

Beyrut 1997, IV, 151, 298, 312, 320, 321, 324, 239; V, 24-44, 50, 56, 62, 66-68; Mer'î b. Yûsuf, *el-Kevâkıbü'd-dürriyye fî menâkıbü'l-müctehid İbn Teymiyye* (nşr. Necm Abdurrahman Halef), Beyrut 1406/1986, s. 55-80, 100-109; *Keşfü'z-zunûn*, I, 135, 220, 260, 261, 277 vd.; Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, Bulak 1298, s. 153-155, 308-358; Brockelmann, *GAL*, II, 117, 125-127; *Suppl.*, II, 119-126; G. Makdisi, "İbn Taimiya's Autograph Manuscript on Istihşân: Materials For the Study of Islamic Legal Thought", *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* (ed. George Makdisi), Leiden 1965, s. 446-479; a.mlf., "İbn Teymiyye: A Süfi of the Qâdiriyya Order", *American Journal of Arabic Studies*, I, Leiden 1974, s. 118-129; a.mlf., "Hanâbilah", *ER*, VI, 178-188; Abdüsselâm Hâşim Sîretüh, *el-İmâm İbn Teymiyye*, Kahire 1389/1969, s. 74-77; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda Mezhepler*, İstanbul 1971, s. 23-33; H. Laoust, *Nazariyyâtü Şeyhülislâm İbn Teymiyye fî's-siyâse ve'l-ictimâ'* (trc. Muhammed Abdülazîm Ali - Mustafa Hilmi), Kahire 1396/1976, s. 274-301; a.mlf., "La bibliographie d'Ibn Teymiyya d'après Ibn Kathîr", *BEÖ*, IX (1942-43), s. 115-162; a.mlf., "Le Hanbalisme sous les Mamlouks bahrides", *REI*, XXVIII (1960), s. 1-71; a.mlf., "Hanâbila", *El*<sup>2</sup> (İng.), III, 158-162; a.mlf., "İbn Teymiyya", *a.e.*, III, 951-955; Selâhaddin el-Müneccid, *Şeyhülislâm İbn Teymiyye*, sîretüh ve ahhârüh 'inde'l-mü'errihin, Beyrut 1976, s. 6-152; a.mlf., "Mersûmü Memlûkî Şer'îbî-mu'hâlefetü 'âkıdeti İbn Teymiyye", *MMIADm*, XXXIII/2 (1958), s. 259-269; Fazlurrahman, *İslâm* (trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), İstanbul 1981, s. 103, 118, 139-140, 142-145, 185-187, 245-247; Ebû'l-Hasan Ali en-Nedvî, *Hâş bi-hayâtü Şeyhülislâm el-hâfiz Ahmed b. Teymiyye* (trc. Saîd el-Azamî en-Nedvî), Küveyt 1403/1983, s. 19-117; Muhammed Kürd Ali, *Künûzü'l-eccdâd*, Dimaşk 1404/1984, s. 344-352; Süleym el-Hilâlî, *İbn Teymiyye el-müfterâ'aleyh*, Amman 1405/1985, s. 19-38; Ömer Ferruh, *İbn Teymiyye el-müctehid beyne ahhâmî'l-fukahâ ve'âcâtü'l-müctemâ'*, Beyrut 1411/1991, s. 70-77, 251-266, 349-370, 495; Muhammed Ebû Zehre, *İbn Teymiyye: Hayâtüh ve 'aşruhüh, ârâ'üh ve fıkühüh*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 36-153, 212-236; Muhammed Yûsuf Mûsâ, *İbn Teymiyye*, Kahire, ts. (Mektebetü Mîsır), s. 66-117, 121-311; Muhammed el-Ya'îvî, *Eştât fî'l-luğa ve'l-edeb ve'n-naqd*, Beyrut 1992, s. 409-416; Muhammed b. İbrâhim eş-Şeybânî, *Mecmû'atü mü'ellefâtü Şeyhülislâm İbn Teymiyye*, Küveyt 1414/1993; Abdülvahid b. Abdülkuddûs es-Silefî, "Şeyhülislâm İbn Teymiyye: Tercümânü'l-Kur'ân" (trc. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Feryevâî), *Buhûşü'n-nedveti'l-âlemiyye 'an Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve 'âlihi'l-hâlîde* (nşr. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Feryevâî), Riyad 1418/1997, s. 243-256; Yûsuf Hüseyin Ahmed el-Ezherî, "Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve cühûdüh fî isrâ'î'l-fikhi'l-İslâmî", *a.e.*, s. 285-315; İbrâhim Abdülbâkî, "Şeyhülislâm İbn Teymiyye", *ME*, XXX/2 (1961), s. 162-169; Gary Leiser, "Hanbalism in Egypt before the Mamlûks", *SI*, LIV (1981), s. 155-181; Sheikh M. Safiullah, "Wahhabism: A Conceptual Relationship Between Muḥammad İbn 'Abd al-Wahhâb and Takiyy al-Din Aḥmad İbn Teymiyya", *HI*, X/1 (1987), s. 67-83; Khaliq Ahmad Nizami, "The Impact of İbn Teymiyya on South Asia", *Jour-*

*nal of Islamic Studies*, I, Oxford 1990, s. 120-149; Sherman A. Jackson, "İbn Taymiyyah on Trial in Damascus", *JSS*, XXXIX/1 (1994), s. 41-86; Muhammed b. Sa'd eş-Şüveyrî, "İbn Teymiyye ve'd-difâ' 'ani'l-İslâm", *Mecelletü'l-Bühûşü'l-İslâmiyye*, sy. 44, Riyad 1415-16, s. 257-308; Moh. Ben Cheneb, "İbn Teymiyye", *IA*, V/2, s. 825-829; Ali Sâmi en-Neşşâr, "er-Red 'ale'l-manḥiqiyyîn li'İbn Teymiyye", *Tİ*, IV, 105-117; Abbâs Zeryâb, "İbn Teymiyye", *DMBİ*, III, 171-193.



FERHAT KOCA

### İtikadî Görüşleri. 1. Akıl-Nakil İlişkisi.

Dinin temelini teşkil eden itikadî konularda Kitap ve Sünnet'te yer alan ve Selef âlimleri tarafından benimsenen naslara dayalı dinî akılcılık metodunu tercih etmek gerektiğini düşünen İbn Teymiyye, dinde Kur'an'ın rehberliğini esas alarak ona uymanın lüzumunu sık sık dile getirir. Bu düşüncesinde sahâbe, tâbiîn ve imam-lara tâbi olduğunu belirterek onların Kur'an'a aykırı herhangi bir akıl yürütmeyi kabul etmediklerini, Kur'an'ın önüne çıkarılan hiçbir görüşü benimsemediklerini söyler (*Der'ü te'âruzi'l-aql ve'n-naql*, I, 164; *Mecmû'u fetâvâ*, XVI, 471).

İbn Teymiyye'ye göre Kur'an sadece itikadî hükümlere değil bu hükümlerin akfî delillerine de yer verir, "âfâk ve enfûsten deliller" (Fussilet 41/53) gibi açık ifadelerle çeşitli âyetlerde bu delillere işaret eder. Dolayısıyla dinde hüccet olan şer'î deliller, Hz. Peygamber'in haber verdiği ve Kur'an'ın delâlet ettiği naklî delillerin yanında mevcûdatın şehâdet ettiği akfî delilleri de ihtiva ettiği için akıl ve nakil bütünlüğünü sağlar. Dinen meşrû olmayan deliller ise bunların dışında kalan, cedele dayalı mesnetsiz iddialardır. Meselâ tevhid, peygamberlerin doğruluğu, ilâhî sıfatların ve haşrin ispatı gibi akılla bilinebilen konularda vahiy yol gösterir ve çeşitli ipuçları verir. Dolayısıyla vahyin işaret etmesi şartıyla bazı akfî burhan ve kıyaslar da şer'î delil sayılabilir. Ayrıca delilin akfî veya sem'î diye nitelenişi medih yahut zem ifade etmez, yalnızca o delilin bilinme şeklini ortaya koyar; diğer bir ifadeyle şer'î delil akfînin zıddı değildir. Çünkü şer'inin mukabili bid'îdir (bid'at oluş); bu çerçevede şer'îlik nitelmesi övgü ifadesi iken ikincisi bunun zıddı bir anlam taşır (*Der'ü te'âruzi'l-aql ve'n-naql*, I, 198-200). Hatta filozofların burhan dedikleri kesin (yakini) öncüllerden oluşan kıyaslar da buna dahildir; yani bunların şer'î kaynaklarda bulunması veya onlarla desteklenmesi akfî, diğerleri bid'îdir. Öte yandan Kur'an'da yer alan meseller de sonuçta birer kıyas-tır yani akfî istidlâllerdir (a.g.e., I, 27-28; *Mecmû'u fetâvâ*, III, 296-297).

Kelâmcıların yaptığı gibi nasların dışındaki akfî bir alan ayırımına gidilerek haklarda Resûl-i Ekrem'den nakil bulunmayan itikadî hükümlerden veya delillerden "usûlû'd-dîn" diye söz edilmesi bizzat usûlû'd-dîn kavramının kendisiyle çelişki teşkil eder. Çünkü usûlû'd-dîn Hz. Peygamber vasıtasıyla gelen dinin en önemli unsurlarını ifade eder. Eğer Resûlullah'tan menkul olmayan deliller ve hükümler de usûlû'd-dîne dahil edilecek olursa ya Hz. Peygamber'in dinin bir kısmını ihmal ettiği ya da ümmetin onun açıkladığı bazı hükümleri gizlediği ihtimalleri doğar. Bunların her ikisi de mümkün olmadığına göre bu tür iddialar ancak usûlû'd-dînden olmayana ona dahil etme gayretleri olarak izah edilebilir.

Tevhid, sıfatlar, kader, nübüvvet ve meâd gibi itikadî konular veya bunların delilleri Allah ve Resulü tarafından bütünüyle ve en iyi şekilde açıklanmıştır. Çünkü bunlar en önemli konular olup Allah dinini tamamladığına göre (el-Mâide 5/3) bu delillerin ve meselelerin ihmal edildiği düşünülemez. Hatta naslarda yer alan akfî deliller sonradan filozoflar ve kelâmcılarca ortaya konan akfî delillerden daha kuvvetlidir (*Der'ü te'âruzi'l-aql ve'n-naql*, I, 26-28; *Mecmû'u fetâvâ*, III, 294-296). Bundan dolayı arazların hudûsüyle âlemin hudûsüne istidlâlde bulunmak gibi akfî yöntemler İbn Teymiyye'ye göre usûlû'd-dînden olmadıkları gibi güçlü deliller de değildir. Nitekim Eş'arî ve gerçeği görebilen diğer bazı ince görüşlü kelâmcılar, bu tür istidlâllerin peygamberlerin ve onların takip edenlerin yöntemi olmadığını itiraf etmişlerdir (*Der'ü te'âruzi'l-aql ve'n-naql*, I, 38-39; *Mecmû'u fetâvâ*, III, 303-304).

