

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ)

İBN TEYMIYYE'NİN ŞİA'YA REDDİYESİ

DOKTORA TEZİ

İSMAİL AKKOYUNLU

ANKARA 2017

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ)

İBN TEYMYİYYE’NİN ŞİA’YA REDDİYESİ

DOKTORA TEZİ

HAZIRLAYAN
İSMAİL AKKOYUNLU

DANIŞMAN
PROF. DR. HASAN ONAT

ANKARA 2017

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ)

İSMAİL AKKOYUNLU

İBN TEYMIYYE’NİN ŞİA’YA REDDİYESİ

Doktora Tezi

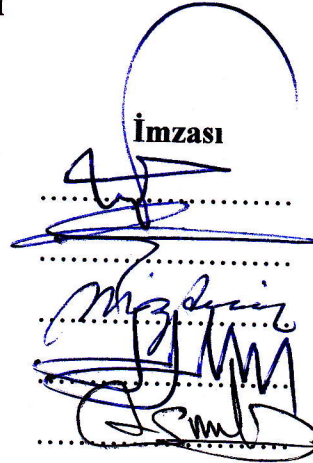
Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hasan ONAT

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Hasan ONAT
Prof. Dr. Sönmez KUTLU
Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR
Prof. Dr. Mehmet ATALAN
Doç. Dr. Şahin AHMETOĞLU

İmzası



Tez Sınav Tarihi: 20.12.2017

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağımı gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.

(19/01/2018)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

İsmail AKKOYUNLU

İmzası

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR	III
ÖNSÖZ.....	1
GİRİŞ	4
AMAÇ ve ÖNEM	4
KAPSAM ve SINIRLILIK.....	6
KAYNAKLAR.....	8
YÖNTEM.....	18
KAVRAMSAL ÇERÇEVE	32
BİRİNCİ BÖLÜM.....	39
İBN TEYMİYYE ve MİNHACU’S-SÜNNE ADLI ESERİ	39
I. İBN TEYMİYYE’NİN HAYATI ve ESERLERİ.....	39
A. Hayatı.....	39
B. Eserleri	49
II. ŞİA’YA BİR REDDİYE OLARAK MİNHACU’S-SÜNNE	55
A. Yazılış Nedeni	55
B. Bilgi Kaynakları.....	68
C. Muhteva Analizi	75
D. Reddiye Geleneğindeki Yeri	79
İKİNCİ BÖLÜM.....	91
İBN TEYMİYYE’NİN DİN ANLAYIŞI VE ELEŞTİREL DÜŞÜNCESİ.....	91
I. İBN TEYMİYYE’NİN DİN ANLAYIŞI	91
A. Mezhep Tasavvuru	95
1. Ehl-i Hadis ve Hanbelîlikle İlişkisi	95
2. Ehl-i Sünnet ve Eşarîlik Algısı	105
B. Akıl-Nakil İlişkisine Bakışı	131
II. İBN TEYMİYYE’NİN ELEŞTİREL DÜŞÜNCESİ.....	145
A. Kelâm Eleştirisi	163
B. Mantık Eleştirisi	174

C. Felsefe Eleştirisi	180
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	187
İBN TEYMİYYE’NİN ŞİİLİK ELEŞTİRİSİ	187
I. İBN TEYMİYYE’NİN ŞİA’YI TENKİT YÖNTEMİ	199
A. Şia’nın Ehl-i Kitap’la İlişkisi	201
B. Şia’nın Diğer Fırkalarla İlişkisi	208
II. İBN TEYMİYYE’YE GÖRE ŞİA’NIN DOĞUŞU VE İLK Şİİ FİKİRLER	225
A. Şia’nın Doğuşu	225
B. İlk Şîi Fikirler	229
III. İBN TEYMİYYE’YE GÖRE İMAMET VE HİLAFET	235
A. İmamet.....	235
1. Usûlüddin Tartışmaları	237
2. İmametın Vücûbiyeti	241
3. İttiba Söylemi	249
4. İmamete Delil Olarak Alınan Ayetler	255
5. Hz. Ali’nin İmameti.....	261
6. On İki İmamın İmameti	265
7. İmamların Masumiyeti Meselesi	267
B. Hilafet	274
1. İlk Üç Halifenin Hilafeti	274
a. Hz. Ebubekir’in Hilafeti	274
b. Hz. Ömer’in Hilafeti.....	285
c. Hz. Osman’ın Hilafeti.....	290
2. Hz. Ali’nin Hilafeti	293
3. İlk Üç Halifenin Hz. Ali’ye Tafdili	299
SONUÇ	304
KAYNAKÇA	308

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı
c.	: Cilt
ev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
krş.	: Karşılaştırmız
m.	: Miladî
.	: lm tarihi
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar
thk.	: Tahkik eden
t.s.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerkleri
y.y.	: Yayınevi yok
Yay.	: Yayınları, Yayıncılık

ÖNSÖZ

Ehl-i Hadis/Hanbelî geleneğın en önemli temsilcilerinden biri olan İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İslam düşünce tarihinde daha çok özgün fikirleri ve eleştirel yönüyle öne çıkmıştır. İbn Teymiyye, eserleri, görüşleri, yenilenme fikri, fikhî ve itikadî mezhebi, siyasî ve felsefî görüşleri, tarihçiliği ve tasavvuf anlayışı, kelâm, felsefe ve mantık eleştirisi gibi konular üzerinden ayrıntılı olarak ele alınmayı fazlasıyla hak eden bir isim olarak tarihte yer edinmiştir. Birçok alanda eleştirel bir duruş sergileyerek bu doğrultuda eserler veren İbn Teymiyye'nin tenkitçi yönünün yoğun bir biçimde hissedildiği alanlardan biri de Şîlik eleştirisidir. İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı reddiyesi ile somutlaşan Şîlik eleştirisi, gerek yaşadığı dönemde gerekse sonraki dönemlerde büyük bir tesir bırakarak adından söz ettirmiştir. Bununla birlikte dilimizde İbn Teymiyye'nin reddiye olgusu bağlamında gerçekleşen Şîlik eleştirisinin akademik çalışmalara yeterli oranda konu edilmediği görülmektedir. Bu nedenle tezimizde İbn Teymiyye'nin Şîlik eleştirisi, *Minhacu's-Sünne* adlı reddiyesi bağlamında aynı zamanda etraflı bir biçimde ele alınmıştır.

Çalışmamız, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın genel çerçevesi ve işleyiş biçimi ortaya koyulmuştur. Birinci bölümde İbn Teymiyye'nin hayatı ve *Minhacu's-Sünne* dışındaki eserleri hakkında özlü bilgiler verildikten sonra *Minhacu's-Sünne*'nin merkeze alındığı başlıklara yer verilmiştir. Bu doğrultuda *Minhacu's-Sünne*; yazılış nedeni, bilgi kaynakları, muhteva analizi ve reddiye geleneğindeki yeri gibi değişkenler üzerinden ayrıntılı analize tabi tutulmuştur. Tüm bu çabaların neticesinde *Minhacu's-Sünne*'nin oluşumuna kaynaklık eden olaylar silsilesi, tarihsel-sosyolojik bakış açısıyla analiz edilmiştir. Bu yapılırken

de İbn Teymiyye'nin tenkitçi mütefekkir yönünün reddiye söylemi üzerindeki etkileri, satır aralarından hareketle tespit edilmeye çalışılmıştır.

Tezimizin ikinci bölümünde İbn Teymiyye'nin genel eleştirel düşünce yapısının birçok değişken üzerinden ortaya konmasına gayret edilmiştir. Bu çaba, İbn Teymiyye'nin Şîlik eleştirisinin daha anlamlı bir zemine oturtulması amacına dönüktür. İbn Teymiyye'nin gerek Şîlik eleştirisi gerekse genel eleştirel bakış açısı ve tenkitçi mütefekkir yönü, onun din anlayışının ortaya konmasıyla daha anlaşılır bir hal alacaktır. Bu nedenle tezimizin ikinci bölümünde önce İbn Teymiyye'nin mezhep tasavvuru, Ehl-i Sünnet algısı bir de Ehl-i Hadis zihniyeti ve Hanbelîlikle ilişkisi gibi başlıklar ele alınmıştır. Zira İbn Teymiyye'nin eleştirel bakış açısı, bu din anlayışı ve mezhebî kimliklerle yakın temas halindedir ve eleştirilerinin anlam çerçevesi bu yapılar tarafından belirlenmiştir. İbn Teymiyye'nin genel eleştirel düşüncesinin, din anlayışının ve mezhep tasavvurunun hareket alanını belirleyen bir başka husus daha vardır ki o da akıl-nakil ilişkisine bakışıdır. Bir bakıma tüm bu olguların anlamlandırılma süreçlerinin temelinde konumlanan bu husus, böylece araştırmamızın ikinci bölümünü oluşturan başlıklar arasında kendisine yer bulmuştur.

İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı reddiyesinin ayrıntılı analizi, tezimizin üçüncü bölümünün temel konusudur. Bu amaçla önce İbn Teymiyye'nin Şîlik eleştirisinin reddiye olgusu bağlamında gerçekleşen serüveninin mantığı irdelenmeye çalışılmıştır. İbn Teymiyye'nin Şîlik eleştirisine dair analizlerin ardından Şia'nın doğuşu ve fikirleri ile ilgili görüşleri tespit edilme yoluna gidilmiştir. Daha sonra ise araştırmamızın merkezine imamet ve hilafet gibi temel tartışma konuları çekilmiş ve geri kalan başlıklar bu iki olgu etrafında kurgulanmıştır. Bu noktada belirtmelidir ki gerek İbn Teymiyye gerekse de onun *Minhacu'l-Kerame* adlı eserine reddiye yazdığı İbn Mutahhar el-Hillî, bu tartışma konularını mezhebî kabuller

temelinde anlamlandırmaya çalışarak tartışmanın bağlamını olması gereken alanın dışına itmiştir. Bu tablo da bizi çoğunlukla ortaya atılan görüş ve yaşanan tartışmaların sağlamlasını yapmaktan ziyade vakıanın tespitini öncelemek zorunda bırakmıştır. Böylece mesela imamet olgusu ya da uyulması gereken mezhep ile ilgili tartışmalarda bu hususun din, siyaset ya da hukuk terazisine vurularak ortaya konmasından ziyade olduğu gibi resmedilmesi tercih edilmiştir.

Doktora tezleri, yazar ve danışmanın yanı sıra çok sayıda insanın katkısıyla oluşan metinlerdir. Dolayısıyla ismi anılan ya da anılmayan birçok kişi, doktora tezlerinin çok farklı aşamalarında katkı ve pay sahibidir. Bizim çalışmamızın da fikir aşamasından bu hale gelinceye kadar birçok kişinin göz hapsinden geçtiğini belirtmek gerekir. Bu noktada ilk olarak temas edilmesi gereken kişi elbette tez danışmanıdır. Bu vesileyle ben de kendisine çok şey borçlu olduğum kıymetli hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Hasan ONAT'a şükranlarımı sunarım. Danışmanımın yanı sıra anabilim dalımızın kıymetli mensupları Prof. Dr. Sönmez KUTLU, Prof. Dr. Osman AYDINLI, Doç. Dr. Muzaffer TAN ve Doç. Dr. Mehmet KALAYCI'ya ilgi ve desteklerinden ötürü ayrı ayrı teşekkür ederim. Yine 2009 yılında İbn Teymiyye'nin eleştirel düşünce yapısının İslam Mezhepleri Tarihi açısından önemine dikkat çekerek bu konuya ilgi duymamı sağlayan hocam Yrd. Doç. Dr. Ahmet BAĞLIOĞLU'na ve bu tarihlerden itibaren akademik ilgi ve desteğini her an yanımda hissettiğim hocam Prof. Dr. Mehmet ATALAN'a şükranlarımı sunarım. Son olarak başta Nuran ÜÇOK olmak üzere araştırma görevlisi arkadaşlarıma da bana vermiş oldukları desteklerden ötürü çok şey borçlu olduğumu belirtmeliyim.

İsmail AKKOYUNLU

Ankara-2017

GİRİŞ

AMAÇ ve ÖNEM

İbn Teymiyye'nin yaşamış olduğu VII./XIII. ve VIII./XIV. asırlara gelinceye kadar siyasî-itikadî İslam mezhepleri arasında yoğun bir reddiye literatürünün oluştuğu görülmektedir. Bu doğrultuda erken dönemlerde Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye, Müşebbihe ve Mücessime gibi fırkalar daha sonra ise Haricîlik, Şia, Mutezile ve Ehl-i Sünnet arasında ötekini eleştiri amacıyla değişik isim ve içeriklere sahip çok sayıda eser oluşturulmuştur. Bu yazılı edebiyat içerisinde Şiîlerle Sünnîler arasında yaşanan siyasî-itikadî eğilimli farklılıkların kaynaklık ettiği reddiye eserleri, müstesna bir konuma sahiptir. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin "*Minhacu's-Sünne*" adlı eseri, reddiye literatüründeki yeri, önemi ve etkisiyle kendisini hemen hissettirmektedir. Eserin bu öneminden hareketle çalışmamızda önce *Minhacu's-Sünne*'nin reddiye literatüründeki yerinin ortaya konması daha sonra ise eserin mihverini oluşturan Şiîlik/İmamet eleştirisinin itikadî, siyasî ve sosyo-kültürel boyutlarının etraflıca analiz edilmesi amaçlanmıştır. Bütün bunlar yapılırken de *Minhacu's-Sünne*'nin çalışmamızdaki merkezî konumu, her daim göz önünde bulundurulmuştur. Ayrıca İbn Teymiyye'nin bir yönüyle Şiîlik eleştirisine de kaynaklık eden genel eleştirel düşüncesi, Şiîlik eleştirisinin daha anlamlı hale gelmesi adına değişik yönleriyle mercek altına alınmıştır.

Bir mezhep olarak Şia ile bir zihniyet olarak Ehl-i Hadis-Hanbelî düşünme biçiminin birbirlerini görme ve okuma eğilimlerini değerlendiren çalışmamız, bu noktaya ışık tutmakla aslında İslam dünyasının kronik sorunlarından biri olan mezhep çatışmalarının bir türünü tartışmaya açmaktadır. Tarihte daha çok Şiî-Sünnî çatışması olarak beliren hadiseler zinciri, günümüzde Sünnî dünya açısından makas değiştirerek çoğunlukla selefî zihniyet üzerinden okunmaya ve tatbik edilmeye

başlanmıştır. Bu gerçeklik, tarihe bakan yönü itibariyle Şîi-Sünnî çatışmasını akıllara getirirken günümüzdeki tezahürleri itibariyle Şîi-Selefi kutuplaşması olarak karşımızda durmaktadır.¹ Bu durum, bir yönüyle Sünnîlik kimliğinin seleflik adı altında yeniden yorumlanmasının ardından bir eksen kaymasına maruz kalması ile neticelenmiştir. Zira günümüzde Sünnîlik ya da Ehl-i Sünnet, anlam kodlarında ciddi daralmalar yaşamış ve bazı çevreler tarafından neredeyse seleflik üzerinden temsil edilir hale gelmiştir.² Böylece Şia ile ilişkiler açısından daha sert söylemlere sahip yeknesak ve sınırları belli bir zihniyetin ortaya çıkması sağlanmış olmakla birlikte³ bunun kaçınılmaz bir neticesi olarak Sünnîlik, entelektüel bir daralma ve düşünsel bir yalınlığa maruz kalmıştır. Bir yönüyle çalışmamız, bütün bu çağdaş gelişmelere yeni bir gözle bakmayı deneyerek Şîi ve Sünnî din anlayışlarının imamet/hilafet

¹ Hasan Onat, “İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şîi-Selefi Kutuplaşması”, *İlahiyat Akademi*, 2015, cilt: I, sayı: 1-2, s. 125.

² Sünnîlik ile seleflik arasındaki bu ilişkinin çok geniş bir anlam alanına sahip Ehl-i Sünnet olgusunun bir bütün olarak selefliğe indirgendiği şeklindeki bir düşünme biçimiyle doğrudan benzerliğinin olmadığını belirtmek gerekir. Burada kastedilen husus, modern dönemlerdeki Sünnîliğin klasik dönemlere nazaran siyasî, itikadî ve fikhî boyutunun silikleşerek daha yalın ve tekdüze bir biçimde algılandığı bu yönüyle de selefi düşünme biçiminin sınırlarına yaklaştığı şeklindeki gerçeklik ile alakalıdır. Selefi zihniyetin Sünnî düşünce içerisindeki özgül ağırlığının ve temsil oranının artması ile ilgili tespitler için ayrıca bkz. Cemil Hakyemez, “Sünnî-Şîi İlişkilerinde Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslam Dünyasının Geleceği*, Pelikan Yay. İstanbul, 2016, s. 120.

³ Sünnîliğin seleflik ile teması ve irtibatlandırılmasının ardından ortaya çıkan selefi/Sünnî algı, Şîilik eleştirisi anlamında tekdüze ve açık bir yapı olarak nitelendirilebilmekle birlikte yine de olgusal bir gerçeklik olarak selefliğin bu bağlamda tanımlanmasının çok kolay olmadığını belirtmek gerekir. Modern dönemlerde selefliğin bir mezhep mi yoksa zihniyet mi olduğu yönündeki tartışmaların yanı sıra cihadî, suudî, siyasî ve ilmî seleflik kavramlarının dillendirilmesi bu zorluğun hangi boyutlara ulaştığını göstermesi bakımından önemlidir.

tartışmaları bağlamında karşılaştırmalı analizlerinin önemine işaret etmektedir. Diğer taraftan günümüz İslam dünyasında mezhep çatışmalarının ağırlıklı olarak Şîi-Selefi eğilimli çatışmalar olarak kendini göstermesi, çalışmamızın ise bu sürecin tarihsel dayanaklarına ışık tutacak mahiyette olması, bu iki düşünce sistemini bilimsel yöntemlerle ortaya koymanın önemi ve gerekliliği bakımından kayda değerdir.

KAPSAM ve SINIRLILIK

İbn Teymiyye'nin Şia'nın imamet nazariyesini eleştirmek ve İbn Mutahhar el-Hillî'nin Sünnî itikat bahislerine yönelik tenkitlerini bertaraf etmek amacıyla oluşturduğu *Minhacu's-Sünne* adlı reddiyesinin ortaya çıkış sürecini, muhtevasını ve kapsamlı analizini reddiye olgusu bağlamında ele alan çalışmamız, temelde şahıs ve eser merkezli bir araştırma niteliğine sahiptir. Çalışmamızda gerekli görüldüğü oranda İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* dışındaki eserleri de göz önünde bulundurulmuş olmakla birlikte temel olarak *Minhacu's-Sünne* üzerinde durulmuştur. Zira İbn Teymiyye'nin küçük risalelerinden hacimli eserlerine varıncaya kadar telifatının birçoğunda imamet nazariyesine ya da bir bütün olarak Şîi telakkîye dönük eleştiri ve değerlendirmelerini bulmak mümkündür. Bununla birlikte çalışmamız, *Minhacu's-Sünne* adlı Şîilik reddiyesi etrafında kurgulandığından İbn Teymiyye'nin reddiye söylemindeki bütünlüğün bozulmaması adına bu eserlere çok fazla temas edilmemiştir. Bir olgunun reddiye söylemi bağlamında ortaya konması ile müstakil olarak ele alınması arasında amaç, yöntem ve muhteva bakımından çok büyük farklılıkların olması da bu yaklaşımımızın temel gerekçeleri arasında yer almaktadır.

Benzer şekilde İbn Teymiyye'nin ilmî zihniyetinin şekillenmesinde ve Şîlik algısının oluşumunda bağlı bulunduğu geleneğin izleri sürülmüş olmakla birlikte çalışmamızda daha çok İbn Teymiyye'nin Şîlik algısı ve bu algı ile şekillenen Şîlik/İmamet eleştirisi ele alınmıştır. Bu doğrultuda öncelikli amacımız, İbn Teymiyye'nin düşünce yapısının oluşumuna etki eden arka plan faktörlerine temas ederek bu eserin ortaya çıkmasına neden olan siyasî-itikadî ve sosyo-kültürel etkenlerin analiz edilmesidir. Daha sonra ise eserin muhteva analizine geçilerek bütün bu tarihî ve güncel şartların gölgesinde İbn Teymiyye'nin Şîlik eleştirisinin ayrıntılı okuması yapılmıştır. İbn Teymiyye'nin Şîlik eleştirisi tartışma konusu yapılırken onun genel eleştirel düşüncesi ve bu tenkitçi yönünün Şîlik eleştirisi üzerindeki etkisi de mercek altına alınmıştır. Çalışmamız, Şîlik ya da Sünnilik gibi herhangi bir mezhebin teşekkül sürecini ele alan ya da görüşlerini irdeleyen bir çalışma olmaktan ziyade bir şahsın bir ekole yönelik köklü eleştirilerini diğer bir deyişle bir geleneğin temsilcisinin farklı bir geleneği nasıl gördüğünü ortaya çıkarma amacı taşımaktadır. Dolayısıyla çalışmamız hem bir mezhep olarak Şia'nın ya da bir doktrin olarak imamet nazariyesinin bu geleneğin oluşumundan üç-dört asır sonra nasıl algılandığını ve İbn Teymiyye tarafından nasıl somutlaştırılarak tenkit edildiğini hem de ötekini algılama biçimini ortaya koymakla sınırlandırılmıştır.

Çalışmamızın kapsam ve sınırlılıkları bağlamında temas edilmesi gereken önemli bir husus daha vardır ki o da *Minhacu's-Sünne*'nin muhteva özellikleridir. *Minhacu'l-Kerame*'nin etkisi altında şekillenen bu muhtevaya baktığımızda *Minhacu's-Sünne*'nin sadece siyasî bir düzlemde ve imamet/hilafet eleştirisi bağlamında değerlendirilebilecek bir görünümünden fazlasıyla uzak olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira *Minhacu's-Sünne*, imamet/hilafet eleştirisi kadar hem kader ve âlemin kıdemi gibi kelâmî ve felsefî konulara hem de itikat bahislerine ev sahipliği

yapan bir eser olma özelliğine sahiptir. İbn Mutahhar el-Hillî'nin *Minhacu'l-Kerame* adlı eserinde imamet bahislerine yer vermesine ek olarak Ehl-i Sünnet kelâmına dönük tenkit ve ithamları, *Minhacu's-Sünne*'nin bu şekilde kurgulanmasını bir anlamda zorunlu kılmıştır. Bu nedenle *Minhacu's-Sünne*, sadece imamet eleştirisinin yapılabildiği hilafet söyleminin temellendirildiği bir reddiye olarak değil aynı zamanda Sünnî kelâm savunusunun yapıldığı böylelikle de Şîî itikat bahislerinin uzun tartışma ve eleştirilere konu edinildiği kapsamlı bir reddiye olarak tarihte yer edinmiştir. *Minhacu's-Sünne*'nin bu yönü son derece önemli olmakla birlikte hatta *Minhacu's-Sünne*, bu yönüyle bir usûlüddin eseri olarak isimlendirilmeyi fazlasıyla hak etmekle birlikte çalışmamızın kapsam ve sınırlılığı gereği *Minhacu's-Sünne* orijinal kelâmî ve felsefî konulara çok fazla değinilmemiştir. Dolayısıyla da araştırmamızın merkezinde imamet ve hilafet bahisleri yer almıştır.

KAYNAKLAR

Çalışmamızın temelinde İbn Teymiyye'nin Şîîlik eleştirisini konu alan *Minhacu's-Sünne* adlı reddiyesi yer aldığından kullanılan kaynaklar iki grupta toplanabilir. Birinci grupta başta *Minhacu's-Sünne* olmak üzere İbn Teymiyye'nin kendi eserleri yer almakta ve bu eserlerden özellikle *Minhacu's-Sünne*, çalışmamızın öncelikli müracaat noktasını oluşturmaktadır. Yine İbn Teymiyye'ye ait olan *Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl*⁴ adlı eserden de her ne kadar metnin içeriğine çok fazla

⁴ Bu eser, akaid, kelâm ve fıkıh usûlü gibi klasik İslâmî ilimlerin temel tartışma konularından biri olan akıl-nakil çatışmasıyla ilgilidir. İbn Teymiyye, bu eserinde doğruluklarında şüphe bulunmamak kaydıyla akıl ile nakil arasında herhangi bir çatışmanın olmayacağı iddiasını ele almaktadır. Bkz. Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad, 1979, c. I-XI. Eser

yansımasa⁵ da bahsetmek gerekir. *Muvafakatu Sahihi'l-Menkul li Sarihi'l-Ma'kul* adıyla da bilinen eser, İbn Teymiyye'nin düşünce sistematiğini en kapsamlı ve analitik bir biçimde yansıtmaya özelliğine sahiptir. Bu nedenle çalışmamızda İbn Teymiyye'nin eleştirel zihniyetini ve düşünme biçimini analiz etme, zihniyet ve tenkit bağlamında genel bir İbn Teymiyye portresi oluşturma buradan hareketle de İbn Teymiyye'nin Şîlik eleştirisini daha sağlıklı bir zeminde ele alma adına bu eserden genel hatlarıyla istifade edilmiştir. İbn Teymiyye'ye ait olmamakla birlikte birinci gruba dâhil edilmesi gereken bir başka eser daha vardır ki o da İbn Mutahhar el-Hillî'nin *Minhacu'l-Kerame* adlı eseridir. Zira İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı reddiyesinin ortaya çıkış sürecinin son aşaması ve kırılma noktası olarak değerlendirilebilecek olan bu eser, gerek *Minhacu's-Sünne*'nin içyapısının oluşmasında gerekse konularının belirlenmesinde büyük pay sahibidir. Bu hususiyetleri nedeniyle de *Minhacu'l-Kerame*, özellikle *Minhacu's-Sünne* ile olan organik bağından hareketle çalışmamızın kaynakları arasında oldukça önemli bir yer işgal etmektedir.

İbn Teymiyye hakkında bilgi veren tarih, tabakât ve teracim literatürü, ikinci grup kaynaklarımızı oluşturmaktadır. İbn Teymiyye'nin hal tercümesini konu edinen çok sayıda esere tesadüf etmek mümkündür. Bu doğrultuda araştırmamızda İbn Teymiyye'nin yaşam serüveni ve telifatı genel hatlarıyla ortaya konarken başlıca şu

ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bkz. Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", *DİA*, İstanbul, 1999, c. XX, s. 394; M. Sait Özervarlı, "Muvâfakatu Sahîhi'l-Menkul", *DİA*, İstanbul, 2006, c. XXXI, s. 408.

⁵ *Der'u Tearuz* adlı eserin metne çok fazla yansımamasında bu eserde temas edilen konuların daha özlü bir biçimde de olsa büyük oranda *Minhacu's-Sünne*'de de işlenmiş olması belirleyici olmuştur. Böylece İbn Teymiyye'nin her iki eserinde de ortak bir biçimde ele almış olduğu tartışma konuları, çoğunlukla *Minhacu's-Sünne* üzerinden metne taşınmıştır.

eserlere müracaat edilmiştir:⁶ İbn Abdilhadî, *el-Ukûdü'd-Duriyye fî Menakıbı Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye*; Mer'î b. Yusuf el-Kermî, *el-Kevakübü'd-Dürriyye fî Menakıbı'l-Müctehid İbn Teymiyye*; Nasırüddin ed-Dımaşkî, *er-Reddü'l-Vafir*; Ömer b. Ali el-Bezzar, *el-A'lâmü'l-Aliyye fî Menâkıbi İbn Teymiyye*; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Esmâu Müellefati Şeyhilislam İbn Teymiyye*; Safiyyüddin Muhammed b. Ahmed el-Buharî, *el-Kavlu'l-Celî fî Tercimeti Şeyh Takıyyüddin İbn Teymiyye el-Hanbelî*; İbnü'l-Alûsî, *Cilâü'l-Ayneyn fî Muhakemeti'l-Ahmedeyn*. İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemin siyasî ve sosyo-kültürel şartlarını ortaya koyan tarih ve tabakât eserleri de çalışmamız açısından önem taşımaktadır. Zira diğer tüm düşünürlerde olduğu gibi İbn Teymiyye de yaşadığı zaman diliminin şartlarının biçimlendirmesine maruz kalmıştır. Böylece İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde vukû bulan hadiseleri tespit etme ve bunların İbn Teymiyye üzerindeki tesirlerini ortaya koyma adına şu eserlerden istifade edilmiştir: Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffaz*; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*; İbn Hacer el-Askalanî, *ed-Dürerü'l-Kamine*; İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakati'l-Hanabile*; Safedî, *el-Vafî bi'l-Vefeyât*; İbn Şakir, *Fevatu'l-Vefeyat*, İbnü'l-Verdî, *Tarihu İbni'l-Verdî*.

Bu eserlerden hareketle İbn Teymiyye'nin hayatı ortaya koyulurken bu konu ile ilgili sayfalarca devam eden bir bölüm inşa edilmesindense hayatı ve eserleri genel hatlarıyla ortaya koyulduktan sonra bu hususun tez konusu ya da araştırmanın problematiği ile ilişkisine yoğunlaşmıştır. Mesela İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı eseri bağlamında Şiîlik eleştirisini konu edinen çalışmamızda İbn Teymiyye'nin irili ufaklı eserlerinin tamamının kaydı ve tanıtımından ziyade bu eserlerin öne çıkanları, ilgili alanlara dağılımına göre verilmiştir. Kanaatimizce burada esas olan, İbn Teymiyye'nin zihnî yapısının yansıması olarak görülebilecek eserlerinin

⁶ Tezimizin bu kısmında değinilen eserlerin künye bilgilerine kaynakçada yer verildiğinden bu eserlerin künye bilgileri, burada ayrıca zikredilmemiştir.

öne çıkmasını sağlamak bir de *Minhacu's-Sünne* üzerinde etkisi olan ya da bu eserin analizine katkı sunan metinlerin tespitini kolaylaştırmaktır. Yine çalışmamız açısından aslolan, İbn Teymiyye'nin hayat hikâyesini ayrıntılı bir şekilde sunmak değil hayat hikâyesinde tez konumuzla ya da İbn Teymiyye'nin düşünce yapısının ve eleştirel bakış açısının inşasıyla ilintili olduğunu düşündüğümüz hususları tespit edip çıkarmaktır. Bu amaçla İbn Teymiyye ve eserleri üzerinde etki bırakan olay ve olgular, sosyal tarih perspektifinden okunmaya çalışılmıştır.

Modern dönemlerde İbn Teymiyye ile ilgili kaleme alınan çağdaş araştırmalarla yüksek lisans ve doktora tezleri de çalışmamızın bu grubunda yer alan ikincil başvuru kaynakları arasındadır. İkincil başvuru kaynakları arasında ilk olarak temas edilmesi gereken M. Sait Özervarlı'nın 2008 yılında İsam Yayınları'ndan çıkan *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*⁷ başlıklı eseridir. İbn Teymiyye'nin düşünce yapısını, eleştirel zihniyetini ve ilmî kaygılarını kendi eserleri üzerinden etraflı bir biçimde ortaya koyan bu eser, temelde İbn Teymiyye'nin kelâmcılara yönelik eleştirileri çerçevesinde kurgulanmıştır. Bununla birlikte bu eserde İbn Teymiyye'nin hem felsefe, mantık ve tasavvuf alanlarına dönük eleştirilerine temas edilmiş hem de Ehl-i Hadis/Hanbelî düşünce geleneğiyle ilişkisini ortaya koyacak değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bu nitelikleri nedeniyle Özervarlı'nın bu çalışmasının dilimizde İbn Teymiyye'nin düşünce dünyası ve tenkitçi

⁷ Eser, ilk olarak 2006 yılında *İbn Teymiyye'nin Düşünce Yönü ve Kelâmcılara Eleştirisi* adıyla İsam yayınları tarafından basılmış daha sonra ise 2008 yılında yeni bir düzenlemeyle *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi* başlığıyla yayımlanmıştır. Yukarıda da belirtildiği gibi bu eser, İbn Teymiyye'nin zihniyet dünyası ile ilgili dilimizde kaleme alınmış olan ender eserlerden biri olmakla birlikte kitabın ilk baskısından sonra yeni baskılarının yapılmamış olması, İbn Teymiyye araştırmaları açısından önemli bir eksiklik olarak değerlendirilmektedir.

mütefekkir yönü ile ilgili olarak kaleme alınmış en doyurucu ve kapsamlı eser olmayı hak eden bir profil çizdiğini belirtmek gerekir.⁸

Batı dünyasına baktığımızda ise karşımıza ilk olarak Henry Laoust (1905-1983) ismi çıkmaktadır. Henry Laoust'un 1939 yılında basılan *Essai sur les Doctrines Sociales et Politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya* adlı Fransızca eseri, İbn Teymiyye ile ilgili geçtiğimiz yüzyılın başında yapılan en önemli çalışmalarındandır. Bununla birlikte eserde İbn Teymiyye'nin daha çok fikhî, ictimaî ve siyasî yönü üzerinde durulduğundan bu eser, çalışmamızın öncelikli ilgi alanı içerisinde değildir. Hatta belirtilmelidir ki Henry Laoust'un bu çalışması, temelde bu konuya hasredilmiş olmakla birlikte İbn Teymiyye'nin siyasî görüşlerini ortaya koyma noktasında bile yeterli görülmemektedir.⁹ Henry Laoust'un 1976 yılında Muhammed Abdülazim Ali tarafından Arapça'ya *Nazariyyatu Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye fi's-Siyase ve'l-İctima* adıyla iki cilt halinde çevrilen bu çalışması, İbn Teymiyye'nin düşünce

⁸ Dilimizde İbn Teymiyye ile ilgili olarak kaleme alınan ve tez konumuz açısından önem arz eden bir makaleye temas etmek gerekir. N. Kemal Karabiber tarafından kaleme alınan makale, "İmamet Tartışmaları el-Hillî ve İbn Teymiyye Örneği" başlığını taşımaktadır. Makalenin başlığı, tez konumuz ile büyük bir benzerlik arz etmekle birlikte bu makalede Hillî ve İbn Teymiyye'nin imamet ile ilgili görüşleri, özlü bir biçimde ele alınmıştır. Yine bu makalede hilafet konusuna hiç temas edilmemesine ek olarak imametle ilgili ele alınan başlıklar, sadece *Minhacu's-Sünne*'nin birinci cildinin ilk kısımlarından hareketle işlenmiştir. Makale ile araştırmanın problematiği arasında benzerlik olmasına rağmen çalışmamız; *Minhacu's-Sünne*'nin tamamını söz konusu edinmesi, imamet konusuna ek olarak hilafet konusunu ele alması, tüm bunları reddiye söylemi bağlamında değerlendirmeye tabi tutması bir de İbn Teymiyye'nin genel eleştirel düşüncesini Şîlik eleştirisiyle ilişkili bir biçimde tartışma konusu yapması nedeniyle bu çalışmadan ayrılmaktadır. Yine de ilgili makaleye çalışmamızda müracaat ettiğimizi belirtmek gerekir.

⁹ Henry Laoust'un eseri ile ilgili bu yöndeki değerlendirmeler için bkz. Hasan Kûnakâta, *en-Nazariyyetü's-Siyasiyye inde İbn Teymiyye*, Merkezü'd-Dirasat ve'l-Îlâm, Kahire, 1994, s. 9.

yapısını kapsamlı bir şekilde ortaya koyan *Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl* adlı eserinin tamamı yayımlanmadan kaleme alınmış olmasından ötürü de eksik kabul edilmektedir.

Batı'da İbn Teymiyye ile ilgili son yirmi-otuz yılda Vehhabîlik özellikle de selefilikle ilişkilendirilmesi bakımından çok sayıda çalışma yapıldığı söylenebilir. Bununla birlikte tezimizin bu kısmında bu çalışmalarla ilgili özellikle de büyük bir kısmı kendi araştırmamızla doğrudan ilgili olmadığından tanıtıcı bilgiler verilmeyecektir. Yine de batılı çalışmalar açısından temas etmeden geçemeyeceğimiz bir çalışma vardır ki o da Yossef Rapoport ve Ahmed Shahab'ın editörlüğünde 2010 yılında Oxford University Press'ten yayımlanan *Ibn Taymiyah and His Times* adlı sempozyum bildiriler kitabıdır. Teoloji, hermenötik ve hukuk gibi belli başlı bazı alanlardan toplam on iki tebliğin yer aldığı metin, İbn Teymiyye'nin düşünce dünyası ile ilgili yakın tarihlerde göze çarpan en önemli ve hacimli çalışmalardan biri olarak dikkat çekmektedir. Bu çalışma içerisinde Tariq al-Jamil'in kaleme aldığı "Ibn Taymiyya and Ibn al-Mutahhar al-Hillî: Shi'i Polemics and the Struggle for Religious Authority in Medieval Islam" başlıklı makale, tezimiz ile doğrudan alakalı olması bakımından ayrıca önem arz etmektedir.¹⁰

Batı dünyasına ek olarak Arap dünyasında da son yıllarda çeşitli dinî ve ideolojik nedenlerden hareketle İbn Teymiyye ile ilgili birçok çalışmanın yapıldığı

¹⁰ Batı dünyasında İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı reddiyesi ile ilgili olarak kaleme alınan az sayıda makale ve künye bilgileri için ayrıca bkz. Yahya M. Michot, "Ibn Taymiyya's Critique of Shi'i Imamology Translation of three Sections of the "Minhāj al-Sunna", *The Muslim World*, (2014), Volume: 104, s. 111.

görülmektedir.¹¹ Bu çalışmaların hepsinin burada zikredilmesi mümkün değildir. Bununla birlikte bir esere temas etmek gerekir ki o da Muhammed Ebu Zehra'nın *İmam İbn-i Teymiyye* adlı çalışmasıdır. 1988 yılında dilimize kazandırılan bu eser, İbn Teymiyye'nin hayatı ve eserlerine ek olarak İbn Teymiyye zamanında varlığını sürdüren ve bir şekilde İbn Teymiyye'nin eleştirilerine hedef olmuş fırkalara da yer vermiştir. Ancak müellif, eserinde yer verdiği Zeydiyye, İmamiyye, İsmailiyye, Nusayrîlik, Mutezile ve Eşarîlik gibi ekollere İbn Teymiyye'nin ne tür eleştiriler yönelttiğine temas etmemiştir. Metinde makalât türü eserlerden hareketle bu yapılar hakkında bilgi verilmiş daha sonra ise sadece İbn Teymiyye'nin bu mezheplerle yoğun bir mücadele içerisinde olduğu notu düşülmüştür. Böylece Muhammed Ebu Zehra'nın bu çalışmasından İbn Teymiyye'nin başta İmamiyye olmak üzere siyasî-itikadî İslam mezheplerine dönük eleştirel bakış açısına dair herhangi bir veriye ulaşmak mümkün değildir. Bununla birlikte eser, özellikle İbn Teymiyye'nin yaşam serüvenini kronolojik bir biçimde ele almış olmasından ötürü önem arz etmektedir.

İbn Teymiyye ile ilgili farklı alanlarda yapılan yüksek lisans ve doktora tezleri de İbn Teymiyye'nin din anlayışının, düşünce yapısının, zihnî kaygılarının ve eleştirel bakış açısının tespitinde işimizi büyük oranda kolaylaştırmıştır. Bu çalışmaların sayısal olarak istenen düzeyde olmadığı belirtilmesi gerekir. Bununla birlikte İslam düşünce geleneğinin Mezhepler Tarihi, Kelâm, Tefsir, Fıkıh, Hadis ve Tasavvuf gibi farklı alanlarından akademi dünyasına kazandırılan bu çalışmalar hem İbn Teymiyye'nin çok yönlü ilmî kişiliğinin açığa çıkarılmasına hizmet etmekte hem de sonraki çalışmalara bir yol haritası sunmaktadır. Bu nedenle ülkemizde İbn Teymiyye

¹¹ Arap dünyasında İbn Teymiyye ile ilgili son dönemlerde yapılmış olan çalışmaların bir listesi için bkz. Muhammet Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin İslam İnanç Mezheplerine Bakışı*, Salkımsöğüt Yay. Erzurum, 2009, s. 56-57.

ile ilgili yapılan doktora tezlerine değinildikten sonra bu tezlerin bir de yüksek lisans tezlerinin doğrudan çalışmamızla alakalı olanları hakkında kısaca bilgi verilecektir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkiye’de İbn Teymiyye ile ilgili 9 doktora tezi yapılmıştır ve bunların ilki Mustafa Kara’ya aittir. 1983 yılında tamamlanan bu çalışma, Tasavvuf Anabilim Dalı’nda yapılmıştır ve *İbn Teymiyye’ye Göre İbn Arabi* başlığını taşımaktadır. 1998 yılına gelindiğinde İbn Teymiyye ile ilgili iki doktora çalışmasının yapıldığı görülmektedir. Bunlardan biri Muhammet Yazıcı’nın Kelâm Anabilim Dalı’nda yaptığı çalışmadır ve *İbn Teymiyye’nin Mecmû’u Fetâvâ İsimli Eserinde Ehl-i Bid’at Fırkalarına Bakışı*, adını taşımaktadır. Diğer çalışma ise Salih Özer tarafından tamamlanan *İbn Teymiyye’nin Minhâcu’s-Sünne Kapsamında Rivayetleri Kabul ve Red Kriterleri*, adlı çalışmasıdır. 2001 yılında Tefsir Anabilim Dalı’nda Enver Arpa tarafından hazırlanan doktora tezi, *İbn Teymiyye’nin Kur’an Anlayışı ve Anlama Metodu*, başlığını taşımaktadır. 2002 yılında ise Muammer Erbaş, *Fahreddin er-Razi ile İbn Teymiyye’nin Kur’an’a Yaklaşımları* başlıklı doktora tez çalışmasını, Tefsir Anabilim Dalı’nda hazırlamıştır. Daha sonra ise karşımıza Bünyamin Okumuş’un 2005 yılında Kelâm Anabilim Dalı’nda tamamladığı *İbn Teymiyye’nin Peygamberlik Anlayışı*, adlı çalışması çıkmaktadır. 2009 yılında yine Kelâm Anabilim Dalı’nda Burhaneddin Kıyıcı’nın hazırladığı *İbn-i Teymiyye’de Akıl-Nakil İlişkisi (Der’u Tearuzi’l-Akl ve’n-Naklı Bağlamında)* isimli çalışması bulunmaktadır. Son olarak 2013 yılına gelindiğinde karşımıza iki doktora tezi çıkmaktadır. Bunlardan birincisi Herol Tabak’ın İslam Hukuku Anabilim Dalı’nda hazırlamış olduğu *İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in Hanefilere Yöneltiltikleri Tenkitler (Namaz Örneği)* başlığını taşıırken diğeri, *Gazzâlî ve İbn Teymiyye’de Kelâm-Mantık İlişkisi* başlığını taşımaktadır ve Hasan Turgut tarafından Kelâm Anabilim Dalı’nda hazırlanmıştır.

Farklı zamanlarda ve farklı anabilim dallarında hazırlanan bu doktora tezlerinden yalnızca Muhammet Yazıcı'nın *İbn Teymiyye'nin Mecmûu Fetâvâ İsimli Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı*¹² başlıklı tezi, araştırmamızın temel problemiyle kısmî ve dolaylı da olsa ilişkilendirilebilecek bir muhtevaya sahiptir. Bu yönüyle bu tez hakkında kısaca bilgi verilerek doktora tezleriyle alakalı değerlendirmelerimiz sonlandırılacaktır. Öncelikli olarak belirtilmelidir ki bu çalışma, gerek çoğunlukla İbn Teymiyye'nin *Mecmûu Fetâvâ* adlı külliyyatı ile sınırlı tutulmuş olması gerekse de içerisinde Şîlik ile ilgili değerlendirmelerin çok kısa olması nedeniyle kendi tez konumuzla doğrudan ilişkilendirilebilecek bir mahiyet arz etmemektedir. Yine bu çalışmanın Şîlikle ilgili kısmında imamet ya da hilafet konusundan ziyade İbn Teymiyye'nin Şîilere ve Rafizîlere yönelik ötekileştirici aynı zamanda ayrıştırıcı değerlendirmeleri kendisine çok daha fazla yer bulmuştur. Bu çalışmanın tezimizin ilgi alanının dışında tutulmasının bir başka nedeni ise bu tezde Şîlik ile ilgili olgu, kavram ve yapılanmaların çoğunlukla "ehl-i sünnet-ehl-i bid'at" ikileminde ele alınmış olmasıdır. Bu yaklaşım biçimi de İbn Teymiyye'nin siyasî-itikadî İslam mezhepleri ile ilgili dikotomik algısının olduğu gibi benimsenmesine ve tez metnine aktarılmasına neden olmuştur. Tüm bu süreçlerde tezimizde öncelediğimiz reddiye söyleminin neredeyse tamamıyla devre dışı bırakılmış olması da bizim açımızdan ayrıca önem arz etmektedir.

Bütün bu faktörler bir araya gelince Yazıcı'nın çalışmasıyla tez konumuz, birçok yönden ayrılmakta böylece bu iki çalışma arasındaki kesişme noktaları asgariye inmektedir. Bununla birlikte Yazıcı'nın zaman zaman İbn Teymiyye'nin başta *Minhacu's-Sünne* olmak üzere diğer eserlerine de temas etmesinin yanı sıra İbn

¹² Bu doktora tezi, 2009 yılında Salkımsöğüt Yayınları'ndan *İbn Teymiyye'nin İslam İnanç Mezheplerine Bakışı* adıyla yayımlanmıştır.

Teymiyye özelinde siyasî-itikadî İslam mezheplerine dönük bütüncül bir bakış açısı geliştirme gayreti içerisinde olması önemlidir. Yine Yazıcı'nın eserinde bu yönde bilgiler sunması, İbn Teymiyye ile ilgili tespitlerimizin daha sağlıklı bir zemine oturtulmasına katkı sunmuştur. Zira Yazıcı, eserinde başta Şîlik olmak üzere Rafizîlik, Haricîlik, Kaderiyye, Mürchie, Cehmiyye, Cebriyye, Mutezile ve Müşebbihe gibi İslam fırkaları hakkında İbn Teymiyye'nin görüşlerini aktarmıştır. Yazıcı'nın bu çabası, yukarıda da belirtildiği gibi "ehl-i sünnet-ehl-i bid'at" ikileminde de olsa İbn Teymiyye'nin mezheplerle alakalı genel tasavvurunun ortaya konmasına katkı sağlamıştır.

Kaynaklarla alakalı son olarak temas edilmesi gereken husus, dilimizde İbn Teymiyye ile ilgili yapılan yüksek lisans çalışmalarıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkçe'de İbn Teymiyye ile ilgili 27 yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Fıkıh, Hadis, İslam Mezhepleri Tarihi ve Tasavvuf alanlarının yanı sıra daha çok Kelâm ve İslam Felsefesi alanlarında yoğunlaşan bu çalışmalar, gerektiğinde müracaat ettiğimiz kaynaklar arasında yer almaktadır. Bu çalışmalar arasında doğrudan olmasa da tezimizle ilgi kurulabilecek olanların sayısı ise üçtür. Bu tezlerin ilki Adnan Gedikoğlu'nun 2008 yılında İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı'nda hazırladığı *Kur'an Âyetleri Bağlamında İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve İbn Teymiyye'ye göre İmâmet Anlayışı* başlıklı çalışmasıdır. Bu çalışma, başlıktan hareket edildiğinde İbn Mutahhar el-Hillî ve İbn Teymiyye'nin imamet anlayışlarının teorik bir biçimde aynı zamanda ayetler bağlamında ortaya koyulduğunu ihsas ettirse de içerik bu şekilde kurgulanmamıştır. Zira tezde bu iki müellif açısından imamet olgusu değil bu iki ismin daha çok Hz. Ali'nin imametine dönük iddiaları ayetlerden hareketle ele alınmıştır. Yine de belirtmelidir ki tez, bu haliyle Yazıcı'nın çalışmasıyla birlikte araştırma konumuza en yakın tezlerden biri konumundadır. Tez konumuzla bağlantılı bir diğer

çalışma yine 2012 yılında Kahraman Erdoğan tarafından hazırlanan *Mesalib Bağlamında Ehl-i Sünnet ve Şia'da İlk Üç Halife (İbn Teymiyye ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî Örneği)* başlıklı çalışmadır. Temelde bu her iki ismin ilk üç halife ile ilgili değerlendirmelerini konu edinen çalışma, tezimizin ilgili bölümleri kaleme alınırken göz önünde bulundurulmuştur. Bununla birlikte bu yüksek lisans çalışması, Hz. Ali'nin hilafetini söz konusu etmemesine ek olarak ilk üç halife ile ilgili daha çok tarihî rivayetlere yer vermiştir. Son olarak temas edilmesi gereken yüksek lisans tezi ise İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı'nda Mohammad Dawod Hajizada tarafından 2016 yılında hazırlanmış olan *İbn Teymiyye'nin Aşırı Şîî Fırkalara Yaklaşımı* başlıklı tezdur. Bu tez de Yazıcı'nın çalışmasında olduğu gibi İmamiyye Şiası'nı değil de gulât Şia'yı ele aldığından araştırmamızın ilgi alanı dışındadır.

YÖNTEM

Yöntem bilgi ve bilinci, bilimsel çalışmaların ilmî bir hüviyet kazanmasında ve amacını gerçekleştirmesinde son derece önemli bir yere sahiptir. “Usûl olmadan vusûl olmaz” sözü de bu gerçekliğe işaret etmektedir. Yöntem, en özlü ifadeyle, bilimsel çalışmaların belirli bir plân ve usûl çerçevesinde aynı zamanda bir amaca dönük olarak gerçekleştirilmesi şeklinde ifade edilebilir. İnsan aklının hakikate ve güvenilir bilgiye ulaşmak için takip ettiği yol olarak da değerlendirilebilecek olan yöntem, delillere ve güvenilir bilgiye dayalı olarak aynı zamanda sistemli ve tutarlı bir biçimde düşündürmektir. Bu yönüyle yöntem, insan zihninin bilinçli ve sistemli bir şekilde, sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ve bilinenlerden hareketle bilinmeyene nüfuz etmek amacıyla

takip ettiği bir srec olarak da nitelendirilebilir.¹³ Bu doğrultuda bakıldığında yöntem bilgi ve bilincinin zannedilenin aksine bilimsel çalışmalarda çok daha önemli bir yer işgal ettiği görülür. Hatta denilebilir ki yöntem bilgi ve bilincine sahip olmadan bilimsel bir çalışma yapılması, neredeyse imknsızdır. Zira yöntem bilgisine sahip olmadan veriler birbiriyle ilişkilendirilerek sağlıklı bir şekilde değerlendirilemeyeceği gibi yeni ve özgün sonuçlara da ulaşılamaz. Bu durumda yöntem bilinci olmadan tek başına bilgi sahibi olmak, bilimsel süreçler işletilemediğinden yeni bilgilere, değerlendirmelere ve bakış açılarına kapı aralamaz.¹⁴

Yöntem bilgisi, tüm disiplinler için hayat olmakla birlikte genelde sosyal bilimler özelde de tarih ve ilahiyat bilimleri açısından özel bir öneme sahiptir. Zira unutulmamalıdır ki sosyal bilimler alanında araştırmalarda bulunan bir tarihinin yaptığı, geçmişte yaşanan her şeye olduğu gibi nüfûz etmek ya da vkf olmak değerdir. Tarihçinin özetle yaptığı, geçmişten kendisine intikal eden veri, bilgi ve bulguları, yöntem bilgi ve bilinciyle işleyerek anlamaya, sağlıklı değerlendirmeler yapmaya ve yeni sonuçlar elde etmeye çalışmaktır. Bu yönüyle tarih araştırmacısı, bir inşa faaliyeti gerçekleştirdiğinden yöntem bilgi ve bilinci olmadığında ya da yetersiz kaldığında bu inşa faaliyeti, keyfi bir hal alacaktır. Böylece tarihî gerçekliklerin ortaya

¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Onat, "Dini Anlamada Yöntem Sorunları", *Gelenek ve Modernite Arasında İşlam Yorumları*, İSAV, Konya 2017, s. 51-52.

¹⁴ Yöntem, en temelde bilginin hangi ortamda nasıl üretildiğini, bilgiye nasıl ulaşacağımızı, ulaşılan bilgiyi nasıl tasnif edeceğimizi ve var olan bilgiden nasıl yeni bilgi üreteceğimizi bilmektir. Ayrıca yöntem, bilimsel çalışmalar açısından son derece önemli olan fikir, akım ve kavramların ortaya çıkışı, tarihsel akışta nasıl içerik değerleştirdiği ve özellikle kavramların nasıl kullanılması gerektiği ile ilgili üst düzey bir bilinçlilik halidir. Bkz. Onat, "Dini Anlamada Yöntem Sorunları", s. 67. Bu yönüyle bakıldığında da yöntem bilgi ve bilincinin ilmî çalışmalarda ne kadar önemli bir yer işgal ettiği açık bir biçimde görülebilmektedir.

çıkarılma ihtimaline ek olarak olay ve olguların sağlıklı bir şekilde anlamlandırılma ihtimali de asgariye inecektir. Sadece bu durum bile tarih araştırmaları ve İslam bilimleri açısından yöntem bilgi ve bilincinin ne kadar önemli olduğunun açığa çıkarılması bakımından yeterli oranda veri sunmaktadır. Öyleyse bu durumda yapılması gereken, geçmiş ile büyük oranda bu geçmişin inşa edilmesi sonucunda karşımıza çıkan tarih arasındaki farkın farkında olmak ve geçmişin doğru bilgi ile aynı zamanda gerçeğe en yakın bir biçimde inşa edilmesine özen göstermektir.¹⁵

Bir Mezhepler Tarihçisi, temelde tarih alanında bilgi üretme çabası içerisinde yer aldığından tarih araştırmaları açısından geçerli olan pek çok unsur, Mezhepler Tarihi araştırmaları için de geçerlidir. Örneğin anlamaya ve açıklamaya dayalı sosyal bilim mantığıyla işleyen tarih araştırmaları, nasıl bir yönüyle inşa faaliyeti olarak karşımıza ıkmaktaysa Mezhepler Tarihi de bu inşa faaliyetinin yoğun olarak hissedildiği bir alan olarak varlık kazanmaktadır. Zira İslam Mezhepleri Tarihi, din anlayışlarının kurumsallaşmış formları olarak karşımıza çıkan mezhepleri tarihteki fikrî ve kurumsal yapısıyla yeniden inşa etmeye çalışır. Mezheplerin anlaşılmasına dönük bu inşa faaliyetinin sağlıklı bir zeminde gerçekleştirilmesi, üç temel esasa bağlıdır. Bunlardan birincisi, bilgi, belge ve tüm verilerin toplanarak tasnif edilmesi ve bu veriler üzerinde çalışılmasıdır. İkinci aşama, fikir, hadise, zaman ve mekân irtibatının kurularak verilerin gerçeğe en yakın bir biçimde anlaşılmaya çalışılmasıdır.

¹⁵ Geçmiş ile tarih birbirinden farklı şeylerdir ve tarih, geçmişten bize aktarılan veriler üzerinden inşa edilmiş bir gerçekliktir. Bu gerçekliğin sağlıklı bir zemine oturtulması, geçmiş ile tarihin farklılığının bilincinde olmaya bağlıdır. Konu ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için bkz. Hasan Onat, “Bilgi, Bilim ve Yöntem”, *İslam Bilimlerinde Yöntem*, ed. Halis Albayrak, Ankuzem Yay. Ankara, 2005, s. 21.

Üçüncü aşama ise bilgi, belge ve bulguların etkin bir biçimde kullanılarak yeniden inşa sürecine dâhil edilmesi ve değerlendirilmesidir.¹⁶

Her bilim dalına kendi kimliğini kazandıran bazı yöntemsel kurallar olmakla birlikte hiçbir disiplinin kayıtsız kalamayacağı genel ilkeler de mevcuttur. Objektiflik, sınanabilirlik, açık-seçik olma¹⁷ gibi özellikler, bilimsel yöntem açısından tüm bilim dalları için geçerli olan unsurların başında gelmektedir. Bu genel özelliklerin yanı sıra temel bilimsel yaklaşımların üzerine inşa edilen özel yöntem ve tekniklere sahip ilim dalları da vardır. Sosyal bilimlerin bir alt dalı olan ilahiyat sahası¹⁸ içerisinde değerlendirilen İslam Mezhepleri Tarihi'nin de kendine özgü yöntemleri bulunmaktadır. İslam düşüncesinin bir başka deyişle firkalaşma ya da zümreleşme faaliyetlerinin doğuşunu ve gelişim seyrini etraflı bir biçimde aydınlatmayı amaç edinen İslam Mezhepleri Tarihi'nin¹⁹ bu yöntemsel çerçevesinin genel ilkelerini,

¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", *İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yay. Ankara, 2014, s. 26-35.

¹⁷ Bilimsel yöntemin bazı temel nitelikleri şu şekilde sıralanabilir: Akla uygunluk, açık-seçiklik, denetlenebilirlik, eleştiriye açık olmak ve tümüyle yansız olmak. Ayrıntılı bilgi için bkz. Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yay. Ankara, 2011, s. 17. Krş. Onat, "Bilgi, Bilim ve Yöntem", s. 16.

¹⁸ İlahiyat bilimlerinin ya da İslam bilimlerinin sosyal bilimler içerisindeki yeri ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Onat, "İslam Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", s. 25.

¹⁹ Ethem Ruhi Fırlalı, *İtikadî İslam Mezheplerine Giriş*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İzmir, 2007, s. 17. Kutlu, bir bilim dalı olarak İslam Mezhepleri Tarihi'ni Fırlalı ve Onat'ın tanımlarından hareketle şu şekilde tanımlamaktadır: "İslam Mezhepleri Tarihi, geçmişte ve günümüzde siyasî ve itikadî gayelerle vücut bulmuş "İslam Düşünce Ekolleri" diyebileceğimiz beşerî ve toplumsal oluşumların doğdukları ortamı, doğuş sebeplerini, teşekkül süreçlerini, fikirlerini, mensuplarını, edebiyatını, yayıldığı bölgeleri, İslam düşüncesine katkılarını, kendi eserlerinden hareketle zaman-mekân bağlamında ve fikir-hadise irtibatı çerçevesinde betimleyici metotla ve tarafsız bir gözle

“fikir-hadise-mekân irtibatı”, “fikirler ve şahıslar üzerinde derinleşme” ve “süreçlerin takip edilmesi” gibi hususlar oluşturmaktadır. İslam Mezhepleri Tarihi'nin bu tür yöntemsel ilkeler benimsemesinin arka planında beşerî yapılar olan fırkalaşma ve zümreleşme hareketlerinin bilimsel yöntemlerle ele alınması²⁰ şeklindeki hassasiyet yatmaktadır. Mezhepler Tarihi alanındaki çalışmaların tarih bilgi ve bilincinden²¹ uzaklaşmadan yapılmasının sağlanması da bu süreçteki en önemli faktörlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Teymiyye'nin Şia'ya ve Şîî imamet nazariyesine yönelik eleştirilerini ele alan çalışmamız, bir Mezhepler Tarihi araştırması olduğundan çalışmamızda genelde Tarih özelde de Mezhepler Tarihi araştırmalarında kullanılması gereken yöntemler dikkate alınacaktır. Bu doğrultuda süreçlerin takip edilmesi ve fikirlerde gerçekleşen kırılmaların tespit edilmesinin yanı sıra fikirler ve şahıslar üzerinde derinleşme

inceleyen bir bilim dalıdır.” Bkz. Sönmez Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Mes'eleleri”, *İslamî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'eleleri I*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 396.

²⁰ Hasan Onat, “Türkiye’de İslam Mezhepleri Tarihi’nin Gelişim Sürecinde Ethem Ruhi Fığlalı’nın Yeri”, *Ethem Ruhi Fığlalı’ya Armağan*, Ankara, 2002, s. 236.

²¹ Tarih bilgi ve bilinci, araştırılan konunun kendi bütünlüğünün yanı sıra İslam düşüncesi içerisindeki yerinin de tespit edilmesinde büyük öneme sahiptir. Tarih bilgi ve bilinci aynı zamanda tarihin değişik zaman aralıklarında toplumsal zihniyet üzerinde etki bırakan farklı düşünme biçimlerini görmeyi ve analiz etmeyi de kolaylaştırır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Onat, “İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi”, *Kur'an ve İslamî İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2013, s. 41. Tarih bilinci, geçmişle bugün arasındaki farkı fark etmeyi ve tarihi gözardı etmeden düşünmeyi sağlar. Tarih bilinci olmadığında ya geçmiş bugüne taşınır ya da bugün geçmişte yaşanmaya başlar. Bu durum da geçmişin doğru anlaşılmasını engelleyerek tarih ile ilgili bilinçlilik halinin ortadan kalkmasına neden olur. Bkz. Onat, “İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi”, s. 57.

ilkesi,²² çalışmamız açısından özel bir öneme sahiptir. Zira çalışmamızda İbn Teymiyye ve Şîliğe yönelik eleştirileri analiz edilmekte bu durum da fikirler ve şahıslar üzerinde derinleşme ilkesinin çalışmamız açısından önemini bir kat daha artırmaktadır. Çalışmamız açısından fikirlerin tarihî süreç içerisinde takip edilmesi de önem arz etmektedir. Zira İbn Teymiyye, her ne kadar gerek Şîlik eleştirisinde gerekse diğer konularda kendine özgü bir konuma sahip olsa da o, fikirlerini besleyen Hanbelî/Hadis Taraftarı bir geleneğe mensuptur. Dolayısıyla bu gelenek, birçok noktada olduğu gibi reddiye olgusu bağlamında Şîlik eleştirisinde de İbn Teymiyye'ye etkide bulunmuştur. Böylece bu geleneğin İbn Teymiyye öncesi dönemdeki durumu, İbn Teymiyye'ye gelinceye kadar yaşadığı farklılaşmalar, İbn Teymiyye'ye nasıl etki ettiği ve İbn Teymiyye'nin bu gelenekten hangi yönleri ile farklılaştığı, fikirlerin takip edilmesiyle ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Bilinmektedir ki İbn Teymiyye'nin düşünce sistemini, din algısını, Şîlik eleştirisini ve selef vurgusunu/savunusunu çeşitli yönleriyle besleyen fikirlerin bu yolculuğu, İbn Teymiyye üzerinde farklı etkiler bırakmış ve bu fikirler, taşıyıcıları

²² Fikirler üzerinde derinleşme, fikirlerin doğuşu, gelişmesi ve farklılaşması bakımından ayrıntılı analizini gerektirirken şahıslar üzerinde derinleşme, özellikle biyografik eserler özelinde bir şahsın zihin dünyasının ayrıntılı analizini içermektedir. Detaylı bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay. Ankara, 2010, s. 27. Şahıslar üzerinde derinleşme sürecinde şahıs hakkında bilgi veren eserlere ek olarak şahsın bizzat kendi eserleri de ayrıntılı okumaya tabi tutulmalıdır. Bununla birlikte şahıslar üzerinde derinleşme ilkesi işletilirken düşünce sistemlerinin ya da fikirlerin tek bir kişiye indirgenmemesine dikkat edilmelidir. Benzer bir şekilde fikirler üzerinde derinleşme ilkesi benimsenirken de süreç takibine dikkat edilmeli böylelikle de fikirlerin maruz kaldığı kırılma ve farklılaşmaların tespit edilmesine azamî özen gösterilmelidir. Fikirler ve şahıslar üzerinde derinleşme ilkesi ile ilgili olarak ayrıca bkz. Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Mes'alesi", s. 436-438.

üzerinden değişik algı ve beklentilerle yoğrularak İbn Teymiyye'nin dönemine ve zihin dünyasına aktarılmıştır. Bahsedilen bu süreç, düşünce sistemlerini ve algılama biçimlerini kendi iç dünyalarında farklılaşmalara ve kırılmalara maruz bırakmıştır. Hiç şüphesiz süreç merkezli fikir takibi, bu fikirlerin ilk halleriyle İbn Teymiyye'nin zihninde almış olduğu biçimleri karşılaştırarak ne gibi değişikliklere maruz kaldığını ve İbn Teymiyye tarafından nasıl algılandığını tespit etmeyi kolaylaştırıcı bir işlev görecektir.

İslam Mezhepleri Tarihi açısından fikir ve süreç takibi önemli olmakla birlikte deskriptif metodun benimsenmesi de son derece önemlidir. Zira tarih alanında yapılan çalışmalar, en temelde bir anlama faaliyeti olduğundan bu anlamının tarafsız ve sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilmesi, anlamaya konu olan fikir, şahıs, kavram, gelenek ya da düşünce sistemlerinin betimleyici bir metotla değerlendirilmesine bağlıdır. Mezhepler Tarihi araştırmalarında bir ilke olarak betimleyicilik; olay, fikir, kavram, şahıs ve fırkaların ne ise o şekilde ortaya konmasını gerektirir.²³ Tarihçinin betimleyicilik ilkesini benimseme ve uygulama sürecinde göstereceği azamî gayretin bile sonuç vermede yetersiz kalabileceği düşünöldüğünde, betimleyici metodun titizlikle uygulanmasının bilimsel objektifliği sağlama açısından ne kadar önemli olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan çalışmamızda fikirlerin insanlar ve bazı öncü şahıslar tarafından nasıl algılandığını tarafsız bir şekilde ortaya koyma adına betimleyici/deskriptif yöntem benimsenecektir.

Bir disiplin olarak İslam Mezhepleri Tarihi açısından fikirlerin ne zaman, nerede, ne tür şartlar altında ortaya çıktığının ve kimler tarafından nasıl

²³ Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Mes'elesi", s. 434.

benimsendiğinin objektif bir biçimde ortaya konması hayatî bir önem arz etmektedir.²⁴ Bununla birlikte çalışmamız, fikirlerin nerede, ne zaman ve nasıl doğduğundan ziyade İbn Teymiyye düşüncesine hangi şartlar altında taşındığını, bu şartların düşünceleri nasıl etkilediğini ve nihayetinde bu düşüncelerin VII./XIII. asır Memlûk coğrafyasında yaşayan İslam toplumu tarafından hangi olaylarla bağlantılı olarak nasıl algılandığını aydınlatmaya çalıştığınan “fikir-hadise-mekân irtibatı” ilkesine özel önem verilecektir.²⁵ Böylece fikirlerin hangi bölgede hangi olaylardan etkilenecek nasıl şekil değiştirdiği, bu fikirlerin yeni formlarıyla ne tür işlevler görerek hangi anlamlara karşılık geldiği ve fikirlerin sosyal hayatta birtakım yansımalarının ya da gerçekliklerinin olup olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Bunlara ek olarak fikirlerle hadiseler arasındaki interaktif ilişkiye dikkat çekilecek, fikirlerle olgular ve kavramlar kendi tarihsel bağlamlarında bir bütün halinde ele alınarak okunma yoluna gidilecek bunun neticesinde de daha sağlıklı ve objektif sonuçlara ulaşma gayreti içerisinde olunacaktır.

Bu noktaya İbn Teymiyye'nin Rafizîlik kavramını kullanımı açısından eğildiğimizde “fikir-hadise irtibatı” ilkesinin gerek tezimizdeki gerekse tarih araştırmalarındaki önemi ve işlevinin kendisini hemen hissettirdiğini görürüz. Zira İbn Teymiyye, muhatabı İmamiyye Şiası olmasına rağmen bu yapıyı “rafıza” kavramıyla, İmamiyye Şiası'na mensup İbn Mutahhar el-Hillî'yi ise “rafizî” kavramıyla

²⁴ Bu hususun İslam Mezhepleri Tarihi araştırmaları açısından önemi ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 27. Krş. Onat, “İslam Mezhepleri Tarihi'ne Giriş”, s. 26.

²⁵ Bu ilke, mezhep ve benzeri oluşumların anlaşılması ve inşa edilmesinde özel bir öneme sahip olması nedeniyle İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında görmezden gelinemeyecek bir konuma sahiptir. Fikir-hadise irtibatının İslam Mezhepleri Tarihi araştırmaları açısından önemi ile ilgili olarak bkz. Onat-Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihi'ne Giriş”, s. 26.

nitelendirmektedir. Fikir-hadise irtibatı ilkesini işlettiğimizde kullanılan bu kavrama karşılık gelecek bir fırkanın İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde ve "rafıza" kavramının içini tam olarak dolduracak bir anlam alanıyla birlikte var olması gerekliliği karşımıza çıkmaktadır. İbn Teymiyye'nin yaşadığı döneme baktığımızda ise Rafizîlik, kökleri geçmişte kalmış daha sonra ise genellemeci ve ötekileştirici bir bakış açısının ürünü olarak²⁶ İbn Teymiyye'nin yaşadığı döneme değişik formlarda sarkmış bir oluşum biçiminde karşımıza çıkmakta ve İmamî telakkîyi karşılamamaktadır. Dolayısıyla İbn Teymiyye, "rafizî" kavramıyla İmamî Şîileri kastetmiştir ancak Rafizîlik, bu tür bir kullanımda zaman, mekân ve anlam kaymasına²⁷ maruz bırakıldığından İmamîliği karşılamaktan oldukça uzaktır. İbn Teymiyye'nin ortaya attığı kavram ve fikir, kendi dönemindeki oluşumu ve güncel hadiseyi karşılamamaktadır ki bu tespit, yukarıda da görüldüğü gibi ancak fikir ve

²⁶ Şîî telâkkîyi bir bütün olarak benimseyen gruplar için hicrî ikinci asırdan itibaren istilâhî manada Şîa kavramının kullanıldığı bilinmektedir. Bununla birlikte yine bu dönemlerden itibaren Şîî grupların olumsuz yönlerini vurgulamak veya onları kötülemek amacıyla Rafıza, Sebeiyye ve Keysaniyye gibi isimler de kullanılmıştır. Bkz. Hasan Onat, "Şîîliğin Doğuşu, İlk Şîî Fikirler ve İlk Şîî Hareketler", *İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yay. Ankara, 2014, s. 178.

²⁷ İslam düşünce tarihinin ve Müslüman bilim geleneğinin en esaslı sorunlarından biri, İbn Teymiyye'nin Rafizîlik kavramını kullanım biçiminde de görüldüğü gibi kavram, fikir, zaman ve mekân kaymasıdır. Bu husus, tarih bilgi ve bilincinin ilahiyat bilimleri ve bu alanda yapılan çalışmalar açısından önemini bir kat daha artırmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Onat, "Bilgi, Bilim ve Yöntem", s. 20. Bu sorun, en çarpıcı bir biçimde Şîî gelenekte gözlemlenebilmektedir. Şîî düşünce geleneğinde hicrî ikinci ya da üçüncü asırlarda varlık kazanan kavram ve fikirlerin çok kolay bir biçimde Hz. Peygamber dönemiyle ilintilendirilebildiği görülmektedir. Bazen de tam tersi bakış açısıyla erken dönemin fikir ve kavramları, sonraki dönemlere aitmiş gibi sunulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Onat, "Şîîliğin Doğuşu, İlk Şîî Fikirler ve İlk Şîî Hareketler", s. 160. İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında kavram, zaman ve mekân kayması ile ilgili tespit ve öneriler için ayrıca bkz. Onat-Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", s. 31-33.

kavramların güncel olgu ve olaylarla sağlamlasının yapılmasıyla ya da diğer bir deyişle fikirlerle hadiseler ve olgular arasındaki interaktif ilişkiye dikkat çekilerek ortaya konabilir. Böylece görülmektedir ki fikir-hadise irtibatı ilkesinin önemi tam olarak burada yatmakta ve tarih araştırmalarının en büyük açmazlarından biri olan anlam, zaman ve mekân kaymalarının önüne ancak bu ilkenin işletilmesiyle geçilebilmektedir.²⁸ Fikir-hadise irtibatı, aynı zamanda tarihî olayların anakronik bir biçimde okunmasının engellenmesi bakımından da büyük önemi haizdir.

Çalışmamız açısından fikir-hadise irtibatı ve fikirlerin tarihî süreç içerisindeki yolculuğu önemli olmakla birlikte bu fikirlerin belirli bir tarihsel kesitteki anlam örüntüsünün zihinlerdeki karşılığı da önem arz etmektedir. Zira her bir düşünürün sahip olduğu algılama biçimi, kendi döneminin şartlarının ürünü olarak görülecek bir

²⁸ Fikir-hadise irtibatının tarih araştırmalarındaki yeri ve önemi ile ilgili bulgu ve değerlendirmeler için bkz. Hasan Onat, *Emeviler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Endülüs Yay. İstanbul, 2016, s. 12-13. Onat, çalışmasında bu ilke çerçevesinde fitne hadiseleri ile Hz. Ali'nin vasiliği düşüncesi arasındaki ilişkiye temas etmiş fitne hadiseleri bağlamında gerçekleşen olaylar silsilesinde Hz. Ali'nin vasiliği düşüncesinin muharrik bir neden olarak yer almadığı bu yönüyle de o dönemde vasilik düşüncesinin henüz hayat bulmadığı sonucuna ulaşmıştır. Onat'ın tespitine göre bu dönemde vasilik düşüncesi söz konusu edilmiş olsaydı bu algının fitne hadiselerine bir şekilde yansması ve bu düşüncenin olayların seyrinde az da olsa belirleyici olması gerekirdi. Vakıa bu şekilde gerçekleşmediğine göre fitne döneminde ne Hz. Ali'nin vasiliğinden ne de bu düşüncüyü öne sürdüğü dile getirilen Abdullah İbn Sebe'ye nispet edilen Sebeyye fırkasından bahsedilebilir. Onat, eserinin devamında Şia ve teşeyyu kavramlarına ek olarak ilk Şii hareketlerin tespitinde de bu yöntemi kullanmıştır. Fikir-hadise irtibatı, en temelde olayların ortaya çıkışıyla zaman ve mekân arasındaki tarihsel ilişkiyi ele alır. Bu süreçte kavramların kullanılış yeri, zamanı ve biçimi son derece önemli olduğundan fikir-hadise irtibatı, fikirlerin doğdukları yer ve zamana ek olarak kavramların kullanılış biçimlerinin tarihsel vakıaya uygunluğunun analiz edilmesinde de büyük önem arz etmektedir. Bkz. Onat, "Bilgi, Bilim ve Yöntem", s. 21.

biçimde dönemiyle yoğun ve diyalektik bir ilişki içerisinde. Bu basit tespit aynı zamanda kişi üzerindeki güç ve etkilerin oldukça karmaşık ve girift olmasıyla farklı bir boyut kazanmakta ve çok yönlü bir analizi gerektirmektedir. Her bir zihnin tikel olarak içinde bulunduğu çağda kendi durumunun bir başka ifadeyle ona baskı yapan toplumsal güç ve dengelerin belirli bir bileşiminin ürünü olması,²⁹ zihinlerin inşa süreciyle şartların yönlendirmesi ve biçimlendirmesi arasındaki diyalektik ilişkinin özüne ve yoğunluğuna dair ipuçları sunmaktadır. Öyleyse her zihinsel analiz hem bu bileşenlerin teker teker ele alınmasını hem de bir bütün olarak görmüş olduğu işlevi değerlendirmeyi gerektirmektedir. Buna ek olarak bu bileşenlerin kendi arasındaki etkileşim de değerlendirmeye tabi tutulmalı ve bütüncül bir bakış açısı sağlanmaya çalışılmalıdır.

Şia hakkındaki görüş ve eleştirileri değerlendirmeye tabi tutulan İbn Teymiyye için de benzer bir durum söz konusudur. O da diğer tüm düşünürlerde olduğu gibi kendi döneminin şartlarının biçimlendirmesine maruz kaldığı gibi kendisine kadar gelmiş bulunan dinî, siyasî ve sosyo-kültürel bakıyenin tesirinden kendini tamamıyla soyutlayamamıştır. İbn Teymiyye için kendi döneminde yaşanan çok sayıda hadise, değiştirici ve dönüştürücü bir rol üstlense de kendinden önceki dönemlerde vuku bulan ve birçok yönüyle etkileri kendi dönemine sarkan dinî/siyasî gelişmeler, zihninin şekillenmesinde özgül bir ağırlığa sahip olarak önemli bir rol icra etmiştir.

Bu süreçte İbn Teymiyye'yi kendi döneminde etki altında bırakan şartlar arasındaki ilişki de dikkate alınmalıdır. Din ile siyaset arasındaki ilişki, bu ilişkinin değişken ve geçirgen bir yapıya sahip olması aynı zamanda da dönüştürücü bir işlev görmesi, bunun en güzel örneklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin

²⁹ Howard Selsam, *Din Bilim ve Felsefe*, çev. A. And, İzdüşüm Yay. İstanbul, 2005, s. 23.

Abbasî Hilafeti'nin yıkılışı, her ne kadar siyaseten gerçekleşen tarihî bir olay olsa da İbn Teymiyye, bu siyasî gelişmeyi dinî bir bağlamda ele almış ve inanç temelli olarak değerlendirmiştir. Zira ona göre Abbasî Hilafeti'nin düşmesinde Şîî vezirler etkili olmuş ve bu husus, İbn Teymiyye tarafından itikadî düzlemde gerçekleştirilen Şîilik eleştirisinde dinî bir figür olarak yoğun bir biçimde kullanılmıştır. Bu hususta dile getirilmesi gereken bir başka nokta da sosyal yapı ile din ya da usûl arasındaki ilişkidir. Zira İbn Teymiyye'ye göre Müslümanların çok sayıda gruba ayrılmasında ve parçalanmış bir toplumsal yapıya sahip olmasında usûl anlayışının ve usûlüddinin kapsamının belirli bir birlik ve bütünlüğe sahip olmamasının derin etkisi vardır. Böylece denilebilir ki İbn Teymiyye'nin zihin dünyasının şekillenmesinde etkili olan güncel ve tarihî olaylar ele alınırken bu olayların birbiriyle olan ilişkisinin hangi yönde ve nasıl gerçekleştiğinin ortaya konması, İbn Teymiyye'nin zihinsel arka planının aydınlatılmasını kolaylaştırıcı bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tezimizin yöntemsal kurgusu bağlamında temas edilmesi gereken bir başka ilke daha vardır ki o da kaynak kritiğidir. Bir metnin içeriğine ek olarak yazarının, hangi dönemde ve niçin yazıldığıının eleştirel analizi³⁰ olarak tarif edebileceğimiz bu ilke, araştırmamız açısından merkezî bir öneme sahiptir. Zira tezimizin çıkış noktasını İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı reddiyesi oluşturmakta ve bu eserin içeriğine ek olarak yazılmasına etki eden faktörler bir de bilgi kaynakları, kaynak kritiği bağlamında analize tabi tutulmaktadır. Kaynak kritiği açısından ilk adım müellifin tanınması olduğundan eser ile yazar arasında ilişki kurulmakta ve eserdeki bilgilerin satır araları, İbn Teymiyye'nin düşünce dünyası ve zihni kaygıları ile ilintilendirilerek

³⁰ Bkz. Onat, "Bilgi, Bilim ve Yöntem", s. 19. Kaynak kritiğinin Mezhepler Tarihi araştırmaları açısından önemi ile ilgili tespitler için bkz. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 27. Krş. Onat, "İslam Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", s. 29-31.

anlaşılma yoluna gidilmektedir. Kaynak kritiğinde eser ile müellifin içerisinde yaşadığı zamanın siyasî ve sosyo-kültürel şartları arasındaki ilişki de belirleyici olduğundan her metin, kendi tarihsel bağlamında ele alınmalıdır.³¹ Bilinmektedir ki hicrî VIII. asırda kaleme alınan bir Şîlik reddiyesi ile daha erken dönemlerde oluşturulan bir reddiye, birçok yönden farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla Şîlik zemininde yükselen reddiye söyleminin temeline sadece imamet eleştirisi ya da Şîlik karşılığı yerleştirilmemelidir. Öyleyse bu amaçla kaleme alınan her metin, kaynak kritiği bağlamında kendi oluşum süreci ve bu sürece etki eden çok yönlü faktörlerle ilişkili olarak ele alınmalıdır. Bu noktadan hareketle tezimizde *Minhacu's-Sünne*, salt Şîlik eleştirisi bağlamında ele alınmamış eserin oluşum sürecine etki eden muharrik güçler ve kırılma noktaları, ayrı ayrı analiz edilme yoluna gidilmiştir.

Kaynak kritiği bağlamında dikkat edilmesi gereken bir başka husus daha vardır ki o da müellifin zihnî olarak eklemlenmiş bulunduğu mezhebî aidiyetlerin bilinmesidir.³² Benzer bir şekilde herhangi bir eserden üst düzeyde faydalanmanın en önemli koşullarından biri, hem eserin hem de yazarın ait olduğu coğrafya, zaman dilimi ve geleneğin tespit edilmesidir.³³ Zira İbn Teymiyye örneğinde görüldüğü gibi mezhebî aidiyet ve bağlı bulunulan gelenek, zihinleri büyük oranda etki altına almakta ve düşünce sistemlerinin tesis ve terkiğinde büyük rol oynamaktadır. Bu doğrultuda tezimizde İbn Teymiyye'nin Ehl-i Hadis/Hanbelî kimliği her daim göz önünde

³¹ Bkz. Onat, “Bilgi, Bilim ve Yöntem”, s. 19; krş. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2013, s. 39. Kaynak kritiğinin bilimsel yöntem ve ilahiyat bilimleri açısından önemi ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Hasan Onat, “Bilim, Bilimsel Yöntem ve İslam/İlahiyat Bilimlerinde (Ulûmu Diniyye) Yöntem Sorunu”, *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri*, İSAM, İstanbul, 2007, s. 52-53.

³² Onat, “Bilgi, Bilim ve Yöntem”, s. 20.

³³ Onat, “İslam Mezhepleri Tarihi'ne Giriş”, s. 30.

bulundurulmuş ve *Minhacu's-Sünne*'nin muhtevasına ek olarak amacı ve işlevi, bu gelenekle ilişkisi bağlamında ve bir bütün olarak değerlendirilme yoluna gidilmiştir.

Daha önce de belirtildiği gibi hiçbir araştırmanın görmezden gelemeyeceği genel yöntemsel ilkeler ve işleyiş disiplini olmakla birlikte her araştırmacının ve araştırmanın kendine özgü bazı yönleri de bulunmaktadır.³⁴ Yöntemsel kurgulamanın tepe noktasını ifade eden bu durumun çalışmamız için de söz konusu olduğunu belirtmek gerekir. Bu doğrultuda tezimizde yöntemsel anlamda teorik boyut da yönlendirici olmakla birlikte temelde pratiğin analizi, karşılaştırması ve değerlendirilmesi öncelenmiştir. Böylece çalışmamızın, imamet ya da hilafet meselesinin İslam dini ve düşüncesi ya da din-siyaset ilişkisi açısından salt teorik anlamının ele alındığı bir çalışma şeklinde kurgulanmadığının öncelikle belirtilmesi gerekir. Dolayısıyla çalışmamızda konunun din olgusu, din-siyaset ilişkisi ve hukukî şartlar bakımından öneminden ziyade Şîî ve Sünnî algılamadaki uzanımları yönüyle aynı zamanda diyalektik bir biçimde ele alınarak değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Böylece teorik anlamda olması gerekenden ziyade pratik Şîî ve Sünnî algılara ek olarak bu her iki algının birbirlerini okuma ve eleştiri biçimleri, tartışma ve değerlendirme konusu yapılmıştır. Konunun kapsamı, muhtevası ve amacı gereğince

³⁴ Onat, sosyal bilimler içerisinde yer alan İslam bilimleri alanında yapılan ilmî bir çalışmanın yöntemsel tasarımını beş kademeli olarak ele almakta ve şu şekilde ifade etmektedir: Yöntemsel kurgulamanın en temelinde genel bilimsel yöntem bulunur ve bunun üzerinde sosyal bilimlerin anlamaya ve açıklamaya dayalı yöntemi yer alır. Onun üzerinde İslam bilimleri yöntemi daha sonra ise ihtisas alanı yöntemi kendisine yer bulur. Bu beşli tasnifin en üst kademesinde ise bilim adamının kendi yöntem anlayışının özgün nitelikleri yer alır. Bkz. Onat-Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihi’ne Giriş”, s. 25. Benzer bir tasnif denemesi için bkz. Onat, “İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi”, s. 24-25.

Sünnî bakış açısının Şîlik algısı, çalışmanın yöntemsel kurgusunun merkezinde tutulmuştur.

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Tezimizde öncelikli olarak İbn Teymiyye'nin düşünce dünyasında önemli bir yere sahip olan “Şîlik”, “Rafizîlik” ve “imamet” kavramları üzerinde durularak bu kavramların İbn Teymiyye'nin düşünce dünyasında işgal ettiği yer mercek altına alınacaktır. Her ne kadar İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde Şîlik, siyasî-itikadî bir mezhep olarak teşekkülünü ve gelişimini tamamlamış bir yapı şeklinde tarihsel akıştaki yerini almış olsa da bu ekol, İbn Teymiyye tarafından farklı değerlendirmelere konu olmaktan kendini kurtaramamıştır. Benzer şekilde Şîliğe ait “imamet” ya da “Rafizîlik” gibi kavramlar da İbn Teymiyye tarafından dönemin şartlarına hizmet edecek şekilde yeniden anlamlandırılarak oldukça işlevsel bir biçimde kullanıma sokulmuştur. Dolayısıyla çalışmamızda bu kavramların İbn Teymiyye tarafından nasıl kullanıldığı, bu kavramlara hangi anlamların yüklendiği ve bu çok yönlü aynı zamanda işlevsel anlamlandırma faaliyetinin ortaya çıkmasına neden olan tarihî ve güncel sosyo-politik şartların neler olduğu üzerinde durulacaktır. Daha sonra ise bu kavramların dönemin Sünnî algısı tarafından nasıl konumlandırıldığı, ne tür anlamlar ihtiva ettiği, hangi çağrışımları yaptığı ve Sünnîlik şuûrunun oluşmasında bu kavramların hangi anlam kodlarına karşılık geldiği araştırılacaktır. Ayrıca Memlûk ve İlhanlı coğrafyasında Şî olmanın ya da Sünnî olmamanın ne anlama geldiği ve bu kavramların dönemin şartları gereği tarihin diğer dönemlerinden farklı olarak bölgede hangi mezhebî kimlikleri karşıladığı hususu üzerinde de durulacaktır.

Bu doğrultuda İbn Teymiyye tarafından oldukça işlevsel bir biçimde kullanılan Şia/Şiîlik özellikle de Rafıza/Rafizîlik kavramlarına İbn Teymiyye'nin düşünce dünyasından hareketle bu iki kavram arasındaki ilişkiyi de söz konusu ederek bir göz atmak faydalı olacaktır. Bilindiği üzere Şiîlik, tarih sahnesine çıkışının ardından içerisinde farklı grupları da barındıran genel bir kavram haline gelerek anlam genişlemesine uğramıştır. Böylece temelinde Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra hilafet ya da imamet makamına nas ile tayin edildiği ve imametın Hz. Ali'nin Hz. Fatıma'dan olan soyundan devam edeceği inancına dayanan bu anlayış, kendi içerisinde bazı farklılıklara uğrama gibi bir durumla karşı karşıya kalmıştır. Zeydiyye, İsmailiyye, İmamiyye, Dürzîlik ve Nusayrîlik, bu farklılaşma hareketlerinin başında gelmektedir. Bu oluşumlara Rafizîliğin de eklenmesi gerekir. Hatta denilebilir ki Rafizîlik, müstakil birer fırka konumunda bulunan Zeydiyye, İsmailiyye ya da İmamiyye'ye nispetle daha farklı bir oluşum ve kavramsallaşma sürecine sahiptir. Zira bu kavram, zamanla pejoratif bir anlam kazanmış ve İbn Teymiyye örneğinde de görüldüğü gibi yergi amaçlı olarak birçok Şiî fırkaya bazen de tüm Şiî telakkîye ad olmuştur.³⁵

Tam da bu noktada konuya İbn Teymiyye açısından baktığımızda görürüz ki o, siyasî-itikadî İslam mezheplerine dönük derin vukûfundan hareketle gerek diğer

³⁵ İlk olarak Zeyd b. Ali'yi terk edenler anlamında varlık kazanan bu kavram, daha sonra ilk üç halifenin hilafetini reddeden tüm Şiî fırkalar hatta Şiî unsurlar taşıyan bazı batınî gruplar için de kullanılmıştır. Bkz. Mustafa Öz, "Rafizîler", *DİA*, İstanbul, 2007, c. XXXIV, s. 396. Rafizîlik kavramından çok sonraları ortaya çıkan ve aynı zamanda bu kavramın anlam haritasına giren ilk üç halifenin hilafetini reddetme gibi hususları da içerisinde barındıran çok sayıda Şiî grup tarih sahnesinde yer edinmiş olmakla birlikte bu grupları kendi özel adlarıyla değil de Rafizîlik kavramıyla karşılamak bir tür indirgemeciliktir. İbn Teymiyye'nin de gelenekte var olan bu tarz bir indirgemecilik örneği sergilediğini görmekteyiz.

ekoller bünyesindeki gerekse Şîilik içerisindeki alt grupları kendilerine özel durumlarından hareketle çok iyi betimlemekle birlikte yine de yukarıda belirtilen husus doğrultusunda hareket etme gibi bir tavır sergilemiştir. Örneğin İbn Teymiyye, İsmailiyye, Dürzîlik ve Nusayrîliğe ek olarak Şîilik ve İmamiyye kavramlarını eserinin birçok yerinde deskriptif bir tarzda kullanmasına rağmen bazen de bu yapıları Rafizîlik gibi kavramlarla nitelendirme yoluna gitmiştir. Hatta İbn Teymiyye zaman zaman Rafizîlik ile ilgili algısının sınırlarını genişleterek Beyaniyye, Muğiriyye, Mansuriyye, Hattabiyye, Bezîgiyye ve Sebeiyye gibi gulat fırkaları da Rafizî tanımının içine dâhil etme eğiliminde olmuştur.³⁶ O, bu fırkalar içerisinde özellikle İmamiyye Şiası'nı Rafıza, bu fırkaya mensup olanları ise Rafizî olarak nitelendirme konusunda özel bir çaba göstermiştir. Zira İbn Teymiyye, İbn Mutahhar el-Hillî'nin İmamiyye Şiası'na mensup olduğunu bilmekle birlikte onu çok az İmamî ama genellikle Rafizî şeklinde isimlendirmiştir.

Bilinmektedir ki İbn Teymiyye, Rafizîliğin ne olduğunu ve ne zaman ortaya çıktığını eserinde bizzat zikretmiştir. Buna göre Rafizîlik kavramı, 121-122/738-739 yıllarında ortaya çıkmıştır. Rafizîlik, Zeyd b. Ali'nin Emevîler'e karşı isyanında Zeyd, ilk iki halifenin hilafetine dönük olumlu kanaatinden vazgeçmediği için kendisini terk edenlere verilen bir isimdir. Böylece İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre Şîî yapılanma içerisinde Zeyd b. Ali'nin isyanının ardından Rafıza ve Zeydiyye olmak üzere iki yapı ortaya çıkmıştır.³⁷ İbn Teymiyye'nin bu ifadelerinden

³⁶ Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami's-Şiati'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad, 1986, c. II, s. 502-514.

³⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 35-36. İbn Teymiyye'nin Zeyd b. Ali'den sonra Şia içerisinde Rafizîlik ve Zeydîlik olmak üzere iki yapının ortaya çıktığı yönündeki iddiası tashihe

Rafizîliğin İmamîlik olmadığı, on iki imam kültürüne dayalı imamet tasavvurunun çok sonraları ortaya çıktığı, bu yönüyle İmamiyye Şiası ile bir tutulamayacağı ve kendisinin bu durumun farkında olduğu net bir biçimde anlaşılmaktadır.³⁸ Bununla birlikte o, yine de kendi amacına hizmet edecek adlandırmayı kullanmakta ısrar etmiştir. İbn Teymiyye'nin bu manipülatif hamlesinin güncel siyasete ait olgu ve kavramların geçmişin tabirleriyle ifade edilmesi³⁹ şeklindeki bir bakış açısının ürünü olarak karşımıza çıktığı söylenebilir. Tüm bunlar da göstermektedir ki Şiîlik ve Rafizîlik kavramları, aslında İbn Teymiyye tarafından net bir biçimde aynı zamanda birçok yönden tarihsel vakıya da uygun olarak tanımlanmakla birlikte yine de adlandırma ve anlamlandırma sürecinde farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Zira İbn Teymiyye, İmamiyye Şiası'na mensup olan bir ismi yani İbn Mutahhar el-Hillî'yi sürekli olarak Rafizî şeklinde isimlendirerek bu noktadaki duruşunu sistemleştirmiştir.

muhtaçtır. Zira o, bu dönemdeki Şiîliği bir fırka olarak takdim etme gayreti içerisinde olduğu izlenimi vermekle birlikte ilgili dönemdeki Şiîliğin daha çok Hz. Osman taraftarlığına karşı Hz. Ali taraftarlığı zemininde varlık kazanan ibtidaî bir oluşum konumunda bulunduğunu ayrıca belirtmek gerekir.

³⁸ İbn Teymiyye'nin İmamiyye Şiası'nın imamet ve tafdil konularındaki görüşlerini Rafizîlik'ten aldığı belirtmesi de İbn Teymiyye düşüncesinde İmamiyye ile Rafıza'nın farklılığını ortaya koyması bakımından önemlidir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VIII, s. 10. İbn Teymiyye'nin İsmailîlik ve Nusayrîlik ile ilgili değerlendirmeleri de Rafizîliğin tüm bu Şiî gruplardan farklı olduğunu ihsas ettiren ifadelerle doludur. Örneğin o, sapkın fırkalar olarak nitelendirdiği İsmailîlik ve Nusayrîliğin hakikatten uzaklaşmasında Rafizîleri birçok konuda tasdik etmelerinin etkili olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s. 10. İbn Teymiyye'nin bu ifadeleri de İmamiyye'nin yanı sıra diğer Şiî fırkalarla Rafıza'nın farklılığına işaret etmesi anlamında önem arz etmektedir.

³⁹ Onat, *Emevîler Dönemi Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, s. 13.

Araştırmamızda ikinci olarak İbn Teymiyye'nin içinden geldiği düşünme biçimi, din algısı ve zihniyet ile yakından ilişkili olması bakımından “Ehl-i Hadis”, “Hanbelîlik”, “Ehl-i Sünnet” ve “Selef” gibi kavramların anlam haritaları ve İbn Teymiyye'nin zihin dünyasındaki yansımaları üzerinde durulacaktır. Bu kavramların hangisinin İbn Teymiyye'nin düşünce sistemi ve tenkit zihniyeti ile hangi oranda ve nasıl ilişkilendirilebileceği sorunsalı, çalışmamız açısından büyük önem arz etmektedir. Her ne kadar İbn Teymiyye, herhangi bir itikadî ya da fikhî ekolün sınırları içerisine hapsedilerek anlaşılamayacak kadar geniş bir düşünme biçimi, din anlayışı ve müktesebâta sahip olsa da onun belirli yapılarla sıkı bir ilişki içerisinde olduğu eserlerinden, fikirlerinden, referans noktalarından ve düşünce sistematüğinden kolayca anlaşılabilir. Bu yapıların başında ise Ehl-i Hadis geleneği ve Hanbelîlik ekolü gelmektedir. Bu doğrultuda İbn Teymiyye, dinin ilke ve prensiplerinin anlaşılmasının yanı sıra dinden hüküm çıkarma ve inanç ilkelerinin belirlenmesi ve savunusu noktasında hem hadislere hem de asâr merkezli din telâkkîsine özel bir önem ve değer atfetmiştir. Fikhî konularda ise o, Ahmed b. Hanbel'e bağlılığını bildirmiş ve Hanbeliliğin yoğun tesirinde kalmıştır. Öteki söz konusu olduğunda ise İbn Teymiyye'nin düşünce dünyasında Ehl-i Hadis ya da Hanbelîliğe nispetle daha kapsayıcı ve kuşatıcı bir olgu konumunda bulunan Ehl-i Sünnet kavramı tercih edilerek dolaşıma sokulmuş ve bütün bu kavramlar, Şîilik eleştirisinde önemli referans noktaları olarak sağlam ve işlevsel bir rol icra etmiştir.

Araştırmamızda yer verdiğimiz selef kavramına bağlı olarak sıkça gündeme getirdiğimiz “selefi zihniyet”, “selefi gelenek”, “selefi din anlayışı”, “selef orijinli din telakkisi” ve nihayetinde zaman zaman değindiğimiz “İbn Teymiyye'nin selefi düşüncesi” gibi terkip ve kullanımlarla ne kastettiğimizin açıklığa kavuşturulması faydalı olacaktır. Bilindiği üzere halef kavramının zıddı olarak selef kavramı, önce

gelen, öncü, önden giden, geçmişte kalan, önceden yaşamış nesiller bir yönüyle de bu nesillerin geriye bıraktığı din ve dünya tasavvurunu ifade etmektedir. Temel anlamda ilk olma, dinin kaynağına ve ilk dinî tecrübeye daha yakın bulunma gibi hasletlerden hareketle din alanında oldukça sağlam bir otorite anlayışına göndermede bulunan bu algı, İslam düşünce tarihinde başta Ehl-i Hadis/Hanbelî çevreler olmak üzere birçok zihniyete az ya da çok kaynaklık ederek kendi rengini vermiştir. Çoğunlukla da ilk dinî tecrübeye ve esere bağlılıktan hareketle geliştirilen bu algı biçimi, selef ve selefin miras bıraktığı dinî/kültürel bakiyeye bağlılığın anlamlı olduğu ve bir değer taşıdığı diğer ekollerde de temsil imkânı bulmuştur. Dolayısıyla bu algıyı, sadece İbn Teymiyye ile Hanbelîlikle ya da Ehl-i Hadis zihniyetiyle anılır bir noktaya çekmek kanaatimizce doğru değildir. Kaldı ki mezkûr iddiamızı destekler bir biçimde bu anlayışın İbn Teymiyye gibi isimlerde de görüldüğü üzere Hanbelî/Hadis Taraftarı zihniyetin ürettiği din algılarında dahi farklı referans yoğunluğuna ve mezhebî bağlayıcılığa sahip olduğu kolay bir biçimde görülebilmektedir.

Tüm bu tespitlerden sonra belirtmelidir ki İbn Teymiyye'nin selefi zihniyeti, selef telakkîsi ya da selef orijinli din algısı gibi ifadelerle kastımız, sadece İbn Teymiyye'nin Ehl-i Hadis zihniyeti ya da Hanbelî gelenekle ilişkisi değildir. Burada kastedilen İbn Teymiyye'nin aynı zamanda selef kavramının doğrudan kendisine de göndermede bulunan dinin ilk nesiller tarafından ortaya konan algılanış biçimiyle kurmuş olduğu kaynak ve zihniyet orijinli ilişki biçimidir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin selefi din anlayışından kastımız, onun sadece selef neslinden sonra ortaya çıkan yapılarla kurmuş olduğu ilişki değil aynı zamanda bu ekollere de kaynaklık eden zaman dilimi ve ilk dinî toplulukla arasında kurduğu ilişkidir. İbn Teymiyye'nin selefi din anlayışı bağlamında yapmış olduğumuz tespit ve

değerlendirmeler, bu hususun göz önünde bulundurulması ile daha anlamlı bir hal alacaktır. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin selefi din anlayışının modern dönemlerde ortaya çıkmış bulunan "Selefilik" olgusuyla doğrudan ilişkilendirilmesinin pek mümkün olmadığını da ayrıca belirtmek gerekir.



BİRİNCİ BÖLÜM

İBN TEYMİYYE ve MİN HACU'S-SÜNNE ADLI ESERİ

I. İBN TEYMİYYE'NİN HAYATI ve ESERLERİ

A. Hayatı

VII./XIII. asır, İslam dünyasının siyasî, sosyal ve ilmî bakımdan çalkantılı olduğu bir zaman dilimine karşılık gelmektedir. Zira bu dönemde Haçlı saldırılarının etkileri sürmekteydi ve Moğol istilası, İslam beldelerine akın akın yayılmaya devam ediyordu. Bu gelişmeler, Müslümanların hem dinî-siyasî hem iktisadî hem de ilmî ve manevî sarsıntılar geçirmesine neden olmuştu. Bütün bu olumsuz şartların altında 661/1263 yılında dedelerinin de vatanı olan Harran'da dünyaya gelen İbn Teymiyye'nin tam adı, Ebu'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harranî'dir.⁴⁰ İbn Teymiyye, ilk çocukluk yıllarını Harran'da geçirdikten sonra Moğollar'ın bölgeye doğru ilerlemesi nedeniyle altı yaşındayken 667/1269 yılında ailesi ve bölge halkıyla birlikte Şam'a göç etmiş ve Salihîye isimli bölgeye yerleşmiştir.⁴¹ O dönemde Memlûkler'in hâkimiyeti altında bulunan Şam bölgesinde ilk eğitimini Hanbelî ilim geleneğine bağlı isimlerden alan İbn Teymiyye,

⁴⁰ Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Tezkiretü'l-Huffaz*, thk. el-Muallimî, Dairetü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad, 1956, c. IV, s. 1496; Ahmed b. Ali Ebu'l-Fadl İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, thk. Muhammed Seyyid Cade'l-Hak, Dârü'l-Kütübi'l-Hadis, Kahire, 1966, c. I, s. 144; Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *ez-Zeyl ala Tabakati'l-Hanabile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman b. Muhammed el-Useymin, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad, 2005, c. IV, s. 492-493.

⁴¹ ez-Zehbî, *Tezkiretü'l-Huffaz*, c. IV, s. 1496; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, c. I, s. 144; İbn Receb, *ez-Zeyl ala Tabakati'l-Hanabile*, c. IV, s. 493.

daha sonra ise Şam'daki *Daru'l-Hadisi's-Sükkeriyye* isimli Hanbelî medresesinde hocalık yapan babası Şehabeddin Abdülhalim b. Abdüsselam'dan (ö. 682/1283) ve yine Hanbelî geleneğe mensup Zeynüddîn İbnü'l-Münecca (ö.695/1295), Ebu'l-Ferec Şemseddin İbn Kudame el-Makdisî (ö.682/1283) ve Zeynüddîn Ahmed el-Makdisî (ö.668/1270) gibi âlimlerden⁴² başta dil,⁴³ fıkıh, kelâm, usûl ve hadis⁴⁴ olmak üzere

⁴² İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, c. I, s. 144-145. İbn Teymiyye'nin hocalarının bir listesi için ayrıca bkz. İbn Receb, *ez-Zeyl ala Tabakati'l-Hanabile*, c. IV, s. 493; İbn Abdilhadi, *el-Ukudü'd-Duriyye fî Menakıb-ı Şeyhi'l-İslam Ahmed b. Teymiyye* (Safiyüddin Muhammed b. Ahmed el-Buharî, *el-Kavlu'l-Celî fî Tercimeti's-Şeyh Takıyyuddin İbn Teymiyye el-Hanbelî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, içinde), s. 58-59; Mer'î b. Yusuf el-Kermî, *el-Kevakibü'd-Dürriyye fî Menakibi'l-Müctehid İbn Teymiyye*, (*el-Kavlü'l-Celî* içinde), s. 322. İbn Teymiyye'nin hocaları arasında ayrıca Mecdüddin b. Asakir, Şemseddin b. Ata, Zeynep bint el-Mekkî ve İbn Ebu'l-Yusr et-Tenuhî gibi isimler sayılmaktadır. Bkz. M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, İsam Yay. İstanbul, 2008, s. 34; Moh. Ben Cheneb, "İbn Teymiyye", *İslam Ansiklopedisi*, Etam Matbaa, Eskişehir, 2001, c. V/II, s. 825. Tabakat eserlerinde İbn Teymiyye'nin iki yüzden fazla hocadan ders aldığı kaydedilmektedir. Bu hocalarının içinde düzenli bir şekilde ilim tahsil ettiklerinin yanı sıra hadis dinlediği, icazet aldığı ve ilim meclislerine katıldığı âlimler de vardır. Bkz. Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", s. 391.

⁴³ Arapça'da çok iyi olduğu bilinen İbn Teymiyye'nin gerek Aristo öncesi filozoflar hakkında birtakım değerlendirmelerde bulunması gerekse Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerde otorite kabul edilmesi, Arapça'nın yanı sıra Latince, İbranice ve Keldânice gibi dilleri de bildiğini göstermektedir. Bkz. Salih Özer, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek İbn Teymiyye Örneği*, Pınar Yay. İstanbul, 2004, s. 11.

⁴⁴ ez-Zehbî, *Tezkiretü'l-Huffaz*, c. IV, s. 1496; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, c. I, s. 145, 153. İbn Teymiyye'nin ilk eğitimini hadis alanında aldığı bilinmektedir. Onun hadis alanında okuduğu ve ezberlediği eserlerin bir listesi için bkz. İbn Receb, *ez-Zeyl ala Tabakati'l-Hanabile*, c. IV, s. 494; Mer'î b. Yusuf el-Kermî, *el-Kevakibü'd-Dürriyye*, s. 321-322.

dersler almaya başlayarak erken yaşlardan itibaren kendisini oldukça canlı bir ilim ortamında bulmuştur.⁴⁵

İlk eğitimine yoğun bir şekilde devam eden ve çocukluğundan itibaren kendisini sürekli bir ilim faaliyetinin içinde bulan İbn Teymiyye, küçük yaşlarda Kur'an'ı ezberlemiş, çok sayıda hocadan tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimlerin yanı sıra hesap, cebir, matematik, kelâm ve felsefe alanlarında da eğitim görmüştür.⁴⁶ İlimle meşhur bir aileden gelen İbn Teymiyye, bu yoğun eğitim faaliyetiyle birlikte 19 yaşından itibaren fetva vermeye ve eser telif etmeye başlamıştır.⁴⁷ Babasının ölümünün ardından henüz 21 yaşındayken *Sükkeriyye Darulhadisi*'nde hocalığa getirilen İbn Teymiyye,⁴⁸ sonraki yıllarda ise başta Şam'daki Cami-î Kebir olmak üzere değişik cami ve medreselerde dersler vererek müderrislik yapmıştır.⁴⁹ Aynı zamanda çok sayıda öğrenci yetiştiren İbn Teymiyye'nin en önemli öğrencileri arasında İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddin İbn Müflih, Şemseddin İbn Abdilhadî, İmadüddin el-Vâsıtî, Mizzî, Zehebî ve Ebu'l-Fida İbn Kesir gibi isimler yer almaktadır. Bu öğrencilerinden İbn Kayyim el-Cevziyye, sadece hocasının

⁴⁵ İbn Receb, *ez-Zeyl ala Tabakati'l-Hanabile*, c. IV, s. 494; İbn Abdilhadi, *el-Ukudü'd-Duriyye*, s. 59.

⁴⁶ İbn Receb, *ez-Zeyl ala Tabakati'l-Hanabile*, c. IV, s. 494; İbn Abdilhadi, *el-Ukudü'd-Duriyye*, s. 59. Ayrıca bkz. Kâzım Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara, 1997, s. 46-47.

⁴⁷ İbn Receb, *ez-Zeyl ala Tabakati'l-Hanabile*, c. IV, s. 494.

⁴⁸ İbn Receb, *ez-Zeyl ala Tabakati'l-Hanabile*, c. IV, s. 495.

⁴⁹ Cheneb, "İbn Teymiyye", c. V/II, s. 825; Özerveranlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 34. 695/1296 yılına gelindiğinde ise o, Dimaşk'taki Hanbeliyye Medresesi'nde ders vermeye başlamıştır. Bkz. Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", s. 391.

görüşlerinin taşıyıcısı olarak kalmamış aynı zamanda İbn Teymiyye hayattayken onunla birlikte sorgulanıp hapsedilmiştir.⁵⁰

İbn Teymiyye'nin ilk eğitimini aldığı Şam bölgesinin bu dönemde ilmî açıdan oldukça önemli ve hareketli bir muhit olduğu bilinmektedir. Bu ilmî canlılığın ortaya çıkmasında Haçlı saldırıları ve Moğol istilası gibi insanlık tarihinin geneli açısından önem arz eden hadiseler, belirleyici bir rol oynamıştır. Zira Haçlı saldırıları ve Moğol istilası nedeniyle Kudüs, Nablus, Halep ve Harran gibi önemli şehirlerden çok sayıda ilim adamı ve düşünür, bu bölgeye göç etmiştir. Bu durum da bölgenin ilmî yapısında önemli değişiklikler yaşanmasına neden olmuştur.⁵¹ Bu göç hareketliliği aynı zamanda bölgenin çok sesli bir yapıya bürünerek ilmî tartışmaların gerçekleştiği, farklı mezheplerin bir arada yaşadığı ve bir anlamda mezhepsel çoğulculuğun temsil edildiği önemli bir merkez haline gelmesine zemin hazırlamıştır.⁵² Yine de bakıldığında o dönemde Şam bölgesinde Hanbelîliğin diğer mezheplere nispetle daha etkili bir konumda bulunduğu görülmektedir. Hatta o dönemlerde Dimaşk, klasik gelişimini

⁵⁰ Bkz. Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", s. 393.

⁵¹ İbn Teymiyye'nin yaşadığı bu dönemde sadece Şam bölgesine Kudüs, Nablus, Halep ve Harran gibi şehirlerden göç hareketliliği yaşanmamıştır. Bu dönemde yaşanan gelişmeler nedeniyle Irak'tan Şam'a, Şam'dan Mısır'a, Mısır'dan Şam'a hatta Fas ve civarına değişik göç hareketlilikleri yaşanmıştır. Böylece sadece şehirlerdeki ilim hayatı değil başta sosyal yapı olmak üzere birçok unsur, bu durumdan etkilenmiştir. Bkz. Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, Fecr Yay. Ankara, 2010, s. 49.

