

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

İBN TEYMİYYE'YE ŞÂFİÎ-EŞ'ARÎ ULEMANIN ELEŞTİRİLERİ-H.8./M.14.
VE H.9./M.15. ASIR-

Doktora Tezi

Hasan KAYA

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Sönmez KUTLU

Ankara, 2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

İBN TEYMİYYE'YE ŞÂFİÎ-EŞ'ARÎ ULEMANIN ELEŞTİRİLERİ-H.8./M.14.
VE H.9./M.15. ASIR-

Doktora Tezi

Hasan KAYA

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Sönmez KUTLU

Ankara, 2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

İBN TEYMİYYE'YE ŞÂFİİ-EŞ'ARÎ ULEMANIN ELEŞTİRİLERİ-H.8./M.14.
VE H.9./M.15. ASIR-

(Doktora Tezi)

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Sönmez KUTLU

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

<u>Adı ve Soyadı</u>	<u>İmzası</u>
1- Prof. Dr. Sönmez KUTLU	
2- Prof. Dr. İbrahim MARAŞ	
3- Prof. Dr. Osman AYDINLI	
4- Doç. Dr. Adem ARIKAN	
5- Dr. Öğr. Üyesi İsmail AKKOYUNLU	

Tez Savunması Tarihi: 12.07.2024

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne;

Prof. Dr. Sönmez KUTLU danışmanlığında hazırladığım “İbn Teymiyye’ye Şâfiî-Eş‘arî Ulemanın Eleştirileri-h.8./m.14. ve h.9./m.15. Asır- (Ankara 2024)” adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaktan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallara uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

12.07.2024
Hasan KAYA

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR.....	IV
ÖN SÖZ.....	V
GİRİŞ.....	1
1. Kapsam.....	1
2. Kaynaklar.....	2
2.1. İbn Teymiyye'nin Eserleri.....	2
2.2. İbn Teymiyye'ye Yazılan Reddiyeler.....	4
2.3. Biyografi ve Tabakât Eserleri.....	9
2.4. Tarih, Makâlât ve Kelam Eserleri.....	13
2.5. Çağdaş Araştırmalar	14
3. Yöntem	19
I. BÖLÜM	25
İBN TEYMİYYE'Yİ ELEŞTİREN ŞÂFÎ-EŞ'ARÎ ÂLİMLER VE ELEŞTİRİ LİTERATÜRÜ	25
1. İbn Teymiyye Eleştirilerine Yön Veren Faktörler.....	25
1.1. Mezhebî ve Kültürel Miras: Eş'arî-Hanbelî Çekişmesi	25
1.2. İbn Teymiyye'nin Mütakellim Eşarilere Yönelik Eleştirileri.....	31
1.2.1. Kelam ve Felsefe Eleştirisi	31
1.2.2. Mutezile ve Eşarilik Eleştirisinin Ölçütü Olarak Selef Yöntemi	35
1.2.3. Eleştirilerin Odağındaki Mütakellim Eşariler.....	41
1.2.3.1. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî	44
1.2.3.2. Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî.....	47
1.2.3.3. Ebû Hâmid el-Gazzâlî	50
1.2.3.4. Fahreddin er-Râzî	50
1.3. İbn Teymiyye Taraftarlığı	52
2. Şâfî-Eş'arî Alimlerin Eleştiri Literatürü.....	56

2.1.	Fakihler.....	56
2.1.1.	Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355) ve Eserleri.....	56
2.1.1.1.	Şifâü's-Sekâm fî Ziyâreti Hayri'l-Enâm	61
2.1.1.2.	el-İ'tibâr bi-Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr.....	64
2.1.1.3.	Es-Seyfû's-Sakîl fî'r-Red 'alâ İbn Zefîl	67
2.1.1.4.	Nakdü'l-İctimâ' ve'l-İftirâk fî Mesâili'l-Eymân ve't-Talâk	71
2.1.1.5.	en-Nazarü'l-Muhakkak fî'l-Halefi bi't-Talâki'l-Mu'allem	72
2.1.2.	ed-Dürretü'l-Mudiyye fî'r-Red 'alâ İbn Teymiyye	72
2.2.	Mütekellimler	77
2.2.1.	Safıyyüddîn el-Hindî (ö. 715/1315) ve <i>er-Risâletü't-Tis'iniyye</i> Adlı Eseri	77
2.2.2.	İbnü'l-Muallim el-Kureşî (ö. 725/1325) ve <i>Necmü'l-Mühedî ve Recmü'l-Mühedî</i> Adlı Eseri.....	80
2.2.3.	Şihâbüddîn b. Cehbel (ö. 733/1333) ve el-Hakâiku'l-Celiyye Adlı Eseri	88
2.2.4.	Bahâeddin el-İhmîmî (ö. 764/1363) ve <i>Risâle fî'r-Red 'alâ İbn Teymiyye</i> Adlı Risalesi	90
2.3.	Mutasavvıflar.....	93
2.3.1.	Takıyyüddin el-Hısnî (ö. 829/1426) ve Def'u Şübeh Adlı Eseri.....	93
2.3.2.	el-Fetâva's-Sehmiyye fî İbn Teymiyye.....	97
II.	BÖLÜM	101
	ŞÂFÎÎ EŞARİLERİN İBN TEYMİYYE'YE KELAMA İLİŞKİN ELEŞTİRİLERİ	101
1.	Haberî Sıfatlar.....	102
1.1.	İbn Teymiyye'nin Kullandığı Kavram ve Delillere Yönelik Eleştiriler... ..	105
1.2.	Selef Yöntemine Muhalefet.....	111
1.3.	Haşviyye İthamı.....	115
1.4.	Tevîl Savunusu	119
2.	Zâtî ve Sübûtî Sıfatlar.....	124

2.1.	Kıdem	124
2.2.	Kelâmullah.....	136
3.	Cehennem'in Sonluluğu.....	142
3.1.	Ahkâb ve Hulûd Kavramları.....	145
3.2.	Allah'ın İradesinde İstisna	147
3.3.	Allah'ın Rahmeti ve Hikmeti	149
III.	BÖLÜM.....	153
	ŞÂFÎÎ EŞÂRİLERİN İBN TEYMİYYE'YE TASAVVUF VE FIKHA İLİŞKİN ELEŞTİRİLERİ	153
1.	Tasavvuf	153
1.1.	Kabir Ziyareti	153
1.1.1.	Üç Mescit Hadisinin Etrafındaki Tartışmalar.....	163
1.1.2.	Ziyaretin veya Yasağın Gerekçesi, Kapsamı ve Ulemanın Görüşü	166
1.1.3.	Ziyaret Karşıtlığı ve Uygulamalarına Dair Tartışmalar	170
1.1.4.	Kabir Ziyaretinin Akait ve Fıkıhla İlişkisi	174
1.2.	Teveşül ve İstigâse	181
1.2.1.	Teveşül Çeşitleri	182
1.2.2.	Teveşül-İstigâse İlişkisi.....	190
1.2.3.	Peygamberlerin Tasarruf Yetkisi ve Hz. Muhammed'in Üstünlüğü....	192
2.	Fıkıh.....	196
3.	Eleştirilerin Toplumsal ve Politik Boyutu	201
	SONUÇ.....	208
	KAYNAKÇA	213
	ÖZET	234
	ABSTRACT	236

KISALTMALAR

b.	:İbn
bkz.	:Bakınız
c.	:Cilt
çev.	:Çeviren
DİA	:Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	:Editör
h.	:Hicri
haz.	:Hazırlayan
Hz.	:Hazreti
krş.	:Karşılaştırınız
m.	:Miladi
nşr	:Neşreden
ö.	:Ölüm tarihi
s.	:Sayfa
thk.	:Tahkik eden
ts.	:Tarihsiz
vr.	:Varak
vb.	:Ve benzeri
vd.	:Ve diğerleri

ÖN SÖZ

Müslümanların ilmî mirasının sonraki kuşaklara aktarılmasında mezheplerin önemli misyonu bulunmaktadır. İslam düşünce ekolleri olan mezhepler, kurumsal yapıları gereği devraldıkları kimi kabullerden hareketle fikir ve hadiseleri değerlendirirler. Geçmişle kurulan bu bağ, mezhebî kimliğin korunması, ortaya çıkan problemlerin çözümü ve sonraki nesillere aktarımı açısından son derece önem arz etmektedir.

Mezhepler statik bir yapıya sahip olmayıp şartlara ve muhataplara göre şekillenirler. Aynı mezhebin dönem ve coğrafyaya göre farklı şekillerde tezahür etmesi ilişkili olduğu kişi ve yapıların değişmesi ile izah edilebilir. Eşarilik tasavvuf, kelam ve felsefeyle kurduğu bağ neticesinde değişik coğrafyalarda farklı yorumlara bürünmüştür. Memlûk coğrafyasında sosyo-politik ve dinî konjonktür nedeniyle daha çok akide formunda karşımıza çıkan Eşariliğin felsefî yönü ihmal edilmiştir. Hanbeliliğin ihya edicisi olarak kabul gören İbn Teymiyye ise daha ziyade felsefî kelam üzerinden Eşarileri tenkit etmiştir. O, bu hususta hadis taraftarlarının kelam karşıtı geleneğine dayanmış ve selef inancının savunuculuğu görevini üstlenmiştir. Dönemin Şâfiî Eşarileri, mezhebi miraslarına sahip çıkma refleksi ile onun eleştirilerine reddiyelerle cevap vermiş ve İbn Teymiyye'nin vefatından sonra bu konuda önemli bir literatür oluşmuştur.

Çalışmamız, İbn Teymiyye'ye yönelik Şâfiî Eşarilerin eleştirilerini konu edinmektedir. Türkçe literatürde İbn Teymiyye'nin kelam, felsefe ve tasavvufla ilgili eleştirilerine dair çokça akademik araştırma bulunurken İbn Teymiyye'ye yapılan tenkitleri içeren çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bu konuyu çalışmaktaki maksadımız, alandaki bu eksikliğin giderilmesine katkı sunmaktır. Son yıllarda bu konuya hasredilen bir iki makale bu alandaki çalışmaların artacağına işareti sayılabilir.

Çalışmada öncelikle Şâfiî Eşarilerin İbn Teymiyye'ye yaptığı eleştirilerin ortaya çıkmasının gerekçeleri üzerinde durulmuş ve 9./15. asrın başlarına kadarki süre zarfında oluşan eleştiri edebiyatı tanıtılmıştır. Akabinde İbn Teymiyye'ye yapılan eleştirilere yer verilmiştir. Kabir ziyareti, tevessül, talak, haberî sıfatlar, kıdem, kelâmullah ve cehennemin ebediliğine dair eleştirilerin fikrî; varsa siyasi ve toplumsal yönü ortaya konmuştur.

Çalışmamızın vücut bulmasında hepsini ismen zikredemeyeceğim birçok kişinin emeği ve katkısı olmuştur. Bunların başında şüphesiz danışman hocam Prof. Dr.

Sönmez Kutlu gelmektedir. Tez konusunun belirlenip içeriğinin şekillenmesi ve son halini almasına kadar geçen sürede ilmî titizliği ve sabrıyla süreci yönettiği için kendisine teşekkür borçluyum. Mezhepler Tarihi formasyonuma sundukları katkı ve ev sahibi sıcaklığıyla yakın ilgilerine mazhar olduğum hocalarım merhum Prof. Dr. Hasan Onat başta olmak üzere Prof. Dr. Osman Aydın ve Prof. Dr. Mehmet Kalaycı'ya teşekkür ederim. Çalışmanın seyrine baştan beri şahit olan ve katkılarını esirgemeyen Prof. Dr. İbrahim Maraş'a, önerileriyle çalışmanın daha nitelikli hale gelmesini sağlayan jüri üyeleri Doç. Dr. Adem Arıkan ve Dr. Öğr. Üyesi İsmail Akkoyunlu'ya müteşekkirim. Akademik serüvenimdeki destekleri ve rehberlikleriyle yanımda olan Prof. Dr. Abdülcélil Bilgin ve Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Polat'ı anmamak haksızlık olacaktır, kendilerine teşekkür borçluyum. Zorlu Arapça ibarelerin anlaşılmasında yardımlarını esirgemeyen, müzakereleriyle girift meselelerin zihnimde netleşmesine vesile olan Dr. Öğr. Üyesi Halil Kılıç ve Öğr. Gör. Osman Matpan teşekkürü hak etmektedir. Yoğun mesaisine rağmen tezin tamamını okuyarak değerlendirmeleriyle katkıda bulunan Dr. Öğr. Üyesi Adem Lök'e ayrıca müteşekkirim. Çalışmamızın ilgili bölümlerini okuyarak metin ve içeriğe yönelik önerileriyle son halini almasında önemli payları bulunan Doç. Dr. Sadrettin Buğda, Dr. Öğr. Üyesi Ayhan Ercüment, Dr. Öğr. Üyesi Şaban Arğun, Dr. Muhammet Bağcıvan ve Arş. Gör. Mustafa Dönmez'e teşekkür borçluyum. Yetişip bu günlere gelmemi sağlayan muhterem annem ve merhum babam başta olmak üzere ağabey ve ablalarımın minnet ve şükran borçlu olduğumu bu vesileyle ifade etmek isterim. Ayrıca akademik serüvenimdeki zorlukları gösterdiği anlayışla kolaylaştıran kıymetli refikam Fatma Hanım'a, yeterince vakit ayıramadığım göz aydınlığı çocuklarıma çok teşekkür ederim.

Nihayetinde bu çalışmayı bitirmeye beni muvaffak kılan hamd ve şükürün asıl sahibi Yüce Allah'a sonsuz şükran borçluyum.

Hasan KAYA

Ankara, 2024

GİRİŞ

1. Kapsam

Bilimsel çalışmaların sağlıklı bir şekilde neticelenebilmesi ve güvenilir sonuçlar verebilmesi, bazı nitelikleri taşımasına bağlıdır. Araştırmayı yapanın kendi imkân, özellik ve yeterliliklerini hesaba katarak alan araştırması sonrasında konuyu sınırlaması bunların başında gelmektedir. Bunun için iyi bir literatür taraması ve ön okuma yapmak zaruridir. Aksi halde savrulmaların ve detaylarda boğulmanın önüne geçilemeyecektir.

İslam düşünce tarihinde iz bırakan şahsiyetlerden İbn Teymiyye'yi ilk dönemlerde eleştirenleri, tespit ve tasnif etmeye çalışırken bunların çoğunun Şâfiî ve Eş'arî olduğunu tespit ettik. Diğer mezhep mensuplarının reddiyeleri hem sayıca azdı hem de çoğu günümüze ulaşamamıştı. Bundan ötürü çalışmamızı, İbn Teymiyye'ye Şâfiî Eşariler tarafından yapılan eleştirilerle sınırlamayı uygun gördük.

İbn Teymiyye karşıtlığında Hanefî ve Malikilerin çoğu zaman Şafiilerle ortak cephe oluşturduğu vakidir. Eser adı ve içeriklerinden haberdar olduğumuz kadarıyla bunların reddiyelerinde ele aldığı konularla Şâfiî Eşarilerin reddiyelerinin içeri örtüşmekte hatta birbirini beslemektedir. Memlûkler dönemi Mâlikî baş kadılarından Takıyyüddin el-İhnâî (ö. 750/1349)'nin kabir ziyareti ve tevessül hakkında İbn Teymiyye'ye karşı yazdığı risalesi bunun için güzel güzel bir örnektir. Mâlikî İhnâî'nin reddiyesindeki temel argümanlar, Şâfiî ve Eş'arî olan Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355) ile Takıyyüddin el-Hısî (ö. 829/1426) tarafından sahiplenilerek daha geniş bir muhtevayla İbn Teymiyye eleştirisi olarak takdim edilebilmektedir. Dolayısıyla çalışmamızın Şâfiî Eşarilerle sınırlandırılması Hanefî, Mâlikî hatta bazı Hanbelilerden¹ tamamen bağımsız olduğu anlamına gelmemelidir. Çalışmamızda yeri geldikçe İbn Teymiyye'ye reddiye yazan Mâlikî ve Hanefî ulema ile bunların eserlerine temas edilmiştir.

Araştırmamızı reddiye müelliflerinin mezhebi kimliğine göre sınırladıktan sonra tarihsel olarak sınırlama zorunluluğu da hâsıl oldu. Çünkü İbn Teymiyye'ye yönelik eleştiriler günümüze kadar devam etmekteydi. Yedi asırlık eleştiri literatürüne dair çalışma yapmak imkân sınırlarını aşmaktaydı. Özellikle Vehhabilik ile birlikte farklı coğrafya, mezhep ve anlayıştan İbn Teymiyye'ye yönelik sayısız eleştiri yazılmıştı.

¹ İbn Receb, İbn Teymiyye'nin dört mezhebe muhalif görüşlerinin bazı Hanbelilerce de onaylanmadığını ve bunlar tarafından görüşünden vazgeçmeye zorlandığını belirtmektedir. Bkz. Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahmân İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Mekke: Mektebetü'l-Abikân, 2005), c. 4: 505.

Bundan ötürü çalışmamızı, İbn Teymiyye'ye yaklaşık bir asırlık süre zarfında yazılan eleştirilerle sınırladık. Çünkü bu süre zarfında yapılan eleştiriler sonrakilerin çerçevesini belirlemektedir. Sonraki eleştirilerin sosyo-politik ve mezhebi bağlamı farklılaşsa da eleştirilerin muhtevasında önemli bir değişikliğin olmadığı kanaatindeyiz. Bu hususun netlik kazanması, sonraki dönem İbn Teymiyye eleştirileriyle ilgili yapılacak çalışmalara muhtaçtır.

İbn Teymiyye henüz hayattayken ona yönelik eleştiriler yazılmaya başlanmıştır. Çalışmamıza konu olan son Şâfiî Eş'arî reddiye müellifi ise Takıyyüddin el-Hısnî (ö. 829/1426)'dir. İbn Teymiyye'ye yönelik reddiye yazımının 700/1300'lerde başladığını hesaba katarsak Hısnî'nin vefatıyla, yaklaşık 130 yılda oluşan 700/1300-829/1426 yılları aralığındaki Şâfiî Eş'arî reddiye geleneğini incelemiş olacağız. Araştırmamızda *ilk dönem* ifadesiyle 700/1300-829/1426 aralığındaki süre zarfını, *ilk dönem eleştirileri* ve *reddiyeleri* ile de bahsi geçen dönemde kaleme alınan tenkitleri kastedeceğiz.

Çalışmamıza doğrudan konu olan eleştiri metinleri *el-Hakâiku'l-Celiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye fîmâ Evredehû fi'l-Fetve'l-Hameviyye, Necmü'l-Mühtedî ve Recmü'l-Mü'tedî, ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye, Şifâü's-Sekâm fi Ziyâreti Hayri'l-Enâm, el-İ'tibâr bi-Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr, es-Seyfû's-Sakîl fi'r-Red 'alâ İbn Zefîl, Nakdû'l-İctimâ' ve'l-İftirâk fi Mesâili'l-Eymân ve't-Talâk, en-Nazarü'l-Muhakkak fi'l-Halefi bi't-Talâki'l-Mu'allek, Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye fi Mes'eleti Havâdis lâ Evvele lehâ ve Def'u Şübehi men Şebbehe ve Temerrede ve Nesebe zâlike ile's-Seyyidi'l-Celîl İmâm Ahmed*'dir. Çalışmamızın mihverini zikredilen reddiyeler oluşturmakla birlikte bahsi geçen dönemi ilgilendiren farklı alanlardaki eserlerden de istifade edilmiştir.

2. Kaynaklar

2.1. İbn Teymiyye'nin Eserleri

Mezhepler tarihi yazıcılığında fırkalar hakkında bilgi verilirken objektif davranılmadığı ve çeşitli manipülasyonlara başvurulduğu bilinmektedir. Muhatabın görüşünü eksik aktarmak, kırpma ve buna ilavelerde bulunmak bu eserlerdeki temel problemlerdir.² Reddiye eserlerinin dili ve yöntemi, bu tür sorunlara fazlasıyla gebedir. Eleştiri metinleri, eser sahiplerinin motivasyonu, bakış açısını ve taraftarlarının anlayışını yansıtmakla birlikte karşı tarafın görüşünü bu metinler üzerinden

² Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk dönem İslam mezhepleri Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı, 2005), 27.

değerlendirmek genellikle yanıltıcıdır. Eleştirilen kesimin görüşlerini kendi eserlerinden tespit etmek, sağlıklı bir değerlendirmenin ön koşuludur. Bundan dolayı İbn Teymiyye'nin eleştirildiği hususlarda, kendi çalışmalarına müracaat ederek görüşünü tespit etmek zorunluluk arz etmektedir.

İbn Teymiyye reddiyelerinin, genellikle tematik olduğu ve onun bir eserine odaklandığı görülmektedir. Bu durumda İbn Teymiyye'nin ilgili eseri tespit edilerek onun görüşü aktarılmış akabinde eleştiriye yer verilmiştir. Özellikle İbn Teymiyye'ye nispeti tartışmalı fikirlerde buna riayet edilmeye çalışılmıştır. Örneğin cehennem sonluluğu konusunda, onun *er-Red 'alâ men Kâle bi Fenâi'l-Cenneti ve'n-Nâr ve Beyânü'l-Akvâl fî Zâlik* eseri hedef alındığından eleştiriler, bu risaledeki ifadeleriyle karşılaştırmalı olarak aktarılmıştır.

Dini bazı temellere dayanan ve kültürel öge olarak toplumda kabul gören kabir ziyareti konusu, İbn Teymiyye eleştirilerinin başında gelmektedir. Muhalifleri onu kabir ziyaretine karşı olmakla itham etmiş kendisi ve taraftarları ise bunu reddetmiştir. O, kabir ziyareti yapmanın sünnet olduğunu belirtmiş fakat bunu gerçekleştirmek için yolculuğa çıkmayacağını vurgulamıştır. *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-İstincâd bi'l-Makbûr ve el-Cevâbü'l-Bâhir fî Züvvâri'l-Mekâbir* eserlerinde bu görüşünü dile getirmiş ve bundan dolayı hapse atılmıştır. İbn Teymiyye hapisteyken Mâlikî kadısı Takıyyüddin el-İhnâî (ö. 750/1349)'ye karşı yazdığı *el-İhnâiyye* eserinde, onu cehaletle itham ettiği için kalem, kâğıt ve mürekkebi elinden alınarak yazı yazması engellenmiş, durumdan duyduğu derin üzüntü dolayısıyla birkaç ay içinde vefat etmiştir. İbn Teymiyye taraftarları da bu baskı ortamından nasibini almış, kimi hapsedilmiş kimisi ise görevinden alınarak takibata uğramıştır.

Kabir ziyaretiyle ilişkili bir diğer tartışma, tevessül konusundadır. İbn Teymiyye, ölen ve huzurda bulunmayan birinden yardım istemeye şiddetle karşı çıkmıştır. O, *Kâ'ide Celîle fî't-Teveşşül ve'l-Vesîle* eserinde makbul olan tevessül çeşitlerini izah ederek şahısla tevessülün caiz olmadığını ve ölüden hiçbir suretle yardım istenemeyeceğini ortaya koymuş ve aksi yöndeki uygulamaları şirkle ilişkilendirmiştir. Ayrıca o, *el-İhnâiyye* adlı eseriyle kendisine bu konuda yöneltilen eleştirilere etraflıca cevaplar vermiştir.

İbn Teymiyye, eleştirel düşünceyi yöntem olarak benimsediğinden birçok kesimle karşı karşıya gelmiş ve onların itirazlarına reddiyelerle cevap vermiştir. Teveşşül ve istigâse konusunda Ali b. Ya'kûb el-Bekrî'ye (ö. 724/1324) karşı *el-İstigâse fî'r-Red 'ale'l-Bekrî*'yi telif etmiştir. Kaynaklar Bekrî'nin İbn Teymiyye

karşıtlığından bahsetmekte ancak fikirlerine dair malumat vermemektedir. Bu eser sayesinde Bekrî'nin itirazlarının içeriğinden haberdar olmaktadır.

Haberi sıfatların anlaşılma biçimi Ehl-i hadisle kelamcılar arasındaki temel ihtilaf konularındandır. Tartışma, sonraki dönem Eşarileri ile Hanbeliler üzerinden devam etmiş, İbnü'l-Cevzî gibileri teşbih ve tecsim tehlikesine dikkat çekerek bu sıfatların teviline olumlu yaklaşmış ancak Hanbelilerdeki tevil karşıtı görüş baskın çıkmıştır. İbn Teymiyye, haberi sıfatların teviline itirazını, birçok çalışmasında özellikle de *el-Fetve'l-Hameviyye* adlı eserinde, Herevî ve Muvaffakuddin İbn Kudâme üzerinden güçlü bir şekilde ortaya koymuştur. Şehâbeddin İbn Cehbel'in *el-Hakâiku'l-Celiyye* adlı reddiyesini, İbn Teymiyye'nin *el-Fetve'l-Hameviyye*'sine karşı yazdığı ifade edilmektedir.

Eş'arî-Hanbelî ayrışmasının bir diğer odak noktası kelâmullahtır. İbn Teymiyye *el-Fetâve'l-Kübrâ*'nın son cildinde *kelâm-ı nefsi* meselesinde Eşarilere yoğun eleştiriler yöneltmekte ve onları Cehm b. Safvân'ın izinden gitmekle itham etmektedir. İbnü'l-Muallim *Necmü'l-Mühtedî* ve *Recmü'l-Mü'tedî* de, İbn Teymiyye'yi *el-Fetâve'l-Kübrâ*'daki görüşleri üzerinden eleştirmektedir.

İbn Teymiyye'nin yukarıdaki eserleri haricinde *Hudûsu'l-Alem*, *el-'Akîdetü'l-Vâsıtiyye*, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, *et-Tis'iniyye* ve *es-Sâfediyye*'si ile *Câmi'u'r-Resâil* ve *Mecmû'u Fetâvâ* derlemelerindeki görüşleri tartışma konusu olmuş ve bunlara yönelik reddiyeler yazılmıştır. İbn Teymiyye'nin eserlerinin temel özelliği meseleleri etraflıca ele alması, tarafların görüşlerine eser ve şahıs isimlerine kadar yer vermesidir. Böylece İbn Teymiyye muhaliflerinin günümüze ulaşmamış reddiyeleri ve bunların içeriklerinden de haberdar olmaktadır.

2.2. İbn Teymiyye'ye Yazılan Reddiyeler

Memlûk coğrafyasında Şafiilik geniş kesimlerce benimsenmiştir. Şafiilerden Ehl-i hadis anlayışına mensup olanlar bulunmakla birlikte, akide formundaki Eşariliği benimseyenler çoğunlukta idi. Akideyi koruduğu sürece müsamaha gösterilen kelam faaliyeti, Eşariliğin kimlik kazanmasında belirleyici olduğu için zorunlu olarak sahiplenilmekteydi. Bunda Gazzâlî'nin kelama çizdiği çerçevenin büyük rolü vardır. Öte taraftan Memlûkler döneminde sınırlı da olsa felsefeyle hemhal olan kelam

anlayışını benimseyenler bulunmaktaydı.³ Bu dönemde İbn Teymiyye'ye reddiye yazarların çoğu Şâfiî ve Eş'arî idi. Onun kelam ilim geleneğiyle bazı mutasavvıflara yönelik eleştirileri, Memlûk coğrafyasında hâkim unsur olan Şâfiî Eşarilerin tepkisini çekmiştir. İbn Teymiyye'nin fıkhi meselelerde dört mezhebe muhalif fetvaları da birçok itiraza konu olmuştur. İbn Teymiyye'ye yazılan reddiyelerin fikri çerçevesini belirlemede “*kabir ziyareti ve talak*” ifadesi anahtar görevi üstlenmiştir. Tabakat ve tarih eserlerinde İbn Teymiyye karşıtlığını ortaya koymada bu ifadeye müracaat etmek, kaçınılmaz hal almıştır.

İbn Teymiyye'nin haberi sıfatları tevile karşı çıkması ve kelâmullah konusunda Eşarileri eleştirmesi tepkiyle karşılanmıştır. Şehâbeddin b. Cehbel (ö. 733/1333) *el-Hakâiku'l-Celiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye fîmâ Evredehû fi'l-Fetve'l-Hameviyye*'de İbn Teymiyye'yi arş, istivâ, nüzul gibi konulardaki görüşüyle Allah'a yön tayin etmek ve O'nu yaratıklara benzetmekle itham etmiştir. İbnü'l-Muallim el-Kureşî ise (ö. 725/1325) *Necmü'l-Mühtedî ve Recmü'l-Mü'tedî* adlı eserinde ilahi sıfatların tevilinin gerekliliği üzerinden Eşarilik savunusu yapmıştır. O, kelâmullah tartışmalarına *kelâm-ı nefsi* anlayışının çözüm ürettiğini vurgulamıştır.

Eş'arî kelamcısı Safiyüddin el-Hindî (ö. 715/1315) İbn Teymiyye eleştirilerinde karşımıza çıkan bir diğer isimdir. O, 705/1306'da İbn Teymiyye'nin yargılanmasında hazır bulunmuş ve onunla tartışmıştır. Hindî'nin kelam öğrencileri için telif ettiği *er-Risâletü't-Tis'îniyye fi'l-Usûli'd-Dîniyye*'si reddiye eseri olmamakla birlikte bu tartışmalara binaen yazıldığı için eleştirilerin yansımalarını bu kitapta görmek mümkündür. Hudûs delili, Allah'ın yer, yön ve mekândan tenzihi ile kelâmullah konusundaki açıklamalar Hindî'nin İbn Teymiyye ile tartışmasının arka planına ışık tutar mahiyettedir.

Memlûkler döneminde, Mısır'dan Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ekolünün temsilcisi olan Bahâeddin el-İhmîmî (ö. 764/1363), kıdem meselesinde İbn Teymiyye'ye eleştiriler yöneltmiştir. Felsefi kelam tarzındaki *el-Mümkız mine'z-Zelel fi'l-İlm ve'l-Amel* adlı eserinde⁴ İbn Sînâ'ya birçok konuda atıfta bulunan İhmîmî,

³ Memlûkler'de kelam ilmine yönelik üç yaklaşım tarzı ve müntesipleri için bkz. Murat Kaş, “Kelam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlûk Coğrafyasındaki Yansımaları”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIV/3 (2020), 1059-1080.

⁴ Yazma halindeki eser, 20. varaktan 30. varaka kadar iki defa numaralandırıldığı için 151 varak numarası ile son bulmaktadır. Fakat eser toplamda 161 varaktan oluşmaktadır. Klasik felsefi kelam özelliklerini taşıyan yazma; mantık, tabîyyât ve ilâhiyyât bölümlerine ayrılmış ve hatime ile son bulmuştur. İlk 20 varak mantığa, 60 varak (21-81) tabîyyâta, 75 varak (81-156) ilâhiyyâta tahsis edilmiş, son 6 varaktan (156-161) oluşan hâtimedeyse akaid konularına yer verilmiştir. Hâtime iman İslam ayrımıyla başlamaktadır. Eserin h. 759'da telif edildiği belirtilmektedir. Bkz. Bahâeddin Abdülvehhab b.

Gazzâlî başta olmak üzere Eş‘arî büyüklerini eleştirmekten geri durmamıştır. İhmîmî bu eserinde İbn Teymiyye’yi, kıdem meselesindeki görüşünde kapalılıklar bulunduğu ve filozoflarınkine benzer bir düşünceyi savunduğu için gündemine almıştır. O, İbn Teymiyye taraftarlarının bu eleştiriye aşırı tepki göstermesi üzerine *Risâle fi’r-Red ‘alâ İbn Teymiyye fî Mes‘eleti Havâdis lâ Evvele lehâ’*’yı yazmıştır. Risalede taraftarlarının İbn Teymiyye’ye toz kondurmamalarına yoğunlaştığı için kıdem hususundaki tenkitler sınırlı kalmıştır.

Kaynaklarda Şâfiî mezhebine mensup olan İbnü’s-Şerîşî (ö. 718/1318)’nin İbn Teymiyye’ye bir ciltlik reddiye yazdığı kaydedilmektedir. İbn Teymiyye’nin felsefi kelama yönelik sistemli eleştirilerini içeren *Der’ü Te‘ârûzi’l-‘Akl ve’n-Nakl* adlı eserine karşı yazıldığı belirtilen İbnü’s-Şerîşî’nin eseri hakkında detaylı bilgi bulunmamaktadır.⁵

Şâfiî Eş‘arî kimliğini sahiplenerek Takıyyüddin es-Sübkî, İbn Teymiyye ve takipçilerine muhalefetiyle temayüz etmiştir. Onun İbn Kayyim’in kaside formundaki *Nuniyye*’sini eleştirmek için kaleme aldığı *es-Seyfû’s-Sakîl fi’r-Red ‘alâ İbn Zefîl*’i kelim ilmi ve tevil karşıtı Hanbelilerin itikadına yönelik bir itirazdır. Eserin birçok yerinde İbn Teymiyye muhatap alınarak İbn Kayyim’in tenkit edilen görüşünü ondan aldığı vurgulanır. Sübkî’nin itikadî sahadaki bir diğer reddiyesi *el-İ’tibâr bi-Bekâi’l-Cenneti ve’n-Nâr*’dır. Risalede İbn Teymiyye’nin *er-Red ‘alâ men Kâle bi Fenâi’l-Cenneti ve’n-Nâr* eserindeki fikirleri kritik edilmektedir.

Görüş ve fetvaları dolayısıyla birçok kez sorgulanan İbn Teymiyye’ye en güçlü muhalefet, resmi görevi olan fakihlerden özellikle de Şâfiî ve Malikilerden gelmiştir. Şâfiî mezhebine mensupken Malikiliği tercih eden Takıyyüddin el-İhnâî (ö. 750/1349)

Abdirrahmân el-Merâgî el-İhmîmî, *el-Münkız mine’z-Ze’el fi’l-‘İlm ve’l-‘Amel* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1216). Ayrıca bu eserin h. 760 yılında istinsah edilen başka bir nüshası da Süleymaniye Kütüphanesinde bulunmaktadır. Bkz. Bahâeddin Abdülvehhab b. Abdirrahmân el-Merâgî el-İhmîmî, *el-Münkız mine’z-Ze’el fi’l-‘İlm ve’l-‘Amel* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıb Paşa, 817). İhmîmî’nin bu kitabı, 2021 yılında matbu olarak yayınlanmış fakat eserin baskısı tükendiği için çalışmamızda yazma nüshadan faydalanılmıştır. Eserin yayınlandığına dair bkz. <https://www.irsad.com.tr/urun/lmnqdh-mn-lzll-fy-l-lm-wl-ml>.

⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed İbn Abdülhâdî, *el-‘Ukûdû’d-Dürriyye fî Menâkibi Şeyhilislâm İbn Teymiyye*, thk. Tal’at b. Fuâd el-Hulvânî Ebî Mus’ab (Kahire: el-Fârûku’l-Hadîse, 2002), 24; Ebû Abdillâh Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kütübî, *Fevâtü’l-Vefeyât ve’z-Zeyl ‘aleyhâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1973), c. 1: 76. Beytülmâl vekâleti ve dârülhadis hocası gibi görevler üstelenen İbnü’s-Şerîşî’nin hayatı için bkz. Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Mu‘cemü’s-Şüyûh el-Mu‘cemü’l-Kebîr*, thk. Muhammed Habîb el-Hîle (Tâif: Mektebetü’s-Siddîk, 1988), c. 1: 84-85; Kütübî, *Fevâtü’l-Vefeyât*, c. 120-122; Takıyyüddin Ebî Bekr b. Ahmed İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü’s-Şâfi’iyye*, thk. Abdülalim Hân (Haydarâbâd: Dâiretü’l-Ma‘ârifî’l-Osmâniyye, 1978), c. 2: 272-273.

bu yönüyle ön plana çıkan fakihlerdendir.⁶ İhnâî, Zeynüddin b. Mahlûf (ö. 718/1318)'un vefatıyla boşalan Mısır'daki Malikî başkadılığı görevini vefat ettiği 750/1349 yılına kadar sürdürmüştür.⁷ O, bu süreçte İbn Teymiyye taraftarlarının görev almalarına engel olmuş ve onları cezalandırmıştır.⁸ Sultan Muhammed b. Kalavun nezdindeki kıymetinin İhnâî'ye bu hususta geniş alan açtığı anlaşılmaktadır.⁹

İhnâî, kabir ziyareti konusunda İbn Teymiyye'yi eleştirmek için *el-Makâletü'l-Merdiyye fi'r-Red 'alâ Men Yünkürü'z-Ziyârete'l-Muhammediyye*'yi¹⁰ yazmıştır. Dört varaktan oluşan risaleye İbn Teymiyye oldukça hacimli olan *el-İhnâiyye* eseriyle cevap vermiştir. Eserden rahatsızlık duyan İhnâî'nin şikâyeti üzerine İbn Teymiyye'nin kalem, kâğıt ve mürekkebi alınarak eser yazması engellenmiş; hadiseden birkaç ay sonra İbn Teymiyye vefat etmiş fakat konuya dair tartışmalar son bulmamıştır. Takıyyüddin es-Sübkî *el-Makâletü'l-Merdiyye*'deki hususları çok daha genişleterek ele aldığı *Şifâü's-Sekâm fî Ziyâreti Hayri'l-Enâm* isimli kitabıyla eleştiri geleneğini sürdürmüş, İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Abdülhâdî ise buna *es-Sârimü'l-Münkî fir'red 'ale's-Sübkî*'yi yazarak cevap vermiştir.

8./14. asırda Malikilerden İhnâî dışında İbn Teymiyye'ye reddiye yazan iki alim daha bulunmaktadır. Tâceddin el-Fâkihânî (ö. 734/1334)'nin *et-Tuhfetü'l-Muhtâre fi'r-Red 'alâ Münkiri'z-Ziyâre/Enkere'z-Ziyâre*'si bu bağlamda zikredilmektedir.¹¹ Klasik kaynaklarda Fâkihânî'nin bu eserinden bahsedilmekte fakat onu, İbn Teymiyye'ye karşı

⁶ Şihâbüddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Ref'u'l-İsr 'an Kudâti Mısır*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 352-353. Memlükler devrinde önemli görevler üstlenen İhnâî ve ailesi için bkz. M. Fatih Yalçın, "Memlükler Döneminde Bir Ulemâ Ailesi: İhnâî Örneği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/44 (2016), 579-588.

⁷ Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1988), c. 14: 87, 90; Şihâbüddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrerü'l-Kâmine fî A'yânî'l-Mi'eti's-Sâmine*, nşr. Muhammed (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1972), c. 3: 407-408.

⁸ Takıyyüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mukaffa'l-Kebîr*, thk. Muhammed Ya'lâvî (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1991), c. 1: 656-657; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrerü'l-Kâmine*, c. 1: 302-303.

⁹ Selahaddin Halil b. Aybek Safedî, *A'yânü'l-Asr ve A'vânü'n-Nasr*, thk. Ali Ebü Zeyd - Diğerleri (Dimaşk: Darü'l-Fikr, 1998), c. 4: 362-363.

¹⁰ Takıyyüddin Ebü Abdullah Muhammed el-Malikî es-Sa'dî el-İhnâî, *el-Makâletü'l-Merdiyye fi'r-Red 'alâ Men Yünkürü'z-Ziyârete'l-Muhammediyye*, Chester Beatty Kütüphanesi, 3406. Selâme el-'Azzâmî eserinde risale metnine yer vermiştir. Bkz. Selâme Hindî el-Kuzâ'î el-'Azzâmî, *Berâhînü'l-Kitâb ve's-Sünneti'n-Nâtika 'alâ Vukû'i't-Talakâti'l-Mecmû'a Münecceze ev Mu'allaka ve Yelîhi'l-Berâhînü's-Sati'a fî Red ba'di'l-Bide'i's-Şâi'a* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1366), 358-362. Ayrıca bu risale, İbn Teymiyye'nin reddiyesinde de dağınık olarak bulunmaktadır. Bölüm başlarında İhnâî'nin ifadeleri birer paragrafla alıntılandıktan sonra bunlara cevap verilmektedir. Bkz. Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *el-İhnâiyye evi'r-Red 'ale'l-İhnâî*, thk. Ahmed b. Münis el-'Anzî (Cidde: Dârü'l-Harrâz, 2000), 112-451.

¹¹ Kemâl Ebü'l-Münâ, "Neşredenin Girişi", *er-Resâilü's-Sübkîyye fi'r-Redd 'alâ İbn Teymiyye ve Tilmîzihi İbn Kayyim el-Cevziyye* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 75.

yazdığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.¹² Şerefeddin Îsâ ez-Zevâvî (ö. 743/1342)'nin ise talak konusunda İbn Teymiyye reddiye yazdığı belirtilmiştir.¹³ Bu iki eserin günümüze ulaştığına dair herhangi bir veri bulunmamaktadır.

