasına yol açmıştır. Dolayısıyla da onun düşünceleri her zaman araştırma ve tartışma konusu olmuştur.

İbn Teymiyye kendi çağında meşhur olan ve İbn Rüşd, Sühreverdî, İbn Arabî ve Râzî'de temsil edilen dinî ve felsefî düşünceye cevap verme çabaları, kendine özgü felsefî düşünce usulünü açıklamaktadır. Ya da Tunus'lu düşünür ve filozof olan ve İbn Teymiyye'nin yazdığı ve tasnif ettiği şeylerin ancak felsefî bir devrim projesi olduğunu düşünen Ebu Ya'rub el-Merzûkî'nin de dediği gibi, onun fikrinin felsefî bir okuyuşa engel olan şeylerden kurtarılmasına gayret gösterilmelidir. Zira onun çalışmaları, olgunlaştığı takdirde büyük bir filozof ortaya çıkaracak olan tohumlarla doludur.

Kuşkusuz İbn Teymiyye'nin ve onun fikrinin araştırılması kolay ve sıradan bir görev değildir. Aksine, zor ve karmaşık bir iştir. Çünkü bu adam, birçok ilimde ve konuda büyük bir entelektüel miras bırakmıştır. Bu miras, belirli bir şekilde tasnif olmamış bilakis o, belirsiz bir şekilde yazıya geçirilmiştir. İbn Teymiyye'nin düşüncesini araştıran, onun kitaplarını ve mirasını okuyan kişi, konuların, meselelerin ve ilimlerin onun bütün kitaplarında içiçe olduğunu gözlemleyecektir. Bu, onun düşüncelerinin hakikatiyle ilgili tam bir tablo olması için araştırmacıyı iki misli çaba sarfetmeye götüren durumdur. O, bir fikri veya bilgiyi öğrenmek için onun birçok eserinde dağılmış olan düşünceleri derlemek zorunda kaldı.

Araştırmamız, iki sorunun cevabını bulmaya çalışacaktır:

Birincisi: Seleflik bugün dahi zihinleri meşgul etmektedir. Bu Selefler kimlerdir? Bağımsız bir akım olarak Seleflik hakkında ne zaman söz edilmeye başlanmıştır?

Selefilik tek bir akım mıdır yoksa birçok akımdan mı ibarettir? Bugün Seleflerin üzerinde buldukları durum, ilk imamların, sahabenin ve tabînin durumlarıyla aynı mıdır?

İkincisi: Allah'a iman, peygamberlere, kitaplara, ahiret gününe ve kadere iman olan imanın büyük meselelerinde İbn Teymiyye'nin ve Selef'in inancı nedir? Kelâm ve Felsefe bilginleri tarafından ortaya atılan felsefî ve kelâmî meselelerde İbn Teymiyye'nin en önemli düşüncesi nedir? Sonra İbn Teymiyye'nin felsefecilere ve kelâmcılara ve tasavvuf ehline bakışı nasıldır?

Oldukça geniş kapsamlı ve bir o kadar da değerli gördüğümüz bu soruların cevaplanması kolay bir iş değildir. Araştırmamız boyunca karşılaştığımız zorluklar elbette olmuştur. Sözkonusu zorlukların aşılmasında değerli yardımları ve yol göstericiliği ile her daim yanımda olan danışman hocam Doç. Dr. Hasan OCAK'a ve yüksek lisans ders sürecinde her zaman bana destek veren tüm hocalarım'a ne kadar teşekkür etsem azdır.

Tez çalışmam süresince yanımda olan, hayatım boyunca desteklerini hiçbir zaman eksik etmeyen, benim için her türlü fedakarlıkta bulunan, beni yüreklendiren ve bana güvenen aileme özellikle de sevgili anneme, sevgili babama teşekkürü bir borç bilirim.

Çaba bizden, başarı Allah'tandır.

Somiah MOHAMMED

İZMİR/2020

GİRİŞ: KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1. Selefin Sözlük Anlamı

Arapça'da "Selef" kelimesi daima geçmiş ve mazi manasına işaret etmek üzere gelmiştir. Selef: Önceden takdim ettiğin her şey seleftir. Fiil olarak kullanılışı ise şöyledir: سلف يسلف سلوفا. *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga*'ya göre: "Sîn", "Lâm" ve "Fâ" harfleri "önce gelme"ye işaret eden kök harflerdir. Burdan hareketle Selef: Geçip giden kimselerdir. "القوم السلاف" kavramı ise "Önce Gelenler" anlamına gelmektedir.¹

Sihâhü'l-Arabiyye'de ise şöyle denilmiştir: Adamın selefi: Onun önce gelen atalarıdır. Çoğulu "أسلاف، وسلاف" kelimeleridir.² Denilmiştir ki selef: Takdim ettiğin her salih amel ve senden önce gelen tüm ataların ve akrabalarıdır.³ *Lisânü'l-Arab*'ta da "selef" şu manaya gelmektedir: Senden önce gelen ataların ve yaş ve erdem bakımından senin üzerinde olan yakınların. Bunların her birisi "sâlif"tir.⁴

Bu durumda "selef" kelimesi ve türevlerinin Arapça sözlüklerdeki birçok kullanımında genellikle "önce gelmek, geçip gitmek ve zaman bakımından önce gelmek" manaları etrafında döndüğünü görüyoruz. Örneğin: Atalar ve önce gelen guruplar bizim selefimizdir. Çünkü onlar zaman bakımında bizden önce gelmişlerdir. Yolda önce giden kavim, onlara yetişen kimseler için seleftir. Çünkü onlar yürüyüşte diğerlerini geride bırakmıştır. Salih amel veya babasından önce ölen çocuk, kul için seleftir. Çünkü o, bunun ahirette kendisine geri dönmek üzere kendisi için önceden gidecek olan ecir olmasını ümit eder. Önceden gelen yemek "selefe"dir. Çünkü o, öğle yemeğinden önce yenir. Karz, seleftir. Çünkü o bağıшта bulunmada zamansal bir

¹ Ebu'l-Hasen Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga*, thk. Muhammed Abdüsselam Harun, Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1979., C. 3, s. 95.

² İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-Lüga ve Sihâhü'l-Arabiyye*, thk. Abdülgafur Attar Beyrut: Dâru'l-İlm, 1990, C. 4, s. 1376.

³ Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî Meccüddîn, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005, s. 820.

⁴ Cemâlüddin İbn Manzûr el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâder, 1994, C. 9, s. 158-159.

önceliğe sahiptir. Selem satışı seleftir. Çünkü ürünün bedelinin ödenmesi onun tesliminden ve ele geçirilmesinden öncedir.⁵

2. Selefin Terim Anlamı

Genellikle “selef” kelimesinden söz edildiği zaman onunla ilk üç faziletli dönem, onların yolundan giden Tâbiîn ve Tebeu’t-Tabiînden olanlar kastedilir. *Levâmiu’l-Envâr*’da es-Seffârînî, selefin manasını şöyle belirleme yoluna gitmiştir: “Selefi Mezhebiyle kastedilen, ashâb-ı kirâm, tâbiîn, Tebeu’t-Tâbiîn ve imam olduğuna tanıklık edilen ve din konusunda büyüklüğüyle tanınan kimselerden Din imamlarının üzerinde buldukları şeydir. İnsanlar halef olarak onların sözlerini dört İmam ve diğerleri gibi seleften almışlardır. Bidat ile suçlananlar ve hoş olmayan bir lakapla meşhur olanlar bunların dışındadır.”⁶

Bu durumda “Selef” kelimesi kullanıldığı zaman onun ancak terim manası anlaşılmaktadır. Resûlullah’ın (s.a.s.) çağına yetişmiş olan onun Ashâbı, bu dini usulüyle ve furuuyla doğrudan ondan almışlardır. Aynı şekilde ilimlerini onlardan miras alan Tabiûn da bu kavrama dâhildir.⁷ Selef, genellikle Din’de onun yolunu taklit eden ve Ebu Hanife, Malik, Şafi ve İbn Hanbel gibi onun izinden giden herkes için isim olur. Şüphe yok ki onlar, bu çağdaki kimseler için seleftir, sahabe ve tâbiîn ise onlar için seleftir.

Bu terim anlamına göre, hangi çağda olursa olsun, hatta sahabe, tâbiîn, tebeu’t-tâbiînden (r.a.) olmasalar da, ilk müslümanların üzerinde buldukları yöneme tabi olan herkesin selef kavramının kapsamına girmesi gereklidir. Yani, bu önderlerin usullerine ve akidelerine bağlı kalan herkes, aralarında zaman ve mekân farkı olsa bile onlara mensup olur. Onlara muhalefet olan herkes ise, aralarında da yaşasa ve aynı mekân ve zaman onları bir araya da getirse onlardan değildir.⁸

⁵ Müferrec b. Süleyman el-Kavsî, *el-Menhecü’s-Selefi Ta’rifühü, Târihuhü, Mecâlâtühü, Kavâidühü, Hasâisuhü*, Riyad: Dâru’l-Fadîle, 2002, s. 29.

⁶ Bkz. Muhammed b. Ahmed es-Seffârînî, *Levâmiu’l-Envârî’l-Behiyye*, Dımaşk: Müessesetü’l-Hâfikîn, 1982, C. 1, s. 20.

⁷ Muhammed Eman el-Câmî, *es-Sifâtü’l-İlâhiyye fi’l-Kitâb ve’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, Ac mân: Mektebetü’l-Furkân, 2002, s. 57.

⁸ Muhammed Yüsrî, *Tarîku’l-Hidâye*, Kahire: Dâru’l-Yüsr, 2008, s. 58.

İlim ehlinin bazı sözlerine bakan kişi, onların selef dönemine işaret etmek için başka isimleri de kullandıklarını görür. Bu isimlerden bazıları şunlardır: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaa, Ehlü'l-Hadîs, Ehlü'l-Eser, Fırka-i Nâciye, et-Tâîfetü'l-Mansûra ve'l-Gurabâ.⁹

3. Kur'ân'da Selef

Eğer Kur'ân'a “selef” kelimesini ve ayetlerde herhangi bir anlamdaki ifadesini aramak üzere bakarsak onun sekiz yerde zikredildiğini görürüz. Bunların hepsi de önce gelme ve kronolojik öncelik manasına işaret etmektedir. Bunların geçtiği ayetleri aşağıda gibi şöyle tespit edebiliriz:

"فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ".

“Bundan böyle kime Rabbinden bir öğüt gelir de (o öğüte uyararak) faizden vazgeçerse, artık önceden aldığı onun olur.”¹⁰

"وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ".

“Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin.”¹¹

"وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ".

“İki kız kardeşi (nikâh altında) bir araya getirmeniz. Ancak geçenler (önceden yapılan bu tür evlilikler) başka.”¹²

"عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ".

“Allah geçmiş olanları affetmiştir. Kim tekrar dönerse Allah ondan intikam alır.”¹³

"قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ".

⁹ Abdullah el-Buhârî, *Mâ Hiye's-Selefiyye*, Kahire: Dâru'l-İstikâme, 2012, s. 21.

¹⁰ Bakara, 2/275.

¹¹ Nisâ, 4/22.

¹² Nisâ, 4/23.

¹³ Maide, 5/95.

“Ey Muhammed! İnkâr edenlere söyle: Eğer (iman edip, düşmanlık ve savaştan) vazgeçerlerse, geçmiş günahları bağışlanır.”¹⁴

"هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ".

“Orada herkes daha önce yaptığı şeyleri yoklayacak (ve kendi akıbetini öğrenecek.)”¹⁵

"فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلآخِرِينَ".

“Onları, sonradan gelecek inkârcılara, geçmiş bir ibret ve bir örnek kıldık.”¹⁶

"كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ".

(Onlara şöyle denir:) “Geçmiş günlerde yaptıklarınıza karşılık, afiyetle yiyin, için.”¹⁷

4. Sünnette Selef

Sünnet-i Nebeviyye’ye bakınca da aynı şekilde “selef” lafzının farklı yerlerde bazen önce gelmek, bazen de geçip gitmek manasına zikredildiğini, bazı yerlerde de farklı anlamlarda zikredildiğini görüyoruz. Burada kavramın Sünnet-i Nebeviyye’de geçtiğine delil teşkil etmesi açısından çeşitli örnekler vereceğiz:

“Selef” kelimesi şimdiki zamandan önceki mazi anlamında geliyor. Meselâ Hz Peygamber’in (s.a.s.) kızı Fâtıma’ya (r.a.) ölümünün yaklaşması ile ilgili söylediği şu rivayet:

"... ولا أراني إلا قد حضر أجلي وإنك أول أهلي لحوقا بي ونعم السلف أنا لك".

“...Ecelimin geldiğini görüyorum. Şüphesiz sen ailemden bana ulaşacak olanların ilkisin. Ben senin için ne güzel selefim.”¹⁸ Burada selef: “Ben senden önce gideceğim, sen de bana ulaşacaksın” anlamındadır.

¹⁴ Enfâl, 8/38.

¹⁵ Yunus, 10/30.

¹⁶ Zuhruf, 43/56

¹⁷ Hâkka, 69/24.

Buharî'nin *es-Sahîh* 'inde Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayet ettiği şu söz:

"إنما بقاؤكم فيما سلف قبلكم من الأمم كما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس".

“Sizden önce gelip geçen ümmetler içinde sizin kalış süreniz, ikinci namazı ile Güneş'in batmasına kadar geçen süre kadardır”¹⁹ Mana: Daha önce geçip giden ümmetlerin süresine nazaran bu ümmetin süresi, bir güne nispetle ikinci namazından Güneş'in batışına kadar geçen süre kadardır.

Bazen de karz manasına gelir. Ebu Hureyre'nin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayet ettiği şu hadis buna örnektir:

أنه ذكر رجلا سأل بعض بني إسرائيل أن يسلفه ألف دينار، فدفعتها إليه إلى أجل مسمى.

Hz. Peygamber (s.a.s.), İsrailoğullarından birisinden kendisine bin dinar borç vermesini isteyen ve onu belirlenen vekitte ona ödeyen bir adamı zikretti.²⁰

Bazen de selem satışı manasına gelir. Meselâ Buharî'nin Ebu Hureyre'den yapmış olduğu şu rivayette bu anlamdadır:

عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: "قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة والناس يسلفون في التمر العام والعامين، فقال: من سلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم".

İbn Abbas'tan (r.a.) yapılan rivâyete göre o şöyle dedi: “İnsanlar hurma için bir iki yıllığına selem yaparlarken Resûlullah (s.a.s.) Medine'ye geldi. O şöyle dedi: Hurma için kim selem akdi yaparsa belirli bir ölçüyle ve belirli bir tartıyla yapsın.”²¹

Arap dilinde çeşitli anlamları olan “selef” kavramı ile ilgili yukarda geçenleri özetleyecek olursak, bu manaların çoğu, önce gelmek, geçip gitmek ve kronolojik bakımdan önce gelmek anlamları etrafında dolaşmaktadır. Bu lafzın kullanımı konusunda Kur'ân-ı Kerîm, lafzın geçtiği tüm Kur'ân ayetlerinde bu manayı içine

¹⁸ *Sahîh-i Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Kitâbü Fedâilü's-Sahâbe, Bâbu “Fedâilü Fâtıma Radiyallâhü anhâ”, Kahire: Kahire Mısır Matbaası, 1930, C. 16, s. 6-7.

¹⁹ Ahmed İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Baz, Muhammed Fuad Abdülbaki, Muhibbuddin el-Hatib, Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts. Kitâbü Mevâkîti's-Salât, 17. Bâb, Hadis No: 557, C. 2, s. 38.

²⁰ Ahmed İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Kitâbü “eş-Şurût”, 16. Bâb, Hadis No: 2734, C. 5, s. 352-353.

²¹ Ahmed İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Kitâbü “es-Selem”, Bâb 1, Hadis No: 2239, C. 4, s. 428.

almıştır. Sünnette ise mazi, şimdiki yaşamdan önce geçen zamanlar, karz ve selem akdi şeklinde üç manada kullanılsa da, son iki mana netice itibarıyla birinci manaya tevîl edilir.²²

²² Bkz. el-Kavsî, *el-Menhecü's-Selefî*, s. 36.

BİRİNCİ BÖLÜM

SELEFİYYENİN TARİHÎ ARKA PLANI VE FİKRÎ KÖKENLERİ

“Selef” kavramımızı sözlük ve terim anlamlarını izah ettikten ve onun, bu ümmetin önce gelenlerine işaret ettiğini ortaya koyduktan sonra, bu araştırmada sadece bir akıma işaret eden bir kavram olarak “Selefiyye” kavramını ve kavramın nasıl ortaya çıktığını, üzerinde durdukları entelektüel ve felsefî kaidelere dayanarak ve tamamen vahye ve İslamî mirasa dayanan muhafazakâr ve geleneksel yöntem olarak nitelendirilen bir yöntemden yola çıkarak sadece bir guruba ait olan ve belirli bir kesimi tanımlayan bir isim oluncaya kadar nasıl yaygınlaştığını ele alacağız.

1.1. SELEFİYYE KAVRAMININ ORTAYA ÇIKIŞI

Selefilik terimi, içeriğini bazen bir kapalılığın veya belirleyememe durumlarının çevreleyebildiği terimlerden biridir. Öyleyse içimizden hangimiz şunun veya bunun Selefi olup olmadığını belirleyebilir? Selefilğin bizzat kendisinin, fırkalarının ve bundan sonra ortaya çıkan akımlarının söz konusu kaidelerinde farklılıklar olabiliyorken, bu konuda hangi esas üzerinden yola çıkacağız? Müslüman ya da Müslüman olmayan aydın ve araştırmacılar, bazen Selefilik kavramının çağdaş İslamî akımların tamamı için kullanılabilirliğini görmekteyiz. Onlar, bu akımların hepsini, geçmişi tasavvur eden bir modeli ve geçip giden, miadını tamamlayan ve bir daha dönmesi mümkün olmayan bir modeli canlandırmaya çağıran akımlar olarak değerlendirmektedir.²³

Bu kavramı reddeden müslümanlar da vardır. Onlar, kavramın kullanılmasını ve müslümanlardan bir guruba ad olmasını kabul etmezler. Saîd el-Bûtî en meşhur kitabı olan *es-Selefiyye Merhale Zemeniyye Mübârake lâ Mezhebe İslâmî* adlı kitabında şöyle der: “Bir yerde “selef” kelimesine dayanmamız ve oradan İslâm ve İslâm düşüncesi tarihine giren yeni bir kavram çıkarmamız hata olur. Bu kelime “Selefiyye”dir. Bu

²³ Heyet, *ez-Zâhiratü's-Selefiyye -et-Teaddüdiyyetü't-Tanzîmiyye ve's-Siyâsât-*, Doha: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Ülüm, 2014, s. 15.

kelimeyi müslümanlardan belirli bir gurup için ayrıcalıklı bir başlık yapmak, sadece bu başlığın manasından kendisi için belirli bir anlayış çıkarmak ve bu konuda temayüz etmiş bir felsefeye dayanmak hatadır. Yine bunun gereğince bu gurubun, çoğalan ve şu çağda esef verici bir şekilde çatışma halinde olan Müslüman guruplar listesine, düşünceleriyle ve eğilimleriyle diğer Müslümanlar arasında ayrıcalıklı olan -günümüzde fiilen olduğu gibi-, hatta psikolojik ruh hali ve ahlaki standartları ile bile onlardan farklı olan yeni bir İslâmî bir cemaat olarak dâhil etmek de hatadır.”²⁴

Buti devamında şunları söyler: “Şüphe yok ki, selefilik kavramı bilimsel bir içerik ya da belirli bir Müslüman grubuna intibak etmesini sağlayan İslami realiteden yoksundur. Öyle ki, Allah’a (c.c.) ve O'nun elçisine inanan ve İslam'ın kaynaklarına ve kökenlerine samimiyetle bağlı kalan diğer Müslümanlardan ayıran farklı bir özellik ve görünüm verir.”²⁵

Bu durumda o, onların bu terimle vasfedilmelerini birçok çağdaş akım mensuplarının reddettiği gibi reddetmektedir. Bu reddediş, ya kendisiyle nitelendirildikleri bir isim olarak bizzat kavramı reddetme şeklinde olmakta, ya da onların bu kavramın altına girmeleri anlamına gelen şeyleri reddetme şeklinde olmaktadır ki bunlar da, kendilerini mahkûm kılan belirli kaidelerin altına ve sınırlı kaidelerin tavanına koyan bir basmakalıplıktan ve kayıttan ibaret şeylerdir.

Bununla birlikte, “sefililer”in geçip gitmiş olan bu maziyi kendilerine örnek alan kişiler olduğu doğrusa, ancak yine de burada bu örnek alınan mazi, belirsiz kalacağından, aynı zamanda da çeşitli olacağından dolayı “sefililik” teriminin içeriğine gizem katan önemli bir soru buluyoruz. Bu mazi ile Kur’ân ve sünnet mi kastedilmektedir yoksa o, sahabeden nakledilen rivayetleri mi kapsamaktadır? O, sadece bu naslara mı dayanmaktadır yoksa aynı şekilde onlara tabî olan tâbiîn ve onların tabîlerinin mezhepleri de buna dâhil midir?

²⁴ Muhammed Saîd Ramadan el-Bûtî, *es-Selefiyye Merhale Zemeniyye Mübârake lâ Mezhebe İslâmiyye*, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2010, s. 13.

²⁵ el-Bûtî, *es-Selefiyye Merhale Zemeniyye*, s. 22.

Yazar, *el-İtticâhü's-Selefiyyü beyne'l-Esâle ve'l-Muâsara*” kitabında önemli bir noktaya işaret ediyor. O, Seleflik kavramından söz ederken onu üç mana ile sınırlandırıyor:

Zamana Dayalı Seleflik: İslâm ümmetinde önce gelmiş olan guruba verilen isimdir. Bunlar, sahabe, onlara güzel bir şekilde tabî olan tâbiîn ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) haber verdiği şekilde erdemli olduklarına tanıklık edilen faziletli dönemlerden tâbiîna tabî olan kimselerdir (tebeu't-tabiîn).

Metodolojiye Dayalı Seleflik: İslâm’ın anlaşılmasında bu önce gelen kimselerin bir yaklaşımları vardı. Bu tek yaklaşımdı. Sonra İslâm’a Acemlerin ve Felsefenin girmesi sonucu başka anlayışlar ortaya çıktı. Daha sonra da seleflik, İslâm’ın yeni anlayışlar dışında anlaşılması konusunda sahabenin ve onlara tabî olanların metoduna bağlı kalmanın bir göstergesi oldu. Sonuçta asırlar geçse de bu metoda bağlı kalan herkese Selefî sayıldı.

Muhtevaya Dayalı Seleflik: Nasların alınmasında ve onların anlaşılmasında Selefî yöntemi, bilimsel ve davranışsal tutumlar vermiştir. Bunların en önemlileri Allah (c.c.), onun otoritesi, kader vs. konularla ilgili hususlardır. Bu metodla birlikte bu içeriklere bağlı kalan kimseler Selefîdir.²⁶

Dolayısıyla, başlangıcından itibaren bu kavramı incelediğimiz zaman onun, Mutezile ve ilk dönem Ehl-i Sünnet arasındaki özellikle de Ehl-i Hadîs arasındaki tartışma konuları etrafında, müslümanlardan ilk üç neslin inancını tasavvur eden bir duruma delil getirmek için kullanıldığını görürüz. Daha sonra bu terim manaya, Hicrî üçüncü asırda İbn Hanbel ve arkadaşlarının konumunu içeren ek manalar ya da Hanbelî ortamlarda, daha sonra “Ahmed Akidesi” diye tanınacak olan ifadeler eklenmiştir. Bunlar da, Allah’ın (c.c.) sıfatları ve Kur’ân’ın tabiatı meseleleriyle ilgili hususlardır. İbn Teymiyye’nin ortaya çıkıp fıkıh, hadis, akaid ve mezheplerle ilgili ortaya koyduğu birçok eserle birlikte o, kendisinden sonra gelen ve kendilerini “selefiyye” diye

²⁶ Racih Abdulhamid el-Kürdî, *el-İtticâhü's-Selefiyyü beyne'l-Esâle ve'l-Muâsara*, Amman: Dâru Ammâr, 1989, s. 12-16.

nitelendiren ya da başkalarının “selefiyye” diye nitelendirdiği kimseler için referans merkezine dönüşmüştür.²⁷

Biz de diyebiliriz ki, “selefiyye” kavramının yalnızca doğrudan dilsel içerikten bağımsız olmaya doğru gelişmeye başlayacak şekilde, belirli bir tarafgirliği ifade etmek için mezhepsel veya doktriner bir kavram olarak gerçek manada ve fiili olarak ortaya çıkışı, İbn Teymiyye ile birlikte olmuştur.²⁸

İbn Teymiyye'nin İslâm'a bakışının her zaman, “Selef'in yolu”, “Selef'in mezhebi” ve “Selef akidesi” şeklinde nitelendirildiğini görüyoruz. ve Selefiyye vizyonunu destekleyenlerin nezdinde bir anlayışın ön plana çıktığını. Selefî vizyonunun savunucuları arasında bir bilinç oluştu, diğer tarafta farklı bir "ideolojik" Selefî akımın var olması sebebiyle de onların muhalifleri arasında karşıt bir bilinç ortaya çıktı. Bunlar, sadece belirli bilim adamlarından şahsiyetler değildir. Selefîlik terimi, Ehl-i sünnet'in geniş çevresi içindeki belirli bir inanç ekolüne atıfta bulunmakla birlikte daha fazla bağımsızlık kazandı.²⁹

1.2. SELEFİLİĞİN TEOLOJİK VE FELSEFİ TEMELLERİ

Daha önce de arz ettiğimiz gibi “Selefîlik” düşünce, inanç ve fıkhıta bir yoldur. Onun manası ve içeriği ilk Selef neslinin benimsediği inanç, ibadet, ahlâk ve davranışa dayanmaktadır. Selefîler kendilerini Selefî yaklaşımı üzerinde olmakla nitelendirirken, Selefî yaklaşımla tabilerinin ve müritlerinin onun usulü ve kaidesi üzere tabî oldukları yol, yöntem ve uyulan ilmî ve amelî mezhebi kastetmektedirler. Onun hükümleri, inançları ve felsefesi onun usulü ve kaidesine göre benimsenir.³⁰

Sonuç olarak, Selefîler genellikle tek bir ideolojik kavramsal sistem olduğu konusunda hem fikirdir. Onların görüşlerine göre buna Selefiyye'ye kalan kimse Fırka-i Nâciyye'dendir. Kendilerinin buna bağlı kalan kimseler olduğunu, başkalarının ise bağlı kalmadığını ve Fırka-i Nâciyye'den (cehennem fırkası) olduğunu düşünürler.

²⁷ Bkz. Heyet, *ez-Zâhiratü's-Selefiyye*, s. 31.

²⁸ Heyet, *ez-Zâhiratü's-Selefiyye*, s. 19.

²⁹ Bkz. Heyet, *ez-Zâhiratü's-Selefiyye*, s. 20.

³⁰ Ahmed Salim, *Amr Besyûnî, Mâ Ba'de's-Selefiyye, Kirâe Nakdiyye fi'l-Hitâbi's-Selefiyyi'l-Muâsir*, Riyad: Merkez Nemâ li'l-Buhûs, 2015, s. 32.

Ancak bununla birlikte onlar, daha sonra bu sistemin bazı kısımlarında Selef mezhebini belirleme mücadelelerinden kaynaklı olarak kendi aralarında ihtilâf ederler.³¹

Kendilerinden hareket edilen ve Selefi yaklaşım teorisyenlerinin üzerinde anlaştıkları felsefi-ideolojik kaideler ve usüllere kapsamlı ve kısa bir bakışla en önemli esasların şunlar olduğunu görüyoruz:³²

- **Tevhit:** Tevhit meselesi Selefi yaklaşımda oldukça büyük bir alanı işgal etmektedir. Hatta o, kendisinden hareket ettikleri esastır. Onunla kastedilenler; iman-küfür, isimler ve sıfatlar, kader-kaza, Ahiret günü, rasüllere, kitaplara ve meleklerle iman meseleleri ve bu meselelerin ayrıntıları ve kısımlarıdır. İbn Teymiyye'nin *el-Akîdetü'l-Vâsitiyye*'si ve Muhammed b. Abdilvehhab'ın *Kitâbü't-Tevhîd*'i bu konularda Selefiliğin en önemli tercihleri açısından entelektüel referansı konumundadır.

Selefler şu görüşlerde ortaktırlar: İman söz ve ameldir. O, amelin artmasına ve azalmasına bağlı olarak artar ve eksilir. Kur'ân mahlûk değil, Allah'ın kelâmıdır. Kadim olmasında Allah'a (c.c.) ortak değildir. Allah'ın naslarda kendisini nitelendirdiği ve zâtı için belirttiği sıfatları, tevilsiz, tatilsiz, keyfiyetsiz ve teşbihsiz olarak geldiği şekliyle nitelendirirler ve kabul ederler. Cennet ehlinin Allah'ı tevilsiz ve temsilsiz olarak, nasların zahirlerinde geldiği gibi göreceğini belirtirler. Günahlar ve büyük günahlar mümini kâfir yapmadığı gibi, cehennemde kalıcı da yapmaz. Kaza ve kader olmadan iman tamamlanmaz. İkisi de Allah'tandır. Allah (c.c.), kulların fiillerini yaratandır ve her şey onun dilemesi ve emriyle seyretmektedir.³³

- **İttibâ:** Bununla, Kur'ân ve sünnetin nasslarına tabî olmak ve daha sonra gelen herkesin bu yola ve metodatabî olmaları kastedilir. Ayrıca bu, onlara göre dinde olmayan bir şey uydurmadan ve bidat icat etmeden bağlanmak anlamına da gelir. Çoğu zaman onların, zaman bakımından kendilerinden önce gelen ilklere tabî olmak şeklinde görmedikleri herşeyi kabul etmediklerini ve bunları şiddetle reddettiklerini görüyoruz.

³¹ Salim, Besyûnî, *Mâ Ba'de's-Selefiyye*, s. 54-55.

³² Bkz. Abdurrahman Abdülhalık, *el-Usûlü'l-İlmiyye li'l-Kavâidi's-Selefiyye*, Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1978; Ahmed Ferid, *es-Selefiyye Kavâid ve Usûl*, Kahire: Dâru'l-Akîde, 2003.

³³ Bkz. MuhammedAmmâre, *es-Selefiyye*, Süse: Daru'l-Maarif, 2008; Muhammed Ali eş-Şevkanî, *et-Tuhf fi Mezâhibi's-Selef*, Kahire: Mektebe İbn Teymiyye,1994; Ebu Osman Abdurrahman es-Sabunî, *Akîdetü's-Selef ve Ashâbü'l-Hadis*, Kahire: Dâru'l-Minhâc, 2003; Muhammed Halil Harrâs, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Vâsitiyye*, Zahran: Müessesetü'd-Düreri's-Sünniyye, 2013.

Bu, şiddetli ve katı bir biçimde yanında yer aldıkları bir durumdur. Bugün kendilerini soyutlamalarının sebebi de bu katı tutumdur.

- **Tezkiye:** Bununla nefsi kirlere temizlemek ve arındırmak, taatleri yerine getirmek ve zâhir ve bâtın olan sâlih amelleri çoğaltmak kastedilir. Bunlar, bu esası gerçekleştirmek için istenen şeylerdendir. Bunun zıddı ise günahlardan uzak durmak, günahlara tevbe etmek ve günahları azaltmaktır. Bunlar da, nefsi temizlemeyi ve güzelleştirmeyi gerektiren şeylerdendir.

- **İttifak edilen esaslar;** Onlar, metodolojik açıdan Kur'ân ve sünnetle delil getirme yaklaşımından yola çıkarlar. Tüm inanç, hukuk, fıkıh, davranış ve genel bilgi meselelerinde bu ikisine dayanırlar. Sonra, sahabe ve tâbiînün anlayışına ve onlardan sonra her çağda onların metoduna sarılan kimselerin anlayışlarına bağlı kalırlar. Kelâmî tevili, akla aşırı güvenmeyi ve onu naklin önüne geçirmeyi reddederler.

Şatıbî³⁴ şöyle der: “Akıl, mutlak surette hâkim kılınmamalıdır. Şurası sabittir ki mutlak surette hâkim olan nakil yani şeriattır. Dahası, akıl için, öne geçirilmesi gerekeni yani şeriati öne geçirmek, geri bırakılması gerekeni yani akılcılığı geri bırakmak vaciptir. Çünkü eksik olanın tam olana takdim edilmesi doğru değildir, çünkü bu, makul olana ve nakle aykırıdır.”³⁵

Bu, Selefiyye hakkında her zaman ortaya atılan temel meseledir. Yine o, naklin mutlak takdimi meselesidir. Sonuçta biz Selefilere büyük bir kesimin, her zaman damgalandıkları ithamın reddedilmesi konusunda gayret gösterdiğini görüyoruz ki bu da durağanlık, aklın saf dışı bırakılması ve işletilmemesi, sabit fikirliliktir ve sadece nakle dayanmaktır. Ancak, çatıştıkları zaman, aklın şerî nassa ve vahye üstün kılınmamasıyla ya da vahyin reddedilerek akla tek başına yetki verilmemesiyle birlikte, onların aklın ve şerî naklin her ikisine birden yer verdiklerini teyit eden farklı bir noktada olduklarını görüyoruz. İbn Teymiyye'nin de dediği gibi akıl, ilimleri anlamada ve salih amellerin

³⁴ Bu kişi, Selefiyye'nin ileri gelenlerinden sayılan Ebu İshak İbrahim b. Musa Şatıbî'dir. Endülüs âlimlerinden ve Malikî imamlarındandır.

³⁵ İbrahim b. Musa eş-Şatıbî, *el-İ'tisâm*, thk. Meşhur Alu Süleyman Mektebetü't-Tevhîd, C. 3, s. 408.

kemâle ermesinde şarttır. İlim ve amel onunla kemale erer. Ancak o, bu hususta bağımsız değildir.³⁶

Hatta İbn Teymiyye'nin bunu reddettiğini görüyoruz. O, ister aklî olsun ister naklî olsun doğru şerî deliller arasında gerçek anlamda böyle bir çatışmanın olmasını nerdeyse imkânsız görür. Konuyla ilgili olarak en meşhur kitabı *Der'ü Teâruzı'l-Akl ve'n-Nakl*'de şöyle der: “Kaynakları ister akıl olsun ister sem’ (nakil) olsun katî olan iki şeyin çelişmesi kesinlikle imkânsızdır. Çünkü katî delil, işaret ettiği şeylerinin (medlüllerinin) sübutu bunun gerekli olduğu delildir. Onun delâletinin batıl olması mümkün değildir. Ancak, katî ve zannî olan iki şey çatışabilir. Burada kaynakları ne olursa olsun katî olan zanni olana takdim edilir. Ayrıca iki zannî olan şey çatışabilir. Burada aklın, ikisi arasında daha üstün olanı ve hangisinin tercih edileceğini ortaya koymaya çalışması gereklidir.”³⁷

Selefiyye'nin entelektüel eserlerini incelediğimiz zaman, bilgiyi alma konusunda Selefiyye'nin dayandığı ilk şeyin ve son derece önem verdikleri en büyük kapının vahiy kapısı olduğu her zaman açıktır. Selefiyye âlimleri, ister vahyin haber verdiği geçmiş ya da nüzul zamanında meydana gelen hususlarda olsun, isterse de onun belirttiği gayb dünyası hakikatleri ya da Evrenin yasaları hususlarında olsun vahiy yoluyla -Kur'ân ve sünnet ile- elde edilen bilginin mutlak ve kesin bir bilgi olduğu görüşündedirler. Çünkü vahiy, vasfi itibarıyla yüce Allah'ın ilminden bir parçadır ve bu sıfat sınırsız ve mutlak bir hakikattir.³⁸

Sünnet-i Nebeviyye de bundan sonra gelir. Selefi yaklaşım, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetinden sabit olan şeylerin, ister mütevatir olsun ister âhad olsun ilim ve amelin her ikisini birlikte gerektirdiği üzerinde durur.³⁹ İbn Teymiyye şerî ve aklî bir delil olarak Sünnet-i Nebeviyye'ye güvenilmesi ve onun hükmünün kabul edilmesi

³⁶ İbn Teymiyye, *Derü Teâruzı'l-Akl ve'n-Nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim Riyad: İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi, 1991, C. 3, s. 210.

³⁷ Bkz. İbn Teymiyye, *Derü Teâruz*, C. 1, s. 79.

³⁸ el-Kavsî, *el-Menhecü's-Selefi*, s. 217.

³⁹ Haber, bize nakil yollarına göre kısımlara ayrılır: Mütevâtir ve âhad. Mütevâtir: Yalan nakletme ve rivayet etme üzerinde hepsinin birleşmelerini imkânsız kılan sayıdaki bir ravi kitlesi tarafından rivayet edilen haberdir. Onlar âdil ve güvenilir kimseler oldukları için bu haber, sıhhat bakımından en yüksek Hadis derecesindedir. Âhâd: Mütevâtirin dışında kalan her şeydir. Bu, mütevâtirin şartlarını taşımayan her Hadistir.

konusunda şöyle der: “Rasül’ün beyanı iki şekildedir: O, bazen onlara işaret eden aklî delilleri beyan eder, Kur’ân, ilahî bilgiler ve dinî talepler karşısında aklî kanıtlar ve kesin delillerle doludur. Bazen de onları Allah Resûlünün Allah’tan alıp tebliğ ettiğine, onun haktan başka bir şey söylemeyeceğine ve Allah’ın bu konuda ona şahit olduğuna dair getirdiği apaçık ayetler ve kesin delillerle soyut bir haber olarak bildirir... Bunlar da doğruluğu akılla bilinen aklî delillerdir. Aynı şekilde semî ve şerî delillerdir.”⁴⁰

Sonra o, aklî ve semî delillerin birbirine bağlı oldukları görüşüne sahiptir. Onların her birisi diğerinin doğru olmasını zorunlu kılar. Aklî deliller, Rasûllerin haber verdikleri şeyler konusunda onların doğru olmasını gerekli kılar. Semî delillerin içinde de kendileriyle Allah’ın, onun birliğinin, sıfatlarının ve peygamberlerinin doğruluklarının bilindiği zihinsel aracın beyanı vardır. Ancak insanlardan, semiyâtın içinde akla dayalı şeylerin olmadığını, akla dayalı şeylerin de semiyâtı içermeyeceğini zanneden kimseler vardır. Sonra onlar da kendi içlerinde ayrılmışlardır. Onlardan kimileri semiyâtı tercih edip akla dayalı şeylere hücum eder, kimileri de tam tersini yapar. Her iki kesim de semî ve aklî delillerin hakikatlerini bilme konusunda eksiktir.⁴¹

Buna göre bu usüller ve inançlar, iman ve itikat meseleleri ile ilgili Selefîyye ile Haricî, Şia, Mürcie, Cehmiyye, Mutezile, Küllâbiyye, Eşariyye ve diğer akaidci hasımları arasında fark yaratan bir dizi görüşleri doğurmuştur. Bu usül ve kaidelere göre Selefîyye kendisini Fırka-i Nâciye, itikadda kendilerine muhalif olan diğer fırkaları da Fırak-ı Nâriyye (Cehennem fırkaları) olarak görmektedir. Fırka-i Nariye’den belirli bir grup, üstün gelen ya da kötülükleri silen iyilikler, Allah’tan gelen bir bağışlanma, şefaathet ya da bunun gibi azabı önleyici şeyler sebebiyle ateşten muaf tutulsa da Hz. Peygamber ve sahabenin itikadına muhalefet ettikleri için ateşle tehdit edilenler manasında kullanılmıştır. İbn Teymiyye kitabının birçok yerinde bu konuyu detaylandırmıştır.⁴²

⁴⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım Medine: Mecmeu’l-Melik Fahd, 2004, C. 13, s. 137.

⁴¹ İbn Teymiyye, *Derü Teâruz*, C. 8, s. 24.

⁴² Bkz. Salim, Besyûnî, *Mâ ba’de’s-Selefîyye*, s. 54.

1.3. SELEFİYYE'NİN TARİHSEL GELİŞİMİ

Kuşkusuz seleflik, her zaman geçmişe atıfta bulunmaya dayanmıştır. İlk asırlar onlar için çıkış noktası ve referanstır. Bu ise, onların tarihte halkların hafızasını ve onların tecrübe ve anlayışlarının bir hazinesi olarak görmelerine dayanmaktadır. Dolyısıyla, Hz. Muhammed'e (s.a.s.) vahyin bir tarihte ve kendi dili ve standartları olan belirli bir toplum içinde nazil olması sebebiyle onunla bağlantıyı koparmayı uygun görmezler. Zira İslâm'ın anlaşılması ve gerçek maksatlarının tasavvur edilmesi ancak ümmetin hayatındaki bu kuruluş döneminin ve ondan kaynaklanan dönüşümlerin incelenmesi ile mümkün olabilir.

Tarihin okunmasında ve geçmiş deneyimlerin ve tecrübelerin özümsemesinde bir problemin olmaması tabiidir. Ancak, bazı Selefî akımlar, tamamen geçmiş çağa atıfta bulunmakla yetinmemekte ancak, tarihi tam manasıyla geri getirmeye ve bu maziden alınan örnek bir tabloya göre içinde buldukları zamanı ve geleceği formüle etmeyi amaçlayacak bir şekilde onu okumaya yönelmektedirler.⁴³ Burada içinde bulunulan çağın gelişmelerine ve değişimlerine bakma durumu söz konusu değildir.

Selefiyye, nassın tefsirinde ve anlaşılmasında öncelikle ve en fazla Hz. Peygamber'in ashabından olan "Selef-i Sâlih"e ve halefe -yani onları takip eden müslümanlara- güven duymakta, anlayış, davranış ve örnek almada bir esas ve kaynak olarak onları referans almaktadır. Rey ve akıl akımının bizzat İslâm'ın üzerinde durduğu metodolojik esasları ve usülleri ortaya çıkarabileceğine dair delil getirirler. Dinin tekrar okunmasında, tefsir edilmesinde, onun ve Yunan felsefesinin arasının uzlaştırılmasında kelâm ve rey ehli, mantıkçılar ve felsefecilerin getirdiği şeylerin çoğunun, sadece İslâm'ın dışından sokulan icatlar ve bidatlar olduğu, muhakkak onların karşısında durmak gerektiği ve yabancı şeylerle karşı karşıya kalınca İslâm'ı koruma uğrunda onlara karşı çıkmak gerektiği hususlarında da delil getirirler.⁴⁴

Ancak, nesnel bir bakışla Selefiyye'nin çağlar boyunca gelişme gösterdiğini görüyoruz. Durum, modern çağın Selefiyye'nde aynıdır. Bununla birlikte, eskilerin

⁴³ Bkz. Heyet, *es-Selefiyye en-Neşe, el-Mürtekezât, ve'l-Hüviyye*, Ma'hedü'l-Maârif, 2004, s. 52.

⁴⁴ Muhammed Ebu Rumman, *Ene Selefî, Bahs fi'l-Hüviyyeti'l-Vâkıyye ve'l-Mütehayyile lede's-Selefiyyin*, Amman: Müessese Friedrich Ebert, 2014, s. 44.

Selefiyesine ve metinlerine dayanan yaklaşım üzerinde bulunan bazı muhafazakâr akımlar da vardır. Ancak diğer bazıları se kelâmcıların ve Müslüman filozofların yöntemlerine eşlik etmek için aklın otoriterliğini ve onun nasların zahirleri üzerinde işletilmesini yüceltmişlerdir.

Burada Selefiyye'nin tarihî kökenlerini ve gerçek veya sabit çizgilerle net olarak çizilemeyecek olan dönemlerini aramaya çalışacağız. Ancak o, sadece kendisiyle tarihî realitenin arasını birleştiren haricî tasavvurdur. Ancak bununla birlikte, mevcut Selefiliğin bu genel yapısının şekillenmesine katkıda bulunan farklılıkları, temel özellikleri ve kriterleri belirlemeye çalışacağız.

Şüphe yok ki, “Selefi Ekol”ün kökenleri, ilk İslamî çağlara uzanmaktadır. Selefi yaklaşım, yaşamında dört tarihî dönemden geçti. Birinci aşama Hadis ehliyle birlikte başladı, sonra İbn Teymiyye ile devam etti. Sonra, Muhammed b. Abdülvehhâb ile birlikte tekrar ortaya çıktı, çeşitli ekolleriyle ve şubeleriyle çağdaş Selefiyyelikle son evreye geldi.

Ancak Selefîlik terimine ve gelişimine bakarken iki önemli konuyu not etmek gerekir.

Birincisi: Tarihsel bir terim olarak Selefîlik, Selefi diye isimlendirilen kimseler arasındaki müştereklere rağmen her zaman tek bir içerik anlamına gelmemektedir.

İkincisi ise: Tek bir içeriği ifade etmesinin aksine selefîlik, Sünni Müslüman çevrelerde Selefi eğilimli olarak kabul edilenler, Eşarîler ya da mezhep fakihleri olarak kabul edilenler arasında gerçek bir kopma olmadığını ifade eder. Daha geniş olan Ehl-i sünnet ve'l-cemaaher iki tarafı da içinde barındırmıştır.⁴⁵

1.3.1. İlk Dönem Selefiyyesi (1-2/7-8. Yüzyıl)

Hiz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayet edilen meşhur bir hadiste o şöyle buyurmuştur: “İnsanların en hayırlıları benim asrında yaşayanlardır. Sonra onları takip edenlerdir, sonra da onları takip edenlerdir.” Bu hadisin sahih olup olmadığından bağımsız olarak, Selef-i Salih'in ilk tabakasının belirlenmesinde bu hadise, her zaman güven

⁴⁵ Bkz. Heyet, *ez-Zâhiratü's-Selefiyye*, s. 20.

duyulmuştur. Hatta Selefler bu hadisi, nasların kendilerinin hayırlı olduklarını gösterdiği tabakanın belirlenmesinde önemli bir temel sayarlar. Onlar bu Hadis'e ve ona yaptıkları şerhe göre üç nesil: sahabe, tâbiîn ve tebeu't-tabiîn nesilleridir. Bu da anlamına gelmektedir. Üstün kılınan asırlar dönemi hicrî ikinci asrın ilk üçte birlik zamanına kadar uzanır. Bu zaman dilimine çağdaş olan İslâm devletleri Hulefâ-i Râşidîn dönemi ve Emevî Devleti dönemidir.⁴⁶

İbn Teymiyye şöyle diyor: “Kuşkusuz üç asırda, asrın mensuplarının çoğunluğuyla -ki bunlar onun ortasıdır- ilgili deperlendirme, yüzyılın halkının çoğunluğu ile ilgili değerlendirme şöyledir: Sahabenin çoğu Bedir ehlinden çok az bir nefer kalıncaya kadar, dört halîfenin hilâfetinin sona ermesiyle tükendi. Onlara samimiyetle tabî olan Tabiûnun çoğu da İbn Zübeyr ve Abdülmelik'in emirlikleri döneminde en küçük sahabîler asrının sonlarında tükendiler. Tebeu't-tabiîn'in çoğu ise Emevî Devleti'nin sonlarında ve Abbasi Devleti'nin başlarında tükendi.”⁴⁷

Bu durumda bu çağların ilki sahabe neslidir. Sahabe, selefî tasavvurunda asıl kök nesildir ve “halef” olan her şeyin kendisiyle ölçüldüğü standarttır. Daha sonra fazilette ve hayırlı olmada onu takip eden nesiller ona yakın bir standart kazandılar.⁴⁸Müslümanlar bu asırda, İslâm'ı tevilsiz veya kıyassız olarak Kur'ân naslarından ve Resûlün sünnetinden anlama noktasında onların sınırlı medeniyet miraslarının ve safiyeti bozulmamış fasih Arapça'ya benzeyen bedevî çevrelerinin yardım ettiği sade ve basit bir Arap toplumunda, sadeliğe daha yakındır.⁴⁹

Seleflerin görüşlerinin ittifak etmesi ve bu görüşlerin Selefî akaid manzumesi ile uyum göstermesi, Selef hakkındaki tasavvurlarını desteklemek için onların kullandıkları önemli delillerdendir. Muhalif olan kimsenin sahabeden itikad meseleleri ve din usulüyle ilgili bir ihtilâf nakletmesi ve görüşlerdeki bu birlik ve bunların kaynaklarının birliğine zahiren delil teşkil eden üç asır boyunca devamlılık göstermesi mümkün değildir.⁵⁰

⁴⁶ Salim, Besyûnî, *Mâ Ba'de's-Selefiyye*, s. 84.

⁴⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'l-Fetâvâ*, C. 10, s. 357.

⁴⁸ Bkz. Salim, Besyûnî, *Mâ Ba'de's-Selefiyye*, s. 84.

⁴⁹ Muhammed Ammare, *Teyyârâtü'l-Fikri'l-İslâmî*, Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1997, s. 128.

⁵⁰ Bkz. Salim, Besyûnî, *Mâ Ba'de's-Selefiyye*, s. 87-88.

Sahabe ile delil getirmek ise, onların ittifakıyla delil getirmektir. Onları ittifakı, kendilerinden sonra meydana gelen her ihtilâfa karşı bir delildir. Onların ihtilâfı da - tercih edilen üzerinde- kendilerinden sonra meydana gelen her ittifağa karşı bir delildir. Vahyin her tefsiri üzerinde ittifak ederler ve o bağlayıcı olur. Vahyin tefsirinde hakikatın başkası olması mümkün değildir. Kendi aralarındaki ihtilâf kendilerinden sonra gelenlerin ihtilâfı gibidir. Hakkında ihtilâf edilen bir görüşün doğruluğuna dair vahiyden kanıt istenmelidir. Sahabe ile delillendirmenin dayandığı esas naklî ve aklîdir.

Naklî esas: Müminler topluluğunun hataya düşmekten masumiyeti konusundaki Kur’ân nasslarıdır. Sapıklık, müminlerin yolundan başkasına tabi olma konusundadır. Yüce Allah’ın şu sözü bunlardan birisidir:

"فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا".

“Eğer onlar böyle sizin iman ettiğiniz gibi iman ederlerse, gerçekten doğru yolu bulmuş olurlar.”⁵¹

"والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه".

“İslâm’ı ilk önce kabul eden muhâcirler ve ensar ile iyilikle onlara uyanlar var ya, Allah onlardan razı olmuş; onlar da O’ndan razı olmuşlardır.”⁵²

Aklî Esas: Dilsel nassın delâletinin, sadece geleneksel sözlük yöntemiyle belirlenemeyeceği ve anlaşılamayacağı esasına dayanır. Onlar ancak zamansal ve mekânsal siyaklara ve kelâmın durumlarına dayanarak ve onlara bakarak tefsir edilir. Onu, kelâm sahibinin kastetmiş olduğu delâletin belirlenmesinde önemli ve büyük bir rolle nassa muhatab olma esnasında onunla birlikte yaşayan kimseler idrak eder. Bu durumları, bu ilk neslin idrak ettiği gibi idrak edecek bir nesil bulunmaz. Bunun yanı sıra onlar, vahye muhatap olmanın getirdiği ilk lisan ehlidirler.⁵³

İbn Kayyım şöyle der: “Ehl-i iman, bazı hükümlerde tartışabilir. Onlar bu sebeple imandan çıkmış olmaz. Sahabe de müminlerin efendileri oldukları ve ümmeti içinde en kâmil imana sahip oldukları halde, ahkâmla ilgili birçok meselede tartışmışlardır. Ancak

⁵¹ Bakara, 2/137.

⁵² Tevbe, 9/100.

⁵³ Bkz. Salim, Besyûnî, *Mâ ba’de’s-Selefiyye*, s. 85-86.

Allah'a hamdolsun ki, İsimler, Sıfatlar ve Fiillerle ilgili hiçbir meselede tartışmamışlar bilakis, Kur'ân ve sünnetin söylediği şeyleri ispat etme üzerinde, onların hepsi baştan sona onlar tek bir kelimedir. Onu tevil olarak isimlendirmemişler, (kelimeleri yerlerinden kaydırıp) tahrif ederek onları anlamlarından uzaklaştırmamışlar ve onlardan hiçbir şeyi geçersiz kılmamışlardır... Onlardan hiç birisi onların gerçek manalarından çıkarılıp mecaz manalarına hamledilmesi gerektiğini söylememiştir. Bilakis onları alıp kabul etmişler ve onlara teslim olmuşlardır. Onları imanla ve yücelterek kabul etmişler, içlerindeki emirlerin hepsini tek bir emir saymışlar ve onların gereğini tek bir yol üzere yerine getirmişlerdir.”⁵⁴

Ancak, önemli bir noktaya işaret etmek gerekir. O da şudur: Selef-i Sâlih tabakasının belirlenmesinde sadece kronolojik taksime güvenildiği ve dayanıldığı zaman, Haricî, Şîî, Mürcie, Kaderiyye ve Mutezile imamlarının zaman dilimi bakımından tâbiînve onların tabîleri cümlesinden olduğu söylenebilir. Bu, onların Selefî yaklaşımdan ve onun hakikatından çıkan Fırak-ı nâriyyeden olmasını gerektiren Selefî anlayışla nasıl bağdaşır?

Buna cevap vermek için Selef tanımında daha önce zikrettiğimiz şeye geri dönelim. Selefiliğin katında bir kimsenin Selefilik kisvesi altında olması için zaman dilimi bir ölçü değildir. Ancak temek koşul, sadece aynı tarihsel alanda olmak değil, ilklerin üzerinde buldukları bu yaklaşıma bağlı olmak ve sahabeye, tâbiuna ve tebeu't-tabiîne sözlü ve fiili olarak tabi olmaktır. Yoksa bir gurup münafık da Peygamber Ashabının aynı tarihsel alanındaydı. Bu durumda ölçü, bu zamanın mensuplarının üzerinde buldukları şeyi örnek almak ve ona tabi olmaktır.⁵⁵

Son olarak, İslâm'ın başında ilk üç asır “Selefî Mezhep” ya da “Selef Mezhebi” diye adlandırılan şeyin gerçek manada ortaya çıkmasına tanıklık etmemiştir. Onun, kendisini diğer müslümanlardan ayıran ve ona bu mezhebe mensup olmayan diğer kimselerin dışında belirli bir derece veren dinamikleri ve ayırdedici özellikleri olmadı.

⁵⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-Müvekkîn*, thk. Tâhâ Abdurrauf, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1973, C. 1, s. 49.

⁵⁵ Bkz. Salim, Besyûnî, *Mâ ba'de's-Selefîyye*, s. 89.

Sadece hükümlerine ve gereklerine tam olarak uymak ve vahyin yorumlanmasında ve anlaşılmasında ilklere tabî olmak, bu dini gerçek manada özümsemektir.⁵⁶

1.3.2. Klasik Dönem (3-8/10-14. Yüzyıl)

Bu dönemde dönemin çağdaşları, sade ve net olan naslarının, Yarımada'nın sade ve net Arap topluluğunu ikna ettiği Arapça Kur'ân-ı Mübîn'in, tartışma, münazara, delil ve kanıt getirmede başka vasıtalara alışkın toplumları ikna etmek için yeni vasıtalara, karmaşık kanıtlara ve mürekkep delillere gereksinim duyduğunu gördüler. Müslüman Araplar, Aristo'nun mantığı ile silahlanan kimselerin karşısında kendi Müslümanlıklarını basit bir mantıkla savunduklarını gördüler ve kendilerini Hint hikmeti ve Yunan felsefesine sahip olan toplumların arasında buldular. Nasslarla hükmetmenin, bu nassların delil olduğuna ve kutsallığına inanmayan kimselere fayda etmediğini ve keza bu yeni entelektüel realitenin yeni araçlar gerektirdiğini gördükleri zaman, bu araçların rasyonel olması da kaçınılmazdı. Bu gelişmelerin karşısında kelâmcı ilâhiyatçı filozofların öncüsü ortaya çıktı. Onlar fethedilen ülkelerin insanlarına ait olan entelektüel miraslara -özellikle de felsefî miraslara- bakarak, akıl, kıyas ve tevili kullanarak nassların arka planına baktılar. Tartışma ve münazarada İslâm akidelerini savunmak için entelektüel araçları kullandılar. Bu öncü kelâmcılar Mutezile mezhebine mensuptular.⁵⁷

Buna mukabil burada Arap Yarımadası'nın biset, sahabe ve tâbiîn dönemlerinde insanların tanıdığı ilk Arap İslâm'ının, teville ihtiyaç duymayan açık ve basit nasların İslâm'ının bu yeni entelektüel realite içinde yabancı olduğu görüşünde olan başka bir kesim ortaya çıkmıştır. Bu düşünceden hareketle, Selef İslâmına, geçip giden ve daha önce gelmiş olan İslâm'a tekrar dönmenin kaçınılmaz olduğu düşüncesine çağırان bir gurup çıktı. Bu, naslara ve nakillere karşı aklın ve onun delillerinin ön plana çıkarıldığı ve bu naslarda rey, kıyas ve tevilin kabul edildiği sözkonusu felsefeye dayalı entelektüel iklim içinde yabancı olan İslâm'dır.

⁵⁶ Bkz. el-Bûtî, *Selefiyye Merhale Zemeniyye*, s. 223.

⁵⁷ Ammâre, *Teyârâtü'l-Fikri'l-İslâmî*, s. 129.

Bu Selefi hareketten olan bu kimselerin başında ilk ve en göze çarpan imamları hicrî üçüncü asrın imamı İmam Ebu Abdillah Ahmed b. Hanbel gelmektedir.⁵⁸ Hatta orada, Selefilikte ilk özellikleri İbn Hanbal ile başlayan ve hareketin inançlarını formüle eden bir Abbasi olgusu gören insanlar bile vardır.⁵⁹ Bundan sonra Selefiyye rey ve itizal akımı karşısında bağımsız olarak yol almıştır. Halku'l-Kur'ân sorununun olayları, Kelâm firkalarının karşısında erdemli asırları temsil eden bir eğilim olması için ortaya konulan bu görüşlerin ve adamların formüle edilmesinde büyük ölçüde katkı sağlamıştır. İbn Hanbel'in bu eğilimin sembolü olması, daha sonra günümüze kadar bağlantısını sürdürecektir şekilde Selefiliğin Hanbelilikle karışmasına yol açmıştır.

Sonra Selef'in dördüncü nesli ortaya çıktı. Bunlar, erdemli asırlardan alanların neslidir ve Selefilerin erdemli asırların yaklaşımından sapan bidat firkaları olarak gördüğü firkaların çoğunluğunun tam anlamıyla teşekkül ettiği dönemle çağdaş olan nesildir. Onların kelâmî görüşleri tekâmül etmiş ve diyalektik argümanları güçlenmiştir. Onlarla bu dönemde Ehl-i Hadîs, Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Eser diye adlandırılan Selefiler arasındaki çekişme genişlemiştir. Ayrıca bu firkalar, Emevî döneminin çoğunun içinde yer aldığı marjinallikten devletin merkezine doğru kaymaya başlamışlardır. Öyle ki, Cehmiyye ve hemen ardından Mutezile mensupları, Abbasî Halifesi Memun ve ondan sonraki kimselerin yoldaşları olmuşlardır.⁶⁰

Sonra hicrî beşinci yüzyılın başlarında, Selefiliğin ilk gerçek düşüşü başladı. Bu dönem, İbn Hanbel ile İbn Teymiyye arasında geçen zaman alanıdır ve Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin kurucusu olduğu Eş'ariyye'nin ortaya çıkışına tanıklık etmiştir.

Bu yüzyılda Selefilik, aşırı metinler, zihinsel düşüncenin tam anlamıyla ihmal edilmesi ve kabulde aşırılıkla temayüz etti. Rasyonel bakışın ihmalıyla birlikte Hadis mensupları bir kısmı zayıf bile olsa düşünmeden nasları almaya olan inançta aşırıya gider oldular. Ayrıca Hanbelî olmayan kimselerden kendilerine muhalif olanlara hücum etme konusunda çok katı bir tutum sergilediler. Herhangi bir muhalefeti kabul etmiyorlardır. Durum, sünnet olarak kabul ettikleri meseleler içindeki teferruatlarda bile

⁵⁸ Ammâre, *Teyârâtü'l-Fikri'l-İslâmî*, s. 130.

⁵⁹ Ammâre, *Teyârâtü'l-Fikri'l-İslâmî*, s. 132.