⁵² Nicola Ziyade, *Dimaşk fi Asrı'l-Memalik*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1966, s. 184, 185; Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus 1190-1350*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 72-82. Özerverli, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 30-31. Mezhepsel çoğulculuğun imkânı için ayrıca bkz. Ahmet Bağlıoğlu, "Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ, 2010, c. XV: 1, s. 71-97; krş. Ahmet Bağlıoğlu, "Temel Hak ve Özgürlükler Bağlamında Mezhepsel Çoğulculuk", *İnsan Hakları ve Din Sempozyumu*, Çanakkale, 7-15 Mayıs, 2009, s. 127-138.

tamamlayıp olgunluk dönemine girmiş bulunan Hanbelîliğin bir anlamda merkezi durumundaydı.⁵³ Böylece özellikle Hanbelîliğin tarihinde önemli rol oynayan “İbn-i Teymiyye” ailesinin Şam bölgesine göç etmesinin ardından bölgede zaten belirli bir etkiye sahip bulunan Hanbelî ekolün daha da güç kazandığı bilinmektedir. Bu süreçte Benî Kudame ailesinin ismi, daha fazla öne çıkmaktadır. Zira İbn Teymiyye’nin en çok tesirinde kaldığı Hanbelî âlim de yine bu aileye mensup Muvaffakuddîn İbn Kudâme el-Makdîsî (ö. 620/1223)’dir.⁵⁴

İlk eğitimini bu şartlar altında gerçekleştiren İbn Teymiyye’nin gerek hocalarından almış olduğu eğitimle gerekse de tedris ettiği eserlerden ve tartışma konularından hareketle oluşturmuş olduğu ilmî zihniyeti, esasen çok yönlü bir muhtevaya ve beslenme kaynaklarına sahiptir. Ayrıca onun tabakât, teracim ve tarih kitaplarındaki biyografilerine bakıldığında ilmî yönü ile ilgili ilk göze çarpan husus, son derece güçlü bir hafızaya sahip olmasıdır. Böylelikle çok geniş bir alana yayılmış bir bilgi birikimini zihninde bulunduran İbn Teymiyye, bu özelliğini tartışmalarında ve eserlerinde fazlasıyla kullanmıştır. Buna ek olarak İbn Teymiyye’nin yaşadığı dönemde Şam bölgesinde çok sayıda âlimin yetişmesinin yanı sıra birçok kütüphane ve medresenin bulunuyor olması da onun eğitiminde belirleyici bir role sahiptir.⁵⁵ İbn Teymiyye’nin yaşadığı dönemde Hanbelîliğin Şam bölgesinde gücünü artırma imkânı bulmuş olması da Ehl-i Hadis geleneğine mensup âlimlere dolayısıyla da İbn Teymiyye’ye daha geniş bir hareket alanı tanıyarak bu âlimlerin ilmî yönden

⁵³ Koca, “İbn Teymiyye, Takıyyüddin”, s. 391.

⁵⁴ Faruk Sancar, “Reaksiyoner Bir Düşünür Olarak İbn Teymiyye”, *Doğudan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, İnsan Yay. İstanbul, 2015, c. V, s. 7.

⁵⁵ İbn Teymiyye’nin yaşadığı dönemde İslam dünyasının farklı bölgelerindeki değişik ekollere sahip âlimlerin ve medreselerin bir listesi için bkz. Özervarlı, *İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodolojisi*, s. 31-32; krş. Arpa, *İbn Teymiyye’nin Kur’an Anlayışı*, s. 53.

gelişmelerine değişik açılardan katkı sunmuştur.⁵⁶ Ortamın ve bağlı bulunduğu geleneğin bölgedeki etkinliğinin de tesiriyle İbn Teymiyye, ömrünün ilk yıllarından itibaren çeşitli dinî ve siyasî tartışmalar arasında yer almıştır. Kendine özgü görüşleri nedeniyle sık sık sorguya çekilen İbn Teymiyye, bazen muarızlarını ikna ederek iddialarını sürdürmüş bazen de görüş ve fetvaları nedeniyle hapse maruz bırakılmıştır. Savaş alanlarından da geri durmayan İbn Teymiyye, gerektiğinde bir ordu komutanı gibi savaflara katılmış zaman zaman da siyasî bir yetkili gibi devlet başkanlarıyla görüşmeler yapmıştır.⁵⁷

Ömrünün ilk yıllarından itibaren ilimle iç içe bir hayat süren İbn Teymiyye, ilmi sadece içe dönük ferdî bir çaba olarak görmemiş, ilimle aksiyon arasında kendine has entelektüel bir tavır geliştirmiştir.⁵⁸ Böylece o, son derece aktif ve sosyal hadiselerle duyarlı aynı zamanda mücadelelerle dolu bir hayat sürmüş, birçok zorlukla karşılaşmış bununla birlikte pek çok âlim tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Bu doğrultuda İbn Teymiyye, eserlerindeki bazı ifadelerin teşbih ve teccimi çağrıştırdığı iddiasıyla Dımaşk'ın Şafiî kadısı İbn Sasra, iman ve talâk hakkındaki görüşleri nedeniyle Takıyyüddin İbnü's-Sübki, kabir ziyaretleri konusundaki tartışma nedeniyle Mısır'ın Malikî başkadısı Takıyyüddin el-Ahnaî ve yine talâk konusundaki içtihatları yüzünden dönemin Hanbelî kadısı ve uleması tarafından eleştirilmiştir.⁵⁹ Bu isimler arasında *Tabakât* sahibi Tacüddin es-Sübki'nin babası olan Takıyyüddin es-Sübki

⁵⁶ İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde Şam bölgesinde Hanbeliliğin güç kazanması ve Şafilik karşısındaki konumu ile ilgili olarak bkz. Joseph h. Escovitz, *The Office of Qadi al-Qudat in Cairo under the Bahri Mamluks*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1984, s. 20-28; Krş. Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 32.

⁵⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, c. I, s. 146; İbn Receb, *ez-Zeyl ala Tabakati'l-Hanabile*, c. IV, s. 507, 510; Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", s. 391-392.

⁵⁸ Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 36.

⁵⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, c. I, s. 147-149.

gerek İbn Teymiyye'nin en sert muhaliflerinden biri olması gerekse İbn Teymiyye'nin görüşlerini eleştirmek amacıyla birçok eser kaleme alması nedeniyle bir adım öne çıkmaktadır. Zira es-Sübkî'nin İbn Teymiyye'nin görüşlerini eleştirmek maksadıyla *ed-Durretü'l-Mudiyye fi'r-Red alâ İbn Teymiyye, Nakdü'l-İctimâ' ve'l-İftirak fi Mesaîli'l-İman ve't-Talâk ve el-İtibâr bi Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nar* adlı eserler kaleme aldığı bilinmektedir.⁶⁰ Ayrıca İbn Teymiyye, yukarıda belirtilen tartışma konularına ek olarak hurafeler, tasavvufla alakalı bazı uygulamalar ve vahdet-i vücûd konusundaki sert eleştirileri nedeniyle de Nasr b. Süleyman el-Menbicî, İbn Ataullah el-İskenderî ve Kerimüddîn el-Amulî gibi dönemin önde gelen mutasavvıflarının yoğun tepkisini çekmiştir.⁶¹

İbn Teymiyye'nin bu görüşleri ve fetvaları, sadece bazı kesimlerin tepkisini çekmekle kalmamış daha önce de değinildiği gibi aynı zamanda birçok kez hapse atılmasına neden olmuştur. Bazen Hanbelî fihhının bazen de diğer fikh mezheplerinin çizmiş olduğu sınırların dışına çıkan fetvaları nedeniyle zaman zaman da aykırı görüşleri ve aşırı tenkitçi bakış açısı yüzünden İbn Teymiyye, ömrünün son yirmi yılında Şam ve Kahire'nin değişik hapishanelerinde aralıklarla hapse maruz

⁶⁰ Tacuddin es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-Kübrâ*, thk. M. el-Hulv-M. et-Tanâhî, Matbaatu İsa el-Halebî, Kahire, 1964, c. VI, s. 146 vd. krş. M. Reşad Salim, *Minhacu's-Sünne* (Muhakkiğin Önsözü), s. 82. Şafî-Eşarî geleneğin önemli temsilcilerinden olan Takıyyüddin es-Sübkî, özellikle itikadî konularda İbn Teymiyye'nin görüşlerini eleştirirken Eşarîlik savunusu noktasından hareket etmiştir. Takıyyüddin es-Sübkî'nin İbn Teymiyye'ye yönelik eleştiriler içeren risaleleri, *er-Resailü's-Sübkîyye fi'r-Red alâ İbn Teymiyye ve Tilmizihi İbn Kayyum el-Cevziyye* adıyla bir araya getirilerek neşredilmiştir. Bkz. Bilal Aybakan, "Takıyyüddin es-Sübkî", *DİA*, İstanbul, 2010, c. XXXVIII, s. 15.

⁶¹ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mietî's-Sâmine*, c. I, s. 147; Mer'î b. Yusuf el-Kermî, *el-Kevakibü'd-Dürriyye*, s. 364-365; Cheneb, "İbn Teymiyye", c. V/II, s. 826; Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 40.

bırakılmıştır.⁶² Altı kez hapisle cezalandırılan İbn Teymiyye, ilk olarak 692/1292 yılında hapsedilmiş, bu zamanlarda da ilimle olan bağı koparmamış ve hem yazmaya hem de görüşlerini bildirmeye devam etmiştir.⁶³ İbn Teymiyye'nin 718/1318 yılında dönemin sultanının fermanı ile talâk konusunda Hanbelî fikhının aksine fetva vermekten men edildiği bilinmektedir. 720/1320 yılında bu yasağa uymamakla itham edilen İbn Teymiyye, Dımaşk kalesine hapsedilmiş beş ay sonra ise serbest bırakılmıştır.⁶⁴

İbn Teymiyye, son olarak 726/1326 yılında kabir ziyaretleri⁶⁵ hakkındaki fetvaları ve risaleleri nedeniyle hapsedilmiş ve fetva vermesi yasaklanmıştır.⁶⁶ Buna rağmen o, Dımaşk kalesinde iki yıldan fazla süren tutukluluk döneminde de telif faaliyetlerini sürdürmüş ve *Ref'u'l-Melâm* ile *Kitabu'r-Red ale'l-Ahnâî* adlı risalelerini bu dönemde kaleme almıştır. Bu eserlerindeki görüşleri nedeniyle şikâyet edilmesi üzerine kalemi, kâğıdı ve mürekkebi elinden alınmıştır.⁶⁷ Şam kalesinde

⁶² İbn Teymiyye'nin hapis hayatı ve hapsedilme nedenleri ile ilgili olarak bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, c. I, s. 146-149; ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffaz*, c. IV, s. 1497.

⁶³ Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 40. İbn Teymiyye'nin aldığı hapis cezaları ile ilgili müstakil araştırmalar için bkz. Hasan Q. Murad, "İbn Taymiyya on Trial: A Narrative Account of His Mihan", *Islamic Studies*, XVIII/1, 1979, s. 1-32; krş. Sherman A. Jackson, "İbn Taymiyya on Trial in Damascus", *Journal of Semitic Studies*, XXXIX/1 (1994), s. 41-85. Konu ile ilgili olarak ayrıca bkz. Cheneb, "İbn Teymiyye", c. V/II, s. 826.

⁶⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, c. I, s. 146; Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", s. 393.

⁶⁵ İbn Teymiyye'nin kabir ziyaretleri konusundaki görüşleri için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 436-440.

⁶⁶ Mer'î b. Yusuf el-Kermî, *el-Kevakibü'd-Dürriyye*, s. 371.

⁶⁷ Mer'î b. Yusuf el-Kermî, *el-Kevakibü'd-Dürriyye*, s. 372.

öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) ile birlikte hapisteyken kaleminin ve kâğıdının elinden alınmasına dayanamayarak bu durumu hazmedemeyen İbn Teymiyye, derin bir üzüntüye kapılarak hastalanmış ve 20 Zilkade 728/1328 yılında vefat etmiştir.⁶⁸ Hayatı boyunca hiç evlenmeyen⁶⁹ ve müderrislikten başka hiçbir görev kabul etmeyen⁷⁰ İbn Teymiyye'nin vefatı aniden gerçekleşmesine rağmen cenazesine binlerce kişinin katıldığı ifade edilmektedir.⁷¹

Dönemindeki kelâmî, felsefî ve itikadî tartışmalara hâkim olan İbn Teymiyye, güçlü bir hafızaya aynı zamanda engin bir Kur'an ve sünnet bilgisine sahipti. Geniş halk kitleleri üzerinde etki bırakması; sert mizacının yanı sıra mücadeleci ve ısrarcı kişiliği, güçlü hitabeti ve cedelci tutumuyla alakalıydı. Yanlış olduğuna inandığı görüş ve uygulamaları, bedeli ne olursa olsun sonuna kadar eleştirmekten kaçınmazdı. Bu yapısı nedeniyle siyasî iradeyle ve halk dindarlığını savunan çevrelerle hep çatışma içerisinde olmuştur. Bahrî Memlûkler dönemine her yönüyle damgasını vuran İbn Teymiyye'nin etkisi, sadece yaşadığı dönemle sınırlı kalmamıştır. Kendisinden sonraki dönemde birçok şahsa ve fikir akımına ilham kaynağı olan İbn Teymiyye, aynı

⁶⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, c. I, s. 149; İbn Receb, *ez-Zeyl ala Tabakati'l-Hanabile*, c. IV, s. 518-519; İbn Abdilhadi, *el-Ukudü'd-Duriyye*, s. 222; Mer'î b. Yusuf el-Kermî, *el-Kevakibü'd-Dürriyye*, s. 384-385; ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffaz*, c. IV, s. 1497.

⁶⁹ İbnü'l-Verdî, Zeynüddin Ömer b. Muzaffer, *Tarihu İbni'l-Verdî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, c. II, s. 279; İbn Receb, *ez-Zeyl ala Tabakati'l-Hanabile*, c. IV, s. 508.

⁷⁰ İbn Receb, *ez-Zeyl ala Tabakati'l-Hanabile*, c. II, s. 390.

⁷¹ Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Mektebetü'l-Maarif, Beyrut, 1977, c. XIV, s. 150; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kamusu Teracimi li-Eşheri'r-Rical ve'n-Nisa mine'l-Arabi'l-Mübta'ribin ve'l-Müsteşrikin*, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, 1984, c. I, s. 144; ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffaz*, c. IV, s. 1496; İbn Receb, *ez-Zeyl ala Tabakati'l-Hanabile*, c. IV, s. 525-526. Sûfiyye kabristanına defnedilen İbn Teymiyye'nin cenazesine iki yüz bin civarında insanın katıldığı rivayet edilmektedir. Bkz. Cheneb, "İbn Teymiyye", c. V/II, s. 826.

zamanda halk kitleleri arasında yeni tartışma ve kutuplaşmalara neden olmuştur. İslam düşünce tarihinde bunca ses getiren İbn Teymiyye'nin doğal olarak hem muhaliflerinin hem de sevenlerinin sayısı bir hayli fazladır.⁷²

İslam dünyasının dinî, siyasî, iktisadî ve sosyo-kültürel açıdan son derece çalkantılı bir döneminde yaşam süren İbn Teymiyye, bütün bu gelişmelere kayıtsız kalamadığı gibi hem bu hadiselerden büyük oranda etkilenmiş hem de birçok gelişmenin bizzat içerisinde yer alarak toplumsal ve siyasî hadiselerle yön vermiştir. Bakıldığında Abbasî Hilafeti'nin işgali, Haçlı saldırılarının etkileri ve Moğol saldırıları gibi toplumsal travmalara neden olan hadiseler, Müslümanların içerisinde bulunduğu bütün bu olumsuzluklara sebep olan nedenlerin başında gelen hususlar olarak görülmektedir. İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde İslam dünyasının çok sayıda fırka ve ekole bölünmüş olması da belirtilen bu durumun toplum muhayyilesindeki yansımalarının oldukça önemli bir başka yönünü göstermektedir.⁷³

Her ilim adamının içerisinde yaşadığı toplumun sosyo-kültürel ve dinî-siyasî şartlarıyla yoğun bir etkileşim içinde olduğu bilinen bir gerçektir. İbn Teymiyye söz konusu olduğunda ise bu durumun çok daha fazla etkili bir biçimde işlev gördüğünü söyleyebiliriz. Hatta o, farklı bir zaman diliminde farklı bir coğrafyada yaşamış olsaydı bu niteliklere ve ilim anlayışına sahip bir âlim olur muydu sorusunun bu durumu açıklayacak son derece önemli veriler sunacağı kanaatindeyiz. İbn Teymiyye'nin ilmî faaliyetleri sadece entelektüel bir uğraş olarak görmemesine de zemin hazırlayan bu manzara, onu fazlasıyla etki altında bırakmıştır. İbn Teymiyye'nin birkaç sayfadan oluşan risalelerinden külliyat niteliğindeki temel eserlerine varıncaya kadar tüm telifatında bu etkiyi gözlemlemek mümkündür. Zira

⁷² Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", s. 393.

⁷³ Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 29.

İbn Teymiyye, yaşadığı dönemin her bakımdan çalkantılı ve karmaşık durumunun tesirinde kalmış ve ilim anlayışının tesisinde bağlı bulunduğu gelenek kadar mevcut şartlar da belirleyici olmuştur.

İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemin en önemli aynı zamanda İbn Teymiyye üzerinde etki bırakan olaylarından biri olarak karşımıza Haçlı saldırılarının tesiri ve Moğol İstilasına ek olarak Şî/Batınî zümrelerin faaliyetleri çıkmaktadır. Bu hadiseler temelde siyasî içeriklere sahip olsa da dönemin ilim anlayışında dolayısıyla da İbn Teymiyye üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Haçlı saldırılarıyla birlikte bölgeye yayılan Hıristiyan adetlerinin Müslümanlar üzerindeki etkisi, Moğol istilasının oluşturduğu korku ve tedirginlik kaynaklı dağılmışlık hali, İbn Teymiyye'nin ilim anlayışının şekillenmesinde birinci derecede rol sahibidir. Benzer bir şekilde Şî/Batınî grupların Moğollarla işbirliği yapmasına ek olarak İran Moğolları olarak da bilinen İlhanlılar'ı Şîleştirme politikası gütmeleri, onun bu grupları özel olarak gündemine almasına ve Şîilik eleştirisine özel bir önem atfetmesine zemin hazırlamıştır.

B. Eserleri

Eser telifi söz konusu olduğunda gerek eserlerinin sayısının çokluğu gerekse de hemen hemen tüm alanları ihtiva etmesi nedeniyle İbn Teymiyye isminin ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğu görülmektedir. Birçok konuda eser sahibi olduğu bilinen İbn Teymiyye'nin bu yönünün ortaya çıkmasında hem kendisinden önceki dönemlerde hem de yaşadığı zaman diliminde varlık gösteren dinî, felsefî ve kelâmî ilimlerdeki birikimi, temel belirleyici unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu süreçte İbn Teymiyye'nin hemen hemen her konuda eser telif ederek bir şeyler söyleme gayreti içerisinde olmasının yanı sıra kendisine oldukça farklı alanlardan çok sayıda sorunun sorularak görüşlerinin bildirilmesinin istenmesi de etkili olmuştur. Ayrıca İbn Teymiyye'nin tenkitçi mütefekkir yönünün kaynaklık ettiği eleştirel bakış açısı da

özellikle reddiye ağırlıklı bir edebiyatın oluşmasına zemin hazırlamıştır. İbn Teymiyye'nin bu şartlar altında oluşan telif konusundaki zengin müktesebatı, tarih eserlerinin ve tabakât müelliflerinin metinlerine konu olmuş ve gerek eserlerinin sayısı gerekse de derinliği ile ilgili birçok değerlendirme yapılmıştır.⁷⁴ İbn Teymiyye'nin eserleri ile ilgili değinilecek en önemli hususlardan biri de bu eserlerin büyük bir kısmının hapishanelerde dolayısıyla da ilim ortamından oldukça uzak şartlarda ve çoğunlukla müsveddesiz olarak telif edilmiş olmasıdır.⁷⁵ İbn Teymiyye'nin eserleri ile ilgili temas edilmesi gereken bir husus daha vardır ki o da bu eserlerin çok önemli bir bölümünün sistematik bir yapısının olmamasıdır. Nitekim bu durum, onun *Minhacu's-Sünne* ve *Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl* gibi temelde belirli bir konu ve problematik etrafında kurgulanmış eserlerinde dahî karşımıza çıkmakta ve bu yönüyle İbn Teymiyye'nin herhangi bir konu hakkındaki kanaatlerinin belirli bir anlam örüntüsü ve düzen içerisinde ortaya konmasını fazlasıyla zorlaştırmaktadır.

İbn Teymiyye'nin eserleri ile ilgili tartışmalarda ilk olarak eserlerinin sayısı gündeme gelmektedir. Onun eserlerinin sayısı ile ilgili olarak ise iki yüzden yedi yüze kadar değişen sayılar telaffuz edilmektedir.⁷⁶ İbn Teymiyye'nin eserlerinin sayısı ile ilgili yaşanan bu karışıklık, eserlerinin temelde hacimli kitaplar ve küçük risaleler olmak üzere iki kısımdan oluşmasıyla alakalıdır.⁷⁷ Dolayısıyla bazen her bir risalesi ayrı olarak değerlendirilmiş bazen de risalelerinin teşkil ettiği eserler tek bir telif

⁷⁴ Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, c. I, s. 150-151; İbn Receb, *ez-Zeyl ala Tabakati'l-Hanabile*, c. IV, s. 520; İbn Abdilhadi, *el-Ukudü'd-Duriyye*, s. 57.

⁷⁵ Konu ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için bkz. M. Reşad Salim, *Minhacu's-Sünne*, (Muhakkığın Önsözü), s. 62-64. Ayrıca bkz. İbn Abdilhadi, *el-Ukudü'd-Duriyye*, s. 72.

⁷⁶ Zehebî, İbn Teymiyye'nin üç yüz cilt eserinin olduğunu bildirmektedir. Bkz. ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffaz*, c. IV, s. 1497.

⁷⁷ İbn Teymiyye'nin eserlerinin çeşitliliği ile ilgili olarak bkz. İbn Abdilhadi, *el-Ukudü'd-Duriyye*, s. 72.

olarak görülmüştür. Bu durum da İbn Teymiyye'nin eserlerinin sayısı ile ilgili farklı tespitlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu süreçte onun eserlerinin bazılarının kaybolması, bazılarına ise hiç ulaşılamaması da etkili olmuştur. İbn Teymiyye'nin eserlerinin sayısının tam olarak tespiti ile ilgili tartışmaları bir kenara bırakacak olursak karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır ki İbn Teymiyye, İslam düşünce tarihinin en velüd müelliflerinden biridir. Temelde reddiyeler, fetvalar, telifler ve kendisine sorulan sorulara verilen cevaplardan oluşan bu telifât, her haliyle çok az sayıda âlimin hayat hikâyesinde görülebilecek bir yoğunluk ve çeşitliliğe sahiptir.

İbn Teymiyye'nin eserleri ile ilgili mevcut en eski kayıt olarak karşımıza öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'ye ait *Esmâu Müellefâti Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye* adlı eser çıkmaktadır. Buna ek olarak İbn Teymiyye'den sonra kaleme alınan tarih, tabakât ve teracim literatüründe onun eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgilere ulaşmak mümkündür. Çağdaş dönemde ise Muhammed İbrahim eş-Şeybanî'nin İbn Teymiyye'nin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki eserlerinin isimlerini ilim dallarına ayırıp baskılarına da işaret ederek oluşturmuş olduğu *Mecmuatu Müellefatî Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye* adlı eser öne çıkmaktadır. Yine bu esere ek olarak Muhammed İsa Sâlihiyye'nin *el-Mu'cemü's-Şamil li't-Türasi'l-Arabiyyi'l-Matbu* adlı çalışmasında da İbn Teymiyye'nin eserleri ile ilgili daha derli toplu bilgiler bulmak mümkündür. İbn Teymiyye'nin bu kaynaklarda not edilmiş temel eserlerine ek olarak irili ufaklı eserlerini bir araya getiren mecmualar da bulunmaktadır. Hasan el-Feyyumî İbrahim tarafından hazırlanan *Mecmuati'r-Resaili'l-Kübra* ve Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım en-Necdî tarafından neşredilen *Mecmûu Fetâvâ*, bu kapsamda oluşturulan eserlerdir.

İbn Teymiyye'nin eserleri ile ilgili genel bir taksimat yapıldığında bu eserlerin en temelde Akaid ve Kelâm, Kıraat ve Tefsir, Hadis, Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Dinler ve

Mezhepler Tarihi bir de Felsefe ve Mantık⁷⁸ alanlarına ait olduğu görülür. İbn Teymiyye'nin eserleri ile ilgili bu tarz kategorilendirmeler yapılmakla birlikte yine de bu eserleri sadece ilgili konulara hasredilmiş metinler olarak görmemek gerekir. Zira İbn Teymiyye'nin eserlerinde konu geçişlilikleri çok fazla yaşanmakta bu durum da onun eserlerinin sadece belirli bir disiplinle ilişkilendirilmesini fazlasıyla zorlaştırmaktadır. Örneğin *Minhacu's-Sünne*, bir Şîlik reddiyesi olmasına rağmen bu eserden hareketle İbn Teymiyye'nin hadis usûlünü ele alan çalışmalar⁷⁹ yapılabilmektedir. Ayrıca bu eserde İbn Teymiyye'nin felsefe ve kelâm alanlarına dönük tahlil ve tenkitlerini içeren çok sayıda bilgiye ulaşılabilmektedir. Bununla birlikte yukarıdaki duruma benzer bir şekilde örneğin İbn Teymiyye'nin kelâmî görüşleri tespit edilmek istendiğinde onun bu konudaki görüşlerini bütünüyle kapsayan klasik kelâm eseri niteliğinde sistematik bir telifi olmadığından bu konudaki görüşleri, muhtelif eserlerinden hareketle aynı zamanda bütüncül bir bakış açısıyla tespit edilmeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin eserlerinin özellikle başlıklarından hareketle yapılmış tasniflerine ihtiyatla yaklaşılmalı ve onun herhangi bir konudaki görüşleri aydınlatılmaya çalışılırken bu husus göz önünde bulundurulmalıdır.

İbn Teymiyye'nin eserlerinin tasnifinde bu tür zorluklar yaşanmakla birlikte yine de bu eserler gerek klasik metinlerde gerekse çağdaş araştırmalarda ilgili alanlara göre taksim edilerek bazen de sadece isimleri zikredilerek kayıt altına alınmıştır.

⁷⁸ İbn Teymiyye'nin eserlerinin bu alanlara göre dağılımını veren bir liste için bkz. Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin" s. 394-398.

⁷⁹ Örneğin bkz. Salih Özer, *İbn Teymiyye'nin Minhâcu's-Sünne Kapsamında Rivayetleri Kabul ve Red Kriterleri*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Ankara, 1998. Bu doktora çalışması 2004 yılında *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek İbn Teymiyye Örneği*, adıyla Pınar Yayınları'ndan basılmıştır.

Örneğin müstakil İbn Teymiyye biyografileri olarak kaleme alınan İbn Abdilhadî'nin *el-Ukûdü'd-Duriyye fî Menakıbı Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye*, Mer'î b. Yusuf el-Kermî'nin *el-Kevakibü'd-Dürriyye fî Menakıbı'l-Müctehid İbn Teymiyye*, Nasîrüddin ed-Dîmaşkî'nin *er-Reddü'l-Vafir* ve Ömer b. Ali el-Bezzar'ın *el-A'lâmü'l-Âliyye fî Menâkibi İbn Teymiyye*⁸⁰ adlı eserlerinde İbn Teymiyye'nin eserlerine özel bölümler ayrılarak bu eserlerin isimleri zikredilmiştir. Yine İbn Receb'in *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanabile* adlı eserinde İbn Teymiyye'nin eserleri ile ilgili bilgilere ulaşmak mümkündür.⁸¹ Bu doğrultuda İbn Teymiyye'nin eserleri genel bir tasnife tabi tutulacak olursa Akaid ve Kelâm alanlarına dair başlıca şu eserleri zikredilebilir: *el-Akidetü'l-Vasıtiyye*, *el-Akidetü'l-Hameviyye*, *er-Risaletü't-Tedmüriyye*, *Şerhü'l-Akideti'l-İsfahâniyye*, *el-İman*, *el-İstiğase*, *el-Kelâm alâ Hakikati'l-İslam ve'l-İman*, *Kitabu'l-Esma ve's-Sıfat*, *Minhacu's-Sünne*,⁸² *Der'u Tearuzi'l-Akl* ve *n-Nakl*,

⁸⁰ İbn Teymiyye ile ilgili bu dört biyografi eseri, Ahmed el-Buharî'nin *el-Kavlu'l-Celî fî Tercimeti Şeyh Takıyyüddin İbn Teymiyye el-Hanbelî* adlı eserinde bir araya getirilmiştir. Bkz. Safiyyüddin Muhammed b. Ahmed el-Buharî, *el-Kavlu'l-Celî fî Tercimeti's-Şeyh Takıyyüddin İbn Teymiyye el-Hanbelî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

⁸¹ Bkz. İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanabile*, c. IV, s. 520 vd.

⁸² İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı eseri, bir Şiîlik reddiyesi olmasının yanı sıra çoğunlukla bir kelâm ya da usûlüddin eseri olarak nitelendirilmektedir. *Minhacu's-Sünne*'nin muhtevası ve İbn Teymiyye'nin konuları ele alış şekli göz önünde bulundurulduğunda bu yaklaşımın isabetli olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bu eserin Eşarî'nin *Makalâtu'l-İslamiyyin*, İbn Hazm'ın *el-Fasl* ve Şehristani'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserlerinden mezheplerle alakalı çok sayıda aktarımda bulunduğu görülmektedir. Yine İbn Teymiyye'nin bu eserinde İslam düşünce tarihinde varlık kazanmış hemen hemen tüm mezheplerle alakalı değerlendirmelerde bulunduğu bilinmektedir. Tüm bu verilere ek olarak İbn Teymiyye'nin mezhebî kimliği, siyasî-itikadî İslam mezheplerine dönük bilgi birikimi ve makalât geleneğine hâkimiyeti göz önünde bulundurulduğunda *Minhacu's-Sünne*'nin kısmen de olsa makalât geleneğine dâhil edilebileceği kanaatine sahip olduğumuzu belirtmek gerekir.

*Mearicu'l-Vusûl ilâ Marifeti Usûliddin ve Furûihî kad Beyyenehu'r-Resûl, en-Nübüvvât, Beyânu Telbisi'l-Cehmiyye fî Te'sîsi Bideihimi'l-Kelâmiyye, Risale fî'l-Kelâm ale'l-Fitra, Kaide fî Hükmi Mes'eleli'l-Kaza ve'l-Kader, er-Risaletü'l-Medeniyye fî Tahkîki'l-Mecaz ve'l-Hakika fî Sıfati'llahi Teala, Risale fî İlmi'z-Zahir ve'l-Batın, Meratibü'l-İrade.*⁸³ Müstakil bir tefsiri bulunmayan İbn Teymiyye'nin Kıraat ve Tefsir alanlarındaki eserlerinin bazıları şu şekilde sıralanabilir: *Mukaddime fî Usûli't-Tefsir, Dekaiku't-Tefsir, el-İklîl fî Müteşabih ve't-Te'vil, Risale fî'l-Kur'ani'l-Kerîm, Tefsîru Sûreti'l-İhlas, Tefsîru Sûreti'n-Nûr.*⁸⁴ İbn Teymiyye'nin Hadis alanındaki eserlerine ise şunlar örnek verilebilir: *Erbaûne Hadîsen, İlmü'l-Hadîs, Risale fî Şerhi Hadîsi Ebî Zer, Şerhu Hadîsi'n-Nüzûl, el-Ehadîsü'z-Zaîfe ve'l-Batle, el-Ehadîsü'l-Mevzûa.*⁸⁵

İbn Teymiyye'nin Fıkıh ve Fıkıh Usûlü ile ilgili eserlerinin bir kısmı ise şunlardır: *Şerhu'l-Umde fî'l-Fıkh, es-Siyasetü's-Şer'iyye fî Islahi'r-Raî ve'r-Raîyye, el-Hisbe fî'l-İslam, el-Emr bi'l-Marûf ve'n-Nehy ani'l-Münker, Hilafü'l-Ümme fî'l-İbadât ve Mezahibü Ehl's-Sünne ve'l-Cemâa, Risaletü'l-İctimâ ve'l-İftirak fî'l-Halfi bi't-Talâk, Risale fî's-Sema ve'r-Raks, Ziyaretü'l-Kubûr ve'l-İstincâd bi'l-Makbûr, el-Hilafe ve'l-Mülk, el-Müsvedde fî Usûli'l-Fıkh, el-Kavaidü'n-Nûraniyye, el-İstihsan ve'l-Kıyas, el-Kıyas fî's-Şer'i'l-İslamî.*⁸⁶ İbn Teymiyye'nin Dinler ve Mezhepler Tarihi alanındaki müstakil telifleri olarak şu eserler karşımıza çıkmaktadır: *el-Cevabu's-*

⁸³ İbn Teymiyye'nin akaid ve kelâm alanlarına dair eserlerinin ayrıntılı bir listesi için bkz. Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin" s. 394-395. Ayrıca bkz. İbn Abdilhadi, *el-Ukudü'd-Duriyye*, s. 74.

⁸⁴ Bkz. Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", s. 396. İbn Teymiyye'nin tefsir alanındaki telifatı ile ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. İbn Abdilhadi, *el-Ukudü'd-Duriyye*, s. 73. İbn Teymiyye'nin tefsir hakkındaki görüşlerini ele alan müstakil bir çalışma için bkz. Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*.

⁸⁵ Bkz. Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", s. 396.

⁸⁶ Bkz. Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", s. 396-397; İbn Abdilhadi, *el-Ukudü'd-Duriyye*, s. 77-78.

*Sahih li-men Beddele Dîne'l-Mesih,*⁸⁷ *Fetvâ fi'n-Nusayriyye, Kavaidü'l-Edyân, Zemmü Hamîsi'n-Nasârâ li Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye.* Felsefe ve Mantık alanlarında ise İbn Teymiyye şu eserleri telif etmiştir: *er-Red ale'l-Mantıkiyyîn,*⁸⁸ *Nakzü'l-Mantık, Buğyetü'l-Murtad fi'r-Red ale'l-Mütefelsife ve'l-Karamita ve'l-Batıniyye, er-Red alâ Felsefeti İbn Rüşd el-Hafid.*⁸⁹

II. ŞİA'YA BİR REDDİYE OLARAK MİNHACU'S-SÜNNE

A. Yazılış Nedeni

İnşâî olmaktan çok tenkitçi bir düşünür olarak temayüz eden İbn Teymiyye, bu yönünün bir sonucu olarak çok sayıda fikir, kavram, şahıs, fırka ve düşünce sistemini hedefine yerleştirmiş ve bütün bunlara yönelik reddiyeler kaleme almıştır. İbn Teymiyye'nin Şîlik eleştirisi de onun bu özelliğinin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Teymiyye'nin diğer mezheplerin yanı sıra yoğun bir Şîlik eleştirisinde bulunması, bununla da yetinmeyerek Şîliği eleştirmek maksadıyla oldukça kapsamlı aynı zamanda müstakil bir eser kaleme alması, Şîlik eleştirisinin onun eleştirel yönünün yanı sıra din anlayışının, siyaset tasavvurunun, selef savunusunun ve Sünnîlik algısının önemli bir kısmını oluşturduğuna işaret etmektedir.

⁸⁷ İbn Abdilhadi, *el-Ukudü'd-Duriyye*, s. 74.

⁸⁸ İbn Abdilhadi, *el-Ukudü'd-Duriyye*, s. 77.

⁸⁹ İbn Teymiyye'nin eserleri ile ilgili olarak bkz. İbn Abdilhadi, *el-Ukudü'd-Duriyye*, s. 73-105; Mer'î b. Yusuf el-Kermî, *el-Kevakibü'd-Dürriyye*, s. 335-339; Nasırüddin ed-Dımaşkî, *er-Reddül-Vafir*, s. 463-464; Ömer b. Ali el-Bezzar, *el-A'lâmü'l-Aliyye fi Menâkıbi İbn Teymiyye*, s. 581-582; Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", s. 394-398. İbn Teymiyye'nin müstakil konulara hasredilmiş özellikle hacimli eserleri ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Özerverli, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 23-28. İbn Teymiyye'nin eserlerinin konularına göre ayrılmadan oluşturulmuş bir listesi için bkz. Cheneb, "İbn Teymiyye", c. V/II, s. 827-828.

Bütün bunlara ek olarak İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemin gerek itikadî gerekse siyasî açıdan oldukça çalkantılı bir dönem olması, itikadî tartışmaların siyasette yer edinmesinin yanı sıra siyasî amaçlar doğrultusunda kullanılmaya başlanması ve onun bütün bu gelişmelere kayıtsız kalamayacak bir ilim ve usûl anlayışına sahip olması gibi nedenler bir araya gelince İbn Teymiyye açısından Şîlik eleştirisinin yazıya dökülmesi, bir anlamda kaçınılmaz bir hal almıştır.

Bütün bu gelişmelerin bir neticesi olarak İbn Teymiyye'nin Şîlik eleştirisi bağlamında vücuda gelen *Minhacu's-Sünne* adlı eser, temel olarak inanç savunusu zemininde yükselmekle birlikte devlet siyaseti doğrultusunda ele alındığında ise İlhanlılar'ın sempati duyup himaye ettiği Şîliğe karşı Memlük Sultanlığı'nın vermiş olduğu mücadelenin bir parçası ya da çıktısı olarak değerlendirilebilir. İlk nüvelerini Abbasî-Büveyhî ilişkilerinde bulan bu mücadele, VIII./XIV. asra gelindiğinde İlhanlılar ile Memlükler'in sahne aldığı bir üstünlük savaşına dönüşmüştür. Zira İbn Teymiyye'nin Memlük idarecilerinin isteği üzerine İlhanlılar'ın Şî eğilimli siyasetine karşı mücadele etmek için 716/1316 yılında yeniden sahaya indiği ve bu doğrultuda sorumluluk üstlendiği bilinmektedir.⁹⁰ Dolayısıyla onun Şîlik eleştirisinin ve Şî fikirlerle olan mücadelesinin bütün bu bileşenlerin bir araya gelerek oluşturduğu bir refleks ya da tutum olarak karşımıza çıktığı özellikle belirtilmelidir.

Bütün bu hususlara ek olarak İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne* adlı eseri kaleme alma nedenini eserinin başında bizzat zikretmiş ve kendisi açısından eserin oluşumunda kilit rol oynayan çok önemli noktalara temas etmiştir. Buna göre Ehl-i Sünnet'e mensup bir grup, İbn Teymiyye'ye Şia'nın kendi çağında yaşamış önde

⁹⁰ *Minhacu's-Sünne*'nin ortaya çıkış sürecinde siyasetle ilgili şartların etkisi bağlamındaki tespit ve değerlendirmeler için bkz. Henry Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fırlı-Sabri Hizmetli, Pınar Yay. İstanbul, 1999, s. 274, 286.

gelenlerinden birinin yazmış olduğu bir kitap getirmiş ve bu kitabın Şia'yı özendirmesinin yanı sıra İlhanlı Hükümdarı Olcaytu Han'ın ve diğer bazı grupların Şiîliği benimsemesindeki en önemli neden olduğunu belirterek kendisinden bu kitap hakkındaki görüşlerini beyan etmesini istemiştir.⁹¹ İbn Mutahhar el-Hillî⁹² (ö. 726/1325) tarafından kaleme alınan *Minhacu'l-Kerame fi Marifeti'l-İmame* adlı eser olduğu bilinen bu kitabı gördükten sonra İbn Teymiyye, vakit geçirmeden bu eseri tetkik ederek delillerini çürütme dolayısıyla da bu esere reddiye yazma ihtiyacı hissetmiştir.⁹³ İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı eseri yazma gerekçesi, kaynaklarda belirtilen en yalın haliyle bu şekilde ifade edilebilir.⁹⁴ Ayrıca İbn

⁹¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 4-7. İbn Teymiyye'nin *Minhacu'l-Kerame*'nin Olcaytu Han ile ilişkisine dönük tespitleri için ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VIII, s. 431.

⁹² Tam adı, Cemalüddin Ebû Mansur el-Hasan b. Sediduddin Yusuf b. Zeynu'd-Din Ali b. Muhammed b. Mutahhar el-Hillî'dir. Şîi-usûlî ekole mensup bir kelâmcı ve fakih olan İbn Mutahhar el-Hillî, 648/1250 yılında Hille'de doğmuş 726/1325 yılında yine Hille'de vefat etmiştir. Bkz. Muhsin el-Emin, *Ayanu's-Şia*. thk. Hasan el-Emin, Daru't-Tearuf, Beyrut, 1986, c. V, s. 396.

⁹³ İbn Teymiyye, kendisine getirilen eser ile ilgili olarak bir isim zikretmese de hem kendisine bu eseri getiren kişilerin İlhanlı Hükümdarı Olcaytu Han'ın bu eser nedeniyle Şiîliği benimsediğini belirtmeleri hem de İbn Mutahhar el-Hillî'nin *Minhacu'l-Kerame* adlı eserinin baş kısmında bu kitabı Olcaytu Han'a takdim etmek üzere kaleme aldığını bildirmesi, İbn Teymiyye'ye getirilen eserin Hillî'ye ait *Minhacu'l-Kerame* olduğu noktasında herhangi bir şüphe bırakmamaktadır. Kaldı ki İbn Teymiyye de eserinin hemen başında kendisine getirilen metnin Olcaytu Han'a takdim edilmek üzere kaleme alındığını belirtmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 7-8; krş. a.g.e. c. VI, s. 375. Ayrıca *Minhacu'l-Kerame* ile *Minhacu's-Sünne*'nin tertip bakımından bire bir aynı olmasının yanında her ikisinin de bir mukaddime ile altı bölümden (fasıl) oluşması da bu iki eser arasındaki organik bağa işaret etmektedir.

⁹⁴ İbn Teymiyye'nin *Minhacu'l-Kerame*'ye bir reddiye olarak *Minhacu's-Sünne*'yi kaleme almasında Olcaytu Han ile iyi münasebetler kuran Şîi taraftarı Mekke Emiri Humeyde ile arasında cereyan eden

Teymiyye, böyle bir eser kaleme almasının nedenleri arasında Ehl-i Sünnet'e mensup çevrelerin Şiîlik reddiyesi bağlamında çok sayıda eser kaleme almış olmasına rağmen bu eserlerde birtakım batıl hususların yer almasını göstermektedir. İbn Teymiyye'ye göre bu eserlerde selefin zemmettiği salt kelâmî bir yöntem benimsenmiş ve nebevî metottan uzaklaşmıştır ki *Minhacu's-Sünne* ile bu boşluk doldurulmaktadır.⁹⁵ İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı eseri kaleme almasında bu gibi ilmî ve genel siyasi/itikadî şartlar etkili olmakla birlikte özel anlamda bazı dinî unsurlar da belirleyici olmuştur. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı eseri kaleme almasında Kur'an'dan hareketle cihad olgusu, "kitman" olarak nitelendirdiği hakkı gizlemenin yanlışlığı, hakkın duyurulacağına dair Allah'a verilen sözün yerine getirilmesi⁹⁶ ve benzer muhtevaya sahip salt dinî rivayetler,⁹⁷ oldukça belirleyici bir role sahiptir. Kur'an'ın emrini yerine getirme ve hakkı ifşa amacının yanı sıra ilgili hadisten mülhem sahabe vurgusu ve selef savunusu, İbn Teymiyye'nin bu süreçteki en önemli motivasyon kaynaklarının başında gelmektedir.

tartışmanın da etkili olduğu belirtilmektedir. Bkz. Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", s. 393; krş. Salih Sabri Yavuz, "Minhacu's-Sünne", *DİA*, İstanbul, 2005, c. XXX, s. 110.

⁹⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 342. Muhammed Reşad Salim'in de ifadelerinde yer bulduğu gibi İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne* adlı reddiyesinde Hillî'nin iddialarını etraflı bir biçimde tenkit ederken aslında özel anlamda imamet genel anlamda usûlüddin konusunu Ehl-i Sünnet yöntemiyle ele almıştır. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, (muhakkığın önsözü), s. 76.

⁹⁶ İbn Teymiyye, kendisini böyle bir eseri kaleme almaya iten nassa dayalı nedenleri belirtirken Nisa Suresi'nin 135., Maide Suresi'nin 8., Bakara Suresi'nin 140. ve 143. bir de Hacc Suresi'nin 78. ayetlerini hareket noktası olarak almıştır. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 17-18.

⁹⁷ İbn Teymiyye, konuyla bağlantılı "Bu ümmetin sonrakileri, öncekilere lanet ettiğinde kim bildiğini gizlerse Allah'ın indirdiğini gizlemiş gibi olur." (*Sünen-i İbn Mace*, İlim, 24) hadisini zikretmiş ve bu hadisin mesajı gereği bu fırkaya cevap verme ihtiyacı hissetmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 17.

Ayrıca belirtmek gerekir ki İbn Teymiyye, Şîlik bağlamında imamet meselesini ele alırken bu konuyu saf ilmî bir hassasiyetle müstakil olarak temellendirme gibi bir çaba içerisine girmemiştir. İbn Teymiyye'nin bu noktadaki amacı, sadece Şîî imamet düşüncesini eleştirerek reddetmek ve mensubu bulunduğu Hanbelî/Hadis Taraftarı gelenek ya da Sünnîlik açısından imamet konusunu doktriner bir tarzda ortaya koymak da olmamıştır. Dolayısıyla İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacü'l-Kerame* adlı eseri kaleme almasaydı İbn Teymiyye, Sünnî İmamet/Hilafet konusunu savunmacı bir tarzda işleyen ve Şîî imamet nazariyesini kapsamlı bir şekilde irdeleyerek şiddetle reddeden böyle bir eser telif eder miydi sorusunu akıllarda her daim diri tutmak gerekir. Kaldı ki İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* öncesinde kaleme almış olduğu eserlerinde imamet/hilafet konusunu özellikle Şîlik karşıtlığı bağlamında bu derece yoğun, sistematik ve ötekileştirici bir şekilde ele almamış olması da bize bu noktada önemli ipuçları sunmaktadır. Öyleyse İbn Teymiyye, bu eseri bir yönüyle içerisinde diğer ekollere dönük bir boyut da bulunan itikadî ve siyasî bir Şîlik eleştirisi bir yönüyle de Sünnîlik savunusu amacıyla kaleme alma ihtiyacı hissetmiştir denilebilir. Buna ek olarak belirtilmelidir ki İbn Teymiyye'nin bu eserinde gerek Şia dışındaki mezheplere cevap verme ihtiyacı hissetmesi gerek Şîî düşünceyle irtibatlandırılacak birçok konuya değinmesi gerekse de Şîliğe karşı Sünnîlik savunusunda bulunması, eserin oluşmasında belirleyici bir etkiye sahip olan savunmacı ve eleştirel yaklaşımın derin izlerini taşımaktadır.

Öyle görünüyor ki İbn Teymiyye'nin bu noktadaki temel çıkış noktalarından biri, sadece entelektüel bir kaygıyla Sünnî hilafet/imamet paradigmasını ortaya koymak ya da Şîlik eleştirisinde bulunup selef savunusu yapmak değil, aynı zamanda siyasî bir kaygıyla İlhanlılar'ın İmamiyye Şiası'nı benimsemesini engelleyerek Şia'nın genel kabul görmesine ve yönetimin resmi mezhebi olmasına karşı çıkmaktır. Bu

durum da göstermektedir ki mezhebî yapılar ve bu yapıların içermiş olduğu imamet/hilafet gibi siyasî-itikadî unsurlar, devletlerarası ilişkilerde ve siyasette oldukça önemli bir yere sahiptir. Nasıl ki İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame* adlı eserini İlhanlı hükümdarı Olcaytu Han'a takdim etmek üzere kaleme alırken salt entelektüel bir kaygı gütmeyerek bir yandan da İlhanlılar'ın Şiîliği benimsemesini sağlamak gibi siyasî bir amaç gütmüşse aynı şekilde İbn Teymiyye de Şiîliğin İlhanlılar gibi bir devlet üzerinden yayılmasını önlemek gibi hem siyasî hem de itikadî kaygılarla bu esere reddiye yazma ihtiyacı hissetmiştir. Eserin başından sonuna kadar ötekinin eleştirisi üzerine kurgulanmış olması da hem bu eserin sadece ilmî hassasiyetlerle ele alınmadığını hem de karşıt siyasî-itikadî fikirleri çürütme amacı taşıdığını en güzel bir biçimde göstermektedir.

Esasen *Minhacu'l-Kerame* de temelde bütün inanç problemlerini ortaya koyan bir çerçeveye imamet teorisine tahsis edilmekle birlikte siyasî çevrelerin himaye ettiği bir Sünnilik eleştirisi olarak da işlev görmüştür.⁹⁸ Bilinmektedir ki bu eserin vücuda gelmesinde imamet savunusu merkezî bir konuma sahip olmakla birlikte bir Ehl-i Sünnet reddiyesinin oluşturularak işlevsel bir biçimde literatüre kazandırılmak istenmesi de temel motivasyon kaynaklarından biri olmuştur.⁹⁹ Zira İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi *Minhacu'l-Kerame*, İbn Mutahhar el-Hillî tarafından İlhanlı Hükümdarı Olcaytu Han'a takdim edilmek üzere kaleme alınmış ve temelde bu eser marifetiyle Rafizîliğin yayılarak Ehl-i Sünnet'in gerilemesinin sağlanması amaçlanmıştır.¹⁰⁰ Bütün bunlar da bizlere inancın, inanç biçimlerinin

⁹⁸ Henry Laoust, "el-Hillî Doktrininde Sünniliğin Eleştirisi", çev. M. Saffet Sarıkaya, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 13, s. 299.

⁹⁹ Salih Sabri Yavuz, "Minhacu'l-Kerame", *DİA*, İstanbul, 2005, c. XXX s. 110.

¹⁰⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 165.

kurumsallaşmasıyla ortaya çıkan mezheplerin ve bu mezheplerin siyasetle iç içe geçmiş itikadî söylemlerinin tarihin değişik dönemlerinde siyasetle nasıl kesiştiğini, ne tür siyasal işlevler gördüğünü hatta bazen de nasıl tamamen siyasallaştığını göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Yine de belirtmelidir ki İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı eseri, yukarıda değerlendirme konusu yapılan hususlar bir kenara bırakılacak olursa gerek İslam düşünce tarihi gerekse de Mezhepler Tarihi açısından son derece önemli bilgiler ihtiva eden bazen de başka kaynaklarda bulunmayan bilgileri aktaran bir eser olma özelliğiyle literatürde seçkin bir yer edinmiştir.¹⁰¹ Öyle ki İbn Teymiyye'nin siyasî-itikadî İslam mezhepleri hakkında çok geniş bir malumât sahibi olduğu tespiti, yalnızca bu eserinden hareketle bile ortaya konulabilir. Onun *Minhacu's-Sünne*'de bizzat kendisinin mezheplerle alakalı çok yönlü ve derin araştırmalarının bulunduğu belirtmiş olması¹⁰² da bu duruma işaret etmektedir. Bu mezhepler içerisinde Şia'ya özel bir fasıl açan ve Şiîler'in kitaplarının birçoğunu gördüğünü ifade eden¹⁰³ İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre kendisi bizzat insanların ve mezheplerin farklı görüşlerinin bulunduğu eserleri derinlemesine incelemiştir. Kelâmcıların eserlerinin yanı sıra Ebû Hasan el-Eşarî'nin *Makalâtu'l-İslamiyyîn* adlı eseri ile Ebû'l-Feth eş-Şehrîstânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserleri, bu metinlerin başında gelmektedir.¹⁰⁴

¹⁰¹ *Minhacu's-Sünne* bazen de başka kaynaklarda çok fazla zikredilmeyen eserlerle karşımıza çıkmaktadır. Örneğin İbn Teymiyye, Ebu Hasan el-Eşarî'nin eserlerinden bahsettiği bir yerde *Makalâtu'l-İslamiyyîn* adlı eserine ek olarak *Makalâtu Gayri'l-İslamiyyîn* adlı bir eserinin bulunduğunu ve bu eserin diğer eserden daha büyük olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 283.

¹⁰² İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 131.

¹⁰³ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s. 475.

¹⁰⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 268; krş. *a.g.e.* c. VI, s. 303.

Hatta İbn Teymiyye'nin fırkalarla ilgili bilgisinin sadece fırak kitapları ile sınırlandırılmayacak kadar geniş bir zemine dayandığı bilinmektedir. Zira o, bu reddiyesini oluştururken sadece fırkalar hakkında bilgi veren eserlerle yetinmemiş aynı zamanda üzerinde tartışmaların yaşandığı metinlerin incelenmesine de büyük önem vermiştir.¹⁰⁵ Onun *Minhacu's-Sünne* adlı eserinde Şia'nın yanı sıra Eşarîlik, Mutezile ve Cehmiyye'yi tenkit etmesi, diğer bazı fırkaların görüşlerini tartışma konusu yapması bununla da yetinmeyerek Yahudilik ve Hıristiyanlık başta olmak üzere dinler hakkında birtakım bilgiler vermesi, bu bağlamda önemlidir. Böylece bu eser, onun dinlere ve mezheplere yönelik derin vukûfunu en güzel bir biçimde gözler önüne sermektedir.¹⁰⁶ Ayrıca İbn Teymiyye'nin bu eserinde kelâmî ve felsefî kozmolojiye ek olarak metafizik anlayışları da eleştirmesi buna karşılık olarak da selef orijinli din anlayışını savunması,¹⁰⁷ *Minhacu's-Sünne*'ye farklı bir konum tahsis etmesinin yanı sıra özellikle bazı çevrelerce eserin önemini bir kat daha arttırmaktadır.

Yukarıdaki değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne* adlı eserini genel anlamda Şîî düşünce sistemini ve imamet anlayışını eleştirmek maksadıyla kaleme almış olsa da eserinin ilerleyen bölümlerinde çok daha farklı konulara girerek ilgi alanını fazlasıyla genişletmiştir. Eserinde Şia'nın yanı sıra çok sayıda mezhebin görüşlerine de değinen İbn Teymiyye, bu doğrultuda önce Şia'nın imametle alakalı olmayan görüşlerini ihtiva eden itikat bahislerini ve

¹⁰⁵ Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 287.

¹⁰⁶ Yusuf Ziya Yörükân, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, haz. Turhan Yörükân, Ötüken Yay. İstanbul, 2006, s. 91. İbn Teymiyye'nin milel-nihal edebiyatına yönelik ilgisi ve bu alandaki birikimi, tabakat ve teracim eserlerinin de sıklıkla temas ettiği konuların başında gelmektedir. Örneğin bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, c. I, s. 156, krş. İbn Receb, *ez-Zeyl ala Tabakati'l-Hanabile*, c. IV, s. 497, 500.

¹⁰⁷ Yavuz, "Minhacu's-Sünne", s. 110.

kelâmî konuları ele almış daha sonra ise Şia dışındaki Haricîlik, Mürcie, Mutezile, Kerramiyye ve Eşarîlik gibi mezheplere yönelik yoğun eleştirilerde bulunmuştur. İbn Teymiyye'nin inşaî olmaktan çok tenkitçi bir düşünür olmasından kaynaklanan bu durum, hem eserin sistematik bir hal almasını engellemiş hem de temelinde Şîlik reddiyesinin bulunduğu bu metnin ilgi alanını fazlasıyla genişleterek eserden istifade etmeyi zorlaştırmıştır. İbn Teymiyye, bu eserinde Şia'ya ek olarak başta Eşarîlik olmak üzere birçok ekolü eleştirmekle birlikte yine de söz konusu salt Şîlik eleştirisi olduğunda Sünnî mezhepleri savunma gibi bir refleks göstermekten de geri durmamıştır.

İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı eserinin sistematik görünümünden yoksun bu yönü, aslında onun eserlerinin büyük bir kısmının karakteristik özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaşadığı dönemin gerek çalkantılı sosyal şartlarının gerekse siyasî-itikadî tartışma ortamının eserlerine yansımış hali olarak değerlendirilebilecek bu durum, İbn Teymiyye ile ilgili araştırmalarda bulunan hemen herkes tarafından dile getirilen bir husustur.¹⁰⁸ Hiç şüphesiz bu durumun ortaya çıkmasında hicrî VII. ve VIII. asır İslam dünyasının içerisinde bulunduğu dinî, siyasî ve sosyo-kültürel şartlar kadar İbn Teymiyye'nin aksiyoner/savunmacı yaklaşımı da önemli ölçüde rol oynamıştır. Bu faktörlere ek olarak İbn Teymiyye'nin görüş ve fetvaları nedeniyle birçok kez hapse atılmasının üzerinde bıraktığı tesir de göz önünde bulundurulmalıdır.

Bütün bu değerlendirmelerden hareketle denilebilir ki *Minhacu's-Sünne* gibi bir metnin İbn Teymiyye gibi çok yönlü ve tenkitçi bir zihnin imbiğinden süzülerek

¹⁰⁸ Arap dünyasında ve Batı'da İbn Teymiyye ile ilgili çalışmalar yapan isimlerin bir listesi için bkz. M. Reşad Salim, *Minhacu's-Sünne*, (muhakkiğin önsözü), s. 61.

vücûda gelmesinde İbn Mutahhar el-Hilli'nin *Minhacu'l-Kerame* adlı eseri, bir kırılma noktası olmuş bir yönüyle de bardağı taşıran son damla işlevi görmüştür. Zira bu eserin yazılmasından ve tedavüle sokulmasından önce gerçekleşen dinî, siyasî, sosyo-kültürel ve itikadî birçok gelişmenin yanı sıra içerisinde bulunan dönemin şartları, bu eserin yazılması için uygun bir ortam hazırlamış, bir bakıma *Minhacu's-Sünne*'nin ortaya çıkış sürecini hızlandırmıştır. Bu yüzden İbn Teymiyye'nin bu hamlesini bütün şartların etkisini birlikte göz önünde bulundurarak değerlendirmek hem daha sağlıklı sonuçlara ulaşmamızı sağlayacak hem de eserin oluşum serüveninin önemli dönüm noktalarını görmemize katkı sunacaktır. Yukarıda belirtilen hususların yanı sıra eserin salt bir Şîilik eleştirisi ile sınırlı olmaması da bu eserin ortaya çıkışını besleyen faktörlerin çeşitlilik arz ettiğini ve bu şartların bir bütün olarak göz önünde bulundurulması gerektiğini daha net bir biçimde göstermektedir.

İbn Teymiyye'nin ortaya çıkış süreci bu şekilde özetlenebilecek olan *Minhacu's-Sünne* adlı eserini Mısır'da bulunduğu sırada 710/1310 yılı ya da hemen sonrasında kaleme aldığı genel kabul görmektedir. Zira İbn Teymiyye'nin 705-712/1305-1312 yılları arasında Mısır'da bulunduğu bilinmektedir.¹⁰⁹ Bununla birlikte İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakati'l-Hanabile* adlı eserinde İbn Teymiyye'nin Mısır'da kaleme aldığı eserleri arasında *Minhacu's-Sünne*'ye yer vermemekte¹¹⁰ bu durum da eserin İbn Teymiyye Mısır'dayken kaleme alındığı yönündeki iddiaları tartışmalı bir hale getirmektedir. Dolayısıyla eserin yazılış tarihi ile ilgili tam bir netlik olmamakla

¹⁰⁹ M. Reşad Salim, *Minhacu's-Sünne*, (muhakkiğin önsözü), s. 68; Yavuz, "Minhacu's-Sünne", s. 110.

¹¹⁰ İbn Receb, İbn Teymiyye'nin Mısır'da bulunduğu sırada yazdığı eserler arasında şunları saymaktadır: *el-İstikame*, *Cevabu'l-İtirazatu'l-Mısriyye ale'l-Fetavâ el-Hameviyye*, *Telbisü'l-Cehmiyye fi Te'sisi Bidahimi'l-Kelâmiyye*, *el-Mihne el-Mısriyye*, *el-Mesailü'l-İskendaraniyye*, *el-Fetavâ el-Mısriyye*, bkz. İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakati'l-Hanabile*, c. IV, s. 521.

birlikte yine de 710/1310 yılı şeklinde bir kayıt düşülmesini sağlayan verilere sahip olduğumuzu belirtmek gerekir. Örneğin İbn Teymiyye, İmamiyye'nin on ikinci imamının *Minhacu's-Sünne*'yi yazmadan 450 yıl önce gaybete girdiğini ifade ederek bize bu doğrultuda önemli bir veri sunmaktadır.¹¹¹ On ikinci imamın gaybet tarihi 260/873 olduğuna göre bu eserin telif tarihi de 710/1310 yılı civarı olmalıdır. İbn Teymiyye'nin o tarihlerde Mısır'da olduğunun bilinmesi de eserin kaleme alındığı yer ile ilgili tartışmalar açısından önemli bir veri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tüm bu tespitlere rağmen *Minhacu's-Sünne*'nin yazıldığı yer ve tarih ile ilgili bazı farklı değerlendirmelerin de olduğunu belirtmek gerekir. Bu eserin kaleme alındığı yer ve tarih ile ilgili farklı değerlendirmelerin ortaya çıkmasının en önemli nedenlerinden biri ise İbn Teymiyye'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren klasik kaynakların bu eserlerin yazılış nedeni, tarihi ve yazıldığı yer konusunda genelde sessiz kalmış olmasıdır. Durum böyle olunca her ne kadar İbn Teymiyye'nin tespitlerinden hareket ettiğimizde eserin yazılış tarihi 710/1310 yılı civarı olarak karşımıza çıksa da bu tarihten beş-altı yıl sonra kaleme alınmış olması ihtimalini de göz önünde bulundurmanız gerekmektedir. Bu noktada öne sürülebilecek en önemli verilerden biri, İbn Teymiyye'nin Mısır'da bulunduğu 705-712 yılları arasında bölgenin şartları ve ilmî ortamı gereği genellikle tasavvuf ile ilgili konulara ilgi duymuş olması ve telifatının da çoğunlukla bu yönde gerçekleşmiş olmasıdır. Böylece *Minhacu's-Sünne*'nin yazılış nedeni ve muhtevası göz önünde bulundurulduğunda İbn

¹¹¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 54; krş. M. Reşad Salim, *Minhacu's-Sünne*, (muhakkiğın önsözü), s. 68. İbn Teymiyye, eserinin son kısımlarında da gaib olduğu ileri sürülen imamın 460 yıldan fazla süredir gaybette bulunduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 390. Bir başka yerde de o, gaib imamın 400 yıldan fazla süredir gaybette bulunduğunu ifade etmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 392.

Teymiyye'nin bu eseri Mısır'da değil de 712 yılında Mısır'dan Şam'a döndükten sonra yazmış olabileceği ihtimali doğmaktadır. Zira İbn Teymiyye, Şam'a döndükten sonra tekrar fıkıh ve itikat ile ilgili konularla ilgilenmeye başlamıştır ki *Minhacu's-Sünne*'nin böyle bir vasatta yazılmış olma ihtimali daha yüksektir.

İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı eserinde daha önce kaleme aldığı birçok eserinden iktibaslarla bulunması da bu doğrultuda göz önünde bulundurulması gereken hususlardandır. Örneğin onun *Minhacu's-Sünne*'de bahsettiği *Tefsir-u Sureti'l-İhlas, es-Sarimu'l-Meslûl alâ Şatımı'r-Resûl* ve *Şerhu Evveli'l-Muhassal* adlı eserleri ellili yaşlarından önce *Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl*¹¹² adlı eserini ise ellili yaşlarının başında 712-713 yıllarında kaleme aldığı bilinmektedir. Böylece bu durumdan *Minhacu's-Sünne*'nin bu eserlerden sonra ve ellili yaşlarının ortalarında yazıldığı sonucu çıkmaktadır. Bir diğer husus ise *Minhacu's-Sünne*'nin *Minhacu'l-Kerame*'ye bir reddiye olması ve İbn Mutahhar el-Hilli'nin *Minhacu'l-Kerame*'yi 709-710 yılları civarında kaleme almış olmasıdır.¹¹³ *Minhacu's-Sünne*'nin *Minhacu'l-Kerame*'nin yazılmasından birkaç yıl sonra tedavüle çıktığının bilinmesi de İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı eserinin 710 yılından sonraki zaman diliminde kaleme alındığına işaret etmektedir.

Minhacu's-Sünne'nin yazılış tarihi ile ilgili son olarak değinilmesi gereken bir nokta daha vardır ki bu hususun göz önünde bulundurulmasıyla birlikte eserin yazılış

¹¹² İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı eserinde *Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl*'den bahsettiği yerler için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 309. Krş. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 365; c. V, s. 276. *es-Sarimu'l-Meslûl alâ Şatımı'r-Resûl* adlı eserinden bahsettiği bir yer için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 442.

¹¹³ M. Reşad Salim, *Minhacu's-Sünne*, (muhakkiğin önsözü), s. 69; Yavuz, "Minhacu'l-Kerame", s. 109.

tarihi 710'lu yılların ortalarına doğru kaymakta ve kanaatimizce daha makul bir zaman dilimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu olay, İbn Teymiyye'nin 716/1317 yılı civarında İlhanlı Hükümdarı Olcaytu ile iyi ilişkiler kuran ve Şîî yanlısı politikalarıyla bilinen Mekke emiri Humeyde ile arasında geçtiği bilinen tartışmadır. Buna göre İbn Teymiyye, hem Mekke emiri Humeyde'ye hem de İlhanlı Hükümdarı Olcaytu'ya bir cevap vermek maksadıyla aynı zamanda Olcaytu'nun himayesinde bulunan İbn Mutahhar el-Hillî'nin *Minhacu'l-Kerame* adlı eserine reddiye yazmak istemiş ve böylece *Minhacu's-Sünne* ortaya çıkmıştır. Bu gelişmeden hareket ettiğimizde *Minhacu's-Sünne*'nin yazılış tarihi olarak 716-717 yıllarının alınması daha makul bir yaklaşım olmaktadır. Bu süreçte önümüze çıkan en önemli pürüzlerden biri, İbn Teymiyye'nin eserinin yazılış tarihi olarak 710 yılı civarını işaret etmiş olmasıdır. Kanaatimizce bu durum şu şekilde izah edilmeye müsait bir görünüm arz etmektedir ki İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne* adlı eserini 710'lu yılların başlarında kaleme almaya başlamış, yaşadığı bazı olaylardan hareketle hacmini olabildiğince genişletmiş ve 710'lu yılların ortalarında ya da sonlarına doğru ise bitirmiştir. *Minhacu's-Sünne*'nin son derece hacimli bir eser olması ise onun birkaç yıldan fazla bir süre içerisinde yazılmış olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.¹¹⁴

¹¹⁴ *Minhacu's-Sünne*'nin yazılış tarihi ve yazıldığı yer ile ilgili değerlendirmeler için bkz. M. Reşad Salim, *Minhacu's-Sünne*, (muhakkiğin önsözü), c. I, s. 68-69; M. Reşad Salim, *Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl*, (muhakkiğin önsözü), c. I, s. 7-10; Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", s. 393; Yavuz, "Minhacu's-Sünne", s. 110-111; Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism Islamic Philosophy Theology and Science Texts and Studies*, Leiden and Boston, Brill, 2007, s. 10-11; Tariq al-Jamil, "Ibn Taymiyya and Ibn al-Mutahhar al-Hillî: Shi'i Polemics and the Struggle for Religious Authority in Medieval Islam", *Ibn Taymiyyah and His Times*, ed. Yossef Rapoport-Ahmed Shahab, Oxford University Press, New York, 2010, s. 235; Henry Laoust, "Ibn Taymiyya," *Encyclopedia of Islam*, new ed. E. J. Brill, Leiden, 1971, c. III, s. 952.

B. Bilgi Kaynakları

İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne* adlı reddiyesini oluştururken dolayısıyla da kendi tezlerini öne sürüp Şia'nın iddialarını çürütmeye çalışırken ayet ve hadisleri yoğun bir şekilde kullanmıştır. *Minhacu's-Sünne*'nin *Minhacu'l-Kerame*'ye bir reddiye olduğu düşünüldüğünde bu yaklaşım biçimi, biraz daha anlaşılır bir hal almaktadır. Zira İbn Mutahhar el-Hillî de *Minhacu'l-Kerame* adlı eserinde imamet inancını temellendirirken çoğunlukla ayetlere başvurmuş ve bu noktada kırktan fazla ayeti delil olarak kullandığı bir bölüme yer vermiştir. Bu doğrultuda İbn Teymiyye de gerek İbn Mutahhar el-Hillî'nin görüşlerini eleştirirken gerekse de kendi iddialarını temellendirirken ayetleri çokça kullanma gibi bir tavır sergilemiştir.¹¹⁵ Esasen İbn Teymiyye'nin ayetle delillendirme şeklindeki metodu sadece *Minhacu's-Sünne* ile sınırlı değildir. O, diğer eserlerinde de herhangi bir konu bağlamında ayetleri söz konusu etmekte, bir ayeti açıklarken çoğunlukla o ayetle ve konuyla ilgili diğer bütün ayetleri bir araya getirerek incelemekte, tahlil etmekte ve hüküm çıkarmaya çalışmaktadır. Bu şekilde herhangi bir konu ile ilgili ayetin kastettiği bütün anlamların bir arada tespiti sağlanmakta ve konu etraflıca değerlendirilmektedir. Böylece İbn Teymiyye, ayetlerin anlamını bir bütün olarak tespit etmeyi hedeflemekte bunu yaparken de kelime ve kavram izahını göz ardı etmemektedir.¹¹⁶

¹¹⁵ İbn Mutahhar el-Hillî'nin ve İbn Teymiyye'nin imamet konusu bağlamında ayet kullanımı ile ilgili olarak müstakil bir çalışma için bkz. Adnan Gedikoğlu, *Kur'an Âyetleri Bağlamında İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve İbn Teymiyye'ye Göre İmâmet Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Konya, 2008.

¹¹⁶ İbn Teymiyye'nin bilginin kaynakları bağlamında Kur'an'a bakışı ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. Burhaneddin Kıyıcı, *İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi (Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakli Bağlamında)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009, s. 81.

İbn Teymiyye'nin Kur'an'a bütüncül bakma amacı taşıyan aynı zamanda konulu tefsir metodu içerisinde değerlendirilebilecek bu yöntemine ek olarak büyük oranda ayet ve hadislerden mülhem kişisel değerlendirme, karşılaştırma, örneklendirme ve çözümlemelere *Minhacu's-Sünne*'de fazlasıyla yer verdiği söylenebilir. Ayet ve hadislerle olan metodolojik ilişkisini nasçı akılcılık içerisinde tutma gayreti içerisinde olan İbn Teymiyye, bazen bu hareket alanının sınırlarını zorlamış bazen de ayet ve hadislerin yanı sıra başta tarih, hadis, kelâm, felsefe ve makalât eserleri olmak üzere farklı kaynaklara başvurmuştur. Makalât türü eserler söz konusu olduğunda ise Ebû Hasan el-Eşarî'nin *Makalâtu'l-İslamiyyîn* adlı eserinin öne çıktığını ve bu eserden fazlaca alıntılar yapıldığını belirtmek gerekir. Bu doğrultuda İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne* adlı reddiyesinin birçok yerinde Ebu Hasan el-Eşarî'nin *Makalâtu'l-İslamiyyîn* adlı eserini kullanmakla birlikte bazen de bu eserle ilgili özgün sayılabilecek bilgiler sunmaktadır.¹¹⁷ İbn Teymiyye, aynı müellifin *el-Mûcez* ve *el-İbâne* adlı eserlerinden de aktarımda bulunmuştur.¹¹⁸ Bunun yanında yine o, aynı geleneğe mensup Fahreddin er-Razî'nin *el-Muhassal* adlı eserindeki görüşlerine de yer vermektedir.¹¹⁹

İbn Teymiyye, bu isimlere ek olarak Ebû'l-Feth eş-Şehristanî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinden çokça alıntılar yapmakta bazen de İbn Hazm'ın *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal* adlı eserine müracaat etmektedir.¹²⁰ Makalât geleneğinin bu önemli metinlerine ek olarak İbn Teymiyye, *Kitabu İhtilafi's-Şia ve'l-Makalât* adlı

¹¹⁷ İbn Teymiyye, Eşarî'nin *Makalâtu'l-İslamiyyîn* adlı eserine ek olarak bazen de *el-Makalâtu'l-Kebîr* ve *el-Makalâtu's-Sağîr* adlı eserlerinden bahsetmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 224. Bu iki eserin elimizde mevcut *Makalâtu'l-İslamiyyîn* adlı eser olduğu tahmin edilmektedir.

¹¹⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 224.

¹¹⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 46.

¹²⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 502.

eserin sahibi Ebû İsa el-Verrak, *el-Makalât* adlı eserin müellifi Zûrkan bin Şeddâd b. İsa ve *el-Arâu ve'd-Diyanât* adlı eserin sahibi Nevbahtî gibi isimlerin de nakillerine müracaat etmiştir.¹²¹ Gerektiğinde ise İbn Teymiyye'nin Nasîrüddin et-Tûsî gibi İmamî geleneğin önemli isimlerinden aktarımlarda bulunduğu görülmektedir.¹²² Örneğin o, cevher ve araz konularında Fahreddin er-Razî'nin görüşlerini aktardıktan sonra bu görüşleri eleştirmek maksadıyla Nasîrüddin et-Tûsî'nin *Telhîsü'l-Muhassal* adlı eserinde Razî'ye yönelik eleştirilerini delil olarak kullanmaktadır. İbn Teymiyye'nin sıfatlar konusunda da Nasîrüddin et-Tûsî'nin *Şerhu Kitabi'l-İşarât* adlı eserinden alıntılar yaptığı görülmektedir.¹²³

Ebû'l-Feth eş-Şehristânî'nin hem İbn Teymiyye'nin yanı sıra İbn Mutahhar el-Hillî'nin bilgi kaynağı olması hem de mezhebî kimliğiyle ilgili tartışmalardan ötürü diğer kaynaklara nispetle farklı bir noktada olduğu görülmektedir. Zira Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinin İbn Teymiyye'nin yanı sıra İbn Mutahhar el-Hillî'nin de zaman zaman başvurduğu kaynaklar arasında yer aldığı bilinmektedir. Dolayısıyla İbn Mutahhar el-Hillî, zaman zaman bu esere müracaat etmekte¹²⁴ yeri geldiğinde de Şehristânî'nin Şia'ya mensup olduğunu belirtmekten kaçınmamaktadır. İbn Teymiyye ise Şehristânî'nin bu eserinden çokça nakillerde bulunmakta hatta zaman zaman bu

¹²¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 502.

¹²² İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 47.

¹²³ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 541.

¹²⁴ İbn Mutahhar Cemalüddin Hasen b. Yusuf b. Ali el-Hillî, *Minhacü'l-Kerame fi Ma'rifeti'l-İmame*, s. 60. Eser, Seyyid Ali el-Hüseynî el-Mîlânî'nin *Şerhu Minhaci'l-Kerame ve'r-Red alâ İbn Teymiyye* adlı eserinin birinci cildindedir. Bkz. Seyyid Ali el-Hüseynî el-Mîlânî, *Şerhu Minhaci'l-Kerame ve'r-Red alâ İbn Teymiyye*, c. I-III, el-Mektebetü't-Tahassusiyye, İsfahan, 2007. İbn Mutahhar el-Hillî'nin Şehristânî'nin mezhebî kimliğiyle ilgili ifadeleri için bkz. İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 60.

eserle ilgili müspet ifadeler kullanmaktadır.¹²⁵ Bununla birlikte o, gerek bu eserin aynı zamanda Hillî'nin de bilgi kaynakları arasında yer alması gerekse de kendisinin de kabul ettiği şekliyle Şehristanî'nin Şia'ya mensubiyetiyle ilgili tartışmaların olması nedeniyle bu eserdeki bilgilerin sahlılığını ve Şehristanî'nin makalât yazıcılığını bazı noktalarda tartışmaya açmaktadır. Bu doğrultuda İbn Teymiyye, Şehristanî'ye eleştiriler yöneltmekte ve Eşarî'nin eserinde bulunan bilgilerin daha sahlil olduğunu aynı zamanda makalât yazıcılığı konusunda ondan daha önde bulunduğunu belirtmektedir. İbn Teymiyye'ye göre Şehristanî, makalât konusundaki bilgilerini Ebû İsa el-Varrâk ve Ebû Yahya gibi Şii geleneğe mensup makalât yazarlarına ek olarak Zeydiyye ve Mutezile'ye mensup bazı isimlerden almıştır ki bu isimler, isnad konusunda yeterli hassasiyeti göstermemiştir.¹²⁶ Böylece anlaşılmaktadır ki İbn Teymiyye'ye göre her ne kadar İbn Mutahhar el-Hillî, görüşlerini temellendirme adına Şehristanî'den nakillerde bulursa da yukarıda belirtilen nedenlerden ötürü bu bilgiler tartışmalı görülmektedir. İbn Teymiyye'nin aynı zamanda kendi kaynakları arasında yer alan bir eseri muhalifinin bilgi kaynağı olarak karşısına çıktığında eleştirmesi ise dikkatlerden kaçmamaktadır.

İbn Teymiyye'nin bu isimlere ve eserlere ek olarak bağı bulunduğı geleneğın önemli isimlerini ve ortaya koymuş oldukları eserleri *Minhacu's-Sünne*'de hem bilgi kaynağı hem de referans noktası olarak fazlaca kullandığı görülmektedir. Başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere bu geleneğın önemli isimleri ve ortaya attığı fikirler, İbn Teymiyye'nin her daim dikkat alanındadır. Örneğın Buharî'nin *Halku Ef'ali'l-İbad*,¹²⁷

¹²⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 304.

¹²⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 301. İbn Teymiyye'nin Şehristanî'nin hadis ve âsar ilmindeki birikimine dönük eleştirileri için ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 320.

¹²⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 13.

Ahmed b. Hanbel'in, *er-Red ale'l-Cehmiyye*,¹²⁸ *el-Müsned* ve *Fedailu's-Sahabe*¹²⁹ adlı eserleri, İbn Teymiyye'nin sıkça müracaat ettiği eserlerdendir. Hanbelî geleneğe ek olarak İbn Teymiyye'nin bilgi kaynakları arasında yer alan diğer bazı isimler ise şunlardır: Ebu İshak el-İsferayinî, (c. II, s. 12); Hişam b. El-Hakem, (c. II, s. 361); Abdullah İbn Küllab, (c. II, s. 362); Ebu Mansur el-Maturidî, (c. II, s. 362); Ebû Hatim er-Razî (c. I, s. 60); Muhammed b. Cerîr et-Taberî (c. I, s. 122); Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm, (c. I, s. 394); Ebûbekir İbn Arabî, Ebu Ali el-Cubbaî, Ebu Haşim el-Cubbaî (c. I, s. 395-396), Haris el-Muhasibî (c. I, s. 424), Sadruddîn el-Konevî (c. II, s. 189); Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm (c. II, s. 20) ve Platon (c. II, s. 203).

İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı reddiyesinde eserleriyle birlikte yer verdiği isimlerin bazıları ise şunlardır: Ebû Kasım el-Belhî, *el-Makalât* (c. I, s. 13); Kadı Abdulcebbâr el-Hemedânî, *Kitabu Tesbiti'n-Nübüvve* (c. I, s. 15); Zemahşerî, *Rebîu'l-Ebrâr* (c. IV, s. 432); İbn Batta, *el-İbanetü'l-Kübra* (c. I, s. 62); Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber* (c. III, s. 139); İbn Sîna, *el-İşarât* (c. I, s. 201); Seyfeddin el-Amidî, *Dekaiku'l-Hakaik* (c. I, s. 249), *Ebkâru'l-Efkâr* (c. II, s. 600); Ebû'l-Mealî el-Cuveynî, *el-İrşad fî Usûli'l-İtikat* (c. I, s. 437); Ebu'l-Berekât el-Bağdadî, *el-Muteber* (c. I, s. 403); Ebûbekir el-Kelabazî, *et-Taarruf li Mezhebi Ehl-i Tasavvuf* (c. I, s. 458); Muhyiddin İbn Arabî, *el-Futûhatu'l-Mekkiyye* (c. I, s. 509), *Fusûsu'l-Hikem* (c. V, s. 337); en-Nevbahtî, *el-Arâu ve'd-Diyanât* (c. II, s. 104); Ebû Hatim er-Razî, *Kitabu'z-*

¹²⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 484.

¹²⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s.399.

Zîne (c. II, s. 105); Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Mevduât* (c. IV, s. 447); Kadı Ebû Ya'lâ, *Kitabu'l-Mu'temed fî Usûlüddîn* (c. IV, s. 600).¹³⁰

Yukarıda da görüldüğü gibi İbn Teymiyye'nin bilgi kaynakları arasında Hanbelî/Hadis Taraftarı geleneğin yanı sıra Eşarî gelenek mensupları da önemli bir yer tutmaktadır. Zira o, sadece Eşarî ve Razî ile yetinmemiş bu isimlere ek olarak el-Bakıllanî, Ebu İshak el-İsferainî ve Ebu'l-Mealî el-Cuveynî gibi Eşarî geleneğin önde gelen isimlerinin fikirlerine başvurmuştur. İbn Teymiyye, bu isimlerin görüşlerini ise Şîilik eleştirisinden ziyade kelâmî konular bağlamında referans kaynağı yapmıştır. İbn Teymiyye, yoğun bir Eşarîlik eleştirisinde bulunmakla birlikte yeri geldiğinde Bakıllanî, Cuveynî, Gazalî ve Razî gibi Eşarî düşünce sisteminin en önemli temsilcilerinin görüşlerine müracaat etmekte herhangi bir sakınca görmemiştir. Özellikle bazı kelâmî tartışmalar bağlamında bu isimlere referansta bulunan İbn Teymiyye, mantık eleştirisinde Şîi gelenekten istifade ettiği gibi bazı kelâmî konuların tespitinde de Eşarî gelenekten istifade etme yoluna gitmiştir. Yine önde gelen bazı Mutezilî isimlerin ve sufi düşüncenin önemli temsilcilerinin de İbn Teymiyye'nin ilgi alanı içerisinde olduğunu belirtmek gerekir. İbn Teymiyye'nin bu bilgi kaynaklarını bir tasnife tabi tutmak gerekirse onun Şîilik eleştirisinde daha çok makalât türü eserleri bilgi kaynağı olarak kullanırken kelâmî ve felsefî tartışmalarda Aristo, İbn Sina ve

¹³⁰ Şu isimlere de *Minhacu's-Sünne*'de eserleriyle birlikte yer verilmektedir: Kadı Ebubekir, *Dekaiku'l-Kelâm* (c. V, s. 283); Gazalî, *İhyâ* (c. V, s. 391), *Mişkâtü'l-Envar* (c. VIII, s. 21) ; Ebû'l-Feth eş-Şehristanî, *Nihayetü'l-İkdam* (c. V, s. 420); Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliya* (c. V, s. 483), *Fedailü'l-Hulefa* (c. VII, s. 34); Muhammed b. İshak, *es-Sîre*, (c. VI, s. 62); İbn Sa'd, *et-Tabakât* (c. VII, s. 35); İbn Asâkir, *Tarihu Dimaşk* (c. VII, s. 40); İbn Abdilberr, *el-İstîâb* (c. VII, s. 47); *Nehcü'l-Belağa* (c. VII, s. 86); Beyhakî, *Menakibu's-Şafîi* (c. VII, s. 369); Ebû Abdurrahman es-Sülemî/Silmî, *Hakaiku't-Tefsir* (c. VIII, s. 11); Ebû Yakub es-Sicistanî, *el-Ekalîdu'l-Melekûtiyye* (c. VIII, s. 27); Cahız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (c. VIII, s. 56).

Fahreddin er-Razî gibi bu geleneğin önde gelen isimlerinin eserlerine müracaat ettiği görülür. Yukarıda da belirtildiği gibi bazen de İbn Teymiyye, bu bağlamda Mutezili düşüncenin önde gelen isimlerinden bilgiler aktarmakta buna ek olarak kelâmî konulara temas eden sufilerden alıntılarda bulunmayı da ihmal etmemektedir.

İbn Teymiyye, kaynaklardan istifade ederken ya da herhangi bir görüşü aktarırken bazen şahıs ve eser ismi belirtmekte bazen de eser belirtmeden bir kişinin görüşlerini aktarmakta veya bir konu hakkında fikir belirten isimleri bir bütün olarak zikretmektedir. Böylece İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı eserine bakıldığında birçok konuda farklı kaynaklardan istifade edildiği görülmektedir. Bu kaynaklar bazen doğrudan bilgi kaynağı olarak kullanılmış ve veriler ele alınarak işlenmiş bazen de bu kaynaklarda yer alan ibareler olduğu gibi aktarılmıştır. Böylece bilginin kaynaklık değeri, aktarma yapılan esere yüklenmiş ve değerlendirme yapmaktan uzak durulmuştur. İbn Teymiyye'nin bilgi kaynaklarının bu zenginlik ve çeşitliliği, aynı zamanda onun kelâm, felsefe, mantık ve tasavvuf gibi disiplinlerin düşünce sistemlerine, ekollerine ve bu ekollerin çok önemli temsilcilerine istidlâl ve metodoloji bağlamında gerçekleştirmiş olduğu tahlil ve tenkitlerinin¹³¹ mantık ve mahiyetini de açıklar vaziyettedir. Zira İbn Teymiyye, tenkitçi mütefekkir yönünü tasdik eder bir biçimde eserlerinde çok sayıda ekolün ve bu ekollerin çok önemli ilmî şahsiyetlerinin görüşlerine yer vermiştir. Ayrıca o, İbn Sina, Cüveynî, Gazalî, İbn Rüşd, Fahreddin er-Razî ve İbn Arabî gibi çok önemli düşünürlerle hem hesaplaşmış hem de bu isimlere çeşitli vesilelerle eleştiriler yöneltmiştir.

¹³¹ Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 11.

C. Muhteva Analizi

Minhacu's-Sünne'nin muhteva analizine geçmeden önce *Minhacu'l-Kerame*'nin muhtevasının ortaya konması gerekir. Zira bilinmektedir ki İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı eseri, *Minhacu'l-Kerame*'ye bir reddiye olarak kaleme alınmıştır. Bu nedenle de *Minhacu's-Sünne*, *Minhacu'l-Kerame*'den çok daha hacimli bir eser olmasına rağmen bu eserin sistemi doğrultusunda kurgulanmıştır. *Minhacu's-Sünne*'nin *Minhacu'l-Kerame*'ye bağlı olarak bir mukaddime ile altı fasıldan (bölüm) oluşması, bu duruma işaret etmektedir. Bir mukaddime ile altı fasıldan oluşan *Minhacu'l-Kerame*'nin tam adı *Minhacü'l-Kerame fi Ma'rifeti'l-İmame*'dir. Kâtip Çelebi, eserin adını *Minhacu'l-İstikame fi İsbati'l-İmame* olarak kaydeder.¹³² *Minhacu'l-Kerame*'nin mukaddimesinde müellif İbn Mutahhar el-Hillî, bu eseri Olcaytu Han için kaleme aldığını belirtmekte ve imamet inancının asıllarından biri sayıldığı ve zamanının imamını bilmeden ölen kişinin cahiliye üzere öleceğini ifade eden rivayete yer vermektedir. Ayrıca mukaddime bu rivayetten hareketle imamet inancının cennete girmeye vesile olacağı bildirilmektedir.

Eserin birinci bölümünde (fasıl) İbn Mutahhar el-Hillî, imamet varlığını Allah'ın adaleti ve hikmetine ek olarak salâh-aslah ilkesi bağlamında ele almaktadır. Ayrıca bu bölümde o, Allah'ın adaleti ve hikmeti bir de peygamberlerin masumiyeti ile ilgili olarak Ehl-i Sünnet'e ait olduğunu ileri sürdüğü görüşlere yer vermektedir. Daha sonra Hillî, Ehl-i Sünnet'in peygamberin kendisinden sonra hiç kimseyi imamet

¹³² Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, tsh. M. Şerefettin Yalkaya, Ankara, 1941, c. II, s. 1870. İbn Teymiyye, bu eseri *Minhacü'l-Kerame fi Ma'rifeti'l-İmame* şeklinde kaydetmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 22. İbn Mutahhar el-Hillî de eserin mukaddimesinde bu eseri *Minhacü'l-Kerame fi Ma'rifeti'l-İmame* şeklinde isimlendirdiğini belirtmektedir. Bkz. İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 10.

makamına nas ile tayin etmediği fikrini savunduğunu belirtmektedir. *Minhacu'l-Kerame*'nin ikinci bölümü, eserin en uzun ve en önemli bölümüdür. Hillî, ikinci bölümün baş tarafında peygamberin vefatının ardından Müslümanların yaşadıkları ihtilaflar ve firkalaşmaların hakkın ve gerçeğin ortaya çıkarılmasını zorunlu kıldığını belirtmiştir. Böylece İbn Mutahhar el-Hillî'ye göre İmamiyye'nin uyulması zorunlu mezhep olarak ortaya çıktığı görülmektedir ki o, bu hususu altı alt bölümde uzun bir şekilde ele almıştır. Birinci alt bölümde ilk olarak İmamiyye'nin usûl ve furû bakımından uyulması gereken en sahih mezhep olduğu belirtilmektedir. Daha sonra ise İmamiyye'nin sıfatlar ve kader konusundaki görüşleri Mutezilî düşünceye yakın bir biçimde ele alınmaktadır. Ayrıca imamların da peygamberler gibi masum olduğu savunularak imamlara uymanın teolojik temelleri oluşturulmaya çalışılmıştır. Fer'î meselelerde ise İmamiyye'nin hükümlerini masum imamlardan aldıkları bununla birlikte rey, içtihat, kıyas ve istihsana yer verilmediği öne sürülmektedir. Daha sonra İbn Mutahhar el-Hillî, İmamiyye'yi sıfatlar konusu bağlamında Eşarîlik, Haşeviyye, Müşebbihe ve Kerramiyye gibi mezheplerle karşılaştırmakta sonra da kaderle bağlantılı konulardaki görüşleri eleştirel bir gözle değerlendirmektedir. Son olarak ise o, ru'yetullahın imkânı ve kelâmullahın kadim oluşu gibi konuları Eşarîlik özelinde tartışarak Ehl-i Sünnet eleştirisinde bulunmaktadır.

İkinci alt bölümde Hillî, İmamiyye'nin uyulması zorunlu mezhep olduğu iddiasını naklî deliller bağlamında ele almaktadır. Bu doğrultuda o, 73 firka hadisini gündeme getirmekte ve yetmiş üçüncü firka olan firka-i naciyenin İmamiyye olduğunu vurgulamaktadır. Üçüncü alt bölümde ise İmamiyye'nin kurtuluşa erdirecek firka olduğu iddiası, İmamiyye'ye ittiba söylemi bağlamında ve Ehl-i Sünnet ile karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. Dördüncü alt bölümde İmamiyye'nin görüşlerini masum aynı zamanda ilim ve fazilet sahibi imamlardan aldığı iddiasına yer

verildiği görülmektedir. Yine burada on iki imamla ilgili de çok sayıda övücü ifadeler yer verilmiştir. Beşinci alt bölümde diğer mezheplerin aksine İmamiyye'nin sadece hak ve doğru olana taassub derecesinde bağlı olduğu bildirilmiştir. Hillî'ye göre örneğin Ehl-i Sünnet, birçok konuda taassup içerisindedir. Altıncı alt bölümde ise Hz. Ali'nin fazileti ve imameti bir de ilk üç halife ile ilgili Ehl-i Sünnet'in görüşleri tartışma konusu yapılarak ikinci bölüm sonlandırılmıştır. *Minhacu'l-Kerame*'nin üçüncü bölümü, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra imam/halife olduğuna delalet eden aklî ve naklî delillere ayrılmıştır. Bu doğrultuda kırktan fazla ayet ve on iki hadis, Hz. Ali'nin imametini delil teşkil edecek şekilde yoruma tabi tutulmuştur. Ayrıca Hz. Ali'nin faziletine dair özellikleri de bu amaçla ele alınmış ve imamların masumiyeti konusu, ilk üç halife de söz konusu edilerek tartışılmıştır. Bu bölümde Hillî'nin aklî deliller bağlamında dört delil daha öne sürdüğü görülmektedir. *Minhacu'l-Kerame*'nin dört, beş ve altıncı bölümleri ise diğer bölümlere nazaran oldukça kısadır ve özlü bilgiler sunmaktadır. Bu doğrultuda dördüncü bölümde Hz. Ali'den sonraki imamların imameti, naklî deliller bağlamında temellendirilmeye çalışılırken beşinci bölümde ilk üç halifenin hilafeti naklî delillerin yanı sıra bu halifelerin bazı uygulamalarından hareketle tartışmaya açılmaktadır. *Minhacu'l-Kerame*'nin son bölümünde ise İbn Mutahhar el-Hillî, Ehl-i Sünnet'in Hz. Ebubekir'in hilafetine dönük delillerini tartışmakta ve üç delil öne sürerek Ehl-i Sünnet'in tezlerini çürütme yoluna gitmektedir.

Minhacu'l-Kerame'nin kurgusu ve içyapısı doğrultusunda şekillenen *Minhacu's-Sünne*'nin muhtevasına baktığımızda ise bu eserin yukarıda da belirtildiği gibi benzer bir şekilde bir mukaddime ile altı bölümden oluştuğu görülür. Hacim bakımından *Minhacu'l-Kerame*'nin çok ötesinde olan *Minhacu's-Sünne*, İbn Mutahhar el-Hillî'nin iddialarının tamamını gündemine almış ve bütün bu iddialar, büyük bir

incelik ve yoğunlukla tenkit edilmiş çoğu zaman da alternatif bilgiler sunularak doğrunun ya da gerçeğin ne olduğu sorusu cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Bütün bunlar yapılırken de iddialar, aklî ve naklî delillerle temellendirilmiştir. *Minhacu's-Sünne*'nin çok hacimli bir eser olmasında İbn Teymiyye'nin her iddiayı derinlemesine tahlil etme isteğinin yanı sıra bazen de konu dışına çıkararak tartışmayı tamamen farklı bir düzlemde, değişik hususlar üzerinden ve oldukça uzun bir şekilde sürdürmüş olmasının da payı vardır. Zira İbn Teymiyye, bazen tamamen farklı tartışma konularına girmiş daha sonra da konuyu toparlayıp asıl mevzuya gelme adına uzun uğraşlar vermiştir. Bu şekilde tertip kazanan esere uzun sayılabilecek bir mukaddime ile başlanmış ve *Minhacu'l-Kerame*'nin mukaddimesinde yer alan iddialara cevap verilerek birinci bölüme geçilmiştir. Birinci bölümde daha çok âlemin kıdemi üzerinde durulmuş ayrıca bu konu ile ilişkilendirilebilecek hikmetullah ve ilahî fiillerinin hikmetle muallel olup olmaması gibi kelâmî tartışmalar, Ehl-i Hadis/Hanbelî düşünce yapısının daha genel anlamda ise Ehl-i Sünnet'in görüşleri çerçevesinde ele alınmıştır. Bu yoğun kelâmî ve felsefî tartışmaların ardından İbn Teymiyye, İbn Mutahhar el-Hillî'nin eserinin birinci bölümünde yer verdiği diğer konuları gündemine almıştır. Böylece İbn Mutahhar el-Hillî'nin hüsün ve kubuh, salâh-aslah ve peygamberlerin masumiyeti gibi konularda Ehl-i Sünnet'e ait olduğunu ileri sürdüğü fikirlere cevap verilmiştir. Daha sonra ise imamet konusunda Ehl-i Sünnet'in fikirleri, İbn Mutahhar el-Hillî'nin iddiaları ile bağlantılı olarak ele alınmıştır.

Minhacu's-Sünne'nin ikinci bölümü, *Minhacu'l-Kerame*'de olduğu gibi eserin en uzun ve hacimli bölümünü oluşturmaktadır. İbn Mutahhar el-Hillî'nin temas ettiği her hususun ele alındığı bu bölümde önce Hillî'nin İmamiyye'nin usûl ve furûda uyulması gereken en ideal mezhep olduğu iddiası ele alınmakta ve ayrıntılı açıklamalara yer verilmektedir. Ayrıca Allah'ın sıfatları ile ilgili Ehl-i Sünnet'e

yöneltilen eleştiriler cevaplandırılmakta ve bu tür konuların imametle ilgisinin olmadığı özellikle vurgulanmaktadır. Kelâmcılarla filozofların da birçok açıdan eleştiriye tabi tutulduğu bu bölümde Şiîler'in peygamberlerin masumiyeti ile ilgili anlayışları, etraflı bir biçimde tenkit edilmektedir. Bütün bunlara ek olarak "içtihat hatanın hükmü", "vaad ve vaîd", "sevap ve ikab", "iman ve küfür" gibi konularda farklı mezheplerin görüşleri ele alınmakta bir de sahabeye sebbetmenin hükmü, Müslümanların birliği ve fırkalaşmanın nehyi gibi hususlar üzerinde durulmaktadır. Daha sonra ise söz, İbn Mutahhar el-Hillî'nin ilk üç halife ile ilgili ithamlarına getirilmektedir. *Minhacu's-Sünne*'nin üçüncü bölümünde ilk üç halifeye yöneltilen eleştirilerin ele alınmasının yanı sıra Hz. Ali'nin imameti ile ilgili iddialar, değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Bu bölümde ayrıca Hz. Ali'nin imametine delil olarak öne sürülen ayet ve hadisler ele alınmakta, bu ayet ve hadislerle ilgili uzun açıklamalara yer verilmekte buna ek olarak ilk üç halifenin birçok bakımdan üstün olduğu vurgulanmaktadır. *Minhacu's-Sünne*'nin dördüncü bölümünde on ikinci imamın imametine dair deliller tenkit edilmekte, beşinci bölümde ise ilk üç halifenin hilafeti öne çıkarılarak bu halifelerin faziletleri ile ilgili değerlendirmelere yer verilmektedir. Hz. Ebubekir'in hilafetine tahsis edilen altıncı bölümde ise bu hususa ek olarak Hz. Ali'nin ilk üç halifeden birçok bakımdan daha üstün olduğu ve imamete en layık kişi konumunda bulunduğu iddiaları tartışmaya açılmaktadır. Ayrıca bu bölümde on iki imamın imametine dair Şiîler'in ispat yöntemleri eleştiriye tabi tutulmakta böylelikle de eser sonlandırılmaktadır.

D. Reddiye Geleneğindeki Yeri

İslam düşüncesinin birçok açıdan oldukça zengin, münbit ve hareketli olduğu hicrî III. ve IV. asırlarda Şia ile Ehl-i Sünnet arasında mihverini bu iki ekolün temel kabullerinin oluşturduğu ve özellikle de siyasî söylemlerin öne çıktığı reddiye türü

polemik metinlerine çok fazla rastlanmamaktadır. Böyle bir karşılaşmanın gerçekleşmemesinde erken dönemlerde Şîilik ve Sünnîlik kimliklerinin sınırları kesin hatlarla belirli ve net bir biçimde oluşturulmamış olmasına ek olarak hicrî V. asra gelinceye kadar bu iki ekolün birbirlerini muhataplık ilişkisi bağlamında esaslı bir rakip ve gerçek bir öteki olarak görmemesi, temel belirleyici unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira özellikle Sünnîlik açısından baktığımızda hicrî III. ve IV. asırlarda Şîilik, Sünnîliğin önemli bir muhatabı olmakla birlikte aslında birçok muhatabından sadece biridir.¹³³ Dolayısıyla bu dönemde Sünnîliğin eleştirel söyleminin merkezinde Şîiliğin olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Şîilik ise bu asırlarda kendine Sünnîlikten daha çok Mutezile'yi muhatap almış görünmektedir.¹³⁴ Hicrî III. ve IV. asırlarda Şîî düşüncenin Sünnîliğe oranla çok daha yoğun bir Mutezile reddiyesine kaynaklık etmesi, bu gerçekliği gözler önüne sermektedir.¹³⁵ Şia'nın Ehl-i Sünnet'i özellikle de Ehl-i Sünnet'in Şia'yı tam anlamıyla gerçek bir öteki olarak algılamasını sağlayacak sürecin kırılma noktası olarak ise karşımıza yoğun mezhebî temeller üzerine bina edilmiş alternatif İsmailî-Fatımî hilafeti ve Şîî-Büveyhîler'in Abbasîler'in başkentinde sergilemiş oldukları güç gösterileri çıkmaktadır. Biri daha çok siyasî

¹³³ Şîî-Sünnî ilişkiler dizisinin muhataplık ilişkisi bağlamındaki tarihsel seyri ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Mehmet Kalaycı, “Şîilik-Sünnîlik İlişkisinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülahazalar”, *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şîî-Sünnî İlişkileri*, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum, 2014, s. 203-204.

¹³⁴ Niyazi Kahveci, “Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma”, *Dini Araştırmalar*, 2005, c. VIII, sayı 23, s. 91.

¹³⁵ Şia'nın hicrî III. ve IV. asırlarda Mutezile'ye yönelik oluşturduğu reddiye eserleri için bkz. Kahveci, “Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma”, s. 77-78. Günümüze ulaşan ilk Şîilik reddiyelerinden biri olan *Kitabu'l-Osmâniyye*'nin ünlü Mutezile kelâmcısı Cahız tarafından kaleme alınmış olması, Şia ile Mutezile arasındaki erken dönemlerde varlık gösteren reddiye yazımının bir başka yönüne işaret etmektedir.

diğeri ise itikadî ve sosyo-kültürel anlamlarla dolu bu iki gelişmeyle birlikte Sünnîlik kimliği hem kendini yeniden tanımlayarak daha sıkı bir zemin ve zihniyete kavuşmuş hem de odağında Şiîliğin olduğu öteki algısını daha dar ama net bir çerçeveye oturtmuştur. Böylece her iki ekol arasındaki reddiye söyleminin temelleri atılmış ve sonraki dönemlerde bu zemini tahkim eden birçok eser kaleme alınmıştır.

Bu şartlar altında bakıldığında İbn Teymiyye öncesi dönemde özellikle de hicrî V. asra gelinceye kadar Ehl-i Hadis/Hanbelî çevrelerin Şia'yı doğrudan hedef aldığı müstakil eserlere çok fazla rastlanmamaktadır. Genellikle *Kitabu's-Sünne* ya da benzer muhtevaya sahip eserlerde Cehmiyye ve Mutezile gibi fırkalara ek olarak Şia'nın da Rafizîlik adı altında *er-Red ale'r-Rafıza* başlıklı bölümlerde eleştirildiği görülmektedir.¹³⁶ Örneğin Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in (ö. 290/903) *Kitabu's-Sünne* adlı eseri, bu bağlamda zikredilebilir.¹³⁷ Bu sürecin

¹³⁶ İslam düşüncesinin reddiyelere konu olan edebiyatına bakıldığında bu durumun birçok ekolün reddiye yazımında var olduğu görülür. Dolayısıyla birçok ekol, “red alâ”, “nakz”, “tehafut”, “tenakuz”, “fesâd” ve “risale ilâ” gibi ifadelerden oluşan başlıklara sahip eserlere ek olarak metnin reddiye içeriği ile ilgili doğrudan bilgi sunmayan başlıklara sahip diğer eserlerinde farklı birtakım başlıklar ve bölümler oluşturarak reddiye içerikli metinler meydana getirmiştir. Konu ile ilgili tespitler için bkz. Kahveci, “Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma”, s. 69. Reddiye yazımındaki bu parça yaklaşımın hicrî V. asra gelinceye kadar Hanbelî/Hadis Taraftarı gelenek dışındaki Sünnî çevrelerce de benimsendiği görülmektedir. Sonraki dönemlerde ise Şiîlik reddiyesine tahsis edilmiş müstakil eserler telif edilmeye başlanmıştır. Bkz. İlyas Üzüm, “İsnâaşeriyye” (Literatür), *DİA*, İstanbul, 2001, c. XXIII, s. 151.

¹³⁷ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne* adlı eserinde Ehl-i Hadis'in itikadî görüşlerini ortaya koymanın yanı sıra Kaderiyye, Cehmiyye, Rafıza ve Haricîlik gibi mezheplerin görüşlerini tenkit etmiştir. Bkz. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, thk. Muhammed b. Said b. Salim el-Kahtânî, Daru İbn Kayyim, ed-Dammâm, 1986. *Kitabu's-Sünne*'nin muhtevası ve Ehl-i Hadis geleneği

ilerleyen dönemlerinde İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı eseri, salt Şîlik eleştirisine hasredilmiş önemli bir yapıt olarak karşımıza çıkmaktadır ki esasen bu eserin de muhteva itibariyle önceki eserlerle bazı yönlerden benzeştiği görülmektedir. Zira *Minhacu's-Sünne*'de Şîlik eleştirisine ek olarak birçok fırka ya da mezhep, çok farklı tartışma konuları üzerinden eleştiriye tabi tutulmuştur. Ayrıca İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı eseri, Şîlik eleştirisi ile olan yoğun mesaisi ve makalât geleneğindeki yeri bir kenara bırakılacak olursa fıkhıtan tarihe, kelâmdan tasavvufa hatta mantıktan felsefeye varıncaya kadar birçok alanda görüş, tespit ve eleştirilerin yer aldığı çok boyutlu bir eser olma özelliğine sahiptir. Bu yönüyle *Minhacu's-Sünne*, sadece klasik anlamda bir reddiye niteliği taşımamaktadır. Zira bu eser, İbn Teymiyye'nin karmaşık ve çok yönlü düşünce yapısını da yansıtır bir biçimde hemen her fikir, tartışma konusu ve ekol hakkında bir şeylerin bulunabileceği eklektik yapısıyla diğer reddiyelerden kesin bir biçimde ayrılmakta ve literatürde kendine özgü muhkem bir yer edinmektedir.

Bu doğrultuda Hadis Taraftarları'nın reddiye geleneğine konu olan eserlerine baktığımızda hicrî II. ve III. asırlardan V. ve VI. asırlara gelinceye kadar özellikle de bu sürecin ilk dönemlerinde daha çok Cehmiyye ile Kaderiyye ve Mutezile gibi ekollerin bir de kader, fiiller, sıfatlar ve halku'l-Kur'ân gibi tartışmaların gündemde tutulduğu görülmektedir.¹³⁸ Ehl-i Hadis geleneğinin en önemli temsilcilerinden olan Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı eseri ile yine Osman b. Said ed-Darimî'nin (ö. 280/894) *er-Red ale'l-Cehmiyye* adlı eserleri, bu

içerisindeki yeri ile ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, İfav Yay. İstanbul, 2016, s. 114.

¹³⁸ Hadis Taraftarları'nın oluşturmuş olduğu edebiyat içerisinde akaid bahislerinin yer aldığı eserler ve bu eserlerin içerik analizi için bkz. M. Hayri Kırbaçoğlu, "İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devrinden Bir Kesit: "Ashabu'l Hadis'in Akaid Edebiyatı", *İslâmî Araştırmalar*, 1987, cilt: I, sayı: 5, s. 79-89.

bağlamda zikredilebilir.¹³⁹ Özellikle Ahmed b. Hanbel, bu eserinde o dönemlerde Cehmiyye ile özdeşleşmiş bulunan sıfatların nefyi ve halku'l-Kur'ân gibi konulara değinmiştir. Benzer bir şekilde Osman b. Said ed-Darimî de Cehmî-Mutezilî çevrelerin sahiplendiği sıfatlar, kader ve halku'l-Kur'ân gibi konuları eserinin merkezinde tutmuştur. Hicrî VII. ve VIII. asırlarda Hanbelî-Hadis Taraftarı geleneğin en önemli temsilcisi konumunda bulunan İbn Teymiyye'nin ise risalelerinde bu konulara temas etmekle birlikte öteki algısını biraz daha genişleterek Şia'yı eleştirel düşüncesinin merkezine yerleştirdiğini ve yoğun bir Şîlik eleştirisinde bulunarak *Minhacu's-Sünne* adlı reddiyesini vücuda getirdiğini görmekteyiz. Temelde ilk dönemlerden itibaren daha çok siyasî bir zeminde seyreden Şî-Sünnî diyalektiğinin tipik bir tezahürü olarak karşımıza çıkan bu manzara, İbn Mutahhar el-Hillî ve İbn Teymiyye ile etki ve muhteva bakımından farklı aynı zamanda kendine özgü bir noktaya evrilmiştir. Böylece İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı reddiyesinde kader ve sıfatlar gibi konuları ele alırken çoğunlukla Ehl-i Hadis-Hanbelî geleneğe referansta bulunduğu, söz konusu Şîlik eleştirisi olduğunda ise ayet ve hadislerle ek olarak birtakım tarihî rivayetleri, aklî delilleri ve kendi tenkit zihniyetini yoğun bir biçimde öne çıkardığı görülmektedir.