Şafiilerden Takıyyüddin es-Sübkî, boşama hususunda İbn Teymiyye'ye birkaç reddiye yazmıştır. Bu kapsamda *Nakdü'l-İctimâ' ve'l-İftirâk fî Mesâilî'l-Eymân ve't-Talâk* ile *en-Nazarü'l-Muhakkak fî'l-Halefî bi't-Talâkî'l-Mu'allek* adıyla neşredilen iki risalesi bulunmaktadır. Ayrıca *et-Tahkîk fî Mes'eleti't-Ta'lik* isimli kitabını da bu amaçla yazdığı bilinmektedir. İbn Teymiyye Sübkî'nin *et-Tahkîk*'ine cevaben *er-Red 'ale's-Sübkî fî Mes'ele Ta'likî't-Talâk*'ı telif etmiştir. Bu hususta hem Sübkî hem de İbnü'z-Zemlekânî'ye nispet edilen *ed-Dürretü'l-Mudiyye fî'r-Red 'alâ İbn Teymiyye* isimli bir çalışma bulunmaktadır. Eserde İbn Teymiyye'nin aykırı fikirleri sıralanmakta ve talak konusundaki görüşleri tenkit edilmektedir.

Hanefî fakihlerinden ise Şemseddin es-Serûcî (ö. 710/1310) kelam ilmine dair İbn Teymiyye'ye itirazlarda bulunmuş, o da buna reddiye ile karşılık vermiştir.¹⁴ İbn Kesîr, Serûcî'nin bu eseriyle komik duruma düştüğünü ve İbn Teymiyye'nin ona birkaç ciltlik reddiye yazarak itirazlarını boşa çıkardığını ifade etmektedir.¹⁵ İbn Hacer, İbn Kesîr'in bu aktarımı tashih edercesine Serûcî'nin eserine yüksek ilmi değer biçmekte ve üslubunu takdir etmektedir. Ayrıca o, İbn Teymiyye'nin öğrencilerinden Zehebî'nin, Serûcî hakkındaki olumlu kanaatini aktararak İbn Kesîr'in çizdiği imajı düzeltmeye çalışmaktadır.¹⁶ Bu isimler, Serûcî'nin reddiyesinin içeriği hakkında malumat vermemektedir. Serûcî'nin tenkitlerinin içeriğine dair bazı bilgilere, İbn Teymiyye'nin Serûcî'ye cevaben kaleme aldığı reddiyesinin yayınlanan kısımlarında ulaşabilmekteyiz.¹⁷ İbn Teymiyye'nin eserindeki veriler Hanefî Serûcî'nin eleştirileri ile Şâfiî Eş'arî İbnü'l-Muallim'in tenkitlerinin örtüştüğünü ortaya koymaktadır. İbnü'l-Muallim eserini Serûcî'den sonra telif ettiğinden, İbnü'l-Muallim'in onun eleştirilerinden istifa etme ihtimali güçlenmektedir.

¹² Ebü'l-Vefâ Burhânüddin İbrâhîm b. Alî İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-Müzheb fî Ma'rifeti A'yânî 'Ulemâ'i'l-Mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr (Kahire: Dârü't-Türâs, 1972), c. 2: 80-81.

¹³ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-Müzheb*, c. 2: 73; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, c. 3: 210-211.

¹⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 14: 60; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, c. 1: 92; Makrîzî, *el-Mukâffa'l-Kebîr*, c. 1: 348.

¹⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 14: 60.

¹⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Ref'u'l-İsr*, 42.

¹⁷ İbn Teymiyye'nin Serûcî'ye reddiyesinin yayınlanan kısımları için bkz. Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Cevâbü'l-İ'tirâzâtî'l-Misriyye 'ale'l-Fütye'l-Hameviyye*, thk. Muhammed Üzeyr Şems (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2019).

Fakih ve sufi kimliğiyle bilinen Ali b. Ya'kûb el-Bekrî eş-Şâfiî (ö. 724/1324) İbn Teymiyye'ye sert muhalefetiyle ön plana çıkan bir diğer isimdir.¹⁸ İbn Teymiyye, ona cevaben yazdığı *el-İstigâse fi'r-Red 'ale'l-Bekrî* adlı eserinde onun görüşlerini aktardıktan sonra eleştirmektedir.¹⁹ Aktarılan ifadeler, Bekrî'nin bu hususta risale boyutunda da olsa reddiye yazdığının göstergesidir. Bekrî'nin bu husustaki kanaatleri İbn Teymiyye'ye reddiye yazan Şâfiî Eş'arî âlimlerce benimsenmiştir. Sübkî'nin kabir ziyaretine dair eserinde oldukça sınırlı olan Bekrî'nin etkisi, Takıyyüddin el-Hısnî (ö. 829/1426)'nin çalışmasında daha barizdir. *el-İstigâse fi'r-Red 'ale'l-Bekrî* ile Hısnî'nin *Def'u Şübehi men Şebbehe ve Temerrede ve Nesebe zâlike ile's-Seyyidi'l-Celîl İmâm Ahmed*'indeki ortak temalar bunun göstergesidir. Bekrî ile Hısnî'nin tasavvufla olan sıkı bağının onları aynı paydada buluşturduğu anlaşılmaktadır.

Hicrî sekizinci asırda İbn Teymiyye'yi eleştirmek için müstakil eser yazmamakla birlikte ona karşıtlığıyla ön plana çıkan birçok kişi bulunmaktadır. Sufî, Şâfiî, Mâlikî ve Eş'arî kimliklerinden biri veya birkaçıyla ön plana çıkan, çoğunluğu şeyhlik veya kadılık yapmış bu isimler arasında İbn Atâullah el-İskenderî (ö.709/1309), Ali b. Esmah el-Ya'kûbî (ö. 710/1311), İbnü'l-Vekîl/İbnü'l-Murahhil (ö. 716/1317), Zeynüddin İbn Mahlûf (ö. 718/1318), Nasr el-Menbicî (ö. 719/1319), Necmeddin b. Sasrâ (ö. 723/1323), Alâeddin el-Konevî (ö. 729/1329), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), Yâfiî (ö. 768/1367) ve İbn Battûta (ö. 770/1368-69)'yı sayabiliriz.

2.3. Biyografi ve Tabakât Eserleri

İbn Teymiyye'nin vefatına müteakip takipçileri tarafından hayatını ele alan ve günümüze ulaşan iki eser yazılmıştır. Şam'da İbn Teymiyye'ye kısa bir süre talebelik yapmış olan Ebû Hafs Ömer b. Ali el-Bezzâr (ö. 749/1348)'ın kaleme aldığı *el-A'lâmu'l-İlliyye fi Menâkibi Şeyhülislâm İbn Teymiyye* adlı eser bunlardan biridir. İbn Teymiyye'nin hayatının ana hatlarıyla ele alındığı bu eserde kerametleri, bilgisi, ibadeti, takvası, cesareti, zühdü, giyim kuşamı, zorluklara karşı sabrı, asrında hüccet oluşu vb. hususlara yer verilmiştir. Ayrıca 756/1355'te eseri istinsah edenin kitabın sonuna ilave

¹⁸ Kaynaklar, İbn Teymiyye Mısır'a gidince Bekrî'nin ona karşı çok katı davrandığını ve bunun kargaşaya yol açtığını belirtmektedir. Fakat ona reddiye yazdığına dair herhangi bir ifade kullanmamaktadır. Bekrî'nin biyografisi için bkz. Safedî, *A'yânü'l-'Asr*, c. 3: 581-583; Tacüddin Ebû Nasr Abdilvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, thk. M. M. Tanâhî - A. M. Hulv (Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964), c. 10: 370-371; Ebû Muhammed Cemâleddin 'Abdürrahim b. el-Hasan el-İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Kemal Yusuf Hût (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), c. 1: 138; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, c. 2: 360-363; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, c. 3: 139-141.

¹⁹ Bekrî'nin bazı ifadeleri için bkz. Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *el-İstigâse fi'r-Red 'ale'l-Bekrî*, thk. Abdullah b. Düceyn es-Sehlî (Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1426), 195-196, 204, 217, 230, 333, 362, 376, 385.

ettiği ve tamamlayamadığı İbn Teymiyye'nin dost ve düşmanları listesi de konumuz açısından ehemmiyet arz etmektedir. Bu liste 8./14. asrın ortalarında İbn Teymiyye'nin takipçilerinin gözüyle muhalif ve taraftarları hakkında genel bir çerçeve sunmaktadır.

Diğer menakıp tarzı eser, İbn Teymiyye'ye uzun yıllar öğrencilik yapan ve ondan oldukça etkilenen Şemseddin İbn Abdülhâdî (ö. 744/1343) tarafından kaleme alınan *el-'Ukûdû'd-Dürriyye fî Menâkibi Şeyhilislâm İbn Teymiyye* adını taşımaktadır. Önceki esere kıyasen bunda, menkıbevi anlatım tarzından ziyade ilmî üslup kullanıldığı görülmektedir. Eserde, İbn Teymiyye'nin hayatı kronolojik olarak aktarılmış ve bazı görüşlerine yer verilmiştir. Onun eleştiri ve yargılama konusu olan fikirleriyle eserlerinden etraflıca bahsedilmiştir. Çalışma, İbn Teymiyye için yazılan onlarca şiir ve mersiyeyle son bulmaktadır.

8./14. asırdan sonra müstakil eserlerle İbn Teymiyye biyografisi yazımı devam etmiştir. Mer'î b. Yûsuf el-Kermî (ö. 1033/1624)'nin ikisi de günümüze ulaşan *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fî Menâkibi'l-Müctehid İbn Teymiyye* ve *eş-Şehâdetü'z-Zekiyye fî Senâi'l-Eimmeti 'alâ İbn Teymiyye* adlı eserleri ile Safiyyüddin el-Hanefî el-Buhârî (ö.1200/1786)'nin *el-Kavlü'l-Celî fî Tercümeti's-Şeyh Takıyyüddin İbn Teymiyye el-Hanbelî*'si ilk akla gelen eserlerdir. Biyografi eseri olmamakla birlikte Nu'mân el-Âlûsî (ö. 1317/1899)'nin *Cilâü'l-'Ayneyn bi-Muhâkemeti'l-Ahmedeyn İbn Teymiyye-İbnü'l-Heytemî*'si İbn Teymiyye'nin fikriyatı ve akisleri üzerinde duran kapsamlı bir çalışmadır.

İbn Teymiyye'nin kelim ilmine metodolojik olarak yönelttiği eleştirilerin hedefinde tek bir mezhep olmamakla birlikte Eşarilik, Memlük coğrafyasında geniş bir toplumsal tabana ve siyasi desteğe sahip olduğundan İbn Teymiyye'ye yönelik reaksiyonun bu kesimden gelmesi kaçınılmazdır. İbn Teymiyye'nin Eşarilik eleştirisine karşı İbn Asâkir'in *Tebyînü Kezibi'l-Müfterî fî mâ Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*'ye yapılan göndermeler eserin Eşariler açısından önemini ortaya koymaktadır. Reddiye müelliflerinden İbnü'l-Muallim el-Kureşî, İbn Asâkir'den ilhamla kaleme aldığı *Necmü'l-Mühîdî ve Recmü'l-Mü'tedî* isimli eseriyle İbn Teymiyye'ye karşı Eşarilik savunusu yapmaya çalışmıştır. Fakat İbnü'l-Muallim'in telifinden bir iki istisna dışında bahseden kimsenin olmayışı, onun Memlük coğrafyasında kabul görmediğinin göstergesidir.

İbn Teymiyye'yi eleştiren Şâfiî Eşarilerin, mezhebî gelenekleri içerisindeki konumunu belirlemede Şâfiî tabakat eserlerine müracaat edilmiştir. İbn Teymiyye'nin vefatından sonra 8./14. asırda kaleme alınan ve günümüze ulaşan üç tabakat eseri

bulunmaktadır. Bunların en hacimlisi, Takıyyüddin es-Sübkî'nin oğlu Tâceddin tarafından yazılan *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*'dır. Babasının ilmî mirasını sahiplenmiş oğul Sübkî, *Tabakât*'ında Şâfiî Eş'arî çizgiyi sahiplenmekte ve İbn Teymiyye'ye muhalefet edenlerin görüşlerine de temas etmektedir. Şam baş kadılığı görevini vefatına yakın bir zamanda bırakan baba Sübkî'nin, kendi yerine oğlu Tâceddin'nin bu vazifeyi sürdürme talebinin yönetimde kabul görmesi, Memlûkler'in bu süreçte İbn Teymiyye ile birlikte yükselişe geçen yeni Hanbeliliği, Şâfiî Eşarilik üzerinden dengelemek ve zayıflatmak istemesine yorulabilir. Çünkü Şâfiî kimliğiyle bilinen ve İbn Teymiyye'nin öğrencilerinden olan Zehebî ile İbn Kesîr gibi âlimler bulunmaktaydı. Her ikisi de Eşariliğe oldukça mesafeli hatta karşıydılar. Sübkî ailesinin Şâfiî baş kadılığı görevini sürdürmesi ve Tâceddin es-Sübkî'nin *Tabakât*'ı, Şafililiğin akide Eşariliği üzerinden temsilinin önünü açma ve İbn Teymiyye ile temasını engellemeye yönelik bir hamle olarak değerlendirilmelidir. İbn Kesîr'in *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfi'yyîn*²⁰ adlı çalışması ise bütün bunlara karşı bir tepki olarak okunabilir. Çünkü İbn Kesîr bu eseriyle Şafilikten ödün vermeden İbn Teymiyye taraftarı olunabileceğini ortaya koymaktadır. Aynı dönemde yazılan üçüncü Şâfiî tabakat eseri ise Takıyyüddin es-Sübkî'nin öğrencisi İsnevî'ye ait olan *Tabakâtü's-Şâfi'yye*'dir. İki ciltlik bu eser, Şafilik Eşarilik birlikteliği üzerine inşa edilmiştir. Bu üç eserin haricinde bahsedilmesi gereken bir diğer tabakat çalışması, İbn Kâdî Şühbe'nin *Tabakâtü's-Şâfi'yye*'sidir. 9./15. asrın ortasında vefat eden İbn Kâdî Şühbe'nin mezkûr tabakat müelliflerinden sonraki dönemdeki Şafilileri de eserine alması ve önceki tabakat çalışmalarından istifade ile hazırlanması eserinin mümeyyiz vasfı olarak zikredilmelidir.

Şâfiî Eşarilerin İbn Teymiyye eleştirilerinde Malikilik üzerinde ayrıca durmak gerekir. Çünkü İmam Mâlik'in görüşü, İbn Teymiyye'nin kabir ziyareti konusundaki temel dayanaklarından birini oluşturmaktadır. O, İmam Mâlik'in "Peygamberin kabrini ziyaret ettim." diyen kimseyi hoş karşılamadığına dair aktarılanları ön plana çıkartarak aksi yöndeki rivayetleri çürütmeye çalışmaktadır. Ayrıca İbn Teymiyye, kabir ziyaretindeki kimi uygulamaların ve vefat eden kişiyle tevessülün mahzurlarını Malikilikteki sedd-i zerâi' ilkesine dayandırarak böylesi bir tevessülün tevhide zarar verdiğini ileri sürmektedir. Mâlikî kadısı İhnâî'nin kabir ziyareti meselesinde İbn Teymiyye'ye karşı yazdığı reddiye, onun İmam Mâlik ve Malikilik anlayışını tashih çabası olarak okuyabiliriz. Bu konuda İbn Teymiyye'ye yönelik asıl muhalefeti Şâfiî

²⁰ *Tabakâtü's-Şâfi'yye* adıyla da yayınlanan bu tabakat eseri için bkz. Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfi'yyîn*, thk. Enver el-Bâz (el-Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 2004); Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfi'yye*, thk. Abdülhafiz Mansûr (Beyrut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmî, 2002).

Eşariler yürütse de Malikilerden eleştiri geleneğini sürdürenler de olmuştur. Bunun izlerini Mâlikî tabakat eseri olan İbn Ferhûn'un *ed-Dibâcü'l-Müzheb fî Ma'rifeti A'yânî 'Ulemâ'i'l-Mezheb*'de bulmak mümkündür.

Memlükler döneminde yönetimin himayesi ve halkın desteğiyle birçok hankah, zaviye ve ribat inşa edilmiş, bunlar toplumda etkin bir rol üstlenmiştir. Şâfiî Eşarilerin tasavvufla süregelen irtibatı, bu dönemde daha çok bu kanallar üzerinden gerçekleşmiştir. Şâfiî kimliği ve İbn Teymiyye muhalefeti ile ön plana çıkan Hısnî'nin tasavvufî yönünün ortaya konmasında Yusuf en-Nebhânî'nin *Câmiu Kerâmâtî'l-Evliyâ*'sı yeterli veri sunmaktadır.²¹

İbn Teymiyye'den düşünsel olarak oldukça etkilenen öğrencisi Zehebî, *Mu'cemü's-Şüyûh el-Mu'cemü'l-Kebîr* adlı eserinde hocasına muhalif olan birçok ismin biyografisine yer vermektedir. Zehebî'nin talebelik yaptığı bu isimler arasında Safiyyüddin el-Hindî, İbnü'z-Zemlekânî Takıyyüddin es-Sübkî ve İbnü'l-Muallim el-Kureşî yer almaktadır. Zehebî'nin İbnü'l-Muallim el-Kureşî'ye dair aktardığı özlü bilgiler, İbnü'l-Muallim'in tarihi şahsiyetinin belirginleşmesi ve hakkındaki sis perdesinin aralanmasına ciddi katkı sunmuştur.

İbn Teymiyye'nin görüş ve fetvalarının toplumsal taban bulması yönetimi oldukça meşgul etmiştir. İbn Teymiyye'nin kelim ilmine ve kimi sufilere yönelik eleştirisinden Memlük coğrafyasında hâkim unsur olan Şâfiî Eşariler ziyadesiyle rahatsız olmuştur. Onun fikirlerinin toplumsal taban bulmasının önüne geçmek isteyen Sufiler ile Eşariler İbn Teymiyye'yi yönetime şikâyet etmiş, Mısır ve Şam'da kadıların huzurunda taraflar arasında birçok tartışma meydana gelmiştir. Bu tartışma ve muhakemelerin bir kısmı İbn Teymiyye'nin hapse mahkûm edilmesiyle sonuçlanmıştır. İbn Hacer el-Askalânî'nin Mısır kadılarına dair çalışması olan *Ref'u'l-İsr'an Kudâti Mısır*'ı, kadılık görevini yürütenlerin İbn Teymiyye algısını tespit etmekte oldukça önemlidir. İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yânî'l-Mi'eti's-Sâmine*'sinde 8./14. asırda çeşitli yönleriyle ön plana çıkan isimleri derlemiştir. İbn Hacer'in bu çalışması ve yaşadığı dönemde vefat edenler hakkındaki biyografik bilgiler veren *İnbâ'ü'l-Gumr bi-Ebnâ'i'l-*

²¹ Memlük coğrafyasında kelamın felsefî boyutu pek rağbet görmediği gibi, tasavvufun felsefî boyutu olan nazari yönünün de toplumda kabul görmediğini belirtmek gerekir. İbnü'l-Arabî çizgisindeki anlayışa, şariat ölçülerini aştığı gerekçesiyle mesafeli durulmuştur. Örneğin tasavvufta İbn Ataullah el-İskenderânî'ye öğrenci olan Şâfiî fakih Takıyyüddin es-Sübkî; İbn Seb'in, Tilimsânî ve İbnü'l-Arabî'ye mesafeli olduğunu beyan etmek durumunda kalmıştır. Bkz. Takıyyüddin Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *es-Seyfû's-Sakîl fî'r-Red'alâ İbn Zefîl*, nşr. Zâhid Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 38. Memlük coğrafyasında İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen tenkitler ve İbn Teymiyye'nin bu eleştirilerdeki rolü için bkz. Mehmet Fatih Yalçın - Eyüp İnce, "Biyografi Yazıcılığında Teolojik ve Tasavvufî Bir Tartışma Örneği-Takıyyüddin el-Fâsî'ye Göre İbnü'l-Arabî'nin Hayatı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/2 (2023), 558-584.

'Umr adlı eseri, İbn Teymiyye ve onu eleştiren birçok âlime yer vermesi yönüyle dönemin fotoğrafını çekmede önemli veriler sunmaktadır. Sehâvî'nin *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'* adlı eseri ise 9./15. asırda yaşayanları kapsadığı için *ed-Dürerü'l-Kâmine*'nin devamı olarak değerlendirilebilir.

Memlükler döneminde birçok idari görevi yürüten Safedî, bir taraftan İbn Teymiyye, İbn Abdülhâdî, İbn Kesîr ve Zehebî'ye öte taraftan ise bunlara muhalif olan Takıyyüddin es-Sübkî'ye öğrenci olmuştur. Ayrıca İbn Teymiyye'ye eleştiriler yönelten Ebû Hayyân el-Endelüsî'ye de talebelik yapmıştır. Yönetimin çeşitli kademelerinde aldığı görevler de göz önünde bulundurulunca Safedî'nin taraflar hakkındaki aktarımlarının daha objektif olabileceği düşünülmektedir. Bu açıdan onun çok kapsamlı biyografik çalışması *A'yânü'l-'Asr* ve *A'vânü'n-Nasr* ile yaşadığı dönemde vefat edenler hakkında bilgiler veren *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* adlı eseri son derece önemlidir. Kütübî'nin (ö. 764/1363) *el-Vâfi*'den bolca istifade ile hazırladığı *Fevâtü'l-Vefeyât* ve *z-Zeyl 'aleyhâ* ve daha sonraki dönemlerde yazılan İbnü'l-İmâd'ın (ö. 1089/1679) *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*'i ile Kettânî'nin *Fihrisü'l-Fehâris* ve *'l-Esbât ve Mu'cemü'l-Me'âcim* ve *'l-Meşihât* ve *'l-Müselâlat*'ı çalışmamızda müracaat ettiğimiz biyografik içerikli eserler arasındadır.

2.4. Tarih, Makâlât ve Kelam Eserleri

Müslümanların tarih yazıcılığında Memlükler dönemi, oldukça üretken bir zaman dilimine tekabül eder. Hadiselerin gün, ay ve yıl olarak kaydedildiği bu dönemde, tarihi olayların seyrini takip etmek oldukça kolaydır. Tarih yazmakla meşgul olan birçok ismin, devlet idaresinde önemli görevler üstlendiği görülmektedir. Bu durum yönetimin siyasi tercihlerini anlamayı kolaylaştırmaktadır.

Çalışmamıza konu olan İbn Teymiyye'yi eleştiren Şâfiî Eşariler, Bahrî Memlükler döneminde yaşamıştır. İbn Kesîr'in genel tarih eseri olan *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'si bu dönemin ürünüdür. Akaitte hocası İbn Teymiyye'nin izinden giden İbn Kesîr'in *el-Bidâye*'sinin son cildi, 698/1299 ve 767/1365 yılları arasındaki hadiseleri aktarmaktadır. Eserin bu cildinde, İbn Teymiyye'nin maruz kaldığı sıkıntılar, mahkûmiyetleri, tartıştığı kişiler ve muhalifleri hakkında çokça malumat bulunmaktadır.

Devlet yönetiminde mühim birçok görevde bulunan İbn Fazlullah el-Ömerî'nin ansiklopedik çalışması olan *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*'ı tarih ve coğrafya eseri olarak ön plana çıkmaktadır. *Mesâlikü'l-Ebsâr*'da tarihi bilgilerin yanı sıra İbn Teymiyye'ye muhalefet edenlerin hangi sâiklerle ona karşı geldiklerine dair detaylar

bulmak mümkündür. Fazlullah el-Ömerî gibi bürokratik birçok görev üstlenen Makrîzî'nin *el-Mukaffa'l-Kebîr*'i Mısır tarihini ele alan bir eserdir. İbn Teymiyye muhaliflerinden İbnü'l-Muallim el-Kureşî'nin tarihi şahsiyetinin ortaya konmasında bu eserin payı büyüktür. Nuaymî (ö. 927/1521)'nin Dımaşk'taki medreselerin tarihine hasrettiği *ed-Dâris fi Târîhi'l-Medâris*'i dönemin eğitim ortamını ve orada ders verenleri bilmek açısından önem arz etmektedir.

İbn Teymiyye ile muhalifleri arasındaki tartışmalar ve ona yazılan reddiyelerde klasik mezhepler tarihi eserlerinin referans alındığı görülmüştür. Müslümanlar arasındaki ilk ihtilafın hangisi olduğu, Cehmiyye ve Haşviyye'nin kimlerden oluştuğu gibi hususlarda Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36)'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38)'nin *el-Fark beyne'l-Fırak* ve Şehristânî (ö. 548/1153)'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı klasik eserlerine müracaat edilmiştir.

Eşarilerle Hanbelilerin geçmişe dayanan anlaşmazlıkları malumdur. Kelam ilminin konumu ve haberi sıfatların teviline dayanan bu ayrışma, çoğu zaman İbn Teymiyye eleştirilerinde gündem olmuştur. İbn Teymiyye'nin kendisi de Eşarilik eleştirisinde bu hususlara yoğunlaşmaktadır. Hanbelî geleneğe mensup kimi isimlerin teşbih ve tecsime varan ifadelerini tashih etmek ve onları uyarmak maksadıyla İbnü'l-Cevzî *Def'u Şübheti't-Teşbîh* eserini telif etmiştir. Bu çalışma, Hanbelî gelenekteki ayrışmayı ortaya koyduğu için Eşariler tarafından sıklıkla gündeme getirilmiştir. İbn Teymiyye taraftarları ise bu hususta selef anlayışı ve tevil karşıtlığı savunan İbn Kudâme (ö. 620/1223)'nin *Lüm'atü'l-İ'tikâd el-Hâdî ilâ Sebîli'r-Reşâd* ve *Zemmü't-Tevîl*'ini ön plana çıkarmıştır.

2.5. Çağdaş Araştırmalar

İslam düşüncesi, daha özele incek olursak Mezhepler tarihi alınındaki çağdaş araştırmalarda *eleştiri*, *tenkit* ve *reddiye* üst başlığı ile yapılan birçok akademik çalışma bulmak mümkündür. Tenkit ve reddiyeler daha ziyade mezhep içi muhalefet, bir şahsın diğerine yönelik eleştirilerine odaklanmakta ya da muhalif görülen mezhebî anlayış ve müntesiplerini hedef almaktadır.

İbn Teymiyye'ye yöneltilen eleştirileri, Şâfiî Eş'arî gelenek üzerinden okumaya çalıştığımız bu eserde, çağdaş birçok araştıramaya başvurulmuştur. Bu çalışmaların, temel kaynaklara ulaşma ve tezimizin altyapısını oluşturmada sunduğu katkı reddedilemez.

Son iki asırda İbn Teymiyye'ye yönelik eleştiri yazımında büyük bir artış görülmektedir. Bu hususta ön plana çıkan isimler arasında Yûsuf en-Nebhânî,²² Zâhid Kevserî,²³ Selâme el-'Azzâmî,²⁴ Saîd Fûde²⁵ ve Hererî'yi²⁶ zikredebiliriz. Bunların eserlerinde ilk dönemde İbn Teymiyye'yi eleştiren ulemanın görüşleri ve eserleri hakkında sistematik olmayan bilgiler bulunmaktadır. Arapça olarak telif edilen bu eserlerin yanında İbn Teymiyye'yi eleştiren Türkçe akademik birkaç yayından bahsedebiliriz. Fatih İbiş, İbn Teymiyye'nin kelam ilmine bakışını ve Râzî'ye yaklaşımını analiz ettiği makalesinde onun problemlili aktarımlarda bulunduğunu öne sürmektedir.²⁷ Abdulvehhab Gözün, İbn Teymiyye'nin tevessül anlayışını eleştirdiği makalesinde Takıyyüddin es-Sübki'nin görüşünü ön plana çıkarmaktadır. Abdurrahman Caner ise aidiyeti tartışmalı bir risale üzerinden Sübki'nin İbn Teymiyye'ye talak meselesinde yönelttiği eleştirileri ele almaktadır.²⁸ Sönmez Kutlu, Şehâbeddin el-Mercânî (ö. 1889)'nin İbn Teymiyye'ye dair fikirlerinin kaynağını irdelediği makalesinde ona ilk dönemde yapılan eleştirilere dikkat çekmektedir.²⁹ Son olarak

²² Nebhânî'nin kabir ziyareti ve istigâse konularında İbn Teymiyye'yi eleştirdiği eseri için bkz. Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, *Şevâhidü'l-Hak fi'l-İstigâse bi-Seyyidi'l-Halk*, thk. Abdülvâris Muhammed Ali (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007). Nebhânî, şiirlerinde de İbn Teymiyye'yi eleştirmektedir. Bkz. Mesut Yiğit, *Yusuf en-Nebhânî ve Şiirindeki Tasavvufî Unsurlar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 48-54.

²³ İbn Teymiyye'yi makalelerinde eleştiren Kevserî, *es-Seyfî's-Sakîl fi'r-Red 'alâ İbn Zefîl, ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye ve Def'u Şübehi men Şebbehe ve Temerrede ve Nesebe zâlike ile's-Seyyidi'l-Celîl İmâm Ahmed* gibi ilk dönem reddiyelerini neşretmiştir. Ayrıca çağdaşlarından İbn Teymiyye'nin görüşlerini benimseyenleri eleştirmek için de birçok eser yazmıştır. Bkz. Zâhid Kevserî, *İrgâmü'l-Merîd fi Şerhi'n-Nazmi'l-'Atîd li-Tevevülü'l-Mürîd* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.); Zâhid Kevserî, *el-İşfâk 'alâ Ahkâmî't-Talak* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1994); Zâhid Kevserî, *Mahku't-Tekavvül fi Mes'ele'ti-Tevevül* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006).

²⁴ Reddiyesi için bkz. 'Azzâmî, *Berâhînü'l-Kitâb ve's-Sünneti'n-Nâtika*.

²⁵ Saîd Fûde, İbn Teymiyye'yi eleştiren Şâfiî Eşarilerden İhmîmî'nin *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye fi Mes'ele'ti Havâdis lâ Evvele lehâ* ve Hanefilerden Alâeddin el-Buhârî (ö. 841/1438)'nin *Mülcimetü'l-Mücessime*'sini tahkik etmiştir. Bkz. Alâüddin Muhammed b. Muhammed el-Hanefî el-Buhârî, *Mülcimetü'l-Mücessime*, thk. Saîd Abdüllatîf Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2013). Ayrıca telif ettiği müstakil eserlerle de İbn Teymiyye'yi eleştirmiştir. Bkz. Saîd Abdüllatîf Fûde, *Nakdû'r-Risâletü't-Tedmüriyye* (Ammân: Dârü'z-Zehâir, 2004); Saîd Abdüllatîf Fûde, *el-Kâşifü's-Sağîr 'an 'Akâidi İbn Teymiyye* (Ammân: Dârü'z-Zehâir, 2000).

²⁶ Bkz. Abdullah el-Habeşî el-Hererî, *el-Makâlâtü's-Sünniyye fi Keşfi Dalâlati Ahmed b. Teymiyye* (Beyrut: Şirketü Dârü'l-Meşâri', 2007).

²⁷ Fatih İbiş, "İbn Teymiyye'nin Râzî Algısı ve İzdüşümleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 31 (2014), 57-86. Faruk Sancar'ın İbn Teymiyye'nin Râzî'ye yönelik eleştirilerini analiz ettiği makalesi için bkz. Faruk Sancar, "Ehl-i Hadis'in Kelamî Akılcılığa Bakışı: İbn Teymiyye'nin Râzî'ye Yönelik Metodik Eleştirileri Üzerinden Bir Okuma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015), 223-244.

²⁸ Abdurrahman Caner, "Takıyyüddin Ali es-Sübki'nin İbn Teymiyye Eleştirisi -Talak Özeline-", *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXI/41 (2023), 31-69.

²⁹ Sönmez Kutlu, "Şehâbeddin el-Mercânî'nin İbn Teymiyye ile İlişkisi Konusunda Rızâeddin Fahreddin'in Muallakta Bıraktığı Bir Meselenin Tahlili", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* XIV/2 (2021), 624-661.

Alâeddin el-Buhârî'nin İbn Teymiyye'ye eleştirilerini konu edinen Evkuran³⁰ ve Aykaç'ın³¹ çalışmalarından bahsedebiliriz. Alâeddin el-Buhârî'nin reddiyesi, çalışmamızın mezhep ve dönem sınırları dışında kalmakla birlikte, Şâfiî Eşarilerin İbn Teymiyye eleştirileriyle aynı doğrultuda bulunduğu için bahsedilmesi gereken bir eserdir.³²

Çalışmamıza konu olan Memlûkler döneminin siyasi, dini, mezhebi yapısını ve İslam düşünce geleneğindeki yerini anlamada, çağdaş birçok araştırmadan istifade edilmiştir. Laoust'un *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler* ve Lapidus'un *İslâm Toplamları Tarihi* adlı eserleri İslam düşünce tarihini sosyo-politik çerçevede ele alması yönüyle kayda değer çalışmalardandır. Makdisi'nin *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim* adlı eseri, Sünniliğin eğitim tarihini Eş'arî-Hanbelî ilişkisi üzerinden değerlendiren bir eserdir. Kalaycı'nın *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* adlı eseri çalışmamızın odağındaki Memlûkler dönemi Mısır ve Şam coğrafyasındaki Sünnî faaliyetleri anlamada önemli katkılar sunmuştur. İsmail Yiğit ve Fatih Yahya Ayaz'ın Memlûkler'e dair eserleri ise daha çok dönemin siyasi ve idari yapısına odaklanan çalışmalardır.

Mehmet Sever'in *Ortaçağ Kahire'sinde İktidar ve Dini Düşünce*³³ adlı çalışması, Memlûkler döneminde Mısır ve Şam'ın dini ve mezhebi anlayışına hasredilen müstakil bir çalışma olarak dikkat çekmektedir. Murat Kaş'ın makalesinde³⁴ Memlûk coğrafyasında kelam ilmine yönelik üç tavır analiz edilirken Aygül Düzenli'nin, Memlûkler'de yönetimin ulema ile ilişkisini ele alan tez çalışması³⁵ konunun daha çok siyasi boyutuna odaklanmaktadır. Nagihan Emiroğlu'nun Memlûkler döneminde iki asırlık süreçteki hadis çalışmalarını konu alan tezi³⁶ ve Ayşe Nur Yamanus'un Eşariliğin hadis ehli ile irtibatını ele aldığı doktora çalışması³⁷ dönemi anlamada zikredilmesi gereken çalışmalardandır.

³⁰ Mehmet Evkuran, "Kelâm Geleneğinde Yorum Sorunu ve Mecâz-Teşbîh Rekabeti 15. Yüzyıl Hanefî Kelamcısı Alâuddin el-Buhârî'nin İbni Teymiyye Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme", *İslam ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, 2018, 53-62.

³¹ Mustafa Aykaç, "Alâüddin el-Buhârî'nin İbn Teymiyye Eleştirisi", *İlahiyat Alanında Teori ve Araştırmalar*, ed. Fevzi Rençber - Nurullah Agitoğlu (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 33-59.

³² Alâeddin el-Buhârî'nin eleştirileri için bkz. Buhârî, *Mülcimetü'l-Mücessime*.

³³ Mehmet Sever, *Ortaçağ Kahire'sinde İktidar ve Dini Düşünce* (Ankara: Akademisyen, 2020).

³⁴ Bkz. Kaş, "Kelam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmalar".

³⁵ Aygül Düzenli, *Memlûkler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi (648-923/1250-1517)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2021).

³⁶ Nagihan Emiroğlu, *Türk (Bahri) Memlûkler Döneminde Hadis İlmi (Hicri VII-VIII.) Asırlar* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Doktora, 2019).

³⁷ Ayşe Nur Yamanus, *Eş'arî Hadis Ekolü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora, 2023).

Hanbelî geleneği anlamak için yapılan çalışmalar arasında Zübeyir Bulut'un *Hanbeli Akaid Sistemi*³⁸ adlı doktora tezi, Muhyettin İğde'nin Hanbeliliğin teşekkül sürecini ortaya koyduğu eseri,³⁹ Muhammed Usame Onuş'un Şam bölgesindeki Hanbeliliğin iki asırlık sürecini ele aldığı doktora çalışması⁴⁰ sayılabilir. İsa Koç'un kitaplaşan tez çalışması⁴¹ ise teşekkül süreci boyunca Eşariliğin Hanbelilik ile ilişkisini aydınlatan önemli bir eserdir.

İbn Teymiyye hakkında yakın dönemde birçok çalışma yapılmıştır. Onun hayatı ve fikirlerine odaklanan müstakil çalışmalarda muhalifleri ile tartışma konularına yönelik bilgiler bulmak mümkündür. Bu eserlerden öncelikle bahsedilmesi gereken Rızaeddin Bin Fahreddin'e ait olanıdır. Onun *İslâm Mecmuası*'nda tefrika edilen ve 1911 yılında Orenburg'da Tatarca basılan eserini Ömer Hakan Özalp, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislam İbn Teymiyye ve Mücadelesi* adıyla günümüz Türkçesiyle yayınlamıştır. Eserde İbn Teymiyye'ye muhalif ve taraftar olan isimlere dair özlu bilgiler mevcuttur. Muhammed Ebu Zehra'nın *İmam İbn-i Teymiyye Hayatı - Fikirleri - Eserleri ve Fıkhi* adlı kitabında İbn Teymiyye'nin itikadi ve fıkhi görüşleriyle eleştirdiği mezhepler ve tartışmalı görüşlerine dair değerlendirmeler bulunmaktadır. Ebu Zehra'nın bakış açısıyla hazırlanan bir diğer çalışma ise tarihçi Ebü'l-Hasen en-Nedvî'nin *İslam Önderleri Tarihi 2: Şeyhü'l-İslâm İbn Teymiyye*'sidir.

Günümüzde İbn Teymiyye'nin kelam anlayışını ve eleştirilerini merkeze alan bir hayli çalışma yapılmıştır. Bunlardan en doyurucu olanı Özervarlı'nın *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi* adlı kitabıdır.⁴² Eserde İbn Teymiyye'nin Eşarilere yönelttiği kelami eleştiriler ve inşa etmek istediği akılcılığın boyutlarına dair önemli bilgiler mevcuttur. Burhanettin Kıyıcı'nın ilgili doktora tezi,⁴³ İbn Teymiyye'nin istidlal metodunu ele alarak felsefe, kelam ve tasavvufa yönelik eleştirisine odaklanmaktadır. Muhammed Yazıcı'nın *İbn Teymiyye'nin İslam İnanc Mezheplerine Bakışı* eseri İbn Teymiyye'nin Ehl-i Sünnet dışındaki mezheplere bakışını ortaya koyduğu için çalışmada Eşarilere yönelik çok kısıtlı değerlendirmelere yer

³⁸ Zübeyir Bulut, *Hanbeli Akaid Sistemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2003).

³⁹ Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2016).

⁴⁰ Muhammed Usame Onuş, *VI. ve VII. Asır Dimaşk Hanbeliliği* (İstanbul: Marmara, Doktora, 2020).

⁴¹ İsa Koç, *Mezhepler Arası Mücadele Hanbelilik-Eş'arilik İlişkisi* (İstanbul: Klasik, 2021).

⁴² M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008).

⁴³ Burhaneddin Kıyıcı, *İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi (Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl Bağlamında)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2009).

verilmiştir.⁴⁴ Enver Arpa'nın *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*⁴⁵ adlı çalışması onun tefsir yöntemine odaklanmaktadır. İsmail Akkoyunlu, *İbn Teymiyye'nin Şia'ya Reddiyesi (Minhâcû's-Sünne) Selefi Geleneğin Şiilik Eleştirisi* adlı eserinde onun Hanbelilik ile bağı ve Eşarilik eleştirisine dair bilgiler de sunmaktadır. İbn Teymiyye'yi merkeze eserler arasında Ahmet Yalçın'ın *Selefi Düşüncenin Tarihsel Gelişiminde İbn Teymiyye*⁴⁶ ve Adem Eryiğit'in *İbn Teymiyye'nin Siyaset Düşüncesi ve Cihat Doktrini*⁴⁷ sayılabilir. Cihan Özaykan'ın *İbn Teymiyye'de Âlemin Kıdemi*⁴⁸ adlı yüksek lisans tezi ilk dönem İbn Teymiyye eleştirilerinde gündeme gelen kıdem konusuna eğildiği için anılmayı hak etmektedir.