⁶⁰ Salim, *Besyûnî, Mâ be'de's-Selefiyye*, s. 92.

aynıydı. Bu, muhalefetin ölçüsü ve getirilen deliller ne kadar büyük de olsa, inanç ve fıkhıdaki genel düşüncelerinde Ehl-i Hadis'e ne kadar uygunluk da gösterse böyleydi.

Hicrî beşinci asrın ortasından hicrî altıncı asrın ortasına kadarki dönem, içinde Eşarîliğin parladığı ve Maturidî, Mutezilî, kısmen Râfizî odaklar ve kesinlikle Selefî odaklar hariç olmak üzere İslâm dünyasındaki merkez üzerinde tam bir otorite kuracağı bir kuluçka dönemi konumundaydı.⁶¹

Hicrî yedinci yüzyılın sonlarında ve sekizinci yüzyılın başlarında İbn Teymiyye çağı zuhur etti. İbn Teymiyye Selefî yapının tam bünyesini inşa etti. Daha sonraki dönemler, bu yapının uzantıları olmaktan öte gitmemiştir. İbn Teymiyye'nin ve onun okulunun sayesinde net ve olgunlaşmış bir Selefî eğilimin ortaya çıkışına tanıklık ediyoruz. Muhalif fırkalardan olan Cehmiyye, Kaderiyye, Bâtıniyye, Sûfiyye ve Filozoflardan ona çağdaş olan kimseler, o sıralarda İslâm devletinin içine düştüğü düşüşün ve çöküşün sorumluluğunu onalara yükledil. Entelektüel ve epistemik tartışmalarının büyük bir bölümünü diğer İslami fırkalara yanıt vermeye ve Selefî akidenin esaslarını yerleştirmeye adadı. İbn Teymiyye'nin vizyonunu belirleyen şey, sadece Hanbelî mirası olmamış bilakis, zamanın statüsündeki ve onu çevreleyen entelektüel ve kültürel iklimdeki önemli değişimler de bunda rol oynamıştır.⁶²

Burada bizim için, İbn Teymiyye döneminin Selefî ekolünün içinde istisnâ bir önem kazanmasının sebebi açıktır. Bu okulun ortaya çıkışı, Selefîyye'nin doktrinel ve epistemolojik çerçevesinin teşekkül etmesinde önemli bir gelişme oldu. Zira bu aşama İslâm'ın içinde çeşitli okullar arasındaki çekişmelerle dolup taşı. İbn Teymiyye, Ehl-i sünnetin metodunu ve onun entelektüel çerçevesinin teşkilini açıklamak için gayret gösterdi.⁶³

Böylece Selefîyye, İbn Teymiyye ile birlikte olgunlaşma ve kemâle ermenin zirvesine ulaştı ve Selefî yaklaşımın şeffaflaştı. Kendisinden sonra gelen ve Selefîliğe mensup herkes için selefiliğin yol haritasını belirlemiştir.⁶⁴ Bu nedenle o, İbn

⁶¹ Salim, Besyûnî, *Mâ ba'de's-Selefîyye*, s. 149.

⁶² Bkz. *ez-Zâhiratü's-Selefîyye*, s. 17.

⁶³ Bkz. Ebu Rummân, *Ene Selefîyyün*, s. 44-45.

⁶⁴ Ebu Rummân, *Ene Selefîyyün*, s. 45.

Hanbel’den sonra Seleflerin ikinci imamı konumundadır. İbn Teymiyye’nin eserlerinde ve kitaplarında çoğu zaman “Selefiyye anlayışı” kavramını bulabiliriz. Bu nedenle, “Selefiyye anlayışı” tabirinin ilk kullanımı İbn Teymiyye ile birlikte başlamıştır denilebilir.

İbn Teymiyye’nin düşüncesi doğrultusunda Selefiyye, teville dayalı modern entelektüel akımların yerine dinin, İslâm düşüncesine giren yabancı unsurlardan temizlenmesi ve ilk nesillerdeki İslâm topluluğunun safiyetine tekrar dönülmesi eğiliminde idi. Bu da, Kur’ân ve sünnete geri dönülmesi, sahabe ve tâbiîninyoluna tabi olunması ve standart mantık ya da Yunan mantığı, Felsefe ve Kelâm ilminin terk edilmesidir.⁶⁵

Bununla birlikte, nasla doğrudan ve basit bir şekilde ilgilenme ve bu konuda İslâm’ın eski miraslarına dayanma konusunda İbn Teymiyye’nin yaklaşımı ve yöntemleri, İbn Hanbel’in ekolü ve Ehl-i Hadis’in yöntemlerinin ötesindeydi. Ancak o, çoğu zaman felsefenin ve kelâmcıların yöntemlerini ve onların zihinsel argümanlarını kullanmıştır. Selefî okulun özelliklerinin belirlenmesine İbn Teymiyye’nin yaptığı katkının aşağıdaki maddelerde son derece açık olduğunu söyleyebiliriz:

- Allah’ın sıfatları ile ilgili hususlarda tevilden kaçınmak.
- İnsanın işlediği amelleri konusunda Allah’ın ona vermiş olduğu kudret sebebiyle onun sorumluluğuna vurgu yapmak.
- Şeriatın ve dinin bir kaynağı olarak tesis edici nas olan Kur’ân ve sünnete öncelik vermek.
- İctihada davet etmek.
- Tasavvufa karşı çıkmak.⁶⁶

⁶⁵ Muhammed Zeki İşcan, “el-Hitâbü’s-Selefi Abra’t-Târîh” Gaziantep Üniversitesi, Akademik İlâhiyat Dergisi, C. 1, s. 2.

⁶⁶ Heyet, *ez-Zâhiratü’s-Selefiyye*, s. 19.

1.3.3. Vehhabîlik(12/18. Yüzyıl)

İbn Teymiyye ve onun talebelerinden sonra, Arap Yarımadasında hicrî on ikinci yüzyılın ortasında Vehhabî Selefilîği diye bilinen şey ortaya çıkıncaya kadar Selefiyye uzun bir durgunluğa girdi. Vehhabî hareketi, kurucusu 1115/1703 yılında Necid'in beldelerinden olan Uyeyne beldesinde doğan Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb⁶⁷ b. Ali b. Muhammed b. Müşerref et-Temîmî en-Necdî'ye nispet edilerek bu isimle adlandırıldı. Bu da onun babası Abdülvehhâb'ın Huraymila beldesine⁶⁸ taşınmasından öncedir.

Babası köy hâkimi idi. İbn Abdilvehhâb başlangıçta ilmi kendisine Hanbelî mezhebini okutan babasından aldı. Sonra daha fazla ilim talebi için yolculuk yaptı. Din eğitimini Mekke, Medine ve Basra'da tamamladı. Hac için Mekke-i Mükerrreme'ye gittikten sonra Şeyh Abdullah b. Seyfünecdî ve Şeyh Muhammed b. Hayâtissindî gibi bir gurup hocadan ilim almak için Medine-i Münevvere'ye yöneldi.

İbn Abdilvehhâb bundan sonra kendisine Nahiv, Hadis ve Fıkıh okutan Şeyh Muhammed el-Mecmû'î'den ilim almak için Basra'ya gitti. Medine'de okurken düşünsel yenilenmenin ilk işaretlerini gösterdi. İnsanların Hz. Peygamber'in kabirinden yardım istediklerini ve ihtiyaçları için aracılık etmesini istediklerini gördü. O da bu yaptıklarını reddetti ve bunu Allah'a şirk olarak değerlendirdi. Basra'ya gelip de oranın halkının kendini şefaate kaptırdığını ve kabirlerle tevessül ettiğini görünce onları şiddetli bir şekilde tenkit etti. Bu durum, onlardan bazılarının memnuniyetsizliğine yol açtı. Bunun üzerine onun üzerinde baskı oluşturmaya başladılar. Daha sonra da Basra'dan kovuldu.⁶⁹

İlmî yolculuğu sona erdikten sonra İbn Abdilvehhâb Huraymila'ya döndü. Oraya varınca davetine alenen başladı ve o vakit hâkim olan evliya ve sâlihlerin kabirleri ile teberrük gibi sûfî uygulamaları reddetti. İbn Abdilvehhâb bu zamanda gayretini ilim talebine ve telife yöneltti. Bu dönemde meşhur kitabı *et-Tevhîd*'i telif etti.⁷⁰

⁶⁷ Meşhur tarihçi Ali el-Verdî şöyle diyor: Vehhabîler bizzat kendileri, bu isme rıza göstermezler. Onlar kendilerini "Muvahhitler" olarak adlandırırlar ve kendilerine düşmanlık gösteren kimseler tarafından nispet olsun diye Vehhabîler olarak nitelendirildikleri görüşündedirler.

⁶⁸ Osman İbn Bîşr, *Unvânü'l-Mecd fi Târîh-i Necd*, Riyad: Daru'l-Melik Abdilaziz, 1983., C. 2, s. 353.

⁶⁹ Ali el-Verdî, *el-Vehhâbiyye*, Beyrut: el-Varrâk, 2015, s. 13.

⁷⁰ Bkz. Mu'tez Memduh, "Medhal Muhtasar li Fehmi'l-Vehhâbiyye", Mecelle İdâati'l-Elektrûniyye, 2018. <https://www.ida2at.com/a-brief-introduction-to-understanding-wahhabism/> (Erişim: 2.12.2019)

Huraymila halkından bir kısmı ona tabi olurken diğer bir kısmı da karşı çıktı. İçinde doğduğu Uyeyne'ye kaçmasaydı hasımları onu nerdeyse öldüreceklerdi. Orada, oranın emiri Osman b. Hamed ona destek oldu ve onu kız kardeşi Cevhera ile evlendirdi.⁷¹ Bundan sonra Muhammed b. Abdilvehhâb Huraymila Emiri ile ihtilâfa düştü ve başka bir köye sığınmak üzere oradan çıktı. Burası, Emir Muhammed b. Suûd'un yönettiği Diriye köyüdür. Vehhâbîler onun bu hicretini Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicretine benzetirler.

Sonra Muhammed b. Abdilvehhâb, Emir Muhammed b. Suûd ile anlaşma yaptı ve ikisi, yeni davetin yayılması ve onun hasımlarıyla mücadele edilmesi hususunda tek bir el olma üzerinde sözleştiler.⁷² Ardından bu Vehhabî davet esası üzerinde Suudî Devletinin kuruluşu gerçekleşti.

1.3.3.1 Vehhabîliğin Doğuşu ve İnancı

İbn Abdilvehhâb hareketi Hz. Peygamber'den (s.a.s.) önce gelen Câhiliyye ile onun çağındaki durumları ve İbn Abdilvehhâb'ın çağındaki durumları karşılaştırma üzerine kurulmuştur. İbn Abdilvehhâb içinde bulunduğu döneme bakınca kendi değerlendirmesine göre onun modern bir câhiliyye dönemi olduğunu anladı! Görevinin Câhiliyye dönemine döndüğünü düşündüğü bir toplumun Selef-i Sâlih'in yaşamış olduğu doğru İslâm'a tekrar döndürülmesi olduğunu düşündü. Bunu da telif ettiği *Mesâilü'l-Câhiliyye*" kitabında vurguladı.⁷³

İbn Abdilvehhâb'a göre Câhiliyye, İslâm'dan önceki tarihte hâkim olan ve insanların onun çağında onlara, şirke ve putlara tapmaya geri döndüklerini gördüğü bir gurup inançlar ve uygulamalardır. Dolayısıyla o, içinde geri dönüşün ve bidatlarla ve şirklerle dolu "halk dindarlı"ğından uzak sağlam hak dinin yeniden doğuşunun geldiği davetinde ıslahat görmektedir. İmam b. Abdilvehhâb'ın nazarında müslümanların kutsamayı ve ziyaret etmeyi alışkanlık ettikleri kabirler, Câhiliyye ehlinin Allah'ı bırakıp da tapındıkları putlar gibiydi. İnsanlar, bu kabirlere defnedilenlerden Allah katında kendilerine şefaet etmelerini umuyorlar ve onları Allah'la aralarında yakınlık

⁷¹ Ali el-Verdî, *Lemehât İctimâiyye min Târîhi'l-Irâki'l-Hadîs*, İnan: eş-Şerîfu'r-Radıy, 1971, C. 1, s. 179.

⁷² el-Verdî, *Lemehât İctimâiyye*, C. 1, s. 180.

⁷³ *Kitâbü Mesâilü'l-Câhiliyye*, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın telif ettiği bir akide kitabıdır. Kitap, Câhiliyye meselelerini ya da Hz. Peygamber'in Câhiliyye ehline muhalefet ettiği meseleleri içermektedir.

vesilesi kılıyorlar. Bu da Şeyh Muhammed'in nazarında Câhiliye ehlinin putlar için yaptıkları şeyin aynısıdır.⁷⁴

İbn Abdilvehhâb'ın çıktığı esasın Hanbelî esas olduğu söylenebilir. Bundan sonra o, tevhit ve akaid konularında İbn Teymiyye'nin getirmiş olduğu şeyleri canlandırmaya çalıştı. Vehhâbîler, özellikle de onların ilkleri, genel olarak kendilerini fıkıh konusunda Hanbelî olarak kabul ederler. İnanç konusunda ise İbn Teymiyye ve onun öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin metoduna takipleyerek Selefler olarak kabul ederler. Onlar, kendi görüşlerine göre onun takip ettiği Selefi yaklaşımın uzantısıdır.

Çağdaşların çoğu Muhammed b. Abdilvehhâb'ın, müslümanların eylemlerini şirk olarak değerlendirdiği, onların kanlarını, onlarla savaşmayı ve onlara kılıç çekmeyi helâl kıldığı düşüncesiyle İbn Teymiyye'nin yolundan saparak onun akidesini çarpıttığını düşüncesindedir, İbn Teymiyye belirli kimseyi tekfir etmeye girişmemiş sadece fiili tekfir etmiştir.

Ayrıca biz, İbn Abdilvehhâb'da sadece ibadetlerde değil aynı şekilde muâmelâtda da, bidatın yorumlanmasında bir genişleme olduğunu görüyoruz. Öyle ki, bu genişlemenin, bazı tabilerinin, elbise, şekil vs. şeyler de dâhil olmak üzere Hz.Peygamber'in (s.a.v.) yapmış olduğuna inandıkları her şeyi taklit edecekleri derecede olduğunu görüyoruz. Onlar, bu davranışlara aykırı olan her şeyi bidat olarak değerlendirmektedirler. Vehhâbîler de ilk Arapların sahip olduğu duruş (tavır) ve ilişkilerin de dâhil olduğu dinin aslı bozulmamış ilk formuna geri dönülmesi gerektiği görüşüne ve şerî bir nassa aykırı olmasa bile ihdas edilen ve bidat olduğu değerlendirilmesiyle icat edilen her şeyin atılması düşüncesine sahiptirler.⁷⁵ Dolayısıyla İbn Abdilvehhâb, Hz. Peygamber döneminde olmayan herhangi bir şeyi bidat saymıştır.

Kuşkusuz İbn Abdilvehhâb dinin esasını kendi akidesinde görünce bu onu, itikadî aykırılıklar değerlendirmesiyle ve Vehhâbîliğin tevhîde dayalı inanç tarafına odaklanmasının bir gereği olarak, kendisine muhalif olanların muhalefetlerinde “dine aykırılıklar” görmeye sevk etti. Onlara göre âlim ikiye ayrılmaktadır: Kâfir müşrik âlim ve tevhit ehlini temsil eden doğru imana sahip Müslüman âlem. Bu görüş, “velâ ve berâ”

⁷⁴ Ali el-Verdî, *el-Vehhâbiyye*, s. 14.

⁷⁵ Bkz. Azmî Bişare, *fi'l-İcâbe an Süâl: me's-Selefiyye?* Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs, 2018, s. 153-182.

anlayışı diye bilinen şeyin dairesini genişletmeye, ardından da başkasını tekfirde genişlemeye götürmüştür.⁷⁶

Vehhâbilerin nezdinde onların ortaya koyduğu ve “İslâm’a aykırı olan on şey” diye bilinen şeyleri görüyoruz. Bunlar şöyledir:

- Allah’a kullukta şirk koşmak. Ölülere dua etmek, onlardan yardım istemek ve onlar için kurban kesmek bunlardandır.

- Kendisiyle Allah arasına, kendilerine dua edeceği, onlardan şefaât isteyeceği ve kendilerine tevekkül edeceği vasıtalar koyan kimse kâfirdir.

- Müşrikleri tekfir etmeyen, onların küfründen şüphe eden ya da onların mezhebini doğrulayan kimseler.

- Hz. Peygamber’in yönteminin kendi yol göstericiliğinden daha kâmil olduğuna ya da başkasının hükmünün kendi hükmünden daha iyi olduğuna inanan kimseler.

- Hz. Peygamber’den gelen bir şeye buğzeden kimseler.

- Hz. Peygamber’in dininden olan bir şeyle alay edenler.

- Sihir ve bu kapsamda atıf ve sarf (kocayı karısına bağlamak ya da tam tersini yapmak için haplarla ve ilaçlarla yapılan uygulamalar). Bunları yapanlar, kabul edenler ve bunlara razı olanlar.

- Müslümanlara karşı müşriklere destek olmak ya da arka çıkmak ve onlara yardım etmek.

- Bazı insanların Muhammed’in şariatının dışına çıkmaya alan açtığına inanan kimseler.

- Allah’ın dininden yüz çevirmek, onu öğrenmemek ve onunla amel etmemek.⁷⁷

Bu durumda, Vehhâbî çağrı en önemli fikirlerinden birisi mutlak surette “tevhîd” düşüncesi ve onun şirkten korunmasıdır. Muhammed b. Abdilvehhâb’ın *et-Tevhîd* kitabı Vehhâbilerin çoğunluğunun nezdinde temel kaynak konumundadır. Zira onun içinde İbn Abdilvehhâb’ın tevhide aykırı gördüğü ameller ve sözlere cevaz veren inançlar ve İslâmî

⁷⁶ Abdülğani İmâd, “es-Selefiyye en-Neş’e ve’l-Hitâb ve’t-Teyyârât”, *Mecelletü Müntede’l-Hivâri’l-Arabî*, 2013 <https://alhiwar2012.wordpress.com/2013/03/15/> (Erişim: 16.01.2020)

⁷⁷ Bkz. Salih b. Fevzân el-Fevzân, *Şerhu Navâkudı’l-İslâm li’ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Kahire: Dâru’l-İmâm Ahmed, 2006.

fırkaların karşısında Vehhâbî akidesinin esasları izah edilir. Selefi halkalarında ve onların guruplarında okutulan kitabın birkaç şerhi de yazılmıştır.⁷⁸

İbn Abdilvehhâb'ın baştan beri düşünce eksenini, "ulûhiyyetin tevhîdi" fikridir. Bu mesele, bu konuda ondan önce geçen İbn Teymiyye'ye tabi olduğunu gördüğümüz en önemli meselelerden birisidir. Daha önce de İbn Teymiyye de tevhîdi rubûbiyyet, ulûhiyyet, isimler ve sıfatlar olarak taksim etmişti.

İbn Abdilvehhâb ulûhiyyet tevhîdi düşüncesini, sosyal hayatta ve bireylerin ve toplumların gerçek dindarlıklarında dinin Selefi anlayışına göre hayata geçirmeye çalıştı. İbn Abdilvehhâb'a göre ulûhiyyet tevhîdinin gereği, Peygamber, Ehl-i Beyt ve Müslümanlar katında Sünnî ve Şii fark etmeksizin mutasavvıflardan olan salih evliyalara tevessül ve teberrük etmenin tüm tezahürlerini yok etmektir. Buna bağlı olarak onların kabirlerinin üzerine yapılan anıt, türbe ve camileri de yok etmek gerekir. Vehhâbîliği karakterize eden diğer tüm düşünce ve ilkeler, bu temel düşünceden dallanmıştır. İbn Abdilvehhâb ve onun tabîleri tevhidin ve sadece Allah'a kulluk yapmanın bir parçası olarak, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etme ve onu methetmeyle ilgili şirke götüren yolları kapatma (sedd-i zerîa) konusunda aşırı gitmişlerdir. Bu, hasımlarının kınadığı hususlardandır. Çünkü onlar şirke götüren yolları kapatma ve tevhidi gözetme bahanesiyle Mekke ve Medine'de, Hz. Peygamber ve onun Ashabının eserlerini yıkmışlardır. Öyle ki, Vehhâbî Selefi olan Abdülaziz b. Suûd yönetiminde inşa edilen Suudî Arabistan Krallığında, Hz. Peygamber'in kabri dışında geride hiçbir sahabe ve evliya kabri kalmamıştır.⁷⁹ Belki de "Vehhâbî Selefiligi" kavramının dayandığı düşünceyi bir araya getiren görüş, sabit nakle yapılan sonradan ihdas edilen ve sapıklık olarak görülen her ekleme bidattır.

Vehhâbîlik böylece, belirli bir eğilime ve yeni İslâmî alandaki özel görüşlere yönelik kavramsal bir delâlete sahip oldu. Vehhâbîler kendilerini nassın zahirine bağlı kalarak kimliği korumaya çalışan "reformist bir davetin" sahipleri kabul ederler. Onlar, buna dayanarak ünlü oldular. Vehhâbîlik ve İbn Abdilvehhâb'ın kitapları birçok İslâm ülkesinde yaygınlık kazandı.

Bunun nedenine bakacak olursak, düşünür Azmi Bişare Vehhâbîliğin yayılmasını iki nedene bağlar: Birisi, kılıç zoruyla dayatma gücüne sahip olması, diğeri ise, hâkim olan dinî

⁷⁸ Ebu Rummân, *Ene Selefi Bahs fi'l-Hüviyye*, s. 46.

⁷⁹ Bkz. Abdülğani İmâd, *es-Selefiyye en-Neş'e ve'l-Hutâb ve't-Teyyârât*.

geleneklerin ve onların müesseselerinin zayıf olmasıdır. Necd ortamında ve onun çevresinde ayakta duran dinî geleneklerin kırılmalığı, zayıflığı, fakirliğı, kurumlarının yokluğı, Vehhâbilığın yayılmasının en önemli faktörlerindendir.⁸⁰

Ali el-Verdî'ye göre de: Gerçekte İbn Abdilvehhâb, böyle bir fikre ilk defa sahip olan kimse değildir. İbn Teymiyye ondan beş asır önce gelmiştir. Ancak ikisinin arasındaki fark şudur: İbn Teymiyye bu düşünceye kentsel bir çevrede çağrıda bulunmuş ve başarılı olamamıştır. İbn Abdilvehhab ise kırsal bir çevrede çağrıda bulunmuş ve büyük bir başarı elde etmiştir. Ayrıca yeni davetin getirdiğı şefaath inancını reddediş ve onu kabul edenleri tekfir ediş, başarılı olmasında önemli bir faktördür. O, kanları, malları ve kadınları helâl olan müşrikler değerlendirmesiyle kendilerine muhalif olanlarla savaşmaları için tabîlerine bir koz verdi.⁸¹

Özetle, geçmiş Selefiyye dönemlerini incelediğimiz zaman, aralarındaki ortak özelliklere rağmen, Selefiyye akidesinin şeffaflaştığı bu dönemler arasında keskinlikte bir tedricîlik görüyoruz. Bunlar, İbn Hanbel'le birlikte nisbî hoşgörüden, İbn Teymiyye tarafından yapılan radikal teorik tenkide, oradan da şiddet kullanımına, türbe yıkmaya, tasavvuf ve tevessülle mücadele etmeye ve Vehhâbilerdeki inancın safiyetini bozduğunu düşündükleri tüm uygulamaları yasaklamaya doğru geçiş yapan dönemlerdir.

1.3.4. Çağdaş Selefiyye ve Fırkaları (Kolları)

Daha önce de dediğimiz gibi Selefiyye'nin ilk etapta akla gelen anlamı, Kur'ân ve sünnete dönmek, bidatları ve dine sonradan sokulan şeyleri atmaktır. Bu da çıkış noktalarıdır. Ancak biz, bu kısa tanımı açarsak, selefiyye'nin tek değil, birçok selefiyye'den ibaret olduğunu görürüz. Her birisinin içinde de ayırt edebildiğimiz ölçüde, talî selefliklerin, hatta selefi ekoller olarak ifade edebileceğimiz selefliklerin bulunduğunu görüyoruz. Ancak bugün hâkim olan kullanım, kişinin "seleflik" dediğimiz zaman onunla ancak katı ve birbirine sımsıkı tutunan fikirleri kastettiğimizi

⁸⁰ Bişare, *Fi'l-İcâbe an Süâli me's-Selefiyye*, 189-190.

⁸¹ Ali el-Verdî, *Lemehât İctimâiyye*, C. 1, s. 180.

zannetmesine yol açıyor. Tarihsel gerçek ise, bu kullanımın karmaşık ve çok yönlerle dolu olmasında temsil ediliyor.⁸²

Selefilik, düşündüğümüz gibi, fikirlerde tamamen homojen değil, aksine akımlar ve eğilimlerden ibarettir. Kavramsal delâletlerinde Selefilik birçok tarihsel süreçten ve derin entelektüel dönüşümlerden geçmiştir. Yukarıda belirtildiği gibi, Şia, Haricîlik ve Mutezile gibi tahrif edilmiş saydıkları diğer fırkalara ve cemaatlara cevap verme çerçevesinde geçen yüzyıllar boyunca teşekkül etmiş olan Selefî akımının temel ve tarihi temellerini oluşturan üç büyük dönem (Hanbelîlik, İbn Teymiyye, Vehhâbîlik) vardır.

Daha sonra, tamamen Selef'e ait olduğunu iddia eden genel Selefî alanına mensup olan eğilimlerin, grupların ve hareketlerin yeniden üremesiyle sonuçlandı. Bunlar hâlen de üreyip çoğalmaktadırlar. Selefilikler çoğalmasına ve çeşitlenmesine rağmen, katı bünyesi içinde, köklere ve maziye yeniden dönüş fikri üzerinde birleşmektedirler.⁸³

Bugün çağdaş Selefilikler; akidevî ve fikhî sabitelerin bir araya getirdiği ve daha çok fikhî hükümlerin uygulaması ve onların pratiğe dökülmesi ilgili birçok şeyle ilişkili görüşler ve içtihatlarla göre ayrışan bir dizi akımdan ibarettir. Bu akımlarda her birinin kendi şeyhi ve sembolleri vardır. Öyle ki, bu akımların bazıları bu sembollere nispet edilir.

Ancak onların -yani Selefilik- hepsi de Allah'ın semada olması, onun eli ve gözü olması gibi birleşik metafizik doktriner bir görüşe bağlılar. Onları uygun olduğu şekliyle kabul ederler ve Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ten olan Eşarîlerin yaptığı gibi tevil yoluna gitmezler. Ayrıca onların tamamı, tevhit meselesini söylemlerinde merkezî bir konuma götürürler. Onların edebiyatlarının büyük bir kısmı şirkin tezahürlerine ve Hz. Peygamber'le tevessüle tahsis edilmiştir.⁸⁴

Bu tali okullara girdiğimiz zaman, iş uzar ve karmaşık hale gelir. Ancak bugün çağdaş Selefî akımların dört ana okul ve akımdan ibaret olduğuna işaret edilebilir:

1- Geleneksel, İlmî ya da Elbanî Selefiligi:⁸⁵ Selefilik akımının resmî makamı, Arabistan'daki âlimler tarafından temsil edilmektedir.

⁸² Azmî Bişare, *fi'l-İcâbe an Süâl: me's-Selefiyye?*, s. 185

⁸³ Bkz. Abdülğânî İmâd, *es-Selefiyye en-Neş'e ve'l-Hutâb ve't-Teyyârât*.

⁸⁴ Bkz. Ebu Rummân, *Ene Selefî Bahs fi'l-Hüviyye*, s. 39.

⁸⁵ Nâsıruddin Elbânî'ye nispetle.

2- Câmiyye ya da Medhaliyye Selefliği: Ülü'l-Emre mutlak itaatle karakterize edilir. O, kısmen Geleneksel ya da Elbanî Selefliğine yakın ve onunla iç içedir. Cerh ve ta'dil ve muhalifleri muhâlif olmakla suçlama anlayışlarına dayanan bir Selefliktir.⁸⁶

3- Harekiyye ya da Sürûriyye Selefliği: Yaklaşımı, Muhammed b. Abdilvehhâb ve Seyyid Kutub'un düşüncelerini harmanlama üzerine kurulu olan çağrıya dayalı politik bir düşünce okuludur.

4- Cihâdiyye Selefliği: Tağut yönetimini reddetme, hâkim olan sistemleri ve mevcut toplumların cehâletini inkâr etme esasına dayalıdır.⁸⁷

1.3.4.1. Geleneksel İlmî Selefiler

Bu akım, İslâmî Seleflik mirasına önem veren muhafazakâr ve geleneksel bir Selefî akımdır. sünnete özellikle dikkat ederler. Sonra onlar, Elbanî'nin tabiriyle“arınma ve terbiye” üzerinde yoğunlaşmışlar, “itikatları tashih etmek”, “bidatlarla savaşmak” ve “ulûhiyyetin tevhiği” hususlarına özellikle önem vermişlerdir. Bunlar aynı şekilde Vehhâbî Selefliđinin de önem verdiği hususlardır.

Söz konusu akım, İbn Teymiyye'nin mirasına ve Vehhâbî mirasa dayanan ve bunların üzerine kurulu bir akımdır. Bu akım kendisini, asıllara ve ilmî - amelî yaklaşıma geri dönme çağrısı yapan bir akım olmanın yanısıra yeni bir hareket olarak takdim eder.

Akımın mensupları, kendi içinde siyâsî işlerle ilgilenmez. Kendileriyle ilgili olmayan bir şeyi önemsemediğinde bile, genel olarak otoritenin pozisyonlarıyla tutarlı olanı yapar. Faaliyetleri dava ile sınırlıdır ve aktif particiliği reddederler. Onu da bir tür bidat sayarlar. Dolayısıyla sistemlerle çatışmaya girmezler. Ülü'l-Emr kabul ederek yöneticinin politik ve dinsel meşruiyetini inkâr etmezler. İlkelerini yaymak için barışçıl propaganda araçlarını kullanırlar.

Geleneksel İlmî Selefî akımın Arabistan'daki Müslüman Âlimler Heyetinde temsil edilen en önemli şahsiyetleri, Şeyh Abdülaziz b. Baz, Muhammed b. Useymîn, Abdullah b. Münî', Salih el-Luhaydan ve Abdülazir b. Abdillâh Âli'ş-Şeyh'tir.⁸⁸

⁸⁶ Bkz. Heyet, *Akîdetü't-Tâa ve Tebdü'l-Muhtelifi's-Selefîyyeti'l-Câmiyye*, Dubai: Merkezü'l-Misbâr li'd-Dirâsât, 2012.

⁸⁷ Bkz. Hişam b. Gâlib, *es-Selefîyyetü's-Suûdiyye fî Meydâni's-Sulta*, Merkezü'l-Cezîra li'd-Dirâsât, 2013. <https://studies.aljazeera.net/en/node/3533>(Erişim:18.01.2020)

Ayrıca Şeyh Nâsır el-Elbânî⁸⁹, bu akımın en göze çarpan sembol isimlerindedir. Bazen bu akım ona nispet edilebilmektedir. Bu akım, İslâm âleminde popülerliği giderek artan çevrelerde yaygınlık kazandı. Elbânî Selefililiğinin en fazla önem verdiği şey kendi sözlerine göre; akideleri tashih etme, insanların ibadetleri ve onların, kendilerine bulaşan lekelerden ve sapmalardan temizlenmesi ile ilgili ilmî meselelerdir. Bu nedenle Geleneksel Selefilik, Selefi çağrının daha önce zikretmiş olduğumuz bilimsel esasları üzerine odaklanmıştır ki bunlar da; tevhit, ittibâ ve tezkîyedir.

1.3.4.2. Câmîyye Medhali Selefiler

Bu isimlendirme Muhammed Eman Câmî'ye dayanmaktadır. Bu kişi, Suudî Arabistan'da ikamet eden Etiyopya uyruklu birisidir.⁹⁰ Ancak bu akımda ağırlığı olan Rabî' el-Medhalî⁹¹ ve Mukbil b Hâdî el-Vâdî⁹² gibi başka isimler de vardır.

Bu gurubun en önemli söylemleri: İman kalpte bir inançtır. Fiiller de sadece onun kemâlinin şartıdır. Bu nedenle, çıkarılan kanunlarla yani, kaynağı İslâm dini olmayan kanunlarla yöneten yönetici, anlaşılır bir durum olup, onunla birlikte yaşanılabilir. Bu yasaların uygulanmasının sadece inancı ihlâl etmeyen bir eylem olduğu gerçeğine dayanmaktadır. Yani, yürürlükteki Arap siyasî nizamlar, şerî nizamlardır. Yönetici onun İslâm'la bağdaşmayabilecek olan fiillerini dikkate almadan meşrudur. O, ülü'l-emr olduğu için ona itaat etmek gereklidir.

Camiyye, yönetime son derece yakın bir akımdır. Onun düşünceleri, medyada ve eğitimde güçlü bir varlık gösteren yarı resmî olan geniş bir din adamı kesimi tarafından

⁸⁸ Hişâm b. Gâlib, *es-Selefiyyetü's-Suûdiyyefî Meydâni's-Sulta*.

⁸⁹ Nâsıruddin el-Elbânî Arnavutluk asıllıdır. Babası Arnavutluk'tan göç etti ve Şam'a yerleşti. 1914 yılında Arnavutluk devletinin İşkodra şehrinde dünyaya geldi ve 1999 yılının Ekim ayında vefat etti. Hadisi ilmüne ilgili duyardı. Kendisine Asrın Muhaddisi ünvanı verildi. O, çağdaş Selefiyye'nin en meşhur imamlarından birisidir.

⁹⁰ Muhammed Emân b. Ali Câmî (1349-1416/1930-1995) Etiyopya'da doğdu, sonra Etiyopya'dan Somali'ye, daha sonra da Yemen'e, oradan da Arabistan'a geçti. Şeyh Rabî el-Medhalî en göze çarpan öğrencilerinden birisidir. Bu akım ona da nispet edilmiştir.

⁹¹ Rabî' b Hâdî b. Muhammed Umeyr el-Medhalî, Selefiyye meyilli Suudî bir şeyhtir. Medhalî'nin ilgileri Hadis ve Akaid ilimlerine bariz bir şekilde ortaya çıktı. Ayrıca davete olan büyük ilgisiyle de tanındı. Ayrıca Selefinin yoluna uymaya çağırma ve bidatlardan kaçınma konusundaki yoğun ilgisi ile biliniyordu.

⁹² Mukbil b Hâdî el-Vâdî, Yemen'deki Selefiyye davetçilerinin en göze çarpan isimlerinden biriydi. Saada Vilayeti'nin Damaj köyünde Dâru'l-Hadis olarak adlandırdığı bir Selefi bilim okulu kurdu. Yemen'in çeşitli yerlerinden ve diğer ülkelerden öğrenciler buraya gelirdi. Birkaç Yemen bölgesinde okul kuran şeyhler onun elinden, mezun oldu.

sahiplenilmektedir. Çünkü onlar, siyasî rejime önemli bir destek sağlamaktadır. Ancak o, diğer gurupların nazarında bir Mürcie gurubudur. Yani, dine karşı da olsa otoritenin bütün işlerini masum göstermektedir.⁹³

Sonuç olarak Câmiyye'yi ayıran en önemli şey, Selef'in "işit ve itaat et ve yöneticiye başkaldırmak haramdır" yaklaşımına olan inançlarından hareketle, otoriteye karşı çıkan herhangi bir siyasî eğilime karşı düşmanlıktır. Onlar bu konuda, yöneticiye karşı gelmeyi haram kabul eden Hanbelî mezhebinin yolundan gitmektedirler ve ülü'l-emre itaat ve ona başkaldırmamak adını verdikleri, bunlara bağlı olarak da devrimlerin, gösterilerin ve hâkim rejime karşı genel siyasî faaliyetlerin haram olması hususlarında son derece fanatikler.⁹⁴

Onlar, muhaliflerle olan ilişkilerinde, sünnet ve Selefîyye isimlerini tekellerine geçirmeye, diğer akımları ve Selefî camaatları reddetmeye ve itibarsızlaştırmaya çalışmaktadırlar. Bunlara Selefî çerçevenin dışında kalan İslamî camaatlar da dâhildir. Ayrıca onlar, literatürlerinde "cerh ve tadîl" yöntemine de bağlı kalırlar. Bu akım, diğer camaatları hiçbir gerekçe göstermeden ve sessiz kalmadan itham etme üzerinde ısrarlıdır. Dolayısıyla bu akımın onlarca telif çıkaran teorisyenlerinin kitapları, diğer camaatları itham etme ve onların sembollerini geçersiz hale getirme ve ve kitaplarını ve tezlerini reddetmeyle karakterize olmuştur. Bunu, kendilerine münhasır gördükleri hak davanın karşısında bu camaatların batıl davalardan başka bir şey olmadığını vurgulayarak yapmaktadırlar.⁹⁵

Onlar yöneticiler için mazeretler uydurdukları bir zamanda hata ve tevil konusunda düşünürler ve ıslahatçıların mazeretlerini kabul etmezler. Bilakis, bazen davetçileri kötüleme ve onlar hakkında yöneticilere rapor verme gayretine girmektedirler.

⁹³ Hişâm b. Gâlib, *es-Selefiyyetü's-Suûdiyye fî Meydâni's-Sulta*.

⁹⁴ Bkz. Hasan Ebu Heniyye, *es-Selefiyyetü'l-Medhaliyye Silâhu'd-Diktatûriyyeti'l-Arabiyye*, 2019. <https://www.trtarabi.com/opinion/>(Erişim: 20.01.2020).

⁹⁵ Bkz. Abdülğani İmâd, *es-Selefiyyetü'l-Hutâb ve-Teyyârât*.

1.3.4.3. Harekî (Sururî) Selefiler⁹⁶

Ona “es-Sahvetü’l-İslâmiyye akımı ya da “es-Sahavî” akım adı da verilir. İhvân⁹⁷ düşüncesine sahip Vehhâbî inanç akımı olarak değerlendirilmektedir. Sururî olarak adlandırılmasına gelince bu isim, Suriyeli eski İhvacı komutan Şeyh Muhammed Sürûr Zeynelâbidîn’e⁹⁸ nispetle verilmiştir.

Muhammed Sürûr ve bu akımın mensupları bu ismi düşmanları tarafından verildiği düşüncesiyle kabul etmezler. Araştırmacılara göre Sururî yaklaşım, Suudî Arabistan Krallığı’nda miladî doksanlı yılların sonunda Sahavî söylem hâkimdir.

Sürûriyye Selefilîği diğer Selefî okullardaki düşüncelerden çok farklı olan bir dizi düşünceyi benimser. Sürûriyye özetle, hâkimiyet⁹⁹ ve câhiliyye¹⁰⁰ ile ilgili Seyyid Kutub¹⁰¹ ve Mevdudî¹⁰² akaid tasavvurları ile usûl ve teşrî kaynaklarla ilgilenmede Selefî yaklaşım ve hukukî-akîdevî esasların arasını bir araya getiren yeni bir davet ve hareket olmasıyla karakterize olmuştur.

Hatta denilmiştir ki, Muhammed Sürûr Zeynelâbidîn Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb’ın abası ile Seyyid Kutub’un pantolonunu birleştirmiştir. Böylece bu şahsiyet, sağ elle “*et-Tevhîd*” kitabını, sol elle de “*Zilâl*”¹⁰³ kitabını tutarak, Sahavî

⁹⁶ Bkz. Abdülhay Şahin, *es-Sürûriyyetü’s-Suûdiyye Zâhira em Teyyâr Fikrî?*, er-rya, 2010. <https://www.rya.com/opinions> (Erişim: 20.01.2020)

⁹⁷ İhvân-ı Müslimîn İslâmî bir cemaattir. Kendisini kapsamlı bir reformcu olarak nitelendirmektedir. Birçok Arap ülkesinde siyasî bir muhalif olan bir dinî harekettir. Yöntemi, kurucusu Hasan el-Bennâ’nın mesajlarına dayalıdır. Bunlar, aşırılıktan ve Selefiyye’nin donukluğundan kaçınan ılıman bir cemaattir.

⁹⁸ Muhammed Sürûr b. Nayf Zeynelâbidîn, Suriyel’i bir din adamıdır. Atmışlı yıllarda İhvân-ı Müslimîn sıkıntıya düştükten sonra Suriye’den ve onlardan ayrıldı, Suudî Arabistan’a gitti. “Sururî Akım” diye bilinen akımı tesis etti. Şeyh Süleyman el-Avde, bu dönemde onun elinde yetişen en göze çarpan kişilerdendir birisidir. 2016 yılında Katar’da vefat etti.

⁹⁹ Hâkimiyete: Kur’ân’da geçen şu ayetten yola çıkarak, kendisiyle hüküm ve teşrinin sadece Allah’a ait olduğunun kastedildiği bir kavramdır: “*Hüküm yalnızca Allah’ındır; kendisinden başkasına kulluk etmemenizi emretmiştir.*” (Yusuf, 12/40).

¹⁰⁰ “Hâkimiyete” kavramının karşısında Câhiliyye kavramını Mevdudî getirmiştir. Allah’ın dışındaki beşerî hükmü câhiliyyenin bir türü kabul eder. O bunu, yönetmek için İslâm dışında kabul edilen tüm siyasî sistemlere genelleştirmiştir. Bunların başında da demokratik sistem gelmektedir.

¹⁰¹ İhvân-ı Müslimîn cemaatının liderlerinden birisi olan Seyyid Kutub’a nispet edilir. Bu kişi, Mısırlı bir İslâm düşünürü, teorisyeni, edebiyatçısı ve yazarıdır. 1966 yılında idam edildi.

¹⁰² İslâm davetçisi Ebu’l-A’lâ el-Mevdudî b. Seyyid Ahmed el-Mevdudî’ye nispet edilir. 25 Eylül 1903’te Haydarabad’ın Deccan Ornikabad şehrinde doğdu. Hindistan’daki Cemaat-ı İslâmiyye’nin kurucusu ve emiridir.

¹⁰³ *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Seyyid Kutub’un en göze çarpan eseridir.

gençlik için -özellikle de Suudî olanlar- en önemli ve en göze çarpan dinamik bir referans olmuştur.

O, İhvanî ve geleneksel Selefi yaklaşımdan farklı bir yaklaşımdır. Dediğimiz gibi o, iki önemli Müslüman şahsiyetin arasını harmanlamaya dayanmaktadır ki, onlar da İbn Teymiyye ve Seyyid Kutub'tur. İbn Teymiyye'den, Şia gibi diğer fırka ve mezheplerle ilgili olarak sünnete muhalif olanlara yönelik sıkı Selefi tutumunu aldılar. Daha sonra onlar, doktrinel içeriği de İbn Teymiyye'den almışlardır. Seyyid Kutub'dan ise onun devrimciliğini aldılar ve ondaki "hâkimiyet" söylemine tam anlamıyla inandılar.¹⁰⁴

Süsûrîlik, geleneksel Vehhâbîliği tenkit ederken onları, İalâm'ın "kabuk" tabîleri diye yani, İslâm'ın özüne değil de dış görünüşüne tutunanlar olarak nitelendirir. Ayrıca Sürûfî akım, Câmîyye ve Medhaliyye gibi bir dizi İslâmî akımla aşırı bir fikir savaşına dalar. Zira Sürûfîler, yöneticiye mutlak itaat düşüncesini yayarak ve Ashâb-ı Sünnet ve'l-Cemaat'ın ilkelerinden sabit bir ilke sayılan sadece barışçıl muhalefete kadar birçok şeyi haram sayarak bu Seleflerin ümmetin bilincini kaybettiğini düşünürler.

1.3.4.4. Cihadî Selefler

Cihadî Seleflilik, Sovyetler'e karşı Afgan cihat toprağında doğdu. Mensupları yeni bir akımın doğduğunu ilan etti. Suudî Vehhâbî ve Selefi olan Üsame b. Ladin ve Tanzîmü'l-Cihâd'ın lideri Eymen Zavâhirî¹⁰⁵ ile temsil edilir. Bu akım Cihatçı Selefiyye Akımı'dır.

Cihatçı Seleflilik, siyasî rejimlerin kâfir olduğu ve toplumların câhil olduğu görüşündedir. Bunu değiştirmenin bir yolu olarak da cihat ilan eder. Cihatçı Selefliğin en göze çarpan ve kendisini diğer Seleflerden ayıran söylemi, tüm çağdaş toplumların câhilliğini ve hâkim olan rejimleri Allah'ın indirdiği ile hükmetmedikleri için küfrünü ilan etmektir.

O, bu konuda silahlı cihadın bunu değiştirmenin biricik yolu olduğunu açıkça ilan eder. Bunu yerleştirmek ve yöntemlerinin doğruluğunu ispatlamak için de fikhî ve akidevî

¹⁰⁴ Bkz. Abdülğânî İmâd, *es-Selefiyyetü'l-Hitâb ve't-Teyyârât*.

¹⁰⁵ Eymen Muhammed Rabî' ez-Zavâhirî, İslâmî Cihât örgütü lideri Üsame b. Ladin'e halefi olarak el-Kâide örgütünün lideridir.

referansların hepsini kullanmışlardır. Cihadî Seleflik akımının en önemli teorisyeni Ebu Muhammed el-Makdisî'dir.¹⁰⁶

Ayrıca onlar, Ümmetin geri dönmesini gerekli gördükleri “İslâm Hilâfet” sistemini tesis etmek için parlamentolara girmek ya da barışçıl kitle devrimleri gibi herhangi bir yolu reddederler. Silahlı çatışmaya dayalı olan bu yöntem, birçoğunun düşüncesine göre bu akımın sembolüdür. Bu yol bırakılıp da başka barışçıl yollara sapılmaz. Çünkü o, kendi görüşlerine göre nas ve icma ile sabit olan şerî bir hükümdür.

Cihadiyye Selefliği, şu anki yapılara ve topluluklara batıl ve şeriata aykırı oldukları değerlendirmesine binaen, reddedici bir gözle bakar. Dolayısıyla şeriat esaslarına dayalı olarak yeniden inşa etmek için onların temelden yıkılması gerekir.

Böylece Selefî düşünce, dar bir akaid düşünce alanına hapsedilmiş oluyor. Bazı Selefîlerin nezdinde ideolojik duyarlılık daha da artmış ve onlar; üniforma, sakal, konuşma üslubu, kadınla ilişkinin sınırları, eve giriş keyfiyeti ve yeme veya oturma yöntemi gibi dindarlık şekillerinin esiri olmuşlardır.

Selefî statüsünün, inançların saflaştırılması ve basitleştirilmesi süreci haline gelmesi ve özgürlük ve serbestlik durumunun olması yerine o, inançlara dayalı dışlanmayı artıran dışlayıcı bir zihniyet oluşturdu. Bu, Selefîyye'nin tevhide tekran dönmeye çalıştığı bir zamanda, müslümanlar arasındaki parçalanmanın ve tefrikanın derinleşmesine yol açan bir durum olmuştur. Onlardan, her vesileyle müslümanlar arasında ayrımcılığa davet eden hizipler ve guruplar ortaya çıktı. Ayrıca bazı Selefî akımlar, çağdaş realiteyi sürekli olarak reddetmek ve ne olursa olsun mazi ile yetinmek, bu konuda katı bir tutum sergilemek ve içinde yaşadığımız toplumları ve bireyleri küfür, şirk ve câhillikle nitelendirmekten ibaret oldu.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Ebu Muhammed el-Makdisî, hayatının başlangıcında Tebliğ ve Davet cemaatına katıldı. Sonra Ürdün'de Selefî entelektüel eğilimde aktif olarak yer aldı. Selefî Şeyh Nâsıruddin el-Elbânî ile yakınlaştı, sonra çok geçmeden Medrese Selefliğine bağlılığı sebebiyle onunla fikir ayrılığına düştü. Daha sonra da Ehl-iSünnet ve'l-Cemaat hareketini tesis etti.

¹⁰⁷ Bkz. Abdülğani İmâd, *es-Selefîyye en-Neş'e ve'l-Hitâb ve't-Teyyârât*.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN TEYMIYYE VE SELEFÎ DÜŞÜNCE İÇERSİNDEKİ KONUMU

2.1. İBN TEYMIYYE'NİN HAYATI

İbn Teymiyye, düşüncesi bu dönemde dini kültürün en büyük ve zengin kollarından biri olan figürlerden biridir. O, düşüncesi ve görüşü ile kendi çağını ve içinde bulunduğumuz dönemi meşgul eden bir imamdır. Onun hakkında, müslümanların şeyhi ve imamı ünvanını veren kimselerin onu samimi velilerin saflarına ulaştıracak şekilde yücelttikleri görüşler ile onun ürünlerini ve içtihadını reddeden ve onu kötüleyen görüşler arasında birbiriyle çatışan görüşler vardır. Hatta onu küfürle itham edenler bile vardır. Bunun, onu savunmak ve ona destek olmak için telif edilen kitaplarda ve fikir ve inancında onu yeren kitaplarda temsil edildiğini görüyoruz.

Bunlar, bizim sıradan bir insanla karşı karşıya olmadığımızı, daha da önemlisi, onu, bu kadar karışıklığa uğratan bir konumda olduğunu ve insanların bu konuda çok anlamadıkları bir adam olduğunu gösteriyorsa o, önemli konuma sahip bir adam olmalı ve kendisine gösterilen bu ilgiyi hak eden biri olmalıdır. Onun hakkında taban tabana zıt görüşler olmasına rağmen, geçmiş kültüre vâkıf olan, onu bilen ve mezhepler ve fırkaların fikirlerine hâkim olan ansiklopedik bir adam olduğu hususunda genel bir ittifakın olduğunu görüyoruz. Bütün bunlar, onu araştırma ve onun düşüncesini okuma görevini zor ve ağır bir görev haline getirmektedir. Ayrıca o, önceki mezhepleri taklit etmemiş ve onlara özenmemiş aksine, bağımsız fikri olan bir müçtehit olmuştu. Onun Hanbelî usüllerine bağlı olmasına, tüm ailesinin Hanbelî olmasına ve hatta onun amelde mezhebinin de Hanbelî olmasına rağmen Ahmed b. Hanbel'in mezhebinden bağımsız ve kendine özgü tercihleri ve içtihadı olmuştu.

2.1.1. İbn Teymiyye'nin Yaşadığı Asır

İbn Teymiyye'yi ve onun entelektüel ürününü nesnel ve doğru bir yöntemle araştırabilmemiz için, bizim öncelikle İbn Teymiyye'nin yaşadığı asrı siyasal, sosyal ve

pratik olarak ele almamız gereklidir. Çünkü İbn Teymiyye, dedikleri gibi, döneminin ve içinde yaşadığı çağı etkileyen faktörlerin meyvesidir. İbn Teymiyye'yi çevresinden soyutlayarak ya da sadece içinde bulunduğumuz çağın bakışıyla incelemek mümkün değildir.¹⁰⁸ İbn Teymiyye hicrî yedinci yüzyılın ikinci yarısında ve sekizinci yüzyılın ilk yarısında 661-728/1262-1327 yılları arasında yaşadı. Bu yüzyıl, İslâm dünyasında siyasî, sosyal ya da itikadî konularla ilgili büyük olayların ve birçok değişikliklerin olduğu önceki yüzyılların bir uzantısı olmuştu.

2.1.1.1. İbn Teymiyye Döneminde Siyasi Durum

İbn Teymiyye, 656/1258 yılında Bağdat'ın yıkılmasından beş sene sonra ve o zamanlar Mısır ve Şam'a hâkim olan Melik Zahir Baybars döneminde Tatarların Halep ve Şam'a üç sene içinde girişinden sonra dünyaya geldi. O, yedi yaşına geldiğinde Tatarlar, onun doğum yeri olan Harran'a saldırı başlattı. Daha sonra ailesi Tatarların mezalimlerinden kaçarak Harran'dan çıktı ve Şam'a yöneldi.

Zahir Baybars vefat edince İbn Teymiyye 15 yaşında bir genç olmuştu. Melih Zâhir'in on sekiz sene süren yönetimi sona erince, Mısır ve Şam'da taht birçok melik arasında el değiştirdi. 676-709/1277-1309 yılları arasında Mısır tahtına oturan bu meliklerin sayısı dokuz olarak değerlendirilebilir. 709/1309 yılında döneminde Tatarlara karşı galip gelen Melik en-Nâsır Muhammed b. Kalavûn yönetimi ele aldı. Melik Nâsır, reformcu ve yenilikçi tarihinin bağlantılı olduğu İmam İbn Teymiyye'nin özgün çağdaşdır.¹⁰⁹

İbn Teymiyye, Tatarlara karşı cihada katılmıştı. 700/1300 yılında da Şam'ın temsilcisi ve emirleri, Sultan Nâsır'ı Allah yolunda Tatarlarla savaşmaya teşvik etmesi için onun Mısır'a giden insanların başında olmasını istediler. Onun daveti başarılı oldu.

¹⁰⁸ Bkz. Abdurrahman b. Salih el-Hammûd, *Mevkifu İbn Teymiyye mine'l-Eşâira*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1995, s. 85-170. Burada, siyasî, itikadî ve toplumsal bakımlardan İbn Teymiyye'nin çağını yeteri kadar, uzun ve ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Aynı şekilde onun çağına bakmak için bkz. İmâdüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1998, C. 13, s. 274-277. Aynı şekilde bkz. Takıyyüddîn el-Makrîzî, *el-Mevâz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr*, Kahire: Mektebe Medbûlî, 1998, C. 2.

¹⁰⁹ Bkz. Seyyit Ebu'l-Hasen Ali en-Nedvî, *Ricâlü'l-Fikr ve'd-Da've fi'l-İslâm*, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2002, C. 3, s. 35-39.

Bunun üzerine Sultan, askerini Şam'a gönderilmesine onay verdi ve Tatarlar Mısırlılar sayesinde mağlup oldu.¹¹⁰

İbn Kesîr, İbn Teymiyye'nin cihadı ile ilgili olarak şöyle der: "O (r.a.) düşmanlara karşı gece gündüz tetikte olan, cesur, gözüpek ve müteyakkız birisiydi. O ve ailesi İslâm düşmanlarıyla savaşırdı. Ne zaman bir fesat ve yolsuzluk görse tüm gücü ve gayretiyle onu yok etmeye çalışırdı."¹¹¹

2.1.1.2. İbn Teymiyye Döneminde Sosyal Durum

Siyasî olayların bu asrın dini/sosyal oluşumu üzerinde ciddi bir etkisinin olması kaçınılmazdır. Sosyal hayat, siyasî hayatın zorunlu yansımasıdır. Savaşların ve felaketlerin arkasında sadece endişe ve kargaşa vardır. İbn Teymiyye de birliğin olmadığı ve istikrarın bilinmediği, aksine anarşi ve çalkantının olduğu ve huzurun kalmadığı bir toplumda yaşamıştır. Bu ortamda çeşitli ırklar vardır, inançlar farklıdır, çatışmalar ve çekişmeler had safhadadır. O dönemde Mısır ve Şam'da toplum, gelenek, görenek ve ahlâk bakımından farklı ırkları barındırıyordu. Aynı şekilde hayat anlayışında da halklar birbirine karış karıştı. Bu karışım, İslâm dünyasının daha önce hiç yaşamamış olduğu psikolojik ve entelektüel bir durum yaratmada etkili oldu. O dönemde, Türkler, Mısırlılar, Şamlılar ve Iraklılar, sonra da Frenkler, Tatarlar, Ermeniler ve Yahudilerden oluşan çeşitli uluslar iç içe girdi ve bunlar, kendi gelenek, görenek ve ahlâklarına göre yaşadılar.¹¹² Mezhep taassubu ve teolojik çeşitlilik ortaya çıkınca sosyal hayat daha kötü bir duruma geldi.

2.1.1.3. İbn Teymiyye Döneminde Bilimsel ve Teolojik Durum

Bilimsel duruma gelince, o da siyasi realitenin yıkımlarından ve iktidardaki sultanların değişikliklerinden muzdaripti. Her sultan yargı ve eğitime hoşuna giden, kendi çıkarlarına ve hedeflerine uygun gelen kimseleri getiriyordu. Siyasî istikrarın

¹¹⁰ Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, C. 14, s. 18-19.

¹¹¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, C. 13, s. 276.

¹¹² Bkz. Muhammed Hüsni ez-Zeyn, *Mantıku İbn Teymiyye ve Menhecühü'l-Fikrî*, el-Mektebü'l-İslâmî, 1979, s. 22.

olmaması, çoğu zaman bu ülke halkının istikrarsızlığına yol açıyordu. Bunun yanısıra bu yöneticiler, belirli bir mezhep ve inanca sahiptiler. Bu yüzden devlet yetkisi, bu mezhebe ya da inanca mensup olan yöneticilere emir, nehiy ve hasımları cezalandırma konusunda yetki veriyordu. Bu dönemin uğradığı bozulmada bunun büyük bir rolü vardı. Ayrıca bilimsel üretim de azdı ve usûl ve furûda içtihat kapısı kapanmıştı. Eserler telif edilmişti ancak, bunlarda reform ve yenilikten eser yoktu. Taklit eğilimi ve entelektüel donukluk baskın gelmişti.¹¹³

Ebu'l-Hasen en-Nedvî bu dönemdeki bilimsel durumu nitelendirerek şöyle der: Bu yüzyılda ilim ve telif, sıklıkla ve derinliğin azlığıyla karakterize olmuştu. Nakil ve iktibas karakteri bir gurup şahsiyet ve bilimsel eser dışında düşünce, araştırma ve ilimde derinleşmeye ağır basıyordu. Fıkhî mezheplerin esnekliği ve toleransı kabul etmeyen demirden kalıpları oluştu.¹¹⁴ Teolojik açıdan ise, her mezhebin tabîleri kendi fıkhî mezheplerini diğer fıkhî mezheplere tercih ediyorlar ve onun Allah tarafından desteklendiğini kabul ediyorlardı. Fıkhî hizipleşmeyle birlikte kelimâ taassup da son safhaya ulaşmıştı. Öyle ki, Eşarîlerin Hanbelîlerle birleşmesi nerdeyse imkânsızdı. Mezhepler efdallik ve öncelik bakımlarından farklılık gösterirlerken, Eşarîlik ve Hanbelîlik, Küfür ve İslâm konularında farklılık gösteriyorlardı. Her kesim, diğer kesimi tekfir etmede ısrar ediyordu.¹¹⁵

2.1.2. İbn Teymiyye'nin Nesebi ve Doğumu

Onun tam adı, Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm b. Teymiyye el-Harranî'dir.¹¹⁶ Künyesi Ebu'l-Abbas, lakabı Takiyyüddîn'dir. 661/1262 yılı, Rebiülevvel ayının 10'unda pazartesi günü doğdu. Onun doğum yeri köklü felsefî bir mirasa sahip olan Harran'dır. Ancak o, bu şehirde fazla kalmadı. 667/1268 yılında yedi yaşına geldiğinde babası ve ailesiyle birlikte Tatar zulmünden korkarak Şam'a göçtü. Babası ise, Hanbelî imamlarının büyüklerinden ve döneminin muhaddis âlimlerinden olan Şihâbüddin

¹¹³ Muhammed Halil Harrâs, *Bâisü'n-Nahdati'l-İslâmiyye İbn Teymiyye es-Selefi*, Bayrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984, s. 19.

¹¹⁴ en-Nedvî, *Ricâlü'l-Fikr ve'd-Da've fi'l-İslâm*, s. 43.

¹¹⁵ en-Nedvî, *Ricâlü'l-Fikr ve'd-Da've fi'l-İslâm*, s. 44.

¹¹⁶ Harran şehrine nispet edilir. Burası bugün Türkiye sınırları dâhilinde yer alan Urfa'nın bir ilçesidir.