İbn Teymiyye, akıl ve nakil münasebetine dair görüş beyan eden zümreleri Kur'an merkezli olarak üç gruba ayırır. Birinci grup Kur'an'daki akfîliliği ve akfî delilleri kabul etmeyenler, ikinci grup kabul eden fakat anlama ve tesbitte hata edenler, kendisinin de dahil olduğunu belirttiği üçüncü grup ise Kur'an'daki akfî delilleri doğru bir şekilde bilip anlayanlardır (*Mecmû'u fetâvâ*, XVI, 470-471). Ona göre esasen ehl-i hak (Selef ulemâsı) akfî delillere ve aklın doğru kabul ettiği hükümlere itiraz etmez; onların itirazda bulunduğu şey aklın Kitap ve Sünnet'e muhalif sonuçlara varabildiği iddiasıdır. Halbuki tam aksine dinle çelişen her şey akıl tarafından da yanlış bulunur (*Der'ü te'âruzi'l-aql ve'n-naql*, I, 194). Bununla birlikte diğer kelâmcılar gibi İbn Teymiyye

de dinî kaygı taşımayan, dinî kaynakları tanımayan ve yalnızca akfî delillere dayanarak tartışma yapanlara karşı kendi yöntemleri ve kendi dilleriyle mücadele etmenin onların karşısında susmaktan daha hayırlı olduğunu kabul eder. Bu durum, tıpkı şerrinden korunabilmek için düşman ordusunun kıyafetini giymekten başka çare bulunmamasına benzer. Böyle bir durumda düşman elbisesi giyerek savaşmak, onlara benzememek düşüncesiyle oturup ülkenin işgal edilmesine razı olmaktan daha iyidir (a.g.e., I, 231).

**2. Allah'ın Varlığı ve Sıfatları.** İsbât-ı vâcibde Kur'ânî metodu öne çıkaran ve gözleme dayalı tabii ve psikolojik delillere önem veren İbn Teymiyye kelâmcı ve filozofların kullandığı zihnî ve felsefî delillere itibar etmez. Ona göre hudûs ve diğer nazarî / felsefî delillerin önermelerinde her şeyden önce o kadar fazla ayrıntı ve tasnif vardır ki bunlar âdeta Allah'ın varlığını ispat etmek yerine problemi daha da güçleştirmekte ve ispata engel olmaktadır (a.g.e., I, 38-39; *Mecmû'û fetâvâ*, III, 303-304). Nitekim insan, kâinatın bir yaratıcısının olması gerektiğini hudûs veya imkân delilini aklına getirmeden de bilir. Mârifetullahın fitrî bir karakter taşıması, istidlâlde bulunmanın zorunlu olmaması, peygamberlerin insanların dine davetlerinde onları ibadete yöneltmekle işe başlamaları, müminlerin kalplerinin derinliklerinde Allah sevgisinin bulunması ve bunun tezahürlerinin her an görülmesi gibi psikolojik ve sosyal deliller, dolayısıyla dış ve iç gözleme dayalı bir tefekkür ve sevgiye dayalı bir iman, sırf teorik istidlâllere ihtiyaç bırakmadan daha kolay bir şekilde inanmayı sağlar (*Mecmû'atü tefsîr*, s. 261-262, 269, 277).

İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın zâtına "bağlı" bütün sıfatlar kadîmdir, yokluğu imkânsızdır, bu sıfatların bir fâili de yoktur. Şu halde -Mu'tezile'nin yaptığı gibi- tevhidi sıfatların ve hatta esmâ-i hüsnâ'nın nefyi olarak anlamak yanlıştır. Çünkü böyle bir ulûhiyyet anlayışı varlık alanında değil yalnızca zihinlerde tasavvur edilebilir (*İktizâ'ü's-şarâi'l-müstakim*, s. 844). Öte yandan sıfatlar, Allah'ın zâtından ayrı ve bağımsız gerçeklere işaret eden kavramlar olmadığı için sıfatların kabulüyle zât ve sıfatlar arasında bir terkipten de söz edilmiş olmaz. Esasen varlığı zorunlu olan yalnız zât veya yalnız sıfatlar değil kemal sıfatlarıyla nitelenen zâttır, dolayısıyla sıfatlar zâttan ayrı düşünülemez. Vasıfları bulunmayan bir varlığın dış dünyada mevcudiyetini düşünmek mümkün

olmadığından sıfatların reddedilmesi mantıkî olarak zâtın varlığını da tehlikeye sokmuş olur (*Der'ü te'ârûzi'l-aql ve'n-naql*, III, 292-293, 402).

Buna karşılık sıfatların te'vili, Allah hakkında nasların verdiği bilgilerden başka anlayışlara götürdüğü için bir çeşit tahریف niteliği taşır. Esasen naslarda yer alan sıfatlarda zannedildiği gibi te'vili gerektirecek bir teşbih veya tecsîm de söz konusu değildir. Çünkü her ne kadar ifade güçlüğü sebebiyle Allah'ın bazı sıfatlarıyla insanların nitelikleri için aynı kelimeler kullanılırsa da bu tamamen lafzî aynılık olup ilâhî sıfatlar için kullanılan kelimelerin içerikleri insanla ilgili olandan tamamen ayırır ve yalnızca Allah'ın hakikatini ifade etmeye yöneliktir. Nitekim İslâm ilâhiyyâtında mevcut yaratılmışlara benzerliği reddetme prensibi bu temel farklılığı dile getirmektedir (*Mecmû'û fetâvâ*, III, 3-4). Bu genel tesbit, antropomorfizmi en fazla çağrıştırdığı ileri sürülen isti-vâ ve nüzûl gibi nitelemeler için dahi geçerlidir. İbn Teymiyye'ye göre âyetlerde Allah'a izâfe edilen kelâm veya basar sıfatları hakkında kelâmcılar tarafından herhangi bir teşbih tehlikesinden söz edilmediğine göre aynı mahiyetteki isti-vâ ve nüzûlün de İslâm itikadının genel sıfat telakkisinden ayrı tutulmaması gerekir. Zira sıfatların bazılarını kabul edip bazılarını mevhum bir teşbih düşüncesinden dolayı başka mânalara çekmek tutarsızlık olur (a.g.e., III, 25-27).

Hem "açıklama, yorum", hem de "daha az ihtimalli mânanın daha yaygın mânaya tercih edilmesi" anlamlarına gelen te'vil İbn Teymiyye'ye göre bu sınırlar dahilinde meşrûdur. Ancak Allah'ın sıfatları ve âhiret gibi gaybî hususlara dair haberler ancak naslarda ortaya konduğu şekilde ifade edilebilir; bunların ne mânâ ifade ettiğini yalnız Allah bilir. İnsan açısından bakıldığında gayb âlemiyle ilgili haber ve tanıtlar, görünür âlemde kullanılan isim ve sıfatlarla anlatılmak suretiyle anlaşılabilir. Fakat görünen âlemin dil kalıplarıyla görünmeyen âlem hakkında böyle bir sınırlı konuşma imkânının bulunması hiçbir şekilde iki âlemin aynı olduğu anlamına gelmez.

Te'vil problemiyle bağlantılı olarak müteşâbih konusunu izah ederken Kur'an'ın bütünü için kullanılan Zümer sûresindeki (39/23) müteşâbih kelimesini "tutarlılık, pekiştiricilik" anlamında kabul eden İbn Teymiyye, âyetlerin bir kısmı için kullanılan müteşâbihe ise (Âl-i İmrân 3/7), "bir şeye bir yönden benzeyip başka bir

yönden benzememe" şeklinde bir anlam yükler. Ona göre gayb âlemine dair tasvirler bu anlamdaki müteşâbihler kategorisine girer. Meselâ çeşitli âyetlerde cennet nimetlerini ifade eden kelimeler, dünya nimetlerine de delâlet etmekle birlikte onlara benzememeleri sebebiyle müteşâbihtir. İbn Teymiyye müteşâbihi birçok mânâyı ifade edebilen müşterek isme benzetir (a.g.e., III, 55-68). İbn Teymiyye'nin, bir yandan teşbih ve tecsîmin İslâm akaidinde bulunmadığını kabul etmekle birlikte Ehl-i sünnet kelâmcılarının bu tehlikeye düşmemek, dolayısıyla tenzihe halel getirmemek gibi niyetlerle arş, istivâ, yed vb. haberî sıfatları te'vil etmeye çalıştıklarını hatırlatarak bu tür çabalara sert bir şekilde karşı çıkarken öte yandan naslarda zikredilen âhiret nimetleri hakkındaki açıklamaları müteşâbih kabul edip bunların başka anlama gelebileceğine işaret etmesi birinci görüşünde aşırı tepkisel davrandığını göstermektedir (krş. Muhammed Ebû Zehre, s. 269-271).

Allah'a herhangi bir fiilinde zorunluluk isnat edilemeyeceğini düşünen İbn Teymiyye, bu konuda Mu'tezile'ye karşı Ehl-i sünnet kelâmcıları ile aynı görüşü paylaşırken Allah'ın fiillerindeki hikmet ve ta'îl noktasında Eş'arîler'den ayrılır. Ona göre âlemin yaratılışında Allah'ın fiili için gayri iradî ve zarurî bir illet-i gâiyye gösterilmiş olacağı, Allah'a noksanlık izâfe edileceği, illetin kâdeminin ma'lûlün kâdeminin gerektireceği veya O'nun havâdis mahâl kılınacağı ve teselsül meydana geleceği gibi endişelerle ilâhî fiillerde sebep-iliği (ta'îl) reddetmek doğru değildir (*Mecmû'atü'r-resâ'il*, V, 286-288). Çünkü bir gaye ve hikmete göre iş yapması Allah'ın kudret ve dilemesiyle olup Eş'arîler'in iddiasının aksine bu Allah'ın bir şeye ulaşma ihtiyacında olduğu kuşkusunu doğurmaz. Diğer bir ifadeyle, Allah'ın bir hikmete dayalı iradî bir fiilde bulunduğu ileri sürülürse bundan O'nun kemale ihtiyacı olduğu sonucunun çıkacağı endişesine kapılmak yersizdir (a.g.e., V, 337; *Minhâcû's-sünne*, I, 145-146). Bu suretle İbn Teymiyye, Allah'ın fiillerinin kendi zâtı dışında bir kadîm illete bağlı olmadığını düşünmekle birlikte hâdis bir illetle ilgisini kabul etmiş olur. Zira varlıkların bir başlangıcı bulunduğundan O'nun fiil ve hikmeti de hâdistir. Bu durumda söz konusu hikmete başka bir hikmet ya da hâdis illete başka bir illet gerekmez (*Mecmû'atü'r-resâ'il*, V, 343-344). Buna göre İbn Teymiyye, Eş'arîler'in tahsîn-i akliyyi ve dolayısıyla hikmeti tamamen reddetme yolu-

na gitmek suretiyle filozofların aksi istikametinde bir aşırılığa saptıklarını düşünmekte ve böylece Allah'ın fiillerinin ta'îli konusunda daha çok Mu'tezile'nin görüşüne yaklaşmış bulunmaktadır (bk. HİKMET).

**3. Tевhidi Zedeleyen Görüşler.** İbn Teymiyye'ye göre tevhid bozan hususların içinde en aşırısı, İslâmî terminolojiyle takdim edilip Allah ve âlem arasında iç içe bir birlikteliği var sayan hulûl ve ittihad fikri ve bunu temsil eden vahdet-i vücûd nazariyesidir. Varlığın birliği düşüncesinin kaynağının Hristiyanlık ve diğer İslâm dışı inançlar olduğunu ileri süren İbn Teymiyye güçlü bir muhayyileye sahip olduğunu söylediği İbnü'l-Arabî'yi bu görüşe eğilim gösterenler arasında "İslâm'a en yakın olanı" şeklinde tanıtır.