Tarihsel akışta oldukça işlevsel bir rol icra eden ve Şî-Sünnî reddiye geleneği içerisinde müstesna bir konuma sahip olan *Minhacu's-Sünne*, son derece hacimli ve kapsamlıdır. Bunun yanı sıra *Minhacu's-Sünne*'den sonra hacim, muhteva ve etki

¹³⁹ Bu eserlere ek olarak İbn Kuteybe'nin *el-İhtilaf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l Müşebbihe* adlı eseri ile İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *İctima'u'l- Cüyüşü'l İslamiyye 'ala Gazvi'l-Mu'attıla ve'l-Cehmiyye* adlı eserleri de bu bağlamda zikredilebilir. Bkz. Mustafa Sinanoğlu, "Reddiye", *DİA*, İstanbul, 2007, c. XXXIV, s. 516-517.

bakımından bu reddiyenin bir benzeri daha yazılamamıştır.¹⁴⁰ Sonraki dönem Şîî-Sünnî reddiye geleneğine belirgin bir şekilde etki eden *Minhacu's-Sünne* adlı eser, Sünnî dünya tarafından Şîîlik reddiyesi bağlamında oluşturulan edebiyatın merkezinde yer alarak temel referans noktası olmayı her daim başarmıştır. Böylelikle İbn Teymiyye'nin bu eseri, bir anlamda Sünnî dünyanın Şîîlik reddiyesi yazımının hareket alanını ve anlam haritasını belirlemiştir. Hatta denilebilir ki *Minhacu's-Sünne* göz önünde bulundurulmadan oluşturulan bir Şîîlik reddiyesi, eksik kabul edilmiştir. *Minhacu's-Sünne*'nin Sünnî reddiye edebiyatında elde ettiği bu konumunu Şîî dünyadan kendisine yönelik olarak kaleme alınan reddiyeler karşısında da genel manâda muhafaza ettiği ve bu reddiyelerin her zaman bir adım önünde olmayı başardığı görülmektedir. Örneğin Muhammed Mehdî Kâzımî el-Kazvinî'nin İbn Teymiyye'ye cevap vermek amacıyla kaleme almış olduğu *Minhacu's-Şeria fi'r-Red alâ İbn Teymiyye* adlı reddiyesi, oldukça zayıf ve yetersiz kalmıştır.¹⁴¹ Benzer bir şekilde Seyyid Sirâcüddin el-Hasan b. İsa el-Yemani'nin *İkmâlü'l-Minne fî Nakdi Minhaci's-Sünne* adlı eseri de *Minhacu's-Sünne*'nin otoritesini sarsacak bir etki oluşturamamıştır.¹⁴² Bu eserlere ek olarak *Minhacu's-Sünne*'ye reddiye sadedinde Seyyid Mehdî Salih el-Musevî'nin dört ciltlik *Minhacu's-Şeria fi'r-Red alâ Minhaci's-Sünne* ve Seyyid Ebû Muhammed el-Hasan Sadruddîn'in *Kitabu'l-*

¹⁴⁰ Ebu'l-Hasan Ali en-Nedvî, *Şeyhü'l-İslam İbn Teymiyye*, çev. Yusuf Karaca, Kayıhan Yay. İstanbul, 2016, s. 315.

¹⁴¹ Üzümlü, "İsnâaşeriyye" (Literatür), s. 151, ; krş. Yavuz, "Minhacu's-Sünne", s. 111.

¹⁴² Minhacu's-Sünne'ye yazılan reddiyeler ile ilgili olarak bkz. Muhammed Muhsin Aga Büzürg-i Tahranî, *ez-Zerîa ila Tasanifi's-Şia*, Daru'l-Edva, Beyrut, 1983, c. XXIII, s. 182; krş. Laoust, "el-Hillî Doktrininde Sünniliğin Eleştirisi", s. 300.

Berahini'l-Celiyye fî Küfri Ahmed İbn Teymiyye adlı eserleri de zikredilebilir.¹⁴³

Temelinde İbn Teymiyye ve *Minhacu's-Sünne* eleştirisinin olduğu bu eserlerin de diğerlerinin oluşturduğu algıyı aşacak bir etki gücüne sahip olmadığı belirtilmelidir.

Minhacu's-Sünne'ye yönelik içeriden denebilecek bazı tenkitlerin yapıldığı da bilinmektedir. Örneğin Şafî Takıyyüddin es-Sübki'nin (ö. 756/1355) *er-Resailü's-Sübkiyye fî'r-Red alâ İbn Teymiyye ve Tilmizihî İbn Kayyim el-Cevziyye* adıyla yayımlanan risalelerindeki itikadî konularla ilgili eleştirilerine ek olarak Tacuddin es-Sübki (ö. 771/1370), daha önce de belirtildiği gibi *Tabakât* adlı eserinde *Minhacu's-Sünne*'yi bir reddiye olarak amacını gerçekleştirme konusunda yeterli bulmakla birlikte bazı konularda eleştirmekten geri durmamıştır. Ona göre İbn Teymiyye, eserinde başlangıcı bulunmayan hâdis varlıkların Allah'ın zatında mevcut olduğu gibi tartışmalı bazı hususlara yer vermek suretiyle bir anlamda eserin şöhretine gölge düşürmüştür.¹⁴⁴ Sünnî dünyadan *Minhacu's-Sünne*'ye yöneltilen bu tür tenkitlerin de

¹⁴³ İbn Mutahhar el-Hillî, *Muhtefü's-Şia fî Ahkâmü's-Şerîa*, Bustân-ı Kitâb-ı Kum, Kum, 1423, (muhakkiğin önsözü), s. 89. Ayrıca hicrî VIII. yüzyılda kaleme alınan *el-İnsaf ve'l-İntisaf* başta olmak üzere *el-İmametü'l-Kübra ve'l-Hilafetü'l-Uzma*, *er-Red alâ İbn Teymiyye fî'l-İtikadât* ve *el-Makalâtü's-Sünniyye fî Keşfi Dalalât-i Ahmed İbn Teymiyye* gibi eserler gerek İbn Teymiyye gerekse *Minhacu's-Sünne* eleştirisi bağlamında dile getirilebilir. Ahmed Muhammed eş-Şirazi'nin *Reddün alâ İbn Teymiyye*, Fahr bin el-Muallim'in *Necmu'l-Muhtedîn bi Recmi'l-Mû'tedîn* ve Ahmed Ali Bedr'in *Şemsü'l-Hakika ve'l-Bidaye alâ Ehli'd-Dalâle ve'l-Ğavaye* adlı eserleri de *Minhacu's-Sünne* reddiyesi bağlamında anılmalıdır. *Minhacu's-Sünne* reddiyeleri için ayrıca bkz. *el-İnsaf fî'l-İntisaf li Ehli'l-Hakki ve'l-İsraf*, (müellifi bilinmiyor) thk. Tahir es-Selâmî, Müessesetü Daru'l-İ'lâm, İran, 1434, (muhakkiğin önsözü) s. 12-13.

¹⁴⁴ Tacuddin es-Sübki, bu görüşlerini *Kaside fî Zemmi'r-Revafiz ve'r-Red alâ İbn Teymiyye fî mâ Sannefe fî'r-Red alâ İbn Mutahhar* adlı eserinde dile getirmiştir. Bkz. Tacuddin es-Sübki, *Tabakâtü's-Şafîyyeti'l-Kübrâ*, c. X, s. 176-177; krş. Yavuz, "Minhacu's-Sünne", s. 111. İbn Teymiyye'nin konu ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VIII, s. 5.

Şîilik eleştirisi bağlamında eserin otoritesi ile ilgili olarak herhangi bir eksiklik oluşturmadığını yinelemek gerekir.

Sünnî dünyadan *Minhacu's-Sünne*'ye bu tür eleştiriler yöneltilmekle birlikte bir anlamda *Minhacu's-Sünne*'ye destek niteliğinde değerlendirilebilecek ve bu eser ile aynı amaca sahip bazı telif faaliyetlerinde de bulunulmuştur. Örneğin 788/1386 yılında vefat eden yine Şafîî geleneğe mensup fakih Zeynüddin Sericâ b. Muhammed el-Malatî, *Minhacu'l-Kerame*'de Ehl-i Sünnet'e yönelik saldırılar olduğunu dile getirerek bu esere reddiye yazmıştır. *Minhacu'l-Kerame*'ye yönelik eleştirilerini *Seddü'l-Fetki'l-Muzhir ve Saddü'l-Fesiki İbn Mutahhir* adını verdiği eserinde dile getiren Zeynüddin Sericâ b. Muhammed el-Malatî, *Minhacu's-Sünne* örneğinde görüldüğü gibi hem Şîilik eleştirisinde bulunmuş hem de Ehl-i Sünnet savunusu yapmıştır.¹⁴⁵

Daha erken dönemlere gidildiğinde ise yukarıda belirtilen nedenlerden ötürü sayıca çok fazla olmamakla birlikte İmamiyye Şiası mensuplarınca genel Sünnîlik eleştirisine hasredilmiş bazı eserlerin kaleme alındığı görülmektedir. Genelde Ehl-i Sünnet'e ait bazı konularla ilgili itikadî ve fikhî görüşlerin tutarsızlığını ortaya koyma amacıyla oluşturulan bu eserlerin erken döneme ait müelliflerinden biri olarak

¹⁴⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, c. II, s. 130-131; Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-Zeheb fî Ahbari men Zeheb*, thk. Abdülkadir Arnaut, Mahmûd Arnaut, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 1986, c. VI, s. 301-302; Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemü'l-Müellifin Terâcim-i Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz. c. IV, s. 209; M. Reşad Salim, *Minhacu's-Sünne*, (muhakkiğin önsözü), s. 116-117. Bu doğrultuda İbn Mutahhar el-Hillî'nin kısmen itikadî konulardan da bahseden klasik bir fıkıh eseri olan *Nehcü'l-Hak ve Keşfü's-Sıdk* adlı eserine de Şafîî geleneğe mensup Fazlullah b. Rûzbihân el-Huncî (ö. 927/1521) tarafından *İbtalu Nehci'l-Bâtil* adıyla bir reddiye kaleme alınmış, bu esere ise Nurullah et-Tüsterî tarafından bir başka eserle cevap verilmiştir. Bkz. Mustafa Öz, "İbnü'l-Mutahhar el-Hillî", *DİA*, İstanbul, 2010, c. XVIII, s. 38.

karşımıza *el-İzâh* adlı eseriyle Şîî âlim Fazl b. Şâzân en-Nisâbûrî (ö. 260/874) çıkmaktadır. Fazl b. Şâzân'ın en hacimli eseri olan *el-İzah*, Şîîliğe yöneltilen tenkitlere cevap niteliği taşımaktadır.¹⁴⁶ Bu doğrultuda İmamî geleneğe mensup İbn Şehraşûb el-Mâzendarânî (ö. 588/1192) de anılmalıdır. İbn Mutahhar el-Hillî'den yarım asır önce yaşayan el-Mâzendarânî, *Mesâlibü'n-Nevâsib* adlı eserinde başta Ehl-i Sünnet olmak üzere Şia'ya muhalif görüşlere sahip ekolleri eleştirme yoluna gitmiştir.¹⁴⁷ İbn Teymiyye sonrası döneme bakıldığında ise genel Sünnîlik eleştirisi bağlamında Safevîler dönemi imamî geleneğin en önemli temsilcilerinden olan Allâme Meclisî'nin (ö. 1110/1698) öne çıktığı görülmektedir. Şia'nın kendi dönemine kadar gelen tüm rivayet malzemesini içeren *Bihâru'l-Envâr* adlı eserinde Meclisî, başta Fahreddin er-Razî olmak üzere Sünnî dünyanın önemli temsilcilerine ve genel Sünnî telâkkiye yönelik ağır eleştiriler yöneltmiştir.¹⁴⁸ Allâme Meclisî'den çok önceleri yaşamış olan ve aynı zamanda İbn Mutahhar el-Hillî'nin de en önemli hocası olan Şîî âlim Nasırüddin et-Tûsî de Fahreddin er-Razî'nin *el-Muhassal* adlı eserinde Şia'nın imamet ve beda gibi görüşlerine yönelik eleştirilerine karşılık olarak *Nakdü'l-Muhassal (Telhisü'l-Muhassal)* adlı eserini kaleme almıştır.

İbn Teymiyye öncesi dönemde Ehl-i Hadis/Hanbelî çevrelerin dışında kalan gelenek temsilcilerinin ortaya koymuş olduğu Şîîlik reddiyelerine baktığımızda ise karşımıza Ebu Bekir el-Bakillânî (ö. 403/1013), Kadı Abdulcabbâr (ö. 415/1025), Ebû Nuaym el-İsbehânî (ö. 430/1038) ve Ebu'l-Kâsım Hibetullah b. Abdillâh el-Kıftî

¹⁴⁶ İbn Şâzân ve *el-İzâh* adlı eseri ile ilgili olarak bkz. Metin Bozan, "Fazl b. Şâzân ve Kitâbu'l-İlel'i Çerçevesinde İmamet Anlayışı", *AÜİFD*, XLV (2004), sayı: 2, s. 72.

¹⁴⁷ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2009, s. 9.

¹⁴⁸ Mustafa Öz, "Bihâru'l-Envâr", *DİA*, İstanbul, 1992, c. VI, s. 141.

(ö. 667/1269) gibi isimlerin çıktığı görülür.¹⁴⁹ el-Bakıllânî, sadece Şîlik eleştirisinin yer almadığı *Kitâbu't-Temhid fi'r-Reddi ala'l-Mülhide el-Muattıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile* adlı eserinde Şîlik eleştirisinde bulunurken Kadı Abdulcabbâr, *el-Mugnî fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl* adlı eserinde Şia'yı tenkit etmiştir. Yine Ebû Nuaym el-İsbehânî, Şîlik eleştirisinde *el-İmâme fi'r-Reddi ala'r-Râfıza* adlı eseriyle öne çıkarken el-Kıftî, benzer içerikteki eseri *er-Reddu ala'r-Râfıza* ile reddiye geleneğindeki yerini almıştır.

İbn Teymiyye sonrası süreçte Sünnî dünyanın genel Şîlik eleştirisine baktığımızda ise bu bağlamda varlık kazanan eserlerden biri olarak karşımıza IX./XV. yüzyılda Irak bölgesinde yaşamış olan Ebu'l-Mehâsin Yusuf el-Vâsîtî eş-Şafiî et-Tufeylî'nin *el-Münazara Beyne's-Sünne ve'r-Rafıda*¹⁵⁰ adlı eseri çıkmaktadır. Devam eden süreçte Şafiî fakih İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) *es-Sevâiku'l-Muhrika alâ Ehli'r-Rafz ve'd-Dalâl ve'z-Zendeka* adlı eseri de önemli bir Şîlik reddiyesi olarak anılmalıdır.¹⁵¹ Daha çok ilk üç halifenin hilafetini temellendirme ve tam aksi yöndeki Şî görüşleri tenkit etme amacıyla oluşturulan bu esere, Şî âlim Nurullah et-Tüsterî (ö. 1019/1610) tarafından *es-Sâvarimu'l-Muhrika* adıyla bir reddiye yazılmıştır. Yine bu esere reddiye sadedinde aynı geleneğe mensup Ahmed b. Muhammed el-Murtazâ, *el-Biharu'l-Muğrika* adıyla bir reddiye kaleme

¹⁴⁹ Gedikoğlu, *Kur'an Âyetleri Bağlamında İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve İbn Teymiyye'ye Göre İmâmet Anlayışı*, s. 26-27.

¹⁵⁰ Ebu'l-Mehâsin Yusuf el-Vâsîtî eş-Şafiî et-Tufeylî, *el-Münazara Beyne's-Sünne ve'r-Rafıda*, thk. Halid b. Abdilaziz el-Cenâhî, Mektebetü'r-Rıdvan, Mısır, 2010. Eser ile ilgili olarak ayrıca bkz. Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikadî Firka Tasnifleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Bursa, 2015, s. 93.

¹⁵¹ Sinanoğlu, "Reddiye", s. 518.

almıştır.¹⁵² İlerleyen dönemlerde ise Abdulaziz ed-Dihlevî'nin (ö. 1824) İmamiyye Şiası'nın görüşlerini eleştirmek amacıyla kaleme aldığı *Tuhfe-i İsnaaşeriyye* (Pekin, 1879) adlı reddiyesi de zikredilmelidir.¹⁵³

Günümüze yaklaştığımızda ise çağdaş bir Şiilik reddiyesi olarak karşımıza Ahmed Feyzi Çorûmî'nin (ö. 1909) *el-Feyzü'r-Rabbanî fî Reddi Batıl-i İranî* adlı iki ciltlik Türkçe eseri çıkmaktadır.¹⁵⁴ Bu şekilde devam eden Şîi-Sünnî reddiye geleneğinin son dönemlerdeki seyrine baktığımızda ise karşımıza en önemli isimlerden biri olarak *el-Veşîa fî Nakzi Akaidi'ş-Şîa* adlı eseriyle Musa Cârullah Bigiyef (ö. 1957) çıkmaktadır. Musa Cârullah Bigiyef'in çağdaş bir Şiilik eleştirisi olarak nitelendirilebilecek olan *el-Veşîa* adlı eserine ise Şîi müellif Abdülhüseyin Şerefüddin el-Musevî (ö. 1957) tarafından *Ecvibeti Mesâil-i Cârullah* adıyla, Muhsin el-Emin (ö. 1952) tarafından da *Nakzü'l-Veşîa (eş-Şîa beyne'l-Hakaik ve'l-Evhâm)* adlı bir reddiye yazılmıştır.¹⁵⁵ Devam eden süreçte Şiilik reddiyesi bağlamında çağdaş İslam âlimlerinden Ali Âl-i Muhsin'in *Keşfü'l-Hakaik Red alâ Hazihî*

¹⁵² Cengiz Kallek, "İbn Hacer el-Heytemî", *DİA*, İstanbul, 1999, c. XIX, s. 533; krş. Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, s. 10-11.

¹⁵³ İmamiyye akidesini tenkit için yazılan ve Hint altkıtası Sünnî düşüncenin Şiiliğe karşı en sert içerikli metni olarak bilinen bu Farsça eser, Şiiler ile Sünnîler arasında şiddetli tartışmalara neden olmuştur. Gulam Muhammed b. Ömer tarafından Arapça'ya çevrilen eseri Muhammed Şükrü el-Alûsî, *el-Minhatü'l-İlahiyye Telhîsu Tercemeti't-Tuhfeti'l-İsna Aşeriyye* adıyla ihtisar etmiştir. Abdulaziz ed-Dihlevî'nin bu Şiilik reddiyesine ek olarak ilk dört halifenin faziletine dair hadisleri toplayan *Azîzü'l-İktibas fî Fezâili Ahyari'n-Nas* adlı bir eseri bulunmaktadır. Bkz. Talât Koçyiğit, "Abdülaziz ed-Dihlevî", *DİA*, İstanbul, 1988, c. I, s. 189.

¹⁵⁴ Ahmed Feyzi Çorûmî'nin *el-Feyzü'r-Rabbanî* adlı eseri ile ilgili olarak Sayın Dalkıran'ın bir çalışması bulunmaktadır. Bkz. Sayın Dalkıran, *Ahmed Feyzi Çorûmî'nin el-Feyzü'r-Rabbanî'si Işığında Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnet'in Şii Akidesine Tenkitleri*, Osav Yay. İstanbul, 2017.

¹⁵⁵ Ahmet Kanlıdere, "Mûsâ Cârullah", *DİA*, İstanbul, 2006, c. XXXI, s. 216.

Nasihatî ilâ Külli Şîi (Beyrut, 1995) adlı eseri ile Alâ Bekir'in *Akidetü Ehli's-Sünne ve'l-Cemaâ fi's-Sahabe ve Ehl-i Beyt ve'r-Red ale'ş-Şiati'l-İsna Aşeriyye* (İskenderiye, 2002) adlı eserleri de yakın dönemde kaleme alınan reddiyeler arasında yer almaktadır.¹⁵⁶



¹⁵⁶ Sinanoğlu, "Reddiye", s. 518.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN TEYMIYYE'NİN DİN ANLAYIŞI VE ELEŞTİREL DÜŞÜNCEİ

I. İBN TEYMIYYE'NİN DİN ANLAYIŞI

İbn Teymiyye'nin din anlayışını, içtihat, itikat ve siyasetten oluşan üçlü bir sistem halinde tasnif ve tasvir etmek mümkündür. Bu noktada ilk olarak karşımıza çıkan husus, içtihat meselesidir. İbn Teymiyye'nin taklit karşıtlığının kaynaklık ettiği aynı zamanda akıl-nakil uyumuna dayalı içtihat vurgusu ve bu noktadaki hassasiyeti, sadece içtihada eski değerini kazandırma amacı gütmemektedir.¹⁵⁷ Zira o, içtihat kapısının yeniden açılmasının gerekliliğini vurgulamakla kalmamış aynı zamanda bu duruma daimi bir konum tahsis etme gayreti içerisinde olmuştur. İbn Teymiyye'ye göre içtihadın her dönemde varlığını sürdürmesi, dinî hayat için zaruridir. İkinci olarak karşımıza itikat çıkmaktadır ki buradaki asıl amaç, geçmişi çok eskilere dayanan ve temelleri kalıcı bir biçimde selef nesli tarafından atılmış bir inanç, akide ve usûl sistemini yeniden aynı zamanda nispî bir özgünlükle tesis etmektir. Merkezini, Allah'ın Kur'an ve sünnette belirtildiği şekliyle nitelendirilmesinin oluşturduğu bu

¹⁵⁷ İbn Teymiyye'ye göre Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğu, sadece istidlâlde bulunamayanlar için taklidin caiz olduğu görüşündedir. İmam Şafî, Ahmed b. Hanbel ve bu her iki ismin taraftarları da bu kanaattedir. Âlimin âlimi taklidinin caiz olduğu yönünde Ahmed b. Hanbel'den nakledilenler ise gerçeği yansıtmamaktadır. İbn Teymiyye'nin taklit karşıtlığı ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 244-245. Ayrıca İbn Teymiyye'ye göre zayıf da olsa kıyas, taklitten daha evlâdır. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 402.

akidevî form,¹⁵⁸ İbn Teymiyye'nin inanç bahislerindeki temel düşünce örüntüsünü ve referans çerçevesini temsil etmektedir. Üçüncü olarak ise karşımıza onun hilafet olgusunun sınırlarını da bir hayli zorlayan siyaset algısı çıkmaktadır. Yine de meşruiyetini şeriat hükümlerinin faal saygınlığından alan bu tasavvur, temelde bu yönde bir devlet tesis etme amacı gütmektedir.¹⁵⁹

Bu doğrultuda İbn Teymiyye'nin eserleri analiz edildiğinde onun temel hedefinin Ehl-i Hadis-Hanbelî din tasavvurunun ruhuna uygun nispeten yeni ve eklektik bir nazariye tesis etmek olduğu açık bir biçimde görülmektedir. Kelâmcıların sistemlerini daha çok akıl, hadisçilerin nas, sufilerin ise irade üzerine kurmuş olduğunu belirten İbn Teymiyye'nin kendi nazariyesinin de genel anlamda bu üç temel üzerinde yükseldiği söylenebilir. Akıl, nakil ve iradenin uzlaşısına dayanan aynı zamanda bu üç esasın özgün ve dengeli bir sentezini hedefleyen bu bakış açısı,¹⁶⁰ İbn Teymiyye'nin genel din anlayışını ve yöntem algısını yansıtmaktadır. Özellikle Ehl-i Hadis'in nas telâkkîsinin derin tesiri altında kalan İbn Teymiyye, yine de gerek nas konusunda gerekse de akıl ve irade konularında kendine özgü bir duruş sergilemeyi başarabilmiştir. Denilebilir ki onun özellikle de Hanbelîliğin nakilci inanç sistemiyle kendine özgü nasçı akılcılığı birleştirme girişimi, “geleneğe yenilikçilik” ya da

¹⁵⁸ İbn Teymiyye'nin Ehl-i Sünnet'in görüşü olarak takdim ettiği ve bir bütün olarak kabul ettiği bu inanç biçimi temelde Allah'ın hiçbir şeyde ortak kabul etmediğini ve bir benzerinin olmadığını, zat, sıfat ve fiillerinde hiçbir varlığın kendisine benzemediğini aynı zamanda Allah'ın kendisini nasıl vasıflandırmışsa öyle vasıflandırılmasını içermektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 111.

¹⁵⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Laoust, *İslam'da Ayrılkçı Görüşler*, s. 288.

¹⁶⁰ Koca, “İbn Teymiyye, Takıyyüddin” (Fıkhi Görüşleri), s. 401.

“muhafazakâr reformculuk” olarak nitelendirilebilecek bir sistemin kurulmasını beraberinde getirmiştir.¹⁶¹

İbn Teymiyye'nin din anlayışı bağlamında gündeme getirilmesi gereken hususlardan biri de mezhep tasavvurudur. Zira bilinmektedir ki mezhep adı verilen yapılar, din anlayışlarındaki farklılıkların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkmaktadır. Mezhepler, kurumsallaşma sürecini kendi görüş, literatür ve eserlerini oluşturarak, toplumsal taban kazanarak, yayılma göstererek ve diğer din anlayışlarından farklılaşarak gerçekleştirmektedir. Daha çok kendine özgü sistematik teolojisini ve fıkıh anlayışını oluşturduktan sonra “mezhep” adını alan bu yapılar, böylelikle kişi ya da grupların din anlayışlarının temel referans çerçevesini ve anlam örüntüsünü oluşturmakta dahası bu din anlayışlarının hareket alanını belirlemektedir. Konuya İbn Teymiyye açısından baktığımızda onun gerek mutlak müçtehit niteliği nedeniyle gerekse de alternatif teoloji üretme girişiminden hareketle kendine özgü müstakil bir din anlayışı tesis etme amacında olduğu söylenebilir. Yine de belirtilmelidir ki İbn Teymiyye'nin din anlayışının dolayısıyla da mezhep tasavvurunun hareket alanının genel çerçevesini belirleyen bazı yapılarla kurmuş olduğu sıkı ilişkisini dikkatlerden uzak tutmamak gerekir. Bilinmektedir ki İbn Teymiyye, başta fıkıh ve itikat olmak üzere birçok konuda bağlı bulunduğu geleneği eleştiri süzgecinden geçirip güncelleme kısmen de yenileme gibi bir tavır içerisinde olmuştur. Bununla birlikte dikkatle bakıldığında o, yine de Ehl-i Hadis zihniyeti ve Hanbelî geleneği bazen de daha genel anlamda kendine özgü bir biçimde oluşturduğu Ehl-i Sünnet telakkîsi ile sıkı bir ilişki halinde olduğu izlenimi vermektedir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin gerek mezhep tasavvurunun ortaya çıkarılması için yapılan tespitler gerekse onun mezhebî kimliğini

¹⁶¹ Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 288; krş. M. Sait Özervarlı, “İbn Teymiyye, Takıyyüddin” (İtikadi Görüşleri), *DİA*, İstanbul, 1999, c. XX, s. 410.

aydınlatmaya yarayacak analizler, bir bütün halinde ele alındığında aynı zamanda İbn Teymiyye'nin din anlayışının temel kodlarının ortaya çıkarılmasını sağlayacak unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Teymiyye'nin din anlayışı bağlamında söz konusu edilmesi gereken hususlardan biri de akıl-nakil ilişkisine bakışıdır. Zira İslam düşünce tarihinin en önemli tartışma konularından biri olan bu husus, bir anlamda insanların din anlayışlarının zemininde yer almakta ve sonraki süreçlerde varlık kazanacak olan zihniyet ve söylemlerinin hem hareket alanını hem de temel kulvarlarını belirlemektedir. İslam düşünce tarihinde dikotomik bir biçimde varlık kazanmış bulunan "ehl-i rey" ve "ehl-i hadis" söylemleri, bu gerçekliği kanıtlar niteliktedir. Böylece görülmektedir ki akıl ile nakil arasında nasıl bir ilişki olduğu, hangisinin daha önce ve asıl olduğu ya da aklın mı nakle yoksa naklin mi akla tabi olduğu gibi hususlar etrafında dönen tartışmalar, hem düşünce sistemleri olarak mezhepler hem de mezhep müntesipleri tarafından yoğun bir biçimde gündemde tutulmuştur. Dolayısıyla bu konu, Hanbelî/Hadis Taraftarı çevrelerce de tartışılmış ve zaman içerisinde belirli bir mutabakat söylemi geliştirilmiştir. Bununla birlikte bu geleneğin en önemli temsilcilerinden biri olan İbn Teymiyye gibi eleştirel bir zihne sahip çok yönlü isimler, akıl-nakil ilişkisi konusunda bağlı bulunduğu geleneğin sınırlarını zorlamış böylelikle de nispeten özgün sayılabilecek bir söylem geliştirme gayreti içerisinde olmuştur. İşte İbn Teymiyye'ye özgü bu söylemin içeriğini aydınlatma amacıyla akıl-nakil ilişkisi ile ilgili görüşlerinin analiz edilmesi, aynı zamanda İbn Teymiyye'nin din anlayışının en önemli ve kritik noktalarından birinin ortaya çıkarılmasına katkı sunacaktır. Bu amaçla İbn Teymiyye'nin mezhep tasavvuruna ek olarak akıl-nakil ilişkisine yaklaşım biçimi de tartışmaya açılmış böylelikle onun din anlayışının tüm bu noktalardan hareketle etraflı bir biçimde ortaya konması hedeflenmiştir.

A. Mezhep Tasavvuru

1. Ehl-i Hadis ve Hanbelîlikle İlişkisi

İbn Teymiyye, düşünme biçimini çepeçevre kuşatan ilmî geleneğe bağlılık göstermesine rağmen taklit karşıtı bakış açısı nedeniyle özellikle fıkhıta önceki âlimlerin görüş ve içtihatlarını olduğu gibi kabul ederek uygulamayı doğru bulmamıştır. İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımı, Hanefilik, Malikîlik ve Şafîliğe ek olarak Hanbelî fıkıh anlayışına yönelik algısında ve Hanbelîlikle kurmuş olduğu diyalektik ilişkisinde de nispeten bu şekilde tezahür etmiştir. Böylece o, her zaman yeni içtihatları açık olmayı tercih ederek aynı zamanda kendine özgü farklı bir rey sahibi olmuştur.¹⁶² Bu yönüyle mutlak müçtehit olarak nitelendirilen¹⁶³ İbn Teymiyye'nin özellikle usûl-i fıkıh alanındaki bu geniş bakış açısı, Ehl-i Hadis ve Hanbelî geleneğine mensup birçok âlim tarafından özümsememiş, kabul görmemiş ve tepkiyle karşılanmıştır.¹⁶⁴ Zira bazı fikhî görüşleri bir yana ona ait çoğu argümana bile Hanbelî geleneğin oluşturduğu literatürde rastlanmamaktadır.¹⁶⁵

İbn Teymiyye'nin Hanbelî bir âlim olduğu halde ahkâm ve furûda bu mezhebe uymayan fetvalar verdiği bilinen bir husustur. Bu doğrultuda o, zamanın ihtiyacına ve maslahat icabına göre fetva verilmesinin önemine işaret etmiştir. İbn Teymiyye'nin hükümlerinde özellikle delilleri ön planda tuttuğu bilinmektedir.¹⁶⁶ Ona göre imamların içtihat ve nakilleri, daha sonra gelmektedir. Böylece İbn Teymiyye; Hanefî,

¹⁶² Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 42-44.

¹⁶³ Cheneb, "İbn Teymiyye", c. V/II, s. 826.

¹⁶⁴ İbn Receb, *ez-Zeyl ala Tabakati'l-Hanabile*, c. II, s. 393-394.

¹⁶⁵ Binyamin Abrahamov, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı", çev. Salih Özer, *İslami İlimler Dergisi*, 2009, cilt: IV, sayı: 1-2, s. 398.

¹⁶⁶ Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin" (Fikhî Görüşleri), s. 402.

Malikî ya da Şafîî usûlüne göre hükümler verebilmiş bazen de yeni içtihatlarda bulunmuştur.¹⁶⁷ Onun bu noktadaki tutumunun Hanbelî geleneğin erken dönem temsilcilerinden olan aynı zamanda ilk Hanbelî kelâmcısı olarak nitelendirilen Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'da (ö. 458/1066) da sergilendiğini görmekteyiz. Zira aynı zamanda Hanbelî fikhında otorite kabul edilen Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, mezhep taassubunun etkilerini en aza indirerek başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere mezhep imamlarının görüşlerine aykırı bazı içtihatlarda bulunmuştur. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ da Şafîilik başta olmak üzere diğer fikh ekollerinin görüşlerini kabul ederek içtihat etme yolunu seçmiştir.¹⁶⁸

İbn Teymiyye'nin akaid hususundaki yaklaşımına baktığımızda da onun Ahmed b. Hanbel'e ve Hanbelî geleneğe mezhep taassubuyla bağlı olmadığı söylenebilir. Zira selefın yolunu savunduğu halde selef neslinden ve bu geleneğin Ahmed b. Hanbel gibi önemli figürlerinden ayrıldığı bazı noktalar vardır. Bunların başında ise te'vil konusu gelmektedir. İbn Teymiyye, Allah'ın zatına ve sıfatlarına dair ayetleri, bağlı bulunduğu geleneğe uygun bir biçimde zahir manâlarıyla almakla birlikte¹⁶⁹ sahih olan te'vili de kabul etmiştir.¹⁷⁰ Ona göre te'vil, bir şeyin aslına

¹⁶⁷ İbn Receb, *ez-Zeyl ala Tabakati'l-Hanabile*, c. IV, s. 497; Yörükân, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, s. 91. İbn Teymiyye'nin mezhep imamlarına muhalif görüş ve fetvaları ile ilgili olarak bkz. İbn Hacer el-Askalâni, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, c. I, s. 158; İbn Abdilhadi, *el-Ukudü'd-Duriyye*, s. 201-203.

¹⁶⁸ Cengiz Kallek, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", *DİA*, İstanbul, 1994, c. X, s. 253-255.

¹⁶⁹ İbn Teymiyye'nin sıfatlar konusuna yaklaşımını resmeden bir kesit için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 111.

¹⁷⁰ Te'vil konusu bir kenara bırakılacak olursa İbn Teymiyye, kapsamlı bir Şiilik reddiyesi olan *Minhacu's-Sünne* adlı eserinde bile çokça yer verdiği sıfatlar konusunu ele alırken sıfatların kabulü yönünde bir tavır koymakta ve bu tezini çoğunlukla kendi geleneğinde varlık kazanmış bulunan tasavvurla temellendirme yoluna gitmektedir. Örneğin ona göre sıfatların nefyine gidilmeden kabulü,

döndürülmesi olduğundan kelimenin kullanılıştaki manasını hakiki manaya götürmek anlamına gelmektedir. Bununla birlikte onun te'vil anlayışında yoğun bir akli faaliyete yer verilmediği gibi mecaza da çok fazla hareket alanı tanınmaz.¹⁷¹ Yine de belirtilmelidir ki haberî sıfatlar konusunda gösterdiği tavrı diğer bazı müteşabih ayetler konusunda göstermeyerek bunların farklı anlamlara gelebileceğini ifade etmiş böylelikle de kendi farklılığını ortaya koyma yoluna gitmiştir. Zira İbn Teymiyye, adını anmaksızın mecazı ve dolayısıyla da te'vili onaylar gözüktüğü bazı yorum ve tefsirlerde bulunmuştur. Nitekim İbn Teymiyye, dilbilimle ilgili olan lafızlar konusunu ele alırken mecazı kabul ettiğini daha açık bir biçimde ifade etmektedir.¹⁷²

İbn Teymiyye'nin Kur'an'ı sadece bir bilgi kitabı olarak görmemesi, onun normatif bir mesaj olduğunu dile getirmesi ve bu yüzden de mutlaka anlaşılması

ümmetin çoğunluğu, sahabe ve tabiîn ile Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e ek olarak Kerramiyye, Küllâbiyye ve Eşarîlik gibi kelâm ehlinin çoğunluğunu oluşturan kesimler tarafından kabul edilmiştir. Sıfatlar konusunda tartışmaya girilerek sıfatların nefyi konusunu gündeme getirenler ise Cehmiyye ve Mutezile'ye mensup olanlardır. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 270-271. Ayrıca İbn Teymiyye, sıfatlar konusundaki tartışmaların ilk kez Ca'd b. Dirhem tarafından gündeme getirildiğini, bu kişinin akli istidlallere başvurarak Allah'ın sıfatlarını inkâr ettiğini, Cehm b. Safvân'ın ise ona tâbi olduğunu belirtmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 392. Böylece İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın naslarda belirtilen sıfatları, yaratılmışların sıfatlarına benzemez. Bu sıfatların gerçek mahiyetini tam olarak bilmek mümkün olmadığından bu konuda te'vile başvurmadan ve aralarında hiçbir ayırım yapmadan hepsine birden iman etmek gerekir. Bkz. Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *er-Risâletü't-Tedmüriyye Mücmeli İtikadi's-Selef*, Camiatü'l-İmam Muhammed, Riyad, 1400, s. 7.

¹⁷¹ Yörükân, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, s. 92.

¹⁷² İbn Teymiyye'nin te'vil anlayışı ve ortaya koyduğu bazı te'vil örnekleri için ayrıca bkz. Ziad Mohamed Elderiwi, *Gazzali İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'ye Göre Tevil*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir, 2015, s. 50-74.

gerektiğini vurgulaması,¹⁷³ te'vil anlayışı bağlamında önemli veriler sunmaktadır. Bu doğrultuda İbn Teymiyye, Kur'ân'ın tümünün anlaşılmasının gerekliliğini savunarak Allah'ın manâsı bilinmeyen bir şeyi indirmiş olmasının düşünülemeyeceğini söylemektedir. Vahiy bir mesaj olduğuna göre, vahyin anlaşılması gerekir. Anlaşılmayan bir şey mesaj olamaz. Bundan dolayı İbn Teymiyye, Allah'ın insanlara anlamayacakları bir dilde hitap etmesinin düşünülemeyeceği kanaatindedir.¹⁷⁴ Onun Kur'an'ın anlaşılmasına dönük bu ifadeleri, te'vil olgusu bağlamında ele alındığında te'vile tamamıyla uzak olmadığını göstermektedir. Zira özellikle bazı müteşabih ayetler söz konusu edildiğinde onun dinî metinleri anlamaya dönük bu vurgusu, bir yönüyle te'vil ameliyesini zorunlu kılmaktadır.

İbn Teymiyye, önceki satırlarda da dile getirildiği gibi tematik inanç konularında Hanbelî/Hadis Taraftarı geleneğe ya da mezhebî kimliğine aşırı bir bağlılık göstermemekle birlikte yine de onun özellikle inançla ilgili konular ve akide bahisleri bağlamında Ehl-i Hadis düşüncesiyle kaynak orijinli ciddi bir bağlantısının olduğunu dikkatlerden uzak tutmamak gerekir.¹⁷⁵ Onun ilk akide metni olma özelliğine sahip *Hameviyye Risalesi*'nde Ehl-i Hadis geleneğinin önemli temsilcilerinden Lâlekâî'nin *Kitabu's-Sünen*'ini; Ebû Zer el-Herevî'nin *es-Sünne*'sini; Beyhaki'nin *Esmâu's-Sıfatı*'nı; Taberânî ve Hallal'ın *es-Sünneleri*'ni; Buharî'nin ve hocası Abdullah el-Cûfi'nin *er-Red ale'l-Cehmiyye*'lerini temel referans noktaları olarak alması, Ehl-i Hadis zihniyetinin üretmiş olduğu edebiyatla kurduğu bu

¹⁷³ Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, s. 74.

¹⁷⁴ Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, cem ve tertib: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Asımî en-Necdî, Matabiü'r-Riyad, Riyad, 1381/1962, c. XVII, s. 397.

¹⁷⁵ Salih Özer, "Selefi Düşüncede Nakil/Rivayet Algısı: İbn Teymiyye Örneği", *İslâmiyât*, c. XX, s. 1, (2007), ss. 83.

bağlantıyı gözler önüne sermektedir. Ayrıca belirtmelidir ki İbn Teymiyye, sadece akide bahislerinde değil imamet ya da hilafet gibi inançla doğrudan ilişkilendirilemeyecek konularda da Ehl-i Hadis geleneğinin ürettiği edebiyatla olan bağlantısını sürdürme eğiliminde olmuştur. Zira İbn Teymiyye'nin imametle ilgili tartışmalar bağlamında kendi görüşlerini temellendirirken Abdullah b. Ahmed'in *Kitabu's-Sünne* adlı eserine ek olarak Hallal, İbn Batta, Lalekaî, Beyhakî ve Ebûzer el-Herevî'nin *es-Sünne* adlı eserlerini de sıkça referans kaynağı yaptığı görülmektedir.¹⁷⁶

İbn Teymiyye'nin her şeye rağmen itikadî konularda da fıkhıdaki kadar olmamakla birlikte benzer bir tavır sergileyerek kendine özgü bir çizgi oluşturma çabası içerisine girmesi, onun özgünlüğü, bağlı bulunduğu geleneğe katkıları ve bu gelenekle ilişkisi bağlamında çağdaş araştırmacıların gündemine taşınmıştır. Bunun neticesinde konu ile ilgili bazı mukayese ve değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Bu doğrultuda bir taraftan İbn Teymiyye'nin fikhın istidlâl ve yorum alanını genişletmesine rağmen itikat alanında daraltma meydana getirdiği¹⁷⁷ iddia edildiği gibi bir taraftan da hem fıkıh hem de kelâm alanlarında yeni açılımlar sağladığı¹⁷⁸ öne sürülmüştür. İbn Teymiyye'nin akıl-nakil ilişkisi hakkındaki özgün fikirlerinin yanı sıra kelâm, mantık, felsefe ve tasavvuf alanlarındaki sistematik eleştirileri ve bütün bu alanlardaki alternatif önerilerine ek olarak selef akidesinin yeniden düzenlenmesi ve açılım kazanması yönündeki çabaları göz önünde bulundurulduğunda ikinci görüşün daha isabetli olduğu kanaati uyanmaktadır.

¹⁷⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s. 397.

¹⁷⁷ Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin" s. 402.

¹⁷⁸ Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 43-44.

Konuyu farklı bir açıdan biraz daha açacak olursak görürüz ki İbn Teymiyye, bazı müteahhirun selef âlimlerinde görüldüğü gibi¹⁷⁹ itikat bahislerinde nispeten yeni sayılabilecek bir söylem geliştirme gayreti içerisinde olmuştur ancak yine de kelâm alanında gösterdiği bu farklılığı, fıkıh alanında görüldüğü kadar belirgin bir manzara aksettirmemiştir. Ehl-i Hadis geleneği açısından da içtihat söz konusu olduğunda daha çok fıkıhın öne çıktığı, akaid ve kelâm alanlarında ise taklidin daha belirgin bir özgül ağırlığa sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda İbn Teymiyye'nin bu noktadaki yaklaşımı, biraz daha anlaşılır bir hal almaktadır.¹⁸⁰ Unutulmamalıdır ki selef orijinli düşüncenin erken dönem temsilcileri, akıl ve içtihat konularında daha çok fıkıh öncelik vermiş, itikadî konularda ise aklın kullanılmasına ve te'vil ameliyesine çok sıcak bakmamışlardır. Onlar itikat bahislerinde daha çok susmayı, görüş belirtmemeyi ve çekimser kalmayı uygun görmüşlerdir.¹⁸¹ Böyle bir tablonun ortaya çıkmasında ise itikat bahislerindeki ayrılık, mahzurlu ve din açısından sakıncalı görülürken fıkıh alanındaki ihtilafın özellikle itikadî bir tehlike oluşturmaması nedeniyle sakıncalı görülmemesi belirleyici olmuştur.¹⁸² Bu bakış açısı da belirli bir noktaya kadar İbn Teymiyye üzerinde etki bırakmıştır.

¹⁷⁹ İbn Teymiyye gibi itikatta selefi metodu benimseyen bazı müteahhirun alimleri, akıl karşısındaki tutumlarında değişikliğe gitmiş ve akaid bahislerinde akla önceki dönemlere nazaran daha fazla yer vererek farklı bir profil çizmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fethi Kerim Kazanç, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Kelam Araştırmaları*, 8: 1 (2010), s. 108.

¹⁸⁰ İctihat bağlamında selefi geleneğin fıkıh ve kelâm alanlarındaki yaklaşımının karşılaştırmalı bir analizi için ayrıca bkz. M. Hayri Kırbasoğlu, "Maziden Atıye Selefi Düşüncenin Anatomisi", *İslamiyat*, cilt X, sayı I (2007), s. 157.

¹⁸¹ Alî Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, Dârü'l-Ma'ârif, İskenderiye, 1971, c. I, s. 452.

¹⁸² Kazanç, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", s. 96.

İbn Teymiyye'nin fıkıh ve kelâm alanlarındaki yukarıda belirtilen tavrı ve zaman zaman bağlı bulunduğu geleneğin sınırlarını zorlayan kendine özgü yaklaşımı, onun selef telakkîsi ve selefi zihniyeti ile ilgili de bazı ipuçları sunmaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki o, temel olarak İslam'ı Müslümanların hayatında daha etkin bir konuma yükseltmeyi hedeflemiş bunun için de bağlı bulunduğu ilmî geleneği akli istidlâl ve yorumlara açık hale getirmiştir. İbn Teymiyye'nin bu tavrı, onun selefi zihniyetinin ve din algısının sanıldığı gibi İslam toplumunu idealize edilmiş eski bir döneme götürme ya da geçmişi olduğu gibi günümüze taşıyarak yaşatma gibi bir amaca dönük olmadığını düşündürmektedir.¹⁸³ Bu durum da İbn Teymiyye'nin selefi zihniyetinin geçmişle sınırlı olmayan ama daha çok geçmişten ve gelenekten beslenen, geçmiş ile mevcut durum arasında geçmişi önceleyen sıkı bir bağ kuran, çağın sorunlarıyla yakından ilgili ve İslam'ı bir bütün olarak asıllarından kopmadan sonraki nesillere güncel bir biçimde taşımayı gaye edinmiş bir muhtevaya sahip olduğunu göstermektedir.

Bu kapsamda İbn Teymiyye'nin mezkûr selefi tavrı ile ıslahatçı çizgisinin bir arada değerlendirilmesi, daha sağlıklı bir yaklaşım sunacaktır. Onun dinin aslı kaynaklarına dönüş çağrısı yapması buna bağlı olarak bid'at ve taklide karşı çıkması, zihninde bulunan selefi algılama biçiminin inanç ve ibadetler konusunda öze dönüşü amaçlarsa da başta usûl-i fıkıh olmak üzere birçok alanda akla ve içtihadı geniş bir alan tanıdığını göstermektedir. Bu çift yönlü yaklaşımı, geçmişi tekrar ve olduğu gibi yaşatmayı amaçladığı şeklinde nitelendirilmesine engel teşkil etmesinin yanı sıra çözüme dayalı ve kendisini sürekli yenileyen bir mahiyet arz etmektedir. Bu durum da onun selefi bakış açısıyla ıslahatçılığının birbirinin alternatifi şeklinde değil birbirini

¹⁸³ Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 44.

tamamlayan unsurlar olarak değerlendirilmesini gerektirmektedir.¹⁸⁴ Unutulmamalıdır ki o, geleneğe sıkı sıkıya bağlı kalmakla birlikte aynı zamanda ne kadar eleştirel ve yenilikçi olunabileceğinin sembolü haline gelen bir isim olarak ün kazanmıştır.¹⁸⁵ Zira İbn Teymiyye'nin bu çift yönlü din algısı, geride bıraktığımız yüzyıllarda hem İslam modernistlerine hem ihyâ ve tecdid hareketlerine hem de selefi düşünelere değişik yönleriyle ilham kaynağı olmuştur.¹⁸⁶ Onun bu iki yönlü din ve dünya tasavvuru, modernist akımlarda, ıslah hareketlerinde ve bu hareketlere yön veren şahısların zihinlerinde farklı iki tezahür şeklinde kendini göstermiştir. Dolayısıyla ancak İbn Teymiyye'nin bu çift yönlü yaklaşım biçimi göz önünde bulundurulmak suretiyle onun selefi düşünce ile ihyâ, tecdid, reform, ıslahat ve akılcılık gibi olgular arasında nerede durduğunu tespit etmek mümkün olabilecektir.

İbn Teymiyye'nin bu selef eğilimli zihniyet biçiminden hareketle denilebilir ki İbn Teymiyye ile birlikte özellikle Hanbelî/Hadis Taraftarı çevrelerin temsil ettiği selef orijinli düşünme biçimi, yatay bir yoğunluk kazanarak hareket alanını genişletmiştir. Böylelikle bu düşünme biçimi, hedefine yerleştirdiği düşünce sistemleriyle mücadele konusunda elini güçlendirmiş ve çok daha fazla değişken üzerinden fikir yürütme aynı zamanda kendi fikirlerini temellendirme yetisi kazanmıştır. Bütün bunlar, bir yönüyle İbn Teymiyye düşüncesindeki selefi zihniyeti daha farklı bir noktaya taşıyarak bu düşünme biçimini bir anlamda kelâm, mantık ve felsefeyle mücadele edecek yetkinliğe ulaştırmıştır. Ancak İbn Teymiyye'nin sağlamış

¹⁸⁴ İbn Teymiyye'nin selefi düşüncesi ve yenilikçi bakış açısı ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için bkz. Ferhat Koca, "İbn Teymiyye: Mücadeleci Bir İmam Olarak", *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, İnsan Yay. İstanbul, 2015, c. V, s. 1246.

¹⁸⁵ Özer, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek İbn Teymiyye Örneği*, s. 11.

¹⁸⁶ Mevlüt Uyanık, *İslam Akaidinde Karşıt Fikirler*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, 1989, s. 121.

olduğu bu açılım, kendisinden sonraki dönemlerde ne daha ileri noktalara taşınabilmiş ne de onun getirdiği noktada muhafaza edilebilmiştir. Bu durum da İbn Teymiyye düşüncesinin ve onun sahip olduğu selefi zihniyetin Hanbelîlik ve Ehl-i Hadis geleneği içerisinde kendisinden önceki ve sonraki dönemlere nispetle zirve nokta olarak belirmesi şeklindeki verili bir durumla neticelenmiştir.

İbn Teymiyye'nin Ehl-i Hadis zihniyeti ve Hanbelîlikle ilişkisine ek olarak onunla birlikte Ehl-i Hadis-Hanbelî zihniyetine dayalı selefi öğretilerde baş gösteren değişiklik, kırılma ve farklılaşmalar, genel hatlarıyla bu şekilde ifade edilebilir. Tüm bu farklılaşmalar, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) sonrası dönemde selefi öğretinin daha geniş bir alana kaydığı ve İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) selefi düşüncesinin birçok yönden Ahmed b. Hanbel'den, Hanbelîlik'ten ve Ehl-i Hadis çizgisinden ayrılarak kendine özgü bir hal aldığını göstermektedir.¹⁸⁷ İbn Teymiyye'ye özgü bu selefi anlayışın ve algılama biçiminin en belirgin tarafı ise onunla birlikte selef orijinli düşünme biçiminin naslara literal yaklaşan katı bir tutumdan Kur'an ve sünnet çerçevesindeki dinî bir akılcılığa geçiş yapmış olmasıdır.¹⁸⁸ Öyleyse İbn Teymiyye'nin selefi düşüncesi, Ahmed b. Hanbel ve erken dönem Ehl-i Hadis-Hanbelî çizginin basit bir tekrarı olmaktan çok bu düşünce sisteminin daha geniş, gelişmiş ve bazı yönlerden de farklılaşmış bir halini temsil etmektedir denilebilir. Bu tespit aynı zamanda İbn Teymiyye'nin Ehl-i Hadis zihniyeti ve Hanbelîlikle olan ilişkisinin ortaya çıkarılması bakımından da önem arz etmekte ve çözümleyici bir yaklaşım sunmaktadır.

Bu duruma açılım kazandırması adına tartışma konusu yapılabilecek hususlardan biri de erken devir idealizasyonudur. Zira bilinmektedir ki özellikle selefi

¹⁸⁷ İbn Teymiyye'nin selefiligi ve selefi olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Muhammed b. Ali Osman Harbi, *İbn Teymiyye ve Mevqıfuhu min Ehemmi'l-Fırak ve 'd-Dıyanât fı Asrıhı*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1987, s. 17.

¹⁸⁸ Özervarlı, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", s. 400.

düşünme biçiminin yoğun tesirinin olduğu Ehl-i Hadis-Hanbelî gelenek açısından erken devir idealizasyonu, çok büyük bir önemi haizdir. İlk nesillerin öncü konumuna yoğun bir biçimde göndermede bulunan bu algı, İbn Teymiyye'nin düşünce dünyası üzerinde de etkili olmakla birlikte yine de onun bu hususta bazı farklı değerlendirmelerde bulunduğunu görmekteyiz. Zira o, ilk nesillerin sonraki nesillere üstünlüğünü ifade eden rivayetlere ve değerlendirmelere zaman zaman yer vermekle birlikte¹⁸⁹ yine de kendine özgü bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Örneğin İbn Teymiyye, bir grubun bir başka gruba tafdilinin o grup içerisinde yer alan her bir fert için geçerli olamayacağı kanaatini taşımaktadır. Benzer bir şekilde birinci asrın ikinci asra ikinci asrın da üçüncü asra tafdili de bu bağlamda değerlendirilebilir. Zira üçüncü asırda yaşayan bir kişi ikinci asırda yaşayan bir kişiden daha hayırlı olabilir.¹⁹⁰ Hatta ona göre üçüncü ya da dördüncü asırda yaşamış bir kişi de sahabe döneminde yaşayan bir kişiden daha faziletli bir konumda bulunabilir.¹⁹¹ İbn Teymiyye'nin bu ifadeleri analiz edildiğinde onun erken devir ile ilgili nispeten farklı bir bakış açısına sahip olduğu bu yönüyle de Hanbelîlik ve Ehl-i Hadis geleneği ile olan ilişkisi bağlamında kendi farklılığını ortaya koyduğu söylenebilir.

İbn Teymiyye'nin Ehl-i Hadis zihniyeti ve Hanbelîlikle ilişkisini belirleyecek veriler sunan aynı zamanda bu ilişkinin mahiyetinin açığa çıkarılmasını bir yönüyle zorlaştıran bu hususlar, onun din anlayışının ve mezhep tasavvurunun ortaya konması adına önemli veriler sunmaktadır. Yine de belirtilmelidir ki İbn Teymiyye, her ne kadar Hanbelî/Hadis Taraftarı geleneğin ve selefi düşünme biçiminin formülasyon sahibi ve en seçkin temsilcisi olarak kabul edilse de onun bu tarz kategorik

¹⁸⁹ İbn Teymiyye'nin yer verdiği ilgili rivayet ve değerlendirmeler için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s. 458.

¹⁹⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 600.

¹⁹¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s. 241.

değerlendirmelerin içine dâhil edilerek İslam düşünce tarihindeki yerinin saptanması ve ona bazı kimliklerin bir bütün halinde giydirilmesi, pek mümkün görünmemektedir. Zira o, hem bağlı bulunduğu geleneğin sıkı bir takipçisi olmakla birlikte bir yönüyle her daim kendi yolunu çizme gayreti içerisinde olmuş hem de bu tür tasniflere sığamayacak kadar engin bir birikim, orijinallik ve üretkenlik sergilemiştir. Bu yönüyle o, tarihsel akışta her daim özgün ve güçlü bir ses olarak sağlam bir yer edinmiştir.

2. Ehl-i Sünnet ve Eşarîlik Algısı

Hanbelî/Hadis Taraftarı gelenek içerisinde gelen İbn Teymiyye açısından selef ve sahabe vurgusuna ek olarak Ehl-i Hadis ve Ehl-i Sünnet savunusunun merkezî bir önem arz ettiği bilinmektedir. Ancak bu geleneğe mensup olan ve bu yapılarla bağlılığını her daim dile getiren İbn Teymiyye'nin dil-içi dünya görüşü açısından büyük öneme sahip “Ehl-i Hadis”, “Ehl-i Sünnet”¹⁹² ve “Selef” kavramlarını, çoğunlukla birlikte ve birbirine oldukça yakın anlamlarda kullandığını öncelikli olarak belirtmek gerekir. Dolayısıyla İbn Teymiyye düşüncesinde bu kavramların sınırlarını birbirinden net bir şekilde ayırmak, son derece zordur. Bu kavramlar, günümüzde

¹⁹² Tarihi akışa baktığımızda İslam'ın ilk dönemlerinde özellikle Ehl-i Sünnet kavramının anlamlandırma bakımından farklı bir tecrübeye sahip olduğunu görmekteyiz. Zira kaynaklarda *ehlu's-sunne* olarak geçen kavram için buna ek olarak *sahibu's-sunne*, *ehlu'l-hadis* ya da *ashabu'l-hadis* gibi isimlendirmeler de kullanılmıştır. Bu kavramların anlam içeriği ise kavramın kullanıldığı zaman dilimine ve kavramı kullanan kişinin zihniyetine bağlı olarak değişiklik göstermektedir. Adı geçen kavramların kullanımı ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Kitabiyat Yay. Ankara, 2002, s. 16.

farklı ekolleri ve zihniyetleri nitelemede daha belirgin bir şekilde kullanılırken İbn Teymiyye için aynı şey geçerli değildir. Her ne kadar İslam düşüncesinin dördüncü ve beşinci asırlarından itibaren özellikle Ehl-i Hadis ve Ehl-i Sünnet kavramları, kendine özgü anlam haritalarını büyük ölçüde tamamlayarak sınırları genel manâda çizilmiş yapılar haline gelmiş olsa da bu dönemden iki asır sonra yaşamış olan İbn Teymiyye’de bunu gözlemek kolay değildir. Öyle görülmektedir ki o, “Selef”i¹⁹³ de “Ehl-i Hadis”i de “Ehl-i Sünnet”i de kendince bir anlam zeminine oturtmakta ve bütün bu yapıları benzer din anlayışlarının ve algılama biçimlerinin farklı tezahürleri şeklinde görerek bunlar arasında asla dair net ayrımlar yapma ihtiyacı hissetmemektedir.¹⁹⁴ İbn Teymiyye’nin Hanbelilik kavramı ile ilgili de benzer bir tavır takındığı ve Hanbeliliği Ehl-i Sünnet ile eşdeğer görme eğiliminde olduğu söylenebilir. Zira ona göre Hanbeliliğin Ehl-i Sünnet’in dışında sayılabilecek görüşlere sahip olması pek mümkün değildir.¹⁹⁵ Bazen de İbn Teymiyye, Ehl-i Hadis

¹⁹³ İbn Teymiyye, bazen “selef ve halefin görüşleri” şeklinde bir ibare kullanmakta fakat bu iki grubu birbirinden ayıran zaman dilimine dönük herhangi bir tayinde bulunmamaktadır. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu’s-Sünne*, c. I, s. 313. Krş. İbn Teymiyye, *Minhacu’s-Sünne*, c. V, s. 225; c. VI, s. 444.

¹⁹⁴ Benzer bir yaklaşımın çağdaş bazı araştırmacılar tarafından da dile getirildiği ve Ehl-i Sünnet olgusunun temelde Ehl-i Hadis’i ihsas ettirecek bir biçimde ele alındığı bilinmektedir. Bu doğrultuda Ehl-i Sünnet’in Ehl-i Hadis ve ilk dönem selef âlimleri ile ilişkisi hakkındaki değerlendirmeler için bkz. M. Hayri Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet’in Kurucu Ataları*, Otto Yay. Ankara, 2011. Ehl-i Sünnet’in oluşumunda Ehl-i Hadis’in en önemli unsur olarak sunulmasının tam aksi yönündeki iddialar için bkz. Ali Hakan Çavuşoğlu, “Christopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslam Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 4, s. 314. Ehl-i Sünnet terkinin ilk olarak nasıl anlaşıldığı, nasıl bir tarihî süreç içerisinde doğup geliştiği ve bu süreç içerisinde yaşadığı anlam kaymaları ile ilgili olarak ayrıca bkz. Muammer Esen, *Ehl-i Sünnet Kavramın Oluşum ve Gelişim Süreci*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2009.

¹⁹⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu’s-Sünne*, c. II, s. 601.

ile Ehl-i Sünnet kavramlarını telif etmekte ve “Ehlü’s-Sünne ve’l-Hadis” şeklindeki kullanıma yer vermektedir.¹⁹⁶ Onun çoğu yerde Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Hadis imamlarını Hz. Peygamber’in, sahabenin ve tabînin görüşlerini en iyi bilen kişiler olarak takdim etmesi ise hem bu yapılara dönük algısını hem de bu yapılarla zihninde şekillenmiş bulunan selef telâkkisi arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır.¹⁹⁷

İbn Teymiyye’nin Ehl-i Sünnet tasavvurunun ortaya çıkarılmasına katkı sunacak unsurlardan biri olarak karşımıza, “Ehl-i Sünneti Amme” ve “Ehl-i Sünneti Hassa” şeklindeki taksimi çıkmaktadır. Böylece o, bu tarz bir taksim yapmak suretiyle bir tür fırkalar koalisyonu ya da şemsiye kavram olarak nitelendirilebilecek olan bu yapının katmanlarına dair algısını yansıtan ifadelere yer vermektedir.¹⁹⁸ Bu doğrultuda İbn Teymiyye, önce Ehl-i Sünnet kavramını tanımlamakta ve bu lafızla ilk üç halifenin hilafetini kabul eden aynı zamanda Rafizî de olmayan grupların kastedildiğini belirtmektedir. Ehl-i Sünneti Amme olarak da nitelendirdiği bu grupların içerisine Ehl-i Hadis ile Ehl-i Sünneti Hassa da girmektedir ki bu iki grubun temel görüşleri, sıfatları kabul etmeleri, Kur’an’ın mahlûk olmadığını dile getirmeleri, Allah’ın ahirette görüleceğine inanmaları ve kaderi inkâr etmemeleridir.¹⁹⁹ İbn Teymiyye’ye göre İbn Mutahhar el-Hillî’nin eserinin birçok yerinde Ehl-i Sünnet olarak nitelendirdiği kesim, ilk gruba girmektedir. Dolayısıyla İbn Mutahhar el-Hillî, Rafizî olmayan her kesimi, Ehl-i Sünnet’e mensup kılmıştır. Bununla da yetinmeyerek Ehl-i Sünnet’ten çok azının kabul ettiği bazı görüşleri genele teşmil etme gibi bir tavır geliştirmiştir. Oysaki İbn Teymiyye’ye göre İmamiyye’de olduğu gibi Ehl-i Sünnet’te

¹⁹⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu’s-Sünne*, c. V, s. 311.

¹⁹⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu’s-Sünne*, c. I, s. 216.

¹⁹⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu’s-Sünne*, c. II, s. 470, krş. *Minhacu’s-Sünne*, c. II, s. 221-223.

¹⁹⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu’s-Sünne*, c. II, s. 221.

de bazı konularda farklı görüşler mevcuttur. Devamında ise o, Ehl-i Sünneti Hassa'nın aslında Ehl-i Hadis ile bu kitleye tâbi olan gruplar olduğunu ihsas ettiren ifadelerle yer vererek bu ekol ile ilgili algısını yansıtan çerçeveyi biraz daha netleştirmektedir.²⁰⁰ Böylece İbn Teymiyye, fukahayı ve Abdullah İbn Küllâb, el-Kalânîsî, Ebû Hasan el-Eşarî ve Bakıllanî gibi ehl-i ispat kelâmcılarını da Ehl-i Hadis ya da Ehl-i Sünneti Hassa çizgisinin dışında tutmaktadır.²⁰¹

İbn Teymiyye'nin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat terkiibini de kullandığını ve bu kullanımın anlam haritasının Ehl-i Sünneti Amme'ye yakın olmakla birlikte Ehl-i Sünneti Hassa'nın diğer bir deyişle Ehl-i Hadis'in dışında tutulduğunu da bu bağlamda belirtmek gerekir.²⁰² Bazen de İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnet imamlarını sayarken Ebû Hanife, İmam Malik, İmam Şafî, Ahmed b. Hanbel, Sevrî ve Evzâî gibi isimlere yer vererek bu ekol ile ilgili algısını genişletmektedir. Yine de belirtilmelidir ki o, bu fıkıh mezhepleriyle ilişkilendirilebilecek Eşarîlik ve Maturidilik ekollerinden herhangi bir isim zikretmeyerek Ehl-i Sünnet ile ilgili fıkıh ve hadis eğilimli bir algıya sahip olduğunu gösteren bir tahsis ve tasvire gitmektedir.²⁰³ Öyle anlaşılmaktadır ki

²⁰⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 221-222. İbn Teymiyye, Ehl-i Sünneti Hassâ'nın merkezine Ahmed b. Hanbel'i yerleştirdiği bazı ifadelerle de yer vermektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 224.

²⁰¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 223.

²⁰² İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 363. İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'i Ehl-i Hadis'in dışında tuttuğu ifadelerle yer vermekle birlikte mihne sürecinde mücadele veren Ehl-i Hadis çevreleri Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olgusunun anlam haritası içerisinde gören ifadelerle de yer vermektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 603.

²⁰³ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 73. Krş. *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 379; c. VI, s. 420. İbn Teymiyye; Eşarîlik, Küllâbiyye ve Kerramiyye gibi fırkalardan bahsettiği bir yerde bu yapıları Mutezile ve Şia'dan ayırarak cemaate mensup mezhepler olarak nitelendirmekte ancak yine de bunlar için

İbn Teymiyye, taklit karşıtlığını da içinde barındıran mezhep taassubu eleştirisinden hareketle Eşarilik ve Maturidiliği de atlayarak doğrudan selef dönemine geçiş yapmakta, bu dönemin din anlayışını önelemekte ve daha çok selef olarak nitelendirdiği Hadis Taraftarları'nı Ehl-i Sünnet kabul ederek Eşarilik ve Maturidiliği bu yapının dışında tutma eğilimindedir.²⁰⁴ İbn Teymiyye'nin Ehl-i Sünnet olgusunun sınırlarını çizerken Şîi ve Mutezili grupları dışarıda bırakan bunun dışındaki tefsir, hadis ve fıkıh imamlarını böylelikle de ümmetin çoğunluğunu kapsayan yaklaşımının²⁰⁵ ise bir anlamda bu ekol ile ilgili çizebileceği profilin en geniş halini yansıttığı söylenebilir.

Konuyla ilgili tartışmaların bir bölümünü de İbn Teymiyye'nin Ehl-i Sünnet özelinde şekillendirdiği mezhep algısı oluşturmaktadır. Zira İbn Teymiyye'nin zihin dünyasında bu yapılar arasındaki ilişki kadar önem arz eden bir başka konu daha vardır ki o da Ehl-i Sünnet kavramına biçilen rol ve kimliktir. Öyleyse ona göre Ehl-i Sünnet, adeta bir din midir yoksa İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren varlık kazanmış bulunan en esaslı yorumu olarak nitelendirilebilecek bir mezhep, sosyo-politik bir yapı ya da kültürel bir oluşum mudur? İbn Teymiyye'nin Ehl-i Sünnet'i "Allah'ın Ebu Hanife, İmam Malik, İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel'i yaratmadan önce de bilinen bir mezhep"²⁰⁶ olarak takdim etmesi, bize bu noktada önemli ipuçları sunmaktadır. Her ne kadar bu bakış açısı, bizi İbn Teymiyye'nin Ehl-i Sünnet'i bir din olarak

"sünnet" ya da "Ehl-i Sünnet" kavramlarını kullanmamaktadır. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 311.

²⁰⁴ Bu durumun çağdaş bir değerlendirmesi için ayrıca bkz. Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, s. 26.

²⁰⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 33. Krş. *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 129.

²⁰⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 601.

gördüğü şeklindeki yargıya²⁰⁷ ulaştırmak için yeterli içeriğe sahip olmasa da onun bu ekol ile ilgili tarih üstü ya da tarihsel vakıyyla büyük ölçüde uygunluk arz etmeyen bir algılama biçimine sahip olduğunu söylememiz için yeterli veriyi sunduğunu ayrıca belirtmek gerekir. Zira İbn Teymiyye'nin Ehl-i Sünnet'in konumunu belirlerken onu İslam'ın tam da merkezinde bulunan bir yapı olarak tasvir etmesi,²⁰⁸ onun bu ekolü bilindik anlamda bir İslam mezhebi olarak değil de daha çok İslam'ı en iyi temsil eden yol olarak gördüğü şeklinde bir kanaate sahip olduğunu düşündürmektedir. Yine İbn Teymiyye'nin Ehl-i Sünnet'i sahabenin Hz. Peygamber'den aldığı mezhep ya da görüşler topluluğu olarak takdim etmesi ve Ehl-i Sünnet'e muhalefet edenin her kim

²⁰⁷ Evkuran, İbn Teymiyye'nin mezkûr ifadesinden hareketle bir genelleme yapmakta ve geleneksel Sünnî bir âlimin Ehl-i Sünnet'i rahatlıkla İslam ile özdeşleştirebileceğini ve bu yapıyı din formunda algıladığını İbn Teymiyye'yi de ihsas ettirecek bir biçimde vurgulamaktadır. Bkz. Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2016, s. 111-112. Evkuran'ın bu yaklaşımının genel Sünnî telakki ile uygunluğu bir tarafa bırakılacak olursa İbn Teymiyye için geçerli olduğu görüşüne katılmadığımızı belirtmek isteriz. Birçok fırka hakkında görüş belirterek eleştirilerde bulunan, fırak ve makalât edebiyatına hâkim olan ve mezheplerin doğuşu ile ilgili meseleleri etraflıca ele alan İbn Teymiyye için böyle bir tespitte bulunmak zor görünmektedir. Buna ek olarak İbn Teymiyye'nin Ehl-i Sünnet'i bir mezhep olarak görece donanımdan yoksun bir düşünür olarak anılması da ayrı bir tartışma konusudur. Her ne kadar İbn Teymiyye, özellikle Şiilik karşıtlığı bağlamında Sünniliğe zaman zaman tarih üstü bir konum belirleyen zorunlu manevralarda bulunsa da bu durumu onun Sünniliği İslam ya da din olarak gördüğü şeklinde değerlendirmek, aşırı yorum gibi durmaktadır. Son noktada İbn Teymiyye'nin bu yapıyı İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren temsil keyfiyetine sahip bir mezhep olarak telakki ettiğinin vurgulanabileceği kanaatini taşıdığımızı belirtmek isteriz.

²⁰⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 259.

olursa olsun bid'at ehlinde sayılacağını belirtmesi²⁰⁹ de bu kapsamda değerlendirilebilecek bir mahiyet arz etmektedir.

İbn Teymiyye'nin Ehl-i Sünnet'i diğer İslam mezhepleri ile kıyaslarken yapmış olduğu değerlendirmeler de bizlere bu noktada farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Bu doğrultuda o, Ehl-i Sünnet'i her konuda orta yolu temsil eden bir yapı olarak takdim etmektedir. Örneğin Ehl-i Sünnet, Hz. Ali konusunda Haricîler ile Rafizîler arasında orta yolu temsil ederken Hz. Osman konusunda Mervanîler ile Zeydiyye arasında yer almaktadır. Yine Ehl-i Sünnet, vaîd konusunda Haricîler ve Mutezile ile Mürcie arasında yer alırken kader konusunda Mutezile ile Cehmiyye arasındaki orta yolu temsil etmektedir. Sıfatlar konusundaki görüşlerinde ise Ehl-i Sünnet, Muattıla ile Mümessile arasında bulunmaktadır.²¹⁰ İbn Teymiyye'nin Ehl-i Sünnet ile ilgili bu değerlendirmeleri göz önünde bulundurulacak olursa o, bu tür tespitleriyle Ehl-i Sünnet'i İslam'ın merkezine yerleştirmesinin ve sahabeye dayandırmasının yanı sıra bu ekolü İslam'ın en mutedil yorumu ve her konuda orta yolu temsil eden boyutu olarak gördüğünü düşündürmektedir. Bu yaklaşım biçimi de İbn Teymiyye'nin Ehl-i Sünnet ile ilgili algısının farklı bir yönü olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Teymiyye düşüncesinde selef vurgusu ile Ehl-i Sünnet savunusunun iç içe geçmiş bir biçimde yer aldığını ve bu yapıların İbn Teymiyye'ye özgü bir yaklaşımla konumlandırıldığını yukarıda belirtmiştik. Bu doğrultuda İbn Teymiyye'nin Eşarîlik eleştirisi ve bu eleştiriye yüklemiş olduğu işlevsel anlam hem Eşarîlik tasavvurunun tespit edilmesi hem de onun selefi/Hadis Taraftarı düşünce yapısıyla Ehl-i Sünnet algısı arasında kurmuş olduğu ilişkinin buradan hareketle de Ehl-i Sünnet

²⁰⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 601.

²¹⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 172.

tasavvurunun mahiyetinin açığa çıkarılması bakımından önem arz etmektedir. Zira o, Ehl-i Sünnet açısından büyük önem taşıyan Eşarîliği yoğun bir eleştiriye tâbi tutmuş buna karşılık selef algısı üzerinden bir Ehl-i Sünnet savunusu gerçekleştirmiştir. Onun bu yaklaşımı, zihninde var olan Ehl-i Sünnet algısının sanılandan farklı bir çerçeveye ve içeriğe sahip olduğunu düşündürmektedir. Öyleyse bu durum, İbn Teymiyye'nin Eşarîliği neden eleştirilecek bir yapı olarak gördüğünün ve hangi değişkenler üzerinden tenkit ettiğinin bazı yönleriyle aydınlatılması ile kısmen de olsa açıklığa kavuşturulmuş olacaktır. İbn Teymiyye'nin Eşarîliğe yönelik eleştirilerinin tespiti, onun bu ekolle ilgili algısının ortaya çıkarılmasını da kolaylaştıracaktır. Ayrıca bu çaba, İbn Teymiyye'nin Ehl-i Sünnet algısının sınırlarını bir başka yönden belirleme adına önemli bir yol haritası sunacaktır.

İbn Teymiyye'nin Eşarîlik eleştirisi ile ilgili değinilmesi gereken ilk ve en önemli hususlardan biri olarak karşımıza “felsefî kelâm” olgusu bağlamında “felsefî Eşarîlik” çıkmaktadır. Zira İbn Teymiyye'ye göre Ebu Hamid el-Gazalî (ö. 505/1111), Fahreddin er-Razî (ö. 606/1210) ve Seyfeddin el-Amidî (ö. 631/1233) gibi Eşarî düşüncenin geç dönem temsilcileri, felsefe ile kelâmı mezcetmiştir. Bu durumun bir neticesi olarak bu kelâmcıların usûl anlayışlarında felsefeden kaynaklı şüphe ve sorunlar artmakla birlikte felsefî bir bakış açısı hâkim olmuştur.²¹¹ Ayrıca onun yaşadığı dönemde Eşarîliğin gerek Eyyûbîler'in desteğini alarak bu dönemden itibaren hareket alanını genişletmiş olması²¹² gerekse Bakillânî (ö. 403/1013) ve Cüveynî (ö.

²¹¹ İbn Teymiyye'nin Eşarî düşünürler bağlamında felsefe ile kelâmın mezc edilmesi ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 288. Krş. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 293.

²¹² Eşarîliğin Selahaddin Eyyûbî ve Nureddin Zengî dönemlerinde teşvik ve destek gördüğü buna bağlı olarak Eşarî kelâmında ve bir anlamda felsefî bir boyut kazanan metodolojilerinde ciddi farklılaşmalar

478/1085) ile başlayan Gazâlî (ö. 505/1111) ve Râzî (ö. 606/1210) ile birlikte olgunluğa ulaşarak kelâmî/felsefî hüviyete büründüğü bir döneme rast gelmiş olması,²¹³ İbn Teymiyye'nin Eşarîliğe sert eleştiriler yöneltmesinde etkili olmuştur. Felsefî Eşarîlik eleştirisinin merkezine yerleştirmiş olduğu Râzî'nin *el-Muhassal* adlı eserini tenkit amaçlı bir de eser²¹⁴ kaleme alan İbn Teymiyye'ye göre kelâm, felsefe ve Aristo mantığıyla iç içe geçmiş bir düşünce sistemi,²¹⁵ Mutezile'nin metodunu

yaşandığı bilinmektedir. Bu durum, İbn Teymiyye öncesinde Muvaffakuddin b. Kudâme gibi Ehl-i Hadis mensuplarınca da dile getirilmiş ve eleştirilmiştir. Ancak bu muhalefet hareketi, bir anlamda İbn Teymiyye ile zirve noktasına ulaşmış ve İbn Teymiyye'nin *Der'u Tearuz* gibi eserleriyle de yazıya geçirilmiştir. Konu ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için bkz. Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 34.

²¹³ Bu noktada Fahreddin er-Razî ismi ön plâna çıkmaktadır. Zira Fahreddin er-Razî, selefleri gibi İslam filozoflarına karşı Eşarîliğin kelâm sistemini savunmuş olmasına karşın eserlerinde felsefî konulara daha fazla yer vermesi ve İbn Sina'nın etkisinde kalarak felsefe ile kelâmın konularını birleştirip “felsefî kelâm” dönemini başlatması nedeniyle eleştirilerin odağındaki isim haline gelmiştir. Bkz. Hüseyin Atay, “Fahreddin er-Razî'nin Kelâm İlmindeki Yeri”, *Fahreddin er-Razî Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, Önsöz, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 2002, s. XXXV; Faruk Sancar, “Selef Geleneğinde Fahreddin er-Razî'ye Yöneltilen Metodik Eleştiriler”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Razî*, İsam Yay. İstanbul, 2013, s. 580. İbn Teymiyye'nin Fahreddin er-Razî'ye dönük müstakil eleştirileri için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 439.

²¹⁴ İbn Teymiyye'nin *el-Muhassal* adlı esere yazdığı reddiye ile ilgili olarak bkz. Atay, “Fahreddin er-Razî'nin Kelam İlmindeki Yeri”, s. XXXVIII. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne* adlı eserinin de birçok yerinde Fahreddin er-Razî'den ve *el-Muhassal* adlı eserinden bahsetmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 169. İbn Receb'e göre İbn Teymiyye, Razî'nin *el-Muhassal* adlı eserine *Şerhu Evveli'l-Muhassal* adıyla bir şerh yazmıştır. Bkz. İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanabile*, c. IV, s. 522.

²¹⁵ Bu noktada İbn Teymiyye'nin birçok konuda Fahreddin er-Razî'nin görüşleriyle İbn Sina'nın görüşleri arasında benzerlik olduğunu dile getirmesi ve Fahreddin er-Razî'nin çoğu noktada İbn Sina'ya muvafakat ettiğini belirtmesi önemlidir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 169. Onun bu

kullanmış olmanın yanı sıra selefin yolundan da ayrılmış oluyordu. Bu usûl anlayışına sahip bir mezhebin Ehl-i Sünnet'ten kabul edilmesi ise mümkün değildi.²¹⁶ Öyleyse bu dönemde gerilemiş bulunan selefi din anlayışının canlandırılması, kelâmî akılcılığın terk edilerek bunun yerine nasçı akılcılığın ikame edilmesi, dinî hüküm ve haberlerin İslam düşüncesine sonradan girmiş bulunan terminoloji, yöntem ve delillerden arındırılması gerekiyordu.²¹⁷ İbn Teymiyye'nin selef inancını ve usûlünü ihyâ ve ihdas amacıyla gerçekleştirdiği kelâmî/felsefî Eşarîlik eleştirisini, bu şartlar ışığında değerlendirmek gerekir. Bu doğrultuda İbn Teymiyye'nin Eşarîlik eleştirisini, Ehl-i Sünnet kelâmıyla ya da Sünnî kelâmla naslar arasındaki mesafeyi kapatma ve Sünnî kelâmın nasların ve dinî ilimlerin çizmiş olduğu sınırlar içerisinde kalmasını sağlama şeklinde bir teolojik inşa girişimi olarak değerlendirmek de mümkündür.²¹⁸ Bunu yaparken de İbn Teymiyye'nin mütekaddimûn Eşarîlik/müteahhirûn Eşarîlik

bakış açısı, Fahreddin er-Razî'de somutlaşan felsefi Eşarîlik olgusunun eleştirilmesine neden olan arka plan faktörlerine göndermede bulunmaktadır.

²¹⁶ İbn Teymiyye, özellikle müteahhirûn dönemi Eşarîlerini felsefeye kayma ve Mutezile'nin metodunu kullanmanın yanı sıra akıl ve nakil arasında bir tercihte bulunamama bir de fikrî gelgitler yaşamayla itham etmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Der'u Tearuz*, c. I. s. 157-158.

²¹⁷ Hüseyin Aydın, "İbn Teymiyye'ye Göre Kelam ve Kelamcılar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, cilt: VII, sayı: 1, s. 211.

²¹⁸ Bu noktada İbn Teymiyye'nin Eşarîliği itikadî bir düşünce sistemi olarak selefi düşüncenin temsilcisi şeklinde görmediğini de belirtmek gerekir. İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımı, Eşarîliğin usûl anlayışındaki değişim öncesi dönemdeki durumunun selef inancına oldukça yakın bir yapıda olduğu şeklinde bir kanaate sahip olmasıyla ilgilidir. İbn Teymiyye'nin bu noktadaki hassasiyeti, felsefi Eşarîliğin Sünnî kelâmın öncüsü ve en önemli temsilcisi olarak takdim edilmesi şeklindeki genel kabule yönelik bir başkaldırı olarak da görülebilir. Bütün bu gelişmelere yön veren bir unsur olarak İbn Teymiyye'nin zihninde yer edinmiş bulunan Sünnîlik algısının da temel belirleyici faktörlerden biri olduğunu unutmamak gerekir.

ayrımına giderek Eşarî düşüncesinin usûl anlayışında ortaya çıkan farklılığa sık sık vurgu yaptığı ve eleştirilerinin özellikle son dönem Eşarî kelamcılar üzerinde yoğunlaştığı gerçeğini dikkatlerden uzak tutmamak gerekir.²¹⁹

İbn Teymiyye'nin tasavvuf düşüncesine ve sûfi zümrelere yönelik tenkitlerinde de Eşarîliktekine benzer bir yaklaşımın belirleyici olduğu söylenebilir. Tasavvuf'a yönelik kategorik ve toptancı bir eleştiride bulunmayan İbn Teymiyye, genel olarak Gazalî öncesi dönemde yaşamış bulunan sûfilere ve tasavvuf anlayışına ek olarak zühd ve takva eksenli erken dönem sufilik telâkkisine müspet yaklaşmaktadır.²²⁰ Hatta o, erken döneme ait bazı sufilerin görüşlerine zaman zaman eserlerinde yer vererek bu durumu tescillemektedir. Buna karşın eleştirilerini Eşarîlik'te olduğu gibi Gazalî sonrası sûfi düşünürlerle ek olarak bu dönemde ortaya çıkmış bazı uygulama ve inanç biçimlerine yöneltmektedir. Hatta belirtmelidir ki İbn Teymiyye, müteahhirûn dönemi tasavvuf düşüncesini eleştirirken mütekaddimûn dönemini delil gösterecek

²¹⁹ Örneğin İbn Teymiyye, haberî sıfatlar bağlamında Allah'ın arşın üstünde ya da gökte olduğu konusunu işlerken önce Ehl-i Sünnet olarak da nitelendirdiği Ehl-i Hadis'in görüşlerini aktarmakta daha sonra ise müteahhirun dönemi Eşarîleri'nin haberî sıfatlar bağlamında Allah'ın arşta olmasını nefyettiklerini ileri sürmektedir. Oysaki Ebu Hasan el-Eşarî ve Eşarî geleneğin erken dönem temsilcileri, haberî sıfatları kabul etmekte dolayısıyla da bu hususta müteahhirun dönemi Eşarîlerinden ayrılmaktadırlar. Konu ile ilgili değerlendirmeler için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 329. Krş. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 223. İbn Teymiyye, ru'yetullah konusunu ele alırken de Eşarîliği söz konusu etmiş ve mütekaddimun Eşarîlerle müteahhirun Eşarîlerin bu konuda farklı kanaatlere sahip olduklarını belirterek benzer bir taksim yapmıştır. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 615-617.

²²⁰ İbn Teymiyye'nin zühd ve takva orijinli din anlayışı ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 94.

kadar da zühd ve takva eksenli erken dönem tasavvuf anlayışına sıcak bakmaktadır.²²¹ İbn Teymiyye'nin tasavvuf eleştirisinin temel kodlarına baktığımızda ise tevessül gibi yerleşik bazı uygulamaların yanı sıra İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) "vahdet-i vücûd" anlayışı ile Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) "enelhak" öğretisinin öne çıktığı görülmektedir.²²² Ayrıca "Hulûl" öğretisi, aşırı felsefî ve batınî yorumlar ve ibahiyyeci uygulamalara ek olarak İbn Seb'in, İbnü'l-Farîd, Sühreverdi el-Maktûl ve Sadruddin el-Konevî gibi isimler tarafından temsil edilen felsefî tasavvuf olgusu, İbn Teymiyye tarafından ciddi eleştiri konusu yapılmıştır.²²³ İbn Teymiyye, tasavvufa

²²¹ Konu ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Sancar, "Reaksiyoner Bir Düşünür Olarak İbn Teymiyye", s. 1283. İbn Teymiyye'nin tasavvuf eleştirisinin dönemlendirilmesi ile ilgili farklı bir yaklaşım için ayrıca bkz. Emrah Kaya, "Tasavvuf ve İlhamın İbn Teymiyye Düşüncesindeki Yeri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 2016, c. XX, sayı 1, ss. 16.

²²² Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. II, s. 483; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, c. I, s. 154. İbn Teymiyye, vahdet-i vücûd telakkîsini eleştirmek maksadıyla aynı zamanda *er-Reddü'l-Akvem alâ ma fi Fususi'l-Hikem* adlı bir risale kaleme almıştır.

²²³ İbn Teymiyye'nin hulûl ve ittihad konularındaki eleştirileri için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 624. Vahdet-i vücûd görüşünü benimseyen İbn Arabî, İbn Seb'in ve İbnü'l-Farîd gibi isimlerle ilgili değerlendirmeleri için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 626. Konu ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için ayrıca bkz. Kırbaoğlu, "Maziden Atıye Selefî Düşüncenin Anatomisi", s. 158. İbn Teymiyye'nin başta hulûl ve ittihad olmak üzere vahdet-i vücûd gibi tasavvuf düşüncesinin temel konuları ile ilgili ayrıntılı değerlendirmeleri için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 331 vd. Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, tasavvuf düşüncesini bazı yönleriyle eleştirmekte bazı yönleriyle de kendi din anlayışına uygun bularak sufi düşünceye müspet yaklaşmaktadır. İbn Teymiyye'nin bu çift yönlü yaklaşımı, gerek kendi görüş ve eleştirilerinin gerekse Hanbelî düşünce sisteminin ve Hanbelî gelenek mensuplarının bir disiplin olarak tasavvufa bakışı ve sufi düşünceye yönelik eleştirilerinin bir bütün halinde ele alınmasıyla daha anlamlı hale gelecektir. Konu ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için bkz. Hikmet Yaman, "Hanbalite Criticism of Sufism: Ibn Taymiyya (d.

dönük eleştirilerini sürdürürken sufi düşünce içerisindeki bu aşırı görüşlerden hareketle zaman zaman da sufîlikle İsmailîlik ve Nusayrîlik arasında benzerlik kurma yoluna gitmiştir.²²⁴ Bazen de o, velayet ile imameti aynı kategoride değerlendirmiş böylelikle tasavvufu ve İmamiyye'yi birlikte eleştirme gibi bir tavır sergilemiştir.²²⁵

İbn Teymiyye, tasavvuf eleştirisinde de gözlemlendiği gibi Eşarîliği ele alırken yukarıda da belirtildiği şekliyle bu ekolü kendi içerisinde ikiye ayırdıktan sonra Eşarîleri bu taksime göre değerlendirmiş, Eşarîler'in selef düşüncesine olan uzaklıklarını ve yakınlıklarını ise bu taksimdeki yerlerine göre belirlemiştir. Buna göre selef düşüncesine İbn Küllâb (ö. 240/854), Eşarî'den (ö. 324/935-36); Eşarî, Bakıllanî'den (ö.403/1013); Bakıllanî, Cüveynî'den (ö. 478/1085), Cüveynî de Razî (ö. 606/1210) ve Amidî'den (ö. 631/1233) daha yakındır.²²⁶ Buna ek olarak İbn Teymiyye, coğrafi konumu da dikkate alarak Ebû Hasan el-Eşarî, el-Bahilî, İbn Mücahid ve Bakıllanî gibi Irak bölgesi Eşarîlerini selef düşüncesine, Ebubekir İbn Fûrek gibi Horasan bölgesi Eşarîlerine göre daha yakın görmektedir.²²⁷ İbn

795/1328) a Hanbalite Ascetic (Zahid)", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, 2010, cilt: XIV, sayı: 43.

²²⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 626.

²²⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s. 291.

²²⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 293.

²²⁷ Abdurrahman b. Salih b. Salih Mahmûd, *Mevkifu İbn Teymiyye mine'l-Eşâ'ire*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1995, c. II. s. 786. İbn Teymiyye'nin böyle bir coğrafi bölümlendirme yapmasının altında yatan en önemli nedenlerden biri belki de en önemlisi, onun yaşadığı çağa gelinceye kadarki Şam-Irak bölgesi Eşarîliği ile Horasan-Maveraünnehir bölgesi Eşarîliğinin kelâm ve felsefe ile olan ilişkisi bakımından ciddi farklılıklar yaşamış olmasıdır. Zira anılan dönemde Maveraünnehir bölgesinde Adudiddin el-Îcî, Sadeddin et-Teftazanî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî gibi muhakkık kelâm âlimleri yetişmiştir. Şam-Irak bölgesi Eşarîliği ise aklı ilimlerdeki konumunu muhafaza etse de Maveraünnehir kadar yoğun

Teymiyye'nin bu türden değerlendirmelerde bulunurken müteahhirûn Eşarîleri'nin birçok noktada selef düşüncesinden gittikçe uzaklaşan bir eğilim içerisinde oldukları ön kabulünden hareket ettiğini söylemek mümkündür.

İbn Teymiyye'nin özellikle kendi dönemindeki Eşarîliğin usûlüddin anlayışına ve teolojisine yönelik yoğun eleştiriler yöneltmekle birlikte erken dönem Eşarî düşünce ve düşünürlerine karşı selef inancına daha yakın olmaları nedeniyle nispeten olumlu bir tutum içerisinde olduğuna yukarıda değinmiştik. Hatta İbn Teymiyye, bazen de Eşarîliği konusal bağlamda ve diğer mezheplerle karşılaştırmalı olarak ele almakta ve yine bu ekol ile ilgili müspet ifadeler kullanmaktadır. Örneğin ona göre Eşarîlik, ru'yetullahı kabul etmesi nedeniyle ru'yetullahı kabul etmeyen Şia ve Mutezile'den daha makuldür, bu yönüyle aklın ve şeriatın ilkelerine bu ekollerden daha yakındır.²²⁸ İbn Teymiyye'ye göre Eşarîlik, ru'yetullah konusundaki görüşlerine ek olarak kader ve sıfatlar konusundaki görüşlerinde de Şia ve Mutezile'den daha isabetli fikirlere sahiptir.²²⁹ Konusal bağlamla birlikte şahıslar bazında ise İbn Teymiyye gerek eserlerinde Ahmed b. Hanbel'e övgüde bulunması gerekse felsefe ve mantık kavramlarını çok fazla kullanmaması nedeniyle Ebu Hasan el-Eşarî'ye farklı bir konum tahsis etmiştir.²³⁰ Buna göre İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne* adlı eserinde çokça referansta bulunduğu ve özel bir konum tahsis ettiği Eşarî'nin *Makalâtu'l-İslamiyyîn* adlı eserinin usûlüddin konusunda gördüğü eserlerin en kapsamlısı

tartışmalara sahne olmamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi* s. 32.

²²⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 347.

²²⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 352.

²³⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 228. Krş. Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 15. İbn Teymiyye'nin Eşarî geleneğin önemli isimlerinden Bakıllânî (ö.403/1013) ile ilgili de nispeten benzer bir tutum içerisinde olduğu söylenebilir.

olduğunu belirterek bu eserde Eşarî'nin başkalarının sözünü bile etmediği konular hakkında ayrıntılı değerlendirmeler yaptığını belirtmiştir.²³¹ Bu süreçte Eşarî'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonra Mutezilî görüşleri yoğun bir şekilde eleştirmiş olması da belirleyici bir role sahiptir. Buna ek olarak Eşarî'nin *el-İbâne* adlı eserinde “rü'yetullah” ve “halku'l-Kur'ân” gibi dönemin şartları açısından yoğun anlamlar taşıyan konularda Hanbelî çizgiyi takip etmesi, yeni muhitinde kendine yer bulma çabası ve Ahmed b. Hanbel'e bağlılığını bildirmiş olması da önemlidir.²³² Yine de belirtmelidir ki İbn Teymiyye'nin Eşarîlik eleştirisinden Ebû Hasan el-Eşarî de payına düşeni almış ve Eşarî, Mutezile'den kalma bazı fikirleri nedeniyle İbn

²³¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 275-276. İbn Teymiyye'nin Ebu Hasan el-Eşarî'nin *Makalâtu'l-İslamiyyîn* adlı eseri ile ilgili tespitlerinin çağdaş bir değerlendirmesi için ayrıca bkz. Mehmet Keskin, *İmam Eşari ve Eşarilik*, Düşün Yay. İstanbul, 2013, s. 32-33. İbn Teymiyye, Ebu Hasan el-Eşarî'nin *Makalâtu'l-İslamiyyîn* adlı eserininin Eşarî gelenek içerisinde de öncü bir konuma sahip olduğunu ifade etmektedir. Örneğin bu eser, İbn Fûrek gibi sonraki dönem Eşarî düşünürlerin ortaya koymuş olduğu eserlerden daha kapsamlıdır. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 304.

²³² Eşarî'nin “rü'yetullah” ve “halku'l-Kur'ân” konularındaki görüşleri için bkz. Ebu Hasan el-Eşarî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Dârü'l-Kitâb, Kahire, 1397/1977, s. 47-85. Eşarî'nin Ahmed b. Hanbel'e yönelik övücü ifadeleri için bkz. Eşarî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, s. 20. Yine de belirtmelidir ki Eşarî'nin Ahmed b. Hanbel'e yönelik bu övücü ifadelerinin ve bağlılığının samimiyet derecesini kestirmek, oldukça güçtür. Zira Eşarî'nin diğer eserleri söz konusu edildiğinde farklı kanaatlar hâsıl olabilmektedir. Konu ile ilgili çağdaş araştırmalardaki tespit ve tartışmalar için bkz. Mehmet Keskin, *Eşarîliğin Teşekkül Süreci el-Eşarî Dönemi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, 2005, s. 112; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, s. 189-192; İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, s. 225.

Teymiyye tarafından çelişkiye düşmekle itham edilerek eleştirilmiştir.²³³ Tam da bu noktada İbn Teymiyye, Ebu Hasan el-Eşarî'nin bir zamanlar Mutezile'nin saflarında bulunduğunu ve ünlü Mutezile kelâmcısı Ebû Ali el-Cubbaî'den (ö. 303/916) uzun süre ders aldığını özellikle vurgulamaktadır.²³⁴ İbn Teymiyye'nin Ebû Hasan el-Eşarî'nin şahsında temerküz eden eleştirilerinin diğer bir ayağını da Eşarî'nin Ehl-i Hadis geleneğinin kelâm ilmine yönelik menfi bakış açılarını eleştiriye tâbi tutması ve kelâm savunusu bağlamında alternatif bir söylem kullanması oluşturmaktadır.²³⁵

İbn Teymiyye'nin Eşarî'nin şahsına dönük ya da erken dönem Eşarî gelenekle alakalı müspet algısının bir benzerinin Hanbelî gelenekte de var olduğunu söyleyebiliriz. Zira Eşarî ve ekolün erken dönem temsilcilerinin metnin lafzına dönük vurgusu ve buradan hareketle görünen/zahirî anlama dayanma şeklindeki çabası, ilk başlarda Hanbelîler'in sempatisini kazanmıştır. Sonra bu olumlu yaklaşım, yavaş yavaş etkisini yitirmiş ve sonuçta Hanbelîler'in açık düşmanlığına dönüşmüştür. Bu manzaranın ortaya çıkmasında ise geç dönem Eşarî düşünürlerin çoğunlukla Mutezilî düşüncenin ve Maturidîler'in etkisinde kalarak aklî delillere dönüş yapmaları böylelikle de metodolojik bir farklılaşmaya uğramaları, temel belirleyici unsur

²³³ İbn Teymiyye'nin Eşarî'nin Mutezile'den kalma görüşleri ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 227-229. Örneğin İbn Teymiyye'ye göre Ebu Hasan el-Eşarî, fiilî sıfatlar konusunda Cehmiyye ve Mutezile'ye tabi olmuştur. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 390. İbn Teymiyye'nin Eşarî'ye yönelik eleştirilerinin izlerini Hanbelî gelenekte de sürmek mümkündür. Bkz. İğde, *Siyasî-İtikadî Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, s. 225-226.

²³⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 277.

²³⁵ Eşarî, İbn Teymiyye'nin eleştiri oklarını üzerine çekmesine neden olan bu tartışmaya *el-Hass ale'l-Bahs* adlı eserinde yer vermiş ve Ehl-i Hadis'in kelâm karşıtlığını ayrıntılı bir biçimde ele alarak tenkit etmiştir. Konu ile ilgili müstakil bir çalışma için Bkz. Sami Turan Erel, "Ebû Hasan el-Eşarî'nin el-Hass ale'l-Bahs Adlı Risalesinde Selefîyye'nin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, Beyan Yay. İstanbul, 2015, Cilt I, s. 167-174.

olmuştur.²³⁶ İbn Teymiyye'nin Eşarîlik eleştirisinin temeline yerleştiği "Felsefî Kelâm" olgusu olarak da nitelendirilebilecek bu durum, Hanbelîler'in ve bir anlamda bu geleneğin en etkili ismi olan İbn Teymiyye'nin de yoğun eleştirilerine maruz kalmıştır.

İbn Teymiyye'nin şahıslar bazında yürütmüş olduğu Eşarîlik eleştirisine dönecek olursak bu eleştirinin Eşarî öncesi döneme kadar uzandığını belirtmek gerekir. Zira o, bu doğrultuda Eşarîliğin üzerine oturduğu temeli oluşturan Küllâbiyye²³⁷ mektebinin kurucusu Abdullah İbn Küllâb'ı (ö. 240/854) da eleştirmiştir.²³⁸ İbn Teymiyye, eleştirmekle birlikte zaman zaman görüşlerine yer verdiği Abdullah İbn Küllâb ile birlikte erken dönem Sünnî kelâmının kurucuları olarak da nitelendirilebilecek olan Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve Ebû'l-Abbas el-Kalânîsî (ö. IV./X. yüzyıl başları ?) gibi isimleri de bu bağlamda değerlendirerek tenkit etmiştir.²³⁹ Bu durum da göstermektedir ki İbn Teymiyye, erken dönem usûl

²³⁶ Claude Salamé, "Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist (Akılcı) ve Literalist (Nakilci, Lafızcı) Akımlar ve Büyük Kelâm Okulları", çev. Kamil Güneş, *Marife*, Yıl: 2, Sayı: 1, s. 210.

²³⁷ İbn Teymiyye, birçok konuda Ebû Hasan el-Eşarî'nin İbn Küllâb'ın görüşlerini takip ettiğini belirterek Eşarîlik ile Küllâbiyye arasındaki bu ilişkiye temas etmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 327. Küllâbiyye ekolünün Eşarîlikle ilişkisi için ayrıca bkz. Mehmet Kalaycı, "Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbilik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51: 2 (2010), s. 401-411.

²³⁸ İbn Teymiyye'nin Abdullah İbn Küllâb ve Küllâbilik ile ilgili eleştirileri için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 180.

²³⁹ İbn Teymiyye'nin bu isimlerle ilgili eleştirilerine *er-Risaletü'l-Ba'lbekiyye* adlı eserinde yer verilmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *er-Risaletü'l-Ba'lbekiyye*. (*Mecmuatu'r-Resail* içinde) Mısır, 1326. s. 322-435. Kelâmullah tartışmaları bağlamında İbn Teymiyye'nin bu isimlere yönelik eleştirileri ile ilgili müstakil bir çalışma için bkz. Muammer Esen, "İbn Teymiyye'nin Kelâmullah Tartışmalarındaki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, cilt: XLII, s. 262-263.

anlayışıyla alakalı nispeten müspet bir algıya sahip olmakla birlikte selef akidesine ters düştüğü kanaatini taşıdığı ve zihninde şekillenmiş bulunan selef algısının dışında kabul ettiği kişi ve görüşleri eleştirmekten geri durmamıştır. Selef neslinden olmakla birlikte bazı kişilerin selef olgusunun dışında tutulması ise daha çok Ehl-i Hadis çevresini himaye eden seçmeci yaklaşımla ilintilidir.

İbn Teymiyye'nin Eşarîliği yoğun bir biçimde eleştiriye tâbi tutması ile ilgili değinilmesi gereken bir başka husus daha vardır ki o da muhataplık ilişkisidir. İbn Teymiyye'nin yaşadığı VII./XIII. ve VIII./XIV. asırlara siyasî-itikadî mezheplerin genel görünümü²⁴⁰ açısından bakıldığında Şîilik bir kenara bırakılacak olursa Hanbelî/Hadis Taraftarı gelenek bakımından Mısır/Şam bölgesindeki²⁴¹ en güçlü ötekinin diğer bir deyişle en etkili muhatapın Eşarîlik olduğu görülmektedir.²⁴² Zira bu dönemde Mutezile, mütedavil fikirleri istisna tutulacak olursa müntesipleri ve savunucuları/taşıyıcıları bakımından çok az bir etkiye sahiptir.²⁴³ Maturidîlik ise gerek

²⁴⁰ İbn Teymiyye'nin eleştirilerinin ve mücadelesinin temelde Şîliğe ve Şii/Batinî gruplara bir de Eşarîliğe ve Mutezili fikirlere yöneldiği bilinmektedir. Bu potaya filozoflar, sûfiler ve fakihlerin de dâhil edilmesi gerekmektedir. Bu tablo aynı zamanda İbn Teymiyye'nin yaşadığı zaman diliminde bu yapıların o dönemin düşünce dünyasında hatırı sayılır bir yer işgal ettiğini bu yönüyle de İbn Teymiyye açısından eleştirilecek bir potansiyele sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

²⁴¹ İslam dünyasının Horasan/Maveraünnehir bölgesine nispetle batı yakası olarak da değerlendirilebilecek olan Mısır/Şam bölgesi, aynı zamanda Eşarîliğin çoğunlukla hâkim olduğu bölge olarak da bilinmektedir. Bkz. Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ali b. Abdulkadir Makrizî, *el-Hitatu'l-Makriziyye*, ed. M. Gaston Wiet - F. Sezgin, Frankfurt, 1995, c. IV, s. 284.

²⁴² Bu noktada İbn Teymiyye'nin Eşarîlik ile kurduğu muhataplık ilişkisinin Şîilik ile kurduğu muhataplık ilişkisinden mahiyet, amaç ve yöntem itibarıyla farklılık gösterdiğini ayrıca belirtmek gerekir.

²⁴³ İbn Teymiyye'nin eserleri göz önünde bulundurulduğunda onun Mutezile eleştirisinin de azımsanamayacak boyutlarda olduğu rahatlıkla söylenebilir. Dolayısıyla buradaki ifadeden kastımız,

Pezdevî (ö. 493/1099) ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114) gibi şahıslardan sonra çok önemli isimler yetiştirememesi gerek bazı tarihî şartlar gerekse de İbn Teymiyye'nin bu ekolü Hanefilik içerisinde değerlendirme eğiliminde olması²⁴⁴ gibi nedenlerden ötürü ciddi bir muhataplık ilişkisi kurulacak potansiyele sahip değildir. Bu noktada Maturidîliğin sosyal çevresinin İbn Teymiyye'nin yaşadığı VII./XIII. ve VIII./XIV. asırlara gelinceye kadar Eşarilikte görüldüğü gibi Mısır, Şam ve Irak bölgesinde yayılma eğilimi göstermemesine ek olarak daha çok Horasan ve Maveraünnehir bölgesi Hanefileri ile sınırlı kalmış olması²⁴⁵ da önemlidir. Ayrıca Maturidîlik, Eşarîliğin tarihî seyrinde gözlemlendiği gibi hiçbir zaman tam anlamıyla felsefi bir hüviyete bürünmediğinden²⁴⁶ İbn Teymiyye'nin yoğun eleştirilerine hedef

İbn Teymiyye'nin Mutezile'yi hiç eleştirmediği değil Eşariliğe nispetle bu ekolü farklı bir kategoride değerlendirmesi ile ilgili bir durumdur. İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde Mutezile tabanının Eşariliğe nispetle oldukça zayıf olduğu, itizal düşüncesine ait önemli fikirlerin ise daha çok Şia içerisinde temsil imkânı bulduğu gerçeği de bu hususa eklenince böyle bir tablonun ortaya çıkması bir anlamda kaçınılmaz olmuştur. İbn Teymiyye'nin Mutezile eleştirisinin Eşarilik eleştirisi ile karşılaştırıldığında kategorik bir farklılık arz ettiğinin tekrar belirtilmesi gerekir.

²⁴⁴ İbn Teymiyye, Hanefi-Maturidî gelenekle ilgili değerlendirmelerinde salt kelâmî konuları ele aldığı bile “Maturidiyye” kavramını çok az kullanmakta bunun yerine “Ashabu Ebî Hanife” terkiibini tercih etmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 425. Ayrıca İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnet kelamcılarının mensup olduğu ekollerini sayarken Maturidîlik yerine Hanefiliği zikretmekte böylece Maturidîliği Hanefilik bağlamında ele alma şeklindeki yaklaşımını sürdürmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 412. Bununla birlikte İbn Teymiyye'nin bir düşünce sistemi olarak Hanefiliği daha çok fikhî konular bağlamında söz konusu ettiği de dikkatlerden kaçmamaktadır. Tüm bu değerlendirmeleri yaparken Hanefiliğin diğer fıkıh ekollerinden ayrılır bir biçimde aynı zamanda kelâmî bir yönünün bulunduğu gerçeğini gözardı etmediğimizi özellikle belirtmek gerekir.

²⁴⁵ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, s. 8.

²⁴⁶ Gerçekten de Maturidîlik, felsefe ile olan teması bağlamında Eşarilik ile kıyaslandığında Maturidî çevrelerin bu noktada sınırlı bir etkileşime uğradığı görülmektedir. Maturidîliğin felsefe ile

olma gibi bir durumla karşı karşıya kalmamıştır.²⁴⁷ Bütün bu nedenlerden ötürü İbn Teymiyye, bağlı bulunduğu gelenek açısından ve mezkûr şartlar gereği daha çok Eşarîliği hedefine yerleştirmiş ve hem oldukça kapsamlı hem de metodik bir Eşarîlik eleştirisinde bulunmuştur.²⁴⁸

İbn Teymiyye'nin eleştirel zihniyeti bağlamında Maturidîliği Hanefîlik içerisinde değerlendirme eğilimine ek olarak çoğunlukla ilgi alanının dışında tutması, dikkat çekici bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Bakıldığında İbn Teymiyye, siyasî-itikadî İslam mezhepleri ile alakalı yapmış olduğu ayrıntılı değerlendirme ve karşılaştırmalarda bile Maturidîlik'ten bahsetmemektedir. Örneğin İbn Teymiyye, mezhepler arası ihtilaflarla ilgili Şia, Haricîlik, Kaderiyye, Cebriyye ve Mürcie gibi ekollere ek olarak Küllabiyye, Kerramiyye, Eşariyye ve Salimiyye gibi mezheplerden

ilişkisinin Eşarîlikle karşılaştırmalı bir analizi için bkz. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidîlik İlişkisi*, s. 86.

²⁴⁷ Kaynaklarda İbn Teymiyye'ye ait olduğu belirtilen fakat elimizde mevcut olmayan "*Kitabu'l-Maturidiyye*" adlı bir eserden bahsedilmektedir. Bkz. Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed İbn Abdilhadi, *el-Ukudü'd-Duriyye min Menakıb-ı Şeyhi'l-İslam Ahmed b. Teymiyye*, Mısır, 1938, s. 41. Kitaba ulaşma imkânımız olmadığından İbn Teymiyye'nin Maturidîlik ile ilgili görüş ve tenkitlerinin dar bir çerçevede ele alındığını ve daha çok *Minhacu's-Sünne* ile *Mecmûu Fetâvâ* adlı eserlerindeki sınırlı bilgilerle yetinildiğini ayrıca belirtmek gerekir.

²⁴⁸ İbn Teymiyye'nin yoğun bir biçimde gerçekleştirdiği Eşarîlik kısmen de Hanefîlik/Maturidîlik eleştirisinin yanı sıra Mutezile ve tasavvuf karşıtlığının izlerini modern selefi hareketlerde de gözlemek mümkündür. Modern selefilik özellikle ilim ve daveti esas alan kanadı, akaid üzerinde yoğunlaşmasının yanı sıra Mutezile, Eşarîlik ve Maturidîliğe oldukça mesafelidir. Bu selefi yapı aynı zamanda sûfi akımları da tamamen dışlamaktadır. İbn Teymiyye'nin bu ekollere yönelik eleştirisinin ve tasavvufa bakış açısının modern selefi hareketlerdeki yansımaları için bkz. Ramazan Yıldırım, "Cemaatten Partiye Dönüşen Selefilik", *SETA Analiz*, Aralık 2013, sayı 73, s. 8.

bahsetmesine rağmen Maturidîlik'ten hiç söz etmeme gibi bir tavır içerisinde.²⁴⁹ Oysaki Maturidîlik, özellikle Rafizîlik ve Batınîlik eleştirisinde kapsamlı ve nitelikli bir yazılı edebiyata sahip Sünnî mezhep²⁵⁰ olmasına rağmen yine de İbn Teymiyye, Şia karşıtı söylemlerinde bu ekolün görüşlerinden faydalanmayı tercih etmemiştir. Onun Maturidîliği nasçı akılcılığın değil de kelâmî akılcılığın temsilcisi olarak görme ihtimalinin yanı sıra Maturidîliğin hilafet merkezinden uzak bölgelerde temsil edilmesi nedeniyle bu ekolün eserlerine ulaşamamış olması ihtimali de bu süreçte etkili olmuş olabilir. İbn Teymiyye'nin Eşarîlik hakkında bilgi verirken başta Eşari'nin *Makalât* adlı eseri olmak üzere birçok eserden alıntı yapmasına rağmen Maturidîlik'ten nadiren bahsettiği noktalarda sadece Maturidî'nin görüşünü aktararak herhangi bir eserine göndermede bulunmaması, bu noktada önemlidir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin Maturidîliği kendi yaşadığı dönemde Hanefîlik içerisinde görme eğilimine sahip olması da bu süreçte dikkate alınmalıdır. Zira İbn Teymiyye, bu süreçte nadiren de olsa “Ebû Hanife Ashabı” şeklinde bir nitelendirmede bulunmuştur.²⁵¹ Bu nitelendirmenin bazı durumlarda Hanefî geleneğin itikadî boyutunu temsil eden Maturidîliğe karşılık olarak kullanılmış olduğu söylenebilir. Her ne kadar İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde henüz “Maturidiyye” şeklinde bir kullanım tam

²⁴⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 260-261.