Abdülhalîm b. Şeyh Mecdüddin'dir. Büyük âlimlerin ve hocaların merkezi sayılan Emevî camiinde eğitim gördü.¹¹⁷

2.1.3. İbn Teymiyye'nin İlmi Kişiliği

İbn Teymiyye, ilimleri elde etmesine ve toplama çalışmasına yardım edecek güçlü bir zekâyâ ve çevik bir hafızaya sahipti. Fıkıh ve usûlde öne çıkmıştır. Ayrıca fikhî mezhepler arasındaki ince ihtilâfları iyi biliyordu. Hanbelî bir ailede yetişmesine rağmen o, saf Hanbelî olmadı. Ayrıca onun hakkında şöyle denilmiştir: Birtakım Hanbelî hâkimler onun yalnız kaldığı bazı fikhî görüşlerden hoşlanmıyorlardı.¹¹⁸

Yine o, Şam'daki imamlarından Hadis dinlemiştir. Ahmed'in *Müsned*'ini, Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-Kebîr*'ini ve büyüklerin kitaplarını defalarca dinlemiştir. Hadis'e önem vermiştir. İlminde otorite oldu. Yıllarca dinlemeye bağlı kaldı ve ilimlerle meşgul oldu. Kur'ân'ı ezberledi ve fıkha yöneldi. Arapça'yı İbn Abdilkavî'den okudu, sonra onu öğrendi. Sîbeveyh'in kitabını düşünmeye başladı, sonunda onu da öğrendi ve nahivde mükemmelleşti. Tamamen tefsire yöneldi. Tüm bunlar birkaç on yılda oldu.¹¹⁹

Ayrıca, Kelâm ve Felsefe ile de ilgilendi. Entelektüel ürünü ile fikhî, teolojik, kelimî ya da felsefî meselelerin hepsine dâhil olması şaşırtıcı değildir. Felsefe okumuş ve onun en ince meselelerine vâkıf olmuştur. Yunan felsefesini ve Aristo mantığını da okudu. Ayrıca Hıristiyan inançları ve grupları hakkında geniş bir bilgi birikimine sahipti.¹²⁰

¹¹⁷ Konuyla ilgili bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, C. 14, s. 132-141.

¹¹⁸ Abdülfettah Ahmed Fuat, *İbn Teymiyye ve Mevkufuhû mine'l-Fikri's-Selefi*, İskenderiyye: Dâru'l-Vefâ, 2001, s. 14.

¹¹⁹ Muhammed Kürd Ali, *Terceme Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, Dımaşk: 1391/1971, s. 8.

¹²⁰ İbn Teymiyye ile ilgili yazılan biyografiler için bkz Safiyyüddin, *el-Kavlü'l-Celî fi Tercemeti's-Şeyh Takıyyü'd-dîn el-Hanbelî*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.; ez-Zehebî, *Tercemetü Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye mine'd-Dürreti'l-Yetîme fi's-Sîreti't-Teymiyye*, thk. Halid er-Ribî, Dımaşk: Daru'r-Risale, 2013 İbn Nâsirüddîn eş-Şâfî, *er-Reddû'l-Vâfir*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1393/1973.; İslâmü'l-Abbâdî, *Sîretü Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye ve Hikâyâtühû mea Ebnâi Zemânihî*, Amman: Daru İbn Kesir, 2006. Seyyit Ebu'l-Hasen Ali en-Nedvî, *Ricâlü'l-Fikr ve'd-Da've fi'l-İslâm*, 2.C \Dımaşk, Dâru'l-Kalem, 2002.; Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdî, *el-Ukûdü'd-Dürriyye min Menâkib İbn Teymiyye*, thk. Talat el-Halvanî, Kahire: Metâbiu'l-Fârûk, 2002, Ebu'l-Berekât Alûsî, *Celâü'l-Ayneyn bi Muhâkemeti'l-Ahmedî*, thk. ed-Danî, Münir Alu Zehva, Beyrut: el-Mektebû'l-Asriyye, 2006.; Muhammed Halil Harrâs, *Bâisü'n-Nahdati'l-İslamiyye, İbn Teymiyye es-Selefi*, "Nakdühû li Mesâliki'l-Mütekelimîn ve'l-Felasife fi'l-İlahiyyat", Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984; Muhammed Ebu Zehre, , *İbn Teymiyye Hayâtühû ve*

Yirmi bir yaşlarındayken babası 682/1283 yılında vefat etti. Bunun sonucunda Şam camiinde onun eğitimdeki yerini aldı. İbn Teymiyye ilim eğitimi esnasında meseleleri tartışırken güçlü hafızası, güçlü delili ve hüküm çıkarırken nasları Kur'ân ve sünnetten getirmesiyle temayüz etti. Belki onun bağımsızlığını ayıran en önemli şey, mezhep taassubundan uzak duruşudur.¹²¹

ed-Dürer sahibi şöyle der: “Minberin üzerinde Fıkıh ve Hadisle ilgili olarak müfessirlerin yöntemiyle konuşuyor ve o anda, kimsenin birkaç toplantıda getiremediği kadar, Kitap, Sünnet, dil ve rey/akıldan getiriyordu. Sanki bu ilimler gözlerinin önünde gibiydi ve onlardan dilediklerini alıp saçıyordu.”¹²²

Gerçekte daha önce de zikrettiğimiz gibi, kimileri onunla ihtilâf etti, kimileri de ittifak etti. O, geniş fikirliydi ve entelektüel mirasın çoğuna vâkıftı. Kendisine muhalif olanlarla, bir ilim, dirayet ve onların mezhepleriyle ilgili yapmış olduğu hassas bir çalışma ile tartıştı ve aynı şekilde onların sözlerine cevap verdi. Çeşitli bilimlerde geride bıraktığı eserleri, muazzam telifleri ve mesajları dışında bunun kanıtı yoktur.

2.1.4. İbn Teymiyye'nin Kişiliği

Onun hakkında yazılan birçok biyografide onun ibadet, zühd, vera, tevazu ve sabırla meşhur olduğu söylenmiştir. Belki de, onu birçok defa hapsedtikten, baskı altına aldıktan ve şiddet uyguladıktan sonra ona nispet edilen en ve çoğu zaman kendisinden sonraki müritlerinin ve sevenlerinin ele aldıkları meşhur sözlerden birisi hapisteyken söylediği şu sözdür: “Düşmanlarım bana ne yapacaklar? Benim cennetim ve bahçem kalbimdedir. Ben nereye gidersem o da, benimle birlikte, benden ayrılmaz. Beni hapsim uzlettir, öldürülmem şهادettir, ülkemden çıkarılmam da seyahattir.”

Asruhû, Ârâühû ve Fıkhuhû, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1991.; Mahmud Mehdî İstanbûlî, *İbn Teymiyye Batalû'l-Islâhî'd-Dînî*, Dımaşk, Daru'l-Maarife, 1977.

¹²¹ Salihuddin Makbul Ahmed, *Da've Şeyhi'l-Islâm İbn Teymiyye ve Eseruhâ ale'l-Harekâti'l-İslâmiyyeti'l-Muâsıra*, Kuveyt: Dâru İbni'l-Esîr, 1996, s. 77.

¹²² İbn Hacer, *ed-Düreru'l-Kâmine fi Ayani'l-mieti's-Sâmine*, thk. Salim el-Kerenkevî, C. 1, s. 151.

Ayrıca Tatarlara karşı savaştaki cesareti de bilinmektedir. Bunların en meşhuru Şahap Savaşına¹²³ katılmasıdır. Ayrıca İbn Teymiyye, hasımlarına cevap verme konusundaki keskinliğiyle meşhur oldu. Belki bu, birçok hasmın yaptığı şeydir. Aynı şekilde onun hafıza gücü, dinlediğini ve okuduğunu idrak etme kapasitesi, etki ve kanıt gücü bilinmektedir. Daha önce de zikredildiği gibi o, erken yaşta fetva vermeye ve ders vermeye başladı.

2.1.4.1. İbn Teymiyye'nin Hocaları

Kendilerinden ders dinlediği hocalarının ikiyüz den fazla olduğu söylenmiştir. Ancak İbn Teymiyye'nin ilmi öncelikle kitaplardan, sonra hocalarından aldığı, kitaplardan aldığı ilmin, hocalardan aldığı ilimden daha fazla olduğu da söylenmektedir.¹²⁴ Onun kendine özgü yolu, yaklaşımı ve bağımsız fikri vardır.

Mirası okumadaki ve çağına özgü ilimlerle ilgili her şeydeki genişliği, onun her sanatla ilgili konuşmasına yardım etmiştir. Sanki onun dışında bir uzmanlığı yokmuş gibi o konuyla ilgili konuşmaktadır. O, hocalarını taklit etmiyordu. Hüküm çıkarma ve kavrama gücüne sahip olan bağımsız bir ilmî kapasitesi vardı. Ancak o ilk önce, Hanbelî imamlarının büyüklerinden sayılan babasından ders almaya başladı ve onun öğrencisi oldu. Daha sonrada diğer hocalarından ders aldı. Onlardan bazıları şunlardır:

– Şerafüddîn el-Makdisî (ö. 694/1294): Şam'ın hatibi, müftüsü ve Şafîî hocasıdır.

– Muhammed b. Abdilkavî el-Makdisî (ö. 699/1299): İbn Teymiyye'nin kendisinden Arapça okuduğu nahivci ve fakihtir.

¹²³ Şahab Savaşı olarak da bilinen Marc es-Saffar Savaşı, hicrî 2 Ramazan 702/20 Nisan 1303 tarihinde Suriye'de Şam'a yakın Şahap ovasında başlamış ve üç gün devam etmiştir. Savaş, Mısır ve Şam Sultanı en-Nâsır Muhammed b. Kalavun komutasında Memlükler ve Kutluğ Şah Noyan Naib komutasında ve Moğol Farisî Mahmud Gazan Han komutasında gerçekleşti.

¹²⁴ Muhammed Ebu Zehre, *İbn Teymiyye Hayâtühû ve Asruhû, Ârâühû ve Fıkhuhû*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1991, s. 100.

– Takıyyüddîn el-Vâsitî el-Hanbelî (ö. 692/1292), Muhammed b. İsmail eş-Şeybânî (ö. 704/1304), İbn Teymiyye'nin kendisinden fıkıh aldığı el-Manca b. Osman ed-Dımaşkî (ö. 695/1295) ve Abdürrahîm b. Muhammed el-Bağdadî (ö. 685/1286).¹²⁵

2.1.4.1. İbn Teymiyye'nin Öğrencileri

İbn Teymiyye'nin Mısır ve Şam arasında yer değiştirmesi, Mısır'da da İskenderiyye ve Kahire arasında yer değiştirmesi, onun çok sayıda öğrencisinin olmasına yol açmıştır. Onun en çok Hanbelî, birçok da Şafiî olmak üzere Şam ve Mısır'da öğrencileri, Kahire ve İskenderiyye arasında öğrencileri vardır. Uzun süre ders verdiği zaman diliminde çok sayıda öğrencisi olmuştur. Yaklaşık 46 yıl, yani yirmi bir yaşından atmış yedi yaşına kadar ders vermiştir.¹²⁶

Sembol isimlerden olmuş bazı öğrencilerini şöyle ifade edebiliriz:

– İbnü'l-Cevziyye (ö. 751/1350): Mutlak surette en meşhur olanıdır. *Medâricü's-Sâlikîn*, *Zâdü'l-Meâd* ve *İ'lâmü'l-Mevkıayn* eserlerinin sahibidir.

– Cemaleddin el-Mezzî (ö. 742/1341): *Tehzîbü'l-Kemâl fi'r-Ricâl*'in sahibidir.

– Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdî (ö. 744/1343): *es-Sârimü'l-Menkî* ve *l-Ahzâbü'l-Müfide fi'l-Hadîs*'in sahibidir.

– Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr ed-Dımaşkî (ö. 773/1371): Tefsir sahibi ve *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'nin sahibidir.¹²⁷

2.1.5. İbn Teymiyye'nin Maruz Kaldığı Hapis, Sürgün ve Mihne Olayları

İbn Teymiyye hayatı boyunca çeşitli sıkıntılara maruz kalmıştır. İbn Teymiyye hicrî 693-728/1293-1327 yılları arasındaki dönemde birkaç defa hapse atıldı. Hatta 728/1327 yılında hapisteyken vefat etti. Mezhep ihtilâfi ve keskin mizacı onun başına

¹²⁵ İbn Teymiyye'nin hocaları konusunda bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zehab*, thk. Mahmud el-Arnâvut, Abdülkadir el-Arnâvut, Beyrut: Daru İbn Kesir, 1986., 5. C.; İbn Receb, *ez-Zeylû ala Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman Useymîn, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 2. C.

¹²⁶ Ebu Zehre, *İbn Teymiyye Hayâtühû ve Asruhû ve Ârâühû ve Fıkhuhû*, s. 427.

¹²⁷ Makbul Ahmed, *Da'vetü Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye ve Eseruhâ ale'l-Harekâti'l-İslâmiyyeti'l-Muâsıra*, s.79-80

gelen bu sıkıntının en büyük sebeplerinden birisidir. Ayrıca onun hakkında muhaliflere karşı aynı tavrı takınması da meşhurdur.¹²⁸ Aynı şekilde, özellikle de onun döneminde büyük bir varlık gösteren Eşarî ve Mutasavvıf çağdaşlarının muhalefet ettiği bazı görüş, içtihat ve meseselerde tek kalmasının da bunda rolü vardır. Hayatında karşılaştığı sıkıntıları anmak için onlara çok kısa ve öz olarak şöyle temas edebiliriz:

Birinci Mihne (698/1298): İbn Teymiyye'nin maruz kaldığı ilk sıkıntı özetle şöyledir: O, kendisine ilahî sıfatlarla ilgili Hama'dan sorulan bir soruya bir cevap yazdı. Onun içinde Selefiyye mezhebini de zikretti ve onu kelâmcıların mezhebine tercih etti. Onun içinde kendi mezhebini zikrettiği "*el-Hameviyyetü'l-Kübrâ*" adlı risalesi, sıfatların anlaşılması ile ilgiliydi. Bu risale hasımların tepkisini çekti ve ona karşı cephe almalarına yol açtı. Bu olay hicrî 698 yılında oldu.

İkinci Mihne (705/1305): Onun maruz kaldığı ikinci mihne 705/1305 yılında gerçekleşti. Onun münazaraları "Vâsitî inancı" hakkındaydı. Mısır'daki sultandan Şam'ın temsilcisine İbn Teymiyye'ye inancı ile ilgili soru sorması yönünde bir emir gelince o, yargıç yardımcısını, fakihleri ve İbn Teymiyye'yi bir araya getirdi.

Hakkındaki iddiayı Mâlikî kadısı Zeynüddin b. Mahlûf üstlendi. Onu "Allah gerçek manada Arş'in üzerindedir ve Allah harflerle ve seslerle konuşur." sözüyle ilgili olarak yargıladılar. İbn Teymiyye temelde kendisine hasım olduğu gerekçesiyle kendisini Malikî kadının yargılamasını reddetti. Kadı, onun hapsedilmesini emretti. Hapiste bir sene kaldı. Sonra inandığı şeyi reddetmesi şartıyla onu hapisten çıkarma gayretine girdiler. O da bunu reddetti. Sonra 707/1307 yılının Rebiülevvel ayında onu serbest bıraktılar. Bundan sonra o, Mısır'a yerleşmeyi tercih etti ve orada 6 ay kaldı.

Üçüncü Mihne (709/1309): Mısır'da Sufiliğin sultanı güçlüydü. Bunlar, İbn Arabî'nin görüşü olan Vahdet-i Vücût görüşünü benimsemişlerdi. İbn Teymiyye, İbn Arabî'ye hücum edip de onun sözlerine cevap verince Sufiler, İbn Teymiyye'yi şikâyet etmek üzere toplu olarak Sultan'a gittiler. Bunun üzerine Sultan, Dâru'l-Adl'de bir meclis düzenlenmesini emretti. Buraya İbn Teymiyye de geldi. Onun, Şam'a ailesinin

¹²⁸ Bkz. Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdî, *el-Ukûdü'd-Dürriyye min Menâkıb İbn Teymiyye*, s. 162-284; el-Hammûd, *Mevkıfu's-Şeyh İbn Teymiyye mine'l-Eşâira*, s. 176-190; Ahmed Muhammed el-Uleymî, *İbn Teymiyye Muhaddisen*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002, s. 60-63.

yanına dönmesi, birtakım şartlarla İskenderiyye’de ikamet etmesi ya da hapsedilmesi arasında tercih yapması istendi. O da hapsi tercih etti. Sonra Muhammed b.Kalavun 709/1309 yılı Şevval ayında yönetimi ele alınca onu serbest bıraktı.

Dördüncü Mihne (720/1320): Bu da, “üç talak” meselesiyle ilgili verdiği fetva sebebiyle olmuştur. İbn Kesîr 720/1320 yılı olaylarından söz ederken şöyle der: “Recep ayının yirmi ikisinde perşembe günü, Şeyh Takıyyüddin İbn Teymiyye’ye ait Dâr-ı Saadet’te yönetimin temsilcisi huzurunda bir toplantı düzenlendi. Bu toplantıya kadılar ve mezheplerin müftüleri geldi. Şeyh de hazır bulundu. Talak meselesi ile ilgili olarak fetva vermeye tekrar dönmesi karşısında onu azarladılar. Sonra da kaleye hapsedildi.”¹²⁹ Ancak bu hapis süresi fazla uzun sürmedi. Hapiste on beş ay on sekiz gün kaldıktan sonra 721/1321 yılı Aşure pazartesi günü Mısır Sultanından onun serbest bırakılması yönünde bir emir geldi.

Beşinci Mihne (726/1325): Onun eski fetvalarından birisi olmasına rağmen “Kabir ziyareti” meselesiyle ilgili verdiği fetvasında onun hasımları bunu fırsat bilip ona saldırıya geçtiler. İbn Teymiyye’nin faaliyetlerine bir sınırlama getirme yönünde bir karar alması için durumu Sultan’a iletiler. Bunun üzerine 726/1325 yılında İbn Teymiyye’nin Şam kalesinde tutuklanması yönünde emir çıkardı. İbn Teymiyye (r.a.), 728/1327 yılında vefat edinceye kadar hapsedildiği kalede kaldı.

2.1.6. İbn Teymiyye’nin Eserleri

Daha önce de dediğimiz gibi İbn Teymiyye bol ürüne sahipti. Yüzlerle ifade edilecek derecede devasa bir bilimsel servet bırakmıştır. Zehebî, *Tezkiratü’l-Huffâz* adlı eserinde şöyle der: “Onu (İbn Teymiyye’yi) onaylayan onaylamayan herkes övmektedir. İnsanlar arasında belki üç yüz cildi bulan eseriyle tanınmaktadır.”¹³⁰ Yazma ve kaydetmede hızlıydı. Ayrıca, onun nakil olmadan ezberinden yazdığı ve birçok kitap ve risalesinin elimize ulaşmadan kaybolduğu da söylenmiştir.

¹²⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, C. 14, s. 87-98.

¹³⁰ Şamsüddin ez-Zehebî, *Tezkiratü’l-Huffâz*, Hindistan: Tab’a Meclisi Dâirati’l-Maârif, 1334/1915, C. 4, s. 279.

İbn Teymiyye birçok ilimde ve çeşitli düşünce alanlarında yazdı. Geride kendisinden sonra gelen nesiller için entelektüel bir hazine bırakmıştır. Görüş ve düşüncelerini yazdığı kitap ve risalelerden ellerimize ulaşanların tamamı, inandığı Selefi anlayışa uygun olarak telif edilmiştir.¹³¹

Kendisinden sonra öğrencileri onları yorumladılar, konularını tanzim ettiler, meselelerini düzenlediler ve yerlerine koydular. Daha sonra gelen gruplar bu görüşleri benimsediler ve onları dinlerinin yorumu olarak tercih ettiler.¹³²

Bazzâr şöyle demiştir: “Onun eserleri ve tasniflerine gelince onlar, birileri onları sayabildiği kadarıyla sayabilir veya bize isimlerinin bir listesini getirebilir. Ama irili ufaklı pek çok oldukları için genellikle kimse onlarıntamamının isimlerini sayamaz. Onlar ülkelere yayılmış durumdadır. Nereye gitmişsem orada onun eserlerini gördüm.”¹³³

Hafız ez-Zemlekânî de şöyle der: “İbn Teymiyye, güzel tasnif, ifade kalitesi, düzenleme, bölme ve beyanda üstünlük sağlamıştır. Allah demiri Davud’a (a.s.) yumuşattığı gibi ona da ilimleri kolaylaştırmıştır. Kendisine bir bilim sanatından bir soru sorulsa gören ve duyan onun bu sanat dışında bir şey bilmediğini sanır ve onu kimsenin onun kadar bilmediğine hükmeder.”¹³⁴

Eserlerinin çoğunda İbn Teymiyye’nin üslubu, çok sayıda ayrıntı ve konu dışına çıkma ile karakterize olmuştur. Belki onlar, eserin kusurlarından birisidir. Ancak aynı şekilde onlar da bu adamın keskin zekâsının ve yazarken onun düşüncesinin döküldüğünün kanıtıdır. Onun talî meselelerle ilgili konulara girdiğini görüyoruz. Belirli bir meselede konuştuğu zaman onun, oradan tâlî meseleye geçtiğini ve o konuya daldığını, daha sonra oradan da daha hassas bir talî meseleye geçtiğini görüyoruz. Ayrıca,

¹³¹ İbn Teymiyye’nin eserlerinin büyük bir envanteri için bkz. Muhammed b. Şakir el-Ketbî, *Fevâtü’l-Vefeyât*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1973, s. 74-80; Abdullah b. Muhammed el-Huceylî, *Menhecü İbn Teymiyye fi’t-Te’lif ve Merâhilühü’l-Müteaddide*, Riyad: Dâru İbn Hazm, 1999, 69-109. Ciltli eserler, risâleler, kitaplar ve en ünlü eserlerin alfabetik bir fihristinden oluşan düzenli bir envanter içerir. Bu konuda incelemeye değer bir risaledir.

¹³² Ebu Zehre, *İbn Teymiyye ve Hayâtühü ve Asruhü*, s. 126.

¹³³ Ebu Hafis Ömer el-Bezzâr, *el-A’lâmü’l-İlmiyye fi Menâkıbı İbn Teymiyye*, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Cedîd, 1976, s. 25.

¹³⁴ Marî b. Yusuf el-Hanbelî, *el-Kevâkibü’d-Dürriyye fi Menâkıbı’l-Müctehid İbn Teymiyye*, Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1986, s. 60.

onun kitabında konu ve bilgilerin tekrar ettiğini de görüyoruz. Kitaplarının birkaç yerinde tek bir konuyu yazdığını görebiliriz. Yine, kitaplarının çoğunda Kur'ân, Sünnet-i Nebevî ve Selefin sözlerinden bol miktarda delil getirmektedir.

Burada İbn Teymiyye'nin bazı eserlerini yazmış olduğu en önemli alanlara ve en meşhur konulara göre açıklamaya çalışacağız:

2.1.6.1. Tefsir

- İbn Teymiyye, tefsirle ilgili birçok risale kaleme almıştır. Bunların en önemlilerinden birisi *Risâle fî Menheci't-Tefsîr*'dir. Bu risale, İbn Teymiyye'nin tefsir alanındaki yaklaşımını, şerî hükümler çıkarmayı ve sıfatlarla ilgili ayetlerin tefsirini araştıranlar için referans sayılır.

- *Tefsîru Sûrati'l-İhlâs*

2.1.6.2. Fıkıh ve Fıkıh Usulü

Fıkıh alanındaki derinliğini ve ona olan vukûfiyetini dikkate aldığımız zaman, onun kitaplarının içinde en zengin olanları belki de fıkıhla ilgili olanlardır. Onun fakih olarak yapmış olduğu etki, itikadi açıdan yaptığı etkiden daha fazladır.¹³⁵

- *Mecmûa Fetâvâ İbn Teymiyye*: Otuz beş cilttir. Akaid, fıkıh, tefsir, hadis ve usülle ilgili bol miktarda bilgi vardır.

- *Fetâvâ İbn Teymiyyeti'l-Kübrâ*: Beş cilt olup fıkıh ve fikhî tercihlerle ilgilidir. *el-Fetâvâ'l-Mısriyye* diye de bilinir.

- *Kâide fî'l-İçtihâd ve't-Taklîd*

- *Kitâb fî Usûlü'l-Fıkh*

- *Risâle fî Raf'i'l-Hanefî Yedeyhi fî's-Salâh*

- *Risâle fî'l-Ukûdi'l-Muharrame*

- *Mes'eletü'l-Halef bi't-Talâk*

¹³⁵ Bkz. ez-Zeyn, *Mantuku İbn Teymiyye ve Menhecühü'l-Fikrî*, s. 9.

- *el-Kavâidü'n-Nûrâniyyetü'l-Fıkhiyye*
- *Kitâbü Menâsiki'l-Hac*
- *Risâle fî Sücûdi's-Sehv*
- *Kitâbü'l-Farkı'l-Mübîn beyne't-Talâk ve'l-Yemîn*

2.1.6.3. Tasavvuf

- *el-Furkân beyne Evliyâi'r-Rahmân ve Evliyâi'ş-Şeytân*
- *et-Tühfetü'l-İrâkıyye fî A'mâli'l-Kulûb*
- *Deracâtü'l-Yakîn*
- *İbtâlü Vahdeti'l-Vücûd*
- *Risâle fî's-Sema' ve'r-Raks*
- *Emrâdu'l-Kulûb ve Şifâühâ*
- *el-Ubûdiyye*
- *er-Risâletü't-Tedmüriyye*
- *et-Te vessül ve'l-Vesîle*
- *el-İbâdâtü'ş-Şeriyye*

2.1.6.4. Kelam

Akaidle ilgili kitapları pek çoktur. Onlardan bazıları şunlardır:

- *Kitâbü'l-Îmân*: İman ve İslâm arasındaki firkaları ele almıştır.
- *Şerhu'l-Esfahâniyye: el-Esfahâniyye*, Şemsüddin el-Esbahânî'nin inançla ilgili özet metinlerinden oluşur. İbn Teymiyye de bu akideleri şerh etmiş ve Kelâmî usüllere cevap vermiştir.
- *en-Nebevât*: Peygamberlerin mucizeleri ile ilgili olarak Eşâfîlere yönelik reddiye olup, mucizelerle keramet ve şeytanî harikulâde olaylar arasındaki farkı ele alır.
- *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî'r-Rad ale'ş-Şîa ve'l-Kaderiyye*: Sekiz cilt olarak basılmıştır.

- *Kitâbü'l-İstikâmet*

- *Kitâbü İktidâi's-Sırâtı'l-Müstakîm*

- *Kitâbü'l-Furkân*

- *Risâleü'l-Hameviyyeti'l-Kübrâ*: Hama'dan gelen bir soruya cevaptır. Sorunun konusu ise; "sıfatlarla ilgili ayetlerin istivâ gibi" olması meselesidir. Eşarîlere yönelik cevabı içerir.

- *el-Akîdetü'l-Vâsıtiyye*: Kitapta kendi inancını açıklamıştır.

- *er-Risâletü'l-Medîne*: Bu eserde İbn Teymiyye, kendisiyle Eşarîler arasında geçen Allah'ın vasfı, Arş'a yükselmek, Kur'ân meselesi ve sıfatların tevili ile ilgili tartışmaları özetlemiştir.

- *et-Tedmüriyye*: Bu da sıfatların ıspatı ve kaderle ilgili risalelerden ibarettir.

Şunlar da risalelerindendir: *Risâle Merâtibi'l-İrâde*,

Risâletü'l-İhticâc bi'l-Kadâ ve'l-Kader,

Beyânü'l-Hüdâ ve'd-Dalâl,

Mu'tekadât Ehli'd-Dalâl,

Meâricü'l-Vusûl,

es-Süâl ani'l-Arş,

Beyânü'l-Fırkati'n-Nâciye,

el-Cevâmi' ve'l-Furkân beyne Evilyâi'r-Rahmân ve Evliyâi's-Şeytân,

İbtâlü Kavli'l-Felâsife bi İsbâti'l-Cevâhiri'l-Akliyye: Bu kitabı İbn Abdilhâdî, *el-Ukûdü'd-Dürriyye*'de zikretmiştir. Kitap kayıptır.¹³⁶

2.1.6.5. Diğer Din Mensuplarına Reddiyeler

- *el-Cevâbü's-Sahîh limen Beddele Dîne'l-Mesîh*: Dört büyük ciltten oluşur. Hıristiyanlara reddiyedir.

- *Tahcîlü Ehli'l-İncîl*

¹³⁶ İbn Abdilhâdî, *el-Ukûdü'd-Dürriyye*, s. 36.

- *er-Risâletü'l-Kubrusiyye*

2.1.6.6. Felsefe ve Mantık

- *er-Reddü ale'l-Mantıkiyyîn*: Bu kitap, Mantıktaki yaklaşımını ortaya koyduğu için temel kitap sayılır. En önemli kitabı sayılır.

- *Kitâbü Muvâfakati Sahîhi'l-Menkûl li Sarîhi'l-Ukûl*: Kitap, *Derü Teâruzı'ş-Şer'* ve *'l-Akl* ya da *Derü Teâruzı'n-Nakl ve'l-Akl* olarak da isimlendirilmiştir. On cilt olarak basılmıştır.

- *Beyânü Telbîsi'l-Cehmiyye fî Te'sîsi Bida'ihimi'l-Kelâmiyye*: Bazen *Nakzu Esâsi't-Takdîs* olarak da isimlendirilir. Altı büyük ciltten ibarettir.

- *fî'l-İstidlâl*

- *es-Safediyye*

- *Nakdu'l-Mantık*

- *er-Risâletü'l-Arşîyye*

2.1.4.7. Siyaset ve Sosyoloji

- *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye fî Islâhi'r-Râi ve'r-Raiyye*: Adil siyasetin ve yararlı yönetimin kaidelerinden bahseder.

- *el-Hisbe fî'l-İslâm*: Emr-i bi'l-ma'rûf ve Nehy-i ani'l-Münker emri ilkesinin uygulamasıyla ilgilidir.

- *el-Hasene ve's-Seyyie*

- *el-Vasiyyetü'l-Câmia li Hayri'd-Dünya ve'l-Âhira*

- *Şerhu Hadîs İnneme'l-a'mâlü bi'n-niyyât*

- *el-Mezâlimü'l-Müştereke*

2.2. İBN TEYMIYYE VE SELEFÎ DÜŞÜNCESİ

Selefi yaklaşım kuramcıları tarafından kabul edilen ve üzerinde anlaşılan kurallar göz önüne alındığında, İbn Teymiyye'nin Selefi düşüncesini etkileyen en güçlü adamlardan biri olmasına dayanarak ve düşüncesine ve geride bıraktığı ilmî mirasa tekrar dönerek diyebiliriz ki Seleflerin yaklaşımı üç esasa dayanmaktadır:

1- Naklin aklın önüne geçirilmesi: Bu yaklaşımı, Mutezile, Eşarîlik ve Maturidîlik gibi Kelâm mezheplerinden ayıran ilkedir. Onlar, Kur'ân nassını mutlak surette aklın hükmünün önüne geçirme üzerinde icma etmektedirler.

2- Selefler, tevil etmeden müteşâbihî muhkeme dönüştürme düşüncesine sahiptirler. “Muhkem” ile şu kastedilmektedir: O, manaya delâleti açık olan ya da kendisiyle neyin kastedildiği bilinen ve tek bir vecihten başkasına ihtimali olmayan lafızdır. “Müteşâbih” ise, ilmîni, Yüce Allah'ın sadece kendine tahsis ettiği, kendi başına müstakil olmayan ve bir beyana ihtiyaç duyan lafızdır.¹³⁷ Yüce Allah'ın şöyle buyurmaktadır: “*Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir.*”¹³⁸ Razî de muhkem ve müteşâbihin hepsini şöyle diyerek tanımlar: “Lafzın iki manası olup, onlardan ağır basan manaya hamlettiğimiz zaman o muhkemdir. Şayet tercih edilen (mercûh) manaya hamletmişsek o da müteşâbihtir. Bizi tercih edilen manayı tercih etmeye götüren şey, ağır basan mananın aklen muhal olduğuna dair kesin aklî deliller getirmektir.”¹³⁹

Burada dinî nasların anlaşılmasında Seleflerde esas olanın tefsir olduğu, Kur'ân'ın kendi kendisi ile veya sünnetle tefsir edildiği açıklığa kavuşmaktadır. Tevili reddettikleri sözüne gelince Tevili şidetle reddettiklerine dair başka bir yerdeki görüşlerine baktığımız zaman, onların mecburen teville gittiklerini görüyoruz. Meselâ, “*Nerede olursanız o sizinle birliktedir*”¹⁴⁰ ayetini “zâtıyla değil de ilmen yanında

¹³⁷ Fahreddin Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1981, C. 7, s. 181.

¹³⁸ Âli İmrân, 3/7.

¹³⁹ er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, C. 7, s. 182.

¹⁴⁰ Hadîd, 57/4.

olmak” şeklinde tevil etmişlerdir.¹⁴¹ Ayrıca İbn Teymiyye de onu, yardım, destek ve gözetme ile tevil etmiştir.

3- Mütevâtir ve âhad haberle delil getirmek: Daha önce de beyan ettiğimiz gibi onlar, âhad haberle delil getirme ve onunla amel etmenin gerekliliği üzerinde icma etmişlerdir. İbn teymiyye şöyle der: “İmamların tasdik etmek veya amel etmek üzere alıp kabul ettikleri haber, halef ve selef cumhurların katında ilim ifade eder. Bu da mütevâtî haberin manası ile ilgilidir.”¹⁴²

Kelâm âlimleri ise âhad haberin kesinlik ifade etmeyen bir zanna dayalı olduğu, inanç konusunda onunla delil getirilemeyeceği, ancak ahkâm için elverişli olabileceği gerekçesiyle bunu kabul etmezler. Çünkü onlara göre inanç, bir delilde realiteye uygun olan kesin tasdike ihtiyaç duymaktadır ve sonuç olarak da inancın kesinlik ifade etmesi gerekir.¹⁴³

Aşağıdaki çalışmada, imanın büyük meseleleri ve Kelâm fırkaları ve filozoflarla İbn Teymiyye arasında sürekli ihtilâf konusu olan inanç meseleleri ile ilgili olarak İbn Teymiyye ile temsil edilen Selefi düşüncüyü, doğal olarak da ona nispet edilen Selefi akımı okumaya çalışacağız.

2.2.1. Allah’a İman

Teolojik alanda önemli bir merkezî meseleyi temsil eden Yüce Allah’ın varlığına iman, genel halk arasında tartışma konusu olmayan meselelerdendir. Aşağıda gelecek olan teolojik çalışmalar, bu temel teolojik asıl üzerine bina edilmektedir. Bu nedenle o, imanın ilk rüknüdür ve onu takip eden meseleler bu teolojik asla -yani Allah’a iman meselesine- dayanmaktadır.

Bu çalışmada, üç ana ekseninde Allah’a iman konusunda İbn Teymiyye’nin inancına ve bunun Selefi inancındaki konumuna değinmeye çalışacağız. Bunlar: Onun Allah’ın

¹⁴¹ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-Fetâvâ*, C. 5, s. 103, 495, 496.

¹⁴² İbn Teymiyye, *Mecmû’l-Fetâvâ*, C. 18, s. 48.

¹⁴³ Bkz. Kemâleddin el-Buğaysî, *el-Akîdetü’l-İslâmiyye ve’l-Kazâya’l-Hilâfiyye inde Ulemâi’l-Kelâm*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2014, s. 139-146.

varlığına dair delil getirmedeki yaklaşımı, tevhit görüşü ve isim ve sıfatlara iman konusundaki yaklaşımıdır.

2.2.1.1. Allah'ın Varlığını İspat Etmede İzlediği Yöntem

Allah'a imanın unsurlarından birisi, onun varlığına iman meselesidir. Dediğimiz gibi, inanç meselesinin teolojik araştırmalarda merkezî ve mihverî bir konu olduğu konusunda herhangi bir anlaşmazlık yoktur. Ancak ihtilâf konusu, Yüce Allah'la ilgili bilginin kaynağındadır. Bu, içten gelen köklü ve fitrî bir mesele midir yoksa bu bilgiyi elde etmek araştırma ve delil gerektiren bir konu mudur?

“Her şeyde onun varlığına dair delil olan varlık hakkında nasıl delil talep edersin?” İbn Teymiyye'nin öğrencisi olan İbnü'l-Kayyim'in kendisinden nakletmiş olduğu dikkat çeken bu ifadeyi, Yüce Allah'ın varlığına delil getirme meselesinde İbn Teymiyye'nin yaklaşımı için tanımsal bir giriş niteliğinde sayabiliriz.

Ancak öncelikle, İbn Teymiyye'yi anlamamız için onun nezdindeki temel kaideyi tespit etmemiz gereklidir. O da şudur: Naklin ve semî delilin her zaman aklî delilin önüne geçmesidir. Onun nezdinde naklî şerî delilin bizzat kendisi akılla çatışmayan ve çatışması mümkün olmayan aklî delildir. Bu çatışma meydana geldiği zaman mutlak öncelik naklidir. Daha sonra da akıl gelir.

Dolayısıyla bu meselede İbn Teymiyye'nin şeriatı mutlak surette aklın önüne geçirmesine dayanarak, filozofların ve kelâmcıların Yaratan'ı ispat etmek için kanıt olarak kullandıkları aklî delilleri değerlendirirken, bu delillerin hiçbir şekilde doğru inanç ortaya koymadığını düşünür. Onları reddeder, kabul etmez ve batıl olarak nitelendirir. Hatta bunları kullanan kelâmcıları bidatçılar olarak nitelendirir.¹⁴⁴

O, bu konuda filozof ve kelâmcıların delillerini tartışmaya çalışırken iki şeyi ispat etme gayretine girer. Birisi: Onların naslarla çatışan görüşleri ve delilleri ancak batıldır.

¹⁴⁴ Bkz. Abdullah el-Uceyrî, *Şumûu'n-Nehâr, Itlâle ale'l-Cedeli'd-Dîniyyi'l-İlhâdiyyi'l-Muâsır fi Meseleti'l-Vücûdi'l-İlâhiyyi*, Huber: Tekvîn, 2016, s. 21-38.

İkincisi: Vahyin naslarıyla çatışmayanlar hak da olabilir batıl da olabilir. Onlardan hak olanlar, kendisine ihtiyaç duyulmayan bir uzatma olabilir.¹⁴⁵

Ayrıca o, bu hücumunda kendisinden hareket ettikleri akideye hücum ediyor ki bu akide, ortaya koydukları bu aklî yollardan ve bu delillerden başka Yaratan'ı ispat etmenin bir yolunun olmadığını söyler. İbn Teymiyye şöyle der: Şu husus bilinmelidir ki bu yoldan başka bir yolun olmadığına inanıyorlarsa ve bu yolun doğruluğu konusunda kendilerine muhalefet edenleri mülhit, dehrî vs. olarak kabul ediyorsa onlar, Yaratan'ı ispat ve onun Resûlünü tasdik hususunda bidat yollara girenlerdir. Bunu da birkaç yerde zikrederler. Bunlardan bazıları şöyledir: Onlar, Yüce Yaratıcı'nın ispatının tek cevherin ispatı üzerinde durduğuna inanınca, bunun kabul edilmesini müslümanların sözleri sayıp, reddedilmesini de mülhitlerin sözleri saymışlardır. Aynı şekilde şöyle diyebilirler: Cevherlerin ve cisimlerin birbirine benzemesi görüşü, müslümanların görüşlerindedir, bunun reddedilmesi de mülhitlerin sözlerindedir. Yine şöyle de diyebilirler: yaratılmışların/hadislerin sonlu olduğu görüşü müslümanların görüşlerindedir. Sonsuz olduğu görüşü ise mülhit olan Dehriyenin görüşlerindedir.”¹⁴⁶

Bu arada İbn Teymiyye, Muhacir ve Ensardan olan ilklerin ve onlara samimi olarak tabi olan kimselerin imanının, cisim üzerine bina edilmiş bu delillere dayalı olmadığını düşünmektedir. Ona göre Hz. Peygamber (s.a.s) de, hiç kimseye Yaratıcı'nın ispatına dair böyle bir delil getirmelerini ne emretmiştir ne de Yüce Allah Kitabında böyle bir şey zikretmiştir. Onun birliğine delil teşkil eden ayetlerde cisim, araz, cismin terkihi ve hudûsu vs. bunlarla ilgili hususlaradaya olan bu delillerden hiçbir şekilde bahsetmemiştir. Kim “Allah'a ve Resûlüne iman, ancak bu yolla mümkündür” derse İslâm dininin gereği olarak onun bu sözünün fasit olduğu anlaşılır. Yine kim “Bu yola girmek, Yüce Yaratıcı'yı tanıma konusunda vaciptir” derse, onun sözü de İslâm dininin gereği olarak bilinen şeylere aykırı olan batıl bidatlardan olur.”¹⁴⁷

İbn Teymiyye'nin konuştuğu her meselede bilinen bir yaklaşımı olduğunu görüyoruz. O, öncelikle muhaliflerin kanıtlarını ve firkaların görüşlerini arz etmekle

¹⁴⁵ İbn Teymiyye, *Derü Teâruz*, C. 8, s. 90-91.

¹⁴⁶ İbn Teymiyye, *Derü Teâruz*, C. 8, s. 93-94.

¹⁴⁷ İbn Teymiyye, *Derü Teâruz*, C. 1, s. 177.

başlar. Mezhepleri ve konuyla ilgili görüşleri ayrıntılı bir şekilde ortaya koyar. Sonra, bunlar kendi görüşü ve delilleriyle yorumlar.

İbn Teymiyye'nin kitaplarında Yaratıcı'nın varlığına dair delil getirme meselesi hakkında kelâmcıların ve filozofların getirmiş oldukları bütün delillerle ilgili uzun tartışmaların yapıldığını görüyoruz. O, bunları ortaya koyar, açıklığa kavuşturur ve haklarında abartılı bir şekilde reddiye yapar. Ama biz burada felsefecilerin getirdiği en meşhur delilleri olan “İmkân Delili”ne, kelâmcılara göre bu delillerin en meşhuru olan “Hudûs Delili”ne yönelik ortaya koymuş olduğu tenkitle yetineceğiz.

Hudûs Delili: Kelâmcıların en meşhur olan ve cumhurun nazarında en güvenilir olan delilleri Hudûs delilidir. Kelâmcıların çoğu, bu delili ön plana çıkarmaya ve büyütmeğe gayret etmişlerdir. Onu, imanın ancak bu delili bilmeyele gerçekleşeceği, dinin asıllarından biri saymışlardır. Hudûs delili, şu soruya cevap verme esasına dayanır: Mümkün olanın -yani hâdislerin ya da âlemin- müessire yani Allah'a ve yaratıcıya muhtaç oluşunun illeti nedir? Eski kelâmcılar buna şöyle cevap verirler: Tüm varlıkların hâdis olduğu ve hâdis oldukları sürece de bir yaratıcıya ve müessire ihtiyaç duydukları değerlendirmesiyle illetin yönü hâdis değildir.

Felsefeciler onlara şu sözleriyle itiraz ederler: İlet hudûs olsaydı, var olup sonu geldiği için hudûstan sonra ortaya koyucu ve müessire ihtiyaç duyulmazdı. Kelâmcılar bunun gerekçesini şu sözleriyle ortaya koyarlar: Âlem cisimlerden ve arazlardan oluşmaktadır. Cisimler arazlara ihtiyaç duymaktadır. Onlar (cisimler) da hâdislerden yoksun değildir. Dolayısıyla onlar bir yaratıcıya ihtiyaç duyarlar. Çünkü arazlar süreklilik gösterirler ve bu nedenle onlar da cismin beka şartı olan arazları sağlamak için yaratıcıya ihtiyaç duyarlar.

Râzî gibi sonra gelen kelâmcılar, felsefenin sözünü -yani İmkân delilini- aldılar ve Hudûs deliliyle ilgili görüşlerini hata sayıp ondan döndüler. Bazıları da “İmkân ve Hudûs delillerinin arasını birleştiriyoruz, bu da “Hudûs Şartıyla İmkân delili” oluyor” dediler. Sonra gelen kelâmcıların çoğunluğunun tercihi budur.

Hudûs delilini basit bir şekilde açıkladığımız zaman, ilk iki öncüle ya da küllî asla cevap verilebilir. Birinci asıl: Âlemin hudûsunun ispatı. İkinci asıl: Sonradan olanın (hâdis) bir muhdisinin olması gerektiğinin ispatı.

Birinci asılla ilgili olarak kelâmcıların cumhuru şunu kabul etmişlerdir: Âlem, Yüce Allah'ın dışındakilerdir ve bunlar iki şeyden meydana getirilmişlerdir. Birisi, arazlardan ayrılması mümkün olmayan cevherler, ikincisi ise değişken olan arazlardır. Daha sonra da âlemin yaratılmış bir hâdis olması gerektiğini açıkladılar.

Birinci asıl dört öncüle dayanmaktadır. Bunlar; arazların ispatı, arazların hâdis olduğunun ispatı, cevherlerin arazlardan ayrılmalarının imkânsızlığı ve hâdislerden önce gelmeyenler hâdistir ya da bazı kelâmcılara göre öncesi olmayan hâdislerin imkânsızlığıdır.¹⁴⁸

İbn Teymiyye de bu hudûs delilini kabul etmez ve onun öncüllerini batıl olarak nitelendirir. Bunu da kitabında dört madde halinde özetleyerek zikreder:

Birincisi: Arazların (ki bunlar sıfatlardır) ispatı veya bazılarının varlıklar (bunlar da hareket, durgunluk, birleşme ve ayrılmadır) şeklinde kabul edilmesidir.

İkincisi: Bu arazların gizlilikten sonra ortaya çıkışlarını geçersiz kılarak ve bir muhalden bir muhale geçişlerini geçersiz kılarak hâdis olmalarının ispatıdır.

Üçüncüsü: Cismin onları kabul ettiğini ve bir şeyi kabul edenin de ondan ve onun zıddından yoksun kalmayacağını ispat ederek cismin ya arazların bütün çeşitlerinden ya da cismin varlıklardan yoksunluğunun muhal oluşunun ispatı.

Dördüncüsü: “Hâdislerin öncesinin olmaması”nın kabul edilmemesinin ispatıdır.

“Hâdislerin öncesinin olmaması”nın kabul edilmemesinin ispatı iki öncüle dayanmaktadır: Birincisi: Cisim sıfatlardan ibaret olan arazlardan yoksun değildir. İkincisi: Arazlardan ibaret olan sıfatlardan yoksun olmayan şeyler muhdestir (sonradan ortaya çıkarılmıştır). Çünkü arazlardan ibaret olan sıfatlar ancak muhdes olur.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Muhammed Kemal Halîka, “Delîlü'l-Hudûs (el-Kosmolocî) ve'l-Fizyâü'l-Muâsıra”, Araştırma makalesi, 2018, s. 9.

¹⁴⁹ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, C. 3, s. 189.

Daha önce de dediğimiz gibi, İbn Teymiyye, Yüce Allah'ın varlığına delil getirmek için biricik yol olarak bu delile güvenmeyi reddeder. O, bu delilin ve onun öncüllerinin; mutlak olarak sıfatların ya da bir kısmının nefyi ve halku'l-kur'ân, ahirette Allah'ın görülmesinin inkâr edilmesi ve onun arşına yükselmesi görüşlerinin nefyi bakımından kelâmcıların daha sonra söylemiş oldukları hususta ancak bir sebep olduğunu düşünmektedir.

İbn Teymiyye, hâdislerin başlangıcı olmasının imkânsız olduğu görüşü, tek cevher ve cisimlerin birbirlerine benzemesi görüşü, iki zıddı kabul edenin bunlardan birisinden yoksun olmasının imkânsız olduğu görüşü gibi Hudûs delilinin dayandığı öncüller ve asıllardan olan, ister öncüllerinde olsun ister sonuçlarda olsun bu delilin unsurlarının her bir parçası için eleştiri yöneltir.¹⁵⁰

O bu eleştirisinde öncelikle, Yaraticı'nın varlığına delil getirmek için söz konusu akli delillerin ve kanıtların kullanılmasını reddeder ve şöyle der: “Bu yol, Muhammed'in (s.a.s.) insanları, Yaradan'ı ve onun peygamberlerinin peygamberliğini ikrar etmeye bu delillerle çağırmadığı zorunlu olarak bilinen bir husustur. Bu nedenle Eşârî gibi usta kelâmcılar, bu delillerin peygamberlerin, onlara tabî olanların, ümmetin selefinin ve imamlarının yolu olmadığını itiraf etmişlerdir.”¹⁵¹ İkincisi: İbn Teymiyye, arazlardan ancak hareketi ve durgunluğu ispat eder. Çünkü akıl sahiplerinin çoğunluğu bunu inkâr etmezler. Bu, onun da dediği gibi reddedilmemesi zorunlu olan bir durumdur. Ancak o, onun görüşüne göre cisimlerin birer cevherlerden ibaret olmasına dayanarak birleşmeyi ve ayrılmayı reddetmiştir. Bu da akıl sahiplerinin çoğunluğunun inkâr edip benimsemedikleri bir şeydir.¹⁵²

O, bu delile yönelik reddiyesinde üçüncü bir delile dayanmaktadır ki o da, bu konudaki yaklaşım gizli ve kapalıdır. Kur'ân'da da zikredilmemiştir. Şöyle der: “Kur'ân'da bir tanesi bile zikredilmediği halde, bu delilin öncüllere ihtiyacı olduğu takdir edilse de, geri kalanların, gizli öncüllere ihtiyaç duymayacak şekilde açık ve net olması dışında delil zikredilmemiştir. O ancak muhatap için ihtiyaç duyulmayanları

¹⁵⁰ Bkz İbn Teymiyye, *Derü Teâruz*, C. 2, s. 370-399.

¹⁵¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, C. 3, s. 189.

¹⁵² Bkz. İbn Teymiyye, *Derü Teâruz*, C. 1, s. 302-303.

hariç tutarak ihtiyaç duyulan öncülleri zikreder. Cisimlerin birbirine benzer olması, cisimlerin hâdis olan arazlara gerek duyduğu ve hâdislerin en gizli durumlardan ve gerçek olsa bile gizli öncüllere en fazla ihtiyaç duymaktan kaynaklanan başlangıçları olmadığı malumdur. Kur'ân'da böyle bir şey yoktur.”¹⁵³

Kelâmcılar Hudûs delilini destekleyen şerî bir delile dayanmaya çalışınca, Tanrı olmalarının batıllığını ispat etmeyle ilgili olarak yıldızların kaybolmasına dayandılar. Onların bu delile sarılma yönleri şöyledir: İbrahim (a.s.), yıldızların, güneşin ve ayın hâdis olmasına batmalarını delil getirmiştir. Batmak da harekettir. Hareket, değişikliği gerektirir. Buradan da zorunlu olarak her değişkenin muhdes olduğu sonucu çıkar.

İbn Teymiyye buna şöyle cevap verir: “İbrahim, batmakla iddia ettikleri gibi onun âlemlerin Rabbi olmadığına delil getirmiştir: Buradan, hareket eden ve yer değiştiren olmasından dolayı ve hatta bir tarafta (görünür olması tarafında) yer alan bir cisim olmasından dolayı batmadan önceki şeyin yerine hâdislerin gelmesi gerekli olur. Yani Allah için batmayı ve onun zıddını kabul ettikleri zaman onun için hareketli olma ve yer değiştirmeyi kabul etmiş olurlar. Bu da hâdislere mahsus bir özellik olur. Dolayısıyla bunu kabul eden bir kişi ona cisimlik ve sınırlılık izafe etmiş olur. İbrahim'in nezdinde onun âlemlerin Rabbi olmadığına delil olmamıştır. O zaman, İbrahim'in hikâyesi onların istedikleriyle aynı değil, istediklerinin tersi bir argüman olmalıdır.”¹⁵⁴ O, bu cevabının ardından iki şeyi takrir etmeye çalışır: Birincisi: Bu delilin huccet oluşunun reddedilmesi yani, İbrahim'in delili hudûs delilinin Şerî oluşunu göstermek istediği içindir. İkincisi: Hâdislerin Yüce Allah'ın zatıyla kaim olmasının caiz olmasıdır.

İmkân Delili: Filozofların kullandıkları delildir. Farabî ve İbn Sinâ Allah'ın varlığına dair deliller getirme konusunda başka bir yol izlemişlerdir. Onlar, varlıkla mahiyetin arasını ayırdılar ve şeyin varlığının mahiyetinden bir parça olmadığını belirttiler ve varlığı zatından ayrılmayan Allah hariç tuttular. O, zatıyla Vâcibü'l-Vucûd'dur. Bizim aynı anda onun varlığını kabul etmemiz için onun zatını idrak etmemiz yeterlidir.

¹⁵³ İbn Teymiyye, *Derü Teâruz*, C. 1, s. 120.

¹⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, C. 6, s. 254.

Kuşkusuz varlıklar, vâcip ya da mümkün olmaktan yoksun değildirler. Vâcip, varlığı zâtından olan şeydir. Mümkün de, varlığı kendisi dışından olan şeydir. Yani mümkün, zatına göre varlığı yokluğundan daha evla olmayan şeydir. Bu durumda onun için varlık tarafını yokluk tarafına tercih edecek bir müessir gereklidir. Bu müessir, ya zâtıyla vâcibü'l-vücûd olur ya da varlığı mümkün olur. Kuşkusuz zâtıyla vâcibü'l-vücûd olursa vâcibin var olması sabit olur ve bu da istene şeydir. Varlığı mümkün olan olursa onun varlığını yokluğuna tercih edecek bir illete ihtiyaç duyar. Mümkünlerin sonsuza kadar zincirleme bir şekilde devam etmesi muhaldır. Zira kendisini varlık sahasına çıkaracak olan başka bir illete ihtiyaç duymayan bir illetle son bulması kaçınılmazdır. Onlara göre bu illet Vâcibü'l-Vücûd'dur yani Yüce Allah'tır.¹⁵⁵

Filozoflara göre mümkünün varlığı zâtından değil, kendisinin dışındandır. Şüphe yok ki mümkünün varlığı, haddi zatında yokluğundan evlâ değildir. Var olmuşsa bu, kendi zâtının dışında bir müessirle olmalıdır. İbn Teymiyye, kitabında İbn Sînâ'nın görüşünü getirmektedir: “İmkânın kendisinde hakkı olan şey, zâtından var olması değildir. Şüphe yok ki, mümkün olması bakımından onun varlığı yokluğundan evla değildir. Onlardan birisi evla olursa, bir şeyin olması ya da olmaması bu, bir şeyin var olması ya da yok olması yönünde olur. Varlığı mümkün olan herşeyin var olması kendi dışındandır.”¹⁵⁶

Dolayısıyla filozoflar, Âlem için, onu dilemesiyle ve tercih etmesiyle var eden bir yaratıcı ve tedbir edici ispat etmemişler ancak, zâtıyla varlığı zorunlu olan bir varlığı ispat etmişlerdir ki o da Allah'tır. Onu, tıpkı Güneş ışınlarının kendisinden çıktığı gibi tercih etme ve dileme olmadan kendisinden sonucun (ma'lûl) çıktığı tam bir illet saydılar. Âlem'in yaratılması ve düzenlenmesine gelince, onun zatını idrak etmesi esnasında Allah'tan tercihi ve dilemesi olmadan ayrılan akıllara ve feleklere teslim etmişlerdir. Bu akıllar vasıtasıyla yaratma, tedbir, var etme ve yok etme olmuştur. Onlara göre Vâcibü'l-Vücûd olan Allah'ın ise, Âlem'le bir bağı yoktur. Yaratma bakımından da bir bağ yoktur. Yaratma ve tesir ancak illiyyet yoluyla kendisinden neşet

¹⁵⁵ Ali el-Fakîhî, *Meslekü'l-Mütakellimîn ve'l-Felâsife fî İsbâtü Vücûdillâhi Teâlâ*, 2011 [https://knowingallah.com/ar/articles/\(Eeişim:29.01.2020\)](https://knowingallah.com/ar/articles/(Eeişim:29.01.2020)); Ayrıca bkz. Adil Mahmud Bedr, *Burhânü'l-İmkân ve'l-Vücûb beyne İbn Sînâ ve Sadrüddîn Şîrâzî*, Lazkiye, Dâru'l-Hivâr, 2006, s. 21,22.

¹⁵⁶ İbn Teymiyye, *Derü Teâruz*, C. 4, s. 164.

eden akıllara ve feleklere aittir. İlim bakımından da bir bağı yoktur. O, Âlem’de var olan cüziyyâtı bilmez aksine, Evren’in genel nizamını bilir. Bu, cüziyyâtın eksik olmasından ve Allah’ın tam olmasından kaynaklanır. Tam olanın eksik olanı bilmesi, onlara göre onu noksanlaştırır.¹⁵⁷

İbn Teymiyye bu delili kitabında ortaya koyar ve onu “İbn Sînâ gibi filozofların katında vücûb ve imkân yolu” diye isimlendirir. Bu kimseler şöyle dediler: “Varlığın kendisi varlığın vacip olmasının varlığını tasdik eder. Mevcut olan şey ya vaciptir ya da mümkündür. Mümkün olan için de bir vacibin olması kaçınılmazdır. Bu vacip de zâtıyla ve sıfatlarıyla vacip olmalıdır. Zira mümkün olsaydı, başkasına ihtiyaç duyardı.”¹⁵⁸ O, bu delille kelâmcıların delili arasındaki farka işaret eder. Ona göre filozof, müessirin durumundan eserin durumuna delil getiriyor. Kelâmcı ise eserin durumundan müessirin durumuna delil getiriyor.

Sonra İbn Teymiyye bu delili reddediyor ve bu görüş sahiplerinin birkaç yönden hataya düştüklerini düşünüyor: “Varlıkla onun mahiyetinin arasını ayırmak hatadır. Çünkü “Bu insan vardır” denildiği zaman burada kastedilen, bu insanın bir sıfatı olan varlığın bu insanı yapması değildir. Zira onun dışardaki varlığı, dışarda mevcut olan hakikatı üzerinde fazla bir değer değildir. Aksine dışarda mevcut mahiyeti olan hakikat, dışarda onun sabit olan varlığıdır. İbn Sina ve onun benzerleri mümkünün dışarda mahiyeti üzerinde fazladan bir varlık olduğu görüşüne varınca hata etmişlerdir.¹⁵⁹

Sonra şöyle diyor: “ve aklî taksimle dışardaki bütün kısımların varlığının mümkün oluşuna delil getirileceğini zannettiler. Bu da bir yanıltır. Varlığın ya vacip olduğu ya da mümkün olduğu görüşleri, bunlardan birisinin zorunlu olarak varlığına delil teşkil etmez.¹⁶⁰ İkincil aklî taksim Bârî’nin ortağı olması gibi dışarda imkânsız olan bir şeyi içerebilir, mevcut da olmayabilir. Zihin onu ancak keçiyi geyiği takdir eder gibi takdir eder.¹⁶¹ Sonra şöyle der: “Şayet bu yol doğruysa bunun sonucu, varlığının mutlak olması

¹⁵⁷ el-Fakîhî, *Meslekü’l-Mütekellimîn ve’l-Felâsife*, 2011.

¹⁵⁸ İbn Teymiyye, *Kitâbü’s-Safediyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, Dâru’l-Hedyî’n-Nebevî, 1986., C. 1, s. 61-66.

¹⁵⁹ İbn Teymiyye, *es-Safediyye*, s. 119-120.

¹⁶⁰ İbn Teymiyye, *er-Reddü ale’l-Mantıkıyyîn*, Beyrut, Müessesetü’r-Rayyân, 2005, s. 367.

¹⁶¹ İbn Teymiyye, *er-Reddü ale’l-Mantıkıyyîn*, s. 371.

dışında bir gerçekliği olmayan bir vâcibin varlığının ispatıdır. Bunun içinde ne Yaratan'ın ispatı vardır ne de gökleri ve Yeryüzü'nü eşsiz bir şekilde yaratanın varlığını ispat vardır. Bunda sadece varlığın vacip bir varlık olduğu vardır. Bunu Firavun ve salt dehrîler gibi Yaratıcı'yı inkâr edenler de kabul ederler.¹⁶²

Böylece İbn Teymiyye filozoflardaki vücûb ve imkân yolunu doğru bulmamıştır. O, kelâmcıların ve el-Kindî gibi bazı filozofların söylediği Hudûs delili ya da Kozmolojik delilin ondan daha şerefli ve daha net olduğu görüşündedir. O, Kozmolojik delil yoluna giren kimse, mümkünlerin hâdis olmakla mümkün olmasını ispat etmek için delil getirmemiştir. Sonra, onların mümkün olmalarıyla vâcib olana delil getirir. Aksine, onların bizzat hâdis olmaları, onları ihdâs edeni ispatlamak için delildir. Kuşkusuz muhdesin bir ihdas edicisinin olması gerektiğini bilmek, mümkünün bir vâcibinin olması gerektiğini bilmekten daha açıktır. Dolayısıyla bu yol, daha açık ve nettir. Diğerisi ise Hudûsla imkân sunucuna gidilmesi, imkânla da vâcib sonucuna gidilmesi itibarıyla daha gizli ve daha uzundur. Gizli olan şeyle net olana delil getiren kimse, hakikatı da konuşsa istidlâl yoluna girmemiş olur.¹⁶³

Fitrat ve Yaratmanın Âyetleri (Âyâtü'l-Halk) Delili:

İbn Teymiyye, kelâmcıların ve felsefecilerin delillerinin yerine Yüce Allah'ın varlığına dair fitrat delili ve yaratmanın âyetleri (âyâtü'l-halk) delilini takdim eder. O, Yüce Allah'ı bilmenin tüm bilinen şeyleri bilmenin aslı olduğunu düşünür. Ona göre insandaki ilimlerin aslı, aslen Yüce Allah'ı tanımaktan doğar.