Allah'tan başkasından yardım talep etmeyi tevhid açısından sakıncalı bulan İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'le tevessülün ise onun hürmetine Allah'a dua edilmesi ve O'ndan yardım dilenmesi demek olduğunu belirtir ve sadece bunda mahzur görmez. Çünkü bu durumda doğrudan Resûl-i Ekrem'den değil onun bereketiyle Allah'tan talep veya yardım dilenmektedir. Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in amcası olması dolayısıyla Abbas'ı vesile ederek yağmur duası yapması (Buhârî, "İstisâ", 3, "Fezâ'ilü aşhâbi'n-nebi", 11) ve Resûlullah'ın, bir âmâyâ gözlerinin şifa bulması için kendi adını anarak Allah'a dua etmeyi öğretmesi (Tirmizî, "Da'avât", 118; İbn Mâce, "İkâme", 189) bu çerçevede ele alınmalıdır. Aynı şekilde âhirette Hz. Peygamber'den şefa'at talep edileceği rivayetleri de dua muhtevalı tevessülün cevabına delil teşkil eder (*Mecmû'u fetâvâ*, I, 103-105, 199-202). Resûl-i Ekrem dışında birini dua vesilesi yapmayı ise uygun görmez.

İbn Teymiyye kabir ziyaretine genel anlamda cevaz vermekle birlikte bunun belli zamanlarda ve periyodik olarak yapılmasını, bu niyetle seyahate çıkılmasını, Hz. Peygamber'inki dahil olmak üzere kabirleri öpmeyi, kabirlerin başında namaz kılp adak kurbanı takdim etmeyi veya ölüden yardım talebinde bulunmayı, söz konusu mekânların takdis ve tâzim edilmesine yol açacağı için tevhid inancını zedeler nitelikte bulur (a.g.e., I, 230-239).

**4. İman.** Kur'an-ı Kerim ve hadislerde imanın çok defa amel-i sâlih veya ilimle bir arada zikredildiğini belirten İbn Teymiyye, imanın fonksiyonel olması ile Allah korkusuna dayalı amel arasındaki yakın ilişki üzerinde önemle durur. Ona göre

burada söz konusu olan korkuyu, cezaya uğrama korkusu yerine kabule mazhar olmama ve rızâya ulaşamama kaygısı şeklinde anlamak gerekir. Bu hususta hassasiyeti olan kimse imanını daima canlı ve faal durumda bulundurduğu gibi onun gereğini yerine getirme konusunda da dikkatli olur. Kur'an'da ibadetlerde huşûa riayet edilmesinin müminlerin kurtuluşa ermelerinin şartı kılınması da (el-Mü'minûn 23/1-2) imanın iç boyutu açısından dikkat çekicidir. Günah işleyen mümin kalpteki tasdikî muhafaza etmekle birlikte günah ondaki haşyet ve huşû özelliklerini kaybettirir.

Allah'ın emirlerine uymamanın bir bakıma geçiciyi kalıcıya, azı çoğa tercih etme cehâleti olduğu göz önüne alındığında imanın ilimle alâkası daha iyi anlaşılır. Burada ilim kelimesi pragmatik anlamda, yani kişinin kendi nihai fayda ve zararları hakkındaki bilgisi mânasında kullanılmıştır. Nitekim Kur'an-ı Kerim son derece vurgulu bir teşbihle geçici olanı akarsu üzerinde oluşan köpüğe benzetmiş (er-Ra'd 13/17), ayrıca kötü davranışta bulunmayı cehâletle ilişkilendirmiştir (en-Nisâ 4/17). İmansızlığın sebep olduğu kötü âkubetin Kur'an'da akletme neticesi olarak gösterilmesi de (el-Mülk 67/10) ilimle iman arasındaki yakın münasebete işaret eder (*Kitâbü'l-İmân*, s. 32-60). Ayrıca İbn Teymiyye, Kur'an ve Sünnet'in ilkelerine aykırı ve onlardan bağımsız bir akılcılığı reddetmekle birlikte açıkça şunu da ifade eder: "Bilinmelidir ki bu meselelerde biri yanlış yola kaymış yahut gerçeği bilmede acze düşmüşse bunun sebebi Peygamber'in getirdiklerine uymakta kusur etmesi, kendisini hakka ulaştıracak olan tefekkür ve istidlâl yolunu terketmesidir" (*Der'ü te'âruzi'l-a'kl ve'n-na'kl*, I, 54). Eş'arîler'in ve diğer Ehl-i sünnet kelâmcıalarının sözlük anlamına dayanarak imanı kalp ile tasdik şeklinde tarif etmesini isabetli görmeyen İbn Teymiyye imanda istisnânın câiz olduğunu söyler (bk. İMAN; İSTİSNÂ).

**Metodolojik ve Fikrî Eleştirileri.** Gaz-zâfî ve İbn Rüşd'den sonra İslâm düşüncesinin önde gelen eleştirci âlim ve mütefekkirlerinden biri sayılan İbn Teymiyye'nin bilhassa kelâmcılar ile filozof ve mantıkçılara yönelttiği eleştiriler yanında mezhepler ve Hristiyanlık hakkındaki tenkitleri de İslâm düşüncesinin çok değerli ürünleri arasında yer alır.

**1. Kelâmcılar.** İbn Teymiyye'nin metod açısından kelâmcılara yönelttiği tenkitler şu şekilde gruplandırılabilir: a) Kelâmî

usûlû'd-dîn olarak takdim etmeleri. İbn Teymiyye'ye göre kelâmcılar, kelâm ilmini usûlû'd-dîn olarak takdim edip bu ilmin öğrenilmesini dinen farz kabul ettikleri için daha baştan hatalı bir yola girmişlerdir. Kelâmcılar, Cehmîyye ve Mu'tezile'nin başlattığı kelâm metodunu Selef'in karşı çıkmasına rağmen İslâm dininin yegâne usulüymüş gibi ele alarak bu usule muhalefeti İslâm dinine muhalefet şeklinde göstermişlerdir. Ancak kelâmcıların salt kelâmî delilleri ve bu delillerle ulaştıkları hükümler âyete, hadise veya sahâbe ve tâbiinden gelen herhangi bir nakle dayanmaz; Kitap ve Sünnet'in delâlet etmediği bir esas ise İslâm dininin aslı veya delili olamaz. İbn Teymiyye'nin tesbitine göre her kelâm mezhebi, kendince bazı mesele ve delilleri usûlû'd-dîne dahil edip bunlara uymayan âyet ve hadisleri mücmel veya müteşâbih kabul ederek ya kendi prensiplerine uydurmuş veya terketmiştir. Meselâ Mu'tezile kelâmcıları, sıfat anlayışları sebebiyle halku'l-Kur'an'ı benimsemeyerek veya rü'yettullah ve arş üzerinde istivâya dair naslarda zikredilen hususları inkâr ederek yanlış bir yola sapmışlardır. Gerçekte ise bu yöntemlerin ve doğurdıkları sonuçların Allah'ın koyduğu ve Resûlullah'ın tebliğ ettiği usûlû'd-dînle bir alâkası yoktur (*Der'ü te'âruzi'l-a'kl ve'n-na'kl*, I, 41-42, 73, 77; *Mecmû'u fetâvâ*, III, 305-306). İbn Teymiyye, bu noktada zaman zaman sertleşerek kelâmcıların usulü için usûlû'd-dîn yerine "usûlû's-şeytân" veya "usûlû muhalefeti'r-resûl" tabirlerini kullanır (*Mecmû'atü tefsîr*, s. 370). Bazı Mu'tezile kelâmcıalarının ulaştıkları akfî hükümlere muhalif kalanları tekfir etmelerini de eleştiren İbn Teymiyye, sadece akılla bilindiği iddia edilen konulardaki ihtilâfın şer'î bir kavram olan küfürle bağdaştırılmasını tutarsızlık olarak görür. Çünkü tekfir dini ilgilendiren bir kavram olup ancak Peygamber'in haber verdiklerinin tekzip veya inkâr edilmesi durumunda söz konusu olabileceğine, özellikle yalnız akılla bilinebilen bir şeye muhalif davranmanın kâfir olacağına dair dine bir hüküm bulunmadığına göre akılla bilinebilen bir hususa muhalefet eden kimse kesinlikle tekfir edilemez (*Der'ü te'âruzi'l-a'kl ve'n-na'kl*, I, 242-243). Bu konuda dinin ortaya koyduğu esas özetle şudur: Küfür, bir kimsenin Peygamber'i getirdiği haberler (vahi) konusunda tekzip etmek veya doğru olduğunu bilmesine rağmen yine de ona tâbi olmamakta direnmehtir. Buna göre gerek imanı gerekse küfür vahi ve risâletle sınırlı kavramlardır. Eğer din, yalnız akılla bilinebilen şeyle

ri reddetmenin küfür olduğuna dair genel bir hüküm koysaydı kelâmcılar haklı sayılabilirdi, fakat dinde böyle bir şey yoktur (a.g.e., I, 242-243). İbn Teymiyye kelâma ve kelâmcılara sert eleştiriler yöneltirken kendi deyimiyle “gerçek usûl’ü-d-dîn”e ve Kur’an’a dayalı kelâma açık olduğunu da sık sık ifade etmiştir. Ona göre mezmûm olanın aksine gerçek usûl’ü-d-dîn’in nehyedilmesi câiz değildir. Selef de şüphe ve bid’at ehli olan kelâmcıları kötülerken Allah’ı bilmeye deliller getiren, O’na uygun olan ve olmayan vasıfları açıklayan gerçek kelâmcıları itham etmemiştir. Selef’in kınadığı kelâm özünde bâtil ve yalan olan, yani Kitap ve Sünnet’e uymayan ve bid’at ehli ile münazara ederek onlardan etkilenmek suretiyle doğru yoldan uzaklaştıran kelâmdır (a.g.e., VII, 172, 179, 181). Nitekim Hz. Peygamber’in bildirdiği hususlara icmâlen inanmak farz-ı ayın, tafsilî olarak inanmak farz-ı kifâyedir. Ayrıca tedebbür, tezekkür, akletme, fehmetme, Allah’ın yoluna hikmet ve güzel öğütlerle çağırma ve en güzel şekilde mücadele etme gibi akfî hususların hepsi bizzat Kur’an’ın emirleri arasındadır. Şu halde bunlar usûl’ü-d-dînden olup bu hususlarla meşgul olmak farz-ı kifâyedir (a.g.e., I, 50-51; *Mecmû’u fetâvâ*, III, 311-312).