²⁵⁰ İmam Maturidî ve Maturidîliğin genel anlamda Şiîlik eleştirisi ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için bkz. Sıddık Korkmaz, “İmam Maturidî'nin Şia'ya Yöneltilmiş Eleştiriler”, *Büyük Türk Bilgini İmam Maturidî ve Maturidîlik*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul, 2009, ss. 275-301; krş. Kıyasettin Koçoğlu, “Maturidiyye'nin Temel Kaynaklarında Rafıza ve Rafizî Fırkalar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, Erzurum, s. 38, ss. 216-248. Maturidî düşüncede Şiîlik eleştirisi, Mutezile eleştirisinden sonra gelmekle birlikte Şiîlik va batınî düşünce diğer ekollere nispetle daha çok Maturidî isimler tarafından eleştirilmiştir. Bkz. Koçoğlu, “Maturidiyye'nin Temel Kaynaklarında Rafıza ve Rafizî Fırkalar”, s. 216-218.

²⁵¹ Bu kullanım için bkz. İbn Teymiyye, *Der'u Tearuz*, c. II, s. 245.

olarak yaygınlık kazanmış olmasa da ondan yaklaşık iki asır önce “İmam Maturidî ve Tabileri” şeklinde bir adlandırmanın var olduğu bilinmektedir. Yine bilinmektedir ki İbn Teymiyye’nin yaşadığı dönemde bu kullanım yavaş yavaş “Maturidiyye” terkibine evrilmiş ve nihayet VIII./XIV. asra gelindiğinde “Maturidiyye” kavramı dolaşıma sokulmuştur.²⁵² Bütün bu gelişmelere rağmen İbn Teymiyye, yine “Ebû Hanife Ashabı” şeklindeki kullanımı tercih etmiş ve Maturidiyye kavramı bir yana “İmam Maturidî ve Tabileri” şeklindeki kullanımdan dahi uzak durmuştur.²⁵³ Böylece İbn Teymiyye’nin İmam Maturidî ve Maturidîlik ile ilgili bu yaklaşımı ve zihnindeki Maturidîlik algısı, yukarıda da belirtildiği gibi aynı zamanda onun Maturidî’nin ve Maturidîliğin Şii’lik eleştirisi bağlamında oluşturmuş olduğu edebiyattan mahrum kalmasına neden olma gibi bir işlev görmüştür.

İbn Teymiyye’nin *Deru’t-Tearuz* adlı eseriyle zirveye ulaşan Eşarîlik eleştirisinin teorik boyutunu yukarıda belirtilen hususlar oluştururken bu eleştirinin pratik boyutunu ise İbn Teymiyye’nin bizzat müşahade etmiş olduğu ve kendi geleneğinde yoğun anlamlar taşıyan bir muhtevaya sahip Eşarîlik-Hanbelîlik mücadelesi²⁵⁴ oluşturmaktadır. Hicrî VII. asrın sonlarında Şam bölgesinde yoğun bir

²⁵² Maturidîlik kavramının ilk kez kullanımı ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidîlik*, Yayınevi Yay. Ankara, 2009, s. 106-111.

²⁵³ İbn Teymiyye’nin “Kelâmullah” tartışmaları bağlamında Maturidî’nin görüşlerini aktardığı bir başka nokta için ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu’s-Sünne*, c. II, s. 362.

²⁵⁴ Eşarîlik-Hanbelîlik mücadelesinin ilk olarak Eşarî’nin Mutezile’den ayrıldığı zaman diliminde yaşanmaya başladığı bilinmektedir. Sonraki dönemlerde bu iki ekol arasındaki ilişkiler, yoğunluğunu artırarak devam etmiştir. Selçuklular döneminde ise Bağdat, bu iki ekolün yürüttüğü mücadelenin merkezi haline gelmiştir. Geniş bir zamana yayılan bütün bu gelişmeler, belirli yönleriyle sonraki dönemlere etkide bulunmuştur. Eşarîlik-Hanbelîlik mücadelesinin tarihî seyri için ayrıca bkz. İğde, *Siyasi-İtikadî Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, s. 223-227. Eşarîlik-Hanbelîlik

şekilde yaşanan ve İbn Teymiyye'nin şahitlik ettiği bu mücadelenin mihverini “tecsim”, “teşbih”, “te’vil” ve “cebr” tartışmalarının oluşturduğu görülmektedir. Sıfatların te’viline karşı çıkararak sıfatları olduğu gibi kabul eden ve bu konuda yorum yapmaktan kaçınan Hanbelîler,²⁵⁵ bu dönemde Eşarîler tarafından “tecsim” ve “teşbih”e düşmekle suçlanmıştır.²⁵⁶ Hanbelîler’in Eşarîler’e cevap vermesiyle yoğunluk kazanan bu tartışmalar, dönemin en önemli itikadî problemlerinden birini oluşturmuştur. Zira Hanbelî/Hadis Taraftarı çevreler, Eşarîler’i Allah’ın sıfatlarını olduğu gibi kabul etmeyerek yorumlamaları nedeniyle te’vile sapmakla itham etmiştir. Bu dönemde yaşanan bir başka tartışma konusu da insan fiillerinin Allah’a isnad

mücadelesinin İbn Teymiyye dönemindeki durumu ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin İslam İnanç Mezheplerine Bakışı*, s. 35-36.

²⁵⁵ Hanbelî geleneği büyük oranda tesir altında bırakan Ehl-i Hadis zihniyetinin tecsim ve teşbih tartışmaları bağlamında sıfatlar ve te’vil konusundaki görüşlerinin müstakil bir analizi için bkz. Kamil Çakın, “Ebû Said ed-Darimî'nin Allah'ın Sıfatları ile İlgili Bazı Görüşleri”, *Dini Araştırmalar*, 2000, c. III, s. 8, s. 47-56.

²⁵⁶ İslam düşünce tarihine bakıldığında görülmektedir ki tecsim ve teşbih suçlamalarının muhatabı sadece Hanbelî çevreler olmamakla birlikte bu tür suçlamalar, yalnızca Eşarî gelenek mensuplarınca da yapılmamıştır. İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi Mutezile ve Cehmiyye gibi sıfatları kabul etmeyen ekoller, sıfatları kabul eden hemen herkesi Mücessime ve Müşebbihe'den olmakla itham etmiştir. Örneğin İmam Malik, İmam Şafî, Ahmed b. Hanbel ve bu isimlerin taraftarları, bu nedenle tecsim ve teşbihe düşmekle suçlanmıştır. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 105-106. Ona göre bu tür suçlamaların temel nedeni ise sıfatların sadece cisimlerle varlık kazanan arazlar olarak kabul edilmesi ve herhangi bir varlığa sıfat isnad edilmesi halinde onun cisim olmasının zorunluluk kazanması gibi bir durumun ortaya çıkması ile ilgilidir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 107. İbn Teymiyye'nin sıfat-isim ilişkisi bağlamında sıfatlarla ilgili değerlendirmeleri için ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 222. İbn Teymiyye'nin *el-Akide'tü'l-Hameviyye* ve *el-Akide'tü'l-Vasitiyye* adlı risalelerindeki görüşleri nedeniyle tecsim ve teşbihle suçlanması ile ilgili olarak bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, c. I, s. 155.

edilmesi olmuştur. Bu bağlamda yine Hanbelîler, Eşarîler’i yoğun eleştirilere tabi tutmuş ve onları cebr’e düşmekle suçlamışlardır. Bu konular etrafında sürüp giden tartışmalar, tarihî akışta hem iki ekolün hesaplaşmasına sahne olmuş hem de başta İbn Teymiyye olmak üzere sonraki dönem mezhep müntesiplerine olumsuz edinimlerle dolu bir miras bırakmıştır.

İbn Teymiyye’nin henüz ömrünün ilk yıllarında hayatını devam ettirdiği Şam bölgesinde yoğun bir şekilde yaşanan ve dönemin ilim anlayışına birçok yönüyle etkide bulunan bu mücadeleye tanıklık etmiş olması, Hanbelî/Hadis Taraftarı bir geleneğin içerisinde bulunuyor olmasının da etkisiyle Hanbelîliği savunarak Eşarîliğin karşısında yer almasına zemin hazırlayacak bir işlev görmüştür. İbn Teymiyye’nin ilmî kişiliğinin şekillendiği yıllarda gerçekleşen bu durum, sonraki yıllarda yoğun bir Eşarîlik eleştirisinde bulunmasının en önemli nedenleri arasında kabul edilmektedir. Ayrıca İbn Teymiyye, görüşleri nedeniyle en çok baskıyı Ehl-i Sünnet kelâmcılarından görmüş, bu kelâmcılar arasında ise büyük çoğunluğu Şafî-Eşarîler oluşturmuştur. İbn Teymiyye’nin yaşadığı dönemde hem devlet mezhebi konumunda bulunan hem de halk ve âlimler arasında en yaygın aynı zamanda hâkim mezhep olan Eşarîlik, Şafî çevrelerin de desteğiyle onu oldukça zor durumda bırakmıştır. Zira dönemin Şafî-Eşarî âlimleri, İbn Teymiyye’yi ötekileştirmekle kalmamış aynı zamanda ilhad ve zındıklıkla itham etmişlerdir.²⁵⁷ İbn Teymiyye’nin hayatının geneline yayılan bu tür hadiseler de onun Eşarîlik eleştirisini ve karşıtlığını besleyen unsurlar olarak zihninde ve düşünce dünyasında yer edinmiştir. Böylece gerek Eşarîlik-Hanbelîlik mücadelesi

²⁵⁷ Muhammed Halil Herras, *Baisü'n-Nehdati'l-İslamiyye İbn Teymiyye es-Selefi: Nakdihi li-Mesaliki'l-Mütekellimin ve'l-Felasife fi'l-İlahiyyat*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984, s. 9; krş. Hüseyin Aydın, “İbn Teymiyye’nin Nasçı Akılcılığının Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: I, sayı: 1, s. 135.

gerekse Eşarî düşüncenin İbn Teymiyye'yi doğrudan hedef alması, İbn Teymiyye açısından Eşarîlik eleştirisini bir anlamda kaçınılmaz kılmıştır.

İslam düşünce tarihinde usûl kaynaklı tartışmaların temelde Ehl-i Hadis ile kelâmcılar arasında yaşandığı bilinmektedir. Bu doğrultuda İbn Teymiyye'nin genelde kelâmcılara özelde ise felsefî Eşarîliğe yönelttiği eleştiriler, belirli bir geleneğin devamı olmasıyla ilintilidir.²⁵⁸ Ayrıca bu eleştirel tutum, mezkûr yaklaşım biçiminin tenkitçi bir Ehl-i Hadis'in düşüncelerinde somutlaşmış hali olarak da nitelendirilebilir.²⁵⁹ Bu yönüyle İbn Teymiyye'nin Eşarîlik eleştirisinin tarihsel bir zemine dayandığı, farklı değişkenler üzerinden seyrettiği, felsefî kelâm noktasında kristalleştiği ve tartışmanın metodik bir düzlemde sürdürüldüğü tespitinde bulunulabilir. Bir başka açıdan bakıldığında bu tartışmanın selef geleneği ve felsefî kelâm ya da felsefî Eşarîlik olgusu açısından zirve kabul edilen İbn Teymiyye ve Fahreddin er-Razî üzerinden yürüdüğü temelde ise isimlerin öne çıktığı bir ekoller ve zihniyetler çatışması şeklinde kendini gösterdiği görülmektedir.

Yukarıdaki açıklamalarda da görüldüğü gibi İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnet'in itikadî boyutunu oluşturan iki ekolden biri konumunda bulunan Eşarîliği bu yapı içerisinde görmemiş ve birçok yerde Eşarîlik ile Ehl-i Sünnet'i birbirinden ayrı olarak

²⁵⁸ İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımının Hanbelî-Hadis Taraftarı gelenekte karşılığını bulmak mümkündür. Zira İbn Teymiyye'nin özellikle reddiye kültürü ve kelâm eleştirisi anlamında etkisinde kaldığı Muvaffakuddin b. Kudame el-Makdisî (ö. 620/1223), *Tahrîmu'n-Nazar* adlı eserinde benzer bir şekilde Eşarîlik eleştirisinde bulunmuştur. İbn Kudame el-Makdisî'nin Eşarîlik ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. Muvaffakuddin b. Kudame el-Makdisî, *Tahrîmu'n-Nazar fî Kütübî'l-Kelâm*, Tah. Abdurrahman b. Muhammed Said ed-Dîmeşkiyye, Daru Alemlî'l-Kütüb, Riyad, 1990, s. 42.

²⁵⁹ Faruk Sancar, "Ehl-i Hadis'in Kelâmî Akılcılığa Bakışı: İbn Teymiyye'nin Râzî'ye Yönelik Metodik Eleştirileri Üzerinden Bir Okuma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: XIV, sayı: 27, s. 223.

ele alma ihtiyacı hissetmiştir.²⁶⁰ Böylece o, özellikle geç dönem Eşarî düşünceyi sistematik bir eleştiriye tâbi tutmuştur. Bunu yaparken de birçok yerde olduğu gibi selef savunusu noktasından hareket etmiş ve Eşarîliği özellikle de geç dönem felsefi Eşarîliği, selefî düşünme biçiminin ve Ehl-i Sünnet olgusunun dışında gördüğünden eleştirme yoluna gitmiştir. Her ne kadar İbn Teymiyye, söz konusu Şîlik ya da Mutezile olduğunda Eşarîliğin bu iki ekolden daha makbul olduğunu²⁶¹ dile getirse de genel durumun bu minval üzere olduğu ve geç dönem Eşarî düşüncenin İbn Teymiyye tarafından yoğun bir biçimde hedef alındığı söylenebilir. Böylelikle o, selef savunusu ve Ehl-i Sünnet müdâfaası adına Ehl-i Sünnet içerisinde yer aldığı genel kabul gören bir mezhebi eleştirerek düşünme biçiminin kodlarına yönelik çok önemli ipuçları sunmuştur.²⁶² Denilebilir ki İbn Teymiyye'nin bu noktadaki tavrı, zihninde şekillenmiş

²⁶⁰ Örneğin İbn Teymiyye, kader ve kulların fiilleri konusunda İbn Mutahhar el-Hillî'nin iddialarına cevap verirken aynı kanaate sahip olmalarına rağmen Ehl-i Sünnet ile Eşarîliği ayrı ayrı zikretmiştir. Böylece o, Eşarî geleneğin önde gelen isimleri Ebû İshâk el-İsferayînî ve Ebû'l-Meâlî el-Cuveynî'yi Ehl-i Sünnet'in dışında görmüştür. Bzk. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 75.

²⁶¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 444.

²⁶² Bu hususta anakronizme düşmekten özellikle kaçınılmıştır. İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde Ehl-i Sünnet kavramının günümüzde bilindiği şekliyle Eşarîlik ve Maturidîlik gibi itikadî; Hanefîlik, Malîkîlik, Şafîîlik ve Hanbelîlik gibi fikhî ekolleri içerisine alan genel kabuller biçimindeki halini büyük oranda aldığı bilinmektedir. Dolayısıyla "İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde bugünkü anlamda bir Ehl-i Sünnet algısı oluşmamıştı. Bu yüzden onun bu yapıyı daha dar bir çerçevede ele alması ve kendine özgü bir Ehl-i Sünnet tasavvurunun oluşması, kendi içinde tutarlıdır" şeklindeki bir yaklaşımın makul olmadığı kanaatindeyiz. Bu noktada Ehl-i Sünnet'in oluşumunda Ehl-i Hadis'in derin izler bırakan bir yapı olarak karşımıza çıkması hususunun da belirtilmesi gerekir. Zira Ehl-i Sünnet kavramının bazı dönemlerde Hadis Taraftarları'nı ihsas ettirecek bir biçimde kullanıldığı bilinmekle birlikte h. IV. ve V. asırlardan itibaren bu durumun değişiklik gösterdiği görülmektedir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in tarihin tüm dönemlerinde sadece Ehl-i Hadis'i içine alacak şekilde bir indirgemeye tâbi tutularak ele alınması, tarihî vakiyla örtüşmemektedir.

bulunan selef savunusuna ek olarak Eşarılık ve Ehl-i Sünnet algısı bakımından da önem arz etmekte ve çözümleyici bir yaklaşım sunmaktadır.

B. Akıl-Nakil İlişisine Bakışı

İslam düşünce tarihinin ilk asırlarından itibaren tartışılmaya başlanarak kendine özgü bir yer edinen sonraki dönemlerde ve günümüzde de bu konumunu sürdüren akıl ile nakil arasındaki ilişkinin mahiyeti, geçmişi İslam öncesi dönemlere kadar götürülebilecek olan bir muhtevaya sahiptir. Akıl ile nakil arasındaki ilişki sorunsalı, Sokrates ve Platon'dan itibaren başta filozof ve kelâmcılar olmak üzere neredeyse tüm düşünürlerin üzerinde kafa yorduğu ve bir şekilde temas etmek zorunda kaldığı bir konu olarak zihinlerde yer edinmiştir. İslam kelâmcıları ve filozoflarında olduğu gibi antik filozoflar da hem kutsal kitapları ilahî vahiy ürünü olarak görmüş hem de felsefenin ve aklın ilkelerini doğru kabul ederek akıl ile vahyi uzlaştırma yoluna gitmişlerdir. Bu tarz rasyonel düşünce örüntüleri ve akıl yürütme faaliyetleri, böylece gerek Hıristiyan gerekse Müslüman filozof ve kelâmcılarının gündemine taşınmıştır.²⁶³ İbn Teymiyye'nin de kendisinden önceki dönemlerde İslam düşüncesi içerisinde farklı gelenekler tarafından şekillendirilerek üzerinde tartışmaların yapıldığı bu önemli konunun dışında kalmadığını görmekteyiz. Bu doğrultuda o, akıl-nakil ilişkisini ele alarak bu husustaki görüşlerini bir yönüyle kendi geleneğine yaslandırma gayreti içerisinde olmuş ama daha çok teorik ve pratik bazı sorunları çözme amacıyla yeni ve uzlaşmacı bir söylem geliştirme adına yoğun bir çaba sarfetmiştir.

İbn Teymiyye'nin selef orijinli düşüncesi bağlamında akıl-nakil ilişkisi ya da akılcı bakış açısı ile ilgili temas edilmesi gereken en önemli hususlardan biri, onun

²⁶³ Abrahamov, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı", s. 385.

İslam düşünce tarihindeki gelenekçi din anlayışının aklî eğilimini temsil ediyor olmasıdır. Aslında bilinmektedir ki gelenekçiler, İslam düşünce tarihinin ilk dönemlerinden itibaren inançlarını sadece naklî delillerle değil aynı zamanda aklî kanıtlarla da açığa vurmuştur. Hatta kelâmcı olmayıp bu ilme belirli bir mesafede duran gelenekçiler bile aklî ve kelâmî delilleri kullanmaktan çekinmemiştir.²⁶⁴ İbn Teymiyye'nin bu noktadaki durumu ise akılcılık/rasyonalizm (rationalism) ve makuliyet (rationality) kavramlarının karşılaştırılması ile daha bir netlik kazanmaktadır. Akılcılık, dinî bilgilerin tamamen olmasa da çoğunlukla akıl yoluyla öğrenilebilir olduğu iddiası olarak alındığında makuliyet, akla öncelik vermeksizin aklı kullanarak bir konuyu ele alma yaklaşımı şeklinde kendini göstermektedir. Bu doğrultuda İbn Teymiyye'nin akılcılığı ya da akıl-nakil ilişkisine bakışı, rasyonalist/rasyonalizm eğilimli bir akılcılıktan ziyade makuliyet eğilimli bir akılcılık/akılcı bakış açısı şeklinde kendini göstermektedir. Zira makuliyette akıl vahiyden önce geldiğinde rasyonalizme geçiş yapılmış olur ki İbn Teymiyye düşüncesinde bu durumu gözlemlemek oldukça zordur.²⁶⁵

Tartışmaya açılım kazandırması adına akılcılık, akıl-nakil ilişkisi veya akılcılık-gelenekçilik ikilemi bağlamında temas edilmesi gereken hususlardan biri de lafız-manâ ilişkisidir. Bu doğrultuda selefî düşüncenin merkezinde lafız ve lafzın önceki nesiller tarafından yapılagelen anlama ve yorumlama biçiminin olduğu söylenebilir. Bu düşünce sistemine göre metinle kişi arasında önceki nesillerin dini algılama biçimleri yer almaktadır ki bu nesillerin çoğunlukla denenmemiş ortak görüşe tâbi olduğu veya eleştirisiz bilgi ile yetindiği görülmektedir. Dolayısıyla

²⁶⁴ Binyamin Abrahamov, *İslam Kelâmı Gelenekçilik ve Akılcılık*, çev. E. Buket Sağlam, İnsan Yay. İstanbul, 2010, s. 43.

²⁶⁵ Abrahamov, *İslam Kelâmı Gelenekçilik ve Akılcılık*, s. 14.

metnin selefi yorumunda ve bir öğreti olarak kuruluşunda akıl ve bireyden ziyade süregelen anlayış hâkimdir denilebilir. Ayrıca İbn Teymiyye örneğinde görüldüğü gibi aklın sınırlı bir güce sahip olduğunu vurgulamak ve akla dinî meselelerde ikinci derecede bir konum belirlemek, bu düşünce sisteminin başlıca ilkelerindedir.²⁶⁶ Örneğin İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi kendisinin de bağlı bulunduğu Ehl-i Hadis zihniyeti, metrûk olmayan zayıf hadisi reyden üstün tutmuştur.²⁶⁷ Bu ifadeyle de o, özellikle dinî konularda aklın yeri, kullanımı ve nas karşısındaki konumuyla ilgili kategorik bir betimlemede bulunmuştur. Böylelikle İbn Teymiyye, salt bir akıl karşıtlığı yapmamakla birlikte akli naklin önüne geçirmeme konusunda büyük bir hassasiyet göstermiştir.

İbn Teymiyye'nin düşünce sisteminde ve usûl anlayışında yoğun bir şekilde karşılaşılan ve gelenekçi din anlayışının akılcılığa doğru esnetilmesi sonucunda varlık kazanan bir yöntem olarak karşımıza “nasçı akılcılık” söylemi çıkmaktadır. İbn Teymiyye'nin akılcılığı ya da akıl-nakil ilişkisine yaklaşımı konusunda değinilmesi gereken en önemli hususların başında gelen bu tarz düşünme biçimi, selefi düşüncenin rey kullanımı olarak da değerlendirilebilir. Genel olarak nasların tefsir ve izahında harfi açıklamaya dayanan zahirî ve lafzî akılcılık²⁶⁸ olarak da nitelendirilebilecek bu algı, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Ehl-i Hadis ve Hanbelî gelenek mensupları tarafından değişik tonlarda dillendirilmiştir. İbn Teymiyye'nin nasçı akılcılık anlayışının bu bakış açısının etkisinden tamamen uzak olduğu söylenemez. Yine de

²⁶⁶ Metin ile birey arasındaki ilişkinin Ehl-i Sünnet düşüncesindeki durumu ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Yaşar Aydın, “Ehl-i Sünnet'in Fikrî Zemini Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *İslâmiyat*, c. VIII (2005), sayı 3, s. 55-56.

²⁶⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 342.

²⁶⁸ Faruk Sancar, “Selefilik Bir Mezhep mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı mı? Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2015, c. XV, s. 3, ss. 33.

İbn Teymiyye'nin nasçı akılcılığının ya da akılcı bakış açısının erken dönem Ehl-i Hadis'in lafız merkezli okuma biçiminden belirli yönleriyle ayrıldığı belirtilmelidir.²⁶⁹ İbn Teymiyye'nin bir metot olarak akılcılığı bağlamında dile getirdiği şu ifadeler anlamlıdır: "Selef, istidlâli, nazarı ve Allah'ın elçisine emrettiği cedeli reddetmez. Allah'ın ve resulünün beyan ettiği istidlâli de ayıplamaz. Doğru bir şekilde kelâm yapmayı kınamaz. Sadece bâtil kelâmı, Kur'an ve sünnete aykırı kelâmı kınar. Zira böyle bir kelâm aynı zamanda akla da aykırıdır."²⁷⁰

²⁶⁹ Örneğin o, haberî sıfatların te'vili konusunda *bi lâ keyf* doktrini olarak da nitelendirilebilecek "keyfiyetinin meçhul olduğu" yönündeki Ehl-i Hadis anlayışına eserlerinde yer vermesine rağmen (örneğin bkz. Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, thk. Muhammed b. Abdullah Hamza, Süleyman b. Abdurrahman Sani, Kahire, 1951, s. 2 vd.) yine de bu algıyı esneterek Allah'ın eli, yüzü gibi sıfatlarının gerçek olduğunu, bunların te'vil edilmemesi gerektiğini ancak Allah'ın sahip olduğu bu niteliklerinin sadece Allah'a özgü bir formunun bulunduğunu bu yönüyle de insan muhayyilesini aştığını dile getirmektedir. Onun buradaki "Allah'a özgü" ifadesi, zihinsel bir çabayı gerektirdiğinden bir yönüyle te'vile kapı aralamaktadır. Yine de İbn Teymiyye'nin bu noktadaki çabası, bildiğimiz anlamdaki te'vil ameliyesinden farklıdır. İbn Teymiyye'nin te'vil olgusu ile arasındaki mesafeyi konumlandırmaya çalıştığı bu çabası, onun te'vili İslam akidesi ve prensipleri açısından müstakil olarak değil de bir karşıtlık ilişkisi bağlamında ve eleştirel boyutta ele alması nedeniyle yerini tam olarak bulamamış gibi görünmektedir. İbn Teymiyye'nin bu noktadaki farklılığı ve te'vil olgusu ile kesiştiği hususların ayrıca tahlil edilmesi gereken bir çabayı gerektirdiğini belirtmek gerekir. Son noktada İbn Teymiyye, teşbih ve tecsim ile te'vil arasında bir orta yol olduğu bilinen *bi lâ keyf* doktrininden (bkz. Binyamin Abrahamov, "Bi Lâ Keyfe Doktrini ve İslam Kelamındaki Temelleri", çev. Orhan Ş. Koloğlu, *U. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2002), c. 11, s. 2, ss. 214.) hareket etmekle birlikte sergilemiş olduğu bazı te'vil örnekleri nedeniyle tercihini daha çok te'vilden yana kullanmış gibi görünmektedir.

²⁷⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XIII, s.147. Konu ile ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Sancar, "Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme", s. 38. İbn Teymiyye'nin cedeli hak ve

İbn Teymiyye'nin bu ifadelerinin etkisi altında şekillenen bakış açısı, sınırlarını net olarak çizmek ve sağlamasını yapmak mümkün olmamakla birlikte benzer bir biçimde selef neslinin ilk temsilcileri tarafından da dillendirilmiştir. Zira ilk olarak Gazalî'nin *İlcamû'l-Avâm* adlı eserinde sistem kazandığı genel kabul gören selef neslinin haberî sıfatları te'vilden uzak durduğu yönündeki iddia, te'vil metodunu benimseyen birçok selef ehlinin varlığı göz önünde bulundurulduğunda farklı bir noktaya evrilmektedir. Örnek olarak Abdullah İbn Abbas, Katâde ve Dahhâk gibi ilk dönem müfessirleri, Allah'ın elinin bağlı ve açık olması şeklindeki ibareleri cimrilik ve cömertlikten kinaye²⁷¹ olarak görmüş benzer bir biçimde İbn Abbas ve Rebî b. Enes, Allah'a atfedilen gözler ifadesini, himaye ve gözetim²⁷² anlamında kabul etmişlerdir. Bu durum da göstermektedir ki selef nesli olarak nitelendirilebilecek erken devir Müslümanlarının hepsinin başta haberî sıfatlar olmak üzere te'vilden tamamıyla uzak durduğu yönündeki yargı, tashihe muhtaçtır.²⁷³ Öyle anlaşılmaktadır ki Ehl-i

batıl olmak üzere ikiye ayırması da bu bağlamda değerlendirilebilir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 85; krş. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 428.

²⁷¹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Camiu'l-Beyân*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1999, c. IV, s. 640.

²⁷² Ebu Abdullah el-Kurtubî, *el-Cami lî Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1988, c. IX, s. 21. Selefi zihniyet açısından te'vil olgusu, te'vil karşıtlığı ve bunların kapsamı ile ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Mustafa Öztürk, "Selefilik ve Tevil üzerine", *Marife*, Yıl: 9, Sayı: 3 (2009), s. 92-93, krş. Zübeyir Bulut, "Selefilğin Kelâm İlmine Getirdiği Eleştiriler İbn Teymiyye Örneği", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2014, s. 287-288.

²⁷³ Ayrıca belirtmelidir ki Ahmed b. Hanbel'in dahi te'vil karşıtlığı, doğrudan te'vil olgusuna değil Cehmiyye, Kaderiyye ve Mutezile gibi fırkaların haberî sıfatlar ve müteşabih ayetlere ek olarak diğer ayetleri de te'vil etmeleri şeklindeki tavırlarına yönelmiştir. Zira onun bizzat kendisi de rivayetlerin gölgesi altında te'vil yapılabileceğini dile getirmiş ve bazı ayetleri te'vil etmiştir. "Sen beni asla göremezsin" [el-A'râf Sûresi, 7/143] meâlindeki âyeti, "Dünyada asla göremezsin" şeklinde yorumlaması, ayrıca "Nerede olursanız olun, O sizinle beraberdir" [el-Hadîd Sûresi, 57/4] ve "Biz ona

Hadis mensupları tarafından selef neslinin te'vilden uzak durduğu yönündeki iddiada selef nesline mensubiyetin şartları, kendi geleneklerine mensup olmakla sınırlı tutulmuştur. Böylece seçmeci bir yaklaşımla selef nesli tekdüze ve homojen bir okumaya tabi tutulmuş, Ehl-i Hadis ya da Hanbelî geleneğe mensup olmayanlar, bu bakış açısıyla selefin dışında kabul edilmiştir.

Bu algılama biçimini İbn Teymiyye'nin değerlendirmelerinde daha somut ve net bir biçimde gözlemlemek mümkündür. Zira İbn Teymiyye, eserlerinde seleften anladığının aslında Ehl-i Hadis olduğunu ihsas ettiren ifadelere sıklıkla yer vermiştir. O, *Nakzu'l-Mantık* adlı eserinde, "Akaid konusunda Selef mezhebi/metodu ile müteahhir dönemlerdeki diğer mezhepler hakkındaki görüşünüz nedir? Doğru yoldaki mezhep bunlardan hangisidir? En doğru yol Ehl-i Hadis'in yolu mudur? "Fırka-i Naciye'den maksat Ehl-i Hadis midir?" gibi sorulara cevap verirken hemen her fırsatta Ehl-i Hadis'i öne çıkarmaktadır.²⁷⁴ Dolayısıyla İbn Teymiyye, Selef'ten kastının aslında tüm selef nesli değil Ehl-i Hadis olduğunu söylemeye çalışmaktadır.

İbn Teymiyye'nin akıl-nakil ilişkisi konusunda gözettiği yukarıda sözü edilen bu hassas denge, İslam'da bütün dinî meselelerin akıldan türediği şekilde saf bir rasyonalizmin bulunmaması²⁷⁵ ve var olan rasyonel bakış açısının da farklı derecelere

şah damarından daha yakınız" [Kâf Sûresi, 50/16] âyetlerindeki "beraberlik" ve "yakınlık"a -ilim, sem' ve basar sıfatlarını dikkate alarak- Allah'ın yarattıklarından haberdar olması" manasını vermesi, onun yaptığı te'villere örnek gösterilebilir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, "Akâ'idü's-Selef" içinde, neşr. Ali Sâmi en-Neşşâr - Ammâr Tâlibî, Münşe'etü'l-Ma'ârif, İskenderiye, 1971, ss. 60, 90, 100. Benzer bir şekilde İbn Teymiyye'nin selefin birçok noktada te'vile girdiği yönündeki iddiası da bu duruma işaret etmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 65.

²⁷⁴ İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, s. 7-8.

²⁷⁵ Bu husus, İslam Kelâmında akılcılık ya da akli kelimesinin çoğunlukla spesifik konularla bağlantılı olarak kullanıldığını göstermektedir. Örneğin Fahreddin er-Razî, bir kişinin dinî meselelere girmeden

sahip olması ile alakalı bir durumdur. Buna rağmen İslam'da saf bir gelenekçilik mevcuttur ve bu gelenekçi duruş, dinî ilke ve prensiplerin açıklanmasında ve savunulmasında akli kullanan bazı isimler tarafından değişik yönleriyle esnetilmiştir.²⁷⁶ Bu durumun bir sonucu olarak İbn Teymiyye örneğinde olduğu gibi makuliyet yanlısı nasçı bir akılcılık ortaya çıkmıştır. Akıl kullanımına belirli ölçüde ve nasların çizdiği sınırlar içerisinde yer veren bu bakış açısı, İbn Teymiyye'de somutlaşmış ve kendine özgü bir din anlayışının oluşmasına kaynaklık etmiştir. Akıl ile temellendirilmenin zorunlu görülmediği, naklî öncüllerden hareket etmeyen bir akıl yürütmenin kabul görmediği ve akıl nakle temel olmasına karşı çıkıldığı bu din anlayışı ve düşünme biçimi, İbn Teymiyye'nin düşünce örüntüsünün en temel hususları olarak karşımıza çıkmaktadır. Unutulmamalıdır ki o, nasları sadece bir haber olarak saymaz buna ek olarak insana akli argümanları öğreten bir araç olarak da görür. Böylece İbn Teymiyye, bilinen anlamda bir akılcı sayılmaz çünkü akli kanıtları kullanırken bile bunları Kur'an'a atfeder.²⁷⁷

İbn Teymiyye'nin yukarıda genel hatlarıyla ortaya konmaya çalışılan akıl-nakil ilişkisi konusundaki eleştirilerinin çıkış noktası, daha çok Sünnî kelâmcılar tarafından geliştirilerek Fahreddin er-Razî ve takipçilerince “kanun-ı küllî” şeklinde

önce metafizikle ilgilenmesi gerektiği fikrini kabul edip akli bir kelâmcı örneği sergilemekle birlikte bazen de aynı konuda hem akli hem de gelenekçi bir tavır sergileyebilmektedir. Bkz. Abrahamov, *İslam Kelâmı Gelenekçilik ve Akılcılık*, s. 83.

²⁷⁶ İslam düşünce tarihinde olay ve olgular karşısında gelenekçi bir duruş sergileyen ilk kitle, hadis taraftarlarıdır. Hadis taraftarları, din anlayışlarının tesisinde akli ve akli istidlâlleri kullanmaktan ziyade esere bağlılık göstermiştir. Bununla birlikte hadis taraftarlarının zamanla gelenekçilikten akılcılığa doğru seyreden bir arayış içerisine girdikleri bilinmektedir. Bkz. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 189-190. İşte İbn Teymiyye, bağlı bulunduğu geleneğin bir zihniyet olarak gelenekçilikten akılcılığa doğru evrilmesinin en güzel örneklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

²⁷⁷ Abrahamov, *İslam Kelâmı Gelenekçilik ve Akılcılık*, s. 13.

sistemleştirilen şu temel kabule dayanmaktadır: Akıl ile naklin çatışması durumunda akıl esas alınıp nakil te'vil edilmelidir.²⁷⁸ Aklın evvel naklin müevvel kabul edildiği açık bir biçimde görülen bu ilkeye yönelik metodik eleştiriler getiren ve bu amaçla *Der'u Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl* ile *er-Red ale'l-Mantıkiyyîn* isimli eserlerini kaleme alan İbn Teymiyye, bu eserlerinde doğruluklarında şüphe bulunmamak kaydıyla bu ikisi arasında bir çatışmanın olamayacağı tezini işlemiştir.²⁷⁹ İbn Teymiyye'nin diğer eserlerinde olduğu gibi *Minhacu's-Sünne* adlı eserinde de açık akli delillerle sahih nakli delillerin uygunluğuna işaret eden ifadelerle sıklıkla rastlanmaktadır.²⁸⁰ Böylelikle o, aklın nakle hakem tayin edilerek nakil karşısında akla üstünlük tanınmasına bir anlamda da naklin ikinci plana itilmesine karşı çıkmıştır. Böylece Yunan felsefe geleneğinin akla vahiy karşısında öncelik tanıyan kayıtsız akıl tasavvuruna hücum eden İbn Teymiyye,²⁸¹ bu tutumuyla aklın hareket alanını nakil ile sınırlandırarak Kur'anî bir akılcılığı benimseme yoluna gitmiştir. Bu yaklaşım

²⁷⁸ Razi'nin konu ile ilgili görüşleri için bkz. Fahreddin er-Razî, *el-Muhassal*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Mektebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire, ts. s. 51. İbn Teymiyye'nin bu noktadaki eleştirilerinin asıl-fer' ilişkisi temelinde bir değerlendirmesi için bkz. Sancar, "Selef Geleneğinde Fahredin er-Razî'ye Yöneltilen Metodik Eleştiriler", s. 586. İbn Teymiyye'nin yoğun eleştirilerine maruz kalan bu bakış açısının modern dönemlerdeki bir yansıması için bkz. Muhammed b. Tavî et-Tancî, "İslâm'da Hilâfet ve Mezheplerin Doğuşu", çev. Ethem Ruhi Fığlalı, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2011, cilt: IV, sayı: 1 (Muhammed b. Tavî et-Tancî özel sayısı), s. 449.

²⁷⁹ İbn Teymiyye'nin konu ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. *Der'u Teârûz*, c. I. s. 4 vd.

²⁸⁰ Örneğin bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 561. İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre bu noktadaki temel sorun, insanların Kur'an'dan, Kur'an'ın delalet etmediği anlamları çıkarmaları daha sonra da bunların akılla çeliştiğini ileri sürmeleridir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 441.

²⁸¹ Peter Adamson-Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay. İstanbul, 2015, s. 448.

biçiminin bir sonucu olarak akıl, İbn Teymiyye düşüncesinde hakem değil de bir anlamda şahit konumunda görülmüştür.²⁸²

İbn Teymiyye, yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere akıl ile nakli iki ayrı kuvvet veya birbirine muhalif unsurlar gibi almamaktadır. Onun sisteminde akıl, delildir fakat şer'in içindedir. Bu yönüyle İbn Teymiyye, sürekli olarak naklin içindeki akliliği bulma çabası içerisinde olduğu izlenimi vermektedir.²⁸³ Zira İbn Teymiyye, nakle dayalı bilgi edinme ve akıl yürütme faaliyetlerinin de şer'i bir zemine dayandığını, bu yönüyle aklî delilleri içerdiğini hatta Hz. Peygamber'in vahyin üzerinde durmadığı aklî delilleri açıkladığını ifade etmektedir.²⁸⁴ İbn Teymiyye'nin

²⁸² Akıl-nakil ilişkisi konusunda Fahredin er-Razî ve İbn Teymiyye isimlerinin öne çıktığı bu diyalektiğin tarihsel arka planına baktığımızda konunun sadece bu tartışmalarla sınırlı kalmadığını ve bazı yeni paradigmalara ortaya çıkmasına zemin hazırladığını görürüz. Bu bağlamda akıl ile nakil arasındaki ilişkinin mahiyetine dönük bu iki farklı bakış açısı, ilimlerin birbiriyle rekabet halinde bulunan iki temel alana ayrılmasına neden olmuştur. Aklî ilimler ve dinî ilimler şeklinde kendini gösteren bu ayırım, bazı âlimlerin konuya derinlemesine eğilmesine neden olarak Gazalî örneğinde görüldüğü gibi aklî ilimlerin detaylandırılması gibi bir girişime de kaynaklık etmiştir. Bkz. Luey Safi, "el-Vahy ve'l-Akl Bahsun fi İşkaliyyeti Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl", *İslamiyyat el-Marife*, vol. 3, n. 11, Selangor (Malaysia), 1998, s. 53-54; krş. Aydın, "İbn Teymiyye'nin Nasçı Akılcılığının Kelâmî Açından Değerlendirilmesi", s. 152.

²⁸³ İbn Teymiyye'nin bu noktadaki duruşunu ortaya koyması bağlamında şu tespitler önemlidir: "Kur'an'ın ve peygamberin doğruluğu kabul edildikten sonra, aklın işlevinin naklin sınırlarıyla belirlendiği hususu ortaya çıkmaktadır. Aklın anlama ve bir bütünlük içinde değerlendirme yapması durumunda nakli aşan bir gayrete de gerek yoktur. Naklin içindeki aklilik de budur. Akıl varlığını ve doğruluğunu kabul ettiği naklin yanında kendisine takdir edilen işlevselliği yerine getirir.", bkz. Burhaneddin Kıyıcı, "İbn Teymiyye'ye Göre Akıl-Nakil İlişkisinde Delilin Konumu", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2010, sayı: 18, ss. 129. Ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Der'u Tearuz*, c. I, s. 144.

²⁸⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 428.

konu ile ilgili Şu ifadeleri anlamlıdır: “Kur’ân’daki misaller, yapılan açıklamalar ve işaret edilen örnekler, akılla bilinen deliller cümlesindedir. Nasların işaret etmesi sûretiyle elde edilen aklî burhan ve kıyaslar, dolaylı olarak Kur’ân ve sünnete dayandıkları için, Şer’î delil kabul edilirler.”²⁸⁵ Nakilde içkin akıl vurgusunun öne çıktığı bu bakış açısına göre böylece Şer’in içindeki akıl, vahye uygundur ve naklin karşısında konumlandırılmaz. Bunun aksi, Şeriatın gayr-ı aklî olduğunu iddia etmek olur ki bu, mümkün değildir. O, aklî delillerle naklî deliller çatıştığında akıl esas alınır nakil te’vil edilir şeklindeki mezkûr kanun-ı külliyi ve sem’î delillerin yakîn ifade etmediği şeklindeki kabulü, böylece Şiddetle eleştirir. Akıl-nakil ilişkisi konusundaki sistemini bu şekilde kuran İbn Teymiyye, İslam düşünce tarihinde bu anlamda nispeten yeni sayılabilecek bir söylem geliştirerek bu kadim tartışmanın ontolojik düzeyini farklı bir noktaya taşımış²⁸⁶ ve akıl ile naklin çatışmazlığı tezini kendine özgü bir sistemle ele almıştır. Böylelikle o, aynı zamanda nakil içerisindeki bir aklîliği savunmuştur.²⁸⁷ Ayrıca belirtilmelidir ki İbn Teymiyye’ye göre vahiy, nüfuz etmeyi bilen için zaten tabiatı icabı aklîdir.²⁸⁸

İbn Teymiyye’nin akıl-nakil ilişkisi bağlamında akıl ile naklin karşı karşıya gelmesi durumunda naklin öne çıkarılması ya da en azından aklın nakle öncelenmemesi şeklindeki tutumu, onun akılcılığı açısından en önemli ve ayırt edici

²⁸⁵ İbn Teymiyye, *Der’u Tearuz* c. I, s. 198-200.

²⁸⁶ Bu doğrultuda İbn Teymiyye, akıl naklin aslı olduğu için nakilden öncedir şeklindeki yargıyı ele alırken konuyu deliller bağlamında değerlendirmektedir. Ona göre delilde belirleyici olan aklîlik ya da naklîlik değil kat’îliktir. Dolayısıyla aklın nakle önceliği, aklî olmasından ya da nakle temel olmasından değil kesinlik ifade etmesindedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Der’u Tearuz*, c. I, s. 80-85, krş. Kıyıcı, “İbn Teymiyye’ye Göre Akıl-Nakil İlişkisinde Delilin Konumu”, s. 127.

²⁸⁷ Yörükân, , *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, s. 92.

²⁸⁸ Laoust, *İslam’da Ayrılkçı Görüşler*, s. 288.

nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte onun bu bağlamda salt bir akıl karşıtlığı yaptığını söylemek de pek mümkün görünmemektedir. Zira o, hem birçok noktada naslara sıkı sıkıya bağlı kalmasına rağmen aklın konumunu ve işlevselliğini ihmal etmemiş hem de birçok yerde akıl vurgusu yaptığı gibi akla uygun olmayan haberleri batıl rivayetler olarak görüp reddetmiştir. Bu durumun İbn Teymiyye'nin kategorik bir akıl karşıtlığından değil de alternatif teoloji söyleminden ve nispeten yeni bir akide sistemi tesis etme girişiminden kaynaklandığı tespitinde bulunulabilir. Böylece İbn Teymiyye'nin salt bir akıl karşıtlığı yapmayarak eleştiri ve tahlillere imkân sağlayan alternatif bir akılcılık söylemi geliştirmesi²⁸⁹ bununla birlikte akıl-nakil ikileminde nakli önceleme şeklindeki tutumu, onunla alakalı iki farklı algının varlık kazanmasına neden olma gibi bir işlev görmüştür. Neticede akıl karşıtı bir İbn Teymiyye ile bazı nedenlerden ötürü aklın faaliyetlerine rezerv koyarak sınırlarını belirlemeye çalışan ve akla özellikle bazı konularda sınırlı bir yer tayin etme gayreti içerisinde olan bir İbn Teymiyye şeklinde iki ayrı algılama biçiminin ortaya çıktığı söylenebilir.²⁹⁰ İbn Teymiyye'yi akıl-nakil ilişkisi konusunda hacimli bir eser telif etmeye yönlendiren çabasına ek olarak bağlı bulunduğu geleneği sistematize etme ve epistemolojik anlamda diğer ekollerle mücadele edecek düzeye yükseltme yönündeki hassasiyeti göz önünde bulundurulduğunda onun ikinci kategoride değerlendirilmesi, daha makul bir yaklaşım olacaktır.

Tenkitçi bir mütefekkir olan İbn Teymiyye'nin selef algısı üzerinde özellikle akılcılık bağlamında oluşturmuş olduğu bu türden değişiklikler, aynı zamanda Ehl-i Hadis geleneği içerisindeki metodolojik bir kırılma ve farklılaşmaya da işaret etmektedir. Zira İbn Teymiyye, kelâmî akılcılıktan nasçı akılcılığa geçiş çabasının

²⁸⁹ Kıyıcı, "İbn Teymiyye'ye Göre Akıl-Nakil İlişkisinde Delilin Konumu", s. 113.

²⁹⁰ Özer, "Selefi Düşüncede Nakil/Rivayet Algısı: İbn Teymiyye Örneği", s. 91-92.

tamamlayıcı ya da bir anlamda tetikleyici unsuru olarak İslam ilâhiyatını kitap ve sünnet akılcılığına dayandırma gibi bir amaç içerisinde olmuştur. İbn Teymiyye'ye göre böylelikle dinin asıllarına dayalı yeni bir teoloji inşası gerçekleşecek ve bu durum, bir anlamda Müslümanların içerisinde bulunmuş olduğu kriz ortamından çıkış adına dinî ve kültürel açıdan katkı sunmuş olacaktır. Konunun işlevsel yönü bir tarafa bırakılacak olursa İbn Teymiyye özelinde gündeme gelen akıl eksenli bu gelişmeler, Ehl-i Hadis'in düşünce yapısında ve Hanbelî gelenekte aklın kullanımının önce sınırlı da olsa kabul edilmesi daha sonra ise akla, geleneğe de olabildiğince uygun bir biçimde yeni bir yer tayin edilmesi çabalarının somutlaşmış hali olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Teymiyye'de özellikle dinî/nasçı akılcılık bağlamında somutlaşan bu metodik farklılaşmanın tarihsel arka planına baktığımızda bu gelişmenin yaşanan bazı olaylar neticesinde zamanla oluşan bir algı biçimi ve tutum farklılığı ile ilintili olduğu görülmektedir. Zira özellikle hicrî III. ve IV. asırlardaki Hanbelî çevrelerin düşünce sisteminde rey, kelâm ve aklın kullanılması, çok sert önlemler alınarak bir anlamda mahkûm edilmiştir. Sonraki dönemlere gelindiğinde ise bu gelenek mensuplarının sosyal değişimin takip edildiği bazı görevlerde bulunmaları, rey taraftarlarıyla fikrî tartışmalara girmeleri ve rey karşıtlıkları yüzünden yoğun bir şekilde eleştirilmeleri, aklın kullanılması noktasındaki bazı tutum değişikliklerini zorunlu kılmıştır.²⁹¹ Bütün bu gelişmelerin canlılığını koruduğu, zihinlerde iz bıraktığı ve insanları metot değişikliğine sevk ettiği bir zaman diliminde yaşayan İbn Teymiyye'nin bağlı bulunduğu gelenekte varlığını iyiden iyiye hissettirmiş bulunan bu yeni akıl

²⁹¹ Hanbelî geleneğin akıl kullanımı konusunda yaşamış olduğu tavır değişikliği ve bunu besleyen tarihî şartlar ile ilgili olarak bkz. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 60.

tasavvurundan uzak kalması düşünülemezdi. Nitekim o, ortaya koyduğu usûl farklılığı ve uzlaştırmacı girişimiyle bir bakıma bu durumu tescillemiş oldu.

Bu noktada İbn Teymiyye düşüncesinde formülasyon bulan nasçı akılcılık söyleminin ilk olarak İbn Teymiyye tarafından dile getirilmediğini belirtmek gerekir. İbn Teymiyye öncesi dönemde Ehl-i Hadis geleneği içerisinde bu yaklaşımın nüveleri olarak değerlendirilebilecek bazı izleri bulmak mümkündür. Bu süreçte İbn Teymiyye'ye biçilen rol ise nasçı akılcılık söylemini sistematik bir hale getirmesine ek olarak aklın kullanımını daha fazla öne çıkarıp aklın bu algılamadaki seyrini gelenekte çok da görülmeyen bir noktaya taşıması olmuştur. İbn Teymiyye'nin bağlı bulunduğu gelenek bir kenara bırakılacak olursa akıl-nakil ilişkisi konusundaki görüşlerinin benzer versiyonlarını farklı ekollerde de tespit etmek mümkündür. Zeydî İmam Kasım b. İbrahim (ö. 298/910) ile Eşarî geleneğin en önemli temsilcilerinden olan Ebû Hamid el-Gazalî'nin (ö. 505/1111) benzer görüşleri ileri sürdüğü gözlemlenmektedir. Örneğin Gazalî, aklî delillerin vahyin ayrılmaz bir parçası olduğunu savunurken vahiy ile akıl arasında bir tezat olamayacağı sonucuna varır. Kasım b. İbrahim'e göre ise ister aklî ister naklî olsun deliller birbirine ters düşmez çünkü akıl da nakil de Allah'a aittir. Allah, insanlara biri Kur'an diğeri ise akıl olmak üzere iki vahiy ihsan etmiştir.²⁹² Yine de belirtmelidir ki İslam düşünce tarihinde akıl-nakil ilişkisi konusunda İbn Teymiyye'nin kurmuş olduğu dengeye benzer söylemler varlık kazanmış olsa da o, bu ikisini gerçek anlamda telif eden bir sistem ortaya koyarak ayırt edici bir konum elde etmiştir.²⁹³

²⁹² Akıl-nakil ilişkisi konusunda İbn Teymiyye ile Gazalî ve Kasım b. İbrahim'in görüşlerinin karşılaştırılması için bkz. Abrahamov, *İslam Kelâmı Gelenekçilik ve Akılcılık*, s. 102-103.

²⁹³ Akıl ile nakli uzlaştırma girişimlerinde İbn Teymiyye'nin yeri ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Abdullatif Muhammed el-Abd, *Dirasat fi Fikr-i İbn Teymiyye*, Mektebetu'n-Nehde el-Mısriyye, Kahire,

İbn Teymiyye'nin akıl-nakil ilişkisi konusunda takınmış olduğu nakli önceleme şeklindeki tavrın pratik bir amaca dönük olarak hayatiyet kazandığı da söylenebilir. Zira ona göre vahyin ikinci plana itilerek aklın öncelenmesi, kelâmcıların ve filozofların peygamberlere tercih edilmesine bunun neticesi olarak da peygamberlerin insanları yanılttığı kanaatine yol açacaktır. Bu durumun akabinde de aklın savunucuları ve akli nakle tercih edenler, insanları dinleri konusunda şüphe içinde bırakacaktır. Bu mantık örüntüsünden hareket edildiğinde İbn Teymiyye'nin nakil vurgusunun yukarıdaki satırlarda dile getirildiği gibi sadece nazari bir düzlemde kalmadığı buna ek olarak vahyin kılavuzluğu olmaksızın akli kullanmanın oluşturacağı tehlikeye karşı İslam'ı savunma şeklindeki dinî-pratik bir çabayı da içerdiği söylenebilir.²⁹⁴

İbn Teymiyye'nin akıl-nakil ilişkisi konusundaki görüşleri ve bu noktada ortaya koymaya çalıştığı alternatif söylem hülasa edilecek olursa onun bir anlamda selef akidesinin ve usûlünün felsefesini yapmakta olduğu²⁹⁵ ve bu inanç biçimine sağlam temeller üzerinde nispeten yeni bir hüviyet kazandırma girişiminde bulunduğu söylenebilir. Zira o, nasçı akılcılık söylemi bağlamında akla yeni bir hareket alanı ve işlevsellik kazandırmak istemiş buna ek olarak sahih akıl ile sarih naklin çelişmezliği kaidelerini benimseyerek bir yönüyle yeni bir te'vil söylemi geliştirmiştir. Aristo mantığına ve Yunan akılcılığına karşı yeni bir Kur'an akılcılığı olarak da nitelendirilebilecek bu yaklaşım biçimi, teorik ve pratik boyutlara sahip olmakla birlikte en temelde nakilde içkin bir akliliğin savunulmasını, nakilden hareketle eşyaya bakılmasını ve vakıanın bu minval üzere tespitini öngörmektedir.

1982, s. 94; krş. Kıyıcı, *İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi (Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakli Bağlamında)*, s. 100.

²⁹⁴ Abrahamov, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı", s. 398.

²⁹⁵ Kazanç, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", s. 108.

İbn Teymiyye’de zirveye ulaşarak sistemli bir yapıya kavuşan nasçı akılcılık söylemi ile Fahreddin er-Razi’de son şeklini alarak olgunluk noktasına ulaşan kelimî/felsefî akılcılık telakkîsi, aynı zamanda İslamî ilimlerde meselelerin ele alınışını belirleyen paradigmatik bir işlev görmüştür. Dahası bu ayırım, günümüzde de bu tarz bir işlev görmeye devam etmektedir. Daha çok İbn Teymiyye’nin geliştirip sistematik hale getirdiği nasçı akılcılık ile ilk olarak Mutezile’nin ortaya attığı sonrasında ise Ehl-i Sünnet kelamcılarınca geliştirilerek Fahreddin er-Razî ile son noktasına ulaşan kelimî akılcılığın akıl-nakil ilişkisindeki konumu bir tarafa bırakılacak olursa bu iki yaklaşım biçiminden ikincisinin İslam düşünce tarihinde daha fazla temsilcisinin olduğu ve sorun çözme anlamında daha işlevsel bir konum elde ettiği dolayısıyla da daha güncel bir muhtevaya sahip olduğu söylenebilir.²⁹⁶

II. İBN TEYMIYYE’NİN ELEŞTİREL DÜŞÜNCESİ

İslam düşünürleri, eser telif ederken genel olarak inşaî/üretici ve tenkitçi/eleştirel olmak üzere iki farklı metot benimsemişlerdir. İnşaî/üretici metodu benimseyenler, düşünce dünyasını sadece diğer fikirlere bakarak ve onlar üzerinden temellendirmemiş daha çok kendi düşüncesini ortaya koyma ve ele aldığı konuları müstakil olarak açığa çıkarma gayreti içerisinde olmuşlardır. Bu nedenle inşaî metodu benimseyen âlimler, çoğunlukla eleştiri ve polemikten uzak durmuştur. Bunun neticesi olarak da hem daha düzenli eserler ortaya konmuş hem de bu bakış açısına sahip olanların düşünceleri daha sistematik bir yapıya kavuşmuştur. Tenkitçi/eleştirel metodu benimseyenlerin ise hem düşüncelerine hem de eserlerine sistemsizliğin hâkim olduğu söylenebilir. Her ne kadar bu tür düşünürler, analitik olmayı elden bırakmamış

²⁹⁶ Kelâmî akılcılık ile nasçı akılcılığın mahiyet ve işlevsellik açısından analizi için ayrıca bkz. Aydın, “İbn Teymiyye’nin Nasçı Akılcılığının Kelâmî Açısından Değerlendirilmesi”, s. 180-181.

ve aklî sorgulamaları çoğu zaman yeterince kullanmış olsalar da bu durum, çok fazla değişmemiştir. Bu yaklaşımı benimseyenlerin temel gayeleri, ötekinin eleştirisi ve karşıdakinin söylediklerini geçersiz kılma olduğundan polemik ve öteki üzerinden gerçekleştirilen tenkitçi bakış açısı, inşaî olmayan düşünürler için her zaman vazgeçilmez bir unsur olmuştur.²⁹⁷

Bu bağlamda İbn Teymiyye, düşünce tarihimizde İslam düşüncesine yeni ve özgün boyutlar kazandıran inşaî bir düşünür olmaktan ziyade fiilî duruma yönelik olarak eleştirilerde bulunan tenkitçi ve eleştirel yönüyle temayüz etmiştir.²⁹⁸ Onun gerek eserlerinin belirli bir sistematikten uzak olması²⁹⁹ gerekse sürekli bir tenkit gayreti içerisinde bulunması hatta eserlerinin büyük bir kısmını eleştiri amacıyla

²⁹⁷ Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, s. 247.

²⁹⁸ Yine de bu durum İbn Teymiyye'nin İslam düşüncesine yönelik herhangi bir açılım getirmediği ya da hiçbir yenilik katmadığı yönünde değerlendirilmemelidir. Zira İbn Teymiyye, akıl-nakil ilişkisi ve mantık alanlarının yanı sıra kelâm sahasında da oldukça özgün fikirler ortaya atmıştır. Özgünlüğünü büyük ölçüde kaynakları çoğunlukla hocasız okumasına böylelikle de geleneğin baskısından belirli oranlarda kurtulmasına borçlu olan İbn Teymiyye'nin isbât-ı vâcip konusunda hudûs yerine fitrat ve sevgi delillerini önermesi, Allah'ın fiillerinde illet ve hikmetin varlığını ulûhiyete engel görmemesi, mucize ve ismet konularında Ehl-i Hadis geleneğinin sınırlarını zorlayacak yorumlar yapması gibi hususlar bu duruma örnek gösterilebilir. İbn Teymiyye'nin kelâm alanındaki yenilikçi ve eleştirel bakış açısının değerlendirmesi için bkz. Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 166-167. Ancak yine de İbn Teymiyye'nin kendine özgü bir itikadî yapı oluşturmaması, görüşlerinin yayılmasında büyük etkisi olan öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin dışında fikirlerinin takip ettirilmemesi ve çoğunlukla selefi gruplar tarafından sahiplenilerek daha çok ideolojik bağlamda gündeme gelmesi gibi nedenlerden ötürü İbn Teymiyye'nin yenilikçi ve akılcı mütefekkir yönü ikinci planda kalmıştır. Bu durum da doğal olarak İbn Teymiyye'nin inşaî değil de tenkitçi bir düşünür olarak temayüz etmesine neden olmuştur.

²⁹⁹ İbn Teymiyye'nin eserlerinin sistematik yapısı ile ilgili eleştiriler için bkz. Harbi, *İbn Teymiyye ve Mevgifuhu min Ehemmi'l-Fırak ve'd-Diyanât fi Asrîhi*, s. 471-472.

kaleme almış olması, bu gerçekliği kanıtlar niteliktedir. Ashâbu'l-Hadis'in bu konudaki genel tutumunun yeni fikirler üretmekten ziyade ana bünyeden ayrılarak farklılaşan ve değişik görüşler ortaya atan zümrelere karşı cevap verme ve reddiye geliştirme şeklinde³⁰⁰ olduğu düşünüldüğünde İbn Teymiyye'nin bu eleştirel yaklaşımının arka plan faktörleri ve bu faktörlerle kurduğu diyalektik ilişkisi, daha anlamlı bir hale gelecektir.

İbn Teymiyye'nin birçok konuda olduğu gibi eleştirel bakış açısı ve reddiye kültürü konularında da erken dönem Ehl-i Hadis'in etkisinde kaldığını görmekteyiz. Zira İbn Teymiyye öncesi dönemde Ehl-i Hadis'e mensup düşünürler, daha çok "Reddiye" türü eserler kaleme almışlardır. Bu eserler de İbn Teymiyye'nin eserlerinin büyük bir bölümünde olduğu gibi reddiye amacıyla kaleme alınmış ve temelde ötekinin eleştirisi üzerine kurgulanmıştır. Bu geleneğin bir anlamda İbn Teymiyye üzerinde derin bir etki bıraktığı ve İbn Teymiyye'yi fazlasıyla yönlendirdiği söylenebilir.³⁰¹ İbn Teymiyye'yi birçok yönden etki altında bırakan Ehl-i Hadis içerisindeki reddiye geleneğinin büyük bir yekün tutması, bu ekolün sahip olduğu

³⁰⁰ Keskin, *İmam Eşarî ve Eşarîlik*, s. 72. Ehl-i Sünnet'in de kimliğini belirleyen sınırların belirginleşmesinden ve öteki algısının oluşmasından sonra benzer bir tutum içerisine girdiği ve özellikle "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat" terkipteki cemaat vurgusunun belirlediği alanın dışında kalan yapıları eleştirerek entegrist bir forma büründüğü böylelikle de özgünlükten uzaklaştığı bilinmektedir.

³⁰¹ Bu doğrultuda İbn Teymiyye, daha çok Benî Kudame ailesine mensup Muvaffakuddin b. Kudame el-Makdisî (ö. 620/1223)'nin etkisinde kalmıştır. Zira İbn Kudame el-Makdisî, İbn Teymiyye'den önce bu gelenek içerisinde reddiye türü ve kelâmî içerikli eserler kaleme almıştır. İbn Kudame'nin bu muhtevaya sahip eserlerine *Lümatü'l-itikâd ve Zemmü't-tevîl* örnek gösterilebilir. Bkz. İbn Receb, *ez-Zeyl ala Tabakati'l-Hanabile*, c. II, s. 133, krş. Ferhat Koca, "İbn Kudame, Muvaffakuddin", *DİA*, İstanbul, 1999, c. XX, s. 139-142. Yine de İbn Teymiyye, kendisinden önce oluşmuş bulunan reddiye söylemini aşarak düşünce kritiği ve yeniden inşa söylemleriyle farklılığını ortaya koymuştur. Bkz. Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 33-34.

zihniyet, misyon ve kendilik algısı ile yakından alakalıdır. Zira bu ekole mensup insanlar, diğer İslam fırkaları ve âlimleri karşısında kendilerinin çok özel bir misyonlarının olduğu kanaatine sahiplerdi. Kendilerini şeriatın koruyucuları ve bid'atlerin yıkıcıları olarak gören bu kesim, kendilerini dinin merkezine koymuş diğerlerini ise dalalette görmüştür. Böylece bu ekolün eleştirel bakış açısı, diğer din mensuplarından çok İslam fırkalarına ve bu fırkaların sahip olduğu düşünme biçimlerine, din anlayışlarına ve telif faaliyetlerine yönelmiştir. Bu zihinsel yapı ve algılama biçimi de bu ekolün reddiye geliştirme ve tenkit geleneğine sıkı sıkıya sarılmasında temel belirleyici unsurlardan biri olmuştur.³⁰²

İbn Teymiyye'nin Ehl-i Hadis geleneğinden tevarüs ettiği tenkitçi ve eleştirel yönünün onun eserleri üzerinde bıraktığı etki, tenkitçiliğinin hangi boyutlara ulaştığını göstermesi bakımından önemli veriler sunmaktadır. Onun eserlerine bakıldığında bu durumun ayırt edici bir husus olarak hemen fark edildiği söylenebilir. Reddiye türü bir eser olarak *Minhacu's-Sünne* ele alındığında bu durumun ayrıca önem arz ettiğini belirtmek gerekir. Zira temelde Şîî imamet anlayışını eleştirmek maksadıyla kaleme alınan bu eserde çok fazla konuya temas edilmekte, deyim yerindeyse konudan konuya atlanmakta ve bazen bir konu ile ilgili başlatılan tartışma, tamamen farklı konulara temas edilerek sürdürülmekte nihayetinde de başka bir konu ele alınarak tartışma sonlandırılmaktadır. Ele alınan hususların tarihsel arka planından başlamak suretiyle en ince ayrıntısına varıncaya kadar aynı zamanda farklı yönleriyle tahlil edilmesi de konunun ayrı bir boyutudur. Örneğin İbn Mutahhar el-Hillî'nin "İmamiyye'nin uyulması zorunlu mezhep olduğu" iddiası ele alınırken konu, Hz. Peygamber'in vefatının ardından gün yüzüne çıkan tartışmalarla başlatılmakta daha

³⁰² Ehl-i Hadis'in sahip olduğu zihniyetle reddiye söylemi arasındaki ilişki hakkında bkz. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 58-59.

sonra Hıristiyanlar'ın ve Yahudiler'in bazı özelliklerine değinilmekte, muhacirûn ve ensar konu edinilmekte, selef ve sahabe vurgusu yapılmakta, İsmailiyye ve Nusayriyye gibi fırkalara temas edilmekte, Aristo ve İbn Sina'nın fikirleri ele alınmakta ve tartışma, Allah'ın ezeliği, âlemin kıdemi, sıfatlar, kader, tecsim ve teşbih gibi hususlara temas edilerek sürdürülmektedir.³⁰³ Bu durum, yukarıda da belirtildiği gibi eserin sistematik yapısını bozduğu gibi aynı zamanda eserden istifadeyi de güçleştirmektedir.³⁰⁴ Bu tablonun ortaya çıkmasında İbn Mutahhar el-Hillî'nin eserinin sistematığı belirli bir dereceye kadar etkili olsa da İbn Teymiyye ile ilgili yukarıda belirtilen hususların temel belirleyici unsur olarak karşımıza çıktığını belirtmek gerekir.

İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı eserinde yukarıda da belirtildiği gibi birçok konuya birden temas etme şeklindeki girişimi, Ehl-i Hadis'in *Kitabu'l-İman* başlıklı eserlerindeki metot anlayışlarıyla benzerlik arz etmektedir. Zira bu geleneğe mensup müellifler, iman başlığını taşıyan eserlerinde sadece bu konuya temas etmemiştir. Bu tür eserlerde iman konusuna ek olarak akîde, ahlâk ve ibadet gibi konular, alanları birbirinden ayrılmaksızın birlikte ele alınmıştır. Hatta bu eserlere ek olarak *Kitabu's-Sunne*, *Kitabu's-Sunen* ya da doğrudan akîdevî konuları ele alan eserlerde bile nâsîh ve mensûh gibi fikhî; ilk dört halifenin hilafet sıralaması gibi siyasî; doğruluk ve zühd hayatı gibi ahlakî ve fırkaların ve görüşlerinin eleştirilmesi

³⁰³ Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 7-287.

³⁰⁴ İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı eseri, yukarıda bahsedilen niteliklerinden ötürü istifadeyi kolaylaştırmak ve Şiîlik reddiyesini ele alan kısımlarını bir araya getirmek amacıyla gerek klasik dönemde gerekse çağımızda birçok kez ihtisar edilmiştir. Klasik dönemde yapılan ihtisarlar için aynı zamanda İbn Teymiyye'nin öğrencisi olan Zehebî'nin *el-Münteka min Minhaci'l-İ'tidal fi Nakzi Kelami Ehli'r-Rufz ve'l-İ'tizal* adlı eseri modern dönemler için ise Abdullah b. Muhammed Guneyman'ın *Muhtasaru Minhaci's-Sünne li İbn Teymiyye* adlı eseri örnek verilebilir.

gibi itikadî konular bir arada işlenmiştir.³⁰⁵ Böylece denilebilir ki İbn Teymiyye'nin eserlerinin sözü edilen bu durumu, aslında bir zihniyetin yazılı edebiyata yansımış halinin sonraki dönem tezahürlerinden biri olarak karşımıza çıkışını resmetmektedir.

İbn Teymiyye'nin eserlerinin sistematik bir yapı arz etmemesinde onun yukarıda bahsedilen eleştirel yönünün yanı sıra mantık karşıtlığının etkisinin olduğu da ileri sürülmüştür.³⁰⁶ Bu iddiaya göre mantık terimlerinin usûl ilimlerinde kullanılması, ele alınan konunun belirli bir tertip ve düzen dâhilinde işlenmesini sağlar. Örneğin Aristo mantığının etkisi altında şekillenen müteahhirûn dönemine ait bazı usûl-i fıkıh ve usûlüddin eserleri ile bu etkiden uzak olan Eşarî (ö.324/935-36), Bâkılânî (ö.403/1013) ve Kadı Abdulcebbar el-Hemedânî (ö.415/1025) gibi isimlerin eserleri karşılaştırıldığında bu fark kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Bu durumda İbn Teymiyye'nin eserleri de onun mantık karşıtlığı nedeniyle ikinci gruba dâhil olduğundan tertip ve düzenden yoksun bir görünüm arz etmektedir.

İbn Teymiyye'nin oldukça farklı konuları içeren ve çoğunlukla tenkitçi bir bakış açısının ürünü olan eserleri, yukarıda bahsedilen nedenlerden ötürü sistematik bir görünüm arz etmemekle birlikte metin ve muhteva itibariyle büyük oranda kolay aynı zamanda anlaşılır bir yapıya sahiptir. Bunun altında yatan neden olarak ise karşımıza İbn Teymiyye'nin selef orijinli düşünme biçimine sahip olması ve böyle bir geleneğe mensubiyeti çıkmaktadır. Zira bu geleneğe mensup âlimler, te'vile oldukça mesafeli yaklaşıtlarından bu tür âlimlerin eserlerine çoğunlukla şerh, haşiye ve ta'lik

³⁰⁵ Hadis taraftarlarının özellikle iman bahisli eserlerinin şekil ve muhteva bakımından analizi için bkz. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 190.

³⁰⁶ Bkz. Abbas Zeryâb Hüyî, "Gazzalî ve İbn Teymiyye", çev. Naim Döner, *Artuklu Akademi*, 2016/3 (1), s. 9.

yapılmasına dahî ihtiyaç duyulmamıştır.³⁰⁷ Bu husus da bu eserlerin kolay anlaşılır bir dille ve açıklamaya çok fazla ihtiyaç bırakmayacak bir biçimde kaleme alınmasıyla ilgilidir. İbn Teymiyye de genel anlamda te’vilden uzak durduğundan eserlerinin çoğunlukla şerh ya da haşiye gerektirmeyecek bir açıklık düzeyine sahip olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda *Minhacu’s-Sünne* söz konusu edildiğinde Şia ve Mutezile kelâmına yönelik derinlikli tartışmalara ek olarak haberî sıfatlar ve kader gibi konular istisna tutulacak olursa bu eserde te’vile çok az başvurulduğu görülmektedir. Bu durumun bir sonucu olarak *Minhacu’s-Sünne* de İbn Teymiyye’nin birçok eseri gibi şerh ve haşiye türü çalışmalara çok fazla konu olmamıştır.

İbn Teymiyye’nin eserlerine de geniş bir biçimde yansımış olan eleştirel ve tenkitçi yönü, bazen karşıt görüşleri içselleştirmesini engellerken bazen de kendi düşüncesini ve bağlı bulunduğu geleneği taassup derecesinde savunmasına neden olma gibi bir işlev görmüştür. İbn Teymiyye’nin Şia eleştirisini ve Şîlik karşıtlığını bu hususları göz önünde bulundurarak değerlendirmek, onun eleştirel ve tutucu düşünce yapısının şifrelerini çözmeyi kolaylaştırması bakımından önemlidir. Zira İbn Teymiyye, bu eleştirel bakış açısıyla bir anlamda Şî olmayı Sünnî olmamak üzerinden temellendirmiş ve selefî geleneğe bağlılığın oluşturmuş olduğu taassupla olay ve olguları değerlendirme ve okuma yoluna gitmiştir. Bu durum da Şî düşüncüyü kaçınılmaz olarak kendi içerisinde bir bütün halinde anlamayı neredeyse imkânsız kıldığı gibi bir düşünce sistemi ve din anlayışı olarak Şia’yı öteki üzerinden inşa edilmiş bir gerçeklik konumuna düşürmüştür. Böyle bir sonucun ortaya çıkmasında ise

³⁰⁷ Selef geleneğine mensup âlimlerin te’vil karşıtlığı ile eserleri arasındaki ilişki hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yay. İstanbul, 1994, s. 187-188.

İbn Teymiyye'nin eleştirel zihniyetinin ve ötekileştirici aynı zamanda tenkitçi bakış açısının birinci derecede rol oynadığı söylenebilir.

İbn Teymiyye'nin yukarıda bahsedilen genel eleştirel düşüncesinin ve tenkitçi bakış açısının bir yansıması olarak değerlendirilebilecek olan aynı zamanda diğer alanlardaki eleştirileriyle bazı yönlerden benzerlik arz eden kapsamlı ve metodik Şîlik eleştirisi, bir anlamda iç içe geçmiş, kompleks ve girift bir algı biçiminin değişik formlarda dışa vurumu şeklinde kendini göstermektedir. Bu eleştirinin ortaya çıkmasına neden olan süreci besleyen birden fazla etken olduğu hususunun öncelikli olarak belirtilmesi gerekir. Bu doğrultuda İbn Teymiyye'nin Şîlik ile ilgili eleştirilerinin en önemli dayanak noktalarından birini siyasetle ilgili gelişmelerin oluşturduğu söylenebilir. Zira İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde Sünnî İslam dünyasının Mısır, Şam ve Kahire bölgelerine Memlûkler'in hâkim olduğu,³⁰⁸ Şîiler'in ise İran Moğolları İlhanlılar'ı Şîileştirme böylelikle de siyaset sahnesinde birkez daha varlık gösterme gayreti içerisinde oldukları göz önünde bulundurulduğunda İbn Teymiyye'nin Şîlik karşıtlığının siyasal dayanakları, kendiliğinden ortaya çıkmış olacaktır. Kaldı ki İbn Teymiyye, İlhanlı Hükümdarı Olcaytu Han'ın Şîiliği kabul etmesine daha sonra ise himaye edip devletin resmi mezhebi haline getirmesine neden

³⁰⁸ Bir Türk Hanedanı olan Memlûkler'in Sünnilikle olan ilişkisinde karşımıza çıkan ilk husus, bu dönemde bir anlamda yeni Hanbelilik olarak da adlandırılabilir olan bir hareketin İbn Teymiyye marifetiyle kendini göstermiş olmasıdır. Dolayısıyla Memlûkler döneminde Sünniliğin tarihine hâkim olan gelişmenin yeni Hanbeliliğin teşkili olduğu söylenebilir. Bkz. Laoust, *İslam'da Ayrılkçı Görüşler*, 283. Bu yönüyle de bakıldığında Hanbeliliğin ya da daha geniş anlamda Sünniliğin Memlûkler açısından birçok yönden önem arz eden bir mahiyete sahip olduğunu görmekteyiz. Bunların başında ise siyasetle ilgili gelişmelerin geldiğini belirtmek gerekir.

olan *Minhacu'l-Kerame* adlı eser³⁰⁹ kendisine gösterildikten sonra harekete geçmiş ve hem Şiîliğin yayılmasını hem de devlet nezdinde kabul görmesini engellemek amacıyla *Minhacu's-Sünne* adlı reddiyesini kaleme almıştır.

Her ne kadar bu gelişme öncesinde Şiîler'in Bağdat'ın işgaline sessiz kalması, işgal sonrası dönemde İlhanlılar'ın kurulmasıyla birlikte Şia'nın Sünnîler'in gözünde işgalci konumunda bulunan bu devletle oldukça yakın ilişkiler kurması, Moğollar'ın İbn Teymiyye'nin de yaşadığı Şam bölgesine yönelik saldırılarında değişik Şiî/Batınî grupların Moğollarla işbirliği yapması³¹⁰ ve benzer bir şekilde bu grupların Haçlı

³⁰⁹ İbn Mutaḥhar el-Hillî'nin *Minhacu'l-Kerame* adlı eseri, önceleri Sünnî olduğu belirtilen Olcaytu Han'ın Şiîliği benimsemesinde ve Şiîler'i himaye etmesinde başat rol oynamıştır. Buna ek olarak bu süreçte Olcaytu Han'ın Şiîliğe meyletmesinde Sünnî İslam dünyasının içerisinde bulunduğu yoğun tartışma ortamının olumsuz etkisinden de bahsetmek gerekir. Zira bu dönemde Hanbelîlerle Eşarîler'in yanı sıra özellikle Hanefîlerle Şafîîler sürekli bir mücadele içerisindeydi ki bu durum, Sünnîliğin yeknesak bir görüntü arz etmesinin önündeki en önemli engeldi. Bkz. Fuat Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, haz. Mehmet Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 59. Krş. Cemil Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şiî İttifakı*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 19. Ayrıca Memlûklüler'in Abbâsî Hanedanı'ndan birini halife tayin etmesinin ardından İlhanlılar'ın siyasî meşruiyet arayışına girmesi, Olcaytu Han'ın bu tercihi önemli rol oynamıştır. Bkz. Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*, Ötüken Yay. İstanbul, 2010, s.288-289.

³¹⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 155; krş *a.g.e.* c. VI, s. 373-375. 699-702/1299-1302 yılları arasında Moğollar'ın çok yoğun saldırılarına maruz kalan Şam bölgesi, İbn Teymiyye'nin de gerek askerî gerekse siyasî müdahaleleriyle bu süreci en az zararla atlattır. Bazen Moğol saldırıları nedeniyle Mısır'da bulunan Memlûklü Sultanı'ndan yardım isteyen, bazen bizzat Moğol hükümdarlarıyla görüşerek saldırıların gerçekleşmesini önlemeye çalışan İbn Teymiyye, bazen de bir ordu komutanı gibi Şam halkından düzenli bir ordu oluşturmuş ve Moğollarla savaşmıştır. İbn Teymiyye'nin bu girişimlerinin de etkisiyle h. 702 yılına gelindiğinde Şam bölgesinde Moğol tehlikesi, büyük oranda bertaraf edilmiştir. Bunun ardından İbn Teymiyye, hiç vakit geçirmeden Şam'ın dağlık bölgelerinde yaşayan ve Moğol saldırıları esnasında Moğollarla iş birliği yapan Şiî/Batınî grupları hedef

saldırıları sırasında Hıristiyanlarla ittifak kurması³¹¹ gibi Sünnî dünyada son derece olumsuz anlamlar çağrıştıran bazı gelişmeler yaşansa da *Minhacu'l-Kerame* adlı eserin yazılarak bazı siyasî, itikadî ve mezhebî amaçlar için kullanılması, bu süreçte bardağı taşıran son damla olmuştur.³¹² Zira bu eserle birlikte Şia'nın inançla gölgelenmiş siyasal amaçları, ete kemiğe bürünmüş ve Şia, itikadî unsurları devreye sokarak Fatımîler (909-1171) ve Büveyhîler (945-1055) döneminden sonra bir kez daha siyaset sahnesinde etkin bir şekilde var olma planları yapmıştır. Şia, her ne kadar bu amacına ulaşamamış olsa da Şia'nın bu süreçte sergilemiş olduğu tavır, inançla ilgili konuların ve itikadî mezheplerin siyaset arenasında nasıl kullanıldığını ve siyasette ne kadar etkin bir rol oynadığını göstermesi bakımından son derece önemlidir. Bütün bunlar aynı zamanda İbn Teymiyye'nin Şiilik eleştirisinin onun genel tenkitçi zihniyeti ve bu

almıştır. Bu doğrultuda bu grupların cezalandırılması için Sultan Nasır'a (699-742/1299-1341) baskı yapmıştır. Bunun neticesinde sultan, bu grupların üzerine bir ordu göndererek bu grupları etkisiz hale getirmiş ve düzene uymak zorunda bırakmıştır. İbn Abdilhadi, *el-Ukûd* (Mısır, 1938), s. 179; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, c. XIV, s. 35. İbn Teymiyye'nin bu Şiî/Batınî gruplara yönelik taarruzu, sadece yukarıda sayılan siyasî nedenlere dayanmadığından İbn Teymiyye, bu gruplarla neden çok sert bir şekilde mücadele edilmesi gerektiğini bildiren diğer nedenleri de içeren bir mektup yazarak bu mektubu sultana takdim etmiştir. İbn Teymiyye'nin Sultan Nasır'a yazdığı bu mektubun tam metni için bkz. İbn Abdilhadi, *el-Ukûd* (Mısır, 1938), s. 182 vd.

³¹¹ İbn Teymiyye'ye göre Şiî/Batınî grupların Horasan, Irak, Şam ve Mısır gibi İslam beldelerine Moğollar ve değişik Hıristiyan gruplar tarafından gerçekleştirilen saldırılarda bunlarla işbirliği yapmalarına ek olarak Yahudilerle de ittifak kurmaları, genel manada bilinen bir husustur. Konu ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 21. Krş. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 378.

³¹² İbn Teymiyye'nin siyasî nedenlerle doğrudan ilişkili itikadî Şiilik eleştirisinin çağdaş bir değerlendirmesi için bkz. İrfan Aycan-M. Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2002, s. 86-87. Krş. Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, s. 47.

zihniyeti oluşturan bileşenlerle birlikte ele alınmasının gerekliliğini bir kez daha göstermesi adına kayda değerdir.

İbn Teymiyye'nin başta Şîlik eleştirisi olmak üzere genel tenkitçi yönü, sadece siyasî ve itikadî saiklerle açıklanarak tam anlamıyla aydınlatılmış olmaz. Bu iki hususa onun ilmî, entelektüel ve toplumsal yönlü hassasiyetinin de eklenmesi gerekir. Zira İbn Teymiyye, bir yönüyle Ehl-i Hadis geleneğinin ve Hanbelî ekolün kendi zamanına kadar gelmiş olan birikimini belirli bir sistematığe kavuşturma amacı taşıırken bir yandan da Müslümanların ilim anlayışlarıyla içerisinde buldukları kaotik ortam arasında doğrudan bir ilişki kurma yoluna gitmiştir. Ona göre VII./XIII. asır İslam dünyasının siyasî, dinî ve sosyo-kültürel kriz ortamının en büyük nedenlerinden biri, selefin sahip olmuş olduğu ilim geleneğinden uzaklaşmış olmasıdır. İbn Teymiyye, Moğol istilasının meydana getirdiği mağlubiyetin nedenini de İslam'dan uzaklaşmaya bağlamıştır. Ona göre bu noktada yapılması gereken ilk iş ise erken dönem din anlayışına dönmek, Kitap ve sünneti bu din tasavvurunun merkezine yerleştirmek olmuştur.³¹³ Dolayısıyla bu doğrultuda öncelikli olarak Kur'an ve sünnetle çevrili aynı zamanda yabancı unsurlardan yalıtılmış bir din anlayışı, usûl ve yöntem belirlenmeli daha sonra ise siyasî ve toplumsal sorunlara çözüm aranmalıdır. İbn Teymiyye'nin başta Şîlik olmak üzere kendi dönemine kadar gelmiş olan çok sayıda ekol ve düşünce geleneğinin büyük bir kısmına yönelik eleştirilerinin temelini de bu algılama biçiminin oluşturduğu söylenebilir. Zira İbn Teymiyye'ye göre İslam dünyasının ilim anlayışı ve metodoloji bakımından çok sayıda ekole ayrılmış olması, Müslümanların siyasî ve sosyo-kültürel bakımdan da bir parçalanmışlık içine düşmesine neden olma gibi bir işlev görmüştür.

³¹³ Sönmez Kutlu, "Kökencilik (Fundamentalizm) Kavramı ve İslamcı Oluşumlar İçin Kullanımı Sorunu", *Çağdaş İslamî Akımlar ve Sorunları*, Fecr Yay. Ankara, 2008, s. 71.

İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde dinî esasların savunulmasında daha çok mantık ve felsefenin esas alındığı bilinmektedir. Bu zaman diliminde nakilci din algısından daha çok akılcılık öne çıkmıştır. Batınîlik yayılma göstermiş Şîilik ise Moğollarla kurdukları ittifakın da etkisiyle hem kuvvetlenmiş hem de çok sayıda eser telif ederek nüfûz kazanmıştır. Sufilik ise bu zaman diliminde nazarî düşünceden ziyade tarikatlar marifetiyle yayılma göstermiştir.³¹⁴ İbn Teymiyye'nin yaşadığı zaman diliminde başta Şîilik eleştirisi ve karşıtlığı olmak üzere onun temel motivasyon kaynaklarını ve hareket noktalarını en genel manada bu hususların oluşturduğu söylenebilir. Bu faktörlerin yoğun tesiri ve yönlendirmesi altında kalan İbn Teymiyye, böylelikle başta Şia olmak üzere birçok ekole ve ilmî disipline yönelik oldukça sistemli bir eleştirel tutum geliştirmiştir.

İbn Teymiyye'nin yukarıdaki satırlarda dile getirilen bu eleştirel yönü ve tenkitçi bakış açısı vurgulanırken onun İslam düşüncesindeki ilk kapsamlı eleştiri örneğini sergilediği, eleştirilerinin tamamında haklı olduğu ya da kendisinden önceki eleştiri geleneğinden etkilenmediği iddia edilemez. Zira kendisinden önce çok sayıda eleştirel düşünür yaşadığı gibi o hem bazı eleştirilerinde açmazla düşmüş hem de kendisinden önce oluşmuş olan ilmî birikim ve eleştiri geleneğinden belirli oranda etkilenmiştir.³¹⁵ Hatta İbn Teymiyye, eleştiri kültürüne ek olarak mezhep tasavvurunda da kendisinden önceki itikadî firkaların ve fikhî ekollerin belirli oranlarda tesiri altında kalmıştır.³¹⁶ Bu noktada Ahmed b. Hanbel ve en fazla öne çıkan Hanbelîlik kadar İmam Şafii'nin ve Şafîiliğin de etkisinden bahsetmek gerekir. İbn Teymiyye'nin Zahirîliğin de yoğun tesiri altında kaldığı bilinmektedir. Özellikle sünnetin dindeki

³¹⁴ Yörükân, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, s. 90-91.

³¹⁵ Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 13.

³¹⁶ Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 288.

konumu ve lafızlar noktasında Zahirî düşünce sisteminin İbn Teymiyye'yi yönlendirdiği bilinen bir gerçektir. Bu ekolün tesiriyle o, her ne kadar tam anlamıyla zahirî akılcılığını anımsatan bir tablo ortaya koymasa da doktrininin tesis ve tertibinde rey kullanımını en aza indirme meylinde olmuştur.³¹⁷

Bütün bu etkileşimlere rağmen İbn Teymiyye'nin yukarıda belirtilen eleştirel yönünün onu getirmiş olduğu özgün bir nokta vardır ki o da bağlı bulunduğu Hanbelî/Hadis Taraftarı ilim geleneğini diğer ekollerin de takviyesiyle sistemleştirmiş olmasının yanı sıra bu geleneği özgün yorum ve açıklamalarıyla ileri noktalara taşıyarak diğer düşünce sistemleriyle mücadele edecek düzeye yükseltmiş olmasıdır.³¹⁸ Her ne

³¹⁷ Özer, “Selefi Düşüncede Nakil/Rivayet Algısı: İbn Teymiyye Örneği”, s. 90. Bakıldığında İbn Teymiyye, zahirî düşünceden belirli oranlarda etkilenmekle birlikte bu düşünce sisteminin en ayırt edici yönlerinin başında gelen kıyas karşıtlığı konusunda Zahirîlik'ten ayrılmış ve salt bir kıyas karşıtlığı sergilememiştir. Böylece İbn Teymiyye, kıyası nas bulunmadığı durumlarda kabul edilebilir sayarak bu zihniyetten farklı bir bakış açısı geliştirmiştir. İbn Teymiyye'nin fikhî kıyas ile ilgili görüşleri bu şekildeyken söz konusu mantikî kıyas olduğunda durumun değiştiği ve İbn Teymiyye'nin cedel ve münazaralarında mantikî kıyası çokça kullandığı söylenebilir. Konu ile ilgili değerlendirmeler için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 401; krş. Koca, “İbn Teymiyye, Takıyyüddin” (Fikhî Görüşleri), c. XX, s. 402.

³¹⁸ Selefi düşüncenin tarihî akışına baktığımızda İbn Teymiyye'nin önceki dönem selef âlimlerinin icmâlen değindikleri hususları ayrıntılı bir biçimde ele aldığı görülmektedir. Buna ek olarak mütekaddimun selef âlimlerinin değinmediği ve değinmeyi uygun bulmadıkları bazı noktalar da İbn Teymiyye'nin gündemine taşınmıştır. Gerek daha önce ele alınmayan konulara temas edilmesi gerekse önceki konuların derinlemesine ve ayrıntılı olarak ele alınması, selef orijinli düşünme biçiminin daha analitik ve sistematik bir hal almasıyla neticelenmiştir. Bkz. Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 35. Ancak bu sistematik yapı, İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Hanbelî geleneğin sonraki temsilcilerinden İbnü'l-Vezîr (ö. 840/1436) ve Seffarîni (ö. 1188/1774) gibi isimler tarafından bir süre daha sürdürülse de sonraki dönemlere tam anlamıyla aktarılamamıştır. Bunun

kadar kendisinden sonraki süreçte bu özgünlük korunamamış olsa da onun Ehl-i Hadis geleneğini Eşarîlik, Mutezile ve Şia gibi ekollerin görüşleriyle mücadele edecek hatta bu düşünce sistemlerine alternatif söylemler üretecek düzeye yükseltmiş olduğunu dikkatlerden uzak tutmamak gerekir. Böylece İbn Teymiyye, düşünce sistemini tesis ederken bazı fikhî ekollerin genel anlamda ise Ehl-i Hadis zihniyetinin tesiri altında kalsa da özellikle eleştirel düşünce yapısıyla bu ekollerin ve düşünme biçiminin dışına çıkmış böylelikle de kendine özgü bir çizgi oluşturmayı başarabilmiştir.

Yukarıda da belirtildiği gibi İbn Teymiyye'nin erken dönem Hanbelî geleneği ve Ehl-i Hadis zihniyeti ile organik bir bağı bulunmaktadır. Bu durum, İbn Teymiyye'nin bu din anlayışlarını ve düşünce geleneklerini yoğun bir referans kaynağı olarak kullanması gibi verili bir durumla neticelenmiştir. Bu bağlamda onun kendisinden önce varlık kazanmış bulunan Ehl-i Hadis³¹⁹ ve Hanbelî geleneğinden tevarüs etmiş olduğu en önemli hususlardan biri, sistematik eleştiri ve ötekileştirme söyleminin yanı sıra bid'at ve hurafelerle mücadele olmuştur. İbn Teymiyye'nin bu doğrultuda bid'at ve hurafelere şiddetle karşı çıkmasına ek olarak taklitçi düşünce yapısını da eleştirmesi, taklit karşıtlığını ve ictihat müessesesini de içerisinde barındıran akılcı ve yenilikçi bir bakış açısının oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bu

sonucunda da selef orijinli Ehl-i Hadis/Hanbelî düşünme biçimi, aşağı yönlü bir seyir takip ederek İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye döneminde kazandığı yetkinliği büyük oranda kaybetmiştir.

³¹⁹ Ashabu'l-Hadis ya da Ehlu's-Sünne olarak da isimlendirilen Hadis Taraftarları'nın bir düşünce ekolu olarak hicrî II. asrın ortalarından itibaren teşekkül etmeye başladığı bilinmektedir. Hadis taraftarlarının bir zümreleşme hareketi, zihniyet ve ekol olarak tarih sahnesine çıkışı ile ilgili tespitler için bkz. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* s. 31-72. Ehl-i Hadis-Ehl-i Rey mücadelesi bağlamında Hadis Taraftarları'nın ortaya çıkışının en erken hicri II. yüzyılın sonları olduğu yönündeki iddialar ile ilgili ayrıca bkz. Çavuşoğlu, "Christopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslam Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu", s. 300.

bakış açısı, geçtiğimiz yüzyıllarda Cemaleddin Afganî (ö.1897), Muhammed Abduh (ö.1905), Muhammed Reşit Rıza (ö.1935) ve Fazlur Rahman (ö.1988) gibi isimler tarafından farklı tonlarda sahiplenilerek çağa uyarlanmış ve İslam düşüncesinin yenilenmesi fikrine değişik yönleriyle kaynaklık etmiştir.³²⁰ İbn Teymiyye'nin taklit karşıtlığı zemininde yoğun bir biçimde dile getirdiği bu içtihat vurgusu, İslam düşüncesinin sonraki dönemlerde daha özgürlükçü bir yapıya kavuşmasına imkân sağlayan faktörler arasında yer almıştır.³²¹ Onun en yüksek tonda seslendirdiği bid'at, hurafe özellikle de taklit karşıtlığı, aklîleşme sürecine taze kan sağlayarak İslam modernizminin de başlangıcı kabul edilmiştir.³²²

Genel anlamda İbn Teymiyye'nin etkisi altında şekillenen bu algı, selefi düşünme biçiminin akılcı ve liberal yönüne karşılık gelmektedir. Zira selefliğin katı muhafazakâr bir boyutu olmakla birlikte akılcı/liberal bir yönünün olduğu da bilinmektedir. Akılcı liberal kesim, katı muhafazakâr kesimin aksine Kur'an ve

³²⁰ Aydın, *İbn Teymiyye'ye Göre Kelam ve Kelamcılar*, s. 5. Bu isimlere ek olarak Şah Veliyyullah Dihlevî (ö. 1761), Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1792), Seyyid Ahmed Han (ö. 1831), Sıddık Hasan Han, Muhammed Şevkanî, Hayreddin el-Âlûsî, Ferid Vecdi ve Musa Carullah Bigiyef gibi döneminin önde gelen isimleri de İbn Teymiyye'nin etkisinde kalmışlardır. İbn Teymiyye'nin XVIII. yüzyılın başlarından itibaren dikkatleri yeniden üzerine çekmesine neden olan en önemli hususun onun kelâm, felsefe ve tasavvuf karşısında Kur'an, sünnet ve ilk neslin uygulamalarını esas alması şeklinde hülâsa edilebilecek genel metodolojik yaklaşımının olduğu söylenebilir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin görüşleri, özellikle kökencilik bağlamında Abdulhamid b. Badis (ö. 1940), Ebu'l-A'lâ el-Mevdudî, Seyyid Kutub, Şükrü Mustafa, Abdusselam Farac ve Cuheyman el-Uteybî gibi isimler üzerinde derin tesirler bırakmıştır. Bkz. Hrair Dökmeciyan, *Arap Dünyasında Köktencilik*, çev. M. Karahanoğlu, İlke Yay. İstanbul, 1992, s. 54. Krş. Kırbaçoğlu, "Maziden Atiye Selefi Düşüncenin Anatomisi", s. 146.

³²¹ Uyanık, *İslam Akaidinde Karşıt Fikirler*, s. 119.

³²² Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", s. 394; Sancar, "Bağnaz Bir Selefi mi Endişeli Bir Entelektüel mi?" (İbn Teymiyye'nin Eleştirel ve Reaksiyoner Karakteri Hakkında), s. 120.

sünnetten hareketle İslam düşüncesinin yeniden üretilmesini hedefleyen, buna ek olarak geleneğin tashihe muhtaç yanlarını düzeltmeyi amaç edinen bir bakış açısına sahiptir.³²³ İlk olarak Gazalî'nin gündeme getirdiği ancak rengini tam olarak İbn Teymiyye'de bulan bu yaklaşım, hem selefi algılama biçiminin belirli bir formunun oluşmasına zemin hazırlamış hem de değişik fikir akımlarına ve düşünörlere esin kaynağı olarak gelişimini günümüze kadar sürdürmüştür. Akılcı/liberal selefi algının modern dönemlerdeki en önemli temsilcileri olarak karşımıza Cemaleddin Afganî, Muhammed Abduh, Muhammed Reşid Rıza gibi isimlerin çıkması ve bu isimlerin aynı zamanda İbn Teymiyye'nin tesirinde kaldığının bilinmesi, İbn Teymiyye'nin mimarlığını yaptığı bu selefi algının sonraki dönemlere aktarımını resmeden güzel bir örnek niteliğindedir.³²⁴

İbn Teymiyye'nin selef düşüncesini ihyâ amacı taşıyan aynı zamanda güncel bakış açısını yansıtan çok yönlü teccid girişiminden de bu bağlamda bahsetmek gerekir. Zira onun bu teccid hamlesi hem yaşadığı dönemde hem de sonraki

³²³ Kutlu, "Kökencilik (Fundamentalizm) Kavramı ve İslamcı Oluşumlar İçin Kullanımı Sorunu", s. 81. Burada bir hususa temas etmekte fayda görüyoruz. İbn Teymiyye, kelâm, felsefe ve tasavvuf alanlarında ya da akıl-nakil ilişkisi gibi konularda geleneğe yönelik köklü eleştiriler getirmekle birlikte geleneğin tashihiine giderek alternatif bir söylem geliştirmeyi belirli bir noktaya kadar başarmıştır. İbn Teymiyye'nin bu noktadaki duruşunu ilke edinen sonraki dönem düşünörlere ise özellikle alternatif söylem geliştirme konusunda yetersiz kalmıştır. Böylelikle XIX. ve XX. yüzyılın bu ıslahatçıları, eksiklikleri ya da yanlışlıkları ortaya koymuş ancak alternatif bir metodoloji geliştirememiştir. Konu ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. A. Açıkgenç, H. Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yay. Ankara, 1998, s. 203-208; krş. Kırbaşoğlu, "Maziden Atiye Selefi Düşüncenin Anatomisi", s. 149-150.

³²⁴ İbn Teymiyye'nin Muhammed Abduh ve Muhammed Reşid Rıza gibi isimler üzerindeki tesiri ile ilgili tespitler için ayrıca bkz. Kazanç, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", s. 95.

dönemlerde ciddi kabul görmüştür. Buna ek olarak İbn Teymiyye'nin bu amaçla Müslümanların tarihsel hafızalarını, bilgi birikimlerini ve kültürel bakiyelerini doğrudan ve radikal bir biçimde hedef almış olması, aynı zamanda tepkilere neden olmuştur.³²⁵ İbn Teymiyye'nin düşünsel mirasını devralma iddiasında bulunan yeni Hanbelî ya da Selefî/Vehhabî³²⁶ hareketin benzer bir din anlayışını seslendirmesi ve böylelikle bu bakış açısının sonraki dönemlere ve günümüze taşınmış olması ise İbn Teymiyye'ye yönelik bu tepkiyi ortaya çıkaran güncel nedenlerin başında gelmektedir.³²⁷

³²⁵ Bunlara ek olarak İbn Teymiyye'nin özellikle yaşadığı dönemde yoğun eleştirilere maruz kalmasının nedenleri arasında toplumda yaygın birçok geleneği bid'at kategorisinde değerlendirmesi, sūfî düşüncede yer edinmiş bulunan çoğu adet ve inanışı şiddetle eleştirmesi, bu eleştirilerini yaparken son derece sert ve küçük düşürücü bir üslup kullanması ve özellikle toplum nezdinde geniş kabul görmüş olan Eşarîlik gibi yapıları eleştiriye tabi tutarak Ehl-i Sünnet dışında değerlendirmesi gibi hususlar bulunmaktadır. Bu durumun çağdaş bir değerlendirmesi için bkz. Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, s. 26-27.

³²⁶ XVIII. Yüzyılda Arap Yarımadası'nda varlık gösteren ve Muhammed b. Abdülvehhab'ın (ö. 1206/1792) siyasî-itikadî görüşleri etrafında şekillenen Vehhabîlik hareketi, farklı şekillerde isimlendirilmektedir. Bu hareket mensupları, kendilerini tanımlamak için "Muvahhidun", "Ehl-i Tevhid", "Ehl-i Hadis", "Ehl-i Sünnet" ya da "Selefiyye" kavramlarını tercih ederken kendi dışında kalanlar tarafından çoğunlukla kurucusuna nisbetle "Vehhabîlik" olarak adlandırılmışlardır. Vehhabîlik şeklindeki isimlendirme sonraki dönemlerde birçok İslam ülkesinde bu akımla doğrudan ilişkileri olmadığı halde ortak birtakım görüşleri nedeniyle bazı gelenekçi ve modernist akımların yanı sıra siyasal İslam ya da radikalizm ile ilişkilendirilen değişik dinî-politik ya da dinî-toplumsal gruplar için de kullanılmıştır. Ancak bütün bu ekollerin Vehhabîlik adı altında toplanarak yeknesak yapılar olarak sunulması yanlıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Ali Büyükkara, "Vehhabîlik", *DİA*, İstanbul, 2012, c. XLII, s. 611.

³²⁷ Aydın, "İbn Teymiyye'ye Göre Kelam ve Kelamcılar", s. 5.

Bütün bu tespit ve değerlendirmelerden hareketle İbn Teymiyye'nin eleştirel bakış açısının ve tenkitçi zihniyetinin temelde bütünsel bir İslam anlayışı oluşturmaya dönük olarak varlık kazandığı ileri sürülebilir. Bu doğrultuda o, kendisinden önceki dönemlerde birbirinden kopuk ve neredeyse birbirine rakip konumda bulunan kelâm, felsefe, fıkıh ve tasavvuf gibi müstakil hüviyet kazanmış ilim dallarını bu müstakil konumlarında kabul etmek yerine kuşatıcı bir İslam tasavvuru biçiminde ve tek bir çatı altında toplama amacı gütmüştür. İbn Teymiyye, bu hedefini gerçekleştirmeye çalışırken de bu ilim dallarının her birinin zaman içinde ortaya çıkan ve kendi tasavvuruna göre genel çizgiden sapmış bulunan yönlerini düzeltmeye çalışmıştır.³²⁸ Bu doğrultuda o, neredeyse tüm ilim dallarında kendine özgü birtakım yaklaşımlar ortaya koyma amacı gütmüş bu tutum da bir anlamda onun İslam düşüncesinin geneline yönelik eleştirel duruşunun kodlarını belirlemiştir.

Görülmektedir ki İbn Teymiyye'nin Şîlik eleştirisi bağlamında tartışma konusu yaptığımız eleştirel bakış açısı, sadece bazı fırkaların, düşünce sistemlerinin ya da görüşlerin değerlendirildiği ve tenkit edildiği bir düzlemde gerçekleşmemiştir. İbn Teymiyye, çalışmamızın da konusunu teşkil ettiği üzere Şia'ya ve Şîî imamet anlayışına yönelik bazı tikel eleştiriler getirmekle birlikte yukarıda da belirtildiği gibi İslam düşüncesinin bütününe yönelik birtakım tümel eleştirilerde de bulunmuştur. İbn Teymiyye'nin "akıl-nakil ilişkisi" hakkındaki görüşlerine ek olarak kelâm, felsefe ve mantık alanlarındaki eleştirileri, bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu doğrultuda İbn Teymiyye, "akıl-nakil ilişkisi" konusunda temel eserlerinden biri olan *Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl*'i kaleme almış ve bu eserindeki değerlendirmeleriyle büyük ses getirmiştir. Daha önce de belirtildiği gibi bu eserinde "İmanın akıl ile temellendirilmesini zorunlu görmeyen, naklî öncüllerden hareket etmeyen bir akıl

³²⁸ Özer, "Selefi Düşüncede Nakil/Rivayet Algısı: İbn Teymiyye Örneği", s. 84.

yürütmeyi kabul etmeyen ve aklın nakle temel olmasına karşı çıkan düşünme biçimi” olarak nitelendirilebilecek bir tutum benimseyerek kendine özgü bir yöntem tesis etmiştir. Temel olarak ise sahih nakil ile sarih aklın birbirleriyle çelişmeyeceği, bunların birbirlerinin alternatifi değil tamamlayıcısı olduğu fikrini işleyerek bu görüşleriyle adından sıkça söz ettirmiştir. İbn Teymiyye'nin akıl-nakil ilişkisi konusundaki görüşleri kadar ses getiren bir başka konu daha vardır ki o da kelâmcılara ve kelâm ilmine yönelik eleştirileridir.

A. Kelâm Eleştirisi

İbn Teymiyye, birçok konuda başta Ahmet b. Hanbel (ö. 241/855) olmak üzere selef geleneğinin ve Ehl-i Hadis temsilcilerinin izlerini takip etmekle birlikte bazı konularda bu düşünce sistemini eleştirmiş daha önce belirtildiği gibi bazı konularda da bu düşünce sisteminin dışına çıkmıştır. Bunun en önemli örneklerinden biri, fıkıh alanındaki yaklaşımını anımsatır bir biçimde kelâm ilmi ve kelâmcılar konusunda takınılan tavırlardaki farklılık olmuştur. Bu farklılaşmanın ortaya çıkmasının en önemli nedenlerinden biri ise İbn Teymiyye ile başta Ahmet b. Hanbel olmak üzere mütekaddimûn selef düşünürlerinin yaşadığı zaman dilimlerinin ilim anlayışı bakımından sahip olduğu şartların birbirinden farklı olmasıdır. Örneğin Ahmed b. Hanbel'in yaşadığı dönemde kelâm ilmi denilince daha çok Mutezile ve Şia gibi fırkalar akla gelmekteydi. Ayrıca bu dönemde Ehl-i Hadis olarak nitelendirilen kitlenin kelâm ilmiyle yoğun sayılabilecek bir ilişkisi yoktu. İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde ise çok daha fazla sayıda fırkanın ve düşünce sisteminin İslam toplumunda aktif olarak yer aldığı bilinmektedir. Ayrıca bu dönemde Sünnî ya da selefî olarak görülen kişilerin de kelâm ilmine girmesinin yanı sıra cedel metodunu kullanmış olması, İbn Teymiyye'de yoğunluğu daha az ve daha sistematik bir kelâm

eleştirisinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Buna ek olarak İbn Teymiyye'nin kendisinin de çağdaşı birçok Ehl-i Hadis gibi cedel metodunu kullanmış olması, kendine özgü bazı kelâmî görüşlerinin bulunması hatta alternatif bir teoloji ve usûlüddin söylemi dillendirerek kelâm yöntemini kullanması, Ahmed b. Hanbel'in yaptığı gibi bu ilmi toptan yok saymasını engellemiştir. Bu bakış açısı, İbn Teymiyye'yi aynı zamanda tekfir düşüncesinden de uzak tutmuştur.³²⁹

³²⁹ İbn Teymiyye'nin tekfir karşıtlığı bağlamında Ebû İsmail el-Herevî'nin Cehmiyye'yi zemmetmek maksadıyla *Tekfirü'l-Cehmiyye* adlı bir eser kaleme almasını bir tür aşırılık olarak değerlendirmesi, yine onun sıfatlar konusunda Mutezile ve Eşariyye'yi tekfir etmemesine ek olarak camilerde Eşariler'e lanet okunmasını hoş karşılamaması, anlamlıdır. Bkz. İbn Teymiyye, *el-Hasene ve's-Seyyie*, (Mecmûu Fetâvâ içinde), c. VIII, s. 230; krş. Bulut, "Selefilğin Kelâm İlmine Getirdiği Eleştiriler İbn Teymiyye Örneği", s. 314. Zira İbn Teymiyye'ye göre aklî istidlal neticesinde elde edilen hükümlere muhalefet edenlerin tekfiri, son derece yanlıştır. Aklî konulardaki ihtilafın şer'î bir kavram olan küfürle bağdaştırılması ise ayrı bir sorundur. O halde tekfir, yalnızca vahyin bildirdiğinin tezkîp ya da inkârı ile olur. Öyleyse akılla bilinen bir hususa muhalefet eden tekfir edilemez. Bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuz*, c. I, s. 242, 243; krş. Özervarlı, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin" (İtikadî Görüşleri), s. 407. Örneğin İbn Teymiyye'ye göre kelâm ilminin temel tartışma konularından olan cevher-i ferd ve arazlar gibi meselelerde tekfir söz konusu değildir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 89; krş. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 92-93. İbn Teymiyye, bu bağlamda 73 fırka hadisini de söz konusu etmektedir. Bu hadisin Buharî ve Müslim'de geçmediğini, İbn Hazm tarafından da zayıf kabul edildiğini belirten İbn Teymiyye, hadiste belirtilen 72 fırkanın tekfir edilmesinin kitap ve sünnetin yanı sıra sahabe ve tabîinin icmâsına da aykırı olduğunu ifade etmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 249. İbn Teymiyye, tekfir meselesini mürtekb-i kebire bağlamında da ele almakta ve Haricîler'in belirttiğinin aksine büyük günah işleyenlerin kâfir ya da mürted olduğuna hükmedilemeyeceğini zira bu konuda nassa dayalı açık delillerin bulunduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 293. İbn Teymiyye'nin hayatının son günlerinde Müslümanlardan hiç kimseyi tekfir etmediğini hususen dile getirmiş olması da bu bağlamda önemlidir. Bkz. Şemsüddin Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lamu'n-Nübela*, thk. Şuayb Arnavud-

İbn Teymiyye'nin kelâm ilmini toptan yok sayarak mahkûm etmemesi, onun kelâmcı yönü ile ilgili önemli veriler sunmakla birlikte bağlı olduğu gelenekten ayrıldığı hususların aydınlatılması noktasında da önem arz etmektedir. Zira bakıldığında İbn Teymiyye'de gözlenmesi zor olmakla birlikte önceki dönemlerde Ehl-i Hadis çevrelerinde kelâm karşıtı böyle bir yaklaşımın var olduğu bilinmektedir. Ahmed b. Hanbel'in bu algılama biçiminin ideal bir prototipini oluşturduğu söylenebilir. Ahmed b. Hanbel'in şahsında somutlaşan bu kelâm karşıtlığı, esasen mihne dönemi uygulamalarının bir mirası gibi durmaktadır. Nitekim mihne sonrası süreçte hâkim zihniyetin sert bir değişiklik göstererek Ehl-i Hadis'in eline geçmesi, Mutezile'nin mahkûm olmasına dolayısıyla da kelâm ilminin dinî ilimler açısından meşruiyetinin sorgulanmasına neden olmuştur. Böylelikle kelâm ilmi, Ehl-i Hadis-Ehl-i Rey mücadelesi neticesinde Ehl-i Hadis'in galip gelmesiyle yeni bir sürece evrilmiş bir anlamda da Mutezile'nin gelişim süreciyle birlikte yakalamış olduğu ivmeyi kaybetmek durumunda kalmıştır. Dahası bu ilim, Ehl-i Hadis'in yoğun muhalefetine maruz kalmış ve bir ilim olarak kelâm, bid'at kategorisinde değerlendirilerek ötekileştirilmiştir.³³⁰ Ehl-i Hadis geleneğinin ilk nesillerinin kelâm ilmi karşısında sergilemiş oldukları bu ötekileştirici ve ayrıştırıcı tavrın İbn Teymiyye'de tam olarak gözlemlenmesi ise pek mümkün değildir.