Seleften ve İbn Teymiyye'den nakledilen sözleri düşünen kimse, gerçekte onların Yüce Allah'ı tanımının fitrî olduğunu ve Allah'ın kulu kendi varlığına dair delili idrak edecek şekilde yarattığını itiraf eden bir görüşten hareket ettiklerini görür. Bu nedenle biz, Ehl-i sünnet ve selefî ifadeleri arasında, “mükellef üzerindeki ilk vacip, Allah'ı birleme ve ona kulluk etmedir” ifadesini görüyoruz. Sünnî-Selefi düşüncenin bir kısmı şunları itiraf eder: Allah'ın varlığı, kendisiyle fitrîliğin itiraf edildiği bir davadır.

¹⁶² İbn Teymiyye, *es-Safediyye*, s. 120.

¹⁶³ İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Esfahâniyye*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001, s. 43.

Allah'ın Rubûbiyyetindeki birliği, kendisiyle fitrîliğin itiraf edildiği bir davadır. Kulluğun sadece bir olan Allah'a has kılınması, Allah'ın uğruna peygamberleri gönderdiği ve kitaplar indirdiği meseledir.

Kelâmcılar “Allah (c.c.), ancak düşünüp aklî deliller getirilerek bilinir” derken, İbn Teymiyye şöyle demektedir: “İlahî ilmin aslı zorunlu olarak fitrata dayalıdır. O içimizde, bir ikinin yarısıdır sözümüz gibi matematik biliminin ilkesinden ve cisim iki mekânda olmaz sözümüz gibi tabiat bilimi ilkesinden daha köklü bir durumdadır. Çünkü bu bilgiler birçok fitratın ondan yüz çevirebileceği isimlerdir. İlahî ilme gelince; hiçbir fitratın ondan yüz çevirmesi tasavvur edilmez.”¹⁶⁴ Fitrî durumlar için ne zaman fitrî olmayan bir yol takip edilirse bu, faydası olmayacak şekilde gönüller için bir işkence olur.”¹⁶⁵

O, Yüce Allah'a ve onun birliğine inanmayı sağlayan fitratın varlığının kalplerde istikrar bulduğu görüşündedir. Ona göre, onun varlığına dair aklî delillere ihtiyaç yoktur. Çünkü o, şayet bu deliller olmadan Yüce Allah'a inanmaz ve onu ikrar etmezse, bu delillerin ona delil teşkil ettiğini bilmez. Böylece, ismin isimlendirilene delil teşkil etmesi gibi, Yüce Allah için olan delil de ona delil teşkil eder. İsimlendirilenin daha önce, muhakkak tasavvur edilmiş olması gerekir ve ismin, tasavvur edilen bu müsemmâ (isimlendirilen) için bir isim olduğunun bilinmesi gerekir. Aynı şekilde bununla ilgili bu delil, kendisi hakkında delil getirilen şeyin tasavvur edilmesini ve onun kendisi için zorunlu olduğu düşünülen bir delil olduğunun tasavvur edilmesini gerektirir. Burada onun, medlûl (delil kılınan) için gerekli kılındığının bilinmesi kaçınılmazdır. Medlûl tasavvur edilmemiş olsaydı onun hakkında delil getirilen için delil olduğu bilinmezdi. İzfafetin bilinmesi muzâf ve muzâfun ileyhin tasavvuruna dayanmaktadır. Ancak insan izfafi ve onun delil olmasını bilmeyebilir. Onu tasavvur edince onun kendisi için gerekli olduğunu bildiği zaman medlûlu bilir. İnsanlar da yaratıkların Yaratan için

¹⁶⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, C. 2, s. 15-16.

¹⁶⁵ İbn Teymiyye, *er-Reddû ale'l-Mantikiyyîn*, s. 293.

deliller ve âyetler olduğunu bilirler. Sonuçta bunların onun için zorunlu kılınan deliller olduğunu bildikleri için onu tanımaları kaçınılmazdır.¹⁶⁶

Yüce Allah'ın yaratmasını ikrar etmek ve Vâcibü'l-Vücûd'un kadîm ve ezeli varlığını itiraf etmek fitrata yerleştirilmiştir ve kalplerde istikrar bulmuştur. Onun burhanları ve delilleri bir hayli fazladır.¹⁶⁷ O da, beyan yoluyla Allah'ı fitrî olarak tanımaya götüren Kur'an delillerine dayanmaktadır. İnsanda kendisini Yüce Allah'a götüren doğuştan gelen bir oluşum vardır. Yüce Allah'ın şu sözü de bunu ifade etmektedir: *“Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sımsıkı tutun.”*¹⁶⁸

Allah'ın şu ayeti de bunu ifade eder: *“Hani Rabbin (ezelde) Âdem oğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da, “Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)” demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, “Biz bundan habersizdik” dememeniz içindir.”*¹⁶⁹ Bu âyetle ilgili olarak özellikle müfessirler ihtilâf etmişlerdir. İlim ehlerinden şöyle diyenler vardır: Bu gerçek manada olmuş bir olay ve gerçek bir şahitlendirmedir. Kullar da bu şahitlendirmeyi hatırlamamaktadırlar. Onlar “Yüce Allah'ın varlığını tanımadaki fitrat, vuku bulan şahitlendirme eyleminin etkilerindedir biridir” demektedir. Şöyle diyenler de vardır: Bu âyetle kastedilen ancak, fitrat üzerindeki delilin sağlamlığıdır. Gerçek bir şahitlendirme değildir. Ancak Allah (c.c.), kendisini tanımının insandaki fitrî oluşumu ifade etmek için darb-ı mesel kabilinden fitrî bir tanıma olduğuna işaret etmektedir.

Aynı şekilde tanımının fitrîliğini kanıtlamada Selef'in dayandığı delillerden birisi de Yüce Allah'ın şu sözüdür: *“İnsana bir sıkıntı dokunduğu zaman Rabb'ine yönelerek ona dua eder..”*¹⁷⁰ Razî, bu âyetin bağlamında şöyle der: “Şüphesiz insan sıkıntılı bir duruma ve güçlü bir belaya düştüğü ve kimseden yardım gelme ümidinin kalmadığını

¹⁶⁶ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, C. 1, s. 49; İbtisam Ahmed Cemal, *Mevkîfu İbn Teymiyye mine'l-İmâm Fahrüddin er-Râzî fi'l-İlâhiyyât*, Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1991, s. 164.

¹⁶⁷ İbn Teymiyye, *Derü Teâruz*, C. 3, s. 72.

¹⁶⁸ Rûm, 30/30.

¹⁶⁹ A'râf, 7/172.

¹⁷⁰ Yunus, 10/12.

zanettiği zaman, sanki o yaratılışının aslına ve fitratının gereğine dönerek, kendisini bu sıkıntıdan kurtaracak olan kimseye yalvarmaktadır... İşte bu tedbir edici ve yaratıcı olan Allah'a olan ihtiyaçtaki fitratın tanıklığından başka bir şey değildir.”¹⁷¹

Ancak şu hususa işaret etmek gerekir: İbn Teymiyye, Allah'ı tanımanın fitrî bir mesele olduğu ve umumun bu meseleyle muhatap olmasının bir manası olmadığı sözüne rağmen o, beşer fitratının kirlendiğini ve bazı insanlara şüphe girebildiğini düşünmektedir. Bu nedenle, Bu aklî bilgiye götürecekt olan aklî delillerle Allah'ın bilmenin gerekliliği aşikârdır. Dolayısıyla “Şerî gerekliliklerin ilki”¹⁷² insanların durumlarının farklılığına göre değişiklik gösterir. İlk etapta bir şahıs için vacip olan şeyler, başka bir şahıs için gerekli olmayabilir.¹⁷³

Ancak İbn Teymiyye'nin sözünün içeriği, bu aklî delillerle elde edilecek olan şey, Yüce Allah'ın bilgisini elde etmek değil, asıl olarak iç dünyada olan bir bilgiyi hatırlatmaktır. Aklî delillerin sunduğu şeyler, ilk fitratı hatırlatmaktır. Hatırlatmak, aslen iç dünyada mevcut olan manasındadır.

İbn Teymiyye şöyle diyor: “Yaratıcı'yı ikrar etmek, düşünmeyi ve delil getirmeyi bırakmayı gerektirmeyecek açık ve zorunlu bir fitrî durumdur. Allah'ın bilgisi, bozulmamış fitrata sahip olan kişi hakkında zorunlu olmasa da insanların çoğu bakıp düşünmeye ihtiyaç duyar. İnsan bir durumda buna ihtiyaç duymayabilir, bir durumda da ihtiyaç duyabilir.”¹⁷⁴

İbn Teymiyye, insanların çoğunun, fitratlarının sağlıklı olma zorunluluğu yönüyle Yüce Allah'la ilgili bilgiyi elde etmeye ihtiyaç duymadıkları görüşündedir. Fıtratının kirlenmesi durumunda insan bu aklî delillere ihtiyaç duyar ya da bir insan bir durumda ona ihtiyaç duyabilir, başka bir durumda da ihtiyaç duymayabilir. Aynı şekilde başka bir yerde o, kendisi için bilginin veya bakıp incelemeksizin -yani aklî istidlâl olmaksızın-

¹⁷¹ Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, C. 19, s. 92.

¹⁷² İbn Teymiyye mükellef üzerindeki ilk Şerî vâcibin “Kelime-i Şehâdet” yani tevhîd olduğu düşüncesindedir. Kelâmcılar ise, mükellef üzerinde gerekli olan ilk şeyin arazlar ve cisimlerin hudûsu deliline dayanan aklî düşünce olduğu görüşündedirler.

¹⁷³ İbn Teymiyye, *Derü Teâruz*, C. 16, s. 8-17.

¹⁷⁴ İbn Teymiyye, *Derü Teâruz*, C. 2, s. 107.

imanın meydana geldiği kimse için bunun gerekli olmadığı ancak, bilgi ve imanın meydana gelmediği kimseler için vacip olduğu görüşündedir.¹⁷⁵

Allah'ı tanımının insandaki fitrî bir olguya vurgu yapan söz konusu hususlarla, Allah'ın şu sözünün nasıl uzlaştırılacağı meselesi, bu doğuştan gelen bilgiyi inkâr edenler arasında bahsedilen meseleler arasındadır: “Siz, hiçbir şey bilmezken Allah, sizi analarınızın karnından çıkardı.”¹⁷⁶ Bu âyet, ancak, insanın hiçbir bilgiyi idrak edemeyecek şekilde doğduğuna delil teşkil etmektedir. Dolayısıyla onda “Allah mevcuttur” bilgisi yoktur ve kişi onu idrak edemez.

İbn Teymiyye, bunu âyette kastedilen fitratın ancak iç dünyaya yerleştirilen bir kuvve olduğu tefsirine gerekçe gösterir. Engeller ondan söküldüğü zaman, onun gereği gerçekleşir ki o da “Yüce Allah'ın varlığına dair bilginin elde edilmesi”dir. İç dünyaya yerleştirilen kuvve baştan itibaren insan için bu bilgiyi elde eder. Gerçekte insan Yüce Allah'ın da buyurduğu gibi hiçbir şey bilmeden doğar. Fakat ruhun içine bırakılan bu kuvvet -ki fitrattır- sayesinde gerekli olan şey elde edilir. Bu da Yüce Allah'ın bilgisinin elde edilmesidir. Bu nedenle İbn Teymiyye şöyle der: Onun İslâm fitratı üzere doğduğu söylendiği zaman burada kastedilen, annesinin rahminden çıktığı zaman bu dini bilmesi ve murad etmesi değildir. Ancak onun fitratı, İslâm dinine icabet etmesini ve onu sevmesini gerektirecek bir durumdur.¹⁷⁷

Fıtrat delilinden sonra İbn Teymiyye “Yaratılış” deliline tutunmakta ve Yüce Allah'ın varlığına delil getirmede Kur'ân yoluna tabî olmaya çağırılmaktadır. O, Yaratan'ın varlığına delil olma açısından en güçlü delilin yaratma âyetleri olduğunu, hatta onların, Allah'ın varlığına delil olma da yeterli olduğunu düşünür. Dış varlıklar onun için, bizzat onun varlığını gerektiren âyetlerdir. Zihinler onları belirli ya da mutlak olarak tasavvur ettiği zaman o, bu tasavvur edici için öğretmendir. Zihinsel tablolar da aynı şekilde bizzat onun varlığını gerektiren âyetlerdir.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Bkz. İbn Teymiyye, *Derü Teâruz*, C. 4, s. 54.

¹⁷⁶ Nahl, 16/78.

¹⁷⁷ Bkz. İbn Teymiyye, *Derü Teâruz*, C. 4, s. 289.

¹⁷⁸ Bkz. Kadriyye Abdülhamîd Şihâbüddîn, *Mevkîfu İbn Teymiyye mine'l-Mu'tezile fî Mesâili'l-Akîde*, Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1985, s. 193.

İbn Teymiyye doğrudan görülen ve algılanan şeye dayanmayı ve ona güvenmeyi kabul eder. Söz gelimi insan yağmura bakıp onun yağışını düşündüğü zaman ve kendine baktığı ve yaratılışın âyetlerine, Güneş'e ve Ay'a baktığı zaman kesin olarak inanır ki, onların bir yaratana vardır. Bu, Kur'ân-ı Kerîm'in "görülen, tanık olunan" ve kendisiyle Allah'ın varlığına delil getirilen yoludur.

Sonra bunu şöyle açıklar: "Şüphe yok ki hudûs, yokluktan ya da aksi durumdan sonra var olmaktır. Hayvanlar, bitkiler, madenler, yeryüzü ve gökyüzü arasında gerçekleşen bulut, yağmur, şimşek, yıldırım, yıldızların hareketleri, gece, gündüz, yıldızlar, Güneş ve Ay gibi hayatımızda tanık olduğumuz, gördüğümüz ve algıladığımız bu muhdes şeylerin hepsi ya da bir kısmı var olduktan sonra yok olarak ya da kaybolduktan sonra da ortaya çıkarak önceden yokken var olmuşlardır. Bu, onların kendilerini yokluktan sonra ortaya çıkararak ya da var olduktan sonra yok eden bir varlığa ihtiyaç duyduklarına delildir. Her hâdisin bir muhdisinin olması kaçınılmazdır."¹⁷⁹

Muhdes olanların muhakkak bir muhdisinin olduğu malumdur. Bunu bilmek zorunludur. Muhdis olan da muhdes olmamalıdır. Her muhdes mümkündür. Mümkünler için de bir vâcibin olması gereklidir. Her muhdes ve mümkün olan muhtaçtır, inşa edilip kademe kademe meydana getirilmiştir (merbûb) ve yaratılmıştır. Muhtâç olanlar için bir zengin, merbûblar için bir Rab, yaratılmışlar için de bir yaratana (Hâlık) gereklidir.¹⁸⁰

2.2.1.2. Tevhid Görüşü

İbn Teymiyye tevhidi üç kısma ayırır. Bunlar: Rubûbiyyet tevhîdi, Ulûhiyyet tevhîdi, İsimlerin ve Sıfatların Tevhîdi'dir. Bu taksimde Muhammed b. Abdilvehhâb daha önce de dediğimiz gibi ona tabî olmuştur. Aynı şekilde o da bu asrın Selefiyyesinin söylediği şeyleri söyler. Bu taksime göre İbn Teymiyye, kelâmcıların genel olarak Rubûbiyyet tevhîdini ispat etme konusunda aşırıya gittiklerini, Ulûhiyyet tevhîdini ispat konusunu eksik bıraktıklarını, isim ve sıfatlarda da çok saptıklarını düşünür.

¹⁷⁹ İbtisam Cemal, *Mevkîfu İbn Teymiyye mine'r-Râzî*, s. 171.

¹⁸⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, C. 2, s. 235.

O, ilk müşriklerin Rubûbiyyet tevhîdini gerçekleştirdikleri görüşündedir. Ona göre, onlar Yüce Allah'ın varlığına iman ediyorlar ancak, tevhîdin esası olan ve o olmadan Allah'a imanın gerçekleşmediği Ulûhiyyet tevhîdine iman etmiyorlardı. Ancak onların küfrü, Ulûhiyyet tevhîdini inkârlarında idi. Dolayısıyla İbn Teymiyye Rubûbiyyet tevhîdini tahkîkî iman olarak görmemekte ve yeterli saymamaktadır. Sonra o, şöyle der: Mutezilenin imamları ve hocaları, Eşarîlerin imamları, Kerrâmîler gibileri Rubûbiyyet tevhîdini kabul etme konusunda Razî ve Âmidî gibi Eşarî filozoflardan daha hayırlıdır. O, onların bunu İbn Sînâ gibi filozofların tevhîdiyle karıştırdıklarını düşünür.¹⁸¹

İbn Teymiyye, Allah'ın şerikinin olmaması (vahdâniyyet) meselesinde de kelâmcıların ve felsefecilerin yaklaşımlarını tenkit eder. O, kelâmcıların ve filozofların, Yüce Allah'ın Ulûhiyyette başkasının ona ortak olmaması manasına bir olduğu üzerinde ittifak ettiklerini ancak, onların Allah'ın birliğini ispata götüren yollarda ihtilâf ettiklerini düşünür. Onların bu ihtilâfları da bu Ulûhiyyetin özelliklerindeki ihtilâflarından kaynaklanmaktadır. Filozoflara göre onun özelliği, varlığın zâtıyla vâcip olmasıdır. Bu nedenle onlar, delillerinde “ondan başka varlığı vacip olan yoktur” önermesini ispat etmeye önem verdiler. Kelâmcılara göre ise onun özelliği, yaratmada ve var etmede tek olmasıdır. Bu nedenle onlar, delillerinde Âlem'in yaratıcısını ve bu konuda onun hiçbir ortağının olmadığını ispat etmeye yöneldiler.¹⁸²

Sonra o, filozofların Vâcibü'l-Vücûd'un birliğinin ispatında temel dayanaklarının iki kanıt olduğu görüşündedir. **Birincisi:** Şayet iki vacip olsaydı varlığın vacip olmasına ortak olurlardı ve onların birisi kendine özgü şeylerde diğerinden ayrılırdı. Ortak olan özelliğin farklı olan özelliğin dışında olduğu bilinmektedir. Bu durumda Vâcibü'l-Vücûd'un mürekkep olması gerekecekti. Mürekkep olan kendi parçalarına muhtaçtır, parçaları da onun dışındadır. Başkasına ihtiyaç duyan şey ise mümkündür. Yani kendi başına vâcip değildir. **İkincisi:** Onlar vaciplikte ittifak ettiği ve her birisi kendine has şeylerde diğerinden ayrıldığı zaman, müşterek olanın kendine özgü kılınan için ma'lûl

¹⁸¹ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, Riyad: İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi, 1986., C. 2, s. 91.

¹⁸² İbn Harrâs, *Bâisü'n-Nahdati'l-İslamiyye, İbn Teymiyye es-Selefi*, s. 79.

(netice) olması gerekli olur. Bu ise bâtıldır yani, böyle bir şey gerçekleşmez. Çünkü müşterek olan ve kendine özgü olandan birisi diğeri için ârız olursa vâcip olma durumunun vâcip için ârız olması ya da ârız kılınması gerekli olur. İki değerlendirmede de vâciplik vâcip olan için gerekli bir sıfat olmaz. Bu muhaldir. Çünkü vâcibin, vacip dışında başka bir şey olması mümkün değildir. Onlardan birisi diğeri için gerekli olursa, illetin bulunduğu yerde ma'lûl (netice) bulunacağı için, müşterek olanın kendine özgü olan için bir illet olması caiz olmaz. Müşterekin bulunduğu yerde kendine özgü olanın bulunması gerekli olur ve müşterek olan hem bunda, hem de onda bulunur. Sonuçta buna özgü kılınan şeyin onda da olması, ona özgü kılınan şeyin de bunda da olması gerekli olur. Bu ise kendine özgü olma durumunu ortadan kaldıran muhal bir durumdur.¹⁸³

Yukardakiler, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ında zikrettiği şeylerin ve Razî ve Tûsî gibi *İşârât*'ı şerh edenlerin zikrettiği şeylerin özetidir. O da aynı şekilde Farabî ve Sühreverdî gibi filozofların zikrettiği şeylerin özetidir.

Daha sonra İbn Teymiyye, Razî ve Âmidî'nin yukardaki iki kanıtı vacip olmanın subutî vs. bir sıfat olmasını reddederek cevap verdiklerini söylüyor. O, bu konuda onların cevaplarını onaylamaz. Ancak o, onlara iki yönden cevap verileceği görüşündedir:

Birincisi, karşı koymaktır. Bu şöyledir: Varlık vacip ve mümkün diye iki kısma ayrılır. İki varlıktan her birisi, kendi özelliğiyle diğerdinden ayrılır. Sonuçta vacibin, kendisinde iştirakin ve farklılığın olduğu şeylerden mürekkep olması gerekli olur. Aynı şekilde vacib olan varlığın ma'lûl (sonuç) olması da gerekli olur. Karşı koymak aynı şekilde hakikatla da olur. Şüphesiz hakikat, vacib ve mümkün diye iki kısma ayrılır. Vacib, kendine özgü şeylerle mümkünden ayrılır. Vacip olan hakikatın müşterek olan ve kendine özgü olan şeyden mürekkep olması gereklidir. Vacip olan hakikatın da ma'lûl (netice) olması gerekli olur. Karşı koymak mâhiyet lafzıyla da olur. O da vacip ve mümkün diye ikiye ayrılır vs...

İkincisi de şüphenin giderilmesidir. Bu da şöyledir: Dışarda var olan iki şey ister vacip olsun, ister mümkün olsun, ister mevcut, cevher, cisim, hayvan, insan vs. şeklinde

¹⁸³ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünneti'n-Nebeviyye*, C. 2, s. 92.

taksime göre olsun, onlardan birisi dışarda diğersine vacipliğinde, ne varlığında ne de mahiyetinde vs. hiçbir özelliğinde ortak kılmaz. Ancak iştirak ettikleri bu mutlak olanda ona benzer ve zihin dışında ondamüşterek bir küllîolmaz. O, hariçte de onda müşterek genel bir külli değildir.

Bu durumda o, filozofların hariçte hariçte onda müşterek bir küllî olduğunu vehmettiklerini düşünmektedir. Ondaki müşterek küllî, hariçte kendisinde iştirakın olmadığı kendine özgü olanın dışında bulunmaz. İştirak, umum ve küllî; haricî değil de zihinsel olduğu zaman ona maruz kalır.¹⁸⁴

Kelâmcılara gelince İbn Teymiyye şöyle der: Onların önce gelenleri Temânu' deliline dayandılar ve onun Yüce Allah'ın “*Şayet o ikisinde Allah'tan başka tanrılar olsaydı ikisi de fesada uğrardı*”¹⁸⁵ sözünde zikredilen delil olduğunu sandılar. Ancak durum öyle değildir.

el-Akâidü'n-Neseftiyye'ye yapmış olduğu şerhinde Teftâzânî'nin zikrettiği şeye dair bu delilin takriri şöyledir: “Şayet iki ilah olsaydı, aralarında bir temanu' (anlaşmazlık, birbirlerine engel olma durumu) olurdu. Onlardan birisi Zeyd'in hareket etmesini dilerken, diğeri durmasını isterdi. Çünkü bu iki durumdan (hareket ve sükun) her birisi kendi içinde mümkün bir durumdur. Keza irade bunların hepsine taalluk eder. Zira tezat iki irade arasında değil iki murad edilen şey arasında olur. Bu durumda, ya ikisi de meydana gelecek ve iki zıd bir araya gelecektir, ya da ikisinden birisinin aciz kalması gerekecektir. Bu da içinde bulunan ihtiyaç şaibesi nedeniyle hudûs ve imkânın emaresidir. Çokluk, muhal olmayı gerektiren temânu'un mümkün olmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla bu muhal olur.”¹⁸⁶

İbn Teymiyye bunun geçerli bir aklî delil olması noktasında kelâmcıları onaylar. Ancak o, bunun Vahdâniyyetin ispatına delil olması noktasında Yüce Allah'ın “*Şayet o ikisinde Allah'tan başka tanrılar olsaydı ikisi de fesada uğrardı*” sözünde Kur'ân'ın yolu olduğu hususunda onları reddeder. O, âyetten kastedilenin ancak Yüce Allah'tan

¹⁸⁴ Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, C. 2, s. 93-94.

¹⁸⁵ Enbiyâ, 21/22.

¹⁸⁶ Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseftiyye*, Kahire, Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1987, s. 29.

başkasına kulluktan doğan fesat yönüyle Ulûhiyyetin imkânsız olduğunun beyanıdır. Çünkü yaratıklar için, fiillerinin gayesi ve hareketlerinin sonucu açısından, zâtının murad edildiği mabuttan başkası uygun değildir. Yüce Allah'ın dışındaki şeyler uygun değildir. Şayet o ikisinde onun dışında bir mabut olsaydı bu yönüyle ikisi de fesada uğrardı. Şüphe yok ki Allah (c.c.), bizzat sevilen mabuttur. Ayrıca o, dilemesiyle yaratan Rab'tir.¹⁸⁷

İbn Teymiyye'nin nazarında âyetle kastedilen rubûbiyyet tevhîdinin takriri ve Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunun beyanı değildir. Çünkü bu tevhîdi Araplar ve diğerleri biliyordu. Ancak burada kastedilen, Allah'la birlikte kulluk yapılmaya layık olan bir ilahın varlığının imkânsız olduğunu beyan etme manasında ulûhiyyette tevhîdin takriridir. Bu, aynı şekilde rubûbiyyet tevhîdini de içermektedir.

Sonuç olarak İbn Teymiyye'ye göre, kelâmcıların kabul ettikleri Temânu' delili, Âlem'in ikiden ortaya çıkmasının imkânsız olduğunu ispat etmede yeterlidir ki bu rubûbiyyet tevhîdidir. Ancak o, ulûhiyyet tevhîdi bakımından eksiktir. Kur'ân, bu iki türün takririni birlikte getirir.¹⁸⁸

İbn Teymiyye başka iki delil daha getirir. Bunlardan birincisi Yüce Allah'ın şu sözüdür: *"Allah evlât edinmemiştir; O'nunla beraber hiçbir tanrı da yoktur. Aksi takdirde her tanrı kendi yarattığını sevk ve idare eder ve mutlaka onlardan biri diğerine galebe çalardı."*¹⁸⁹ İbn Teymiyye şöyle diyor: Zorunlu olan şey nefyedildiği zaman -ki bu da; her bir tanrının kendi yarattığını sevk ve idare etmesi ve birinin diğerine galebe çalmasıdır- lazım kılınan şey nefyedilir ki bu da Allah'la beraber bir ilâhın sübutudur.

Birinci gerekliliğin beyanı şöyledir: O, her bir tanrının kendi yarattığını sevk ve idare etmesidir. Onunla birlikte bir tanrı olduğu zaman onun, Âlem'in yaratılmasında bağımsız olması muhâldir. Aynı şekilde kendisine yardımcı olmak üzere diğerinin ortak olması da muhâldir. Çünkü bu, her birisinin acizliğini gerektirir. Aciz olan ise hiçbir şey yapmaz, ne Rab olabilir ne de tanrı.

¹⁸⁷ Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, C.2, s. 94.

¹⁸⁸ İbn Harrâs, *Bâisü'n-Nahdati'l-İslamiyye, İbn Teymiyye es-Selefi*, s. 83.

¹⁸⁹ Mü'minûn, 23/91.

Çünkü onların birisi ancak diğèrinin yardımıyla kâdir olursa tek başına olma durumunda onun aciz olması gerekli olur ve birleşme halinde kâdir olması muhal olur. Şüphe yok ki, diğèri onu kâdir kılıncaya ya da ona yardım edinceye kadar kâdir olamaz. O da kâdir olsun diye bunu kâdir kılmaz ve buna yardım etmez. Bunu kâdir yapıncaya veya buna yardım edinceye kadar kâdir olmaz. Böylece teselsül zorunlu olur.

Onlardan birisi fiilinde diğèrinin yardımına muhtaç olursa kâdir olması muhal olur. Tek halde ve bir araya gelme halinde onlardan her birisinin bir fiilinin olması muhaldır. Bu nedenle onlardan her birisi münferit olma halinde kâdir olmak zorundadır.

Böyle olduğu zaman da onların birisi diğèri bu konuda bir şey yapıncaya kadar o bir şey yapmayacak şekilde, diğèrinin fiilini gerekli kılacaksa iş yapar, sonuçta da onlardan birisinin tek başına olmaya kâdir olmaması gerekli olur. Bu durumda, fiilin aslında onların ihtiyaçları iş birliğine dönüşür, bu da zorunlu olarak muhâldir.¹⁹⁰

İkinci delii ise Yüca Allah'ın şu sözüdür: “*ve mutlaka onlardan biri diğèrine galebe çalardı.*” Kudret bakımından ikisinin eşit olması imkânsızdır. Çünkü onlar kudrette eşit olurlarsa anlaşma ve ihtilâf durumunun olmadığı bir şeyi yapmazlar. İkisi için ister ittifak gerekli olsun ister ihtilâf gerekli olsun ya da ittifak veya ihtilâf caiz olsun durum aynıdır.

Çünkü ittifakın ikisi için gerekli olduğu takdir edilirse, onlardan birisi, diğèri isteyip yapıncaya kadar dilemeyeceği ve yapmayacağı için ve eşit olmaları sebebiyle birisi diğèrinin önüne geçmeyeceği için onlardan hiç birisinin fiil gerçekleştirmemesi gerekli olur.

Bir şeyi yapmada eşit olmakla birlikte ikisinin ihtilâfi gerekli olduğu zaman, iki kudretin eşitliği sebebiyle birbirlerine engel olacakları için hiçbir şey yapamazlar. Aynı şekilde onlardan birisinin kaçınması, diğèrinin engellemesine bağlı olduğu zaman da, diğèri onu engelleyinceye kadar öbürü engellenmiş olmaz. Diğèri için de aynı durum söz konusudur. Bu durumda da onlardan herbirisinin engelleyen ve engellenen olması gerekli olur ki bu da muhâldir.

¹⁹⁰ Bkz. İbn Teymiyye, *Münhâcü's-Sünne*, C. 2, s. 95.

Çünkü çatışma halinde onlardan her birisinin kudretinin son bulması diğerinin kudretiyle olur. Birinin kudreti zeval buluncaya kadar diğerinin kudreti zeval bulmazsa veya diğerinin kudreti zeval buluncaya kadar bunun kudreti zeval bulmazsa, iki kudretten hiç birisi zeval bulmaz, kâdir olurlar. Onların her birisinin diğeri tarafından fiilden aciz kalarak alıkonulması halinde ona güç yetirerek fiile kâdir olmaları iki zıddın bir araya gelmesi manasına geleceğinden dolayı muhâldir.

İkisinin anlaşma ve ihtilâf etme imkânı takdir edildiği zaman, ihtilâf olmaksızın anlaşmanın tahsis edilmesi ve anlaşma olmaksızın ihtilâfın tahsis edilmesi, ikisinden birisini diğerine tercih edecek kimseye ihtiyaç duyar. İkisinden başka tercihte bulunacak kimse olmadığına göre, diğeri dışında ikisinden birisinin tercihi muhâl olur. Onlardan birisinin diğeriyle birlikte tercihi de bir ittifaktır. Bunun tahsis edilmesi ise başka bir tercih ediciye ihtiyaç duyar. Böylece illetlerde teselsül gerekli olur ki bu da akıl sahiplerinin ittifakıyla muhaldır.

Açıktır ki iki tanrı takdir edilse ve bunlar kudrette denk olsalar, ne ittifak halinde, ne de ihtilâf halinde bir şey yapamazlar. Bu durumda iki ilâh takdir edildiği zaman onlardan birisinin diğereinden daha üstün olması muhakkaktır. Daha kâdir olan kudrette zorunlu olarak diğerine üstün gelecektir. Sonra tanrılar olsa onların bir kısmı diğeri bir kısmına üstün gelir ve fiilinde bağımsız olan, ancak tek başına üstün olan kimse olur. Açıktır ki onunla birlikte tanrılar olsaydı birbirlerine üstün gelirlerdi. Aynı şekilde her bir tanrının kendi yarattığını sevk ve idare edeceği de açıktır.¹⁹¹

2.2.1.3. Allah'ın İsimleri ve Sıfatlarına İman İle İlgili Görüşü

Sıfatlar meselesi, mutlak surette en önemli, en karmaşık ve en tartışmalı kelâmî ve felsefî meselelerden sayılmaktadır. Çeşitli fırkalar arasında bunları kabul etme ve nefyetme arasında anlaşmazlıklar vardır. Bu meselenin nerdeyse tüm araştırmaların üzerinde döndüğü eksen olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bu, tevhit meselesiyle ilişkilidir. Ayrıca onun âlemin kadîm ve hâdis olması, ihtiyâr ve cebir, halku'l-kur'ân ve

¹⁹¹ Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, C. 2, s. 95-104.

Allah'ın kelâmı meseleleri ile de ilgisi vardır. Yüce Allah'ın zâtî sıfatları meselesi de, İbn Teymiyye ve muhalifleri arasında tartışmaya yol açan en önemli konulardandır.

İbn Teymiyye sıfatlar meselesinde öncelikle, fırkaların görüşlerinin ve onların görüşleri arasındaki ihtilâfların hepsini genel olarak “Selef yolunu terk edenler ve iman yolundan sapanlar (kâfirler, müşrikler ve bu kapsama giren “Sabiîler, filozoflar, Cehmiyye, Karimatîler, Bâtınîler vb.)” şeklinde nitelendirerek ele alır.” Onları, Allah'ı selbî sıfatlarla ayrıntılı olarak nitelendiren ve çıkarımda bulunurken sadece hakikatı olmayan mutlak bir varlık olarak kabul eden kimseler şeklinde eleştirir. Bu, zihinlerdeki bir varlığa dayanmakta olup, Allah'ın zâtı hakkında gerçekleşmesi muhâldir. Onların sözü ta'tilve temsîlin bir neticesidir. Onlar Allah'ı, muhâller, yokluklar ve câmid olanlarla temsil etmekte, isimleri ve sıfatları, zâtını nefyetmeyi gerektirecek şekilde tatil etmektedirler.¹⁹²

İbn Teymiyye, onların, Allah'ın indirdiği Kitab'ı ve Hz. Peygamber'in getirdiği şeyleri tahrif ettiğini, böylece kaçtıkları şeyden daha şer bir şeye düştüklerini düşünmektedir. Onlar Allah'ı muhâl olanlara benzettiler. Zira iki tezatı bir araya getirme gibi iki tezatı ondan nefyetmişlerdir. Her ikisi de muhâl olan şeylerdendir. Zorunlu olarak bilinir ki, varlık için muhakkak zâtıyla vacip bir varlık olmalıdır. Bu varlık, kendisi dışındakilere ihtiyacı olmayan, hâdis olması caiz olmayan, yok olmayan, ezeli ve kadim olmalıdır. Onlar onu vücut veya kıdemın yanı sıra, varlığı muhâl olan şeylerle nitelendirdiler.

Filozofların bir kesimi ve onlara tabî olanlar buna yakın bir duruş sergilediler. İspat sıfatlarının dışında onu nefyetmelerle ve selbetmelerle nitelendirdiler. Serbest bırakma koşuluyla onu mutlak vücut kıldılar. Akılla açıkça bilinmektedir ki bu, varlıkların dışına çıkan şeylerde değil ancak zihinde olur. Apaçık olan meselelere karşı kibirlenerek sıfatı vasedilene, ilmi de âlimin bizzat kendisi yaptılar. İlim, kudret ve meşîet arasını ayırmadılar, zorunlu ilimleri inkâr ettiler.

Yine onlara yakın bir duruş sergileyen, Mutezile'ye mensup kelâmcılardan ve onlara tabî olanlardan üçüncü bir kesim daha vardır. Onlar, Allah için isimleri içerdikleri

¹⁹²İbn Teymiyye, *er-Risâletü't-Tedmüriyye*, thk. Muhammed es-Suvî, Riyad: Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 2000., s. 5.

sıfatlar olmadan sabit kıldılar. Onlardan alîm, kudret, semî ve basîri tamamen eş anlamlı özel isimler olarak görenler vardır. Yine onlardan, ilimsiz alîm, kudretsiz kadîr, sem'siz ve basarsız semî ve basîr diyen kimseler vardır. Onlar, ismi içerdiği sıfatlar olmadan sabit kılmışlardır.¹⁹³

Sonra o, bütün bu durumun kaynağının tevhîd, tenzîh, teşbîh ve tecsîmin ihtilâf edenler arasında ortak lafızlar olmasıdır. Ancak onların her kesimin nazarında farklı anlamları vardır. Bu lafızlardan birisine bir kesimin yüklediği anlamı başka bir kesim yüklememektedir. Şöyle ki:

- Mutezile'den olan Cehmîler tevhîd ve tenzîhle tüm sıfatları nefyetmeyi kastederler. Tecsîm ve teşbîhle de onlardan bir şeyi sabit kılmayı kastederler. Hatta "Allah görür" diyen kimse veya "onun ilmi vardır" diyen kimse onlara göre müşebbih ve mücessim sayılır. Mutezile'de tevhîd mutlak tenzîhe dayanmaktadır.

- Eşarîler gibi sıfatları sabit kılanlar ise, tevhîd ve tenzîhle haberî sıfatların nefyini veya "yüz, el, gözler" gibi bir kısmını nefyetmeyi kastederler. Tecsîm ve teşbîhle ise bunları ya da bunların bazılarını sabit kılarlar.

Sonra o, sıfatların nefyinde Mutezile'nin dayandığı delilin şu sözleri olduğunu düşünür: Şüphesiz onlar (sıfatlar) zatın üzerinde fazladan olsalardı, ya muhdes olurlardı ki bu durumda hâdislerin Yüca Allah'ın zatıyla kaim olması gerekli olurdu, ya da kadîm olması gerekirdi ki bu durumda da, kadîmlerin çokluğu (teaddüdü'l-kudemâ) durumu gerekli olurdu. Hıristiyanlar üç kadîm görüşleri sebebiyle küfre düşmüşlerdir. O zaman bundan daha fazlasını sabit kılanların durumu nasıl olacaktır?

İbn Teymiyye Mutezile'nin bu delilini şu sözüyle tartışır: "Onların (sıfatların) hâdis olmaları değerlendirmesine göre hâdislerin Yüca Allah'ın zatıyla kaim olması gerekir" sözünüze gelince, bu gereken şey batıl değil, aksine hâdislerin onun zatıyla kaim olması caizdir. Burada İbn Teymiyye'nin hâdislerin Yüca Allah'ın zatıyla kaim olduğunu kabul ettiğini görüyoruz.

Sonra o şöyle diyor: "Onların (sıfatların) kadîm olduğu değerlendirmesine göre kadimlerin çokluğu (teaddüdü'l-kudemâ) durumunun gerekli olacağı konusunda ise size

¹⁹³ İbn Teymiyye, *er-Risâletü't-Tedmürîyye*, s. 5-6.

şöyle denir: Bununla birden fazla tanrı olmasını kastetmişseniz, bu durumda telâzüm (birbirinden ayrılmamaları durumu) batıldır. Tanrının sıfatının bir tanrı olması gerekmez. Şayet bununla sıfatı kadim olmakla nitelendirildiğini kastetmişseniz o zaman kastedilen, onların bağımsız olması anlamında böyle nitelendirilmeleri değildir. Çünkü sıfat kendi kendine kaim olmaz ve bizzat bağımsız olmaz. Ancak o, mevsufunun (kendisiyle nitelendirilen varlığın) kadim olmasıyla kadim olur. Şüphe yok ki sıfat mevsuf için gereklidir ve ona tabîdir. Onun kadim olmasıyla kadîm olur, onun bakî olmasıyla da bakî olur, yoksa özel bir kadimlikle veya özel bir bekâ ile değil.

Biz Allah'ı zâhir veya gizli bir lafzıyla zikrettiğimiz zaman isminin kapsamına onun sıfatları da girer. Allah'a dua ettim ya da ona ibadet diyen kimse bununla ancak hayy, alîm, kadîr, semî, basîr vs. diğre kemâl sıfatlarına sahip onlan Allah'a dua etmeyi ya da ibadet eteyi kastetmiştir. Ancak siz, hayat, ilim ve kudrete sahip olmayan bir hayy, alîm ve kadîrin varlığı muhalken, Yüce Allah'ın isimlerini sabit kılıp ona, hayy, alîm ve kadîr adlarını veriyorsunuz. Sıfatlar olmadan isimlerin sabit kınması “safсата”dır.

Sonra o, Hıristiyanların üç kadîmi sabit kılmakla küfre girdikleri görüşünün hata olduğunu düşünmektedir. Bilakis onların küfürlerinin dayanağı, üç tanrıyı sabit kılmalarıdır. Bunun delili Yüce Allah'ın şu sözüdür: “*Şüphe yok ki Allah için üçüncüsüdür diyenler kâfir olmuşlardır. Tek bir ilahtan başka tanrı yoktur.*” Burada Allah (c.c.), “tek bir kadîmden başka kadîm yoktur” dememiştir. Ayet, onların üç tanrıya inandıklarına ve bunun da küfre düştükleri şey olduğuna delildir.¹⁹⁴

Bu durumda İbn Teymiyye, daha önce de söylediği gibi, sıfatın kadîm olmakla nitelendirilebileceğini, ancak onun Yüce Allah olan mevsûfunun kadîmliğinden bir kadimlik olduğunu düşünmektedir. Onun, ayrı ve özel bir kadimliği yoktur. O aynı şekilde bu sıfatların kadim olduğu görüşündedir. Ancak onlardan, “Hayat” gibi ezel ve ebed olarak zatı için gerekli olanlar vardır. Onlardan, cinsin kadîmi olanlar da vardır. Ancak, Yüce Allah'ın zatında ilim, irade ve kelâm gibi onun “birler”i meydana gelmektedir.

¹⁹⁴ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, C. 2, s. 482-495.

Meselâ, irade cinsin kadîmidir. Ancak burada Allah'ın zatında ortaya çıkan cüzî iradeler vardır. Hâdis muradlar onlardan çıkmaktadır. Bu olmasa hiçbir şey meydana gelmez. Çünkü onun nazarında kadîm iradenin mümkün yönlerin hepsine nispet edilmesi tek bir nispettir, tahsis edilmesi uygun olmaz. Aynı şekilde ilim de ondan bir kadîmdir. O, ezelde ona ait şeylerin hepsinin açığa çıkmasıdır. Hiçbir şey onun ilminin dışında değildir. Ancak bilgilerin meydana gelmesiyle ve yenilenmesiyle onun zatında ortaya çıkan şeyler kendisine aittir. Ayrıca, Yüce Allah'ın şu sözü buna tanıklık eder: *“Allah, iman edenleri bilsin diye”* ve *“Yoksa Allah içinizden cihad edenleri belli etmeden (bilmeden), sabredenleri ortaya çıkarmadan (bilmeden) cennete gireceğinizi mi sandınız?”*¹⁹⁵

Semi' ve Basar'da da böyle söylenir. Şüphe yok ki onlar, iki kadîm sıfat olsalar da, görülenler ve işitilenler için onlar var olduktan sonra Yüce Allah'ın zatında bir idrak meydana gelir. Aynı şekilde onlar, onun dilemesine ve ihtiyârına bağlıdır. O, bazılarını hariç tutarak bazı yaratıklarına dilemesiyle bakar, yine bazılarını hariç tutarak dilemesiyle bazı sesleri işitir.¹⁹⁶

Sonra filozofların deliline verdiği cevaba geçer ve onlarla daha önce Mutezile ile tartıştığı gibi tartışır. Şöyle der: Sıfatların nefyi konusunda bu filozofların dayanakları Terkîb delilidir. Bunu şöyle takrir eder: *“Onun bir sıfatı olsaydı, mürekkebe olurdu. Mürekkebe olan da parçalarına ihtiyaç duyar. Onun parçaları ise ondan başkadır. Başkasına muhtaç olanın kendisi vâcib olmaz.”*¹⁹⁷

İbn Teymiyye'ye göre bu delilin tüm lafızları mücmeldir. Yani her bir lafzın birkaç manaya gelmesi ihtimal dâhilindedir. Ona göre onların hakkında konuşmak için öncelikle her bir lafızdan kestedilenin ne olduğu açıklanmalıdır. Meselâ “mürekkebe” lafzıyla onun dışındakinin terkip ettiği şeyler, ayrı iken bir araya gelen şeyler ya da parçalanmayı kabul eden şeyler olduğu kastedilebilir. Yüce Allah, ittifakla bu manalardan münezzehtir. Gerekli sıfatlarla nitelendirilen zâta gelince, filozoflar bunu

¹⁹⁵ Âli İmrân, 3/142.

¹⁹⁶ İbn Harrâs, *Bâisü'n-Nahdati'l-İslamiyye, İbn Teymiyye es-Selefi*, s. 111.

¹⁹⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, C. 2, s. 164.

terkîb olarak isimlendirince bu, onların koydukları terim olup, mürekkebe lafzından bir kavram değildir.

Sonra şöyle der: Ey filozoflar! Onun kendisine delil getiremediniz. Mürekkep (terkip edilmiş) sözünüzle onu başkasının terkip etmesini, ayrıldıktan sonra birleşmesini ya da parçalanabilir olmasını kastetmişseniz lazım olan şey, batıl olur. Mürekkebe mevsûfu ya da buna benzer birşeyi kastetmişseniz de söz, ancak onlar olmadan varlığı muhâl olan mevsûf için gerekli olan sıfatlar hakkındadır. O zaman niçin bunun muhâl olduğunu söylediniz? “Mürekkebe olan, başkasına ihtiyaç duyar” sözünüzde şöyle denilmiştir: Birinci yorumda mürekkebe, kendisinden ayrı olan şeylere ihtiyaç duyar. Bu Yüce Allah için muhâldir. Zatı için gerekli olan kemâl sıfatlarıyla vafedilen ve sizin mürekkebe olarak isimlendirdiğiniz mevsûfa gelince, onun bu nitelendirilmesinde, kendisinden ayrı olan şeye ihtiyâç duymasını gerektirecek şey yoktur. Şayet “o (sıfat) onun dışındadır, o da (mevsuf) ancak onunla var olur, bu da ona ihtiyaç duyma durumudur” dersiniz, o zaman size denir ki: “O onun dışındadır” sözünüzle, onun ondan ayrılığını kastediyorsanız bu bâtıldır.

Şayet onun (sıfatın) o olmadığını kastetmişseniz o zaman da size şöyle denir: Sıfat, mevsûf değilse bunda ne mahzur var? O (mevsûf) sıfata muhtaçtır dediğiniz zaman şöyle denir: Muhtâç olmayla, onu yapacak bir faile ya da onu kabul edecek bir mahale ihtiyaç duyanı mı kastediyorsunuz? Yoksa mevsûfun ona (sıfata) mecbur olduğunu ve o sıfatla vafedilmeden var olmayacağını mı kastediyorsunuz? İkincisinde mahzurlu olan nedir? Birincisi ise batıldır. Zira mevsûf için gerekli olan sıfat, kesinlikle onun için bir fail olmaz (Yani o, kendisini yapan bir faile ihtiyaç duymaz).¹⁹⁸

Ayrıca felsefeciler, zatıyla Vâcibü'l-Vücûd olanın içinde hiçbir yönden çokluğun olmadığını basit bir “Bir” olduğu, görüşüne vardılar. Onlara göre o ne bir cisim maddesi, ne bir cisim sureti, ne makul bir madde içinde makul bir suretin makul bir maddesidir. Ne miktarda, ne onun için takdir edilen ilkelerde, ne açıklayıcı sözde vs. bir şeyde bölünmeye sahip değildir. Onlar, Vâcibü'l-Vücûd'un birliğiyle ve onun mutlak basitliğiyle çelişecek hiçbir şeyi kabul etmediler. Ancak bununla birlikte onlar, onun saf

¹⁹⁸ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, C.2, s. 164-168.

hayır, saf kemâl, âkil, makûl, aşk, maşuk, lezîz, hoşlanan ve lezzet olduğunu söylüyorlar. Hatta onun için ilim, kudret, irade vs. sıfatlarını sabit kılıyorlar ve bunun zatında çokluk ve terkîb gerektirmediğini iddia ediyorlar. Çünkü onlara göre bu tamamen tek bir şeydir ve o da zatın kendisidir.

Bu görüşün özeti şöyledir: Vâcibü'l-Vücûd, ne zihinde ne de hariçte, içinde çokluk barındırmayan basit bir “Bir”dir. Onun hakkında ifade edilenlerin hepsi isimlendendir. Onların kaynağı ise, ortadan kaldırma ya da ekleme değerlendirilmesiyle birlikte tek bir kavramdır, o da zatın kendisidir. el-Bârî'nin zatı aklettiği zaman, ondan çıkan bilgileri akleder. Bu da, bilgilerin çokluğu sebebiyle ilimlerin çokluğunun zorunlu olması ile onun zatında çokluğu vehmettirir.

Sonra o, başka bir açıdan onların “aşk, âşık, ma'sûk, akl, âkil, ma'kûl” sözlerini reddeder ve bunun “sıfatların Yüce Allah'ın zatıyla kaim olduğuna” dair kendilerinden gelen bir itiraf olduğunu düşünür. Ona göre, filozofların tüm bu lafızların tek bir şey -ki o da Zatın kendisidir- hakkındaki tabirler olduğu iddiası, aklın gereği olarak fesadın malumudur. Şüphe yok ki bunlar çeşitli gerçeklerdir. Onlardan birisi diğeri kılınırsa bu, şu sözümüzde olduğu gibi olur: Siyah gerçeği tat gerçeğidir, tat gerçeği renk gerçeğidir vs.

Aynı şekilde onların “Onun ilmi kudretinin aynısıdır, kudreti iradesinin aynısıdır, iradesi de onun hayatıdır. Bunların hepsi de zattır” görüşleri ile birlikte “O, âlim, kâdir, hayy ve murâd edendir.” sözlerini de reddetti. Şöyle der: Akılların başlangıcında malumdur ki, kendi kendine kaim olan, başkasıyla kaim olan değildir. Mevsûf da sıfat değildir. Meselâ ilim âlim değildir veya ma'lûm değildir. Akıl âkil değildir ma'kûl da değildir. Bilakie masdar, ism-i fail ve ism-i mefûlün arasını ayırmak, akılların fitratında ve millerlerin dillerinde yerleşmiştir. Birisini diğeri kılmak, son derece saçmadır.¹⁹⁹

İbn Teymiyye kendisini sıfatları nefyeden kimseler ve Mücessime arasında ortada kabul eder. O, yolunun teçsîm ve teşbîh değil, tenzîh yolu olduğu görüşündedir. O, bunun ta'tîl ve temsîl arasında duran Selef'in yolu olduğunu düşünür. Ona göre onlar, Allah'ın sıfatlarını yaratıkların sıfatlarıyla temsil etmemektedirler. Aynı şekilde onun

¹⁹⁹ İbn Teymiyye, *Derü Teâruz*, C. 1, s. 282-286.

zatını da yaratıkların zâtlarıyla temsil etmemektedirler ve kendisini nitelendirdiği veya peygamberlerin nitelendirdikleri şeyleri ondan nefyetmemektedirler.

İbn Teymiyye’de fitrat, kelâmcıların ardından nasları tevil ettikleri yollarına göre incelemeye ve delil getirmeye yol açan ayıntılara girmeksizin Allah’ı tanımak için tek yoldur. Buna göre, bu ayrıntıları bilmek için nastan başka bir yol yoktur. Akıl, Yüce Allah’ı tanımaya götürmediği zaman onun zatıyla ilgili sıfatları tanımak için nastan başka yol yoktur. Nassı zâhirinden çevirecek aklî karîneler olmadığı zaman, nasların zâhirlerini tevil etmeden olduğu gibi almak gerekir. Buna göre İbn Teymiyye, *Derü Teâruzi’l-Akl ve’n-Nakl* adlı kitabında bunu benimsedi. Burada kelâmcıların nasları zâhirlerinden tevil etme esasına dayanan aklî öncüllerini geçersiz kılmıştır. Kitapta, nassın zâhirlerinde aklî delillere aykırı olan şeylerin olmadığına dair kendi delillerini getirmiştir. Buna göre nassın zâhirinin tevili mümkün değildir. Çünkü kelâmcıların yaklaşımına göre nassın zâhirden çevrilmesi İbn Teymiyye’ye göre bizzat nassın aklî delillere aykırı olmasını gerektirir.²⁰⁰

Dolayısıyla sıfatlarla ilgili onun yaklaşımı, onların Allah’ın zatıyla kaim olan manalar olarak onun için sabit kılmaktır. Aksi takdirde onun sıfatları olmaz bilakis, onlar, kendisiyle kaim olduğu kimsenin sıfatları olur. Aynı şekilde o, sıfatlardan soyutlanması gerekli olan Zât üzerinde zait oldukları manasında, sıfatların Zât üzerinde zait oldukları görüşündedir. Kendisi için gerekli olan sıfatlarla nitelendirilen zata gelince, bu sıfatların onun üzerinde zait olduğu söylenemez. Bilakis onlar, onun isimlerinin manalarına dâhildir. Daha önce de zikrettiğimiz gibi, Allah’a dua eden ya da ibadet eden kimse sıfatlardan soyutlanmış bir zata dua veya ibadet etmeyi kastetmemiş ancak, kemâl ve celâl sıfatlara sahip olan Allah’a dua etmeyi ve ibadet etmeyi kastetmiştir.²⁰¹

Aynı şekilde İbn Teymiyye, Selef’in görüşünün, Kur’ân’da ve Hadîs-i Nebevî’de geçen herşeyin sabit kılınması olduğu görüşüne sahiptir. İsim edinilmesi, nitelendirmede teşabühü gerekli kılmaz. Allah kendisini tekebbür ile nitelendirdiği zaman bunun manası, onun tekebbürünün yaratılmış olan insanlardan gelen tekebbür gibi olması

²⁰⁰ Raed es-Semhûrî, *Nakdü’l-Hutâbi’s-Selefi*, Londra: Daru’t-Tuva, 2010., s. 196.

²⁰¹ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne*, C. 2, s. 486-487.

değildir. Kendisini gazap ile nitelendirdiği zaman onun gazabı, insanların gazabı gibi değildir. Yine o, kendisini muhabbet ile nitelendirdiği zaman onun muhabbeti, onların muhabbetlerinin cinsinden değil bilakis, tenzîhe uygun olacak ve hâdislere benzemeyecek ve Yüce zata layık olacak şekildedir. Çünkü onun gibi olan hiçbir şey yoktur ve en yüce sıfatlar ona aittir. Onun Zât-ı Kerîme'si başkalarının zâtları gibi olmayınca isim birleşse de onun sıfatları başkalarının sıfatları gibi değildir.

Varlıkta kendi kendine vacip olan bir kadîm ve varlığı ve yokluğu kabul edebilen bir muhdesin olduğu zorunlu olarak malum olunca, onların varlığın manasındaki ittifaklarından dolayı birinin varlığının, diğerinin varlığı gibi gerekli olmayacağı halde her ikisinin de mevcut olması malum olur. Birinin varlığı kendine has, diğerinin varlığı da kendine hastır. Onların genel bir isme ortak olmaları, ekleme, tahsis etme ve sınırlandırma esnasında bu ismin manasında birbirlerine benzemelerini gerektirmez. Hiçbir akıllı kendisine “Arş mevcut bir şey değildir” ve “sivrisine mevcut bir şeydir” denildiği zaman, şeyin ve varlığın manasında birleştikleri için bu, bunun gibidir demez.²⁰²

İsimlerin ve sıfatların tevhîdinde Selef'in iki yolu vardır. Bunlar, sabit kılma ve tenzîhtir. Tenzîhin manasını İbn Ebi'l-İzz şöyle açıklar: “Kuşkusuz, Allah'ın rıza, gazap, buğz vs. gibi kendisini nitelendirdiği sıfatlarından birisini nefyeden ve bunun teşbîhi ve tescîmi gerektirdiğini iddia eden kimseye şöyle denir: Onun için sabit kıldığın şeyler yaratıkların sıfatları gibi olmamakla birlikte sen de onun için irade, kelâm, sem' ve başarı sabit kıldın. Senin Allah'ın ve Resûlünün sabit kıldığı halde senin nefyettiğin şeyler hakkındaki sözün, sabit kıldığın şeyler hakkındaki sözün gibidir. Zira ikisinin arasında fark yoktur. Şayet sıfatlardan hiçbir şeyi sabit kılmadım derse ona da şöyle denir: Sen de onun için Hay, Alîm ve Kadîr gibi Esmâ-i Hüsnâ'yı sabit kılıyorsun. Kullar da bu isimlerle adlandırılıyor. Rab için sabit kılınan bu isimler kul için sabit kılınanlara benzer değildirler. Onun isimlerinin manası hakkında söylediğin şeylerin benzerini onun sıfatları hakkında da söyle.”²⁰³

²⁰² İbn Teymiyye, *er-Risâletü't-Tedmürîyye*, s. 6.

²⁰³ Ebu Cafer et-Tahâvî, *Usûlü'l-Akdîdeti'l-İslâmiyye*, Kahire: Dâru'n-Neşr li'l-Câmiât, 2012, s. 25.

İbn Teymiyye ve Selef'e göre Allah'ın isimleri nakle dayalı ve tefkifi olup, Mutezile'de olduğu gibi terim ve kıyas yoluyla elde edilmemişlerdir. Yüce Allah'ın isimlerinin her birisinin manaları vardır ve onlar onun kemâl sıfatlarıdır. Bunlar, Allah için manalardan ve vasıflardan soyutlanmış isimler sabit kılan Mutezile'nin dediği gibi değildir. Onlar şöyle dedi: Allah iştme olmadan Semî'dir, ilimsiz Alîm'dir ve kudretsiz Kadîr'dir. Filozoflar da aynı şeyi söylemektedirler.

Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin Allah'ın ve Resûlün tevile gitmeden nitelendirdiği tüm sıfatları kabulünde iş, istivâ, Allah'ın eli vs. hususların sabit kılınmasıyla son bulur. Sonra şöyle diyor: Şüphe yok ki bunun sabit kılınması ancak, hakikatını bilemeyeceğimiz bir ispattır. Bize düşen ise ona iman etmektir. Hatta biz onun, diğer sıfatları sabit kılsalar da bu sıfatları nefyeden kimseler hakkında şöyle dediğini görüyoruz: “Aklî teccîm ve terkîbi gerekli kılan cüzler ve kısımlar olduğu için sıfatlardaki el ve ayak gibi kısımları sabit kılmadığı halde, hayat, ilim ve kudret gibi bizim hakkımızda arazlar olan bu sıfatları sabit kılan kimse -ayrıca bize göre bunlar hissî terkîbidir- “bunları arazlar olmayacak şekilde ya da sabit olmalarını engellemeyecek arazlar olarak isimlendirecek şekilde sabit kıldım” derse, ona şöyle denir: Aynı şekilde bunun sabit kılınması da sabit olmasına engel olmayacak terkîb ve kısımlar olmayacak şekildedir.²⁰⁴

Bu durum, İbn Teymiyye ile İslamî fırkalar arasında meydana gelen büyük ihtilâfla birlikte, ona karşı büyük bir hücumun kapısını aralamıştır. O, bu konuda teccîme düşmekle itham edildi. Hatta ona karşı tekfir kapısı da açıldı ve küfürle, Yüce Allah hakkında hayziyye (mekân kılma) görüşüyle ve Selef'in yolundan sapmayla itham edildi. Selef, meselâ eli kabul ettikleri gibi sıfatları kabul ettikleri zaman, onları organ olan el görüşüne gitmeden kabul ettiler. Bu da İbn Teymiyye'nin söylemediği şeydir. İbn Teymiyye ve bu konuda ona tabî olan Vehhabî Selefîlerinin Allah için el, ayak ve yüzü organlar olarak kabul edince, Selef'in yolundan saptıkları ona muhalefet ettikleri söylenmiştir. Allah'ın “bizim ellerimiz gibi olmayan bir eli vardır, bizim ayaklarımız

²⁰⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, C. 13, s. 303.

gibi olmayan bir ayağı vardır” görüşleri onları Yüce Allah için organlar kabul etmeye götürmüştür.