b) Kelâm konularında kesinlik iddiasında bulunmaları. İbn Teymiyye’ye göre gerek Mu’tezile gerekse onların yolundan giden Eş’arî kelâmcıları ve bir kısım fukaha, mesâilinin kesin olduğu iddiasıyla usûl’ü-d-dîn olarak adlandırdıkları kelâmı yüceltmişlerdir. Ancak bu iddialarına rağmen İslâm âlimleri arasında en fazla ihtilâfa düşenler yine kelâmcılar olmuştur (el-İstikâme, I, 47-50). Öte yandan kelâmcılar tarafından aklın nasların önüne geçirilmesinin hiçbir haklı gerekçesi olmadığı gibi bu iddia kendi istidlâlleriyle de çelişmektedir. Meselâ Mu’tezile ile onların takipçisi olan Şîa’nın tevhid ve adl prensipleri kendilerince kesin akfî delillerle bilinirken Sıfâtiyye bunun tam aksinin akfî delillerle bilindiğini söyler. Nefiy ve isbâtı savunanların her biri zekâ ve akıl sahibi olup ilmî seviyeleri de yüksek olduğu halde bunlardan bir tarafın sarîh aklın nefye, öteki tarafın isbâta delâlet ettiğini ileri sürmesi nasıl izah edilebilir? Sıfatlarda bile çekişen kelâmcıların cevher-i ferd, cisimlerin temâsülû, arazların bekâsı gibi meselelerde ihtilâfları çok daha fazla olmuştur. İbn Teymiyye’ye göre bunun sebebi sünnetten uzaklaşmadır, uzaklaşma arttıkça aradaki ihtilâflar daha da büyümüştür. Mu’tezile’deki iç ihtilâflar isbât

ehli olan kelâmcılara göre daha fazla olmuştur. Şîa’ya gelince onlar sünnetten daha çok uzaklaştıkları için gruplaşma ve ihtilâfta Mu’tezile’yi de geride bırakmıştır. Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, İmâm’ul-Haremeyn el-Cüveynî, Fahreddin er-Râzî gibi mensubu bulundukları mezheplerin en zeki şahsiyetleri de bir yandan sözlerinin kat’î, burhanî ve akfî olduğu iddiasında bulunmuşlar, öte yandan riyâziyyât ve tabîyyât konularında bile bazan kesin kanaat bildirirlerken bazan tevakkuf etmişlerdir. Hatta bu yüzden bir kısmı sonradan pişman olduğunu ve Kur’an metoduna dönüş yaptığını bildirmiştir (*Der’ü te’ârûzî’l-âkl ve’n-nakl*, I, 156-163). Akfî yöntemler kullanan kelâmcılar birbirine böylesine zıt sonuçlara varabildiklerine göre sem’in delâletine kıyasla aklın delâletinde daha çok zan bulunmaktadır; şu halde nihâi kaynak Kitap ve Sünnet’tir. Kelâmcıların halku’l-Kur’ân, rû’yetullah, vahyin mahiyeti gibi konulara dair açıklamaları Kur’an’a uygun düşerse kabul edilir, aykırı olursa reddedilir. Kitap ve Sünnet’te delâleti kesin olan bir şeye ise delâletinde ihtilâf bulunan akfî bir delille karşı çıkılmaması gerekir (a.g.e., I, 52-53, 192-194, 229).

c) Naslardaki akfîliği ihmal edip Kur’an ve Sünnet metodunun dışına çıkmaları. İbn Teymiyye’ye göre kelâmcıların çoğu, şer’î delillerin sadece haber-i sâdık olarak bir değer taşıdığını düşündüğünden usûl’ü-d-dîni akliyyât ve sem’iyyât diye ikiye ayırıp birincisinin Kitap ve Sünnet’le bilinemeyeceğini ileri sürer. Meselâ Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve diğerleri âyet ve hadislerin delâletlerine sadece haber olarak baktıkları için açıkça veya dolaylı olarak aklî asıl kabul etmek durumunda kalmışlardır. Eş’arî ve Kādî Abdülcebbar gibi kelâmda imam sayılan âlimler ise Kur’an’ın akfî deliller ihtiva ettiğini kabul etmekle birlikte onlar da bu delilleri yanlış anlayarak Kur’an’da bulunmayanları ona mal etmişlerdir (*Mecmû’u fetâvâ*, XVI, 470-471). İbn Teymiyye’ye göre Kur’an ve Sünnet metodu kelâm metodundan farklıdır. Çünkü Allah kullarına ruhî olgunluk ve iyiliğin son derecesini emrederken kelâmcıların yaptığı gibi bunu sadece sözlü ikrarla sınırlı tutmamaktadır. Kelâm muhteva olarak Kur’an’ın ne delil ne de hükümleriyle uygunluk arzeder. Çünkü Kur’an’ın delilleri fitrî olup bizzat maksadın kendisine ulaştırırken kelâmcıların kullandığı kıyasa dayalı deliller maksadın kendisine değil onun ancak benzerine ulaştırabilir. Makâsıd konusunda ise Kur’an hem

bilme hem de amel etmeyi öne çıkararak insanı kendi bütünlüğü içinde hedefe götürür. Buna karşılık kelâm yalnızca kulun ikrara ulaşmasına yardımcı olur, yani nazarî olarak varlığın kabulünü sağlar, amele götürmez (a.g.e., II, 12). Bu sebeple birçok âyette Kitap ve Sünnet’in dışında çözüm aramanın yanlışlığı vurgulanmıştır (*Der’ü te’ârûzî’l-âkl ve’n-nakl*, I, 58). Meselâ kelâmda çokça kullanılan hudûs delilinde arazların değişkenliğinden hareketle cevher ve cisimlerin hudûsü ispatlanmaya çalışılır. Zihnî bir kavram olan cevherlerin hâdis oluşu ile istidlâl etmenin Kur’an’ın metoduna uymadığı üzerinde duran İbn Teymiyye, buna karşılık doğrudan a’yânın (müşahade edilebilen nesneler) Allah tarafından yaratılmasına dayalı yöntemi tercih eder. Çünkü eşyanın yoktan yaratılması istidlâl ihtiyacı bırakmayacak kadar bedhîdir. Kur’an’da da varlıkların cevher ve arazlardan oluşması değil Allah’ın dilemesiyle kendileri dışında başka somut nesnelerden yaratılması (meselâ insanın “alak”tan meydana getirilmesi) konu edilmektedir. Buna karşılık kelâmcıların sık sık dile getirdikleri cisimlerin mürekkep olması, arazların iki zaman birimi içinde devam etmemesi gibi teorik iddialar gözlem alanına girmediği, ayrıca kesin ve bedhî olmadığından usûl’ü-d-dînden sayılamayan hususlardır (*Mecmû’atü tefsîr*, s. 209-212). Hudûs delilinin önemli bir önermesini teşkil eden illetlerin teselsülünün imkânsızlığı, yani sebep-sonuç ilişkisine dayalı hudûsün sonsuza kadar gidemeyeceği ilkesine de eleştiriler yöneltten İbn Teymiyye’ye göre bu aslında herhangi bir şeyin yaratıcısız meydana gelmesine de imkân tanımaktadır (a.g.e., s. 308 vd.). Cehmîyye ve Mu’tezile kadîm bir muhdisi ispat ettiklerini zannetmelerine rağmen bu konudaki istidlâlleri daha çok Allah’ın kadîm olmadığı sonucuna götürme tehlikesi taşımaktadır. Yine Eş’ariyye ve Kerrâmiyye âlemin yaratıcısını ispat ettiklerini ileri sürerlerse de kullandıkları yol böyle bir ispat neticesi vermemektedir. Halbuki vâcibü’l-vücûd ve kadîm bir muhdisin varlığı fitrî ve zarurî olarak bilinmekte, varlığının delilleri müşahade edilen nesne ve olaylarda kendilerini göstermektedir (a.g.e., s. 363-364). Öte yandan İbn Teymiyye’nin tesbitine göre hudûs delilini kabul etmenin bir neticesi olarak meselâ Cehm b. Safvân cennet ve cehennem sona ereceği, Ebû’l-Hüseyn el-Allâf cennet ehlinin hareketlerinin bir noktadan sonra nihayet bulacağı, bazıları da cennet nimetlerinin tat ve kokusunun sürekli olmadığı gibi din ve akıl açıcı-

sından yanlış fikirlere saplanmışlardır (*Der'ü te'âruzi'l-'aql ve'n-naql*, I, 38-41; *Mecmû'u fetâvâ*, III, 303-305). Aynı şekilde Kur'an'da meâdin vukuu da -kelâmcıların iddiasının aksine- onun zihnen imkânı noktasından ele alınamaz. Çünkü bir şeyin zihinde mümkün oluşu onun sadece imkânsızlığını ortadan kaldırır, hariçte de mümkün olduğunu göstermez; aksine zihnen imkân dahilinde bulunan gerçekte mümteni olabilir. Şu halde ispatın geçerliliği ancak zihin dışında da imkânının gösterilmesine bağlıdır. Çünkü bir şeyin hariçte mümkün olduğu ispatlanırsa imkânsızlık ihtimali tamamen ortadan kalkar (*Der'ü te'âruzi'l-'aql ve'n-naql*, I, 31). İnsanlar hâriçteki imkânı tesbit etmeye bazan bir şeyin kendisinin varlığını, bazan onun benzerinin varlığını, bazan da ondan daha üstün olan -dolayısıyla var kılınması daha güç bulunan- başka bir şeyin var olduğunu bilmek suretiyle ulaşırlar. Böylece mümkün oluş ortaya çıktıktan sonra bunun Allah'ın kudretiyle bağlantısı kurulur (*a.g.e.*, I, 30-32; *Mecmû'u fetâvâ*, III, 298-299). İbn Teymiyye, imkânla ilgili temel yaklaşımını böylece ortaya koyduktan sonra bu çerçevede meâd ile ilgili âyetlerin izahlarını yapmaya, meâdin imkânına ve tevhide dair Kur'an'da yer alan akfî istidlâllerden örnekler vererek bunları incelemeye çalışır (*Der'ü te'âruzi'l-'aql ve'n-naql*, I, 32-37). Dehriyye'nin âlemin kâdemi görüşüne karşı, kelâmcıların yaptığı gibi arazlarla onun hudûsünü ispat etmeye uğraşmak, İbn Teymiyye'ye göre Kur'an metodunun dışına çıkıp yanlışla diğer bir yanlışla mukabele etmek demektir (*a.g.e.*, VII, 179). Nitekim kelâmcıların metoduyla inanmanın hâsıl olmadığı tecrübe ile sabittir (*a.g.e.*, I, 309-310). Bu sebeple kelâmcılar bazan "tekâfü'l-edille"den, yani delillerin eşit değerde olması sebebiyle hangisinin doğru olduğunu bilinemeyeceğinden söz ederler. Hatta İbn Vâsıl el-Hamevî gibi bir kısım âlimlerin, ilâhiyyât konularında deliller yeterli bilgi vermediği için bunları bırakıp astronomi konularıyla ilgilenmeye başladıkları rivayet edilmektedir (*a.g.e.*, I, 164-165; *Mecmû'u fetâvâ*, XVI, 471-472). İbn Teymiyye, Kur'an'da nehyedilmiş olmasına rağmen kelâmcıların metodunda yer aldığını ileri sürdüğü bazı tenkit noktalarını şöyle sıralamaktadır (*Der'ü te'âruzi'l-'aql ve'n-naql*, I, 48-50): Bilgi sahibi olmadan Allah hakkında tartışmak (el-A'râf 7/33; el-İsrâ 17/36), Allah'a gerçek dışı şeyler isnat etmek (en-Nisâ 4/171; el-A'râf 7/169), ilimsiz cedel yapmak (Âl-i İmrân 3/66), hakikat ortaya çıktıktan sonra yine cede

girmek (el-Enfâl 8/6), yanlış olan delillerle cedel yapmak (el-Mü'min 40/5), Allah'ın âyetleri üzerinde cedel yapmaya kalkışmak (el-Mü'min 40/4, 35, 56; eş-Şûrâ 42/16, 35), Allah'ın tartışılmasını yasakladığı konularda tefrikaya düşmek (Âl-i İmrân 3/103-106; el-En'âm 6/159; er-Rûm 30/30-32). İbn Teymiyye, bu münasebetle Hz. Peygamber'in ashabını itikadî konuları tartışmaktan menettiğine dair rivayetlere de yer verir (Müslim, "İlim", I; İbn Mâce, "Muqaddime", 10). İbn Teymiyye, yukarıda belirtilen yanlışlara düşmemek şartıyla gerçekten usûl'd-dinden olan konular hakkında bilgi edinme gayretlerinin Kur'an ve Sünnet tarafından menedilmesinin bazı özel durumlar dışında söz konusu olmadığını da özellikle ifade eder (*a.g.e.*, I, 50).