İbn Teymiyye'nin kelim, felsefe, tasavvuf, mantık ve Hristiyanlık eleştirilerine hasredilen akademik çalışmaların sayısı her geçen gün artmaktadır. Hüseyin Aydın ve Muhammet Yazıcı'nın İbn Teymiyye hakkında birçok makalesi mevcuttur. Aydın'ın, onun kelâmullah konusuna yaklaşımını ve Eşarilere yönelik eleştirilerini konu alan makalesi,⁴⁹ İbn Teymiyye reddiyelerinde gündeme geldiği için önemlidir. Zekeriya Güler'in *Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri* adlı makalesi ilgili hadisleri kritik ederken İbn Teymiyye ve Sübkî'nin görüşlerini mukayeseli olarak ele almaktadır.

Yakın dönemlerde Selefi tandanslı grupların gündemi işgal etmesi ve bunların birçok meselede kendilerini İbn Teymiyye ile ilişkilendirmeleri ona yönelik çalışmaların sayısında artışa yol açmıştır. Ülkemizde son yirmi yılda İbn Teymiyye üzerinde yapılan akademik çalışmalarda yoğunluk da bundan bağımsız değildir.⁵⁰ Araştırmamızın ona yönelik ilk dönem eleştirilerine dair boşluğu önemli oranda dolduracağı kanaatindeyiz. İbn Teymiyye'ye diğer mezhep mensuplarının bakışı ve Şâfiî Eşarilerin sonraki dönem eleştirilerinin ise ilim ehlinin ilgisi ve çalışmalarına muhtaç olduğunu belirtmeliyiz.

⁴⁴ Bkz. Muhammet Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin İslam İnanç Mezheplerine Bakışı* (Erzurum: Salkımsöğüt, 2009).

⁴⁵ Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı* (Ankara: Fecr, 2010).

⁴⁶ Ahmet Yalçın, *Selefi Düşüncenin Tarihsel Gelişiminde İbn Teymiyye* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020).

⁴⁷ Adem Eryiğit, *İbn Teymiyye'nin Siyaset Düşüncesi ve Cihat Doktrini* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2020).

⁴⁸ Cihan Özaykan, *İbn Teymiyye'de Âlemin Kıdemi* (Bartın: Bartın Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2017).

⁴⁹ Hüseyin Aydın, "İbn Teymiyye'ye Göre Kelâmullahın Doğası", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/7 (2017), 7-33.

⁵⁰ Örneğin Koca'nın çalışması İbn Teymiyye'yi Selefilik bağlamında ele alırken (Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018).) Şahin, Batıda İbn Teymiyye'yi şiddet ve aşırı gruplarla ilişkilendiren bakış açısının eleştirmek için eserini telif etmiştir. Bkz. Hanifi Şahin, *Olgu ile Algı Arasında İbn Teymiyye* (İstanbul: Mana Yayınları, 2021). Arıkan ise makalesine Birgivi'yi İbn Teymiyye üzerinden okumanın problemlerine dikkat çekmiştir. Bkz. Âdem Arıkan, "Osmanlı'da İbn Teymiyyeciliği Birgivi Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı -Eleştirel Bir Yaklaşım-", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir - vd., 2016, 471-521.

3. Yöntem

Bilimsel çalışmaların temel amacı ele alınan mevzuyu açıklığa kavuşturmadır. Bunu gerçekleştirmek için konuya uygun yöntemin seçilmesi elzemdir. Yöntem, hakikate ulaşmada takip edilecek yol olarak tarif edilebilir. İlim dallarının münferit yöntemleri olduğu gibi hepsi için genel geçer esaslar da bulunmaktadır. Fakat günümüzde usûl, bağımsız her bilim dalının vazgeçilmez unsuru olarak görülmektedir.⁵¹

Sosyal bilimler içerisinde münferit bir ilim dalı olan Mezhepler Tarihi; itikadi ve siyasi düşünce yapılarının ortaya çıkış süreçlerini ve gelişimlerini, hadiselerle irtibatlı olarak betimleyici ve tarafsız bir bakış açısıyla konu edinen bilim olarak tanımlanmaktadır.⁵² İslam Mezhepleri Tarihi'nin Cumhuriyet döneminde sosyal bilimler içerisinde ilmi hüviyetini kazanmasında, birçok ilim adamının katkısı olmuştur. Bunların yaklaşımlarıyla yaptıkları ve yaptırdıkları akademik çalışmalar, yöntem konusunda günümüze önemli bir miras bırakmıştır.⁵³

Bilimsel çalışmaların vazgeçilmez unsurlarının başında kaynak kritiği ve eleştirel yaklaşım gelir. Mezhepler Tarihi söz konusu olunca bu husus daha fazla önem kazanır. Çünkü klasik Mezhepler Tarihi eserlerinde ihtilaf, eleştiri, farklılık ve siyaset gibi konular merkezi bir konumdadır. Eş'arî, Şehristânî ve Bağdâdî'nin eser adları ve içerikleri bunun için yeterli veri sunmaktadır. Çoğu fırak ve makalat müellifinin kurtuluşa eren fıraka perspektifinden diğer mezhepleri değerlendirdiği hesaba katılırsa mezhepler ve kurucuları hakkında aktarılan bilgilerde ciddi problemler olduğu görülecektir.⁵⁴

Kaynak kritiği ve eleştirel yaklaşımın ihmali, İbn Teymiyye reddiyelerinde birçok sorunu beraberinde getirmektedir. İbn Teymiyye'yi eleştiren ve ona reddiye yazarlara dair, dolaşımda olan listeler çeşitli problemlerle maluldür. Bu listelerde herhangi bir konuda İbn Teymiyye'yi eleştiren ya da onunla anlaşmazlığı olan ulemanın ismi zikredilmektedir. Üstelik bu âlimlerden çoğunun reddiye eseri bulunmamaktadır. Öte taraftan İbn Teymiyye'yi savunan ve ona taraftar olanların sayısını arttırmak için de

⁵¹ Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), 3.

⁵² Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2008), 11.

⁵³ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 147-161. Krş. Mehmet Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi - I* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 443-445. Ankara Üniversitesi ve diğer İlahiyat fakültelerinde Mezhepler Tarihi dersinin serencamı ve hocalarının alana katkıları için bkz. Osman Aydın, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı* (Ankara: Hitit Kitap, 2008), 309-357. Türkiye'de Mezhepler Tarihi alanındaki metodoloji arayışları ve çeşitli yönelimler için ayrıca bkz. Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 149-167.

⁵⁴ Mezhepler Tarihi eserlerindeki bu problemler hakkında bkz. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlıklı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 3-5.

çeşitli listelerin yapıldığı görülmektedir. Örneğin İbn Dakîkul'îd (ö. 702/1302), İbn Teymiyye muhalifi isimler arasında gösterildiği gibi, onu övenlerin listesinde de yer bulabilmektedir. İbnü'l-Muallim el-Kureşî, İbn Teymiyye'ye eleştirmek için kaleme aldığı eserinde ona yer vermektedir. İbnü'l-Muallim İbn Dakîkul'îd hakkında İbn Teymiyye muhalifi ifadesini kullanmamakla birlikte onun Allah'a cihet ve ses isnat eden Haşvî bidatçilerle mücadele ettiğini ifade etmektedir.⁵⁵ İbn Nâsirüddin, İbn Teymiyye'ye haksız ithamlarda bulunanlara karşı yazdığı eserinde İbn Dakîkul'îd'in İbn Teymiyye hakkındaki övgü dolu sözlerine yer vermek suretiyle onu tebci ettiğini belirtmektedir.⁵⁶ Benzeri bir durum İbn Teymiyye'ye reddiye yazdığı sabit olan İbnü'z-Zemlekânî için de söz konusudur. İbn Nâsirüddin onun İbn Teymiyye ile defalarca tartıştığını kabul etmekle birlikte onu yüceltmekten geri durmadığı belirtilerek İbnü'z-Zemlekânî'yi, İbn Teymiyye'yi takdir edenler arasında zikretmektedir.⁵⁷ Çelişkili gibi görünen bu durum, bir yönüyle olağandır. Çünkü İbn Teymiyye'yi belirli konularda eleştirenlerin başka hususlarda onu övdüğü vakidir. Reddiyeleriyle ön plana çıkan Takıyyüddin es-Sübkî'nin bile, İbn Teymiyye hakkında övgü dolu sözleri bulunmaktadır.⁵⁸ Dolayısıyla İbn Teymiyye taraftarı ve muhalifi listelerinin hakikatin bir yönünü ortaya koyarken diğer yönünü ıskaladığı hesaba katılmalıdır.

Mezhepler Tarihi çalışmalarında birinci el kaynakların kullanımı son derece önemlidir ve buradaki bilgilerin başka verilerle karşılaştırıldıktan sonra kullanılması gerekir. Aksi halde yanlış neticelere ulaşmak kaçınılmazdır. Örneğin birinci kaynaklar kritik edilmeden kullanılsaydı İbn Teymiyye muhalifi olan İbnü'l-Muallim el-Kureşî'nin tarihi şahsiyeti aydınlatılamayacağı gibi Necmü'l-Mühtedî adlı eserin ona nispeti ve eserin içeriği hakkında yanlış kanaatlere ulaşılabilirdi. Çünkü kimi çalışmalarda müellif ve eseri hakkında sorunlu bilgiler verildiği için bunlar hakkında hatalı tespitlerde bulunulmuştur. Bunların temel kaynaklardaki bilgilerle örtüşmediği kaynak kritiği ve eleştirel bakış açısı yoluyla ortaya konmuştur. Yine *ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye* adlı eserin Sübkî ile İbnü'z-Zemlekânî'den hangisine ait olduğu, eser ve iki alime dair verilerin kritik ve eleştirisiyle açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır.

⁵⁵ Bkz. Fahreddin Ebî Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Osmân b. Ömer b. Abdülhâlik İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühtedî ve Recmü'l-Mü'tedî*, thk. Abdülbâsıt Abdüssamed Ebû Kâmil (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2021), 669-670.

⁵⁶ Ebû Bekr Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh İbn Nâsirüddin, *er-Reddû'l-Vâfir 'alâ men Ze'ame bi-enne men Semmâ İbn Teymiyye "Şeyhalislâm" Kâfir*, nşr. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 110-111.

⁵⁷ İbn Nâsirüddin, *er-Reddû'l-Vâfir*, 107-109.

⁵⁸ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, c. 10: 176; Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. 3: 434-435.

Herhangi bir mezhebe ya da kişiye mal olmuş bir düşünce, toplumsal hadiselerden bağımsız değerlendirilemez. İslam Mezhepleri Tarihi'nde bu husus fikir-hadise irtibatı şeklinde formüle edilmiştir. Fikir ve olaylar arasındaki bağlantıya dikkat çekerek bunu kavramsallaştıran Hasan Onat'tır.⁵⁹ Ondan önce bu yöntem, Fığlalı ve Watt tarafından kullanılmıştır. Bu metot, düşüncenin sosyal olaylardaki yansımaları ve olayların fikirleri nasıl şekillendirdiğini ortaya koyar. Bu sayede anakronizmin önüne geçilerek dönemin şartlarının düşüncüyü nasıl ürettiği, evirdiği ayrıca düşüncenin de olaylar üzerindeki etkisi açığa kavuşturulur.⁶⁰

Mezhepler tarihi çalışmaları, fikirler ve şahıslar üzerinde derinleşmeyi gerektirir.⁶¹ İslam düşünce ekolleri şeklinde de isimlendirilen mezhepler, varlığını ürettikleri fikirlere borçludurlar. Aksi halde bir mezhep olarak ortaya çıkıp varlıklarını sürdüremezler. Mezheplerin özdeşleştiği belirli düşünceler bulunmaktadır. Mürcie, imanın tanımı ve iman amel ayrımı; Hariciler büyük günah ve amelin imana dahil edilmesi, Şia imamet ve Mutezile ise adalet prensibinden bağımsız değerlendirilemez. Fikirler üzerinde derinleşme onun hangi ortamda, kimler tarafından ve hangi sâiklerle savunulduğunu tespit etmeyi gerektirir.

Çalışmamız Şâfiî Eşarilerin bir şahsa yönelik eleştirilerini konu edindiği için şahıslar üzerinde derinleşmeyi zorunlu kılmaktadır. İbn Teymiyye, Hanbelî gelenek içerisinde yetişmekle birlikte kişisel özellikleri, yaşadığı dönem, ortam ve şartların da etkisiyle ön plana çıkan bir şahsiyettir. Çeşitli ilim dallarındaki yetkinliği, farklı disiplinlere yönelik okumaları ve eleştirileri ayrıca aksiyoner kişiliğiyle topluma yön veren şahsiyetlerden olmuş bununla birlikte hakim paradigmayı sarstığı için de ağır eleştirilerin muhatabı olmuştur. Taraftarlarının ona aşırı bağlılığı, muhaliflerini daha fazla rahatsız etmiştir. İbn Teymiyye'nin öğrencilerinden Bezzâr'ın hocasının biyografisini kaleme aldığı eserinde menkıbevi üslupla onu efsaneleştiren bir anlatıma yer verdiği görülmektedir. Muhaliflerin eleştirilerini yazarken İbn Teymiyye taraftarlarının bu tutumundan rahatsızlık duydukları ve reddiye yazımına yön veren başat unsurlar arasında İbn Teymiyye'nin taraftar kitlesini gördükleri anlaşılmaktadır.

⁵⁹ Onat, fikir-hadise irtibatı yöntemini kullanarak yaptığı çalışma için bkz. Hasan Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği* (Ankara: TDV, 1993).

⁶⁰ Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi - I* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 435-436; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 26-27.

⁶¹ Kutlu, "Usûl Sorunu", 436-437.

Olaylar üzerinde derinleşme, şahıslar ve fikirler üzerinde derinleşmeyi tamamlayan bir unsurdur.⁶² Tarihi birçok hadisenin ve krizin fikirlerle doğrudan ilişkisi bulunmaktadır. Olayların meydana gelmesinde kişisel ihtiraslar, kıskançlık ve makam mevki düşkünlüğü reddedilemez. İbn Teymiyye'nin fikirleri dolayısıyla defalarca yargılanıp hapse atılması ve taraftarlarının görevden alınmak ve hapse atılmak suretiyle çeşitli baskılara maruz kalması onun fikirlerine daha sıkı bağlanmayı beraberinde getirmiştir. Yine onun hapishanede maruz kaldığı muamele ve orada vefat etmesi savunduğu fikirleri, taraftarları nazarında daha kıymetli hale getirmiştir. Normal şartlarda sıradan bir ihtilaf olarak görülebilecek kabir ziyareti ve tevessül meselesi, bu gibi olayların da etkisiyle akâdevî bir unsur haline gelmiştir.

Sosyal bilimlerin temel ilkelerinden olan betimleyicilik, Mezhepler Tarihi'nde olay, düşünce, kavram, kişi, fırka ve bunların gelişim süreçlerini olduğu gibi resmetmek anlamına gelir.⁶³ Eş'arî'nin de dikkat çektiği üzere farklı mezhep mensupları birbirleri hakkında bilgi verirken çarpıtma, manipülasyon, eksik ve yanlış aktarmalarda bulunabilmektedir.⁶⁴ Reddiye yazımında bu problem daha çok karşımıza çıkmaktadır. Çünkü muhalifinin görüşünü aktaran kişi, onu kendi ifadeleriyle aktardığından kavramlar ve terminoloji değişmektedir. Aktarıcı, muhalifinin görüşünü olduğu gibi aktarmak istese bile bağlam ve üslup değiştiğinden aktarım da bundan etkilenebilmektedir.⁶⁵ İbn Teymiyye eleştirilerini konu alan bu çalışmada muhaliflerin eleştirilerini aktarırken İbn Teymiyye'nin de konu hakkındaki kanaati tespit edilip aktarılmaya özen gösterilmiştir. Reddiyelerin İbn Teymiyye'nin hangi görüşünü ve eserini hedef aldığı tespit edildikten sonra, eleştiri metinleri çoğunlukla İbn Teymiyye'nin ilgili eseriyle karşılaştırmalı ve senkronik okuma yoluyla çözümlenmeye çalışılmıştır.

Tarihin bütüncül bir yöntemle ele alınması onu tek bir unsurun belirleyiciliğinden kurtarır ve çok boyutlu bir yapı olarak görmeyi sağlar.⁶⁶ Düşünceyi toplum, iktidar, tarih ve birey gibi çeşitli değişkenler üzerinden anlamaya odaklanan Mezhepler Tarihi çalışmalarında bu bütüncül anlayışa ihtiyaç vardır.⁶⁷ Mezhepler

⁶² Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2019), 43.

⁶³ Kutlu, "Usûl Sorunu", 434.

⁶⁴ Eş'arî, *İslam mezhepleri*, 27.

⁶⁵ Watt, *Teşekkül Devri*, 4-5; Ethem Ruhi Fırlı, "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereler* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985), 372; Büyükkara, "Metodolojik Problemler", 464-465.

⁶⁶ John Tosh, *Tarihin Peşinde Modern Tarih Çalışmalarında Hedefler, Yöntemler ve Yeni Doğrultular*, çev. Özden Arıkan (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 106-107.

⁶⁷ Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 46.

Tarihi'ni sadece fırak ve makalat eserleri üzerinden okumak bütünü görmeyi engeller. İbn Teymiyye eleştirilerinde de görüleceği üzere konunun kelam, fıkıh, tasavvuf ve felsefe gibi birçok disiplini ilgilendiren yönleri bulunmaktadır. Bu ilim dallarını ilgilendiren reddiyelerin bütünü incelenince ilgili dönemdeki İbn Teymiyye eleştirilerinin resmini çekmek mümkün olabilmektedir.

İsimlendirme sorunu Mezhepler Tarihi'nin bir diğer problemidir. Bir mezhep için muhalif ve taraftarlarının farklı isimler kullanması, aşağılayıcı isimlendirmelere yer verilmesi mezhep ve mezhebi kavramların anlam kaymalarına uğraması, varlığı tartışmalı kişilere mezhep ve görüş isnat edilmesi isimlendirme sorunun farklı veçheleridir.⁶⁸ İbn Teymiyye, eserlerinde Cehmiyye'ye ve ta'tîl düşüncesine mensup olanlara yoğun eleştiriler yöneltmektedir. O, Eşarilerin kimi konularda Cehmiyye'nin izinden gittiğini açıkça ifade ettiği gibi bazen de onların düşüncesinin ta'tîl anlayışını doğruduğunu ifade eder.⁶⁹ İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in *Cehmiyye* ithamından rahatsızlık duyan Eşarilerden Sübkî bu hususta şunları söylemektedir: “Burada Cehmiyye'den kasıt Mutezile ve Eşarilerdir, Mutezile de kalmadığına göre Eşariler hedef alınmıştır.”⁷⁰ Bu ithamlardan oldukça rahatsız olduğu anlaşılan bir diğer Eş'arî reddiye müellifi İbn Cehbel ise birçok yerde İbn Teymiyye'nin görüşünü Cehmiyye ile ilişkilendirerek ona cevap vermiştir.⁷¹ Eş'arî reddiye müellifleri ise İbn Teymiyye ve taraftarlarının kendilerini Cehmiyye ile ilişkilendirmelerine itiraz ederek onları Müşebbihe, Mücessime ve Haşvî olmakla itham etmişlerdir. Eleştirilerinde amiyane bir üslup kullanmayı tercih edenler İbn Teymiyye'nin Allah'ın sıfatları hakkında teşbih ve tecsime düştüğünü ileri sürerken, ilmî üsluba riayet edenler onu ve taraftarlarını Haşvî olarak nitelemişlerdir. Birinci kesimin İbn Teymiyye'nin halk arasında etkisini; ikincilerin ise ilim çevrelerine nüfuzunu engellemeyi amaçladıklarını söyleyebiliriz.

Çalışmamızda farklı disiplinlerin verilerini bütüncül olarak değerlendirmeye özen göstermekle birlikte reddiye müelliflerinin ve eleştirilerinin içeriğini aktarmada bazı ayrımları yapmak kaçınılmaz olmuştur. İkinci bölümde eleştiri literatürünü

⁶⁸ Büyükkara, “Metodolojik Problemler”, 446-451; Mehmet Ali Büyükkara, “İslam Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Terminolojiyle İlişkili Sorunlar”, *İslâmî Araştırmalar* XIX/2 [İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu-II-] (2006), 257-271.

⁶⁹ Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ - Mustafa Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1987), c. 6: 370-372, 639, 646-661; Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem Âlemin Hudûsu Problemi*, çev. Cihan Özeykan (İstanbul: Endülüs, 2019), 270; İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdû'd-Dürriyye*, 177.

⁷⁰ Sübkî, *es-Seyfü's-Sakîl*, 69.

⁷¹ Şihâbüddîn Ahmed el-Halebî İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye fimâ Evredehû fi'l-Fetve'l-Hameviyye*, thk. Tâhâ ed-Desûkî Hubeyşî (Kahire: Matbaatü'l-Fecri'l-Cedîd, 1987), 60-61, 98-100, 111-112.

kelamcı, fukaha ve mutasavvıflar şeklinde üçlü tasnife tabi tuttuk. Fakat buradaki ayrımın çok keskin olmadığını belirlemek gerekir. Çünkü bahsi geçen müelliflerin çoğu farklı alanlardaki eserleriyle bilinmektedir. Örneğin Safiyyüddin el-Hindî kelamcılığıyla ön plana çıkmakla birlikte fıkıh alanındaki eserleriyle de tanınmaktadır. Fakihliği ile meşhur olan Takıyyüddin es-Sübkî bir diğer örnek olarak zikredilebilir. Sübkî, İbn Teymiyye'ye hem fıkıh hem de kelam ve tasavvufu ilgilendiren meselelerde reddiye yazmıştır. Onun talak, kabir ziyareti, tevessül ve cehennemın ebediliği konularındaki eleştirilerini bu bağlamda ifade edebiliriz. Benzeri bir durum eleştirilerin fıkıh, kelam ve tasavvuf şeklinde tasnif edildiği üçüncü bölüm için de söz konusudur. Örneğin bu bölümdeki kabir ziyareti ve tevessül konusu, tasavvufi eleştiriler başlığı altında yer almakla birlikte meselenin fıkıh ve inançla ilgili boyutları göz ardı edilmeden çeşitli yönleriyle analiz edilmiştir. Dolayısıyla İbn Teymiyye eleştirilerinde fıkıh, kelam ve tasavvuf alanlarındaki ayrımın çok keskin olmadığını belirtmek gerekir. Bu hususun, Memlûkler dönemi Mısır ve Şam'ının ilim anlayışına ilişkin bir boyutu vardır. Ancak İbn Teymiyye'nin konuları bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirmesi ve muhaliflerini eleştirirken birçok ilim dalına müracaat etmesinin, ona reddiye yazanların üslubuna da yansımaları daha önemli bir boyut olarak karşımıza çıkmaktadır.

I. BÖLÜM

İBN TEYMIYYE'Yİ ELEŞTİREN ŞÂFÎ-EŞ'ARÎ ÂLİMLER VE ELEŞTİRİ LİTERATÜRÜ

1. İbn Teymiyye Eleştirilerine Yön Veren Faktörler

1.1. Mezhebî ve Kültürel Miras: Eş'arî-Hanbelî Çekişmesi

İslam düşünce tarihinde yaşanan türlü olay ve tartışmanın arkasında pek çok sebep bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisinin mezhebî ve kültürel miras olduğu söylenebilir. Bu süreçlerde karşılaşılan sorunların çözümünde mezhebî hafızaya müracaat edilerek yeni inşalar yapılmaktadır. İbn Teymiyye'ye yöneltilen eleştirilerin şekillenmesinde de mezhebî ve kültürel mirasın başat rol oynadığı görülmektedir. Çünkü İbn Teymiyye ve muhatapları görüşlerini savunup karşı tarafı eleştirirken bu mezhebî ve kültürel mirasa müracaat etmek durumunda kalmışlardır.

İbn Teymiyye'nin mensubu olduğu Hanbelilik, Ehl-i hadîs geleneğine yaslanmaktadır. İçerisinde farklı damarlar bulunmakla birlikte kelim ve felsefe karşıtlığı, metin merkezli okuma, tevil ve bidat karşıtlığı Ehl-i hadîs geleneğinin bariz özellikleri olarak zikredilebilir.⁷² İbn Teymiyye'yi eleştiren Eşariler içerisinde de farklı eğilimler bulunmakla birlikte kelim savunusu ve teville açık olmanın ön plana çıktığı söylenebilir. Ayrıca iki mezhep mensupları farklı tasavvufi gelenekleri sahiplendiğinden eleştirilerde tasavvuf eksenli ayrışmanın izlerini bulmak mümkündür.

Eşarilik-Hanbelilik ilişkisinin tairsel süreçteki ilişkisini ortaya koymak bu çalışmanın esas sorunu olmadığı ve boyutlarını fazlasıyla aştığından konuya dair temel noktalara temas edildikten sonra İbn Teymiyye ve muhaliflerinin savunusu ve eleştirilerinde bu mezhebi mirasa yaptığı bazı açık ve örtük referanslar üzerinde durulacaktır.

Şafî Eşarilerin Hanbelilerle olan tartışmaları uzun bir geçmişe sahiptir. Eş'arî'nin Mutezile'den ayrılıp Ahmed b. Hanbel'in yöntemini benimsediğini beyan etmesi ve Hanbelilerin Bağdattaki reisi Berbehârî tarafından itibar görmemesi ile başlayan iki mezhep arasındaki ilişki daha çok çekişmeye hatta bazen çatışmaya dayanan bir seyir izlemiştir.⁷³ Bununla birlikte Hanbelilerin Eşarilerden etkilenecek

⁷² Kutlu, hadis taraftarlarının zihin dünyasını şekillendiren beş özelliğe dikkat çekmektedir. Bu hususlar, hadis ve asâr rivayetine yoğunlaşarak bunları tedvin ve tasnif etmek, seçkin zümre olduğu inancı, nakilden bağımsız akıl kullanımına muhalefet, siyasi düşünce ve tavırda çeşitlilik ile Arap kültür ve geleneğine bağlılıktır. Bkz. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Kitâbiyât, 2002), 57-64.

⁷³ İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 223-227.

kelam yöntemini kullandıkları dönemler de olmuştur. Hanbelî Temîmî ailesinden Ebû'l-Fadl'ın Bakillânî ile olan yakın ilişkisi, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'da akidenin kelam yöntemiyle savunmasına evrilmiş ve bu etkileşim daha ileri boyutlara taşınmıştır.⁷⁴ Büveyhiler ve Selçuklular döneminde ise iki mezhep arasındaki ilişki daha çok rekabet üzerinden şekillenmiştir.⁷⁵ Eyyûbiler'de yöneticiler Eşariliği benimsediğinden genellikle Hanbeliliği dışarda tutan bir siyaset izlenmiştir.⁷⁶

Memlükler döneminde Hanbeliliğin ihya edicisi olarak kabul gören İbn Teymiyye, Eş'arî kelamcılarına yoğun eleştiriler yöneltmiş bundan dolayı çeşitli tepkilere ve baskılara maruz kalmıştır. O, görüşleri dolayısıyla defalarca yargılanmıştır. Muhakeme süreçlerinde Şafiî Eş'arî ulemanın ön planda olması, çekişmeyi daha ileri boyutlara taşımış ve Hanbelilerin bir kısmı Haşvî olmakla itham edilmiştir.⁷⁷ İbn Teymiyye, yönetici ve fakihlerin kendisini dinlemeden mahkûm etmesinden ve uğradığı *mihned*den muzdarip olmuştur. Eşariler kendisinden “Allah hakkında cihet ve tahayyüzü (yer kaplama) nefyettiğine inandığını, kelâmullahın Allah'la kaim ses ve harf olmayıp Allah'ın zatıyla kaim bir mana olduğunu, Yüce Allah'a hissî işaret suretiyle parmakla işarette bulunulamayacağını belirtmesini; halk arasında sıfatlarla ilgili ayet ve hadisleri diline dolamamasını, buna ilişkin görüşünü yazıp beldelere göndermemesini ve fetva vermemesini” istemiş, ancak İbn Teymiyye, bu konularda fikir beyan edip fetva vermeye devam etmiştir. Sonuçta tartışmalar derinleşerek canlılığını korumuştur.⁷⁸

İbn Teymiyye, kelam ilmine yönelik eleştirilerde *zemmü'l-kelâm*⁷⁹ geleneğine yaslanmaktadır. O, Hâce Abdullah-ı Herevî (ö. 481/1089)'nin *Zemmü'l-Kelâm ve Ehlih* eserinde Eş'arî'ye ve kelam ehline yönelik sert eleştirilerini nakletmektedir.⁸⁰ Sıfatların tevil edilmesinde itidalli bir yol benimseyen Beyhâkî (ö. 458/1066)'den sonra Eş'arî

⁷⁴ İbrahim Aslan, “El-Usûlu'l-Hamse'nin Hanbelî Yorumu: el-Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ Örneği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LIII/1 (2012), 60-61.

⁷⁵ Koç, iki mezhep arasındaki ilişkiyi çalışmasında etraflıca ele almıştır. Bkz. Koç, *Mezhepler Arası Mücadele*, 137-204.

⁷⁶ İlhan Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyûbiler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler*, ed. Muhammed Ali Alioğlu (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 255-272.

⁷⁷ İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdû'd-Dürriyye*, 192; Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 209. Haşvilik, İbn Teymiyye'den önce de siyasi baskı unsuru olarak kullanılmıştır. 670/1273'te Hanbelî baş kadılığı görevini yürüten Şemseddin b. Ebi's-Sürûr bu gerekçe öne sürülerek görevinden alındıktan sonra iki yıl hapsedilmiş ve uzun bir süre yerine atama yapılmamıştır. Bkz. Takıyyüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Makrizî, *es-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.), c. 2: 78-79.

⁷⁸ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 324. İbn Teymiyye'nin ayrıntılı cevabı için bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 325-439.

⁷⁹ Kelam karşıtlığının kökenleri ve Herevî'nin eseri için bkz. M. Sait Özervarlı, “Zemmü'l-Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2013), 44/240-242.

⁸⁰ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 646-650. Herevî'yi Şafilik, Hanefilik ve Mutezile muhalifi olarak niteleyen Laoust, kelam karşıtı eserinin sonraki dönemlerde sıkça referans alındığını belirtmektedir. Bkz. Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fırlı - Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar, 1999), 225-226.

için küçümseyici ve alaycı ifadeler kullanan Hasan b. Ali el-Ahvâzî (ö. 446/1055)'nin ithamlarını ve buna *Tebyînü Kezibi'l-Müfterî* eseriyle cevap veren İbn Asâkir (ö. 571/1176)'in görüşüne yer verdikten sonra konuyla ilgili değerlendirmelerde bulunmaktadır.⁸¹

İbnü'l-Muallim, İbn Teymiyye'ye karşı kelam ilminin gerekliliğini ve nasların tevilinin kaçınılmaz olduğunu savunurken, Eşarilerden İmâmü'l-Hameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve Ahvâzî'ye reddiye yazan İbn Asâkir'in yöntemine tabi olacağını ifade etmektedir.⁸² O, Hanbelilerin 596/1200 yılında Hârizmşahlar hükümdarı Alâeddin Tekiş'in veziri Nizâmülmülk Mesud b. Ali (ö. 596/1200) tarafından inşa edilen mescidi yakıldığını ve vezirin İsmaililer eliyle öldürülmesinde paylarının olduğunu ima etmektedir.⁸³ Ayrıca o, İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233)'e dayanarak Berbehârî (ö. 329/940-41) öncülüğündeki Hanbelilerin 323/935 yılında Bağdat'ta çalgı aletlerini kırmak, nebizi yollara dökmek, şarkıcıları dövmek, alışverişe müdahale etmek, erkeklerin kadınlarla yürütmesine engel olmak ve rastladıkları Şafiileri öldüresiye dövmek suretiyle kargaşa çıkarmaları şeklindeki mezhebî mirasa dikkat çekmiştir.⁸⁴ İbnü'l-Muallim kelâmallah tartışmasında İzzeddin İbn Abdüsselâm (ö. 660/1262) ve Hanbelilerin etkisindeki Eyyûbi hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Mûsâ (ö. 635/1237) arasındaki kelâm-ı nefsi tartışmasında İbn Abdüsselâm'ın maruz kaldığı baskıyı gündeme getirmiş ve bunu, iki mezhep arasındaki ihtilafta Eşarilerin haklılığına örnek olarak sunmuştur.⁸⁵

Eklektik yaklaşımı benimseyen İbn Teymiyye, kelam ilminin yöntemi ve temel kabullerine yönelik eleştirilerde İbn Rüşd ve tehâfüt geleneğinden faydalanırken⁸⁶ Eşarilik eleştirisinde, akideyi merkeze alan Ehl-i hadîs çizgisindeki Şafiilerden istifade etmektedir. İbn Teymiyye, Şafiilerden Eş'arî ve takipçilerini tenkit eden Rûknü'l-İslâm el-Cüveynî (ö. 438/1047),⁸⁷ Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö.407/1016),⁸⁸ Ebû İshâk eş-

⁸¹ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 651-661.

⁸² İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühtedî*, 115-116.

⁸³ İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühtedî*, 851, 876. Vezir Mesud b. Ali'nin inşa ettiği mescidin Hanbeli şehyüslâmı tarafından yakıldığı tarihi verilerle örtüşmekte ancak İsmaililerin onu öldürmesinde Hanbelilerin etkisinden bahsedilmemektedir. Bkz. Ebü'l-Hasan İzzüddin Alî b. Muhammed Abdülkerîm İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1987), c. 10: 267; Ümit Toru, "Eş'arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXII/1 (2018), 285.

⁸⁴ *Necmü'l-Mühtedî*'nin matbu halinde olayların 623/1226 yılında gerçekleştiği kaydedilmektedir. Bkz. İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühtedî*, 875-876. Bu bariz hata müstensih ve muhakkikten kaynaklanmış olabileceği gibi müelliften de kaynaklanmış olabilir. Tarihe Hanbelî fitnesi, Berbehârî fitnesi şeklinde geçen hadise için Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. 7: 113-114; İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 168-171.

⁸⁵ İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühtedî*, 852-865. Tartışmanın toplumsal, siyasi boyutu ve içeriği için bkz. Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyûbîler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler*, 268-273.

⁸⁶ Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, 55.

⁸⁷ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 598.

⁸⁸ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 600-602.

Şîrâzî (ö. 476/1083)⁸⁹ ve Ebû Nasr es-Siczî (ö. 444/1052)⁹⁰ gibi alimleri ön plana çıkarır. Böylece Eşarilerin toplumsal tabanını oluşturan Şafîîlerin önemli bir kısmının Eşariliğe mesafeli hatta karşı olduğu tezini ispata çalışır.⁹¹

Sıfatları tevil etmeden zahiri üzere ve hakiki manalarıyla anlamının teşbih ve tecsim düşüncesini doğuracağını vurgulayan muhalif Eşariler, Hanbeliler arasında mütekaddimîn-müteahhirîn ayrımı yaparak sonraki dönem ulemasından bazılarını itham ederler.⁹² İbnü'l-Muallim, Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1166)⁹³ ve Muvaffakuddin İbn Kudâme'yi (ö. 620/1223)⁹⁴ sıfatların teviline karşı çıktıkları için⁹⁵ eleştirmekte ve İbn Teymiyye'yi onların izinden gitmekle itham etmektedir. İbn Teymiyye muhaliflerinden Hısnî (ö. 829/1426), Hanbelî ulemadan İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Def'u Şübheti't-Teşbih*⁹⁶ adlı eserine dayanarak Hanbelilerden Abdullah Hasan b. Hâmid (ö. 403/1012), Ebû Ya'la el-Ferrâ (ö. 458/1066) ve İbnü'z-Zâğûnî'yi (ö. 527/1132) teşbih ve tecsime düşmekle itham etmektedir.⁹⁷

Hanbelî ve aynı zamanda sufi olan Herevî'nin kalamcılara, Kadirilik tarikatının kurucusu Geylânî'nin ise sıfatları tevil edenlere karşı sert tavrı, mezhebin tasavvufi

⁸⁹ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 664.

⁹⁰ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 611.

⁹¹ Şafîî Eşarilerden İbn Asâkir'in *Tebyîn* ve Tâceddin es-Sübkî'nin *Tabakât* eseriyle Eşariliği topluma kabul ettirmeye çalıştığı ancak başarılı olamadığı ileri sürülmüştür. Bkz. George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik, 2019), 56-70.

⁹² İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühîdî*, 137, 221.

⁹³ İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühîdî*, 795-796.

⁹⁴ İbnü'l-Muallim, İbn Kudâme'nin Eşarileri bidatçi ve dalalet ehli fırkalar arasında zikrettiğini, tevil benimsedikleri için de küfürle itham ettiğini ileri sürmektedir. Bkz. İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühîdî*, 118-120. İbn Kudâme'nin *İsbâtü Sıfâtü'l-'Ulûv* adlı eserinin bazı neşirlerinde Küllabiyye geçmekte fakat Eşariyye zikredilmemektedir. Neşirlerden birinde Râfıza, Cehmiyye, Havâric, Kaderiyye, Mürcie, Mutezile, Kerrâmiyye, Küllabiyye, Salimiyye fırkalarıyla bunlara benzeyenler ifadesi yer almaktadır. Bkz. Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Cemmâilî İbn Kudâme, *Lüm'atü'l-İ'tikâd el-Hâdî ilâ Sebîli'r-Reşâd* (Kuveyt: ed-Dârü's-Selefiyye, 1985), 184. Bir başkasındaysa Salimiyye zikredilmemektedir. Fakat şarih, İbn Kudâme'nin *bunlara benzeyen fırkalar* ifadesiyle Eşariliği kastettiğini belirtmektedir. Bkz. Muhammed b. Sâlih Useymîn, *Şerh Lüm'atü'l-İ'tikâd el-Hâdî ilâ Sebîli'r-Reşâd*, thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd (Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1995), 161, 163. Fakat 1911 yılında İbn Kudâme'nin itikadını başka eserlerle birlikte tek bir kitapta toplayan çalışmada *Eşarilik* ismen zikredilmektedir. Bkz. Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Cemmâilî İbn Kudâme, “‘Akîdetü'l-İmâm Muvaffakuddin Ebî Muhammed Abdillâh b. Kudâme el-Makdisî”, *el-Mecmû'u'l-Müştemil 'ale'd-Düreri'l-Âtiye*, haz. Ferecullah Zeki el-Kürdî (Mısır: Matbaatu Kürdistânî'l-İlmiyye, 1911), 560.

⁹⁵ İbn Kudâme, *İsbâtü Sıfâtü'l-'Ulûv* adlı eserini tecsim ve teşbih ithamlarına cevap vermek ve kalamcıların sıfatları tevil etmelerine itiraz etmek için kaleme almıştır. Bkz. Ferhat Koca, “İbn Kudâme, Muvaffakuddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1999), 20/141.

⁹⁶ İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) bu eserindeki eleştirileri, Hanbelilerden Deştî (ö. 665/1266-67) tarafından tepkiyle karşılanmıştır. O, Allah'ın sınırının olduğunu ve arşının üzerinde oturduğunu savunmak için risalesini kaleme almış ve Eşarilere çok ağır ifadelerle yüklenmiştir. Bkz. Ebû Muhammed Mahmûd b. Ebi'l-Kâsım İsfendiyyâr b. Bedrân b. Eyyân ed-Deştî, *İsbâtü'l-Had lillâhi Azze ve Celle ve bi-ennehu Kâ'idün ve Câlîsün 'alâ 'Arşih*, thk. Muslit b. Bender el-Uteybî - Âdil b. Abdillâh Âl Hamdân (Cidde, 2009), 196.