Selef’in ve sonra gelenlerin çoğunluğuna gelince onlar, “müfevvida (Allah’a havale edici)” idiler. “Manasını en iyi Allah bilir” diyerek Yüce Allah için sıfatlar kabul ettiler. Onları Allah için organlar şeklinde sabit kılmadılar. Hatta onlar bazı sıfatları tevil ettiler. Meselâ, İbn Abbas “*O gün incikten açılır*” âyetindeki “incik” kelimesini şiddet olarak yorumlamıştır. “*Semayı da ellerle bina ettik*” âyetinde geçen “eller” kelimesini ise “kuvvet ve kudret” olarak tefsir etmiştir. Dolayısıyla onlar açısından, İbn Teymiyye, Selefilik, Vehhabîlik ve onlara tabî olanların ileri sürdükleri “tevilin mutlak surette haram olması” görüşü reddedilmiştir ve hatalıdır.

İbn Teymiyye tevilsiz olan haberî sıfatlara varıncaya kadar sıfatların sabit kılınması konusunda iki esasa dayanmaktadır:

1- Kur’ân ve sünnetin getirdiği her şeyi tevil etmeden, zahirinin dışına çıkmadan, aklen imkânsız deyip inkâr etmeden ve akla uygun olsun ve onunla buluşsun diye aklın hükmüne tabî kılmadan kabul etmek.

2- Kur’ân ve sünnetin zâhirinin, teşbîh ve tecîmi gerektirmediği kabulü. Çünkü Kur’ân ve sünnetin naslarıyla Allah’ın ispat edildiği şeyler, olayların ispat edildiği şeylerin cinsinden değildir. Onlar, Zât-ı Kerîm’e layık olan sıfatlar ve halleri ispat eder.²⁰⁵

Onun, Yüce Allah cisim olmasını ve benzemesini kendi görüşünden çıkarmasıyla birlikte, Allah için fevkiyyeti (üstünde olma durumu) sabit kıldığını görüyoruz. Buna, nassın zahiriyle delil getirmektedir. Şöyle der: Başından sonuna kadar Allah’ın Kitabı, başından sonuna kadar onun Resûlünün sünneti sonra, sahabe ve tâbiînın sözlerinin geneli daha sonra da diğer imamların sözleri, Yüce Allah’ın her şeyin Arş’ın üzerinde ve semanın üzerinde üzerinde olduğuna dair ya nassla, ya da zâhirlle doludur. Allah’ın şu sözlerindeki delilleri de kullanır: “*Güzel söz ona çıkar, salih amel de ona yükselir*”, “*Şüphesiz ki seni ben öldüreceğim ve seni katıma yükselteceğim*”, “*Göktekinin sizi yere*

²⁰⁵ Ebu Zehre, *İbn Teymiyye Hayâtühü ve Asruhü*, s. 227.

geçirivermeyeceğinden emin mi oldunuz? (O zaman) bir de bakarsınız yeryüzü şiddetle çalkalanıyor.”, “Rahmân Arş’a istivâ etti” vs..

Sonra şöyle diyor: Ne Allah’ın Kitab’ında, ne Resûlünün sünnetinde, ne Selef imamların birinden, ne sahabe ve tâbiîndan ne de imamlardan nakledilen gerek zâhiren gerekse de nas olarak buna muhalif olan hiç bir söz yoktur. Onlardan hiç kimse “Allah semada değildir, Allah Arş’ın üzerinde değildir, her yerdedir, ona göre bütün mekânlar birdir, o Âlem’in içinde ve dışındadır, bitişik ve ayrıdır, kendisine parmak vs. ile kendisine duyusal işârette bulunmak caiz değildir” vs. dememiştir.²⁰⁶ Allah Kitabında kendisini Resûlünün diliyle yücelik, Arş’a istivâ etme ve üstünde durma ile vafetti. Yüce Allah’ın “*Rab’inin yanındaki kimseler*”, “*Göklerdeki ve yerdeki kimseler ve onun yanındaki kimseler onundur*” sözleri de böyledir. “Yanındaki” ifadesiyle kastedilen şayet Cehmiyye’nin de dediği gibi “onun kudretindeki” olsaydı, yaratıkların hepsi onun kudretinde ve dilemesinde olur, göktekiler ve yerdekiler ve yanındakiler arasındaki guruplar olmazdı.

Ayrıca “istivâ” ile kastedilen”istilâ” olsaydı, yaratıkların hepsi üzerinde istiva eden ve Arşı yaratmadan önce de daima Arş’ın üzerinde istiva eden olurdu. İstivâ gökler ve yeryüzü yaratıldıktan sonra Arş’a özgü kılınmıştır. Ayrıca Kitab’ında da bunu haber verdi: “*Sonra Arş’a istivâ etti*”. Bu, bazen ona istivâ ettiğine, bazen de istivâ etmediğine delildir. Bu nedenle yükseklik, Müsebbite (sıfatları sabit kılan) imamlarının katında akılla birlikte sem’ ile bilinen sıfatlardandır. “Arş’a istivâ”ya gelince bu, akılla değil sem’ ile bilinen sıfatlardandır.²⁰⁷ O, Allah’ın Arş’a istivâ etmesiyle birlikte o, yaratıklarından ayrıdır. Şöyle dedi: Selef ve imamlar, “Allah’ın Arş’ının üzerindeki göklerinin üzerinde yaratıklarından ayrı” olduğunu söylemektedirler. Ayrıca buna Kitap, Sünnet ve Selef imamların icmâi da delildir.²⁰⁸

O, Ehl-i sünnetin istivânın manasıyla ilgili söylenen şeyler üzerinde ittifak ettiğini düşünüyor. O şöyle diyor: Ehl-i sünnet, istivânın malum olduğu, keyfiyetinin ise meçhul

²⁰⁶ İbn Teymiyye, *el-Fetva’l-Hameviyyetü’l-Kübrâ*, thk. Hamd et-Tüveycirî, Riyad: Dâru’s-Sumayfî, 2004., s. 201-221.

²⁰⁷ İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-Esmâ ve’s-Sifât*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998, s. 12.

²⁰⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-Fetâvâ*, 2, s. 297.

üzerinde ittifak etmişlerdir. Ona inanmak vaciptir, onun keyfiyeti hakkında sormak ise bidattır.²⁰⁹ Ehl-i sünnet ve ümmetin Selefî istivâyı istilâ manasına ya da başka bir manaya tevil edenlerin, Allah'ın göklerin üzerinde olmasını nefyedenler olduğu, onların da sapıtmış olan Cehmiyye olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir. İbn Teymiyye de böyle der.²¹⁰

Bu, akılların alamayacağı şeylerdendir. Bu durumda İbn Teymiyye, Allah'ın mutlak tenzihini beyan etmişken, Allah'ın cisimliliğini ve hâdislere benzemesini kendi görüşünden çıkardığını beyan etmişken, Yüce Allah'ın parmaklarla duyusal olarak işaret edilmesini, onun gökyüzünde ve üstte olmasını ve Arş'a istivâ etmesini nasıl kabul ediyor? Ebu Zehra da tevilden ve başka bir teville düşmekten kaçınılması gerektiği görüşündedir. Ona göre bu lafızlar, ancak duyusal manaya işaret eder ve bu duyusal manaların dışında kullanılmaz. Başka manalara kullanılırlarsa manalarının dışında kullanılmış olurlar, hatta tevil edilmiş olurlar. İbn Teymiyye de “Şüphe yok ki hakikat bilinmez” der ve şöyle devam eder: “Allah'ın, mahiyeti bilinmeyen bir yüzü vardır, mahiyeti bilinmeyen bir istivâsı vardır, mahiyeti bilinmeyen eli ve mahiyeti bilinmeyen ayağı vardır. Öyleyse, sonuçta bu bilinmeyen bir şeyin sabit kılınmasına yol açıyorsa zâhirî nassı tevil etmeden hakikatı üzerinde sabit kılmasının faydası nedir?”²¹¹

2.2.2. Peygamberlere İman ve Nübüvvet

Nübüvvet meselesi İslâm felsefecileri nezdinde ilgi ve tartışma alanı olagelmiştir. Bu belki de onunla, vahiy, mucize, filozof ve peygamber gibi aynı meseleye bağlı olan diğer meselelerin arasındaki sağlam ilişkiden kaynaklanmaktadır.

Söz konusu ilgi, İslâm dünyasında felsefe ile ilgilenenlerin peygamberlik konusunda ortaya atılan şüphelere ve ona yapılan saldırılara cevap verme konusundaki role ortak olma çabalarının bir sonucu olarak ortaya çıktı. Bunun sonucu olarak, vahye yönelik olarak aklî-felsefî yorumlar ortaya koydular. Farabî, felsefî nitelikli olan nübüvvet nazariyesini ortaya atan ve konuyla ilgili detaya giren ilk kişidir. Daha sonra

²⁰⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû' l-Fetâvâ*, 4, s. 468.

²¹⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû' l-Fetâvâ*, 6, s. 468.

²¹¹ Ebu Zehre, *İbn Teymiyye Hayâtühû ve Asruhû*, s. 234.

onun bu teorisi, halefi olan İslâm filozofları, kelâmcılar ve tasavvuf ehli üzerinde büyük bir etki bırakmıştır.²¹²

İbn Teymiyye'ye bu teori hakkında sorulunca, *es-Safediyye* adlı kitabını bu soruya cevap vermeye tahsis etmiştir. O, bu kitapta söz konusu teorinin batıl olduğunu ve içinde geçen sözlerin küfür barındırdığını bildirdi. Bazı kelâmcıların ve İbn Arabî ve İbn Sebîn gibi bazı tasavvuf ehlinin etki altında kaldıklarını reddetti.²¹³

İbn Teymiyye, “nübüvvetin üç özelliği vardır, onlar kimde bulunursa o kişi peygamberdir” iddiasına dayanan bu teori sahiplerinin görüşlerini sergiler. Bu özellikler şöyledir:

Birincisi: Kendisinin dışındakilerden daha zeki olmasını sağlayacak şekilde kutsal bir güce yani, dogmatik bir ilmî güce sahip olmasıdır. Bunun sonucu olarak, başkalarının çok zor elde ettikleri ilim kendisinden kolayca ortaya çıkar. Yani onun için ilim, başkalarına göre daha kolay elde edilir.

İkincisi: Bildiği şeyler kendisinde temsil edilecek, böylece onu göreceği ve duyacağı şekilde tahayyül gücüne ve içsel hisse sahip olmasıdır. O, kendi içinde nuranî suretler görür ki bunlar, bu teoriyi savunanlara göre “Allah’ın melekleridir”. İçinde sesler işitir, bunlar da onlara göre “Allah’ın kelâmıdır” ki uyuyan kişinin uykusunda gerçekleşen şeyler cinsindedir. Yani, teorinin sahipleri, peygamberlerin haber verdikleri şeylerin hayal ürünü olduğunu yani, hakikatleri oldukları gibi haber verme değil de, onların hayallerinde kurgulanan faaliyetlerin bir ürünü olduğunu iddia etmektedirler.

Üçüncüsü: Evren’in heyulasında tasarrufta bulunacağı pratik bir psikolojik güce sahip olması yani, kendisiyle duyuşal maddî âlem üzerinde etkide bulunacağı bir güce sahip olmasıdır. Yine hasetçi birisi de, haset edilen kişinin bedenine haset edici bir bakış yaptığı zaman ona etkide bulunabilmekte ve ona zarar verebilmektedir. Olağanüstü

²¹² Abdülfettah Ahmed Fuad, *İbn Teymiyye ve Mevküfuhû mine'l-Fikri'l-Felsefi*, İskenderiyye: Dâru'l-Vefâ, 2001, s. 204-205.

²¹³ Bkz. İbn Teymiyye, *es-Safediyye*, s. 5.

şeyler ya da peygamberlerin mucizeleri de bu türdendir. Yani onlar, peygamberlerin karakterize oldukları pratik psikolojik güçlerin etkisiyle olmaktadır.²¹⁴

İbn Teymiyye bu özellikleri tenkit ederken, peygamberlerin bu özelliklerini reddetmez. Ancak o, sadece bunları içermesini ya da peygamberlerin mucizelerinin sadece onların bahsettikleri şekilde değerlendirilmesini reddeder.²¹⁵ Şöyle der: “Bu, doğruluğuna dair bir delilin olmadığı bir teoridir. Bununla birlikte onların -yani filozofların- yaklaşımı aklî deliller getirmeyi gerektirir. Ancak bu bağlamda onların görüşleri zihinsel kabule dayanmaktadır. Ruhun güçlerini kanıtlamak, mucizeler olduğunu iddia ettikleri böyle "etkileri" gerektirmez.²¹⁶ Aynı şekilde onlar, delil zikretmeden şeriatta gelen mucizeleri reddediyorlar. Reddeden kişiye delil gereklidir. Ayrıca ispat edecek kişiye de delil gereklidir. Mucizeleri reddeden filozofların bu redlerine karşılık delil getirmeleri gereklidir. Bunun gibi cin ve melekleri reddetmelerine karşılık da delil getirmelidirler.²¹⁷

Sonra, İbn Teymiyye görüş sahiplerini dört kesime ayırarak konuların genel olarak nübüvvetle ilgili görüşlerini ortaya koyuyor. O, nübüvvet konusunda insanların Yüce Allah'ın fiilleri hakkında sadece kendi inançlarına ve esaslarına dayanarak konuştuklarını düşünüyor:

- Onun fiilleri hakkında hikmetleri ve sebepleri nefyeden, onları sadece dilemeye bağlı kılan, her mümkün olanın fiilini Allah'a caiz kılan ve Cehmiyye ve Eşarîlerin söylediği gibi fiillerin hiçbirisini ondan tenzih etmeyen kimseler, her mükellefin bi'setini caiz kılan kimselerdir. Onlara göre nübüvvet, Allah'ın ona vayhettiği şeyleri sadece duyurmaktan ibaret, risâlet ise ona vahyettiği şeyleri sadece tebliğ etme işinden ibarettir. Onlara göre nübüvvet sübutî bir sıfat değildir ve ona özgü bir sıfat olmayı gerektirmez. Bilakis o, izafî sıfatlardandır.²¹⁸

- Mutezile ve Şia'ya gelince onlar, Allah'ın hiçbir şahsı diğer bir şahsa ameli dışında bir sebeple üstün kılmaz. Onlar şöyle der: Şüphe yok ki, nübüvvet ve risâlet,

²¹⁴ Bkz. İbn Teymiyye, *es-Safediyye*, s. 5-7.

²¹⁵ İbn Teymiyye, *es-Safediyye*, s. 135.

²¹⁶ Bkz. İbn Teymiyye, *es-Safediyye*, s. 163.

²¹⁷ Bkz. İbn Teymiyye, *es-Safediyye*, s. 166.

²¹⁸ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, C. 2, s. 414.

önceden takdim edilen bir amelin karşılığında bir mükâfâttır. Nebi, Allah'ın kendisini nübüvvetle ödüllendirmesini hak edeceği salih amelleri yapmıştır.²¹⁹

- Yüce Allah'ın kudretiyle ve dilemesiyle yaptığını ve onun cüziyyâtı bildiğini inkâr etmekle birlikte, âlemin kadim olduğu ve zorunlu bir illetten ortaya çıktığı görüşünde olan filozoflara göre ise nübüvvet; istidadına göre insana baskın gelen coşkunluktur. Onlara göre bu kazanılan bir özelliktir. Eğitime ihtiyaç duymayacak şekilde ve uyuyan kişinin duyduğu gibi içinde duyacağı bir hitâp ve uyuyan kişinin hitap ettiği gibi kendisine hitap eden bir şahıs oluşturacak şekilde ilmî gücüyle karakterize olan kişi onlara göre nebidir. Onlar, Yüce Allah'tan vahiy getiren seçilmiş bir meleği ya da melekleri kabul etmezler. Hatta iç güçlerin dışında Allah'ın peygamberler için kendileri vasıtasıyla âdetleri değiştireceği cinleri de etmezler.²²⁰

- Dördüncü kesime gelince onlar, Selef ve Ehl-i Sünnet kesimidir. İbn Teymiyye onlara uygun olarak şöyle der: Onlar, Allah'ın meleklerden ve insanlardan elçiler seçeceğine inanırlar. Kimi elçi kılacağını en iyi Allah bilir. Peygamber, aklında ve dininde Allah'ın başkasına üstün kıldığı vasıflara haizdir.²²¹ Peygamberler yaratıkların en üstünüdür ve onların fâcirlerden olması muhâldir. Hatta onlar, Ashâb-ı Yemîn'in genelinden olmazlar bilakis es-Sâbikûne'l-Mukarrabûn'un (Yaklaştırılanlar ve öne geçenler) en üstünlerinden olurlar. Yine onlar, siddikler, şehitler ve salihlerin genelinden daha üstündür.²²²

İbn Teymiyye, peygamberlerin ortaya koydukları olağandışı olayların psikolojik nedenlere bağlanmasını reddeder. Ayrıca o, peygamberlerin mucizelerinin bu şekilde görülmesini de reddeder. Yani onların, tesirin alışılmış doğal yasayla sınırlı olmasını gerektiren doğal sebepler içinde psikolojik güçlerin etkisiyle olduğu düşüncesini reddeder. Bu görüşe göre, maddelere tesir eden şeyin sadece onu kabul edecek mahiyette olduğu tasavvur edilir. Meselâ, hava (bununla buhar kastedilmektedir), suya dönüşmeye elverişli olduğu için, kendisine tesir edenin tesir etmesine imkân vermiş, böylece hava suya dönüşmüş, sonuçta da yağmur yağmıştır. Peygamberlerin mucizelerinin tabiat

²¹⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, C. 2, s. 415.

²²⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, C. 2, s. 415-416.

²²¹ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, C. 2, s. 417.

²²² İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, C. 2, s. 418.

kanunlarının dışına çıktığı malumdur. Meselâ, bastonun yılanı dönüşmesi, sonra yılanın orada bulunması ve ipleri yutması böyledir. Kuşkusuz bu, iç güçlerin ve tabiat güçlerinin dışında bir durumdur. Çünkü odun asla bir hayvana dönüşmeye elverişli değildir. Tabiat güçleri içinde de, ne iç güçlerle, ne sihirle ne de bir başkasıyla bastonun bir yılan olması mümkün değildir.²²³

“Nübüvvete özgü bir âyet yoktur ya da peygamberin nübüvvetine dair olan bir delil yoktur, aksine delil olarak değerlendirilen her şey nübüvvet olmadan da gerçekleşebilir” diyenler hakkında ise İbn Teymiyye şöyle düşünür: Bu konuda onların sözlerinin sonucu ta’fildir. Bu nedenle Gazzâlî, mucizelerle delil getirme konusundaki yollarını değiştirmiş ve onları tekrar düzenlemiştir. Çünkü onların esaslarına göre mucizeler, hiçbir peygamberin nübüvvetine delil teşkil etmez. Onlara göre mucizeler kendi esaslarına göre sıdk için de delil teşkil etmez. Hatta sıdka dair hiçbir delil yoktur. Peygamberlerin mucizeleri onların doğruluğuna bazen zorunlu olarak bilinen bir delâletle, bazen de düşünüp değerlendirmeye delil olur. Onlar, Allah’ın onları mucizelerle tasdik ettiği şeklinde zorunlu ilmin meydana geldiğini söyleyebilirler. Bu da, Ebu’l-Meâlî ve Râzî gibilerin girdiği yoldur.²²⁴

O, aynı konuda, mucizelerin peygamberin nübüvvetine delil olmayacağını ileri sürenlerin görüşünü reddetmekle birlikte, nübüvvetin doğruluğuna dair mucizeden başka delilin olmadığını kabul edenlerin görüşünü de reddeder. İbn Teymiyye şöyle der: “Onlar peygamberlerin (a.s.) mucizelerini ve Allah’ın onları yalancı bir elle gerçekleştirmeyeceğini ispat etmek isteyince bu, birtakım öncüllere dayanır. Onlardan birisi nübüvvetin sadece onların zikrettiği mucizelerle ispatlanması, Rabb’in de onun, bu yolun dışında bir peygamber olmayacağını yaratıklara duyurmaya gücünün yetmemesi, Bu yolla peygamber olunacağını yaratıklara bildirmenin Allah için vacip ya da zorunlu değil, mümkün olduğunu bildirmelerinin caiz olmadığı ve peygamberliğin ancak bu yolla mümkün olacağını yaratıklara bildirilmesidir.

²²³ Bkz. İbn Teymiyye, *es-Safediyye*, s. 164.

²²⁴ İbn Teymiyye, *Kitabü'n-Nübüvvat*, thk. Abdülaziz et-Tavyan, Riyad: Mektebetü Edvai's-Selef, 2007., C. 2, s. 806.

Şayet onlara şöyle denirse (ne diyecekler?): Sizin dediğimize göre bunun mümkün olduğunu kabul etmiyoruz. Siz, onun her şeyi yapmasına ve her şeyi dilemesine cevaz verirsiniz, onu bir sâdik ya da yalancı el ile ortaya çıkarması arasında bir fark olmaz. Sizin esasınıza göre mucizelerle onu doğrulayacak bir peygamberin gönderilmesi mümkün olmaz. Sizin, peygamberin gönderilmesinin caiz olduğuna ve onun mucizelerle tasdik edildiğine dair bir deliliniz olmaz. -zira onların katında mucizenin yaratılmasından başka yol yoktur- Bu da, onun ancak peygamberi tasdik etmesi için yaratıldığı bilindiği zaman delil olur. Size göre bir şeyi için hiçbir şeyi yapmıyor ve ona her şeyi yapmak caiz oluyor.²²⁵

Sonra şöyle diyor: “İkinci yol ise, mucizenin tasdik etmeye delil olmasının zorunlu olarak bilinmesidir. Bu, onun bir hikmet sebebiyle yaptığına inanan kimse için, doğru bir yoldur. Ama bir hikmet sebebiyle yapmadığı söylenirse zorunlu bilme ortadan kalkar. Kudret delili doğru bir delildir. Ancak, hikmetin kabulüyle birlikte Yüce Allah, sadık olanla yalancı olanı ayırmaya kâdir. Zira kullarını bundan daha hassas olan şeye sevk etmeye kâdirdir. Ancak bu, onun hikmetini ve rahmetini kabul etmeyi gerektirir. Onun için hiçbir hikmeti ve rahmeti kabul etmeyen kimsenin onun gayb fiillerinden bir şeyi bilmesi muhaldir. Aynı şekilde, peygamberlerin âyetleri de fiili tasdik etmektir. Onlar, Rabb’in doğruladığı kimsenin sadık olduğu bilindiği zaman delil olurlar. Bu da, onu yalandan tenzîh etmeyi içerir.²²⁶

İbn Teymiyye, nübüvvete delil teşkil eden şeyin nübüvvet için bir ayet ve kanıt olduğu görüşündedir. Bu nedenle ona özgü olmalıdır. O, peygamberlerle onların dışındakiler arasında müşterek olmaz. Çünkü delilin medlûlünü (ispatı yapılan nübüvveti) gerektirmesi kaçınılmazdır. Medlûlü ne zaman bulunursa delilin, onun bulunacağı şekilde ona denk ya da ondan daha özel olması gereklidir. Ondan daha genel olması ve nübüvvetin dışında bulunması caiz değildir. Bu durumda peygamberin âyeti asla peygamberlerin dışındakiler için olmaz.²²⁷

²²⁵ İbn Teymiyye, *Kitabü'n-Nübüvvat*, C. 1, s. 482.

²²⁶ İbn Teymiyye, *Kitabü'n-Nübüvvat*, C. 2, s. 932.

²²⁷ Bkz Muhammed Halil Harrâs, *Cedeliyyâtü Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye Havle'n-Nübüvvât ve'l-Gaybiyyat*, Kahire: Daru'l-İmam Ahmed, 2007., s. 47.

Onların olağan dışı olmaları kaçınılmazdır dediğimiz zaman, onların ancak peygamberlerin dışındaki insanlar için mutad olmadıklarını kastetmiş oluyoruz. Aksi takdirde onlar peygambere özgü olmazlar müşterek olurlar. Her peygamber için ya da birçok peygamber için mutad olmaları açısından ise, mucizelerin onlara özgü olmaları konusunda bunun bir mahzuru ve zararı yoktur. Nübüvvetin kendisi peygamberler için mutad, onların dışındakiler açısından ise olağan dışıdır. Ancak bunda, Mutezile ve onları onaylayanların iddia ettikleri gibi her olağandışı olan şeyin bir mucize olduğuna delil olan bir şey yoktur.²²⁸

Özetle: İnsanlar, nübüvvet konusunda tartışmışlar ve şu üç görüşte ihtilâf etmişlerdir: O, bazı filozofların ve kelâmcıların dediği gibi sadece peygamberin kendisiyle kaim olan bir sıfat mıdır? Eşarîlerin ve Ehl-i Kitap'tan onlar gibi düşünenlerin dediği gibi Allah'ın hitâbının sadece peygambere bağlı olması mıdır? Yoksa Selef'in cumhurunun dediği gibi iki durumun toplamı mıdır? İbn Teymiyye de son görüşü kabul etmektedir.

2.2.3. Kitaplara İman

İbn Teymiyye, “Halku'l-Kur'ân” meselesindeki meşhur ihtilâfla olan irtibatı sebebiyle “kelâm” sıfatına özel bir önem vermiştir. Ayrıca, Yüce Allah'ın kelâm sıfatının, İbn Teymiyye ve diğer felsefe ve kelâm fırkaları arasında şiddetli bir ihtilâfa yol açan en meşhur kelâm meselelerinden sayıldığını söyleyebiliriz. Hatta kelâm ilminin bu meseleye nispetle bu ismi aldığı söylenmiştir. İbn Teymiyye, bu meselede çekişen tarafları altı büyük guruba ayırır.²²⁹ Bunlar şöyledir:

- **Filozoflar:** Ona göre onlar bu konuda, İslâm'dan en uzak olanlardır. Onlar, kelâmın ya aktif olan akıldan (Faal Akıl) ya da onun dışındaki şeyden gönüllerin üzerine taşan şey olduğu görüşündedirler. Allah'ın Musa (a.s.) ile ancak aklının semasından

²²⁸ Bkz. Muhammed Halil Harrâs, *Cedeliyyâtü Şeyhi'l-İslâm fi'n-Nübüvvât*, s. 47.

²²⁹ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, C. 12, s. 42-52. Burada yeteri kadar ayrıntı vardır. Ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Mezhebü's-Selefi'l-Kavîm fi Tahkiki Meseleti Kelâmillâhi'l-Kerîm*, thk. es-Seyyid Muhammed Reşid Rıza, Kahire: Matbaatü'l-Menar, 1930., s. 38-45.

konuştuğunu, yani dışardan duymadığı ve içinde meydana gelen bir konuşmayla konuştuğunu iddia ederler.²³⁰

İbn Teymiyye, bu filozofların vahiy ve nübüvvet işini tahayyül gücüne dayandırmalarını ve “Peygamberler dışardan değil kendi içlerinden gelen sûretler görür ve sesler duyarlar” şeklindeki görüşlerini reddeder. O, bunun Yüce Allah’ın peygamberle ya sözlü konuşarak, ya da içinden gelen bir hayalle değil, kendisinin dışında bir melek vasıtasıyla vahyettiğine delil teşkil eden Kitap ve Sünnetteki açık naslara aykırı olduğu görüşündedir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “*Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder.*”²³¹ Vahyin; ilahî gerçeklerin sadece peygamberin içinde kelâm ve sûret şeklinde temsil edilmesi olduğu iddiası batıl bir iddiadır.²³²

İbn Teymiyye, onların görüşlerinin temelini şu olduğu görüşündedir: “Evren ezeli ve kadîmdir. Allah onu dilemesiyle ve kudretiyle peygamberlerin haber verdiği gibi altı günde yaratmamıştır”. Dahası onlar şunları söyler: “Allah cüziyyâtı bilmez.. O, ezelde tam bir illettir. Zaman bakımından değil de illet olarak ondan önce gelse de, onun ezeldeki malûlu zaman içinde ona bitişmesi gereklidir. Tam illet ve onun malûlu zaman içinde bitişik olup birbirlerinden ayrılmazlar. Hiçbir malûl tam bir illet olmadan olmaz, tam bir illet de zaman içinde ancak malûluyla birlikte olur.” Ayrıca onlar, âlemin hâdislerinin, peş peşe gelen hâdisler için illet olmayı gerektiren şeyler ilk yaratıcı tarafından yenilenmeden, bir şeyden sonra bir şey olarak ortaya çıktığını kabul eder. Hatta onların temel görüşlerinin hakikatı şudur: Hâdisler, bir muhdis olmadan ortaya çıkar. Aynı şekilde ortaya çıktıktan sonra, yok olmasını gerektiren bir sebep olmadan yok olurlar.

Sonra İbn Teymiyye, bu görüşlerinde onların doğru yolda olmadıklarını düşünür. Çünkü tam müessir; eserinin tesirle birlikte değil ya da eserinden geri kalarak değil, tesirinin tam akabinde olmasını gerektirir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “*Bir şeyi dilediği zaman onun emri ona sadece ‘ol’ demektir, o da oluverir.*”. Allah her

²³⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûatü’r-Resâil ve’l-Mesâil*, thk. es-Seyyid Muhammed Reşid Rıza, Beyrut: Daru’l-Kütüb, 1992. C. 3, s. 372.

²³¹ Şûrâ, 42/51

²³² İbn Teymiyye, *Kitabü’n-Nübüvvat*, s. 170.

şeyi yaratır, onlar da, zaman içinde yaratmasıyla birlikte veya yaratmasından geri kalarak değil, yaratmasının hemen akabinde olur. Aynı şekilde kırılma kırmanın ardından, kesinti de kesmenin hemen ardından olmaktadır.²³³

- İkinci fırka ise Mutezile ve Cehmiyyedir. Onlar, Allah'ın “konuşan” olmasının manasının kendisinin dışında kelâmı yaratan olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre kelâm Allah ile kaim bir sıfat değildir.²³⁴

Aynı şekilde İbn Teymiyye'nin nazarında onların görüşü de dile aykırı olmasının yanı sıra Kitap, Sünnet ve İcmâ'ya aykırıdır. Dilde böyle bir şey yoktur. Kendisinin dışında bir şey meydana getiren kimse onunla vasfedilmiş olur. Bir cisimde hareket meydana getiren kimse için “o, bu hareketle hatta cisimle hareket halindedir” denmez. Allah'ın kelâmı onun Zât'ıyla kaim olmaz ve kendisinden ayrı onun bir yarattığı olursa, onun kelâmı olması muhâl olur. Bilakis o, kendisiyle kaim olan kimsenin kelâmı olur. Şüphe yok ki, kendisiyle kaim olan sıfat ve fiillerin hükmü başkasına değil, ona aittir. Allah (c.c.), mesela bir mahalde bir ilim, kudret ya da kelâm yarattığı zaman bu, kendisinde bunların yaratıldığı mahallin bir sıfatı olur. Böylece o âlim, kâdir ve kelâm eden olur ve bunlar Allah'ın sıfatı olmaz, bilakis onun yaratıkları olurlar. Allah'ın kendisinden ayrı olan yaratıklarıyla nitelendirilmesi caiz olsaydı, onun şu sözlerinde olduğu gibi cansız varlıkları konuştuğu zaman, onların konuştuğu şeylerle konuşan (mütekellim) olurdu: “*O gün dilleri, elleri ve ayakları yapmış oldukları şeylere tanıklık eder*”, “*Ve derilerine şöyle derler: Bizim aleyhimize niçin şahitlik yaptın? Onlar da der ki: Bizi, her şeyi konuşturan Allah konuşturdu*”. Özetle, hiçbir dilde konuşan (mütekellim) dendiği zaman sözün ve kelâmın kendisinden çıktığı kişiden başkası anlaşılmaz ve bunu akıl kabul etmez. Aynı şekilde, ancak hayat ile kaim olan kimsenin canlı olması, ilimle kaim olan kimsenin âlim olması ve hareketle kaim olan kimsenin de hareket sahibi (müteharrik) olması akla uygundur. Mütekellimin kelâmının kendisinden ayrı olduğunu söyleyen kimsenin bu sözü akla uygun değildir.²³⁵

²³³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, C. 12, s. 42-43.

²³⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, 1-3, 3. Cüz, s. 377.

²³⁵ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, C. 2, s. 373.

- Üçüncü fırka ise Küllâbiyye ve Eşariyye fırkasıdır. Onlar, Yüce Allah'ın ezeli ve ebedi olarak zâtıyla kaim olan, onun dilemesi ve kudretiyle ilgili olmayan bir kelâmı konuştuğu görüşüne varmışlardır. Şöyle dediler: “Bu kelâm, Arapça’da buna Kur’ân da dense ve İbranice’de Tevrat da dense, ezelde tek bir manadan ibarettir, o da her emredilene emretmek, her yasaklanana yasaklamak ve her kendisinden haber verileni haber vermektir”. Şöyle demişlerdir: “Kur’ân, Tevrat ve İncil’in manası birdir. Âyete’l-Kürsî’nin manası Âyete’d-Dîn’in manasıdır. Emir, nehiy ve haber verme, kelâmın sıfatlarıdır ki bu kelâmın türleri yoktur.”²³⁶

İbn Teymiyye bu görüşe birçok açıdan itiraz etmiştir. Bunların en önemlisi şöyledir: “Onlara şöyle denir: Kelâmın tek bir mana olması akla uygun değildir. Çünkü biz Tevrat ve İncil’i ifade ettiğimiz zaman bunun manası Kur’ân’ın manası değildir. Aynı şekilde “*De ki: Allah tektir*”in manası “*Ebu Leheb’in elleri kurusun*”un manası değildir. Âyete’l-Kürsî’nin manası da Âyete’d-Dîn değildir. Çeşitli hakikatlerin tek bir şey olmasına cevaz verirsiniz o zaman, ilim, kudret, kelâm, semî ve basar’ın tek bir sıfat olmasına cevaz verin. Bunu hiç kimse söylememiştir. Sıfatlar konusunda; insanlar ya onların çokluğu görüşünde olup onları kabul ederler ya da reddederler. Onların sabit ve birleşik oldukları görüşü ise icmaya aykırıdır.

Aynı şekilde Yüce Allah da şöyle buyurur: “*Şüphesiz ki, Nuh’a vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik*” ve “*Allah Musa’yla konuştu*” Sonuçta konuşma (teklîm) konusunda Musa’yı vahyettiği kimselerden olan başkalarına üstün kılmıştır. Bu da, Allah’ın vahyin üzerine ek olarak kuluyla konuşmasına delil teşkil eder. Kelâm tek bir mana olsaydı burada, Musa’ya özgü kılınan teklîm (konuşma) ile diğer kulları da içine alan genel vahiy arasında bir fark olmazdı”.

Sonra onların şu görüşlerini reddeder: “Şüphesiz ki Allah ‘onda kendisiyle bu nefsi manayı anlayacağı bir idrak yarattı’ anlamında Musa (a.s.) ile konuştu.” Şöyle der: “Allah’ın kelâmı size göre harf veya ses dışında bir şeyse o zaman, ya Musa’nın bu mananın hepsini anladığı, ya da bir kısmını anladığı söylenebilir. Hepsini anlamışsa bu, Yüce Allah’ı ilmen bilmiş ve onun haberlerini ve emirlerini tamamen kuşatmış anlamına

²³⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûatü’r-Resâil ve’l-Mesâil*, C. 3, s. 378.

gelir. Bunun da zorunlu olarak fasit olduğu malumdur. Şayet bir kısmını dinlemişse o zaman da, Allah'ın kelâmı çeşitlere ve kısımlara ayrılır. Hâlbuki size göre o, çokluğu ve kısımlara ayrılmayı kabul etmeyen tek bir manaydı.²³⁷

Bu meselede İbn Teymiyye, görüşlerinin her ne kadar Selef'in görüşüne yakın olduğuna inansa da Küllâbiyye ve Eşarîliği şiddetle tenkit eder. Şöyle ki onlar, Yüce Allah'ın zâtıyla kaim bir kelâm kabul etmektedirler. Ancak İbn Teymiyye onların, "Allah (c.c.), dilemesi ve ihtiyarıyla konuşmaz" görüşlerinde hata ettiklerini düşünür. Onun nazarında onların hataları, Mutezileden almış oldukları bu önermedir. Onun görüşüne göre bu: "Hâdislerden yoksun olmayan hâdistir" önermesidir. Onlar, hâdislerin ve ihtiyarî işlerin Allah'ın zâtıyla kaim olmasını men etmişlerdir. Onun görüşüne göre Mutezile bu yönden hakka onlardan daha yakındır. Çünkü onlar, her ne kadar Allah'ın kelâmını kendisinden ayrı da kılsalar Allah'ın kendi dilemesi ve ihtiyarı ile konuştuğu görüşündedirler.

Sonuç olarak, İbn Teymiyye'ye göre Mutezile ve Eşarîlerden her birisinde haklı bir taraf bulunmaktadır. Eşarîler kelâm "zâtın sıfatıdır" derken, Mutezile de "fiilin sıfatıdır" derken haklı yönleri vardır. İbn Teymiyye'nin dediğine göre doğrusu ise hem zâtın hem de fiilin sıfatıdır.²³⁸

- İbn Küllâb'ın Allah kendi dilemesi ve kudretiyle konuşmaz görüşünü onaylayan kimselerden olan dördüncü fırka mensupları ise "kadîm kelâmın ezeli ve ebedî olarak Allah'ın zâtı için gerekli olan harfler ve seslerdir. Onlarla kendi dilemesi ve ihtiyarı ile konuşmaz ve onlarla bir şeyden sonra bir şey konuşmaz" görüşündedirler. Onlar, harflerin cinsiyle kendilerini ayırmazlar bilakis harflerin kendilerini ezeli ve kadîm sayarlar.

İbn Teymiyye'ye göre bu görüş de aynı şekilde zorunlu olarak fasit olduğu bilinen hususlardandır. Bir şeyden sonra bir şey olarak peşpeşe gelen harflerden her birisinin, cinslerinin kadim olması doğru olsa bile, ezeli ve kadîm olması muhâldir. Sonu olmayan kelimelerin ve sonu olmayan peş peşe gelen harflerin varlığının mümkün olması ve

²³⁷ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, C. 3, s. 378.

²³⁸ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, C. 3, s. 379.

onlardan her birisinin ezeli ve kadim oluşunun imkânsız olması sebebiyle, ondan önce gelen ezeli değildir.²³⁹

- Beşinci fırka Allah'ın Arapça Kur'ân ve onun dışındakilerle kendi dilemesi ve kudretiyle konuştuğunu söyleyen Kerrâmiyye'dir. Ancak onlara göre başlangıçları olmayan hâdislerin varlığı muhâl olduğu için Allah'ın ezelde kendi dilemesi ile konuşması mümkün değildir.

O, bu kimselerin Allah'ı ezelde kendi dilemesiyle konuşmaya ve fiilde bulunmaya kadir kılmadıkları görüşündedir. Sonra, kudret ve imkân gerektiren bir şeyi yenilemeden, eylem ve konuşmayı mümkün ve güç yetirilebilir kıldılar.²⁴⁰

İbn Teymiyye ve Selef'in İnancı

- Altıncı fırka ise Selef mezhebi diye isimlendirdiği ve kendi inancını da teşkil eden firkadır. Selefiler şöyle der: Allah dilediği zaman konuşmaya devam eder ve Kelâm bir kemâl sıfatıdır. Konuşan kimse konuşmayan kimseden daha mükemmeldir. Dilemesiyle ve kudretiyle konuşan kimse de, üzerinde kudreti ve dilemesinin olmadığı kelâmın zâtı için gerekli olduğu kimseden daha mükemmeldir. Kemâl ancak, vasfedilenle kaim olan sıfatlarla olur, kendisinden ayrı olan şeylerle değil. Nitelendirilen de ancak kendileriyle kaim olduğu kelâm, ilim ve kudretle mütekellim (konuşan), âlim ve kâdir olur.²⁴¹

Sonra Selef'in şu görüşünü kabul eder: Ondaki (Kur'ân'dan) başladı. Yani O (Allah) onunla konuşandır. Onu (Kur'ân'ı) kendisinden başkasında yaratmamıştır. Kendisinde yaratmış olduğu bu mahal için bir kelâm olur. O, bir mahalde hayat, irade, kudret, ilim ya da kelâm yarattığı zaman bu mahal, murad eden, kâdir ve bu kelâmı konuşan olur. Bu mahalde yaratılmış olan söz konusu mana âlemlerin Rabb'i için bir sıfat olmaz. Yüce Rab kendisinin dışındaki yaratıklarda yarattığı şeylerle değil, ancak kendisiyle kaim olan sıfatlarla nitelendirilir. O, başkasında yarattığı bu manalarla değil, hayat, ilim, kudret ve kendisiyle kaim olan kelâmıyla hay, âlîm, kadîr, semî', basîr,

²³⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcî's-Sünne*, C. 2, s. 361.

²⁴⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, C. 3, s. 379.

²⁴¹ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, C. 7, s. 52.

rahîm ve Kur'ân'ı ve diğer kelâmı konuşturdur.²⁴² Sonra Yüce Allah'ın şu sözünü buna delil getirir: *"Bu konuda ne kendilerinin, ne de atalarının hiçbir bilgisi yoktur. Ne büyük bir söz (bu) ağızlarından çıkan! Onlar ancak yalan söylüyorlar."*²⁴³ Ayet, kelimenin ağızlarından çıktığını haber vermiştir. Bununla birlikte kelime, kendilerinden ayrılmamıştır. Sıfat, nitelendirilen kişiyi terk edip de onun dışındaki birine geçmez. Bu durum Yaratan'ın sıfatı için de böyledir, yaratılanın sıfatı için de böyledir.

Selef, "Ondan çıktı ve ondan başladı" deyince bununla ancak şöyle diyen Cehmiyyeye cevap vermeyi kastetmişlerdir: "Allah Kur'ân'ı kendisinin dışında yarattı. Bu nedenle o, Allah'tan değil, kendisinde yarattığı mahalden başlamış ve çıkmıştır." Ayrıca şöyle demektedirler: "Allah'ın Musa'ya yönelik olan kelâmı ağaçtan çıktı". Selef ve imamlar onlara şöyle cevap verdi: "Kur'ân Allah'tan başladı ve çıktı. Onun kelâmı zâtıyla kaimdir, kendisinden ayrı yaratılmış değildir".²⁴⁴

İbn Teymiyye, Allah'ın kendi sesiyle konuştuğunu, Kur'ân'ı kendi lafzıyla onun harfleriyle ve manalarıyla konuştuğunu vurgular. Ondan olan hiçbir şey ondan başkasının bir kelâmı değildir. Ne Cebrail'in, ne Muhammed'in (s.a.v.) ne de bir başkasının kelâmı değildir. Kullar onu okuduğu zaman kendi sesleriyle okur. Meselâ, okuyan kişi "الحمد لله رب العالمين" dediği zaman kendisinden duyulan bu söz kendi kelâmı değil, Allah'ın kelâmıdır. O kişi Allah'ın sesiyle değil, kendi sesiyle okumuştur. Yüce Allah şöyle demiştir: *"Ruhu'l-Kudüs (Cebrail), Kur'an'ı Rabbinden hak olarak indirdi."*²⁴⁵ Burada ayet, Cebrail'in onu heva, Levh ya da bir başka yerden değil, Allah katından indirdiğini beyan etmiştir. Bu manada başka ayetler de vardır. Bazıları şöyledir: *"Kitab'ın indirilmesi mutlak güç sahibi, hüküm ve hikmet sahibi Allah tarafından"*²⁴⁶ *"Hâ mîm. Bu Kur'an, Rahmân ve Rahîm olan Allah'tan indirilmedir."*²⁴⁷, *"Elif lâm mîm. Kendisinde hiçbir şüphe bulunmayan bu Kitab'ın indirilişi, âlemlerin Rabbi tarafından"*²⁴⁸ *"Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni"*

²⁴² İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, C. 12, s.40-41.

²⁴³ Kehf,18/5.

²⁴⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, C. 12, s. 38.

²⁴⁵ Nahl,16/102.

²⁴⁶ Zümer, 39/1.

²⁴⁷ Fussilet, 41/1-2.

²⁴⁸ Secde, 32/1-2.

tebliğ et.”²⁴⁹ Başka bir yerde de onun Allah katından “münzel (indirildiği)” olduğu beyan edilmektedir.

Sonra İbn Teymiyye şöyle der: “Onun (Kur’ân’ın) levh ve hevâ gibi bazı yaratılmışlardan indirildiğini söyleyen kimse Allah’a iftira atmakta ve Allah’ın kitabını yalanlamaktadır.”²⁵⁰ Kim de Kur’ân’ın yaratıldığını söyler ve onun kelâmını mahlûk kılsa onun “Mahlûk olan kişi, Musa’ya ‘şüphe yok ki ben Allah’ım. Benden başka tanrı yoktur. Bana kulluk yap ve beni anmak için namaz kıl’ diyen kişidir” demesi gerekir. Bu ise muhâldir ve bu sözün âlemlerin Rabb’inden başkasına ait olması mümkün değildir.

İbn Teymiyye “harfler de yaratılmıştır” diyen kişiyi reddeder. Çünkü harflerin cinsi yaratılmış olduğu zaman, Arapça Kur’ân, İbranice Tevrat ve diğerlerinin de yaratılmış olması gerekli olur. Bu da selef ve imamların sözlerine ve aklî ve semî (naklî) delillere aykırı olup batıldır.²⁵¹ Kur’ân konusunda kulların sesleri ve hareketleri, Mushaf’ın kâğıdı, derisi ve yazı mürekkebine gelince, bunların hepsi yaratılmış ve yapılmıştır.²⁵²

Allah’ın Musa (a.s.) İle Konuşması Meselesi

En çok tartışma yaratan meselelerden birisi de Allah’ın Musa (a.s.) ile konuşması meselesidir. Bu gerçek bir konuşma mıdır? Yoksa Allah’ın “*Allah Musa ile konuştu*” sözünün tevil mi edilmesi gerekir? İbn Teymiyye bu meseleye dair kitaplarının birkaç yerinde uzun reddiyeler yazmıştır.

Allah’ın Musa (a.s.) ile konuştuğunu inkâr eden ve delilleri şu olan kimseler hakkında da görüşünü bildirir: “Kelâm ancak harf ve sesle olur. Harf ve ses ise muhdestir. Kim Allah Musa ile harf ve sesle konuştu derse kâfir olur. Allah onunla harf ve sesle konuşmuştur ancak, havada yarattığı bir harf ve sesle konuşmuştur. Kuşkusuz harflerin ve seslerin onunla (Allah’la) kaim olması caiz değildir. Çünkü onlar bir yer

²⁴⁹ Mâide, 5/67.

²⁵⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, C. 12, s. 518-519.

²⁵¹ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, C. 12, s. 41.

²⁵² İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, C. 12, s. 55.

tutarlar (işgal ederler). Yoktan yaratan ise bir yer tutmaz. Kim Allah'ın bir yer tuttuğunu söylerse küfretmiş olur.”

İbn Teymiyye yukarıdaki delili getirenlere hücum ederek cevap verir, onları “mülhit Cehmiyye” diye isimlendirir ve Kitap ve sünnetin ifade ettiği şeyleri inkâr eden kimseler olarak görür. Ona göre bu kimseler, Kitap ve sünnetin getirdiği şeyleri ikrar eden kimseler içinde küfre en layık olan kimselerdir.²⁵³ Nassın zahiri üzere kabul edilmesi ve onun ikrar edilmesi, harf ve sesin Yüce Allah'a ait olduğunun kabul edilmesi ve mecaz anlama taraftar olunmaması İbn Teymiyye'ye göre doğru olandır. O şöyle der: “Allah (c.c.), tıpkı kıyamet gününde kullarına sesle çağrıda bulunduğu gibi Musa ile de sesle konuştu. Vahyi ses ile bildirdi. Selefin hiçbirisinden ‘Allah'ın ses ve harf olmadan konuştuğunu’ söylediği nakledilmemiştir. Onların Allah'ın ses ya da harfle konuştuğunu inkâr ettiği de nakledilmemiştir. Ancak, Allah'ın konuştuğu harfler ve sesler, onun yaratılmamış bir sıfatıdır. Bunlar, yaratılmışların seslerine ve harflerine benzemezler. Aynı şekilde Allah'ın ilmi onun zâtıyla kâimdir ve kullarının ilmi gibi değildir. Şüphe yok ki Allah (c.c.), sıfatlarla ilgili hiçbir şeyde yaratılmışlara benzemez.”²⁵⁴

Halku'l-Kur'ân Konusunda Naklî Delil Getiren Kimseler:

İbn Teymiyye, “*O (Kur'an), şüphesiz değerli, güçlü ve Arş'in sahibi (Allah'ın katında itibarlı bir elçinin (Cebrail'in) getirdiği sözdür.*”²⁵⁵ Ayeti gibi naklî deliller getiren kimselere de cevap verir. O şöyle der: “Kim bu şekilde bir delil getirirse ona şöyle denir: (Allah) başka ayette de şöyle demiştir: “*Hiç şüphesiz o (Kur'an), çok şerefli bir elçinin sözüdür. O, bir şairin sözü değildir. Ne de az inanıyorsunuz! Bir kâhinin sözü de değildir. Ne de az düşünüyorsunuz!*”²⁵⁶ Bu ayette resûl Muhammed (s.a.s.)'dir. Önceki ayette geçen resûl ise Cebrail'dir. Şayet bununla resûlün kendi sözlerini oluşturduğu kastedilseydi iki haber arasında çelişki olurdu. Burada ihdas etme şeklinde izafe değil, tebliğ etme şeklinde bir izafe olduğu bilinmektedir. Bu nedenle Allah bir meleğin ve bir peygamberin değil, “bir elçinin sözü” demiştir. Şüphe yok ki elçi de onu

²⁵³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, C. 12, s. 524-525.

²⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, C. 12, s. 584-585.

²⁵⁵ Tekvîr, 81/19-20.

²⁵⁶ Hâkka, 69/40, 41, 42.

tebliğ etmiştir. Ayrıca Allah şöyle buyurmuştur: “*Ey Rasûl! Rabb’inden sana indirileni tebliğ et.*”²⁵⁷

Şayet “*Rablerinden kendilerine ne zaman yeni bir ihtar gelse..*”²⁵⁸ sözüyle delil getirilirse ona şöyle denir: Allah “*Rablerinden kendilerine ne zaman yeni bir ihtar gelse*” deyince ondan gelen şeylerin ihdas edildiği değil, ondan gelen ihtarın yeni oldu anlaşılır.Çünkü bir nekra nitelendirildiği zaman bununla, nitelenenle (mevsufla) onun dışındakinin arası ayrılır. Ayetteki muhdes Cehmiyye’nin dediği yaratılmış olan değil, ancak o, yeni olarak indirilen şeydir. Kuşkusuz Allah Kur’ân’ı art arda indirmektedir. Önce nazil olan sonra nazil olana göre eskidir. Diğerinden önce gelen her şey Arap dilinde kadîmdir (eskidir). “*Biz onu Arapça bir Kur’ân kıldık*”²⁵⁹ ayeti de böyledir. Allah burada “onu yarattık” manası zannedilebilir diye sadece “kıldık” dememiştir. Ancak şöyle demiştir: “*جعلناه قرآنا عربيا*” (Biz onu Arapça bir Kur’ân kıldık). Yani: Onu Arapça’ya dönüştürdük demektir. Çünkü o, Kur’ân’ı acemce olarak indirmeye de kâdirdir. Allah onu Arapça olarak indirince onu acemce değil de Arapça kılmış olur.²⁶⁰

Bu durumda İbn Teymiyye Allah’ın kelâmını onun dilemesine ve ihtiyârına bağlı kılmaktadır. Ancak burada dilemeye ve ihtiyâra bağlı olan, onun ancak hâdis olduğunu söyleyen kimseler vardır. Daha önce de dikkat ettiğimiz gibi İbn Teymiyye, hâdislerin Allah’ın zâtıyla Kâim olmasına cevaz vermektedir. Onun görüşüne göre, ne akıl, ne de nakil yönüyle buna bir engel yoktur. Hatta o,ihtiyarî işlerin Allah’la kaim olmasının gerekliliği üzerinde akıl ve naklin birbirini desteklediğini düşünmektedir.

“Hâdislerden yoksun olmayan şeyler hâdistir” önermesine gelince, varlıkta hâdislerin ard arda gelen fertler ve birler olduğu kastedilirse o doğrudur. Kuşkusuz onlardan her birisinin bir başlangıcı ve bir sonu vardır. Bunlardan yoksun olmayan şeyler ya onlarla birlikte ya da onlardan sonra olur. Her iki değerlendirmede de hâdis olur. Ama hâdislerin cinsi kastedilmişse o zaman bu önerme bâtıldır. onun fertlerinden her birisi hâdis olsa da cinsin kadîm olması cazdir. Şöyle ki, her ferdin hâdis

²⁵⁷ Mâide, 5/67.

²⁵⁸ Enbiyâ, 21/2.

²⁵⁹ Zuhuf, 43/3.

²⁶⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, C. 12, s. 521-522.

olmasından, cümlenin hâdis olması gerekmez. Çünkü cümlenin fertlerin hükmü dışında bir hükmü vardır.²⁶¹

2.2.4. Ahirete İman

Ahiret gününe iman, meşhur Cibrîl hadisinde geçen altı iman mertebesinin beşinci sırasında yer alır. Orada şöyle geçmekteydi: “O (Cebrail) ‘bana imandan haber ver’ dedi. O (Hz. Peygamber): ‘Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe inanmandır, kadere, hayrın ve şerrin...’ dedi.”²⁶² Araştırma konusu ve ana ihtilâf noktası olan üç eksenin ardından ahiret gününe iman meselesini ele alacağız. Birincisi: Kıyamet gününde Yüce Allah’ın görülüp görülmeyeceği meselesidir. İkincisi: Meâd (ahiret hayatı) ve bedenlerin haşrolması meselesidir. Üçüncüsü ise: “Azap ve nimet hem ruh, hem de bedene mi olacak yoksa ruh değil de sadece bedene mi olacak?” konusunda İbn Teymiyye ve selefin inancıdır.

2.2.4.1. Yüce Allah’ın Ahiret’te Görülmesinin Sabit Olması Meselesi

Allah’ın görüleceğini nefyedenlerin görüşü:

Mutezile, Cehmiyye, onlara tabi olan Haricîler, İmâmiyye, Zeydiyye’nin bir kısmı ve Mürcie’nin bir kısmı Yüce Allah’ın dünya ve ahirette açıkça görüleceğini inkâr etme görüşündedirler. Onlar bunun aklen imkânsız olduğunu söylediler. Çünkü onlar, gözün ancak renkleri ve şekilleri yani maddî olan şeyleri idrak edeceğini söyler. Allah ise maddî değildir. Bu durumda gözün ona bakması imkânsızdır. Bu nedenle Yüce Allah’ın görüleceği görüşü tenzîhi ortadan kaldırmak olup, onun zâtına hâlel getirir. Bu, onun için bir teşbih anlamına gelir. Şöyle ki görmek, bakışta görülenin sûretinin idrak edilmesiyle ve zihinde vafedilmesiyle hâsıl olur. Bunun şartı da görülenin mekân bakımından belli bir yönle sınırlandırılmasıdır. Böylece bakış o tarafa yönelebilir. Yüce Allah’ın bir cisim olmadığı ve onu hiçbir yönün kuşatmadığı ilme’l-yakîn bilinmektedir.

²⁶¹ İbn Teymiyye, *Minhâcû’s-Sünne*, C. 1, s. 418-419.

²⁶² Ahmed İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî fî Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, C. 1, s. 192, Hadis numarası: 588.

Şayet ahirette görülmesi caiz olsaydı onun şimdi görülmesi de caiz olurdu. Görmenin şartları dünya ve ahirette değişmez.²⁶³

İbn Teymiyye'nin reddetme görüşünde olanlara cevabı:

İbn Teymiyye'ye göre Yüce Allah'ın dünya ve ahirette görülmesinin imkânsız olduğu görüşünde olanların sözlerinin gerekçesi iki asıldan ibarettir:

1- Allah'ın şu sözü ile delil getirirler: “Gözler onu idrak edemez”²⁶⁴

İbn Teymiyye bu konuda şöyle der: Bu ayet onların lehine değil, aleyhine delil teşkil eder. Çünkü idrak ile ya görmenin mutlaklığı, ya görme, ya da kuşatma ile şartlı olan görme kastedilir. Birincisi batıldır çünkü bir şey gören herkesin onu idrak ettiği söylenemez. İdrak etmeden de bakış gerçekleşebilir, aynı şekilde görme olmadan da idrak edilebilir. İdrak, ilmin ve kudretin idrak etmesinde kullanılır. Bir şey görülmese bile kudretle idrak edilebilir.

Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “İki topluluk birbirini görünce Mûsâ'nın arkadaşları, “Eyvah yakalandık” dediler. Mûsâ, “Hayır! Rabbim şüphesiz benimledir, bana yol gösterecektir” dedi.”²⁶⁵ Musa, karşılıklı görmeyi kabul etmekle beraber idrak etmeyi reddetti. O, idrak olmadan görmenin olabileceğini bilmektedir. Burada idrak kudretin idrakidir yani yakalananların kuşatılmasıdır. Bu idrak bulunmadığı zaman aynı şekilde gözün kuşatması da bulunmayabilir.

Yüce Allah'ın bu ayeti kendisini methederek zikretmesi bunu açıklayan şeylerden biridir. Bir şeyin görülmüyor olmasının övülecek bir özellik olmadığı bilinmektedir. Çünkü sırf nefyetmek subutî bir durum içermiyorsa övgü değildir. Aynı şekilde yokluk da görülmez ve yokluk methedilmez. Şurası anlaşılmalıdır ki, sadece görmenin reddedilmesi, içinde övgüyü barındırmaz ve halis yokluktan sonra vasfedilen her şey halis yokluk olmaz. Halis yokluk hakkında “o görülmez” denilmesi malumdur. Dolayısıyla görülenin nefyedilmesi sırf yokluk değildir. Halis yokluk için “idrak

²⁶³ *ed-Dürerü's-Sünniyye, Mevsûatü'l-Fırak*, İkinci Bölüm: el-Aslu'l-Evvel et-Tevhîd inde'l-Mu'tezile, Yedinci Başlık: Re'yü'l-Mu'tezile fi'r-Ru'ye. <https://dorar.net/firq> (Erişim: 15.12.2019)

²⁶⁴ En'âm, 6/103.

²⁶⁵ Şuarâ, 26/61-62.

edilemez” denilemez. Bu ancak, yokluğu sebebiyle değil de büyüklüğü sebebiyle idrak edilemeyen şeyler için söylenir.

Nefyedilen şey idrak olunca Allah (c.c.), tıpkı ilmen kuşatılmadığı gibi görmeyle de kuşatılamaz. İlmin ve görmenin kuşatılmasının reddedilmesi, ilmin ve görmenin reddedilmesini gerektirmez. Bilakis bu, onun görüleceğine ama kuşatılamayacağına delil teşkil eder. Aynı şekilde bilinir ama kuşatılamaz. Kuşatmanın reddetmeye tahsis edilmesi, mutlak olarak görmenin reddedilmesini gerektirmez. Bu cevap Selef ve onun dışındaki âlimlerin çoğunluğunun görüşüdür.²⁶⁶

2- Ya da “Allah hiçbir cihette değildir” sözü ile delil getirirler. Yüce Allah için cihet kabul etmek onun için bir menzil kabul etmeyi gerektirir.

İbn Teymiyye bu konuda şöyle der: “Cihet” lafzı ile Allah’ın dışında var olan bir şey kastedilebilir. Böylece cihet ile Arş ve göklerin kendisi kastedildiği zaman o yaratılmış olur.