d) Kur'anî terimlerin anlamlarını değiştirmeleri. İbn Teymiyye'ye göre Selef âlimleri ve müctehid imamlar aslında kelâmcıları cevher, araz, cisim vb. yeni terimleri kullandıkları için değil bu kelimelere yanlış mânalar yükledikleri için eleştirmişlerdir. Nitekim Kitap ve Sünnet'te cevher, cisim, tahayyüz, araz gibi kelimelere yüklenen anlamlarla kelâmcıların kastettikleri anlamlar aynı değildir. Bu farklılık bazan terimlerin vaznedilişi, bazan da mânanın delâletiyle ilgilidir (*a.g.e.*, I, 44-45, 232-233, 269; *Mecmû'u fetâvâ*, III, 307-308). Halbuki dinî konularda kullanılan terimlerin naslarda kastedilen mânaya uygun olma zorunluluğu vardır. Ayrıca kelâmcılar ve felsefeciler, görüşlerini birkaç anlama gelen mücmel lafızlara dayandırdıkları ve bunların ihtiva ettiği farklı anlamlar karışıklığa sebep olduğu için kullanımda bazan doğru, bazan da yanlış sonuçlar ortaya çıkmaktadır (*Der'ü te'âruzi'l-'aql ve'n-naql*, I, 208-209, 221). Meselâ akıl, madde, sûret, cevher, araz, cisim, tahayyüz, cihet gibi kelimeler böyledir. Öte yandan kelâmcılar özel Kur'anî terimlere de kastedilenden farklı anlamlar yüklerler; meselâ tevhid kelimesine "sıfatı bulunmama" gibi olumsuz bir anlam verirler. Halbuki Hz. Peygamber'in haber verdiği tevhid, Allah'a ilâhlık (mâbudluk) nisbet etme gibi olumlu bir anlamdadır. Diğer bir ifadeyle ilâh teriminin kapsamı, Sıfatıyye kelâmcılarının dediği gibi yalnızca "yaratmaya muktedir olan" mânasından ibaret değildir. Zira Mekke müşrikleri de "tevhîdû'r-rubûbiyye" denilen bu ilkeyi, yani yaratıcı Tanrı inancını kabul ediyorlardı. İbn Teymiyye, müşriklerin bu inancı hakkında bilgi veren âyetlerden örnekler aktararak İslâm'ın ortaya koyduğu tanrı

inancının rubûbiyyet tevhidi yanında ulûhiyyet tevhidini de kapsadığını, buna göre ilâh kavramının aynı zamanda "ibadet edilen, ibadet edilmeye lâyık olan" anlamını taşıdığını özellikle vurgulamakta (*a.g.e.*, I, 222-226), bu sebeple kelâmcıların istidlâhlarının usûl'd-dine uygun düşmediğini ileri sürmektedir. Ancak İbn Teymiyye'nin, İslâm'ın ulûhiyyet anlayışında hem rubûbiyyet hem de ulûhiyyet tevhidinin bulunduğu şeklindeki görüşü önemli olmakla birlikte bu hususta bütün kelâmcıları eleştirmesi haklı görünmemektedir. Zira bu suçlama, ancak amelin imandan cüz olmadığını savunan Eş'arî sonrası Ehl-i sünnet âlimleri için haklı sayılabilir.

2. Filozoflar ve Mantıkçılar. İslâm dünyasında felsefenin zuhurunun, kelâmcıların ortaya attığı mebde ve meâdla ilgili bazı nazariyelerin başkalarına sarıh akla uygun görülmeyp tenkit edilmesiyle başladığını ileri süren İbn Teymiyye filozofları eski Yunan düşünürlerine tâbi olmak, Aristo metafiziğini, Harran Sâbiîleri'nin inançlarını dine sokmak ve böylece eserlerinde İslâm inançlarına uymayan nazariyelere yer vermekle suçlar. Bununla birlikte İbn Teymiyye'ye göre felsefeyi toptan kabul etmek de reddetmek de doğru değildir. Çünkü ilâhiyyât, meâd, peygamberlik ve diğer dinî meselelerde, hatta tabiat bilimleri, matematik ve mantıkta bile birden çok felsefî anlayış mevcuttur (*Min-hâcü's-sünne*, I, 357). Bu sebeple filozoflar arasında peygamberlerin sadece amelî hikmet hakkında bilgi sahibi olduklarını, ilmî hikmeti bilmediklerini ileri sürenlerin yanında peygamberlerin hakikatleri bildiklerini, fakat sıradan insanların soyut gerçekleri kavramaktan âciz olduğunu düşünerek bunları sembolik bir anlatımla ifade ettiklerini düşünenlerin de bulunduğu belirtir (*a.g.e.*, I, 322; *Der'ü te'âruzi'l-'aql ve'n-naql*, I, 9-11). İbn Teymiyye'nin, filozoflar arasında hakikati bilme konusunda peygamberleri kendilerinden daha aşağıda gösterenlerden söz ederken Fârâbî, İbn Fâtik gibi isimler yanında İbnü'l-Arabî'yi de zikretmesi (*Der'ü te'âruzi'l-'aql ve'n-naql*, I, 9-10) ilgi çekicidir. Bu arada İbn Teymiyye, İbn Sînâ gibi bazı filozofların peygamberleri filozoflardan üstün tuttuğunu da kabul eder. İbn Teymiyye, "tahrif ve te'vil ehli" diye nitelediği filozofların peygamberlere ait beyanların sembolik anlatımlar olduğunu, dolayısıyla te'vil edilmesi gerektiğini ileri sürmelerini de eleştirerek onların aslında gerçeği ortaya çıkarmak niyetiyle değil savunma psikolojisiyle te'vile başvurduklarını, bu yüz-

den dinî metinlerdeki kelimeleri geleneksel olarak bilinen anlamından saptırıp garip mecazlar ve istiarelerden faydalandıklarını ve bu suretle kendi görüşlerine uydurmaya çalıştıklarını söyler (a.g.e., I, 12).

İslâm filozoflarının âlemin kîdemi, sudûr nazariyesi ve Allah'ın ilmi gibi konulardaki kanaatlerine karşı daha önce Gaz-zâlî'nin yönelttiği eleştirileri devam ettiren İbn Teymiyye'ye göre âlemin kîdemi düşüncesi âlemi ezeli ve tam bir illete dayandırma teşebbüsünden kaynaklanmıştır. Çünkü filozofların görüşüne göre illet-ma'lûl ilişkisinde illetin ezeli olması durumunda ma'lûl de başlangıçsız konuma gelir. Halbuki ezeli illet görüşü reddedildiği zaman kîdem iddiaları da kendiliğinden ortadan kalkar (a.g.e., IX, 211-214; *Minhâcû's-sünne*, V, 148). Âlemin kîdemi konusunda filozofların kesin delil ortaya koymak şöyle dursun zannî delilleri bile yoktur. Zira kullandıkları illet-ma'lûl, eser-müessir veya fâil-i muhtâr gibi nitelemelerin her biri, âlemde hiçbir şeyin kadîm olmasına imkân vermeyen ve hudûs zorunlu kılan unsurlardır (*Minhâcû's-sünne*, I, 406). Ayrıca, "Birden ancak bir doğar" şeklindeki sudûr teorisi de akla ve Allah'ın irade sahibi oluşuna aykırıdır. Nitekim İbn Rüşd gibi filozoflar buna karşı çıkmışlardır (a.g.e., I, 323). Sudûr nazariyesi Allah'ın yaratmasıyla bağdaşmadığı gibi bu nazariyedeki "bir" kavramı da muğlaktır, burada "bir" sadece hariçte varlığı olmayan zihni bir kavram olup kendisiyle âlemin mi yoksa Allah'ın mı kastedildiği anlaşılmamaktadır (a.g.e., I, 402).

Filozofların, varlığı zorunlu (vâcibü'l-vücûd) olan Allah'ın dışındaki bütün varlıkların zorunsuz (mümkün) olduğu ve bunların var edicisinin bulunması gerektiği öncüllerine dayalı olan imkân deliline de tenkitler yönelten İbn Teymiyye'ye göre âlemin zorunsuzluğunun felsefî olarak ispatlanmasına ihtiyaç yoktur. Çünkü Kur'an'da bildirildiği gibi Allah'tan başka her şey O'na muhtaçtır, başkasına muhtaç olan da ister istemez zorunsuz varlıktır (*Der'ü te'ârûzî'l-aql ve'n-naql*, VIII, 172-173).

Mümkün kavramı dilde "kendiliğinden varlık alanına çıkamayan" anlamına geldiğine göre bu tür bir şey eğer varlık alanında bulunuyorsa İbn Teymiyye'ye göre mümkünlüğün ötesinde muhdes demektir. Ancak İbn Sînâ ve diğer bazı filozofların bir yandan "zorunlu mümkün" veya "vâcib bi-gayrih" teorisiyle âlemi yokluğu düşünülmemeyen, öncesiz ve başlangıçsız kabul ederken öte yandan onu varlığı ve

yokluğu eşit mümkün statüsünde görmeleri tutarsız bir yaklaşımdır. Ayrıca sonsuza kadar öncesiz sebeplerin varlığını düşünmek teselsüle yol açar ve bunlar kendilerinin dışında zorunlu bir varlığa bağlanamaz. O halde imkân delili bir isbât-ı vâcib yöntemi olamaz (a.g.e., VIII, 202). İbn Teymiyye'ye göre filozofların bu yaklaşımı, İbnü'l-Arabî gibi vahdet-i vücûd görüşünü benimseyen mutasavvıf düşünürlerin varlığın tamamını birleştirip tekleştirmelerine, Âmidî gibi filozof kelâmcıların da zorunlu varlığın kanıtlanamayacağı görüşünü iddia etmelerine yol açmıştır (a.g.e., VIII, 179-182).