İbn Teymiyye'nin Ahmed b. Hanbel ve erken dönem selefi çizginin dışında değerlendirilmesine imkân sağlayan bu yönü, onun kelâm ilmi ile olan münasebetini

M. Naim, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1413, c. XV, s.88. İbn Teymiyye'nin tekfir hakkındaki görüş ve değerlendirmeleri için ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 234 vd.

³³⁰ Mihne dönemi uygulamalarının kelâm ilminin tarihî seyrindeki etkileri için bkz. Zühdi Carullah, *el-Mutezile*, Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirasiyye, Kahire, 1974, s. 180 vd; krş. Bulut, "Selefliğin Kelâm İlimine Getirdiği Eleştiriler İbn Teymiyye Örneği", 303.

ve kelâmcı kimliğini mercek altına almayı gerektirmektedir. O halde İbn Teymiyye, bilindik anlamda bir mütekellim ya da cedelci midir yoksa kelâm ilmine belirli bir mesafede duran bir münekkit midir? İbn Teymiyye'nin en temel özelliklerinden biri olarak karşımıza kelâm karşıtlığı çıkmakla birlikte yukarıda bahsedilen şartların ışığı altında bakıldığında onun aynı zamanda kendine özgü bir kelâmcı bir yönüyle de Ehl-i Hadis kelâmcısı olduğunun ileri sürülmesinin imkân dâhilinde bulunduğu söylenebilir. Zira İbn Teymiyye'nin hem kelâm eleştirisinde bulunduğu hem de bu ilmin sistemini kullandığı³³¹ bilinmektedir. Ayrıca o, sadece *Minhacu's-Sünne* adlı eserinde bile İslam düşünce tarihinde siyasî-itikadî İslam mezhepleri arasında tartışma konusu yapılmış çok sayıda kelâmî konuya temas ederek kelâmcı kimliği hakkında bizlere çok önemli veriler sunmuştur. *Minhacu's-Sünne*'nin İstanbul Aşır Efendi Kütüphanesi'nde bulunan yazma nüshasının müstensihinin bu konu bağlamında İbn Teymiyye ile ilgili verdiği bilgiler anlamlıdır. Müstensihin belirttiğine göre İbn Teymiyye, İslam mezheplerinin görüşlerine dönük derin ve kapsamlı bilgisinin yanı sıra kelâm ilminde de söz sahibidir. Zira İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne* adlı eserinde kelâm ilmi ile ilgili sadece meşhur kelâm kitaplarında bulunabilecek türden bilgiler sunmuştur. Ayrıca o, bilinen kelâm kitaplarının yanı sıra önceki dönemlere ait fırak ve makalât eserlerinden hiç bilinmeyen ya da meşhur olmamış eserleri de elde etmiş ve bu eserlere muttalî olmuştur.³³²

Bu bağlamda ayrıca belirtmelidir ki İbn Teymiyye, kelâmî konuları ele alırken kelâmî ya da felsefî oldukları rahatlıkla söylenebilecek çok ileri fikirler ortaya

³³¹ Abrahamov, *İslam Kelâmı Gelenekçilik ve Akılcılık*, s. 108.

³³² Bkz. M. Reşad Salim, *Minhacu's-Sünne*, (muhakkiğin önsözü), s. 106.

atmıştır.³³³ İbn Teymiyye'nin sadece âlemin kıdemi ile ilgili filozoflar ve kelâmcılar ile giriştiği tartışmalara ek olarak bu tartışmalar esnasında ele aldığı metafizik konuları işleyişteki inceliği bile onun bu sahaya olan hâkimiyetini göstermesi adına fazlasıyla delil sunmaktadır. Yine İbn Teymiyye'nin tek başına *Minhacu's-Sünne* adlı reddiyesinden hareket ettiğimizde bile görürüz ki o, İslam filozoflarının ve başta Şîlik, Mutezile, Eşarîlik ve Hanefîlik/Maturidîlik olmak üzere birçok ekolün önde gelen temsilcilerinin görüşlerine yer vermekte, kelâmcılarla filozofların çok farklı konulardaki fikirlerini ayrıntılı bir biçimde ele alıp karşılaştırmakta ve kendine özgü bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır.³³⁴ Bu doğrultuda İbn Teymiyye'nin çoğunlukla bağlı bulunduğu geleneğe yaslanmakla birlikte kendine özgü bazı kelâmî görüşlerinin bulunduğu bilinmektedir. İbn Teymiyye'nin kelâmcı sayılmasına zemin teşkil eden ve onu klasik dönem selefi çizginin dışında tutan bu mütekellim/cedelci yönü, onun temsil ettiği hareketin tipik bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun kelâm bahisleri ile ilgili ortaya attığı görüşlerin bir kısmının bazı kelâmcıların görüşleri ile örtüşmesi ise İbn Teymiyye'ye özgü bu kelâmcılığın bilinen sınırların dışında bir mahiyete sahip olduğunu düşündürmektedir.³³⁵

³³³ İbn Teymiyye'nin kelâmî konuları ele alış tarzı ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Louis Gardet, "İslâm Din İlimleri İçinde İlm-i Kelâm'ın Yeri Üzerinde Bazı Düşünceler" çev. M. Said Yazıcıoğlu, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Akçağ Yay. Ankara, 2001, s. 17-18.

³³⁴ Örneğin İbn Teymiyye, âlemin kıdemi ve kelâmullah tartışmaları bağlamında Kur'an'ın kadim olup olmaması ile ilgili olarak önce kelâmcıların ve filozofların görüşlerini aktarmakta daha sonra ise Ehl-i Sünnet ya da Ehl-i Hadis olarak nitelendirdiği selef imamlarının görüşlerine yer vermektedir. Devamında ise o, kendi değerlendirmelerini devreye sokarak tartışmayı sürdürmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 166-167.

³³⁵ İbn Teymiyye'nin kelâmcı kimliği ve kelâm ilmiyle münasebeti ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için bkz. Aydın, "İbn Teymiyye'ye Göre Kelâm ve Kelâmcılar", s. 215, krş. Bulut, "Selefilik'in Kelâm İlimine Getirdiği Eleştiriler İbn Teymiyye Örneği", s. 316. Konu ile ilgili olarak ayrıca bkz. Yahya M.

İbn Teymiyye, yukarıda da belirtildiği gibi kelâma karşı genel anlamda eleştirel bir duruş sergilemesine karşın pratikte bu durumun değişiklik gösterdiği ve onun kelâmî bağlamdan aynı zamanda kelâm eksenli konu, tartışma ve değerlendirmelerden tamamen kopmadığı görülmektedir. Yine de belirtilmelidir ki o, zaman zaman bağlı bulunduğu gelenekte yer edinmiş bulunan kelâm ilminin ve kelâmcıların zemmedilmesi eksenli bir bakış açısı geliştirmiştir.³³⁶ Bu doğrultuda İbn Teymiyye, ehl-i kelâmdan selef neslinin önde gelenlerince zemmedilen gruplara Cehmiyye ve Mutezile'ye ek olarak Eşarîlik, Kerrâmiyye ve Şia'dan bu iki ekole uyanları ayrıca dört büyük fıkıh ekolünden bu mezheplere tâbi olanları sayarak bu noktadaki temel kabullerini ve bakış açısını ortaya koymuştur.³³⁷ Yine de o, kelâm ilminin önde gelen temsilcilerinin ve kelâm ekollerinin eleştirilmesi şeklinde bir tavır

Michot, "İbn Taymiyya, Salafism and Mercy", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2014, s. 412; krş. Erkan Kurt, "İbn Teymiyye'nin Selefî Kelâmı: Tarihsel ve Yapısal Bir Analiz", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017/I, cilt: XVI, sayı: 31, s. 104. İbn Teymiyye'nin hem bir kelâmcı hem de kelâm karşıtı olarak nitelendirildiği bu ifadeler, ilk bakışta çelişkili gibi görünebilir ancak onun nasçı akılcılık bağlamında ortaya koyduğu cedelci yönüne ek olarak kelâm, felsefe ve mantık kavramlarına dönük hâkimiyeti ile felsefî kelâm karşıtlığı bir arada düşünüldüğünde bu sonucun ortaya çıkması makul bir hal alacaktır. Dolayısıyla İbn Teymiyye, kelâm eleştirisinde bulunan ancak kelâm ilmini yok saymadığı gibi kendine özgü bir kelâmî söylem geliştirmeyi de başaran bir isim olarak tarihte yer edinmiştir. Bu yönüyle İbn Teymiyye, bir anlamda Ehl-i Hadis ya da Hanbelî kelâmcısı olarak nitelendirilmeyi hak eden bir profil çizmektedir.

³³⁶ İbn Teymiyye'ye göre kelâmın ve kelâmcıların zemmedilmesinin en önemli nedeni, muhdes olarak nitelendirdiği ehl-i kelâm mensuplarının sadece kendi hocalarının kitaplarında yazanları bilmeleridir. İbn Teymiyye'nin kelâmın zemmedilmesi ile ilgili Ebû Yusuf, İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel'den naklettiği rivayetler için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 139. İbn Teymiyye'nin kelâmın zemmedilmesi ile ilgili değerlendirmeleri için ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 611. Krş. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 85; c. V, s. 276.

³³⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 155-156.

geliştirmekle birlikte bazen de bizzat kendisi bu ilmin sınırları içerisine girerek bu noktadaki duruşunu farklılaştırmıştır. Zira İbn Teymiyye, kelâm ilmine ait temel konuları ve kelâmcıların görüşlerini ayrıntılı bir biçimde etüt etmekle kalmamış buna ek olarak hem onlara tafsilatlı cevaplar vermiş hem de hatalarını göstermeye çalışarak çok yönlü aynı zamanda esaslı ve sağlam temellere dayalı bir eleştiri örneği sergilemiştir.³³⁸ Bunu yaparken de o, doğru bilgiye ve sağlam delillere dayanmak suretiyle cedel ve kelâmın reddedilemeyeceği noktasından hareket etmiştir. Ayrıca İbn Teymiyye, bilgi edinme konusundaki şer'î aynı zamanda meşru yöntemin vahiy üzerinde düşünmek ve vahye dayalı sağlam delillerle istidlalde bulunmak olduğunu belirterek³³⁹ bu husustaki yaklaşımını sistemleştirmiştir.

Onun kelâmcılara ve kelâm ilmine yönelik eleştirilerinin temelini usûlüddin tartışmalarının oluşturduğu görülmektedir. Bu doğrultuda İbn Teymiyye'nin ilk itiraz noktası ise usûlüddin kavramının kapsamına dönük olmuştur. Ona göre kelâmcıların kendi ilim anlayışlarını usûlüddin ya da İslam dini olarak takdim etmeleri, başlı başına bir eleştiri ve tartışma konusudur. Zira kelâmın usûlüddin olarak tanıtılıp adlandırılması, metot ve muhteva bakımından sorunludur. Bu sorunun temelini ise kelâmcıların ortaya koyduğu hüküm ve delilleri; ayet, hadis ve sahabe kavline dayanmamasına rağmen dinin aslı ve usûlü olarak sunmaları teşkil etmektedir. İbn Teymiyye'ye göre ise kitap, sünnet ya da sahabe sözünün delalet etmediği bir asıl, hiçbir surette İslam dininin usûlü olamaz. Ona göre Kur'an ve sünnete dayanmayan hususların usûlüddin kapsamında değerlendirilmesi ise Cehmiyye ve Mutezile gibi

³³⁸ Örneğin İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne* adlı eserinde müteahhirun dönemi kelâmcılarının tevhid konusunda delil olarak ele aldıkları temânu delilini tartışmaya açmış ve bu delilinin sıhhati ile ilgili uzun aynı zamanda kapsamlı eleştirilerde bulunmuştur. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 304-336.

³³⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 428.

firkalar marifetiyle gerçekleşmiştir. Özellikle Fahreddin er-Razî gibi kelâmcılara ek olarak Mutezile'nin, Şia'nın ve filozofların kitaplarında Allah'ın usûlüddin kapsamında gönderdiklerinden herhangi bir şey bulunmamasına rağmen³⁴⁰ bu konular, usûlüddin kapsamında mütalaa edilmiştir. Bu firkaların ve düşünce sistemlerinin ortaya koyduğu aynı zamanda selefî karşı çıktığı bu kelâm metodu, daha çok sonraki dönemlerde benimsenmiştir. Böylece müteahhirun dönemine gelindiğinde ise bu metot hem bir din olarak İslamla özdeşleştirilmiş hem de usûlüddin şeklinde takdim edilerek muhalefet edilemez bir konuma yükseltilmiştir.³⁴¹ İbn Teymiyye'nin bu değerlendirmeleri göstermektedir ki ona göre hakkında nakil bulunmayan konulardan usûlüddin diye söz edilmesi, en başta usûlüddin kavramının kendisiyle çelişmektedir. Zira İslam'ın usûlüddin kapsamındaki esasları, Hz. Peygamber'den nakledilmiş ve daha İslam'ın ilk dönemlerinde eksiksiz olarak ortaya konmuştur.³⁴² Öyleyse sonraki dönemlerde ortaya çıkan hususlardan hareketle İslam dininin usûlleri, hiçbir surette oluşturulamaz.

İbn Teymiyye'nin yukarıdaki satırlarda da görüldüğü gibi bu ilme yönelik esaslı ve sistematik eleştiriler getirmesine ek olarak zaman zaman kelâm yöntemini benimsemesi, birçok çağdaş araştırmacının da belirttiği gibi İbn Teymiyye'yi kendine özgü sayılabilecek bir kelâmî ve felsefî yöntem sahibi olmaya götürmüştür.

³⁴⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 434.

³⁴¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 316; c. V, s. 94-95; krş. İbn Teymiyye, *Der'u Tearuz*, c. I, s. 38 vd.

³⁴² İbn Teymiyye'nin usûlüddin eleştirisi ve kelâmcıların çelişkileri ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için bkz. Kıyıcı, *İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi (Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl Bağlamında)*, s. 71-76. Konu ile ilgili müstakil araştırmalar için ayrıca bkz. Hüseyin Aydın, *İbn Teymiyye'nin Usûlüddin Anlayışı ve Kelâm Eleştirilerinin Değerlendirilmesi*, Sembol Basım, İstanbul, 2009; Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Meodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*.

Eserlerinde sık sık kelâmî ve felsefî görüşleri tartışarak farklı bir o kadar da özgün açıklamalar yapması aynı zamanda enteresan bulgulara ulaşması, onun bu yönünü kanıtlayıcı nitelikte veriler sunmaktadır.³⁴³ Örneğin çağdaş araştırmacılardan İsmail Farukî, İbn Teymiyye'nin sıfatlar konusunda varoluşsal ve bilişsel olmak üzere iki kategori belirleyerek bu konuyu matematiksel alana kaydırıldığı bu yönüyle de ontolojik bir açılım sağladığı kanaatindedir.³⁴⁴

İbn Teymiyye'nin kelâm ilmi ile olan münasebetini tespiti dönük bu mukayese ve değerlendirmeler, Ahmet b. Hanbel'in sahip olduğu selefî zihniyetle İbn Teymiyye'nin sahip olduğu selefî zihniyetin en azından kelâm ilmi ile olan münasebetler düzeyinde birbiriyle ne derecede örtüştüğü ya da birbirinin devamı olup olmadığı hususunun aydınlatılması noktasında da bizlere ipuçları sunmaktadır. Bu yaklaşım, aynı zamanda İbn Teymiyye'nin kelâm eleştirisinin, kelâmcı kimliğinin ve bu kimliğin bağlı bulunduğu gelenekle ilişkisinin tespiti noktasında da önem arz etmektedir. Öyle görülmektedir ki İbn Teymiyye, selef eğilimli bir bakış açısına sahip olmakla birlikte Ahmed b. Hanbel'in yaptığı gibi sadece soyut ve toptan bir kelâm karşıtlığı yapmamıştır.³⁴⁵ O, İslam inancını savunma ve sahih inancı ortaya çıkarma adına bu ilmi öğrenme ihtiyacı hissetmiş, Mutezile, Şia ve Eşarîlik gibi hasımlarıyla

³⁴³ Özer, “Selefi Düşüncede Nakil/Rivayet Algısı: İbn Teymiyye Örneği”, s. 83-84.

³⁴⁴ İsmail R. Farukî, “The Problem of Metaphysical Status of Values in the Western and Islamic Traditions”, *Studia Islamica*, XXVII (1968), Paris, s. 58-59; krş. Özer, “Selefi Düşüncede Nakil/Rivayet Algısı: İbn Teymiyye Örneği”, s. 84.

³⁴⁵ Gerçekten de erken dönem algıyı yansıtmaları bakımından Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının eserlerine göz atıldığında kelâm ile uğraşmanın ağır bir biçimde eleştirildiği görülmektedir. Bu eserlerde kelâm bid'at, kelâmcılar da bid'atçılar olarak görülmüştür. Bu algı da kelâm ilminin mahkûm edilmesi ile sonuçlanmıştır. Erken dönem Hanbelî gelenekteki kelâm karşıtlığı için bkz. Ebû Muhammed Ali b. Halef el-Berbehârî, *Şerhu Kitabi's-Sünne*, s. 19-38 (İbn Ebî Ya'lâ'nın *Tabakât*'i içerisinde, c. II, s. 18-43), krş. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 60.

mücadele ederken bu ekollerle aynı yöntemleri kullanmaktan geri durmamıştır. Bu doğrultuda cedele ve aklı istidlâllere yoğun bir biçimde yer veren İbn Teymiyye, bu durumu selef inancının ihyâsı için zorunlu bir şart olarak görmüştür.³⁴⁶ Bir yönüyle İbn Teymiyye'nin bu noktadaki yaklaşımından kaynaklanan farklılığı, selefi düşüncenin reddettiği araçları yine selefi düşüncenin hizmetinde kullanma şeklinde tasvir edilebilir.³⁴⁷ Zira o, selefi düşüncenin temel esasları denebilecek hususları, kendisinden öncekilerin çoğunlukla reddettikleri bir anlamda Kur'an ve sünnet dışı kabul edilen felsefe, kelâm ve mantık gibi disiplinler marifetiyle savunma yoluna giderek gerek Ahmed b. Hanbel'den gerekse bağlı bulunduğu gelenekten farklılaştığı noktaları ortaya koymuştur. İbn Teymiyye'nin kendine özgü bu yaklaşım biçimi, onun mütetekellim kimliği ve kelâm eleştirisi ile ilgili de önemli ipuçları sunmaktadır.

İbn Teymiyye'nin kelâm ilmi ile geliştirdiği bu ilişki biçiminin kendine özgü ve belirleyici yanları olmakla birlikte yine de bu hususun sadece İbn Teymiyye ile başlatılması ya da özdeşleştirilmesi pek mümkün görünmemektedir. Zira İbn Teymiyye öncesi dönemde Hanbelî/Hadis Taraftarı gelenek içerisinde ilk dönemlerden itibaren kelâm ilmi konusunda farklı bir duruş sergileyen bazı isimlere rastlanmaktadır. Hanbelî geleneğin en önemli simalarından olan Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) ve İbn Kudame el-Makdisî (ö. 620/1223), bu bağlamda zikredilebilecek isimlerin başında gelmektedir.³⁴⁸ *Kitabu'l-Mu'temed fi Usûlüddîn* adlı

³⁴⁶ Yine de İbn Teymiyye'nin bu çabasının nasçı ya da Kur'anî akılcılık diyebileceğimiz bir çerçevede gerçekleştiğini ve bu yönüyle de salt akılcılıktan ayrıştığını zihinlerden uzak tutmamak gerekir.

³⁴⁷ Bulut, "Selefilğin Kelâm İlmine Getirdiği Eleştiriler İbn Teymiyye Örneği", s. 289; krş. Kırbasoğlu, "Maziden Atiye Selefi Düşüncenin Anatomisi" s. 145.

³⁴⁸ Bu isimlere ek olarak Ebû Abdullah İbn Hamid (ö. 403/1012), Ebû'l-Fadl b. Abdülaziz et-Temimî (ö. 410/1020), Ebû'l-Vefa Ali İbn Akîl (ö. 513/1120) ve Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi isimlerden de bahsedilebilir.

eseriyle öne çıkan Kadı Ebû Ya'lâ, Ehl-i Hadis/Hanbelî gelenek içerisinde kelâm yöntemini eserlerinde uygulayan ilk kişi olarak anılmaktadır.³⁴⁹ Zira o, *el-Mutemed* adlı eserinde kelâm yöntemini kullanarak Şia ve Mutezile gibi ekolleri eleştirmiştir.³⁵⁰ Bir diğer isim İbn Kudame el-Makdisî'nin ise İbn Teymiyye'den önce bu gelenek içerisinde *Lümatü'l-İtikâd ve Zemmü't-Tevîl* gibi kelâmî içerikli eserler kaleme aldığı bilinmektedir.³⁵¹ Dolayısıyla İbn Teymiyye, bağlı bulunduğu gelenek içerisinde kelâm ilmi ile temas eden ilk isim değildir ancak yine de onun bu doğrultuda kendisiyle benzer yaklaşım sergileyen seleflerinden birçok yönden ayrıldığı ve gerek kelâm eleştirisi gerekse de kelâmî söylem bağlamında kendine özgü bir çizgi oluşturduğu belirtilmelidir. Zira İbn Teymiyye, Bağdat Hanbelî ekolü³⁵² bir kenara bırakılacak olursa seleflerinin bu alandaki çoğunlukla reddiye ağırlıklı söylemini büyük oranda

³⁴⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", *DİA*, İstanbul, 1994, c. X, s. 256; İğde, *Siyasî-İtikadî Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, s. 252- 253.

³⁵⁰ Kadı Ebû Ya'lâ'nın Mutezile'nin beş esasına dönük eleştirileri için bkz. İbrahim Aslan, "el-Usûlu'l-Hamse'nin Hanbelî Yorumu: el-Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, cilt: LIII, sayı: 1, s. 55-83. Kadı Ebû Ya'lâ, Mihne sonraki süreçte varlık kazanan zihniyet değişikliğinden hareketle Hanbelî düşünce geleneğine canlılık kazandırma adına kelâm yapma teşebbüsünde bulunmuştur. Kadı Ebû Ya'lâ'nın bu süreçte Eşarî düşünce sisteminden istifade ettiği görülmektedir. Özellikle o, Mutezile'nin beş esasını yok saymak yerine yeni ve özgün bir içerikle ele almayı tercih etmiş ve bunu büyük oranda Eşarî düşünce bağlamında gerçekleştirmiştir. Bkz. İbrahim Aslan, "el-Usûlu'l-Hamse'nin Hanbelî Yorumu: el-Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ Örneği", s. 81.

³⁵¹ İbn Receb, *ez-Zeyl ala Tabakati'l-Hanabile*, c. II, s. 133; Koca, "İbn Kudame, Muvaffakuddin", s. 139-142.

³⁵² Hanbelî gelenek içerisinde varlık kazanan Bağdat Hanbelî ekolü ve Şam Hanbelî ekolü ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için bkz. İbrahim Aslan, "el-Usûlu'l-Hamse'nin Hanbelî Yorumu: el-Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ Örneği", s. 56-61.

aşmış ve hem kelâm hem de felsefeyi incelemek suretiyle düşünce kritiği, alternatif teoloji ve yeniden inşa temelli bir girişimde bulunmuştur.³⁵³

B. Mantık Eleştirisi

İbn Teymiyye'nin İslam düşüncesinin genel yapısına yönelik eleştirilerinden birini de mantık anlayışı oluşturmaktadır. Zira İbn Teymiyye, yine temel eserlerinden sayılabilecek *Nakzu'l-Mantık* ve *er-Red ale'l-Mantıkiyyîn*³⁵⁴ adlı teliflerini bu konuya hasretmiştir. Bu eserlerinde İbn Teymiyye, genel olarak Cüveynî (ö. 478/1085), Gazâlî (ö. 505/1111) ve Razî (ö. 606/1210) ile birlikte İslam düşüncesine ve İslamî ilimlerin usûl anlayışına iyiden iyiye girmiş bulunan Aristo mantığını şiddetli bir biçimde eleştirmiştir. Bu doğrultuda Aristo mantığının İslam düşüncesine zarar verdiğini öne sürerek İslam usûl anlayışının Aristo mantığından arındırılıp Gazâlî ve Cüveynî öncesi dönemdeki saf haline döndürülmesi gerektiği tezini işlemiştir.³⁵⁵

İbn Teymiyye'nin yoğun eleştirilerine maruz kalan Aristo mantığının Gazâlî öncesi dönemde İslam filozofları tarafından benimsendiği bilinmektedir. Örneğin Farabî, mantığın İslamî ilimlerin nasıl tamamlayıcı bir parçası olduğunu ispatlamaya girişmiş ve bunu, mantığın kelâm ve fıkıhta kullanılan delilleri nasıl desteklediğini ve

³⁵³ Konu ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 34.

³⁵⁴ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Mantıkiyyîn*, thk. Refik el-Acem, Daru'l-Fikri'l-Lübnanî, Beyrut, 1993.

³⁵⁵ Konu ile ilgili tespitler için bkz. İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, s. 19 vd. İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Mantıkiyyîn*, c. I, s. 42 vd. *Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl*, c. I, s. 29-30. İbn Teymiyye'nin Aristo mantığına yönelik eleştirilerinin çağdaş bir değerlendirmesi için bkz. Mustafa Hilmi, *es-Selefiyye beyne'l-Akidetil'l-İslamiyye ve'l-Felsefeti'l-Garbiyye*. s. 89-92; Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, s. 51-57. İbn Teymiyye'nin tematik mantık eleştirisi ve kendisine verilebilecek cevaplar için ayrıca bkz. Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yay. İstanbul, 2013, s. 46-60.

garanti ettiğini göstererek yapmıştır.³⁵⁶ Yine de belirtilmelidir ki mantığın bu planlı savunusunun kendine uygun bir zemin bularak felsefe dışındaki İslamî ilimlerle ilgilenen âlimler tarafından benimsenmesi, tam anlamıyla Gazalî ile birlikte olmuştur. Gazalî, *el-Mustasfa* isimli eserinin baş kısmına mantık ilmiyle ilgili usûl ve kaideleri koyuncaya kadar bu ilim, İslam'ın temel hükümlerine ve inanç esaslarına aykırı görülmuş hatta bu ilimle uğraşanlar zındıklıkla suçlanmıştır. Gazalî, bu girişimiyle mantığı beşerî ilimlerden sonra dinî ilimlerin de temeli haline getirmiş ve bir anlamda İslam dünyasında meşrulaştırmıştır.³⁵⁷

Gazalî'den bir asır sonra yaşayan ve aynı geleneğin temsilcisi konumunda bulunan Fahreddin er-Razî ile birlikte ise bu süreç bir ileri noktaya taşınmıştır. Zira Fahreddin er-Razî, Gazalî'nin oluşturduğu metot değişikliğine ek olarak mantık kaidelerinin yanında felsefî kavram ve teorileri de dinî ilimlerde benimseyerek bir anlamda müteahhirun dönemi düşüncesinin çerçevesini ve usûl anlayışını belirlemiştir.³⁵⁸ İbn Teymiyye'nin mantık eleştirisi, temelde mantık ilminin ve felsefî teorilerin dinî ilimler alanında özellikle de ilahiyât bahislerinde elde etmiş olduğu bu otoriteye yönelik olmuştur. Bahsedilen sürecin tetikleyicisi konumunda bulunan Gazalî'nin böyle bir metodolojik tavır sergilemesinde ise temelde kelâm ve diğer İslamî ilimlerin mantık kurallarıyla desteklenerek muhkem hale getirilme çabası, belirleyici bir rol oynamıştır. Gazalî'nin bu yaklaşımı eserlerinde tatbik etmesiyle İslamî ilimlerde metodolojik bir değişimin başladığı gözlemlenmektedir. İşte bu

³⁵⁶ Adamson-Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 280-281.

³⁵⁷ Bkz. Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, Araştırma Yay. Ankara, 2010, s. 17-18.

³⁵⁸ Necmi Derin, "Fahreddin er-Râzî'de Akıl-Nakil İlişkisi ve Tevîl", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD)*, 2015, cilt: XIII, sayı: 26, s. 114.

terminolojik ve metodolojik farklılaşma, başta İbn Teymiyye olmak üzere birçok düşünürün tepkisini çekmiştir.³⁵⁹

İbn Teymiyye'nin bu noktadaki hassasiyetinin mantık kurallarının dinî nasrlara ve İslamî ilimlere uygulanması durumunda dinin ve dinî ilimlerin bu durumdan zarar göreceği yönündeki endişesinden kaynaklandığı söylenebilir. Onun bu bakış açısının arka planında sahabe, tabiîn ve ilk dönem bilginlerinin bu ilmi kullanmadığı, mantık kuralları olmadan da bazı hakikatlere ulaşılabileceği ve mantık kurallarının her zaman kesin sonuçlar vermeyeceği şeklindeki tespitleri yatmaktadır. Zira İbn Teymiyye'ye göre mantık ehlinin ortaya koyduğu kuralların bazıları batıl bazıları da gereksiz derecede uzundur. Bu yönüyle de zararı, faydasından çoktur.³⁶⁰ Ayrıca bu süreçte İbn Teymiyye'nin mantık kurallarının fıkıh usûlü gibi bazı disiplinlere uygulanması durumunda bu metotları kullanmadan içtihadta bulunan önceki dönem âlimlerinin bazı görüşlerinin boşa çıkacağı şeklindeki kaygılarının da belirleyici olduğu söylenebilir.³⁶¹ Bütün bu hassasiyetlerden hareketle İbn Teymiyye, Aristo mantığını reddederek Kur'ân eksenli, haricî gerçek varlıklara dayalı aynı zamanda sade bir mantık anlayışı

³⁵⁹ Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 51; Süleyman Uludağ, "İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi", *İslamî Araştırmalar*, 1987, c. I, s. IV, ss. 41-43. İbn Teymiyye'nin İslamî ilimlerde kullanılacak yöntemle alakalı göstermiş olduğu hassasiyetin bir benzerini Vehhabilik'te de görmek mümkündür. Bu düşünce sistemine göre de kelâm ve felsefe metotlarıyla dinî konuların ele alınması sakıncalı bir yol olarak görülmüş hatta bid'at kategorisinde değerlendirilmiştir. Bkz. Büyükkara, "Vehhabilik", s. 612. İbn Teymiyye'nin Gazalî'ye yönelik eleştirileri, mantık ilmi ile sınırlı değildir. O, Gazalî'yi felsefe ile tasavvufu mezcetmekle de itham etmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 304.

³⁶⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 347-348.

³⁶¹ Konu ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için bkz. Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 13-59.

kurmaya gayret etmiştir. Bunu yaparken de o, sadece zihinsel yapıya dayalı anlayışı reddederek tecrübeye ve tikele dayalı bir mantık tesis etme çabası içerisinde olmuştur.³⁶²

Bütün bu şartların yönlendirmesi altında mantık ilmine dönük köklü bir eleştiri örneği sergileyen İbn Teymiyye, bu girişimiyle İslam düşünce tarihinde Aristo mantığını en kapsamlı ve ciddi bir biçimde eleştiriye tâbi tutan isim olarak yer edinmiştir. Bununla birlikte onun kendisine seçkin bir konum kazandıran bu eleştirilerini sıralarken kendisinden önce oluşmuş bulunan geleneğe belirli oranda yaslandığı bilinmektedir. Örneğin İbn Teymiyye, bu konuda Ebu'l-Berekât el-Bağdadî (ö. 547/1152) gibi İslam filozoflarının görüş ve eserlerinden faydalanma yoluna gitmiştir. Yine de o, gerek fikir gerekse eser bağlamında mantık eleştiri geleneğine fazlaca katkıda bulunmuştur. Hatta İbn Teymiyye'nin mantık eleştirisi hususunda kendi sistemini kurduğu dahi söylenebilir.³⁶³

İbn Teymiyye'nin genel olarak düşünme biçimine hâkim olmakla birlikte özellikle mantık konusundaki görüşleri, selef inancına ve düşünce sistematığına dönüş vurgusunun derin izlerini taşımaktadır. Zira onun temel problemlerinden biri belki de en önemlisi, İslam düşüncesini bir bütün olarak ilk nesillerin yaşadığı saf haliyle yoğun bir ilişki içerisinde tutmak ve özellikle hicri III. ve IV. asırlardan itibaren İslam düşüncesine dâhil olan yabancı unsurları ayıklayarak saf İslam'ı ortaya çıkarmak

³⁶² Kıyıcı, "İbn Teymiyye'ye Göre Akıl-Nakil İlişkisinde Delilin Konumu", s. 115-116. Yine de belirtmelidir ki mantık, İbn Teymiyye düşüncesinde yukarıda belirtilen hususlara ek olarak şekilsel bir sistem olarak değil de unsurlarının çokluğu ve karmaşıklığının yanı sıra usandırıcı ve sıkıcı olması bakımından tenkit edilmiştir. Bkz. Adamson-Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 280-281; krş. W. B. Hallaq, "İbn Taymiyya Against Greek Logicians", The Clarendon Press, Oxford, 1993, s. 141.

³⁶³ Uludağ, "İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi", s. 43.

olmuştur.³⁶⁴ İbn Teymiyye'nin Ehl-i Sünnet dışındaki mezheplere bakışında da bu hususun belirleyici olduğu söylenebilir. Zira İbn Teymiyye'ye göre Ehl-i Sünnet dışındaki tüm siyasî-itikadî ve fikhî mezhepler, selefın yolundan sapmıştır ve bunlar bu yönleriyle sahih olma özelliklerini kaybetmiştir. Bu mezheplerin sahih kabul edilebilmesi için ise selefın inanç ve uygulamalarında yer almayan unsurlardan arındırılarak ilk nesillerin inanç ve uygulamaları ile aynı çizgiye getirilmeleri gerekmektedir.

İbn Teymiyye, Şia'ya ve İslam düşüncesinin geneline yönelik çok sert eleştiriler yöneltirken kendisiyle aynı düşünceleri paylaşan Şiî müelliflerin düşüncelerine eserlerinde yer vermekten de çekinmemiştir. Örneğin İbn Teymiyye, Aristo mantığının İslamî ilimlere uygulanması konusunda kendisi gibi olumsuz kanaatlere sahip olan Ebu'l-Berekât el-Bağdadî gibi İslam filozoflarına ek olarak Şiî müellif Nevbahtî'nin görüşlerine de eserlerinde geniş bir şekilde yer vermiştir. O, sadece bununla kalmamış mantık eleştirisi noktasında Nevbahtî'nin görüşlerini neredeyse olduğu gibi kabul etmiş ve eserlerinde genişleterek işlemiştir.³⁶⁵ Bu durum da İbn Teymiyye'nin ve bir anlamda da selefî zihniyetin kendi düşünce sistemlerine yakın argümanlara sahip söylemlerle karşılaştıklarında bu söylemler Şiî taraftan da

³⁶⁴ Bu husus, İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemin dinî, siyasî ve sosyo-kültürel açıdan oldukça çalkantılı şartları göz önünde bulundurulmadan tam olarak anlaşılabilir. Aksi takdirde onun bid'at ve hurafelerle mücadelesi toptan bir yok sayma, selef vurgusu da dini ilk nesillerin yaşadığı haline döndürme şeklinde anlaşılacaktır. Oysaki İbn Teymiyye'nin bu noktadaki tavrı lokaldır ve ancak kendi bağlamında tam olarak anlaşılabilir. O, daha durgun şartlara sahip bir ortamda yaşasaydı büyük bir ihtimalle bu hususlara yoğun mesai harcama ve temas etme ihtiyacı hissetmeyecekti.

³⁶⁵ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Mantikiyyin*, c. II, s. 79-80, 85-90. Krş. Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, s. 23. İbn Teymiyye'nin Nevbahtî'nin eserinden alıntılarda bulunduğu yerlerle ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 20.

gelse gerektiğinde bunları kabullenme hatta bunlara sahip çıkma ve kendi ideolojileri doğrultusunda kullanma gibi bir tavır takılmaktan uzak durmadıklarını göstermesi bakımından önemlidir. Zira İbn Teymiyye, doğru bir görüş ya da düşüncenin Yahudi veya Hıristiyanlardan hatta Rafizîlerden sadır olması durumunda bile kendilerine düşenin bu görüşü kabul etmek olduğunu sadece fikirler içerisindeki batıl hususların reddedilebileceğini belirtmiştir.³⁶⁶ Onun bu noktadaki tavrı, gerektiğinde mezhep taassubunun sınırlarını aşabileceğini ortaya koyması nedeniyle de kayda değerdir.³⁶⁷ İbn Teymiyye'nin Rafizîlere ek olarak Mutezile'nin ortaya koyduğu bazı fikirlerin de doğru olması şartıyla kabul edilebileceğini ve bu fikirlerin reddedilmesinin uygun olmadığını belirtmesi,³⁶⁸ bu durumu tesciller mahiyetindedir. Zira İbn Teymiyye, Mutezile'ye dönük sistematik bir eleştiri örneği sergilemiş olsa da bu ekole mensup olanlar arasında ilim sahibi olanların yer aldığını ve Mutezilî düşünürlerin hem aklı

³⁶⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 342.

³⁶⁷ İbn Teymiyye'nin bu tavrını İbn Arabî ile kurduğu ilişkisinde de gözlemlemek mümkündür. İbn Teymiyye, “vahdet-i vücûd” bağlamında İbn Arabî'yi yoğun bir şekilde eleştirmektedir. Buna rağmen İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'nin “yaratma” konusundaki görüşlerine benzer kanaatlere sahip olduğu bilinmektedir. İbn Teymiyye ile İbn Arabî'nin yaratma konusundaki benzer yaklaşımlarının karşılaştırmalı analizi için bkz. Emrah Kaya, “Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn Arabî ve İbn Teymiyye'nin Yaratma Meselesine Ezeli Fiil Olarak Bakışları”, *AÜİFD*, 57: 2, 2016, s. 70. İbn Teymiyye'nin bu noktadaki tavrı, onun toptancı bir şekilde felsefe karşıtlığı yapmadığı iddiasına da delil sunmaktadır. Zira İbn Teymiyye, yaratma konusunda felsefî bir metot izlemiş ve Yeni Eflatuncu düşünce ile zaman zaman yakınlaşmıştır. Bkz. Kaya, “Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn Arabî ve İbn Teymiyye'nin Yaratma Meselesine Ezeli Fiil Olarak Bakışları”s. 76. İbn Teymiyye'nin Şiîler'in iddialarının aksine Ehl-i Sünnet'in Ebû Hanife, İmam Malik, İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini olduğu gibi kabul etmediği ve hakikatin bilgisini bu dört imama tahsis etmediği yönündeki tespiti de yine mezhep taassubu sergilememe bağlamında değerlendirilmeye müsaittir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 370.

³⁶⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 342.

hem de naklî delillerle istidlalde bulduklarını kaydetmiştir.³⁶⁹ Hatta İbn Teymiyye, mezhep taassubunu aşabileceğini gösteren bu ifadelerini bir ileri noktaya taşıyarak içe dönük bir eleştiri örneği sergilemiştir. Bu doğrultuda o, Ehl-i Sünnet'in gerek ilk üç halifenin hilafetinin tespiti konusunda gerekse Şia'nın ve Mutezile'nin bazı görüşlerinin reddedilmesi bağlamında yöntem ve bilgi bakımından bazı eksikliklerinin bulunduğunu belirtmiştir.³⁷⁰ Zaman zaman da İbn Teymiyye, kendi geleneğine dönük eleştirilerinin sınırlarını bir hayli zorlamış ve Sünnî dünyaya mensup bazı insanların birtakım ayetlerin tefsirinde aşırıya kaçarak neredeyse batınî te'villere saptıklarını ifade etmiştir.³⁷¹

C. Felsefe Eleştirisi

İbn Teymiyye'nin kelâm ve mantık eleştirisinde olduğu gibi İslam düşüncesinin geneline yönelik tenkitlerinden birini de felsefe eleştirisi

³⁶⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 135.

³⁷⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 342. İbn Teymiyye, bu bağlamda bir başka yerde Ehl-i Sünnet'in tamamının bütün konularda hak üzere bulunduğu gibi bir iddiaya sahip olmadığını, Ehl-i Sünnet'in de diğer gruplar gibi bazen hata edip bazen isabet ettiğini belirtmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 479. İbn Teymiyye'nin mezhep taassubu konusundaki tavrı, genel olarak bu minval üzere olmakla birlikte zaman zaman yukarıdaki bakış açısına ters düşen ifadelere de yer vermektedir. Özellikle doğrudan İmamiyye'nin hedef alındığı konularda o, bazen bu tavrını değiştirmiş ve Ehl-i Hadis'in kitap ve sünnete muhalif hiçbir konuda icmâ üzere bulunmayacağını bu nedenle de hakikatin Ehl-i Sünnet'in dışına asla çıkmayacağını ifade etmiştir. Zira Ehl-i Sünnet'in icmâ üzere bulunduğu her konu, peygamberin getirdiklerine uygunken Haricî, Rafizî, Mutezilî ve Cehmî gruplar çoğunlukla Allah'a ve resulüne muhalefet etmişlerdir. Bu yönüyle de Ehl-i Sünnet'in diğer mezheplere göre konumu İslam'ın diğer dinlere göre konumu gibidir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 166. Benzer mahiyetteki değerlendirmeler için ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 446.

³⁷¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s. 245-246.

oluşturmaktadır. O, kelâm eleştirisinde olduğu gibi felsefe eleştirisinde de bu disiplini ya da filozofların görüşlerini tamamen yok saymak ve karşı çıkmak yerine bu görüşleri sınıflandırarak anlamlandırma ve eleştirme yoluna gitmiştir. Böylelikle felsefeye dair bazı görüşleri reddederken bazılarının kabul edilebileceğini dile getirmiştir. Bu noktadaki değerlendirmelerini İbn Teymiyye, felsefi ekollerin ve filozofların tamamının herhangi bir konuda ittifak edememiş olmaları hatta birçok konuda ihtilaf ettikleri şeklindeki tespitine dayandırmıştır. Hatta İbn Teymiyye'ye göre filozoflar arasındaki tartışma konuları ve ihtilaf noktaları, sayılamayacak kadar çoktur.³⁷² İbn Teymiyye, özellikle ilahiyat alanında görülen bu karmaşıklığa rağmen tabîyat ve riyaziyat konularında filozofların hakkını teslim etmiş ve bu konularda kelâmcılardan ve diğer düşünürlerden daha bilgili olduklarını ve bilgilerinin de güvenilir olduğunu dile getirmiştir.³⁷³ Örneğin İbn Teymiyye, Ebubekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Razî'nin (ö. 313/925) ilahiyat ve nübüvvet konularında ilhâda varan görüşlere sahip olmakla birlikte tıp alanında insanların en bilgilisi olduğunu belirtmekten kaçınmamıştır.³⁷⁴

Bu bakış açısı, İbn Teymiyye'nin bir disiplin olarak felsefeyi ya da filozofların tamamını değil bazı filozofları ve bunların bağlı bulunduğu düşünce geleneklerinin ilahiyat bahsine dair birtakım görüşlerini ve yöntemlerini³⁷⁵ tenkit etme amacı

³⁷² İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 283.

³⁷³ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I. s. 357-358.

³⁷⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 572.

³⁷⁵ Örneğin İbn Teymiyye hem Yunan filozoflarının hem de İslam filozoflarının delillerini oldukça soyut bularak eleştirir. Ona göre felsefi deliller, şüpheli ve müphem olduğundan genel bir tanrı tasavvurunun dışında bir şeyi ispatlamada yetersiz kalmaktadır. Bkz. Wael B. Hallaq, "İbn Teymiyye'ye Göre Allah'ın Varlığı", çev. Bilal Kuşpınar, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*,

taşıdığını göstermektedir. Zira İbn Teymiyye, çoğu kere gerek Yunan filozoflarının gerekse de İslam filozoflarının da görüşlerini bir bütün olarak yok saymamış ve yeri geldiğinde onlardan istifade etme yoluna gitmiştir. Örneğin onun düşüncesinde önemli bir yer tutan Eşarîlik eleştirisinde İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün Eşarî kelâm geleneğine dönük tenkitlerini kullanmıştır. Diğer hususlar da devreye sokulduğunda denilebilir ki İbn Rüşd, İbn Teymiyye'nin görüşlerinden en çok yararlandığı İslam filozoflarının başında gelmektedir.³⁷⁶ Yine de belirtilmelidir ki İbn Teymiyye'nin felsefe ve İslam filozofları ile ilgili zaman zaman tenkidine temel teşkil eden hususlar olarak karşımıza İslam filozoflarının eski Yunan düşünürlerine tâbi olmaları, Aristo metafiziğini İslam dinine dâhil etmeleri ve İslam inanç sistemine uygun düşmemekle birlikte selef neslinin de kullanmadığı bazı teori ve yöntemlere düşünce sistemlerinde yer vermiş olmaları şeklindeki tutumları çıkmaktadır.³⁷⁷ Bu nedenle olmalıdır ki o, birçok yerde salt felsefe karşıtlığı yapmayıp felsefeye ve filozoflara dönük bazen müspet bazen de menfi bir tavır içerisinde bulunsa da birçok araştırmacı tarafından İslam düşünce tarihinde eserleri ve fikirleriyle sağlam bir yer edinmiş şiddetli bir felsefe eleştirmeni olarak nitelendirilmekten kurtulamamıştır.³⁷⁸

1993, sayı:2, s. 136; krş. Aydın, “İbn Teymiyye'nin Nasçı Akılcılığının Kelâmî Açından Değerlendirilmesi”, s. 165.

³⁷⁶ Aydın, “İbn Teymiyye'nin Nasçı Akılcılığının Kelâmî Açından Değerlendirilmesi”, s. 164. İbn Teymiyye'nin İbn Rüşd'ün bazı görüşleri ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 281.

³⁷⁷ İbn Teymiyye, *Der'u Tearuz*, c. I, s. 151; krş. Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 18. İbn Teymiyye'nin felsefe ve filozoflarla ilgili eleştiri konusu yaptığı ya da tasvip ettiği hususlarla ilgili olarak ayrıca bkz. Kazım Sarıkavak, “İbn Teymiyye'ye Göre Felsefe ve Filozoflar”, *Felsefe Dünyası*, 1997, sayı: 24, s. 63-72.

³⁷⁸ Adamson-Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 100.

İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne* bağlamında gerçekleştirdiği felsefe eleştirisinin merkezine ise diğer eserlerindeki yaklaşımını anımsatır bir biçimde İslam felsefesi üzerinde derin etki bırakmış Aristo (m.ö. 384-322) ve İslam Meşşâî ekolünün en önemli temsilcisi konumunda bulunan İbn Sina'yı (ö. 428/1037) yerleştirmiştir.³⁷⁹ Fahreddin er-Razî (ö. 606/1210) ise birçok konuda bu iki filozofa tabi olan kelâmıcı olarak resmedilmiştir.³⁸⁰ Bu isimlere ek olarak Yunan filozoflarından Demokritos (ö. 460/370) ve İslam filozoflarından Ebubekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Razî (ö. 313/925), fikirleri eleştiri konusu yapılan düşünürler ve filozoflar arasında yer almaktadır. İbn Teymiyye, zaman zaman Farabî'yi (ö. 339/950) de tartışmalara dâhil etmekte ve İbn Sina ile Farabî'nin görüşleri arasında benzerlik kurma yoluna gitmektedir. Bazen de o, Farabî ve İbn Sina'nın felsefî sistemlerini Aristo felsefesinin bir devamı olarak nitelendirmektedir.³⁸¹

Minhacu's-Sünne'de felsefî bağlamda en fazla tartışmaların sürdürüldüğü konu olarak ise karşımıza "âlemin kıdemi" ve bununla bağlantılı diğer tartışmalar çıkmaktadır. İbn Mutahhar el-Hillî'nin *Minhacu'l-Kerame* adlı eserinin hemen başında bazı kelâmî ve felsefî konularla ilgili Ehl-i Sünnet'e nispetle yer verdiği ifadeler,³⁸² İbn Teymiyye'nin başta bu konu olmak üzere diğer bazı kelâmî ve felsefî tartışmaları gündemine almasına ve etraflıca değerlendirmesine neden olmuş

³⁷⁹ İbn Teymiyye, bazen de Meşşâîlik ile ilgili bir tahsise gitmekte ve bu doğrultuda Farabî ve İbn Sina hatta İbn Meymun gibi isimlerin ilahiyat ilimlerinde Meşşâîler'den daha sağlam delillere sahip olduğunu dile getirmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 287.

³⁸⁰ İbn Teymiyye'nin özellikle İbn Sina ile Fahreddin er-Razî'nin görüşleri arasında benzerlik kurma gayreti içerisinde olduğu söylenebilir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 255.

³⁸¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 283.

³⁸² İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 12.

görülmektedir.³⁸³ Felsefe eleştirisi bağlamında *Minhacu's-Sünne*'de âlemin kıdemi tartışmasına ek olarak Allah'ın adaleti ve iradesi, kader ve hikmet, kudret ve irade gibi gerek felsefenin gerekse kelâmın ilgi alanında bulunan çok sayıda konuya yer verilmiştir. Böylece İbn Teymiyye, bu konularla ilgili İbn Mutahhar el-Hillî'nin iddialarına cevap vermekle birlikte hem selef akidesini ve Ehl-i Sünnet itikadını ortaya koyma hem de ortaya konan bu temel kabulleri savunma yoluna gitmiştir.

İbn Teymiyye, yukarıda da belirtildiği şekliyle bir disiplin olarak felsefeyi toptan mahkûm etme şeklindeki bir yaklaşımdan elinden geldiğince uzak durmuştur. Bu bağlamda onun felsefenin mutlak anlamda nefyedilmesinin de kabul edilmesinin de mümkün olmadığını dile getirmesi³⁸⁴ önemlidir. Ayrıca İbn Teymiyye, kelâm, mantık ve usûlüddin eleştirisinde olduğu gibi felsefe eleştirisinde de bu alana nüfûz etmeden ve bu disiplinin yöntemlerini kullanmadan felsefe eleştirisine girişmemiştir.³⁸⁵ Bu doğrultuda belirtilmelidir ki İslam felsefesi özellikle de Farabî, İbn Sina³⁸⁶ ve İbn Rüşd'ün³⁸⁷ felsefî görüşleri, onun oldukça iyi bir biçimde hâkim

³⁸³ İbn Teymiyye'nin âlemin kıdemi ve bağlantılı diğer konularla ilgili değerlendirmeleri için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 197-201.

³⁸⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 357.

³⁸⁵ İbn Teymiyye'nin derinlikli felsefe tahsili, temel felsefî konular hakkındaki görüşleri ve bu doğrultuda şekillenen felsefe eleştirisi ile ilgili değerlendirmeler için bkz. *Nakzu'l-Mantık*, (muhakkiğin önsözü), s. 6-8.

³⁸⁶ İbn Teymiyye, felsefe eleştirisinin temelini İbn Sina'yı yerleştirmekle birlikte bu filozofun düşüncelerini etüt etmekten uzak durmamıştır. İbn Teymiyye'nin İbn Sina'ya yönelik eleştirilerinin temelini ise onu heretik felsefenin en önemli temsilcisi ve lideri olarak görmesinin yanı sıra İbn Sina metafiziğini özel olarak tenkit edilmesi gereken felsefî sistem modeli biçiminde görmesi etkili olmuştur. Bkz. Hallaq, "İbn Teymiyye'ye Göre Allah'ın Varlığı", s. 136.

³⁸⁷ İbn Teymiyye'nin İbn Rüşd'ün görüşleri ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 354-357.

olduğu alanların başında gelmektedir. Gerek *Minhacu's-Sünne* adlı eserinden gerekse diğer eserlerinden hareketle böyle bir tespitte bulunmak oldukça kolaydır. İbn Teymiyye'nin İslam felsefesine reddiye niteliğinde birçok metin kaleme almış olması da onun felsefe alanındaki yetkinliğinin ve felsefe eleştiri geleneğindeki önemli konumunun göstergelerinden biri olarak kabul edilmektedir.³⁸⁸ Bu hususta İbn Teymiyye'nin diğer eserlerine serpiştirilmiş felsefe eleştirileri bir kenara bırakılacak olursa en fazla öne çıkan eserlerinden biri, *Kitabu Buğyeti'l-Mürtad fi'r-Red ale'l Mütefelsife ve'l-Karamita ve'l-Batıniyye*'dir. Hatta İbn Teymiyye, gerek bu eserindeki tenkitleri gerekse diğer eserlerine yayılmış felsefe eleştirilerinden ötürü felsefe reddiye geleneğinde en üretken teologlardan biri olarak nitelendirilmektedir.³⁸⁹ İbn Teymiyye isminin İslam düşünce geleneğindeki felsefe eleştirisi bağlamında Gazalî ile birlikte anılacak bir etkiye sahip olması da bu bağlamda değerlendirilebilecek bir mahiyete sahiptir.³⁹⁰

İbn Teymiyye'nin felsefe eleştirisi sürecinde yukarıda temas edilen hususlara ek olarak ayrıca değinmek gerekir ki İbn Teymiyye, tehafüt geleneğine aşına olmakla birlikte birçok eserinde filozoflarla kelâmcılar arasındaki tartışmalara katılarak bu alandaki yetkinliğini ortaya koymuştur.³⁹¹ İbn Teymiyye'nin âlemin kıdemi ile ilgili sayfalarca sürdürdüğü tartışmalar ve bu konuda başta Aristo ve İbn Sina olmak üzere filozoflara verdiği cevaplar, onun felsefî birikimini ve bu sahaya olan hâkimiyetini ortaya koymak için yeterli veriyi sunmaktadır. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin

³⁸⁸ Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 287.

³⁸⁹ Abrahamov, *İslam Kelâmı Gelenekçilik ve Akılcılık*, s. 8, 5 nolu dipnot.

³⁹⁰ Adamson-Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 6.

³⁹¹ İbn Teymiyye'nin İbn Sina, Gazalî ve İbn Rüşd arasında geçen tartışmaların tehafüt geleneğine yansımış haliyle ilgili tespit, tenkit ve değerlendirmeleri için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 356-357, krş. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 399; c. II, s. 165.

felsefeyle olan bu yoğun mesaisi göstermektedir ki o, felsefe eleştirisini körü körüne, toptancı ve gelişigüzel bir biçimde değil bilinçli, sistemli, sağlam temellere dayalı ve belirli bir amaca dönük olarak gerçekleştirmiştir. Bu yönüyle onun felsefe eleştirisinde takındığı tutum ve kullandığı yöntemin güncelliğini hâlâ koruyan bir mahiyet arz ettiği öne sürülmektedir.³⁹²

İbn Teymiyye'nin bu hâl üzere gerçekleştirdiği felsefe eleştirisi, doğal olarak İbn Teymiyye'yi felsefeye ve filozoflara yönelik eleştirisinde felsefî bir dil ve yöntem kullanmaya itmiştir. Hatta İbn Teymiyye'nin bu yönünün bazen diğer alanlara sıçradığı da söylenebilir. Esasen İbn Teymiyye, kelâmcılara ve filozoflara yönelik tenkitlerinde Meşşâî geleneğin kurucusu kabul edilen filozof el-Kindî'nin "Felsefeye karşı çıkmak için felsefeyi kullanmalısın" şeklindeki ifadesini kabul etmekte ve bu doğrultuda hareket etmektedir. Nitekim İbn Teymiyye, eserlerinde kendi tavrını ortaya koymak ve karşıtlarınınkini reddetmek için naklî ve aklî delillerin yanı sıra bilindik kelâmî ve felsefî delilleri de kullanmaktan geri durmamıştır.³⁹³ Zira İbn Teymiyye, sadece aklî delillere dayanmak suretiyle tartışanlara karşı kendi yöntem ve dilleriyle mücadele etmenin onlar karşısında susmaktan daha hayırlı olduğunu düşünmektedir.³⁹⁴ Bahse konu bu durumun İbn Teymiyye'nin eserlerinde açık bir şekilde gözlemlendiğini ve başta felsefe eleştirisi olmak üzere onun yönteminin geneline sirayet ettiğini ayrıca belirtmek gerekir.

³⁹² Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 277.

³⁹³ Abrahamov, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı", s. 398-399.

³⁹⁴ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuz*, c. I, s. 231.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN TEYMIYYE'NİN ŞİİLİK ELEŞTİRİSİ

İslam düşünce tarihinde itikada yönelik tartışmalar, daha çok h. III. asırdan itibaren başlayarak Mutezile'nin sistematik bir hal almasıyla³⁹⁵ “eşyanın hakikati”, “varlık” ve “tabiat” konularını da içine alacak şekilde genişlemiştir. İlk nesillerin uygulamalarında yer almayan bu tür konuların ilim dünyasında tartışılması, İslam düşüncesine yatay bir genişlik ve yoğunluk kazandırmakla birlikte belirli bir kesimin muhalefetini de beraberinde getirmiştir. Çoğunlukla Ehl-i Hadis'e mensup âlimlerin oluşturduğu bu ilk muhalefet hareketi, Kur'an'a, sahih sünnete ve ilk nesillerin din algısına bağlı kalma düşüncesinden hareketle başta Mutezile olmak üzere tüm kelâm ekollerine ve bunların temsilcilerine sert eleştiriler yönelterek İslam düşüncesini ilk ortaya çıktığı saf haliyle koruma gibi bir tutum içerisine girmiştir. Aynı zamanda bu ekol, ashâb ve tabiînin gündeminde olmayan bu konuların tartışılmasını ve bu tartışma esnasında kullanılan yöntemleri bid'at sayarak mevcut duruma karşı reddiyeler yazmıştır.³⁹⁶ İslam düşüncesindeki bu farklılaşma ve zenginleşme hareketine tepkisel

³⁹⁵ İlk Mutezili fikirlerin teşekkülünün 110/728 ile 227/841 yılları arasında gerçekleştiği bilinmektedir. Bkz. Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2001, s. 11. Böylece hicrî III. asırla birlikte Mutezile, sistematik bir yapı olarak İslam düşünce tarihindeki yerini almış ve başta reddiye söylemi olmak üzere İslam düşüncesinin ve Mezhepler Tarihi'nin en önemli ve etkili figürlerinden biri haline gelmiştir.

³⁹⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne* adlı eserinde “Ehlü'l-Hadis ve's-Sünne” olarak tanıttığı Ahmed b. Hanbel ve sonrası Hadis Taraftarı geleneğe mensup âlimlerin bu muhtevaya sahip reddiye türü eserlerinin bir listesini vermektedir: Muhammed b. Abdullah, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, Osman b. Said ed-Darimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*. a.mlf. *Nakdu Osman b. Said alâ Bişr el-Merisî*, Abdurrahman b. Ebî Hatim, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, Ebu Bekir el-Eslem,

duruş sergileyen âlimlerin ilk nesil temsilcilerine Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buharî (ö. 256/870) İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Ebû Said ed-Darimî (ö. 280/894) gibi isimler örnek gösterilebilir.³⁹⁷

Ehl-i Hadis'in bu ilk nesil temsilcileri, İslam düşüncesinin geçirmiş olduğu değişim bağlamında varlık kazanan kelâm yöntemini dolayısıyla da kelâm ekollerini şiddetli bir şekilde eleştirirken onlarla aynı konuları nispeten benzer yöntemlerle tartışmak gibi paradoksal bir durumdan da kendilerini alamamışlardır. Örneğin Ahmed b. Hanbel, her ne kadar Hz. Peygamber'in ve ashabın açıklamaya girişmediği problemleri münakaşa konusu yapmayı bid'at saymışsa da karşılaştığı sosyal ve siyasî olayların etkisiyle, teorik olarak benimsediği prensiplerden bazı durumlarda pratikte vazgeçmek zorunda kalmıştır. Söz gelişi o, kendi döneminde önemli tartışma konularından biri olan ve Mutezile ile özdeşleşmiş bulunan halku'l-Kur'ân meselesinde, "Kur'ân mahlûk değildir" tezini benimsemiş ve böylece bu konuda taraf

Kitabu's-Sünne, Hallâl, *Kitabu's-Sünne*, Buharî, *Halku Ef'ali'l-İbad*, Ebu Bekir b. Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, Ebû Kasım et-Taberanî, *Kitabu's-Sünne*, Ebû Şeyh el-İsfahanî, *Kitabu's-Sünne*, Ebû Abdullah İbn Mende, *Kitabu's-Sünne*, Ebu Bekir el-Beyhakî, *el-Esma ve's-Sıfat*, Ebû Zer el-Herevî, *es-Sünne*, İbn Batta, *el-İbane*, Ebû Kasım el-Lalekaî, *Şerhu Usuli's-Sünne*, Ebu Hafis b. Şahin, *es-Sünne*, Ebû Ömer et-Talemenkî, *Usulü's-Sünne*. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 363-367. Ayrıca erken dönem Ehl-i Hadis'e ait bu muhtevaya sahip reddiyelerin bir kısmı Ali Sami en-Neşşâr ve Ammar et-Talibî tarafından derlenerek "*Akaidu's-Selef*" adı altında yayımlanmıştır. Bkz. en-Neşşâr, Ali Sami, et-Talibî, Ammar, *Akaidu's-Selef*, Munşeatu'l-Maarif, İskenderiye, 1971, s. 53-64.

³⁹⁷ Bu isimlere ek olarak sonraki dönemleri de içine alacak şekilde Tahavî (ö.321/933), Herevî (ö.481/1088), İbnü'l-Cevzî (ö.597/1200), İbn Kudame (ö. 620/1223), İbn Salah (ö.643/1245), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350), İbnü'l-Vezir (ö.840/1436), Ali el-Karî (ö.1014/1605) ve Şevkanî (ö.1250/1834) gibi isimler zikredilebilir. Konu ile ilgili değerlendirmeler ve selefî olarak nitelendirilebilecek isimlerin bir listesi için bkz. Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 70-71.

olmuştur.³⁹⁸ Kur'ân ve sünnette açık bir şekilde yer almayan bu tezi savunup ispatlamaya kendisini mecbur hisseden Ahmed b. Hanbel, her ne kadar selef akidesini koruma noktasından hareket etmiş olsa da bu tutumuyla bir şekilde prensip olarak benimsemediği ve bid'at olarak nitelendirdiği kelâma girmiş ve kelâm yöntemini kullanmak durumunda kalmıştır.³⁹⁹

Esasen Ehl-i Hadis, selefi zihniyet olarak nitelendirilebilecek düşünce sisteminin temel unsurlarını tesis ederken de akla ve muhakemeye dayalı bir yöntem benimsediği izlenimi vermektedir. Bu yönüyle de selefi zihniyetin kelâm yöntemi ile olan ilişkisine benzer bir durum ortaya çıktığı görülmektedir. Örneğin selefi düşünme biçiminin en belirgin öğeleri arasında yer alan nasları literal okuma ve te'vilden uzak durma şeklindeki yaklaşımın da temelde aklî ameliye sonucu ortaya çıkan bir bakış açısı olduğu öne sürülebilir. Zira daha çok Ehl-i Hadis'in kaynaklık

³⁹⁸ Kazanç, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", s. 114. Ahmed b. Hanbel'in halku'l-Kur'ân konusundaki görüşlerinin bir özeti için ayrıca bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel" (Akaid Konularına Dair Görüşleri)", *DİA*, İstanbul, 1989, c. II, s. 84-85.

³⁹⁹ Ehl-i Hadis geleneğine mensup isimlerin kelâm yöntemini kullanmaları ve cedele girmeleri ile ilgili bu geleneğe mensup el-Lalekaî'nin *Şerhu Usuli İtikadi Ehli's-Sünne* adlı eserinde naklettiği diyalog oldukça ilgi çekicidir. Bu diyalogta Ehl-i Hadis'e mensup biri tarafından Ebu'l-Huzeyl'e Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı sorulur. O da mahlûk olduğunu söyler ve tartışma şu şekilde devam eder: Yarattılan bir şey ölür mü yoksa sonsuza kadar yaşar mı? Ölür. Kur'an ne zaman ölecek? Onu ezbere okuyan insanlar öldüğünde. Varsayalım Kur'an'ı ezbere bilen insanlar ölsün, dünyanın sonu gelsin ve Allah, "Bugün hükümler kimindir?" diye sorsun. Bu Kur'an'dır yani Allah'ın sözüdür. İnsanlar öldüğü halde Kur'an, sonsuz olduğu anlamına gelen kelamına devam edecektir. Ebu'l-Huzeyl'in cevabı şöyle olur: Bilemiyorum. Bkz. Ebu'l-Kasım Hibetullah b. el-Hasan b. Mansur et-Taberî el-Lalekaî, *Şerhu Usuli İtikadi Ehli's-Sünne ve İcmai's-Sahabe ve't-Tabi'in min Ba'zihim*, thk. Ahmed b. Said b. Hamdan el-Gamidi, Daru Taybe, Riyad, ts. s. 221. Konu ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Abrahamov, *İslam Kelâmı Gelenekçilik ve Akılcılık*, s. 45.

ettiği selef eğilimli düşünme biçimi, özellikle itikadî konularda yukarıda belirtilen sistemlerini kurarken naslara dayanmamış bir anlamda aklî faaliyet ve içtihat sonucu bu kanaate sahip olmuştur.⁴⁰⁰ Böylece bu düşünme biçiminin ve din tasavvurunun tesisinde de akıl kullanılmış ve bu yönüyle de kelâmî düşünme biçimiyle Ehl-i Hadis zihniyeti arasında bu yönden benzerlik hâsıl olmuştur.

Ehl-i Hadis zihniyetinin ilk nesillerinin sıkı takipçilerinden olan aynı zamanda Hanbelî/Hadis Taraftarı geleneğin en önemli temsilcilerinden biri konumunda bulunan İbn Teymiyye de erken dönem Ehl-i Hadis geleneğinde görüldüğü gibi hedefine yerleştirdiği düşünce sistemini ya da usûl anlayışını eleştirirken eleştirilen düşünce sistemiyle aynı ya da benzer zihinsel çıkarımları ve yöntemleri kullanmak gibi bir ikileme kalmıştır. İbn Teymiyye'nin gerek mantık, felsefe ve kelâm eleştirisinde gerekse akıl-nakil ilişkisine dair görüşlerinde bu durumu gözlemlemek mümkündür.⁴⁰¹ İbn Teymiyye öncesi dönemde Ehl-i Hadis tarafından her ne kadar “aynı konuları nasların tespit ettiği sınırların dışına çıkmadan tartışma” gibi kelâmcılardan farklı, nasçı akılcılığa göndermede bulunan ve savunmacı bir yaklaşım benimsense de bu bakış açısı, sonradan Müslüman olan bazı insanların özellikle İslam öncesi döneme ait kültürel bakıyelerinin etkisiyle ortaya çıkan soru ve problemlerinin çözümünde yetersiz kalmıştır.⁴⁰² Bu durum, yukarıda da belirtildiği gibi cedel ve kelâm karşıtlarını farklı bir tarzda da olsa zaman zaman bu tür yöntemleri kullanmak zorunda bırakmıştır.

⁴⁰⁰ Mehmet Baktır, "Mütekaddimîn Selefîyye ve Düşünce Yapısı", *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, Elazığ, 2004, s. 232.

⁴⁰¹ İbn Teymiyye'nin içerisine düştüğü bu çelişkili durumun çağdaş bir eleştirisi için bkz. Muhammed Saîd Ramazan el-Bütî, *es-Selefîyye Merhale Zemeniyye Mübareke la Mezheb İslâmî*, Dârü'l-Fikr, Dımaşk, 1988, s. 161; krş. Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin İslam İnanç Mezheplerine Bakışı*, s. 407-408.

⁴⁰² M. Sait Özervarlı, *Kelam'da Yenilik Arayışları*, İsam Yay. İstanbul, 2008, s. 21-22.

Hicrî II. asrın sonları ile III. asrın başlarından itibaren belirginleşmeye başlayan ve ilk üç neslin inanç ve uygulamalarında yer almayan her şeye mesafeli yaklaşmayı ilke edinen savunmacı muhalefet hareketi,⁴⁰³ İslam düşüncesinin teşekkül dönemi olarak nitelendirilebilecek ilk beş asrından sonra da varlığını sürdürmüştür. Savunmacı muhalefet zihniyetinin temel unsurlarını koruyarak sonraki dönemlere taşınması, h. VII. ve VIII. asırların düşünce iklimi ve tartışma ortamında İbn Teymiyye gibi tenkitçi bir düşünürün ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu doğrultuda İbn Teymiyye, başta Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) olmak üzere birçok Ehl-i Hadis temsilcisinin ve Hanbelî düşünce yapısının ilmî geleneğini devralmış, bu bakış açısıyla eleştirilerini yoğunlaştırarak sürdürmüştür. Böylelikle İbn Teymiyye, büyük ölçüde kendisinden önceki Hanbelî/Hadis Taraftarı düşünürlerin izinden gitmiş ve İslam düşüncesinde ilk asırlarda karşılığı olmayan inanç, uygulama ve düşünme biçimlerine aynı zamanda usûl anlayışına yönelik oldukça sert bir muhalefet örneği sergilemiştir. İbn Teymiyye'nin genel anlamda kelâm, felsefe ve mantık ilimlerine ek olarak Ehl-i Sünnet dışındaki Haricîlik, Mürcie ve Mutezile gibi mezheplere özel anlamda ise Şia'ya ve İmamiyye Şiası'nın imamet ile ilgili görüşlerine yönelik eleştirilerinin

⁴⁰³ Bu muhalefet hareketinin nüvelerini h. I. asrın son çeyreğinde bireysel bazda görmek mümkündür. Hadis taraftarlarının oluşumunda önemli rol oynayan bazı şahıslar, bid'at olarak gördükleri firkalara ve onların fikirlerine karşı ilk mücadeleyi başlatmışlardır. Haricilik, Mürcie, Şia ve Mutezile gibi ekollerin oluşumuyla birlikte bu ekollere ve fikirlerine yönelik daha sistematik bir tepki oluşmaya başlamıştır. İlk devirlerde şahıslar bazında ortaya çıkan bu ötekileştirici tavır, sonraki dönemlerde sistemleşerek bazı din anlayışlarının en belirleyici vasıflarından biri haline gelmiştir. Bkz. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 44-45. Özellikle Malikî, Şafîî, Hanbelî ve Zahirî çevrelerde temsil imkânı bulan bu zihniyet, hadis, itikat ve kelâm alanlarında büyük bir birikim oluşturmanın yanı sıra önemli isimler de yetiştirmiştir. Ehl-i Hadis zihniyetinin Malikî, Şafîî, Hanbelî ve Zahirî gelenekteki önemli isimlerinin bir listesi için bkz. Sönmez Kutlu, *Selefliliğin Fikrî Arkaplanı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Otto Yay. Ankara, 2016, s. 212, 196 nolu dipnot.

tarihsel arka planını ve gerekçesini bu geleneğin devamı olmasında hatta bu geleneği sistemleştirerek farklı yönleriyle daha da ileri boyutlara taşınması noktasında aramak gerekir. İbn Teymiyye'nin Şia'ya yönelik eleştirilerinin bu bağlamda değerlendirilmesi, onun Şia'yı eleştirmesine neden olan zihinsel anlam kodlarının çözülmesini de kolaylaştıracaktır. Bütün bu hususlarla birlikte anılan süreçte gerek tarihte gerekse İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde Şiilik eleştirisine dayanak teşkil eden siyasî, itikadî ve sosyo-kültürel şartların yönlendirmesini de dikkatlerden uzak tutmamak gerekir.

İbn Teymiyye'nin Şia'ya yönelik eleştiriler yöneltme ve bu eleştirinin Şiî imamet nazariyesini ihsas ettirecek şekilde kapsamlı ve hacimli bir reddiyeye dönüşme süreci ile ilgili olarak temas edilmesi gereken en önemli hususlardan biri de bu eleştirel tutumun tek bir nedene bağlı olarak ortaya çıkmadığı dolayısıyla yalnızca bir sebebe indirgenerek açıklanamayacak kadar girift bir yapıya sahip olduğudur. Bu yüzden İbn Teymiyye'nin Şiî imamet nazariyesine ve birtakım Şiî ritüellere yönelik eleştirilerinin analiz edilmesi ve anlamlandırılması, çok yönlü bir bakış açısını ve kapsamlı bir değerlendirmeyi gerektirmektedir. Bununla birlikte İbn Teymiyye'nin Şiî imamet nazariyesini hedefine yerleştirmesinde ve yoğun bir şekilde eleştirmesinde zihnî olarak eklemiş olduğu Hanbelî/Hadis Taraftarı geleneğin rengini verdiği Sünnîlik algısı ve Ehl-i Sünnet savunusu, birinci derecede belirleyici olmuştur denilebilir. Belirli bir noktaya kadar siyasî şartların gölgesi altında şekillenen bu algıya, yukarıda da belirtildiği gibi siyasetle ilgili gelişmelerin ve tarihsel vakıanın da eklenmesi gerekir.

Bu doğrultuda İbn Teymiyye'nin Şiilik eleştirisinin tarihsel arka planı, itikadî anlamda ilk Şiî fikirlerin teşekkül etmeye başladığı hicrî I. asrın sonlarına hatta Hz. Ali'nin imameti ile ilgili tartışmaların gerçekleştiği döneme kadar götürülebilir. Bu

eleştirinin siyasî anlamda ise İslam dünyası açısından bir travma olarak değerlendirilebilecek Abbasî hilafetinin düşüşü hadisesi ile sıkı bir ilişkisi vardır. Abbasî hilafetinin düşüşü, siyaseten gerçekleşen bir olay olsa da İbn Teymiyye'nin konuya bakışı, farklı anlamlar ihtiva etmektedir. Zira İbn Teymiyye'ye göre Bağdat'ın düşmesinde Şîî vezirler etkili oldukları gibi hilafet merkezi İran Moğolları'nın eline geçtikten sonra da Şîîler siyasette belirleyici bir rol oynamışlardır. Her ne kadar Tûsî gibi Şîî düşünürler, Şîî kültürün yanı sıra Sünnî kültürün de Moğol istilalarının olumsuz etkilerinden korunmasına vesile olmuşlarsa da İbn Teymiyye'nin düşünce dünyasında bu algı çok fazla değişikliğe uğramamıştır.⁴⁰⁴ Zira İlhanlılar'ın desteği altında bulunan Şîîler, Şîî düşünceyi rahatça yayma imkânının yanı sıra ciddi bir Sünnîlik karşıtlığı da sergilemekteydiler. İbn Mutahhar el-Hilli'nin *Minhacu'l-Kerame* adlı eseri yazarak İlhanlı Hükümdarı Olcaytu Han'a takdim edip onun Şîîliği benimsemesini sağlamaya çalışması ve böylelikle yoğun bir Sünnîlik eleştirisinde bulunması, bu karşıtlığın en somut göstergelerindendir.

Böylece İbn Teymiyye ile birlikte zirve noktasına ulaşan Hanbelî/Hadis Taraftarı zihniyetin Şîîlik mücadelesinin köklerinin İslam tarihinin erken dönemlerine kadar götürülebileceği görülmektedir. İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde İlhanlılarla Memlükler'in mücadelesine sahne olan bu rekabet, hicrî IV. ve V. asırlarda Büveyhî-Abbasî rekabeti şeklinde kendini göstermiştir. Bu mücadele ya da ilişkinin seyrinde Hanbelîler'in Büveyhîler dönemiyle birlikte hicrî IV. asrın ortalarından itibaren

⁴⁰⁴ İbn Teymiyye'nin bu bakış açısına sahip olmasında Nasıruddin et-Tûsî'nin Şîa kelâmına yönelik *Tecrîdü'l-Kelâm*, *Ahlâk-ı Nasırî* ve *Tecrîdü'l-Akaid* gibi çok sayıda eser kaleme alarak Şîî düşüncenin gelişmesine ve yayılmasına zemin hazırlamasına ek olarak Tûsî'nin Moğol hükümdarı Hülagu ile yakın ilişkiler içerisinde olmasının belirleyici bir rol oynadığı söylenebilir. Benzer bir şekilde Şîîlerle Moğollar'ın temasa geçerek iyi ilişkiler kurmalarına neden olan sürecin Tûsî ile başlamış olması da önemlidir.

Abbasî hilafetiyle geliştirmiş oldukları ilişki biçimi, yeni bir form şeklinde varlık kazanmıştır. şii/Büveyhî tehdidi ile birlikte Abbasî hilafeti Hanbelîler'den destek almış bu durum da Hanbelîliğin şiilik karşıtlığı ya da mücadelesi zemininde güç kazanmasına elverişli bir ortam hazırlamıştır. Bu dönemde hilafet desteğini arkasına alan Hanbelîlik hem kendi gelişim sürecini devam ettirmiş hem de şiilik mücadelesini daha uygun bir ortamda sürdürme imkânını yakalamıştır. Hanbelî/Hadis Taraftarı zihniyetin şiilik karşısında güçlü bir konum elde etmesinde Büveyhîler'in hilafet merkezi Bağdat'taki saltanat ve uygulamalarına ek olarak İslam dünyasının değişik bölgelerindeki Fatimîler ve Karmatîler gibi şii/İsmailî grupların devletleşme ve propaganda faaliyetlerinin birer tehdit unsuru haline gelmesi de etkili olmuştur.⁴⁰⁵

Bu noktada değinilmesi gereken bir başka husus da İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde şia'nın kendi düşünce yapısı itibariyle belirli bir olgunluğa ulaşmış olmasıdır. Gerek Mutezile'den tevarüs eden bazı konuların şii düşünce içerisinde temsil imkânı bularak şiiliğin gelişimine katkıda bulunması gerekse imamet inancının kazanmış olduğu yetkinlik, bu durumun en önemli göstergelerindendir. Zira VIII./XIV. asra gelinceye kadar şii düşüncenin Büveyhîler döneminden itibaren devam edegelen gelişim süreciyle⁴⁰⁶ birlikte şia'nın imamet anlayışı, teşekkülünü

⁴⁰⁵ Abbasîler dönemi şii-Hanbelî mücadelesi için bkz. İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, s. 179; krş. Ahmet Güner, "Büveyhîler Devrinde Bağdat'ta Kerbela/Aşura Gadir Humm ve Benzeri şii Uygulamalar", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela*, ed. Alim Yıldız, Asitan Yay. Sivas, 2010, s. 326.

⁴⁰⁶ Emevîler ve Abbasîler döneminde zorunlu olarak muhalefette kalan şiiler, Büveyhîler dönemiyle birlikte temel eserlerini yazma ve kutsal sayılan bazı tören ve ayinlerini gerçekleştirme imkânını elde etmiştir. şiiler'in bu dönemde yakalamış olduğu özgürlükçü ortam, bir yandan takiyyenin anlamını yitirmesine neden olurken diğer yandan şiiler'in bazı inanç, düşünce ve uygulamalarını sosyal hayata taşımalarına zemin hazırlamıştır. Bu dönemde ayrıca şii mütetekellimler desteklenerek İmamiyye

tamamlayarak hem tam anlamıyla bir inanç esası haline gelmiş⁴⁰⁷ hem de sistematik bir hal almıştır.⁴⁰⁸ İmamet inancının sistematik bir hal almasıyla Şii dünyada imamete

Şiası'nın entelektüel gelişimine katkı sunulmuştur. Çoğunlukla Bağdat merkezli olarak yaşanan bu hadiseler, dönemin hâkim zihniyetini temsil eden Hanbelîler'in tepkisini çekmiş bir yönüyle de İbn Teymiyye öncesi dönemde Şii/Hanbelî mücadelesinin tipik bir tezahürünü resmetmiştir. Şia'nın Büveyhîlerle birlikte ilmî ve sosyo-kültürel şartlara dair yaşamış olduğu bu gelişmeler için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, c. XI, s. 243; E. Ruhi Fığlalı, "İsnâaşeriyye", *DİA*, İstanbul, 2001, c. XXIII, s. 144; Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şii İttifakı*, s. 16, Mehmet Azimli, "Sünnî Hilafete Tahakküm Kurmuş Bir Şii Hanedan: Büveyhîler," *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, cilt: VII, sayı: II, s. 24; Muharrem Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*, İlahiyât Yay. Ankara, 2008, s. 137-156; İğde, *Siyasî-İtikadî Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, s. 182-183. Konu ile ilgili müstakil bir çalışma için bkz. Hatice Geçkin, *Büveyhîler Döneminde Bağdad'da Şiilik*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum, 2016.

⁴⁰⁷ Şia'nın imamet teorisinin kurumsallaşması ile ilgili gelişmeler, h. III. ve IV. asırlara kadar götürülebilir. İslam düşüncesinin ilmî ve kültürel anlamda zirvede olduğu bu zaman dilimi, imamî akide açısından da benzer niteliklere sahiptir. Bu doğrultuda kendi rengini bulan ve sınırlarını netleştiren imamet teorisi, İmamiyye Şiası dendiğinde akıllara ilk gelen ve mezhep içi diğer inanç formlarını da biçimlendiren bir ilke olarak yer edinmiştir. Bkz. Metin Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İsam Yay. İstanbul, 2009, s. 246-248; krş. Hasan Onat, "Şiilik ve Siyaset Kavramı", *Din-Devlet İlişkileri ve Türkiye'de Din Hizmetlerinin Yeniden Yapılanması Uluslararası Sempozyumu*, Cem Vakfı Yay. İstanbul, 1998, s. 123; Doğan Kaplan, *Hişam b. el-Hakem Hayatı Görüşleri ve İmamî Şiiliğe Katkıları*, Aybil Yay. Konya, 2013, s. 281, Hakyemez, "Sünnî-Şii İlişkilerinde Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri", s. 90.

⁴⁰⁸ Şii imamet nazariyesinin sistematik bir görünüm kazanması ile ilgili tespitler için bkz. Fığlalı, "İsnâaşeriyye", s. 142-145; N. Kemal Karabiber, "İmamet Tartışmaları el-Hillî ve İbn Teymiyye Örneği", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl, 14, sayı. 22, Temmuz-Aralık 2009, s. 96. Bu doğrultuda Şia'nın bir mezhep olarak farklılaşması ve kurumsallaşması ile ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Hakyemez, "Sünnî-Şii İlişkilerinde Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri", s. 90-91.

yönelik eser telif etme çabaları yoğunluk kazanmıştır. Bu durum aynı zamanda Sünnî dünyadan imamete yönelik eleştiriler içeren, cevap mahiyeti taşıyan ve Sünnî hilafet teorisinin köklerini besleyen bütün bunlara ek olarak Şî Kelâm anlayışını ve itikat bahislerini kapsamlı bir şekilde analize tâbi tutarak tenkit eden eserler yazılmasına zemin hazırlamıştır. İbn Mutahhar el-Hillî'nin *Minhacu'l-Kerame* adlı eserinin oluşum hikâyesini de İbn Teymiyye'nin bu esere reddiye olarak son derece hacimli bir eser olan *Minhacu's-Sünne* adlı reddiyesini kaleme almasını da bu şartların gölgesi altında değerlendirmek gerekir. Bütün bu gelişmelerin siyasî ve sosyo-kültürel vechesi bir yana, Şia ile Ehl-i Sünnet arasındaki geçmişi oldukça eskilere dayanan ve çok farklı değişkenler üzerinden etkileşime girerek çeşitli değişim ve dönüşümlerle h. VIII. asra kadar devam eden rekabetin itikadî boyutu, bir anlamda siyasî olaylara da rengini veren dinî, tarihsel ve sosyo-politik bir gerçeklik olarak tarihte yer edinmiştir.

Bu doğrultuda Şia ile Ehl-i Sünnet arasındaki rekabet kaynaklı bu ayrımın sadece siyasî iktidar mücadelesine indirgenerek anlaşılabilir ve açıklanabilecek bir düzlemde ziyadesiyle uzaklaştığı söylenebilir. Zira bu ayrımın ortaya çıkmasında erken dönem iktidar mücadelesi özgül bir ağırlığa sahip olmakla birlikte bu ayrışmanın iktisadî, kültürel, felsefî ve toplumsal karşılıkları da mevcuttur. Bunlara ek olarak özellikle Şia açısından Hz. Peygamber'in şahsında vahyin dolayısıyla bilginin sürekliliğini sağlama çabası ile seçilmiş aile tasavvuru da oldukça belirleyici bir rol oynamıştır. Bu algılama biçimlerine sonraki dönemlerde Sâsânî ve Türk devlet geleneklerinin de kaynaklık ettiği görülmektedir. Esasen tüm bu süreçte yaşananlara, özellikle Şî algılama biçimi bakımından eğildiğimizde, baştan beri var olan bazı hassasiyetlere zamanla teolojik, aklî ve felsefî birtakım temellerin oluşturulması

girişimi olarak da bakılabilir.⁴⁰⁹ İşte Şia'nın iktidar orijinli olup daha sonra akidevî ve felsefî bir hüviyet kazanan bu yaklaşımı hem erken devirlerde hem de İbn Teymiyye örneğinde görüldüğü gibi İslam düşüncesinin oluşumunu genel hatlarıyla tamamladığı evrelerin hemen sonrasında dikkat çekici unsurlar olarak zihinlerde yer edinmiştir. Böylelikle imamî akide ve imamet teorisi, bazen sadece siyasî ya da itikadî yönü öne çıkarılarak bazen de *Minhacu's-Sünne*'de ortaya koyulduğu gibi her yönüyle ve derinlemesine tenkit edilmiştir.

İbn Teymiyye'nin tarihsel arka planı ve mahiyeti bu şekilde ele alınabilecek olan Şîlik ile ilgili eleştiri ve değerlendirmelerinin gerek yaşadığı dönemde gerekse sonraki devirlerde ciddi yankılar uyandırdığı görülmektedir. İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı eseri kaleme almasıyla somutlaşan Şîlik/İmamet eleştirisi, bu tartışmanın itikadî alandan siyasî alana kayması noktasında daha müsait bir ortam hazırlamasının yanı sıra sonraki dönemlerde bu eseri savunan ya da eleştiren birçok eserin yazılmasına neden olmuştur. İbn Teymiyye ile yoğunluğu artan bu etkileşim ve kutuplaşma, sadece lehte ya da aleyhte bazı eserlerin kaleme alınmasıyla da sınırlı kalmamıştır. Aynı zamanda bu durum, bazı din anlayışlarının İbn Teymiyye'nin görüş ve düşüncelerini tavizsiz bir şekilde savunmalarına neden olmakla birlikte bu din anlayışlarıyla öteki arasındaki tartışmaların ve hem dinî-politik hem de teolojik-toplumsal eğilimli kutuplaşmaların odak noktasını oluşturmuştur. Örneğin XVIII. yüzyılda tarih sahnesine çıkan Suudî Arabistan Selefî Hareketi ya da Vehhabîlik ile güncel Şîlik arasındaki kutuplaşmanın mihverini ve tarihsel dayanaklarını, İbn Teymiyye'nin yıllar öncesine uzanan ayrıştırıcı ve ötekileştirici görüşlerinin oluşturduğunu söylemek yanlış olmaz. Her ne kadar böyle bir tablonun ortaya

⁴⁰⁹ İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Düşünce Geleneğinde "Siyasi Metin" Olarak Kelam Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2003, cilt: I, sayı: 2, s. 384.

çıkmasında Şia'nın kolektif Sünnîlik karşıtlığı ve bir öteki olarak Sünnîlik algısı özgül bir ağırlığa sahip olsa da İbn Teymiyye isminin ve bir reddiye aynı zamanda polemik metni olarak *Minhacu's-Sünne*'nin bu süreçteki rol ve etkisini hemen hissettirdiği dikkatlerden kaçmamaktadır.

İbn Teymiyye'nin gerek kendi yaşadığı çağda gerekse sonraki dönemlerde eleştirilmesine neden olan olaylar silsilesini sadece onun Şiîlik karşıtı görüşleri ile sınırlandırmak doğru değildir. Şia eleştirisine ek olarak İbn Teymiyye ismi etrafında cereyan eden tartışmaların çok yönlü ve geniş bir zeminde seyrettiği görülmektedir. Bu bağlamda onun Ehl-i Sünnet'i ya da Ehl-i Hadis'i merkeze alarak kendine özgü Sünnîlik algısının dışında kalan mezheplerle yoğun bir mücadeleye girişmiş olması, sadece ona ait olan bazı fikhî görüşlerinin bulunması, sıfatlar konusunda ve diğer bazı konularda selef düşünürlerini savunmada aşırıya kaçması, önemli hususlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca İbn Teymiyye, kendine özgü bir biçimde gerçekleştirmiş olduğu yoğun Eşarîlik eleştirisi, gulât sûfi olarak gördüğü ve şeriatın dışına çıktıklarını düşündüğü gruplarla mücadelesi ve bid'atlar konusundaki aşırı hassasiyeti nedeniyle de yoğun eleştirilere maruz kalmıştır.⁴¹⁰ Yine de konuya Şiî algılama biçimi açısından baktığımızda görürüz ki onun Şiîlik eleştirisi, Şiî zümreler tarafından ayrı bir düzlemde değerlendirilmiş ve yoğun anlamların katıldığı olgusal ve seçici bir durum olarak zihinlerde yer edinmiştir.

Bu doğrultuda İbn Teymiyye'nin eserlerinin karakteristik özellikleri göz önünde bulundurulduğunda bu eserlerde onun dinî, ilmî, sosyal ve siyasî birtakım saiklerle sentezlenmiş bir amaç için mücadele ettiği anlaşılmaktadır. Bu amaç, en

⁴¹⁰ İbn Teymiyye'nin Şiîlik ile ilgili görüşleri dışında eleştirilmesine ve tartışma konusu yapılmasına neden olan konuların bir değerlendirmesi için bkz. Muhammed Mübarek, *Araû İbn Teymiyye fi'd-Devle*, Daru'l-Fikr, Şam, 1980, s. 15.

temelde İslam dininin ve toplumunun korunması şeklinde özetlenebilir.⁴¹¹ Bu koruma, öncelikli olarak dinin aslına döndürülmesi daha sonra ise sonraki nesillere aktarılması şeklinde iki boyutlu bir muhtevaya sahiptir. Dinin asıllarına döndürülmesi selef algısının derin izlerini taşıırken korunarak sonraki nesillere aktarılması, İbn Teymiyye'nin dinî ve sosyal hayatla iç içe olan aktivist ve tenkitçi yönüyle doğrudan ilişkilidir. Bu doğrultuda İbn Teymiyye'nin Şîlik eleştirisi, bir bakıma kendi yaşadığı dönemde İslam dininin korunması amacına dönük bir faaliyet olarak nitelendirilebilir. Zira o dönemde İslam dini birçok dış tehdit altında kaldığı gibi başta Şia olmak üzere birçok fırka da İslam'ı içten tehdit eden yapılar olarak görülmüştür. Bu yönüyle dinin hem korunması hem de sonraki nesillere sahih bir şekilde aktarılması adına bu tür yapılarla mücadele edilmesi ve bu yapıların görüşlerinin açık bir şekilde ortaya konarak tenkit edilmesi gerekmektedir ki İbn Teymiyye'nin genel olarak eleştirel bakış açısı özel olarak ise Şîlik eleştirisi kapsamında yapmaya çalıştığının tam olarak bu olduğu söylenebilir.

I. İBN TEYMIYYE'NİN ŞİA'YI TENKİT YÖNTEMİ

İbn Teymiyye, Şîlik eleştirisinde bulunurken birden fazla yol takip etmiştir. Bu doğrultuda o, Şia'yı bazen Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerle karşılaştırarak ele alırken bazen de diğer mezheplerle mukayese etmek sûretiyle değerlendirme yoluna gitmiştir. Çoğunlukla ise İbn Teymiyye, Şia'yı kendi iç dinamiklerinden hareketle değerlendirmeyi ve tenkit etmeyi tercih etmiştir. İbn Teymiyye, Şia'yı en makul ve objektif tutum olan kendi bütünlüğü içerisinde değerlendirme yöntemini

⁴¹¹ Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 21.

benimsediği durumlarda bile bazı çelişkilere düşmüştür. Örneğin o, Şîî telakkînin maruz kaldığı farklılaşmanın ve tarihsel vakianın farkında olmasına⁴¹² rağmen Şia'yı zaman zaman kendi yaşadığı döneme kadar geçen süre içerisinde her daim yeknesak bir görünüm arz eden ve sanki kendi içerisinde farklılaşmalara maruz kalmayan bir yapı olarak takdim etmiştir. Oysaki bir disiplin olarak İslam Mezhepleri Tarihi'nin ortaya koymuş olduğu veriler göstermiştir ki dinlerin mezheplere ayrılması gibi mezhepler de özellikle teşekkül dönemlerinden itibaren alt kollara ayrılmıştır ve mezheplerin doğru anlaşılmasında bu hususun göz önünde bulundurulması, büyük önem arz etmektedir. Aksi takdirde hem parçacı bir yaklaşım benimsenmiş olacak hem de mezheplerin kolları arasındaki farklılıklar tam olarak algılanamayacaktır. Böylelikle bazen bir mezhebin bir koluna ait bir görüş, o mezhebin tamamına teşmil edilecek bazen de o mezhep açısından olmazsa olmaz bir fikir, sadece bir alt kola tahsis edilecektir.

Bu doğrultuda İbn Teymiyye, yaşadığı dönemden çok önceleri Şia içerisinde gerçekleşen Gulat Şia, Zeydiyye, İsmailiyye ve İmamiyye gibi farklılaşmaları,⁴¹³ siyasî-itikadî İslam mezheplerine dönük derin vukûfiyetinden hareketle net bir biçimde bilmesine karşın bu durumu çok fazla göz önünde bulundurmamıştır.⁴¹⁴ Şîîliğin

⁴¹² İbn Teymiyye'nin tarihsel süreçte Şîî doktrin içerisindeki farklılaşmaların bir tezahürü olarak ortaya çıkan farklı Şîî fırkalar ile ilgili tespit ve değerlendirmelerini içeren bir kesit için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 452-454.

⁴¹³ İbn Teymiyye'nin Eşarî'nin *Makalât* adlı eserinden hareketle Zeydiyye, İsmailiyye ve İmamiyye ile ilgili bu ekollerin farklılıklarına işaret eden müstakil değerlendirmeleri için bkz. *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 470. İbn Teymiyye'nin Şia'nın kolları ve farklı Şîî gruplar ile ilgili değerlendirmeleri için ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 161.

⁴¹⁴ İbn Teymiyye, itikada dair konularda genel olarak bu yaklaşımı benimsemekle birlikte fıkha ve muamelata dair konularda zaman zaman Gulat Şia, Zeydiyye, İsmailiyye ve İmamiyye ayrımında

eleştirilmesi için daha müsait bir zemin oluşturma çabasının bir yansıması olarak karşımıza çıkan bu yaklaşım da Şia içerisindeki gulat fırkalara ait bazı uç fikirleri tüm Şîî düşünceye teşmil etme gibi genellemeci bir bakış açısının varlık kazanmasına neden olmuştur. İbn Teymiyye'nin bu genellemeci bakış açısının sonraki dönemler üzerindeki etkisi, özellikle çağdaş araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Her ne kadar bu yaklaşım, sonraki dönemlerde Şîîlik karşıtı ötekileştirici söylemin⁴¹⁵ işini büyük ölçüde kolaylaştırırsa da bir düşünce sistemi olarak Şia'nın anlaşılmasının önündeki en büyük engel olarak zihinlerde yer edinmiştir. Bu algı, aynı zamanda Şia ile Ehl-i Sünnet arasındaki zaman zaman ittifak arayışlarına sahne olan ilişkiler dizisinin de en önemli kırılma noktalarından birini oluşturmuştur.

A. Şia'nın Ehl-i Kitap'la İlişkisi

bulunmuştur. Bu doğrultuda Şia'nın tamamının bu şekilde itham edilemeyeceğini, Şia'nın âlimlerinin bunları kabul etmediğini, bu görüşlerin daha çok avam arasında yaygın olduğunu dile getirmiştir. Yine de ifadesinin devamında bir mezhep olarak Şia'nın aslının cehalete dayandığını, Şîîler'in yalan ve cehalet konusunda İslam toplumunun en aşırı grubu olduğunu söyleyerek bir anlamda başa dönmüştür. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 57.

⁴¹⁵ İbn Teymiyye'nin Şîîlik eleştirisinin bu ötekileştirici ve genellemeci söylemi, Osmanlı-İran siyasi ilişkilerinin Şîî-Sünnî ittifak arayışlarına sahne olduğu dönemlerde de devreye sokulmuştur. Bunun bir neticesi olarak İmamiyye eksenli Safevî Şîîliğinin anlaşılmaya konu edilmesi yerine Şîîlik, İsmailî/Batınî öğretilerin hâkim olduğu senkretik bir yapı olarak resmedilmiştir. Bu bakış açısının neticesi olarak Şia, ehl-i bidat kategorisinde değerlendirilerek ötekileştirilmiş hatta İslam dışı fırka biçiminde takdim edilmiştir. Bu yaklaşım da doğal olarak Şîî-Sünnî ittifak arayışlarının önündeki en büyük engel olarak zihinlerde yer edinmiştir. İbn Teymiyye'nin Şîîlik eleştirisinin Osmanlılar dönemi Şîî-Sünnî ittifak arayışları sürecinde oynamış olduğu ötekileştirici rol için bkz. Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şîî İttifakı*, s. 180.

İbn Teymiyye, Şia'ya yönelik eleştirilerde bulunurken bu grubu İslam'a en uzak fırka olarak resmetmekle birlikte Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerle ilişkilendirmekten de uzak durmamıştır. Bu bağlamda İbn Teymiyye, Şia ile Ehl-i kitap arasında benzerlik kurmanın yanı sıra eleştirisinin dozunu artırarak eserinin birçok yerinde bir fırka olarak Şia'yı, İslam'a Yahudiler'den ve Hıristiyanlar'dan daha uzak bir yapı olarak takdim etmiştir. İbn Teymiyye'nin Şia'yı özellikle Yahudilikle ilişkilendirmesinde birçok faktör etkili olmakla birlikte Şîî düşünce içerisinde kendisine yer bulan batınî zihniyetin Yahudi kültüründe de bulunan birçok unsuru⁴¹⁶ bünyesinde barındırıyor olmasının belirleyici bir etken olarak karşımıza çıktığı söylenebilir. Şia'yı Hıristiyanlık daha çok da Yahudilik ile ilişkilendirme amacı güden İbn Teymiyye'nin bu noktadaki değerlendirmelerine bakacak olursak ona göre Şîîler ile Yahudiler arasında kötülük, şer ve hevalarına uyma başta olmak üzere birçok konuda benzerlikler vardır ve Şîîler, Yahudiler'in sahip olduğu birçok özelliğe sahiptir. Aynı şekilde Şîîler ile Hıristiyanlar arasında da aşırılık, hevalarına uyma ve cehalet konusunda çok sayıda benzerlikler bulunmaktadır. Bunların dışında da Şîîler, birçok yönüyle Hıristiyanlar'a benzeyen bir görünüm arz etmektedir. İbn Teymiyye'ye göre insanlar, bütün bunlara ek olarak Şîîler ile Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında birçok yönden benzerlik kurmakta ve bu durum, geçmişte olduğu gibi kendi yaşadığı dönemde de hâlâ devam etmektedir.⁴¹⁷

⁴¹⁶ Şia ve batınî zihniyet açısından son derece önemli olmakla birlikte aynı zamanda Yahudilik'te de bulunan bu hususlara, "rec'at", "mehdilik", "insanı tanrılaştırma" ve "tenasüh" gibi inançlar örnek verilebilir. Batınî zihniyetin doğuşu ile ilgili tartışmalardan biri olan Batınîliğin Yahudilik'ten kaynaklandığı şeklindeki iddiada da bu hususlar delil olarak öne sürülmektedir. Bkz. Avni İlhan, "Batıniyye", *DİA*, İstanbul, 1992, c. V, s. 191.

⁴¹⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 22.

İbn Teymiyye'nin Şiîleri Yahudiler ve Hıristiyanlara benzetme konusunda özel bir gayret gösterdiği, bu tavrını eserinin çoğu yerinde sürdürdüğü, benzerlik kurma adına birçok örnek verdiği ve bu süreçte Şiîler'i özellikle Yahudilerle ilişkilendirme noktasında özel bir çaba içerisinde olduğu görülmektedir.⁴¹⁸ Bu doğrultuda İbn Teymiyye, Rafizîler ile Ehl-i kitap arasında çok sayıda benzerlik bulunduğunu belirttikten sonra konuyla ilgili farklı rivayetlere yer vermiştir. Bu rivayetlerin en önemlisi, Ebu Hafs Ömer b. Şahin'in (ö. 385/995) *Kitabu'l-Latif fi's-Sünne* adlı eserinde Şa'bî'den (ö. 104/722) naklettiği rivayettir. İbn Teymiyye'nin Şiîler hakkında insanların en bilgililerinden olduğunu ileri sürdüğü Şa'bî'den (ö. 104/722) nakledilen rivayete göre Yahudilik nasıl bir musibet ise Rafıza da öyle bir musibettir. İbn Teymiyye'nin aktardığı rivayetin devamında Yahudiler ile Şiîler arasında şu türden benzerlikler olduğu belirtilmektedir: Yahudiler'in yönetimin sadece Davudoğulları'nın elinde olduğunu söyledikleri gibi Şiîler de imametini sadece Alioğulları'nın elinde olduğunu söylerler. Yahudiler, Mesih gelinceye kadar Allah yolunda cihad yok derken Şiîler de Mehdî çıkıncaya dek Allah yolunda cihad yok derler. Yahudiler Tevrat'ı tahrif ettikleri gibi Şiîler de Kur'an'ı tahrif etmişlerdir. Rafizîler de Yahudiler gibi tüm insanların mallarını helal görürler. Yahudiler, Cebrail'e buğz eder ve onu düşmanları olarak görürler. Rafizîler de Cebrail'e buğz eder ve onun vahyi yanlışlıkla Hz. Ali yerine Hz. Muhammed'e getirdiğini⁴¹⁹ ileri sürerler.⁴²⁰

⁴¹⁸ *Minhacu's-Sünne*'nin bazı yazma nüshalarında müstensihlerin eserin aslında olmamasına rağmen "Şia'nın Bazı Konularda Yahudilik ve Hıristiyanlıkla Benzerliği" şeklinde bab başlığı oluşturma ihtiyacı hissetmeleri de bu duruma işaret etmektedir. Bkz. M. Reşad Salim, *Minhacu's-Sünne*, (muhakkiğin önsözü), s. 11.

⁴¹⁹ Burada muhtemelen "Gurabiyye" fırkası kastedilmektedir.

⁴²⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 25-27. İlgili rivayette Şia ile Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında yukarıda sayılan hususlara ek olarak fıkha ve muamelata dair birçok benzerlikten

İbn Teymiyye'nin yer vermiş olduğu rivayetin devamında, Şiîler ile Ehl-i kitap arasında kurulan benzerlik, daha da ileri bir noktaya taşınmış ve Yahudiler ile Hıristiyanların bazı yönlerden Rafizîlerden efdâl olduğu dile getirilmiştir. Buna göre Yahudilere kendi dinlerinin en hayırlısının kim olduğu sorulmuş ve Yahudiler, Ashab-ı Musa cevabını vermişlerdir. Hıristiyanlara da kendi dinlerinin en hayırlısının kim olduğu sorulmuş ve onlar, Hz. İsa'nın havarîleri olduğunu belirtmişlerdir. Rafizîlere ise sizin dininizin en şerlileri kim diye sorulmuş ve Rafizîler, Ashab-ı Muhammed⁴²¹ cevabını vermiştir.⁴²² Devamında ise Şia ile Ehl-i kitap arasında benzerlik kurma ve bazı yönlerden Ehl-i kitabın Şiîlerden üstün olduğunu dile getirme şeklindeki bu yaklaşıma kaynaklık etmek üzere İbn Teymiyye, Ebû Kasım et-Taberî'nin *Şerhu Usûli's-Sünne* adlı eserinde de benzer rivayetlerin yer aldığını belirtmektedir.⁴²³

İbn Teymiyye'nin yukarıda aktarmış olduğu rivayette Ehl-i kitabın dinlerinin hayırlılarıyla Müslümanların dinlerinin şerlileri karşılaştırılmak suretiyle bir kıyas

bahsedilmektedir. Konu ile ilişkisine binaen sadece yukarıda sayılan hususlarla yetinilmiştir. Tekrar edilmelidir ki İbn Teymiyye, yukarıda da belirtildiği gibi Şiîler'i Hıristiyanlar'dan ziyade Yahudiler'e benzetme çabası içerisindedir. Zira yukarıda belirtilen hususlara sonraki sayfalarda tekrar değinmekte, benzer rivayetleri aktarmakta ve Şiîler'in Yahudilerle olan benzerliğini daha fazla öne çıkarmaktadır. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 31-33.

⁴²¹ İbn Teymiyye'nin aktarmış olduğu benzer içeriğe sahip başka bir rivayette cevaben "Ashab-ı Muhammed" yerine "Havari-i Muhammed" ifadesi kullanılmış ve "Havari-i Muhammed" ile Talha ve Zübeyr'in kastedildiği ifade edilmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 34.

⁴²² İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 28.

⁴²³ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 35. İbn Teymiyye, daha çok Rafizîlik kavramı ile nitelendirdiği İmamiyye Şiası'na ek olarak İsmailîlik ve Nusayrîlik ile ilgili de zaman zaman benzer bir tavır sergilemekte ve hem İsmailîliğin hem de Nusayrîliğin birçok açıdan Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan daha kötü bir durumda bulunduğuna işaret eden ifadelere yer vermektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 519-521.

yapıldığı görülmektedir. Ancak dikkatli bakıldığında bu kıyas içerisindeki mantıksal tutarsızlık hemen göze çarpmaktadır. Zira rivayette, Ehl-i kitabın hayırlılarıyla Müslümanların şerhleri karşılaştırılmakta ve bunun üzerinden bir sonuca varılmaktadır. Bir olgunun olumlu yönüyle olumsuz yönünün karşılaştırılarak sağlıklı bir sonuca varılamayacağı ise açıktır. Zira bunun için olumlu yönlerinin olumlularla olumsuz yönlerin de olumsuzlarla karşılaştırılmaları gerekir. Benzer bir şekilde İbn Teymiyye'nin yaptığı gibi bir mezheple (Şia) bir dinin (Yahudilik/Hıristiyanlık) kıyasa tabi tutulması da mantıksal tutarlılık açısından sorunludur. Öyle görülmektedir ki İbn Teymiyye'nin böyle bir tavır sergilemesinde ve eserinde bu türden rivayetlere sıklıkla yer vermesinde özellikle Şîlik eleştirisinde zaman zaman duygularına yenik düşmesinin ve tarafsızlığını kaybetmesinin büyük etkisi olmuştur. Bir mezhep olarak Şia'nın İbn Teymiyye tarafından daha kolay eleştirilebilir bir zemine çekilmek istenmesinin de temel belirleyici unsurlardan biri olarak karşımıza çıktığı söylenebilir.