Cihet ile âlemin üzerindeki şeyler kastedilirse, bununla Yüce Allah’ın dışında bir varlığı olmayan şey de kastedilebilir. Bu durumda cihet lafzının ispatı ya da reddinin nassta yer almadığı bilinmektedir. Ayrıca onda (nassta), yükseklik, istivâ, üstünlük ve ona yükselme (urûc) gibi şeylerin ispatı vardır.

Şurası bilinmektedir ki yaratan ve yaratılandan başka varlık yoktur. Yaratan yaratılandan ayrıdır. Onun yaratıkları içinde onun zâtından bir şey yoktur. Aynı şekilde onun zâtında da yaratıklarından bir şey yoktur.

Ciheti reddeden kimse için şöyle denir: Cihet ile onun yaratılmış ve var olan bir şeyi mi olduğunu kastediyorsun? Allah yaratıkları içine dâhil değildir. Yoksa onunla âlemin ötesinde bir şey mi kastediyorsun? Hiç şüphe yok ki, Allah âlemin üzerindedir ve yaratıklardan ayrıdır.

Aynı şekilde “kuşkusuz Allah bir cihettedir” diyen kimse için de şöyle denir: Bununla Allah’ın âlemin üzerinde olmasını mı kastediyorsun? Ya da Allah’ın yaratıklardan bir şeyin içine dâhil olduğunu mu kastediyorsun? Birincisini kastediyorsan bu doğrudur. İkincisini kastediyorsan o da batıldır.

²⁶⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcû’s-Sünne*, C. 2, s. 317-320 (özetlenerek alınmıştır).

Yine “mütehayyız (yer tutan)” lafzıyla da yaratılmışların Allah’a yer tuttuğu kastedilmişse Allah en büyük ve en yücedir. Bilakis, onun kürsüsü gökleri ve yeryüzünü kaplamıştır. Şayet bununla yaratılmışlardan ayrı olması, yani onlardan ayrı olduğu kastedilmişse onlardan ayrıdır ve mekân ve mahal olarak onların içinde değildir. Allah (c.c.), Ehl-i Sünnet âlimlerinin dediği gibi, göklerin fevkinde, Arş’ının üzerinde ve yarattıklarından ayrıdır.

Cihet lafzıyla var olan şey de kastedilebilir, yok olan bir şey de kastedilebilir, Yaratan ve yaratılan dışında bir varlığın olmadığı bilinmektedir. Cihetle Allah’ın dışında var olan bir durum kastedilmişse o, yaratılmıştır. Yüce Allah’ı hiçbir yaratılmış kuşatamaz ve sınırlayamaz. O, yarattıklarından ayrıdır. Şayet cihetle âlemin fevkinde olan ademî bir durum kastediliyorsa, orada sadece bir olan Allah vardır.²⁶⁷

İbn Teymiyye’nin bu görüşü yukarıda geçenlere ve isimler ve sıfatlar konusunda zikredilenlere dayanmaktadır. Allah Teâlâ için fevkiyyet ve onun Arş’a istiva etmesini kabul etmesi meselesinde, İbn Teymiyye’nin sözlerinin zahirinden anlaşıldığına göre o, Allah Teâlâ için ciheti kabul etmekte ve taraf tutmanın (hayziyyet) cisimliliğin gereklerinden olduğunu düşünmemektedir. O, iki çelişkiyi bir araya getirmektedir. Allah için cihet ve hayziyyet (taraf tutma) görüşüne sahipken aynı zamanda, hayziyyetin (yer tutma) kabul edilmesi cisimliliğin kabul edilmesini gerektirirken, Yüce Allah’ın cisim olma görüşünü reddetmektedir.

Daha sonra İbn Teymiyye, Selef’in kıyamet gününde Allah Teâlâ’nın görüleceğine olan imanlarını vurgulayarak kendi inancının da Selef inancı olduğunu belirtir. Onlara göre bu, ahirette beklenen en büyük nimetlerden biridir. Hatta o, mümine verilecek olan en büyük nimettir. Onlar, kıyamet gününde müminlerin Allah’ı gözleriyle göreceklerinin sabit olduğu üzerinde icma etmişlerdir. Hatta bu, iman edilmesi gereken şeylerdendir ve en yüksek nimet derecelerindedir. Bunu bildikten sonra onu inkâr eden kişi kâfir olur.²⁶⁸

İbn Teymiyye bir grup Selef’in görüşünü benimser ve şöyle der: “Kadı Ebu’l-Ya’lâ ve başkaları şöyle dedi: Allah’ın gözlerle görülmesi konusunda ümmet iki görüş

²⁶⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcî’s-Sünne*, C. 2, s. 323.

²⁶⁸ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, C. 3, s. 96; C. 6, s. 485-486.

üzerindedir: Bir kısmına göre onun görülmesi imkânsızdır ki, bu görüşü savunanlar Mutezile, Neccâriyye ve bu konuda bunları onaylayanlardır. Onlar, Allah Teâlâ'nın görülmeyeceğini söyler. Onun yaratıklarından kimse onu göremez. Bu aklen imkânsızdır. Onlara göre görmek; Yüce Allah için hulûl, renk, tehayyüz (yer tutma) uzunluk, genişlik, yön, terkîb ve hudûsu gerektirir. Bunlar da yaratılmışların sıfatlarındandır.

Diğer grup ise bu ümmetten olan Hak ehli ve Selef'tir. Bunlar, müminlerin Ahirette Allah'ı görecekleri, kâfirlerin ise göremeyecekleri konusunda ittifak etmişlerdir. Bu konuda, ru'yetin caiz olduğunu söyleyen ve kâfirlerin Allah'ı görmekten men edileceklerini inkâr eden kimselerden ümmetin icmaı sabittir. Bu icmadan sonra ortaya çıkan her görüşü bâtil ve merduttur.²⁶⁹

Selef, delillerinde Allah Teâlâ'nın şu sözünden yola çıkar: *"O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar."*²⁷⁰ Ayrıca Musa'nın (a.s.) şu sözüne de dayanırlar: *"Rabb'im bana göster sana bakayım"* Allah da ona şöyle cevap verdi: *"Dedi ki: Sen beni göremeyeceksin. Ancak dağa bak! Yerinde durursa sen beni göreceksin."*²⁷¹ Şüphe yok ki görmek mümkün olmasaydı Allah (c.c.), görme imkânını ve onun meydana gelmesini caiz ve mümkün olan bir durumla ilişkilendirmezdi. Bu durum ise "dağın sabit kalması"dır. Allah'ın "beni göremeyeceksin" sözü ise bu dünya içindir. O, "لا أرى" (görülmem) dememiştir. "الن" edatı muzari fiilin başına geldiği zaman geleceğin nefyini (nefy-i istikbâl) ifade eder. Nefiy de bir karine eklenmedikçe ebedilik ifade etmez.

Aynı şekilde şu ayet de buna delildir: *"Hayır, Şüphe yok ki onlar o gün Rabb'lerinden alıkonulacaklardır."*²⁷² Bu ayet kıyamet gününde Allah'ın nurundan düşmanlarını mahrum bırakacağına delildir. Bu durumda mefhûm-u muhalefet²⁷³ anlayışıyla değerlendirecek olursak, veliler Rabb'lerine bakarlar. Buradan müminlerin Allah'tan mahrum kalmayacakları anlaşılır.

²⁶⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, C. 6, s. 500-501.

²⁷⁰ Kıyâmet, 75/22-23.

²⁷¹ A'râf, 7/143.

²⁷² Mutaffifîn, 83/15.

²⁷³ Bu, şer'î bir sözde söylenmeyenin söylenene ve zikrolunana hükümde zıt olmasıdır. Bu kavram aynı şekilde "delîlü'l-hitâb (hitâb delili)" diye de isimlendirilir.

2.2.4.2. Ahiret ve Bedenlerin Haşrolunması

İbn Teymiyye, İslâm'ın beden ve ruhların birlikte haşrolacağına inanmaya çağırıldığına işaret eder. O, filozofların ahiretle ilgili görüşlerini ve onu inkârlarını arz ederken şöyle der: “Ruhların iade edilmesi konusunda onların üç görüşü vardır. Bu üçü de bizzat Farabî'den zikredilir. Bazen birini, bazen diğerini, bazen de öbürünü söyler. Bunlar şöyledir:

- Ruhların mutlak surette iade edileceğini ikrar edenler.

- Bir ilmi olmayan câhil nefisler dışında âlim ruhlar iade edilecektir, geri kalan câhil olanlar ise yeniden dirilmeyecekler, (diğer hayvanlar gibi) çürüyüp gidecek ve fena bulacaklardır” diyen kimseler. Bu, onların ileri gelelerinden bir kesimin görüşüdür. Bu konuda onların eserleri vardır.

- Onlardan, ruhların iade edileceğini inkâr eden kimseler de vardır. Ayrıca bunlar bedenlerin tekrar diriltileceğini de inkâr eder. Bu, onlardan bir kesimin görüşü olmakla birlikte bunların çoğunluğu tenasüh inancına sahiptir.²⁷⁴

İbn Teymiyye, kelâmcıların bedenen iade olmanın ispatı konusunda aklî bir yaklaşımda bulduklarını düşünür. Ahiret konusunda kelâmcıları yaklaşımı, yaratılışın başlaması konusundaki asıllarına dayanmaktadır. Bu, tek olan cevherin ispatına dayalı görüştür. Onlar iki görüş üzerinde olmuşlardır: Onlardan, cevherlerin yok olması, daha sonra iade edilmesi görüşünde olanlar ve kısımlar ayrılır sonra bir araya gelir diyenler vardır.

Onlarda karışık bir durum vardır şöyle ki: Hayvanın yediği bir insan vardır. Bu hayvanı da başka bir insan yemiştir. Bundan olan kısımlar iade olursa diğerinden olanlar iade olmamıştır. Yine onlarda karışık bir durum daha vardır, o da şudur: İnsan daima çözüdür. O zaman iade edilen şey nedir? O (tekrar iade olan) ölüm vaktindeki kişi midir? Şayet böyle denirse o zaman zayıf bir surette iade edilmesi gerekli olur. Bu da, nasslarda gelen şeylere aykırıdır. Onlardan bazıları insanda çözünmeyen aslî kısımların olduğunu söylemiştir. Bunun yanı sıra İbn Teymiyye şöyle der: Akıllı olanlar bilirler.

²⁷⁴ İbn Teymiyye, *er-Reddû ale'l-Mantıkıyyîn*, s. 503.

İnsanın kendi bedeni tamamen çözünür, içinde geriye bir şey kalmaz. Ayrıca kelâmcılardan bir kesim de Allah'ın ruhun kendisine döneceği başka bir beden yaratacağı görüşüne varmışlardır. Onlara göre burada maksat, ister aynı bedende olsun isterse bir başka bedende olsun ruhun nimetlenmesi ve azap görmesidir. Aynı şekilde bu da İbn Teymiyye'nin görüşüne göre, ruhun bu bedene iade edilmesi konusundaki açık nasslara aykırıdır. Bu, Razi'nin ve onun gibilerin kitaplarında zikredilmektedir.²⁷⁵

İbn Teymiyye'ye göre Selef'in ve akl-ı selim olanların ve fakihlerin cumhurunun görüşü şudur: Cisimler bir halden başka bir hale dönüşür. Nitekim Allah (c.c.), Âdem'i çamurdan yarattı. Çamurun hakikatını dönüştürdü ve onu kemik, et ve bedenin diğer kısımları haline getirdi. Aynı şekilde mudğayı da kemiğe ve başka bir şeye dönüştürdü. Bunun gibi Allah (c.c.), bedenleri dönüştürmekte ve onları bir bedenden bir bedene çevirmektedir. İnsan ikinci doğuşla iade edildiği zaman bu doğuş, diğerine benzer değildir. Şüphe yok ki bu, fasit bir varlıktır, diğeri ise fasit olmayan bir varlıktır hatta, sürekli kalıcıdır.²⁷⁶

Ayrıca Allah insanı hiçbir şey değilken yarattı, aynı şekilde hiçbir şey olmadıktan sonra iade eder. Buna göre toprak olan insan vardır ve bu topraktan başka bir insan vs. yediği bitki yetişmiştir. Kendisini bir insanın ya da hayvanın yediği insan vardır. Bu hayvan başka bir insanı da yemiştir. Tüm bunlarda bu insan ve diğer insan yok olmuştur. Onlardan her birisi yaratılmadan önce olduğu gibi toprak olmuştur. Sonra bu ve diğeri topraktan yeniden iade edilir. Ancak ondan “kuyruk sokumu” geriye kalır. İnsan ondan yaratılır ve terkip edilir.

Bedenin diğer kısımları ise yok olmuştur ve dönüştüğü maddeden tekrar iade olur. Bir kabirde bin ölü dönüştüğü ve onların hepsi toprak olduğu zaman, onlar iade edilirler ve bu kabirden kalkarlar. Allah Teâlâ da onları, tıpkı hiç yoklarken ilk defa inşa ettiği gibi tamamen yok olduktan sonra inşa eder. Bir kabirde bin insan toprak olsa, nutfe, alaka ve mudğadan ilk yarattığı gibi, onları yaratmaya gereksinim duymaksızın bu kabirden inşa eder.

²⁷⁵ Bkz İbn Teymiyye, *Tefsîru Sûrati'l-İhlâs*, thk. Yusuf Şahin, Kahire: Daru't-Tabaatü'l-Muhammediyye, ts., s. 34.

²⁷⁶ İbn Teymiyye, *Tefsîru Sûrati'l-İhlâs*, s. 36.

Aynı şekilde Allah iade etmede onlardan birisini, sırasıyla nutfeye, alaka ve mudğaya dönüştürmeye ihtiyaç duymaz. Yine onların gıdalarını meyve, et, kan, kemik, et sonra da damar kılmaya ihtiyaç duymaz. Bu bedeni birincisi gibi olmayan ikinci bir diriliş için başka bir sıfat üzerinde iade eder.

Dolayısıyla “onu, ölüm vaktinde üzerinde bulunduğu bir sıfat üzere, şişmanlığı ya da zayıflığı vs. üzere iade eder” diyen kişinin bu görüşü onun cahilliğindedir. Bu ikinci yaratılışın vasfı birinci yaratılışın vasfına benzemez ki sıfatların değiştirildiği söylenebilir. Zira orada özellikle de cennet ehli için dönüşüm, kusma, dolgun olma, şişmanlık ve zayıflık durumları yoktur. Onlar oraya Âdem babalarının sureti üzere girerler. Onlardan birinin boyu *Sahîhayn*’da da geçtiği gibi atmış zira’dır.²⁷⁷

Böylece İbn Teymiyye filozoflarla birlikte ruhların iade edileceğini ve onların temelli olduklarını ikrar etse de onların bedenlerin iade edilmesini reddetmelerini kabul etmez. Zira o şöyle der: “Konuşan ruhun kendisiyle kaim, öldükten sonra kalıcı, nimetlenen ya da azap gören olduğunda şüphe yoktur. Nitekim Kur’ân ve sünnetin nassları, Selef’in ve onların imamlarının icmaı buna delil teşkil eder. Sonra da bedenlere iade edilirler.”²⁷⁸

İbn Teymiyye naklî delillerle delil getirir. Ona göre, iade olmanın mümkün oluşunun beyanı hakkında Kur’ân’ın birkaç yolu vardır. Şöyle ki:

Birincisi: Allah’ın Musa’nın kavmine haber verdiği gibi, öldürdüğü, sonra da dirilttiği kimseler hakkında haber vermesidir. “*Hani siz, “Ey Mûsâ! Biz Allah’ı açıktan açığa görmedikçe sana asla inanmayız” demiştiniz. Bunun üzerine siz bakıp dururken sizi yıldırım çarpmıştı. Sonra, şükredesiniz diye ölümünüzün ardından sizi tekrar dirilttik.*”²⁷⁹ Aynı şekilde İbn Teymiyye, Allah’ın yeniden dirilmenin mümkün olduğunu beyan ettiği Kur’ân yollarından birisinin Ashâb-ı Kehf kıssası olduğu görüşündedir.

²⁷⁷ İbn Teymiyye, *Tefsîru Sûrati'l-İhlâs*, s. 40, 41, 42, 43.

²⁷⁸ İbn Teymiyye, *er-Reddü ale'l-Mantıkıyyîn*, s. 353.

²⁷⁹ Bakara, 2/55-56.

İkincisi: Birinci yaratılışla ve ikinci yaratmanın ilkinden daha kolay olmasıyla delil getirmek. Nitekim Kur’ân’da şöyle buyurulmuştur: “*De ki, onları ilk defa inşa eden hayat verecek*”²⁸⁰

Üçüncüsü: Evren’in yaratılışıyla delil getirmek. Kuşkusuz onun yaratılışı, insanın yeniden iade edilmesinden daha büyüktür. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “*Yoksa onlar, gökleri ve yeryüzünü yaratan Allah’ın onların bir benzerini yaratmaya kâdir olduğunu görmediler mi?*”²⁸¹ Bu sebeple, ilahî talepler karşısında Kur’ân’ın delilleri kelâm ve felsefe ehlinin aklî delillerinden daha mükemmel ve daha belîğdir.²⁸²

2.2.4.3. “Azap ve Nimet Ruh ve Bedene Birlikte mi Dokunacak Yoksa Ruh Olmadan Bedene mi Dokunacak” Meselesi

İbn Teymiyye bu meselede fırkaların ve onların görüşlerinin arasını üç görüşte ayırır ve şöyle der:

“Birincisi: ‘Nimet ve azap ancak ruh üzerinde olur. Beden nimetlenmez ve azap görmez’ diyenlerin görüşü ki, bunu bedenlerin yeniden dirileceğini inkâr eden filozoflar söylemektedir. Bu kimseler Müslümanların icmaı ile kâfirdir. Bunu, ‘bu Berzah’ta olmaz, ancak kabirden kalkış esnasında olur’ diyen Mutezile ve onların dışındaki birçok kelâmcı söyler.

İkincisi: ‘Ruh tek başına nimetlenmez ve azap görmez ancak, ruh hayattır’ diyenlerin görüşüdür. Bunu da Mutezileden olan bir kesim kelâmcı söyler ve onlar, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra kalıcı olduğunu inkâr eder.

Bu da batıl bir görüştür. Ruhun bedenden ayrıldıktan sonra kalacağı ve onun nimetleneceği ya da azap göreceği Kitap, sünnet ve Selef’in ittifakıyla sabittir.” İbn Teymiyye sonra şöyle der: “İlahiyatçı filozoflar da bunu söyler ancak, bedenlerin yeniden dirileceklerini inkâr ederler. Onlar da (kelâmcıları kastediyor) bedenlerin yeniden diriltileceğini ikrar ediyorlar ancak, ruhların iade edileceğini, onların bedenlerin

²⁸⁰ Yâsîn, 36/79.

²⁸¹ İsrâ, 17/99.

²⁸² Bkz. İbn Teymiyye, *er-Reddü ale’l-Mantukıyyîn*, s. 364, 365, 366.

dışında nimetleneceğini ve azap göreceğini inkâr ediyorlar. Her iki görüş de hatadır ve sapıklıktır.

Üçüncü görüş onun görüşüne göre şazdır: Bu görüş, “Berzah’ta nimet ve azap yoktur, bilakis bu büyük kıyamet kopuncaya kadar olmaz” diyenlerin görüşüdür. Ayrıca “ruh beden ayrıldıktan sonra kalmaz, beden nimetlenmez ve azap görmez” anlayışına dayanarak kabir azabını ve nimetini inkâr eden Mutezile mensuplarından ve onlar gibi olanlardan da bunu söyleyenler vardır. Bu iki kesimin tamamı da Berzah konusunda sapmışlardır. Ancak onlar, büyük kıyameti ikrar ettikleri için filozoflardan daha hayırlıdır.”²⁸³

Daha sonra İbn Teymiyye kendi inancını ve selefin inancını şöyle belirtir: “Ümmetin Selefinin ve onun imamlarının görüşünün şu olduğu bilinsin: Kişi öldüğü zaman ya nimet içinde olur, ya da azap içinde olur. Bu da onun ruhu ve bedeni için gerçekleşir. Ruh bedenden ayrıldıktan sonra ya nimetlendirilerek ya da azaplandırılarak kalır. O (ruh) bazen bedenle irtibatlı olur. Onunla birlikteyken nimet ve azap olur. Sonra büyük kıyamet günü olduğu zaman ruhlar bedenlere iade edilir. Onlar kabirlerinden âlemlerin Rabb’i için kalkarlar.”²⁸⁴

2.2.5. Kadere İman

İmanın altı mertebesinin sonuncusu olan kader meselesi, filozofların, kelâmcıların ve çeşitli din mensuplarının zihnini meşgul etmiştir. Bu önem, onun Evren’in düzeniyle ilgili olmasından ve sebep ve sonuçlar, insanın özgürlüğü, ihtiyâr, kulların fiilleri meselesi ve âlemden meydana gelen kötülüklerin yorumlanmasıyla irtibatlı olmasından kaynaklanır.

Bu meseleye önem verenlerden birisi de İbn Teymiyye’dir. Onun ve kendisinden sonra ona tabi olan Seleflerin nezdinde kabul ettikleri bir kaidenin olduğunu görüyoruz ki o da; kadere imanın iki derece üzerinde bina edilmesidir. Birinci derece: İlim ve yazgıdır.

²⁸³ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, C. 4, s. 282-283.

²⁸⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, C. 4, s. 284.

İbn Teymiyye şöyle der: “Birinci derece, Allah Teâlâ’nın yaratıkları bildiğine iman etmektir. Onlar onun ezelde ve ebedde vasfedilmiş olduğu kadîm olan ilmiyle amelde bulunurlar. O (Allah), itaat, isyan, rızık ve ecel bakımlarından onların tüm hallerini bilmektedir. Sonra Allah (c.c.), Levh-i Mahfûz’a yaratıkların miktarlarını yazmıştır. Allah’ın ilk yarattığı şey kalemdir. Ona “yaz!” dedi. O da (kalem) “ne yazayım?” dedi. Allah: “Kıyamet gününe kadar olacak olan şeyleri yaz” dedi. Allah’ın insana isabet edeceğini hükmettiği şeyin ona isabet etmemesi mümkün değildir. Allah’ın insana isabet etmeyeceğine hükmettiği şeyin de ona isabet etmesi mümkün değildir. Kalemler kurudu ve sayfalar düdüldü. Yüce Allah şöyle dedi: “*Allah’ın gökte ve yerde olan şeyleri bildiğini bilmiyor musun? Bu, bir kitapta yazılıdır. Şüphesiz ki bu, Allah’a kolaydır.*” Sonra İbn Teymiyye şöyle der: “Bu değerlendirmeyi Kaderiyye’nin aşırı olanları eskiden inkâr edebilir ama bugün bunu inkâr eden azdır.”²⁸⁵

Bu durumda İbn Teymiyye’ye göre birinci derecenin iki şeyi içerdiğini görüyoruz. Onlar:

Birincisi: Onun her şeyi kuşatan kadîm ilmine ve Allah’ın ezelde ve ebedde vasfedilmiş olduğu bu kadîm olan ilmiyle yaratıkların yapacakları ve yapmaya devam ettikleri şeylerin hepsini bildiğine, yine bu ilimle onların itaat, isyan, rızık ve eceller bakımından bütün hallerini bildiğine iman etmektir.

İkincisi: Allah’ın tüm bunları Levh-i Mahfûz’da yazması ve kaydetmesidir. Allah’ın kaleme; yaratıkların miktarları, varlıkların sınıfları ve bunlara bağlı olarak onların durumları, vasıfları, fiilleri, işlerinin hassas ve celil olması cinsinden Allah’ın meydana geleceğini ve olacağını bildiği şeyleri yazmasını emretmesidir.²⁸⁶

Burada önemli bir mesele üzerinde durmak gerekir. O da, Allah’ın ezeli ilmi konusunda İbn Teymiyye’nin yaklaşımı ve inancıdır. Onun inancı, Allah’ın kulların tüm fiillerini ve özel olarak yapacakları şeyleri bildiğini söylüyor. Bu da bizi bir probleme götürüyor. Allah kulların yapacakları her şeyi harfiyyen bilip yazmışsa ve onların akibetlerini onlar yaratılmadan önce belirlemişse, onlar hakkında yazdığı ve olacağını ezelden bildiği şeyler üzerinden onları nasıl hesaba çekecektir?

²⁸⁵ Muhammed Halil Harrâs, *Şerhu’l-Akîdeti’l-Vâsıtyye*, Zahran: ed-Dürerü’s-Sünne, 2013, s. 243.

²⁸⁶ Harrâs, *Şerhu’l-Akîdeti’l-Vâsıtyye*, s. 244.

Mutezile bu meselede İbn Teymiyye'nin karşısında yer alır ve şöyle der: Zihinlerde mümkün olan şeyler gerçekleşinceye kadar “mümkünler” olarak kalır. Bu nedenle de ilim (Allah'ın ezeli ilmi), onların halinin olabilen ve olmayabilen “mümkünler” olma durumları karşısında olmaları durumunda bunlarla ilişkilidir. Gerçekleştikleri zaman ilim, gerçekleşme yönüyle onlarla ilişkilidir. Bunlar gerçekleşebilen ve gerçekleşmeyebilen “mümkün” olarak bilinir. Zihinler dünyasında oldukları sürece gerçekleşip gerçekleşmemesi mümkündür. Sonuç olarak gerçekleştikleri zaman bilen zâtla kulların fiilleri arasında ilim ilişkisi doğmuş demektir. Sonuçta zât, onları “mümkün” olarak bildikten sonra “vuku bulan” olarak bilir.²⁸⁷ Böylece Allah Teâlâ'nın ezeli ilmi, zor kullanma ve bağlayıcı kılma ilmi değil, sarma ve ihata etme ilmi olur,

Onların görüşleriyle İbn Teymiyye'nin görüşü arasındaki fark şudur: Yüce Allah, ister yapsınlar, ister yapmasınlar kulların yapması mümkün olan her şeyi kapsamlı ve hesabî bir ilimle bilir.²⁸⁸ İnsanın tercih ettiği herhangi bir şey, Yüce Allah'ın bilgisinin dışına asla çıkmaz. Bu, onların nezdinde ezeli ilimdir. Bu, “insanın fiilleri önceden yazılmıştır ve bu fiilin kendisinden sadır olması kaçınılmazdır. Çünkü fiilin meydana geleceği onun üzerine yazılmıştır” görüşüne sahip olan İbn Teymiyye'nin görüşünün aksine bir görüştür. İbn Teymiyye'de ezeli ilim kesinlikle her kulun yapacağı her fiili içerir. Bu, “kulların fiillerinin yaratıcısı kimdir?” sözlerinde Mutezile ve İbn Teymiyye'nin ihtilâf ettiği esasa dayanır. İbn Teymiyye'de kulların fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Onun görüşüne göre Allah (c.c.), kuldaki fiilin ikame edicisidir.

Aynı şekilde Kur'ân-ı Kerim'de birçok yerde, gerçekleştikten sonra Allah'ın ilminin fiille ilişkili olduğuna delil teşkil eden ayetler varlığı da müşkil durumlar kapsamındadır. Bu problem, Allah'ın ezeli ilmiyle birlikte nasıl çözülecektir? Mesela şu ayetler böyledir: “*Ey iman edenler! Andolsun, Allah sizleri, ellerinizin ve mızraklarınızın erişebileceği av(lar) ile elbette deneyecek ki, görmediği hâlde kendisinden korkanı ayırıp meydana çıkarınsın.*”²⁸⁹ “*Biz, yönelmekte olduğun ciheti*

²⁸⁷ Bkz. es-Semhûrî, *Nakdû'l-Hutâbi's-Selefî*, s. 341-351.

²⁸⁸ es-Semhûrî, *Nakdû'l-Hutâbi's-Selefî*, s. 352.

²⁸⁹ Mâide, 5/94.

ancak; Resûl'e tabi olanlarla, gerisingeriye dönecekleri ayırd edelim diye kible yaptık."²⁹⁰, "*Ve kesinlikle Allah, iman etmiş olanları herhalde bilecektir; münafikları da bilecek elbette.*"²⁹¹

Selefiyye bu problemi çözmeye çalışır. Biz, Abdurrahman Sa'dî'nin meşhur tefsirinde "Allah ne zaman, ilmini var olmalarından sonra işlerle ilişkilendirirse bundan murad edilen, ceza (karşılık) ile sonuçlanan ilimdir" kaidesini kabul ettiğini görüyoruz.²⁹² Sonra o şöyle der: "Allah'ın her şeyi bildiği, onun ilminin üst ve alt âlemi, zahir, bâtın, açık, gizli, geçmiş ve geleceği kuşattığı, Kitap, Sünnet ve icma ile sabittir. Allah (c.c.), kullar amelde bulunmadan önce onların yapacakları amelleri bilmektedir. Allah'ın "tasarladığı", "takdir ettiği" ve "bilmesi için" şeklinde haber verdiği birkaç ayet gelmiştir. Bunların yönü şöyledir: Bu, ceza (karşılık) ile sonuçlanan yani sonucu gerçekleşen bir bilgidir. Onun kulların amellerini ve amel etmeden önce yapacakları şeyleri bilmesi ise, ceza (karşılık) ile sonuçlanmayan bir bilgidir. Çünkü o, ancak mevcut amellere karşılık verir."²⁹³ O, ezeli ilim ve cezaî ilim ya da gayb ilmi diye bilinenle şehâdet ilmi diye bilinen ilimlerin arasını ayırır. Kullar Allah'ın onlarla ilgili olarak daha önceden bildiği şeyler üzerinden muhasebe edilmezler ancak, ortaya çıkan fiil ve sözleri üzerinden muhasebe edilirler.

İbn Teymiyye'nin kadere iman mertebelerinin ilk sırasına yerleştirdiği ve İbn Teymiyye'nin de dediği gibi "Yazgı Teorisi" diye adlandırılan "Allah'ın kaderi yazması" meselesine gelince, bu konuda o şöyle der: Kulların amelleri oldukları gibi kulların üzerinde (alınlarında) yazılıdır. Ancak Allah'ın bu ilmi geleceği açan ve onun üzerinde etkisi olmayan ilahî bir ilimdir. İbn Teymiyye'nin yaklaşımı, etkide bulunmayan ilahî ilmin oluşuyla, Allah'ın kulların fiillerinin yaratıcısı ve onlarda bu fiillerin ikame edicisi olması arasını birleştirir. Daha önce de dediğimiz gibi bu bizi bir açmaza düşürüyor. Şöyle ki: Allah kulların yapacakları şeyleri ezeli bir ilimle bilir ve keşfederse o zaman Allah Teâlâ'nın cehenneme girdireceği şeklindeki ezeli ilminden

²⁹⁰ Bakara, 2/143.

²⁹¹ Ankebût, 29/11.

²⁹² Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî, *el-Kavâidü'l-Hisân li Tefsîri'l-Kur'ân*, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 1999, s. 123.

²⁹³ es-Sa'dî, *el-Kavâidü'l-Hisân*, s. 123.

olan yaratıkların hikmeti ne olur? Bu sebeple de peygamberler göndermesinin bir faydası olmaz. Zira Allah hidâyete erecek kişiyi daha önceden bilmiştir. Dolayısıyla Allah (c.c.), diğerlerini sadece ateşte yakmak için yaratmış olur!

Mutezile'nin dediği şey şudur: Allah her şeyi yazdı ancak o, her şeyi “kesin sonuçlanacak” manasında değil, “meydana gelmesi mümkün” manasında yazdı. Mümkün olan şey, olması ya da olmaması muhtemel olan şey demektir. Bu, onların şu asıllarına dayanmaktadır: Kullar, kendi fiillerinin yaratıcısıdır. Öyleyse, tüm mümkünler kullara bahşedilmiştir. Bu mümkünlerin hepsi Allah Teâlâ tarafından bilinmektedir. Her şey, kullar tarafından gerçekleştirilecek olup, bunlar da Allah'ın ilminin dışında değildir. Öyleyse onlar Levh'te yazılan şeyin olması ya da olmaması caiz olan mümkünler olduğunu kastetmişlerdir. Bunlar daha önceden bir yazgı içinde olduğu ve gerçekleşmedikleri zaman da aynı şekilde yazılmıştır. Sonuçta kullar üzerinde kesinleşmiş bir şey yoktur. Onların fiilleri onlar için kesinleştirilmiş değildir.²⁹⁴ Bu nedenle denilmiştir ki, İbn Teymiyye'nin geçmiş yaklaşımını teslim edersek o, tamamen cebir içinde bir gerçekleşmedir.

Daha sonra İbn Teymiyye, iman edilmesi gereken ikinci dereceye geçiyor. O da: Kudret ve Meşiet'tir. İbn Teymiyye şöyle der: “İkinci derece ise Allah'ın yürürlüğe girici olan dilemesi ve kapsamlı olan kudretidir. Bu da: Allah'ın olmasını dilediği şeylerin olduğuna, dilemediği şeylerin de olmadığına iman etmektir. Göklerde ve yeryüzünde hareket halinde veya durağan halde hiçbir şey yoktur ki Allah'ın dilemesiyle olmamış olsun. Dilemediği şeyler onun mülkü içinde olmaz. O, olan ve olmayan her şeye kadirdir. Yeryüzü ve gökyüzünde hiçbir yaratılan yoktur ki, onun yaratıcısı Allah olmasın. Onun dışında hiçbir yaratan ve rab yoktur.”²⁹⁵

Bu durumda ikinci derece iki şeyi içermektedir. Onlar:

Birincisi: Yüce Allah'ın genel iradesine, Allah'ın dilediği şeyin olduğuna, dilemediği şeyin de olmadığına, ancak murad ettiği şeyin onun mülkünde olduğuna, kulların itaat ve isyan cinsinden olan fiillerinin ister Allah'ın sevip razı olduğu şeylerden

²⁹⁴ Bkz. es-Semhûrî, *Nakdû'l-Hitâbi's-Selefi*, s. 241-327.

²⁹⁵ Harrâs, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Vâsıtye*, s. 247.

olsun ister olmasın hiçbir varlığın dışına çıkamadığı bu genel dileme dâhilinde gerçekleşeceğine iman etmektir.

İkincisi: Her şeyin Allah Teâlâ'nın kudreti dâhilinde gerçekleştiğine ve onun tarafından yaratıldığına, onun dışında hiçbir yaratıcısının olmadığına ve bu hususta kulların fiilleriyle ve diğerleri arasında bir fark olmadığına, iman etmektir.²⁹⁶

Bu derece, kul açısından irade, kudret ve kulların fiillerinin yaratılması meselesiyle ilişkilidir. Bu konu ilerde gelecektir.

Kader meselesinin bir fûrû son derece önemlidir. Bu da “sebepler, sonuçlar üzerinde etkili midir?” meselesidir. Bu konuda İbn Teymiyye'nin özet olarak ele aldığı üç görüş vardır. O, bunların hepsini de batıl sayar. Şöyle der: “Kelâmcıların çoğu (Eşarîler), sebepleri tamamen inkâr etmekte ve onları yok saymaktadırlar. Ayrıca şu tabiatçılar da (filozofları kastediyor) onları zorunlu illetler sayıyorlar. Mutezile görüş de batıldır.” der.²⁹⁷

Birinci görüş: Bu bağlamda yaptığımız değerlendirmeye göre bunun özeti; sonuçlara tesir eden sebeplerin olmamasıdır. Ancak o, hakikatte sadece âdetin gereği bir bağlantıdır. Ateş yandığı zaman âdet, orada bir yanma olması şeklinde gerçekleşir. Ateş yandığı zaman burada yanma, sadece tutuşma esnasında dilediği zaman Allah'ın fiilidir. Ateşin yakıcı olması kaçınılmaz bir durum değildir. Gerçekte ne sebepler vardır ne de sonuçlar. Sadece normal bir bitişme vardır. Bu da Eşarîliğin görüşüdür.

İkinci görüş: Bu evreni yasalar ve kanunlar üzere yürüten bir yaratıcı ve zorlayıcı (kâhir) olmadan bizzat sonuçları gerekli kılan sebepleri illetler sayan tabiatçıların görüşüdür. Bu kimselere göre sebeplerin sonuçlar üzerindeki etkisi kaçınılmazdır.

Üçüncü görüş ise: Bu görüşün mensupları da (sebep-sonuç arasındaki) bu irtibatın hakiki olduğunu söyler. Yüce Allah sebepleri sonuçlar için bizzat müessir olarak yaratmıştır. Söz gelimi ateşin tutuşması, yanmayı engelleyecek tabii bir engel olmadığı sürece kaçınılmaz olarak yanmaya sebep olur. Keskin bıçak keser. İnsanın başının bıçakla kesilmesi onun kaçınılmaz olarak ölümüne neden olur. Sonuçta sebepler, düzenli

²⁹⁶ Harrâs, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Vâsıtıyye*, s. 247.

²⁹⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, C. 8, s. 175.

ve sürekli, aynı zamanda kaçınılmaz ve kesin bir şekilde sonuçlara tesir eder. Şüphesiz Allah Teâlâ bu düzenin yaratıcısıdır. O, bu sebepleri sonuçlara kaçınılmaz olarak etki edecek şekilde yaratmaktadır. Bu düşüncüyü de Mutezile iddia eder. Bu, aynı şekilde meşşâî filozoflardan olan İbn Rüşd'ün de görüşüdür.²⁹⁸

İbn Teymiyye başlangıçta şöyle der: “Allah Teâlâ sebep ve sonuçlarla veren, yaratan ve lütfedendir. O, sebeplerin ve sonuçların yaratıcısıdır. Bu sebepler tesir edicidir. Ancak onlar bizzat kendileri müessir değil bilakis, kendileri vasıtasıyla etkilerini Allah'ın yaptığı araçlardır sadece.” İbn Teymiyye devamla şöyle der: “Kuşkusuz tesir, hâdis şartının varlığıyla açıklanırsa ya da hâdis olanın meydana gelişi başka bir sebebe ve bir sebebin sona ermesine dayanan bir sebep ile açıklanırsa (sebeptonuç zinciri içerisinde açıklanırsa) tüm bunlar Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla olur. Bu ise haklıdır. Tesir, müessirin bir ortak ya da yardımcı olmadan etkide bağımsız olmasıyla açıklanırsa o zaman Allah'ın yaratıklarından hiçbir şey müessir değil bilakis, tek başına Allah her şeyin yaratıcısı olup, bunda kimsenin payı ve ortaklığı yoktur. Dilediği şey olur, dilemediği şey de olmaz.”²⁹⁹

Kuşkusuz sebeplerin sonuçlar üzerinde kaçınılmaz tesirlerinin olması görüşü, Mutezile'nin görüşüdür. İbn Teymiyye de bu konuda onlara onay verir. Ancak, İbn Teymiyye ve Mutezile arasında fark vardır. Mutezilîler, Allah'ın doğrudan bir fiiliyle değil, onun yasaları doğrultusunda, düzene koyduğu kanun üzerinde cereyan ettiği şekliyle sebepleri sonuçlar üzerinde müessir kılmaktadırlar. Her sebep kendisi müessirdir.³⁰⁰

İbn Teymiyye, sebepleri ve onların sonuçlar üzerindeki etkisini ta'til eden ve “sebepleri nefyedenler” diye isimlendirdiği kimselere hücum eder. Ona göre bu, Kitap ve Sünnet'e aykırıdır. Konuyla ilgili âyetler şöyledir: “*O, rüzgârları rahmetinin önünde müjde olarak gönderendir. Nihayet rüzgârlar ağır bulutları yüklediği vakit, onları ölü bir belde(yi diriltmek) için sevk ederiz de oraya suyu indiririz. Derken onunla türlü türlü*

²⁹⁸ es-Semhûrî, *Nakdü'l-Hitâbi's-Selefî*, s. 262-263.

²⁹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, C. 8, s. 134.

³⁰⁰ es-Semhûrî, *Nakdü'l-Hitâbi's-Selefî*, s. 261-269.

meyveleri çıkarırız.”³⁰¹, “Allah’ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiğı yağmurda..”³⁰², “Onlarla savaşın ki Allah sizin ellerinizle onları cezalandırsın”³⁰³ İbn Teymiyye’de Kur’ân nassı, Yüce Allah’ın “Sebepleri nefyedenler” diye isimlendirdiğı kimselerin dediğı gibi “sebeplerin yanında” değil “sebeplerle” yarattığı şeklinde zâhiri ifade eder.

İbn Teymiyye’ye göre sebeplerin tabiatları ve kuvvetleri olsa da onlar, Allah’ın fiiliyle amelde bulunurlar. Yüce Allah ayrı ayrı her sebebi doğrudan dilediğı şekilde yapar. Sebepler ve onlardan birisi olan insan kudreti, Allah Teâlâ’nın fiilleri için araç ve vesiledir. Allah onlarla dilediğı etkileri yapar.

Bu durumda İbn Teymiyye şunları kabul eder: 1- Sebeplere yönelmek tevhitte şirktir. 2- Sebepleri ortadan kaldırmak, akıldaki noksanlığın sebeplerindendir. 3- Sebeplerden tamamen yüz çevirmek şeriatı tanımamaktır.³⁰⁴

Bu mesele, aynı şekilde hikmet ve gaye meselesiyle de irtibatlıdır. Bu konuda İbn Teymiyye şöyle der: “Kelâm ehlinden bir kesim ve kıyası reddedenler, onun (Allah’ın) yaratmasındaki ve işindeki sebebe bağlamayı reddetme görüşüne gitmişlerdir. Yani onlara göre Allah Teâlâ bir hikmet, gayeden ve sebepten dolayı yapmaz. Aynı şekilde bir hikmet ve gaye olmadan emreder ve bir şeyi hiçbir şey için emretmez.” Bu Eşarî ve ona onay verenlerin de görüşüdür. Onlar şöyle dediler: Kur’ân’da Allah’ın fiil ve emrinde lâm-ı ta’lil yoktur. Hiçbir şeyi bir maslahat gerçekleştirmek veya bir mefsedeti savmak için emretmez. Bilakis bir sebeple kulların yararlarına ve zararlarına olan şeyleri Allah ancak, sebep sonuç zinciri şeklinde değil, “onların (sebeplerin) yanında” yaratmıştır. Onlar, sebebe bağlamanın, ihtiyacı ve başkasıyla kemâle ermeyi gerektirdiğine inandılar. Bu da teselsüle götürür.³⁰⁵ Mutezile ise sebebe bağlamayı kabul etmiştir ancak bunu, tadîl ve tecvîr konusundaki fasit asıllarına göre kabul etmişlerdir. Sonra şöyle der: “Sebebe bağlamayı kabul eden Fıkıh ehli ve Müslümanların cumhuru,

³⁰¹ A’râf, 7/57.

³⁰² Bakara, 2/164.

³⁰³ Tevbe, 9/14; *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, C. 8, s. 137.

³⁰⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, C. 8, s. 70.

³⁰⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, C. 8, s. 377.

Kaderiyye'nin kaidesini kabul etmezler ve onu Cehmiyye'nin reddetmesiyle reddetmezler.”³⁰⁶

2.2.5.1. İrade

İrade, zâttan ayrılmayan bir sıfattır. Allah (c.c.), mümkün olan şeyleri karşılıklı iki durumdan birine dilediği gibi tahsis etmiştir. Bir şey ya vardır ve onu varlık sahasına Allah çıkarmıştır, ya da yoktur. Allah bu iki durumdan birisini seçmiştir ki bu, Allah'ın dilemesi yani iradesidir. İrade de kudret gibi vâcip ve imkânsızla ilişkili değildir. Ancak o, hayır, şer, fayda ve zararı kapsayan mümkünle ilişkilidir.

İbn Teymiyye, her zaman olduğu gibi irade meselesinde de kendisine muhalif olanların görüşlerini zikrediyor ve daha sonra şöyle yorumluyor: “Tüm bu görüşlerin de aynı şekilde fasit oldukları bilinmektedir.”³⁰⁷

O şöyle der: “Burada insanların görüşleri vardır. Denilmiştir ki: İrade tek, ezelf ve kadîmdir. Ancak onun murad edilenle ilişkilendirilmesi yenilenir ve her şey üzerindeki nisbeti birdir. Ancak bir tahsis edici ile (hâdis bir irade ile) tahsis edilmemesi, iradenin özelliklerindedir. Bu İbn Küllâb, Eşarî ve onlara tâbi olanların görüşüdür.

O, yukarıda geçen görüşe şöyle cevap verir: “Bu, birkaç yönden batıldır: Bir yönden, bir iradesinin diğer iradenin dışında kılınması (Allah'ın muradını ayırıp, kendi iradesi dışındaki başka bir işe yöneltmesi), bir yönden iradenin kendi zâtını tahsis ediyor kılınması, bir yönden hâdislerin var olması esnasında (Allah'ın iradesini belirlenen fiil için) tahsis edilinceye ya da tahsis edilmeyinceye kadar hâsıl olan hiçbir şey kılınmaması bilakis hiçbir varlığı olmayan bir yokluğa dayalı nisbet olarak yenilenmesidir. Bu bir şeyle olmamış ve hiçbir şey yenilenmemiştir. Hâdisler hiçbir hâdis sebep ve bir tahsis edici olmadan meydana gelir ve tahsis olur.

Sonra şöyle devam ediyor: “İkinci görüş: Yukarıdakiler gibi kadim ve tek bir irade görüşünü savunanlar vardır. Ancak bunlar şöyle der: Fiillerin yenilenmesi esnasında bu

³⁰⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, C. 8, s. 378.

³⁰⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, C. 16, s. 303.

kadîm dileme ile onun zâtında iradeler olur. Ayrıca bunu Kerrâmiyye ve başkaları da söyler.”

Onlara şöyle cevap verir: “Bunlar, fiillerin iradelerini kabul etme bakımından doğruya en yakın olanlardır. Ancak hâdis bir sebep olmadan hâdisleri ve bir tahsis edici olmadan tahsis edilenleri kabul etmeleri bakımından diğerlerini bağlayan şeyler bunları da bağlar. Onlar bu iradeyi hâdis olan bütün iradelerle ilişkili olacak şekilde tek kıldılar. Aynı iradenin şekilde kendi zâtını tahsis etmesini sağladılar ve hâdis iradelerin varlığı esnasında hasıl olan hiçbir şey ortaya koymadılar ki bu iradeler hudûsu (ortaya çıkmayı) tahsis etsin.” (Kadim iradeye bağlı olan hâdis ve belirli irade ortaya çıkarken, bu hâdis iradeler için belirlenen hiçbir tahsis edici ya da meydana gelen hiçbir kılmadılar).

Üçüncü görüş: İradenin kaim olduğunu reddeden Cehmiyye ve Mutezile’nin görüşüdür. Sonra ya iradenin nefyini söylemeleri veya onu aynı emir ve fiille açıklamaları, ya da Basralıların dediği gibi hiçbir mahalde olmayan bir iradenin ortaya çıktığını söylemeleridir.

Dördüncü görüş: “Peş peşe gelen iradelerle murad eden olmayı sürdürmüştür. İradenin türü kadîmdir. Belirli şeyin irade edilmesine gelince, bunu ancak vaktinde murad eder.”

Bu, onun görüşüne göre kendisinin (İbn Teymiyye’nin) ve Selef-i Sâlihîn’in görüşüdür. O şöyle der: “Allah şeyleri takdir eder, onları yazar, daha sonra da onları yaratır. Allah onları takdir ettiği zaman yapacağı şeyleri bilmiş ve gelecek zamanda onları yapmayı murad etmiştir. Ancak, o zamanda onları yapmayı murad etmemiştir. Vakti geldiği zaman onu yapmayı murad etmiştir. Birincisi azim, ikincisi ise kasıttır.”³⁰⁸

İrade meselesinde karşımıza önemli bir soru çıkıyor o da şudur: Allah Evren’de olan her şeyi murad eden ise, Evrende küfür, iman, itaat ve isyan cinsinden olan her şey ancak onun iradesi ile oluyorsa bu durumda Allah’ın iradesi hâşâ küfrü veya isyanı mı murad etmesini mi gerektirmektedir?

İbn Teymiyye ve çağdaş Selefilik’te bu soruya cevap olarak, iradenin kevnî ve şerî irade şeklinde ikiye taksim edilmesini görüyoruz. Onlar şöyle der: “Kevnî irade ve

³⁰⁸ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, C. 16, s. 301-303.

takdirle ilişkili şeyler mümin ve kâfırda tüm Evren’i kapsayacak şekilde gerçekleşir. Şerî iradenin ise gerçekleşmesi lazım değildir ancak gerçekleşirse müminin lehine gerçekleşir.

Meşîet (dileme) manasına olan şey kevnî iradedir, muhabbet manasına olan şey ise şerî iradedir. Şayet, Allah günahları murad eder mi? denirse, İbn Teymiyye’ye göre Allah (c.c.), onları şerî olarak değil, kevnî olarak diler. Çünkü şerî irade muhabbet (sevgi) manasındadır. Allah günahları sevmez ancak onları, kevnî olarak yani meşîet olarak murad eder. Göklerdeki ve yeryüzündeki her şey Allah’ın meşîetiyledir.³⁰⁹

İbn Teymiyye’ye göre “irade muhabbeti ve rızayı gerektirir mi?” meselesinde ihtilâf iki görüş üzerinde vuku bulmaktadır:

Birinci görüş: İrade rızayı gerektirir. Bu, Mutezile, Cehmiyye ve Eşarîlerin çoğunluğunun görüşüdür. Ancak bunlar, muhabbet ve rıza manasındaki irade üzerinde ittifak etmişlerdir. Kendi aralarında ise iki görüş üzerinde ihtilâf etmişlerdir. Bu da kader meselesinde görüşlerinin çok farklı olmasına yol açmıştır:

Kaderiyye Mutezilîleri şöyle dedi: “Delille bilinmiştir ki, Allah imanı ve salih ameli sever, fesad sevmez ve kulları için küfre rıza göstermez. Bu sabit olunca, günahların onun için takdir edilmiş ve yazılmış olmaması lazım gelir. O, Allah’ın meşîeti ve yaratmasının dışındadır.” Şöyle dediler: “Biz, kazaya rıza göstermekle ve bu fiillere öfke ve gazap duymakla ve kerih görmekle emrolununca bu durumda onların, Allah’ın kaza ve kaderiyle vaki olmamaları gerekiyor”. Onlar bu nedenle meşîet ve yaratma (kulların fiillerini yaratma) mertebesini inkâr ettiler.³¹⁰

Eşarîler ve onlarla birlikte olanlar ise şöyle dediler: “Kitap, Sünnet ve icma ile sabittir ki Allah her şeyin yaratıcısı, rabbi ve melikidir. Dilediği şey olur, dilemediği şey de olmaz. Onlara göre meşîet, irade, muhabbet ve rızanın hepsinin tek bir manada olduğu sabit olunca, günahların ve küfrün hepsi Allah için sevilendir. Çünkü Allah onları dilemiş ve yaratmıştır.”³¹¹

³⁰⁹ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, C. 8, s. 188.

³¹⁰ İbn Teymiyye, *el-İhticâc bi’l-Kader*, Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1986, s. 66-67.

³¹¹ İbn Teymiyye, *el-İhticâc bi’l-Kader*, s. 67.

İbn Teymiyye de şöyle der: “Böylece bu iki kesimle ilgili durum, iki batıl görüşle son bulmuştur: Ya Mutezile’nin yaptığı gibi bazı takdir edilenleri Allah’ın muradı ve takdiri olmaktan çıkarmak, ya da Kitap ve sünnetin naslarına muhalefet eden Eşarîlerin yaptığı gibi Allah’ın küfür ve günahları istediği görüşüne sahip olmaktır.”³¹²

İkinci görüş: İradenin rıza ve muhabbeti gerektirmediği bilakis, ikisi arasında fark olduğu görüşüdür. Bu da Ehl-i Sünnet’in genelinin ve kaderi kabul edenlerin görüşüdür. Nitekim İbn Teymiyye’nin söz konusu hususlarla ilgili görüşü böyledir.

Bu durumda İbn Teymiyye Allah Teâlâ’nın irade sıfatını kabul eder. O, irade, muhabbet ve rıza arasını ayırır. Allah (c.c.), günahları murad etse de onları sevmez ve onlara rıza göstermez. İbn Teymiyye, Allah’ın meşîeti ve muhabbetinin de arasını ayırır. Zira Evren’de gerçekleşen her hareket ancak Allah’ın iradesinin belirlediği hareket kanunları çerçevesinde olur. Bunlar ister sevdiği ve razı olduğu yönde olsun ister öfkelenildiği ve yüz çevirdiği yönde olsun fark etmez. Raşid Gannûşî şöyle der: “İbn Teymiyye’nin takdim ettiği Selefî tasavvuruna göre Allah’ın iradesi, muhabbet, rıza ve teşrî bakımlarından kötülükten berîdir. Ancak kötülük, zoraki ve acizlik olarak değil onun mülkünde gerçekleşir. Zira dilemediği şeyler ve meşîeti, muhabbeti ve rızası olmayan şeyler onun mülkünde (tasarrufunda) gerçekleşmez. Ancak bunlar, tüm âlemlere hükmeden kevnî meşîettir. Orada itaat ve günah cinsinden ne olursa ancak onun iradesinin gerektirdiği yasa ve kanunların gereğine göre olur. Yani Allah’ın mutlak iradesinin gerektirdiği Evren’in genel düzenine göre olur.”³¹³

2.2.5.2. Kudret ve İnsanın Fiilleri

Kulların fiilleri iki durumla ilişkilidir. Bunların birisi Allah Teâlâ ile ilişkili olmasıdır. Kulların fiillerinin yaratıcısı o mudur? Diğeri ise kulla ilgili olmasıdır. Onun kudreti var mıdır, yok mudur? Onun kudreti müessir midir, değil midir? Bu sorular çeşitli kesimler arasında büyük ölçüde ihtilâf konusu olmuştur.

³¹² İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, C. 6, s. 116.

³¹³ Raşid Gannûşî, *el-Kader inde İbn Teymiyye*, Beyrut: el-Müessesetü’l-İslâmiyye li’n-Neşr, 1999, s. 91.

Kulun yapabildiği bu kudreti İbn Teymiyye *istitâa* (الاستطاعة) olarak adlandırır. Bununla ilgili ihtilâfî iki durum içinde ortaya koymaktadır. Birisi: Bu kudret var mıdır yok mudur? O, bağımsız mıdır yoksa bağımsız değil midir? Bağımsız değilse müessir midir yoksa müessir değil midir? İkincisi: İbn Teymiyye'nin deyimiyle *istitâa* ya da kudret, fiilden önce mi yoksa sonra mı olur?

Birinci mesele: İbn Teymiyye bunu şöyle ortaya koyar: “Kaderîlik üç sınıftır: Bunlar, Meşrikiyye Kaderîliği, Mucûsîlik Kaderîliği ve İblîsiyye Kaderîliğidir. Meşrikiyye Kaderîliği mensupları kaza ve kaderi itiraf eder. Onlar, bunun emir ve nehye uygun olduğunu iddia ettiler ve şöyle dediler: ‘Şayet Allah dileseydi biz ve atalarımız şirk koşmazdık ve hiçbir haramı işlemezdik.’ Bunların durumları kendilerini, şeriatları ve emirleri ta’tîl etmeye sevk etmiştir. Bu, gerek inanç bakımından olsun gerekse hal bakımından olsun, fakirlerden ve mutasavvıflardan birçok kesimin imtihan edilmelerine yol açan bir durumdur. Öyle ki onların içinden haramları mubah sayanlar, vacipleri düşürenler ve cezaları kaldıranlar çıkmıştır.”³¹⁴ Buna göre bu kimseler, kulun gerçek bir kudretinin olmadığı ve onun kudretinin yok olduğu görüşündedir.

Mecusî Kaderîleri ise yaratma konusunda Allah’a ortaklar koşan kimselerdir. Öncekiler ise ona kulluk yapma konusunda Allah’a ortaklar koşmuşlardır. Bunlar şöyle der: Hayrın yaratıcısı şerrin yaratıcısının dışındadır. Onlardan dinimize mensup olanlar (onlardan müslüman olanları kastediyor) şöyle der: Gerçekleşen günahlar, Allah Teâlâ'nın meşîetiyle gerçekleşmemektedir. Belki de şöyle dediler: Allah aynı şekilde onları bilmez. Şöyle de derler: Hayvanların bütün fiilleri onun kudretinin ve yapmasının (yaratmasının) dışındadır. Onun yürürlükte olan meşîetini ve kapsamlı kudretini inkâr ederler.”³¹⁵ Öyleyse bu kimseler, kudretin kul için kâmil olduğu ve sadece onun için tahakkuk edeceği görüşündedirler.

Üçüncü grup ise İblîsiyye Kaderiyyesidir. Bu kimseler Allah'tan iki şeyin sudur ettiğini kabul ederler. Ancak onlara göre bu bir tenakuzdur. Onlar Allah'ın hasımlarıdır ve bunlar, düşük seviyeli şairlerden olan söz ve fiil ehli ile onlar gibi olan zındıklar

³¹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, C. 8, s. 256.

³¹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, C. 8, s. 258.

içerisinde çoktur.”³¹⁶ İbn Teymiyye, onların kadere ve Allah’ın kulların fiillerinin yaratıcısı olduğuna inandıklarını kastediyor. Ancak, onlar bunun tenakuz olduğuna itiraz etmektedirler. Nasıl oluyor da Allah kula itaati emrediyor, sonra da onun bedeni üzerinde günahı tesis ediyor? Nasıl oluyor da ona iman etmesini emrediyor, sonra da onda küfrü yaratıyor?

İbn Teymiyye’ye “kulun kudreti onun fiilinin varlığında müessir midir? Şayet müessir olursa ortaklık gerekir, aksi takdirde cebir lazım gelir” sorusu sorulunca onun cevabı şöyle olmuştur: “Tesir ortak bir isimdir”:

Tesir ile ortaya çıkarmada teklik ve icat etmede tevhit kastedilebilir. Tesirle ve kulun kudretiyle hâşâ bu tesir kastedilmişse, hiçbir Ehl-i Sünnet mensubu bunu söylememiştir. Bu sadece dalâlet ehline isnat edilir.

- Tesir ile ya fiilin bir sıfatında ya da onun bir yönünde bir tür yardımlaşma kastedilmişse ki, bunu isbat ehlinde olan birçok kelâmcı söylemiştir, İbn Teymiyye’ye göre bu da batıldır. Bu, şirkin dışında bir şirk midir?

- Tesir ile yaratılmış kudret manasında, ihdas edilen kudretin aracılığıyla (insanın Allah’tan gelen kudreti) fiilin yokluktan varlığa çıkışı kastedilirse bu, Allah’ın fiili bu kudretle yaratmasında bir sebep ve vasıta. Nitekim bitkileri su ile yaratmış, yağmuru da bulutla yaratmıştır. O zaman bu haktır ve bu, bütün sebep ve sonuçların durumudur. Bu yorumda, tesirin kulun kudretine eklenmesi şirk değildir. Yoksa bütün sebepleri kabul etmek şirk olur. Hakîm ve habîr olan Allah şöyle demiştir: “*Yahut gökleri ve yeri yaratan ve size gökten yağmur indirip, onunla, ağaçlarını sizin yetiştiremeyeceğiniz gönül alıcı güzel bahçeler meydana getiren mi?*”³¹⁷

Şayet, insanın kudretinin yazarın kalemine ve vuranın sopasına benzettiğin zaman kalemin sevap kazanacağını ya da sopanın ceza alacağını gördün mü? Denilirse İbn Teymiyye buna şöyle cevap veriyor: Kul, hakikat üzerinde yapıcıdır ve onun sabit bir meşfeti, kesin bir iradesi ve uygun bir gücü vardır. Kur’ân da birçok ayette kulların meşfetinin varlığını ifade etmiştir. Meselâ, Tekvîr suresi 28-29. ayetlerde şöyle

³¹⁶İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, C. 8, s. 260.