⁹⁷ Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Muhammed b. Abdilmü'min el-Hüseynî el-Hısnî, *Def'u Şübahi men Şebbehe ve Temerrede ve Nesebe zâlike ile's-Seyyidi'l-Celîl İmâm Ahmed ve Yelîhi el-Fetâva's-Sehmiyye fî İbn Teymiyye*, thk. Mustafa Abdülvâhid (Ammân: Dârü'r-Râzî, 2003), 70-83.

geleneğinin kelim karşıtlığı üzerinden şekillendiğini göstermektedir. İbn Teymiyye kelim eleştirisinde Herevî'yi referans alırken tasavvufta Geylânî'yi takip etmektedir.⁹⁸ İbnü'l-Muallim ise Geylânî'yi tevil karşıtlığından dolayı ağır ifadelerle eleştirmektedir. Kanaatimizce bu durum ayrışmanın tasavvufi boyutlarını ortaya koymaktadır. Çünkü Eşarilerle Hanbeliler ilk dönem sufileri hakkında ittifak etmekle birlikte farklı tasavvufi geleneklere sahiptirler.⁹⁹

Eş'arî geleneğe kaynağını Haris el-Muhâsibî (ö. 243/857)'ye dayandırabileceğimiz bir tasavvufi damar mevcuttur. Eş'arî'nin kelimda olduğu gibi tasavvufta önder olduğuna yapılan vurgu,¹⁰⁰ Eşariliğin tasavvufla sıkı bağına işaret etme arzusundan kaynaklanmaktadır. Bu damar Eş'arî'ye yirmi yıla yakın talebe olan İbn Hafîf eş-Şirâzî (ö. 371/982) kanalıyla sonraki nesillere aktarılmıştır. İbn Hafîf'e öğrenci olan Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) ile Kâzerûniyye tarikatının kurucusu Ebû İshâk el-Kâzerûnî (ö. 426/1035) vasıtasıyla Eşarilikle sufilik toplumda geniş kesimlere taşınma imkânı bulmuştur. Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Gazzâlî (ö. 505/1111)'nin yazdıkları eserlerle bu ikisini kaynaştırmadaki rolü ayrıca önemlidir.¹⁰¹

Aslan, Bâkılânî'nin takva ve vera' ehli olarak zikrettiği Eşarilerden bir kısmını doğrudan tasavvufla ilişkilendirdiğini belirtmektedir. Bunlar arasında tasavvufi terimlere dair *el-İbâne 'an Turukî'l-Kâsîdîn*¹⁰² adlı eserin sahibi İbn Fûrek (ö. 406/1015), Kuşeyrî'nin hocası Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027), Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö.

⁹⁸ O, Abdülkâdir-i Geylânî'nin *Fütuhu'l-Gayb* adlı eserinin beş bölümünü *Şerhu Kelimât min Fütûhi'l-Gayb* adıyla genişçe şerh etmiştir. Şerh için bkz. Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Câmi'u'r-Resâil*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Cidde: Dârü'l-Medenî, 1984), c. 2: 71-189. Ayrıca eserin münferit baskıları da mevcuttur. Bkz. Nihat Azamat, "Fütûhu'l-Gayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1996), 13/259. Makdisi, İbn Teymiyye'nin Kadîrî tarikatına mensup sufi olmanın ötesinde Abdülkâdir Geylânî'ye ulaşan bir silsile yoluyla hırka giydiğine dair somut verilerle görüşünü desteklemektedir. Bkz. George Makdisi, "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye", çev. Vahit Göktaş, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* VIII/19 (2007), 405-406.

⁹⁹ Hanbeliliğin tasavvuf karşıtı olduğuna dair yaygın kanaatin aksine zühdt ve takva merkezli anlayışın mezhebin baskın özelliği olduğuna dikkat çeken Makdisi sonraki dönem Hanbelî ulemasının da tarikat erbabı olduğunu ortaya koymaktadır. Bkz. George Makdisi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", çev. Ramazan Özmen, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* VIII/18 (2007), 301-302,305. İbn Teymiyye'nin tasavvuf karşıtı olmadığına yönelik müstakil eserler kaleme alınmıştır. Makdisi'nin 1973'te İngilizce yayımlanan makalesi 2007'de (Makdisi, "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye"), Tıblâvî'nin 1984'te Arapça yayımlanan kitabı 1989'da Türkçe'ye çevrilmiş (Tıblâvî Mahmud Sa'd, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, çev. Ali Durusoy (İstanbul: İnsan, 1989).) ve Mustafa Kara'nın 1986'da ilgili makalesi yayımlanmıştır. Bkz. Mustafa Kara, "İbn Teymiyye'nin İlk Sûfilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/1 (1986), 63-67.

¹⁰⁰ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, c. 3: 351.

¹⁰¹ Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 106-111.

¹⁰² Eserin tam adı *el-İbâne 'an Turukî'l-Kâsîdîn ve'l-Keşf 'an Menâhici's-Sâlikîn ve't-Teveffür ilâ 'İbâdeti Rabbi'l-'Alemin* olup Türkçe'ye *el-İbâne an Turukî'l-Kâsîdîn Tasavvuf İstilahları* adıyla çevrilmiştir. Bkz. Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfahânî en-Nisâbü'rî İbn Fûrek, *El-İbâne An Turukî'l-Kâsîdîn*, çev. Abdülgaflar Aslan - Ahmet Yıldırım (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014). İbn Fûrek'in tasavvuf anlayışı için ayrıca bkz. Abdülgaflar Aslan, "IV/X. Yüzyılda Kelam - Tasavvuf İlişkisi -İbn Fûrek Örneği-", *Dinî Araştırmalar* V/14 (2002), 71-74; Şaban Arğun, *İbn Fûrek'in Hayatı Eserleri ve Tasavvufla Bakışı* (Ankara: Kitabe, 2023), 62-106.

429/1037-38), Ebü't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111), İbn Tûmert (ö. 524/1130) ve Şehristânî (ö. 548/1153) bulunmaktadır.¹⁰³

Akide Eşariliği Kalaycı'nın tespit ettiği gibi, Sühreverdiyye, Ebheriyye, Kübreviyye, Zahidiyye, Halvetiyye, Safeviyye ve Kâdiriyye tarikatlarının benimsenirken Abdülkadir-i Geylânî'nin tarikatı Hanbelilerce sahiplenilmiştir.¹⁰⁴ Tasavvuf karşıtı olarak takdim edilen İbnü'l-Cevzî ve İbnü'l-Akîl'in tasavvufa değil de onun bazı uygulamalarına karşı olduğuna dikkat çeken George Makdisi; Muvaffakuddin İbn Kudâme, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin tarikat hırkası giyen birer Kadirî olduklarına dair somut veriler sunmaktadır.¹⁰⁵ Yukarıda ismi geçen tarikatlara ilaveten Şafiilerin, Kâdiriyye tarikatıyla Şeybâniyye kolu üzerinden bağ kurduğu görülmektedir.¹⁰⁶ Eşariliğin Kâdiriyye ile ilişkisi ise Yâfiyye kolu üzerinden somutlaşmaktadır.¹⁰⁷ Bu veriler Eşariliğin, içersinde Kâdiriyye'nin de bulunduğu birçok tarikatla kurduğu geniş ilişki ağını ortaya koymaktadır. Buna karşılık Hanbeliliğin Kadirilik zemininde tasavvufla kurduğu ilişkininse daha sınırlı bir çerçevede kaldığı görülmektedir.

Farklı ilim geleneklerinin taşıyıcısı olan Eşarilik ile Hanbelilik arasındaki ilişki tarihsel süreçte bazı farklılıklar gösterse de çoğunlukla rekabet üzerinden şekillenmiştir. İbn Teymiyye, Eşariliği eleştirirken Hanbelilerin kalam ve tevil karşıtı görüşlerinden faydalanmış ayrıca Şafilik üzerinden Eşariliği tenkit etmiş böylece ikisini ayrı değerlendirmiştir. Hadis taraftarı olan İbn Teymiyye, Şafililiği sahiplenirken özellikle kalam ve felsefe etkisindeki Eşariliğe ağır eleştirilerde bulunmuştur. Ona reddiye yazan Şâfiî Eşariler ise Hanbelilerden teşbih ve tecsime kayanlar üzerinden eleştirilerini sürdürmüş ve bu konuda İbnü'l-Cevzî'yi referans göstermişlerdir. Eşari ve Hanbelilerin farklı tasavvufi geleneklere sahip olması da eleştirilere yansımıştır. Eşariler, Hanbelilerin şeyhi Abdülkâdir-i Geylânî'nin seleften sayılamayacağını öne sürerek yorumlarına iltifat edilmemesi gerektiğini vurgulamışlardır.

¹⁰³ Aslan, "IV/X. Yüzyılda Kelam - Tasavvuf İlişkisi -İbn Fûrek Örneği-", 69.

¹⁰⁴ Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 240.

¹⁰⁵ Makdisi, "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye", 305-308.

¹⁰⁶ Şeybâniyye'nin kurucusu, Abdülkadir-i Geylânî'ye intisaplı Yunus b. Yûsuf eş-Şeybânî'dir. *el-'Akîdetü's-Şeybâniyye* isimli manzum akidenin kendisine ait olması güçlü bir ihtimaldir. Risale boyutundaki bu eserin bilinen bütün şarihleri Şafiî mezhebine mensuptur. Eserin ilk şarihi ise kelamcılığıyla da bilinen İbn Kâdî Aclûn'dur (ö. 876/1472). Yusuf Şevki Yavuz, "el-'Akîdetü's-Şeybâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1989), 2/258-259; Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 245. Bu bilgiler Şeybâniyye'nin Şafiî Kadirî bir yapıda olduğunu ortaya koymakta ancak Eşarilikle bağına dair yeterli veri sunmamaktadır.

¹⁰⁷ Yâfiyye'nin durucusu İbn Teymiyye karşıtlığı ve Eş'arî taraftarlığıyla bilinen Yâfiî'dir (ö. 768/1367). Bkz. Derya Baş, "Yâfiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2013), 43/176.

1.2. İbn Teymiyye'nin Mütakellim Eşarilere Yönelik Eleştirileri

İbn Teymiyye, meseleleri küllî yöntemle inceleyen bir düşünce yapısına sahiptir. O, eleştirdiği fikir ve kişileri zihnindeki büyük resim içerisinde bir yere yerleştirmeye gayret eder. Bundan dolayı onun tenkitlerinin geniş bir sahaya yayıldığı görülür. O, filozoflardan İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198), kelamcılardan Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Râzî (ö. 606/1210), mutasavvıflardan İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Konevî (ö. 673/1274) gibi önemli simaları eleştirilerinin odağına yerleştirir. Bu yönüyle İslam düşünce tarihinin büyük isimleriyle hesaplaşma ve düşüncelerini kritik etmeyi temel mesele olarak görür.¹⁰⁸ Fikriyatındaki dağınıklığın temel gerekçesi de budur. Bundan ötürü onun Eşarilik eleştirisi kelamdan, kelam eleştirisi de felsefeden bağımsız değildir. İbn Teymiyye'nin Eşarilik eleştirisinin sağlıklı bir zemine oturabilmesi için öncelikle kelam ve felsefeye yaklaşımının ortaya konması gerekir.

1.2.1. Kelam ve Felsefe Eleştirisi

Kelam ve felsefe, Müslümanlar arasında gündeme geldiği ilk dönemlerde büyük tepkiyle karşılanmıştır. Fakat süreç içerisinde bu iki ilim, İslam düşüncesi içerisinde kendisine yer bulmayı bilmiştir. Ancak Ehl-i Sünnet içerisinde güçlü bir damar kelam ve felsefe karşıtlığını sürdürmüş, Ehl-i hadîs geleneğini sahiplenen Hanbeliler ise bu akıma öncülük etmiştir. Aslında kelam ve felsefenin iç içe geçtiği dönemin mimarı olan Gazzâlî'nin kendisi bile kelamı insanı mutlak hakikate ulaştıramayacak bir ilim dalı olarak görmektedir.¹⁰⁹ Gazzâlî'nin kelamı insanı tam olarak tatmin edemeyen ve kesin imana ulaştırmaya güç yetiremeyen bir ilim olarak takdim etmesinin, İbn Teymiyye'ye kullanışlı bir zemin sunduğunu söyleyebiliriz. İbn Teymiyye, filozof ve kelamcıların delilleri ile yöntemlerini tatmin edici bulmazken Kur'an'daki ispat yöntemlerini çok daha sağlam ve ikna edici bulur.

İbn Teymiyye, felsefe eleştirisinde Gazzâlî, Râzî ve Şehristânî gibi kelamcılarının yaklaşımından istifade eder. Ancak onların değinmediği hususlar üzerinden de filozoflara tenkitlerde bulunur.¹¹⁰ Bu durum İbn Teymiyye'nin felsefi ve kelami konuları derinlemesine analiz edebildiğinin göstergesidir.

Filozofların yetkin olmadıkları metafizik hakkında konuşmalarını doğru bulmayan İbn Teymiyye, onların matematik ile fizik sahasında uzman olduklarını teslim

¹⁰⁸ Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, 12.

¹⁰⁹ Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Bugyetü'l-Mürtâd fi'r-Red 'ale'l-Mütefelsife ve'l-Karâmita ve'l-Bâtiniyye*, thk. Mûsâ b. Süleyman ed-Düveyş (Medine: Mektebetü'l-Ülûm ve'l-Hikem, 2001), 279; Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 219.

¹¹⁰ Bu tenkitler için bkz. İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 230-250.

eder. Ona göre, filozofların metafizik alandaki kısıtlı bilgileri içerisinde çok az doğru vardır. Bu doğruları anlamak ise çok zor bir iştir. Kelamcıların metafizik sahasındaki kanıtları ise daha sağlam olup bunlar, filozoflarla kıyaslanmayacak derecede doğru fikirlere sahiptirler.¹¹¹

Kelam ehli ile İbn Sînâ ve takipçilerini karşılaştıran İbn Teymiyye, kelam ehlini onlara tercih eder. O'na göre kelamcılar filozofların görüşlerini tam olarak çürütmeseler de fikirleri daha sağlamdır ve tutarsızlıkları çok daha azdır. Nedeni ise Hz. Peygamber'in yöntemine daha yakın olmalarıdır. Buradaki maksadının herhangi bir kelam ekolüne tabi olup onları desteklemek olmadığını belirten İbn Teymiyye, asıl maksadın akılla naklin yanlışlamadığı ve filozoflarca ileri sürülen görüşlerin çürütülmesi olduğunu belirtir. O bu kanaatini şöyle temellendirir:

“Eğer kitap, sünnet ve icma bir görüşün yanlışlığını ortaya koymuyorsa ve o görüş peygamberlerin getirdiği haberlere muhalif olan görüşleri çürütme niteliği taşıyorsa, o görüşü kullanan kişi yanlışlığında şüphe olmayan bir görüşü yanlışlığı bilinmeyen bir görüşle yanlışlamış olur. Bu doğru ve güzel bir tasarruftur. Akıllı olan bunu düşünsün! Yanlışlığı bilinmeyen görüşü kullanmak böyleyse gerekçesini bildiğin, ilahi nas ve diğer delillerce doğrulanan ve filozofların görüşlerini yanlışlayan bir görüşü kullanmak nasıl olur!”¹¹²

İbn Teymiyye ayet ve hadislerden hareketle yer ile göklerin var değilken yaratıldığını; ayrıca bunlardan önce de arş ve başka şeylerin yaratılmış olduğunu dile getirdikten sonra ilk olarak yaratılan şey hususunda selefin ihtilaf ettiğini, bazılarının ilk yaratılanın kalem olduğunu ileri sürdüğünü ancak çoğunluğun *arş*'i ilk yaratılan şey olarak kabul ettiğini vurgular. Ona göre ihtilafı olan hususta akıl veya nakil yoluyla bir görüşün doğruluğuna ulaşırsa, doğru kabul edilir. Ancak bu durumda muhalif olan görüşün yanlış olduğu ileri sürülemez. Çünkü doğru olduğu ispatlanmamış bu görüş kesin nas ve icmaya aykırı olan görüşler gibi değerlendirilemez. Bu prensipten hareketle İbn Teymiyye, filozofların görüşlerini çürütmede kelam ehlinin yöntemini kullanmakta bir sorun görmediğini ifade eder.¹¹³

Aklın yoluyla elde edilen bilginin nakil kanalıyla gelen bilgiye aykırı olamayacağını temel bir ilke olarak kabul eden İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber'in sözüne ve icmâa aykırı olan herhangi bir ifadenin –filozofa ya da başkasına ait olması fark etmeksizin- doğru olması mümkün değildir. Dolayısıyla yanlış olan görüş, başka bir yanlış görüşle savuşturulamaz. Bu dinen de aklen de yanlış

¹¹¹ İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 142. Filozofların yetkin olduğu ve onlardan faydalanılabilecek konular hakkında bkz. Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, 17. Metafizik sahasına giren konuların aklı aştığı ve filozofların bu alanda yetkin olmadıklarına dair ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 268.

¹¹² İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 252.

¹¹³ İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 258-260.

bir yöntem olup fayda getirmez. Çünkü bu, karşıdaki kişide herhangi bir hakikat arayışımızın olmadığı, hakikati bilsek de ona tabi olmadığımız izlenimi uyandıracaktır ki neticede muhalifimiz kendi yanlısında ısrar edecek ve batılın üstesinden gelinemeyeceği gibi gereksiz fitne ve şüphelerin yayılmasına yol açacaktır.¹¹⁴

Kelamcılarının ilâhiyyât konularında filozoflardan daha bilgili olduklarına dair genel bir tespitte bulunan İbn Teymiyye bunu bütün alanlara teşmil etmez. Konu ve mesâil bağlamında iki kesimin argümanlarını değerlendirerek hangisinin hakikate daha yakın olduğuna dair değerlendirmelerde bulunur. O; Kur'an, sünnet ve selef düşüncesi çerçevesinde inşa ettiği bir *hakikat* anlayışıyla bu iki kesimi değerlendirir.

Varlık ve *âlem* anlayışı filozof ve kelamcılarının temel ihtilaf konularındandır. İbn Teymiyye'ye göre bu konuda kelam ehli cisimlerin hudûsunu, filozoflar ise âlemin kıdemini savunmaktadır. Fakat o, iki tarafın da delillerini yetersiz ve tutarsız bularak birçok kişinin de bunu idrak ettiğini belirtir. Ona göre hakikati idrak edenler, iki grubun kullandığı delillerin ya yanlış olduğunu ya da birbirine denk olduğunu idrak ettiklerinden bunlarla doğrunun tespit edilemeyeceğinde karar kılmışlardır. Fahreddin er-Râzî'nin bu meselde tevakkuf etmesinin sebebi bu olduğu gibi İbn Rüşd ve İbn Tufeyl (ö. 581/1185) gibi filozofları şaşkına çevirip bir neticeye ulaştırmaktan alıkoyan da aynı meseledir. İbn Teymiyye, filozof ve kelamcılardan çoğunun aynı durumda olduğunu ve bir neticeye ulaşamadıklarını belirtir.¹¹⁵

İbn Teymiyye'ye göre filozof ve kelamcılarının *varlık* ve *âlem* anlayışı onları hakikate ulaştırmadığı gibi ilahi bazı gerçekleri reddetmeye ya da tevil etmeye sevk etmektedir. Allah'ın gökleri ve yeri altı günde yarattığını açıkça ifade etmesine rağmen filozofların bunu reddettiğini belirten İbn Teymiyye'ye göre, Mutezile ile Cehmiyye âlemin hudûsu meselesinde felsefecilerle tartışırken bu yaratmayı kabullenmekte fakat Allah'ın gökleri ve yeri yarattıktan sonra arşa istiva ettiğini reddetmektedir. Dolayısıyla yaratmanın altı günde gerçekleştiği ifadesini tahrif eden filozoflara karşı, kelamcılar da istivanın anlamını tahrif etmektedirler.¹¹⁶

Filozofların sudur nazariyesi ile kelamcılarının hudûs delilini karşılaştıran İbn Teymiyye, her ikisini de problemli görmekle birlikte birincilerin görüşünü daha sorunlu görür.¹¹⁷ Çünkü kelam ehli hâdis varlıkların bir faile sahip olduğunu ifade ederek cevher, araz ve hâdislerin bir fail olmadan meydana geldiklerini reddetmiştir. Ona göre kelamcılarının çıkmazı, var edenin önceden fail olmadığı halde sonradan nasıl fail

¹¹⁴ İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 266.

¹¹⁵ İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 88.

¹¹⁶ İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 146.

¹¹⁷ Sudûr Nazariyesi'nin eleştirisi için bkz. İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 154-165, 294-296.

olduğunu kavrayamamalarıdır. Şayet felsefeciler onları bu hususta eleştirse kendileri daha fazlasını hak ederler. Çünkü akıl bir fâil olmaksızın cevher, araz ve hareketin meydana gelmesini kabullenmez ve bunu daha büyük bir yanlış olarak değerlendirir.¹¹⁸

İbn Teymiyye kelamcılarının filozoflarla tartışırken onların yöntemi¹¹⁹ olan cehalet ve zulüm yollarına müracaat etmek suretiyle yanlışlarına ortak olduklarını ileri sürer. Ona göre, Mutezile'nin bu yanlışına Gazzâlî, Şehristânî ve Fahreddin er-Râzî de düşerek kimi durumlarda filozofların doğru olan görüşlerine karşı çıkıp doğru olmayanı dayatmış, kimi durumlarda da onların batıl olan görüşlerini tasdik etmişlerdir.¹²⁰

Kelamcılarının filozoflarla tartışırken kitap, sünnet ve icmâda kaynağı olmayan birçok şeyi mutlak hakikat olarak savunduklarını ifade eden İbn Teymiyye, bütün cisimlerin yokken meydana geldiği ve hepsinin de yok olacağı görüşünü bu bağlamda zikreder. Ona göre, filozofların muhdes ile kadîmi, ezeli ve ebedi olarak kabul etmelerine itiraz eden kelamcılarının bunlara karşı koyarken kadîm olanı hâdis olarak nitelemesi ve tüm yaratılmışların yok olacağını ileri sürmesi de aynı hatalı bakış açısının ürünüdür. İbn Teymiyye, kelam ehlinin bu tarz fikirlerinin kitap ve sünnette karşılığının olmadığını ve bunları reddetmek gerektiğini vurgular.¹²¹

İbn Teymiyye kelamcılarını, âlemin hudûsu meselesinde kullandıkları öncüller ve kavramlar dolayısıyla da eleştirmektedir. Ona göre gökler ile yerin sonradan yaratıldığını ispatlamak için böylesi bir yola girmeye gerek yoktur. Bu husus, nakil yoluyla kolayca öğrenilebilir. Selef ve imamlar bu delili kötülerken, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36) bunun dine sonradan dâhil edildiğini; peygamberler, sahabe ve tabiin tarafından kullanılmadığını ifade etmiştir.¹²² Filozofların inananlara musallat

¹¹⁸ İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 134. İbn Teymiyye bu hususu şöyle formüle eder : “Kendisinde herhangi bir şey meydana gelmeksizin daha önce bir şey yapmazken sonradan yapan bir zatın varlığı muhaldir” derlerse onlara şöyle denir: “Kendisi için herhangi bir şey meydana gelmeksizin kendisinden sürekli bir şeyler sudûr eden zâtın varlığı daha çok imkansızdır ve diğerine nispetle daha yanlıştır. Çünkü onda hangi açıdan bir imkansızlık varsa bunda daha şiddetlisi vardır. Zira hâdislerin O'ndan meydana gelmesi O'nda herhangi bir şeylerin meydana gelmesini gerektirmiyorsa kendisinden –daha önce yokken-sonradan bir şeylerin meydana gelmesi, kendisinde bir şey meydana gelmeksizin mümkündür. Bu O'nda bir şeylerin meydana gelmesini gerektirirse kendisinde herhangi bir şey meydana gelmeksizin, ezelden ebede O'ndan hadisler meydana gelir” diyen kişinin bu iddiası ‘şeyler ezelde değil de sonraki bir durumda O'ndan meydana gelir’ diyenin iddiasına göre daha büyük bir yalandır. Bu varsayıma göre hâdisler varsayılan bazı vakitlerde O'ndan meydana gelir’ diyen kişinin bu iddiası bu varsayıma göre hâdisler tüm vakitlerde ezelden ebede O'ndan meydana gelir’ diyen kişinin iddiasına nispetle daha az hatalıdır.” Bkz. İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 138.

¹¹⁹ Barlak, İbn Teymiyye'nin filozofları yöntem konusunda üç noktadan eleştirdiğini belirtmektedir. Bunlar aklın konumu, nasların tevili ve mantığın işlevidir. Bkz. Muzaffer Barlak, “İbn Teymiyye'nin Felsefî Yöntem Eleştirisi ve Müslüman Filozofları Tekfir Etme Gerekçeleri”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 81 (2020), 365-369.

¹²⁰ İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 270.

¹²¹ İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 274.

¹²² İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 38-40.

olmasını da bu delildeki problemlere bağlayan İbn Teymiyye hudûs deliliyle ilişkili olarak ortaya çıkan problemleri şöyle dile getirir:

“Cehm b. Safvân’ı (ö. 128/745-46), sıfatları nefyetmesiyle birlikte cennet nimetlerinin son bulacağını söylemeye iten ve Ebû’l-Hüzeyl’i (ö. 235/849-50) sıfatları nefyetmesi yanında cennet ve cehennem ehlinin hareketlerinin son bulacağını söylemek durumunda bırakan şey, bu delilin ta kendisidir. Yine bu delil Mutezile’yi ve onlar dışındaki bazı kişileri Kur’ân’ın yaratılmış olduğunu söylemeye, ahirette Allah’ın görüleceğini inkara, sıfatların nefyine ve diğer bazı görüşlere sürüklemiştir. Ebû’l-Meâlî’yi istirsâl meselesine ve daha birçok meseleye iten de yine bu delildir. Bunlar gibi daha birçok mesele mevcuttur.”¹²³

Kelamcıların kullandığı hudûs delilinde bulunan zayıflık ve problemlerin, filozofların din ehlini tenkit etmesine yol açtığını ifade eden İbn Teymiyye’ye göre, aralarında Fahreddin er-Râzî’nin de bulunduğu bazı mütekellimler, bu meselede kelamcılarla filozofların delillerini bir birine denk görerek şaşkınlığa düşmüşlerdir. Dolayısıyla bu delil yerine Allah’ın sani‘ olduğunu ispatlayacak net ve sade birçok delil mevcuttur.¹²⁴

İbn Teymiyye kelamcıların ıspat-ı vacipte kullandığı kavram ve öncüllerden çoğunun kitap ve sünnette dayanağı olmadığını, selef uleması ile ümmetin imamlarının bunları kullanmadığını ifade eder. Ona göre, yaratılmışların (varlıkların) *yoktan* meydana geldikleri ifadesi¹²⁵ de bazı kelamcıların kullandığı bu kabildeki sözlerdendir. Kur’an’ın bu konuda delil olarak öne sürdüğü husus; insanın kendi kendisini yaratmadığı ve daha önce bir şey değilken Allah tarafından yaratılmış olduğudur.¹²⁶

İbn Teymiyye’ye göre, Kur’an’ın sunduğu insanın kendi nefsi ve mahlûkatın yaratılışından yola çıkarak Allah’ın varlığını kabullenmesini içeren delil son derece anlaşılırdır üstelik kelamcılarla filozofların kullandığı hudûs ve imkân gibi delillere ihtiyaç bırakmayacak kesinliktedir. Bundan dolayı bu Kur’anî yöntemi esas alan selef ve imamlar kalam ilmine ihtiyaç duymamışlardır.¹²⁷

1.2.2. Mutezile ve Eşarilik Eleştirisinin Ölçütü Olarak Selef Yöntemi

Mutezileye nazaran Eşarilerin kitap ve sünnette daha yakın olduğunu teslim eden¹²⁸ İbn Teymiyye, selefın yöntemini takip eden ıspat ehlinin en doğru usulü benimsediğini ifade eder. O, Mutezile ve Eşariler arasında yaptığı kıyaslamalarda selef yolunun sahihliğine dikkat çeker.¹²⁹ Bezzâr’a göre, kalam ehlinin sözlerine dalarak

¹²³ İbn Teymiyye, *Hudûsu’l-Alem*, 40.

¹²⁴ İbn Teymiyye, *Hudûsu’l-Alem*, 42-44.

¹²⁵ İfade şöyle geçmektedir: إن الموجودات، أو إن المخلوقات وجدت أو كانت من عدم

¹²⁶ İbn Teymiyye, *Hudûsu’l-Alem*, 16.

¹²⁷ İbn Teymiyye, *Hudûsu’l-Alem*, 46.

¹²⁸ İbn Teymiyye, *Hudûsu’l-Alem*, 270.

¹²⁹ İbn Teymiyye’nin Kur’an ve hadis merkezli bir akılcılığı inşa çalıştığı fakat bunun takipçileri tarafından pek de geliştirilemediği ifade edilmektedir. Bkz. Özervarlı, *İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodolojisi*, 167. Onun akılcı teolojisinin boyutları hakkında geniş bilgi için bkz. Özervarlı, *İbn*

doğruyu yanlıştan, kabuğu özünden ayırmak isteyen ulemadan birçoğu, kelamcılarının birbirine denk sayılabilecek delilleri ile yöntemleri arasında tercih yapmakta zorlanmışlardır. Bunlar ta'tîl fikrine ve şüpheyi dalma korkusu içerisinde kaldıkları esnada İbn Teymiyye'nin eserleriyle tanışmışlar ve bu sayede kelamcılarının şüphelerinden kurtularak aydınlığa ulaşmışlardır.¹³⁰

İbn Teymiyye, kelamı hakikate ulaştıran bir ilim olarak takdim edenlerin tamamına itiraz eder. Ona göre kelam *tevhid ilmi* ve *usûlü'd-dîn* olarak takdim edilemez. Çünkü Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiîn kelam yöntemini kullanıp tavsiye etmemiş; Süfyân, Evzâî, Şafîî, Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Yahya, İbn Mübârek, Ebû Hanife ve Ebû Yusuf gibi mezhep imamı onu hoş karşılamamış ve insanları kelamla meşguliyetten men etmişlerdir.¹³¹ O; İbn Küllâb, Eş'arî ve Kalânîsî'nin kelam yöntemini bidat ehli olan Mutezile'den aldığını, Eş'arî'nin kırk yıl boyunca görüşlerini savunduğu Mutezile'den ayrıldıktan sonra onların usulünü kullanmaya devam ettiğine dikkat çekerek bu yöntemin *tevhid ilmi* ve *usûlü'd-dîn* olamayacağını vurgular.¹³²

İbn Teymiyye, Eş'arî kelamcılarının kelam ilmini dinin temeli olarak görüp, ona İslam inancını pekiştirme; filozofları ve Mutezile'yi savuşturma misyonu yüklediğini fakat bu usulün, dini temelinden yıkarak düşmanların saldırısına açık hale getirdiğini, Hz. Peygamber'in sözlerini yalanlama ve sahabe ile selefi yerme sonucunu doğurduğunu ifade eder. O, Eşarilerin Allah'ın sıfatlarını tevil ederek Mutezileyle aynı duruma düştüğünü, filozoflarınsa bunu daha ileri noktaya taşıdığını belirtir. Buna karşın Kur'an ve hadisteki bilgilerle selef ve imamlardan aktarılanlara tabi olan ıspat ehlinin, Allah'ın sıfatlarını, onun âlemin fevkinde olduğunu tıpkı Eşarilerin haşrin cismaniliği ve şeriatın açık hükümlerini kabullendiği gibi ikrar ettiğini ileri sürer. İbn Teymiyye'ye göre selefın izinden gidenlerin savunduğu hususlar, Eşarilerin Mutezile ve filozoflara

Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi, 115-161. Krş. Hüseyin Aydın, "İbn Teymiyye'nin Nasçı Akılcılığının Kelâmî Açısından Değerlendirilmesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/1 (2014), 133-181; Erkan Kurt, "İbn Teymiyye'nin Selefî Kelâmı: Tarihsel ve Yapısal Bir Analiz", *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/31 (2017), 81-108.

¹³⁰ Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. Ali el-Bezzâr, *el-A'lâmü'l-'Aliyye fî Menâkıbi Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, thk. Selâhaddin el-Müneccid (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1976), 33. İbn Teymiyye'nin taraftarları onun tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili vb. alanlardaki üstünlüklerini sıralarken kelam ve felsefeye vukûfiyeti hususunda çoğunlukla sessizliğe bürünmüşlerdir. Bu durum, İbn Teymiyye'nin de mensubu olduğu Hanbelî geleneğin kelam ve felsefe karşıtlığı ve bu ilimlere bigâne oluşuyla izah edilebilir. Zehebî ise, İbn Teymiyye'nin kelam ve felsefede de bir numara olduğunu ifade etmekten çekinmemiştir. Bkz. İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdü'd-Dürriyye*, 22.

¹³¹ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 559-562.

¹³² İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 563. O, tevhidin ne olduğu ve ondan ne anlaşılması gerektiğini ayet ve hadislere müracaat ederek ortaya koymaya çalışır. Bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 564-567.

karşı savunduğu meâd, sırat, mîzan, havz, şefaât ve münker nekir gibi hususlarla kıyaslandığında daha fazla ilmi değeri haizdir.¹³³

İbn Teymiyye'ye göre Eşariler; nasları tevil eden Mutezile'ye karşı Allah'ın hayat, ilim, kudret, sem' ve basar sahibi olduğunu kitap ve sünnetteki ifadelerle ispatlamaya çalışırken Allah'ın muhabbet, rıza, gazap, makt (hoşlanmama), ferah ve dahk niteliklerine sahip olduğunu ispatlayanlara karşı nasları tevil ettikleri için bu konuda net bir çizgiye sahip değildirler. Neyin tevil edileceği meselesinde de çelişki içerisindedirler. Yine ona göre kelamcıların ekserisi, akılla ıspat edilemeyen tevil edilmesi gerektiğini, ispatlanabilen için bunun mevzubahis olmadığı görüşündeyken bazıları ilahi nur ve keşifle bilinenlerin kesinlik değeri taşıdığından tevil konusu olamayacağını, bunun dışındakilerin tevil edileceğini ileri sürmüştür. İki görüşü benimseyenleri de dalalette gören İbn Teymiyye bunların yanlış ve çelişkilerini beş maddede zikreder.¹³⁴

Selef usulünü akıl ve şariat açısından kelam yönteminden üstün tutan İbn Teymiyye, bu görüşünü birçok örnekle destekler. Ona göre selef, Allah'ın arşının üzerinde ve mahlûkattan ayrı oluşunu savunurken Eşarilerin Mutezile ve filozoflara karşı müdafaa ettiği bedenlerin haşri gibi konularda daha sağlam delillere dayanmıştır. O, kabirdekilerin sesinin duyulmasının inkârı ve miracın bedenle gerçekleşmediğine dair seleften Mutezile'nin görüşüne uygun rivayetlerin bulunmasına karşın Eşarilerin savunduğu *Allah âlemin ne içinde ne de dışındadır ve arşının fevkinde değildir*, görüşüne dair seleften tek bir rivayetin bulunmadığını belirtir. İbn Teymiyye'ye göre Mutezile'nin rü'yetullah meselesinde başvurduğu tevil, Eşarilerin uluvv konusundaki tevilinden daha hafif kalmaktadır. Yine ona göre, sahabe arasında Hz. Peygamber'in miraçta rabbiyle görüşmesi konusu gündem olmuş fakat onlar, *Hiz. Muhammed Allah'ı gözleriyle görmüştür* şeklinde bir ifade kullanmamıştır. Ona göre, Eşarilerin *gözle görmeyi* savunurken Hz. Peygamber'in göklerin fevkindeki Allah'a çıkarılmadığını ileri sürmeleri selefın anlayışına tamamen aykırıdır. İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in uykusunda miraca çıkarıldığına dair selef ulemasının görüşünü benimseyen Mutezile'nin sağlam bir delile dayandığını, seleften zayıf isnatla aktarılan Hz. Peygamber'in Allah'ı gözleriyle gördüğüne dair görüşü benimseyen Eşarilerin ise daha zayıf bir delile tutunduğunu söyler. O, Eşarilerin rü'yetullah ve halku'l-Kur'ân

¹³³ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 628.

¹³⁴ Nassın tevili konusunda İbn Teymiyye'nin eleştirileri, Eşarilerdeki sufi ve kelamcı farklılığını ön plana çıkarması açısından önemlidir. Bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 624-625.

üzerinden Mutezile'yi eleştirerek Müslümanlar nazarında meşruiyetini tesis ettiklerini ifade eder.¹³⁵

Eşarilerin bu meşruiyet zeminini kullanarak Mutezile'ye karşı kendilerini konumlandırıp Ehl-i Sünnet'e nispet ettiklerini fakat hakikatin böyle olmadığını ileri süren İbn Teymiyye, iki mezhebi karşılaştırarak bazı çıkarımlarda bulunur. O'na göre Eşariler Allah'ın âlemin içinde ve dışında olmadığı, semavatın fevkinde bir rab ve arşın üzerinde bir ilah bulunmadığı bidatini açıkça savunurken Mutezile bunu gizlice benimsemiş ama ilan etmemiştir. O, Allah'ın arştaki uluvviyyeti meselesinin Eşarilerin Mutezile'ye karşı savunduğu rü'yetullah meselesinden çok daha sağlam delillere dayandığı kanaatindedir.¹³⁶

İbn Teymiyye Eşariler ve Mutezile'yi kelâmullaha yaklaşımları üzerinden kıyaslar. Ona göre Eşariler, kelamla kaim olanın mütekellim olduğunu ve Allah'ın cisimleri konuşturmak suretiyle konuşmadığını aksi halde konuşturulan cismin mütekellim olacağı fikrini benimsedikleri için Allah'ın kelamı cisimde yaratmak suretiyle konuştuğunu ileri süren Mutezileden daha hayırlıdır. İbn Teymiyye, Eşarilerin bu yaklaşımını selefin görüşüne uygun bulur. Ona göre, Mutezile ise Cebrâil'e nazil olan Kur'an'ın kelâmullah olduğu görüşüyle onun mecazen kelâmullah olduğunu savunan Eşarilere nazaran selefe daha yakındır. O, Cüveynî gibilerinin kelamı müşterek addetmesinin Ehl-i sünnet'in görüşüyle örtüşmediği kanaatindedir. Çünkü İbn Teymiyye'ye göre Ehl-i sünnet sözü ilk söyleyene nispet eder, onu tebliğ eden sözün sahibi değildir. Hz. Peygamber'in hadisini aktaran kişi, hadisin sahibi olmadığı gibi bir şairin şiirini aktaran da onun sahibi değildir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği kelamın sahibi de kendisi değildir. Ona göre Ehl-i sünnet, karinin okuduğu Kur'an'ın Allah kelamı olduğunu, sesin ise kariye ait olduğunu ifade etmiştir. İbn Teymiyye, Kur'an'ın harfleri ve nazmını mahlûk kabul etmede Eşarilerle Mutezile'nin hemfikir olduğunu söyler. Fakat ona göre, Mutezile Kur'an harfleri ve nazmını Allah kelamı olarak kabul ettiği için Eşarilerden daha hayırlıdır.¹³⁷

¹³⁵ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 629. İbn Teymiyye, kimi konularda Mutezile'ye muhalifken kimi konularda onlarla hemfikir olmanın getirdiği iki temel probleme işaret eder. O, sıfatların ta'tilinde onlarla aynı düşüncedeyken rü'yet ve Kur'an'ın mahlûk olmadığını aklen ispatlamaya çalışmayı ukelânın cumhuruna göre geçersiz bir iddia olarak zikreder. Çünkü rü'yet ve kelâmullah meselesindeki açıklamaları Eşarileri, Mutezile'nin saldırısına açık hale getirmiş ve Ehl-i sünnetin hedef alınmasına neden olmuştur. İbn Teymiyye'ye göre, Mutezile karşıtlığını bayraklaştıran Eşariler, bazı konularda onlara yaklaşmış bazılarındaysa onlarla aynı duruma düşmüşlerdir. Bir yönüyle Mutezile'ye muhalif olan Eşariler başka bir yönüyle onlarla hemfikir olmuş; akıl, şeriat ve sünnete bazen biri bazen de diğeri daha uygun görüşleri benimsemiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 632.

¹³⁶ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 630.

¹³⁷ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 632-634. Mutezileyle Eşarilerin bu konudaki görüşünün daha geniş kritiği için bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 634-638.