İbn Teymiyye, Şîlik eleştirisi bağlamında yukarıda da belirtildiği gibi eserinin birçok yerinde bir mezhep olan Şia'yı Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerle karşılaştırmakla birlikte zaman zaman Şia'yı Yahudilik içerisinde bir mezhep mi yoksa farklı bir din mi olduğu tartışmalı olan Samirilik⁴²⁴ ile de kıyasladığı görülmektedir. Buna göre Rafizîler'in Müslümanlar arasındaki yeri, Samirîler'in Yahudiler arasındaki yeri gibidir ve Samirîler, bu yönüyle Yahudiliğin Rafızası konumundadır. Böylece Rafizîlik ile Samirîlik arasında birçok benzerlik bulunmaktadır. Örneğin Samirîler, Musa ve Harun'dan sonra Yûşa'nın dışında herhangi bir peygambere inanmamaktadırlar. Rafizîler de imamet ve fazilet konusunda Hz. Ali dışında

⁴²⁴ Şehristanî, Samirîliğin Yahudiliğin dört büyük fırkasından biri olduğunu belirtmektedir. Bkz. Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Kisra Salih el-Ali, Müessesetü'r-Risale, Şam, 2013, s. 239.

halifelerden ve sahabeden hiç kimseyi tanımamaktadırlar. Samirîler, yalnızca kendi kestiklerini yerken Rafizîler de Ehl-i kitabın ve halkın kestiklerini yemeyi haram kabul ederler. Ayrıca Rafizîler, beş vakit olan namazı üç vakte düşürmüşlerdir ki bu yönleriyle de Yahudiler'e benzemektedirler.⁴²⁵ Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, Şia'yı bazen de Yahudilik içerisinde varlık kazanmış mezheplerle karşılaştırmakta ve mukayese edilen konular bir kenara bırakılacak olursa bu mukayese yöntemiyle daha tutarlı bir görünüm arz etmektedir. İbn Teymiyye, Şia'yı Yahudiliğe ya da Yahudilik içerisindeki birtakım gruplara benzetmesinin yanı sıra bazen de Yahudiler'den İslam'ı seçenlerin büyük bir kısmının Şiîliğe meylettiğini belirterek konuya farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. Ona göre böyle bir durumun ortaya çıkma nedeni ise Tevrat'ta geçen 12 kişinin önceden Yahudi olup da İslam'ı seçenler tarafından İmamî telakkîdeki 12 imam zannedilmesidir.⁴²⁶

İbn Teymiyye'nin Şiîlik eleştirisi bağlamında belirgin bir şekilde öne çıkan Şia'nın Yahudiler ve Hıristiyanlarla karşılaştırılması şeklindeki tutumunun kendisinden önceki dönemlerde bağlı bulunduğu gelenekteki izlerine rastlamak mümkündür. Hanbelî mezhebinin tedvininde oldukça önemli bir rol oynayan aynı zamanda bu ekolün teorisyonu olarak kabul edilen Ebu Bekir el-Hallâl'ın (ö. 311/923) bu husustaki tutumu, iyi bir örnek olarak gösterilebilir. Zira Ebu Bekir el-Hallâl, *es-Sünne* adlı eserinde Hz. Ali'yi, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den üstün tutan kişileri Rafizî olarak tanımladıktan sonra Rafizîleri küçümseyen ağır ifadelerle yer vermiştir. Daha sonra ise Hıristiyanlar'ın Hz. İsa hakkındaki görüşlerinden dolayı helâk oldukları

⁴²⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 175. Benzer değerlendirmeler için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne* c. I, s. 38. Şehristanî'nin Samirîlik hakkında verdiği bilgiler için bkz. *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 238-239.

⁴²⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VIII, s. 242.

gibi Rafizîlerin de Hz. Ali ile ilgili görüşleri nedeniyle helâk olduklarını belirtmiştir. Bunun ardından Ebû Bekir el-Hallâl, Yahudi ve Hıristiyanlar'ın inançlarıyla Rafizîlerin inançları arasında birçok yönden benzerlikler olduğunu dile getirerek bu fırkayı İbn Teymiyye örneğinde görüldüğü gibi Yahudiler ve Hıristiyanlarla bir tutma yoluna gitmiştir.⁴²⁷

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, bağlı bulunduğu geleneğe de uygun bir biçimde Ehl-i kitap ile benzerlikleri bağlamında başlatmış olduğu Şîlik eleştirisini Yahudi ve Hıristiyanlar'ı bazı yönlerden Şîiler'den daha üstün tutan rivayetlere⁴²⁸ yer vererek devam ettirmiştir. Bu süreçte İbn Teymiyye'nin, aslında bütün Şîiler'in bu şekilde değerlendirilemeyeceği, burada Şia kelimesi ile kastedilenin bu fırkaya mensup olanların tamamı için geçerli olmadığı⁴²⁹ yönünde açıklamalarda bulunsa da temelde bu tarz bir yaklaşımı benimsediği söylenebilir. Kaldı ki onun Şia kavramı ile Zeydî, İsmailî ya da İmamî ayırımına gitmeden tüm Şîiler'i itham etmesi de aslında benzer bir yaklaşımın ürünüdür. İbn Teymiyye'nin Şia'ya bakış açısını ve İbn Teymiyye'ye göre Şîiler'in İslam nazarındaki konumunu ortaya koyan bu algı, gerek yaşadığı dönemde gerekse sonraki dönemlerde Şîiler tarafından büyük bir tepkiyle karşılanmıştır. Aynı şekilde bu yaklaşım, tarihsel süreçte Şîilerle Sünnîler'in günümüzde de özellikle Şîilerle Vehhabîler'in birbirlerini görme ve değerlendirmeleri noktasında temel belirleyici unsurlardan biri olmuştur.

⁴²⁷ Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Harun b. Yezid el-Hallâl, *es-Sünne*, thk. Atiyye ez-Zehranî, Darû'-Raye, Riyad, 1989, c. III, s. 489-501. Ebû Bekir el-Hallâl'ın konu ile ilgili değerlendirmeleri için ayrıca bkz. İğde, *Siyasî-İtikadî Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, s. 148-149.

⁴²⁸ İbn Teymiyye, bu bağlamda Şa'bî ve Ebu Hafs Ömer b. Şahin'den naklettiği rivayetlere yer vermenin yanı sıra Ebû Kasım et-Taberî'nin *Şerhu Usûli's-Sünne* adlı eserinde de benzer muhtevaya sahip rivayetlerin bulunduğunu bildirmekle yetinmiştir. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 34.

⁴²⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 37.

İbn Teymiyye'nin Şîlik eleştirisinde bulunurken Şia'yı birçok yönden Yahudiler ve Hıristiyanlar'a benzeyen bir fırka olarak takdim etmesinde Şîliği İslam dışı bir mezhep olarak gösterme amacının da etkili olduğu söylenebilir. Şîiler ve Şîî telakkî ile yoğun bir mücadele içerisinde olan İbn Teymiyye, böylelikle büyük oranda işini kolaylaştırmakta ve Şia'yı ötekileştirerek hatta İslam dairesinin dışına iterek Şîlik eleştirisini oldukça sert bir zeminde gerçekleştirmektedir. Bahsedilen bu durum, aynı zamanda İbn Teymiyye'nin gerek yaşadığı dönemde gerekse sonraki dönemlerde Şîiler tarafından hedef alınmasına ve şiddetli bir şekilde eleştirilmesine neden olan en önemli faktörlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakış açısı, Şîilerle Sünnîler'in birbirlerine yönelik algılarının oluşumuna kaynaklık eden hususların da başında gelmektedir.

B. Şia'nın Diğer Fırkalarla İlişkisi

İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne* adlı eserini her ne kadar Şia'nın delillerini çürütmek maksadıyla kaleme aldığını belirtse de eserin ilerleyen bölümlerinde çok daha farklı konulara girerek kadrajını genişletmiştir. Bu durum iki şekilde gerçekleşmiştir. Birincisi Şia'nın imametle doğrudan alakası bulunmayan ve kelâmî derinliğe sahip bazen de fıkıh alanına ait çok farklı görüşlerinin ele alınarak eleştirilmesi ya da bu bağlamda Sünnî itikat esaslarının savunulması şeklinde varlık kazanmıştır. Böyle bir tablonun ortaya çıkmasında ise İbn Mutahhar el-Hillî'nin eserinin hemen başında Allah'ın adaleti, kulların fiilleri, salâh-aslâh, peygamberlerin masumiyeti ve kader gibi konularda Ehl-i Sünnet'e ait olduğunu ileri sürdüğü bazı görüşlere yer vermesi belirleyici olmuştur. Zira İbn Teymiyye, bütün bu konularda Ehl-i Sünnet'in gerçek akidesini açıklamak istemiş böylece uzun ve derinlikli bazen kelâmî bazen de felsefî tartışmalar, *Minhacu's-Sünne*'de önemli bir yer işgal etmiştir.

İbn Teymiyye'nin ilgi alanını genişleterek ilki kadar olmasa da esere yoğunluk kazandıran ikinci husus ise Şia dışındaki Haricîlik, Mürcie, Mutezile, Eşarîlik ve Kerramiyye gibi mezheplerin görüşlerinin tenkit edilmesi şeklinde vücut bulmuştur. Bu bağlamda İbn Teymiyye, bazen Şia dışındaki fırkaları müstakil olarak ele alıp değerlendirmiş bazen de bu mezheplerle Şîî telâkki arasında bağlantı kurmak, benzerlik oluşturmak ve karşılaştırma yapmak suretiyle Şîî düşüncüyü eleştirmiştir.⁴³⁰ İbn Teymiyye, özellikle Şia ile Mutezile arasında yoğun benzerlikler kurma yoluna gitmiştir. Bu doğrultuda İbn Teymiyye'nin kelâmî ve felsefî konular bağlamında Şia ile Mutezile arasında benzerlik kurarken söz konusu hilafet özellikle de ilk üç halifenin hilafeti olduğunda ise Şia ile Haricîlik arasında benzerlikler kurduğu söylenebilir.

Kendisi açısından büyük önemi haiz olması nedeniyle eserinin hemen ilk bölümlerinde Şia ile Mutezile arasındaki benzerliklere temas eden İbn Teymiyye, İmamiyye'nin bazen Mücessime ve Cebriyye'ye çoğunlukla da Mutezile ve Kaderiyye'ye tâbi olan bir fırka konumunda bulunduğunu dile getirmiştir.⁴³¹ Böylelikle işin hemen başında konu ile ilgili bakış açısını yansıtan ifadelere yer vermiş ve sonraki satırlarda oldukça sık bir biçimde değineceği Mutezilî fikirlerle İmamiyye Şiası arasındaki etkileşime dair tespit ve tenkitlerine bir anlamda zemin hazırlamıştır.

⁴³⁰ İbn Teymiyye'nin Şia'yı Haricîlik ile ortak noktaları üzerinden değerlendirmesi ile ilgili olarak bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 38. Haricîlerin Rafizîlerden üstün olduğu yönleri ile ilgili değerlendirmeler için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 63; krş. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 82; c. IV, s. 38; c. VI, s. 345. İbn Teymiyye'nin akli istidlâl yöntemi bakımından Mutezile'nin Şia'ya üstünlüğü ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s. 172.

⁴³¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 9. İbn Teymiyye'nin kulların fiilleri konusunda Şia ile Cebriyye arasında kurmuş olduğu benzerlik için ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 75.

Bu doğrultuda İbn Teymiyye'nin ayrıca Şia'yı "Mütekaddimun Şia" ve "Müteahhirun Şia" olmak üzere ikiye ayırarak ele aldığı görülmektedir. İbn Teymiyye'nin özellikle Müteahhirun Şia'yı birçok konuda kendi yaşadığı dönemde müstakil bir ekol olarak tarih sahnesinden büyük oranda silinmiş olan Mutezile'nin dinî ve kültürel mirasını devralan aynı zamanda teşeyyû' ile itizal düşüncelerini cem eden⁴³² fırka olarak takdim ettiğini belirtmek gerekir.

İbn Teymiyye'nin eserinin birçok yerinde bahsettiği Mütekaddimun Şia/Müteahhirun Şia ayrımının gerçekleştiği tarihsel dönem, net olmamakla birlikte İbn Teymiyye'nin Müteahhirun Şia'yı birçok yönden Mutezile'nin görüşlerini sahiplenen fırka olarak tanımlaması, en azından bu şekildeki bir ayrımın Mutezile'nin tarih sahnesinden silinmeye başladığı dönemden sonraki zaman aralığına karşılık gelmesi gerektiğini düşündürmektedir. Bu dönemi tespit etmemize yardımcı olacak unsurlardan biri de Şii müelliflerin eserlerindeki fikirlerle Mutezile'nin fikirlerinin ne derece örtüştüğü ve bu etkileşimin hangi dönemden itibaren varlık kazandığı hususunun aydınlatılmasıdır. Bu bağlamda Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) *Risaletü'l-İtikadât* adlı eseri zaman tayini anlamında iyi bir örnek olarak ele alınabilir. Zira Şeyh Sadûk'un bu eserindeki rivayetler, genellikle Mutezilî anlayışa uygun bir biçimde aktarılmıştır.⁴³³ Öyleyse İbn Teymiyye'nin bu şekilde varlık kazandığını iddia ettiği farklılaşma, Şeyh Sadûk'un ölüm tarihi göz önünde bulundurularak en kaba tahminle hicrî IV. asrın ikinci yarısından sonraki dönemle ilintilendirilebilir.

İbn Teymiyye'nin Mütekaddimun Şia olarak sınırlarını çizdiği yapının ilk temsilcileri olarak karşımıza kendisinin de belirttiği gibi Hişam b. el-Hakem (ö.

⁴³² İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 371.

⁴³³ Üzüm, "İsnâaşeriyye" (Kelâm), s. 147.

179/795), Hişam b. Salim el-Cevalikî (ö. hicrî II. asrın sonları) ve Yunus b. Abdurrahman el-Kummî (ö. 208/823) gibi isimler çıkmaktadır. Böylece Müteahhirun Şia'nın oluşumunun ya da Mütেকaddimun Şia'nın son bulmasının en erken bu tarihlere endekslenebileceği ve hicrî III. asrın başlarından önceki döneme götürülemeyeceği söylenebilir. Son olarak konu ile ilgili İbn Teymiyye'nin saptamasına da yer vermek gerekir. Ona göre hicrî III. asrın sonlarında Ebû Muhammed Hasen b. Musa en-Nevbahtî (ö. 310/922 ?) gibi Şiîler, bazı Mutezilî görüşleri kabul etmek suretiyle daha önceden var olmayan yeni bir sürecin başlangıcını gerçekleştirmişlerdir. Böylelikle bu dönemden itibaren Şia ile Mutezile arasında önceki dönemlerde görülmemiş bir biçimde benzerlikler hâsıl olmaya başlamıştır.⁴³⁴ Hicrî IV. asrın sonlarından itibaren ise Müfid b. Numan el-Harisî (ö. 413/1022) ve Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî (ö. 460/1067) gibi Şiî müelliflerin telif faaliyetleri ile birlikte bu etkileşim daha da artmıştır.⁴³⁵

İbn Teymiyye, sınırlarını net bir biçimde çizmediği böyle bir ayırım yaptıktan sonra bu farklılaşmayı ortaya koyan birçok örnek vermiştir. Bu örneklerin başında ise ilk üç halifenin Hz. Ali'ye tafdili konusu gelmektedir. İbn Teymiyye'nin eserinin birçok yerinde değindiği gibi Mütেকaddimun Şia, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra halife olması gerektiğini düşünmekle birlikte Hz. Ali'yi ilk üç halifeden üstün tutmamış ya da ilk üç halifenin hilafetini geçersiz görmemiştir. Müteahhirun Şia ise bu konuda farklı bir görüş benimsemiş ve ilk üç halifenin hilafetini geçersiz sayarak Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin nas ve tayinle halife olması gerektiği ancak bu

⁴³⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 72-73.

⁴³⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 101.

hakkın kendisine verilmediği tezini işlemiştir. Böylece Müteahhirun Şia, kendine özgü bir form kazanarak Mütেকaddimun Şia'dan ayrılmıştır.⁴³⁶

İbn Teymiyye, kitabının isminde Kaderiyye'yi de zikretmiş ve eserinin birçok yerinde yukarıda da belirtildiği gibi Mutezile'den ve Kaderiyye gibi fırkaların da kaynaklık ettiği Mutezilî fikirlerden bahsetmiştir.⁴³⁷ Temelde İmamiyye Şiası'nın görüşlerini eleştirmek amacıyla kaleme alınan bir eserin başlığında Kaderiyye'nin zikredilmesinde ve eserde yoğun Mutezile eleştirisinin yer almasında İbn Teymiyye'nin Müteahhirun Şia'yı Mutezile'nin takipçileri olarak görmesinin yanı sıra İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin bizzat kendisinin de birçok konuda Mutezilî görüşleri benimsemiş olması önemli bir rol oynamıştır. Zira Hillî'nin eserini kaleme aldığı dönem, Şia'nın elde ettiği siyasî güçten de istifade ederek kendisine dinî, siyasî ve kültürel hayatta daha fazla yer bulma çabası içerisinde olduğu aynı zamanda belirli bir yetkinliğe ulaştığı bir zaman dilimine karşılık gelmektedir. Bu dönemde Şia, takiyye inancını terk etmenin yanı sıra Mutezile ile özdeşleşmiş bulunan “insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olması”⁴³⁸ ve “insan iradesinin tam bir özgürlük içerisinde

⁴³⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 70-71. Müteahhirun Şia'nın mütেকaddimun Şia'dan ayrılarak Mutezile ile benzerlik gösterdiği fikirler ile ilgili değerlendirmeler için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 129.

⁴³⁷ İbn Teymiyye, iki farklı tanımlama kullanmasına rağmen eserinde Mutezile ile Kaderiyye arasında çok fazla ayırım yapmamakta, Kaderiyye'yi Mutezile'nin bir parçası ya da Mutezile'yi Kaderiyye'nin devamı konumunda bulunan fırka olarak takdim etmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 405.

⁴³⁸ İbn Mutahhar el-Hillî'nin kulların fiilleri ile ilgili insanın özgürlük ve sorumluluğunu öne çıkaran değerlendirmeleri için bkz. İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 20.

bulunması” gibi konulara düşünce sisteminde geniş bir biçimde yer vermiştir.⁴³⁹ İbn Teymiyye’nin Mutezilî düşünceye has bu öğeleri Şîî düşüncede de benzer bir şekilde görmüş olması, bu süreçte belirleyici olmuştur denilebilir. Bu doğrultuda İbn Teymiyye’nin hem Şia’yı hem de Şia içerisindeki Mutezilî fikirleri birlikte eleştirme ihtiyacı hissettiği ileri sürülebilir.

İbn Teymiyye’nin Şia ile Mutezile arasında benzerlik kurma amacı bağlamında eserinin başlığında kullandığı “eş-Şiatu’l-Kaderiyye”⁴⁴⁰ terkihi, tartışma konusu yapılabilecek hususlar arasında yer almaktadır. Zira o, eserinin başlığında Şia ile Kaderiyye fırkalarının arasını vav harfi ile ayırmamış, bu iki ekolü sıfat tamlaması şeklinde kullanmıştır. Bu durum da doğal olarak “Kaderî Şia” kavramını gündeme getirmektedir. Bu noktada *Minhacu’s-Sünne* adlı eseri tahkik eden M. Reşat Salim’in kullandığı 14 yazma nüshanın sadece birinin başlığında bu iki ekolün vav ile birbirinden ayrılarak “eş-Şia ve’l-Kaderiyye” şeklinde geçmesi diğerlerinde ise “eş-Şia el-Kaderiyye” ya da “eş-Şiatu’l-Kaderiyye” terkihinin kullanılmış olması önemlidir.⁴⁴¹ Benzer bir şekilde İbn Teymiyye’nin hal tercümesine yer veren İbn Abdi’l-Hadî, İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbn Recep gibi müelliflerin eserlerinde de ikinci kullanıma yer

⁴³⁹ Bkz. Şirin Beyânî, *Din u Devlet Der İrân ‘Ahd-i Moğol*, Tahran, 1375, c. II, s. 570-571; Hanifi Şahin, “Abbasilerin Son Dönemlerinden İlhanlıların Yıkılışına Kadarki Süreçte Şîî-Sünnî İlişkileri”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2013, cilt: VI, sayı: II, s. 26.

⁴⁴⁰ İbn Teymiyye, eserinin içeriğinde çoğunlukla bu kullanıma yer vermekle birlikte bazen de “er-Rafizatu’l-Kaderiyye” şeklindeki kullanımı tercih etmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu’s-Sünne*, c. VI, s. 396.

⁴⁴¹ Muhakkiğin *Minhacu’s-Sünne*’nin yazma nüshaları ile ilgili ayrıntılı değerlendirmeleri için bkz. M. Reşad Salim, *Minhacu’s-Sünne*, (muhakkiğin önsözü), s. 9-58.

verilmiştir.⁴⁴² Bu bilgilerden hareketle denilebilir ki *Minhacu's-Sünne*, Şia ve Mutezile'nin görüşlerinin ayrı ayrı ele alındığı bir eser olarak takdim edilmesinden daha çok “Mutezilî Şîlik” kavramına göndermede bulunma ve Şîlik eleştirisinde bu iki ekol arasında benzerlik kurma amacı taşıdığı izlenimi vermektedir.⁴⁴³ Bu yönüyle de *Minhacu's-Sünne*, reddiye literatüründeki diğer eserlerden ayrılmakta ve kendine özgü bir konum elde etmektedir.

⁴⁴² Bazı müelliflerin eserlerinde de ilk kullanıma yer verildiğini belirtmek gerekir ancak *Minhacu's-Sünne*'nin bir Şîlik reddiyesi olarak vücut bulması ve eserde Şia ile Mutezile'nin benzerliğini gündeme getiren çok sayıda ifadenin yer alması, bu kullanımın oluşturduğu ihtimali ikinci planda değerlendirmemizin temel nedenidir. İbn Teymiyye'nin eserinin isminin bazı kaynaklarda “*er-Red ale'r-Revafız fi'l-İmame alâ İbn Mutahhar*” (Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vafî bi'l-Vefeyat*, nşr. İhsan Abbas, Franz Steiner Verlag, Beyrut, 1993, c. VII, s. 26) olarak geçmesi de bizim görüşümüze destek sunmaktadır. Zira bu terkipte Mutezile ya da Kaderiyye'den bahsedilmemiş eserin merkezinde imamet eleştirisinin ve İmamiyye Şiası'nın yer aldığı hususen vurgulanmıştır. Yine İbn Teymiyye'nin eserinin telif nedeninden bahsederken Mutezile ile ilgili herhangi bir noktaya temas etmemesi ve sadece Hilli'nin *Minhacu'l-Kerame* adlı eserinden ve İmamiyye Şiası'ndan bahsetmesi de bu iddiamıza delil sunacak mahiyettedir. Bütün bunlara ek olarak İbn Teymiyye'nin hal tercümesine yer veren İbn Abdi'l-Hadi, İbn Kayyım el-Cevziyye, İbn Receb ve Safedî gibi isimlerin *Minhacu's-Sünne* hakkında bilgi verirken sadece bu eserin İbn Mutahhar el-Hilli'ye ya da Şia'ya reddiye olarak yazılmış bir eser olduğundan bahsetmeleri bununla birlikte Mutezile eleştirisine dönük herhangi bir ifade kullanmamaları da bu anlamda önemlidir.

⁴⁴³ İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı reddiyesinin başlığı ile ilgili bu durumun onun eserlerinin birçoğunda yaşandığını söylemek gerekir. İbn Teymiyye'nin kendisi de bu duruma birçok yerde bizzat işaret etmiş ve bazen eserlerini farklı isimlerle anmıştır. Onun farklı şekillerde isimlendirilen eserlerine şunlar örnek verilebilir: *Beyanu Telbisi'l-Cehmiyye fi Te'sisi Bidahümü'l-Kelamiyye* ya da *Tehlisü't-Telbis min Kitabı't-Te'sis*; *el-Cevabü's-Sahih li men Beddele Dine'l-Mesih* ya da *er-Red ale'n-Nasara*; *Muvafakatu Sarihi'l-Ma'kül li Sahihi'l-Menkul* ya da *Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl*.

Bu tespitler ışığında İbn Teymiyye'nin zihninde şekillenen Mutezile-İmamiyye özdeşliğinden hareket ettiğimizde denilebilir ki bu bakış açısıyla İbn Teymiyye, itizal düşüncesini Şia'ya olabildiğince yaklaştırma ya da Şiîliği zaman zaman itizale indirgeme gibi bir çaba içerisine girmiştir. Her ne kadar onun bu çabasıyla ortaya koymaya çalıştığı algı biçimi ve durum, tarihî vakıayla bazı yönleriyle örtüşse de İbn Teymiyye gibi bir münekkit ve *Minhacu's-Sünne* gibi bir polemik metni üzerinden bahse konu durumun sınırlarını net bir biçimde çizmeye çalışmanın her yönüyle sağlıklı sonuçlar vermeyeceği ortadadır. Yine de İbn Teymiyye'yi bu şekilde düşünmeye iten ve böyle bir tavır almaya müsait bir etkileşimin erken dönemlerden itibaren devam ederek İbn Teymiyye'nin yaşadığı döneme kadar sürdüğünü ve onu bir şekilde etki altında bıraktığını da dikkatlerden uzak tutmamak gerekir. Zira İbn Teymiyye, bu etkileşimin farkında olduğunu hissettirir bir biçimde bu hususu eserine taşımış ve Şiîlik eleştirisinde işlevsel bir biçimde kullanmıştır.

İbn Teymiyye'nin zihin dünyasındaki bu algılama biçimi, vakıa da göz önünde bulundurulduğunda İmamiyye Şiası ile Mutezile ya da bazı Mutezilî görüşler arasında zannedilenden daha fazla bir etkileşim ve yakınlaşma durumunun söz konusu olduğunu düşündürmektedir.⁴⁴⁴ İbn Teymiyye'nin eserinin başlığında “eş-Şiatu'l-

⁴⁴⁴ Örneğin “Lûtf” kavramı bağlamında Mutezile-İmamiyye etkileşimi ve bu etkileşimin önemi ile ilgili tespitler için ayrıca bkz. Hasan Onat, “Şiî İmâmet Nazariyesi” (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde), *AÜİFD*, 1992, c. XXXII, s. 95. İbn Teymiyye'nin imametın lûtf bağlamında değerlendirilmesi ile ilgili tespit ve eleştirileri için bkz. *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 101-102. İbn Teymiyye, bu doğrultuda imametın lûtf kavramı ile ilişkilendirilemeyeceğine değinmekte ve bu düşüncenin Şiî geleneğın ilk temsilcilerinde olmayıp daha sonraları Mutezile'den alındığını ileri sürmektedir. İbn Teymiyye'nin ortaya koyduğu benzer değerlendirmeler için ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 379.

Kaderiyye” terkinini kullanmasının yanı sıra eserinin birçok yerinde kendi döneminde yaşayan Şiiler’i kendine özgü tabirle “Müteahhirun Şia”yı Mutezile’nin takipçileri olarak resmetmesi, bu anlamda önemlidir. Böylece görölmektedir ki İbn Teymiyye, *Minhacu’s-Sünne* adlı eserinde kulların fiilleri konusunu tartışırken İmamiyye ile Kaderiyye ve Mutezile arasında benzerlik kurmakta ve Şia’nın görüşlerini aktarırken meramını tam olarak anlatabilmek için “el-İmamiyye ve şuyûhuhumu’l-Kaderiyye” (İmamiyye ve Kaderiyye’den olan hocaları) ifadesini kullanmaktadır.⁴⁴⁵ Bütün bu tartışmalar, doğal olarak “Şiî İtizal” ya da “İtizalî Şiîlik” kavramlarını gündeme getirmektedir. İbn Mutahhar el-Hillî’nin Şiî itizalin son dönem temsilcisi olarak görölmüne⁴⁴⁶ ek olarak Mutezile’den fazlasıyla etkilenen bir isim⁴⁴⁷ olarak tarihte yer edinmesi,⁴⁴⁸ bahsedilen konunun özellikle de İbn Teymiyye açısından yoğun anlamlar taşıyan bir başka yönüne işaret etmektedir. İbn Mutahhar el-Hillî’nin tabiat felsefesi ve bilgi teorisi gibi konularda Basra Mutezilesi’nin tesirinde kalmasının⁴⁴⁹ yanında *Minhacu’l-Kerame* adlı eserinin özellikle ilâhiyat bahislerinde Mutezilî doktrin ile

⁴⁴⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu’s-Sünne*, c. II, s. 293. İbn Teymiyye, bir başka yerde de “şuyûhuhum fi’t-tevhid ve’l-adl” ibaresini kullanarak Şia’nın tevhid ve adalet konusundaki görüşlerini Mutezile’den aldığı belirtmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu’s-Sünne*, c. II, s. 369.

⁴⁴⁶ Keskin, *İmam Eşari ve Eşarilik*, s. 44.

⁴⁴⁷ İbn Mutahhar el-Hillî’nin “eş-Şiî” ve “el-Mutezilî” şeklinde isimlendirilmesi ile ilgili olarak bkz. Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *el-İber fi Haberi Men Gaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglul, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1985, c. IV, s. 77; krş. es-Safedî, *el-Vaî bi’l-Vefeyat*, c. XIII, s. 54-55.

⁴⁴⁸ Laoust, “el-Hillî Doktrininde Sünniliğin Eleştirisi”, s. 322; en-Nedvî, *Şeyhü’l-İslam İbn Teymiyye*, s. 345.

⁴⁴⁹ Öz, “İbnü’l-Mutahhar el-Hillî”, s. 37. Krş. Karabiber, “İmamet Tartışmaları el-Hillî ve İbn Teymiyye Örneği”, s. 97.

örtüşen görüşlerin yer aldığı bir eser olması⁴⁵⁰ da bu bağlamda değerlendirilebilecek en önemli hususlardandır.

Bu iki ekol arasındaki etkileşim ve ilişkinin tarihî seyrine bakıldığında bir anlamda İbn Teymiyye'nin de sıkça gündeme getirdiği gibi Şia'nın bazı akide esasları bağlamında Mutezile'nin varisi niteliğinde olduğu söylenebilir. Zira Mutezile'nin özellikle gelenek eksenli bir düşünce tarzının olmayışı, Şîî düşünceye oldukça uygun bir mahiyet arz etmekteydi. IV./X. yüzyılda Büveyhîler'in himayesindeki Şia, Sünnîler'e ait camileri kapatacak güce ulaşmasına rağmen imamet tasavvuru dışarıda bırakılacak olursa Şîî ilahiyatı denebilecek bir sistem, henüz tam anlamıyla oluşmamıştı. Şîî düşünce, hicrî II. ve III. asırlarda Hişam b. Hakem, İsa b. Ravza, Hişam b. Salim el-Cevalikî, Fazl b. Şâzân ve İsmail b. Muhammed el-Mahzûmî gibi çok önemli isimler yetiştirmesine rağmen itikat sahasında fikir birliği sağlanamamış, belirli bir inanç sistemi oluşturulamamış ve müstakil bir kelâm yöntemi tesis edilememiştir.⁴⁵¹ Düzenli bir Şîî sistemin ise ancak Fatımîler dönemi ile birlikte varlık kazanabildiği görülmektedir. Bu sistemin bilhassa İmamiyye Şiası açısından en önemli özelliklerinden biri olarak karşımıza Mutezilî düşünce ile Şîî düşüncenin bazı yönlerden büyük bir benzerlik göstermesi çıkmaktadır. Bu doğrultuda IV./X. asrın en büyük Şîî âlimlerinden olan İbn Babaveyh el-Kummî'nin *Kitabu'l-İlel* adlı eserinde izlediği yöntemin Mutezilî düşünce sistemini fazlasıyla andırdığı söylenebilir.⁴⁵²

Mutezilî etkinin Şîî literatür üzerinde de derin bir tesir bıraktığı ve bu tesirin günümüze dek sürdüğü görülmektedir. Dolayısıyla Eşarî kelâmının kesin zaferinden

⁴⁵⁰ Yavuz, "Minhacu'l-Kerame", s. 109.

⁴⁵¹ Üzümlü, "İsnâaşeriyye" (Kelâm), s. 147.

⁴⁵² Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti İslam'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban, İnsan Yay. İstanbul, 2000, s. 81-82.

sonra Mutezilî doktrinin din ya da literatür alanında aktif bir rol oynamadığını düşünmek, tam olarak doğru değildir. Zira bu düşünce sistemi, Şîî düşüncenin temel esasları arasında varlığını bir şekilde sürdürmüş böylelikle de Şîî düşünme biçimine yeni bir form kazandırmıştır. Şîîler'in günümüze dek uzanan zengin literatürünün ayrıntılı bir analizi, bu etkiyi gözler önüne sermek için yeterli veriyi sunmaktadır. Örneğin Şîî dogmatik eserler, özellikle tevhide ve adalete ilişkin bölümlerde kendilerini Mutezilî yorumlara ve itizal doktrininin manipülasyonuna fazlasıyla açık hale getirmiştir. Özellikle imametin zorunluluğu ilkesinin Allah'ın adaleti ile bağlantılı olarak ele alınması, bu noktada önemlidir. İmam ve imamın yanılmazlığı doktrinleri de bu kapsamda değerlendirilebilir. Böylece imamet teorisine dair delillerin Mutezilî temellere dayandırılması, Şîî düşünce sisteminin en ayırt edici özelliklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin her çağda bir imamın zuhuru duyulan mutlak ihtiyaç ve onun yanılmaz karakteri, Mutezilî düşünceye özgü ilahî hikmet ve adalet doktriniyle bağlantılı olarak kurgulanmıştır. Denilebilir ki Şia'nın Allah'ın her çağda masum bir önder göndermesi şeklindeki temel kabulü, bu anlamda çıkış noktasını Mutezilî teorilerde bulmaktadır.⁴⁵³

Bu genel değerlendirmenin ardından İbn Teymiyye'nin konu ile ilgili tespitlerine bakacak olursak onun Müteahhirun Şia'nın Mutezile ile benzerliği konusunda ilk olarak onların Mutezile'nin kitaplarına dayandığını ve özellikle kulların fiilleri, sıfatlar ve kader konusunda onlarla aynı fikirlere sahip olduklarını dile getirdiğini görürüz.⁴⁵⁴ İbn Teymiyye'ye göre halku'l-Kur'an konusunda da mütekaddimun Şia, Ehl-i Sünnet ile aynı çizgide yer alarak Kur'an'ın mahlûk

⁴⁵³ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti İslam'ın Rönesansı*, s. 93-94, (Goldziher, *Mohammad and Islam*, s. 222'den naklen)

⁴⁵⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I. s. 70. Krş. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 101.

olmadığını dile getirirken müteahhirun Şia'da durum değişmiş ve daha sonraki imamîler, Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini savunmuşlardır.⁴⁵⁵ Sonrasında ise o, hilafet konusu bağlamında Mutezile'nin daha makul ve güvenilir olduğunu zira Mutezile içerisinde ilk üç halifenin hilafetine muhalefet edenin bulunmadığını belirtmiştir.⁴⁵⁶ İbn Teymiyye'ye göre tafdil konusunda Mutezile'nin çoğu, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'i Hz. Ali'den üstün tutmuştur. Sonraki dönem Mutezile'nin bir kısmı ise Hz. Ali'yi üstün tutmuş böylelikle de Zeydiyye ile aralarında hem bu konuda hem de tevhid, adalet ve imamet konularında benzerlik oluşmuştur. Mutezile'nin imamlarından Ebû Huzeyfe Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Ebû Osmân Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) gibi isimler de benzer bir şekilde Hz. Ali'nin adaleti konusunda hemfikirdir.⁴⁵⁷ İbn Teymiyye'ye göre Şia ile Mutezile arasındaki bu etkileşim, önceki satırlarda da belirtildiği gibi daha çok h. III. asrın sonlarında en-Nevbahtî (ö. 300/912) gibi Şîî müelliflerin bazı Mutezilî görüşleri benimsemesi ile varlık kazanmıştır. Bunlardan sonra ise Müfid b. Numan (ö. 413/1022) ve taraftarları bu yolu takip etmiştir.⁴⁵⁸ Ebu Hasan el-Eşarî gibi makalât sahiplerinin tevhid ve adalet konularında Şia'nın sadece sonraki dönem temsilcilerinin Mutezile ile aynı görüşleri benimsediğini dile getirmesi de bu bağlamda önemlidir ve ona göre bu etkileşimin zamanını açıklayıcı bir muhtevaya sahiptir.⁴⁵⁹

Şia ile bazı Mutezilî görüşler arasındaki bu etkileşimin İbn Teymiyye tarafından Şîîlik eleştirisinde işlevsel bir biçimde kullanıldığı görülmektedir. İbn

⁴⁵⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II. s. 368.

⁴⁵⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I. s. 70.

⁴⁵⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I. s. 71.

⁴⁵⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I. s. 72.

⁴⁵⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I. s. 73.

Teymiyye'nin birçok konu ile ilgili sürdürülen tartışmalarda Mutezile ve Şia'nın aynı kanaate sahip olduğunu sık sık belirtmesi,⁴⁶⁰ dikkatlerden kaçmamaktadır. Böylece o, İbn Mutahhar el-Hillî'nin görüşlerini Ehl-i Hadis ve Ehl-i Sünnet kanadında çok da olumlu anlamlar çağrıştırmayan Mutezile gibi felsefeyle iç içe geçmiş bir mezheple özdeşleştirerek bu görüşleri daha kolay eleştirilebilir ve meşruiyeti sorgulanabilir bir konuma düşürme gayreti içerisinde olduğu izlenimi vermektedir. Zira Şia gibi Mutezile de Sünnî muhayyilede kendisine çok fazla yer bulamamış ve yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. İbn Teymiyye'nin bazı Şîî görüşleri tarihsel vakıada da görüldüğü gibi Mutezilî düşünce içerisinde görmek ve değerlendirmek suretiyle ya da birtakım durum tespitlerinden hareketle bu gerçeklikten üst düzeyde istifade ettiği ve bir anlamda amacına ulaştığı söylenebilir. İbn Teymiyye'nin bu süreçte Sünnîlik savunusuna ek olarak İbn Mutahhar el-Hillî'nin muhatap kitlesinin bilinçaltına bazı mesajlar gönderme amacı güttüğü de ileri sürülebilir. Zira İmamiyye Şiası'nın Sünnîlikten üstün olduğu tezi üzerine kurulan *Minhacu'l-Kerame*'deki imamet tasavvuru ve imamî Şiîlik, böylece homojen bir yapı olarak takdim edilmekten uzaklaştırılmış ve bir anlamda başka bir siyasî-itikadî yapının devamı niteliğinde olduğu izlenimi oluşturulmak istenmiştir.

İmamiyye Şiası'nın Mutezile ile iltisaklı bir biçimde sunulmasına benzer bir şekilde İbn Teymiyye, eserinin isminde de görüldüğü gibi kendisine muhatap olarak aldığı kitleyi isimlendirmek için Şia kelimesini seçmesine rağmen eserinin çok büyük bir bölümünde bu fırka ve mensupları için "rafıza" ve "rafizî" kavramlarını kullanmayı tercih etmiştir. Çoğu yerde ise Şia ve Rafıza kavramlarını birbirlerinin yerine kullanmıştır. Bu noktada da İbn Teymiyye'nin Şia'yı ve Şiîler'i, Sünnî gelenekte son derece olumsuz anlamlar çağrıştıran kelime ve kavramlarla nitelendirerek ya da

⁴⁶⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I. s. 402.

ilişkilendirerek stratejik bir hamle yaptığı ve geleneğin gücünden üst düzeyde istifade etme yoluna gittiği söylenebilir. Zira Şia'nın "rafıza" Şiîler'in ise "rafizî" kavramları ile nitelendirilmeleri, Şiî olmayanların gözünde bu fırkayı ve mensuplarını oldukça olumsuz bir konuma düşürmek için yeterli bir etkiye sahipti. Bu tarihsel gerçekliğin farkında olan İbn Teymiyye, Şia'yı Mutezile ile özdeş gösterme çabasının bir benzeri ya da devamı olarak bu kez de Şia yerine "rafıza" kavramını kullanmıştır. Böylelikle bu kavramın Şiî düşünceye yönelik olarak gelenekten devşirdiği olumsuz anlamların gücünü de arkasına alarak Şia ile mücadele etme ve imamî akideyi eleştirme yolunu seçmiştir. İbn Teymiyye'nin özellikle *Minhacu's-Sünne* adlı eserinde Rafıza'nın Şia'dan farklı olduğunu ihsas ettirecek açıklamalar yapması⁴⁶¹ dolayısıyla Şiîlik ile Rafizîliğin her bakımdan eşitlenmesinin tarihsel vakıyyla örtüşmeyen bir durum olduğunu bilmesine rağmen Rafizîlik şeklindeki kullanımı sürdürmesi, bu genellemeci bir yönüyle de indirgemeci bakış açısını göstermesi bakımından önemlidir.

İbn Teymiyye'nin bu noktadaki dışlayıcı ve ötekileştirici tavrının sadece İbn Teymiyye'ye ya da Sünnî dünyaya özgü olduğunu iddia etmek pek mümkün

⁴⁶¹ İbn Teymiyye, eserinin bazı yerlerinde Rafizîliğin doğuşuna değinmekte ve bu oluşumun Şia'dan farkına temas etmektedir. Ona göre Rafizîlik, genel kabul gördüğü üzere Zeyd b. Ali'nin Ümeyyegoğulları'na yönelik olarak giriştiği isyanda Şiîler'den bir grubun kendisini terk etmesi üzere ortaya çıkmıştır. Bu dönemden sonra Şiîlik, Rafıza ve Zeydiyye olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Zeyd b. Ali'nin taraftarlarının kendisini terk etme nedeni ise onun ilk iki halifenin hilafetini meşru kabul etmesidir. Böylece Zeyd b. Ali'yi terk etmeyenler, "Zeydiyye Şiası" olarak isimlendirilmişlerdir. Bu döneme kadar ise Rafıza kavramı kullanılmamıştır. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 35-36, krş. c. II, s. 92. İbn Teymiyye'nin Rafizîlik ile ilgili Ebû Hasan el-Eşarî'nin *Makalâtu'l-İslamiyyîn* adlı eserinden naklen verdiği bilgiler için ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 471-472; Ebû Hasan Ali b. İsmail el-Eşarî, *Makalâtu'l-İslamiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, thk. Hellmut Ritter, İstanbul, 1929, c. I, s. 87.

görünmemektedir. Zira bu yaklaşımın bir benzerini Şîî gelenek içerisinde de gözlemlene imkânına sahip olduğumuzu belirtmek gerekir. Bu doğrultuda Şîî edebiyata göz atıldığında özellikle İbn Teymiyye öncesi dönemde kaleme alınan eserlerde genelde Şîî olmayanları daha özelde ise Sünnîler’i tanımlamak için özenle seçilmiş bazı kavramların kullanıldığı görülmektedir. Bunların başında “Ehlü’l-Hilâf”, “el-Âmme”, “el-Mustaz’af”, “Fasidü’l-Mezheb” ve “Nasıbî”⁴⁶² gibi kavramlar gelmektedir. Bu kavramlar içerisinde ise “Nasıbî” kavramı çok daha fazla öne çıkmış ve Sünnîler’in Şîîler’i ötekileştirme amaçlı olarak kullandıkları “rafızî” kavramının Şîî muhayyiledeki bire bir karşılığı olarak son derece işlevsel bir rol icra etmiştir.

Bu kavramların anlam haritaları analiz edildiğinde dışlama, ötekileştirme hatta hakaret amaçlı olarak kullanıldıkları hemen göze çarpmaktadır. Bu durum da göstermektedir ki İbn Teymiyye’nin Şîa’yı ve Şîîler’i tanımlamak için özenle seçilen ötekileştirici ve işlevsel kavramlar kullanma şeklindeki eğilimi, esasen daha önce Şîîler tarafından geliştirilen bir tavra cevap hatta tepki niteliği taşımaktadır. Bir başka yönüyle bu tutum, reddiye orijinli ve ötekileştirme eğilimli Şîî-Sünnî diyalektiğinin farklı zaman ve mekânlarda uygun bir ortam bulduğunda kendini göstermesi ve su yüzüne çıkması olarak da görülebilir. Bu yaklaşım biçimi aynı zamanda İbn Teymiyye öncesi dönemden itibaren devam edegelen Şîî-Sünnî diyalektiğinin tipik bir yansıması olarak da değerlendirilebilir. İbn Teymiyye’nin bu tavrı, Şîî-Sünnî diyalektiğine ve tarihsel vakıya uygun olmakla birlikte bu durumun gerek tarihte gerekse günümüzde Ehl-i Sünnet ve Şîa’nın ötekini anlama, algılama ve din olgusu bağlamında

⁴⁶² Şîî gelenekte kavramlar üzerinden inşa edilmiş Sünnîlik algısı ve bu algıyı biçimlendiren kavramların ayrıntılı analizi için bkz. Hanifi Şahin, *İlk Dönem Şîî Kaynaklarda Sünnî Algısı*, Berikan Yay. Ankara, 2015, s. 171-212. İbn Teymiyye’nin “nasıbî” kavramının kullanımı ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu’s-Sünne*, c. II, s. 608.

temellendirme çabalarının önündeki en büyük engel olarak zihinlerde yer edindiğini de ayrıca belirtmek gerekir.

Yukarıdaki örneklerden genel manada anlaşılacağı üzere İbn Teymiyye, bağlı bulunduğu Hanbelî/Hadis Taraftarı geleneğin dışında kalan siyasî/itikadî mezhepleri eleştirirken bazen tarihsel vakıya yaslanmış zaman zaman objektiflik sınırlarının dışına çıkmış çoğunlukla da kendi mezhebî aidiyetinin biçmiş olduğu siyasî/itikadî görünümlü rolün ağırlığını yoğun bir biçimde hissetmiştir. Yine de İbn Teymiyye'nin eserleri, bu eserlerde tartışma konusu yaptığı hususlar ve zihin dünyasını aynı zamanda mezhebî aidiyetini yansıtan kendine özgü değerlendirmeleri, bizlere birçok mezhebin düşünce dünyasını açması nedeniyle önem taşımaktadır. Zira bu eserler, başta İmamî Şîlik, Mutezile ve Eşarîlik olmak üzere Cebriyye, Kaderiyye, Kerramiyye, Küllâbiyye, İsmailîlik ve Nusayrîlik gibi birçok mezhebin aslî kaynaklarından hareketle elde edilmiş son derece önemli bilgiler aktarmakta bu yönüyle de literatürde seçkin bir yer edinmektedir.⁴⁶³ Yine bilinmektedir ki İbn Teymiyye'nin ansiklopedik mahiyetteki birçok eseri, çok sayıda görüş ve düşünceyi bir araya getirerek nakletmekte böylece bu görüşlerin hem zapt altına alınmasını hem de sonraki dönemlere aktarılmasını sağlamaktadır.⁴⁶⁴ Onun *Minhacu's-Sünne* adlı eserinin bu anlamda ayrıca önem arz ettiğini belirtmek gerekir. Bilinmektedir ki İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı reddiyesi, gerek usûlüddin konusunda vermiş olduğu kapsamlı

⁴⁶³ Örneğin İbn Teymiyye, kulların fiillerinin yaratılması konusunda Ehl-i Sünnet olarak isimlendirdiği kendi geleneğinin görüşlerini aktardıktan sonra İmamîyye, Mutezile, Eşarîlik, Cebriyye, Kaderiyye, Kerramiyye ve Küllâbiyye gibi fırkaların görüşlerine değinmektedir. Hatta bu konuda da görüldüğü gibi bazen Kelabazî gibi sufilerin yanı sıra Hanefîlik, Malikîlik, Şafiîlik ve Hanbelîlik gibi fıkıh ekollerinin de görüşlerini aktarmaktadır. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 299.

⁴⁶⁴ Ebu'l-Hasan Ali el-Hasenî en-Nedvî, *İslam Önderleri Tarihi: İbn Teymiyye*, çev. Yusuf Karaca, Kayıhan Yay. İstanbul, 1992, s. 178.

bilgiler gerek bu bağlamda önermiş olduğu yöntem gerekse de özellikle İmamiyye Şiası ve diğer siyasi/itikadî İslam mezhepleri hakkında vermiş olduğu ayrıntılı bilgilerden ötürü onun en önemli eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir.⁴⁶⁵

İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne* adlı eserinde tenkitlerde bulunurken gerek siyasi-itikadî gerekse fikhî İslam mezheplerine ait çok sayıda görüş aktarmasına ek olarak bazen de herhangi bir konuda görüş belirten birçok şahsın ismini bir arada zikrederek çok önemli bilgiler sunmuştur. Böylelikle hem kendi görüşünü sağlam bir şekilde temellendirme yoluna gitmiş hem de o konu ile ilgili görüş bildiren şahısların isimlerini bir arada vererek bu kişilerin ilgili konu hakkındaki fikirlerini bir bütün halinde tespit etmemize yardımcı olmuştur. Örneğin o, İbn Mutahhar el-Hillî'nin Ehl-i Sünnet'in büyük bir kısmının kıyasa başvurduğu, rey ile hüküm verdiği böylelikle de dine, dinin aslından olmayan hususların sokulduğu⁴⁶⁶ şeklindeki iddiasını eleştirirken önce bu şekilde bilgi edinmenin masum olduğu öne sürülen imamdan bilgi edinmekten daha hayırlı olduğunu belirtmektedir. Daha sonra ise İbn Teymiyye, Hillî'nin iddiasının aksine Davud b. Ali ve İbn Hazm gibi Zahirîler'e ek olarak Ehl-i Hadis ve

⁴⁶⁵ M. Reşad Salim, *Minhacu's-Sünne* (muhakkiğin önsözü), s. 6. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı eserine ek olarak *Der'u Tearuz* adlı eserine de temas etmek gerekir. Zira bu eser, İbn Teymiyye'nin kendi görüşlerine ek olarak çok sayıda müellifin bugün elimizde bulunmayan eserlerinden oldukça önemli nakiller ihtiva etmekte bu yönüyle de İslam düşünce tarihi açısından kaynak bir eser niteliği taşımaktadır. Konu ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 24.

⁴⁶⁶ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 22. İbn Mutahhar el-Hillî'nin kıyas ve rey kullanımı bağlamında Ehl-i Sünnet'e yönelik tenkitlerinde kullandığı şu ifadeler oldukça dikkat çekicidir: Ehl-i Sünnet, kıyasa ve reye başvurmakla şeriatı tahrif etmiş, peygamber ve sahabe döneminde olmayan dört mezhep diye bir şey ihdas etmiş böylece sahabenin görüşlerini ihmal etmiştir. Bkz. İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 22.

sufilerden bir grubun kıyasa iltifat etmediğini belirtmektedir. Yine İbn Teymiyye'ye göre Şîî fırkalardan Zeydiyye de kıyasa başvurmaktadır. Ayrıca İbn Teymiyye'ye göre kıyas, müçtehit mertebesine yükselmemiş birini taklit etmekten daha hayırlıdır ve kıyas sahabe tarafından hem zemmedilmiş hem de kullanılmıştır. İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre zemmedilen kıyas ise naslara doğrudan muarız olan kıyastır. Bunun dışında kıyası bir bütün olarak mahkûm etmek mümkün değildir.⁴⁶⁷ İbn Teymiyye, tüm bu tespitlerini temellendirmek için ise İmam Malik, Leys b. Sa'd, Evzâî, Sevrî, İbn-i Ebî Leyla, Ebû Hanife, Ebû Yusuf, İmam Züfer, İmam Şafiî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Davud es-Sicistanî, İbrahim el-Harbî, el-Buharî, ed-Darimî, Muhammed b. Cerir et-Taberî ve Muhammed b. Nasr el-Mervezî gibi isimleri örnek vermekte ve bu şahısların rey ve kıyasa başvurarak içtihat bulduklarını dile getirmektedir.⁴⁶⁸

II. İBN TEYMIYYE'YE GÖRE ŞİA'NIN DOĞUŞU VE İLK Şİİ FİKİRLER

A. Şia'nın Doğuşu

İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne* adlı eserinde Şiîliğin doğuşu ile ilgili değerlendirmelere geçmeden önce Hz. Peygamber'in vefatının ardından İslam toplumunda baş gösteren fitne hadiselerine temas etmekte ve Şiîlik de dâhil ilk dönem siyasî-itikadî İslam mezheplerinin doğuşunu bu olaylarla irtibatlı olarak ele almaktadır. Hz. Osman'ın katledilmesini Müslümanlar arasında zuhur eden ilk ve en büyük fitne⁴⁶⁹ olarak nitelendiren İbn Teymiyye'ye göre Müslümanlar, peygamberin

⁴⁶⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 401.

⁴⁶⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 471-473. Krş. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 402. İbn Teymiyye'nin kıyas hakkındaki değerlendirmeleri için ayrıca bkz. *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 413-415.

⁴⁶⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 55; krş. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 545.

getirmiş olduğu din üzere yaşarken Hz. Osman'ın katledilmesi ve devamında yaşanan hadiseler özellikle de Siffin savaşında Müslümanların birbirlerini öldürmeleri, fırkalara ayrılarak birliklerini kaybetmelerine neden olmuştur. İbn Teymiyye'ye göre bütün bu gelişmelerin ardından teşeyyû fikri ortaya çıkmıştır ki bu fikir bir yandan Hz. Ali'nin ulûhiyetini ihtiva ederken bir yandan da Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra nas ile halife tayin edildiği anlamını taşımaktadır.⁴⁷⁰ Yine bu dönemden itibaren ayrıca Müslümanlar, Hz. Osman taraftarları ve Hz. Ali taraftarları olmak üzere iki gruba ayrılmıştır.⁴⁷¹ İbn Teymiyye, bir tür bid'at olarak nitelendirdiği teşeyyû fikrinin ilk olarak ortaya çıkışı ile ilgili maksadın Allah'ın yolundan çevirme, peygamberin getirdiği hakikatleri bozma ve dini ifsat etme olduğunu dile getirmektedir.⁴⁷² Devamında İbn Teymiyye, “sebbâbe” ve “mufaddıla” adlı grupların ortaya çıktığını birinci grubun Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e sebbedenler ikinci grubun ise Hz. Ali'yi, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e tafdil edenler olduğunu belirtmektedir. İbn Teymiyye'ye göre Hz. Ali, bu her iki grubun da görüşlerinden uzak durmuştur. Hz. Ali, özellikle kendisinin ilk iki halifeye tafdil edilmemesi konusunda büyük bir hassasiyet göstermiştir.⁴⁷³

⁴⁷⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 307. Devamında İbn Teymiyye, Hz. Ali'nin ulûhiyetini ifade eden grupların Hz. Ali tarafından yakılarak öldürüldüğü rivayetlerine yer vermektedir.

⁴⁷¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 91. Krş. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 95.

⁴⁷² İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 18; krş. *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 303. İbn Teymiyye'nin Şiîliğin doğuşu ile ilgili benzer muhtevaya sahip değerlendirmeleri için ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 302; krş. *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 370.

⁴⁷³ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 308. Bu noktada İbn Teymiyye, Hz. Ali'den nakledilen “Hz. Peygamber'den sonra bu ümmetin en hayırlıları Ebubekir sonra Ömer'dir” rivayetine yer vererek kanaatini temellendirme yoluna gitmiştir. Kaldı ki İbn Teymiyye'ye göre mütekadimun Şia'nın tamamı, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in Hz. Ali'ye tafdili konusunda hemfikirdir.

Şiîliğin doğuşu ile ilgili bu tür değerlendirmelerde bulunan İbn Teymiyye'nin teşeyyû fikrini firkalaşma olgusu bağlamında ele aldığı da görülmektedir. Buna göre insanların bir grubun ya da şahsın peşinden giderek aşırılığa düşmesi veya tam tersine bir grup ya da şahsa aşırı derecede buğz etmesi, insanların birbirlerinden uzaklaşmalarına neden olmaktadır. Müslümanlar arasında cereyan eden bu hadise, iftirak ve teşeyyûdan neşet etmektedir ki bunların her ikisi de Allah ve resulü tarafından yerilerek açık bir biçimde yasaklanmıştır. İbn Teymiyye'ye göre En'am suresinin 159. ayeti, Âl-i İmran suresinin 102 ve 103. ayetleri ve yine aynı surenin 105 ve 107. ayetleri, bu hususa işaret etmektedir. Yine peygamberin birçok sahih hadisi, bu yönde telkinlerde bulunmaktadır. İbn Teymiyye'nin yukarıda belirttiği ayetlere göre Allah, Müslümanların Allah'ın ipine yani Kur'an'a toptan sınımsız sarılmalarını emretmiş ve fırka fırka olarak dinlerini bölmelerini kesin bir şekilde yasaklamıştır.⁴⁷⁴ Buna rağmen vakıa bu şekilde gerçekleşmemiş ve bu ilahî emri göz önünde bulundurmayan Müslümanlar, başta Şiîlik olmak üzere fırka ve hiziplere ayrılmaktan kurtulamamışlardır. İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın uyarılarına rağmen Müslümanların ihtilafa düşüp firkalaşmaları, devamında birbirlerini tekfir etmelerini getirmiştir. Bu nedenle Allah, Beyyine suresi 4 ve 5. ayetlerde bu duruma dikkat çekerek Müslümanları tüm bu olumsuz hasletlere karşı birkez daha uyarmıştır.⁴⁷⁵

Böylece İbn Teymiyye, bid'at olarak adlandırdığı Haricîlik ve Şia'nın ortaya çıktığını ve bütün bu gelişmelerin fitne hadiseleriyle bağlantılı olarak gerçekleştiğini aynı zamanda Kur'an'da yerilen firkalaşma olgusunun da bu süreçte etkili olduğunu belirtmektedir. Sahabe döneminin sonlarında ise yine bid'at olarak gördüğü Kaderiyye ve Mürcie fırkalarının neşet ettiğini fakat bu akımların başta Abdullah b. Ömer,

⁴⁷⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 133-134.

⁴⁷⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 256-257.

Abdullah b. Abbas ve Cabir b. Abdullah gibi isimler olmak üzere sahabe ve tabiîn nesli tarafından kabul görmediğini dile getirmektedir. Devamında ise tabiîn döneminin sonlarında (hicrî ikinci asrın başları) yine bir tür bid'at olarak nitelendirdiği Cehmiyye ortaya çıkmıştır ki bu fırkanın en belirgin tarafı, ilk olarak Ca'd b. Dirhem tarafından ortaya atılan sıfatların inkâr edilmesi şeklindeki görüşleridir.⁴⁷⁶ İbn Teymiyye'ye göre Cehmiyye'nin ardından Mutezile ortaya çıkmıştır ve bu fırka, Cehmiyye'nin bazı görüşlerini sahiplenmiştir.⁴⁷⁷ Cehmiyye ve Mutezile'nin ortaya attığı fikirler, Müslümanlar arasında büyük tartışmalara neden olmuş, Abdullah İbn Küllâb el-Basrî'nin bu iki ekole yönelik reddiyeler kaleme almasıyla ise bu tartışma konuları, büyük oranda açıklığa kavuşturulmuştur.⁴⁷⁸

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, gerek Haricîliğin gerekse Şîîliğin doğuşunu fitne hadiseleri ile bağlantılı olarak ele almasının yanı sıra bir tür bid'at olarak değerlendirmekte ve bu ilk ekollerin ortaya çıkışı ile ilgili siyasî, itikadî, psiko-sosyal ve sosyo-kültürel şartları büyük oranda göz ardı etmektedir. İbn Teymiyye, ilk İslam mezhepleri olan Haricîlik, Mürcie, Şia, Kaderiyye, Cehmiyye ve Mutezile gibi ekollerin doğuşunu bir bütün olarak resmetme gayreti içerisinde olduğu izlenimi vermektedir. Bununla birlikte İbn Teymiyye'nin gerek bu ekollerin doğuşu ile ilgili süreç ve faktörleri göz ardı etmesi gerekse bu ekolleri bid'at kategorisinde görek ötekileştirmesi, onu bir anlamda gerçeklik zemininin dışına itmiştir. Özellikle Şîîliğin

⁴⁷⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 309. İbn Teymiyye'nin ilk siyasî-itikadî İslam mezheplerinin doğuşu ile ilgili yapmış olduğu benzer değerlendirme ve tespitler için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 231.

⁴⁷⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 310.

⁴⁷⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 312.

doğuşunu daha çok Hz. Osman dönemi olayları ile ilişkili olarak ele alması,⁴⁷⁹ bu ekolün doğuşuna etki eden ve geniş bir zamana yayılmış bulunan çok yönlü aynı zamanda kompleks faktörlerin görmezden gelinerek ihmal edilmesine neden olmuştur.⁴⁸⁰ Böylece İbn Teymiyye, Şiîliği bazen sadece Hz. Ali taraftarlığı olarak görme bazen de Hz. Ali'yi ilk üç halifeye tafdil etme şeklindeki parçacı bir yaklaşıma hapsedme gibi bir durumla karşı karşıya kalmıştır. Bazen de Şiîlik, İbn Teymiyye düşüncesinde ortaya çıkış süreci itibariyle bir tür bid'at olmaktan öteye gidememiştir. Neticede İbn Teymiyye'nin yoğun eleştirilerine maruz kalan İmamiyye Şiası'nın onun zihninde doğuşu, gelişmesi ve fikirleri bakımından bir bütünlük arz edecek şekilde varlık kazanması, son derece zor bir hal almıştır. Bu zihinsel tasavvur da onun Şiîlik eleştirisinin olması gerekenden daha az gerçekçi bir düzlemde seyretmesine neden olma gibi bir işlev görmüştür.

B. İlk Şiî Fikirler

İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı reddiyesinin temel olarak Şiî düşünce sisteminin ya da kelâm doktrininin bir bütün halinde aynı zamanda sistematik bir biçimde ele alınıp değerlendirildiği bir eser olmadığı bilinmektedir. *Minhacu'l-Kerame*'ye bir reddiye olması hasebiyle aynı zamanda bu eserin içeriğine göre şekillenmek durumunda kalan *Minhacu's-Sünne*, doğal olarak vasîlik, mehdîlik, rec'at gaybet ve bed'a gibi Şiî düşüncenin ilk ve temel inanç formlarını ayrıntılı aynı

⁴⁷⁹ İbn Teymiyye'nin Şiîliğin doğuşunu Hz. Osman dönemiyle irtibatlı olarak ele aldığı bir başka yer için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. III, s. 408, c. IV, s. 510-511.

⁴⁸⁰ Şiîliğin doğuşu ile ilgili olarak bkz. Hasan Onat, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, TDV Yay. Ankara, 1993; krş. Hasan Onat, "Şiîliğin Doğuşu Meselesi" (Birinci Hierî Asır), *AÜİFD*, 1997, cilt. XXXVI, s. 79-119.

zamanda düzenli olarak ele almaktan uzaktır. Zira *Minhacu'l-Kerame* de temelde imamet inancı çerçevesinde kurgulanmış ve bu eserde daha çok Hz. Ali'nin merkezî bir figür olarak yer aldığı imamet ve hilafet konularına yer verilmiş diğer hususlar ise görece ihmal edilmiştir. Bununla birlikte İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı eserinde imamet konusu bir tarafa bırakılacak olursa gaybet telakkisi ve gaib imam inancı gibi hususları diğer Şîî motiflere nazaran çok daha fazla öne çıkardığı görülmektedir.⁴⁸¹ Bu nedenle bu başlık altında yukarıda belirtilen Şîî fikirlerin tamamı değil gaybet inancı ve gaib imam telakkîsi, İbn Teymiyye'nin bakış açısı doğrultusunda mercek altına alınacaktır.⁴⁸²

Bu doğrultuda bakıldığında İbn Teymiyye'ye göre Şia'nın gaybet inancı, temelde kişinin kendisine faydası olmayana ve duasına karşılık veremeyecek olana yönelik çağrısıdır ki bu durum, Kur'an'da Allah tarafından yasaklanmıştır. O, bu bağlamda Fatır Suresi'nin 13. ve 14. ayetlerini zikrederek bu ayetlerde Allah'ın kullarına, çağrılarına cevap vermekten uzak olan varlıklara dua ve niyazda bulunmayı

⁴⁸¹ İbn Teymiyye'nin Şîî fikirlere dönük eleştirilerini gaybet inancını merkeze alarak gerçekleştirmesinde İbn Mutahhar el-Hillî'nin gaybet konusunda çoğunlukla sessiz kalması etkili olmuştur denebilir. Zira İbn Mutahhar el-Hillî'nin yaşadığı dönemde on ikinci imam, dört asırdan fazla süredir gaybettedir ve Hillî, bu durumun izahı zor bir yönünün olduğunu farkındadır. Bu nedenle Hillî, gaybet ile ilgili kısa değerlendirmelerinde on ikinci imamın sağ olduğunu belirtmekte ve zamanı geldiğinde gaybetten çıkacağını ileri sürmekle yetinmektedir. Bu durumun farkında olan İbn Teymiyye, temel Şîî fikirlerle ilgili eleştirilerinde sözü bir şekilde gaybet inancına getirmekte ve eleştirilerini bu minvalde gerçekleştirmektedir.

⁴⁸² Yine de belirtmelidir ki İbn Teymiyye, eserinde imamet ve gaybet inancına ek olarak yukarıda sayılan hususlara zaman zaman temas ederek kısa açıklamalarda bulunmuştur. Örneğin İbn Teymiyye'nin bed'a inancı ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 395. İbn Teymiyye'nin takiyye ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 69.

yasakladığını dile getirmiştir. İbn Teymiyye, daha sonra bu ayetin de dile getirdiği gibi bu tavrın esas olarak putperest Mekke müşriklerinin tavrı olduğunu ve onların kendilerine fayda ya da zararı dokunmayan putlara dua ve niyazda bulduklarını ifade etmiştir. Daha sonra ise o, müşriklerin bu tavrıyla Şiîler'in gaybet inancını karşılaştırmış ve en azından müşriklerin faydasız da olsa var olan bir nesneye yönelmekle daha tutarlı bir tavır içerisine girdiklerini öne sürmüştür. Ona göre yoklukta bulunmayan bir varlığa yönelmek, Şiîler'in yaptığı gibi gaib imam inancı çerçevesinde madum kategorisinde bulunan ve Allah'ın yaratmadığı bir varlığa yönelmekten daha az dalalet ve çelişki içerir. Devamında İbn Teymiyye, gaib imamın varlığına inanan kişinin durumunun "Biz putların Allah katında bizim şefaatçilerimiz olduğuna inanırız" diyen kişinin durumu gibi olduğunu dile getirmiştir. Buna ek olarak o, Şiîler'in gaybet inancını dinin ancak kendisiyle tamamlandığı bir rükûn haline getirmekle de müşriklerle aynı duruma düştüklerini belirtmiştir. Zira İbn Teymiyye'ye göre bazı müşrikler de Şiîler'in gaib imam inancında olduğu gibi ilahlarını Allah ile olan ilişkilerinin temel unsuru haline getirmişlerdir.⁴⁸³

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, Şia'nın gaybet inancına yönelik eleştirilerine kişinin kendisine fayda vermeyecek olan bir maduma yönelmesi şeklindeki bir açıklama ile başlamıştır. Daha sonra o, Şiîler'in bu inancını, müşriklerin Allah ile aralarında araçlar edinmeleri şeklindeki inançlarına benzetmiştir. Zira her ikisinde de faydasız olana ve kendisine cevap veremeyecek durumda bulunana yönelme vardır. İbn Teymiyye'ye göre bunların ikincisi Kur'an'da Allah tarafından yasaklandığına göre gaybet inancı da doğal olarak dinde yeri olmayan bir inanç biçimidir. Bu doğrultuda Şia'nın gaybet inancını dinin rükûnları arasında görmesi ise ayrı bir çelişki olarak öne sürülmektedir.

⁴⁸³ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 47.

İbn Teymiyye, Şiîler'in gaybet inancı çerçevesinde dönüşünü bekledikleri gaib imamlarını ise bazen "el-İmam el-Muntazar" bazen de "sahibuzzaman" şeklinde isimlendirmektedir. Ona göre bu imam, insanların kendisinden haber alamayacağı, emir ve nehiyelerinin bilgisine ulaşamayacağı bir konumdadır. Şiîler'in insanların dünya ve ahiret saadetini kendisinden hiçbir şekilde haber alma imkânlarının bulunmadığı gaib bir imama bağlamaları ise insanların hiçbir şekilde bu mutluluğu yakalayamamaları anlamına geldiğinden bu durum, "teklif-i ma lâ yutak" kapsamında değerlendirilir. Hatta ona göre insanları böylesine muhal bir durumla karşı karşıya bırakmak, insanların üstesinden gelemeyecekleri en büyük sorumluluklardandır.⁴⁸⁴ Ayrıca İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın emir ve yasaklarının "el-İmam el-Muntazar" olmadan bilinmesi halinde bu imamın olması ya da olmaması veya hayatta olup olmaması bir anlam ifade etmemektedir. Allah'ın emir ve yasakları imamlar olmadan bilindiğine göre böylelikle bu imama ihtiyaç kalmamaktadır.⁴⁸⁵ İbn Teymiyye'ye göre Şia'nın "el-İmam el-Muntazar" hakkındaki görüşleri, kendilerinden önceki Rafizî şeyhlerinin sözlerine dayandırılmaktadır ki bunlardan bu görüşlerin *el-muntazar*'dan önceki imamlardan aktarıldığına dair bir bilgi gelmemiştir. Onlar, *el-muntazar*'dan da bir şey nakletmemişlerdir. Nakledildiği kabul edilse bile bu bilgiler, yalandır. Bu durumda *el-muntazar*'dan nakledilen bu görüşlerin yeterli kabul edilmesi halinde ise zaten *el-muntazar*'a gerek kalmamaktadır.⁴⁸⁶

İbn Teymiyye, Şia'nın dönüşünü bekledikleri gaib imamlarını önce kendisiyle iletişim kurmanın ve kendisinden haber almanın mümkün olmadığı madum olarak değerlendirmiştir. Ona göre insanların dünya ve ahiret saadetinin bu imama

⁴⁸⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 88.

⁴⁸⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 88.

⁴⁸⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 89.

bağlanması insanlar için muhâl olduğundan o, gaybet telâkkisini “teklif-i ma lâ yutak” kapsamında ele almıştır. İbn Teymiyye, sonrasında bu imamın gerekliliğini sorgulamış ve bu imam olmadan da dinin bilgisine ulaşıyorsa gaib imama gerek duyulmadığı sonucuna varmıştır. Ayrıca İbn Teymiyye’ye göre Hz. Peygamber, madum bir imama değil etki ve yetki sahibi aynı zamanda insanların yönetimini üstlenmiş, varlığı bilinen mevcut yöneticilere itaati emretmiştir. Hz. Peygamber, yöneticilere itaati de mutlak anlamda değil masiyetin dışında kalan şartlarda emretmiştir ki bu tahsis de imamların ya da yöneticilerin masum olmadıklarına işaret etmektedir.⁴⁸⁷ Bu doğrultuda Ehl-i Sünnet de aynı yolu benimsemiş ve yöneticilere itaati yalnızca masiyet dışında kalan hususlarda gerekli görmüştür.⁴⁸⁸

İbn Teymiyye, Şiiler’in “Bizim “el-imam el-muntazar” inancımızla tasavvuftaki “ricalu’l-gayb” anlayışı birbirinin aynısıdır” şeklindeki ithamlarını da gündemine alarak bu iddialara yanıt vermiştir. Bu iddia da temel olarak gavs, kutub gibi “ricalu’l-gayb” kapsamında değerlendirilen kişilerin de varlığının bilinmediği ve bunların emir ve nehiyelerinden hiçbir şekilde haberdar olunamayacağı, bu yönüyle de muntazar imam inancıyla benzer bir durumun ortaya çıktığı tezine dayanmaktadır.⁴⁸⁹ İbn Teymiyye, bu iddialara şöyle yanıt vermektedir: Bu insanların varlığına imanın zorunluluğu, Müslümanların geneli tarafından kabul gören bir şey değildir. Bu tür insanların varlığına iman, gerçek anlamda bir mümin olmak için zorunlu görenlerin görüşleri ise aynen Rafizîlerin görüşlerinde olduğu gibi merdûd kabul edilmektedir.

⁴⁸⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu’s-Sünne*, c. I, s. 116.

⁴⁸⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu’s-Sünne*, c. IV, s. 114.

⁴⁸⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu’s-Sünne*, c. I, s. 92, İbn Teymiyye’nin “gavs”, “kutb”, “kutbu’l-aktâb”, “ebdâl” ve “evtâd” gibi kavramlarla ilgili ayrıntılı değerlendirmeleri için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 440-443.

Ayrıca ona göre bu tür görüşler, Şia'nın imamlara imanı zorunlu kabul etmesi gibi gulât kapsamında değerlendirilmektedir. İbn Teymiyye, gerek imamları gerekse *ricalu'l-gayb*'ı tasdik etmekle kişinin imanının artacağına dair iddiaların ise tam olarak birbirine benzemediğini ancak bazı yönlerden benzerlikler gösterdiğini ileri sürmektedir.⁴⁹⁰

İbn Teymiyye'ye göre zühd ve tasavvuf ehlinden birinin dinin tamamlanması için bu tür insanlara inanmanın zorunlu olduğunu ileri sürmesi, onun cehaletini gösterir. Zira Hz. Peygamber, ümmetine bu insanların tasdikini zorunlu kılmamıştır. Aynı şekilde ashâb ve ümmetin ileri gelenlerinden de böyle bir şey sadır olmamıştır. Peygamber, ashâb ya da selef döneminde *kutub* ve *gavs* gibi kavramlar kullanılmamıştır.⁴⁹¹ Aynı şekilde bu tür insanlara Allah ile benzerlik oluşturacak şekilde insanüstü birtakım vasıfların yüklenmesi de son derece yanlıştır. İbn Teymiyye'ye göre eğer bu tür insanlara Allah'ın bildiklerini bilme gibi bazı özellikler nispet edilirse bu görüşler, Hıristiyanlar'a ait görüşlere ve Şiîler'in Hz. Ali ya da imamlar hakkındaki aşırı görüşlerine benzemiş olur.⁴⁹² Bir başka yerde de İbn Teymiyye, *gavs* ve *kutub* gibi insanlara bel bağlayanların cahiller sınıfından olduklarını belirtmekte ancak bu niteliklerine rağmen Rafizîlerden daha az dalalet içerisinde bulduklarını dile getirmektedir.⁴⁹³

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, *el-imam el-muntazar* ile *ricalu'l-gayb* arasında bazı benzerlikler olduğunu kabul etmiş ancak bu benzerliklerin ortaya çıkmasına neden olan birtakım hususiyetlerin Müslümanların geneli tarafından kabul edilmediğini ve bu

⁴⁹⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 93.

⁴⁹¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 93-95.

⁴⁹² İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 96.

⁴⁹³ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 104-105.

görüşlerin tasavvuf içerisinde yer edinmiş gulat görüşler olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca o, Şia'nın imameti usûlüddin içerisinde değerlendirmesi gibi bazı çevrelerin *gavs*, *kutub* gibi insanlara inanmanın imanın bir gereği olduğu şeklindeki iddialarını şiddetle reddetmiş ve bunun dinde yerinin olmadığını dile getirmiştir. Bütün bu görüşlerini ise İbn Teymiyye, selefi bakış açısını da yansıtır bir biçimde Hz. Peygamber, sahabe ve tabiîn döneminde bu tür uygulamaların olmadığı dolayısıyla da bütün bunların dinin aslından görülemeyeceği yönündeki tespitine dayandırmıştır.

III. İBN TEYMİYYE'YE GÖRE İMAMET VE HİLAFET

A. İmamet

Şia, imamet anlayışıyla bir nevi aklın ve dinin fonksiyonunu imamet kurumuna ve imamlara yükleyerek imametın usûlüddinden olduğu düşüncesini işlemiş ve bunu temel bir inanç konusu haline getirmiştir. Hâlbuki Şiî düşüncedeki imam motifinin ve imamet kurumunun fonksiyonu pekâlâ insan aklıyla, ictihat müessesesinin işletilmesiyle ve devlet kurumuyla da icra edilebilir. Ancak Şia'ya göre bütün bunların gerçekleşmesi özellikle de İslam'ın yeni şartlara uyarlanabilmesi için imamlara ve imamet kurumuna ihtiyaç vardır ki yukarıda belirtilen ictihat ve akletme gibi unsurlar, Şia tarafından bütün bu hususların hayat bulması için yeterli şartlar olarak görülmemektedir. Böylece imamet inancı, Şiî telâkkî açısından vazgeçilemez bir konuma gelmektedir. Bu durum, hicrî III. ve IV. asırlarda Şiî düşüncede dinin tamamlanmış bir olgu olarak görülmesi ve dinî hükümlerin anlaşılmasında ya da yeni dinî hükümlerin konulmasında rey ve istihsan gibi usüllerin kullanılmasına şiddetle karşı çıkılması gibi bir algılama biçimiyle yakından ilişkilidir. Bu yönüyle Sünnî

düşünce şiddetli bir biçimde eleştirilmekte ve din, peygamber tarafından tamamlanmasına rağmen daha sonra insanlar tarafından dine birtakım ilaveler yapıldığı ileri sürülmektedir.⁴⁹⁴ Bu yapılırken de akla başvurulmaktadır ki Şiîler açısından bu durum kabul edilebilir değildir. Şiî telâkkiye göre dinde ille de hüküm konulacaksa bu durumda imamların sözlerine itibar edilmelidir.⁴⁹⁵ Bu algılama biçimi de imamet kurumunu olmazsa olmaz bir noktaya taşımakta ve imamete Şiî düşünce içerisinde son derece önemli bir konum tahsis etmektedir.

Ontolojiden epistemolojiye varıncaya kadar Şiî düşünceye varlık kazandırarak anlam katan imamet, aynı zamanda Şia'nın tarih ve teoloji inşasında da merkezî bir yere sahiptir.⁴⁹⁶ Şia'nın imamet anlayışının tarih ile ilişkisi ve bu bakış açısının kaynaklık ettiği teolojik argüman, en yalın haliyle tarihin geriye doğru işletilmesi sorununu akıllara getirmektedir. Birçok mezhebin kendisine meşruiyet zemini oluşturduğu bu alan, sonradan gerçekleşmiş olan birçok olayın ilk dönemlerle ilişkilendirilerek temellendirildiği anakronik bir dünya görüşünün ve tarih algısının ürünüdür. Bu düşünme biçimine sıkı sıkıya bağlı olan Şiî algı, imamet ilkesi ve imamların konumu ile ilgili her türlü bilgi ve gelişmeyi, ilk devir ile ilişkilendirerek ele alma gibi bir yaklaşım sergilemiştir. Bu bakış açısının doğal, bir anlamda da zorunlu bir sonucu olarak İmamet ya da Şiîlik, otantisite tartışmalarının dışında tutulmuş böylelikle de tarih üstü bir konuma yerleştirilmiştir. Böylece imamet doktrini ya da teşeyyû düşüncesi yani Şiîlik, bir mezhepten çok daha fazlasını ifade eder hale gelmiş ve bu yönüyle de fazla zorlanmadan kendisini dinin merkezine yerleştirmiştir.

⁴⁹⁴ İbn Mutahhar el-Hillî'nin konu ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. *Minhacu'l-Kerame*, s. 22.

⁴⁹⁵ Şahin, *İlk Dönem Şii Kaynaklarda Sünni Algısı*, s. 60-61.

⁴⁹⁶ Şahin, *İlk Dönem Şii Kaynaklarda Sünni Algısı*, s. 84.

Şia açısından merkezde olma, tarihî bir travma ya da varoluşsal bir slogan olarak görüldüğünden çevreden merkeze doğru seyreden bu varoluş ideolojisine yüklenen anlam, kendiliğinden açığa çıkmış olmaktadır.

Şia'nın imamet kurumuna yüklemiş olduğu bu işlevsel, varoluşsal ve çok boyutlu anlam, başta Mutezile ve Ehl-i Sünnet olmak üzere birçok İslam mezhebinin tartışma ve eleştiri konuları arasında yer almıştır. Erken dönemlerde Mutezile'nin yoğun Şîlik eleştirisinde bulunduğu bilinmekle birlikte sonraki dönemlerde gerek Mutezile'nin eski gücünü kaybederek Zeydiyye ve Şia ile yaşadığı yakınlaşma gerekse Ehl-i Sünnet ile Şia'nın öteki anlamında birbirlerini daha net bir şekilde görecekleri bazı gelişmelerin yaşanması, Şîlik eleştirisinde Sünnî telâkkiyi ön plana çıkarmıştır. Böylece Ehl-i Sünnet düşüncesi, reddiye söyleminde Şîliği öncelemiş ve bu söylemin merkezine imamet doktrinini yerleştirmiştir. Bütün bu gelişmelerin bir neticesi olarak imamet tasavvuru, Sünnî dünyanın birçok temsilcisinin olduğu gibi İbn Teymiyye'nin de büyük tepkisini çekmiş ve bir anlamda onun Şîlik eleştirisinin odak noktasını aynı zamanda referans çerçevesini oluşturmuştur. Bu doğrultuda İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne* adlı eserinin baş kısımlarında Şia'ya yönelik bazı eleştirilerde ve genel değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu bağlamda o, Şia ile diğer dinler ve fırkalar arasında bazı benzerlikler kurduktan sonra Şia'yı mâkûlât ve menkûlât açısından ele almış sonrasında da Şia'nın imamet anlayışını etraflıca değerlendirerek esaslı bir biçimde tenkit etme yoluna gitmiştir. İbn Teymiyye'nin İbn Mutahhar el-Hillî'nin eserinin sistematığına de uygun bir biçimde gündemine aldığı ilk husus ise imametın usûlüddinden sayılıp sayılamayacağı ile ilgili iddia ve tartışmalardır.

1. Usûlüddin Tartışmaları

İbn Teymiyye, imamet ile ilgili eleştirilerine başlarken diğer hususlarda da görüldüğü gibi ilk olarak İbn Mutahhar el-Hillî'nin ifadelerine olduğu gibi yer vermiş daha sonra ise bu görüşlere yönelik uzun ve ayrıntılı eleştiriler yönelmiştir. Bu doğrultuda o, İbn Mutahhar el-Hillî'nin *Minhacu'l-Kerame* adlı eserinin giriş kısmında imameti dinî hükümlerin ve Müslümanların meselelerinin en önemlisi olarak takdim etmesini ele almıştır. İbn Mutahhar el-Hillî'ye göre imamet, imanın rükûnlarından biri olmasının yanı sıra kendisiyle cennetin kazanıldığı ve Allah'ın gazabından korunulan bir inanç esasıdır. Ayrıca İbn Mutahhar el-Hillî'ye göre Hz. Peygamber'in bu konuda bir hadisi vardır ve hadiste şu ifadeler yer verilmiştir: “Kim zamanının imamını bilmeden ölürse cahiliye üzere ölmüş olur.” Devamında İbn Mutahhar el-Hillî, İmamiyye'nin uyulması vacip mezhep olduğunu, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin imameti ile ilgili çok sayıda delilin bulunduğunu ve imametın Hz. Ali'nin soyundan gelen imamlarla devam edeceğini, bu imamların sayısının da on iki olduğunu belirtmiştir.⁴⁹⁷ İbn Mutahhar el-Hillî'nin *Minhacu'l-Kerame* adlı eserinin ilk bölümlerini oluşturan aynı zamanda İmamiyye Şiası'nın imamet tasavvurunun tipik bir özeti olarak karşımıza çıkan bu konular, İbn Teymiyye tarafından ayrıntılı olarak ele alınıp değerlendirilmiş ve etraflı bir biçimde tenkit edilmiştir.

İbn Teymiyye'ye göre İbn Mutahhar el-Hillî'nin imameti Müslümanların en önemli meselesi ve dinin rükûnlarından biri olarak takdim etmesi hatta dinî hükümlerin en önemli konusu olarak görmesi, Şîî olsun Sünnî olsun tüm Müslümanların icmâsıyla yalan olarak kabul edilmiş ve reddedilmiştir. Zira Allah'a ve resulüne iman, imametten daha önemli bir meseledir. Bu durum, İslam dini açısından zorunlu olarak bilinir. Bir kişinin Müslüman olmasını sağlayan şey, imamete inanmak değil Allah'a ve resulüne

⁴⁹⁷ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 9-11; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I. s. 74-75.

iman etmektir.⁴⁹⁸ Ayrıca Allah, Kur'an'da birçok ayette Müslümanların kurtuluşa ereceği şartları sayarken imamete yer vermemiştir. Benzer bir şekilde Hz. Peygamber, İslam'ı seçen insanlara imamete inanma gibi bir şart koşmamıştır.⁴⁹⁹ Bu insanlara İslam'ın hükümleri bildirilirken mutlak ya da muayyen olarak imametten bahsedilmemiştir. Bize Hz. Peygamberden böyle bir şey geldiğine dair aklen ya da naklen herhangi bir şey de ulaşmamıştır. Durum böyleyken nasıl olur da imamet, dinin en önemli hükmü olur?⁵⁰⁰

Devamında İbn Teymiyye, gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse peygamber döneminin hemen sonrasında yaşayan Müslümanların imamete ihtiyaç duymadığını bildirmiş ve bu durumda sahabe uygulamasında da bulunmayan böyle bir şeyin Müslümanların en önemli meselesi olamayacağını belirtmiştir. Eğer imamet, dinin rükûnlarından olsaydı sahabe, bunu kesinlikle uygulardı. Aksi takdirde bizim sahabeyi Hz. Peygamber'e tam olarak uymamış olmakla itham etmemiz gerekir ki böyle bir şey muhaldir. Zira İbn Teymiyye'ye göre ashab, Şii olsun Ehl-i Sünnet'e mensup olsun tüm Müslümanlar tarafından Hz. Peygamber'e tam manasıyla inanan insanlar olarak kabul edilmektedir. Öyleyse nasıl olur da Müslümanların en faziletlieleri, İslam dini açısından son derece önemli olduğu ileri sürülen imamet gibi bir konuya ihtiyaç duymamışlardır?⁵⁰¹

⁴⁹⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I. s. 75. İbn Teymiyye, ifadelerinin devamında imameti dinin en önemli konusu olarak görmenin bir tür küfür olduğunu belirtmekte fakat imamîleri kâfir olarak nitelendirmemektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 75.

⁴⁹⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I. s. 76. Benzer tespitler için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 109-110.

⁵⁰⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I. s. 77.

⁵⁰¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I. s. 77.

Görüldüğü gibi İbn Teymiyye, İbn Mutahhar el-Hillî'nin ifadelerini eleştirirken öncelikle ne Kur'an ayetlerinde ne de hadislerde imamete dair herhangi bir bilginin bulunmadığını dile getirmiş böylelikle imametin dinin ve Müslümanların en önemli meselesi olamayacağını belirtmiştir. İbn Teymiyye, bu bağlamda ayetleri yoğun bir biçimde kullanmakla birlikte yer yer Hillî'nin delil olarak öne sürdüğü hadisi de gündemine almaktadır. Bu hadisin lafız ve isnad açısından zayıf olduğunu dile getiren İbn Teymiyye,⁵⁰² buna karşılık öne sürdüğü Cibril hadisinde imametin söz konusu edilmemiş olmasını da önemli bir veri olarak kaydetmektedir.⁵⁰³ Ayrıca o, cahiliye üzere ölme durumunu gerektiren sahih bir hadis bulunduğunu ve bu hadiste Rafizîlerin iddia ettiğinin aksine zamanının emirine itaat etmeyerek isyan edenin cahiliye üzere öleceğinin bildirildiğini ifade etmektedir.⁵⁰⁴ Cahiliye üzere ölmenin küfrü gerektirmediği ise konunun bir başka yönüne karşılık gelmektedir.⁵⁰⁵ İbn Teymiyye'ye göre hadisle delillendirme yok sayılsa bile birçok ayet, zaten imametin dinin aslından olmadığına işaret etmektedir.⁵⁰⁶ Daha sonra ise o, imamet bahsinin sahabe uygulamasında da bulunmadığını, sahabeden bize uygulanarak gelmediği kesin olarak bilinen bu konunun hiçbir şekilde inanç esası olarak kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. İbn Teymiyye'nin benimsemiş olduğu ikinci yöntem selef vurgusu taşırken birinci yöntem, nasların esas alınmasına bağlıdır. Bu doğrultuda belirtilmelidir

⁵⁰² İbn Teymiyye'nin İbn Mutahhar el-Hillî'nin öne sürdüğü hadisin sıhhati ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I. s. 110-112.

⁵⁰³ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I. s. 107-114.

⁵⁰⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I. s. 111. İbn Teymiyye'nin dile getirdiği benzer muhtevaya sahip hadisler için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I. s. 112-113.

⁵⁰⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I. s. 112.

⁵⁰⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I. s. 108-109.

ki onun imamet hakkındaki eleştirilerini Kur'an ayetleri bağlamında ve dinin temel prensipleri doğrultusunda ele alması, daha tutarlı bir görünüm arz etmektedir.

2. İmametın Vücûbiyeti

İbn Teymiyye, İbn Mutahhar el-Hillî'nin imametın usûlüddinden olduğuna dair bu görüşlerine cevap verdikten sonra diğer iddialara geçmiştir. Bunlardan biri de Hz. Peygamber'in hayattayken İslam toplumunun imamı olduğu dolayısıyla onun vefatının ardından da Müslümanların bir imama ihtiyaç duyduğu şeklindeki iddiadır. Bu iddiaya göre imamet, Hz. Peygamber hayatta iken Müslümanların en önemli meselesi olmamış ancak peygamber vefat ettikten sonra dinin en önemli konusu haline gelmiştir.⁵⁰⁷ İbn Teymiyye'ye göre ise Hz. Peygamber döneminde dinin en önemli meselesi olmayan bir konunun sonraki dönemlerde bu özelliği kazanması, söz konusu olamaz. Ayrıca Allah'a ve resulüne iman, gerek peygamber döneminde gerekse sonraki dönemlerde Müslümanların imametten çok daha fazla önem verdikleri bir konu olmuştur. Yine İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre Hz. Peygamber'in dinin namaz, zekât, oruç ve hac gibi rükûnlarını bir de Allah'a ve ahiret gününe iman, tevhid gibi inanç esaslarını açıkladığı gibi imamet konusunu da özellikle kendisinden sonraki Müslümanlar için açıklaması ve bildirmesi gerekirdi ki ne Kur'an'da ne de sünnette imamete dair böyle bir açıklama yoktur.⁵⁰⁸ Bütün bunlara ek olarak Kur'an; Allah'ın birliği, isimleri, sıfatları, melekleri, kitapları ve peygamberlerine ek olarak ahiret günü, kıssalar bir de emir ve nehiylerle ilgili ayetlerle dolu olmakla birlikte Kur'an'da imametten bahseden herhangi bir ayet bulunmamaktadır.⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 9; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I. s. 74-77.

⁵⁰⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I. s. 78.

⁵⁰⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 98.

İbn Teymiyye, İbn Mutahhar el-Hillî'nin bu açıklamalarından hareketle Hz. Peygamber'in sağlığında Müslümanların imamı olduğu dolayısıyla onun vefatından da Müslümanların bir imama ihtiyaç duyduğu şeklinde bir iddia ortaya atılması halinde konu ile ilgili bazı açıklamalar yapmakta ve bu mevzuyu ayrıntılı olarak ele alıp değerlendirmektedir. İbn Teymiyye, peygambere itaatin temelde onun riyaseti yani devlet başkanlığı ile değil risaleti yani peygamberliği ile ilgili olduğunu tezini işler. Ona göre bu durum, peygamber hayattayken de vefat ettikten sonra da geçerlidir. İbn Teymiyye, yukarıda da belirtildiği gibi peygambere itaatin onun riyaseti ile değil risaleti ile ilgili olduğunu belirtmesinin yanı sıra konuyu bir ileri noktaya taşıyarak şu değerlendirmeleri yapmaktadır: Peygambere itaat, onun imam olması nedeniyle değil resul olması nedeniyle gereklidir. Bu şekildeki itaatin gerekliliği, kendi zamanındaki insanlar için geçerli olduğu gibi sonraki dönemlerde yaşayan insanlar için de geçerlidir. Zira Hz. Peygamber'in herhangi bir konudaki hükmü, tüm Müslümanları kapsayacak şekilde kıyamete kadar uygulama alanına sahiptir. İmamlar için ise böyle bir durum söz konusu değildir.⁵¹⁰ İmamlara itaat de bu bağlamda peygambere itaatle bir tutulamaz.

İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber'in kendisinden sonraki halifelerinin uygulamaları, kendisi hayattayken görevlendirdiği insanların uygulamaları gibidir. Dolayısıyla emirler, Hz. Peygamber'in uygulamalarını gerçekleştirdiğinden onlara itaat gereklidir. Zira Allah, insanlara peygamberini göndermiş ve ona itaati imam olduğu için değil resul olduğu için farz kılmıştır.⁵¹¹ İbn Teymiyye, Âl-i İmran sûresi 144. ayetinden hareketle peygamberin ölmesi ya da öldürülmesiyle birlikte risaletinin hükmünün yok olmayacağını ancak imamların ölmesi veya öldürülmesiyle imamet

⁵¹⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 81.

⁵¹¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 82.

hükümünün ortadan kalkacağını dile getirir. Ayrıca peygamberin ölümsüz olması da gerekmez. Dolayısıyla peygamberler de ölür ancak onlara itaatın gerekliliği ise kıyamete kadar devam eder. İmamlar içinse böyle bir durum söz konusu değildir.⁵¹²

İbn Teymiyye'ye göre "Hz. Peygamber hayattayken aynı zamanda imamdı. Ondan sonra da başkası imam oldu ve peygamberin imamlığına itaat edildiği gibi bu imamın imamlığına da uyulmalıdır." şeklindeki iddia, yukarıda da belirtildiği gibi batıldır. Ayrıca ona göre peygamberin vefatının ardından doğrudan emir tayin edemeyecek olmasında da sorun yoktur. Peygambere itaat etmiş olmak için emirin doğrudan peygamber tarafından belirlenmiş olması şart değildir. Zira Hz. Peygamber zamanından sonraki dönemlere aktarılan çoğu uygulama, doğrudan peygamber tarafından bize ulaştırılmamasına rağmen bu durum, sorun teşkil etmemektedir. Sonraki dönemde yaşayan insanların bunu duymuş olması yeterlidir.⁵¹³ Peygamberden sonra gelen veliyyülemre itaat, peygamber dönemindekine itaat gibidir ve bu durum, bütün insanları kapsar.⁵¹⁴ Peygamberin emrettiğini emredene itaat, esas olarak ona değil Allah'a ve peygamberine itaat anlamına gelir. Öyleyse Allah'ın ve peygamberinin emrettiğini emreden ve onun hükmünü yerine getiren bir emir varken başka emir tanınması doğru değildir.⁵¹⁵ İbn Teymiyye'ye göre din, Allah ve resulüne itaatten ibarettir. Kim resule itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur. Resulün vefatından sonra ise din, Allah'a ve resulüne itaati emreden veliyyülemre itaattir.⁵¹⁶

⁵¹² İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 83.

⁵¹³ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 83.

⁵¹⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 84.

⁵¹⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 84.

⁵¹⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 85; krş. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 256.

İbn Teymiyye'nin Allah'ın ve resulünün emrettiğini emreden ve hükümlerini yerine getiren emir varken başka bir emire ihtiyaç olmadığı şeklindeki yaklaşımı, emir ile halifenin, yöneticinin ya da fukahanın kastedildiğini düşündürmekte ve bu otorite kaynakları varken imama ya da imamet kurumuna ihtiyaç duyulmadığı şeklindeki bir algılama biçimini yansıtmaktadır. Zira İbn Teymiyye, imamlarla ilgili birçok hadis naklettikten sonra bu hadislerde geçen imamların aslında masiyet söz konusu olmadıkça kendilerine itaat gereken emirler yani yöneticiler olduğunu dile getirmektedir.⁵¹⁷ İbn Teymiyye'ye göre Nisa suresi 59. ayette belirtilen *ulû'l-emr* ile kastedilen de savaş komutanları, yöneticiler ve ilim sahipleridir ki bu niteliklerin tamamı, ilk dört halifede bulunmaktadır.⁵¹⁸ Ayrıca onun dini, Allah'a ve resulüne itaatten ibaret olarak görmesi ve peygamberin vefatıyla birlikte bu durumun veliyyülemre itaat ile devam edeceğini öne sürmesi ise Ehl-i Hadis/Hanbelî din anlayışının gölgesi altında şekillenen bir algılama biçiminin sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bu algılama biçimine göre din, yukarıda da belirtildiği gibi en temelde Allah'a, resulüne ve esere bağlılık olarak görülmektedir. Böylelikle de bu iki noktadan hareketle imamet kurumu, kendiliğinden devre dışı kalmakta bu durumda da imamlara inancın usûlüddin kapsamında olmadığı gösterilmiş olmaktadır. Bu her iki yaklaşım biçiminin de İbn Teymiyye tarafından imamet eleştirisi bağlamında işlevsel bir biçimde kullanıldığı dikkatlerden kaçmamaktadır.

İbn Teymiyye, daha önce de belirtildiği gibi peygambere itaatin onun riyaseti ile değil risaleti ile ilgili olduğunu belirtmekte, risaletinin riyasetini kapsadığını dile getirmekte ve konuyu bir ileri noktaya taşıyarak şu değerlendirmeleri yapmaktadır: Hz. Peygamberin imametinin risaletinin dışında olduğu, imametinin risaletinin

⁵¹⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I. s. 116.

⁵¹⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 107.

gerektirmediği bir şey olduğu ve peygamberliğine itaat olmaksızın imametine itaate itibar edildiği şeklindeki iddiaların hiçbiri, kabul edilebilir değildir. Zira İbn Teymiyye'ye göre peygambere itaat ile alakalı olan her şey onun peygamberliğinin içinde değerlendirilmelidir. Ona itaatin temel gayesi, onun bir peygamber olmasıdır. Onun imametine sadece peygamberliğinin bir parçası olarak itaat etmek de yersiz bir iddiadır.⁵¹⁹ Zira onun peygamberliği ona itaat için tek başına yeterlidir.⁵²⁰

İbn Teymiyye, daha sonra imametın aklen vacip olduğu yönündeki iddialara geçmekte ve tartışmayı bu yönde sürdürmektedir. Ona göre İmamiyye'nin risaletin aksine imametın aklen vacip olduğu ve bu yönüyle dinin en önemli meselesi olduğu şeklindeki iddiası, son derece yersizdir. Zira aklî vucûbiyet ya da zorunluluk konusu, zaten tek başına tartışmalı bir konudur. İbn Teymiyye'ye göre imamet konusu, bu kapsamda ele alınsa bile aklî zorunlulukların bir parçası olarak değerlendirilemez. Kaldı ki dinde imametın dışında aklî zorunluluklar kapsamında değerlendirilebilecek tevhid ve adalet gibi diğer bazı unsurlar vardır.⁵²¹ Ayrıca İbn Teymiyye'ye göre risaletle bu gereklilik zaten sağlanmış olmaktadır. İmamet de risaletin bir parçası olduğuna göre aynı şekilde imametın amacı, risaletin amacı içerisinde değerlendirilebileceğinden peygambere imanla imametın gerekliliği sağlanmış olur. Bu

⁵¹⁹ İbn Teymiyye, bu noktadaki ifadesiyle hem imameti risalet içerisinde değerlendirme hem de imamete usûlüddin içerisinde yer vermeme gibi ikili bir yaklaşım benimsediği izlenimi vermektedir. Onun çelişkili gibi duran bu çift yönlü bakış açısı ve değerlendirmelerinin konuyu müstakil olarak değil de imamet eleştirisi bağlamında ele alması ile ilgili olduğu kanaati uyanmaktadır.

⁵²⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 85-86.

⁵²¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 87.

durum, peygamber hayattayken de sonraki dönemlerde de geçerlidir. İmamette ise durum, bunun tam tersidir.⁵²²

İbn Teymiyye'nin bu noktadaki yaklaşımı, yani hem Hz. Peygamber'in devlet başkanlığını risaleti içerisinde değerlendirmesi hem de Şia'nın imameti usûlüddinden gördüğü noktaya gelmemek için bu siyasî görevi usulüddin kapsamında ele almaması, modern dönemlerde de tartışma konusu yapılan ancak geçmişi çok eskilere dayanan bir tartışmayı gündeme getirmektedir. Bu tartışma, peygamberlerin siyasî misyonlarının nebevî misyonları içerisinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği, peygamberlerin siyasî ve nebevî şeklinde ayrıma tabi tutulacak iki ayrı görevinin olup olmadığı, bu her iki görev arasındaki ilişkinin mahiyeti, bütün peygamberlerin aynı zamanda devlet başkanı olup olmaması ve peygamberler açısından devlet başkanlığı ya da imamet görevinin anlamı gibi hususlar etrafında odaklanmaktadır. Diğer boyutları da önemli olmakla birlikte öyle görülmektedir ki bu noktadaki tartışmanın mihrini genelde peygamberlerin özelde ise Hz. Muhammed'in siyasî misyonu ile nebevî misyonu arasındaki ilişki oluşturmaktadır. Yani konu, aynı zamanda bir devlet başkanı ya da imam/lider olan Hz. Muhammed'in bu görevinin imamet adı altında risaletinin dışında ayrı bir görev olarak mı görüleceği yoksa risaletinin bir parçası olarak mı kabul edileceği noktasında düğümlenmektedir. Tam da bu noktada Şia ile Ehl-i Sünnet'in ayrı algılara sahip olması, bu tartışmayı güncelliğini hâlâ koruyan paradigmatic bir ayrım olarak günümüze kadar taşımıştır. Özellikle İmamî Şîlik açısından bu husus, mezhebin olmazsa olmaz aynı zamanda da ayırıcı bir rüknü olarak ortaya çıkması ve varlığını günümüze kadar devam ettirmesi bakımından hayati önem arz etmektedir.

⁵²² İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I. s. 87.

Bu bağlamda erken dönem Şîî telâkkiye göz atıldığında risalet ve imamet mefhumlarının birbirinden ayrı olarak kabul edildiği görülmektedir. Bu telâkkiye göre risalet başka bir şey imamet başka bir şeydir. Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte risalet sona ermiş ancak imamet, onun risaletini de tamamlayıcı bir unsur olarak imamlar kanalıyla devam etmiştir. Geç dönem Sünnî düşüncede ise durum, bunun tam tersidir. Hz. Peygamberin imameti/devlet başkanlığı,⁵²³ risaletinin içinde değerlendirilmiş ve risaletinin sona ermesiyle imametinin/devlet başkanlığının da son bulduğu, ayrıca bir imamet kurumunun ihdas edilemeyeceği ve risaletin bir parçası olan devlet başkanlığının halifeler tarafından ifa edildiği kabul edilmiştir. Böylelikle Şîî algının imamete meşruiyet sağlayan en önemli argümanlarından biri devre dışı bırakılmaya çalışılmıştır. Benzer bir yaklaşımın Şîî imamet nazariyesinin eleştirisi

⁵²³ Hz. Peygamber'in şahsında onun siyasi misyonu için "imamet" kavramının kullanılması, Şîî algılama biçimine göndermede bulunmaktadır. Bu durum da Şîî ve Sünnî siyaset anlayışlarının bazı yönleriyle geçirgenlik gösterdiği ve benzeştiği şeklindeki bakış açısına destek sunmaktadır. Zira onun şahsında dinî ve siyasî görevlerin iç içe geçmiş olduğu şeklindeki yargı sonraki dönem Şîî telakki ile örtüşmektedir. Peygamberin şahsından dinî ve siyasî görevleri ayırmak ise ilk dönem Şîî imamet anlayışına göndermede bulunmaktadır. Bu durumun ortaya çıkmasında peygamber ile ilgili algı bağlamında İbn Teymiyye'nin Sünnî düşünceden ayrıldığı gerçeğinin yanı sıra iki düşünce sistemi arasındaki geçişliliğin de rolü olduğu düşünülmektedir. Bu noktada temas edilmesi gereken bir başka husus da İbn Mutahhar el-Hillî'nin imamet ve nübüvvet mefhumlarını birbirinden ayrı görmesine karşılık İbn Teymiyye'nin bu bakış açısına tepki mahiyetinde imameti nübüvvetin içinde değerlendirerek Şîî düşünce ile bir anlamda aynı noktaya gelmiş olmasıdır. Zira Kummî ve Kuleynî gibi Şîî düşüncenin önemli teorisyenleri, imameti nübüvvetin bir parçası olarak görmüştür (bkz. Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *Kitabu'l-Makalâti'l-Fırak*, thk. M. Cevad Meşkûr, Tahran, 1903, s. 16; Ebu Cafer el-Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, şrh. S. Cevad Mustafa, Tahran ts. s. 286-293) ki bu yaklaşım, İbn Teymiyye'nin imamet eleştirisini üzerine bina ettiği bakış açısına karşılık gelmektedir. Şîî düşünce ile Sünnî düşünce arasında olduğu var sayılan geçirgenlik ile kastedilen de tam olarak budur. Yine de belirtmelidir ki bu hususun din-siyaset ilişkisi bağlamında müstakil olarak ele alınması gerekmektedir.

bağlamında İbn Teymiyye tarafından da sergilendiği gözlemlenmektedir. Sünnî algılama biçiminin ortaya koyduğu bu tavrın imamet eleştirisine malzeme sağlamanın yanı sıra riyaseti risaletin içerisinde değerlendirerek Şia'da olduğu gibi devlet başkanlığına yani imamete/hilafete dolaylı olarak da olsa nebevî/vahyî bir boyut kazandırma gibi bir işlev gördüğünü de dikkatlerden uzak tutmamak gerekir.

Bütün bu tartışmalar, doğal olarak Sünnî düşüncede varlık kazanan ve bir anlamda imametın karşısında bulunan hilafet kurumununun gündeme getirilmesini gerektirmektedir. Bu durumda hilafet kurumunun meşruiyeti nasıl sağlanacak, bu kurumun imametten farkı nasıl ortaya konulacak ve hilafet dinî açıdan nasıl konumlandırılacaktır? İbn Teymiyye'ye dönecek olursak o, bu durumu Hz. Peygamber'in imametini yani devlet başkanlığını risaletinin içinde görerek ve sonraki dönemdeki halifeleri de onun esasen dinî bir misyonu olan devlet başkanlığını dolaylı yoldan yerine getiren kişiler şeklinde algılayarak açıklama yoluna gitmiştir. Ona göre halifelerin uygulamaları kendisi hayattayken görevlendirdiği insanların uygulamaları gibi olduğundan ve her ikisine de itaat, gerçekte Allah'a itaat olduğundan hilafet kurumu gereklidir ve halifelere itaat şarttır. Ayrıca ve peygamberin risaletinin dışında değerlendirilecek bir imamet kurumuna ve imamlara da böylelikle ihtiyaç yoktur.⁵²⁴

⁵²⁴ Bütün bu tartışmalar, imamet ve hilafet kurumlarının tarihi süreç içerisindeki kullanımını, birbirleriyle olan ilişkilerini ve din açısından konumunu gündeme getirmektedir ancak bu husus, konunun sınırlarının dışında görüldüğünden ayrıntılı analize tabi tutulmamıştır. Yine de bir noktaya temas etmekte fayda vardır. İbn Teymiyye, imamet kurumunu devre dışı bırakma adına hilafeti ya da riyaseti risalet içinde değerlendirmekte ve bu yönüyle devlet başkanlığı, şer'î bir hüviyet kazanmaktadır. Oysaki bu durum, genel Sünnî telâkki ile uyuşmamaktadır. Zira Sünnî düşüncede imamet, hilafet ya da devlet başkanlığı gibi konular, usûlüddinden kabul edilmemiş ve dünyevî işler kategorisinde değerlendirilmiştir. İbn Teymiyye'nin bakış açısı ile olayı ele aldığımızda ise konunun Sünnî algının aksine dinî/şer'î bir bağlamda ele alındığı görülmektedir. Bu yönüyle hilafet, Sünnî

3. İttiba Söylemi

İbn Teymiyye, imametın dinin aslından olduğu, en önemli meselesi konumunda bulunduğu ve imametın vücûbiyeti ile ilgili iddialara cevap verdikten sonra İbn Mutahhar el-Hillî'nin diğer bir iddiasını gündemine almaktadır. Bu iddianın temelini ise İmamiyye'nin uyulması zorunlu mezhep olduğu söylemi oluşturmaktadır. Zira İbn Mutahhar el-Hillî, Hz. Peygamber'in vefatının ardından insanların ihtilaf ettiğini ve farklı gruplara ayrıldığını belirtmektedir.⁵²⁵ İbn Mutahhar el-Hillî'ye göre tüm bu gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda İmamiyye'nin dört açıdan uyulması zorunlu mezhep olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Birincisi uyulmaya en layık aynı zamanda usûl ve furûda hakikate en yakın mezhep olması; ikincisi, akaid esasları konusunda diğer tüm fırkaları kapsaması; üçüncüsü, İmamiyye'nin insanları kurtuluşa erdirecek fırka olması, dördüncüsü ise İmamiyye'nin dini masum imamlardan almış olmasıdır.⁵²⁶ Devamında İbn Teymiyye, İbn Mutahhar el-Hillî'nin Hz. Peygamber'in vefatının ardından ihtilafların yaşandığı, insanların hevaları adedince çok farklı görüşlerin ortaya çıktığı, bazılarının hilafeti hak etmediği halde istediği ve insanların çoğunun dünya talebi nedeniyle biat ettiklerini ifade eden görüşlerine yer vermiştir.⁵²⁷ Sonrasında ise Hillî'nin insanların hilafet konusunda kanaatlerinin yetersiz kaldığını,

algıdan uzaklaşarak Şîi telâkkiye yaklaşmaktadır ki konu bu yönüyle daha da çelişkili ve karmaşık bir hal almaktadır. Zira Sünnî algıda dünyevî olan bir husus, İbn Teymiyye'nin temelinde Şîilik eleştirisinin yer aldığı değerlendirmeleri neticesinde şer'î bir alana kaymaktadır. Her ne kadar o, peygamberin imametine peygamberliğinin bir parçası olarak itaat etmek de yersiz bir iddiadır diyerek tartışmayı farklı bir noktaya taşısa da konu, bu yönüyle ayrıntılı ve müstakil olarak değerlendirilmeye muhtaçtır.

⁵²⁵ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 13.

⁵²⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 7; İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 14 vd.

⁵²⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 8; İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 13.

hakkın gizlendiğini, çoğunluğun kararının doğru olduğunu düşündüklerini böylelikle de Allah'ın ayetlerinden gafil olduklarını belirten ifadelerine değinmiştir. Ayrıca İbn Mutahhar el-Hillî'ye göre bazı insanlar, yönetim işini hakkı olduğu için talep etmiş, dünyadan yüz çeviren az sayıda insan ona biat etmiş böylece onlar, uyulması emredilen ve öne geçirilen kişiye uymuşlardır.⁵²⁸ İbn Teymiyye, hemen sonrasında bu iddiaları gündemine almakta ve eleştirilerini sıralamaktadır.