³¹⁷Neml, 27/60.

buyrulmaktadır: “O, âlemler için, içinizden dürüst olmak isteyenler için, ancak bir öğüttür. Âlemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.” Yine Kur’ân, onun fiilini genel olarak ifade eden “amelde bulunuyorlar”, “yapıyorlar”, muhafaza ediyorlar” ve müttakî oluyorlar” gibi tabirleri dile getirmektedir.³¹⁸

İbn Teymiyye bunun selefin yaklaşımı olduğunu şöyle vurgulamaktadır: “Selef ve onlara tâbi olanların, Ehl-i Sünnet’in ve Mutezile’ye muhalif olan ve kaderi kabul eden İslâm mensuplarının cumhurunun üzerinde buldukları şey, sebepleri ve kulun fiiliyle birlikte kudretini kabul etmektir. Diğer sebeplerin sonuçlar üzerindeki tesiri gibi onların da bir tesiri vardır. Kulun kudreti sebeplerden biridir. Kulun fiili sadece onunla olmaz bilakis, kudretle birlikte kararlı bir irade olması gereklidir. Kudret ile insanda bulunan kuvvet kastedilirse, tıpkı bağlı olmak, hapsedilmek vs. gibi engellerin ortadan kaldırılması gibi engellerin giderilmesi kaçınılmazdır.”³¹⁹

İbn Teymiyye Cebriyye’yi ayrıca değerlendirir. Ona göre onlar iki gruptur, bunlar: 1- Kulun kudretini mutlak olarak ortadan kaldıran katışıksız Cebriyye’dir. Bunlara göre kul kâdir değildir. 2- Cebriyye’ye meyledenler: Bunlar, ihdas edilmiş ancak müessir olmayan bir kudreti kabul ederler.

Sonra İbn Teymiyye, şu sözleriyle Cebriyye’nin kulun kudreti ve onun tesiri meselesinde Râzî’nin ve başkalarının zikrettiği şeylerle delil getirdiği görüşündedir: “Allah bir cismin hareket ettirilmesini dilediği ve kul onu hareketsiz hale getirmeyi dilediği zaman ya birlikte geri durmaları söz konusu olur ki bu muhâldir. Çünkü onların her birisinin muradının gerçekleşmesine mani olan şey, diğerinin muradının varlığıdır. (Allah’ın ve kulun iradeleri) ikisi birlikte geri dursalar birlikte bulunurlar ki bu muhâldir, ya da birlikte vuku bulurlar ki bu da muhâldir.

Yahut da ikisinden birisi vuku bulur, bu bâtıldır. Çünkü bu iki kudret tek güç yetirilecek olan şeye tesir etmedeki bağımsızlık konusunda eşittir. Tek şeyin hakikatı düzensizlik ve çelişkiyi kabul etmez. Öyleyse iki kudret, bu güç yetirilecek olan şeyin var olmasını gerektirmesi açısından aynı seviyededir. Ancak (iki kudretteki) düzensizlik ve çelişki bu mananın dışına çıkan işlerde olur. Durum böyle olduğu zaman (iki kudret

³¹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, C. 8, s. 387-393.

³¹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, C. 8, s. 487-488.

arasında) tercihin gerçekleşmesi muhâl olur. İbn Teymiyye şöyle der: “Bu delil iki mezhebin (Mutezile ve Selef) karşısında batıldır.”³²⁰

Ehl-i Sünnet’e göre ise Allah’ın, kulu gücünün yetmesiyle birlikte hareketsiz kılması yönünde murad edici kılarak bir cismi hareket ettirmeyi murad etmesi muhâldir (kul bir cismi hareket ettirmek istemediği halde Allah’ın o cismi bu kul vasıtasıyla hareket ettirmeyi murad etmesi muhâldir). Şüphe yok ki kudretle birlikte kararlı irade, güç yetirilecek olan şeyin olmasını gerektirir. Rab onu kudretiyle birlikte murad edici kılarca güç yetirilecek olan şeyinin olması lazım gelir. Böylece kul, Allah’ın var olmasını dilemediği şeyi dilemiş olur ki bu muhâldir. Bilakis Allah olmasını dilediği şeye kâdir olanı, bunun olması için murad edici kılar. Onu Rabb’in muradıyla çelişen şey karşısında murad edici kılmaz.³²¹

Mutezile’nin görüşüne göre ise Rabb’in kudreti, kulun bizzat kendisine verilen kuvvetinin karşısında geri durur. Tek bir şeyde iki iradenin ihtilâfı imkânsızdır. İbn Teymiyye Cebriyye ve Mutezile’nin görüşlerin birlikte şöyle yorumluyor: “Her iki delil de batıldır. İkisi de iki iradenin tenakuzuna dayalıdır ki bu da batıldır. Kuşkusuz Allah meşîetini dileyinceye kadar kul dilemediği bir şeyin olmasını dilediği zaman, Allah’ın dilediği şey olmuş, dilemediği şey olmamıştır, Allah onu dilediği zaman kulu da onu dileyici kılar.” Kulu onu istemeyen ve kerih gören kıldığı zaman bu durumda da kul, onu dileyici olmaz. Onlar, Allah’ın onu dilemesi ve kulun kerih görmesi değerlendirmesi üzerine delil bina etmişlerdir. Bu ise muhâl bir değerlendirmedir.³²² O, her zaman olduğu gibi Selef’in tercihi ve onların görüşleriyle delilini desteklemiştir. Şöyle diyor: Seleften ve İmamlardan “Kul yapan, tercih eden, murad eden ve kâdir olan değildir” diyen kimse yoktur. Yine onlardan kimse “o mecâzi olarak yapandır” dememiştir. Hatta onlardan hakikat ve mecaz lafızla konuşan kimseler, kulun hakikatın yapıcısı, Allah Teâlâ’nın da onun zâtının, sıfatlarının ve fiillerinin yaratıcısı olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir.”³²³

³²⁰ İbn Teymiyye, *Der’ü Teârud*, C. 1, s. 84.

³²¹ İbn Teymiyye, *Der’ü Teârud*, C. 1, s. 84-85.

³²² İbn Teymiyye, *Der’ü Teâruz*, C. 1, s. 85.

³²³ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, C. 8, s. 459-460.

Kulların iradeleriyle ve meşîetleriyle gerçekleşen her şeyi, onlar kendi meşîetleriyle yaparlar. Bununla birlikte onu ister kerhen yapsınlar ister gönüllü olarak yapsınlar durum aynıdır. Allah onları, yaratılmışın başkasını zorladığı gibi, istemedikleri şeyler üzerinde zorlamaz. Şöyle ki o (yaratık), kerhen olsun ya da olmasın onun murad edicisi ve yapıcısı kılmaya kâdir değilken, murad etmese bile onu bir işe zorlar. Bu nedenle kul için şöyle denir: Başkasını eylemde bulunmaya zorladı (cebir kullandı). Allah (c.c.), bu manada zorladı denilmesinden daha yüce, celîl ve kâdirdir.³²⁴

Şöyle diyor: Bu cebir, onun kudretiyle galip gelmesidir (kahrıdır). Ona karşı başkası kâdir değildir. O, birkaç yönden başkasının cebir kullanması ve zorlaması gibi değildir. Bunlardan bazıları şöyledir: Onun dışındakiler kulları diledikleri şeyi murad edici ve yapıcı kılmaya kâdir değil, âcizdir. Yine, onun dışındaki başkasına cebir kullanabilir ve onu zorlayabilir. Bu ise ona bir zulüm olur. Allah Teâlâ ise âdil olup zerre miktarı zulmetmez. Ondan başkası câhil ve düşük seviyeli olup, yaptığı ve cebir kullandığı şeyi bilmeyebilir. Bunun dışında olan bir hikmet kastetmeyebilir. Allah ise alîm ve hakîmdir (bilen ve hikmetle iş yapandır). Onun için yarattığı ve emrettiği şeyde ilminden, hikmetinden ve kudretinden sâdır olan derin bir hikmet vardır.³²⁵

İkinci mesele: Bu konuda İbn Teymiyye şöyle der: “Kelâmcılar kulların istitâası (kudreti ve takati) konusunda kaderin kabul edilmesi ve reddedilmesi bakımından tartıştılar: Fiilden önce değil de fiille birlikte mi olması gereklidir, fiilden önce mi olması gereklidir ya da fiilden önce gelse bile onunla birlikte mi olmalıdır?”

İlk görüşte olan kimse açısından, emredilen şeyi yapmayan her kula gücünün yetmeyeceği şeylerin yüklenmiş olması lazım gelir. Bu nedenle kelâm, fıkıh, Hadis, tasavvuf vs. araştırmacılarının üzerinde buldukları doğru, Kur’ân’ın işaret ettiği şeydir. Buna göre istitâa, emir ve nehyin dayanağıdır. O, fiil için tashih edilmiş olup fiile bitişmesi zorunlu değildir. Kendisiyle birlikte fiilin varlığının gerekli olduğu istitâa ise ona bitişiktir.”³²⁶

³²⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, C. 8, s. 464.

³²⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, C. 8, s. 465.

³²⁶ İbn Teymiyye, *Der’ü Teârudü’l-Akl ve’n-Nakl*, C. 1, s. 61.

2.2.5.3. Fiillerin Yaratılması

İrade, kudret ve kulların fiilleri gibi meseleler son derece girift meselelerdir. Bunlar birbirine dayalıdır. Bizim şöyle genel bir kaidemiz vardır: Allah insana kudret ve irade vermiş, akıl bahşetmiştir. Ona kitap indirmiş, peygamberler göndermiş ve şöyle demiştir: “İyilik yap, kötülük yapma”. Tarafsız kudret ve mutlak irade Allah tarafından yaratılmış olup, bunda bir ihtilâf yoktur. Ancak iradenin kötülük ve günahlara ya da iyilik ve taatlara yönlendirilmesi kul tarafındandır. Bu acaba Allah’ın yaratıklarından mıdır? Allah’ın fiillerinden midir? Kulda tayin edilmiş olan bu fiili tesis eden varlık Allah mıdır? Şu veya bu fiile bir kader ve bir yaratma yönlendiren Allah mıdır? Bunlar tartışma noktasıdır. İnsanın çirkin ya da güzel fiillerini insan kendi başına mı yaratmıştır ve onlar Allah Teâlânın fiilleri değil midir?

İbn Teymiyye bu meselede Kaderiyye’nin (Mutezile) “Allah’ın insanı murad edici olarak yarattığını” kabul ettiği ancak, onu kuvvet ve kabul ile murad edici kıldığı görüşündedir. Yani şunu veya bunu murad etmeye elverişli kıldığı görüşündedirler. Bu tayin edileni murad edici olması konusunda ise; onlara göre bu tayin edilen Allah tarafından yaratılmaz. İbn Teymiyye’nin yaklaşımına göre bu açık bir hata olup aksine bunların hepsinin yaratıcısı Allah’tır. Nefse fücürünü ve takvasını ilham eden de odur.³²⁷ Onlar, Allah Teâlâ’nın kula irade verdiğini ikrar ederler. Onlara göre insan, hayır ve şerre yönelmeye müsaittir. Ancak bu iradeyi hayra ve şerre yönlendiren de insandır. Böylece insan fiillerinin yaratıcısıdır.

Ancak bu İbn Teymiyye’ye göre kabul edilemez. Allah (c.c.), tayin edilen bu fiilin yaratıcısıdır. O, kulun bedeninde bu fiillerin hareketlerini tesis eder. Allah (c.c.), kulun ihdas edilen kudretiyle, yaratılmasını ve ortaya konulmasını murad ettiği fiilleri yapan varlıktır. Kudret ancak, Allah’ın dilediği şeyleri ortaya çıkarmak için kullandığı bir sebeptir.³²⁸ İbn Teymiyye’ye göre fiillerin yaratılması görüşü Ehl-i Sünnet ve Selef’in görüşüdür. Kendisi de onların görüşünü kabul eder. Buna göre: Kulun fiili, hakikatı olan bir fiildir ancak, Allah’ın yaratığı ve fiilidir. Onlar, fiilin Allah’ın kendi fiili olduğunu

³²⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû’u-l-Fetâvâ*, C. 8, s. 206.

³²⁸ es-Semhûrî, *Nakdü’l-Hutâbi’s-Selefi*, s. 292.

söylemez ve “halk (yaratma)” ile “mahlûk (yaratılan)” arasını ve fiille meful (yapılan) arasını ayırırlar.³²⁹

Sonra o, Allah kulların fiillerinin yaratıcısı olsaydı zalim olurdu ve çirkin olan şeylerin yapıcısı olurdu şeklindeki görüşleri sebebiyle Allah’ı tenzih ederek kulların fiillerini yaratmasını reddedenlere şöyle cevap veriyor: Allah’ın kulların fiillerini yaratması ve taat üzerinde yardım etme konusunda iman ehline ayrıcalık tanınması Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat ve kaderi kabul eden diğer kesimlerin ittifakıyla hiçbir şekilde zulüm değildir.”³³⁰ Çirkin fiilin, failinden gelmesi meselesine gelince bu, tıpkı failinin yiyip içmesinin, yaratıcısına ait olmasını gerektirmediği gibi fiilin yaratıcıdan kaynaklanmasını gerektirmez. Çünkü yaratan onu zâtıyla kaim olmayan başkasında yaratmıştır. Onunla vasıflanan kişi fiilin kendisinde kaim olduğu kişi olup, onu başkasında yaratan kişi değildir.”³³¹ Allah şu ayette belirtildiği gibi insanı çok hırslı ve sabırsız olarak yarattığı zaman hırslı ve sabırsız olan ve men edici olan kişi Allah olmamaktadır: “*Şüphesiz insan çok hırslı ve sabırsız olarak yaratılmıştır.*”³³² Allah hırslı, sabırsız olan ve men edici değildir. Dolayısıyla onun her şeyin yaratıcısı olduğunu söyleyenler Ehl-i Sünnet ve Şia’dandır. Onlar, Allah’ın kullarının fiillerini yarattığını söyler. Bu fiiller de şeylerin kapsamındadır. Yaratıklar içinde birtakım insanlar için zararlı olanlar vardır. Yaratıcısından bir zulüm olmasa da yapanına zulüm veren fiiller bunlardandır. Ayrıca Allah kulun oruç olan fiilini yarattığı zaman kendisi oruçlu olmamaktadır. Keza o, insanın açlığını ve susuzluğunu yarattığı zaman da aç ve susuz olmamaktadır. Yüce Allah bir yerde bir sıfat ve bir fiil yarattığı zaman o, bu sıfatla veya fiille nitelendirilmez. Aksi takdirde, yarattığı tüm arazlarla nitelendirilmiş olur.³³³

Bu durumda İbn Teymiyye’nin yaklaşımını şöyle özetleyebiliriz: Ona göre kullar gerçek yapıcılarıdır. Allah da fiillerinin yaratıcısıdır. Kullar İbn Teymiyye’ye göre hakikat üzere yapıcıdırlar. Ancak Allah onların fiillerinin yaratıcısıdır. Ona göre fail

³²⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne*, C. 1, s. 298.

³³⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne*, C. 1, s. 311.

³³¹ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne*, C. 2, s. 294.

³³² Meâric, 70/19.

³³³ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne*, C. 1, s. 456.

olan hakikat olup, fiili ihdas eden ve ortaya çıkaran kişi değildir. Ancak o, fiilin kendisiyle kaim olduğu kişidir.

Kulların küfrü ve günahları ancak Allah Teâlâ'nın fiilleri olmasını gerektirir. İnsanlar bunları ancak Allah'ın kendilerinde yaratmasıyla yapabilirler. Meselâ küfür kulun kudreti vasıtasıyla ancak Allah'ın kulda yarattığı bir fiildir. Allah kulun kudretini kullanmıştır. Allah bu kudretle küfrü ve günahları onun kalbinde ve organlarında yaratmıştır. Sonra da bunun kulun fiili olduğu esasına göre onu kıyamet gününde cehennem ateşine atacaktır. Çünkü kul gerçek manada, onun yapıcısı, ortaya koyucusu ve ihdas edicisidir.³³⁴ Bu durumda söz konusu yaklaşıma göre fail Allah Teâlâ olur. İnsanlar ise Allah'ın fiillerinin mahalli konumunda olurlar sadece. Gerçekte onlar, insanların içinde yapılan fiiller olup insanlar, Allah'ın kendilerinde yaptığı ve yarattığı şeylerle nitelendirilirler.

Belki de bazı Seleflerin görüşüne göre bu problemin çözümü, sevap ve cezanın gözlerin gördüğü maddî fiil üzerinden değil, sadece gizlenen kasıt ve kulların fiillere sevk edilmesi üzerinden mümkündür. Kulun içinde kasıt olduğu zaman, kulun kastına cevap vermek üzere kendisiyle amelde bulunacağı kudret olgusu içinde Allah onu yaratır. Dolayısıyla sevap ve ceza fiile göre değil, bu kasta göre olur. Sonra Allah bu kastın vücut bulmasına şahit olmak üzere yarattığı fiili kıyamet Gününde kulların fiillerinin bir karşılığı kılmaktadır. Yani Allah (c.c.), kulların fiillerinin yaratıcısıdır ancak, onların içinden geçen maksatlarına tabi olarak yaratıcıdır. Kur'an'da bunun delâleti, Allah'ın "kasıt" manası olan bu manayı somutlaştıracak şekilde zikrettiği kelime olan "kesb" kelimesidir. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "*Allah, kimseyi gücünün yetmeyeceği şeyle sorumlu tutmaz. Herkesin yaptığı iyilik kendi yararına, işlediği günahlar da kendi zararındadır.*"³³⁵ Yani kastetmiş olduğu hayır, şer, günah ve taat cinsinden olan şeyler onun üzerindedir.

³³⁴ Bkz. es-Semhûrî, *Nakdû'l-Hitâbi's-Selefi*, s. 297.

³³⁵ Bakara, 2/286.

2.2.5.4. Hidayet ve Dalalet

Hidâyet ve dalâlet meselesi üzerinde ihtilâfın olduğu meselelerdendir. Bu mesele, kader, ihtiyâr ve cebir meselelerinin tâbilerindedir. Mutezile, “hidâyetin Allah’tan olmasını”, “doğru yolu beyan etti ve bunun hak yol olduğunu söyledi” şeklinde anlar. Allah’tan gelen saptırma (idlâl) manasını ise “Allah’ın kulu sapıtın diye isimlendirdiği” şeklinde anlar. Zira kul kendi nefsinden dolayı sapmıştır ve onun içinde dalalet ortaya çıkmıştır. Bu yüzden Allah onu “dâll (sapıtın)” olarak isimlendirmiştir. Bu, aslında fiillerin yaratılması meselesiyle irtibatlı bir problemdir. Ayrıca o, Mutezile’nin “Allah Teâlâ’ya aslahı (en uygun olanı) yapmasının vacip olduğu” görüşü ile de ilgilidir. Bu kul için en uygun olan (aslah olan) şey, Allah’ın kendisine hidâyet yolunu beyan etmesidir. O da bunu kabul eder veya etmez. Onların bu görüşü şu görüşlerine dayanmaktadır: “Kulların fiilleri kendileri tarafından yaratılmıştır. Kullar hidâyet ve dalâleti yaratan kimselerdir. Ayrıca onlar taatleri ve günahları da yaratırlar.”

Mutezile şöyle der: “Allah (c.c.), kulları için hidâyet ve doğru yola ulaşacakları lütuf ve irşat bahşetmesi kendisine vacip olan addedir”. Dolayısıyla onlara göre Allah (c.c.), hidâyet eden ve saptıran değil bilakis hidâyet ve saptırma insanın kendisindedir. Bununla ilgili olarak ayetler delil getirirler. Onlardan bazıları şöyledir: “*De ki: ‘Ey insanlar, size Rabbinizden gerçek (Kur’an) gelmiştir. Artık kim doğru yola girerse, ancak kendisi için girer. Kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapar.’*”³³⁶ “*Artık kim gözünü açar hakkı idrak ederse kendi yararına, kim de (hakkın karşısında) körlük ederse kendi zararınadır.*”³³⁷ Ancak bu Mutezilî ve felsefî rasyonel yaklaşım, saptırma ve hidâyetin Allah’tan olduğunu söyleyen Eşarîlik, Selefilik ve İbn Teymiyye’nin görüşüne terstir. Onlara göre “Allah (c.c.), dilediğini saptırır, dilediğini hidâyete erdirir” yani, dilediği kimsenin kalbinde hidâyeti yaratır ve ona kolay olanı kolaylaştırır, dilediği kimsenin kalbinde de sapıklığı yaratır ve ona zor olanı kolaylaştırır.³³⁸

³³⁶ Yunus, 10/108.

³³⁷ En’âm, 6/105.

³³⁸ Bkz. Şerif Ahmed, “el-Fırak beyne’l-Fikri’l-İ’tizâlî ve’l-Fikri’l-Eşarî” *Mecelletü’n-Nehâr*, 2013. <https://www.kiffainfo.net/article252.html> (Erişim:23.02.2020)

İbn Teymiyye bu meselede şöyle der: “Kaderiyye Hz. Peygamber’in (s.a.s.) “Her doğan fitrat üzere doğar, anne-babası ise onu Yahudileştirir, Hıristiyanlaştırır ve Mecusîleştirir” hadisini kullanınca fasit görüşlerine bunu delil getirirler. Mutezile Kaderiyyesi şöyle der: “Her doğan çocuk İslâm üzere doğar. Allah hiç kimseyi saptırmaz. Ancak onun anne-babası onu saptırır.” Ancak İbn Teymiyye’nin görüşüne göre bu Hadis iki yönden onların aleyhine delil teşkil eder:

Mutezile ve onlar gibi olan kelâmcılara göre, hiç kimse kesinlikle İslâm üzere doğmaz ve Allah kimseyi Müslüman ve kâfir yapmaz. Ancak bu kişi, küfrü kendisi için ihdas etmiş, İslâm’ı da kendisi için ihdas etmiştir. Onlara göre Allah onlardan hiç birisini yapmamıştır. Bu, Kaderiyye arasında tartışmasız bir husustur. Ancak o, ikisini de İslâm’a davet etmiş ve gerekçelerini ortadan kaldırmıştır. Onlara iman ve küfür için uygun olacak benzer bir kudret vermiş ve imanın meydana gelmesini gerektirecek bir sebeple mümine ayrıcalık tanımamıştır. Kuşkusuz bu onların nezdinde takdir edilmeyen bir durumdur. Şayet takdir edilen bir durum olsaydı zulüm olurdu. Bu, Mutezilenin genelinin görüşüdür.

Onlar şöyle der: Marifetullâh (Allah’ı tanımak) ancak aklen şart olan bakışla elde edilebilir. Yoksa onlara göre bilmenin zorunlu olması imkânsızdır ya da yukarıda zikrettiğimiz Allah’ın varlığına dair aklî delil getirmenin vacip olduğu görüşleri ve bilmenin fitrî olabileceğini inkâr etmeleri bakımından ma’rifetullahın Allah Teâlâ’nın fiilinden olması imkânsızdır. Hadis’in sonu ise fitrat üzere kalıp mümin mi olacakları yoksa onu değiştirip kâfir mi olacakları konusunda Allah Teâlâ’nın fitrat üzere doğduktan sonra ne olacaklarını bildiğine delildir.

Sonra İbn Teymiyye’ye göre Kaderiyye değiştirmeyi anne-babaya izafe etmesi yönüyle “anne-babaları onu Yahudileştirir, Hıristiyanlaştırır ve Mecusîleştirir” sözüyle delil getirdiği zaman onlara şöyle der: “Siz şöyle diyorsunuz: Onların (anne-baba) Yahudileştirme, Hıristiyanlaştırma ya da Mecusîleştirmesi üzerinde ne Allah (c.c.), ne de onun yaratıklarından hiç birisi takdir etmez. Bilakis onlar (anne-baba) bunu kendilerinin dışında bir kudret ve fiil olmaksızın bizzat kendileri yaptı. O zaman “onun anne-babası Yahudileştirdi” sözünde sizin için delil yoktur. İbn Teymiyye son olarak

kendi duruşunu ve Selef'in duruşunu şöyle belirtir: "Ehl-i Sünnet, Allah'tan başkasının hiç kimsenin kalbine hidâyet vermeye ve dalâlete düşürmeye kâdir olmadığı üzerinde ittifak halindedir."³³⁹ Bu durumda İbn Teymiyye'nin görüşüne göre, şahsın hidâyeti ya da Allah'ın elinde olup, başkası buna kâdir değildir. Hidâyet ve dalâlet tamamen hidâyete erdiren ve saptıran Allah'tandır. Kur'ân'da buna dair deliller çoktur. Bu, Kur'ân'ın Allah'ın kulların bütün fiillerinin yaratıcısı şeklinde bina ettiği asıla dayalıdır.

Ancak Selefilere göre bu hidâyet ve dalâlet, sebep sonuç zinciri ve önden takdim edilenlerin üzerine doğan sonuç esasına dayanır. Buna göre Allah'ın bazı kullarını saptırmasının sebebi onların kendi zulümleridir. Buna karşılık hidâyet de ancak salih amelin bir meyvesidir. Ayrıca dalâlet de kötü amelin neticelerindedir. Hidâyet ve dalâletin Allah'a isnat edilmesi, insanı dalâlet ve hidâyete zorlaması bakımından değil, sebep-sonuç düzenini koyması bakımındandır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "*Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza ileteceğiz.*"³⁴⁰ Burada hidâyete götüren sebepler olduğu gibi, dalâlete götüren sebepler de söz konusudur.

İbnü'l-Kayyim şöyle der: Kur'ân'da kalple ve organlarla kaim olan amellerin hidâyet ve dalâlet sebebi kılınması tekrar eder. Kişi, sebebin sonucu gerektirmesi ve etkinin etkiyi gerektirmesi olarak kalp ve organlarla hidâyeti gerektiren ameller yapar. Aynı şekilde durum dalâlet açısından da böyledir. İyi ameller hidâyet sonucunu verir. Onlar arttıkça hidâyet gerçekleşir. Kötü ameller de bunun aksinedir. Allah iyi amelleri sever ve bunun karşılığı olarak hidâyet ve kurtuluş verir. Kötü amellere ise buğzeder ve buna karşılık dalâlet ve bedbahtlık verir."³⁴¹

Öyleyse insan hidâyet ve dalâleti dilediği zaman bu tamamen onun tercihidir. Ancak insan, ancak Allah'ın meşîeti ve iradesi sınırları dâhilinde bir şeyi dileyebilir. İnsanın meşîeti Allah'ın meşîetinin sınırlarının dışında bir meşîet değildir. Allah insanın iki yoldan birisini tercih etmesini dilemiştir. Bunlar, hidâyet ve dalâlet yollarıdır. Birinci

³³⁹ İbn Teymiyye, *Der'ü Teârud*, C. 8, s. 378-379.

³⁴⁰ Ankebût, 29/69.

³⁴¹ İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü'l-Fevâid*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994, s. 190.

yolu tercih ettiği zaman bu, ilahî meşîetin çerçevesi dâhilindedir, ikinci yolu tercih ettiği zaman da aynı şekilde bu da ilahî meşîetin çerçevesi dâhilindedir.³⁴²

2.2.5.5. Salâh ve Aslah

Mutezilîler salâh ve aslah düşüncesine sahiptirler. Bu, onlarla diğer kesimler arasında ihtilâfın olduğu düşüncedir. Onlar şöyle der: “Allah Teâlâ ancak salâh (doğru, yerinde) ve hayırlı olanı yapar. Hikmet ve kulların çıkarlarını gözetme açısından bu gereklidir.” Ayrıca şöyle de derler: “Kuşkusuz Allah kullarının, çıkarlarına aykırı bir şey yapmayı ve cennet ehlinin nimetinden zerre kadar bir şey eksiltmeyi takdir etmez. Çünkü onların nimetleri onların yararınadır ve yararlarına olan bir şeyin eksilmesi ise zulümdür.³⁴³ Aslah konusunda ise onlar iki görüş üzerinde ihtilâf etmişlerdir: 1- Ona riayet edilmesi de salâha riayet edilmesi gibi vaciptir. Bu, Mutezile'nin cumhurunun görüşüdür. 2- Vacip değildir. Zira aslahın sonu yoktur. Kendisinden daha aslah olan hiçbir aslah yoktur. Bu da Bişr b. el-Mu'temir'in görüşüdür.³⁴⁴

Mutezile bu konuda aklî ve naklî deliller getirir. Aklî delillerinden bazıları şöyledir: Hayrı murad eden hayırlıdır, şerri murad eden ise şerlidir. Şayet Allah'ın iradesi hayır ve şerre ilişkili olsaydı. Bunların ikisi de Allah'ın muradları olurlardı. Murad eden, hayır, şer, adalet ve zulümle nitelendirilir. Bu da Allah için muhâldir. Bu görüşlerine delil getirdikleri naklî delillere gelince onlar da şu ayetlerdir: “Allah kulları için zulüm murad etmez.”, “Allah, sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez.” Buna dayanarak onlar şöyle söyler: “Allah kullar için zulüm istemez ve fesâdı sevmez. Ahlakî kötülük ise insandan gelir. Kâfirin küfrü ve asinin isyanı, her ikisinin de çirkin fiiller olması gerekçesiyle insanın amelinden iki şerdir. Allah ise çirkin olanı yapmaz ve onu murad etmez. Çünkü Allah Kur'ân nassında her ikisini de nehyetmiştir.³⁴⁵

³⁴² Bkz. Şaban Ramadan Mukallid, *Sünnetullâh fi'l-Huda ve'd-Dalâl*, Mecelletü'l-Müctema', 2014. <https://mugtama.com/theme-showcase/item/.html> (Erişim:28.02.2020)

³⁴³ Avvâd b. Abdillâh el-Mu'tek, *el-Mu'tezile ve Usûlühümü'l-Hamse*, Riyat: Mektebetü'r-Rüşd, 2001, s. 198.

³⁴⁴ Kahtân ed-Devrî, *el-Akîdetü'l-İslâmiyye ve Mezâhibühâ*, Beyrut: Kitâb-ü Nâşirûn, 2016, s. 154.

³⁴⁵ Şerif Ahmed, “el-Firak beyne'l-Fikri'l-İ'tizâlî ve'l-Fikri'l-Eşarî”, *Mecelletü'n-Nehâr*, 2013.

İbn Teymiyye'ye göre Mutezile'nin salih ve aslah olanın Allah Teâlâ'ya vacip olması görüşünün kaynağı ancak, kula güzel ve çirkin gelen şeyler üzerinde kendilerinden gelen kıyastır. Bu onları kullara haram kıldıkları şey cinsinden Allah Teâlâ'ya da haram kılmaya sevk etmiştir. Bunu da Allah'ın hikmetini bilme noktasında akıllarındaki noksanlıkla birlikte adalet ve hikmet diye isimlendirirler. Allah için genel bir meşfet ve tam bir kudret kabul etmezler. Onun “*her şeye gücü yeten*” saymazlar ve “Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz” demezler.³⁴⁶ Hatta İbn Teymiyye onları Allah'ın fiillerini onun yaratıklarının fiillerine benzeten Müşebbihe olmakla nitelendirir. Mutezile ve benzerleri ve kaderi reddeden Şiilerden onlara onay verenler, kullara vacip kıldıkları şeylerin cinsinden Allah'a vacip kılarlar, kullara haram kıldıkları şeylerin cinsinden Allah'a haram kılarlar. Onun için onun yaratıklarına kıyasla bir şeriat vaz ederler. Bu nedenle onlar fiilleri benzeten kimselerdir.³⁴⁷

Ehl-i Sünnet ve Şia'dan kaderi kabul eden kimseler ise, Yüce Allah'ın fiilleri konusunda yaratıkları ile kıyaslanmayacağı üzerinde ittifak halindedirler. Aynı şekilde Allah zâtı ve sıfatları konusunda da insanlarla kıyaslanmaz. Ne zâtı, ne sıfatları ne de fiilleri konusunda hiçbir şey onun gibi değildir. Bizden birimize vacip olan şeyler Yüce Allah'a onun gibi vacip olmaz. Bizden birimize haram olan şeyler Yüce Allah'a onun gibi haram olmaz. Bize çirkin gelen şeyler Allah için çirkin gelmez. Yüce Allah'tan gelen güzel şeyler de bizim herhangi birimize de güzel gelmez. Bizden hiç birimizin Yüce Allah'a bir şeyi vacip kılması ve haram kılması söz konusu olamaz.”³⁴⁸

Sonra bunun Ehl-i Sünnet'in görüşü olduğuna, onların kadere iman ettiklerine, hidâyetin Allah'tan gelen bir lütufla olduğuna ve kulların ona hiçbir şeyi vacip kılmayacaklarına vurgu yapıyor. Bu nedenle Ehl-i Sünnet'ten de vacip olmaktan bahseden kimseler şöyle dedi: Allah kendisine rahmeti yazdı ve zulmetmeyi kendisine haram kıldı. Yaratılanın yaratılana karşı kıldığı gibi, kul kendisi Allah'a karşı hiçbir şeyi kılamaz ve yazamaz.

³⁴⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, C. 5, s. 121.

³⁴⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, C. 1, s. 454.

³⁴⁸ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, C. 1, s. 447.

Ona göre Kaderiyye, Mutezile vb. kimselerden kiracı üzerinde kira ücretini hak etme cinsinden Allah'a karşı (yaptırım) hakkı bulduğunu vehmeden kimseler bu konuda câhildirler. Bu böyle olursa, bunu ancak lütfu ve ihsanını vesile kılarak yapar. Kendi üzerine kulları için koyduğu hak (kıldığı farz), onun lütfu ve ihsanı cinsinden olup, takas cinsinden ve başkasının kendisine vacip kıldığı şey cinsinden değildir. Allah bundan yücedir.”³⁴⁹

Bu durumda İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın fiilleri, emirleri ve nehiyleri onun bildiği bir hikmetten dolayıdır ve kulun, hiçbir fiili ona vacip kılma gibi bir hakkı yoktur. Allah Teâlâ kullara içinde çıkarları olan şeyleri emretmiş, fesada sebep olan şeyleri de nehyetmiştir. O, kullar hakkında onların yararının bulunduğu şeyleri yapar ancak bunu vacip olma yolu üzerinden yapmaz. Çünkü vacip olma durumu Yüce Allah'tan nefyedilmiştir. Zira bundan anlaşılana, terk eden kişinin elde edeceği şey er ya da geç zarar etmesi ya da bunun tersi bir durumdur ki bu durum Allah için muhâldir. Allah tüm bunlardan münezzehtir. O (Allah), bir amel sebebiyle yararlanmaz ya da onu terk etmekle zarar görmez. Tüm bunlar işi imkânsız kılmaz. Onun (Allah'ın) üzerinde vacip kılınan bir şeyin olması imkânsız olduğu için bir şeyin Allah'a vacip olması muhâldir.

Ancak İbn Teymiyye, ilahî fiiller, dinî emir ve nehiyelerdeki hikmeti reddetmez. Hatta o, her şeyi güzel bir şekilde yaratana bildiği bir hikmet olduğunu kabul eder. Her insanın ya da bazı insanların bunların hepsini bilmeleri gerekmez. Ancak bununla birlikte genel olarak peygamberlerin gönderilmeleri, özellikle de Hz. Muhammed'in gönderilmesi gibi (Allah'ın) yapmış olduğu genel işlerin genel bir hikmet ve genel bir rahmetten dolayı olduğuna iman etmek gerekir. Nitekim ayette şöyle buyrulmaktadır: *“Biz seni âlemlere ancak bir rahmet olarak gönderdik.”*³⁵⁰

³⁴⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcî's-Sünne*, C. 1, s. 447-448.

³⁵⁰ Bkz. Ebu Zehre, *İbn Teymiyye Hayâtühü ve Asruhü ve Ârâühü*, s. 265.

2.3. İBN TEYMIYYE VE FİLOZOFLAR

İbn Teymiyye'nin gizli bir filozof olduğunu, ciddi anlamda felsefe okuduğunu, açık felsefî tohumlara sahip olduğunu söyleyenlerin tutumunun karşısında, hatta İbn Teymiyye'yi felsefe bilmeyen bir gerici olmakla ya da filozoflara karşı önyargılı olmakla itham etme söylemi karşısında, onun akaidle ilgili kitaplarını, filozof, mantıkçı ve kelâmcılara verdiği cevapları dikkatli bir şekilde inceleyen kişi, İbn Teymiyye felsefeye en fazla vakıf olan ve kelâmî meselelerde en usta olan İslâm bilginlerinden olduğu yönünde güçlü bir intiba ile çıkar. Yine İbn Teymiyye, onun kelâmî ve felsefî akıl yürütme eleştirisinin, makul olanı Yunan metafiziğinden ve Aristo mantığının sınırlamalarından kurtarmaya odaklanan derin bir felsefî görüşün olumsuz yanından başka bir şey olmadığını fark eder.³⁵¹

Araştırmacı Suud Serhan'da dikkat etmeye değer başka bir duruş görüyoruz. Ona göre İbn Teymiyye'nin felsefe ve mantık kitaplarıyla ilgili gerçek bir araştırması ve ilgisi olmamıştır. Ancak o, kelâmcılar, Şiiler, Bâtınîler ve mutasavvıflarla tartışmalara girince, bu onu onların filozoflar nezdindeki söylemlerinin temellerini araştırmaya ve Selefi inançların ispatı konusunda yararlandığı aklî dayanağı denetlemeye sevk etmiştir. Bu ilgi geç kalmıştı. İbn Teymiyye'nin felsefeye olan ilgisi 710/1310 yılından sonra olmuş ve hapishanede vefat edinceye kadar devam etmiştir. Bunun delili, "*Der'ü Teârud, Minhâcü's-Sünne ve er-Redd ale'l-Mantıkiyyîn*" gibi filozoflarla yapmış olduğu tartışmaları içeren en önemli kitaplarının 710/1310 yılından sonraya ait olmasıdır.³⁵² Ancak İbn Teymiyye geç de olsa felsefeye geniş anlamda vakıf olmuş ve bu gecikmeyi telafi etmiştir. Bu gerçek, kitaplarında açıktır. İbn Teymiyye'nin felsefe araştırması, onun inandığı akide hakkında bilgi sahibi olmak ve onu araştırmaya yönelik değil, yıkmak ve cevap vermeye yönelik yapılan bir incelemedir. O, hasımları olan filozofların ve kelâmcıların delillerini çürütme konusunda felsefeyi ve onun araçlarını kullanarak

³⁵¹ Seyid Veled Ebah, "İbn Teymiyye el-Fakîhü'l-Müfekkîr emî'l-Feylosôfü'l-Mütenekkir", 2009, *Mecelletü'l-İttihâd* <https://www.alittihad.ae/wejhatarticle> (Erişim: 28.02.2020) Ayrıca bkz. Ebu Ya'rib el-Merzûkî, *Fikru'lbnTeymiyyete'l-İslâhî: Eb'âdühü'l-Felsefiyye*, el-Mülteka'l-Fikrî, 2005. <http://www.almultaka.org/site.php?id=370&idC=4&idSC=14> (Erişim: 28.02.2020)

³⁵² Bkz Suud Serhan, *el-Hikmetü'l-Meslûbe Mevkıfu İbn Teymiyye mine'l-Felsefe*, Beyrut: Besyan li'n-Neşr, 2008., s. 33-36.

felsefeyi tenkit etmek ve onun kusurlarını ortaya koymak için araştırma yapmak istemiştir.

Kuşkusuz felsefe İbn Teymiyye'nin asrında Batınî-Şii mezhepleriyle irtibat halindeydi. Hatta İsmailîlere "Filozoflar" ya da "Mülhitler" lakabı veriliyordu. Kelâmcılara gelince, felsefe onlardan Eşarîlere girmiştir. Gazzâlî mantığı kelâm ve fıkıh usulü ilimlerine ilk dâhil eden kişidir. Fahrettin Râzî ise ilk kelâmcılardandır. Bu kelâmcılar felsefeyi özellikle de İbn Sînâ'nın *en-Necât*, *eş-Şifâ* ve *el-İşârât ve't-Tenbîhât* eserlerini şerh etmişlerdir. Dolayısıyla bu dönemde felsefeyle ilgilenen kelâmcıların sadece Mantık ve İbn Sînâ'nın kitapları ile yetindikleri ortaya çıkmaktadır. Diğer yandan Râzî de felsefe kitaplarını şerh etmişti. Yazdığı araştırmalarında onun çıkış noktası felsefi değil kelâmî idi. Buna karşılık Nasîruddîn et-Tûsî kelâmcıların kitaplarını şerh etmiş ve onları özetlemişti. Ancak bunu yaparken çıkış noktası felsefeydi.³⁵³

Ancak bununla birlikte İbn Teymiyye'nin dönemi, İbn Teymiyye'nin *Der'ü Teârud*, *es-Safediyye* ve *Minhâcü's-Sünne* gibi kitaplarında reddiye yazdığı Nasîruddîn et-Tûsî, *Hakikatü Mezhebi'l-İttihâdiyyîn* gibi kitaplarının çeşitli yerlerinde reddiye yazdığı İbn Sebîn, Sadreddin Konevî ve Mevlanâ Celâleddîn er-Rûmî gibi önemli filozoflardan yoksun değildir.³⁵⁴

İbn Teymiyye felsefecilerin mirasına vakıf olduğunu ve onların firkalarına ve görüşlerine hâkim olduğunu delillendirmeye çalışmıştır. Onu şöyle derken görüyoruz: "Aristo'nun tâbileri olan bu felsefeciler, eski filozofların yolunu tutmamıştır. Kuşkusuz onlar, bu âlemin hâdis olduğunu söylüyorlar ve şöyle diyorlardı: 'Bu âlemin üzerinde başka bir âlem vardır'. Onlar onu Hz. Peygamber'in (sav) cennetle ilgili bazı nitelendirmeleri ile vafediyorlardı. Bedenlerin iade edileceğini kabul ediyorlardı. Bu aynı şekilde Sokrat, Tales ve diğer büyük filozofların sözlerinde de geçer."³⁵⁵ Hakikatte İbn Teymiyye'nin felsefeye itiraz ettiği önemli yön, özellikle ilâhiyat yönüdür. O, felsefe bilimlerini tamamen reddetmez ancak ona göre, felsefeciler tabîî bilimlerde maharet göstermişlerdir. Hatta o, gök cisimlerinin dönmesi gibi birçok matematiksel

³⁵³ Suud Serhan, *el-Hikmetü'l-Meslûbe Mevkıfu İbn Teymiyye mine'l-Felsefe*, s. 30-32.

³⁵⁴ Bkz. Suûd es-Serhân, *el-Hikmetü'l-Maslûbe*, s. 24-26.

³⁵⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, C. 17, s. 351.

konuyu çoğunu reddetmeleri gibi kelâmcılar tarafından bu bilimleri geçersiz kılmak için harcanan tüm gayretleri yakışıksız bulur.³⁵⁶

Bu bilimler İbn Teymiyye'nin de dediği gibi tamamen akla dayalı olup görüş ortaya koyan kişi için bir taklit durumu söz konusu değildir. Bunlar ancak salt akılla bilinir ve bunların sarîh aklın gerektirdiği şeylere göre muhakeme edilmeleri gerekir. Yoksa nakille düzeltmek uygun değildir. Sarîh akıl batıl olan şeyin geçersizliğine delil olduğu zaman bunu reddetmek uygun değildir.³⁵⁷ Filozoflar hakkında ise şöyle der: “Evet tabî ilimlerle ilgili onların da sözleri vardır. Çoğunluğu iyidir ve geniş sözlerden ibarettir. Onların bunu bilecek akılları vardır. İnat etmeyecek şekilde hakkı hedefleyebilirler. Ancak onlar, teoloji ilminde son derece câhildirler. Bunların arasında bu konuda çok hataya düşmeyen kişi çok azdır.”³⁵⁸ Filozofların ilâhiyat, nübüvvet, meâd ve şeriatlar konularıyla ilgili görüşleri, kelâmcıların hatalarından daha hatalıdır. Tabiat ve matematik bilimlerinde filozofları söylediklerine gelince bunlar, bu konuda onlara cevap veren bazı kelâmcıların söylediklerinden daha isabetlidir.³⁵⁹ Şöyle der: “Felsefecinin ilâhiyat, nübüvvet, meâd ve şeriatlar konularında söyledikleri şeylerdeki hata, kelâmcıların hatalarından daha büyüktür. Ancak onların tabiat ve matematik bilimlerinde söyledikleri şeylere galince felsefecilerin doğrusu, kendilerine cevap veren kelâmcıların doğrusundan daha doğrudur. Kuşkusuz kelâmcıların çoğu bu hususlarda bir ilim, akıl ve şeriata sahip değildirler.”³⁶⁰

Dahası biz bazen bazı filozoflara insafli davrandığını ve onları bazı kelâmcılara tercih ettiğini görüyoruz. Meselâ şöyle der: “Eski filozofların önde gidenleri ve onlardan sonra gelen birçokları şu nefyedici (ilahî sıfatları reddedenler) görüşünün aksine bir görüşe sahiptirler ve onlar, peygamberlerin onayına ve onların tâbilerine bu nefyedici olan filozof, Cehmiyye ve kelâmcılardan daha yakındır.”³⁶¹

³⁵⁶ İbn Teymiyye, *er-Reddû ale'l-Mantikiyyîn*, s. 146.

³⁵⁷ İbn Teymiyye, *er-Reddû ale'l-Mantikiyyîn*, s. 252.

³⁵⁸ İbn Teymiyye, *er-Reddû ale'l-Mantikiyyîn*, s. 186.

³⁵⁹ İbn Teymiyye, *er-Reddû ale'l-Mantikiyyîn*, s. 356.

³⁶⁰ İbn Teymiyye, *er-Reddû ale'l-Mantikiyyîn*, s. 311.

³⁶¹ İbn Teymiyye, *er-Reddû ale'l-Mantikiyyîn*, s. 368.

Yunan felsefesinin kitapları Arapça'ya tercüme edildiğinde onlar, âlemin kadîm olması, Allah'ın cüziyyâtı bilmesini inkâr etme ve bedenlen geri dönüşün reddedilmesi görüşleri gibi Müslümanlara dinlerinin asıllarıyla çatışan metafizik nazariyeler getirmiştir. Bunlar, İmam Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* kitabında filozoflar hakkında tekfir sebebi saydığı üç meseledir. Onların, ilâhiyat konusundaki diğer görüşleri İbn Teymiyye'ye göre tekfir sebebi sayılmayan bidatlardır. Ancak ona göre, bidatlar küfre götürür. O, bidatların küfrün postası olduğunu ilan etmiştir. Bu esasa göre o, filozofların tekfir edilmelerini gerektiren söylemlerinin çok olduğu görüşündedir. Meselâ, nübüvvet, melekler, Allah'ın meşîetinin ve kudretinin inkâr edilmesi görüşleri böyledir. Onların, Allah'ın kudretini ve meşîetini inkâr etmeleri, onun cüziyyâtı bildiğini inkâr etmelerinden daha büyüktür.³⁶² “Feyz Nazariyesi” diye isimlendirilen hususlardaki nazariyeleri şu görüşe yol açması sebebiyle: Kuşkusuz aktif akıl Ay'ın altındaki şeylerin yaratıcısıdır. Aynı şekilde bu da ona göre açık bir küfürdür. Ehl-i Kitap ya da Arap müşriklerinden kimse böyle bir sonuca ulaşmamıştır.³⁶³

Dolayısıyla o, Müslüman filozofları tenkit edince onlardan İhvânu's-Safâ, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve el-Kindî gibilerin yapmaya çalıştıkları gibi din ve felsefeyi birleştirme çabalarını da tenkit etmiş oluyor. Ona göre onlar bu konuda karışıklık ve çelişki içindedirler. Bu nedenle teolojide Yunan teorileriyle İslâm dini akidelerinin arasını uzlaştırma çabası onun görüşüne göre ancak faydasız ve nafi bir çabadır.³⁶⁴ Ancak bununla birlikte onun İbn Sînâ hakkında yumuşak konuştuğunu görüyoruz. Şöyle demektedir: “İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibiler ilâhiyat, nübüvvet, meâd ve şeriatlarla ilgili hususlarda konuşmuşlar, onların Yunan filozof selefleri konuşmamışlardır. Onların akılları ve ilimleri oraya varmamıştır. Aristo ve onun tâbilerinin sözlerinde vâcibü'l-vücûd ve bununla ilgili hükümlerden hiçbir şekilde bahsedilmemiştir. Ancak onlar ilk illeti zikrederler ve gök cismi onunla benzerlik gösterdiği için hareket ederken onu gök cismi hareketinin ikinci bir illeti olması bakımından kabul ederler. İbn Sînâ, bu fâsit felsefeyi kısmen düzeltmiştir. İbn Sînâ ve onun gibiler eski filozofların usullerini

³⁶² İbn Teymiyye, *er-Reddû ale'l-Mantıkıyyîn*, s. 568.

³⁶³ İbn Teymiyye, *er-Reddû ale'l-Mantıkıyyîn*, s. 144.

³⁶⁴ İbn Teymiyye, *er-Reddû ale'l-Mantıkıyyîn*, s. 287.

peygamberlerin yollarına yakınlaştırma ve onların usûllerinin peygamberlerin şeriatlarına aykırı olmadığını ortaya koyma yoluna gitti.³⁶⁵ Bu durumda İbn Teymiyye İslâm filozoflarının hakkını ve yapmış oldukları katkıyı inkâr etmez. Ancak o, bu konuda onları ve usûllerini onaylamaz. Şöyle der: “Farabî ve İbn Sînâ gibi filozoflar bu mevzuları uzun uzun ele alsalar ve ilk filozoflarda olmayanlar da dâhil olmak üzere teoloji, nübüvvet ve meâd alanında konuşsalar da, bu konuda onların sözleri hakikate seleflerinin sözlerinden daha yakın ve iyi olsa da onlar fâsit felsefî temelleri üzerine bina ettikleri batıl dinden aldıkları hak ile harmanlamışlardır.”³⁶⁶

İbn Teymiyye'nin sözlerini inceleyen kişi, onun filozofların birbirlerine verdikleri cevaplardan yararlandığını görür. Bu, onun kitaplarında görülen bir durumdur. O, genellikle fırkaların birbirlerine karşı kullandıkları delilleri kullanır. Mesela Eşarîlerin Mutezile'ye verdikleri cevabı onların yöntemlerinin geçersiz olduğuna delil olarak kullanır. Aynı şekilde İbn Rüşd ve İbn Sînâ'nın cevaplarını da kullanır. Ayrıca İbn Teymiyye, kendi delil ve görüşlerini desteklemek üzere Selef'in görüşlerini ve cevaplarını da kullanır. Fransız müsteşrik Henry Lauste bu konuda şöyle der: “Gerçek şu ki, onun (İbn Teymiyye) felsefeye yönelik eleştirisi büyük oranda orijinal değildir. Zira onun çabası Şehrîstânî ve Gazzalî'nin felsefeye yönelik tenkitlerini tekrar etmeyle sınırlıdır.”³⁶⁷

2.4. İBN TEYMIYYE ve KELAM

” Mutezile ve Kaderiyye'ye cevap vermek ve onların çelişkilerinin açıklanması muhalife üstün gelmektir. Onun (muhalifin) görüşünün fasit olduğunun ortaya konulması da, galip gelen mücahidin yaptığı şeyin cinsindedir. Bidat ehline cevap veren kimse mücahittir.”³⁶⁸ İbn Teymiyye'nin geçen söyleminden, kelâmcı ve filozofları tenkit etmede şerî bir zorunluluk gördüğü anlaşılmaktadır. Bu nedenle kitaplarının

³⁶⁵ İbn Teymiyye, *er-Reddû ale'l-Mantıkiyyîn*, s. s. 186-187.

³⁶⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, C. 1, s. 348.

³⁶⁷ Henri Laoust, *Nazariyyâtü İbn Teymiyye fi's-Siyâse ve'l-İctimâ'*, çev. Muhammed Abdülazim Ali, Kahire: Daru'l-Ensar, 1979, s. 225.

³⁶⁸ İbn Teymiyye, *Nakdu'l-Mantık*, thk. Muhammed Abdürrezzak Hamza-Süleyman es-Sani, Kahire: Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1951., s. 11.

hemen her sayfasında bir kelâmcıya cevap vardır. Ayrıca en dikkat çeken eseri gerçekte genel olarak kelâmcılara, onlardan de özellikle Eşârilere yönelik olan *Der'ü Teârudı'l-Akl ve'n-Nakl* kitabında bu durum açıktır.

Kuşkusuz İbn Teymiyye'ye göre kelâmcılar şu kaideyi temel alırlar ve oradan hareket ederler: “Semî ve aklî deliller, sem’ ve akıl, nakil ve akıl, naklî olgular ve kesin aklî deliller ya da benzeri sözlerle ifade edilen hususlar arasında çelişki olduğu zaman ya ikisi birleştirilir ki bu muhâldir. Çünkü bu iki tezatın bir arada olması anlamına gelir. Ya her ikisi de reddedilir, ya sem’ öne geçirilir ki bu da muhâldir. Çünkü akıl naklin temelidir. Aklı onun önüne geçirirsek bu, naklin esası olan akli küçümsemek anlamına gelir. Bir şeyin temelini küçümsemek kendisini küçümsemektir. Nakli öne geçirmek hem nakli hem de akli küçümsemek anlamına gelir. Bu yüzden aklın nakilden öne geçirilmesi gerekir. Ya tevil edilir, ya da (Allah’a) havale edilir. İkisi çatıştığı zaman iki zıddı bir araya getirmek muhâldir.”³⁶⁹

İlk etapta İbn Teymiyye ile kelâmcılar arasında problem şudur: İbn Teymiyye'nin de dediği gibi onlar kendileri için, Kitap ve Sünnet'i anlayacakları aklî bir kanun koyuyorlar. Kitap ve Sünnet'in nasslarının zâhirlerini bu aklî delille uzlaşan şeylere hamlediyorlar.

Bunun manası şudur: Onlara göre Kitap ve Sünnet'in nasslarının zâhirleri ortaya koymuş oldukları aklî kanuna aykırıdır. Bu nedenle onları tevil ederler. Zira bu aklî kanun bizzat kendisi nasstan bağımsız bir manzûmedir ve nass onunla okunur. Onun onayladığı şey olduğu gibi alınır. Zâhiren onun hilâfına olan şey ise ya tevili kabul ediyorsa tevil edilir ya da bazı kelâmcılara göre (Allah’a) havale edilir ve akıl onu kavrama konusundaki acziyetini kabul eder. Bu durumda da anlaşılır bir mana olmadan kalır.³⁷⁰

Bu, İbn Teymiyye ile kelâmcılar arasındaki büyük noktadır. İbn Teymiyye, onların bu kaidelerini şöyle yorumlar: “Razî ve onun tâbileri, akılla delil getirilmeyecek ve Allah Teâlâ ve peygamberlerin (sav) sözlerinden delil getirilecek hususlarda bunu genel bir kanun haline getirdiler. Bu nedenle Allah Teâlâ'nın sıfatları ve diğer haber verilen

³⁶⁹ İbn Teymiyye, *Der'ü Teârud*, C. 1, s. 4.

³⁷⁰ es-Semhûrî, *Nakdü'l-Hutâbi's-Selefi*, s. 386.

hususlar hakkında peygamberlerin getirdiği şeylerle delil getirmeyi reddettiler. Bunlar aklın onunla çatıştığını zannettiler. Onların bazıları buna, semî delillerin kesinlik ifade etmeyeceğini de ekleyebilir.”³⁷¹ Sonra şöyle der: “Onların koyduğu bu kanunun benzeri şekilde her fırka kendisi için, peygamberlerin Allah hakkında getirdiği şeylerle ilgili olarak bir kanun koyuyor. Böylece inandıkları ve dayandıkları esas, akıllarının bildiğini zannettikleri şey haline getiriyorlar. Peygamberlerin getirdikleri şeyleri de ona tâbi kılıyorlar. Bu kanunlarının onayladığı şeyleri kabul ediyorlar, ona aykırı olan şeylere ise tâbi olmuyorlar.”³⁷²

Daha sonra İbn Teymiyye şöyle der: Peygamberlerin nassları hakkında şu filozof ve kelâmcıların iki yolu vardır. Birisi tebdîl yolu, diğeri ise techîl (câhil kılma) yoludur.

Tebdîl ehlinin iki grup olduğunu belirtir. Birisi, vehim ve hayal ehli, diğeri ise tahrif ve tevil ehlidir.

Vehim ve hayal ehli şöyle diyen filozoflardır: Şüphe yok ki peygamberlerin Allah’ı ahiret gününü, melek ve diğeri hususlar hakkında haber vermesi, kendi içindeki duruma mutabık değildir. Onlar, sadece durumu insana yakınlaştırmak için yapılan temsiller ve tahayyüllerden ibarettir o kadar. İade edilecek bedenler de yoktur, duyularla algılanacak bir ceza da yoktur. Çünkü cumhura vehmettiği şeylerle hitap edilmesi, onun maslahatlarındandır. Bir şey yalan olursa o, cumhurun yararı için yalan olur. İbn Sâna gibiler kanunlarını bu esasın üzerine vaz etmişlerdir.

Tahrif ve tevil ehli ise şöyle diyen kimselerdir: “Kuşkusuz peygamberler bu sözlerle aynı zamanda hak olandan başka bir şey kastetmemişlerdir. Aynı zamanda hak olan şeyler, akıllarımızla bildiğimiz şeylerdir.” Sonra bu kimseler bu sözlerin kendi görüşlerine uygun olan şeylere tevili ile ilgili içtihadta bulunurlar. Bunlar, içinde dillerin bilinen yollarının dışına çıkarmaya ve tuhaf mecaz ve istiârelerden yararlanmaya delil getirdikleri çeşitli tevillerdir.³⁷³

Câhilleştirme yoluna gelince, (İbn Teymiyye) onlara, kelâmcılardan “(Allah’a) havale” medrese ehli der. Sözlerinin gayelerinden anlaşıldığına göre onlar,

³⁷¹ İbn Teymiyye, *Der’ü Teârud*, C. 1, s. 5.

³⁷² İbn Teymiyye, *Der’ü Teârud*, C. 1, s. 6.

³⁷³ Bkz. İbn Teymiyye, *Der’ü Teârud*, C. 1, s. 8-12.

Peygamberlerin Allah hakkında bilmedikleri şeyleri haber verdiğiğine inanırlar. Havâle ehli kısımlara ayrılmaktadır. Bunları şöyle ifade edebiliriz:

- Nassların zâhirinin kastedilen mana olmadığını ancak bununla birlikte kastedilen manayı anlamada câhil olduğumuzu söyleyenler.

- Nassların zâhirlerine göre ortaya çıktığını, bununla birlikte onun tevilini ancak Allah'ın bileceğini söyleyen kimseler. Bunlar, ihtilâf etmişlerdir. Bunlardan peygamberin bu nasslardan kastedilene bilmediğini ya da bildiğini ama beyan etmediğini, aksine araştırıp manalarını bilmek üzere ve onların anlaşılmasında ve tevil edilmesinde içtihat etmek üzere onları akıllılara bıraktığını söyleyenler vardır.

Özetle İbn Teymiyye'nin dediği gibi Peygamberin bilmediği ya da bildirmediği, aksine onu anlamaktan câhil kaldığı ya da ümmeti câhil kıldığı noktasında her iki grup ortaktırlar.³⁷⁴

Sonra İbn Teymiyye şöyle diyor: Hz. Peygamber'in (sav) bu konulardaki muradının beyan edilmesi ancak aklî muarızın def edilmesiyle ve bunun peygamberlerin nasslarının önüne geçirilmesinin muhâl olmasıyla gerçekleşince, biz bu kitapta insanları Allah'ın yolundan ve peygamberin muradını anlamaktan ve onun haber verdiği hususlarda onu tasdik etmekten alıkoydukları fasit kanunun fesadını beyan ettik. Zira Peygamberin muradını beyan etme üzerine tesis edilen herhangi bir, delil kesin aklî delille çatıştığı şeklinde değerlendirildiği zaman fayda vermez. Hatta bu peygamberi ve onun sözleriyle delil getirenleri kabul etmemek olur."³⁷⁵

Böylece onun *Der'ü Teârud* kitabının amacı, çatışma olduğunu farz ederek nassın zâhirinden yüz çevirdiğini söylediği kelâmcıların farz ettikleri bu çatışmanın savılmasıdır. Sonra o, bu kitabın on bölümünde deliller getirir ve onları bu çatışmanın imkânsız olduğunu ve akıl ve nassın zâhiri arasını uzlaştırmak için tevili yöntem edinen kelâmcıların kanununun fâsit olduğunu beyan etmek için kullanır.

İbn Teymiyye'nin bütün düşüncesinin dayandığı ve onunla kelâmcılar arasındaki en büyük ihtilâf konusu olan esası arz ettiği bu kitapta şöyle der: "İster semî olsunlar,

³⁷⁴ Bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü Teârud*, C. 1, s. 16-17.