Eşarilerin *esmâ* ve *ahkâm* meselesinde Mutezile'nin bidatlerine yine bidatle karşı koyduğunu belirten İbn Teymiyye, Eşarileri onlara benzemekle itham eder. Mutezile'nin iman tanımına söz ve amellerin tamamını dâhil etmesiyle ümmetin selefinin görüşüne uyduğunu ama büyük günah işleyen hakkındaki hükümle sefeye muhalefet ettiğini ifade eder. Çünkü Mutezile Müslüman kimliğiyle büyük günah işleyenin mümin ya da kafir değil fasık olduğunu, fasıkların şefaati vb. yollarla ateşten çıkmadan orada ebedi kalacaklarını savunmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre Eşarilerse ırcâ ve cebr görüşüyle Cehmiyye'ye uyararak selefin görüşünü terk etmiştir. Çünkü onlar iman için dilin ikrarını gerekli görmeyerek kalbin tasdikini yeterli bulmuş, büyük günah işleyenin ateşe girip girmeyeceğini bilmiyoruz diyerek sefeye muhalefet etmiş ve Mutezile'den daha kötü bir yol benimsemiştir.¹³⁸

İmanın kalple lisanın sözü olup kalp, dil ve azaların amelini kapsadığını, artıp azaldığını savunan İbn Teymiyye'ye göre bu yaklaşım, fırka-i nâciyenin usulüdür. İbn Teymiyye muhalifleri onun bu yaklaşımıyla, imanı *tasdik* veya *tasdik ve ikrardan* ibaret gören Ehl-i sünnet mensubu birçok kişiyi fırka-i nâciyenin dışına çıkardığını belirtmişlerdir.¹³⁹

Kader konusunda iki mezhebi kıyaslayan İbn Teymiyye Eşarileri, Mutezile'nin fasit düşüncesine ortak olmakla itham eder. O, kulların fiillerini yaratanın Allah olduğunu inkâr eden Mutezile'nin Allah'ın iradesini, rızası ve muhabbetiyle eşdeğer gördüğünü; emrettiği şeye rıza gösterip sevdiğini ve sadece irade ettiği şeyi emrettiği görüşünde olduğunu belirtir. Bu yönüyle Eşariler de Mutezile gibi iradenin muhabbet ve rızayla aynı anlama geldiğini söylemiştir. İbn Teymiyye'ye göre, kulların küfür ve isyan dâhil bütün yaptıklarını Allah'ın sevip rıza göstererek irade ettiğini savunan, Allah'ın küfre rızasının olmadığı ve fesadı sevmeyişini beyan eden ayetleri, müminlerin küfrüne rıza göstermeyişi ve fesadını sevmeyişini şeklinde tevil eden Eşariler, Allah'ın Firavun ve İblis gibilerinin iman etmelerine rıza göstermeyip küfürlerine rıza gösterdiği sonucunu çıkartmıştır. Ona göre bu izahattan Allah'ın fesadı sevip ona razı olduğu, fesadı irade ettiği neticesi çıkmaktadır.¹⁴⁰

İbn Teymiyye, *istitâat* konusundaki görüşleri dolayısıyla da Eşarileri hedef alır. Mutezile'nin lütuf teorisine¹⁴¹ itiraz eden Eşarilerin, kul hakkında bilinenden başkasının takdir edilmediği ve istataatin fiilden önce bulunmadığına dair görüşüne, *istitâatin*

¹³⁸ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 639.

¹³⁹ İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdû'd-Dürriyye*, 180.

¹⁴⁰ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 640.

¹⁴¹ Mezheplerin lütuf meselesine yaklaşımı hakkında bkz. İlyas Çelebi, "Lutuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2003), 27/239-241. Mutezile'nin lütuf anlayışının irade boyutu için bkz. Mahsum Aytepe, *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 55-63.

insana nispet edildiği ayet ve hadisleri zikrederek cevap verir. O, Eşarilerin bu görüşünden Allah’a iman etmeyen buna kadir olmadığı ve itaati terk edeninse buna güç yetiremediği neticesinin çıktığını söyler. İstitâatin iki çeşit olduğunu ileri süren Kaderiyye’nin görüşünü, eylemde bulunmadığı sürece kulda istitâat olmadığını savunan Eşarilerinkine kıyasen Kur’an ve sünnete daha yakın bulur. Mutezile’yi kulların fiillerini yaratanın Allah olmadığını, Eşarileri ise fiilin oluşmasında kulu pasifize edip kesb ile fiili net olarak birbirinden ayırmadığı için eleştiren İbn Teymiyye, Ehl-i sünnet ve’l-cemâat’ın “Kul gerçek anlamda eylemlerinin failidir ve Allah, faili eylemde bulunacak tarzda yaratmıştır.” görüşünde olduğunu ifade eder.¹⁴²

İbn Teymiyye, Eşarilerin *hüsün ve kubuh* konusunda aklın değil naklin belirleyici olduğunu ileri sürmekle şeriatı yücelttikleri vehmine kapıldıklarını belirtir. Fakat ona göre bu problem hicri üçüncü asırda fukaha arasında çıkan bir tartışma olup selefın bu yönde bir görüşü yoktur. Eylemdeki *hüsün ve kubuh*un akılla bilinmesi hususu, hadis ve kelam ehline de tartışılmış ancak kesin bir sonuca varılamadığı için bunun mutlak hakikat şeklinde Eşarilerce dayatılması kabul edilemez. Cüveynî ve Bâkılânî’nin muhaliflerine yönelik eleştirilerini sağlam bulmayan İbn Teymiyye, Ebü’t-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058)’nin bu konudaki delilini ise tamamen geçersiz bulur. Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233)’nin, “Hüsün ve kubuh arazdır, arazsa ancak arazla kaim olur.” görüşünü mugalata ve cehalet olarak niteler.¹⁴³

Kelam yöntemini benimseyen Eşarilerin sıfatlar, kelâmullah, rü’yet, esma ve ahkâm meseleleriyle, kader konusunda tevile başvurmak suretiyle kitap, sünnet ve ümmetin selefine muhalefet ettiğini ileri süren İbn Teymiyye’ye göre Eşarilerin Mutezile’yi itibarsızlaştırmaya hakkı yoktur. Çünkü Mutezile’nin sünen, asâr ve selefın icmâına muhalefet ederek ortaya attığı fikirlerin benzerini Eşariler de ortaya atmış hatta kimi konularda daha ileri gitmişlerdir. Dolayısıyla selefın Mutezile’yi itham ettiği hususlar Eşariler için de aynı şekilde geçerlidir.¹⁴⁴

İbn Teymiyye 73 fırka hadisine dayanarak kurtuluşa erecek olan kesimin itikadının Hz. Peygamber, sahabe ve onlara tabi olanlar tarafından aktarıldığını ve kendisinin itikat noktasında aktardığı hususların tamamının sahabeden mervi olduğunu

¹⁴² İbn Teymiyye, *el-Fetâve’l-Kübrâ*, c. 6: 640-641.

¹⁴³ İbn Teymiyye, *el-Fetâve’l-Kübrâ*, c. 6: 611.

¹⁴⁴ İbn Teymiyye, *el-Fetâve’l-Kübrâ*, c. 6: 642. İbn Teymiyye, yöntem konusunda Mutezile’yi örnek alan Eşarileri *Mutezile’nin çömezleri* olarak niteler. Mutezileninse filozofların yöntemini aldığını belirtir. Ona göre Mutezile mezhebi sıfatları nefyederek kendisini Tevhid ehli olarak tanımlarken Eşariler de bazı sıfatları nefyederek aynı ismi sahiplenmektedir. İki mezhep mensupları da kelam ilmini *Usulü’l-dîn* olarak niteleyerek selefı muhalefet etmekte, Kitap ve sünnetle sabit olan iman esaslarını *akliyyat* kapsamında değerlendirmektedir. Neticede Eşariler, Âlemin hudûsu meselesinde filozoflara galip gelememiş, sıfatlar konusunda da Mutezile’ye üstünlük sağlayamadığı gibi batıl ve çelişkili bazı fikirleri savunmak zorunda kalmıştır. Bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâve’l-Kübrâ*, c. 6: 643-646.

ileri sürer. Ona göre, itikat ile ilgili konularda buna aykırı fikir beyan edenlerin helak olanlardan olması da gerekmez. Çünkü bu durumdaki kimse Allah'ın hatasını bağışlayacağı bir müctehid olabileceği gibi; hüküm verdiği konu hakkında delillerin kendisine ulaşmadığı bir kimse de olabilir. Ayrıca, yaptığı iyilikler karşılığında Allah'ın bu kişiyi bağışlaması da muhtemeldir. Üstelik Allah'ın cehennem azabı ile yaptığı tehdide (vâid) muhatap olan kişi hakkındaki bu cezanın derhal gerçekleşmesi gerekmez. Çünkü tevbe, iyiliklerin kötülüğü gidermesi ya da günahın bağışlanması ihtimal dâhilindedir. Netice itibariyle Hz. Peygamber ve ashabından aktarılan bu itikada ittiba önceliklidir ve buna tabi olan kurtuluşa erecektir. Bunun aksine bir şeyi itikat olarak benimseyen kimsenin azaptan kurtulup kurtulamayacağı ise net değildir.¹⁴⁵

İbn Teymiyye bu değerlendirmesiyle kelam yöntemini benimseyenlerin yanlış bir yola girdiklerini ifade etmektedir. Onlara yönelik ağır eleştirilerine rağmen onların Allah tarafından bağışlanabileceklerini ifade ederek kapıyı açık bırakmakta ve tekfirden kaçınmaktadır.

1.2.3. Eleştirilerin Odağındaki Mütakellim Eşariler

Eşarilerin kelam ilmine yükledikleri misyon ve onu, dinin esası olarak takdim etmeleri, İbn Teymiyye'nin onlara yönelik eleştirilerinin temelini oluşturur. O, kelami tartışmaları ilgilendiren konu ve kavramların tevhid ilkesiyle izah edilmesine itiraz eder. Kelam ilmi karışıklığını tevhide yönelik bir itiraz olarak değerlendiren Eşarileri, konuyu saptırmakla itham eder. İbn Teymiyye, Eşarilerden İbn Fûrek (ö. 406/1015)'i Allah'ı tek mütakellim olmakla, Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Cüveynî'yi ise O'nu bölünme ve parçalanmaktan münezzeh olmakla niteleyip bu hususları, tevhidin vazgeçilmez esası olarak takdim ettikleri için eleştirir. Ona göre Küllabîlerle Eşariler bu fikirleri Cehmî Mutezilîlerden almışlardır. Çünkü Cehm, Allah'ın *vâhid* ve *ehad* ismini üç manayla tefsir etmekte; birinci mananın bölünemez, parçalanamaz, çoğalamaz ve terkipten oluşamaz olduğunu ileri sürmektedir.¹⁴⁶

İbn Teymiyye Eş'arî mütakellimlerden Bâkılânî, Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî'yi, kelamı kesin sonuçları olan usûlî'd-dîn olarak; fikhî ise zanniyyât ile malul bir ilim şeklinde takdim ettikleri gerekçesiyle eleştirmektedir. Ona göre fukaha, sufi ve hadis ehlinde olanlar dahi kelamcıların bu bozuk anlayışına tabi olmuştur.¹⁴⁷

¹⁴⁵ İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdû'd-Dürriyye*, 181-182.

¹⁴⁶ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 548.

¹⁴⁷ Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Medine: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991), c. 1: 48-49.

Eşarilerin bir kısmının Cehmiyye ve Mutezileye uyarak havâdisin Allah’a hulul edemeyeceği fikrini benimsediğini belirten İbn Teymiyye’ye göre bu anlayışın neticesinde Allah’ın *sonradan arşa ve semaya istiva etmesi* gibi özellikleri tatil edilmekte üstelik bu konuda tatmin edici akli bir açıklama da yapılmamaktadır. O, Cüveynî’nin *el-İrşâd*’ında sonradan yaratılanların Allah’a hululünü reddetmek için ileri sürdüğü argümanları tatmin edici bulmadığı gibi cevher ve arazla ilgili açıklamalarının daha büyük sorunlara yol açtığı kanaatindedir.¹⁴⁸ Râzî’nin nihai görüşünü yansıtan son eseri *el-Metâlibü’l-‘Âliye*’de cisimlerin hudûsu hakkındaki delilleri birbirine denk gördüğünü belirten İbn Teymiyye, kimi Eşarilerin hararetle savunduğu Allah’ta havâdisin kaim olamayacağı kanaatinin mezhebin en önemli simaları tarafından bile benimsenmediğine ve Eş‘arî’den âlemin kıdemi hakkında delillerin denkliğine dair bir görüş nakledildiğine dikkat çekmektedir.¹⁴⁹

İbn Teymiyye’ye göre, İbn Küllâb’ın izinden giden Eş‘arî, Allah’ı mahlûkattan ayrı değerlendirip uluvv sıfatını ispatladığı için Mutezileye göre sünnete daha yakın bir konumdadır. O, sonraki Eşarilerin haberi sıfatları ve uluvv sıfatını nefyederek en hayırlılarınınsa onu sem‘î sıfatlardan saymak suretiyle Eş‘arî’nin yolundan ayrıldığını ileri sürer.¹⁵⁰

Eşarilerden kimin selef anlayışına daha yakın ve uzak olduğu konusunda bir sıralama yapan İbn Teymiyye’ye göre kelamla felsefeyi mezceden Râzî ile Âmidî gibileri selef akidesine en uzak noktadadır. Sonra Allah’ın sıfatlarını ispatlama ve tevhid hakkındaki görüşünden dolayı Cüveynî ve emsalleri gelir. Ardından sırayla Bâkılânî (ö. 403/1013), Eş‘arî ve İbn Küllâb (ö. 240/854) gelir. İbn Küllâb ise selefte diğerlerinden daha yakındır.¹⁵¹ Bu sıralama her ne kadar tarihsel duruyorsa da kelam ve felsefeyle olan ilişkinin boyutuyla izah edilmesi daha isabetlidir. Gerçi Eşarilerin felsefî konuları kelama dahil etmesi tarihsel sıralamayla örtüşse de gelenek içerisinde akideyi ön plana çıkarıp felsefe ve kelama mesafeli olan bir kesim hep var olagelmıştır. Ayrıca İbn Teymiyye’nin Horasan Eşarilerinden İbn Fûrek’i Irak Eşarilerinden el-Bâhilî, İbn

¹⁴⁸ İbn Teymiyye, *el-Fetâve’l-Kübrâ*, c. 6: 548-556.

¹⁴⁹ İbn Teymiyye, *el-Fetâve’l-Kübrâ*, c. 6: 557. Havâdisin Allah’a hululünü imkânsız gören Eşarilerin bu görüşünün kelâmullah tartışmalarına yansıdığını düşünen İbn Teymiyye’ye göre Eşariler harfleri kelâmullahın dışında değerlendirmiş Cüveynî ve Râzî bu yanlış izale etmek için çabalamış fakat pek de başarılı olamamışlardır. Bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâve’l-Kübrâ*, c. 6: 627.

¹⁵⁰ İbn Teymiyye, *el-Fetâve’l-Kübrâ*, c. 6: 631.

¹⁵¹ Ebü’l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Minhâcû’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmîatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986), c. 3: 293.

Mücâhid ve Bâkılânî'ye nazaran selef anlayışına daha uzak görmesini Horasan ehlinin kelim, felsefe ve yabancı kültürlerle olan temasıyla izah etmek mümkündür.¹⁵²

Haberi sıfatların anlaşılma biçimi Ehl-i hadîs ile kelim yöntemini benimseyenler arasındaki temel ihtilaf konularındandır. Özellikle müteahhirîn dönem Eşarilerinin haberi sıfatları tevil etmesi, İbn Teymiyye'nin aşırı tepkisine yol açmıştır. Ona göre sıfatlar konusunda nefy yolunu tercih edenler Cehm b. Safvân'a tabi olmuş, sıfatları yorumlamakla selefin yolunu terk etmiş ve kelamcıların yöntemini benimsemiştir. Kelamcılarsa Kur'an ve sünnetin yöntemini terk edip kelim usulüne tutunduklarından İmam Şafî'nin ifadesiyle ayakkabı ve sopalarla dövölüp insanlar arasında dolaştırılmayı hak etmiştir.¹⁵³ İbn Teymiyye üslubunu daha da sertleştirerek Allah'ın sıfatlarını hakiki manalarının dışına taşıyarak nefyeden, bilinen anlamlarının dışındaki anlamlara hamlederek yorumlayanları Karâmita, Bâtıniyye ve Sûfestâiyye'ye benzetir.¹⁵⁴

İbn Teymiyye Eşarilerin akli çelişkilerinin sayılamayacak kadar çok olduğunu ileri sürer. Ona göre, arazların yüce Allah'ta kaim olmadığını, sıfatlarınsa kaim olduğunu savunmak çelişkidir. İbn Teymiyye'ye göre, Eşariler mahlukat söz konusu olduğunda örneğin insanda hayat, ilim, kudret, irade, hareket ve sükûn gibi nitelikleri araz olarak nitелеmekte, arazla sıfatı ayırmayıp aynileştirmekte; yaratıcı söz konusu olduğundaysa onun arazla nitelenemeyeceğini ileri sürmektedir. İbn Teymiyye ekseri ukelânın onlara muhalif olduğunu ve bu anlayışın birçok kelami probleme kaynaklık ettiği görüşündedir. Onların sorunlu görüşleri arasında Allah'ın mu'âyenet ve müvacehet olmaksızın ay ve güneşin görüldüğü gibi görüleceği; emir, nehiy ve haberin kelim türleri değil de sıfatları olduğu ve kelâmullahın kulakla işitilmeyip kalpte bir latife kılınacağı; hareket ve sükunu kabul eden varlıkların bir yer işgal etmesi (tehayyüz) gerektiğinden kadim olanın hareket ve sükunla nitelenemeyeceği; kudret ve hayat gibi sıfatların mütehayyizde kaim olmayıp kadim olanda kaim olduğu ve Allah'ta kaim sıfatların onun hudûsuna delil olamayacağı gibi hususları sayar.¹⁵⁵

İbn Teymiyye, kelim yöntemini Mutezile'den alan Eşarilerin sıfatlar, kelâmullah, rü'yet, esmâ ve ahkâm meseleleriyle, kader konusunda teville başvurmak suretiyle kitap, sünnet ve ümmetin selefine muhalefet ettiğini ileri sürerek onlara

¹⁵² KİYICI, *İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi*, 243; İsmail Akkoyunlu, *İbn Teymiyye'nin Şia'ya Reddiyesi (Minhâcû's-Sünne) Selefi Gelenegın Şiilik Eleştirisi* (Ankara: Fecr, 2021), 133-134.

¹⁵³ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 335.

¹⁵⁴ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 338.

¹⁵⁵ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 625-626.

metodik eleştirilerde bulunmuştur.¹⁵⁶ O, Eşarilerden çoğunu tenkit etmekle birlikte müteahhirîn olarak nitelediği sonraki dönem kelimcilerinin eleştiriye daha çok hak ettikleri kanaatindedir.

1.2.3.1. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî

Olgunluk çağındaki düşünsel kırılmayla Mutezile'den ayrılıp hadis ehlinin görüşlerini savunacağını ilan eden Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin fikirleri etrafındaki tartışmalar günümüze kadar süregelmiştir. İbn Teymiyye, Eş'arî hakkında bir tablo çizmeye çalışırken kendi dönemine kadar devam eden tartışmanın taraflarından nakillerde bulunarak oldukça zengin bir literatürden istifade eder. O, Hâce Abdullah-ı Herevî (ö. 481/1089)'nin *Zemmü'l-Kelâm ve Ehlih* eserinden uzun bir alıntıyla kelim ehlini ve Eş'arî'yi yeren ifadelerini aktardıktan sonra sıfatların tevili ve Eş'arî konusunda orta yolu benimseyen Beyhakî (ö. 458/1066)'nin bakış açısına yer verir. İbn Teymiyye, Eş'arî'yi tahkir edici üslupla eleştiren Hasan b. Ali el-Ahvâzî (ö. 446/1055)'nin bakış açısını aktardıktan sonra Ahvâzî'ye karşı *Tebyînü Kezibi'l-Müfterî*'yi kaleme alarak Eş'arî savunusu yapan İbn Asâkir (ö. 571/1176)'in görüşünü nakleder.¹⁵⁷

Ehl-i hadîs ve selef geleneğinin savunuculuğunu yapan İbn Teymiyye'nin Eş'arî'ye yönelik eleştirilerinin başında, onun hadis ilmi ve Ehl-i hadîs hakkındaki bilgisinin yetersizliği gelmektedir.

Eşarilerin Basra ve Bağdat'ta Ahmed b. Hanbel'in takipçileri ve benzerlerinden Kur'an ve sünnet eğitimi aldıklarını ifade eden İbn Teymiyye, Eş'arî'nin hadis ve sünneti Basra çizgisindeki Zekeriyâ b. Yahyâ es-Sâcî (ö. 307/920)¹⁵⁸ ve Bağdat'taki diğer hadis ulemasından aldığını belirtir. Eş'arî'nin hadis ve sünnet ehli hakkındaki kaynağının es-Sâcî'nin Ahmed b. Hanbel'in risâlelerinden yaptığı alıntılara dayandığını belirten İbn Teymiyye'ye göre Eş'arî, Ehl-i sünnet ve hadis ashabının görüşlerine derinlemesine vakıf olmadığı gibi hadis ehlinin ifadelerini kendine göre yorumlayarak aktarabilmektedir. O, Eş'arî'nin kelami konuların en ince ayrıntısına vakıf olduğunu, kelimcilerin ihtilaflarını ayrıntılı olarak ele aldığı *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinden anlaşıldığını ifade eder. İbn Teymiyye, Eş'arî'nin Ehl-i hadîs hakkında genel bilgiler

¹⁵⁶ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 642.

¹⁵⁷ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 646-661.

¹⁵⁸ O, Sâcî'yi Ahmed b. Hanbel gibilerine uyan ulemasından biri şeklinde tanımlar. Eş'arî, Allah'ın sıfatları başta olmak üzere itikadi meselelerdeki selef anlayışını aynı zamanda Şâfiî fakihî olan Sâcî'den almıştır. Bkz. Mehmet Efendioğlu, "Sâcî, Zekeriyâ b. Yahyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2008), 35/363.

verip onların ihtilaflarına eğilmemesini bu hususta yetkin olmayışıyla izah eder.¹⁵⁹ Ona göre hadis ehli arasında lafız, imanda azalma, Hz. Osman'ın efdaliyeti, sıfatlar hakkındaki hadisler ve cebr ifadesinin reddi gibi konularda son derece ince farklar ve ihtilaflar bulunmakta fakat Eş'arî bunlara değinmemektedir.¹⁶⁰

İbn Teymiyye'nin Eş'arî'yi tenkit ettiği bir diğer mesele, kelâmullahın yapısıdır. Allah'ın yeryüzünde kelamının bulunmadığını, Müslümanların okuduğu Kur'an'ın kelâmullahın hikayesi ve karşılığı (ibaresi) olduğu fikrini Müslümanlar arasında ilk defa ortaya atanın İbn Küllâb ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî olduğunu belirten İbn Teymiyye, *harfler Allah'ın sözü olmayıp onun hikâye edilmiş halidir, o harf ve sesle nitelenemez* görüşüyle İbn Küllâb'ın Cehmiyye ve Mutezile'nin olumsuzlamacı anlayışını benimsediğini ifade eder. Ona göre Eş'arî, İbn Küllâb'ın yöntemini¹⁶¹ benimseyerek hikâye ile hikâye edilenin aynı şey olduğunu ve harflerin mana gibi olmayıp mananın ifadesi (ibaresi) olduğunu ileri sürmüştür. İbn Teymiyye, İbn Küllâb ve Eş'arî'ye tabi olanların, konuşmayı (kelamı) Allah'a hakiki anlamda değil mecazî olarak nispet ettiklerini belirtir.¹⁶²

Kelâmullahın Allah'ın zatında kaim tek bir manadan ibaret olup harflerin buna dâhil edilmemesi görüşüyle İbn Küllâb ve Eş'arî'nin ümmetin selefinin görüşüne muhalefet ettiğini belirten İbn Teymiyye, Kur'an'da Allah'a kelimelerin nispet edildiğini ve bunların tükenmeyeceğini ifade eden ayetlerle görüşünü desteklemekte, kelimelerin niceliksel artışına ve sayısına dikkatleri çekmektedir.¹⁶³

İbn Teymiyye, Eş'arî ve benzerlerini Selef ile Cehmiyye arasında bir yerde konumlandırır. Ona göre Eş'arî gibileri selefin sahih sözlerini, Cehmiyye'nin doğru olduğunu düşündükleri batıl görüşleriyle karıştırıp insanlara takdim etmişlerdir. Böylece her iki kesimden insanlar bunlara meyletmiştir.¹⁶⁴

¹⁵⁹ İbn Teymiyye sadece Eş'arî'nin değil müslümanların ihtilafına dair eser yazan kelimcilerden Şehristânî ve Ebû İsa el-Verrâk (ö. 247/861)'ın eserlerinde de hadis, sünnet ve selef hakkında yeterli malumat bulunmadığını belirtir. Ona göre bunun nedeni bu husustaki bilgisizlik olabileceği gibi bilinçli bir tercihin sonucu da olabilir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, c. 5: 268-269. Daha geniş bilgi için bkz. Abdurrahman b. Sâlih el-Mahmûd, *Mevkûfû İbn Teymiyye mine'l-Eşâ'ire* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1995), 792-798.

¹⁶⁰ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 561-562.

¹⁶¹ Eşariliğin Küllabilikle olan ilişkisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Mehmet Kalaycı, "Eşariliğin Tarihsel Arka Planı: Küllabilik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LI/2 (2010), 401-411.

¹⁶² İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 427, 500, 522-523, 634. Eş'arî'nin görüşüyle karşılaştırmak için bkz. Mehmet Keskin, *Eş'ariliğin Teşekkül Süreci "el-Eş'ari Dönemi"* (Ankara Üniversitesi, Doktora, 2005), 178, 171-183.

¹⁶³ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 574-575, 597.

¹⁶⁴ Ebü'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mücemmau'l-Melik Fahd, 2004), c. 16: 471. Akkoyunlu, İbn Teymiyye'nin Eş'arî'yi Mutezile ve Küllabilik arasında konumlandığını ifade eder. Bkz. İsmail Akkoyunlu, "İbn Teymiyye'ye Göre İmam Eşarî", *VI. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu Tam Metin Kitabı*, (2019), 128-134.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel'in taraftarlarına alim ve zahitliğiyle bilinen Hâris el-Muhâsibî'den İbn Küllâb'a meylettiği gerekçesiyle uzak durmaları tavsiyesinde bulunduğunu belirtir. Hakeza İbn Huzeyme (ö. 311/924) de yakın çevresindeki dostlarının İbn Küllâb'ın yöntemine temayül gösterdiklerini haber alınca onlara karşı gelmiş ve onlardan uzaklaşmıştır.¹⁶⁵ Böylece İbn Teymiyye, Ehl-i hadîsin imamlarından Ahmed b. Hanbel ve İbn Huzeyme'ye dayanarak Eş'arî'nin öncüsü olarak kabul edilen İbn Küllâb ve Muhâsibî'nin yöntemini reddetmekle kendisinin Eş'arî hakkındaki kanaatini ortaya koymaktadır.

Cehmiyye'nin üçe ayrıldığını, birincilerin Allah'ın isim ve sıfatlarını mecaza yormak suretiyle reddeden *Cehmî Kaderiler*den oluştuğunu belirten İbn Teymiyye'ye göre bunlar Allah'ın hakiki anlamda alim, kadir, semi, basir, mütekellim ve mütekellem olmadığını ileri sürenlerdir. Onun Cehmiyye hakkındaki bilgi kaynakları arasında Eş'arî'nin *el-İbâne* ve *Makâlât*'ı önemli yer tutar. İbn Teymiyye Eş'arî'yi üçüncü gruptaki Cehmiyye'ye dahil etmesine rağmen onun eserlerini referans almaktan geri durmaz.¹⁶⁶

İbn Teymiyye'ye göre Cehmiyye'nin ikinci grubu, Allah'ın isimlerini toptan kabul edip sıfatlarını mecaza hamlederek reddeden Mutezile ve benzerlerinden oluşmaktadır. Bunlar da aslında Allah'ın birçok ismini hakiki manada kabul etmeyip mecaza yormaktadırlar. Üçüncü grupsa Cehmiyye'ye muhalefet ederek sıfatları ispat edenlerden müteşekkildir. Ancak bunlar arasında Cehmîleşen bir kesim bulunmaktadır. Bunlar Allah'ın isim ve sıfatlarını bütün olarak kabul etmekle birlikte haberi isim ve sıfatlarını, ya da bir kısmını reddedenler; kalam ve fıkıh ehlinin çoğu ile bazı hadis ehlinin yaptığı gibi ayetlerdeki haberi sıfatları kabullenirken hadislerdekini tevil edenler; İbn Küllâb ve takipçileri gibi rivayetlerdeki haberi sıfatları bütün olarak kabullenmekle birlikte nefiy ve tatil anlayışıyla tevil edenlerdir.¹⁶⁷

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ile fıkıh, hadis, kalam ve tasavvuf ehlinin bazılarını da Cehmiyye'nin üçüncü grubuna dahil eden İbn Teymiyye'nin değerlendirmesi şöyledir:

“Bunlar Cehmiyye, Râfıza, Havâric ve Kaderiyye'ye nazaran *Ehl-i sünnet-i mahza*'ya daha yakındır. Ancak bunlara bağlı bir kesimse *Ehl-i sünnet-i mahza*'ya nazaran Cehmiyye'ye daha yakındır. Çünkü bunlar, kabul ettikleri sıfatlar hakkında Mutezileyle büyük tartışmalar yapmakla birlikte kabul etmedikleri sıfatlar hakkında ispat ehliyle daha büyük tartışmalara girmişlerdir. Sonrakilerse Mutezile'nin izinden gittiler ve onlara daha yakın oldular. Mutezileyi, sünnet ve ispat ehlinin önüne geçirerek öncekilere muhalefet

¹⁶⁵ İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 188.

¹⁶⁶ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 370-372.

¹⁶⁷ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 370-372.

etiler. Bazıları nefiyle ispatı birleştirdiği için İnsanlar, bunların çelişkiye düştüğünü söylerler.”¹⁶⁸

İbn Teymiyye, Eş‘arî’yi çeşitli hususlarda eleştirmekle birlikte Mutezile’ye karşı verdiği mücadeleden dolayı över. Ona göre Eş‘arî, hudûs delilini mutlak bir hakikat olarak dayatmadığı, haberi sıfatları kabullenip tevil etmediği ve Allah’ı uluvv ve istivâ sıfatlarıyla nitelediği için hakkı teslim edilmelidir. İbn Teymiyye sonraki Eşarilerin, onun yolundan ayrılıp Mutezile’nin yöntemini sahiplendiğini öne sürer. İbn Teymiyye, bu konulardaki görüşleri nedeniyle Eş‘arî’yi Mutezile’ye nazaran akli ve nakli deliller ile sünnete daha yakın bir konumda değerlendirmiştir.¹⁶⁹ Mahmûd, bu ifadelerden hareketle İbn Teymiyye’nin Eş‘arî’yi Ehl-i Sünnet içerisinde değerlendirdiği sonucuna ulaşmıştır.¹⁷⁰

Eleştirilerinde herhangi bir kişi veya grubu övmek ya da yermek gibi bir amacının olmadığını belirten İbn Teymiyye Ehl-i sünnet ve’l-cemaatin iyilikleri dolayısıyla övmeyi, kötülükleri nedeniyle yermeyi esas aldığını, hata ve unutmayı övgü ve yergi gerekçesi kılmadığını, Allah’ın bunları bağışlayabileceği inancını benimsediğini aktarır. Akabinde Eş‘arî’nin bidat ehline karşı koyarken güzel ve makbul şeyler söylediğini, niyetinin halis olması durumunda bunun karşılığını alacağını fakat sünnete mugayir bazı fikirleri olduğunu ve hakikat kendisine açık hale geldikten sonra bunda ısrarcı olmuşsa yerilmeyi hak ettiğini savunur. Ona göre samimi müctehid içtihadında hata yaparsa bağışlanır. İbn Teymiyye, Eş‘arî’yi kelâmullah meselesinde eleştirip diğer konularda yücelten, onun tekfir edilmesine karşı çıkıp ona lanet okunmasına itiraz ederek iyilikleri dolayısıyla onu öven imamların doğru tavır takındığı kanaatindedir. Kelamın harflerden oluşan formel bir yapısı olduğunu savunan imamların, kelimayı emir, nehiy ve haberden müteşekkil bir mana olarak kabul eden Eş‘arî’yi eleştirmesini haklı bulan İbn Teymiyye, onun görüşünü Şafîî ve Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere fukahayla Ehl-i sünnet imamlarının görüşüne muhalif görür.¹⁷¹

1.2.3.2. Ebü’l-Meâlî el-Cüveynî

Ebü’l-Meâlî el-Cüveynî, Eş‘arî Şafîî anlayışın toplumsal taban bulmasında önemli rol yüklenen Nizâmiye medreselerinin ilklerinden olan Nâşâbur’daki medresede

¹⁶⁸ İbn Teymiyye, *el-Fetâve’l-Kübrâ*, c. 6: 372.

¹⁶⁹ Ebü’l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Der’ü Te‘ârûzi’l-‘Akl ve’n-Nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991), c. 7: 236-238; İbn Teymiyye, *el-Fetâve’l-Kübrâ*, c. 6: 631.

¹⁷⁰ Mahmûd, *Mevkıfû İbn Teymiyye mine’l-Eş‘â’ire*, 810.

¹⁷¹ İbn Teymiyye, *el-Fetâve’l-Kübrâ*, c. 6: 662-663.

uzun yıllar hocalık yapmış,¹⁷² aralarında Gazzâlî ve Kiyâ el-Herrâsî'nin olduğu önemli şahsiyetler yetiştirmiştir. O, âlemin hudûsu ve haberi sıfatların tevili gibi konularda Eş'arî'den ayrılmış, öğrencisi Gazzâlî ile birlikte müteahhirîn kelam döneminin başlatıcısı olarak görülmüştür.¹⁷³ Cüveynî'nin felsefenin kapılarını kısmen de olsa kelama açması İbn Teymiyye'nin tepkisini çekmiştir.

Kelam ilminin sahabe döneminden sonra hicri ikinci asırda Mutezileyle teşekkül etmesi, mezhep imamı tarafından olumsuz karşılanmasına ve hadis taraftarlarınca bid'at olarak nitelenmesine yol açmıştır. Kelamın Sünni inancı temellendirmek için kullanılmaya başlanmasıyla Sünni kelamcılar, ilk dönem ulemasının kelam karşıtlığının Cehm b. Safvân ve Mutezile'ye yönelik olduğunu belirterek bu ilmi, çeşitli argümanlarla savunmuştur. Örneğin Cüveynî cihat ve savaş nedeniyle sahabenin kelamla ilgilenmeye fırsat bulamadığını ileri sürerken İbn Teymiyye, sahabenin ilgisine girmeyen bir ilmin dinin aslı olarak takdim edilmesine şiddetle itiraz eder. Ona göre bu anlayış, sahabeyi cehaletle itham etmekte ve lekelemektedir.¹⁷⁴

Ayet ve hadislerdeki sıfatları kabul eden Müslüman ulemanın tamamının kelam ilmini yermesine rağmen Cüveynî'nin onu, dinin temeli haline getirmesi İbn Teymiyye'ye göre kitap sünnete vakıf olmamaktan kaynaklanmaktadır. O, kelamın *tevhid ilmi* olarak tanımlanmasını saptırmadan ibaret görür. İbn Teymiyye'ye göre, Eş'arî'nin kesin bir dille reddetmesine rağmen Cüveynî'nin *el-İrşâd* isimli eserinin başında cisimlerin hudûsunu, dinin aslı haline getirerek bunu, buluş çağındaki kişinin ilk bilmesi gereken husus olarak zikretmesi, birçok hadis ve mezhep imamına karşı gelmesine yol açmıştır.¹⁷⁵

Cüveynî'nin *ehl-i hak* tabirini Eşariler için kullanmasına itiraz eden İbn Teymiyye, bu kavramın dalalette birleşmeyen müminleri ifade ettiğini belirtir. Ona göre Müslümanlardan bir kesimin *ehl-i hak* kavramını ahabına tahsis ederek kendilerine herhangi bir konuda muhalif olanları *ehl-i bâtil* olarak nitelemesi oldukça mahzurludur. İbn Teymiyye Havâric, Mutezile ve Revâfız gibi bidat ve heva ehli mensuplarının kendilerini hak, muhaliflerini ise batıl yolda gördüğünü ifade ederek bu bakış açısının sorunlu yönlerine dikkat çeker.¹⁷⁶

¹⁷² Abdülkerim Özaydın, "Nizâmiye Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2007), 33/189, 191.

¹⁷³ Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmül Haremeyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1993), 8/142.

¹⁷⁴ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 622-623.

¹⁷⁵ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 549, 620.

¹⁷⁶ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 608-609.

İbn Teymiyye'nin Cüveynî'ye yönelik bir diğer eleştirisi sıfatların tevili konusundadır. O, Cüveynî'nin iki el (yedeyn), iki göz (ayneyn) ve yüzü (vechi) Allah'ın sıfatları arasında zikretmesine rağmen iki eli kudrete, iki gözü basara, yüzü de vücuda hamletmesini ve bu görüşü Eşarilerin tamamına teşmil etmesini problemli bulur. İbn Teymiyye onu, sıfatların sübutunu kabul eden Eş'arî ve takipçilerine muhalefet edip Mutezile'ye uymakla itham eder. İbn Teymiyye'ye göre Cüveynî, Allah'a isnat edilen yed ve ayn gibi sıfatların tesniye oluşunun manaya değil de lafza delalet ettiğini ve nihayetinde tek bir sıfatı belirttiğini Kalânîsî ve ismini zikretmediği bazı Eşarilere isnat ederek savunur.¹⁷⁷

Eşarilerin şariat ve nakil/sem' yolunu benimsediğini ileri süren Cüveynî'nin Allah'ın sıfatlarını belirlemede nakle değil de mücerret akla müracaat ettiğini belirten İbn Teymiyye'ye göre, Kur'an'da sabit hususların ispatında kimi Eşariler akıllı, kimileri ise nakli/sem'i esas almıştır. Böylece o, mezhep içerisinde akıl ve naklin fonksiyonu konusunda bütünlük olmadığına dikkat çekerek mezhep içerisindeki bir kesimin istidlalde nakil ve şeriatı kullanmadığını ifade eder.¹⁷⁸

İbn Teymiyye, hâdiselerin çoğunun kitap ve sünnette yer almadığını, bunlarla ilgili hükmün icmayla değil de kıyasla verileceğini savunan Cüveynî'nin bu çıkarımını kitap, sünnet ve selefîn âsârını yeterince bilmeyişiyle izah eder. Ona göre Cüveynî bu konularda yeterince malumat sahibi olsaydı imamların yolunu takip eder, ictihadı bu alana yoğunlaştırmazdı. İbn Teymiyye, *bidatçinin çokça ictihatta bulunması onu Allah'tan uzaklaştırır*, değişinden hareketle Cüveynî'nin ictihada açtığı alanı zararlı bulduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁹

İbn Teymiyye, Şâfiî mezhebinde *ashâbü'l-vücûh*¹⁸⁰ içerisinde sayılmayan Cüveynî'nin, cihet ve tehayyüz konusundaki görüşün dayandırıldığı müteahhirin ulemanın en belirgin siması olduğunu, mezhebin saygın imamlarından bu görüşü savunanların bulunmadığını ve kendisinin ferî meselelerde dahi taklit edilmezken usûlû'd-dinde taklit edilmesinin mümkün olmadığını belirtir. Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve daha başkalarının ölmeden önce Cüveynî'nin sorunlu görüşlerinden döndüklerini ifade eden İbn Teymiyye'ye göre o, kitap, sünnet ve icmâ az bildiğinden şeriatla taklit edilemez. Dinin esası konusunda Mutezile ve Eşarilerin kitaplarındakini

¹⁷⁷ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 603-606. Cüveynî'nin bir çok konuda Eş'arî'ye muhalefet edip Mutezile'nin usulünü benimsediğine dair ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, c. 7: 237.

¹⁷⁸ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 610.

¹⁷⁹ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 617.

¹⁸⁰ Şâfiî mezhebinde mezhep imamının yöntemine sadık kalarak ictihat yapan fakihleri tanımlamak için kullanılan kavramdır. Bkz. M. Esat Kılıçer, "Ashâbü'l-Vücûh" (İstanbul: TDV, 1991), 3/472.

benimsediği için kelim yöntemini benimseyen müteahhirin için önder olarak kabul edilebilir.¹⁸¹

1.2.3.3. Ebû Hâmid el-Gazzâlî

İbn Teymiyye, Hz. Muhammed'in âsârı ve selef yöntemini bilmemekle eleştirdiği Eşarilere Gazzâlî'yi de dâhil eder. O, Gazzâlî'nin hadis ve sünnet konusunda yeterli birikime sahip olmadığı için eserlerinde çokça uydurma hadise yer verdiğini belirtir. Ona göre, Gazzâlî ilgili hadislerin uydurma olduğunu bilmediği için onları eserine almıştır. Aksi halde böyle bir tasarrufta bulunmazdı.¹⁸² İbn Teymiyye hadislerdeki haberi sıfatların tevili ve zayıf bazı hadisler üzerinden Allah'ı niteleyen Gazzâlî'nin bu yaklaşımını ise felsefî tasavvuftan etkilenmesiyle izah eder.¹⁸³

İbn Teymiyye Gazzâlî'yi, filozofları eleştirmekle birlikte felsefeye daldığı ve batınî yorumlara meylettiği için tenkit eder. Çünkü felsefede doğru ve yanlışın iç içe geçtiği birçok düşünce mevcuttur.¹⁸⁴ İbn Teymiyye'ye göre Gazzâlî'nin *Mışkâtü'l-Envâr*'da yaptığı yorumlar tasavvuf felsefesinin meşruiyet kaynağı haline gelmiştir.¹⁸⁵ Yine ona göre, İbnü'l-Arabî ve İbn Seb'în Gazzâlî'nin açtığı alanı kullanarak vahdet-i vücûdu felsefî ve dini düzlemde savunmuş ve nazari tasavvufu ileri boyutlara taşımışlardır.¹⁸⁶

İbn Teymiyye, İbn Tufeyl gibi filozofların kendi batıl düşüncelerini Gazzâlî'nin kimi görüşleri üzerine inşa ettiğini belirterek bu etkilenmenin diğer boyutuna dikkat çeker.¹⁸⁷ O, Gazzâlî'nin bu tarz görüşlerinin filozoflara kullanışlı bir zemin sunduğu kanaatindedir.