İbn Teymiyye'nin bu bağlamda değerlendirmeye aldığı ilk husus, Hz. Peygamber'in vefatının ardından Müslümanların dört gruba ayrıldığı yönündeki iddiadır. Ona göre bu iddia, kabul edilebilir değildir. Zira bize sahabeden hiçbirinin bu gruplardan birine dâhil olduğuna dair herhangi bir bilgi aktarılmamıştır. Ayrıca İbn Mutahhar el-Hillî'nin Hz. Ebubekir'in haksız yere hilafet talebinde bulunduğu ya da Hz. Ali'nin haklı olarak hilafeti istediğine dair değerlendirmeleri de gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Hz. Ali, Hz. Osman'ın katledilmesinden önce böyle bir talepte bulunmadığı gibi Hz. Ebubekir de hilafet konusunda haksız bir talepte bulunmamıştır.⁵²⁹ Ayrıca Hz. Ebubekir, hilafeti kendisi talep etmemesine rağmen insanların büyük çoğunluğu ona biat etmiştir.⁵³⁰ İbn Teymiyye, eserinin devamında yukarıda hülasa edilen hususları ayrıntılı olarak ele alıp değerlendirmekte ve Hillî'nin bu iddialarını ayetler, hadisler ve tarihî rivayetlere dayanan uzun açıklamalarla tenkit etmektedir. Özellikle ilk üç halifeyi Kur'an'da zikredilen "es-sabikûne'l-evvelûn"un içerisinde görmekte ve buradan hareketle hem onları hem de onlara biat edenleri, isabet üzere olanlardan saymaktadır.⁵³¹

⁵²⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 9-10; İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 13-14.

⁵²⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 11.

⁵³⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 50.

⁵³¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 28.

İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne* adlı eserinde ittiba söylemi bağlamında “fırka-i naciye” olgusunu da gündeme getirmektedir. Zira ilk olarak İbn Mutahhar el-Hillî, yukarıda da belirtildiği gibi eserinde bu konuya temas etmiş ve İmamiyye Şiası'nı kurtuluşa erecek fırka olarak takdim etmiştir. İbn Mutahhar el-Hillî'nin bildirdiğine göre Nasırüddîn et-Tûsî, kendisine mezhepler hakkında soru sorulduğunda Tûsî, bu konuyu 73 fırka hadisi bir de sefine hadisi bağlamında araştırdıklarını ve fırka-i naciyenin İmamiyye olduğu kanaatine vardıklarını belirtmiştir.⁵³² Zira Tûsî'ye göre İmamiyye, diğer mezheplerden kesin bir biçimde ayrılmıştır⁵³³ ve İmamiyye'nin dışındaki tüm mezhepler, itikat esasları bakımından ortaktırlar.⁵³⁴ Devamında ise İbn Teymiyye, İbn Mutahhar el-Hillî ve imamî akide hakkında çok sayıda yerici ifadeye yer vererek İmamiyye'nin fırka-i naciye olmasının imkânsızlığına değinmektedir.⁵³⁵ Sonrasında o, İbn Mutahhar el-Hillî'nin iddialarının aksine imamî akidenin diğer tüm

⁵³² İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 24.

⁵³³ İbn Teymiyye, ilerleyen satırlarda Hillî'nin bu ifadesini tekrar gündeme getirmekte ve başta Haricilik, Mutezile ve Ehl-i Sünnet olmak üzere birçok mezhebin de kendine özgü görüşleri itibariyle diğer mezheplerden ayrıldığını belirtmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 460-462. Eğer burada İmamiyye'nin bütün görüşleri itibariyle diğer mezheplerden yalıtılmış bir görünüme sahip olduğu iddia edilirse denir ki İmamiyye, tevhid ve kader konusunda Mutezile ile ittifak halinde olduğu gibi diğer bazı konularda da Eşarî'nin *Makalât* adlı eserinde de belirttiği gibi farklı mezheplerle benzer görüşlere sahiptir. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 462-463. İbn Teymiyye'ye göre aslında bu noktada İmamiyye değil Ehl-i Hadis ve Ehl-i Sünnet ayrıcalıklı bir konuma sahiptir zira kitap ve sünnete bağlılık konusunda Ehl-i Sünnet'in sahip olduğu meziyete sahip olan bir başka yapı daha yoktur. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 463. Ayrıca bir mezhebin görüşleri itibariyle diğer mezheplerden ayrılması tek başına o mezhebin isabet üzere bulunduğu delalet etmediği gibi diğer mezheplerle ortak bazı görüşlere sahip olması da dalalet üzere bulunduğu anlamına gelmez. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 466.

⁵³⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 444; İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 24.

⁵³⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 445-452.

mezheplerden ayrılarak kendi içinde sistematik ve bütüncül bir yapı kurduğunu ihsas ettiren iddialarını eleştirir bir biçimde bu iddiaların aksine imamet konusunda başta İsmailîlik ve Nusayrîlik'te olduğu gibi çok farklı görüşlerin bulunduğunu belirten ifadelere yer vermiştir.⁵³⁶ Böylece İbn Teymiyye'ye göre imametın nas ile tayini konusunda bile çok sayıda gruba ayrılan Rafıza'nın fırka-i naciye olarak görülmesi, imkânsız bir hal almaktadır.⁵³⁷

Bu tartışmaların ardından İbn Teymiyye, sözü tekrar 73 fırka hadisine⁵³⁸ getirmekte ve bu hadisin Ehl-i Sünnet imamları tarafından rivayet edilmesi nedeniyle Şiîler açısından delil kabul edilemeyeceğini⁵³⁹ bir de bu hadisin Buharî ve Müslim'de geçmediğini belirtmektedir. Hatta İbn Teymiyye, İbn Hazm gibi bazı isimlerin bu

⁵³⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 453-454. Benzer değerlendirmeler için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 468; krş. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 470-484. İbn Teymiyye, imamet konusundaki farklı kabulleri aktarırken daha çok Eşarî'nin *Makalât* adlı eserinde geçen bilgilere yer vermektedir.

⁵³⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 474.

⁵³⁸ İbn Teymiyye, 73 fırka hadisinin metninden hareketle İslam toplumundaki firkalaşma hareketlerinin kaçınılmaz olduğunu belirtmekle birlikte aynı zamanda Âl-i İmran Suresi 103, 106 ve 110. ayetlerinin; En'am Suresi 159. ayetin; Bakara Suresi 213. ayetin ve Beyyine Suresi 4. ayetin firkalaşmayı yediğini de belirtmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 467.

⁵³⁹ İbn Teymiyye, İbn Mutahhar el-Hillî'nin delil olarak kullandığı mehdi hadisini de bu bağlamda değerlendirmekte ve Şiîler'in Sünnîler tarafından rivayet edilen bu hadis ile delalette bulunamayacaklarını belirtmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 95. Ayrıca ona göre İbn Mutahhar el-Hillî, bu hadisi kitaplarda geçmeyen ve ilim ehlinin bilmediği bir metinle zikretmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 96-97.

hadisin sıhhatini reddettiğine de değinmektedir.⁵⁴⁰ Ayrıca ona göre İmamiyye'nin ahad haberleri delil olarak kabul etmesi, büyük bir çelişkidir.⁵⁴¹ Bu değerlendirmelerin ardından İbn Teymiyye, fırka-i naciye ile ilgili kendi tespitlerine geçmektedir. Ona göre bu hadis iki şekilde açıklanmıştır. Birincisinde fırka-i naciyenin kim olduğu Hz. Peygamber'e sorulmuş ve Hz. Peygamber, "Benim ve ashabımın yolu üzere olanlardır" buyurmuştur. İkinci rivayete göre ise fırka-i naciye, Hz. Peygamber tarafından "cemaat" olarak nitelendirilmiştir. İbn Teymiyye'ye göre ise bu her iki ifade de İmamiyye'nin görüşünü nakzetmektedir ki bu durumda kurtuluşa eren firkanın İmamiyye olması, söz konusu değildir. Zira İmamiyye, cemaate muhalefet etmiş ve İslam ümmetinin çok önemli isimleri ile ilgili son derece olumsuz tutumlar geliştirmiştir. Ayrıca bu fırkaya mensup olanlar, sahabe ve peygamberin hayatı konusunda yeterli bilgiye sahip değillerdir. Fırka-i naciye, peygamberin ve sahabenin yolu üzere bulunanlar olduğuna göre bu konuda bilgi sahibi olmayan insanlar, fırka-i naciye'yi temsil edemezler. Öyleyse fırka-i naciye, İmamiyye ya da Rafıza değil Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'tir. Zira Ehl-i Sünnet, İmamiyye'de olduğu gibi cemaati terk etmemiştir. Böylece görülmektedir ki İbn Teymiyye'ye göre kurtuluşa erecek fırka olmanın temel koşulu, sünnete ittiba ve cemaate bağlılıktır ki bu vasfı yalnızca Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat taşımaktadır.⁵⁴²

İbn Teymiyye, fırka-i naciye ile ilgili tartışmaların ardından ittiba söylemi bağlamında İbn Mutahhar el-Hillî'nin "İmamiyye'nin görüşlerini masum imamlardan

⁵⁴⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 456. İbn Hazm'ın iftirak hadisi ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyre, el-Matbaa el-Edebiyye, Riyad, 1982, c. III, s. 292.

⁵⁴¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 456.

⁵⁴² İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 457-458.

almaları nedeniyle uyulması zorunlu mezhep olduğu”⁵⁴³ yönündeki iddialarını ele almaktadır. Zira İbn Mutahhar el-Hillî’ye göre İmamiyye, görüşlerini fazilet, ilim, zühd ve vera sahibi imamlardan almıştır ki bu imamlar, zamanlarının büyük bölümünü ibadet ve Kur’an tilavetiyle geçirirler. Ayrıca imamlar, kendi zamanlarının en zahid ve bilgili insanlarıdır⁵⁴⁴ ki İbn Teymiyye’ye göre bu iddia, yalın bir iddiadan ibarettir. Zira imamların yaşadığı dönemde Maruf el-Kerhî (ö. 200/815-16), İmam Şafî (ö. 204/820), Ebû Süleyman ed-Darânî (ö. 215/830), İshak b. Râheveyh (ö. 238/853) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi bu imamlardan çok daha zahid ve ilim sahibi insanlar yaşamıştır.⁵⁴⁵ Daha sonra İbn Teymiyye, İbn Mutahhar el-Hillî’nin başta Hz. Ali olmak üzere on iki imam ile ilgili imametlerine delalet eden çok sayıda övücü ifadesine yer vermiştir.⁵⁴⁶ Devamında İbn Teymiyye, İbn Mutahhar el-Hillî’nin bu iddiasını ele almakta ve İmamiyye’nin görüşlerini Ehl-i Beyt’ten ya da masum imamlardan almasının kabul edilebilir olmadığını dile getirmektedir. Kaldı ki imamîler, Hz. Ali ve ehl-i beyt imamlarına tevhid, adl ve imamet gibi usûllerinde muhaliftirler. Hatta İmamiyye, hilafet konusunda bile Hz. Ali’den farklı düşünmektedir çünkü Hz. Ali, İmamiyye’nin aksine ilk üç halifenin hilafetini kabul etmekteydi. Ayrıca İbn Teymiyye’ye göre İmamiyye, başta imamet olmak üzere sıfatlar ve kader gibi konularda çok farklı görüşlere sahiptir ki bu durum da bu

⁵⁴³ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 25.

⁵⁴⁴ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 25.

⁵⁴⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 21. İbn Teymiyye’nin belirttiğine göre fukahanın çoğunluğunun ilmîni imamlardan aldığı yönündeki iddia da kabul edilebilir değildir. Bkz. *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 21.

⁵⁴⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 7-16; İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 25-33.

görüşlerin masum imamlardan alınmış olmasının mümkün olmadığına işaret etmektedir.⁵⁴⁷

4. İmamete Delil Olarak Alınan Ayetler

İmametın teorik olarak ele alınıp ayetle temellendirilmesi şeklindeki yaklaşım, *Minhacu'l-Kerame*'de çoğunlukla ikinci planda kalmış ve tartışma, genellikle Hz. Ali'nin imametinin ayetle temellendirilmesi bağlamında sürdürülmüştür. Böylece teorik bir biçimde imamet inancının değil de Hz. Ali'nin imametinin ayet ve hadislerle temellendirilmesi şeklindeki yaklaşım, İbn Mutahhar el-Hillî'nin bu konudaki temel hareket noktalarından birini oluşturmuştur. Bu doğrultuda *Minhacu'l-Kerame*'ye bakıldığında bu eserin birçok yerinde ayetle istidlâl yöntemine başvurulduğu görülmektedir. Hatta İbn Mutahhar el-Hillî, özellikle ayetle temellendirme şeklindeki yaklaşımı son derece önemli görüyor olmalı ki eserinde bu konuya özel bir bölüm ayırmıştır. Bu doğrultuda kırktan fazla ayeti⁵⁴⁸ Hz. Ali'nin imameti ve faziletine doğrudan işaret eden deliller olarak öne süren Hillî, bu ayetlerle ilgili uzun açıklamalara yer vermektedir.

Hillî'nin tutumu böyle olunca İbn Teymiyye de bu ayetleri rivayet ve dirayet yönünden teker teker ele almış ve Hillî'nin bu ayetlere getirmiş olduğu yorumları

⁵⁴⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 17-18.

⁵⁴⁸ Bu ayetler; Maide Suresi 3, 54-55 ve 67, Necm Suresi 1 ve 2, Ahzab Suresi 33, 56, Nur Suresi 36, Şûrâ Suresi 23, Bakara Suresi 43, 207, 274, Âl-i İmran Suresi 61, Bakara Suresi 37 ve 124, Meryem Suresi 96, Ra'd Suresi 7, 43, Saffât Suresi 24, Muhammed Suresi 30, Vâkıa Suresi 10-12, Tevbe Suresi 20, 119, Mücadele Suresi 12, Zuhuf Suresi 45, Hakka Suresi 12, Ğâşiye Suresi 1-5, Zümer Suresi 33, Enfâl Suresi 62-64, Hadîd Suresi 19, Rahman Suresi 19-22, Tahrîm Suresi 4, 8, Beyyine Suresi 7, Furkân Suresi 54, Tâhâ Suresi 29, Hicr Suresi 47, A'raf Suresi 172. ayetleridir. Bkz. İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 65-88; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s. 5-298.

etraflı bir biçimde değerlendiren tenkit etmiştir. Bazen de o, ayete ayetle karşılık vererek tam aksi yönde açıklamalarda bulunmuştur. Böylece aynı zamanda hadis rivayetlerinin de bolca kullanıldığı bir alan oluşturulmuş ve bu ayetlerle ilgili uzun açıklamalara yer verilmiştir. İbn Mutahhar el-Hillî'nin Maide Suresi'nin 3. ve 67. ayetlerine ek olarak Ahzab Suresi'nin ise 33. ayeti gibi imamet tartışmaları bağlamında sıkça gündeme gelen ayetlerin yanı sıra imamet konusuyla bağdaştırılması neredeyse imkânsız olan çok sayıda ayeti Hz. Ali'nin imametine delil olarak öne sürdüğü görülmektedir. Bu yaklaşım hem tartışmayı bağlamından saptırarak gerçeklik zemininden uzaklaştırmış hem zorlama te'villere kapı aralamış hem de Hillî'nin ifadelerine bazı noktalarda mitolojik bir boyut kazandırmıştır.⁵⁴⁹ Diğer ayetlere nispetle bu tür nakillerde İbn Teymiyye'nin işinin daha kolay olduğu ve hem akli delillere hem de tarihî verilere çokça yer vererek Hillî'nin görüşlerini tenkit ettiği görülmektedir. Bununla birlikte İbn Teymiyye'nin kendisinin de bir anlamda bağlama uyarak zaman zaman mitolojik denebilecek bazı açıklamalarda bulunduğu belirtilmelidir.

İbn Teymiyye, İbn Mutahhar el-Hillî'nin Hz. Ali'nin imametine delil olarak öne sürdüğü ayetleri değerlendirirken genel olarak bu ayetlerin Hz. Ali'nin imametine işaret etmediğini, bu yöndeki tefsir ve rivayetlerin sahih olmadığını, ravilerinin ilim ehline sika kabul edilmediğini ve Şîî geleneğin dışındaki bazı tefsirlerde de bu türden yorumların bulunmadığını dile getirmektedir. İbn Teymiyye, imamete delil gösterilen bazı ayetleri değerlendirirken Şîî tefsir eserlerine de müracaat etmekte ve Hillî'nin söylediklerinin aksine kendi geleneğinde bile bu ayetlerin Hz. Ali'nin imametine delalet ettiğini öne sürmeyenlerin bulunduğunu belirtmektedir. Bazen de İbn

⁵⁴⁹ İbn Mutahhar el-Hillî'nin Necm Suresi'nin 1. ve 2. ayetleri ile ilgili yapmış olduğu yorumlar, bu bağlamda değerlendirilebilir. Bkz. İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 68.

Teymiyye, kendi geleneğine yaslanarak Hillî'nin belirttiğinin aksine Hz. Ali'nin imametini delil olarak öne sürülen ayetlerin aslında Hz. Ebubekir'in hilafetine işaret ettiğini belirtmekte ve bu yöndeki rivayetlere yer vermektedir.⁵⁵⁰ Zaman zaman da o, işi bir ileri noktaya götürerek İbn Mutahhar el-Hillî'nin bazı ayetlerle ilgili açıklamalarını batınî te'vil kategorisinde değerlendirmektedir. Yine İbn Teymiyye, İbn Mutahhar el-Hillî'nin bu bağlamdaki ifadelerini genel anlamda zanna dayalı, batıl, yalan ya da safсата türünden ifadeler olarak nitelendirmektedir.⁵⁵¹

İmamete delil olarak ele alınan ayetlerle ilgili tartışmalarda daha önce de değinildiği gibi çok sayıda hadis malzemesinin delil olarak kullanıldığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Özellikle Hillî, imamete delil olarak öne sürdüğü ayetleri verdikten hemen sonra genellikle ayetin nüzul sebebini açıklarken tarihsel bağlamdan ve siyak-sibak ilkesinin gözetilmesinden ziyade hadisle temellendirme yoluna gitmektedir. İbn Teymiyye ise hemen sonrasında bu hadislerin ilim ehlinin ittifakıyla uydurma olarak kabul edildiğini, ravisinin güvenilir olmadığını, birçok temel hadis eserinde de ilgili rivayetlerin geçmediğini dile getirerek cevap vermektedir. İmamet ya da hilafetle ilişkisi bağlamında uzlaşma sağlanan ayet ve hadislerde ise o, bu nakillerin Hz. Ali'nin fazileti özellikle de imameti ile doğrudan ilişkilendirmenin mümkün olmadığını dile getirerek tartışmayı sürdürmektedir.

Hz. Ali'nin imametinin nas ile temellendirilmesi bağlamında İbn Mutahhar el-Hillî'nin eserinin ilgili bölümünde kırktan fazla ayetin delil olarak öne sürüldüğünü yukarıda belirtmiştik. Gerek bu ayetlerin büyük bir kısmının imametle ilişkilendirilmesinin neredeyse imkânsız olması gerekse bu ayetlerin tamamının söz

⁵⁵⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s. 11.

⁵⁵¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s. 8.

konusu edilmesinin tezin hacmini fazlasıyla artıracak olması nedeniyle imamet konusunda çokça tartışılan iki ayete temas edilecektir.⁵⁵² Bu ayetler, Maide Suresi'nin 3. ve 67. ayetleridir. İbn Mutahhar el-Hillî'nin *Minhacu'l-Kerame* adlı eserindeki sıralamaya baktığımızda bu ayetlerden ilk olarak Maide Suresi'nin 67. ayetini delil olarak öne sürdüğü görülmektedir. İbn Mutahhar el-Hillî, diğer ayetlerde de olduğu gibi ilk olarak ayetin metnini vermekte daha sonra ise delillerini sunmaktadır.⁵⁵³ Maide Suresi'nin 67. ayetinde ise mealen şöyle buyrulmaktadır: “Ey Resul! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Doğrusu Allah, kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez.” Hillî, ayetin metnini verdikten hemen sonra açıklamalarına geçmekte ve ayeti, Hz. Ali'nin imametinde delalet edecek şekilde tefsir etmektedir.

İbn Mutahhar el-Hillî'ye göre ashab, bu ayetin Hz. Ali'nin imameti hakkında nazil olduğu hususunda ittifak etmiştir. Hillî'nin Sa'lebî'nin tefsirinden aktardığına göre bu ayet, Hz. Ali'nin fazileti ile ilgilidir. Zira bu ayetin nüzulünden sonra Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin elini tutarak “Ben kimin mevlasıysam Ali de onun

⁵⁵² Ayrıca doğrudan bu konuya hasredilmiş akademik bir çalışmanın yapılmış olması da diğer ayetlerden sarf-ı nazar etmemizin nedenleri arasındadır. İlgili çalışma için bkz. Adnan Gedikoğlu, *Kur'an Ayetleri Bağlamında İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve İbn Teymiyye'ye Göre İmâmet Anlayışı*. İbn Mutahhar el-Hillî'nin *Minhacu'l-Kerame* adlı eserinde ayetlerle ilgili kısımdan hemen sonra hadislerle temellendirme şeklinde bir bölüm yer almakta ve bu bölümde Hz. Ali'nin imametinde delalet ettiği ileri sürülen 12 hadise yer verilmektedir. İmamet konusunda Hillî ile İbn Teymiyye arasında hadisler bağlamında geçen tartışmalar; yöntem, istidlâl ve kullanılan rivayetler bakımından ayetlerle ilgili bölümle büyük oranda benzerlik arz ettiğinden bu konuya tezimizde ayrıca yer verilmemiştir. İmamet hadisleriyle temellendirilmesi ile ilgili tartışmaların yer aldığı kısım için bkz. İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 83-87; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s. 298-420.

⁵⁵³ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 66-67.

mevlasıdır” buyurmuştur.⁵⁵⁴ İbn Teymiyye’nin Hillî’ye verdiği cevaba baktığımızda ise o, ilk olarak bu ayetin Hz. Ali hakkında nazil olduğu ve ashabın bu konuda ittifak ettiği yönündeki iddianın apaçık bir yalan olduğunu ve böyle bir ittifakın hiçbir zaman gerçekleşmediğini belirtmektedir. Ayrıca o, Hillî’nin bu ayetleri tefsir ederken kullandığı hadisleri rivayet ettiği ravilerin çoğunlukla mevzu haber rivayet ettiklerini⁵⁵⁵ ve bu hadislerin *Müsned* ve *Sünen*’lerde geçmediğini ifade etmektedir.⁵⁵⁶ Daha sonra İbn Teymiyye, Şiiler’in hadis tenkidinde çok zayıf olduğunu ileri sürmekte⁵⁵⁷ ve hadis uydurma bir de zayıf hadis rivayet etme faaliyetlerine temas ederek Hillî’nin öne sürdüğü rivayetin de uydurma bir hadis olduğunu söylemektedir.⁵⁵⁸

İbn Teymiyye’nin Hillî’nin iddiaları⁵⁵⁹ doğrultusunda temas ettiği bir başka nokta ise Gadir-i Hûm olayıdır. İbn Teymiyye’nin belirttiğine göre bu hadise, Hz. Peygamber veda haccından dönerken gerçekleşmekle birlikte Hillî’nin bu ayeti temellendirmek için kullandığı ayetler, bu olaydan çok önce inmiştir.⁵⁶⁰ İbn Teymiyye’ye göre böylece bütün bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda Hz. Ali’nin imametine delil olarak öne sürülen ayet ve hadislerin onun imametine delalet eden herhangi bir yönünün bulunmadığı anlaşılmakta ve özellikle söz konusu ayetin umûm ifade ettiği kendiliğinden ortaya çıkmış olmaktadır. Kaldı ki eğer Hz. Ali’nin imameti, Hillî’nin iddia ettiği gibi Allah’ın tebliğini emrettiği hususlardan olsaydı

⁵⁵⁴ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu’l-Kerame*, s. 66; İbn Teymiyye, *Minhacu’s-Sünne*, c. VII, s. 32.

⁵⁵⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu’s-Sünne*, c. VII, s. 34-35.

⁵⁵⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu’s-Sünne*, c. VII, s. 42.

⁵⁵⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu’s-Sünne*, c. VII, s. 37.

⁵⁵⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu’s-Sünne*, c. VII, s. 38-42.

⁵⁵⁹ Bu iddialar için bkz. İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu’l-Kerame*, s. 66-67.

⁵⁶⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu’s-Sünne*, c. VII, s. 44-47.

peygamber onu hemen tebliğ ederdi. Zira kesin olarak bilinmektedir ki Hz. Peygamber, tebliğ konusunda Allah'a asla karşı gelmez.⁵⁶¹

İbn Mutahhar el-Hillî, Hz. Ali'nin imametini delil olarak Maide Suresi'nin 67. ayetinin ardından aynı surenin 3. ayetine yer vermektedir. Ayetin ilgili kısmında mealen şöyle buyurulmaktadır: “Bugün size dininizi ikmal ettim, size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslam'ı seçtim.” Hillî'nin belirttiğine göre Ebu Nuaym'ın Ebu Said'e isnad ettiği bir hadiste Hz. Peygamber, Gadir-i Hûm'da Hz. Ali'nin ellerini havaya kaldırmıştı ki bu esnada yukarıdaki ayet nazil oldu. Bunun üzerine peygamber, “Allahu Ekber! Allah dinini tamamladı. Peygamberliği ve benden sonra Ali'nin imametini tercih etti” demiştir. Daha sonra ise “Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır” ifadesini kullanmıştır.⁵⁶² Hillî'nin iddialarına cevaben İbn Teymiyye, ilk olarak yukarıdaki hadisin sıhhatini tartışmaya açmaktadır. Böylece o, sadece bir kişiye isnad edilen hadisin sahih olamayacağını ve hadisi rivayet eden Ebu Nuaym'ın da çok sayıda mevzu hadis rivayet etmekle tanındığını belirtmektedir. Yine o, bu hadisin mevzu olduğunun ilim ehline bilindiğini ve hadis kitaplarında bu tür bir rivayetin yer almadığını öne sürmektedir.⁵⁶³ Devamında İbn Teymiyye, bu ayetin Hz. Peygamber Arafat'ta vakfede iken indiğini ve bu tarihin Gadir-i Hûm'dan 9 gün önce olduğunu bildirmektedir.⁵⁶⁴ Ayrıca İbn Teymiyye'ye göre Hz. Ali'nin imameti bir yana bu ayetten sadece Allah'ın dinini ve müminler üzerindeki nimetini tamamladığı bir de din olarak İslam'dan razı olduğu anlamı çıkmaktadır.⁵⁶⁵ Bütün bu veriler de

⁵⁶¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s. 47-48.

⁵⁶² İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 67; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s. 52.

⁵⁶³ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s. 53

⁵⁶⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s. 54.

⁵⁶⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s. 55.

göstermektedir ki İbn Mutahhar el-Hillî'nin imameti özellikle de Hz. Ali'nin imametini ayetle temellendirme şeklindeki yaklaşımı, İbn Teymiyye tarafından hadis tenkidi, tefsir ilmi ve tarihî rivayetler bağlamında ele alınmakta ve tam aksi yönde iddialarla tenkit edilmektedir.

5. Hz. Ali'nin İmameti

Hz. Ali'nin imameti ve masumiyeti ile ilgili iddialar, İbn Mutahhar el-Hillî ile İbn Teymiyye arasındaki temel tartışma konularının başında gelmektedir. Bu doğrultuda İbn Mutahhar el-Hillî'nin *Minhacu'l-Kerame* adlı eserinde Hz. Ali'nin imameti bahsine özel bir fasıl ayırdığı görülmektedir. Hillî'nin imamet ve ismet bağlamında ileri sürdüğü görüşler ise İbn Teymiyye tarafından ayrıntılı olarak ele alınmış ve tenkit edilmiştir. Bu noktada İbn Teymiyye'nin tartışmayı Hz. Ali'nin imametinden ve masumiyetinden gaib imam ve gaybet inancına kaydırarak daha çok bu zeminde sürdürmeyi tercih ettiği görülmektedir. Böylece o, imamın gaib olmasından hareketle çok sayıda açıklama yapmakta ve gaybet inancını eleştirmektedir. Buna ek olarak İbn Teymiyye, imamet konusunu da daha çok lütuf ve salâh-aslah gibi kelâmî konular bağlamında da ele almaktadır. Ayrıca İbn Teymiyye'nin tartışmanın merkezinde Hz. Ali'nin imameti ya da masumiyeti olmasına rağmen çoğunlukla genelleme yaptığı ve konuyu Şîî düşüncedeki genel imamet ve ismet telakkileri bağlamında tartışma eğiliminde olduğu görülmektedir.

İbn Mutahhar el-Hillî'nin bu bağlamda Hz. Ali'nin imametine delalet eden çok sayıda açık delilin bulunduğunu hatta bu delillerin sayılamayacak kadar çok olduğunu belirttiği görülmektedir. Bu nedenle İbn Mutahhar el-Hillî, öncelikle aklî olarak

nitelendirdiği delillere yer vermektedir. Böylece İbn Mutahhar el-Hillî'ye göre imamın kesinlikle masum olması gerekir ki bu nitelik sadece Hz. Ali'de ve diğer imamlarda bulunmaktadır.⁵⁶⁶ İmamın ve imamet kurumunun zorunluluğuna gelince İbn Mutahhar el-Hillî'nin bu noktada insanın sosyal bir varlık olması nedeniyle tek başına yaşayamayacağı tespitine yer verdiği görülmektedir. Ayrıca bir arada yaşamak zorunda olan insanların birçok sorunla karşılaşması kaçınılmazdır ki bu olumsuzluktan kurtulmanın tek yolu, masum bir imamın Müslümanların başına tayin edilmesidir. Bu masum imam, hatadan korunmuş olmasının yanı sıra bir başka imama da ihtiyaç duymamalıdır. Zira bu durum, teselsülü gerektirir.⁵⁶⁷ İbn Mutahhar el-Hillî'ye göre Hz. Ali'nin imametine delalet eden bir başka husus, imamın zorunluluğu ilkesine ek olarak yukarıda da belirtildiği gibi onun masumiyetidir. Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman masum olmadıklarına göre Hz. Ali'nin imameti, zorunlu bir aklî delil olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁶⁸

İbn Teymiyye'nin değerlendirmelerine baktığımızda ona göre Hillî'nin bu aklî delilleri batıldır. Zira toplumun ıslahı için bir imamın atanması gerekli iken bu imamın masum olması gerekmez. Bilinmektedir ki insanlar, toplumun yönetimi ya da yönetici ile yönetilenlerin hak ve sorumluluklarını masum olan peygamberden zaten öğrenmiştir. Hatta insanların bu şekilde elde ettiği bilgiler, masum imamdan elde edildiği ileri sürülen bilgilerden çok daha evladır. Ayrıca imamın masum olduğu kabul edilse bile gaybet döneminde kendisinin emir ve nehiyelerine ulaşmak söz konusu değildir. İmamın naibleri ise masum olmamalarının⁵⁶⁹ yanı sıra onun bilgisi dâhilinde

⁵⁶⁶ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 63.

⁵⁶⁷ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 63-64.

⁵⁶⁸ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 64; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 382-383.

⁵⁶⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 447.

olmayan şeylere göre hareket etmektedirler. Böylece Müslümanlar, bütün bunları kendilerine tekrar öğretecek masum bir imama ihtiyaç duymaz. Din alanındaki bilgiler için de durum böyledir.⁵⁷⁰ Devamında İbn Teymiyye, kendi yaşadıkları dönemde masum imamın gaib olduğunu dolayısıyla toplumun ıslahı ve yönetimi adına kendisinden bir şeyler sadır olamayacağını bu yönüyle de gaib imamın herhangi bir hakikatının bulunmadığını belirtmiştir. Gaib imamın yokluğu nedeniyle imametin gerekleri yerine getirilemediğine göre öyleyse bu imama da ihtiyaç kalmamaktadır.⁵⁷¹

İbn Teymiyye'nin masum imam telakkisi bağlamında genel değerlendirmelerinin yanı sıra Hz. Ali'nin müstakil bir biçimde söz konusu edildiği bazı tespitleri de önemli bir yer tutmaktadır. Bu doğrultuda İbn Teymiyye'nin Hz. Ali'nin masumiyeti ile ilgili öne sürdüğü iddialardan biri de eğer masumiyetten bahsedilecekse masumiyeti ilk üç halifenin Hz. Ali'den daha çok hak ettiği yönündedir. Zira İbn Teymiyye'ye göre Hz. Ali'nin ilk üç halifeye nispetle masumiyeti hak edecek herhangi farklı bir özelliği ya da üstünlüğü yoktur. Ona göre Ehl-i Sünnet'in temel görüşü olan halifelerin masumiyetinden bahsetmeme şeklindeki tavrı ise temelde Allah'ın peygamberlerin dışında imam ya da halife herhangi bir masum insan yaratmayacağı yönündeki inancıyla ilgilidir.⁵⁷² İbn Teymiyye'ye göre Hz. Ali'nin kendisinin bizzat masum olduğunu bildirmesi buna karşın Hz. Ali'nin dışında hiç kimsenin böyle bir iddiada bulunmaması dolayısıyla Hz. Ali'nin masum olduğu yönündeki iddia, sanıldığı gibi aksine hiç de aklî değildir. Zira bir kişinin söylediği bir söz, sadece o kişi söylediği için sahih olamaz. Kaldı ki Hz. Ali'nin kendisinin masum olduğuna dair bir ifadesi de asla olmamıştır. Dolayısıyla Hz. Ali,

⁵⁷⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 385.

⁵⁷¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 385-386.

⁵⁷² İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 434-435.

masum olmadığını bildiği için birçok konuda istişarede bulunmuştur. Yine Hz. Ali'nin vermiş olduğu birçok karardan vazgeçmiş olması da bu duruma işaret etmektedir.⁵⁷³ Tartışma, Hz. Ali'nin nas ile imam tayin edildiğine geldiğinde ise İbn Teymiyye, bu iddiayı kesin bir dille reddetmektedir. Ona göre eğer ille de nas ile tayin fikrinden bahsedilecekse Hz. Ebubekir'in Hz. Peygamber'den sonra hilafet makamına nas ile tayin edildiğine dair çok açık deliller bulunmaktadır. Zira hadis, fıkıh ve kelâm ehlerinden birçok kimse, Hz. Ebubekir'in nas ile tayin edildiği fikrini taşımaktadır.⁵⁷⁴ Bu doğrultuda bazen de İbn Teymiyye, İmamiyye'nin karşısında Zeydiyye'yi konumlandırmakta ve Zeydiyye'nin Şii bir fırka olmasına rağmen Hz. Ali'nin nas ile tayini konusunda kendilerinden farklı düşündüğünü belirtmektedir.⁵⁷⁵

İbn Teymiyye, ilgili bölümde Hillî bu konuda herhangi bir iddiada bulunmamasına rağmen imametın lütuf bağlamında ele alınmasını da gündeme getirmekte ve bunun mümkün olmadığını ifade eden uzun açıklamalara yer vermektedir.⁵⁷⁶ İbn Teymiyye'nin imamet konusunu salâh-aslah bağlamında ele alırken de benzer bir tutum içerisinde olduğu söylenebilir. İbn Teymiyye'nin bazen de ismet inancının karşısına icmâyı çıkardığı görülmektedir. Zira ona göre masum olduğu ileri sürülen bir kişinin ismetinin sübûtundansa ümmetin icmâsıyla oluşan ismetin sübûtu daha makuldür. Böylece masum imamla gerçekleşmesi beklenen maslahat icmâ ile sağlanmış olur. İbn Teymiyye'ye göre Rafıza'nın tek bir kişinin ismetini mümkün görürken ümmetin ismeti olan icmâyı bu bağlamda değerlendirmemesi ve masum imam olmadığında halkın doğruluktan uzaklaşacağını aynı zamanda hataya düşeceğini

⁵⁷³ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 439-440.

⁵⁷⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 444; krş. *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 452.

⁵⁷⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 445.

⁵⁷⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 388 vd.

iddia etmesi son derece yanlıştır. Zira tarihsel tecrübe göstermiştir ki her ne kadar aralarında ihtilaf da olsa ümmetin ileri gelenleri bir konu üzerinde ittifak ettiğinde ve icmâ oluştuğunda bu durum, bir kişinin ismetiyle ortaya çıkacak hatasızlık durumundan her zaman daha hayırlıdır.⁵⁷⁷

6. On İki İmamın İmameti

İbn Mutahhar el-Hillî'nin *Minhacu'l-Kerame* adlı eserinde imamet tartışmaları bağlamında on iki imamın da söz konusu edildiği görülmektedir. Bu doğrultuda Hillî, on iki imamla ilgili müstakil bir fasıl açmakta ve bu bölümde ilk olarak on iki imamın imametinin nassa dayandığını belirtmektedir. Hillî'nin on iki imamın imametine delil olarak sunduğu hadise göre Hz. Peygamber, Hz. Hüseyin'e hitaben şöyle demiştir: "Bu, babası ve kardeşi imam olandır. Aynı zamanda dokuz imamın babasıdır. Bu imamların sonuncusu, yeryüzünü adaletle dolduracaktır."⁵⁷⁸ Hillî'nin bu iddiasının ardından İbn Teymiyye, işe ilk olarak bu hadisin sadece İmamiyye Şiası tarafından rivayet edildiğini geriye kalan Zeydiyye ve İsmailiyye gibi çok sayıda Şîî fırkanın bu rivayeti yalanladığını belirterek başlamaktadır.⁵⁷⁹ İbn Teymiyye'ye göre bu rivayet, aynı zamanda diğer Şîî fırkaların naklettiklerine de aykırıdır. Zira İsnâ Aşeriyye dışında kalan Şîî fırkalar, imamların sayısının on iki ile sınırlandırıldığı rivayetlerden farklı haberlere yer vermektedir. İbn Teymiyye'nin bir başka iddiası ise mütekaddimun Şia olarak isimlendirdiği Şîî düşüncenin ilk dönem temsilcilerinin böyle bir hadisi nakletmedikleri yönündedir. Yine İbn Teymiyye'nin bildirdiğine göre

⁵⁷⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 409-410.

⁵⁷⁸ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 101; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VIII, s. 247.

⁵⁷⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VIII, s. 247.

Ehl-i Sünnet âlimleri, bu hadisin yalan olduğunu şüpheye yer vermeyecek bir biçimde ortaya koymuşlardır.⁵⁸⁰

Yukarıdaki hadisle ilgili eleştirilerini sürdüren İbn Teymiyye, bu bağlamda sözü on ikinci imama getirmektedir. Buna göre on birinci imam Hasan el-Askerî'nin ölümünden önce kimse on ikinci imamın imametinden bahsetmemiştir. Benzer bir şekilde ne Hz. Ali döneminde ne de Emevîler devrinde bu on iki imamla ya da on ikinci imamla ilgili herhangi bir bilgi aktarılmıştır. İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre Mütেকaddimun Şia'nın durumu da bu hal üzeredir.⁵⁸¹ Devamında İbn Teymiyye, sahabenin Hz. Ali ve on iki imamın imametini gizlediği yönündeki iddianın büsbütün yalan olduğunu belirtmekte⁵⁸² ve ilk üç halifenin fazileti ile ilgili on iki imama nispetle çok daha fazla sayıda hadisin nakledildiğini belirtmektedir.⁵⁸³ Daha sonra bu hadisin tam aksi yönde rivayetlere yer veren İbn Teymiyye, esasında bu hadislerde on iki imam ile kastedilenin Kureyş'e mensup on iki halife olduğunu öne sürmekte ve bu durumu hadisler bağlamında temellendirme yoluna gitmektedir.⁵⁸⁴ Devamında İbn Teymiyye, mehdi ile ilgili Sünnî hadis kaynaklarında geçen rivayetlere yer vermekte ve buradan hareketle mehdinin İmamiyye'nin iddia ettiğinin aksine on ikinci imam olmadığını öne sürmektedir. Zira İmamiyye Şiası'na göre mehdinin adı Muhammed b. el-Hasan iken hadislerde de geçtiği üzere Hz. Peygamber'in bildirdiği mehdinin adı

⁵⁸⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VIII, s. 248. İbn Teymiyye'nin bu hadise yönelik hadis tenkidi bağlamında getirmiş olduğu eleştiriler için ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VIII, s. 251-252.

⁵⁸¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VIII, s. 249.

⁵⁸² İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VIII, s. 250.

⁵⁸³ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VIII, s. 251.

⁵⁸⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VIII, s. 252-253.

Muhammed b. Abdullah'tır.⁵⁸⁵ Son olarak İbn Teymiyye, Şîî gelenek içerisinde İslam dünyasının değişik bölgelerinde çok sayıda mehdinin ortaya çıktığını ve Şîî düşüncenin mehdi söyleminin bir bütünlük arz etmediğini öne sürmektedir. Tüm bu değerlendirmeleri yaparken de o, İsnâ Aşeriyye'nin gaybette bulunan mehdisinde İsmailî ve Karmatî gelenek içerisinde çıkan mehdinin en azından hayatta olması nedeniyle daha makul olduğunu dile getirmekten de uzak durmamıştır.⁵⁸⁶

7. İmamların Masumiyeti Meselesi

İbn Teymiyye, imamların masumiyeti konusuna geçmeden önce peygamberlerin masumiyeti konusunu gündeme getirmektedir. Zira İbn Mutahhar el-Hillî de bu konuya temas etmiş ve peygamberlerin küçük ve büyük bütün günahlardan masum olduğunu dile getirmiştir.⁵⁸⁷ İbn Teymiyye'nin Eşari'nin *Makalât* adlı eserinden aktardığı bilgilere göre ise bu konu, İmamiyye içerisinde tartışmalı bir konudur ve İmamîler bu konuda iki gruba ayrılmışlardır. Birinci gruba göre peygamberlerin günah işlemesi mümkündür ancak imamların mümkün değildir. Zira peygamberlerin günah işlemeleri söz konusu olduğunda onlar, Allah tarafından vahiy yoluyla uyarılırlar. İmamlar ise vahiy almadıklarından yani vahiy ile uyarılma durumları söz konusu olmadığından masumdurlar. Dolayısıyla peygamberlerin günah işlemeleri söz konusu olsa da imamların söz konusu olmaz. İkinci gruba göre ise peygamberlerin günah işlemesi söz konusu değildir. Aynı şekilde imamların da günah işlemesi söz konusu olamaz. Hem peygamberler hem de imamlar, hatadan

⁵⁸⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VIII, s. 257.

⁵⁸⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VIII, s. 259-260.

⁵⁸⁷ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 15; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 99.

korunmuştur.⁵⁸⁸ Daha sonra ise İbn Teymiyye, konu ile ilgili kendi değerlendirmelerine geçerek peygamberlerin hem insanların en ahlaklıları ve faziletlieleri olduğunu hem de masum olduklarını dile getiren uzun açıklamalara yer vermiştir.

İbn Mutahhar el-Hillî'nin peygamberlerin masumiyeti ile ilgili bir başka iddiası ise Ehl-i Sünnet'in peygamberlerin masum olmadığı inancına sahip olduğu yönündedir.⁵⁸⁹ İbn Teymiyye'ye göre ise bu iddia hiçbir şekilde kabul edilebilir değildir zira Ehl-i Sünnet, peygamberlerin Allah'tan kendilerine bildirilenler konusunda masum olduklarında ittifak halindedir.⁵⁹⁰ Kaldı ki bu durum, risaletin gereğidir ve bu yönüyle tartışma götürmez bir nitelik arz etmektedir. Dolayısıyla peygamberler, Allah'ın emir ve nehiyelerini insanlara bildirme konusunda masumdur. Bu hususta kendilerinden hata sadır olması asla mümkün değildir.⁵⁹¹ İbn Teymiyye'ye göre peygamberlerden sadece ibadetlerde unutma ve yanılma gibi bazı küçük hatalar sadır olabilir ki bu hatalar sürekli olmadığı gibi dinin aslına etki edecek bir mahiyete de sahip değildir.⁵⁹² Ayrıca peygamberler, kendilerinden sadır olan küçük hatalarda ısrarcı olmazlar ve hemen tövbe ederek hata etmeden önceki hallerinden daha yüksek

⁵⁸⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 393-395; el-Eşarî, *Makalâtu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn*, c. I, s. 115-116.

⁵⁸⁹ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 12.

⁵⁹⁰ İbn Teymiyye'ye göre sadece Haricîler'den bir grup, peygamberlerin Allah'ın kendilerine bildirdiklerini tebliğ etmede masum olmalarına rağmen emir ve nehiyelerinde masum olmadıklarını dile getirmiştir ki ona göre bu görüşün sahih olmadığı ittifakla sabittir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 372.

⁵⁹¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 471. Krş. *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 396.

⁵⁹² İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 472-473.

bir mertebeye yükselirler.⁵⁹³ İbn Teymiyye, bu bağlamda peygamberlerin nübüvvet öncesi dönemdeki durumlarını da gündeme getirmekte ve bu dönemdeki masumiyetin nübüvvetin gerekliliklerinden olmadığını belirtmektedir.⁵⁹⁴

Peygamberlerin masumiyeti ile imamların masumiyetinin karşılaştırılmasının ve Ehl-i Sünnet'in peygamberlerin masumiyeti ile ilgili görüşlerinin aktarılmasının ardından İbn Teymiyye, İbn Mutahhar el-Hillî'nin başta Hz. Ali olmak üzere imamların da peygamberler gibi masum olduğu⁵⁹⁵ iddiasına geçmektedir.⁵⁹⁶ Bu doğrultuda İbn Teymiyye, konu ile ilgili değerlendirmelerine geçmeden önce bir tasnif yapmakta ve bu iddianın tüm Şîî fırkalar tarafından benimsenmediğini dile getirmektedir. Daha sonra ise imamların masumiyeti meselesinin öncelikli olarak "İmamiyye Rafızası"⁵⁹⁷ olarak nitelendirdiği İmamiyye Şiası'na ait olduğunu ve diğer Şîî fırkaların tamamının bu konuda İmamiyye ile hemfikir olmadıklarını dile getirmektedir. Örneğin İslam toplumlarının büyük bir kısmının yanı sıra Zeydiyye de bu konuda İmamiyye ile aynı fikirde değildir. İbn Teymiyye'nin bildirdiğine göre imamların masumiyeti konusunda İmamiyye ile aynı düşünceye sahip olan diğer Şîî fırka, İsmailiyye'dir.⁵⁹⁸ İsmailiyye fırkasına mensup olanlar, Benî Ubeyd'in masumiyetine inanmaktadırlar. İmamların masumiyeti ile ilgili Zeydiyye, İsmailiyye ve İmamiyye'nin görüşlerini aktaran İbn Teymiyye, özellikle İmamiyye ve

⁵⁹³ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 373.

⁵⁹⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 397.

⁵⁹⁵ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 63.

⁵⁹⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 99.

⁵⁹⁷ "İmamiyye Rafızası" şeklindeki kullanım için ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s. 220.

⁵⁹⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 374.

İsmailiyye'nin görüşlerini karşılaştırmakta ve İmamiyye'nin cehaletlerine rağmen birçok noktada İsmailiyye'den daha hayırlı olduğunu belirtmektedir.⁵⁹⁹

İbn Teymiyye'nin imamların masumiyeti meselesini Rafizîlerin şeriatı dayandıkları esaslar bağlamında da söz konusu ettiği görülmektedir. Ona göre Rafizîlerin şeriat esasları, ehl-i beyten aktarılan rivayetlere dayanmaktadır ki bunların bir kısmı doğru iken bir kısmı hatalıdır. Rafizîler, kendilerine bu şekilde ulaşan haberlerin doğruluğunu tespit için ise üç yöntem belirlemişlerdir. Birincisi haberi getiren kişinin peygamberler gibi masum olması, ikincisi haberi peygamberden nakleder gibi nakletmesi üçüncüsü ise on iki imamın yani masum imamların ve ehl-i beytin icmâsının bulunmasıdır. İbn Teymiyye'ye göre Rafizîler nezdinde şeriatın kaynağı bu usûle dayanmaktadır ki bu şekilde şeriat; Kur'an, sünnet, icmâ ve kıyasa değil de imamların masumiyetine dayandırıldığından fasiddir ve kabul edilemez.⁶⁰⁰ Kaldı ki Rafizîler, imamların özellikle de on iki imamın masumiyetinde aşırı gitmiş ve onları muhacir ve ensardan üstün tutmuşlardır. Hatta gulat Rafizîler, Hıristiyanların Hz. İsa'ya yönelik uluhiyyet iddialarında olduğu gibi imamlara dönük uluhiyyet iddialarında bulunarak⁶⁰¹ onları peygamberlerden bile üstün tutmuştur.⁶⁰² İbn

⁵⁹⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 452-453. Krş. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 380.

⁶⁰⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 69; krş. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 164-165; c. VI, s. 381.

⁶⁰¹ Örneğin İbn Teymiyye'ye göre gulat Şia'dan olan İsmailiyye, Hâkim Biemrillah ve diğer bazı imamların uluhiyyetine inanmakta ve Muhammed b. İsmail'in Hz. Peygamber'in şeriatını neshettiğini ileri sürmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 482.

⁶⁰² İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 482.

Teymiyye'ye göre imamların ya da Hz. Ali'nin masumiyetini iddia etmek bile tek başına Hıristiyanların Hz. İsa ile ilgili ulûhiyyet iddialarına benzemektedir.⁶⁰³

Bu bağlamda İbn Mutahhar el-Hillî'nin İmamiyye'ye mensup olanların fûrûa dair hükümlerini masum imamlardan aldıklarına dair iddiasına da değinmek gerekir. Ona göre imamların aktardığı bu hükümler, Hz. Peygamber'den aktarılmış o da bu hükümleri, Allah'tan vahiy yoluyla almıştır. Bu yüzden rey ve içtihat ile elde edilen görüşlere iltifat edilmediği gibi kıyas ve istihsana da yer verilmez.⁶⁰⁴ Daha sonra İbn Teymiyye, bazı gulat fikir ve uygulamaların Sünnîler arasında da yaygın olduğu iddiasına geçmektedir. Bu iddiaya göre Sünnîler, şeyhlerine ihtimam göstermede aşırıya kaçmışlar, şeyhlerin kabirlerinde istiğasede bulunmuşlar hatta şeyhlerinin hayatta olsa da olmasa da isteklerine cevap vereceklerine inanmışlardır. İbn Teymiyye'ye göre ise bütün bunlar, Şîî ya da Sünnî kim tarafından yapılırsa yapılsın Allah'ın ve resulünün kesinlikle nehyettiği hususlardır. Devamında ise İbn Teymiyye, vakıayı göz önünde bulundurmakta ve esasen bu tür uygulamaların Sünnîlerde görülse bile Rafizîlerde çok daha fazla bulunduğunu dile getirmektedir.⁶⁰⁵ Ayrıca ona göre kitap ve sünnete muhalif uygulamalar, Şîîlerde Sünnîlerden her zaman daha fazladır.⁶⁰⁶ İbn Teymiyye, imamların masumiyeti ile ilgili eleştirilerini sıralarken bu olgu kapsamında Sünnî muhayyileye yönelik muhtemel eleştirileri de bertaraf etme çabası içerisinde olmuştur. Bu doğrultuda o, ilk dört halifenin ya da *aşere-i mübeşşereden* sayılan insanların masum olduklarını asla iddia etmediklerini, onların

⁶⁰³ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 19; krş. *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 187.

⁶⁰⁴ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 30; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 99.

⁶⁰⁵ İbn Teymiyye, bu noktada muhtemelen bazı sufi zümreleri kastederek nüsk ve zühd ehlinin şeyhlerine tazimde aşırıya gittiğini belirtmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 483-486.

⁶⁰⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 483.

Allah'ın salih kulları olmalarına rağmen günah işlemelerinin mümkün olduğunu ancak tövbe etmek suretiyle hem bu günahlarından kurtulacaklarını hem de derecelerinin yükseltileceğini belirtmiştir.⁶⁰⁷

İbn Teymiyye'nin imamların masumiyeti bağlamında teorik anlamda zaman zaman ayetleri de söz konusu ettiği görülmektedir. Örneğin Nisa suresi 59. ayette Müslümanların bir konuda anlaşmazlığa düşmeleri halinde sorunu Allah'a ve resulüne götürmeleri emredilmiştir. İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre eğer peygamberlerin dışında masumiyetinden bahsedilebilecek insanlar yani masum imamlar olsaydı hiç şüphesiz Allah, Müslümanların sorunlarını onlara da götürmelerini emrederdi. Allah bunu emretmediğine göre öyleyse Kur'an, peygamberlerin dışında masumiyetinden bahsedilecek kimsenin bulunmadığına açık bir şekilde delalet etmiştir.⁶⁰⁸ İbn Teymiyye, eserinin ilerleyen bölümlerinde masumiyet meselesini tekrar gündemine almakta ve konuyu farklı bir açıdan değerlendirmektedir. Bu bağlamda İbn Teymiyye, imamların masumiyetinin kabul edilmesinin peygamberlerin nübüvvetiyle ortaklık oluşturacak olmasından ötürü geçerliliğinin olamayacağını farklı bir delil olarak ileri sürmektedir. Zira masumiyetin olduğu yerde koşulsuz itaat gerekir ki bu durum, sadece peygamberler için geçerlidir. Öyleyse sadece peygamberlere koşulsuz itaati emreden birçok Kur'an ayeti, imamların masumiyeti söylemini devre dışı bırakmaktadır. Etrafında masumiyet söylemi geliştirilen kişinin imam, evliya⁶⁰⁹ ya da

⁶⁰⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 336.

⁶⁰⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 381.

⁶⁰⁹ İbn Teymiyye, tam da bu noktada sufi düşünce içerisinde kendisine yer bulan bazı telakkileri ele almakta ve şeyhlerin masum olduğu söyleminin Rafizîlerin, İsmailîlerin ve Hıristiyanların masumiyet söylemlerinden çok da farklı olmadığını dile getirmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 189.

ulema olmasının hiçbir anlamı yoktur. Bu otorite kaynaklarının hepsi, peygamberlerle kıyaslanarak değerlendirmeye alınır.⁶¹⁰

İbn Teymiyye, peygamberler dışındaki otorite kaynaklarına dönük masumiyet söyleminin kitap, sünnet, icmâ ve selefe muhalefetten kaynaklandığını belirttiikten sonra Nisa Suresi 59. ayeti⁶¹¹ tekrar gündemine almakta ve bu ayette Müslümanlara bir anlaşmazlığa düşmeleri halinde sorunu sadece Allah'a ve resulüne götürmelerinin emredildiğini belirtmektedir. İbn Teymiyye'ye göre peygamberlerin dışında masum bir insan olsaydı yukarıda da belirtildiği gibi hiç şüphesiz ayette ondan da bahsedilirdi.⁶¹² İbn Teymiyye'nin masumiyet söyleminin eleştirisi bağlamında bu ayeti sıkça gündeme getirdiği görülmektedir. Fakat belirtmelidir ki İbn Teymiyye, aynı ayette geçen ûlu'l-emr kavramına dönük çoğunlukla herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Oysaki bu ibare, Şîh telakkîde masum imamlar anlamında yorumlanmıştır. Buna rağmen İbn Teymiyye, ayetin ilk kısmıyla istidlalde bulunmakta ve bu kavram etrafında sürdürülen tartışmalara temas etmemektedir. İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımı benimsemesinde ûlu'l-emr kavramının Sünnî düşüncede de benzer şekilde tartışılmış olmasının etkili olduğu ileri sürülebilir. İbn Teymiyye, İmamiyye Şiası açısından büyük önem arz eden masumiyet söylemine dönük bu tür eleştiriler getirdikten sonra küllî bir kaide benimsemekte ve şu ifadeleri kullanmaktadır: Biz, peygamberden sonra hiç kimsenin masum olduğuna inanmıyoruz. Halife olsun ya da olmasın hiçbir insan hatadan masum değildir.⁶¹³

⁶¹⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 188.

⁶¹¹ İbn Teymiyye, bu ayete ek olarak yine Nisa Suresi'nin 69. ve Cin Suresi'nin 23. ayetlerini bu doğrultuda kaydetmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 190.

⁶¹² İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 190.

⁶¹³ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 197.

B. Hilafet

1. İlk Üç Halifenin Hilafeti

a. Hz. Ebubekir'in Hilafeti

İbn Teymiyye, Hz. Ebubekir'in hilafeti ile ilgili tartışmalara geçmeden önce İbn Mutahhar el- Hillî'nin bir iddiasını gündeme getirmektedir. Bu iddiaya göre Ehl-i Sünnet, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra herhangi birinin imameti ile ilgili nas ve tayinde bulunmadığı ve herhangi bir vasiyet bırakmadan öldüğü kanaatini taşımaktadır.⁶¹⁴ İbn Teymiyye'ye göre ise bu görüş, Ehl-i Sünnet'in bütünü tarafından kabul edilmemektedir. Zira Ehl-i Sünnet'ten bir gruba göre Hz. Ebubekir'in imameti nas ile sabit olmuştur ki bu konuda bile bazı tartışmalar yaşanmıştır. Örneğin Kadı Ebû Yalâ'nın Ahmed b. Hanbel'den aktardığı iki rivayet bu duruma işaret etmektedir. Birinci rivayete göre Hz. Ebubekir'in hilafeti, seçimle gerçekleşmiştir. Bu görüş aynı zamanda Ehl-i Hadis'ten bir grubun, Mutezile'nin ve Eşariyye'nin görüşüdür. İkinci rivayete göre ise Hz. Ebubekir'in imameti, gizli nas ve işaretle sabit olmuştur. Hasan Basrî, Ehl-i Hadis'ten bir grup ve Haricîliğin Beyhesiyye kolu ise bu görüşü savunmaktadır.⁶¹⁵ Sonrasında İbn Teymiyye, Kadı Ebû Yalâ'nın hocası Ebû Abdullah İbn Hamid el-Bağdadî'nin görüşlerini aktarmakta ve bu konuda biri nas biri de açık istidlâl olmak üzere iki görüşün bulunduğunu dile getirmektedir.⁶¹⁶ Devamında ise o, İbn Hamid'in Buharî, Ebû Davud ve Ahmed b. Hanbel'den nakledilen yedi hadisi Hz.

⁶¹⁴ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 12.

⁶¹⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 487.

⁶¹⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 488.

Ebubekir'in hilafetine işaret eden naslar olarak öne sürdüğünü belirtmekte ve bu hadisleri aktarmaktadır.⁶¹⁷

İbn Teymiyye, İbn Mutahhar el-Hillî'nin iddialarına cevaben bir giriş yaptıktan sonra konuyu derinlemesine ele almaktadır. Bu doğrultuda Hz. Ebûbekir'in hilafeti ile ilgili tartışmaları sürdürürken İbn Hazm'ın görüşlerine geniş bir şekilde yer vermekte ve onun *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal* adlı eserinden çokça nakillerde bulunmaktadır. Buna göre İbn Hazm, şu ifadeleri kullanmaktadır: İnsanlar, Hz. Peygamber'den sonra imamet konusunda ihtilafa düştüler. Bir grup, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra hiçbir kimseyi halife tayin etmediğini ileri sürerken daha sonra görüşler farklılaşmış ve bazıları, namaz imamlığı konusunda Hz. Ebubekir'in öne çıkarılmasını onun hem imamet hem de hilafet konusunda delil teşkil ettiğini öne sürmüşlerdir. Bazılarına göre ise bu görüş doğru değildir ve Hz. Ebubekir, aralarında en faziletli olanı olduğu için öne çıkarılmıştır. Bir başka gruba göre ise Hz. Peygamber, Hz. Ebubekir'i kendisinden sonra insanların işlerinde açık bir nas ile tayin etmiştir.⁶¹⁸

Sonrasında İbn Teymiyye, İbn Hazm'ın şu ifadelerine yer vermektedir: İnsanların tamamının bu konuda mutabakat etmesi ve onu Allah'ın resulünün halifesi olarak isimlendirmeleri, Hz. Ebubekir'in hilafetine delil teşkil etmektedir.⁶¹⁹ Ayrıca İbn Hazm'a göre Hz. Ebubekir'in Hz. Peygamber'e istihlaf etmesi, sadece namaz imamlığıyla açıklanamaz. Zira Hz. Ebubekir, Hz. Peygamber hayattayken namaz konusunda ona istihlaf etmiş yani onun yerine namaz kıldırılmış ancak halife diye nitelendirilmemiştir. Böylece görülmektedir ki Hz. Ebubekir'in halife adını alması

⁶¹⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 488-493.

⁶¹⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 493; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, c. IV, s. 176.

⁶¹⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 494.

namaz imamlığıyla açıklanacak bir bağlamdan fazlasıyla uzaktır. Dolayısıyla onun hilafeti, namaz imamlığının dışındaki bir durumla alakalıdır. İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber hayattayken başta Hz. Ali ve Hz. Osman olmak üzere birçok ismi çok farklı konularda kendi yerine halife tayin etmesine rağmen bunların hiçbiri, "halifetü resulillah"⁶²⁰ şeklinde isimlendirilmemişlerdir. Böylece Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebubekir'in İslam toplumunun halifesi olduğu, açık bir biçimde ortaya çıkmıştır.⁶²¹ Devamında İbn Teymiyye, İbn Hazm'ın Hz. Ebubekir'in hilafetine delil teşkil eden açık naslar olarak gördüğü dört hadise yer vermektedir.⁶²²

İbn Teymiyye, İbn Hazm'dan aktardığı bu bilgilerden sonra Hz. Ebubekir'in hilafetinin açık bir şekilde ortaya çıktığını, ihtilaf konusu olan hususun ise Hz. Ebubekir'in hilafeti ile ilgili nassın açık bir şekilde mi yoksa gizli olarak mı bildirildiği noktasında yaşandığını dile getirmektedir. Veyahut hakkında nas bulunan bu konu, nassın belirlenmesi ile mi gerçekleşti yoksa seçimle mi? Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, Hz. Ebubekir'in hilafetini her halükârda nassa dayandırmaktadır. Ona göre ihtilafı olan husus ise nassın gizli ya da açık olmasında veya gizli ya da açık nassın tatbikinin seçimle mi yoksa tayinle mi olduğu noktasındadır. Kaldı ki ona göre insanlar, Hz. Ebubekir'in hilafeti ile ilgili açık ya da gizli bir nas bulunduğu konusunda zaten hemfikirdir. Böylece İbn Teymiyye'ye göre İbn Mutahhar el-Hillî'nin Hz. Peygamber'in kimseyi kendisinden sonra nas ile tayin etmediği yönündeki iddiası boşa çıkmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre bazı Sünnî grupların nas ile tayin fikrini benimsememesi ise bu gerçeği değiştirmez zira çoğunluk bu fikirde

⁶²⁰ İbn Teymiyye, bu kullanımı ilerleyen satırlarda Hz. Ebubekir'in hilafetine delil teşkil eden açık nas ile tayin bağlamında kullanacaktır. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 508.

⁶²¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 495.

⁶²² İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 496-497.

değildir.⁶²³ Öyle olduğu düşünülse bile yine hakikat Ehl-i Sünnet düşüncesinin dışına çıkmaz.⁶²⁴ Öyle anlaşılmaktadır ki İbn Teymiyye, bu son ifadeleriyle nas ile tayin fikrinin kabul edilememesi halinde bile Şiîler'in Hz. Ali'nin imameti hakkındaki nas ile tayin iddialarının yanlışlandığı düşüncesinden hareket etmektedir.

Sonrasında İbn Teymiyye, Hz. Ebubekir'in hilafetine delil teşkil eden nass-ı celî olarak nitelendirdiği çok sayıda hadise yer vermekte ve Hz. Ebubekir'in Hz. Peygamber'in yerine namaz kıldırmasını, en önemli delillerden biri olarak öne sürmektedir.⁶²⁵ İbn Teymiyye, çok sayıda hadise yer verdikten sonra böylece Ehl-i Sünnet'in Hz. Ebubekir'in hilafetinin nas ile sabit olduğunu belirttiğini ifade etmektedir. Zira bu konuda öne sürülen hadisler, sahih olduğu bilinen hadislerdir. Ona göre Şiîler'in Hz. Ali'nin hilafeti ile ilgili gündeme getirdiği hadisler ise bu derece sahih değildir. Dolayısıyla Hz. Ali'nin hilafeti etrafında oluşan nassa dayalı icmâ, Hz. Ebubekir'in hilafeti ile kıyaslandığında çok daha zayıf kalmaktadır. Eğer hilafetin nas ile temellendirilmesi gerekiyorsa Ehl-i Sünnet'in hadis malzemesi, Şiîler'in rivayetlerinden daha evlâdır.⁶²⁶ Tüm bu bilgilerden sonra İbn Teymiyye, genel bir değerlendirme yaparak Hz. Peygamber'in Müslümanlara Hz. Ebubekir'in hilafetini

⁶²³ İbn Teymiyye, bu noktada Şîî düşünce içerisinde de birlik olmadığını ve bazılarının Hz. Ali bazılarının da Abbas hakkında nas bulunduğu fikrini taşıdıklarını belirtmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 500-501. Bu durumda ise Hz. Ali hakkında nas bulunduğu iddiası ile Abbas hakkında nas bulunduğu iddiası aynıdır ve her ikisi de batıldır. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 505. İbn Teymiyye, bu bağlamda Zeydiyye'nin de kendilerine tesmiye konusunda muhalefet ettiğini, Hz. Ali'nin isim olarak değil sıfat olarak tayin edildiğini belirtmektedir. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 501-502.

⁶²⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 499-500.

⁶²⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 511-516.

⁶²⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 516.

işaret ettiğini ve onu gerek sözlü gerek fiilî olarak birçok kez öne çıkardığını belirtmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber, Hz. Ebubekir'in hilafetinden razı olmuş ve bu durumu yazdırmak istemiştir. Daha sonra Müslümanların Hz. Ebubekir hakkında ittifak halinde olduğunu görünce Kur'an'ın onlara yeteceğini düşünmüştür. Sonra hastalığının son günlerinde tekrar bir şeyler yazdırmak istemiş fakat bazılarında bu durumun hastalıktan kaynaklandığı şüphesi doğunca Allah'ın ve müminlerin Hz. Ebubekir'in hilafeti ile ilgili tasarrufunun yeteceğini düşünerek bir şeyler yazdırmaktan vazgeçmiştir. Ayrıca ona göre Hz. Peygamber de bu konuda birçok işaretle bulunmuştur.⁶²⁷

İbn Teymiyye, ilerleyen satırlarda literatüre “kırtas hadisesi”⁶²⁸ olarak geçen Hz. Peygamber'in vasiyet yazdırma olayını tekrar gündeme getirmektedir. İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre peygamber, bir şeyler yazdırmak istemiş fakat konunun tartışma götürmeyecek kadar açık bir durumda olduğunu görünce bundan vazgeçmiştir. İbn Teymiyye'nin kendi tespitine göre de sahabe, ümmetin en hayırlıları olduğu için hakkında kesin deliller bulunan bir konuda tartışmaktan uzaktır. Bazı kasıttan uzak tartışmalar yaşansa da bu durum, ümmetin geneli açısından hiçbir zaman kabul görmemiştir.⁶²⁹ İbn Mutahhar el-Hillî'nin kırtas hadisesi bağlamında gündeme getirilebilecek iddialarından biri de Hz. Ebubekir'in peygamberin vefatı esnasında hilafet konusunda ensarın bir hakkının olup olmadığını sormadığı için pişmanlık duyduğu şeklindedir.⁶³⁰ İbn Teymiyye ise Hillî'nin bu iddiasını gerçek dışı bir itham

⁶²⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 517.

⁶²⁸ İbn Teymiyye, bu konuyu tartışırken “kırtas” kavramını kullanmamakta ve “kırtas hadisesi” şeklindeki kullanıma yer vermemektedir.

⁶²⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 526.

⁶³⁰ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 54.

olarak kabul etmektedir. İbn Mutahhar el-Hillî'nin Hz. Ebubekir'in bu durumunun onun kendi hilafeti ile ilgili duymuş olduğu şüpheden kaynaklandığını ileri sürmesi ise tamamen yersizdir. İbn Teymiyye'ye göre hilafet konusunda ensarın söz konusu edilmesinin kabul edilmesi halinde ise Hz. Ali'nin imameti ile ilgili nassa dayalı söylemlerin bir karşılığının olmadığı sonucuna varılacaktır. Zira eğer Hz. Ali'nin imameti ile ilgili bir nas olsaydı ensarın bu konuda bir hakkının olup olmadığı tartışması gündeme gelmezdi.⁶³¹ Bütün bu verilerden hareketle denilebilir ki İbn Teymiyye, Hz. Ebubekir'in Hz. Peygamber'e istihlafı konusunu ümmetin icmâsı ve kırtas gibi diğer bazı tarihsel gerçekliklerden hareketle temellendirmekle birlikte daha çok hadisle istidlâl metodunu tercih etmiştir. İbn Teymiyye'nin Hz. Ebubekir'in hilafeti ile ilgili nass-ı celî olarak daha çok hadisleri ön plana çıkarması ise dikkat çekicidir.⁶³²

⁶³¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 482.

⁶³² İbn Teymiyye'nin nas ile temellendirme yöntemi daha çok hadislerle dayalı olarak gerçekleşmekle birlikte bazen de hadisle delillendirme ile ayetle delillendirmenin aynı şey olmadığını, bunların birbirinden farklı olduğunu belirttiği görülmektedir. Böylece ayetle delillendirmenin daha sağlam temellere dayandığını ihsas ettiren ifadelere yer veren İbn Teymiyye'nin özellikle de Hz. Ali'nin imameti ile ilgili Hillî'nin öne sürdüğü hadisleri değerlendirirken bu yaklaşımı benimsediği söylenebilir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s. 143. İbn Teymiyye'nin Hz. Ali'nin imameti ile ilgili tartışmalarda Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inden rivayet edilen hadislerin tamamının sahih olmadığını ileri sürmesi de benzer bir bakış açısının yansıması olarak karşımıza çıkmakta ve bu bağlamda değerlendirilebilecek bir mahiyet arz etmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s. 223. İbn Teymiyye'nin Hz. Ali'nin imametinin hadisle temellendirilmesi ile ilgili hadis usûlü bağlamında getirmiş olduğu eleştiriler için ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s. 441. İbn Teymiyye, bir başka yerde İmamiyye'nin istidlâl yöntemine dönük eleştirilerde bulunurken nas ve nakil kavramları ile ne kastettiğine dönük bilgiler vermektedir. Buna göre o, nas kavramı ile peygambere isnadında ve sübutunda sorun bulunmayan rivayetleri nakil kavramı ile de Allah'ın ve

İbn Teymiyye, Hz. Ebubekir'in hilafeti ile ilgili tartışmalar bağlamında kırtas hadisesine ek olarak sakife olayına da temas etmektedir. Buharî ve Müslim'den aktarılan bir rivayete göre Hz. Ömer, muhacir ve ensarın hazır bulunduğu sakife günü şöyle demiştir: Ey Ebubekir! Sen, bizim en hayırlımız, efendimiz ve peygambere karşı en sevimli olanımızsın. İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre sahabeden kimse bunu inkâr etmediği gibi hiç kimse, muhacirlerden Hz. Ebubekir'in dışında birinin bu işi daha çok hak ettiğini dile getirmemiştir. Sadece ensardan bir grup, bir emir sizden bir emir bizden olsun şeklinde bir teklifte bulunmuştur. İbn Teymiyye'ye göre ise bunun gerçekleşmesinin imkânsızlığı, peygamberden mütevatir nas ile naklolunmuştur. Bunun ardından ensar, Hz. Ebubekir'e biat etmiş, ensardan Sa'd b. Ubade ise hilafet talebi nedeniyle biat etmemiştir.⁶³³ İbn Teymiyye'ye göre muhacirlere ek olarak sahabenin hiçbiri, Hz. Ebubekir'in dışında birisi hakkında nas olduğunu veya Kureyş'te bu işi Hz. Ebubekir'den daha fazla hak edenin bulunduğunu iddia etmemiştir. Bütün bunlar, hadis, sünnet ve asâr ehlinin bildirdikleridir.⁶³⁴ İbn Teymiyye'ye göre hilafet konusunda bütün bu söylenenlerin dışında kalan iddialar, dinî ve şer'î bir zemine dayanmamakla birlikte temelde dinin yasakladığı kabile asabiyetinden kaynaklanmaktadır.⁶³⁵

İbn Teymiyye'nin İbn Hazm'dan aktarımda bulunarak eserine taşıdığı bir başka konu ise imametin hangi soydan olacağı ile ilgilidir. Bu konuda İbn Hazm, yedi

peygamberinin sözlerini bir de icmâ ehlinin görüşlerini kastettiğini belirten ifadelere yer vermektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s. 419. Literatürde ise nas kavramı, İbn Teymiyye örneğinde görüldüğü gibi sadece hadisler için değil hem hadisler hem de ayetler için kullanılmaktadır.

⁶³³ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 518; krş. *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 455-456.

⁶³⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 519.

⁶³⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 520. İbn Teymiyye'nin sakife olayı ile ilgili değerlendirmeleri için ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VIII, s. 564.

ayrı rivayete yer vermektedir.⁶³⁶ İbn Teymiyye'ye göre ise bu konuda çok sayıda görüşün ortaya çıkması, Şîî düşüncenin en büyük açmazlarından. Ayrıca ne Ali ne de Abbas soyundan hiç kimse, böyle bir iddiada bulunmamıştır.⁶³⁷ Devamında İbn Teymiyye, tartışmayı hilafetin Kureyşliliği zemininde sürdürmekte ve hilafetin Kureyş'ten olmasının şer'î bir zemine dayandığını belirtmektedir. Zira bu konuda sahabeden naklen gelen naslar bulunmaktadır. Örneğin Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned* adlı eserinde bir rivayet yer almaktadır. Bu rivayete göre Hz. Ebubekir, Sa'd b. Ubade'ye şöyle demiştir: Ey Sa'd! Sen de biliyorsun ki Allah resulü, senin de bulunduğu ortamda "Kureyş, bu işin sahibidir. Zira insanların iyisi iyi olanlarına kötüsü de kötü olanlarına tâbidir" buyurmuştur. Bunun üzerine Sa'd "Doğru söyledin. Siz, emirsiniz; bizler, vezirleriz." diyerek hilafeti Hz. Ebubekir'e bırakmıştır.⁶³⁸ Oysaki hilafetin Kureyş'in dışında olduğuna dair herhangi bir nas yoktur. Ayrıca Kureyş içerisinde hilafete Hz. Ebubekir'den daha layık birinin bulunduğu dair de herhangi bir rivayet aktarılmamıştır.⁶³⁹ Sahabeden hiç kimse, Hz. Ömer, Hz. Osman ya da Hz. Ali'nin Hz. Ebubekir'den efdal olduğu ya da hilafette daha fazla hak sahibi olduğu yönünde bir ifade kullanmamıştır.⁶⁴⁰ Zaten bilinmektedir ki Hz. Ebubekir, Hz. Peygamber'e insanların en yakınıdır ve birçok sahih nas, Hz. Ebubekir'in hilafetini işaret etmektedir. Onun hem bu makamı en çok hak eden kişi olması hem de

⁶³⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 503-504; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, c. IV, s. 154.

⁶³⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 511-516.

⁶³⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 536-537. İbn Teymiyye'nin Hz. Ebubekir'in hilafetini nassa dayandırma sürecinde yukarıda belirtilen rivayete ek olarak "İmamlar Kureyşten'dir" rivayetini de sıklıkla kullandığını belirtmek gerekir.

⁶³⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 522.

⁶⁴⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 523.

Müslümanların biatı ile halife seçilmesi, bu duruma delil sunmaktadır. Böylece İbn Teymiyye'ye göre Hz. Ebubekir'in hilafeti, nas ve icmâ ile sabit olmuştur.⁶⁴¹

İbn Teymiyye, Hz. Ebubekir'in hilafeti ile ilgili İbn Mutahhar el-Hillî'nin bir başka ifadesine yer vererek tartışmayı sürdürmektedir. Bu ifadeye göre Ehl-i Sünnet, Hz. Ebubekir'in hilafetinin Hz. Ömer ile birlikte dört kişinin biatıyla gerçekleştiği kanaatini taşımaktadır.⁶⁴² İbn Teymiyye'ye göre ise bu görüş, Ehl-i Sünnet'in değil bazı kelâmcıların görüşüdür. Ayrıca kelâmcıların bazıları Hz. Ebubekir'e biatın iki kişiyle bazıları da bir kişiyle gerçekleştiğini öne sürmektedir ki Ehl-i Sünnet, bütün bu görüşlerden uzaktır. Ehl-i Sünnet'e göre ise ilk halifenin hilafeti birkaç kişiyle değil etki ve yetki sahibi insanların (ehlü'ş-şevke) biatıyla gerçekleşmiştir ki bu tür bir biat olmadan kişi imam olamaz. Böylece imam olan kişi kendisine biat edilmesiyle güç ve yönetimi ele geçirir. Kaldı ki selef imamları da gücü ve yönetimi elinde bulunduran kişinin ulû'l-emr olduğunu ve masiyet dışındaki emirlerine uyulması gerektiğini dile getirmiştir. Ayrıca imamet, yönetim ve hükümranlıktır ve bu yönetim, birkaç kişinin biatıyla değil geri kalanların da biatını gerektiren ve yöneticinin yöneticiliğini zorunlu kılan şartların gerçekleşmesiyle olur.⁶⁴³ İbn Teymiyye, bu ifadeleriyle Hz. Ebubekir'in etrafında oluşan icmânın birkaç kişiyle gerçekleşen bir ittifak değil geniş katılımlı bir icmâ olduğu bu yönüyle de imamet için gerekli olan en temel şartlardan birini karşıladığını ifade etmektedir.⁶⁴⁴ İbn Teymiyye, bu bağlamda Hz. Ömer'in de hilafetini gündeme getirmekte ve sahabeden bir grubun ona biat etmemesi nedeniyle hilafetin gerçekleşmediğini ancak daha sonra çoğunluk biat edince imam olduğunu

⁶⁴¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 524.

⁶⁴² İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 12.

⁶⁴³ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 527.

⁶⁴⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 529.

belirtmektedir.⁶⁴⁵ Böylece İbn Teymiyye'ye göre birkaç kişinin biat etmemesi nedeniyle imametın gerçekleşmeyeceği yönündeki iddia da kendiliğinden geçersiz bir hale gelmektedir.⁶⁴⁶

Hız. Ebubekir'in hilafeti ile ilgili olarak gündeme getirilen hususlardan biri de Hız. Ebubekir ile Hız. Ali'nin kendilerine yapılan biatlar bağlamında karşılaştırılmasıdır. Zira İbn Mutahhar el-Hillî, sadece Hız. Ali'ye yapılan biatın halkın tamamı tarafından gerçekleştirildiğini iddia ederek bir tür tahsise gitmiştir.⁶⁴⁷ Bunun üzerine İbn Teymiyye, diğer üç halifenin biatlarının gündeme getirilmemesini eleştirmiş ve Hız. Ebubekir'e yapılan biatın daha geniş bir katılımıla sağlandığını ifade etmiştir. Hatta ona göre ilk üç halifenin hilafet seçimi, Hız. Ali'nin hilafet seçiminden daha büyük bir ittifakla gerçekleşmiştir.⁶⁴⁸ İbn Teymiyye'ye göre Ehl-i Sünnet'in Hız. Ebubekir'in hilafeti ile ilgili "biat vardır fakat nas yoktur" şeklinde bir görüşe sahip olduğunun ileri sürülmesi halinde ise Ehl-i Sünnet'in Hız. Ali'nin raşit halifelerden olduğú konusunda da ilk üç halifenin hilafetine dair de çok sayıda nassa sahip olduğú söylenir. Yine de belirtilmelidir ki hadis âlimleri, Hız. Ali'ye nispetle ilk üç halife hakkında daha çok ve daha güçlü naslara sahiptir. Ayrıca ilk üç halife hakkında ümmetin icmâsı hâsıl olmuş böylelikle de imametın gereklilikleri sağlanmıştır. Örneğin bu dönemde kâfirlerle savaşılmış ve yeni yerler fethedilmiştir. Hız. Ali döneminde ise daha çok iç savaşlar yaşanmış ve fetih yapılamamıştır.⁶⁴⁹ Öyleyse bu durum da göstermektedir ki Hız. Ali'nin hilafet seçimi de hilafet döneminin özellikleri

⁶⁴⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 530.

⁶⁴⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 531.

⁶⁴⁷ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 12.

⁶⁴⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 535. Krş. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 387.

⁶⁴⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 546.

de ilk üç halifeden farklı özelliklere sahiptir. Bu durumda İbn Mutahhar el-Hillî'nin belirttiğinin aksine Hz. Ali'nin halife seçimine ek olarak hilafet dönemiyle ilgili de herhangi bir üstünlük söz konusu değildir.

İbn Mutahhar el-Hillî'nin Hz. Ebubekir'in hilafeti ile ilgili dile getirdiği hususlardan biri de Ehl-i Sünnet'in Hz. Ebubekir'i Allah resulünün halifesi olarak isimlendirmesine rağmen aslında onun Hz. Peygamber hayattayken ya da öldükten sonra halife tayin edilmediği ve onun yerini almadığı kanaatine sahip olduğudur. Yine İbn Mutahhar el-Hillî'ye göre Ehl-i Sünnet, Hz. Ebubekir birçok yerde Hz. Peygamber'e istihlaf etmesine ve onun yerine geçmesine rağmen onu emirü'l-müminin ya da Allah resulünün halifesi olarak isimlendirmemiştir.⁶⁵⁰ İbn Teymiyye'ye göre ise halife kavramına hangi anlam verilirse verilsin Hz. Ebubekir, Allah resulünün halifesidir çünkü o öldükten sonra onun yerine geçmiştir ve Hz. Peygamber, Hz. Ebubekir'in dışında hiç kimseyi kendi yerine halife tayin etmemiştir. Yine Şia ya da herhangi bir fırka, Hz. Peygamber'in vefatının ardından Hz. Ebubekir'in veliyyülemr olduğu, onun yerine namazları kıldırıldığı ve hadleri uyguladığı konusunda tartışma içerisinde değildir ki bu vazifeleri yalnızca emirlerin yerine getirdiği bilinmektedir. Öyleyse Hz. Ebubekir, kesin bir biçimde Allah resulünün kendisinden sonraki halifesidir. Zira Ehl-i Sünnet de Hz. Peygamber'in bu makamı en çok hak eden kişi olduğu için Hz. Ebubekir'i halife tayin ettiği görüşündedir.⁶⁵¹ Ayrıca İbn Teymiyye'ye göre Ehl-i Sünnet, İbn Mutahhar el-Hillî'nin

⁶⁵⁰ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 36; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 269.

⁶⁵¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 270.

yukarıdaki iddialarının aksine Hz. Peygamber'in Hz. Ebubekir'i gizli ya da açık nasla halife tayin ettiği konusunda hemfikirdir.⁶⁵²

b. Hz. Ömer'in Hilafeti

İbn Teymiyye, eserinin ilk bölümlerinde Hz. Ömer ile ilgili çok fazla müstakil değerlendirmelerde bulunmamakta ve Hz. Ömer'i daha çok Hz. Ebubekir ile birlikte ele alarak hilafetini Hz. Ebubekir'in hilafetiyle birlikte meşrulaştırma yoluna gitmektedir. Bu sonucun ortaya çıkmasında Hz. Ömer'in Hz. Ebubekir tarafından halife atanmasının ve hilafeti ile ilgili çok fazla tartışma olmamasının belirleyici olduğu söylenebilir. *Minhacu's-Sünne*'de Hz. Ömer'in söz konusu edildiği yerlerde ise Hz. Ömer, hilafete getirilmesi ile ilgili tartışmalardan ziyade kırtas hadisesi gibi tarihî olaylar bağlamında ele alınmakta ve daha çok Hz. Ömer'in fazileti ve fetvalarıyla ilgili değerlendirmelere yer verilmektedir. Bununla birlikte Hz. Ömer'in söz konusu edildiği yerlerde İbn Teymiyye'nin Hz. Ömer'i zaman zaman Hz. Ali ile karşılaştırmak suretiyle gündemine aldığı görülmektedir. Örneğin İbn Teymiyye'ye göre Hz. Ömer, kâfirlerle savaşma ve müminlerin menfaatlerini temin etme konusunda Hz. Ali'den çok daha ileridedir. Ayrıca Müslümanlar, Hz. Ömer'in hilafeti döneminde din ve dünya yaşantıları bakımından çok büyük kolaylıklar elde etmişlerdir ki Hz. Ali dönemi için böyle bir durum söz konusu değildir. Yine Hz. Ömer döneminde Müslümanlara ve

⁶⁵² İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 271. İbn Teymiyye'ye göre Hz. Ebubekir'in hilafetinin gizli ya da açık nasla gerçekleştiği konusunda Ehl-i Sünnet içerisinde tartışma olmakla birlikte aynı durum, Şia için de geçerlidir. Zira Şia içerisinde İmamiyye gibi Hz. Ali'nin açık nasla imam tayin edildiğini kabul edenler vardır ancak Carudiyye fırkasında olduğu gibi gizli nasla tayin edildiğini kabul edenler de bulunmaktadır. Yine Hz. Ebubekir'in hilafetine delalet eden gizli ya da açık naslar, Hz. Ali'nin hilafetine delalet edenlerden çok daha fazla sayıda ve daha güçlüdür. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 271.

İslam'a düşman olan müşrikler, münafıklar ve Ehl-i kitapla gerektiği şekilde mücadele edilmiştir. Hz. Ali döneminde ise bu gruplarla yeterince mücadele edilememiştir. Ayrıca Hz. Ali dönemi, iç karışıklıklar bakımından da Hz. Ömer dönemine göre oldukça sorunludur. Böylece bu dönemde kâfirlerle yeterince savaşılammıştır ki İbn Teymiyye'ye göre bütün bu hususlar, Hz. Ömer'in hilafet döneminin Hz. Ali'nin hilafet dönemi ile karşılaştırıldığında birçok yönden daha iyi bir konumda olduğuna işaret etmektedir.⁶⁵³

İbn Teymiyye, Hz. Ömer ile Hz. Ali'nin durumlarını mezheplerin bu iki isim ile ilgili görüşleri bağlamında da ele almaktadır. Örneğin İbn Teymiyye'ye göre Haricîler, Hz. Ali'yi tekfir ederken Hz. Ömer hakkında daha olumlu kanaatlere sahip olup onun adil bir halife olduğu inancını taşımaktadırlar.⁶⁵⁴ Yine Ehl-i Sünnet, Hz. Ali'ye muhabbet beslemekte ve onun raşid halifelerden olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte İbn Teymiyye'ye göre Hz. Ali taraftarlarının neredeyse yarısı, onun adaleti konusunda şüphe içerisindedir. Ayrıca Hz. Ömer'in tâbîleri, Hz. Ali'nin tabilerinden daha hayırlı olmasının yanı sıra Hz. Ali'nin bazı taraftarları, onun Hz. Osman'a zulmettiğini düşünmektedir. İbn Teymiyye, her iki halifenin valilerini de gündeme getirmekte ve Hz. Ömer'in akrabalarından hiç kimseyi vali tayin etmediğini Hz. Ali'nin ise bazı akrabalarını vali olarak görevlendirdiğini belirtmektedir. Bu durum da Hz. Ömer'in Hz. Ali'den hem daha adil olduğunu hem de Allah'tan daha çok korktuğunu göstermektedir. İbn Teymiyye'ye göre böylece bütün bu değerlendirmeler, Hz. Ömer'in Hz. Ali'den daha faziletli olduğuna işaret eden hususlar arasında yer almaktadır.⁶⁵⁵

⁶⁵³ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 485.

⁶⁵⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 16.

⁶⁵⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 17-18.

İbn Teymiyye, daha önce Hz. Ebubekir'in hilafeti bağlamında değindiği kırtas hadisesini Hz. Ömer ile ilgili tekrar gündeme getirmekte ve konu ile ilgili İbn Mutahhar el-Hillî'nin iddialarına yanıt vermektedir. Zira İbn Mutahhar el-Hillî, kırtas hadisesini tarihsel vakıda gerçekleştiği gibi aktarmakta ve bu hadiseden sonra Hz. Ömer'in peygamberin ölmediğine dair açıklamalarından hareketle onun konumunu tartışmaya açmaktadır.⁶⁵⁶ Bunun üzerine İbn Teymiyye, Hz. Ömer'in ilim ve fazilet bakımından çok üst derecelerde olduğunu ve Hz. Ebubekir'den hemen sonra geldiğini belirten çok sayıda rivayete yer vererek Hillî'nin iddialarına cevap vermektedir.⁶⁵⁷ Daha sonra ise İbn Teymiyye, kırtas hadisesini tartışmanın merkezine almakta ve Hz. Peygamber'in yazdırmak istediği şeyin esasen Hz. Ebubekir'in hilafeti olduğunu ihsas ettiren rivayetlere yer vermektedir.⁶⁵⁸ İbn Teymiyye'ye göre ayrıca Hz. Ömer'in peygamberin vasiyet yazdırma konusundaki talebinin hastalıktan kaynaklanıp kaynaklanmadığı konusunda şüphe duyup daha sonra hastalıkla alakalı olduğunu düşünürken bunu engellemesi normal karşılanmalıdır. Zira Hz. Ömer, masum olmadığına göre gerek bu konuda gerekse peygamberin ölüp ölmediği konusunda şüpheye düşmesi normaldir. Bu nedenle Hz. Ömer, peygamber hasta olduğu için onun bu talebinin hastalıktan mı kaynaklandığını yoksa uyulması gereken bir emir mi olduğunu birbirinden tam olarak ayıramamıştır.⁶⁵⁹

Devamında İbn Teymiyye, vasiyet yazdırma olayı esnasında tartışma ve şüphelerin yaşanmasının ardından Hz. Peygamber'in herhangi bir şey yazdırmanın yaşanan şüphe ve tartışmaların ortadan kalkmasına bir faydasının olmayacağını

⁶⁵⁶ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 56-57.

⁶⁵⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 20-23.

⁶⁵⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 23-24; krş. *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 315,318.

⁶⁵⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 24; krş. *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 315-316.

düşünerek bundan vazgeçtiğini ve kendisinde Allah'ın Müslümanları hak üzerinde birleştireceği kanaatinin hâsıl olduğunu belirtmiştir. İbn Teymiyye'nin bir başka ifadesine göre Hz. Peygamber, vasiyet yazdırmaktan kendi isteğiyle vazgeçmiştir. Eğer peygamber, gerçekten de bir şeyler yazdırma konusundaki iradesini sürdürseydi ona kimse engel olamazdı.⁶⁶⁰ Sonrasında İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in yazdırmak istediği vasiyetin Hz. Ali'nin hilafeti olduğunu iddia etmenin Ehl-i Sünnet ve Şia tarafından dalalet olarak kabul edildiğini belirtmektedir. Zira Ehl-i Sünnet, Hz. Ebubekir'in tafdili ve takdimi konusunda zaten hemfikirdir. Hz. Ali'nin imametini savunan Şia ise kırtas hadisesinden önce Hz. Ali'nin nas ile tayin edildiğini öne sürdüğüne göre bu durumun ayrıca vasiyet ile bildirilmesine zaten ihtiyaç duymaması gerekir.⁶⁶¹ Hz. Ali'nin imametinin vasiyet ile bildirildiği varsayılsa bile daha önce bildirilmiş olduğu ileri sürülen nassın gereğini yerine getirmeyenler, vasiyetin gereğini hiç yerine getirmezler.⁶⁶²

İbn Teymiyye'nin Hz. Ömer ile ilgili değindiği hususlardan biri de Hz. Ömer'in kendisinden sonra halife seçimini gerçekleştirmesi için altı kişilik bir heyet belirlemesi bağlamında gündeme gelmektedir. İbn Mutahhar el-Hillî'nin Hz. Ömer'in halife seçimini şûraya bırakmasını Hz. Ebubekir'e muhalefet etmesi şeklinde değerlendirerek Hz. Ebubekir'in halife seçimini insanlara bırakmadığını buna rağmen Hz. Ömer'in Hz. Ali'yi halife tayin etmediğini belirtmesi,⁶⁶³ İbn Teymiyye'nin bu konuyu gündemine almasına neden olmuştur. Hillî'nin bu noktadaki yaklaşımını etraflıca değerlendiren İbn Teymiyye, sözü ilk olarak şûraya seçilen isimlere

⁶⁶⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 317.

⁶⁶¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 25.

⁶⁶² İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 318.

⁶⁶³ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 119 vd. İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 58.

getirmekte ve bu isimlerin her birinin zühd ve takva sahibi insanlar olduğunu belirtmektedir. Ayrıca İbn Teymiyye'ye göre halife seçiminin şûraya devredilmesi, Hz. Ömer'in birçok konuyu özellikle Allah ve resulünün herhangi bir işaretinin olmadığı konuları şûra ile halletmesi gibi bir yaklaşıma sahip olması ile ilgilidir.⁶⁶⁴ Böylece Hz. Ömer, diğerlerine göre bu işi daha çok hak ettiğini düşündüğü altı kişiyi seçerek bir şûra oluşturmuştur. Herhangi bir kimse de bu altı kişi arasında olmayıp da bunlardan daha hayırlı olduğu iddia edilen birilerinin bulunduğunu ileri sürmemiştir. Hz. Ömer, bir şûra oluşturmanın halife tayin etmeden daha üstün olduğunu düşünmüş ve bu yolu tercih etmiştir.⁶⁶⁵

Devamında İbn Teymiyye, şûranın ne kadar önemli ve gerekli olduğunu belirten Kur'an ayetlerine⁶⁶⁶ yer vermek suretiyle İbn Mutahhar el-Hillî'nin Hz. Ömer'e yönelik eleştirilerini bertaraf etme yoluna gitmektedir. Bununla birlikte İbn Teymiyye, Hz. Ömer'in halife seçimini şûraya devretmesini maslahat gereği olarak görmekte yine Hz. Ebubekir'in Hz. Ömer'i tayin etmesini de bu kapsamda değerlendirmektedir. Zira Hz. Ebubekir'e göre Hz. Ömer'in durumu, şûrayı gerektirmemekteydi. Hz. Ömer'in halife tayin edilmesi de Hz. Ebubekir'in hilafete getirilmesinden çok farklı değildi.⁶⁶⁷ İbn Teymiyye'ye göre Hz. Ömer, altı kişiden hepsinin bu işi aynı derecede hak ettiğini düşündüğünden işi şûraya devrederek tayinden kaçınmış böylelikle de aslında iki maslahatı birden yerine getirmiştir. Zira

⁶⁶⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 140.

⁶⁶⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 142.

⁶⁶⁶ İbn Teymiyye, bu bağlamda Şûra Suresi 38. ayet ile Âl-i İmran Suresi 159. ayeti zikretmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 142.

⁶⁶⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 142.

Hız. Ömer hem tayinde bulunarak bir şûra oluşturmuş hem de halife seçimini şûraya bırakarak aynı zamanda meseleyi şûrayla çözmüştür.⁶⁶⁸

c. Hz. Osman'ın Hilafeti

İbn Teymiyye'nin üçüncü halife Hz. Osman ile ilgili ilk değerlendirmeleri, İbn Mutahhar el-Hillî'nin Hz. Osman'ın halife seçilmesiyle ilgili Hz. Ömer'in içerisinde Hz. Osman'ın da bulunduğu altı kişilik bir heyet belirlemesi bağlamında gündeme gelmektedir. Zira İbn Mutahhar el-Hillî'ye göre Hz. Osman, bu altı kişiden bazılarının seçimiyle halife olmuştur.⁶⁶⁹ İbn Teymiyye'ye göre ise Hz. Osman'ın imam olması, sadece o heyette bulunanların bazılarının onu seçmesiyle değil belirlenen heyetin yanı sıra Müslümanların çoğunluğunun biatıyla gerçekleşmiştir. Hatta İbn Teymiyye'ye göre Hz. Osman'ın seçiminde kimse ona biat etme konusunda ihtilaf etmemiştir. Devamında İbn Teymiyye, Hz. Osman'ın hilafeti ile ilgili Ahmed b. Hanbel'in Hamdan b. Ali'den naklettiği rivayetlere yer vermektedir.⁶⁷⁰ Ayrıca İbn Teymiyye, Eyüp es-Sehtiyânî, Ahmed b. Hanbel ve Darekutnî gibi imamların "Kim, Hz. Osman'ı Hz. Ali'ye takdim etmezse muhacir ve ensara ezâ etmiş olur." şeklindeki ifadelerine yer vermektedir. Böylece İbn Teymiyye'ye göre Hz. Osman'ın Hz. Ali'den efdal olduğu da ortaya çıkmış olmaktadır.⁶⁷¹

İbn Teymiyye, Hz. Osman'ın Hz. Ali'ye nispetle daha büyük bir ittifakın neticesi olarak hilafete getirildiğini ve Hz. Osman'a biat edenlerin Hz. Ali'ye biat

⁶⁶⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 147-148.

⁶⁶⁹ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 58-59.

⁶⁷⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 532.

⁶⁷¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 534.

edenlerden daha efdal olduğunu belirtmektedir.⁶⁷² İbn Teymiyye'ye göre Hz. Osman'a çok fazla tartışma yaşanmadan biat edilmişken Hz. Ali, Hz. Osman'ın katledilmesinin hemen ardından hilafete getirildiğinden kendisine insanların ayrılığa düştüğü bir dönemde biat edilmiştir. Zira sahabenin büyük bir kısmı Hz. Ali'ye biat etmemiş ve Müslümanlar, Hz. Osman'ın şehit edilmesinin ardından Hz. Osman'a karşı savaşanlar, Hz. Osman'a karşı savaşmayanlar ve tarafsız kalanlar olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. Böylece tüm bu tarihî hakikatlerden yola çıkan İbn Teymiyye, Hz. Ali'ye biatın gerek Hz. Osman gerekse ilk iki halifeden daha geniş katılımlı olduğu iddiasının geçersiz olduğunu dile getirmektedir.⁶⁷³

İbn Teymiyye, Hz. Osman'ın hilafeti ile ilgili daha sonra fitne hadiseleri bağlamında bazı değerlendirmeler yapmakta ve Hz. Osman dönemini ve sonraki gelişmeleri, Hz. Hüseyin ile karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. İbn Teymiyye'ye göre Hz. Osman'ın öldürülmesi ile İslam toplumunda yaşanan karmaşa, Hz. Hüseyin'in öldürülmesi ile ortaya çıkan karmaşadan daha büyüktür. Hz. Osman, kendisinden hilafeti bırakması haksız yere istenen ama kendisi öldürülene kadar hilafetten vazgeçmeyen mazlum halifedir.⁶⁷⁴ Hz. Hüseyin de şehit edilene kadar mücadele eden mazlum bir halifedir. Her ne kadar Hz. Osman'a daha fazla zulmedilmiş olsa da Hz. Osman'ın sabrı ve tahammülü daha fazla olsa da her ikisi de mazlum olarak şehit edilmiş halifelerdir.⁶⁷⁵ İbn Teymiyye, Hz. Osman dönemini Hz. Ali dönemiyle de karşılaştırmaktadır. Bu doğrultuda o, birçok yerde Hz. Ali

⁶⁷² İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 535.

⁶⁷³ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 535. Devamında İbn Teymiyye, Hz. Ebubekir'in halife seçimine sadece bir kişinin itiraz ettiğine özellikle dikkat çekmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 536.

⁶⁷⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 459.

⁶⁷⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 67.

döneminin kâfirlerle savaşıma ve yeni yerler fethetme bakımından Hz. Osman döneminden daha kötü bir durumda bulunduğunu belirtmektedir.⁶⁷⁶

Minhacu's-Sünne'de Hz. Osman ile ilgili atadığı valiler bağlamında sürdürülen tartışmaların da önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Bu doğrultuda İbn Mutahhar el-Hillî'nin iddialarına göre Hz. Osman, Müslümanların işlerini gerektiği gibi yerine getirecek valiler atamak yerine kendi akrabalarını iş başına getirmiştir.⁶⁷⁷ Bu durum da birçok olumsuzluğun ortaya çıkmasına neden olmuş buna rağmen Hz. Osman, bu tavrından vazgeçmemiştir.⁶⁷⁸ İbn Mutahhar el-Hillî'ye göre Hz. Osman'ın valileri ile ilgili şikâyetleri gündemine almaması, aynı zamanda kendisinin öldürülmesine giden sürecin de fitilini ateşlemiştir. Böylelikle de fitne hadiselerine kapı aralanmıştır.⁶⁷⁹ İbn Teymiyye'ye göre ise Hz. Osman'ın yakınlarını vali tayin etmesi, olumsuz bir durum olarak nitelendirilecekse bilinmelidir ki Hz. Ali de birçok akrabasını değişik bölgelere vali tayin etmiştir.⁶⁸⁰ Ayrıca Hz. Osman'ın vali atadığı Ümeyyeoğulları, gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse ilk iki halife döneminde çok önemli görevlere

⁶⁷⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 192.

⁶⁷⁷ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 59.

⁶⁷⁸ Konu ile ilgili olarak İbn Mutahhar el-Hillî, birçok vali ismi zikretmekte ve bu valilerle alakalı şikâyet konularını tek tek ele almaktadır. Bkz. İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 59; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 181.

⁶⁷⁹ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 59; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 182. İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre Hz. Osman'ın valileri ile fitne hadiseleri arasında doğrudan bir bağlantı kurmak mümkün değildir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s. 452.

⁶⁸⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 184; krş. *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 240-242. İbn Teymiyye'nin Hz. Ali'nin valileri ve atandığı bölgeler ile ilgili tespitleri için ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s. 485.

getirilmiştir.⁶⁸¹ Bu doğrultuda İbn Teymiyye, konuya farklı bir açıdan yaklaşmakta ve bir kimsenin akrabalarını vali tayin etmesinin olumsuz bir durum olduğunun kabul edilmesi halinde İmamiyye'nin iddia ettiği gibi Hz. Ali'nin kendi evladını nas ile imam tayin etmesinin ya da imamların aynı soydan gelmesinin daha büyük bir olumsuzluk olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁶⁸² Hz. Ali'nin bu tasarrufunun nassa dayalı olarak gerçekleştiği iddiasına gelince bilinmelidir ki bu konuda Hz. Ali'nin tasarrufu ile ilgili şüphe ve tartışmalar, Hz. Osman'ın yaptıkları ile ilgili tartışmalardan çok daha fazladır.⁶⁸³

2. Hz. Ali'nin Hilafeti

İbn Teymiyye'ye göre Rafıza, Hz. Peygamber'in gerek risalet öncesi gerekse risalet sonrası hata etmemesi ya da günah işlememiş olması gibi başta Hz. Ali olmak üzere imamların da masum olduklarını öne sürmektedir. İbn Teymiyye'ye göre ise bu husus, kitap ve sünnete muhalif olmasının yanı sıra selefın icmâsına da aykırıdır. İbn Teymiyye, buradan maksadın ise esasen Hz. Ali'nin imametini öne çıkarıp Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in hilafetinin meşruiyetini sorgulamak olduğunu belirtmektedir. Zira Rafızîlere göre Hz. Ali, aynen peygamberlerde olduğu gibi küçük yaşlardan itibaren mümin olduğu için ne bir hata işlemiştir ne de bir günah. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer ise sonradan iman ettiklerinden ötürü iman etmeden önceki dönemlerinde sergilemiş oldukları fiillerinden dolayı Hz. Ali'nin bu noktadaki

⁶⁸¹ İbn Teymiyye, bu söylemini Ali soyundan imam tayini iddiasında da kullanmakta ve Haşimoğulları'na nispetle Ümeyyeoğulları'ndan çok daha fazla kişinin Hz. Peygamber tarafından görevlendirilmesinden hareketle Haşimoğulları'ndan birinin nas ile tayin fikrini tartışmaya açmaktadır. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 194.

⁶⁸² İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 185.

⁶⁸³ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 186.

üstünlüğüne sahip değillerdir.⁶⁸⁴ Bu açıklamalardan sonra İbn Teymiyye, evliyaullahtan bazılarının küfür içerisindeyken daha sonra Müslüman olduğunu, nifaktan sonra iman ettiğini ya da günahattan sonra itaat ettiğini dile getirerek Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in sonradan Müslüman olmalarından hareketle durumlarının tartışmaya açılmasını yersiz bulduğunu belirtmektedir.⁶⁸⁵ Son olarak İbn Teymiyye, hata edilmiş olsa bile tövbe kapısının her daim açık olduğunu, tövbenin çok faziletli bir davranış olduğunu dile getirmekte ve Rafızilerin tezini çürütme adına şöyle bir açıklama yapmaktadır: Kişi, günah işlemiş ve tövbe etmişse hiç günah işlememiş bir kimseden daha faziletli bir konuma yükselir.⁶⁸⁶ Bütün bunlara ek olarak İbn Teymiyye, Hz. Ali'nin "Peygamber'den sonra bu ümmetin en hayırlıları, Ebubekir sonra ise Ömer'dir" şeklinde bir ifadesinin olduğunu dile getirerek⁶⁸⁷ delillerini tahkim etme yoluna gitmiştir.

İbn Teymiyye, Hz. Ali'nin hilafetini bazen ilk üç halifeyle karşılaştırarak ele almakta bazen de doğrudan Hz. Ali'nin hilafeti ile ilgili bilgiler aktarmaktadır. Örneğin o, birinci yöntemi benimsediğinde Hz. Ali'nin hilafet dönemini ilk üç halife dönemiyle birçok yönden karşılaştırmış ve ilk üç halife döneminin maslahat bakımından kıtal, fitne ve iftirak dönemi olarak nitelendirdiği Hz. Ali dönemine nispetle çok daha iyi bir konumda bulunduğunu belirtmiştir.⁶⁸⁸ Ayrıca İbn

⁶⁸⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 429.

⁶⁸⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 429. Sonrasında ise İbn Teymiyye, bu konudaki eleştirilerini sürdürerek insanoğlunun noksanlıktan kemale erdiğini ve başlangıçtaki noksanlığı üzerinden değerlendirilemeyeceğini dile getirerek Rafıziler'in iddialarını çürütme yoluna gitmektedir. Bkz. *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 430.

⁶⁸⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 434.

⁶⁸⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 12.

⁶⁸⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. III, s. 379; krş. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 118.

Teymiyye'nin bakış açısına göre ilk üç halifenin hilafeti üzerinde Müslümanların geneli tarafından bir mutabakat sağlanmış olmakla birlikte Hz. Ali'nin hilafeti için aynı şey geçerli değildir. Hz. Ali'ye yapılan biate nispetle ilk üç halifeye yapılan biat, çok daha fazla sayıda insanın katılımıyla gerçekleşmiştir.⁶⁸⁹ Yine ilk üç halife döneminde daha çok kâfirlerle savaşılmışken Hz. Ali döneminde durum, bir anlamda tersine dönmüş böylelikle de Müslümanlar arasında kıtal ve fitne hadiseleri baş göstermiştir.⁶⁹⁰ İbn Teymiyye, Hz. Ali'nin hilafeti ile ilgili ilk üç halifeye nispetle olumsuz ifadelerle yer vermekle birlikte söz konusu ilk üç halife dışındaki isimler olduğunda bu tavrını değiştirmektedir. Örneğin o, Hz. Ali'nin hilafetini Muaviye'nin hilafeti ile karşılaştırdığında Hz. Ali'nin imameti Muaviye'den daha çok hak ettiğini,⁶⁹¹ Hz. Ali'nin ilk üç halife dışında kalan başta Muaviye olmak üzere herkesten daha faziletli olduğunu ve Ehl-i Sünnet içerisinde ilk üç halife dışında hiç kimsenin Hz. Ali'ye takdim edilmediğini belirtmektedir.⁶⁹²

İbn Teymiyye, Hz. Ali dönemini müstakil olarak ele aldığı anda ise söze ilk olarak Hz. Ali'nin hilafeti ile ilgili çok sayıda görüş bulunduğunu belirterek başlamıştır. Bu doğrultuda bir görüşe göre hem Hz. Ali imamdır hem de Muaviye. Zira bir imam etrafında toplanmak mümkün olmadığında aynı anda iki imam

⁶⁸⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 387.

⁶⁹⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 161-162. Bu doğrultuda İbn Teymiyye'nin hilafeti daha çok ilk üç halife dönemi ile sınırlandırdığı ve Hz. Ali'nin hilafetini bu dönemin dışında bıraktığı bazı rivayetlere ve tarihî bilgilere yer verdiği görülmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 403-404.

⁶⁹¹ İbn Teymiyye'nin Hz. Ali ve Muaviye'nin hilafetleri ile ilgili karşılaştırmalı değerlendirmeleri için bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 401-402; krş. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 413.

⁶⁹² İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 396; krş. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 399.

bulunabilir ki bu görüş, Kerramiyye ve diğer bazı fırkaların görüşüdür. Başka bir görüşe göre artık tüm ümmeti yönetimi altında bulunduran genel bir imamın bulunması mümkün değildir. Bu görüş de Basra Ehl-i Hadis'i ile diğer bazılarının görüşüdür.⁶⁹³ Bir başka grup da şöyle demiştir: Ali imamdır ve kendisiyle savaşanlarla savaşmakta isabet etmiştir. Hz. Ali ile savaşan Talha ve Zübeyr gibi sahabiler de isabet eden müçtehidlerdir. Benzer bir şekilde Hz. Ali ile savaşan Muaviye de içtihadında isabet edenlerdendir. İbn Teymiyye'ye göre Basra Mutezilesi'ne ek olarak Ebû Ali el-Cubbaî, Ebû Haşim el-Cubbaî ve Eşarî gelenekten Gazalî gibi isimler de bu kanaate sahiptir. Ahmed b. Hanbel'in taraftarları ve diğer bazı fakihler de şunu söylemektedir: Cemel ve Sıffin'de savaşanlarla ilgili üç görüş bulunmaktadır. Birincisi her iki tarafın da haklı olduğu ikincisi, sadece bir tarafın haklı olduğu üçüncüsü ise Hz. Ali'nin isabet ettiği ona muhalefet edenlerin ise hatalı oldukları yönündedir. Ayrıca İbn Teymiyye'ye göre selef imamlarından aktarılanlar göstermektedir ki Hz. Ali, daha haklıdır. Yine de selef imamlarınca kıtal övülmemiş ve savaşın olmaması daha evla görülmüştür.⁶⁹⁴ Farklı bir grup da Hz. Ali'nin imam olduğunu, savaşma konusunda isabet ettiğini ve onunla savaşanların ise hata ettiklerini dile getirmektedir ki Ebu Hanife, İmam Malik, İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel'in taraftarlarından olan rey ve kelâm ehlinin çoğunluğu, bu gruba girmektedir. Bir başka grup daha vardır ki Hz. Ali'nin halife olması nedeniyle savaşma konusunda doğruya daha yakın olduğunu ama en güzelinin savaşmamak olduğunu öne sürmektedir.⁶⁹⁵ Nitekim Ehl-i Hadis ve Ehl-i

⁶⁹³ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 537.