³⁷⁵ İbn Teymiyye, *Der'ü Teârud*, C. 1, s. 20.

isterse de aklî olsunlar ya da birisi semî diğeri aklî iki delil çatıştı denildiği zaman şöyle demek gereklidir: Her ikisi de katî ya da zannî olmaktan ya da biri katî, diğeri zannî olmaktan yoksun değildir.

İkisi de katî olduğu zaman ister aklî, isterse de semî olsunlar ya da birisi aklî diğeri semî olsun aralarında çatışma olması söz konusu değildir. Bu akıl sahiplerinin üzerinde ittifak ettikleri şeydir. Çünkü katî delil, delillendirilen şeyin sabit olmasını gerektiren şeydir. Onun delâletinin batıl olması mümkün değildir.

Bu durumda iki katî delil çatışırsa ve bunlardan birisi diğerrinin delillendirileniyle (medlûlüyle) tezat teşkil ederse iki tezatın bir araya getirilmesi gerekir ki bu muhâldir. Katî olduklarına inanılan delillerden çatıştığına inanılanların hepsinden iki delilin ya da onlardan birisinin katî olmaması ve yahut her ikisinin medlûlünün aralarında tenakuz olması kaçınılmazdır. Bilinen iki medlûlün arasında tenâkuz olmakla birlikte iki delilin çatışması imkânsızdır.

Çatışan iki delilden birisi katî, diğeri katî değilse, akıl sahibi olanların ittifakıyla ister semî olsun, ister aklî olsun katî olanın öne geçirilmesi gerekir. Kuşkusuz zan, yakîni ortadan kaldırmaz.

Her ikisi de zannî olursa iş, ikisinden birisini tercih etme sonucuna gider. İster semî olsun, ister aklî olsun hangisi tercih edilirse o öne alınmış olur.” Sonra semî delilin katî olmadığı sözüne itiraz etmeye çalışan kimselere şöyle cevap verir: “Bu durumda, bu batıl olmakla birlikte yararlı da değildir. O, bu değerlendirmeye göre katî olanın katî olduğu için takdim edilmesi gerekir yoksa semi’ için esas olduğu için değil. Bunlar, öne geçirmede aklın semi’ için esas olmasını temel saymışlardır ki bu bâtıldır.”³⁷⁶

2.5. İBN TEYMIYYE ve TASAVVUF

Sufî eğilim İbn Teymiyye’nin yaşadığı hicrî yedinci ve sekizinci yüzyıllarda zirveye ulaşmıştı. Sufî-felsefe ve bâtinî Şia’nın İbn Teymiyye’nin döneminde yoğun olduğu da daha önce zikredilmişti. İbn Teymiyye daha çok onlarla mücadele etmeye ve onlara cevap vermeye yoğunlaştı.

³⁷⁶ İbn Teymiyye, *Der’ü Teârud*, C. 1, s. 78-80.

İbn Teymiyye'nin döneminde birkaç meşhur tasavvuf mezhebi egemen oldu. Bunların başında İşrakî mezhebi gelmektedir. Bu mezhepte, felsefî yön zühdle birlikte diğerlerine baskın çıkmıştır. Görünen o ki, her tasavvufun esası ruhsal ışıdamadır. Ancak onların bazıları bununla yetinip daha ileri gitmemiştir, hulûl ve vahdetle ilgili bir düşünceye varmamıştır. Onların bazılarında bu iki durumdan birisi ağır basmıştır. Bu görüşlerin ikincisi hulûl görüşüydü. Bu görüş, beşerî unsura ilahî unsurun hulûl etmesidir. Bunu Hallâc seslendirmiştir. Tasavvufî görüşlerin üçüncüsü ise vahdet-i vücûdu savunan görüştür. Bu, varlığın bir olduğunu kabul eder. Realitedeki çokluk ise varlığın zâtındaki değil ancak var olmanın biçimindeki çokluktur. İbn Arabî, bu düşüncenin bayraktarlığını yapmıştır. Buna göre evrende yer, gök, yıldız ve bulut cinsinden olan her varlık, Allah Teâlâ'nın tecellî görüntüleridir ve onda (Allah'ta) her şey vardır.

Tasavvufta bir başka yönde olanlar da vardır. Bu yön, Allah Teâlâ'ya olan şevk, muhabbet ve yaratıkların ona olan muhabbeti ve samimiyeti sebebiyle Yaratan'la birliği yönüdür. İbnü'l-Fârîd bu eğilime girmiştir. O, Allah'a olan muhabbeti içinde onun muhabbatine doğru yönelir ve bu muhabbetle Allah'la bağlantı kurar ve ona doğru yükselir. O, Yüce Zât'la birlik derecesine ulaşıncaya onların “mahv (silinme)” diye isimlendirdiği bir gaybubet içinde olur. Diğerlerinin söylediği “vahdet-i vücûd” a karşılık Sûflilik, bu hâli “vahdet-i şühûd” diye isimlendirir.³⁷⁷

İbn Teymiyye ise bu tasavvuf mezheplerinin tamamında Allah'ın birliği manasını nefyetme anlayışı olduğu görüşündedir. O, genellikle onlara verdiği cevaplarında onları bir bütün olarak ele alır ve “İttihat ya da İttihatçılar mezhebi” diye isimlendirir. Sanki o, bu üç mezhepteki ortak manayı görmüş gibidir ki bu da vahdet-i vücûd, hulûl ve muhabbet sebebiyle fenâ fillâhtır. Çünkü bu üç yaklaşım Yaratan'ın yaratıklarla birleşmesi olan ittihadın manasında buluşmaktadır.³⁷⁸

İbn Teymiyye, vahdet-i vücûd ehlinin görüşünü dile getiren esası açıklarken şöyle der: “Onların dayandıkları esasları, cin, şeytan, kâfir, fâsık, köpek, domuz, necis olanlar, küfür, fisk ve isyana varıncaya kadar yaratıkların varlığı Rabb'in varlığının aynısıdır.

³⁷⁷ Bkz. Ebu Zehre, *İbn Teymiyye Hayâtühû ve Ârâühû*, s. 165-169.

³⁷⁸ Ebu Zehre, *İbn Teymiyye Hayâtühû ve Ârâühû*, s. 278.

Varlıkların içinde bir farklılık, duyu ve akıl ile zâhir bir çokluk olduğuna tanıklık ederken, onun için yaratılmış ve beslenip büyütülmüş ve onunla kaim olmuş olsa da onların varlığı Rabb'in zâtında ayrı değildir. Vahdet-i vücûd ehli çokluğu ortadan kaldıran bir birleşmeyi ve varlığıyla birlikte farklılığı ortadan kaldıran bir birliği savunurlar.³⁷⁹

Daha sonra İbn Teymiyye, vahdet-i vücûd mensuplarından olan sûfîlerin tamamının imanın asılları konusunda sapmaya gittiklerini bildirir. Şöyle der: “Bilindiği gibi imanın asılları üçtür. Bunlar, Allah’a, Resulüne ve ahiret gününe iman etmektir. Onlar bu üç asılda sapmışlardır. Allah’a iman konusunda yaratığın varlığını Yaratan’ın varlığı saymışlardır. Bu ise ta’fîlin gayesidir. Ahiret gününe iman konusunda ise İbn Arabî şöyle iddiada bulunur: ‘Cennet ehlinin cennette nimetlendiği gibi ateş ashâbı da ateşte nimetlenir. O, azabı yemeğin tadı türünden anlamaktadır (Arapça’da aynı kökten geldiği için). Peygamberlere iman konusuna gelince onlar, velilerin sonuncusunun Allah’ı peygamberlerin sonuncusundan daha iyi bildiğini, peygamberlerin sonuncusunun ve diğer peygamberlerin Allah’la ilgili bilgiyi velilerin sonuncusunun kandilinden aldıklarını iddia etmişlerdir. Bu, akla ve dine aykırıdır. Akılla bilinmektedir ki, sonra gelen, önce gelenden yararlanıp bunun tersi mümkün değildir. Dinen de bilinir ki, velilerin en üstünü peygamberlerden yararlanır.”³⁸⁰

Bu nedenle İbn Teymiyye’nin kitabında en çok mücadele ettiği kişilerden birisi olan İbn Arabî’nin görüşü İbn Teymiyye’ye göre, iki esasa dayanmaktadır. Bunlardan birisi şudur: Yok olan şey, yokluk durumu içinde sabit olan bir şeydir (yok olanın yok olma durumu sabittir). Yani, her yok olanın varlığı mümkündür. Kuşkusuz onun hakikatı, mahiyeti ve kendisi yokluk içerisinde sabittir. Çünkü onun sübutu olmasaydı, kendisinden haber verilen malum, haber verilen malum olmayandan ayırt edilmez ve var edilme kastı doğru olmazdı. Çünkü kasıt, ayırt etmeyi celbeder. Ayırt etmek de ancak sabit bir şey hakkında olur. Buna göre, yokluğun var edilmesi, onun mahiyeti, hakikatı ve kendisi için bir yaratma olmaz. Bilakis bu, hayvan, bitki ve taş olma gibi değişken

³⁷⁹ İbn Teymiyye, *Hakikatü Mezhebi'l-İttihâdiyyîn ev Vahdeti'l-Vücûd*, Kahire: Matbaatü'l-Menâr, 1349, s. 5.

³⁸⁰ İbn Teymiyye, *Kitâbü's-Safediyye*, s. 249.

arazlardan ortaya çıkarılan sûretlerin yaratılmasıdır. Cevher ise sabittir. Dolayısıyla o şöyle der: Onların varlıklarının aynısı hakkın varlığının aynısıdır. Onlar, yokluktaki sabit zâtlarıyla ayırt edilirler ve onları bilen hakkın varlığında birlik oluştururlar.³⁸¹

İkincisi, ayanların varlığı hakkın varlığının kendisi ve aynısıdır. İbn Teymiyye'ye göre bu, İbn Arabî'nin sözünün ve felsefesinin anahtarıdır. O, bu konuda şöyle der: “nazım ve nesir olarak yazan ve Hakk'ın yaratıklarla beslendiğini iddia eden İbn Arabî'nin sözünün manası bu manadadır. Çünkü ayanların varlığı, yoklukta sabit olan ayanlara dayanmaktadır. Bu nedenle o, mahiyet ve ayanlar (şeyin aynısı, hariçteki hakikati) bakımından farklı olmakla birlikte varlık bakımından cem etme görüşündedir. O, bunun kaderin sırrı olduğunu iddia eder. Çünkü mahiyetler ancak kendileri hakkında, yoklukta kendileri için sabit olan şeyleri kabul ederler. Bunlar, yaptığı iyilik ve kötülükler, övgüler ve yergilerdir. Hak onlara, yokluk durumunun üzerinde bulunduğu şeyden başka hiçbir şey vermemiştir.”³⁸²

Daha sonra İbn Teymiyye şöyle eleştiri yöneltir: “O, Hakk'ın varlığını ve onun yaratıkları yarattığını inkâr etmiştir. O, yaratan Rabb'i inkâr etmekte, ne bir Rab kabul etmekte, ne de yaratılmayı kabul etmektedir. Âlemlerin Rabb'ini inkâr etmektedir. Ona göre ne Rab vardır, ne âlemler vardır ne de Rabb'in yarattıkları, besleyip büyüttükleri vardır. Zira sadece sabit ayanlar ve onlarla kaim olan varlık vardır. Ne ayanlar ne de varlık, Rab tarafından yaratılmamış, beslenip büyütülmemiştir. O, tezahürler ve zâhiri, açığa çıkarıcı ve tecelli eden (mücellî ve mütecellîyi) birbirlerinden ayırır. Çünkü tezahürler ona göre yoklukta sabit olan ayanlardır. Zahir ise, yaratmanın varlığıdır.”³⁸³

Daha sonra İbn Teymiyye öncelikle bu görüşün esaslarından ilk esası geçersiz kılmaya çalışır. Bu esas: Varlığı kabul eden yokluğun bir “şey” olması ve onun mahiyetinin sabit olmasıdır. Bu konuda şöyle der: “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatın ve tüm sınıflarıyla Âdemoğullarından akıl sahibi olanların kabul ettikleri şey şudur: Yokluk kendi içinde bir “şey” değildir. Onun sabit olması, var olması ve ortaya çıkması tek bir şeydir. Buna Kitap, Sünnet ve icmâ delildir. Allah Teâlâ Zekeriyya'ya şöyle dedi: “*Sen*

³⁸¹ İbn Teymiyye, *Hakikatü Mezhebi'l-İttihâdiyyîn*, s. 6.

³⁸² İbn Teymiyye, *Hakikatü Mezhebi'l-İttihâdiyyîn*, s. 17.

³⁸³ İbn Teymiyye, *Hakikatü Mezhebi'l-İttihâdiyyîn*, s. 17.

hiçbir şey değilken seni yarattım” Allah burada onun hiçbir “şey” olmadığını haber verdi. Yine Allah şöyle buyurdu: *“Yoksa insan hiçbir şey değilken kendisini önceden yarattığımızı hatırlamıyor mu?”*. Başka bir ayette de şöyle buyrulur: *“Acaba onlar hiçbir şey olmadan mı yaratıldılar ya da onlar yaratıcı mıdır?”* Ayet burada onların kendilerini yaratan *“hiçbir şey olmadan yaratıldıkları”* ya da bizzat kendileri yaratan oldukları inançlarını reddetmektedir.

Sonra onların delil olarak kabul ettikleri *“Bir şeyin olmasını murad ettiğimiz zaman ona sözüümüz sadece ol! Demektir. O da oluverir.”* gibi ayetleri getiriyor. İbn Teymiyye şöyle der: *“Yokluğun bir şey olduğunu söyleyen kimseler bununla delil getirmişlerdir. Hâlbuki bu, onun aleyhine delil teşkil eder. Çünkü Allah (c.c.), şeyi ve onun olmasını murad ettiğini haber vermiştir. Onlara göre bu yoklukta sabittir ve onun bizzat aynısı değil ancak sureti murad edilmektedir. Kur’ân da kendisinin murad edildiğini ve onun da olduğunu haber vermiştir.”*

Varlığın, zât üzerinde zâtın dışında olduğu halde ârız bir sıfat olduğuna dayanan kimselerin sözleri hakkında da İbn Teymiyye şöyle der: *“Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat ve akıl sahiplerinin genelinin kabul ettiği şey şudur: Mahiyetler meçhuldür. Her şeyin mahiyeti onun varlığıdır ve şeyin varlığı, mahiyetinin üzerinde fazladan bir değer değildir. Hatta hariçte o şey olan şeyden başka bir şey yoktur. O, onun aynısı, kendisi, mahiyeti ve hakikatıdır. Onun hariçteki varlığı ve sabitliği bunun üzerinde fazladan bir şey değildir.”*³⁸⁴

İbn Teymiyye buradan ikinci esasın birçok aklî ve şerî yönden geçersiz kılınmasına geçmektedir ki o da *“Hak ve yaratılma ya da yaratılan ve Yaratan arasındaki birliktir”*. Bunlardan birisi şöyledir:

İbn Teymiyye’nin görüşüne göre zikrettikleri bu evrensel gerçekler, nefsi içinde yoklukturlar. Ancak onlar aynısı içindeki, Allah’ın ilmindeki, onun mutlak tecellisindeki ve mutlak varlığındaki şeyler olup, bizzat onunla ve onun zâtî birliğiyle birleşiktirler. Daha sonra bu şekiller üzerindedirler. O zaman soru şudur: Bunlar ilk halinden nasıl dönüştüler? Onları Allah mı yarattı ve yoklukta sonra var kıldı yoksa ilk halleri

³⁸⁴ İbn Teymiyye, *Hakikatü Mezhebi’l-İttihâdiyyîn*, s. 15.

üzerinde yok olmayı mı sürdürdüler? Onlar bir “şey” idiyse ve mahiyetleri varsa, yok olmayı sürdürdülerse, bunun sonucunda varlıklardan hiçbir şeyin mevcut olmaması gerekir. Bu da duyu, akıl ve Şeriat’a karşı kibirdir. Hiçbir akli başında olan kişi bunu söylemez ve söylememiştir. Yokluk manasında kabul ettikleri şekilde yokluktan sonra var olmuşsa onun var edicisinin tek bir şey değilken onun olmaması bunun bir sonucu olur. Çünkü o, yok olmuşken var olmamıştır. Yine o bu değiştirmede ona tesirde bulunmuştur. Müessirin ve etkilenen şeyin farklılık gösteren iki şey olmaması gereklidir.³⁸⁵

İbn Teymiyye yaratığın Yaratan’la birleşmesinin imkânsız olduğuna ve onun diğerinden ayrı olduğuna cevap verir. Şöyle der: “Bu muhâldir. Çünkü Yaratan ve yaratılan birleştikleri zaman birleşmeden önce oldukları gibi ikisinin birleşmesinin farklı bir boyutlar varsa (birleştikten sonra iki olurlarsa), bu birleşme değil, çokluk olur. İkisi su, süt, ateş ve demir vs. gibi üçüncü bir şeye dönüşmek isterlerse ki bu da birleşme konusunda Hıristiyanların sözüne benzer, bunun gereği şudur: Yaratan dönüşmek istemiş ve tıpkı onu dışında birleşen diğer şeyler gibi onun hakikatı değişmiştir. Bunun imkânsız olduğu kaçınılmazdır ve Allah hakkında muhâldir. Allah bundan münezzehtir. Çünkü dönüşmeyi istemek, mevcut olan bir şeyin olmamasını gerektirir ve Rab Teâlâ, zâtıyla ve kendisi için lâzımî olan sıfatlarıyla varlığı zorunlu olandır (Vâcibü’l-Vücûd). Yokluk bunlardan bir şey hakkında muhâl olur. Çünkü Rabb’in lâzımî sıfatları kemâl sıfatlarıdır. Onlardan bir şeyin olmaması Allah Teâlâ hakkında bir noksanlıktır. Ayrıca yaratılanın Yaratan’la birleşmesi kulun Rabb’in zâtı için kadîm olan sıfatlarla vasıflanmasını gerektirir. Bu da yaratılmış ve muhdes olan kul için muhâldir. Kuşkusuz kul için gerekli olan şey hudûs, ihtiyaç duymak ve düşük olmaktır. Rabb Teâlâ’nın lâzımî sıfatları için gerekli olan şeyler ise kıdem, ğınâ (ihtiyaç duymama) ve izzettir. Allah kendisi kadîm, ganî ve azîzdir. Bunun zıddı onun için imkânsızdır. Bu ikisinden birinin diğeriyle birleşmesi, Rabb’in kendi sıfatlarının aksine hudûs, ihtiyaç duyma ve düşük olma sıfatlarıyla vasfedilmesini, kulun da kendi sıfatlarının aksine kıdem, zâtî ğınâ ve zâtî izzet sıfatlarıyla vasfedilmesini gerektirir. Tüm bunlar ise muhâldir. Bu konu daha da uzatılabilir. Bu nedenle Cüneyd’e tevhîh hakkında soruldu, o da şöyle dedi: Tevhîd,

³⁸⁵ İbn Teymiyye, *Hakikatü Mezhebi’l-İttihâdiyyîn*, s. 27.

hudûsun kideden ayrılmasıdır. O, muhdes olanın kadîm olandan ayrılması gerektiğini beyan etmiştir.³⁸⁶

Hulûliyye:

Hallâc'ın dillendirdiği hulûl mezhebine gelince, İbn Teymiyye bu görüşe mensup olanların iki grup olduğunu söyler:

Birinci grup: Bunlara göre Allah zâtıyla her mekânda hulûl etmektedir. İbn Teymiyye bunları Cehmiyye Hulûliyyesi olarak isimlendirir. İbn Teymiyye bunlarla ilgili olarak şöyle der: Onlar, Hasan en-Neccâr'ın tâbileri olan Neccâriyye'nin dediği gibi "o, zâtıyla her yerdedir" diyen kimselerdir. İbn Teymiyye'ye göre onlar, böyle bir hulûl görüşüne sahip olup, vahdet-ı vücûd görüşüne sahip olanlara yakındırlar. Ancak burada ince bir fark vardır. Bu da, vahdet-i vücûd ashâbı, tüm varlığın tek bir şey olduğu görüşüne sahip olmalarıdır. Söz konusu Hulûliyye mensupları ise ikisini ayrı görürler ancak, var kılan, var olana hulûl etmiştir.

İkinci grup: Bunlar Hallac'a hulûl ettiğini iddia ettikleri gibi "Allah bazı yaratıklarına hulûl eder" diyen kimselerdir. İbn Teymiyye bu görüş hakkında şöyle der: Bu, Hıristiyanların Mesih (a.s.) hakkında söyledikleri gibidir. Hatta ona göre bu, Hıristiyanların sözünden daha kötüdür. Çünkü Hıristiyanlar, Mesih babasız yaratıldığı için onun hakkında böyle bir iddiada bulunmuşlardır. Şeyhler bizzat yaratılma konusunda üstün değiller, onlar ancak ibadet, bilgi, araştırma ve birleşme ile üstündürler. Bu, onlarda yokken sonradan ortaya çıkan bir durumdur. Şayet bu, hulûlun sebebi olsaydı, hulûlun onlar hakkında bitişik değil, hâdis olması gerekirdi. Bu durumda da onların "Rab onların bedenlerinden ve kalplerinden bir göz açıp kapayıncaya kadar bile ayrılmaz" görüşü kati surette batıl bir sözdür."³⁸⁷

İttihâdiyye:

Üçüncü mezhep ise, ittihat ve onun ashâbıdır. Bunlar, ibadet eden dindarların Allah Teâlâ'nın zâtında fenâ bulacak derecede nefislerinin arındığını ve yüceldiğini kabul ederler. İbn Teymiyye bu mezhebi önceki mezhepler gibi küfre düşmüş olarak

³⁸⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, C. 1-3, s. 91-92.

³⁸⁷ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, C. 1, s. 80.

görmez. Ancak ona göre bunlar, yükümlülüğün kendilerinden düştüğünü söyleyecek kadar ileri gidince, halen Şeriat'ın hakikatından uzaktırlar. İbn Teymiyye fenâ bulmayı üç kısma ayırır. Bunların ikisi methedilmez, birisi methedilir. Bunlar şöyledir:

Birinci kısım: Peygamberlerin getirdiği ve kitapların indirdiği din ve şeriat bakımından övülen fenâdır. Allah'ın emrettiği şeyleri yaparak Allah'ın emrettiği hususlarda fenâ bulmaktır. Ona ibadette fenâ bularak başkasına ibadetten geçmek, ona itaatta fena bularak başkasına itaattan geçmektir. Böylece kul, Allah'tan gelen yol göstericinin dışında kendi hevasına tâbi olmaz ve Allah ve Resulü ona o ikisinin dışındaki şeylerden daha sevimli gelir.

İkinci kısım: Bu, Sûflerin zikrettiği şeydir. Allah'ın dışındaki şeyleri görmekten geçmektir. Kişi, mabudu sebebiyle ona ibadetten, zikredilene sebebiyle onu zikretmekten ve onun tanınmasıyla onu tanımaktan geçmektir. Bu, bazı sâliklerin maruz kaldığı eksik bir hâl olup Allah yolunun gereklerinden değildir. Bunu sâliklerin sonu kılan kimse, apaçık bir şekilde sapıtmıştır.

Üçüncü kısım: Bu da sivânın varlığından geçmektir. Şöyle ki ona göre yaratılanın varlığı Yaratan'ın varlığının aynısıdır ve varlık aynıyla birdir. “Bu, kulların en sapkınlarından olan ilhat ve ittihat ehlinin görüşüdür.”³⁸⁸

³⁸⁸ İbn Teymiyye, *et-Tedmürîyye*, s. 73-74.

SONUÇ

Kuşkusuz Selefiyye diye isimlendirilen ve onu gerçek hakları olarak kabul eden bazı kimselerin sadece kendilerine mâlettikleri Fırka-ı Nâciye kavramı ile onlar, ancak itikatta kurtuluşa erenleri kastediyorlardı. Onların asıllarına göre kendileri şüphelerden ve kaymalardan uzak sağlam inanç sahipleridir. Bu arada bize göre, “necât (kurtuluşa erme)” kavramının, tarafgir bir gurupla ya da Müslümanların belirli bir mezhebiyle sınırlandırılmasının caiz olmadığı bilinmektedir. Çünkü bir gurubun şüphelerden uzak kalması ya da bir fırkanın hatadan korunmuş olması nerdeyse imkânsızdır. Bir meselede şüphelerden ve hatadan salim olan bir kimsenin, zayıf bir hadiste geldiğini zannettiği bir sıfatı Allah için kabul eden kimsede olduğu gibi başka bir hataya düşmesi güçlü bir ihtimaldir. Bu kişi, Allah’a ait olmayan bir sıfatı kabul etme şüphesine düşmüştür. O, Allah’ın kendisini nitelendirdiği sıfatlarını kabul ettiği için sağlam kabul ettiği bir inanç esasından yola çıkarsa da Yüce Allah için sabit kılınmayan şeyleri kabul etme konusunda hata etmiştir.

Dolayısıyla fırkalar arasındaki bu ihtilâf, “cüzî delil” ve onun aklen ispatı konusundaki ihtilâftır. Bu konularda kendilerine göre Ehl-i Sünnet daha isabetli olsa da, bu meseleleri itikadın fûruatından bile saysalar, onların katında hataya yer vardır. Bu nedenle “hata da etseler yapmış oldukları hatanın, filozoflar, Eşarîler ve Mutezile’deki gibi itikat konusunda olmadığını ve itikatta hata etmenin diğerlerinde hata etmek gibi olmadığını” söyledikleri bir kaideden yola çıkarak, belirli bir fırkanın kendisini kurtulmuş (Ehl-i Necât) kabul etmesi hiçbir durumda mümkün değildir. Yüce Allah’ın görüleceğini inkâr edenler de içtihadta bulunan tevilciler olup, genel bir içtihadı dayanan akidevî bir ihtilâf nedeniyle bunların Allah’ın ateşle tehdit ettiği Fırka-ı Nâriyye’den (cehennem fırkası) olduklarını söylemek caiz değildir. Bu, bizzat İbn Teymiyye’nin hasımları hakkındaki görüşüdür. Onu, onlarla ilgili aşırıya gidenlerin çoğunluğu hakkında şöyle derken görüyoruz: “Cehmiyye, onlar hakkında mazereti çoğaltıyor”. Ancak hak olan Selef, kendilerine muhalif olan kimseleri mazur görmeye çalışmıştır. “Hak” olan selefin göze çarpan en önemli özelliklerinden birisi de usûl ve furûda mazur görmektir (mazeret kabul etmektir, hoşgörülü davranmaktır).

Hatta bu akidevî hatalar, şiddeti konusunda farklılık gösterir. Söz gelimi rüyetin inkârı Yüce Allah'ın varlığından şüphe etmek gibi değildir. Kesin delillerle sabit olan sıfatlar, kesin olmayan delillerle sabit olan sıfatlar gibi değildir. Bunların hepsi aynı değildir. Selefiyye'nin kurtuluşun aslen sadece inancın doğru olmasına dayandığını varsayması, sadece düşünce olarak ifade ettiği büyük bir hatadır. Biz burada necâtın (kurtuluşun) belirli bir gerçekleşmesinin olduğunu kabul edersek bu ancak amel ve itikad olur.

Bu nedenle kendisini selefle nispet edenler değil, hak olan selef, "itikad" kavramını bu teorik ayırıma tabi tutmazlar. Bu, sadece davranış, kalbî iman ve teorik itikad arasında ayırım yapma sonucunu doğuran icat edilmiş ve sonradan ortaya çıkmış bir ayırımdır. İnancın bir kelâmî disiplin ürünü olarak ortaya konulmasıdır. Onu doğrulayan kimseler, kalben doğruladı. Bu nedenle çağdaş selefiyye sadece ortaya koydukları bir asıl olarak teorik bir inanca muhalefet eden kimselere hücum etmektedir. Onlar bunu kabul ederken, bazen bizzat kendileri de gereklerini yapmamaktadırlar.

İster Selefiyye'den olsun ister başkalarından olsun, her mezhebin aşırıları vardır. Söz gelimi Mutezile'nin imamı Kâdî Abdülcebbar şöyle demiştir: "Beş asla muhalefet eden kimse kâfirdir." Hatta Mutezilîler, "asıllarda hata eden kişi mazur değildir" düşüncesine sahiptirler. Vahhabîler ise asıllarda hata eden kimseyi mazur görmektedirler. Aynı şekilde İbn Teymiyye'nin düşüncesinde de hata eden kişi mazur sayılabilir ve kişi hatalı bir içtihatla bulunduğu zaman Allah onu cezalandırmaz. Bu, câhillik sebebiyle olan bir özürdür. Dolayısıyla bunlardan hangisi daha katı tutumludur? Selefî olan İbn Teymiyye mi yoksa Mutezile mi? Bu nedenle düşünce ve fikir özgürlüğünü savunan Mutezile bile, birbirini takip eden yedi yıl boyunca "Halku'l-Kur'ân" görüşünde kendisine katılmayanların bastırılmasının arkasındaydı.

Bunun aksine İbn Teymiyye'nin şöyle sözleri vardır: "Allah katında yaratıkların en değerlisi, hangi mezhepten olursa olsun en takvalı olanıdır". "İnsanlar farklılık gösterebilir, içtihat ve gayret sarfetmeyle birlikte delil getiren bir düşünür için Hz. Peygamber'in doğruluğunun açık olmaması mümkün müdür, değil midir? Şayet bu onun için açık olmazsa ahirette cezayı hak eder mi yoksa etmez mi?" İbn Teymiyye'nin

yaklaşımında bunun gibi söylemler gelmektedir. Kendilerinin dışındakilere hücum eden ve tâbilerini cehennem fırkaları diye nitelendiren çağdaş bazı aşırı Selefiler, İbn Teymiyye'ye tâbi olduklarını, hatta onun fikrine ve mirasına en fazla hassasiyet gösteren kimseler olduklarını iddia etmektedir.

İbn Teymiyye'nin takip ettiği aşırı keskinliğin rakipleriyle nasıl bir araya getirilebileceği söylenebilir. Hatta Zehebî İbn Teymiyye'yi “meclis arkadaşını bir tartışmada defalarca küçümserken bir defa da yüceltir” diye nitelendirince, bununla onun diğer sözlerinin arası nasıl uzlaştırılabilir? Burada diyoruz ki, belki de İbn Teymiyye'nin yaklaşımına, tarihî, psikolojik ve sosyal bağlam ışığında onun çağdaşları ile ilgili yapmış olduğu nitelendirmelerdeki keskinlikle bu yaklaşım arasındaki kesişme noktası olarak bakmak gereklidir. Belki de bu, hasımlarına karşı gösterdiği keskinlik ile onun câhillik sebebiyle mazur gördüğü ve muhalif olana hoşgörülü davrandığı konulardaki yaklaşımı arasındaki farklılığı açıklamaktadır. Bu nedenle çağdaş Selefiyye'nin İbn Teymiyye'nin entelektüel yaklaşımından ziyade sadece psikolojik mizacına mirasçı olduğu söylenmiştir.

İbn Teymiyye de “Selefiyye” diye adlandırılan bir yaklaşımdan yola çıkarsa da o, kendisini ve arkadaşlarını Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Selef olarak nitelendirir. Kitap ve sünnet nassları üzerinde durarak Ahmed b. Hanbel'in inancını yenilemekle ve hadis imamlarından kendisinden önce gelenlere tâbi olmakla birlikte o, kendisinin dışındakilerin girmediği meselelere giren bir müceddid ve müctehitti. Bu, filozofların ve kelâmcıların kullandıkları aklî yöntemleri kullanmaya çalışarak Selefî yaklaşımın temellerini oluşturma, Selef inancını haklı gösterme ve onları destekleme çabası olarak yapmış olduğu felsefe çalışmasıyla ve filozof ve kelâmcıların görüşleriyle meşgul olmasında belirgin bir şekilde görünmektedir. Bu, İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemden ve onun çağında mevcut olan toplumsal ve mezhepsel oluşumdan kaynaklanmaktadır.

Bununla birlikte üzerinde durduğumuz şey şudur: Bu adam söylendiği gibi gizli bir filozof değildir. O, akideyi felsefe ve tartışma açısından lekeleyecek şeylerden arındırma çabasının ve aklın kayıtlarını bu Yunan mantığına bağlı olmaktan çıkarma çabasının ortasında, felsefe okumak ve ona dalmak zorunda kaldı. Hatta bazen de İbn

Rüşd gibi bir takım filozoftan etkilenip, felsefeye ehil birisi olarak konuşmaya çabalayan bir filozof olarak hadisle ilgilendi. Bazen bir entelektüel mezhep ya da belirli bir felsefî akımı araştıran kişinin ondan etkilenmemesi zordur. O, Selefin daha önce konuşmadığı cevher, araz, tahayyüz (taraf tutma), cisim ve cihet meselelerinde konuşmuş ve kelamî ve felsefî meselelerden başka, kader ve kulların fiilleri gibi çetrefilli meseleleri ele alma konusunda kendine özgü bir yol benimsemiştir. Ancak onun etkilenmesi ve bu çalışmasının maksadı, Felsefe ve kelâm ilminin tenkit edilmesi ve bunlara mensup olanların kendi delillerini kendilerine karşı kullanarak mağlup edilmesidir.

İbn Teymiyye'nin yaklaşımı özetle, tam anlamıyla Kur'ân ve sünnete tâbi olmak, teville gitmeden nassların zâhirlerini almak ve delil getirmenin tek yolu olarak bu ikisini kabul etmek, bunları yaparken aralarında zâhiren var gibi gözüken çatışmayı gidermek suretiyle aklın ve naklin arasını uzlaştırmaktır. İbn Teymiyye'ye göre aklın ve naklin çatışması mümkün değildir. Ona göre akıl, her zaman nakille uyumludur. Naklin doğruluğu ve fasitliği, aklın sıhhati ve fasitliğiyle irtibatlıdır. Aklın gayesi ve nihaî hedefi, şeriatın maksatlarını kavramak ve nakledilen nassları doğru bir şekilde anlamaktır. Bu nedenle aklî ve felsefî bakışın aslı, Yaratan Allah'ın varlığına dair delil getirmektir. Bu, İbn Teymiyye'nin felsefî ve kelamî yöntemleri reddetmesinin birinci nedenidir. İbn Teymiyye'ye göre Yaratan'a iman aslının gerçek nedeni ve esası Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitratıdır ve yaratma ve inşa etme bakımından kevnî delillerdir.

Son olarak diyebiliriz ki, kuşkusuz hak, ümmetin içinde bir kavşak noktasıdır. Onun fertlerinden birisi araştırıp incelerken içtihadta bulunabilir ve bu itikad konusunda örneğin Ehl-i Sünnet ya da başkalarının hakkın çoğunda isabet ettiğini görebilir. Ancak onun bu sonuca varması bir başkasının ve ümmetin fertlerinden ona muhalefet edenlerin amel, uygulama ve ibadetler hakkında, bu asıllara muhalefet ettikleri sürece batıl olarak hüküm vereceği anlamına gelmez. İbn Teymiyye'nin gayreti, bu konuda bir müçtehid olarak yenilemek ve ihya etmektir. İsbet ettiği de olmuştur, hata ettiği de olmuştur. Ancak bir takım konularda hata etmişse de o, taklitçi olmayıp özgür bir düşünceye sahip

olmuştur. Bu ümmetin bütün müçtehitleri olarak her müçtehit ya doğruyu yakalar hata da eder ancak, mutlak surette ne isabet ettiren vardır ne de hata eden.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdülhalık, Abdurrahman, *el-Usûlü'l-İlmiyye li'l-Kavâidi's-Selefiyye*, Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1978.
- Ahmed, Salihuddin Makbul, *Da've Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye ve Eseruhâ ale'l-Harekâti'l-İslâmiyyeti'l-Muâsıra*, Kuveyt: Dâru İbni'l-Esîr, 1996.
- Ahmed, Şerif, “el-Fırak beyne'l-Fikri'l-İ'tizâlî ve'l-Fikri'l-Eşarî”, *Mecelletü'n-Nehâr*, 2013. <https://www.kiffainfo.net/article252.html> (Erişim:23.02.2020)
- Ali el-Verdî, *el-Vehhâbiyye*, Beyrut: el-Varrâk, 2015.
- Ali el-Verdî, *Lemehât İctimâiyye min Târîhi'l-İrâkı'l-Hadîs*, İran: eş-Şerîfû'r-Radıy, 1971.
- Ali, Muhammed Kürd, *Terceme Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, Dımaşk: 1391/1971.
- Alûsî, Ebü'l-Berekât, *Celâü'l-Ayneyn bi Muhâkemeti'l-Ahmedî*, thk. ed-Danî, Münir Alu Zehva, Beyrut: el-Mektebü'l-Asriyye, 2006.
- Ammâre, Muhammed, *es-Selefiyye*, Süse: Daru'l-Maarif, 2008.
- Ammare, Muhammed, *Teyyârâtü'l-Fikri'l-İslâmî*, Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1997.
- Atalay, Hakan, *İslahat Hareketleri ve Selefilik*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Azmî Bişare, *Fi'l-icâbe an Süâl: me's-Selefiyye?*, Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs, 2018.
- Bedr, Adil Mahmud, *Burhânü'l-İmkân ve'l-Vücûb beyne İbn Sînâ ve Sadruddîn Şîrâzî*, Lazkiye, Dâru'l-Hivâr, 2006.
- Cemal, İbtisam Ahmed, *Mevkıfu İbn Teymiyye mine'l-İmâm Fahrüddin er-Râzî fi'l-İlâhiyyât*, Doktora Tezi, Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1991.

- Ebah, Seyid Veled, “İbn Teymiyye el-Fakîhü'l-Müfekkîr emî'l-Feylosôfî'l-Mütenekkîr”, *Mecelletü'l-İttihâd*, 2009. İttihâd <https://www.alittihad.ae/wejhatarticl> e (Erişim: 28.02.2020)
- Ebu Heniyye, Hasan, *es-Selefiyyetü'l-Medhaliyye Silâhu'd-Diktatûriyyeti'l-Arabiyye*, TRTArabi, 2019. <https://www.trtarabi.com/opinion/> (Erişim: 20.01.2020).
- Ebu Reyân, Muhammed Ali, *Tarihu'l-Fikri'l-Feşsefi*, İskenderiyye: Daru'l-Maarifeti'l-Camiyye, 1992.
- Ebu Rumman, Muhammed, *Ene Selefî, Bahs fi'l-Hüviyyeti'l-Vâkıyye ve'l-Mütehayyile lede's-Selefiyyîn*, Amman: Müessesetü Friedrich Ebert, 2014.
- Ebu Rumman, Muhammed, Heniyye, Hasan, *es-Selefiyyetü'l-Muhafaza*, Ürdün: Müessesetü Friedrich Ebert, 2014.
- Ebu Zehre, Muhammed, *İbn Teymiyye Hayâtühû ve Asruhû, Ârâühû ve Fıkhuhû*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1991.
- ed-Devrî, Kahtân, *el-Akîdetü'l-İslâmiyye ve Mezâhibühâ*, Beyrut: Kitâbü Nâşirûn, 2016.
- ed-Dürerü's-Sünniyye, *Mevsûatü'l-Firak*, İkinci Bölüm: el-Aslu'l-Evvel et-Tevhîd inde'l-Mu'tezile, Yedinci Başlık: Re'yü'l-Mu'tezile fi'r-Ru'ye. <https://dorar.net/firq> (Erişim: 15.12.2019).
- el-Berikan, İbrahim, *Menhecü İbn Teymiyye fi Takriri Akîdetü't-Tevhid*, Riyad: Dâru İbnü'l-Kayyim, 2004.
- el-Bezzâr, Ebu Hafs Ömer, *el-A'lâmü'l-İlmiyye fi Menâkıbı İbn Teymiyye*, thk. Salahuddin el-Müneccid, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1976.
- el-Buğaysî, Kemâleddin, *el-Akîdetü'l-İslâmiyye ve'l-Kazâya'l-Hilâfiyye inde Ulemâi'l-Kelâm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.
- el-Buhârî, Abdullah, *Mâ Hiye's-Selefiyye*, Kahire: Dâru'l-İstikâme, 2012.

- el-Bûtî, Muhammed Saîd Ramadan, *es-Selefiyye Merhale Zemeniyye Mübârake lâ Mezhebe İslâmiyye*, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2010.
- el-Câmî, Muhammed Eman, *es-Sıfâtü'l-İlâhiyye fi'l-Kitâb ve's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Acmân: Mektebetü'l-Furkân, 2002.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Tâcü'l-Lüga ve Sihâhü'l-Arabiyye*, thk. Abdülgafur Attar, Beyrut: Dâru'l-İlm, 1990.
- el-Fakîhî, Ali, *Meslekü'l-Mütekellimîn ve'l-Felâsife fi İsbâtı Vücûdillâhi Teâlâ*, 2011.
[https://knowingallah.com/ar/articles/\(Eeişim:29.01.2020\)](https://knowingallah.com/ar/articles/(Eeişim:29.01.2020))
- el-Fevzân, Salih b. Fevzân, *Şerhu Navâkıd'l-İslâm li'ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Kahire: Dâru'l-İmâm Ahmed, 2006.
- el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub Mecdüddîn, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- el-Hammûd, Abdurrahman b. Salih, *Mevkıfu İbn Teymiyye mine'l-Eşâira*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1995.
- el-Hammûd, Abdurrahman, *el-Kaza ve'l-Kader fi Davvi'l-Kitab ve's-Sünne ve Mezahibi'n-Nas fihi*, Riyad: Daru'l-Vatan, 1997.
- el-Huceylî, Abdullah b. Muhammed, *Menhecü İbn Teymiyye fi't-Te'lif ve Merâhilühü'l-Müteaddide*, Riyad: Dâru İbn Hazm, 1999.
- el-Kavsî, Müferrec b. Süleyman, *el-Menhecü's-Selefi Ta'rîfuhû, Târihuhû, Mecâlâtuhû, Kavâidühû, Hasâisuhû*, Riyad: Dâru'l-Fadîle, 2002.
- el-Ketbî, Muhammed b. Şakir, *Fevâtü'l-Vefeyât*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sâder, 1973.
- el-Kürdî, Racih Abdulhamid, *el-İtticâhü's-Selefiyyü beyne'l-Esâle ve'l-Muâsara*, Amman: Dâru Ammâr, 1989.

- el-Makrîzî, Takıyyüddîn, *el-Mevâz ve'l-İ'tibâr bizikri'l-Hutat ve'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zeyyinlum, Mediha eş-Şarkavî, Kahire: Mektebe Medbûlî, 1998.
- el-Merzûkî, Ebu Ya'rib, *Fikru İbn Teymiyyete'l-İslâhî: Eb'âdühü'l-Felsefiyye*, el-Mülteka'l-Fikrî, 2005.
- el-Merzûkî, Ebu Ya'rib, *İslahu'l-Akl fi'l-Felsefeti'l-Arabiyye "min vakıyyeti Arastu ve Eflatun ila İsmiyyeti İbn Teymiyye ve İbn Haldun"*, Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1996.
- el-Mu'tek, Avvâd b. Abdillâh *el-Mu'tezile ve Usûlühümü'l-Hamse*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- el-Uceyrî, Abdullah, *Şumûu'n-Nehâr, İtlâle ale'l-Cedeli'd-Dîniyyi'l-İlhâdiyyi'l-Muâsir fi Meseleti'l-Vücûdi'l-İlâhiyyi*, Huber: Tekvîn, 2016.
- el-Uleymî, Ahmed Muhammed, *İbn Teymiyye Muhaddisen*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.
- en-Nedvî, Seyyit Ebu'l-Hasen Ali, *Ricâlü'l-Fikr ve'd-Da've fi'l-İslâm*, Dımaşk, Dâru'l-Kalem, 2002.
- es-Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır, *el-Kavâidü'l-Hisân li Tefsîri'l-Kur'ân*, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- es-Sabunî, Ebu Osman Abdurrahman, *Akîdetü's-Selef ve Ashâbü'l-Hadis*, thk. Ebü'l-Yemin el-Mansurî, Kahire: Dâru'l-Minhâc, 2003.
- es-Seffârînî, Muhammed b. Ahmed, *Levâmiu'l-Envâri'l-Behiyye*, Dımaşk: Müessesetü'l-Hâfikîn, 1982.
- es-Semhûrî, *Nakdü'l-Hitâbi's-Selefî*, Londra: Daru't-Tuva, 2010.
- eş-Şâtîbî, İbrahim b. Musa, *el-İ'tisâm*, thk. Meşhur Alu Süleyman, Mektebetü't-Tevhîd.

- eş-Şevkanî, Muhammed Ali, *et-Tuhef fi Mezâhibi's-Selef*, Kahire: Mektebe İbn Teymiyye, 1994.
- eş-Şevkanî, Muhammed Ali, *et-Tuhef fi Mezâhibi's-Selef*, thk. Seyyid İsam Ali, Tanta: Daru's-Sahabe, 1989.
- et-Tahâvî, Ebu Cafer, *Usûlü'l-Akdîdeti'l-İslâmiyye*, Kahire: Dâru'n-Neşr li'l-Câmiât, 2012.
- ez-Zehebî, Şamsüddin, *Tezkiratü'l-Huffâz*, Hindistan: Tab'a Meclisi Dâirati'l-Maârif, 1334/1915.
- ez-Zehebî, *Tercemetü Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye mine'd-Dürreti'l-Yetîme fi's-Sîreti't-Teymiyye*, thk. Halid er-Rıbî, Dımaşk: Daru'r-Risale, 2013.
- ez-Zeyn, Muhammed Hüsnî, *Mantıku İbn Teymiyye ve Menhecühü'l-Fikrî*, el-Mektebü'l-İslâmî, 1979.
- Fahreddin Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Ferid, Ahmed, *es-Selefiyye Kavâid ve Usûl*, Kahire: Dâru'l-Akîde, 2003.
- Fuad, Abdülfettah Ahmed, *İbn Teymiyye ve Mevkîfihû mine'l-Fikri'l-Felsefi*, İskenderiyye: Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Gannûşî, Raşid, *el-Kader inde İbn Teymiyye*, Beyrut: el-Müessesetü'l-İslâmiyye li'n-Neşr, 1999.
- Halîka, Muhammed Kemal, “Delîlü'l-Hudûs (el-Kosmolocî) ve'l-Fizyâü'l-Muâsıra”, el-Emir Abdülkadir İslâmî İlimler Üniversitesi, Araştırma makalesi, 2018.
- Harrâs, Muhammed Halil, *Bâisü'n-Nahdati'l-İslamiyye, İbn Teymiyye es-Selefi, “Nakdühû li Mesâliki'l-Mütekellimîn ve'l-Felasife fi'l-İlahiyyat*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.

- Harrâs, Muhammed Halil, *Cedeliyyâtü Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye Havle'n-Nübüvvât ve'l-Gaybiyyat*, Kahire: Daru'l-İmam Ahmed, 2007.
- Harrâs, Muhammed Halil, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Vâsitiyye*, Zahran: Müessesetü'd-Düreri's-Sünniyye, 2013.
- Heyet, *Akîdetü't-Tâa ve Tebdü'l-Muhtelifi's-Selefiyyeti'l-Câmiyye*, Dubai: Merkezü'l-Misbâr li'd-Dirâsât, 2012.
- Heyet, *es-Selefiyye en-Neşe, el-Mürtekezât, ve'l-Hüviyye*, Ma'hedü'l-Maârif, 2004.
- Heyet, *ez-Zâhîratü's-Selefiyye -et-Teaddüdiyyetü't-Tanzîmiyye ve's-Siyâsât-*, Doha: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Ulûm, 2014.
- Hişam b. Gâlib, *es-Selefiyyetü's-Suûdiyye fî Meydâni's-Sulta*, Merkezü'l-Cezîra li'd-Dirâsât, 2013. <https://studies.aljazeera.net/en/node/3533>(Erişim:18.01.2020)
- İbn Fâris, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga*, thk. Muhammed Abdüsselam Harun, Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer, Ahmad b. Ali, *el-Akaidü's-Selefiyye bi Edilletiha'n-Nakliyye ve'l-Akliyye*, Doha: Daru'l-Kütübi'l-Katariyye, 1994.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî bî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Baz, Muhammed Fuad Abdülbaki, Muhibbuddin el-Hatib, Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.
- İbn Hacer, *ed-Düreru'l-Kâmine fî Ayani'l-mieti's-Sâmine*, thk. Salim el-Kerenkevî,
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-Müvekkîn*, thk. Tâhâ Abdurrauf, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1973.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1990.
- İbn Manzûr, Cemâlüddin el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâder, 1994.

- İbn Nâsiruddîn eş-Şâfî, *er-Reddü'l-Vâfir*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1393/1973.
- İbn Receb, *ez-Zeylû ala Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman Useymin, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan,
- İbn Teymiyye, *Beyânü Telbîsi'l-Cehmiyye fî Te'sîsi Bida'ihimi'l-Kelâmiyye (Nakzu Esâsi't-Takdîs)*, thk. Yahya el-Hindî, Mekke: Mecmeu's-Melik Fahd, 2005.
- İbn Teymiyye, *Derü Teâruzı'l-Akl ve'n-Nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim, Riyad: İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi, 1991.
- İbn Teymiyye, *el-Cevabü's-Sahih limen Bedelle 'an Dini'l-Mesih*, thk. Ali b. Nasır, Abdülaziz el-Asker, Hamdan el-Hamdan, Riyad: Daru'l-İsme, 1999.
- İbn Teymiyye, *el-Fetva'l-Hameviyyetü'l-Kübrâ*, thk. Hamd et-Tüveycirî, Riyad: Dâru's-Sumayî, 2004.
- İbn Teymiyye, *el-Furkan beyne Evliyai'r-Rahman ve Evliyai's-Şeytan*, Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1982.
- İbn Teymiyye, *el-İhticâc bi'l-Kader*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1986.
- İbn Teymiyye, *er-Reddü ale'l-Mantıkıyyîn*, thk. Abdüssamed el-Ketbî, Beyrut: Müessesetü'r-Rayyân, 2005.
- İbn Teymiyye, *er-Risâletü't-Tedmüriyye*, thk. Muhammed es-Suvî, Riyad: Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 2000.
- İbn Teymiyye, *Hakikatü Mezhebi'l-İttihâdiyyîn ev Vahdeti'l-Vücûd*, Kahire: Matbaatü'l-Menâr, 1349/1930.
- İbn Teymiyye, *İktizau's-Sirati'l-Müstakim*, thk. Nasır el-Akl, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-Esmâ ve's-Sifât*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

- İbn Teymiyye, *Kitabü'l-İman*, thk. Âlimlerden bir heyet, İskenderiyye: Daru İbn Haldun, ts.
- İbn Teymiyye, *Kitabü'n-Nübüvvat*, thk. Abdülaziz et-Tavyan, Riyad: Mektebetü Edvai's-Selef, 2007.
- İbn Teymiyye, *Kitâbü's-Safediyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, Dâru'l-Hedyi'n-Nebevî, 1986.
- İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, thk. es-Seyyid Muhammed Reşid Rıza, Beyrut: Daru'l-Kütüb, 1992.
- İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd, 2004.
- İbn Teymiyye, *Mezhebü's-Selefi'l-Kavîm fî Tahkîki Meseleti Kelâmillâhi'l-Kerîm*, thk. es-Seyyid Muhammed Reşid Rıza, Kahire: Matbaatü'l-Menar, 1930.
- İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, Riyad: İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi, 1986.
- İbn Teymiyye, *Nakdu'l-Mantık*, thk. Muhammed Abdürrezzak Hamza-Süleyman es-Sani, Kahire: Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1951.
- İbn Teymiyye, *Şerhu Hadisi'n-Nüzûl*, thk. Muhammed el-Hamis, Riyad: Daru'l-İsme, 1993.
- İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Esfahâniyye*, thk. Said b. Nasr b. Muhammed, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- İbn Teymiyye, *Tefsîru Sûrati'l-İhlâs*, thk. Yusuf Şahin, Kahire: Daru't-Tabaatü'l-Muhammediyye, ts.
- İbn Teymiyye, *Tefsirü Âyatün Eşkelet*, thk. Abdülaziz Muhammed Halife, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1996.

İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, thk. Mahmud el-Arnâvut, Abdülkadir el-Arnâvut, Beyrut: Daru İbn Kesir, 1986.

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü'l-Fevâid*, thk. İsamuddin et-Tababî, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994.

İmâd, Abdülğani, “es-Selefiyye en-Neş'e ve'l-Hitâb ve't-Teyyârât”, *Mecelletü Müntede'l-Hivâri'l-Arabî*, 2013. <https://alhiwar2012.wordpress.com/2013/03/15/>
(Erişim: 16.01.2020)

İslâmü'l-Abbâdî, *Sîretü Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye ve Hikâyâtühû mea Ebnâi Zemânihî*, Amman: Daru İbn Kesir, 2006.

İstanbûlî, Mahmud Mehdî, *İbn Teymiyye Batalü'l-İslâhî'd-Dînî*, Dimaşk, Daru'l-Maarife, 1977.

İşcan, Muhammed Zeki, “el-Hitâbü's-Selefi Abra't-Târîh”, *Gaziantep Üniversitesi Akademik İlâhiyat Dergisi*, C. 1.

Laoust, Henri, *Nazariyyâtü İbn Teymiyye fi's-Siyâse ve'l-İctimâ'*, çev. Muhammed Abdülazim Ali, Kahire: Daru'l-Ensar, 1979.

Marî b. Yusuf el-Hanbelî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fî Menâkıbı'l-Müctehid İbn Teymiyye*, thk. Nec Abdurrahman Halef, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1986.

Memduh, Mu'tez, “Medhal Muhtasar li Fehmi'l-Vehhâbiyye”, *Mecelle İdâati'l-Elektrûniyye*, 2018 <https://www.ida2at.com/a-brief-introduction-to-understanding-wahhabism/> (Erişim: 2.12.2019)

Muhammed b. Abdilvehhâb, *Kitâbü'l-Mesâili'l-leti Hâlefe fîha'r-Resul Ehle'l-Câhiliyye*, Şerh Eden: Alusî, thk. Yusuf es-Said, Riyad: Daru'l-Mecd, 2004.

Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdî, *el-Ukûdü'd-Dürriyye min Menâkıb İbn Teymiyye*, thk. Talat el-Halvanî, Kahire: Metâbiu'l-Fârûk, 2002.

Mukallid, Şaban Ramadan, *Sünnetullâh fi'l-Huda ve'd-Dalâl*, Mecelletü'l-Müctema', 2014. <https://mugtama.com/theme-showcase/item/.html> (Erişim:28.02.2020)

Osman İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd fî Târih-i Necd*, Riyad: Daru'l-Melik Abdilaziz, 1983.

Safiyüddin, *el-Kavlü'l-Celî fî Tercemeti's-Şeyh Takıyyü'd-dîn el-Hanbelî*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Sahîh-i Müslim bi Şerhi'n-Nevevî, Kahire: Kahire Mısır Matbaası, 1930.

Salim, Ahmed, Besyûnî, Amr, *Mâ Ba'de's-Selefiyye, Kırâe Nakdiyye fî'l-Hitâbi's-Selefiyyi'l-Muâsır*, Riyad: Merkez Nemâ li'l-Buhûs, 2015.

Sarıkaya, Berat, *İslam Düşüncesinde Tevhid -İbn Teymiyye Örneği*, İstanbul: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013.

Serhan, Suud, *el-Hikmetü'l-Meslûbe Mevkıfu İbn Teymiyye mine'l-Felsefe*, Beyrut: Besyan li'n-Neşr, 2008.

Şahin, Abdülhay, *es-Sürûriyyetü's-Suûdiyye Zâhira em Teyyâr Fikrî?.er-raya*, 2010 <https://www.raya.com/opinions/2010/9/14> (Erişim: 20.01.2020)

Şihâbüddîn, Kadriyye Abdülhamîd, *Mevkıfu İbn Teymiyye mine'l-Mu'tezile fî Mesâili'l-Akâide*, Doktora Tezi, Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1985.

Teftâzânî, Sa'düddîn, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicazî es-Saka, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1988.

Yüsri, Muhammed, *Tarîku'l-Hidâye*, Kahire: Dâru'l-Yüsr, 2008.

İLAVE OKUMALAR İÇİN

- Bahauddin eş-Şafî, *Risale fi'r-Reddi ala İbn Teymiyye, fi Meseleti Havadis la Evvele Laha*, thk. Said Fûde, Daru'l-Râzî, 1998.
- Benâtî, Ahmed, *Mevkıfu İbn Teymiyye min't-Tasavvuf ve'l-Mutasavvıfın*, Mekke: Daru'l-İlm, 1986.
- Ebü'l-İz el-Hanefî, Sadruddin, *Şerhu't-Tahaviyye fi'l-Akideti's-Selefiyye*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadisiyye, ts.
- el-Alyânî, *Mevkıfu İbn Teymiyye mine'l-Kerramiyye*, Yüksek Lisans Tezi, Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, 1989.
- el-Arifî, Muhammed, *Zübdetü'l-Fevaid min Kütübi İbn Teymiyye*, Riyad: Daru'l-Tedmürriyye, 2009.
- el-Cuayd, Halid- el-Alyanî, Ali- el-Cühenî, Nasır, *el-Mesâlü'l-Akadiyyetü'l-lletî hakâ fiha İbn Teymiyye el-İcma*, Riyad: Daru'l-Fazile, 2007.
- el-Endelüsî, el-Kâdî Ebu'l-Kasım Sâid, *Kitabü Tabakatü'l-Ümem*, Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1912.
- el-Gamidî, Salih, *Mevkıfu İbn Teymiyye min Arai'l-Felasife ve Menhecîhi fi Arzıha*, Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 2003.
- el-Meşabî, Abdülmecid b. Salim, *Menhecü İbn Teymiyye fi Meseletü't-Tekfir*, Riyad: Mektebetü Edvai's-Selef, 1997.
- en-Neşşar, Ali Samî, *Neşetü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, Kahire: Daru'l-Maarif, ts.
- es-Sanânî, Muhammed İbn Esmâî, *Refü'l-Estar li İbtali Edilleti'l-Kâilîn bi Fenâi'n-Nar*, thk. Muhammed Nasıruddin el-Elbânî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslamî, 1984.
- ez-Zehebî, Şemsüddin, *Siyerü Alami'n-Nübelâ*, thk. Beşşar Avvad Maruf, Muhyi Hilal es-Serhan, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985.

- Hilmî, Mustafa, *es-Selefiyye beyne'l-Akideti'l-İslamiyye ve'l-Felsefeti'l-Garbiyye*, İskenderiyye: Daru'd-Dave, 1991.
- Hilmî, Mustafa, *İbn Teymiyye ve't-Tasavvuf*, Kahire: Daru İbni'l-Cevzî, 2005.
- Hilmî, Mustafa, *Kavaidü'l-Menheci's-Selefi fi'l-Fikrü'l-İslamî*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- İbn Hacer, Ahmad b. Ali, *el-Akaidü's-Selefiyye bi Edilletiha'n-Nakliyye ve'l-Akliyye*, Doha: Daru'l-Kütübi'l-Katariyye, 1994.
- Kabes, Abdülhalim Muhammed, *Meseletü'l-Kaza ve'l-Kader ve Neşetüha lede'l-Felasife ve'l-Mütekellimîn*, Dımaşk: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1979.
- Muhammed b. Abdilvehhâb, *Kitâbü't-Tevhid*, thk. Dağ el-Acemî, Kuveyt: Mektebeü Ehli'l-Eser, 2014.
- Osman, Muhammed Fethî, *es-Selefiyyetü fi'l-Müctemeâti'l-Muasıra*, Kuveyt: Daru'l-Kalem, 1981.
- Rulo Meier, *es-Selefiyyetü'l-Alemiyye "el-Harekatü's-Selefiyye el-Muasıra fi Alem Mütegayyir"*, Çev. Muhammed Mahmud et-Tevbe, Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyye, 2014.
- Ruslan, Muhammed Said, *Havle Hayati Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye*, el-Cize: Mektebetü'l-Menâr, 2002.
- Stephen Lacroix, *Zemenü's-Sahvetü'l-Harekâti'l-İslamiyyetü'l-Muasıra fi's-Suudiyye*, Çev. Abdülhak ez-Zümrî, Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyye, 2012.
- Şems, Muhammed Aziz, el-İmran, Ali, *el-Cami li Sireti Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye Hilal Sebate Kurun*, Mekke: Daru Alemi'l-Fevaid, 2001.