Aristo felsefesindeki, Tanrı'nın âlemin ilk hareket ettiricisi (muharrik-i evvel) olması gerektiği kabulüne dayanan hareket deliline karşı da İbn Teymiyye ciddi eleştiriler yapmıştır. Ona göre İbn Sînâ ve İslâm filozofları ilk muharrik yerine vâcibü'l-vücûdu koymuşlarsa da bununla Grek felsefesinde kullanılan delil değişmemektedir. Filozoflar, bu delilde Tanrı'yı hareketin fâil sebebi değil gâî sebebi saydıkları için âlemde Allah'ın yoktan yaratması (ibdâ ve hudûs) yerine âlemin Tanrı'ya olan sevgi ve iştiağından doğan hareketini esas almışlardır. Dolayısıyla onlar Allah'ın yaratıcılığını ve havâdisin fâili olma özelliğini ortadan kaldırmış ve O'nu nâkis duruma düşürmüşlerdir. İbn Teymiyye'nin ifadesiyle bu delille Allah'ın âlem karşısındaki durumu, namazda cemaatin kendisine tâbi olduğu imam konumuna düşmektedir. Âlemin hareketsiz var olamayacağı görüşünün de bir mesnedi bulunmadığından bu delil baştan itibaren geçersizdir. Ayrıca bir nesneyi hareket ettirmek, filozofların düşündüğü gibi cüzlerini bir araya getirip onu oluşturmaktan daha üstün bir vasıf değildir. Üstelik Aristo felsefesindeki hareket delilinde Tanrı'nın evreni doğrudan hareket ettirmesi değil ekmeğin acıkan veya suyun susayanı hareket geçirmesi gibi bir tesir söz konusudur (a.g.e., VIII, 139-141). Şu halde Kur'an'a dayalı olarak yaratılmışların hem ortaya çıktıkları zamanda hem de var oldukları süre boyunca Allah'a muhtaç oluşları kabul edildiği takdirde İbn Teymiyye'ye göre bu delile ihtiyaç kalmayacaktır. Çünkü Allah âlemin hem fâili hem rabbi hem de sevilen ve ibadet edilen ilâhıdır, yani âlemin sadece gâî değil aynı zamanda fâil sebebidir (a.g.e., VIII, 145).

Mantığın İslâm filozofları tarafından doğru düşünmenin vazgeçilmez kuralları olarak kabul edilmesi ve Cüveynî'den itibaren kelâm âlimleri tarafından da be-

nimsenip kullanılması sebebiyle İbn Teymiyye'nin kelâmcılara ve felsefecilere yönelik değerlendirmeleri onun Aristo mantığına yaptığı tenkitlerden ayrı düşünülemez. Diğer eserlerinde bu konudaki eleştirilerine rastlanırsa da mantıkla ilgili en önemli çalışması *er-Red 'ale'l-Mantıkiyyîn* adıyla şöhret bulan *Naşihatü ehli'l-îmân fi'r-red 'alâ mantıki'l-Yûnân*'dir. Aristo mantığına Fârâbî'nin ilâve ettiği, daha sonra bütün İslâm mantık kitaplarına yerleşen temel bir tasnife göre bilgi tasavvur ve tasdiklerden oluşur. Tasavvurlara tanım (had), tasdiklere ise kıyas yöntemiyle ulaşılır. Dolayısıyla Aristo mantığının temel dayanakları had ve kıyas; İbn Teymiyye de Aristo mantığına karşı eleştirisini büyük ölçüde had ve kıyas üzerinde yoğunlaştırmıştır (Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 187-282). Aristocular'ın, "herhangi bir tasavvurun tanımsız elde edilemeyeceği" şeklindeki hükümleri İbn Teymiyye'ye göre geçerli olamaz, çünkü bir defa önerme selbîdir, o yüzden bedihî değildir. Dolayısıyla Aristocu mantığın ilk önermesi daha baştan yanlış bir temel üzerine oturtulmuştur. İkinci, bir tasavvuru tanımlayan mantıkçı bu fikri ameliyesini ya önceden yapılan bir tanım yardımıyla veya herhangi bir tanım olmadan icra eder. Eğer önceki bir tanım vasıtasıyla yapıyorsa bu devir ve teselsüle yol açar; herhangi bir tanım olmadan yapıyorsa o takdirde mantıkçıların, "Tanım olmadan kavramlar elde edilemez" sözü çürütülmüş olur. Ayrıca çeşitli eğitim düzeyindeki insanlar genellikle ihtiyaç duydukları konularda mantıkî tanımlara başvurmadan bilgi edinir ve uygulamada bulunurlar; nitekim ilim ve meslek otoriteleri de bu tanımları kullanmaz.

Öte yandan mantıkçıların ölçülerine tamamen uyan bir tanım da yoktur. Meselâ, "İnsan düşünen canlıdır" gibi en meşhur tanıma karşı bile çok sayıda itiraz ileri sürülmüştür. Mantıkçıların tesiriyle nahivciler meselâ ismin, fıkıh usulcülerini kıyasın birçok tanımını yapmışlarsa da bunların hiçbirini itirazdan kurtulamamıştır. Eğer nesnelerin tasavvuru muhakkak surette hadlere bağlı olsaydı şu ana kadar insanların hiçbir şeyi tasavvur edememiş olması, eğer tasdik tasavvurlara bağlı bulunsaydı insan oğlunun herhangi bir ilme sahip bulunmaması gerekirdi. Mantıkçılara göre gerçek tanımlar, cins ve fasılları bulunan neviler yani mürekkep nesneler için yapılır. Bu sebeple onlar, basit varlıklar olarak düşündükleri kozmik akıllar gibi varlıkları tanımlanamaz varlıklar gru-

buna dahil ederler. Bu durumda İbn Teymiyye'ye göre söz konusu basit varlıkların ya tasavvur edilememesi veya -tasavvur edilebildiğine göre- bunların tanıma muhtaç olmaması gerekir. Bu da tasavvurların mutlaka bir tanıma muhtaç olmadığına delil teşkil eder.

Tanımlar her biri bir anlam ifade eden çeşitli terimleri içerir. Kişinin bu terimleri ve anlamlarını önceden bilmeden tanımını anlaması mümkün değildir. Ekmek, su, yer, gök, anne ve baba lafızlarının gerçek karşılıklarını (müsemma) tasavvur edemeyen lafzın delâletini de bilmez. Bu sebeple kelâmcıların da dediği gibi tanımlar kavramlaştırmayı (tasvir) değil ayrıştırma (temyiz) sağlar. Tanımdan beklenen ayrıştırma olunca onların eşyaya konan isimler gibi en kısa, en veciz, en kuşatıcı ve en uygun olmaları beklenir. Bu durumda, "İnsan düşünen canlıdır" önermesinde olduğu gibi tanımlar bir veya birkaç ismin bir araya gelmesinden başka bir anlam taşımazlar.

İbn Teymiyye'ye göre lafızlara ihtiyaç duyulmadan da mânaların tasavvuru mümkündür. Tanım ise önceden tasavvur edilen mânaların söze dönüştürülmesinden başka bir şey değildir. Tasavvur edilen varlıklar ise ya tat, renk, koku gibi dıştan gelen veya açlık-tokluk, sevgi-nefret, sevinç-üzüntü, lezzet-elem, arzutiksinti, bilgi-bilgisizlik gibi iç duyuyla idrak edildiklerinden ayrıca bir tanıma ihtiyaç duymazlar. Bunların dışındakilere ise ancak görüne itibarla kıyas uygulanabilir. Ayrıca mantıkçılar tanımların çürütülebileceğini ve aksinin savunulabileceğini kabul ederler. Bir şeyin çürütülmesi veya aksinin savunulması onun önceden tasavvurunu gerektirdiğine göre tanım-sız tasavvur mümkündür. Yine onlar bedihî olan tasavvurların tanıma muhtaç olmadığını, aksi takdirde devir veya teselsülün gerekeceğini kabul ederler. Bir şeyin bedihî ya da nazarî oluşu ise kat'î ve zannî kavramlar gibi izafidir. Birinin zannî saydığı bir şeyi başkası kat'î kabul edebileceği gibi birinin ancak mantıkî çıkarımla bilebildiği şeyi başka biri doğrudan kavrayabilir. Hatta kesbî olduğu kabul edilen bazı bilgiler de idrak kapasiteleri ölçüsünde bazıları için tanıma ihtiyaç bırakmayacak derecede apaçık olabilir. O halde bilgiyi tanıma bağımlı kılmak doğru değildir (*er-Red 'ale'l-mantıkıyyîn*, s. 7-14).

İbn Teymiyye, mantıkçılar tarafından ileri sürülen "herhangi bir tasdik kıyas dışında bir yolla ulaşılamayacağı" şeklindeki hükmü de kuşkuyla karşılar. Çünkü

nazarî olsun bedihî olsun bilgi vasıtaları nisbîdir, bazılarının kıyası kullanması hiç kimsenin kıyas dışında bilgi sahibi olamayacağını göstermez. Bilginin sadece kıyasa dayanmadığı mütevâtir haberin de bilgi kaynağı olmasından anlaşılmaktadır. Diğer taraftan kıyasın geçerli sayılabilmesi için önermelerinin her birinin doğru olması gerekir. Ayrıca mantıkî kıyasta bilgiye ulaşmak için en az iki önerme gerekmektedir, halbuki bazan bir önermeyle de bilgi elde etmek mümkündür.

Mantıkçıların akıl yürütmenin en doğru bilgiyi verebildiği iddiasına karşı İbn Teymiyye şu cevapları verir: Akıl yürütme yalnızca zihni konulara hasredildiği için fizik dünya ile bir münasebet kuramaz, dolayısıyla nesnelerle ilgili bir bilgi veremez. Ayrıca vâcibü'l-vücûd, akıllar, felekler gibi konuların anlaşılmasını sağlayamaması bir yana akıl yürütmenin dayandığı zorunlu, kadîm, cevher ve araz gibi kavramların da fizik âlemde bir karşılığı yoktur. Mantıkçıların ilâhiyyât meselelerini dayandırdıkları küllîler ise objektif varlığa sahip olmayıp zihnin kurguları olmaktan başka bir şey değildir. O halde ruhun kemale ermesi, felsefe ve mantık yapmakla değil Allah'ı bilmek ve iyi davranışlar sergilemekle gerçekleşir. Tek başına bilgi, ruhu tatmin etmediği için teori ve pratiğin birbirini tamamlaması gerekir, bu da ikisini ihtiva eden imanla mümkündür (*a.g.e.*, s. 88-91).

Bu suretle İbn Teymiyye, Aristo mantığındaki özellikle tanım anlayışına ciddi eleştirilerde bulunmuş, ayrıca kıyasın önermelerini ve istidlâl metotlarını da sorgulamıştır. Formel mantık yerine benzerliğe dayalı usul mantığını esas alan İbn Teymiyye'nin, Batı dünyasında çok sonra dile getirilmeye başlanan ve tecrübi metoda kapı aralayan eleştirileri İslâm âleminde bir gelenek oluşturmamıştır (geniş bilgi için bk. Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 187-282).

**Mezheplere ve Diğer Dinlere Reddiye-leri.** Hadisle iştigal eden bazı kişilerin ümmetin güzide şahsiyetlerini bid'atçılık, sapıklık hatta küfürle itham etmeleri gibi şaşırtıcı durumlara bizzat kendisinin şahit olduğunu belirterek (*Mecmû'u fetâvâ*, IV, 23-25) hadis ehlini de eleştirmekten geri durmayan İbn Teymiyye, onların arasında bilgi azlığı yahut kavrayış noksanlığı sebebiyle delil olamayacak derecede zayıf hatta mevzû hadislerle istidlâlde bulunanların veya nasların mânalarını anlamayıp onları alâkasız yönlere çekenerlin bulunduğunu söyler. Bununla birlikte fir-

kâ-i nâciyeden olmayı en fazla hak edenler olarak ehl-i hadîsi görür. Kelâmcılara yönelttiği metodolojik eleştirilerinde daha çok başta Mu'tezile ve müteahhirîn Ehl-i sünnet kelâmcıları olmak üzere bütün kelâm ekollerini hedef almakla birlikte en ağır tenkitlerini Cehmiyye, Revâfız (Şîa), Havâric, Kaderiyye ve Mürcie'ye yöneltir. Felâsifeye nisbetle Mu'tezile'yi, Mu'tezile ve genel olarak Horasan ehline nisbetle de Kalânîsî, Eş'arî, Bâkîllânî gibi kelâmcıları Ehl-i sünnet'e ve Ahmed b. Hanbel'in yoluna daha yakın bulan İbn Teymiyye'ye göre, bazı meselelerde Mu'tezile'nin görüşüne meyleden İbn Akil ve İbnü'l-Cevzî gibi müteahhirîn Hanbelîler'inden birçoğuna nisbetle Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Ahmed b. Hanbel'e daha yakın olmakla birlikte onun görüşleri de tamamen hakkı yansıtmamaktadır. Eş'arî ve onun düşüncesinde olanlar Selef'ten doğru olan kelâmı almışlar, fakat sahih olduğunu zannederek Cehmiyye'nin yanlış metotlarını da benimsemişlerdir. Selef çizgisinde olanlardan Eş'arî'ye yönelenlerin bulunması yanında Cüveynî gibi Cehmiyye çizgisinde olup ona meyledenler de vardır. Râzî ve diğer müteahhirîn kelâmcılarına gelince, onlar Selef yolundan uzaklaşmada Mu'tezile'yi bile geçmişlerdir (*Der'ü te'âruzi'l-'akl ve'n-naql*, I, 270; VII, 238, 275; *Mecmû'u fetâvâ*, XVI, 470).