⁶⁹⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 538.

⁶⁹⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 539.

Sünnet imamlarının çoğunluğu, bu görüştedir.⁶⁹⁶ İbn Teymiyye, Hz. Ali'nin hilafeti ile ilgili bütün bu tartışmaları sıraladıktan sonra böylesine tartışmalı bir durumun Hillî'nin belirttiği gibi ümmetin çoğunluğu tarafından kabul edilen bir durum olamayacağı kanaatine varmaktadır. Dolayısıyla tüm bu verilerden hareket edildiğinde Hz. Ali'nin hilafeti ilk üç halifenin hilafetine göre daha büyük bir mutabakatla varlık kazanmıştır iddiası boşa çıkmaktadır.⁶⁹⁷

İbn Teymiyye, Hz. Ali'nin hilafeti ile ilgili tartışmaları sürdürürken konuyu Hz. Ali'den sonraki döneme de getirmektedir. Zira İbn Mutahhar el-Hillî, bu konuda Ehl-i Sünnet'in ihtilaf ettiğini ve bazılarının Hz. Ali'den sonra Hz. Hasan'ın bazılarının da Muaviye'nin imam olduğunu belirttiğini dile getirmiştir.⁶⁹⁸ İbn Teymiyye'ye göre ise Ehl-i Sünnet, bu konuda herhangi bir tartışmaya girişmemiştir. Zira onlar, Irak ehlinin Hz. Hasan'a biat ettiğini Şam halkının da bundan önce Muaviye ile birlikte olduğunu bilmekteydi. Sonrasında İbn Teymiyye, Hillî'nin şu ifadelerine yer vermektedir: Ehl-i Sünnet'e göre imamet, Hz. Hasan'dan sonra önce Ümeyyeoğulları'nın daha sonra ise Abbasoğulları'nın eline geçmiştir.⁶⁹⁹ İbn Teymiyye'ye göre ise tarihsel vakıa bu şekilde olmakla birlikte Ehl-i Sünnet, Ümeyyeoğulları'ndan ya da Abbasoğulları'ndan bir kişinin hilafete gelmesini zorunlu bir durum olarak görmediği gibi bu yönetimlerin bütün emirlerinin yerine getirilmesini de zorunlu görmemiştir. Bu konuda Ehl-i Sünnet'in söylediği tek şey, Allah'ın ve resulünün emrettiğini emreden yöneticiye itaati salık vermektir. Zira toplumsal düzen,

⁶⁹⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 542. İbn Teymiyye, devamında Haricîler'in, Şia'nın ve Mutezile'nin bu konuda farklı görüşlere sahip olduğunu belirterek bu ekollerin görüşlerini sıralamaktadır. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 543-544.

⁶⁹⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 545.

⁶⁹⁸ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 12.

⁶⁹⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 546; İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 12.

yönetim ve dinin yaşanması ancak yönetme gücüne sahip bir yöneticinin varlığı ile mümkün olur.⁷⁰⁰

İbn Teymiyye, ilerleyen satırlarda İbn Mutahhar el-Hillî'nin Hz. Ali'nin peygamberin vefatının ardından kendi hakkı olarak hilafet talebinde bulunduğu fakat çok az sayıda insanın ona biat ettiği iddiasını gündemine almaktadır.⁷⁰¹ İbn Teymiyye'ye göre ise Hz. Ali, İbn Mutahhar el-Hillî'nin belirttiğinin aksine ilk üç halife döneminde herhangi bir hilafet talebinde bulunmamıştır. Hz. Ali, Hz. Osman'ın katledilmesinin ardından halife olmak istemiş ve kendisine biat edilmiştir. Kendisine biat edildiği zaman da bu biata az sayıda insan değil insanların büyük bir çoğunluğu katılmıştır.⁷⁰² Yine Hz. Ali'nin hilafet döneminde bu işi ondan daha çok hak eden herhangi bir kimse olmadığı gibi o, kendisine itaat edilmesi gereken bir halife olarak iş başına gelmiştir.⁷⁰³ Ayrıca Ehl-i Sünnet ve Şia, ilk üç halife döneminde Ali'nin hilafet iddiasında bulunmadığı ve bu dönemde ona biat eden herhangi birinin olmadığı konusunda hemfikirdir. Fakat Rafıza'ya göre ise Ali, halife olmak istiyordu ve hilafet onun hakkıydı ama bunu elde edemedi.⁷⁰⁴

İbn Mutahhar el-Hillî ile İbn Teymiyye'nin Hz. Ali'nin fazileti ve hilafeti bağlamında en çok istidlalde bulunduğu aynı zamanda tartışmaların yaşandığı alanların başında tarihî rivayetlere ek olarak ayet ve hadisler gelmektedir. Bu

⁷⁰⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 547.

⁷⁰¹ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 13.

⁷⁰² İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 88.

⁷⁰³ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 413.

⁷⁰⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 89. İbn Teymiyye, genelde Şia ve Rafıza kavramlarını eş anlamlı kullanmakla birlikte burada Şia ile Rafıza'yı birbirinden ayırmış ama bu farklılığa işaret eden herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.

doğrultuda hadisler ve tarihî rivayetler sıhhat testine sokulmakta ayetler ise bağlamları ve konu ile ilgisi bakımından analiz edilmektedir. Bakıldığında İbn Teymiyye, İbn Mutahhar el-Hillî'nin Hz. Ali'nin fazileti ile ilgili olarak dile getirdiği hadislerin büyük bir kısmının zayıf hadis olduğunu belirtmektedir. Örneğin İbn Mutahhar el-Hillî'nin Ahmed b. Hanbel'in Enes b. Malik'ten rivayet ettiğini öne sürdüğü Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in vasisi olduğu yönündeki rivayet,⁷⁰⁵ İbn Teymiyye tarafından mevzû kabul edilmekte ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde böyle bir hadis bulunmadığı belirtilmektedir.⁷⁰⁶ Bazen de İbn Teymiyye, Hz. Ali ile ilgili bazı hadislerin sahih olduğunu kabul etmekte ancak bu ifadelerin sadece Hz. Ali için değil aştaptan birçok kimse için dile getirildiğini dolayısıyla yalnızca Hz. Ali'nin faziletine indirgenemeyeceğini söylemektedir.⁷⁰⁷ İbn Teymiyye, Hz. Ali'nin imameti ile ilgili öne sürülen ayetlerin ise bahsedilen konu ile ilgisinin bulunmadığını dile getirmekte ve ayetler hakkında ayrıntılı açıklamalarda bulunmaktadır.⁷⁰⁸

3. İlk Üç Halifenin Hz. Ali'ye Tafdili

İbn Teymiyye'nin ilk üç halifenin Hz. Ali'ye tafdili konusunu daha çok ilk iki halifenin Hz. Ali'ye takdimi zemininde ele alma eğiliminde olduğu görülmektedir. Bununla birlikte İbn Teymiyye zaman zaman Hz. Ebubekir'i anmaksızın Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın Hz. Ali'den daha faziletli olduğu yönünde⁷⁰⁹ görüş ve değerlendirmelerde bulunsa da genel olarak ilk iki halifenin Hz. Ali'ye takdimi

⁷⁰⁵ İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhacu'l-Kerame*, s. 83.

⁷⁰⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 22-23.

⁷⁰⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 29-30.

⁷⁰⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 6-18.

⁷⁰⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VIII, s. 581.

konusuna yoğunlaştığı söylenebilir. Zira İbn Teymiyye'ye göre mütekaddimun Şia, Hz. Ali'ye muhabbet beslemekle birlikte Hz. Ali'nin Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e tafdili ile ilgili herhangi bir tartışmaya girmemiştir. Onlar, daha çok Hz. Ali'nin Hz. Osman'a tafdili ile ilgilenmişlerdir ki esasen bu durum, mütekaddimun olsun müteahhirun olsun Şiî düşüncenin önde gelen isimleri tarafından genel kabul gören bir husustur. Devamında İbn Teymiyye, konu ile ilgili olarak Ebû Kasım el-Belhî'nin *el-Makalât* adlı eserinde yer verdiği şu rivayeti aktarmaktadır: Şerik b. Abdullah İbn Ebî Nemr'e (ö. 140/757) Ebubekir mi daha üstündür yoksa Ali mi diye sorulmuştur. İbn Ebî Nemr, bir Şiî olmasına karşın Ebubekir cevabını vermiştir. Zira ona göre Hz. Ali de peygamberden sonra bu ümmetin en hayırlılarının Ebubekir sonra Ömer olduğunu dile getirmiştir. Bunu reddedemeyeceğimize göre Hz. Ebubekir'in Hz. Ali'den üstün olduğunu kabul ederiz.⁷¹⁰

İlk iki halifenin Hz. Ali'ye tafdili konusunda bu tür rivayetlere yer veren İbn Teymiyye'nin kendisi de bu kanaatta olduğunu gösteren ifadelerle sıklıkla temas etmektedir. Hatta İbn Teymiyye'ye göre de Hz. Ali'nin bizzat kendisi, ilk iki halifeyi kendisine takdim ve tafdil etmiştir.⁷¹¹ Bu bağlamda o, Ehl-i Sünnet'in de Hz. Ali'yi fazilet ve hilafet bakımından ilk iki halifeden üstün tutmama konusunda hemfikir olduğunu dile getirmektedir.⁷¹² İbn Teymiyye'nin eserinin birçok yerinde ilk Şiîler'in Hz. Ali'yi Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in önüne geçirmedikleri hususunu tekrar tekrar gündeme getirdiği görülmektedir. İbn Teymiyye'ye göre ilk Şiîler bu şekilde

⁷¹⁰ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. I, s. 13-15. Krş. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 86. İbn Teymiyye'ye göre Kadı Abdulcebbar el-Hemedanî, bu rivayete *Kitabu Tesbîtü'n-Nübüvve* adlı eserinde Kâbî'den naklen yer vermektedir.

⁷¹¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 432.

⁷¹² İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 433.

düşünmekle birlikte Hz. Ali taraftarlarından bir grubun Hz. Ali'yi Hz. Osman'a takdim ettiği de bilinmektedir.⁷¹³ İbn Teymiyye, bu tartışmada esas olanın ilk iki halifenin Hz. Ali'ye takdimi olduğunu düşünüyor olmalı ki hemen sonrasında Ebu Hanife, İmam Şafiî, İmam Malik, Ahmed b. Hanbel, Sevrî, Evzaî ve Leys b. Sa'd gibi Ehl-i Sünnet imamlarının da bu kanaatte olduğunu dile getirmektedir. Ehl-i Sünnet'in bu konuda icmâsının bulunduğu belirten İbn Teymiyye'ye göre fıkıh, hadis, zühd ve takva ehlinin önemli bir bölümü de bu düşüncüyü paylaşmaktadır.⁷¹⁴

İbn Teymiyye yukarıda da belirtildiği gibi zaman zaman Hz. Osman'ı da işin içine katmakta ve İbn Mutahhar el-Hillî'nin ifadelerine de cevap teşkil edecek şekilde esasen ilk üç halifenin hepsinin birçok bakımdan Hz. Ali'den üstün olduğunu dile getirmektedir. İbn Teymiyye, bu iddiasını temellendirmek için en çok ilk üç halife döneminde sahabe arasında herhangi bir savaş yaşanmamışken Hz. Ali'nin hilafet döneminde bu durumun değiştiğini ve Müslümanların birbirlerine kılıç çektiklerini delil olarak öne sürmektedir.⁷¹⁵ Bu noktadan hareket eden İbn Teymiyye'ye göre Hz. Ali taraftarlarının ya da onunla birlikte savaşanların ilk üç halifeye biat edenlerden üstün olduğu iddiasının da savunulacak herhangi bir tarafı kalmamaktadır.⁷¹⁶ Bakıldığında İbn Mutahhar el-Hillî'nin Hz. Ali'nin ilk üç halifeye tafdili ile ilgili temellendirmelerinde çoğunlukla tarihî olaylara ve hadis rivayetlerine müracaat ettiği

⁷¹³ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 132.

⁷¹⁴ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 73. İbn Teymiyye, eserinin ilerleyen bölümlerinde ilk iki halifenin Hz. Ali'den üstün olduğu kanaatine sahip olan isimleri tabakalar halinde zikretmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. II, s. 83-85. İbn Teymiyye'nin ilk iki halifeyi Hz. Osman ve Hz. Ali'den üstün gördüğü değerlendirmeleri için ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s. 469-470; krş. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VII, s. 474.

⁷¹⁵ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. VI, s. 344.

⁷¹⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 466-467.

görülmektedir. İbn Teymiyye'ye göre ise İbn Mutahhar el-Hillî'nin belirttiğinin aksine özellikle Hz. Ali'nin fazileti ile ilgili hadisler, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in fazileti ile ilgili hadislerden sayıca çok daha azdır. Buna ek olarak İbn Teymiyye'nin tespitlerine göre İbn Mutahhar el-Hillî'nin Hz. Ali'nin fazileti ile ilgili aktardığı rivayetler, zayıf olmasının yanı sıra ne Hz. Ali'nin imametine ne de Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e tafdiline işaret eder.⁷¹⁷

Hz. Ali'nin ilk iki halifeye takdim edilemeyeceğine dair çok sayıda açıklamaya yer veren İbn Teymiyye, eserinin ilerleyen bölümlerinde Hz. Ali-Hz. Osman karşılaştırmasına tekrar değinmektedir. İbn Teymiyye'ye göre Rafıza, Müslümanların Hz. Ali ile savaşması olayını olduğundan büyük göstermekte bununla birlikte Hz. Osman'ın katlini methetmektedir. Hâlbuki tarihte Hz. Osman'ın öldürülmesi, Hz. Ali ile savaşılmasından daha fazla yerilmiştir. Ayrıca Hz. Osman, Müslümanların icmâsının bulunduğu bir halifedir ve Müslümanlarla savaşmamıştır. Aksine Müslümanlar, hilafetten uzaklaştırmak için onunla savaşmıştır. Tam da bu noktada eğer Hz. Osman'ın hilafette kalmak için ısrarcı olması bir özür olarak nitelendirilecekse bilinmelidir ki Hz. Osman'ın bu noktadaki mazereti, Hz. Ali'nin kendisine biat talebindeki mazeretinden daha büyüktür. Zira Hz. Osman, şehit edilene kadar kendisini savunmadan sabretmiş Hz. Ali ise Muaviye taraftarlarıyla savaşmıştır. Onlar ise Hz. Ali ile savaşmamakla birlikte ona biat etmekten de çekinmişlerdir.⁷¹⁸ Hz. Osman'ın yerilecek birtakım işler yaptığı iddiasına gelince ise belirtilmelidir ki bu hususlar, onun hilafetten azlini gerektirmediği gibi katlini de mübah kılmaz. Mübah kıldığı söylenirse de bilinmelidir ki Hz. Ali ile ilgili iddialar, hilafetten azledilme konusunda daha sağlam temellere dayanmaktadır. Hz. Osman ile ilgili

⁷¹⁷ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. V, s. 7.

⁷¹⁸ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 459.

Ümeyyeoğulları'na yönelik muhabbet beslediği yönünde bir suçlama gelecek olursa belirtilmelidir ki Hz. Peygamber de Ümeyyeoğulları'ndan birçok kimseye çok önemli görevler vermiştir.⁷¹⁹ Öyle anlaşılmaktadır ki İbn Teymiyye'ye göre bu durumda Hz. Osman'ın bu noktadaki tasarrufunun eleştirilecek fazla bir yanı kalmamaktadır.



⁷¹⁹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, c. IV, s. 460.

SONUÇ

Ehl-i Sünnet ve Şia'nın siyaset teorilerini şekillendirerek imamet/hilafet kurumuna bakışını yönlendiren en önemli unsurlar olarak karşımıza tarih algılarındaki farklılık, din-siyaset ve din-tarih ilişkisine bakıştaki ayrışma ile yönetici ve yönetim erkinin doğasına yüklenen anlam noktasındaki farklı kabuller çıkmaktadır. Bütün bu faktörlere erken devir idealizasyonunun da eklenmesi gerekmektedir. İslam tarihinin ilk dönemleriyle alakalı Sünnî algının tarihsel vakıayı akidevî formda ele alması buna karşılık Şia'nın bu dönemi İslam'ın en ideal dönemi olarak görmeyerek eleştiriye tâbi tutması, erken devir ile ilgili bu ayrışma ve farklılığın mihrini oluşturmaktadır. Bu tarih algısından mülhem yönetici/yönetim anlayışındaki farklılık ve adalet-güvenlik arayışında her iki yapının yekdiğerini tercih etmesi de önemli bir dönüm noktasıdır. Bütün bu hususlar, Şîî ve Sünnî siyaset anlayışlarının farklı şekillerde tezahür etmesine yol açarak iki ekol arasındaki ayrışmanın en fazla öne çıkan yönleri olarak tarihteki yerini almıştır. Bu farklı algılar aynı zamanda Ehl-i Sünnet ile Şia'nın birbirlerini görme ve okuma süreçlerinde ötekileştirici ve anlamayı zorlaştırıcı bir işlev görmüştür. Dahası bu farklılıklar, iki ekol arasındaki reddiye geleneğinin muharrik gücünü oluşturmuştur.

Yukarıda belirtilen hususlar, Şîî ve Sünnî gelenek içerisinde reddiye eğilimli birçok eserin kaleme alınmasına müsait bir zemin hazırlamıştır. Bu eserlerde bazen sadece eleştirel bakış açısı kendisini hissettirirken bazen de hem tenkit hem de mezhebî kabuller doğrultusunda şekillenen imamet ya da hilafet söylemi kendisine yer bulmuştur. İbn Mutahhar el-Hillî'nin *Minhacu'l-Kerame* adlı eseriyle İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı reddiyesini ikinci gruba dâhil etmek gerekir. Zira bilinmektedir ki İbn Mutahhar el-Hillî'nin *Minhacu'l-Kerame* adlı eseri, Şîî imamet teorisini ele almakla birlikte aynı zamanda yoğun bir Sünnîlik eleştirisinde

bulunmasından ötürü Sünnîlik reddiyesi olarak nitelendirilebilir. Bu esere reddiye olarak kaleme alınan *Minhacu's-Sünne* de hem yoğun bir tenkit zihniyetiyle örülmüş hem de Sünnî siyaset teorisinin temellendirilmesine hizmet etmiştir. Daha çok eleştiri ve ötekileştirme güdüsüyle oluşturulan bu iki eser, rollerini yerine getirmiş olmakla birlikte imamet ya da hilafet sorununun çözümüne katkı sağlamaktan uzak bir görünüm arz etmektedir. Zira gerek *Minhacu'l-Kerame* gerekse *Minhacu's-Sünne*, her haliyle ötekinin eleştirisi üzerine kurgulanmış böylelikle de etrafında odaklanılan İslam siyaset teorisine dönük özgün ve çözüm odaklı bir yaklaşım sergileyememiştir. Bu her iki metnin oluşum sürecinde temel tartışma konularının müstakil ve objektif bir biçimde değil de muhataplık ilişkisi zemininde kurgulanmış olması da sorunun bir başka yönüne işaret etmektedir.

Tüm bu şartların gölgesi altında İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı reddiyesinin okuması yapıldığında ilk olarak karşımıza çıkan husus, İbn Teymiyye'nin endişeli muhafazakâr duruşu ve tenkitçi mütefekkir yönüdür. Zira İbn Teymiyye, birçok alanda özgün fikirler ortaya atmasına rağmen İslam düşünce tarihinde daha çok tenkitçi bakış açısıyla temayüz etmiştir. İbn Teymiyye'nin Şîlik eleştirisi de aslında onun bu eleştirel bakış açısının yansımalarından sadece biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar onun reddiye olgusu bağlamındaki Şîlik eleştirisi, birtakım dinî, siyasî ve mezhebî kaygılar taşısa da onun bu reddiyesinin oluşum sürecini genel eleştirel duruşunun dışında değerlendirmemiz mümkün değildir. İbn Teymiyye'nin reddiye olgusu bağlamında hayat bulan Şîlik eleştirisi ile ilgili değinilmesi gereken bir başka husus, bu reddiye söyleminin sadece dinî ya da mezhebî söylemler üzerinden okunmasının ya da sadece onun eleştirel bakış açısıyla izah edilmesinin imkânsızlığıdır. Zira İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne* adlı reddiyesinin oluşum sürecine gerek tarihi gerekse güncel birçok gelişme birlikte kaynaklık etmiştir. Bu

durum da bir Şîlik reddiyesi olarak *Minhacu's-Sünne*'nin satır aralarının okunmasının tüm bu şartların bir arada değerlendirildiği bir vasat ile mümkün olabileceğini zorunlu bir durum olarak karşımıza çıkarmaktadır.

İmamet ya da hilafet sorunu, mezhep doktrinlerinden hareketle çözülemeyecek bir yapısal mahiyet arz etmekle birlikte mezhebî kabuller doğrultusunda çözüme kavuşturulma girişimlerinden kurtulamamıştır. Mezhepler Tarihi, Kelâm ve Usûl-ü Fıkıh literatürü, bu tartışmaların yer aldığı sayfalarla doludur. Çoğunlukla mezhebî kabullerle oluşturulan reddiye eserleri, bu edebiyat içerisinde kendine özgü bir yere sahiptir. İbn Teymiyye'nin bir Şîlik reddiyesi olan *Minhacu's-Sünne* adlı eseri bağlamında imamet/hilafet meselesine yaklaşımına baktığımızda karşımıza genel hatlarıyla Sünnî hilafet teorisine ait söylemler çıkmaktadır. İbn Teymiyye, Sünnî hilafet teorisini ele alırken kendisinden önce oluşan geleneğe de uygun bir biçimde Hz. Ebubekir'in hilafetini en önemli veri olarak gündeme getirmektedir. Bu yaklaşım, Şia'nın Hz. Ali'nin imametini sürekli gündemde tutma ve nasla temellendirme girişimine bir tepki ve cevap niteliği taşımakla birlikte inşaî, teorik ve bağımsız bir yaklaşım özelliği sergilemekten uzaktır. Esasen bu her iki yaklaşımın da çözüm odaklı ve teorik yaklaşımlar olarak nitelendirilmesi, mümkün görünmemektedir. Zira gerek Şî gerekse Sünnî algılama biçiminde konu; devlet aygıtı, siyaset olgusu, hilafet kurumu ya da imamet mefhumundan ziyade halife olacak şahıs ve bu şahsın kim olduğu tartışması üzerinden yürütülmüştür. Böylece imamet ve hilafet meselesi; birçok reddiyede de görüldüğü gibi kavram, olgu ve anlamlar üzerinden değil de şahıslar ve kanıtlar üzerinden tartışılmalıdır. Hâlbuki bu mesele, imam ya da halifenin kim olacağından ziyade imamet ya da hilafet kurumunun doğasına ve din ya da hukuk ile olan ilişkisine bağlı olarak ele alınmalıdır. Oysaki tarihsel vakıa bu şekilde cereyan etmemiş ve imamet/hilafet meselesi, tarihsel olaylar silsilesine

indirgenerek mezhebî kabuller doğrultusunda okunmuştur. Bu her iki algı da sorunu çözümün dışına itmiş böylelikle de imamet ya da hilafet meselesi, her iki ekol açısından hem zihinlerde hem de mezhebî söylemlerde önemli bir ayrışma noktası olarak yer edinmiştir.

Şia ile Ehl-i Sünnet arasındaki reddiye söyleminin muharrik gücünü oluşturan Şîi/Sünnî imamet/hilafet tartışmalarının doğasını birçok reddiyede görüldüğü gibi ötekileştirmeye dayalı bir karşıtlık ve çatışmanın oluşturduğunu belirtmek gerekir. Sadece *Minhacu'l-Kerame* ve *Minhacu's-Sünne*'nin analiz edilmesi bile bu gerçekliği gözler önüne sermek için yeterlidir. Zira esas itibariyle her iki ekol de reddiye metinlerinde bir anlamda aynı mantıksal düşünce örüntüsünden hareket ederek yola çıkmıştır. Buna rağmen her ikisi de öteki olarak konumlandırılmıştır. Bu bağlamda Şîi/Sünnî imamet/hilafet tartışmalarını aynı konunun birbirine oldukça benzer yöntemlerle ele alınmasına rağmen farklı sonuçlara ulaşılan bir fenomenler bütünü olarak değerlendirmemiz de mümkündür. İmamet ve hilafet tartışmalarının Şîi ve Sünnî gelenekteki uzanımlarının birbirleriyle ilişkisine ek olarak din ve siyaset olguları açısından ne anlam ifade ettiği, siyaset ve hukuk terazisine vurularak müstakil bir biçimde ortaya çıkarılmalıdır. Aksi takdirde İslam siyaset anlayışına dönük özellikle reddiye eğilimli tartışmaların son bulması ve bu yapılardan her birinin ötekileştirmeye maruz kalmasının önüne geçilmesi, pek mümkün görünmemektedir.

KAYNAKÇA

- el-Abbadî, Ahmed Muhtar, *Gıyamu Devleti'l-Memalik el-Ulâ fi Mısır ve's-Şam*, Daru'n-Nehde el-Arabiyye, Beyrut, 1979.
- el-Abd, Abdullatif Muhammed, *Dirasat fi Fikr-i İbn Teymiyye*, Mektebetu'n-Nehde el-Mısriyye, 1982.
- Abdulhalık, Abdurrahman, *el-Usûlu'l-İlmiyye li'd-Daveti's-Selefiyye*, Daru's-Selefiyye, Kuveyt, ts.
- Abdulhamid, Saib, *İbn Teymiyye Hayatuhu ve Akaiduhu*, Merkezü'l-Gadir li'd-Dirasat ve'n-Neşr, Beyrut, 1432/2011.
- Abdurrâzık, Ali, *İslam'da İktidarın Temelleri*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Birleşik Yay. İstanbul, 1995.
- Abdüllatif, Abdülaziz b. Muhammed b. Ali, *Munazaratu İbn Teymiyye li Ehli'l-Milel ve'n-Nihal*, Riyad, 2005.
- Abrahamov, Binyamin, “Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı”, çev. Salih Özer, *İslamî İlimler Dergisi*, 2009, cilt: IV, sayı: 1-2, s. 385-399.
- *İslam Kelamı Gelenekçilik ve Akılcılık*, çev. E. Buket Sağlam, İnsan Yay. İstanbul, 2010.
- “İbn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition”, *The Muslim World*, vol: 82, no: 3-4, 1992.
- “Bi Lâ Keyfe Doktrini ve İslam Kelamındaki Temelleri”, çev. Orhan Ş. Koloğlu, *U. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2002), c. 11, s. 2, ss. 213-226.
- Adamson, Peter-Taylor, Richard C. *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay. İstanbul, 2015.

- Ahmed, Mustafa Abdulbâsit, *Impact of The Historical Settings of Ibn Taymiyah on His Program of Reform (Basılmamış Doktora Tezi)*, The Ohio State University, 1997.
- Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, "Akâ'idü's-Selef" içinde, neşr. Ali Sâmi en-Neşşâr - Ammâr Tâlibî, Münşe'etü'l-Ma'ârif, İskenderiye, 1971.
- Ajhar, Hakim, *The World View in the Thought of Ibn Arabi and Ibn Taymiyyah*, The Arab Cultural Center, Beirut, 2010.
- *Ibn Taymiyya and Resuming the Philosophical Thinking in Islam*, The Arab Cultural Center, Beirut, 2010.
- "The Forgotten Rational Thinking in the Hanbalite Thought", *Journal of Arabic and Islamic Studies*, Vol. 14. 7-2014.
- Ak, Ahmet, *Selçuklular Döneminde Maturidilik*, Yayınevi Yay. Ankara, 2009.
- el-Akk, Hâlid Abdurrahman, *el-Usulü'l-Fikriyye li'l-Menahici's-Selefiyye inde Şeyhi'l-İslâm Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim b. Teymiyye*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1995.
- Aka, İsmail, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul, 1993.
- Akbulut, Ahmet, "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", *İslami Araştırmalar*, c. VIII, sayı: 3-4, Ankara, 1995.
- Akkoyunlu, İsmail, *İbn Teymiyye'nin İman Konusunda Mezheplere Bakışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, 2011.
- "Türkiye'de İbn Teymiyye ile İlgili Çalışmalar: Bir Bibliyografya Denemesi", *Uluslararası Mevlana İlahiyat ve Felsefe Kongresi Bildiriler Kitabı*, Ankara, 2017, ss. 39-54.

- Akoğlu, Muharrem, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*, İlähiyât Yay. Ankara, 2008.
- Aktaş, Şule, *İbn Teymiyye ve Gazzali'de Kelam İlminin Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Konya, 2015.
- Akyüz, Vecdi, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, Kitabevi Yay. İstanbul, 1998.
- AlSarhan, Saud Saleh, *Early Muslim Traditionalism A Critical Study of The Works and Political Theology of Ahmad Ibn Hanbal*, Basılmamış Doktora Tezi, University of Exeter, United Kingdom, 2011.
- Altuntaş, Abdurrahman, *Kur'an'da Temel Siyasi Kavramlar*, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013.
- Alvanî, Taha Cabir, *İbn Teymiyye ve İslâmiyyetü'l-Ma'rife*, el-Ma'hedü'l-Alemî li'l-Fikri'l-İslâmî, Herndon, 1994.
- el-Âmidî, Seyfuddin, *el-İmametü min Ebkarî'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, Neşr. Muhammed Zubeydiye, Beyrut, 1992.
- el-Aminî, Abdulhuseyn, *Nazratun fî Kitâb-i Minhacî's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 1996.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali, *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*, tr. David Streight, State University of New York, Albany, 1994.
- Anjum, Ovamir, *Reason and Politics in Medieval Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*, The University of Wisconsin - Madison, UMI Dissertations Publishing, 2008.
- ----- *Politics Law and Community in Islamic Thought The Taymiyyan Moment*, Cambridge University, New York, 2012.

- Ansari, Muhammad Abdu'l-Haqq, *Ibn Taymiyyah Expounds on Islam: Selected Writings of Shaykh al-Islam Taqi ad-Din Ibn Taymiyyah on Islamic Faith, Life, and Society*, General Administration of Culture and Publication, Riyad, 2000.
- al-Ansari, Moulana Muhammad Abu Bakr Gazipuri, *Was Ibn Taymiah from the Ahlus Sunnah wal Jamaah*, Zam Zam Publishers, Karachi, 2010.
- Arı, Mehmet Salih, *İmamiye Şiası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*, Düşün Yay. İstanbul, 2011.
- Arıkan, Adem, "Allâme İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Usûlü'D-Dîn", *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i 2 (Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi)*, Recep Alpyağlı, Ed. İz Yay. İstanbul, 2014, ss.630-638.
- ----- "İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin "Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd" Adlı Eserine Göre Dini ve Siyasi Görüşleri", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul, 2004.
- Arkoun, Muhammed, *Tarih Felsefe Siyaset*, çev. Y. Aktay – C. Erdemci, Vadi Yay. Ankara, 2000.
- Arnold, Thomas W., *ed-Da've ile'l-İslam Bahs fî Târîhi Neşri'l-Akâidetü'l-İslamî*, Arapça'ya çev. H. İbrahim Hasan, Kahire, 1970.
- Arpa, Enver, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, Fecr Yay. Ankara, 2010.
- Aslan, İbrahim, "el-Usûlu'l-Hamse'nin Hanbelî Yorumu: el-Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, cilt: LIII, sayı: 1, s. 55-83.
- Assmann, Jan, *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı, Yay. İstanbul, 2015.

- Aşur, Said Abdulfettah, *Mısr ve Şam fî Asrı'l-Eyyubıyyın ve'l-Memalik*, Mektebetu'n-Nehde el-Arabiyye, Beyrut, 1972.
- Atay, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, AÜİF Yay. Ankara, 1983.
- “Fahredden er-Razî'nin Kelam İlmindeki Yeri”, *Fahredden er-Razî Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 2002, s. XXXI-XXXV.
- Atçeken, İsmail Hakkı, “İbn Teymiyye'nin Hz. Ali'nin İmâmetiyle İlgili Şii Rivâyet ve Yorumları Tenkîdi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 12, s. 49-69.
- Aybakan, Bilal, “Takıyyüddin es-Sübki”, *DİA*, İstanbul, 2010, c. XXXVIII, s. 14-15.
- Aycan, İrfan-Söylemez, M. Mahfuz (haz.), *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2002.
- Aydın, Hayati, *Gadirihum Şii ve Sünni Literatürde İmamet Hilafet ve Velayet Kavramlarının Dini ve Siyasi Arka Planı*, Şato Yay. İstanbul, 2001.
- Aydın, Hüseyin, “İbn Teymiyye'ye Göre Kelam ve Kelamcılar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, cilt: VII, sayı: 1, ss. 211-233.
- “İbn Teymiyye'nin Naşçı Akılcılığının Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: I, sayı: 1, s. 133-181.
- *İbn Teymiye'nin Usûlüddin Anlayışı ve Kelam Eleştirilerinin Değerlendirilmesi*, Sembol Basım, İstanbul, 2009.
- Aydınlı, Osman, *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma Yay. Ankara, 2003.

----- “Mu‘tezile’nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik”, *Dinî Araştırmalar*, 2000, cilt: III, sayı: 7, s. 17-52.

----- “Mu‘tezilî Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci: Kâdı Abdulcebbâr'ın İmâmet Anlayışı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, cilt: V, sayı: 1, s. 113-146.

----- *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2001.

- Aydınli, Yaşar, “Ehl-i Sünnet’in Fikrî Zemini Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *İslâmiyat*, c. VIII (2005), sayı 3, s. 51-67.
- Azimli, Mehmet, “Sünni Hilafete Tahakküm Kurmuş Bir Şii Hanedan: Büveyhîler,” *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, cilt: VII, sayı: II, s. 19-32.
- el-Bağdadî, Numan Hayruddin İbnü'l-Alusî, *Cilau'l-Ayneyn fi Muhakemeti'l-Ahmedeyn (İbn Teymiyye ve İbn Hacer el-Heytemî)*, Matbaatu'l-Medenî, 1981.
- Bağlıoğlu, Ahmet, “Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15: 1, Elazığ, 2010, s. 71-97.
- "Temel Hak ve Özgürlükler Bağlamında Mezhepsel Çoğulculuk", *İnsan Hakları ve Din Sempozyumu*, Çanakkale, 7-15 Mayıs, 2009, s. 127-138.
- Baktır, Mehmet, "Mütekaddimîn Selefîyye ve Düşünce Yapısı”, *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, Elazığ, 2004, s. 226-246.
- Barthold, Wilhelm, *İslam Medeniyeti Tarihi*, (geniş izah, düzeltme ve ilave M. Fuad Köprülü), Diyanet Yay. Ankara, 1984.
- Bausani, A. “İlhanlı Hakimiyeti Zamanında İran'da Din”, trc. Mustafa Uyar, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, (sayı 32'den ayrı basım 2002), ss. 223-231.

- el-Baytar, Muhammed Behçet, *Hayatu Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye*, el-Mektebe el-İslamiyye, Dimeşk, 1961.
- Bedevî, Abdu'l-Mecid Ebu Fetuh, *et-Tarihu's-Siyasî ve'l-Fikrî li Mezhebi's-Sünni fi'l-Meşriki'l-İslamî mine'l-Karni'l-Hamis el-Hicrî hattâ Sukût-i Bağdad*, Alemu'l-Marife, Cidde, h. 1403.
- el-Berbehârî, Ebû Muhammed Ali b. Halef, *Şerhu Kitabi's-Sünne*, (İbn Ebî Ya'lâ'nın *Tabakât*'ı içerisinde, c. II, s. 18-43).
- Berger, Peter L., *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yay. İstanbul, 2015.
- Berkey, Jonathan P. "The Mamluks as Muslims: The Military Elite and The Construction of Islam in Medieval Egypt", *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, ed. Thomas Philipp-Ulrich Haarmann, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Beyânî, Şirin, *Din u Devlet Der İrân 'Ahd-i Moğol*, Tahran, 1375.
- el-Bezzar, Hafız Ömer b. Ali, *el-A'lamu'l-Aliyye fi Menakıbi İbn Teymiyye*, thk. Zuheyr Şaviş, el-Mektebetü'l-İslamî, Beyrut, 2002.
- Bigi, Musa Carullah, *el-Veşia fi Nakzi Akaidi's-Şia*, Dârü'l-Kütübi's-Selefiyye, Kahire, 1949.
- Black, Antony, *The History of Islamic Political Thought*, New York, 2001.
- ----- *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi Peygamberden Bugüne*, çev. S. Çalışkan, H. Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara, 2010.
- Bori, Caterina, "A New Source for the Biography of Ibn Taymiyya", *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, 2004, LXVII/3, s. 321-348.
- Bozan, Metin, "Fadl b. Şâzân ve Kitâbu'l-İlel'i Çerçevesinde İmamet Anlayışı", *AÜİFD*, XLV (2004), sayı: 2, s. 69-82.

----- *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, İsam Yay. İstanbul, 2009.

----- *İmamiyye Şiası'nın İmamet Tasavvuru*, İlahiyat Yay., Ankara, 2007.

- Bozkuş, Metin, *Büveyhîler ve Şiîlik*, Sivas, 2003.
- Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî (GAL)*, çev. Abdulhalim en-Neccâr, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, t.y.
- el-Buharî, Safiyyuddin Muhammed b. Ahmed, *el-Kavlu'l-Celî fî Tercimeti's-Şeyh Takıyyuddin İbn Teymiyye el-Hanbelî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- Bulut, Halil İbrahim, *Şeyh Müfid ve Şia'da Usuli Farklılaşma Süreci*, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul, 2005.
- Bulut, Zübeyir, *Hanbelî Akaid Sistemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, 2003.

----- "Selefilğin Kelâm İlmine Getirdiği Eleştiriler İbn Teymiyye Örneği", *Tarihte ve Günümüzde Seleflik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2014, s. 283-340.

- Bulut, Mehmet, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, Risale Yay. İstanbul, 1991.
- el-Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan, *es-Selefiyye Merhale Zemeniyye Mübareke la Mezheb İslâmî*, Dârü'l-Fikr, Dımaşk, 1988.
- Büyükkara, Mehmet Ali, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, Rağbet Yay. İstanbul, 2004.

----- "Vehhabilik", *DİA*, İstanbul, 2012, c. XLII, s. 611-615.

- el-Cabirî, Muhammed Abid, *Arap - İslâm Siyasal Akli*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay. İstanbul, 2013.
- Canikli, İlyas, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis Sünni Hadis Literatüründe Hilafet Problemi*, Medrese Yay. İstanbul, 2006.
- Carullah, Zühdi, *el-Mutezile*, Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirasiyye, Kahire, 1974.
- Cemîlî, Seyyid, *Münazaratu İbn Teymiyye maa Fukahai Asrihi*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut, 1985.
- el-Cevziyye, İbn Kayyım, *Esmau Muellafati Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye*, thk. Salahuddin el-Munecid, Daru'l-Kitabi'l-Cedid, Beyrut, 1976.
- Chaen, Claude, *İslam Medeniyeti Doğuşundan Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar*, Bilgi Yay. Ankara, 2000.
- Chamberlain, Michael, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus 1190-1350*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Chartier, Roger, *Yeniden Geçmiş Tarih Yazılı Kültür Toplum*, çev. Lale Arslan, Dost Kitabevi, Ankara, 1998.
- Cheneb, Moh. Ben, "İbn Teymiye", *İslam Ansiklopedisi*, c. V/II, Etam Matbaa, Eskişehir, 2001.
- Cook, Michael, "On the Origins of Wahhabism", *JRAS*, üçüncü seri: II/2 (1992), s. 191-202.
- Connerton, Paul, *Toplumlar Nasıl Anımsar*, çev. Alaeddin Şenel, Ayrıntı Yay. İstanbul, 1999.
- Cooper, John, "Allama al-Hilli on the Imamate and İjtihad", *Authority and Political Culture in Shi'ism*, ed. Said Amir Arjomand, New York, 1988.
- Crone, Patricia, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasî Düşünce*, çev. Hakan Köni, Kapı Yayınları, İstanbul, 2007.

- Cundî, Enver, *Nevabiğu'l-Fikri'l-İslamî*, Daru'r-Raidi'l-Arabî, Beyrut, 1972.
- Çağrııcı, Mustafa, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazali-İbn Rüşd Tartışması" *İslam Tetkikleri Dergisi*, c. IX, s. 77-126. Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1995.
- Çakın, Kamil, "Ebû Said ed-Darimî'nin Allah'ın Sıfatları ile İlgili Bazı Görüşleri", *Dini Araştırmalar*, 2000, c. 3, s. 8, ss. 47-56.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Cristopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryentalistin İslam Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (2004), c. 4, s. 287-319.
- Çiftçi, Adil, *Nasıl Bir Sosyal Bilim*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2016.
- *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2015.
- Dalkılıç, Mehmet, *İmamet-Siyaset İlişkisi ve Şiilik Eleştirisi İbn Hazm Örneği*, Kubbealtı Yay. İstanbul, 2011.
- Dalkıran, Sayın, *Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnet'in Şii Akidesine Tenkidleri*, Osav Yay. İstanbul, 2017.
- Damiriyye, Nasır Muhamed Yahya, *Nakdü'l-Mantiki'l-Aristo beyne's-Sühreverdî ve İbn Teymiyye*, el-Hey'etü'l-Ammeti's-Suriyye li'l-Kitab, Dımaşk, 2010.
- ed-Darimî, Osman b. Said, *Reddu'l-İmam ed-Darimi Osman b. Said alâ Bişr el-Merisî el-Anîd*, thk. Muhammed Hamid el-Fakî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- *er-Red ale'l-Cehmiyye*, thk. Bedr b. Abdullah Bedr, Dâru İbni'l-Esir, Kuveyt, 1995.
- Demir, Ahmet İshak, *Klasik Dönem Mezhepler Tarihi Kaynaklarının Objektifliği İmâmiyye Şi'ası Örneği*, Sts Yay. Rize, 2011.
- Demir, Mahmut, *Hadis ve İdeoloji*, Otto Yay. Ankara, 2015.

- Demirbilek, Mine, *İbn Kuteybe'nin Mezhep Anlayışı ve Diğer Mezheplere Bakışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, 2016.
- Derin, Necmi, "Fahreddin er-Râzî'de Akıl-Nakil İlişkisi ve Tevîl", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD)*, 2015, cilt: XIII, sayı: 26, s. 107-123.
- ed-Dımeşkî, İbn Nasıruddin, *er-Reddu'l-Vafır alâ Men Zaime bienne Men Semma İbn Teymiyye fe huve Kafır*, thk. Zuheyr eş-Şaviş, el-Mektebe el-İslamiyye, Beyrut, 1980.
- ed-Dımeşkî, İbn Bedran, *el-Medhal ila Mezhebi'l-İmam Ahmed*, thk. Abdullah et-Türkî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1980.
- Doğan, Yahya, *Râfıza Kavramı ve Râfizilik*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, 2000.
- Dökmeciyan, Hrair, *Arap Dünyasında Köktencilik*, çev. M. Karahanoğlu, İlke Yay. İstanbul, 1992.
- Dumlu, Ömer, *İbn Teymiye ve Konulu Tefsir*, Anadolu Yay. İzmir, 1999.
- Eboo Jamal, Nadia, *Surviving the Mongols*, London, 2002.
- Ebû Tami, Ahmed b. Hecer Al-i, eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab: *Akidetuhü's-Selefiyye ve Da'vetuhü'l-İslahiyye ve Senaü'l-Ulemai aleyh*, Riyad, 1999.
- Ebû Zeyd, Bekr b. Abdullah, *İbn Kayyim el-Cevziyye Hayatuhu Asruhu Mevariduhu*, Daru'l-Asıme, Riyad, 1991.
- *Ulemaü'l-Hanabile: mine'l-İmam Ahmed el-Müteveffa sene 241 ila Vefeyyati am 1420*, Daru İbn Hazm, Cidde, 2000.
- *el-Medahil ilâ Asar-ı Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye*, Daru'l-İlm, Mekke, 2000.

- Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. Fethi Ahmet Polat, Kitabiyat Yay. Ankara, 2002.
- Elderiwi, Ziyad Mohamad, *Gazzali İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'ye Göre Tevil*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir, 2015.
- el-Emin, Ebu Muhammed el-Bakır Muhsin b. Abdülkerim b. Ali el-Emin el-Hüseyini el-Amilî, *Nakzü'l-Vaşia ev; eş-Şia beyne'l-Hakaik ve'l-Evham*, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, Beyrut, 1983.
- *Ayanu 'ş-Şia*. thk. Hasan el-Emin, Daru't-Tearuf, Beyrut, 1986.
- Emin, Hasan, *Müstedrikâtu A 'yâni 'ş-Şî'a*, Dâru't-Teâruf, Beyrut, 1372.
- *el-İsmailiyyun ve'l-Moğul ve Nasiruddîn et-Tûsî*, Beyrut, 1997.
- Erdem, H. Sabri, *Maturidi ve İbn Teymiyye'de Metod Anlayışı ve Kur'an*, Şule Yay. İstanbul, 1998.
- Erdoğan, Kahraman, *Mesalib Bağlamında Ehl-i Sünnet ve Şia'da İlk Üç Halife (İbn Teymiyye ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî Örneği)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Konya, 2012.
- Erel, Sami Turan, "Ebû Hasan el-Eşarî'nin el-Hass ale'l-Bahs Adlı Risalesinde Selefiyye'nin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, Beyan Yay. İstanbul, 2015.
- Erzi, Mesut, *İbn Teymiyye'nin Tasavvuf'a Bakışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, İstanbul, 2014.
- Escovitz, Joseph H. *The Office of Qadi al-Qudat in Cairo under the Bahri Mamluks*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1984.

- Esen, Muammer, “İbn Teymiyye’nin Kelâmullah Tartışmalarındaki Yeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, cilt: XLII, s. 257-273.
----- *Ehl-i Sünnet Kavramın Oluşum ve Gelişim Süreci*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2009.
- el-Eş’arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne ân Usûli’-d-Diyâne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Dârü’l-Kitâb, Kahire, 1397/1977.
----- *Makalâtu’l-İslamiyyin ve İhtilafu’l-Musallîn*, thk. Hellmut Ritter, İstanbul, 1929.
- Evkuran, Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2005.
----- “Siyasal Kültürümüzün Teolojik Kökenleri ve İktidar Tahayyülü”, *İslamiyat Dergisi*, c. VIII, sayı: 3 (2005), ss. 27-50.
- Farsakh, Andrea M., “Sünni Halifelikle Şii İmamlığın Mukayesesi” *İslam’da Siyaset Düşüncesi*, çev. Kazım Güleçyüz, ss. 105-140, İnsan Yay. İstanbul, 1995.
- Farukî, İsmail R., “The Problem of Metaphysical Status of Values in the Western and Islamic Traditions”, *Studia Islamica*, XXVII (1968), Paris.
- Fazlıoğlu, İhsan, “Osmanlı Düşünce Geleneğinde “Siyasi Metin” Olarak Kelam Kitapları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2003, cilt: I, sayı: 2, ss. 379-398.
- Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay. Ankara, 1995.
----- *İslam ve Çağdaşlık*, çev. A. Açıkgenç, H. Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yay. Ankara, 1998.
- Ferec, Bessam Atiyye İsmail, *el-Fikrû’s-Siyasi inde İbn Teymiyye*, Darü’l-Faruk, Amman, 2007.
- el-Ferra, İbnü’l-Ferra Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya’la (458/1066), *el-Mu’temed fi Usûli’-d-Din*, thk. Vadi Zeydan Haddâd, Dârü’l-Meşrik, Beyrut, 1974.

- *Tabakâtu'l-Hanâbile*, thk. Suleyman el-Useymin, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 2005.
- Ferruh, Ömer, *İbn Teymiyye el-Müctehid beyne Ahkâmi'l-Fukaha ve Hacati'l-Müctema'*, Daru Lübnan, Beyrut, 1991.
- Feyerabend, Paul, *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yay. İstanbul, 2014.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *İmâmiyye Şiası*, İstanbul, 1986.
- “İsnâaşeriyye”, *DİA*, İstanbul, 2001, c. XXIII, s. 142-147.
- *İtikadî İslam Mezheplerine Giriş*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İzmir, 2007.
- Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, Çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yay, İstanbul, 2015.
- *Bilginin Arkeolojisi*, çev. V. Urhan, Ayrıntı Yay. Ankara, 2014.
- Friedman, Yaron, ‘İbn Taymiyya’s Fatâwâ against the Nuşayrî-‘Alawî Sect’, *Der Islam*, 82-2 (2005), ss. 349–363.
- Fûde, Said Abdüllatif, *Nakzü'r-Risâleti't-Tedmüriyye elleti Elfiha İbn Teymiyye*, Dârü'r-Râzî, Amman, 2004.
- Fureyce, Muhammed, *el-Usûlu'l-Menheciyye li'l-Akideti's-Selefiyye*, Beyrut, 1995.
- el-Gamri, Afâf, *el-Mantık inde İbn Teymiyye*, Dâru Kaba', Kahire, 2001.
- Gardet, Louis, “İslâm Din İlimleri İçinde İlm-i Kelâm'ın Yeri Üzerinde Bazı Düşünceler” çev. M. Said Yazıcıoğlu, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Akçağ Yay. Ankara, 2001, s. 11-25.
- Geçit, Mehmet Salih, *Ehl-i Sünnet Siyasal Düşüncesinin Oluşumu Ashabü'l-Hadis Örneği*, Tibyan Yayınları, İzmir, 2015.

- Geçkin, Hatice, *Büveyhîler Döneminde Bağdad'da Şiîlik*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Çorum, 2016.
- Gedikoğlu, Adnan, *Kur'an Âyetleri Bağlamında İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve İbn Teymiyye'ye Göre İmâmet Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Konya, 2008.
- Genç, Süleyman, "h. V/ m. XI. Asırda Ehl-i Sünnet'in Yeniden Yükselişi: Süreç Kurum ve Şahsiyetler Üzerine Bir İnceleme", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sayı: 25, s. 271-330.
- ----- "Halife el-Kadir'in Sünni Siyaseti", *Marife*, 4/2, 2004, s. 220-241.
- Gıyasî, İbrahim b. Ahmed, *Nahiyetun min Hayat-i Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye*, thk. Muhibbuddin el-Hatib, el-Matbaa es-Selefiyye, Kahire.
- Ginzburg, Carlo, *Peynir ve Kurtlar*, çev. Ayşen Gür, Metis Yay. İstanbul, 2016.
- Gömbeyaz, Kadir, *İslam Literatüründe İtikadî Fırka Tasnifleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Bursa, 2015.
- Göncü, Fikri, *İbn-i Teymiyye'de İman-Amel İlişkisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Samsun, 2015.
- Guneyman, Abdullah b. Muhammed, *Muhtasarı Minhacı's-Sünne li İbn Teymiyye*, Daru's-Sadîg, San'a, 2005.
- Gümüšoğlu, Hasan, *İslam Akide Sisteminde İmamet*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Konya, 1997.

- *İslam'da İmamet ve Hilafet*, Kayıhan Yay. İstanbul, 1999.
- Günaltay, M. Şemseddin, *İslam Tarihinin Kaynakları Tarih ve Müverrihler*, Endülüs Yay. İstanbul, 1991.
 - Güner, Ahmet, *Büveyhîlerin Şîî-Sünnî Siyaseti*, İzmir, 1999.
 - “Büveyhîler Devrinde Bağdat'ta Kerbela/Aşura Gadir Humm ve Benzerî Şîî Uygulamalar”, *Çeşitli Yönleriyle Kerbela*, ed. Alim Yıldız, Asitan Yay. Sivas, 2010, s. 326-340.
 - Gürler, Kadir, *Ehl-i Hadis'in Düşünce Yapısı İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği*, Emin Yay. Bursa, 2007.
 - Hakyemez, Cemil, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şîî İttifakı*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2014.
 - “Sünnî-Şîî İlişkilerinde Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslam Dünyasının Geleceği*, Pelikan Basım, İstanbul, 2016, s. 89-124.
 - el-Hallâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Harun b. Yezid, *es-Sünne*, thk. Atiyye ez-Zehranî, Darû'-Raye, Riyad, 1989.
 - Hallaq, Wael B. "İbn Teymiyye'ye Göre Allah'ın Varlığı", çev. Bilal Kuşpınar, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1993, sayı:2, ss. 135-153.
 - (ed.), *Ibn Taymiyya Against The Greek Logicians*, The Clarendon Press, Oxford, 1993.
 - Halidî, Mahmud, *Meâlimu'l-Hilafe fi'l-Fikri's-Siyasiyyi'l-İslamî*, Mektebetü'l-Mütehasib, Amman, 1984.
 - Hamade, Muhammed Mahir, *el-Vesaik es-Siyasiyye ve'l-İdariyye li'l-Asrı'l-Memlûkî*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1980.

- Hamis, Muhammed b. Abdurrahman, *İ'tikadu Ehli's-Sünneti Ashabi'l-Hadis*, Dârü's-Sumey'i, Riyad, 1994.
- Hanbelî, Mustafa Hamdû Uleyyân, *el-Hanâbile ve'l-İhtilâf maa's-Selefiyyeti'l-Muâsıra*, Dârü'n-Nur el-Mübin, Amman, 2013.
- Hanefî, Hasan, *Mine'l-Akide ile's-Sevre et-Tarihü'l-Müteayyin (el-iman ve'l-amel ve'l-imame)*, Dârü't-Tenvir, Beyrut, 1988.
- *İslamî İlimlere Giriş*, çev. Muharrem Tan, İnsan Yay. İstanbul, 1994.
- Hânsârî, Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Cafer el-Musevî, *Ravzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*, Tahran, 1972.
- Haque, Serajul, *Imam Ibn Taimiya and His Projects of Reform*, Islamic Foundation, Dhaka, 1982.
- Harbi, Muhammed b. Ali Osman, *İbn Teymiyye ve Mevgıfuhu min Ehemmi'l-Fırak ve'd-Dıyanat fî Asrıhî*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1987.
- Harmancı, Mehmet, *İslâm Felsefesinde Siyaset Teorisi (Farabi, Maverdi, Nizamülmülk, İbn Teymiyye'nin Siyasetnamelerine Göre)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Felsefesi Bilim Dalı, Konya, 1999.
- Hasan, Hasan Abbas, *el-Fikrî's-Siyasiyyü's-Şiî el-Usûl ve'l-Mebadî*, Daru'l-Alemiyyeh li'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut, 1988.
- Hasan, Osman b. Ali, *Menhecü'l-İstidlal ala Mesaili'l-İ'tikad: inde Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1993.
- *Menhecü'l-Cedel ve'l-Munazara fî Takriri Mesaili'l-İ'tikad*, Daru İşbiliye, Riyad, 1998.
- Hasırcı, Nazım, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, Araştırma Yay. Ankara, 2010.

- Hazleton, Lesley, *Peygamberden Sonra Sünni-Şii Bölünmesinin Epik Hikâyesi*, Kitabix Yay. İstanbul, 2013.
- el-Hererî, Abdullah, *el-Makalâtu's-Sünniyye fî Keşfi Dalalâti Ahmed İbn Teymiyye*, Şeriketu Darı'l-Meşari', Tunus, 2008.
- Herras, Muhammed Halil, *Baisü'n-Nehdati'l-İslamiyye İbn Teymiyye es-Selefi: Nakdihi li-Mesaliki'l-Mütekellimin ve'l-Felasife fî'l-İlahiyyat*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.
- el-Heytemi, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed İbn Hacer, *es-Savaikü'l-Muhrika ala Ehli'r-Rafz ve'd-Dalalü'z-Zendeka*, thk. Abdurrahman b. Abdullah Türki, Kamil Muhammed Harrat, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1997.
- Hıdır, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdüsselam, *el-Minhatü'l-Muhammediyye fî Beyâni'l-Akaidi's-Selefiyye*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.
- el-Hillî, İbn Mutahhar Cemalüddin Hasen b. Yusuf b. Ali, *Muhtelefü's-Şia fî Ahkâmi's-Şerîa*, Bustân-ı Kitâb-ı Kum, Kum, 1423.
- *el-Elfeyn fî İmâmeti Emiri'l-Mü'minin Ali b. Ebî Talib*, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, Beyrut, 1982.
- *Minhacü'l-Kerame fî Ma'rifeti'l-İmame*, thk. Muhammed Reşad Salim, Dârü'l-Urube, Kahire, 1962.
- el-Hillî, İbn Davud, (h. VIII. asır), *Ricalu İbn Davud*, Tahran, 1383 h.
- Hilmî, Mustafa, *Nizâmü'l-Hilâfeti beyne Ehli's-Sünne ve's-Şia*, İskenderiyye, 1988.
- *es-Selefiyye beyne'l-Akideti'l-İslâmiyye ve'l-Felsefeti'l-Garbiyye*, Dârü'd-Da've, İskenderiye, 1991.
- *Gavaidu'l-Menheci's-Selefi*, Daru'd-Da've, İskenderiye, 1984.
- *Menhecu Ulemai'l-Hadis ve's-Sünne fî Usûli'd-Din*, Daru'd-Da've, İskenderiye.

- Hodgson, Marshall G. S. *İslamın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, trc. İzzet Akyol, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993.
- Hoover, Jon, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism Islamic Philosophy Theology and Science Texts and Studies*, Leiden and Boston, Brill, 2007.
- Humphreys, R. Stephen, *İslam Tarih Metodolojisi Bir Sosyal Tarih Uygulaması*, çev. M. Bedir, F. Aydın, Litera Yay. İstanbul, 2004.
- Huneyzî, Cihad b. Abdülileh, *es-Selefiyye ve 'ş-Şîa beyne Hayyarin Tehasüm ev Tesalih*, Bisân li'n-Neşr, Beyrut, 2012.
- Hurvitz, Nimrod, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", *Islamic Law and Society*, (2000), c. 7, s. 1.
----- *The Formation of Hanbalism Piety into Power*, Routledge, London, 2002.
- Hûyî, Abbas Zeryâb, "Gazzalî ve İbn Teymiyye", çev. Naim, Döner, *Artuklu Akademi*, 2016/3(1), Mardin.
- Hüseyin, et-Tayyib b. Ömer, *es-Selefiyye ve Alamuha fî Moritanya: Şenkit*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1995.
- el-İrakî, Muhammedî Atıf, *Tecdid fî'l-Mezahibi'l-Felsefiyye ve'l-Kelamiyye*, Daru'l-Mearif, Mısır, 1976.
- İbn Abdilhadi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Tabakâtu Ulemai'l-Hadis*, thk. Ekrem el-Bûşî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1989.
----- *el-Ukudü'd-Duriyye min Menakıb-ı Şeyhi'l-İslam Ahmed b. Teymiyye*, Mısır, 1938.
- İbn Battûta, *Rihle*, nşr. Abdilhadi et-Tazî, Matbuatu Akadimiyyeti'l-Memleketi'l-Mağribiyye, Rabat, 1997.
- İbn Ebî Usaybia, Ebü'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabâkâti'l-Etubbâ*, neşr. Nizâr Rızâ, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, 1965.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali Ebu'l-Fadl, *Lisânu'l-Mizân*, Beyrut, 1986.
----- *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, thk. Muhammed Seyyid Cade'l-Hak, Dârü'l-Kütübi'l-Hadis, Kahire, 1966.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sadr, Beyrut, 1994.
- İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyre, el-Matbaa el-Edebiyye, Riyad, 1982.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Mektebetu'l-Maarif, Beyrut, 1977.
- İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, thk. Halîl el-Mansûr, Beyrut, 1997.
- İbn Receb (795/1393), *ez-Zeyl alâ Tabakati'l-Hanabile*, thk. Muhammed Hamid el-Fıkî, Kahire, 1953.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmûu Fetâvâ*, cem ve tertib: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Asımî en-Necdî, Matabiü'r-Riyad, Riyad, 1381/1962.
----- *Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelami's-Şiati'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad, 1986.
----- *Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad, 1979, c. I-XI.
----- *Nakzu'l-Mantık*, thk. Muhammed b. Abdullah Hamza, Süleyman b. Abdurrahman Sani, Kahire, 1951.
----- *er-Red ale'l-Mantıkiyyîn*, thk. Refik el-Acem, Daru'l-Fikri'l-Lübnanî, Beyrut, 1993.
----- *er-Risaletü'l-Ba'lbekiyye*, (*Mecmuatu'r-Resail* içinde) Mısır, 1326.

- *er-Risâletü't-Tedmüriyye Mücmeli İtikadi's-Selef*, Camiatü'l-İmam Muhammed, Riyad, 1400.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî (597/1201), *el-Muntazam fî Tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, Mustafa Abdülkadir Ata, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
 - İbnü'l-İmad, Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezeratü'z-Zeheb fî Ahbari men Zeheb*, thk. Abdülkadir Arnaut, Mahmûd Arnaut, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 1986.
 - İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim, *İhbâru'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hükemâ: Târîhu'l-Hükemâ*, Matbaatü's-Saade, Kahire, 1326.
 - İbnü'l-Verdî, Zeynüddin Ömer b. Muzaffer, *Tarihu İbni'l-Verdî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.
 - İğde, Muhyettin, *Siyasî-İtikadî Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, İfav Yayınları, İstanbul, 2016.
 - İlhan, Avni, “Batıniyye”, *DİA*, İstanbul, 1992, c. V, s. 190-194.
 - el-İmran, Ali b. Muhammed, *Mu'cemu'l-Musannefât ve'r-Rudûd ale's-Şiati'l-İsnâ Aşeriyye*, Merkezü'l-Fikri'l-Muasır, Riyad, 1434.
 - *el-Kavaid ve'l-Fevâidi'l-Hadîsiyye min Minhaci's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Daru Alemlî'l-Fevaid, 1996.
 - İneyet, Hamid, *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1995.
 - İsfahanî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshak, *el-İmame ve'r-Red ale'r-Rafıza*, Mektebetü'l-Ulum, Medine, 2004.
 - İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik İslami Köktencilikğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2014.

- Jackson, Sherman A., "İbn Taymiyya on Trial in Damascus", *Journal of Semitic Studies*, XXXIX/1 (1994), s. 41-85.
- al-Jamil, Tariq, "İbn Taymiyya and Ibn al-Mutahhar al-Hillî: Shi'î Polemics and the Struggle for Religious Authority in Medieval Islam", *Ibn Taymiyah and His Times*, ed. Yossef Rapoport-Ahmed Shahab, Oxford University Press, New York, 2010, s. 229-246.
- Jindan, Khalid, *The Islamic Theory of Government According to Ibn Taymiyyah*, George Washington University, Washington DC, 1979.
- Kafari, Nasır b. Abdullah b. Ali, *Mes'ebetü't-Takrib beyne Ehli's-Sünne ve's-Şia*, Daru Taybe, Riyad, 1413.
- Kahveci, Niyazi, "Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma", *Dinî Araştırmalar*, 2005, c. VIII, sayı 23, s. 69-92.
----- *Mutezile ile Şia Arasında Siyasal Tartışma*, Araştırma Yay. Ankara, 2006.
- Kalaycı, Mehmet, "Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllabîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51: 2 (2010), s. 399-431.
----- *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2013.
----- "Şîlik-Sünnîlik İlişkisinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülâhazalar", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şî-Sünnî İlişkileri*, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum, 2014, ss. 191-208.
- Kallek, Cengiz, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", *DİA*, İstanbul, 1994, c. X, s. 253-255.
----- "İbn Hacer el-Heytemî", *DİA*, İstanbul, 1999, c. XIX, s. 531-534.
- Kanlıdere, Ahmet, "Mûsâ Cârullah", *DİA*, İstanbul, 2006, c. XXXI, s. 214-216.

- el-Kannevcî, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî, *Katfû's-Semer fî Beyâni Akideti Ehli'l-Eser*, thk. Asım b. Abdullah Karyuti, Dârü'l-Kütübî's-Selefiyye, Kahire, 1984.
- Kannucî, Sadık, *Ebcedu'l-Ulûm*, thk. Abdulcebbar Z., Beyrut, 1978.
- Kaplan, Doğan, *Hişâm b. el-Hakem Hayatı Görüşleri ve İmami Şiiliğe Katkıları*, Aybil Yayınları, Konya, 2013.
- Kara, İsmail, *Hilafet Risaleleri 6.Cilt Cumhuriyet Devri*, Klasik Yay. İstanbul, 2014.
- Kara, Mustafa, *İbn Teymiye'ye Göre İbn Arabî*, Dergâh Yay. İstanbul, 2017.
- Karabiber, N. Kemal, “İmamet Tartışmaları el-Hillî ve İbn Teymiyye Örneği”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl, 14, sayı. 22, Temmuz-Aralık 2009, s. 93-108.
- Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yay. Ankara, 2011.
- el-Karî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali, *Şemmü'l Avârız fî Zemmi'r-Revâfiz*, Daru'l-Eseriyye, Amman, 2008.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, tsh. M. Şerefettin Yaltkaya, Ankara, 1941.
- el-Kâtip, Ahmed, *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, çev. Mehmet Yolcu, Kitabiyat Yay. Ankara, 2005.
- Kazanç, Fethi Kerim, “Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları”, *Kelam Araştırmaları*, 8: 1 (2010), s. 93-121.
- Kazvinî, Ebü'r-Reşid Nasırüddin Abdülcelil İbn Ebü'l-Hüseyn, *Kitabü'n-Nakz*, trc. Seyyid Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî, Payan, 1952.
- el-Kazvini, Muhammed b. Muhammed Mehdi el-Musevi el-Kazımi, *Usulü'ş-Şia ve Furûuha*, Dârü'z-Zehra, Beyrut, 1985.
- *Minhacuş-Şeria fî'r-Red alâ İbn Teymiyye*, Necef, 1346.

- Kâşânî, Abdullah b. Ali b. Muhammed, *Tarih-i Olcaytu*, çev. Derya Örs, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1992.
- Kaşifulgâtâ, Muhammed Hüseyin, *Aslü's-Şia ve Usûluha*, Dârü'l-Edva, Beyrut, 1990.
- el-Kavsî, Müfrih b. Süleyman, *el-Menhecu's-Selefî*, Riyad, 2002.
- Kaya, Emrah, "Tasavvuf ve İlhamın İbn Teymiyye Düşüncesindeki Yeri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 2016, c. XX, s. 11-34.
- "Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin Yaratma Meselesine Ezelî Fiil Olarak Bakışları", *AÜİFD*, 57: 2, Ankara, 2016.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mucemü'l-Müellifin Terâcim-i Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz.
- el-Kermî, Mer'î b. Yusuf, *eş-Şehadetü'z-Zekiyye fi Senai'l-Eimme alâ İbn Teymiyye*, thk. N. Abdurrahman, Beyrut, 1404.
- *el-Kevakibi'd-Durriyye fi Menakıbt'l-Müctehid İbn Teymiyye*, Daru'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut, 1986.
- Keskin, Mehmet, *Eşarîliğin Teşekkül Süreci el-Eşarî Dönemi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, 2005.
- *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, Düşün Yay. İstanbul, 2013.
- Keskin, Halife, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, Beyan Yay. İstanbul, 2000.
- Khan, Qamaruddin, *The Political Thought of İbn Taimiya*, Islamic Research Institute, Lahor, 1983.

- Kırbaşoglu, M. Hayri, “İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devrinden Bir Kesit: “Ashabu’l Hadis’in Akaid Edebiyatı”, *İslâmî Araştırmalar*, 1987, cilt: I, sayı: 5, s. 79-89.
- "Maziden Atiye Selefî Düşüncenin Anatomisi" *İslamiyat*, cilt: X, sayı: I, (2007), ss. 139-160.
- *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, Otto Yay. Ankara, 2011.
- Kıyıcı, Burhaneddin, *İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi (Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Naklı Bağlamında)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, 2009.
- “İbn Teymiyye’ye Göre Akıl-Nakil İlişkisinde Delilin Konumu”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2010, sayı: 18, ss. 110-134.
- Koca, Ferhat, “İbn Teymiyye, Takıyyüddin”, *DİA*, İstanbul, 1999, c. XX, s. 391-405.
- “Hanbelî Mezhebi”, *DİA*, İstanbul, 1997, c. XV, s. 525-547.
- “İbn Kudame, Muvaffakuddin”, *DİA*, İstanbul, 1999, c. XX, s. 139-142.
- *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem: Hanbelî Mezhebi*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2002.
- *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Siyaset ve Değer Tartışmaları*, Rağbet Yay. İstanbul, 2000.
- “İbn Teymiyye: Mücadeleci Bir İmam Olarak”, *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, İnsan Yay. İstanbul, 2015.
- Koçoğlu, Kıyasettin, “Maturidiyye'nin Temel Kaynaklarında Rafıza ve Rafızî Fırkalar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, s. 38.
- Koçyiğit, Talât, “Abdülaziz ed-Dihlevî”, *DİA*, İstanbul, 1988, c. I, s. 188-189.
- Korkmaz, Sıddık, *Şia'nın Oluşumu Hz. Ali'nin Vasiliği Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

- “İmam Maturidî’nin Şia’ya Yönelttiği Eleştiriler”, *Büyük Türk Bilgini İmam Maturidî ve Maturidilik*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul, 2009.
- Köprülü, Fuat, *Anadolu’da İslâmiyet*, haz. Mehmet Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.
- Krawietz, Birgit-Tamer, Georges (ed.), *Islamic Theology Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, Walter de Gruyter, Berlin, 2013.
- el-Kuleynî, Ebu Cafer, *Usûlü’l-Kâfi*, şrh. S. Cevad Mustafa, Tahran ts.
- el-Kummî, Sa’d b. Abdullah, *Kitabu’l-Makalâti’l-Fırak*, thk. M. Cevad Meşkûr, Tahran, 1903.
- Kûnakâta, Hasan, *en-Nazariyyetü’s-Siyasiyye inde İbn Teymiyye*, Merkezü’d-Dirasat ve’l-Îlâm, Kahire, 1994.
- Kurşun, Zekeriya, *Necid ve Ahsâ’da Osmanlı Hâkimiyeti: Vehhâbî Hareketi ve Suud Devleti’nin Ortaya Çıkışı*, Ankara, 1998.
- Kurt, Erkan, “İbn Teymiyye’nin Selefî Kelâmı: Tarihsel ve Yapısal Bir Analiz”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017/I, cilt: XVI, sayı: 31, ss. 81-108.
- el-Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Cami lî Ahkâmi’l-Kur’an*, Beyrut, 1988.
- Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Kitabiyat Yay. Ankara, 2002.
- “Kökencilik (Fundamentalizm) Kavramı ve İslamcı Oluşumlar İçin Kullanımı Sorunu”, *Çağdaş İslamî Akımlar ve Sorunları*, Fecr Yay. Ankara, 2008, s. 69-79.
- “Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2008, cilt: I, sayı: 1, s. 7-26.

----- *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay. Ankara, 2010.

----- *Selefilğin Fikrî Arkaplanı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Otto Yay. Ankara, 2016.

----- “İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Mes’alesi”, *İslamî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’alesi I*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.

- Kügelgen, Anke Von, "The Poison of Philosophy: Ibn Taymiyya's Struggle for and Against Reason", *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, Birgit Krawietz and Georges Tamer (eds.), Walter de Gruyter, Berlin, 2013, pp. 253-328.
- Kütübî, Muhammed b. Şakir, *Fevatü'l-vefeyat*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sadır, Beyrut, 1973.
- el-Lalekaî, Ebu'l-Kasım Hibetullah b. el-Hasan b. Mansur et-Taberî, *Şerhu Usuli İtikadi Ehli's-Sünne ve İcmai's-Sahabe ve't-Tabiîn min Ba'zihim*, thk. Ahmed b. Said b. Hamdan el-Gamidi, Daru Taybe, Riyad, ts.
- Lamotte, Virginia, *İbn Taymiyya's Theory of Knowledge*, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 1994.
- Laoust, M. Henry, *Nazariyyatu Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye fi's-Siyase ve'l-İctima*, düz. Mustafa Hilmi, trc. Muhammed Abdülazim Ali, Dâru Neşri's-Sekâfe, İskenderiye, 1976.
- “Bahri Memlûkler Döneminde Hanbelîlik”, çev. Veysel Uysal, *Revue des Etudes İslamiques*, c.27, s.1-71, 1960.
- *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli, Pınar Yay. İstanbul, 1999.

- “İbn Taymiyya” *Encyclopedia of Islam*, new ed. E. J. Brill, Leiden, 1971, c. III, s. 951-955.
- “el-Hillî Doktrininde Sünniliğin Eleştirisi”, çev. M. Saffet Sarıkaya, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 13, s. 297-328.
- Lapidus, Ira M. *İslâm Toplumlari Tarihi*, çev. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.
- Lauziere, Henri, “The Construction of Salafîyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History”, *International Journal of Middle East Studies*, V/42, August 2010, no.3, ss. 369-389.
- Le Bon, Gustave, *Tarih Felsefesi*, çev. Hüsrev Akdeniz, Murat Temelli, Ataç Yay. İstanbul, 2004.
- *Kitleler Psikolojisi*, çev. Hasan İlhan, Alter Yay. Ankara, 2009.
- Leysi, Semîre Muhtâr, *Cihadü's-Şia fi'l-Asri'l-Abbasi el-Evvel*, Dârü'l-Cil, Beyrut, 1978.
- Little, Donald P., “The Historical and Historiographical Significance of the Detention of İbn Taymiyya”, *International Journal of Middle Eastern Studies*, IV (1973), s. 311-327.
- “Religion under the Mamluks”, *The Muslim World*, LXXIII/3-4 (1983), s. 165-181.
- Lokman, Ahter Cemâl, *es-Seyyid Siddîk Hasan Han el-Kannevcî Arâuhu'l-İtikadiyye ve Mevkıfuhû min Akideti's-Selef*, Camiatû Ümmi'l-Kurâ, Riyad, 1996.
- Macdonald, Duncan B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Darf Publishers Limited, London, 1985.
- Madjid, Nurcholish, *İbn Taymiyya on Kalam and Falsafa: A Problem of Reason and Revelation in Islam*, Basılmamış Doktora Tezi, University of Chicago, 1984.

- Mağribi, Ali Abdülfettah, *el-Fırakü'l-Kelamiyyetü'l-İslâmiyye Medhal ve Dirase*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1986.
- Mahçupyan, Etyen, *Batı'yı Anlamak Zihniyet Değişim ve Kriz*, Profil Yay. İstanbul, 2015.
- Mahmûd, Ahmed Bukeyr, *İsham fî Tarihi'l-Mezhebi'l-Hanbelî*, Dâru Kuteybe, Beyrut, 1990.
- Mahmûd, Abdurrahman b. Salih b. Salih, *Mevkıfu İbn Teymiyye mine'l-Eşâ'ire*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1995.
- Makari, Victor E., *Ibn Taymiyyah's Ethics: The Social Factor*, Scholars Press, California, 1983.
- el-Makdisî, Muvaffakuddin b. Kudame, *Tahrimu'n-Nazar fî Kütübi'l-Kelam*, Tah. Abdurrahman b. Muhammed Said ed-Dimeşkiyye, Daru Alemlî'l-Kütüb, Riyad, 1990.
- Makdisi, George, "Hanbeli Mezhebi ve Tasavvuf", Çev. Ramazan Özmen, *Tasavvuf Dergisi*, 2007.
- *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev.: Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik, İstanbul, 2007.
- *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*, çev. A. Hakan Çavuşoğlu, H. Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2004.
- "Hanbalite İslam", *Studies on Islam*, ed. Merlin L. Swartz, Oxford University Press, New York, 1981.
- Makdisi, Ebû Hamid Muhammed b. Halil b. Yusuf, *Risale fî'r-Red ale'r-Râfıza*, thk. Abdulvehhab Halilurrahman, Daru's-Selefiyye, Bombay, 1983.
- Makrizî, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ali b. Abdulkadir, *el-Hitatu'l-Makriziyye*, ed. M. Gaston Wiet-F. Sezgin, Frankfurt, 1995.

- Matroudi, Abdul Hakim I., “The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation”, *Islamic Law and Society*, Vol. 14, No.2 (2007), pp. 287-291, Routledge, London&New York, 2006.
- Meclisî, Muhammed Bakır b. Muhammed Takî b. Maksud Ali, *Bihâru'l-Envari'l-Camia li Dürer-i Ahbari'l-Eimmeti'l-Ethar*, Müessesetü'l-Vefa, Beyrut, 1983.
- Melchert, Christopher, *The Formation of The Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C.E.*, Brill, Leiden&New York&Köln, 1997.
- Memon, Muhammad Umar, *Ibn Taimiya's Struggle Against Popular Religion*, The Hague-Paris, Mouton, 1976.
- el-Mevahibi, Abdülbaki b. Abdülbaki el-Ba'li (1071/1661), *el-Ayn ve'l-Eser fi Akaidi Ehli'l-Eser*, Dârü'l-Me'mun li't-Türas, Dımaşk, 1987.
- Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.
- Mısrî, Bahaeddin Abdülvehhab b. Abdurrahman, *Risale fi'r-Red alâ İbn Teymiyye fi Mes'eleti'l-Havadis lâ Evvele Lehâ*, nşr. Said Abdullatif Fûde, Ürdün, 1998.
- Michot, Yahya M. “Ibn Taymiyya, Salafism and Mercy”, *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2014, s. 411-430.
- “An Important Reader of al-Ghazzâlî: Ibn Taymiyya”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Isparta, 2014, s. 65-93.
- “Ibn Taymiyya's Critique of Shi'i Imamology Translation of three Sections of the “Minhâj al-Sunna”, *The Muslim World*, (2014), Volume: 104, s. 109-149.
- el-Mîlânî, Seyyid Ali el-Hüseynî, *Şerhu Minhaci'l-Kerame ve'r-Red alâ İbn Teymiyye*, c. I-III, el-Mektebetü't-Tahassusiyye, İsfahan, 2007.

- Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* Yale University, New Haven, 1987.
- *Mesailu'l-İmam Ahmed (Rivayetu İbn-i Hanî en-Nisaburî)*, thk. Zuheyr eş-Şaviş, el-Mektebe el-İslamiyye, Beyrut.
- Modarressi, H., *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam Abu Ja'far ibn Qiba al-Razi and His Contribution to Imamite Shi'ite Thought*, The Darwin Press, Princeton, 1993.
- Muhammed Mescid-i Camii, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, çev. Malik Eşter, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- Muhsin, Ali Al-i, *Keşfü'l-Hakaik Red ala Hazihî Nasiha ila Külli Şia*, Dârü's-Safve, Beyrut, 1995.
- el-Mukaddesî, Abdulğani, *Mihnetu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah et-Türkî, Kahire, 1987.
- Munslow, Alun, *Tarihin Yapısökümü*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay. İstanbul, 2000.
- Murad, Hasan Q, "İbn Taymiyya on Trial: A Narrative Account of His Mihan", *Islamic Studies*, XVIII/1, 1979.
- Musa, Celal Muhammed Abdulhamid, *Menhecu'l-Bahsi'l-İlmî inde'l-Arab*, Daru'l-Kitabi'l-Lübnanî, Beyrut, 1972.
- Musa, Muhammed Yusuf, *İbn Teymiyye*, Mektebetü Mısriyye, Mısır, 1962.
- Mustafa, Nevin Abdulhalık, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet: Hazreti Muhammed Devrinden Abbasilerin İkinci Yüzyılına Kadar*, trc. Vecdi Akyüz, İz Yayıncılık, İstanbul 1990.
- Muzaffer, Muhammed Rıza, *Şia inançları Akaidü'l-İmamiyye*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Zaman Yayınları, İstanbul, 1978.

- Mübarek, Muhammed, *Araû İbn Teymiyye fi 'd-Devle*, Daru'l-Fikr, Şam, 1980.
- Mücahid, Huriye Tevfik, *Farabi'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İz Yay. İstanbul, 1995.
- el-Müneccid, Cem'a Selâhaddin, *Şeyhü'l-İslâm İbn Teymiyye: Siretuhu ve Ahbaruhu inde'l-Müerrihin*, Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, Beyrut, 1976.
- el-Mütevellî, Sabri, *Menhecu İbn Teymiyye fi Tefsiri'l-Kur'an-ı Kerîm*, Alemu'l-Kütüb, Kahire, 1981.
- Nâci, Abdülcebbar, *et-Teşeyyu' ve'l-İstişrâk: Arzun Nakdî Mukâren li-Dirâsâti'l-Müsteşrikîn ani'l-Akideti's-Şîyye ve Eimmetihâ*, el-Merkezü'l-Akademi li'l-Ebhas, Beyrut, 2011.
- en-Nahlavî, Abdurrahman, *İbn Teymiyye*, Daru'l-Fikr, Dimaşk, 1986.
- Najjar, Fevzi M., "Farabi'nin Siyaset Felsefesi ve Şiilik", çev. Mehmet Dağ, *AÜİFD*, c. XX, Ankara, 1975.
- Nassar, Muhammed Abdussettar, *el-Medresetu's-Selefiyye ve Mevgıfu Ricaliha mine'l-Mantık ve İlmi'l-Kelam*, Daru'l-Ensar, Kahire, 1979.
- en-Nedvî, Ebu'l-Hasan Ali el-Hasenî, *İslam Önderleri Tarihi: İbn Teymiye*, çev. Yusuf Karaca, Kayıhan Yay. İstanbul, 1992.
- ----- *Şeyhü'l-İslam İbn Teymiye*, çev. Yusuf Karaca, Kayıhan Yay. İstanbul, 2016.
- en-Neşşâr, Ali Sami, *Menahicu'l-Bahs inde Mütefekkiri'l-İslam*, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1984.
- ----- *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, Dârü'l-Ma'ârif, İskenderiye, 1971.
- en-Neşşâr, Ali Sami-et-Talibî, Ammar, *Akaidu's-Selef*, Munşeatu'l-Mearif, İskenderiye, 1971.
- Newman, Andrew J. *The Formative Period of Twelver Shi'ism: Hadith as Discourse between Qum and Baghdad*, Richmond, Surrey, UK: Curzon Press, 2010.

- Nizami, Khaliq Ahmad, “The Impact of Ibn Taimiyya on South Asia”, *Journal of Islamic Studies*, I (1990), s. 120-149.
- Oğuz, Muhammed İhsan, *Selefiyye Mezhebi: İlk Müslümanları Örnek Alma Yolu = Mezheb-i Selef*, Oğuz Yayınları, İstanbul, 1991.
- Okumuş, Bünyamin, *İbn Teymiyye’ye Göre Vahiy ve Peygamberlik*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2012.
- Onat, Hasan, “Şiilik ve Günümüz Şiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine”, *İslami Araştırmalar*, 1989, c. III, s. 3, s. 122-138.
- “Şiilik ve Siyaset Kavramı”, *Din-Devlet İlişkileri ve Türkiye’de Din Hizmetlerinin Yeniden Yapılanması Uluslararası Sempozyumu*, Cem Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 120-131.
- “Şiiliğin Doğuşu Meselesi” (Birinci Hicrî Asır), *AÜİFD*, 1997, cilt. XXXVI, s. 79-119.
- *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, TDV Yay. Ankara, 1993.
- *Emevîler Dönemi Şîî Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Endülüs Yay. İstanbul, 2016.
- “Şîî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî’nin Görüşleri Çerçevesinde)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, cilt: XXXII, s. 89-110.
- “İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şîî-Selefi Kutuplaşması”, *İlahiyat Akademi*, 2015, cilt: I, sayı: 1-2, s. 107-128.
- “Türkiye’de İslam Mezhepleri Tarihi’nin Gelişim Sürecinde Ethem Ruhi Fığlalı’nın Yeri”, *Ethem Ruhi Fığlalı’ya Armağan*, Ankara, 2002.
- “Bilgi, Bilim ve Yöntem”, *İslam Bilimlerinde Yöntem*, ed. Halis Albayrak, Ankuzem Yay. Ankara, 2005.

- “Şiîliğin Doğuşu, İlk Şiî Fikirler ve İlk Şiî Hareketler”, *İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yay. Ankara, 2014.
- “İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi”, *Kur’an ve İslamî İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2013.
- “Bilim, Bilimsel Yöntem ve İslam/İlahiyat Bilimlerinde (Ulûmu Diniyye) Yöntem Sorunu”, *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri*, İSAM, İstanbul, 2007.
- “Dini Anlamada Yöntem Sorunları”, *Gelenek ve Modernite Arasında İslam Yorumları*, İSAV, Konya, 2017.
- Osman, Muhammed Fethi, *es-Selefiyye fi'l-Müctemiati'l-Muasıra*, Dârü'l-Kalem, Kuveyt, 1981.
- Öge, Sinan, *İlahî Kelâmın Yapısı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008.
- Öz, Mustafa, “Bihâru'l-Envâr”, *DİA*, İstanbul, 1992, c. VI, s. 139-141.
- “İbnü'l-Mutahhar el-Hillî”, *DİA*, İstanbul, 2010, c. XVIII, s. 37-39.
- “Rafizîler”, *DİA*, İstanbul, 2007, c. XXXIV, s. 396-397.
- Öz, Şaban, *Şia ve Tarih*, Araştırma Yay. Ankara, 2013.
- Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı*, Otto Yay. Ankara, 2015.
- Özer, Ahmet, *Ehl-i Hadis'in Red Literatürü*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, İstanbul, 2008.
- Özer, Salih, *İbn Teymiyye'nin Minhâcu's-Sünne Kapsamında Rivayetleri Kabul ve Red Kriterleri*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Ankara, 1998.

- *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek İbn Teymiyye Örneği*, Pınar Yay. İstanbul, 2004.
- “Selefi Düşüncede Nakil/Rivayet Algısı: İbn Teymiyye Örneği”, *İslamiyat*, Cilt 10, Sayı 1 (2007), ss. 77-97.
- Özervarlı, M. Sait, “İbn Teymiyye, Takıyyüddin” (İtikadî Görüşleri), *DİA*, İstanbul, 1999, c. XX, s. 405-413.
- “Muvâfakatü Sahîhi'l-Menkul”, *DİA*, İstanbul, 2006, c. XXXI, s. 408-409.
- *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, İsam Yay. İstanbul, 2008.
- *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, İsam Yay. İstanbul, 2008.
- Özmen, Ramazan, *Hanbelî Mezhebi Fıkıh Usûlcülerinin Hadis/Sünnet Metodolojisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, 2004.
- “Doğuşundan Tedvinine Hanbelî Fıkıh Usûlü Geleneği ve Özgünlük Sorunu”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2008, sayı: 11, s. 189-216.
- Özpınar, Ömer, *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005.
- Öztürk, Mustafa, “Selefilik ve Te'vil Üzerine”, *Marife (Selefilik Özel Sayısı)*, Yıl:9 (2009), Sayı:3, ss. 85-110.
- *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2009.
- Özyürür, Bestami, *Ahmed İbn Teymiye ve Kelâmî Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Şanlıurfa, (t. y.).

- Patton, Walter M., *Ahmad b. Hanbal and the Mihna: A Biography of the Imâm Including an Account of the Mohammedan Inquisition Called the Mihna, 218-234 A.H.*, E. J. Brill, Leiden, 1897.
- Rapoport, Yossef-Shahab, Ahmed, (ed.) *Ibn Taymiyah and His Times*, Oxford University Press, New York, 2010.
- Rayyis, Ziyauddin, *İslam'da Siyasî Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış, Nehir Yay. İstanbul, 1995.
- er-Razî, Fahreddin, *el-Muhassal*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Mektebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire, ts.
- Reşid Rıza, Muhammed, *es-Sünne ve's-Şia el-Vehhâbiyye ve'r-Râfıza*, Matbaatü'l-Menar, Mısır, 1366/1947.
- Rosenthal, Erwin, I.J. *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1956.
- Roy, Olivier, *Küreselleşen İslam*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 2016.
- es-Sabunî, Ebu Osman İsmail b. Abdurrahman, *Akidetu's-Selef ve Ashabi'l-Hadis (er-Risâle fî İtikadi Ehli's-Sünne ve Ashabi'l-Hadis ve'l-Eimme)*, thk. Nasır b. Abdurrahman el-Cedi', Daru'l-Asıme, Riyad, 1995.
- Sadık, Hasan, *Cüzurü'l-Fitne fî'l-Fıraki'l-İslâmiyye munzu Ahdi'r-Resul hatta İgtiyali's-Sadat*, Mektebetu Medbuli, Kahire, 1991.
- Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek, *el-Vafî bi'l-Vefeyat*, nşr. İhsan Abbas, Franz Steiner Verlag, Beyrut, 1993.
- Safi, Luey, "el-Vahy ve'I-Akl Bahsun fi İşkaliyyeti Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl", *İslamiyyat el-Marife*, vol. 3, n. 11, Selangor (Malaysia), 1998.
- Sağır, Ayşe Çelik, *Türkiye'de Günümüz Dini Köktencilüğünün İdeolojisi: Tevhid Dersleri ve Selefiyye Siteleri Örneği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, İstanbul, 2013.

- Salamé, Claude, “Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist (Akılcı) ve Literalist (Nakilci, Lafızci) Akımlar ve Büyük Kelâm Okulları”, çev. Kamil Güneş, *Marife*, Yıl: 2, Sayı: 1, s. 197- 211.
- Salihiyye, Muhammed İsa, *el-Mu'cemü's-Şamil li't-Türasi'l-Arabiyyi'l-Matbu, Ma'hedü'l-Mahtutati'l-Arabiyye*, Kahire, 1992.
- Salim, Muhammed Reşad, *Mukarenetü Beyne'l-Gazâli ve İbn-i Teymiyye*, Daru's-Selef, 1975/1395.
----- *The Agreement of Reason and Revelation in Ibn Taimia*, Cambridge, 1958.
- es-San'âni, el-Hasan b. İshak b. el-İmam el-Mehdi Ahmed el-Yemeni, *Risâle Teştemilu alâ mâ Zekerehû İbn Teymiyye fi Minhâcihi fi mâ Yeteallaku bi'l-İmâme ve't-Tafdil*, tahkik Abdülaziz Muhammed Abdullah es-Sekkaf, Merkezü'l-Ma'rife li't-Tenmiyyeti'l-Fikriyye, San'a, 2011.
- Sancar, Faruk, “Selef Geleneğinde Fahreddin er-Razi'ye Yöneltilen Metodik Eleştiriler”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Razi*, İsam Yay. İstanbul, 2013, s. 579-601.
----- “Reaksiyoner Bir Düşünür Olarak İbn Teymiyye”, *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, c. 5, İnsan Yay. İstanbul, 2015.
----- “Selefilik Bir Mezhep mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı mı? Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2015, c. XV, sayı 3, ss. 21-49.
----- “Ehl-i Hadis'in Kelamî Akılcılığa Bakışı: İbn Teymiyye'nin Râzî'ye Yönelik Metodik Eleştirileri Üzerinden Bir Okuma”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: XIV, sayı: 27, s. 223-244.

- Sarıkavak, Kâzım, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara, 1997.
- “İbn Teymiyye’ye Göre Felsefe ve Filozoflar”, *Felsefe Dünyası*, 1997, sayı: 24, s. 63-72.
- Sarıkaya, Berat, *İbn Teymiyye’de Tevhid Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Erzurum, 2008.
- Schmidtke, Sabine, *The Theology of al-‘Allāma al-Hillī*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1991.
- “al-‘Allāma al-Hillī and Shiite Mu’tazilite Theology”, *Spektrum Iran*, 7 (1994), s. 10-35.
- es-Selamî, Tahir, (thk.) *el-İnsaf fi’l-İntisaf li Ehli’l-Hakki ve’l-İsraf* (müellifi bilinmiyor), Müessesetü Daru’l-İ’lâm, İran, 1434.
- Selsam, Howard, *Din Bilim ve Felsefe*, çev. A. And, İzdüşüm Yay. İstanbul, 2005.
- Sezgin, Fuad, *Tarihu’-Turasi’l-Arabî*, Medine, 1983.
- es-Sılî, Seyyid Abdülazîz, *el-Akidetu’s-Selefiyye beyne’l-İmam Ahmed b. Hanbel ve ve’l-İmam İbn Teymiyye*, Kahire 1413/1993.
- Sinanoğlu, Mustafa, “Reddiye”, *DİA*, İstanbul, 2007, c. XXXIV, s. 516-521.
- Sirâcu’l-Hakk, “İbn Teymiyye”, trc. Mustafa Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, c. III, İnsan Yay. İstanbul, 1991.
- Smith, Wilfred C., “Faith as *Tasdiq*”, *Islamic Philosophical Theology*, ed. Parviz, Morewedge, Albany, 1979.
- Sofuoğlu, M. Cemal, *Şia’nın Hadis Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, 1977.

- Söylemez, M. Mahfuz (ed.), *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2012.
- (ed.), *Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2013.
- Spuler, Bertold, *İran Moğolları: Siyaset İdare ve Kültür İlhanlılar Devri 1220-1350*, çev. Cemal Köprülü, TTK, Ankara, 1987.
- Steinberg, G., “Jihadi-Salafism and the Shi‘is. Remarks about the Intellectual Roots of anti-Shi‘ism”, in R. Meijer (ed.), *Global Salafism Islam’s New Religious Movement*, Columbia University Press, New York, 2009, p. 107–125. [*Jihadi-Salafism*].
- Subhi, Ahmed Mahmud, *Nazariyyetu'l-İmame lede's-Şi'ati'l-İsna 'Aşeriyye*, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1411/1991.
- Subkî, Ebu'l-Hasan Ali b. Abdulkafî, *er-Resailu's-Subkiyye fi'r-Red alâ İbn Teymiyye ve Tilmizihi İbn Kayyim el-Cevziyye*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1983.
- es-Subkî, Tacuddin Ebû Nasr b. Ali, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-Kübrâ*, thk. M. el-Hulv-M. et-Tanâhî, Matbaatu İsa el-Halebî, Kahire, 1964, c. I-X.
- es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Husnu'l-Muhadara fi Tarihi Mısır ve'l-Kahire*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru İhyai Kütübü'l-Arabiyye, 1968.
- es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tabakatu'l-Huffaz*, Dârü'l-Buhusi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- Şahin, Hanifi, “İbn Teymiyye'nin Siyaset Anlayışı”, *International Journal of Social Science*, Mart (2013), c. 6, s. 3, ss. 615-638.
- *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, Ötüken Yay. İstanbul, 2010.
- *İlk Dönem Şiî Kaynaklarda Sünnî Algısı*, Berikan Yay. Ankara, 2015.

- “Abbasilerin Son Dönemlerinden İlhanlıların Yıkılışına Kadarki Süreçte Şîî-Sünnî İlişkileri”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2013, cilt: VI, sayı: II, s. 17-42.
- İbn Teymiyye'nin Şîî Karşıtlığında Bazı Parametreler, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2012, cilt: XVI, sayı: 51, s. 133-146.
- Şahinoğlu, M. Nazif, *Sa'di Şirazi ve İbn Teymiyye'de Ferd ve Cemiyet İlişkileri*, İşaret Yay. İstanbul, 1991.
- eş-Şankıtî, Muhammed b. Muhtar, *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Sünnî-Şîî İlişkileri*, çev. İdris, Çakmak, Mana Yay. İstanbul, 2012.
- Şefik, Mecdî Muhammed İbrahim, *en-Nuzatu'n-Nakdiyye inde İbn Teymiyye*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ayn Şems Üniversitesi, Kahire, 1990.
- *Muşkiletü'l-Marife inde İbn Teymiyye ve'l-Medreseti'l-Usûliyye*, Basılmamış Doktora Tezi, Ayn Şems Üniversitesi, Kahire, 1993.
- eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Kırsal Salih el-Ali, Müessesetü'r-Risale, Şam, 2013.
- Şeker, Fatih M. *Osmanlılar ve Vehhâbilik*, İstanbul, 2007.
- eş-Şemmerî, Habib Tahir, *İbn Teymiyye: Nakdu Menhecîhi*, Mecmaü'l-Buhusi'l-İslâmiyye, Meşhed, 1432/2011.
- *İbn Teymiyye: Tercümetü Hayatihi*, Mecmaü'l-Buhusi'l-İslâmiyye, Meşhed, 1432/2011.
- Şems, Muhammed Aziz, Umran, Ali b. Muhammed, *el-Cami li Siret-i Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye*, Daru Alemlî'l-Fevaid.
- Şerkavî, Abdurrahman, *İbn Teymiyye: el-Fakihü'l-Muazzeb*, Dârü's-Şürûk, Kahire, 1990.
- Şeybânî, Muhammed İbrahim, *Mecmûatü Müellefâti Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, Merkezü'l-Mahtutat ve't-Türas ve'l-Vesaik, Küveyt, 1414/1993.

- eş-Şeybî, *es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu*, Daru'l-Maarif, Mısır.
- Şimşek, Sait, *İbn Teymiyye*, Beyan Yay. İstanbul, 1986.
- Tabak, Herol, *İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in Hanefi'lere Yönelttikleri Tenkitler (Namaz Örneği)*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, İstanbul, 2013.
- Tabatabâi, Hüseyin Müderrisi, *Tatavvurü'l-Mebâniyyi'l-Fikriyye li't-Teşeyyu fi'l-Kurûni's-Selâseti'l-Ülâ*, Dârü'l-Hâdî, Beyrut, 2008.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Camiu'l-Beyân*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1999.
- Taftazanî, Sa'duddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Mekasid*, Neşr. Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1989.
- Tahranî, Muhammed Muhsin Aga Büzürg, *Tabakatu A'lâmi's-Şia*, thk. Alinaki Münzevi, Danişgah-ı Tahran, Tahran, 1986.
- *ez-Zerîa ila Tasanifi's-Şia*, Daru'l-Edva, Beyrut, 1983.
- et-Tancî, Muhammed b. Tavîr, "İslâm'da Hilâfet ve Mezheplerin Doğuşu", çev. Ethem Ruhi Fığlalı, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2011, cilt: IV, sayı: 1 (Muhammed b. Tavîr et-Tancî özel sayısı), ss. 439-483.
- el-Tobgui, Carl Sharif, *Reason, Revelation, and the Reconstitution of Rationality: Taqi al-Din Ibn Taymiyya's "Dar' ta'arud al-'aql wa-l-naql" or 'The Refutation of the Contradiction of Reason and Revelation'*, Institute of Islamic Studies, McGill University, 2013.
- Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yay. İstanbul, 2013.
- Topgül, Muhammed Enes, *Şia'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler*, Klasik Yay. İstanbul, 2015.

- *Erken Dönem Şii Rical İlmî Keşif Örneği*, İFAV Yay. İstanbul, 2015.
- Tosh, John, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yay. İstanbul, 2005.
 - et-Tufeylî, Ebu'l-Mehâsin Yusuf el-Vâsitî eş-Şafiî, *el-Münazara Beyne 's-Sünne ve 'r-Rafıda*, thk. Halid b. Abdilaziz el-Cenâhî, Mektebetü'r-Rıdvan, Mısır, 2010.
 - Turgut, Hasan, *Gazzâlî ve İbn Teymiyye'de Kelâm-Mantık İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, İstanbul, 2013.
 - Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî (460/1067), *Tehzibü'l-Ahkâm fi Şerhi'l-Mukni'a*, thk. es-Seyyid Hasan Horsan, Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran, 1944.
 - Tûsî, Nasırüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan, *İmamet Risalesi*, çev. Hasan Onat, AÜİFD, c. XXXV, s. 179-191, Ankara, 1996.
 - Türkî, Abdullah b. Abdilmuhsin, "el-Mezhebu'l-Hanbelî Menhecuhu'l-Fikhî ve Eşheru Ricâlihi", *ed-Dirâsâtu'l-İslamiyye*, 23 (2), 1408/1988, 5-29.
- *Usûlu Mezhebi'l-İmâm Ahmed Dirâsetün Usûliyyetün Mukarenetün*, Müessesetü'r-Risâle, y.y., 1410/1990.
- *Mucmelu İtikad-i Eimmeti's-Selef*, Vizaretu'ş-Şuuni'l-İslamiyye, Mekke, 1970.
- Ukaylî, İbrahim, *Tekamülü'l-Menheci'l-Ma'rifi inde İbn Teymiyye*, International Islamic Federation, Herndon, 1994.
 - el-Uleymî, Ebü'l-Yümn Mücirüddin Abdurrahman Ebü'l-Yümn (928/1522), *el-Menhecü'l-Ahmed fi Teracimi Ashabi'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdülkadir Arnaut, Dâru Sadr, Beyrut, 1997.
 - Uludağ, Süleyman, *İslam-Siyaset İlişkileri*, Dergâh Yay. İstanbul, 1998.

- *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yay. İstanbul, 1994.
- “İbn Teymiyye’de Mantık Meselesi”, *İslamî Araştırmalar*, c. I, s. IV, ss. 40-51, Ankara, 1987.
- Uyanık, Mevlüt, *İslam Akaidinde Karşıt Fikirler*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, 1989.
- Uyar, Mazlum, “Akla Dayalı Şîh Kelâmının Oluşmasında Mutezile’nin Rolü ve Şeyh Müfid”, *İslamî Araştırmalar*, (2000), cilt: XIII, s. 1, ss. 101-112.
- Uyar, Mustafa, “İlhanlı-Memlûk Mücadelesi ve Suriye: Ekolojik Yaklaşımlar”, *Beşinci Uluslararası Ortadoğu Semineri*, Fırat Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, Elazığ, 2012.
- Ülgener, Sabri F., *Zihniyet Aydınlar ve İzmler*, Derin Yay. İstanbul, 2006.
- *Zihniyet ve Din İslam Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, Derin Yay. İstanbul, 2006.
- Ünalın, Abdullah, *Ehl-i Sünnet ve Şia’nın İmamette Dayandığı Hadisler*, Doktora Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Şanlıurfa, 1998.
- *İmamet Teorisinin Referanslarında Ehl-i Sünnet ve Şia’ya Göre Hadis*, Elips Kitap, İstanbul, 2006.
- Üveys, Mansur Muhammed Muhammed, *İbn Teymiyye Leyse Selefîyyen*, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kahire, 1970.
- Üzüm, İlyas, “Sünni-Şii Yakınlaşması: Darü’t-Takrib Tecrübesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 1998, sayı: 2, ss. 171-185.
- “İsnâaşeriyye” (Kelâm), *DİA*, İstanbul, 2001, c. XXIII, s. 147-149.
- “İsnâaşeriyye” (Literatür), *DİA*, İstanbul, 2001, c. XXIII, s. 149-153.

- Vakılov, Ramin, *İbn Teymiyye'nin Kıyas Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Sakarya, 2015.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fırlalı, Sarkaç Yay. Ankara, 2010.
- *İslami Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968.
- *İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, Birey Yay. İstanbul, 2001.
- “Erken Dönem İmamet Doktrinine Dair Mülâhazalar”, çev. Halil İbrahim Bulut, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (2005), c. V, sayı 1, ss. 295-304.
- Yalçın, Ahmet, *Gazzali ve İbn Teymiyye'de Tekfir Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Konya, 2010.
- Yaman, Hikmet, “Hanbalite Criticism of Sufism: Ibn Taymiyya (d. 795/1328), a Hanbalite Ascetic (Zahid)”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, 2010, cilt: XIV, sayı: 43, s. 37-56.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “İmamiyye'nin Usûlü'd-Din'e İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîlik Sempozyumu*, İstanbul, 1993, s. 667-689.
- “Ahmed b. Hanbel” (Akaid Konularına Dair Görüşleri)”, *DİA*, İstanbul, 1989, c. II, s. 82-87.
- “Ebû Ya'lâ el-Ferrâ” (Kelâm), *DİA*, İstanbul, 1994, c. X, s. 256-258.
- Yavuz, Salih Sabri, “Minhacu'l-Kerame”, *DİA*, İstanbul, 2005, c. XXX, s. 109-110.
- “Minhacu's-Sünne”, *DİA*, İstanbul, 2005, c. XXX, s. 110-111.

- Yazıcı, Muhammet, *İbn Teymiyye'nin İslam İnanç Mezheplerine Bakışı*, Salkımsöğüt Yay. Erzurum, 2009.
- Yıldırım, Ramazan, "Sünni Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sayı: 24, s. 5-24.
----- Cemaatten Partiye Dönüşen Selefilik, *SETA Analiz*, Aralık 2013, sayı 73.
- Yörükân, Yusuf Ziya, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, haz. Turhan Yörükân, Ötüken Yay. İstanbul, 2006.
- Zahir, İhsan İlahî, *eş-Şia ve 's-Sünne*, İdaretu Tercümani's-Sünne, Lahor, 1984.
----- *Şia'nın Kur'an İmamet ve Takiyye Anlayışı*, çev. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara, 1984.
- ez-Zehebî, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, thk. Şuayb Arnavud- M. Naim, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1413.
----- *Tezkiretü'l-Huffaz*, thk. el-Muallimî, Dairetü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad, 1956.
----- *Zuyûlu'l-İber*, Silsiletü't-Turasi'l-Arabî, Kuveyt, 1970.
----- *el-Münteka min Minhaci'l-İ'tidal fî Nakzi Kelami Ehli'r-Rafz ve'l-İ'tizal*, tahkik Muhibbüddin el-Hatîb, Dârü'l-Beyân, Dımaşk, 1954.
----- *el-İber fî Haberi Men Gaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglul, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.
- ez-Zeyn, Muhammed Hüsnî, *Mantıku İbn Teymiyye ve Menhecuhu el-Fikrî*, el-Mektebe el-İslamiyye, Beyrut, 1979.
- Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm: Kamusu Teracimi li-Eşheri'r-Rical ve'n-Nisa mine'l-Arabi'l-Mübta'ribin ve'l-Müsteşrikin*, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, 1984.
- Ziyade, Nicola, *Dımaşk fî Asrı'l-Memalik*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1966.

- Zorlu, Cem, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar Ebu Cafer el-Mansûr Dönemi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.
- Zubayda, Sami, *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. B. K. Birinci, H. Hacak, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.



ÖZET

İslam düşünce tarihinde siyasî-itikadî İslam mezhepleri arasında değişik ad ve içeriklere sahip çok sayıda reddiye kaleme alınmıştır. Kendi içerisinde büyük bir edebiyat oluşturan bu reddiye eserleri arasında Şîilerle Sünnîler'in oluşturduğu reddiyeler, birçok bakımdan özel bir öneme sahiptir. Sünnî dünya içerisinde Hanbelî-Hadis Taraftarı gelenek mensuplarına ait Şîilik reddiyeleri ise hacim ve etki bakımından kendine özgü niteliklere sahiptir. Bu doğrultuda Hanbelî-Hadis Taraftarı geleneğinin en önemli isimlerinden olan İbn Teymiyye'nin Minhacu's-Sünne adlı reddiyesi, gerek yazıldığı dönemde gerekse günümüzde adından söz ettirmeyi başarmıştır. İmamî geleneğe mensup İbn Mutahhar el-Hillî'nin Minhacu'l-Kerame adlı eserine reddiye olarak kaleme alınan bu metin, bir reddiye olmaktan daha fazla anlamlar ihtiva etmektedir. Zira bu eserde birçok değişken üzerinden hem Şîilik eleştirisinde bulunulmuş hem başta Mutezile ve Eşarilik olmak üzere diğer mezhepler ele alınmış hem de Sünnîlik savunusu yapılmıştır. İbn Teymiyye'nin genel eleştirel düşüncesinin yansımalarından biri olarak da nitelendirilebilecek olan bu Şîilik reddiyesi, bünyesinde barındırdığı iddiaları çoğunlukla muhataplık ilişkisi bağlamında ve Sünnî kabuller temelinde ortaya koymuştur. Bu durumun bir neticesi olarak İbn Teymiyye'nin bu eseri, ele aldığı imamet ve hilafet gibi konuları kendi mecralarında değil de daha çok Sünnî algı çerçevesinde temellendirmiştir. Böylece Minhacu's-Sünne, İslam siyaset teorisine dair özgün fikirler ortaya atmaktan ziyade Şîi iddiaları Sünnî kalıplarla yorumlama gibi bir durumla karşı karşıya kalmıştır.

ABSTRACT

In the history of Islamic thought, a large number of refutations having different names and contents were taken among the political-Islamic sects. Among these refutations that constitute a great literature within themselves are reflections by Shiites and Sunnis, in many respects having a special precaution. Shiite refusals formed by Hanbali-Hadith Supporters tradition members in the Sunni world have their own characteristics in terms of volume and effect. As a Shiism refutation Minhaj al-Sunnah by Ibn Taymiyya, one of the most important names in Hanbali tradition, has been talking about its name since its writing. This text, which has been rejected as a refutation to Ibn Mutahhar al-Hilli's Minhaj al-Keramah, contains more meaning than a refutation. In this work both Shiite criticism and defense of Sunnism have been made. This refutation of Shiism, which can be described as one of the reflections of Ibn Taymiyya's general critical thinking, has revealed its claims within the context of contact relationship and on the basis of Sunni principles. As a consequence of this situation, this work of Ibn Taymiyya based on subjects such as imamate and caliphate which he dealt with rather than on his own circles, rather on the basis of Sunni perception. Thus, Minhaj al-Sunnah has faced a situation like the interpretation of Shi'a claims with Sunni patterns, rather than introducing original ideas about the theory of Islamic politics.