Gazzâlî'nin filozofların batıl görüşlerini ortaya koyması ve hayatının sonlarında felsefe ile kelimden uzaklaşması İbn Teymiyye açısından oldukça önemlidir. O, Gazzâlî'nin ömrünün sonlarında Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'i ile meşgul olup bu hal üzere öldüğünü ifade ederek¹⁸⁸ onun nihai olarak selef akidesine döndüğü fikrini işler.

1.2.3.4. Fahreddin er-Râzî

İbn Teymiyye, Eş'arî gelenekte Gazzâlî sonrasının önemli simalarından ve felsefî kelimanın zirve ismi olarak kabul edilen Fahreddin er-Râzî'ye yoğun eleştiriler

¹⁸¹ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 347-348.

¹⁸² İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, c. 7: 149.

¹⁸³ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, c. 5: 85-86.

¹⁸⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, c. 13: 238.

¹⁸⁵ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, c. 1: 317.

¹⁸⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, c. 3: 303-304; Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, 19-20.

¹⁸⁷ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, c. 6: 56-57.

¹⁸⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, c. 5: 249; İbn Teymiyye, *Bugyetü'l-Mürtâd*, 279.

yönelmiştir. Hadis ehlinin bakış açısını ve selef yöntemini benimseyen İbn Teymiyye'nin Râzî eleştirisi anlaşılabilir bir durumdur. İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruzi'l-'Akl ve'n-Nakl* adlı eserinde filozoflarla Eş'arî büyüklerini hedef almış ve eserine Râzî'nin akıl nakil çatışmasına dair ifadelerini alıntılararak başlamıştır. O, Râzî'nin akıl ile naklin çatışması durumunda aklın esas alınıp naklin tevil edilmesi gerektiğine dair görüşünü kesin dille reddeder. Râzî'nin bu konudaki görüşüne öncülük eden Eşarilerden Gazzâlî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Cüveynî ve Bâkılânî de eleştirilerden payını alır.¹⁸⁹

İbn Teymiyye, Râzî'yi selefın yöntemine sırt çevirip filozof ve kelamcılarının yöntemini benimsemekle itham eder. Ona göre Râzî, kitaplarında yaratılış, mebde ve meâd gibi konuları işlerken filozof ve kelamcılarının görüşlerini esas almış, akıl ve nakille uyumlu olan selefın yöntemini ise göz ardı etmiştir.¹⁹⁰

Râzî'yi haberi sıfatları tevil ettiği ve özellikle de Allah'ın uluvv sıfatını reddettiği için eleştiren İbn Teymiyye, onun görüşünü kapsamlı kritiğe tabi tutar.¹⁹¹ Konuyu haberi sıfatlar bağlamında değerlendiren İbn Teymiyye, bu sıfatları tevil edenlere dair etraflıca değerlendirmelerde bulunur. Eş'arî'nin farklı eserlerindeki görüşlerini aktardıktan sonra Eş'arî büyüklerinin meseleye yaklaşımlarını analiz ederek eleştirilerini sürdürür.¹⁹²

İbn Teymiyye'ye göre Râzî gibileri mezhep imamları olan Eş'arî ve İbn Küllab'ın sıfatlara dair görüşünü terk etmiştir. Ona göre Râzî, Allah'ı arşın fevkinde, iki eli (yedeyn) ve yüzü (vech) olmakla niteleyen mezhep büyüklerine muhalefet ederek istivâyı *istilâ* şeklinde tevil etmek suretiyle batıl bir anlayışı benimsemiştir.¹⁹³

Fahreddin er-Râzî'nin itiraf ettiği üzere kelâm-ı nefsî meselesinde Eşarilerin diğer İslam mezheplerinden farklılaştığını kaydeden İbn Teymiyye'ye göre bunların çoğu kelânullahın tek bir mana; bazılarıysa emir, nehiy, haber, istihbar ve nidadan müteşekkıl beş mana olduğunu benimsemiştir.¹⁹⁴ Ona göre Eşarilerin *imam* olarak yücelttiği Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl* adlı eserinde daha önce savunduğu ve

¹⁸⁹ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, c. 1: 3-6; Muhammed Reşâd Sâlim, "Mukaddime", *Der'ü Te'âruzi'l-'Akl ve'n-Nakl* (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991), 10-11, 15. İbn Teymiyye'nin Eşariler içerisinde en sert tenkitleri Râzî'ye yönelttiğine dair bkz. Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, 16. İbn Teymiyye'nin Râzî eleştirisi hakkındaki müstakıl bir çalışma için bkz. Faruk Sancar, "Ehl-i Hadis'in Kelâmî Akılcılığa Bakışı: İbn Teymiyye'nin Râzî'ye Yönelik Metodik Eleştirileri Üzerinden Bir Okuma", *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV/27 (2015), 223-244.

¹⁹⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, c. 17: 247-248.

¹⁹¹ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, c. 6: 267-c. 7: 26; Sâlim, "Mukaddime", 21-22.

¹⁹² İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, c. 7: 103-286.

¹⁹³ Mahmûd, *Mevkûfû İbn Teymiyye mine'l-Eşâ'ire*, 876.

¹⁹⁴ Kelânullahtaki tek manayla beş mananın anlaşılma biçimi ve Eşarilerin kendi aralarındaki tartışmaları hakkında bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 528-531.

mezhebin görüşü haline gelen bir lafzın emir, nehiy, haber ve istihbar anlamını taşımasının doğru olmadığını belirterek görüşünden dönmüştür.¹⁹⁵

Yüce Allah'ın sınırsız malumatı bütün olarak tek bir ilimle bilip alim olduğuna, bu ilmin bölünme ve parçalanma kabul etmediğine dair icma bulunduğunu ileri süren Bâkılânî'ye itiraz eden İbn Teymiyye böylesi bir icmân ancak Mutezile ve Eşariler arasında gerçekleşebildiğini, bu hususta Bâkılânî'ye itibar edilemeyeceğini belirtir. Ona göre Eşarilerin önemli simalarından olan Cüveynî ve Râzî, Allah'ın bilgisinde ittihadı akli bir zorunluluk olarak gören İbn Fûrek'in görüşünü benimsemek suretiyle yanlış beslemişlerdir.¹⁹⁶

İbn Teymiyye'nin felsefe, tasavvuf ve kelam eleştirisinden bağımsız olmayan Eşarilere yönelik tenkitleri yukarıdaki isimlerle sınırlı değildir. O, selef anlayışı ekseninde İslam inancına sonradan dahil dildiğini düşündüğü fikir ve kavramlara şiddetle karşı çıkmıştır. Genel anlamda selef yöntemine yakınlığına göre önce Hanbelileri sorna sırasıyla Eşariler, Mutezile ve filozofları yerleştirmiştir. Ancak o, ayrıntılı değerlendirmeler yaptığı yerlerde Hanbelilerden kelam yöntemine dalanların bazı Eşarilerden, kelâmullah konusundaki görüşleri dolayısıyla bazı Eşarilerin ise Mutezile'den daha sorunlu görüşleri benimsediğini vurgulamıştır. İbn Teymiyye Eşarileri kelam yöntemini dinin aslı olarak takdim ettikleri için hudûs delili, kelâmullah, kader, istitâat, hüsün ve kubuh, esmâ ve ahkâm gibi konular üzerinden tenkit etmiştir. Onun eleştirdiği bu isimlerin başında ise Eş'arî, Cüveynî, Râzî, Gazzâlî ve Amîdî gelmektedir.

1.3. İbn Teymiyye Taraftarlığı

İbn Teymiyye'nin öğrenci ve takipçileri tarafından mutlak ve yanılmaz otorite olarak kabul edilmesi, ona muhalif damarın oluşmasına yol açmış ve bunu beslemiştir. Çünkü taraftarları onun kendi döneminin hücceti olduğunu, çevre beldeler dâhil olmak üzere ilimdeki seviyesine muhalifleri başta olmak üzere kimsenin ulaşamayacağını dile getirerek¹⁹⁷ eserler telif etmiştir. Örneğin Ebû Hafs Ömer b. Ali el-Bezzâr (ö. 749/1348), hocası İbn Teymiyye'nin hayatını ele aldığı eserinde cömertliğini, takvasını, kerametlerini ve ilmi otoritesini menkıbevi bir üslupla ele alan abartılı bir dil kullanmıştır.

¹⁹⁵ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 506-514, 577-578, 627. Râzî'nin kelâmullaha dair görüşü için bkz. Abdullah Arca, "Kelamullah ve Halku'l-Kur'an Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Mutezile Eleştirisi", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (DÜSBED)* X/20 (2018), 314-328.

¹⁹⁶ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 580-582.

¹⁹⁷ el-Bezzâr, *el-A'lâmü'l-İlliyye*, 69-71.

Bezzâr İbn Teymiyye'yi dünyalığa, makama, mal biriktirmeye önem vermeyen, tek semeresi ömrü boyunca saçtığı ilmi olan peygamber varisi bir alim olarak tanıtır. Buna mukabil dünyalık makam ve mal düşkünü olan ulemanın ondaki bu güzel hasletleri çekemedikleri için ona karşı çıkararak ellerinden geleni yaptıklarını ifade eder. Hocasını aslana, ona muhalefet eden ulemayı ise tilkiye benzeten Bezzâr, İbn Teymiyye'nin bütün muhaliflerini alt ettiğini belirtir.¹⁹⁸

İbn Teymiyye'ye düşmanlık yapanları bidat, dalâlet ve hevâ ehli olarak tanımlayan Bezzâr'a göre düşmanlarının ona komplolar kurarak onu hapse attırmaları, ona leke getirmemiş aksine görüş, fetva ve eserlerinin daha fazla yayılıp benimsenmesine vesile olmuştur.¹⁹⁹ Böylece taraftarları artarken muhalifleri onlara karşı daha çok bilenmiştir.

Bezzâr, 728/1328'de hapiste vefat eden İbn Teymiyye'nin ölüm haberini alan Şam halkının çarşıları kapatıp adeta hayatı durdururcasına cenaze namazını kılmak için küçük büyük, kadın erkek, idareci halk ve ulema avam ayırt etmeksizin bir araya geldiğini aktarır.²⁰⁰ Onun bu konudaki ifadeleri abartılı olmakla birlikte İbn Teymiyye'nin taraftarlarının çokluğunu ve taassubunu göstermesi açısından şu ifadeler dikkat çekicidir:

“Yıkanması esnasında orada bulunanlar, yıkandığı sudan biraz alabilmek için izdihama neden oldular. Onun cenazesinde toplananların sayısı elli bin kişiden fazlaydı. Tarihçiler bu şekilde bir kalabalığın sadece Ahmed b. Hanbel'in cenazesinde toplandığını aktarmıştır.”²⁰¹ ... “Başka hiçbir kimsenin cenazesinde olmayan bir vakar, heybet ve sena vardı bu cenazede. Onun vefat haberi memlekete yayılınca özellikle de

¹⁹⁸ el-Bezzâr, *el-A'lâmü'l-İlliyye*, 41-43. O, hocası ve muhaliflerine dair şöyle bir tablo çizer: “O, kuvvet, makam ve hakta sebat etme noktasında kendi döneminin en yüce kişisidir. Hakkı ortaya koyarken birilerinin bir şeyler söylemesinden ve kınayıcının da kınamasından korkmazdı. Bir konu hakkında hakiki bir bilgiye ulaştığında ona sıkıca tutunur bu konuda ona karşı çıkanlara iltifat etmezdi. İnsanların çoğu ona muhalif olmuş ve düşmanlarının çoğu ise “ulema ve seçkin insanlar” kisvesi altında ona muhalefet etmişlerdir. Dünyaya en fazla yönelen ve ahiretten en çok yüz çevirenler bunlardır. Böylelerinin ona karşı düşmanlık yapmaları şöhret ve liderlik arzularının peşine takılmalarından kaynaklanmaktadır. Allah'ın ona bahsettiği yetenekler sayesinde ulaştığı zirveye ulaşmaktan mahrum olanlar düşmanlık yolunu seçtiler. Bunun üzerine kalpleri hasetle doldu ve ümeranın yanında onun hakkında yalan ve iftiralar düzdüler. Bir kısım yöneticiler bunlara kulak vererek ona karşı zorba ve inatçı oldular. İbn Teymiyye bu sayede insanlardan bir kısmının idarecilerin kölesi gibi davrandıklarını fark etti. İstenildiği şekilde yönlendirilen bu insanlar ve yöneticilerin komplolarına karşı İbn Teymiyye sürekli mücadele etti ve her seferinde galip gelerek inandığı hakikatlerin değerini çok daha iyi anladı.” Bezzâr, *el-A'lâmü'l-İlliyye*, 67-68.

¹⁹⁹ el-Bezzâr, *el-A'lâmü'l-İlliyye*, 68.

²⁰⁰ el-Bezzâr, *el-A'lâmü'l-İlliyye*, 73. Bezzâr O'na karşı düşmanlıkta aşırı giden 3 kişinin halkın kendilerini taşlamasından korktukları için cenazeye katılmadığını ifade etmektedir. İbn Kesir *el-Bidâye*'de bu üç ismin İbn Cümle, es-Sadr ve el-Kahfâzi olduğunu söyler. Bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 14: 139.

²⁰¹ el-Bezzâr, *el-A'lâmü'l-İlliyye*, 74. İbn Kesir ile Zehebi'nin verdiği sayılar bundan çok daha azdır. Bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 14: 136.

Şam, Mısır, Irak, Basra ve Tebriz'in merkez ve köyleri dahil bütün camilerde cenaze namazı kılındı.”²⁰²

Hanbelilerden olan Necmüddîn Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî (ö. 716/1316), İbn Teymiyye'nin 707/1307 yılında hapisten çıkması üzerine yazdığı kasideyle onu methetmiş ve taraftarlarını “İbn Teymiyye'nin ehli” şeklinde tanımlayarak onları yüceltmıştır.²⁰³ Bu da henüz hayattayken ciddi bir taraftar kitlesinin oluştuğunun göstergesidir. Vefatından sonra da sıkı takipçi kitlesinin varlığı muhaliflerin dikkatini çekmiş ve onları rahatsız etmiştir. İbn Teymiyye eleştirisi yapanların bu kitleyi²⁰⁴ muhatap aldığını göz ardı etmemek gerekir.

Muhaliflerden Hısnî'nin, İbn Teymiyye'nin ölüm şekline dair aktardıklarının çoğu tarihi verilerle örtüşmemekle birlikte taraftar kitlesine bakışını yansıtmaya açısından önemlidir. O, İbn Teymiyye'nin ölümüyle ilgili üç görüşten bahseder. İlki, hapiste eceliyle öldüğüdür. İkincisi, hakkındaki ölüm kararı nedeniyle öldürüldüğüdür. Sonuncusu ise bu kararın uygulanacağından emin olan taraftarlarının onu birine öldürttüğü yönündedir. Birinci iddia tarihi verilerle örtüşmektedir. Tarihi kayıtlara bütünüyle aykırı olan son iki söylentiden sonuncusuna yoğunlaşan Hısnî, taraftarlarının İbn Teymiyye'nin şerî karar gereği öldürülmesi durumunda akidesinin batıllığının onaylanmış olacağı kaygısıyla onu öldürttüğü ihtimali üzerinde durur. Onların kırbaça dövülüp hakarete uğramak gibi eziyetlere maruz kalmalarına rağmen İbn Teymiyye'nin görüşlerini yaymaya ve ona taassupla sahip çıkmaya devam ettiklerini belirtir.²⁰⁵

İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbn Kesîr'i İbn Teymiyye'nin en büyük takipçileri olarak takdim eden Hısnî, taassubundan dolayı İbn Kesîr'i hedef alırken²⁰⁶ Sübkî ise İbn Kayyim'i hedef almaktadır. O, İbn Kayyim'in *Nûniyye*'sinde hocasına doksan beyitlik yer açarak onu yüceltmesini eleştirmektedir.²⁰⁷

²⁰² el-Bezzâr, *el-A'lâmü'l-İlliyye*, 75.

²⁰³ “يا أهل تيمية العالين مرتبة ومنصباً فرع الأفلاك تبياناً” Bkz. İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdü'd-Dürriyye*, 197.

²⁰⁴ Örneğin Hısnî, İbn Teymiyye taraftarları için *hizip* (حزبه) ifadesini kullanmaktadır. Bkz. Hısnî, *Def'u Şübeh*, 391.

²⁰⁵ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 578.

²⁰⁶ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 578.

²⁰⁷ Sübkî, *es-Seyfû's-Sakîl*, 134. Sübkî'nin *Şifâü's-Sekam fî Ziyâreti Hayri'l-Enâm* eserini tahkik eden Hüseyin Muahammed Ali Şükrî İbn Teymiyye'nin Şeyhülislam olarak nitelenmesinin taraftarlarıncaya çok farklı noktalara çekildiğini ve adeta hatadan münezzeh, benzeri dünyaya gelmemiş bir kişi olarak resmedildiğini naklederek bundan duyduğu rahatsızlığı bir başlık açarak dile getirme ihtiyacı duymuştur. O'na olan aşırı bağlılığın kamplaşma, ayrılık ve çatışmalara yol açarak İbn Teymiyye hakkında soğukkanlı ve sağlıklı değerlendirmeye engel olduğunu vurgular. Bkz. Hüseyin Muhammed Ali Şükrî, “Giriş”, *Şifâü's-Sekâm fî Ziyâreti Hayri'l-Enâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 24-25. Bir başka reddiye eserinin muhakkiki Saîd Fûde de tarihi bazı referanslarla İbn Teymiyye taraftarlarının bazı özelliklerine ve taassubuna temas etmektedir. Saîd Abdüllatîf Fûde, “Giriş”, *Risâle fî'r-Red 'alâ İbn Teymiyye fî Mes'eleli Havâdis lâ Evvele lehâ* (Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2014), 36-37.

İbn Teymiyye'nin hudûs deliline yönelik eleştirilerde bulunurken, başlangıcı olmayan hâdislerin varlığı düşüncesini benimsediğini ve bunun alemin, tür olarak kadim oluşuyla eşdeğer olduğunu ifade eden İhmîmî (ö. 764/1363), bu yanlış düşünceyi savunanları uyarmak ve hakikatin ortaya çıkması gayesiyle eserini yazdığını vurguladıktan sonra İbn Teymiyye taraftarlarının bu uyarılara üç farklı tepki verdiğini söyler.²⁰⁸

Birinci grubu temiz fitrat ve anlayış sahibi olarak tanımlayan İhmîmî'ye göre bunlar İbn Teymiyye'nin masum olmadığından hareketle kendilerine ulaşan hakikati rahmet olarak görüp diğerlerine de izah etmeye koyulanlardır. O, bu grubu yağmurun isabet ettiği ve ardından da yeşeren temiz bir toprağa benzetmektedir.²⁰⁹

İkinci grup, İbn Teymiyye'nin vefat etmeden önce bu görüşünden vazgeçtiği kanaatindedir. İhmîmî'nin en çok muzdarip olduğu kesimi oluşturan üçüncü grupsa bu meseleyi anlamak için hiçbir çaba sarf etmeyenlerden oluşmaktadır. İhmîmî'ye göre bunlar da üç kısma ayrılmaktadır. Birinci kısım meseleyi anlamadığı gibi onu anlama konusunda hiçbir gayret göstermeyen, dost olduktan sonra düşmanlıklarını izhar eden ve kendilerini iftiracı bir kavme benzetenlerdir. Bunlardan daha kötü durumda olan ikinci kısım birincilere “Ona dönün ve şayet bir şey yaparsanız onun savunduklarına destek olun” diyerek bu durumu güzel gösteren ve böylece kendilerini asi Nemrud b. Ken‘an’ın ashabına benzetenlerden oluşmaktadır.²¹⁰ İhmîmî'nin asıl muhatapları üçüncü grubun son kesimidir. Bunları *İbn Teymiyyeci* bir şahıs üzerinden değerlendiren İhmîmî, risalesinin çoğunluğunu bu şahsın iddiaları ve İbn Teymiyye'yi haklı çıkarma çabasına karşı verdiği cevaplara ayırmaktadır.

İhmîmî hutbe irat eden cahil, kıt akıllı, fazilet yoksunu, ahmak, yalancı ve son derece ateşli olan bu şahsı *İbn Teymiyyeci*²¹¹ olarak betimlemekte fakat onu tanımadığını dile getirmektedir. Bu şahsa cevap vermesini isteyen değerli bir dostuna muhatabını tanımadığı için olumsuz cevap verdiğini ancak dostunun ısrarı üzerine bu risaleyi kaleme aldığını belirtmektedir.²¹²

²⁰⁸ Bahâeddin Abdülvehhab b. Abdirrahmân el-Merâğî el-İhmîmî, *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye fi Mes'eleti Havâdis lâ Evvele lehâ*, thk. Said Abdülatîf Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2014), 72-76.

²⁰⁹ İhmîmî bu yalın hakikati şöyle ifade eder: “İbn Teymiyye şayet Yüce Allah'ın dışında kadim bir zatın varlığını kabulleniyorsa bu düşüncesinden dolayı uyarılmalıdır. Biz ve bütün Müslümanlar Allah'ın dışında başka kadim bir zatın varlığını kabullenmekten beriyiz. Şayet O, bundan farklı bir şeyi kastediyorsa bu durumda onun hakkındaki hüküm de değişir.” Bkz. İhmîmî, *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 77.

²¹⁰ İhmîmî, *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 78.

²¹¹ Risalede bu minvalde *الرجل التيمي/ هذا التيمي/ هذا الرجل الجاهل/ هذا الرجل التيمي* kullanımları yer almaktadır. Bkz. İhmîmî, *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 79, 88, 89, 90, 104.

²¹² İhmîmî'ye göre kendisinin İbn Teymiyye'ye yönelttiği eleştirilere cevap vermek için hutbe irat eden bu şahsın iddiaları meseleyi hiç anlamadığını ortaya koymaktadır. O, risalesine muhatabının kendisine yönelik ithamlarına cevap vermekle başlar. Bkz. İhmîmî, *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 79. İlerleyen

Risalesinde bu şahsın zihniyetini merkeze alan İhmîmî onu cehalet, yalancılık ve işin özünü kavrayamamakla itham eder. O'na göre bu tipler İbn Teymiyye'yi layıkıyla anlayamadıkları gibi onu eleştirenlerin söylediklerini de anlamamakta ya da yanlış anlamaktadırlar.²¹³ Örneğin kendisi, *el-Münkız mine'z-Ze'lel* isimli eserinde Allah'ın ahirette görülüp keyfiyetinin bilinemeyeceği inancında olduğunu ifade ettiğini fakat İbn Teymiyyeci olarak nitelediği kişi tarafından, Allah'ın ahirette görüleceğini yok saymakla suçlandığını belirtmektedir.²¹⁴

Taraftarlarının İbn Teymiyye'ye taassup derecesinde bağlı oluşu ve onu tartışmasız otorite olarak kabul etmesi, İbn Teymiyye muhalefetini besleyen bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Teymiyye henüz hayattayken taraftarlarından birinin *İbn Teymiyye'nin ehli* ifadesini kullanması onun etrafında oluşan kitlenin varlığına işarettir. Reddiye müelliflerinin eserlerini kaleme almasında bu kesimin tepkilerinin belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü İhmîmî reddiye eserini *İbn Teymiyyeci* olarak nitelediği kesimin bakış açısını eleştirmek için kaleme almıştır. 8./14. asrın ortalarında bu nitelemenin kullanılması oldukça dikkat çekicidir. Sübkî'nin İbn Teymiyye'nin öğrencilerinden İbn Kayyimî eleştirmek reddiye yazması ve Hısnî'nin İbn Teymiyye taraftarlarından duyduğu rahatsızlığı ifade etmesi de bu açıdan önemlidir. Bahsi geçen hususlar İbn Teymiyye reddiye edebiyatının oluşumunda ona aşırı derecede bağlı taraftar kitlesinin etkili olduğunu göstermektedir.

2. Şâfiî-Eş'arî Alimlerin Eleştiri Literatürü

2.1. Fakihler

2.1.1. Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355) ve Eserleri

Fakihlerden İbn Teymiyye'yi eleştirenler arasında yazdığı reddiyelerin çokluğu ve günümüze ulaşmış olması yönüyle Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355) ön plana çıkmaktadır. O, 683/1284 yılında Mısır'ın Menûfiye'ye bağlı köyü olan Sübk'de doğmuş, ilk eğitimini babasından almıştır. Genç yaşta babasıyla Kahire'ye gitmiş, İbn Dakîkul'-îd (ö. 702/1302)'e daha önce okuduklarını arz etmiştir. Şâfiî fıkhnı Necmeddin İbnü'r-Rif'a (ö. 710/1310); fıkıh usulü, akaid ve akli ilimleri Alâeddin el-

sayfalarda bu kişinin, İbn Teymiyye'nin Allah'tan başka bir zatın kudemine inandığını itiraf ettiğini, bunun üzerine onu Hanbeli kâdîkudâtı ya da naibinin huzuruna çıkarmayı düşündüğünü fakat daha sonra bundan vazgeçtiğini belirtmektedir. Bkz. İhmîmî, *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 54-55.

²¹³ İhmîmî, *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 89, 104.

²¹⁴ İhmîmî, *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 89, 98-99, 104. İbn Teymiyye taraftarı olan şahsın ithamlarını intikam hırsıyla izah eden İhmîmî, kendisinin Allah'ı layıkıyla yüceltip bilgi sahibi olmadığı konularda sustuğu, nefsinin hevasına ve zannına uyanlar gibi hareket etmediği için bu tür ithamlara maruz kaldığını belirtmektedir. Bkz. İhmîmî, *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 99.

Bâcî (ö. 714/1314); mantık ve hilafı Seyfeddin el-Bağdâdî (ö. 705/1305); tefsiri Alemüddîn el-İrâkî (ö. 704/1304); kıraati Takıyyüddin İbnü's-Sâîğ (ö. 725/1325); feraizi Abdullah el-Ğimarî; hadisi Şerefeddin ed-Dimyâtî (ö. 705/1306); nahvi Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344)'den öğrenmiştir. Tasavvuftaysa İbn Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309)'ye intisap etmiştir.²¹⁵

Takıyyüddin es-Sübkî 704/1304 yılında İskenderiyye'ye gitmiş, 707/1307'de Şam'a geçmiş ve ardından da Kahire'ye yerleşmiştir. Burada uzun yıllar tedris, fetva ve telif faaliyetleriyle meşgul olmuş, 739/1338'de Celaleddin el-Kazvînî'nin vefatını müteakip Şam baş kadılığı görevine tayin edilmiştir. Emeviyye Camii hatipliği, eş-Şâmiyyetü'l-Berraniyye Medresesi hocalığı, Mizzî'nin vefatı üzerineyse Eşrefiyye Dârülhadisi hocalığı görevlerini yürütmüştür. Şam baş kadılığı görevini 756/1355'deki hastalığına kadar sürdürmüş, yerine Tâceddin es-Sübkî'nin bu görevi üstlenmesini istemiş ve talebi kabul edilmiştir. Hastayken geldiği Mısır'da birkaç gün yaşayabilmiş, 3 Cemâziyelâhir 756/1355'te pazartesi günü vefat ederek sufiyye kabristanına defnedilmiştir.²¹⁶

Sübkî'nin öğrencileri arasında ünlü tarihçi Safedî (ö. 764/1363), *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*'nın müellifi oğlu Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370), *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*'nin sahibi İsnevî (ö. 772/1370), *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye* adlı Hanefî tabakatının sahibi Kureşî (ö. 775/1373), Şafiî fakih ve müctehid Ömer b. Reslân el-Bulkînî (ö. 805/1403), hadis hafızı Zeynüddin el-İrâkî (ö. 806/1404), *el-Kâmûsü'l-Muhît* adlı sözlüğüyle meşhur dilbilimci Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415)'yi zikredebiliriz.²¹⁷ Memlükler dönemi literatüründe bu isimlerin önemli yeri bulunmaktadır. Bunların, eserlerinde İbn Teymiyye ve taraftarları hakkında hocaları Sübkî'den aldıkları mirasın izlerini takip etmek mümkündür.

Tâceddin es-Sübkî tefsir, hadis, fıkıh, akait, belagat alanları başta olmak üzere babasının yüzden fazla eserine ismen yer vermektedir.²¹⁸ O, babasının İbn Teymiyye'ye karşı yazdığı *kabir ziyaretî* ve *talak* hakkındaki eserleri dâhil bilinen çalışmalarının çoğunu 716/1316'dan sonra Mısır'da kaldığı dönemde kaleme aldığını belirtmektedir. Bu tarih Sübkî'nin 739/1338 yılında Sultan Nasır Muhammed b. Kalavun'un (ö.

²¹⁵ İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, c. 1: 350; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, c. 10: 145-146; Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. 3: 423-424; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, c. 3: 63-64.

²¹⁶ İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, c. 1: 350; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, c. 3: 63-64; Bilal Aybakan, "Sübkî, Takıyyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2010), 38/14.

²¹⁷ Şükrî, "Giriş", 54-57; Aybakan, "Sübkî, Takıyyüddin", 38/14-15.

²¹⁸ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, c. 10: 307-315. Eserleri için ayrıca bkz. Şihâbüddîn Ahmed b. Yahyâ İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr*, thk. Kâmil Selmân Cubûrî - Mehdi Necm (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), c. 5: 368-369; Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. 3: 429-434.

741/1341) isteği üzerine Celaleddin el-Kazvî'nin (ö. 739/1338) vefatıyla boşalan Şam kadılığı görevine getirilmesinden önceki döneme tekabül etmektedir.²¹⁹

Takiyyüddin es-Sübkî, İbn Teymiyye'nin İbn Mutahhar el-Hillî'ye karşı yazdıklarını övmekle birlikte Allah hakkında *Haşvî* fikirlere sahip olduğu ve hakla batılı karıştırdığı gerekçesiyle ona karşı *kabir ziyaretî* ve *talak* hakkında reddiyeler yazdığını dile getirmektedir.²²⁰ İbn Teymiyye de Sübkî'ye reddiye yazmış ancak muasırları arasında onu övdüğü gibi başkasını övmediği kaydedilmektedir.²²¹ Öte yandan Sübkî'nin eleştirilerine cevaben çeşitli eserler telif edilmiştir. Bunlar arasında şiirler de yer almaktadır.²²²

İbn Kâdî Şühbe *Tabakât*'ında Takiyyüddin es-Sübkî'ye birkaç sayfalık yer ayırmıştır. Eserleri arasında *Şifâü's-Sekâm fî Ziyâreti Hayri'l-Enâm* ile *Râfi'ü's-Şikâk fî Mes'ele't-Talâk*'ı da zikreder fakat bunların İbn Teymiyye'ye karşı yazıldığına değinmediği gibi Sübkî'nin ona muhalif olduğundan da bahsetmez.²²³ Bunda müellifin İbn Teymiyye'nin öğrencilerinden İbn Kesîr ile teşriki mesaisi etkili olmuş olabilir. Çünkü kendisinin İbn Kesîr'den çokça istifade ettiğini, İbn Kesîr'in de İbn Teymiyye'ye çokça düşkün olup onun için mücadele ettiğini dile getirmektedir.²²⁴ İsnevî ise kısaca bahsettiği hocası Sübkî'nin eserlerine hiç değinmemekte ve İbn Teymiyye'ye karşı tavrından da bahsetmemektedir.²²⁵ Zehebî *Mu'cemü's-Şüyûh*'unda hem Takiyyüddin es-Sübkî'ye²²⁶ hem de İbn Teymiyye'ye²²⁷ yer açmakta ancak ihtilaflarına hiç değinmemektedir. Gerçi hocalarına yer verdiği bölümler uzun uzadıya ele alınmamış özlü bilgilerle yetinilmiştir. Sübkî'nin öğrencilerinden Safedî, hocasının eserlerinden bahsederken oğul Sübkî'nin tabakatında verdiği bilgilerin dışında bilgi vermemekte *talak* ve *kabir ziyaretî* hakkında İbn Teymiyye'ye karşı yazdığı eserlerini zikretmektedir. İbn Teymiyye'nin talak konusunda kendisine karşı yazılan

²¹⁹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, c. X:167-168.

²²⁰ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, c. X:176. Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. 3: 434-435. Sübkî, İbn Teymiyye'ye karşı mücadele edenlerin *Muattıla* olarak yaftalandıklarını ve bunların Eş'arî, Şafîi ve Malikilerden oluştuğunu belirtmektedir. Bkz. Sübkî, *es-Seyfû's-Sakîl*, 28-29.

²²¹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, c. X:194-195. Tâceddin es-Sübkî İbn Teymiyye'nin öğrencilerinden Zehebî'nin Takiyyüddin es-Sübkî'yi fıkıhta Süfyan ve Malik'e, kelamda Râzî'ye, nahivde ise Müberred ve İbn Mâlik'e benzettiği bir şiirini kaydetmektedir. Bkz. es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, X:194-195.

²²² Örneğin Es-Sürremurrî (ö. 776) ile Muhammed b. Yusuf eş-Şafîi el-Yemenî, Sübkî'nin şiirindeki eleştirilere çok daha uzun birer şiirle cevap vermiştir. Bkz. Ebû Muzaffer Yusuf b. Muhammed el-'Abâdî es-Sürremurrî - Ebu 'Abdillâh Muhammed b. Yusuf eş-Şafîi el-Yemenî, *el-Hamiyyetü'l-İslâmiyye fî'l-İntisâr li-Mezhebi ibn Teymiyye ve Telîha ve'l-Kasîde fî'r-Red 'ala't-Takiyyi's-Sübkî ve'd-Difâ' an İbn Teymiyye*, haz. Salâhaddin Makbûl Ahmed (Yeni Delhi: Mecme'u'l-Buhûsi'l-İlmiyyeti'l-İslâmiyye, 1992), 53-95, 104-128.

²²³ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, c. III: 47-53.

²²⁴ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, c. 3: 115.

²²⁵ İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, c. I: 350.

²²⁶ Zehebî, *Mu'cemü's-Şüyûh*, c. II: 34-35.

²²⁷ Zehebî, *Mu'cemü's-Şüyûh*, c. I: 56-57.

reddiyelerden sadece Sübkî'nin eserini övüp ona cevaben reddiye kaleme aldığına dikkat çekmektedir.²²⁸ İbn Fazlullah el-Ömerî (ö. 749/1349) Sübkî'yi İbn Teymiyye'ye karşı konumlandıran bir profil çizmektedir. Sübkî'nin kabir ziyaretıyla talak konusunda ona muhalefet ederek talak hakkındaki iki eserini İbn Teymiyye'ye reddiye olarak kaleme aldığını aktarmaktadır.²²⁹

Sübkî'nin İbn Teymiyye'ye reddiyelerinin Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret, peygamberle *tevessül* ve *talak* konusunda olduğu farklı bağlamlarda zikredilmektedir.²³⁰ Tâceddin es-Sübkî babası Takıyyüddin es-Sübkî'nin eserlerini sıralarken *Şifâü's-Sekâm fî Ziyâreti Hayri'l-Enâm* ile *Kitabu't-Tahkîk fî Mes'eleti't-Ta'lik*'in İbn Teymiyye'ye reddiye olarak kaleme alındığını ve ikinci eserin talak konusunda muarızına karşı yazılmış büyük bir reddiye olduğunu belirtmektedir. Akabinde bahsettiği *Râfi'ü's-Şikâk fî Mes'eleti't-Talâk*'ın kısa bir risale olduğunu ifade etmektedir.²³¹ Talak hakkındaki bu risalenin İbn Teymiyye'ye karşı yazılmış hacimli eserin akabinde zikredilmesi onun muhatabının da İbn Teymiyye olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Ancak günümüzde Sübkî'ye nispetle yayımlanan reddiyelerin sayıca daha fazla olduğunu görmekteyiz.²³² *Şifâü's-Sekâm* müstakil bir eser olarak neşredilmişken *er-Resâilü's-Sübkîyye fî'r-Redd 'alâ İbn Teymiyye ve Tilmîzihî İbn Kayyim el-Cevziyye* isimli derlemede beşi Sübkî'ye, biri Zehebî'ye nispet edilen toplamda 6 risale yer almaktadır.²³³ Buradaki dört risale daha önce Zâhid Kevserî tarafından yayımlanmıştır.²³⁴

²²⁸ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. 3: 429.

²²⁹ İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, c. V: 368-369.

²³⁰ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, c. 10: 149-150, 176; Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. 3: 429, 434-435.

²³¹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, c. 10: 308.

²³² Kimileri klasik kaynaklarda ismi geçen eserlere günümüzde yayımlananları da ilave ederek bu sayıyı daha da arttırmaktadır. Sadece Sübkî'nin boşama konusunda İbn Teymiyye'ye karşı altı eser yazdığına dair bkz. Abdullah b. Muhammed el-Mezrû', "Mukaddime", *er-Red 'ale's-Sübkî fî Mes'ele Ta'liki't-Talâk* (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 2014), 20-21.

²³³ Bu derlemede yer alan *es-Seyfu's-Sakîl fî'r-Redd 'alâ İbn Zefîl* adını taşıyan 65 sayfalık birinci risalede Takıyyüddin es-Sübkî, İbn Teymiyye ile İbn Kayyim el-Cevziyye'yi kelami konular hakkında eleştirmektedir. Zâhid Kevserî (ö. 1952) bunu müstakil bir eser olarak da neşretmiştir. Bkz. Sübkî, *es-Seyfu's-Sakîl*. İkinci Risale *ed-Dürretü'l-Mudiyye fî'r-Redd 'alâ İbn Teymiyye* ismini taşımaktadır. Sözün başında İbn Teymiyye'nin akide ile ilgili görüşleri genel olarak eleştirilmiş sonrasında üç başlıkta talak ve yemin konularına yer verilmiştir. Bu risale farklı kaynaklarda İbnü'z-Zemlekânî'ye nispet edilmektedir. *Nakdû'l-İctimâ' ve'l-İftirâk fî Mesâilil-Eymân ve't-Talâk* adlı üçüncü risale yemin ve talak konusuyla ilgilidir. Dördüncüsü *en-Nazarü'l-Muhakkak fî'l-halefi bi't-Talâki'l-Mu'allek* adlı iki sayfalık risale olup talak hakkındadır. *el-İ'tibâr bi-Bekâil-Cenneti ve'n-Nâr* adlı beşinci risale cennetle cehennem son bulmayacağına dairdir. Derlemedeki son eser *en-Nasihatü'z-Zehebiyye* olup ünlü tarihçi ve hadis alimi Zehebî'ye nispet edilmekte ancak eserin nispeti ve muhatabının kim olduğu tartışmalıdır. Son dönemde bu konuya hasredilen bir çalışmada risalenin Rifâiyye tarikatı mensubu ve *Teşvîkû'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri 'Allâmi'l-Guyûb* adlı eserin sahibi İbnü's-Serrâc'a (ö. 747/1347) aidiyeti üzerinde durulmaktadır. Bkz. Münevver Tiyek, "Bir Mektubun Serüveni, Zehebî'nin İbn Teymiyye'ye Yazdığı Varsayılan Mektubu: En-Nasihatü'z-Zehebiyye li-İbn Teymiyye", *Memlûk Dönemi İlim Gelenegi (13.-14. Yüzyıllar)*, ed. Halil İbrahim Hançabay - vd. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2023), 279-284.