Başta *Minhâcü's-sünne* olmak üzere birçok eserinde genellikle Revâfız diye andığı Şîa'ya karşı yönelttiği ağır tenkit konularının başında onların imâmet görüşleri gelir. İmâmetin iman esasları arasında sonuncu sırada bile bulunmamasına rağmen Şîa tarafından Allah'a ve Resulü'ne imanın dahi üzerine çıkarıldığını belirten İbn Teymiyye (*Minhâcü's-sünne*, I, 75-77), İbnü'l-Mutahhar el-Hilî'nin imâmetle ilgili görüşlerini, özellikle onun imâmeti dinî hükümlerin en önemlisi ve müslümanların en ciddi meselesi sayan iddiasını eleştirirken imâmetin naslarda İslâm'a giriş şartları veya iman rükünleri arasında gösterilmediğini, bu sebeple kesinlikle bir inanç konusu yapılamayacağını belirtir. Eğer nasların mefhumundan veya yorumlanmasından böyle bir sonuç çıkarılabiliyorsa bu aslî değil fer'î bir hüküm sayılabilir, halbuki bütün iman konuları tereddüde yer vermeyecek şekilde sarih olarak bildirilmiştir (*a.g.e.*, I, 109-110). İbn Teymiyye, Şîa'nın, imama veya emîre itaati tavsiye ettiğini ileri sürdüğü hadisleri de tek tek inceleyerek bunların kendileri için delil teşkil etmeyeceğini belirtir (*a.g.e.*, I, 109-120).

Hız. Ebû Bekir'e az sayıda sahâbînin biat ettiği şeklindeki Şîa iddiasının doğru olmadığını ifade eden İbn Teymiyye, ilk halife biatta Hız. Ali'ye yapılandan daha büyük bir ittifakın bulunduğunu söyler (a.g.e., I, 534-537). Ayrıca Şîa'nın sıfatlarla ilgili görüş ve delillerini ele alarak tenkit ettikten sonra imamların mâsumiyetine dair tezlerinin zayıf olduğunu, Kitap ve Sünnet'e uymadığını kaydeder (a.g.e., II, 452-454). Şîa'ya yönelttiği diğer eleştiriler arasında on iki imamın faziletleriyle ilgili rivayetler, buna karşılık sahâbenin büyük bir kısmı aleyhinde sarfedilen sözler, imamların nasla tayin edildiği tezi, Hız. Ali'nin imâmeti hakkında çok sayıda ilgisiz âyetin delil gösterilmesi ve bir kısım mevzû hadislerle Hız. Ali'ye nisbet edilen gizli ilim veya efsanevî özellikler bulunmaktadır. Bu arada İbn Teymiyye, zaman zaman Şîa'yı Ehl-i kitaba benzetmek gibi aşırı tepkisel tavırlar da sergilemiştir.

İbn Teymiyye'nin Adî b. Müsâfir'i rehber kabul eden bir gruba yumuşak bir üslûpla yaptığı tavsiyeler, onun mezhep ve tarikata bağlılıkla ilgili görüşlerini tesbit bakımından önemlidir (*Mecmû'u fetâvâ*, III, 363-364). Buna göre İslâm bir itidal dini olup bu husus onu diğer dinlerden ayıran önemli bir özelliğidir. Bu sebeple bir yönüyle dinde aşırılık demek olan bid'attan ve bid'atçıları uzak durmak gerekir. İnsanların çok önemli kişiler de olsa şeyhlerini ve liderlerini övmeye aşırı gidip hristiyanların Hız. İsa ve gulât-ı Şîa'nın Hız. Ali hakkında yaptıkları yanlışlıklara düşmemeleri, yalnızca Allah'a kulluk edip şeyhleri veya başka herhangi birini tâzim ve takdiste bulunmamaları gerekir.

İbn Teymiyye eserlerinde Yahudilik, Sâbilik, Mecûsilik gibi dinlere de temas etmesinin yanında (Morabia, XLIX [1979], s. 91-122; L [1979], s. 77-107) özellikle Hristiyanlığı reddetmek üzere bir de müstakil eser telif etmiştir. Hız. Peygamber'in risâletinin Araplar'la sınırlı bulunduğunu, Hristiyanlığın son büyük bir olduğunu iddia eden ve teslîsi aklın ispat etmeye çalışan bir piskoposa karşı *el-Cevâbü's-şâhih li-men beddele dîne'l-Mesîh* adıyla kaleme aldığı bu reddiyesinde Hız. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı yanında özellikle cihanşümullüğü üzerinde durur. Ona göre Kur'an'ın Arapça olması hıdayetinin evrenselliğine engel teşkil etmez. Nitekim diğer ilâhî kitaplar da gönderildikleri peygamberin diliyledir. Hristiyanlığın İslâm'dan daha eski bir din olup insanlığın ideali olan ahlâkî fazileti temsil ettiği, dolayısıyla başka bir dine ihtiyaç

birakmadığı şeklindeki iddia tatmin edici değildir. Zira İslâm dini, bütün ihtiyaçlara denge ve itidal içinde yer vererek en mükemmeli ortaya koymuştur. Kur'an'da diğer peygamberler hakkında zikredilen övücü ifadeler, iddia edildiği gibi Hız. Peygamber'in noksanlığını değil aksine onun doğruluğunu ve nübüvvet zinciriyle bağlantısını gösterir. İbn Teymiyye reddiyesinde akli delillerin yanı sıra Kitâb-ı Mukaddes'ten alıntılara da yer verir. Yine bir hristiyanın Resûl-i Ekrem'e dil uzatması üzerine bunun hükmüyle ilgili olarak kaleme aldığı *eş-Şârimü'l-meslûl 'alâ şâtimi'r-Resûl* adlı eserinde Hız. Peygamber'in dindeki konumu üzerinde durarak onun şahsiyetine halel getirmemenin bizzat İslâm'ın muhafazası ile eşdeğer bir görev olduğunu ve geçmiş bütün İslâm âlimlerinin bu konuda hassasiyet gösterdiklerini ifade eder.

**Değerlendirme.** Hanbelî ilim geleneğine bağlı köklü bir aileye mensup olan İbn Teymiyye, Haçlı seferlerinin müslümanlar üzerinde bıraktığı derin tesirlerin devam etmesi yanında dönemin siyasî, ilmi, fikrî ve mânevî bakımdan mâruz kaldığı en yıkıcı hadise olan Moğol istilâsından birkaç yıl sonra doğmuş ve bu istilânın çok yönlü tesirlerini yoğun bir şekilde yaşayarak yetiştirilmiştir. İbn Teymiyye, hadis ve fıkhıta genç yaştan itibaren başladığı ders verme süreci içinde elde ettiği birikimin yanında başta kelâm olmak üzere felsefe, mantık ve tasavvuf gibi tefekküre dayalı ilimler alanında temayüz etmiş bir âlimdir. Eserleri, görüşleri ve katıldığı ilmi tartışmalar, bilhassa nazarî tasavvufa yönelttiği eleştiriler yüzünden hayatının yaklaşık son yirmi yılında aralıklarla hapis cezalarına mâruz kalmasına, hatta zaman zaman kâğıdı ve kalemi elinden alınmasına rağmen inandığı çizgiden taviz vermemiş ve hapiste vefat ettiği ana kadar saf İslâm'ı yozlaştırdığına kanaat getirdiği akımlarla mücadele ederek Hız. Peygamber'in ve ilk müslümanların akidesini ve yaşayış biçimini eserleriyle savunmaya devam etmiştir.

Kendisinden önce İslâm düşüncesine yön vermiş olan Gazzâlî, İbn Rüşd gibi ilim ve fikir adamlarının eserlerine vâkıf olan İbn Teymiyye bilhassa Gazzâlî'nin filozoflara, İbn Rüşd'ün de Eş'arîler'e yönelik tenkitlerinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Ancak onun tenkitleri tek bir grup veya mezheple sınırlı kalmamış, Selefi düşünce, inanç ve hayat anlayışına aykırı bulunduğu birçok görüşe eleştiriler yöneltmiştir. Yazılarında bazan mütedil olup eleştirilerini fikir çerçevesinde yaparken bazan da muhaliflerini Firavun'a veya şeytana benzetecek kadar aşırı ithamlarda bulunmuş, bu yüzden kendisi de çeşitli çevrelerin düşmanlık derecesinde tepkilerine mâruz kalmıştır.

Selef ve ehl-i hadîs çizgisini bir düşünce ekolü haline dönüştüren İbn Teymiyye zühd ve takvâya dayalı, ruhanî ve ahlâkî gelişmeyi hedefleyen tasavvufu kabul etmekle birlikte hulûl ve itihad gibi unsurları ihtiva eden ve İbnü'l-Arabî ile özdeşleşen "mütefelsif tasavvuf"u reddetmiş, velî veya şeyh adı altında bir kısım tasavvuf ehlinin zihniyet ve uygulamalarına şiddetle karşı çıkmıştır. İbn Teymiyye'nin nazarî tasavvufa ağır bir şekilde hücum etmesinin temelinde fikrî sebeplerin yanında zamanla bu tasavvufun ameli hayatta ortaya çıkardığı yaşama biçiminin, dünya görüşünün kurumlaşma şeklinin ve eleştirilere tahammülsüzlüğünün de büyük ölçüde tesiri olmuştur.

İbn Teymiyye'nin eleştirilerini yaparken istidlâl ve tartışma usulünü yoğun bir şekilde kullanması güçlü bir mütefekkir, tenkitlerinin de önemli ölçüde metodolojik olduğunu göstermektedir. Onun, filozofları ve kelâmcıları istidlâllerinde müşahede ve tecrübe verilerini bırakıp sadece soyut ve spekülâtif kanıtlar ileri sürmekle, ayrıca ilk dönem İslâmî gelenekte bulunmayan kavramlar üretmek veya mevcut terimlere yine bu gelenekte bulunmayan anlamlar yüklemekle suçlaması son derece önemlidir. Aynı kesimlere bir diğer tenkidi de dinî meselelerde akla Kur'an ve Sünnet'ten bağımsız olarak söz söyleme sorumluluğu vermeleri ve bu sebeple görüşlerinde bir kesinliğe ulaşmayıp aralarında sürekli ihtilâf etmiş olmalarıdır.