²³⁴ Bkz. "ed-Dürretü'l-Mudiyye fî'r-Red 'alâ İbn Teymiyye", *er-Resâilü's-Sübkîyye fî'r-Redd 'alâ İbn Teymiyye ve Tilmîzihî İbn Kayyim el-Cevziyye* (Dimaşk: Matbaatü't-Terakkî, 1347).

et-Tahkîk fî Mes'ele't-Ta'lik yazma halinde olup²³⁵ halen neşredilmiş değildir. İnternet ortamında ulaşılabilen ve Sübkî'ye nispet edilen eser ise İbn Teymiyye'nin *er-Red 'ale's-Sübkî fî Mes'ele Ta'likî't-Talâk*'ın yazma nüshasıdır.²³⁶ Sübkî'nin *et-Tahkîk fî Mes'ele't-Ta'lik*'i özetlediği çalışmasının²³⁷ neşredilen risalelerden biri olması kuvvetle muhtemeldir.

Aşağıda tanıtacağımız eserlerin haricinde Sübkî'nin İbn Teymiyye'ye karşı yazdığı iki eserinden daha bahsedilmektedir. Bunlardan *Risâletün ile'l-Hadreti'l-Nebeviyyeti's-Serîfe fî Şe'ni İbn Teymiyye*'nin²³⁸ yazma halinde olduğu belirtilmiş ancak bulunduğu kütüphaneye dair herhangi bir bilgi verilmemişken *Nakdû Kitâb Muvâfekatü Sarîhi'l-Ma'kul li-Sahîhi'l-Menkul li-İbn Teymiyye*'nin²³⁹ sadece adı verilmektedir.

Takıyyüddin es-Sübkî reddiyeleriyle kendisini İbn Teymiyye karşıtı olarak konumlandırmış görünmektedir. İbn Teymiyye'nin fikirleriyle kitleler üzerindeki etkisinden rahatsız olduğu ve reddiyelerini bu saikle kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Oğlu Tâceddin es-Sübkî ve öğrencisi Safedî, Takıyyüddin es-Sübkî'yi bilinçli olarak ön plana çıkarmaktadır. Oğlu, babası hakkında Ehl-i sünnetin temsilcisi profilini çizmektedir. Meşhur *Tabakât* eserinde iki yüz sayfalık yer açarak *şeyhülislâm, hocaların hocası, zamanının Şâfi'si, hüccetü'l-İslâm* sözleriyle nitelediği babasının nazar ve cedelde de otorite olduğunu ifade etmektedir.²⁴⁰

Farklı alanlarda ve çok sayıda eser telif etmesi, birçok yerleşim biriminin adıyla anılan risalelere sahip olması İbn Teymiyye ile Sübkî arasındaki ortak yönler olarak göze çarpmaktadır. Hatta bazı eserlerinin isim ya da konusunun aynı olduğu görülmektedir.²⁴¹ İbn Teymiyye'nin Takıyyüddin es-Sübkî'den yirmi iki yaş daha büyük olduğu ve eserlerini daha önce yazdığı hesaba katılırsa Sübkî'nin ondan etkilendiğini kabul etmek gerekmektedir. Öğrencilerinin Sübkî'yi İbn Teymiyye karşıtı olarak konumlandırmada oldukça istekli oldukları ve böylelikle İbn Teymiyye'nin

²³⁵ Mezrû', "Mukaddime", 44-45; İyâd Ahmed Ğavc, "Tercümetü Şeyhi'l-İslâm Takıyyüddin es-Sübkî", *es-Seyfû'l-Meslûl 'alâ men Sebbe'r-Resûl* (Ammân: Dârü'l-Feth, 2000), 69. Britanya Müzesi'ndeki yazmanın 55 levhadan oluştuğu ve her sayfasında 27 satır bulunduğu ifade edilmektedir. Bkz. Mezrû', "Mukaddime", 73-74.

²³⁶ https://www.alukah.net/manu/files/manuscript_4207/makhtotat.pdf

²³⁷ Mezrû', "Mukaddime", 44-45.

²³⁸ Ğavc, "Tercümetü Şeyhi'l-İslâm Takıyyüddin es-Sübkî", 77; Şükrî, "Giriş", 78.

²³⁹ Ğavc, "Tercümetü Şeyhi'l-İslâm Takıyyüddin es-Sübkî", 68; Şükrî, "Giriş", 68.

²⁴⁰ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, c. 10: 141-142.

²⁴¹ Örneğin İbn Teymiyye Hz. Peygamber'e küfredenin cezasına dair *es-Sârimü'l-Meslûl 'alâ Sâtîmî'r-Resûl* adlı eseri yazmışken (bkz. İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdû'd-Dürriyye*, 32.) Sübkî, aynı konuda *es-Sefû'l-Meslûl 'alâ Men Sebbe'r-Resûl*'ü kaleme almıştır (bkz. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, c. 10: 308; Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. 3: 432.). İbn Teymiyye *el-Mesâilü'l-İskenderiyye*, *el-Misriyye*, *el-Bağdâdiyye*, *el-Ba'lbekiyye* ve *es-Safediyye*'yi kaleme almışken (bkz. İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdû'd-Dürriyye*, 35-37.) Sübkî, *Risâle ilâ Ehl-i Mekke*, *Ecvibe Ehl-i Safed* ve *Ecvibe Ehl-i Trâblus*'u kaleme almıştır. Bkz. Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. 3: 432-433.

etkisini kırmayı amaçladığını söyleyebiliriz. Tâceddin es-Sübkî ve Safedî'nin döneminin otoritesi üç âlim arasında İbn Teymiyye ve Takıyyüddin es-Sübkî'yi beraber zikretmesini²⁴² aynı çabanın ürünü olarak değerlendirebiliriz. Takıyyüddin es-Sübkî'nin reddiyeleriyle bu role fazlasıyla hazır olduğu anlaşılmaktadır.

2.1.1.1. Şifâü's-Sekâm fî Ziyâreti Hayri'l-Enâm

Bu eserin yazıldığı tarih konusunda elimizde net veriler olmamakla birlikte Tâceddin es-Sübkî, babasının bu eseri 739/1338 yılında Şam'a kadı olarak atanmadan önce Mısır'da bulunduğu 716/1316 yılından sonraki dönemde kaleme aldığını belirtmektedir.²⁴³ Bu ifadeler, esere reddiye yazan İbn Teymiyye'nin öğrencilerinden İbn Abdülhâdî'nin beyanlarıyla da örtüşmektedir. İbn Abdülhâdî, Sübkî'nin Mısır'dayken henüz Şam'a kadı olarak atanmadan uzun bir süre öncesinde dönemin kadısına yaranmak için bu eseri kaleme aldığını ancak amacına ulaşamadığını belirtmektedir.²⁴⁴ Bununla birlikte eserin 740/1339-1340 yılında sıkça gündeme geldiği, birçok kez sahibine arz edilerek kayda geçirildiği ve ilim meclislerinde okunduğu, eseri kayda geçirenlerin ifadelerinden anlaşılmaktadır.²⁴⁵

Şennü'l-Ğâre 'alâ men Enkere's-Sefer li'z-Ziyâre adıyla da bilinen²⁴⁶ bu eserin önceleri risale şeklinde tasarlandığı ancak daha sonra genişletilerek kitap haline getirildiği müellif tarafından ifade edilmektedir.²⁴⁷ Bu da eserin çeşitli aşamalardan geçerek süreç içerisinde olgunlaştığını göstermektedir.

Takıyyüddin es-Sübkî'nin bu kapsamlı eseri Hüseyin Muhammed Ali Şükrî'nin tahkikiyle yayımlanmıştır. Muhakkik eserin yazmaları ve tahkik yöntemi hakkında bilgi verdikten sonra İbn Teymiyye takipçilerinin taassubundan duyduğu rahatsızlığı ifade etmekte ve bu bağlamda İbn Abdülhâdî'nin *es-Sârimü'l-Münkî fî'r-Red 'ale's-Sübkî'* adlı eserine göndermelerde bulunmaktadır. İbn Teymiyye'nin kusursuz olmayıp birçok hatası olduğunu kabir ziyaretine dair çeşitli ifadelerine dayanarak ortaya koymaya

²⁴² Tâceddin es-Sübkî, İbn Teymiyye'nin dostu Mizzî'nin eserlerinde *şeyhülislâm* ifadesini İbn Teymiyye, Takıyyüddin es-Sübkî ve de Şemseddin İbn Ebî Amr dışında başka kimse için kullanmadığını belirtmektedir. Bkz. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, c. 10: 195. Safedî ise İbn Teymiyye, İbn Dakîkul'îd ve Takıyyüddin es-Sübkî'yi yaşadıkları asır ve önceki bir asır içerisinde dengi olmayan üç âlim olarak nitelemektedir. Bkz. Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. 1: 252-253.

²⁴³ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, c. 167-168.

²⁴⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-Münkî fî'r-Red 'ale's-Sübkî*, thk. Ebû Abdurrahman es-Selefî (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2003), 15.

²⁴⁵ Takıyyüddin Alî b. Abdilkâfi Sübkî, *Şifâü's-Sekâm fî Ziyâreti Hayri'l-Enâm*, thk. Hüseyin Muhammed Ali Şükrî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 503-505.

²⁴⁶ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, c. 10: 308.

²⁴⁷ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 84-85.

çalışmaktadır. Sübkî'nin hayat hikâyesini İyâd Ahmed el-Ğavc'dan ihtisar ederek²⁴⁸ naklettikten sonra tahkik ettiği esere yer vermektedir.

Eser her ne kadar hadis ve fıkıh argümanları üzerine inşa edilmişse de Sübkî'nin tasavvuf eğitimini İbn Atâullah el-İskenderî'den alıp ona intisap ettiği²⁴⁹ göz önünde bulundurulunca eserin tasavvufi bazı dürtülerle kaleme alındığını söyleyebiliriz. Sübkî'ye nispet edilen *Risâletün ile'l-Hadreti'l-Nebeviyyeti's-Şerîfe fî Şe'ni İbn Teymiyye* adlı risalenin onun tasavvufi çalışmaları²⁵⁰ arasında gösterilmesi bu tezimizi desteklemektedir. Öte yandan Sübkî, varlığın birliği fikrini savunan İbnü'l-Arabî, İbn Seb'în ve Tilimsânî'ye sempatiyle yaklaşmadığını, vehim ve yanlış algılama neticesinde bu tarz fikirleri dile getirenlerin mazur görülebileceğini fakat bilinçli savunuların küfre girdiğini açıkça ifade etmektedir.²⁵¹

Sübkî, ziyaretle ilgili hadislerin bütünüyle uydurma olduğunu ve Hz. Peygamber'in kabrine ziyaret maksadıyla yolculuk yapmanın bidat ve gayrı meşru olduğunu iddia edenlere reddiye olarak eserini telif ettiğini ifade etmektedir. O, buradaki maksadının sapıkların dine soktuğu şüpheleri izale etmek, peygamberlerin hukukunu korumak, dosdoğru olanı bozmak ve hakka batılı karıştırmak isteyenlere karşı dini müdafaa etmek olduğunu söyler. Sübkî bu görüşün yayılmasına ilk zamanlar önem vermediğini ancak daha sonra bunun insanlar üzerindeki olumsuz tesirlerini düşününce eserini kaleme aldığını belirtmektedir. O, bu fikrin çok çirkin ve insanları yoldan çıkarıcı olduğunu ve buna başka âlimlerin de cevaplar verdiğini ifade etmektedir.²⁵²

Şifâü's-Sekâm fî Ziyâreti Hayri'l-Enâm adlı eserini on bölüme ayıran Sübkî, birinci bölümde ziyaret hakkındaki hadislere yer verirken sonraki bölümde ziyaretin faziletini ifade etmekle birlikte içerisinde *ziyaret* lafzı geçmeyen hadisleri senetleriyle birlikte zikrederek bunların sıhhatine dair nakillerde bulunmaktadır. Üçüncü bölümde *kabir ziyareti* için yolculuğa çıkmanın sahabeden Bilal Habeşî'nin uygulaması olduğunu, onun gördüğü rüya üzerine Suriye'den Medine'ye Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret için yola çıktığına dair rivayetle desteklemektedir. Sonraki dönemlerde de bu uygulamanın devam ettiğine örnekler vererek, hac ve umre yapanların Medine'de Hz. Peygamber'in kabrine gerçekleştirdikleri *ziyaretin* önemini vurgulayarak görüşünü desteklemektedir.

²⁴⁸ Takıyyüddin es-Sübkî'nin *es-Seyfü'l-Meslûl 'alâ men Sebbe'r-Resûl* isimli eserini tahkik eden İyâd Ahmed el-Ğavc, Sübkî'nin hayat hikâyesini etraflıca ele alarak öğrencileri ve eserlerini zikretmiştir. Bkz. Ğavc, "Tercümetü Şeyhi'l-İslâm Takıyyüddîn es-Sübkî", 39-78.

²⁴⁹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, c. 10: 146.

²⁵⁰ Ğavc, "Tercümetü Şeyhi'l-İslâm Takıyyüddîn es-Sübkî", 77.

²⁵¹ Sübkî, *es-Seyfü's-Sakîl*, 38.

²⁵² Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 84-84.

Dördüncü bölüm, Hz. Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmenin mübahlığına dair olup Müslümanların bu konuda icmâ halinde olduğu belirtilmektedir. Özellikle hac ve umre ziyareti yapanların Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmeleri ve bunun şekline dair dört mezhebe mensup farklı âlimlerden yapılan nakillerle bu ziyaretin meşruiyeti ortaya konmaya çalışılmıştır. Malikiler hariç tutulacak olursa diğer üç mezhebin Hz. Peygamber'in kabrini çokça ziyaret etmeyi güzel karşıladıkları ancak Malikilerin sedd-i zerîa kapsamında bunu hoş görmedikleri nakledilmektedir. İmam Malik'in, Hz. Peygamber'in kabrinin tapınak (وَسْطَاءُ يُعْبَدُ) haline getirilmesi endişesinden dolayı bu fetvayı verdiğine dikkat çekilerek fetvanın nasıl anlaşılması gerektiği konusunda Kâdî İyâz'ın *Şifa*'sına müracaat edilmesi istenmektedir. Ayrıca dede İbn Rüşd'ün *el-Beyân ve't-Tahsîl* adlı eseri ile İbnü'l-Mevvâz'ın *el-Mevvâziyye* isimli çalışması referans gösterilerek Malikî fukahasının İmam Malik'in bu görüşüyle ilgili değerlendirmelerine yer verilmektedir. İmam Malik'in Hz. Peygamber'in kabrine yapılan ziyaretin kendisine değil isimlendirilme şekline itiraz ettiği çıkarımında bulunmaktadır.

Beşinci bölümde ziyaretle kastedilenin kurbet/yakınlık olduğu tezi kitap, sünnet, icma ve kıyasla temellendirilmeye çalışılırken altıncı bölümde, kabir ziyareti için yola çıkmanın kendisinin kurbet/yakınlık olduğu üzerinde durulmaktadır.

İbn Teymiyye'nin konuya dair görüşünün doğrudan ele alınıp eleştirildiği bölüm yedinci bölümdür. *Hasım* olarak nitelendirilen İbn Teymiyye ismen de muhatap alınmaktadır. Bölümün başlarında İbn Teymiyye'nin kabir ziyaretine dair iddialarına yer verilirken sonraki kısımda bu iddialar değerlendirilmektedir. Tevessül ve istigâseye sekizinci bölümde yer veren Sübkî, tevessül çeşitlerine yer vererek peygamber ve salihlerle ölümlerinden sonra da tevessülde bulunulacağını ve istigâsenin mefhum olarak tevessülle aynı anlama geldiğini temellendirmeye çalışmaktadır.

Dokuzuncu bölümde peygamberlerin öldükten sonraki yaşamları ele alınmaktadır. Sübkî önceki bölümde ortaya koyduğu görüşlerini bu bölümle desteklemektedir. Şehitlerin hayatta olmaları üzerinden peygamberlerin insanların en seçkinleri oldukları için hayatta olmaları gerektiği çıkarımında bulunan Sübkî, peygamberlerin cesetlerinin çürümeyeceği rivayeti ve isrâ ile miraç gecesinde Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerle görüşmesine dayanarak görüşünü desteklemektedir. Ayrıca insanların öldükten sonra kabir hayatında ruhlarının bedenlerine tekrar iade edilmek suretiyle yeni bir yaşam sürdüklerine dair rivayetleri de delil olarak kullanmaktadır.

Kitabın onuncu ve son bölümünü şefaât konusuna ayrılmıştır. Şefaât, Kâdî İyâz'ın taksimine dayanarak beşe ayrılmış, akabinde şefaât hadislerine yer verilmiştir.

Konunun problematik yönleri ve buna dair değerlendirmeler çoğunlukla Kâdî İyâz'dan nakledilmiştir. Eserin hatimesiye hadislerden derlenen salavat ifadelerine tahsis edilmiştir.

Kitabın son iki bölümündeki ana mesaj, Hz. Muhammed'in diğer mahlûkattan üstünlüğü fikridir. Bu fikri zemin üzerine, onunla her durumda tevessülde bulunulabileceği ve kabrinin ziyaret edilmesinin kısıtlanmayacağı düşüncesi inşa edilmeye çalışılmıştır.

Eserde hadis merkezli bir yaklaşım ortaya koyan Sübkî, İbn Teymiyye ve takipçilerine galip gelmeye çalışmaktadır. İbn Abdülhâdî buna karşı *es-Sârimü'l-Münkî fir-red 'ale's-Sübkî*'yi kaleme alarak eserinde İbn Teymiyye'nin söylediklerinin yanlış yerlere çekildiğini izaha çalışmaktadır. Daha sonraları İbn Allân *es-Sıddîkî* (ö. 1057/1648) ve h. 14. Asırda ise İbrahim b. Osman *es-Semenûdî* gibileri Sübkî'yi destekleyen eserler yazarak konuyu canlı tutmuşlardır.²⁵³

Sübkî'nin *Şifâü's-Sekâm fî Ziyâreti Hayri'l-Enâm* adlı eseri İbn Teymiyye'nin kabir ziyareti, tevessül ve istigâse'ye dair görüşüne reddiye olarak kaleme alınmıştır. Eser fıkıh ve hadis içeriğine sahip olmakla birlikte tasavvufla ilgili boyutu gözden uzak tutulmalıdır. Çünkü Sübkî, tasavvufta İbn Atâullah'a öğrenci olmuştur. Ayrıca sufi meşrep birçok kişi, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret ve onunla tevessülde bulunmayı evliya kabirleri ve onlarla tevessülle ilişkilendirdiği için bu eserden istifade etmişlerdir. Reddiye müelliflerinden Hısnî'nin açıkça ifade etmese de bu eserden çokça istifade ettiği görülmüştür.

2.1.1.2. el-İ'tibâr bi-Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr

Tâceddin es-Sübkî, babasının eserleri arasında *er-Red 'alâ Men Kâle bi Fenâi'l-Cenneti ve'n-Nâr*'ı listelemekte ancak İbn Teymiyye'ye karşı yazıldığına dair herhangi bir malumat vermemektedir.²⁵⁴ Takıyyüddin Sübkî'nin öğrencisi Safedî de hocasının eserlerine yer verirken risalenin adını vermekle yetinmektedir.²⁵⁵ Risalenin müstensihî ilk sayfaya Şemseddin b. Tolûn'un *fâidesini* ilave etmiştir. *Fâidede* Sübkî'nin bu

²⁵³ Kettânî, Sübkî'ye destek vermek için Hâfız İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *el-İnâre bi-Turuki Hadîsi'z-Ziyâre*'yi, İbn Allân *es-Sıddîkî*'nin (ö. 1057/1648) *el-Mibredü'l-Mübki fî Redi's-Sârimi'l-Münkî*'yi ve yirminci asırda İbrahim b. Osman *es-Semenûdî*'nin *Nusretü'l-İmâmi's-Sübkî bi-Reddi's-Sârimi'l-Münkî*'yi kaleme aldığını ifade etmektedir. Bkz. Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-Kettânî, *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât ve Mu'cemü'l-Me'âcim ve'l-Meşihât ve'l-Müselâlat*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), c. 1: 277; Kemâl Ebü'l-Münâ, "Neşredenin Girişi", 12; Aybakan, "Sübkî, Takıyyüddin", 38/15. *Semenûdî*'ye ait olan eser neşredilmiştir. Bkz. İbrahim b. Osman *es-Semenûdî*, *Nusretü'l-İmâmi's-Sübkî bi-Reddi's-Sârimi'l-Münkî*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Kahire: Dârü'l-Hakîka, 2008).

²⁵⁴ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, c. X: 309.

²⁵⁵ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. III: 432.

risalede, Cehm b. Safvân'a uyararak cehennemini ebediliğini reddeden İbn Teymiyye ve takipçisi İbn Kayyim'a cevap verdiği belirtilmektedir.²⁵⁶ Kettânî ise Sübkî'nin bu eserini çağdaşlarından cehennemin yok olacağını ileri sürenlere karşı telif ettiğini söylerken isim zikretmemektedir.²⁵⁷

Sübkî bu eseri 748/1348'in Zilhicce ayında kaleme almıştır.²⁵⁸ Muhatap olarak İbn Teymiyye'nin anılmamış olması risalenin başkalarına karşı yazılmış olabileceğini akla getirmektedir. Ancak Sübkî, dönemindeki bazı kişilerin cennetle cehennemin ebedi olmadığına dair eser yazdığını ve bunlardan birisinin cehennemle ilgili iddiaları diline doladığı için risalesinde cehennem konusunu başta ele aldığını ifade etmektedir. Sübkî bahsi geçen eserde cennetle cehennemin yok olacağı, ikisinin de ebedi olduğu, cennet ebedî iken cehennemin yok olacağına dair üç farklı görüşten bahsedildiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla Sübkî'nin isim zikretme de İbn Teymiyye'nin risalesini muhatap aldığı anlaşılmaktadır.²⁵⁹ Çünkü Sübkî'nin “şöyle dersin” ifadesiyle naklettiği pasajların tamamına yakını İbn Teymiyye'nin risalesinde birebir yer almaktadır.²⁶⁰ Bununla birlikte Sübkî'nin buradaki muhatabının İbn Kayyim olduğunu iddia edenler de bulunmaktadır. Risale 748'in başlarında kaleme alınmıştır. Bundan bir yıl sonra İbn Kayyim'in selef akidesini nazmettiği *Nûniyye* adlı eserine karşı Sübkî'nin *es-Seyfu's-Sakîl fi'r-Redd 'alâ İbn Zefîl* isimli risalesini yazdığını ve ikili arasında sert rüzgarlar estiğine dair kayıtlar bu son ihtimale alan açmaktadır. Ayrıca İbn Kayyim'in *Hâdi'l-Ervâh*'ta İbn Teymiyye'nin cennet ve cehenneme dair görüşlerine yer verdiği göz önünde bulundurulunca bu seçenek de makul hale gelebilmektedir.

Sübkî'nin risaleyi kaleme almasında İbn Kayyim ile arasındaki tartışmaların payı olsa dahi hedefinde İbn Teymiyye bulunmaktadır. Çünkü onun “bu yazar”,²⁶¹ kimi yerlerde ise “bu adam”,²⁶² “yazarın ifadesi”²⁶³ ve “bahsi geçen eser”²⁶⁴ ifadeleriyle İbn Teymiyye'yi ve eserini muhatap aldığı görülmektedir.

²⁵⁶ Takiyyüddîn Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, *er-Resâilü's-Sübkîyye fi'r-Redd 'alâ İbn Teymiyye ve Tilmîzihi İbn Kayyim el-Cevziyye*, nşr. Kemâl Ebü'l-Münâ (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 195.

²⁵⁷ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, c. 2: 1037.

²⁵⁸ Sübkî, *er-Resâilü's-Sübkîyye*, 208.

²⁵⁹ Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *er-Redd 'alâ men Kâle bi Fenâi'l-Cenneti ve'n-Nâr ve Beyânü'l-Akvâl fi Zâlik*, thk. Muhammed b. Abdillâh es-Semherî (Riyad: Darü'l-Belensiye, 1995), 15.

²⁶⁰ Takiyyüddîn Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, “el-İ'tibâr bi-Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr”, *er-Resâilü's-Sübkîyye fi'r-Redd 'alâ İbn Teymiyye ve Tilmîzihi İbn Kayyim el-Cevziyye*, nşr. Kemâl Ebü'l-Münâ (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 201-208.

²⁶¹ Sübkî, “el-İ'tibâr bi-Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr”, 202, 204, 205, 208.

²⁶² Sübkî, “el-İ'tibâr bi-Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr”, 206.

²⁶³ Sübkî, “el-İ'tibâr bi-Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr”, 205.

²⁶⁴ Sübkî, “el-İ'tibâr bi-Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr”, 201.

İbn Teymiyye *er-Red 'alâ Men Kâle bi Fenâi'l-Cenneti ve'n-Nâr*²⁶⁵ adlı risalede cennetle cehennemın ebediliği hakkında üç görüş olduğunu belirtmektedir. Cehm b. Safvân (ö. 128/745-56) ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50)'a nispet edilen birincisine göre cennetle cehennem fena bulacaktır. İkincisine göre ikisi de son bulmayacak, sonuncusuna göre ise cennet son bulmayacak ancak cehennem son bulacaktır. İbn Teymiyye risalede her görüşün delillerini zikrettikten sonra son kanaati sahiplenerek diğerlerinin dayanaklarını çürütmeye çalışmaktadır.

Sübkî ise bu risaleden nakillerde bulunarak İbn Teymiyye'nin iddialarına cevap vermektedir. Yapılan nakillerin *er-Red 'alâ Men Kâle bi Fenâi'l-Cenneti ve'n-Nâr* adlı risalede birebir bulunması, eserin muhatabı ne nispeti hakkında net veriler sunmaktadır. *er-Red 'alâ Men Kâle bi Fenâi'l-Cenneti ve'n-Nâr* adlı risale İbn Teymiyye'nin *Fetâvâ*'sı içerisinde bulunmadığından ve yakın döneme kadar da neşredilmediğinden cehennemın ebediliği hakkındaki görüşü tartışma konusu edilmiştir. Ancak risalenin neşriyle İbn Teymiyye'nin cennetin sonsuzluğunu kabul ettiği fakat cehennemın bir gün fena bulacağı görüşünü sahiplendiği anlaşılmaktadır.²⁶⁶

Sübkî, risalenin başında Müslümanların cennet ve cehennemın yok olmayacağına inandığını ve bunun icmâen sabit olduğunu belirtmektedir. Buna muhalefet edenin icmaen kafir olduğunu İbn Hazm'dan nakletmektedir. Akabinde cehennem azabının sürekliliğini ifade eden onlarca ayet sıralayarak birkaç hadisle de görüşünü pekiştirmektedir.²⁶⁷ Sübkî mezkur ayetlerin cismani haşre delaletinin kati olduğunu ve teville yer olmadığını, bunları tevil edenlerin ilim ehline kafir olarak niteleneceğini savunmaktadır.²⁶⁸ Onun cismani haşirle ilgili eleştirileri, Gazzâlî'nin filozoflara yönelik ithamlarını akla getirmektedir. Sübkî her ne kadar ondan bahsetmese de Sufilik, Şafîilik ve Eşariliği meczeden Gazzâlî'nin, toplumsal ve mezhepsel hafızada yer eden filozoflara yönelik eleştirisi üzerinden İbn Teymiyye'yi hedef aldığıı söyleyebiliriz.

²⁶⁵ İbn Teymiyye'nin menakıbını yazan öğrencisi İbn Abdülhâdî bu eseri *Kâ'ide fî'r-Redd 'alâ Men Kâle bi Fenâi'l-Cenneti ve'n-Nâr* ismiyle zikretmiştir. Ayrıca Safedî, İbn Rüşeyyik (Raşîk/Rüşeyk) ve İbn Şakir de bu eserden bahseden kişilerdir. Bkz. İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdû'd-Dürriyye*, 74.

²⁶⁶ İbn Teymiyye cennetin fena bulmayıp cehennemın fena bulacağı görüşünü selefle nispetle aktardığı ve cennetle cehennemın ebediliğini bir birinden ayırarak ikincisinin fena bulacağına dair görüşten yana tavır koyduğu görülmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Fenâi'l-Cenneti ve'n-Nâr*, 80-87.

²⁶⁷ Sübkî, "el-İ'tibâr bi-Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr", 196-200. Sübkî'nin Cehennem ayetlerine yer vererek konuya girmesi muhatap alınan kesimin bunun aksini iddia edenler olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla buradaki Muhatabın cennet ile cehennemın sonsuz olmadığını öne süren Cehm b. Safvân ile Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf olmadığı; İbn Teymiyye ve taraftarları olduğu anlaşılmaktadır. Zaten kendisi de Cehennem ayetlerini başta zikretmesini yaşadığı dönemde bu konuyu ele alan bazı kişilerin eserine muttali olması ile izah etmektedir. Bkz. Sübkî, "el-İ'tibâr bi-Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr", 200.

²⁶⁸ Sübkî, "el-İ'tibâr bi-Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr", 198, 200.

Cehennem ayetlerini müteakip, onlarca cennet ayetine yer veren Sübkî, bu ayetlerdeki *huld* ve *ebed* ifadelerinin sayısal verileriyle ilgili bazı değerlendirmelerde bulunduktan sonra isim belirtmeksizin risalesini kime karşı yazdığını “Bahsi geçen esere vakıf oldum. Onda cennetle cehennemin fena bulacağına dair üç görüş olduğunu söylüyordu.” sözleriyle ifade etmektedir. Üç görüşü naklettikten sonra muhatabının, cennetin fena bulmayıp cehennemin fena bulacağı görüşüne meylettiğini ve onu tercih ettiğini belirtmektedir. Sübkî’nin asıl itirazı yazarın bunu selefin görüşü olarak takdim etmesinedir. Ona göre müellif, selefin bazı sözlerini yanlış anlayarak kendisine pay çıkarmaktadır. Sübkî’ye göre müşkil ayetlerin doğru anlaşılması için teville müracaat edildiği gibi bu hususta seleften nakledilen ifadeler de tevil edilmeli ve kesinlikle zahirine hamledilmemelidir. Ayrıca selefin tergîb ve terhîb kapsamındaki sözleri de yorumlanarak ümmetin çoğunun ittifak ettiği gibi anlaşılmalıdır. Sübkî, bu konuda geçmişten beri muhakkik ulemanın benimsediği yolun tercih edilmesi gerektiğini, aksi yönde bir fikir ortaya atanın, Allah’ın kendisini bir bilgi üzerine saptırdığı en iğrenç bidatçi olarak anılmayı hak ettiğini söyler.²⁶⁹

Sübkî, cehennemin yok olmayacağı hakkında ümmetin çoğunun hemfikir olduğunu beyan ettikten sonra bu fikri savunanın delillerini eleştiriye tabi tutmaktadır. “şöyle dersin” kalıbıyla aktardığı muhalifinin görüşüne “şöyle derim” ifadesiyle cevap vermekte ve konu hakkındaki ayet ve hadislerin nasıl anlaşılması gerektiğini izah etmektedir.²⁷⁰ Risalenin sonunda cennetle cehennemin yok olacağını ileri süren Cehm’in ulema tarafından tekfir edildiğini, cennetle cehennemden birinin yok olacağını ileri sürenin de kâfir olacağını ifade ederek üslubunu daha da sertleştirmektedir.²⁷¹

er-Red ‘alâ Men Kâle bi Fenâi’l-Cenneti ve’n-Nâr Sübkî’nin İbn Teymiyye’yi cehennemin ebediliğine dair görüşleri dolayısıyla eleştirdiği risalesidir. Risalede her ne kadar İbn Teymiyye isme zikredilmese de eserin onun *er-Red ‘alâ Men Kâle bi Fenâi’l-Cenneti ve’n-Nâr* adlı risalesine cevaben kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Çünkü Sübkî’nin alıntılıyıp eleştirdiği ifadeler İbn Teymiyye’nin risalesinde birebir yer almaktadır. Sübkî’nin bu reddiyesi, İbn Teymiyye’nin cehennemin sonluluğu görüşü dolayısıyla 8./14. asırdan itibaren eleştirildiğini ortaya koymaktadır.

2.1.1.3. Es-Seyfû’s-Sakîl fi’r-Red ‘alâ İbn Zefîl

İlk dönem kaynaklarında Sübkî’nin böylesi bir eserine rastlanmamaktadır. Tabakat kitaplarında Sübkî’nin eserlerini listeleyenler bu isimle ya da başka bir isimle

²⁶⁹ Sübkî, “el-İ’tibâr bi-Bekâi’l-Cenneti ve’n-Nâr”, 200-201.

²⁷⁰ Sübkî, “el-İ’tibâr bi-Bekâi’l-Cenneti ve’n-Nâr”, 201-208.

²⁷¹ Sübkî, “el-İ’tibâr bi-Bekâi’l-Cenneti ve’n-Nâr”, 208.

İbn Kayyim'a reddiye olarak yazılan herhangi bir eserine atıfta bulunmamışlardır. Fakat eseri neşreden Kevserî, Kudüs'teki Halidiyye Kütüphanesi'nde yirmi beş varak olarak bu eserin kayıtlı olduğu bilgisini vermektedir.²⁷² Eseri gördüğünü ifade Zirikli de aynı malumatı paylaşmaktadır.²⁷³ Tarihsel olarak Zebîdî'den (ö. 1205/1791) önce bu eseri Sübkî'ye nispet eden başka birine rastlamadık.²⁷⁴ Kettânî, 1324/1906 yılındaki Kudüs ziyareti esnasında Sübkî'nin mahtut eserleri arasında Eşarilere karşı yazılan "el-Kasîdetü'n-Nûniyye" içerisinde yirmi beş varak olarak yer alan eserin ismini de zikretmektedir. Bu eser 749/1348 yılında yazılmıştır.²⁷⁵ Mahmûd Şükrî Âlûsî bu eseri Takıyyüddin es-Sübkî'ye nispet edenin Zebîdî olduğunu, oğlu Tâceddin es-Sübkî'nin babası hakkında önemli önemsiz her şeyi naklettiği halde böyle bir eserine değinmediğini belirtmek suretiyle eserin Sübkî'ye nispetindeki şüpheye dikkat çekmektedir.²⁷⁶ Ancak İbn Kesîr'in 750/1349'da İbn Kayyim ile Sübkî'nin önceki tartışmalarından dolayı barıştıklarına dair kaydı, bu eserin İbn Kayyim'e karşı yazıldığını desteklemek için kullanılmıştır. Yani eserin 749/1348 yılında, ikili arasındaki çekişme sürecinde telif edildiği ileri sürülmektedir. Eseri neşreden Zâhid Kevserî, eserin Sübkî'ye aidiyeti hususunda Zebîdî'yi kaynak göstermektedir.²⁷⁷

24 Safer 749/1348'de Cumartesi günü yazımına başlanan eser sonraki ay olan Rebîülevvel'in ilk Cumartesi gününde yani bir iki haftaya tekabül eden kısa bir zaman diliminde tamamlanmıştır.²⁷⁸ Kevserî eserin sonuna İbn Teymiyye'ye yönelik tavsiyeler içeren ve Zehebî'ye aidiyeti tartışmalı mektubu ilave etmiştir. Mektupta aşırılıklardan uzak durmakla ilgili tavsiyeler yer aldığı için, yakın dönem İbn Teymiyye eleştirilerinde bu mektuba çokça referansta bulunmaktadır.

Takıyyüddin es-Sübkî bu risalede İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *el-Kasidetü'n-Nûniyye*'sini hedef almaktadır. İbn Kayyim, manzum olarak kaleme aldığı bu eserinde

²⁷² Sübkî, *es-Seyfî's-Sakîl*, 3.

²⁷³ Hayrüddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsü Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-'Arab ve'l-Müsta'rebîn ve'l-Müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-'İlmi'l-Melâyîn, 2002), c. IV: 302.

²⁷⁴ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed el-Hüseynî ez-Zebîdî, *İthâfî's-Sâdeti'l-Müttakîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ'i 'Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut, 1994), c. II: 10. Zebîdî İhyâyı şerh ettiği bu eserinin 2. Cildinde birçok kelami konuya temas etmektedir. Eşarilik ile Maturidilik hakkındaki değerlendirmeleri ile Ehl-i Sünnet ve kelmâcılara dair fikirleri konusunda Takıyyüddin es-Sübkî'den nakiller yaparak onun bakış açısını sahiplenmektedir. Haşviyye ile ilgili değerlendirmeleri de aynı etkiyi taşımaktadır. Bkz. Zebîdî, *İthâfî's-Sâde*, c. II: 9-12.

²⁷⁵ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1307.

²⁷⁶ Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Gâyetü'l-Emânî fi'r-Red 'ale'n-Nebhânî*, nşr. Abdülazîz ve Muhammed Abdullah el-Cemîh (Riyad, 1391), c. I: 436.

²⁷⁷ Sübkî, *es-Seyfî's-Sakîl*, 18.

²⁷⁸ Sübkî, *es-Seyfî's-Sakîl*, 148. Kevserî eserin sonuna Zehebî'nin İbn Teymiyye'ye yazıldığı söylenen tavsiye niteliğindeki mektubunu ilave etmiştir. Bkz. Sübkî, *es-Seyfî's-Sakîl*, 151-154. Mektup İbn Teymiyye'nin öğrencisi olan Zehebî'nin hocasına yazdığı tavsiyelerden oluştuğu ve bunda aşırılıklardan uzak durmak ile ilgili tavsiyeler yer aldığı için, yakın dönem İbn Teymiyye eleştirilerinde bu mektuba çokça referansta bulunmaktadır.

selef inancını savunarak tevhit ve sıfatlar konusundaki anlayışını ortaya koyarken kelimcilerin sıfatlarla ilgili görüşlerini eleştirmektedir. Cehmiyye ve Muattıla bu kasidede zemmedilen gruplardır.²⁷⁹ Buna karşı Sübkî, İbn Kayyim'in ve dolaylı olarak da İbn Teymiyye'nin sıfatlar, arş, istiva görüşüyle diğer fırkalara bakışını eleştiri konusu etmektedir. Eserde eleştirilerin merkezinde İbn Kayyim bulunmakla birlikte ve bazı yerlerde doğrudan İbn Teymiyye hedef alınmaktadır. Ayrıca *Nûniyye*'deki fikirlerin İbn Teymiyye'nin bakış açısını yansıttığı göz önünde bulundurulmalıdır.

Nûniyye'yi Cehmiyye'nin tatil düşüncesine karşı yazdığını belirten İbn Kayyim, bu kesimin ayet ve hadisleri Yahudiler gibi tahrif ettiği inancındadır. Yahudilerin *hittâ* ifadesine *nûn* harfini ekleyerek *hintâ*'ya dönüştürerek yaptıkları tahrifi bunlar da *istivâ* kelimesine *lâm* harfini eklemek suretiyle *istivlâ*'ya dönüştürmüşlerdir.²⁸⁰ İbn Kayyim'in eserinin manzum eserinin sonları *nûn* harfiyle bittiği için bu isimle meşhur olduğu söylenmişse de²⁸¹ *nûn* harfinin ilavesiyle yapılan tahrife göndermede bulunmak için de *Nûniyye* ismi tercih edilmiş olabilir.

Risalede İbn Kayyim ve İbn Teymiyye'nin bakış açısı eleştirilirken Ehl-i sünnet kelimcileri savunulmaktadır. *Nûniyye*'deki temel konuları ele alarak “burada kastedilen biz değiliz”, “kastedilen Muteziledir”, “bu doğrudur”, “bu doğru değildir”, “bu cehalettir” şeklindeki ifadeleri Sübkî'nin kendisini bu eserin muhatabı olarak gördüğünü ayrıca eseri değerlendirmede onay makamı gibi davrandığını ortaya koymaktadır.²⁸² İbn Kayyim birçok konuda, cehalet, ahmaklık, yalan söylemek, konuyu saptırmak ve Haşvî olmakla itham edilmektedir. Kimi hususlarda söylediklerinin küfür olduğu, bazen Yahudilerden daha kötü şeyler yaptığı, zındık ve mülhid olduğu dile getirilmektedir.²⁸³ Kimi zaman da *Nûniyye*'den alıntılar yapılmakla yetinilmekte ve karar kuyucuya bırakılmaktadır.²⁸⁴

Sübkî, *Nûniyye*'yi değerlendirirken “Burada Cehmiyye'den kasıt Mutezile ve Eşarilerdir, Mutezile de kalmadığına göre Eşariler hedef alınmıştır” demekle İbn Kayyim'in Cehmiyye ifadesiyle Eşarileri tarif ettiğini; Eşarilerin de Şâfiî, Mâlikî, Hanefî ve Hanbelilerin faziletliyelerinden oluştuğunu ifade etmektedir.²⁸⁵ İbn Kayyim'in

²⁷⁹ M. Sait Özervarlı, “el-Kasîdetü'n-Nûniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2001), 24/570.