İman esaslarını ve diğer itikadî konuları halka sunarken Kur'an ve Sünnet çerçevesinde her türlü ilâveden arınmış bir yöntem uygulamaya çalışmak elbette doğrudur. Ancak kelâmci ve felsefecilerin İslâm tefekkürünü temsil ettikleri, adına usûlü'd-dîn veya el-hikmetü'l-ilâhiyye de deseler ulûhiyyet ve nübüvveti bilgi ve varlık düşüncesi etrafında temellendirdikleri ve bu sebeple muhtevayı genişlettikleri hususu göz ardı edilmemelidir. Bu noktada mütefekkirler arasında görüş ayrılığı, metot farklılığı veya fikir değişiminin bulunması garipsenecek bir durum değildir. İbn Teymiyye de eleştirel düşüncesini oluştururken aynı şekilde yoğun bir anlama ve temellendirme ihtiyacı duymuştur. Bir filozof kadar felsefe ve man-

tıkla, ayrıca en az bir mütekellim kadar kelâmı haşır neşir olmuş ve ancak bu sayede ciddi tenkitler yapabilmıştır. Öte yandan sadece Kur'an terminolojisiyle sınırlı bir akıllık pratikte mümkün görünmemektedir. Aslında vahyi anlamak veya tefsir etmek de neticede beşerî bir çabadır. Dolayısıyla naslar üzerine söylenecek her söz İbn Teymiyye'ninki dahil beşerî bir akılcılıktır. Naslarda zikredilen terim ve yöntemlere hasredilen bir akılcılık anlayışı, Eş'arî'nin haklı olarak ifade ettiği gibi fıkıh ve tefsir usulü tekniklerinin meşruiyetini de tehlikeye sokar. Kaynağını Kur'an'dan almakla beraber giderek genişleyen ve zenginleşen bir akıllığı savunmak Kur'an'ın akletmeyi teşvik eden mesajına daha uygun olur. Vahyin çok yönlü rehberliğini sadakatle benimsemek gerekirse de sürekli bir sapma korkusuna kapılarak düşüncenin önünü kapatma yanlışlığına da düşmemek gerekir.

İbn Teymiyye, kelâmcı ve filozoflara yönelttiği bütün eleştirilere rağmen temellerini açıkladığı gerçek usulü'd-dîn ve tefekküre karşı olmadığını açıklamıştır. Ancak telif ettiği hacimli eserlerinin düzensizliğinden ve üslûbundaki ıtnab eğiliminden kaynaklanan tekrarlar, hem görüşlerinin hem de tenkitlerinin anlaşılmasını zorlaştırmış ve onlardan gereği gibi faydalanılmamasına sebep olmuştur. Bununla birlikte İbn Teymiyye kendi dönemine kadar kelâmcı, felsefeci ve tasavvufçuların yarattığı müstakil dünyalar arasındaki inanç ve metot hâkimiyeti mücadelesini aşabilmiş, ortaya çıkan düşünce buhranını aslı kaynaklar olan Kur'an, Sünnet ve bunlara doğrudan muhatap olan Selef çizgisi doğrultusunda çözüme amacına ömrünü adanmış bir İslâm mütefekkirî olarak görülmeli ve çeşitli kesimlere yönelik çıkışları bu çerçevede değerlendirilmelidir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "İstiskâ", 3, "Fezâ'ilü aşhâbi'n-nebî", 11; Müslim, "İlim", 1; İbn Mâce, "Muḥaddime", 10, "İkâme", 189; Tirmizî, "Da'avât", 118; Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'atü tefsiri Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye* (nşr. Abdüssamed Şerefüddin), Bombay 1374/1954; a.mlf., *er-Red 'ale'l-mantıkiyyin*, Lahor 1397/1977; a.mlf., *Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-naql* (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1979; a.mlf., *Mecmû'atü'r-resâ'il ve'l-mesâ'il* (nşr. M. Reşâd Rızâ), Beyrut 1403/1983; a.mlf., *el-İstikâme* (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad 1403/1983; a.mlf., *İktizâ'ü's-şirâ'i'l-mustakim* (nşr. Nâsir b. Abdülkerim el-Akl), Riyad 1404; a.mlf., *Minhâcü's-sünne* (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986; a.mlf., *Mecmû'atü fetâvâ* (nşr. Abdurrahman b. Kâsım), Riyad 1412/1991; a.mlf., *Kitâbü'l-İmân* (nşr. Muhammed ez-Zebîdî), Bey-

rut 1414/1993; a.mlf., *el-Cevâbü's-şahîh* (nşr. Ali b. Hasan b. Nâsir v.dğr.), Riyad 1414/1994; a.mlf., *es-Şarimû'l-meslûl* (nşr. Muhammed b. Abdullah b. Ömer el-Halevânî – Muhammed Kefîr Ahmed Şevderî), Demmân 1417/1997; H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya*, Le Caire 1939; Muhammed Ebû Zehre, *İbn Teymiyye*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 269-271; Serajul Haque, *Imâm Ibn Taimiya and His Projects of Reform*, Dhaka 1403/1982; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Menâhicü'l-bahş 'inde müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1404/1984, s. 187-282; Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *es-Selefiyye merḥale zemeniyye mübâreke lâ mezhebün İslâmî*, Dimaşk 1408/1988; W. B. Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*, Oxford 1993; Abdurrahman b. Sâlih el-Mahmûd, *Mevkûfû İbn Teymiyye mine'l-Eşâ'ire*, Riyad 1416/1995; A. Morabia, "İbn Taymiyya, les juifs et la Tora", *St.I*, XLIX (1979), s. 91-122; L (1979), s. 77-107; Binyamin Abrahamov, "İbn Taymiyya on the Agreement of Reason With Tradition", *MW*, LXXXII/3-4 (1992), s. 256-272; Mustafa Çağrı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", *İTED*, IX (1995), s. 77-126.



M. SAİT ÖZERVARLI

**Tasavvuf İlgili Görüşleri.** İbn Teymiyye, tasavvufun zühud ve ahlâk boyutunu kabul edip ilk dönem mutasavvıflarına olumlu yaklaşımda bulunurken tasavvuf felsefesine, özellikle de hulûl, ittihad, vahdet-i vücûd gibi kavramlarla ifade edilen görüşlere sert tenkitler yöneltmiştir. Vahdet-i vücûd felsefesinin en önemli temsilcilerinden olan İbnü'l-Arabî'nin ölümünden yirmi üç yıl sonra doğan ve ömrünün uzun bir kısmı İbnü'l-Arabî'nin medfun bulunduğu Dimaşk'ta geçen İbn Teymiyye, genellikle "mütefelsife" diye nitelediği tasavvuf ehliyle bu konuda pek çok tartışma yapmış, söz konusu düşüncenin açıkça tevhidi zedelediğini, bu sebeple usulü'd-dîni ilgilendirdiğini ifade etmiştir. Vahdet-i vücûd anlayışında kâinatın varlığının Allah'ın varlığı şeklinde dönüştürüldüğünü belirten İbn Teymiyye, Cüneyd-i Bağdâdî'nin, "Tevhid muhdesle kadîmi birbirinden ayırmaktır" şeklindeki cümlesini naklederek ilk dönem sûfilerinin vahdet-i vücûdcular gibi düşünmediğini vurgulamıştır. *Fuṣûşü'l-hikem*'i okuyunca ya kadar İbnü'l-Arabî'ye hüsnüzan besleyen İbn Teymiyye (*Mecmû'atü'r-resâ'il*, I, 171) bu eseri gördükten sonra fikrini değiştirmiş, onun buradaki görüşlerini dinî esaslarla bağdaştırmanın mümkün olmadığı sonucuna varmıştır. İbnü'l-Arabî'nin yanında İbn Seb'in, İbnü'l-Fârîz, Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl, Affüddin et-Tilimsânî ve Sadreddin Konevî gibi şahsiyetleri de vahdet-i vücûd ve Selefî akideye ters düşen diğer görüşleri sebebiyle

hemen her eserinde yeri geldikçe şiddetle tenkit etmiştir. İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî ve onun takipçileri dediği İbn Seb'in, Sadreddin Konevî gibi mutasavvıfları varlığı tanrılaştırma anlamına gelen vahdet-i vücûd düşüncesine İbn Sînâ felsefesinin götürdüğünü ileri sürer (*Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-naql*, VIII, 181-182).

İbn Teymiyye'ye göre vahdet-i vücûd hakkında söylenenleri halk şöyle dursun bunu savunanlar bile anlamamaktadır. Cehmiyye mensuplarıyla sapık filozoflar ve sekr haline mağlûp olan sûfilerin sözlerinden kaynaklanan bu düşünce hulûl ve ittihad düşüncesiyle de yakınlık arz etmektedir. Vahdet-i vücûdcular Allah'ın, nebilerin ve velîlerinin kaplarıyla insanlara küfür ve sapıklık şarabı içirmekte, gerçek velîlerin ifadeleri içine münâfık ve kâfirlerin sözlerini yerleştirip müslümanlara sunmaktadır (*Mecmû'atü'r-resâ'il*, I, 119; IV, 26).

İbn Teymiyye, vahdet-i vücûd ve tasavvufî kültüre tenkitler yönelttiği gibi hatm-i velâyet, ricâlû'l-gayb, Hurûfîlik, Firavun'un imanı gibi konularda da onları Kitap ve Sünnet çizgisinin dışına çıkmakla itham etmiştir. Bunun yanında Kitap ve Sünnet çizgisinde bulunan sûfileri tenkit etmekte, Ebû Süleyman ed-Dârânî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebû Osman el-Hîrî gibi sûfilerin İslâm'a bağlılıklarını kendilerinden iktibaslar yaparak ifade etmiştir (*Mecmû'atü fetâvâ*, X, 210, 412, 585; XI, 210; *el-Furkân*, s. 39; *Mecmû'atü'r-resâ'il* I, 119; II, 311). Ayrıca Fudayl b. İyâz, İbrâhîm b. Edhem, Serî es-Sakatî, Ebû Bekir eş-Şiblî, Hasan-ı Basrî, Bişr el-Hâfî, Şakîk-ı Belhî, Râbia el-Adeviyye gibi ilk dönem sûfilerinden de övgüyle bahsetmiş, ancak zaman zaman bunlara da tenkitler yöneltmekten geri durmamıştır (*Mecmû'atü fetâvâ*, X, 517; *Mecmû'atü'r-resâ'il* I, 141; II, 153; *el-Furkân*, s. 38-39, 85). İbn Teymiyye'nin ilk dönem sûfileri arasında asıl eleştirdiği mutasavvıf ise Halâc-ı Mansûr'dur.

Muhtemelen Farsça bilmediği için *Keşfü'l-mahcûb*, *Tezkiretü'l-evliyâ* ve *Meşnevî* gibi eserlere temas etmeyen İbn Teymiyye, Süleimî'nin *Tabakâtü's-süfiyye*'si, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si, İbnü'l-Kayserânî'nin *Safvetü't-tasavvuf*'u, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kütü'l-kulûb*'u, Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliyâ*'sı ve Gazzâlî'nin *İhyâ'ü'l-ulûmî'd-dîn*'i gibi eserlerde yer alan görüşlerle ilgili kanaatini, "İçlerinde doğrular da vardır yanlışlar da" şeklinde ifade etmiştir. Buna karşılık Gazzâlî'nin *el-Maznûn bih'alâ gayri ehlih*