²⁸⁰ Sübkî, *es-Seyfû's-Sakîl*, 111.

²⁸¹ Özervarlı, “el-Kasîdetü'n-Nûniyye”, 24/570.

²⁸² Sübkî, *es-Seyfû's-Sakîl*, 60-62.

²⁸³ Sübkî, *es-Seyfû's-Sakîl*, 27, 31, 33, 35, 36, 41, 53, 61, 134, 146, 147.

²⁸⁴ Sübkî, *es-Seyfû's-Sakîl*, 135-137.

²⁸⁵ Sübkî, *es-Seyfû's-Sakîl*, 69. Sübkî, *Nûniyye*'de Muattıla, Mutezile ve filozoflara yönelik eleştirilerin toplumsal bir karşılığının olmadığını çünkü o dönemde kendisini bu şekilde takdim edenlerin bulunmadığından hareketle asıl muhatabın mezhepçe çoğunluğu oluşturan Eşariler olduğunu söylemektedir. Bkz. Sübkî, *es-Seyfû's-Sakîl*, 28. İbn Kayyim'in Eşarileri, tatil düşüncesine sahip olan

düşmanlıktan dolayı Muattıla'yı mülhid gruplar arasında zikrettiğini ileri süren Sübkî'ye göre İbn Kayyim, ümmetin rehberliğini üstlenen Eşarileri bu zümreye dâhil etmektedir.²⁸⁶

749/1348'de yazılan bu reddiyeden hareketle İbn Teymiyye ve taraftarlarına yöneltilen eleştirilerin muhtevasının büyük oranda şekillendiğini söyleyebiliriz. Bu risalede İbn Teymiyye, Allah'ın zatı ile beraber hâdis varlıkların bulunduğunu, Allah'ın fail olmaya devam ettiğini ve teselsülün geçmişte de gelecekte de muhal olmadığını kabullenmekle itham edilmekte ve onun bu görüşleriyle Müslüman topluma karşı geldiği ileri sürülmektedir. Yine bu risalede Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret maksadıyla yola çıkmanın caiz olmadığı, üç talakın geçersiz olduğu ve eşini boşayacağına yemin edenin yeminini bozması durumunda talakın gerçekleşmeyeceğine dair fihhi tercihleri eleştiri konusu edilmiştir.

İbn Kayyim, yaklaşık altı bin beyitlik manzume olan *Nûniyye*'sinde hocasının fikirlerine sıkı sıkıya tutunup bunu Ehl-i hadîsin itikadı olarak savunduğu için Sübkî tarafından eleştirilmektedir.²⁸⁷ Kelamcıların küfürle itham edilmesine itiraz eden Sübkî, kelam yöntemini kullanan Eşarilerin Şâfiî, Mâlikî, Hanefî ve bunlara uyan Hanbelilerden oluştuğunu ileri sürerek eleştirilere cevap vermektedir.²⁸⁸ Böylece o Eş'arî kelamını, fihhi mezheplerin Eşariliğe mensubiyeti üzerinden meşrulaştırmaya çalışmaktadır.

es-Seyfü's-Sakîl fi'r-Red 'alâ İbn Zefîl her ne kadar İbn Kayyim el-Cevziyye'yi muhatap alınarak telif edilmişse de eser, Ehl-i hadîsin tevil ve kelam karşıtı anlayışını eleştirmek için kaleme alınmıştır. İbn Kayyim'in hocası İbn Teymiyye'ye de çeşitli göndermelerde bulunulan eserde sıfatlar, arş ve istiva konusundaki görüşleri dolayısıyla bu kesime eleştiriler yöneltilmiştir. İbn Teymiyye'nin teselsül, kabir ziyareti ve talâk hakkındaki görüşlerinin gündeme getirilmesi bu risale ile onun eleştiri konusu edilen fikirlerinin çerçevesinin büyük oranda şekillendiğini göstermektedir.

Cehm b. Safvân'ın tabiiileri olarak takdim etmesi bu konuda Sübkî'yi destekler mahiyettedir. Bkz. Sübkî, *es-Seyfü's-Sakîl*, 33.

²⁸⁶ İbn Kayyim Muattıla'yı muhaliflerini tecsim ile itham eden, sabit olan naslara karşı mecazı savunan, bu konuda sıkışınca lafızlara sarılan ve nihayetinde akli naklin önüne geçiren bir kesim olarak tarif etmektedir. Bkz. Sübkî, *es-Seyfü's-Sakîl*, 132.

²⁸⁷ Sübkî, *es-Seyfü's-Sakîl*, 23-24.

²⁸⁸ Sübkî, *es-Seyfü's-Sakîl*, 24-25.

2.1.1.4. Nakdü'l-İctimâ' ve'l-İftirâk fî Mesâilî'l-Eymân ve't-Talâk

Nakdü'l-İctimâ' ve'l-İftirâk 718 yılının Ramazan ayında yazılmıştır.²⁸⁹ Sübkî, İbn Teymiyye'nin *el-İctimâ' ve'l-İftirâk fî Mesâilî'l-Eymân ve't-Talâk* isimli eserini ayrıntılı bir değerlendirmeye tabi tuttuğunu, bu risaledeyse meseleyi özetleyeceğini ifade etmektedir. Bu risaleden önce de İbn Teymiyye'nin talak hakkındaki görüşlerini ele aldığını belirten Sübkî, bu görüşlerini *et-Tahkîk fî Mes'ele't-Ta'lik* adını verdiği eserinde ayrıntılı olarak ele alacağını beyan etmektedir. Risalenin kimi yerlerindeyse konuyu *et-Tahkîk* adlı eserinde ele aldığını ifade etmesi, bu eserin bir kısmının yazılmış olduğunu ve yazım sürecinin devam ettiğini ortaya koymaktadır.²⁹⁰

Sübkî *Nakdü'l-İctimâ' ve'l-İftirâk*'ta, boşama ifadesinde yemin lafzı geçmediği halde İbn Teymiyye'nin bunu yemin olarak değerlendirmesine itiraz etmekte ve Arap dilinde buna mesnet olabilecek bir kullanımın bulunmadığını ileri sürmektedir. Fıkıh geleneğinde yeminin yemin olarak kabul edildiğini ileri süren İbn Teymiyye'ye, Peygamber döneminden buna dair herhangi bir delil bulunmadığı için şâriin sözünün fıkıhçıların geleneğine tabi kılınamayacağıyla cevap vermektedir. Sübkî'ye göre bu tarz ifadelerde yemin tarafı ağır basarsa, vadedilen şeyin yerine yemin kefareti gerekeceğine dair seleften nakledilen açık bir ifade de yoktur.²⁹¹ O, talak yemininin bozulması ve İbn Hazm'ın konuya yaklaşımı için *et-Tahkîk* isimli eserini referans göstermektedir.²⁹²

Yemin çeşitleri üzerinde de duran Sübkî, adak çeşitlerinin yeminle ilişkisi konusunda İbn Teymiyye'nin tasnifini eleştirerek yerine getirilmeyen adaklar için yemin kefareti gerektiği fikrine itiraz etmektedir. Ayrıca O, talaka yemin meselesinin Haccâc b. Yûsuf tarafından biat yeminine dahil edildiğinden hareketle yemin edenin niyetine göre durumun değişeceğini ileri süren İbn Teymiyye'ye itiraz ederek bu tarz yeminleri meşru ve geçerli olarak kabul etmektedir.²⁹³

Risalenin son kısmında “Şunu yaparsam kölelerim özgür olsun” ifadesinin yemin mi, adak mı kapsamında olduğu hususunu *et-Tahkîk* isimli çalışmasında ele aldığını belirten Sübkî, İbn Teymiyye'nin bu tarz ifadeleri adak değil de yemin kapsamında değerlendirdiğini söylemektedir. Onun “Şunu yaparsam karım boş olsun” tarzındaki ifadeleri de yukarıdaki örneğe kıyasla talak yerine yemin kapsamında ele

²⁸⁹ Takiyyüddîn Âlî b. Abdilkâfi es-Sübkî, “Nakdü'l-İctimâ' ve'l-İftirâk fî Mesâilî'l-Eymân ve't-Talâk”, *er-Resâilü's-Sübkîyye fî'r-Redd 'alâ İbn Teymiyye ve Tilmîzihi İbn Kayyim el-Cevziyye*, nşr. Kemâl Ebü'l-Münâ (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 185.

²⁹⁰ Sübkî, “Nakdü'l-İctimâ' ve'l-İftirâk”, 179-180.

²⁹¹ Sübkî, “Nakdü'l-İctimâ' ve'l-İftirâk”, 179.

²⁹² Sübkî, “Nakdü'l-İctimâ' ve'l-İftirâk”, 179-180.

²⁹³ Sübkî, “Nakdü'l-İctimâ' ve'l-İftirâk”, 182-183.

almasına yönelik itirazlarını *et-Tahkîk*'te ayrıntılı olarak ifade ettiğini belirterek bu risalenin konu hakkında ihtisar olduğunu vurgulamaktadır.²⁹⁴

2.1.1.5. *en-Nazarü'l-Muhakkak fi'l-Halefi bi't-Talâki'l-Mu'allek*

Sübkî bu risaleyi 725 yılının Muharrem ayında kaleme almıştır.²⁹⁵ Şarta bağlı yemin konusunun kısaca ele alındığı bu risalede Sübkî teşvik etme, engelleme ve tasdik etme amaçlarından hangisiyle olursa olsun talaka yapılan yeminlerde bahsi geçen şeyin gerçekleşmesi durumunda talakın meydana geleceğini ifade eder. Bu şartın herhangi birinin iradesine (inşâî) ya da herhangi bir hadisenin meydana gelmesine (ihbârî) bağlanması da sonucu değiştirmez.²⁹⁶

Sübkî'ye göre yemine bağlı talakın geçerli olmadığını savunanlar Şiilerdir. İbn Teymiyye, Şiilerden farklı olarak buradaki yeminin kefarete gerektirdiği yönünde daha önce dile getirilmeyen bir görüşü savunmakta ve bunu da İbn Hazm'ın *Merâtibü'l-İcmâ'* isimli eserinde yer alan müphem ve mesnetsiz bir söze dayandırmaktadır.²⁹⁷

2.1.2. *ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*

ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye adlı risale iki kişiye nispet edildiği için başlıkta sadece eser adını kullanmayı tercih ettik. Eserin nispet edildiği kişiler İbnü'z-Zemlekânî (ö. 727/1327) ve Takıyyüddin es-Sübkî'dir. Sübkî ve eserlerini önceki başlıkta ele aldığımız için öncelikle İbnü'z-Zemlekânî hakkında bilgi verip akabinde eserin nispetine dair değerlendirmelerde bulunacağız.

667/1268-1269 yılında Dımaşk'ta doğan İbnü'z-Zemlekânî, Hatîb Zemlekân'ın torunudur. Dedesinin Zemlekân'da hatiplik yaptığı için aldığı lakap kendisine miras kalmıştır. Fıkıhta İbn Firkâh el-Fezârî, usûlü'd-dîn'de Bahâeddin İbnü'z-Zekî ve Safiyüddin el-Hindî,²⁹⁸ Arapça'da Bedreddin İbn Mâlik, hatta ise Necmeddin İbnü'l-Busays ve Bedreddin İbnü'l-Muhaddis'e öğrenci olmuştur. Ayrıca Şemseddin el-Eykî, Şehâbeddin el-Hûyî'den ders alan İbnü'z-Zemlekânî birçok muhaddisten de hadis dinlemiş, yirmili yaşlarda ders ve fetva vermeye başlamıştır. el-Âdiliyyetü's-Suğrâ,

²⁹⁴ Sübkî, "Nakdü'l-İctimâ' ve'l-İftirâk", 184-185.

²⁹⁵ Takıyyüddin Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, "en-Nazarü'l-Muhakkak fi'l-Halefi bi't-Talâki'l-Mu'allek", *er-Resâilü's-Sübkîyye fi'r-Redd 'alâ İbn Teymiyye ve Tilmîzihi İbn Kayyim el-Cevziyye*, nşr. Kemâl Ebü'l-Münâ (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 191.

²⁹⁶ Sübkî, "en-Nazarü'l-Muhakkak", 189.

²⁹⁷ Sübkî, "en-Nazarü'l-Muhakkak", 191.

²⁹⁸ İbnü'z-Zemlekânî'nin Dımaşk'a ilk gelişinde Safiyüddin el-Hindî'den ders aldığı, oraya yerleşmek üzere döndüğünde onun yerine Bahâeddin İbnü'z-Zekî'yi tercih ettiği ifade edilmektedir. Bkz. Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000), c. 4: 151-152. İbn Teymiyye'nin yargılanırken Safiyüddin el-Hindî ve İbnü'z-Zemlekânî ile tartıştığı, tartışmalarda onun hocasından daha iyi performans sergilediğine bakılırsa bu tercihi anlamlı hale gelmektedir. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 14: 36-37.

Türbetü Ümmi's-Sâlih, eş-Şâmiyyetü'l-Berrâniyye, Zâhiriyye ve Revâhiyye'de dersler vermiş ve kısa süreliğine Eşrefiyye Dârü'l-hadîsi'nin sorumluluğunu üstelenmiştir. Yürüttüğü idari görevler arasında Dîvân-ı İnşâ kâtipliği, hazine nâzirliği, divan nâzirliği ve beytûlmal vekâleti bulunmaktadır. 724/1324 yılında Mısır baş kadısı olarak görevlendirilen Celâleddin el-Kazvînî'nin yerine Halep baş kadılığı görevine getirilmiş, gönülsüzce kabul ettiği bu vazifeyi²⁹⁹ yaklaşık üç yıl sürdürmüştür. 727/1327'de Sultan Kalavun tarafından Dimaşk kadılığı görevine atanmak üzere Mısır'a davet edilmesi üzerine Halep'ten yola çıkan İbnü'z-Zemlekânî Ramazan ayında Bîlbîs'te vefat etmiş ve naaşı Kahire'ye götürülerek İmam Şâfiî'nin kabrinin yakınına defnedilmiştir.³⁰⁰

Uzun süre İbn Teymiyye taraftarı³⁰¹ olan İbnü'z-Zemlekânî'nin onu övdüğü ve eserine takriz yazdığı bilinmektedir. Bununla birlikte onunla birçok kez tartıştığı ve eleştirilerinde ilmi bir üslup kullandığı kaydedilmektedir.³⁰² İbn Fazlullah el-Ömerî İbnü'z-Zemlekânî'nin makam ve dünya sevgisine talip olduğu için İbn Teymiyye ile aralarına şeytanın girdiği konusunda İbn Kesîr'e katılırken,³⁰³ İbn Teymiyye'nin İbnü'l-Arabî ve takipçilerine yönelik eleştirilerini bu ayrılığın gerekçesi olarak sunanlar da vardır.³⁰⁴ İbn Kesîr onun Halep'ten Dimaşk kadılığı için yola çıkarken İbn Teymiyye'ye eziyet etme gayesinde olduğunu ancak amacına ulaşmadan yolda vefat ettiğini ifade etmektedir.³⁰⁵ İbn Teymiyye'ye ceza verildiği dönemlerde resmi görevleri bulunan İbnü'z-Zemlekânî'nin kendisini baskı altında hissetmesi ve cezalandırılacağını düşünmesi, ondan uzaklaşmayı beraberinde getirmiş olabilir. İstemediği görev olan Halep baş kadılığına atanmasında İbn Teymiyye'nin etkisini bilemesek de Dimaşk kadılığı görevine atandığını haber alınca İbn Teymiyye'yi hapse attıracağını söylemesi, onunla arasına ciddi mesafe koyduğunun göstergesidir. İbn Zemlekânî'nin dünyalığın

²⁹⁹ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, c. 2: 385.

³⁰⁰ Zehebî, *Mu'cemü's-Şüüh*, c. 2: 244; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 14: 131-132; Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. 4: 624-642; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, c. 4: 151-152; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, c. 4: 7; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, c. 1: 310-311; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, c. 9: 190-193; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, c. 2: 383-387; Makrîzî, *el-Mukaffa'l-Kebîr*, c. 6: 315-316; Hacı Mehmet Günay, "İbnü'z-Zemlekânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2000), 21/242-243; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, c. 4: 74-76; Ebü'l-Mefâhir Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer en-Nuaymî, *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris*, nşr. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), c. 1: 24-25.

³⁰¹ İbn Kesîr, İbnü'z-Zemlekânî'nin İbn Teymiyye taraftarı olduğu için kendisini baskı altında hissettiğini ve görevinden alındığına dair bazı anekdotlar aktarmaktadır. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 14: 41, 50.

³⁰² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 14: 137; İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdû'd-Dürriyye*, 294; İbn Nâsirüddin, *er-Reddû'l-Vâfir*, 107-109; Rızaeddin Bin Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislam İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, haz. Ömer Hakan Özalp (İstanbul: Özgü Yayınları, 2013), 84-85.

³⁰³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 14: 132; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, c. 5: 340.

³⁰⁴ Rızaeddin Bin Fahreddin, *İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 85.

³⁰⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 14: 132.

peşine düşerek İbn Teymiyye'ye muhalefet ettiğine dair kayıtları bu bağlamda değerlendirebiliriz.

Şafî mezhebinin otoritesi ve asrın âlimi olarak nitelenen İbnü'z-Zemlekânî'nin münazara ve fetva vermedeki üstünlüğüne dikkat çekilerek³⁰⁶ nesir ve nazım türünden eserler kaleme aldığı belirtilmektedir. İnsanın melekten üstünlüğüne dair eseriyle³⁰⁷ Nevevî'nin *el-Minhâc*'ına yaptığı şerh dışında kabir ziyareti ve talak konusunda İbn Teymiyye'ye iki reddiye yazdığı ifade edilmektedir. Kabir ziyaretine dair eser, kaynaklarda *er-Red 'alâ İbn Teymiyye fî Mes'leti'z-Ziyâre* ve *el-'Amelü'l-Makbûl fî Ziyâreti'r-Resûl* adlarıyla geçerken talak hakkındaki eser *er-Red fî Mes'leti't-Talâk* ve *er-Red 'alâ İbn Teymiyye fî't-Talâk* ismiyle geçmektedir.³⁰⁸ Çoğu kaynak bu iki reddiyeden *risale* olarak bahsederken talak hakkındaki reddiyenin bir cildi bulunduğu da ifade edilmektedir.³⁰⁹

Erken dönem tabakat kitaplarında *ed-Dürretü'l-Mudiyye fî'r-Red 'alâ İbn Teymiyye* isimli eser hakkında herhangi bir veri bulunmamaktadır. Risaleyi bu isimle kaydedip tanıtan en erken kayıt Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657)'ye aittir. Buna göre risale İbnü'z-Zemlekânî (ö. 727/1327)'nin eseridir. Kâtip Çelebi, talak konusunda yazılan risalenin başlangıç ifadesine yer vererek üç bölümden oluştuğunu ve ferağ kaydında 834/1431 yılının Ramazan ayında istinsah edildiğini belirtmektedir.³¹⁰ Kâtip Çelebi'nin risale hakkında aktardığı veriler hâlihazırda Süleymaniye Kütüphanesi'nde yazma halindeki *ed-Dürretü'l-Mudiyye fî'r-Red 'alâ İbn Teymiyye* ile birebir örtüşmektedir ve risalenin başında Kemâleddin İbnü'z-Zemlekânî'ye ait olduğuna dair kayıt bulunmaktadır.³¹¹ Yazmanın sonunda 834/1431 yılının Ramazan'ını belirten tarihin haricinde ikinci istinsah tarihi olarak 7 Zilhicce Salı 1112/1700 tarihi bulunmaktadır. Bu tarih Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) vefatından sonraki yıllara tekabül ettiğinden onun

³⁰⁶ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şafî'iyye*, c. 2: 386.

³⁰⁷ İbnü'z-Zemlekânî'nin insanın melekten üstün olduğunu savunan İbnü'l-Arabî'nin görüşünü benimsediği görülmektedir. Safedî, İbnü'z-Zemlekânî'nin bu konuda kaleme aldığı iki eserden birinin *Tahkiku'l-Evlâ fî'r-Refîki'l-A'lâ* adını taşıdığını kaydetmektedir. Bkz. Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. 4: 631. İbnü'z-Zemlekânî'nin *Fusûsü'l-Hikem*'i şerh edenler arasında zikredilmesi (bkz. Mahmud Erol Kılıç, "Fusûsü'l-Hikem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1996), 13/233; Aybakan, "Sübkî, Takıyyüddin", 38/243.) insanın üstünlüğü hakkında kaleme aldığı eserine gönderme olabileceği gibi farklı bir eser yazmış olması da muhtemeldir. İbnü'z-Zemlekânî'nin İbnü'l-Arabî'nin akidesinde sorun görmediği ve aksi yöndeki fikirlere itimat edilmemesi gerektiğine dair beyanatı İbnü'l-Arabî savunusu olarak değerlendirilmelidir. Bkz. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, c. 8: 221.

³⁰⁸ Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, c. 4: 152; Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. 4: 630-631; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, c. 4: 8; İsnevî, *Tabakâtü's-Şafî'iyye*, c. 1: 311; Sübkî, *Tabakâtü's-Şafî'iyyeti'l-Kübrâ*, c. 9: 191; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şafî'iyye*, c. 2: 385-386; Nuaymî, *ed-Dâris*, c. 1: 24.

³⁰⁹ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 14: 131; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şafî'iyye*, c. 2: 386.

³¹⁰ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, nşr. M. Şerafettin Yalçıkaya, Kilisli Rifat Bilge (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941), c. 1: 744.

³¹¹ Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Alî b. Abdilvâhid el-Ensârî İbnü'z-Zemlekânî, *ed-Dürretü'l-Mudiyye fî'r-red 'alâ İbn Teymiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1152/10).

gördüğü risale 1112/1700'de tekrar istinsah edildiği anlaşılan çalışma olamaz. Bu durumda *ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*'nin İbnü'z-Zemlekânî'ye ait olduğuna dair kaydın Kâtip Çelebi'den önceye dayandığı hatta risalenin istinsah tarihi olan 834/1431 yılının Ramazan ayında kaleme alınma ihtimalini güçlendirmektedir.

ed-Dürretü'l-Mudiyye'nin yazma halinde iki nüshası daha bulunmaktadır. Bu nüshalarda eserin İbnü'z-Zemlekânî'ye ait olduğu açıkça ifade edilmektedir. Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi'nde 975/1 numaralı koleksiyonda kayıtlı olan yazma 1014/1605 yılında istinsah edilmiştir.³¹² *ed-Dürretü'l-Mudiyye*'nin diğer nüshası ise İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde 1411 numarası ile kayıtlıdır. Yazma 1115/1703 yılında istinsah edilmiştir.³¹³ Üç nüsha da da yazmanın ilk istinsah tarihi, Ramazan ayının yedinci günü 834/1431 yılı şeklinde geçmektedir. Yazmalardaki bu ifadeler, Kâtip Çelebi'nin *ed-Dürretü'l-Mudiyye*'nin İbnü'z-Zemlekânî'ye ait olduğuna dair kaydı ve diğer bilgilerle birebir örtüşmektedir.

ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye adlı risaleyi Takıyyüddin es-Sübkî'ye (ö. 756/1355) nispetle 1347/1928'de neşredense Zâhid Kevserî'dir.³¹⁴ Ondan önce bu risaleyi Sübkî'ye nispet edeni tespit edemedik. Klasik eserleri neşretme ve tanıtmadaki gayretleriyle bilinen Kevserî'nin neşrinden sonra, risalenin Sübkî'ye aidiyeti genel kabul görmüştür.³¹⁵ Kevserî ve ondan sonra risaleyi *er-Resâilü's-Sübkîyye fi'r-Redd 'alâ İbn Teymiyye ve Tilmîzihî İbn Kayyim el-Cevziyye*'de Sübkî'ye nispetle neşreden Kemâl Ebü'l-Münâ bu ihtilafa değinmediği gibi risalenin el yazması hakkında bilgi de vermemektedir. Bu ihtilafın farkına varan kimi araştırmacılar hem Sübkî'nin hem de İbnü'z-Zemlekânî'nin *ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye* adlı bir eseri olduğunu belirtmek durumunda kalmıştır.³¹⁶

ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye'nin İbnü'z-Zemlekânî'ye nispetinin Sübkî'ye kıyasen çok daha eski tarihlere dayandığı açıktır. Öte yandan risaleyi İbnü'z-Zemlekânî'ye nispet etmek için başka gerekçeler bulunmaktadır. Öncelikle risaledeki dil ve üslubun Sübkî'nin reddiyelerine kıyasen oldukça farklı olduğu görülmektedir.³¹⁷ Risaledeki kimi ifade ve referanslar Sübkî'ye değil İbnü'z-Zemlekânî'ye işaret etmektedir. Buna dair en güçlü dayanak, *ed-Dürretü'l-Mudiyye*

³¹² Yazma erişme açıktır. Bkz. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/129399>.

³¹³ Yazmanın tam metnine erişmek için bkz. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/AY/nekay01411.pdf>.

³¹⁴ Kevserî *ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye* ile birlikte Sübkî'nin üç risalesini 1347/1928 yılında Şam'da neşretmiştir. Bkz. “ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye”.

³¹⁵ Sübkî'nin İbn Teymiyye'ye talak konusunda yönelttiği eleştirileri *ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye* ekseninde ele alan bir çalışma için bkz. Caner, “Sübkî'nin İbn Teymiyye Eleştirisi”, 37-61.

³¹⁶ Mezrû', “Mukaddime”, 21, 43-44.

³¹⁷ Sifil de bu noktaya dikkat çekerek eserin İbnü'z-Zemlekânî'ye aidiyeti üzerinde durmaktadır. Bkz. Ebubekir Sifil, *Hiz. Ömer'in Sünnet Anlayışı* (Selçuk Üniversitesi, Doktora, 2006), 160.

müellifinin talak hakkında İbn Teymiyye'ye *er-Red 'alâ İbn Teymiyye* isimli kapsamlı bir reddiye yazdığını dile getirmesi ve bunu kitap olarak nitelemesidir.³¹⁸ Sübkî'nin İbn Teymiyye'ye karşı yazdığı eserler arasında *er-Red 'alâ İbn Teymiyye* ile başlayan çalışması bulunmadığı gibi eser adlarında *İbn Teymiyye*'yi kullanmayı tercih etmediğini görmekteyiz.³¹⁹ Buna karşılık kaynaklarda İbnü'z-Zemlekânî'nin *er-Red 'alâ İbn Teymiyye fî Mes'ele't-Talâk* ismiyle bir reddiye yazdığı belirtilmektedir.³²⁰ *ed-Dürretü'l-Mudiyye fî'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*'de özlü bir şekilde ele alınan konuların *er-Red 'alâ İbn Teymiyye* adlı kitapta detaylı şekilde ilim ehlinin istifadesine sunulduğuna yönelik ifadeler,³²¹ İbnü'z-Zemlekânî'nin talak hakkında yazdığı reddiyenin bir cildi bulduğuna dair tarihi kayıtlarla³²² örtüştüğü için risalenin İbnü'z-Zemlekânî'ye aidiyeti daha güçlü hale gelmektedir.

Giriş ve üç bölümden oluşan risalede İbn Teymiyye'nin sahabe, tâbiîn, tebeu't-tâbiîn ve mezhep imamlarına aykırı görüşleriyle sivrilen bidatçi olduğu belirtilerek bu tarz fikirleri ortaya atması, liderlik sevdası ve hevasına tabi olmasıyla izah edilmektedir. Girişte akide konusunda İbn Teymiyye'nin aykırı fikirleri sıralandıktan sonra fûru-i fıkıhta ortaya attığı farklı görüşlerine değinilmektedir. İlk bölümde hayızlı kadının talakı, şarta bağlı talak ve talaka yemin konularında eleştirilen İbn Teymiyye, Zahiriliği aşan aykırı fikirler ileri sürmekle itham edilmektedir. İkinci bölümde içtihadın şartları ve yöntemi özlü olarak ortaya konmaktadır. İbn Teymiyye talaka yemin etmenin sadece yemin kefareti gerektireceği fetvasıyla avamı Kur'an'dan hüküm çıkarmaya yönlendirdiğinden bidatçi olmak ve icmaya muhalefet etmekle itham edilmektedir. Son bölümde İbn Teymiyye'nin yeminle talakın geçersizliğine dayanak olarak gösterdiği

³¹⁸ “ed-Dürretü'l-Mudiyye fî'r-Red 'alâ İbn Teymiyye”, 158. Neşredilen risalede *er-Red 'alâ İbn Teymiyye* şeklindeki kitap ismi parantez içerisinde verilince el yazması esere müracaat etme ihtiyacı duyduk. El yazmasında kitabın ismi talik şeklinde değil, metin bütünselliğini bozmayacak bir tarzda yazılmıştır. Bkz. İbnü'z-Zemlekânî, *ed-Dürretü'l-Mudiyye* (Reşid Efendi, 1152/10) Vr. 5a.

³¹⁹ Sübkî'nin fıkhi meseleler hakkında İbn Teymiyye'ye karşı yazdığı kapsamlı eseri *Kitabu't-Tahkik fî Mes'ele't-Ta'lik* adını taşımaktadır. Tâceddin es-Sübkî *Râfi'ü's-Şikâk fî Mes'ele't-Talâk* adlı eserinde *Kitabu't-Tahkik*'e nazaran çok daha az hacimli olduğunu belirtmekte ve İbn Teymiyye'ye karşı yazıldığına dair herhangi bir ifade kullanmamaktadır. Bkz. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, c. 10: 308. Dolayısıyla *Râfi'ü's-Şikâk fî Mes'ele't-Talâk* adlı eserin *ed-Dürretü'l-Mudiyye fî'r-Red 'Alâ İbn Teymiyye* adlı risale olabileceği akla gelmekteyse de isimleri dahi birbiriyle ilgisiz olan bu iki eserden ikincisinin Sübkî'ye aidiyetine dair herhangi bir veri bulunmamaktadır.

³²⁰ Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, c. 4: 152; Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. 4: 630-631; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, c. 4: 8; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, c. 1: 311; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, c. 9: 191; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, c. 2: 385-386; Nuaymî, *ed-Dâris*, c. 1: 24.

³²¹ Risale müellifi, bu kapsamlı eseri ancak muhakkik fakihlerin anlayabileceğini, eserinde yeminle boşama ve kefarete gerektiren yeminin illetlerinin ayrı olması hasebiyle sonuçlarının da farklı olduğunun etraflıca ele alındığını ve İbn Teymiyye'nin iddialarının kesin bir şekilde reddedildiğini vurgulamaktadır. Bkz. “ed-Dürretü'l-Mudiyye fî'r-Red 'alâ İbn Teymiyye”, 158, 172, 175-176.

³²² İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, c. 2: 386.

Maide Suresi 89.³²³ ve Tahrîm Suresi 2. ayetin³²⁴ nasıl anlaşılması gerektiğine dair değerlendirmelerde bulunularak boşamaya yapılan yeminde talakın gerçekleşeceği vurgulanmaktadır.

Netice itibariyle *ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*'nin Takıyyüddin es-Sübkî'ye ait olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Çünkü ulaşabildiğimiz üç yazma nüshada da *ed-Dürretü'l-Mudiyye* İbnü'z-Zemlekânî'nin eseri olarak kaydedilmiştir. Kevserî, *ed-Dürretü'l-Mudiyye*'yi Sübkî'ye nispetle neşrettiği için eserin ona aidiyeti genel kabul görmüştür. Kimi yazarlar ise hem Sübkî'nin hem de İbnü'z-Zemlekânî'nin *ed-Dürretü'l-Mudiyye* adlı birer reddiye kaleme aldığını ifade etmiş fakat buna dair tatmin edici malumat vermemişlerdir. Sübkî'nin diğer reddiyelerine kıyasen *ed-Dürretü'l-Mudiyye*'nin üslup ve içerik yönünden oldukça farklı olduğu görülmüştür. Ayrıca reddiyedeki kimi göndermeler de eserin Sübkî'ye ait olmadığını ortaya koyduğundan eserin İbnü'z-Zemlekânî'ye ait olduğu sonucuna varılmıştır.

2.2. Mütakellimler

2.2.1. Safiyyüddîn el-Hindî (ö. 715/1315) ve *er-Risâletü't-Tis'îniyye* Adlı Eseri

Safiyyüddîn Muhammed b. Abdurrahîm b. Muhammed el-Urmevî el-Hindî'nin eserinin tam adı *er-Risâletü't-Tis'îniyye fi'l-Usûli'd-Dîniyye*'dir. 644'te Hindistan'da doğan Safiyyüddin el-Hindî 23 yaşında (667) Delhi'den ayrıldı ve hacca gidip birkaç ay Mekke'de kaldı, burada İbn Seb'în ile defalarca görüştü. Oradan geçtiği Yemen'de³²⁵ devrin yöneticisinin ilgisine mazhar oldu. 670 yılında³²⁶ gittiği Mısır'da dört yıl, akabinde Antakya üzerinden geçtiği Anadolu'nun Konya, Sivas ve Kayseri şehirlerinde toplam on bir yıl kaldı.³²⁷ Hindî, Anadolu'da Şafîî alimi Sirâceddin el-Urmevî'den bolca istifade etti. 685 yılında geldiği Dimaşk'a yerleşerek Revâhiyye, Devlaiyye,

³²³ “Allah kasıtsız olarak ağızınızdan çıkan yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutmaz, fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da kefareti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek yahut da bir köle azat etmektir. Bunları bulamayan üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğiniz takdirde yeminlerinizin kefareti işte budur. Yeminlerinizi koruyun (onlara riayet edin). Allah size ayetlerini açıklıyor; umulur ki şükredersiniz!”

³²⁴ “Allah, (gerektiğinde) yeminlerinizi bozmanızı size meşru kılmıştır. Sizin yardımcınız Allah'tır. O, bilendir, hikmet sahibidir.”

³²⁵ 670 yılında Yemen'e geçip oradan Hacca gittiğini ileri sürenler de bulunmaktadır. Bkz. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, c. 9: 163; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, c. 4: 14; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, c. 2: 296.

³²⁶ İsnvî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, c. 2: 302.

³²⁷ İbn Kesîr Konya'da on bir yıl, Sivas'ta beş yıl, Kayseri'de ise bir yıl kaldığını kaydetmektedir. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 14: 75. Bu durumda Anadolu'da on yedi yıl kalmış olacaktır. 670 ve 671 yılında Mısır'a gidip dört sene kaldığı hesaba katılınca 674 ve 675 yılında Anadolu'ya geçmiş olmalıdır. Burada toplamda 11 yıl kaldığına dair kayıt 685'te Dimaşk'a geçtiği tarihle örtüştüğü için Hindî'nin Anadolu'da toplam 11 yıl kaldığına dair İsnvî'nin kaydı daha isabetli görünmektedir. Bkz. İsnvî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, c. 2: 302.

Cevvâniye, Zâhiriyye ve Atabekiyye’de ders verdi. Kelam ve fıkıh alanında eserler yazdı. 715 yılı Safer ayında vefat etti ve Şam’daki Sûfiye Mezarlığı’na defnedildi.³²⁸

Hindî’nin öğrencileri arasında İbnü’l-Murahhil/İbnü’l-Vekîl (ö. 716/1316), İbnü’z-Zemlekânî (ö. 727/1327), Kemâleddin eş-Şîrâzî (ö. 736/1335), Fahrü’l-Mısırî Muhammed b. Ali (ö. 751/1350), Necmeddin İbn Sasrâ et-Tağlibî (ö. 723/1323) ve Zehebî (ö. 748/1347) yer almaktadır.³²⁹ Bunlardan İbnü’l-Murahhil, İbnü’z-Zemlekânî ve İbn Sasrâ, İbn Teymiyye’ye muhalefetleriyle temayüz etmişlerdir.

Eş‘arî kelmâcısı Safiyyüddin el-Hindî, 705/1306 yılında İbn Teymiyye’nin *el-‘Akîdetü’l-Hameviyye*’deki görüşleri dolayısıyla saltanat nâibi huzurundaki yargılanmasında İbn Teymiyye ile münazara etmiştir. Sübkî onun tartışmadaki kararlılığına, meclisteki ulemanın hocası olduğundan sözünün dinlendiğine dikkat çekerek Emir Tenkiz’in övgüsüne mazhar olduğunu belirtirken; İbn Kesîr, meclistekiler tarafından başarılı bulunmadığı için yerine İbnü’z-Zemlekânî’nin tartışmayı sürdürdüğünü ifade etmektedir.³³⁰ Hindî’nin bu oturumda “Seni tutacağım zaman oradan oraya kaçışan bir serçe gibi görüyorum.” sözleriyle İbn Teymiyye’yi nitelemesi, tartışmada kontrolü istediği gibi sağlayamadığını ortaya koymaktadır. Oturumların nihayetinde İbn Teymiyye, Allah’a cihet isnat ettiği gerekçesiyle hapsedilmiş ve taraftarları da görevlerinden el çektirilmiştir.³³¹

Hindî’nin Kur’an’ın dörtte birini ezbere bildiğine dair kayıtlar,³³² Kur’an’ı iyi bilmediğine yorulmaktadır. Anadili Hintçe olduğu için Arapça telif ve konuşmada çok iyi olmadığı ancak Şâfiî fıkıhı, usûlü ve Eş‘arî kelmâsında döneminde temayüz ettiği, kibar ve züht ehli olduğu ifade edilmektedir.³³³ Tabakat kitaplarında Safiyyüddin el-

³²⁸ Zehebî, *Mu‘cemü’ş-Şüyûh*, c. 2: 216; İsnevî, *Tabakâtü’ş-Şâfi‘iyye*, c. 2: 302; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, c. 14: 74-75; Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi‘iyyeti’l-Kübrâ*, c. 9: 162-163; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü’ş-Şâfi‘iyye*, c. 2: 296-298; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü’l-Kâmine*, c. 4: 14-15; İlyas Çelebi, “Hindî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1998), 18/66-67.

³²⁹ Zehebî, *Mu‘cemü’ş-Şüyûh*, c. 2: 216; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü’l-Ebsâr*, c. 9: 120; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü’ş-Şâfi‘iyye*, c. 2: 298; Çelebi, “Hindî”, 18/66.

³³⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, c. 14: 36.; Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi‘iyyeti’l-Kübrâ*, c. 9: 163-164. Tartışmada İbn Teymiyye’nin Safiyyüddin el-Hindî ve Malikî kadısını susturduğuna dair bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû‘u Fetâvâ*, c. 3: 209.

³³¹ Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi‘iyyeti’l-Kübrâ*, c. 9: 164.

³³² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî - Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasan b. Hamza el-Hüseynî, *el-İber fî Haber min Ğaber ve Zuyûlül-İber*, thk. Ebû Hacer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985), c. 4: 42. Zehebî *Mu‘cemü’ş-Şüyûh*’ta Yâsîn Sûresi’nin dörtte birini ezbere bildiğini ifade etmektedir. Bkz. Zehebî, *Mu‘cemü’ş-Şüyûh*, c. 2: 2016.

³³³ Zehebî - Hüseynî, *el-İber*, c. 4: 42; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü’l-Ebsâr*, c. 9: 120; İsnevî, *Tabakâtü’ş-Şâfi‘iyye*, c. 2: 302; Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi‘iyyeti’l-Kübrâ*, c. 9: 163; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü’l-Kâmine*, c. 4: 15; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü’ş-Şâfi‘iyye*, c. 2: 298; Çelebi, “Hindî”, 18/66-67.

Hindî'ye nispet edilen eserler *ez-Zübde*, *el-Fâik*,³³⁴ *Nihâyetü'l-Vüsûl*,³³⁵ *er-Risâletü's-Seyfiyye*'dir.³³⁶ Son eserin *er-Risâletü's-Seniyye*, *er-Risâletü's-Sîniyye*, *er-Risâletü'n-Nefsiyye*, *er-Risâletü't-Tis'îniyye*, *er-Risâletü's-Seb'îyye* gibi farklı isimlerle anıldığına dair ifadeler bulunmakla birlikte³³⁷ kelama dair *er-Risâletü't-Tis'îniyye*'nin fıkha dair *er-Risâletü's-Seyfiyye*'den³³⁸ farklı bir eser olduğunu kabullenmek gerekmektedir. *er-Risâletü't-Tis'îniyye*'nin muhakkiki Milyibârî de Hindî'nin *er-Risâletü't-Tis'îniyye* ve *er-Risâletü's-Seyfiyye*'sini farklı eserler olarak ele almakta ve toplam beş eseri olduğunu ifade etmektedir.³³⁹

er-Risâletü't-Tis'îniyye fî'l-Usûli'd-Dîniyye, Mısır ve Tunus'taki iki yazma nüshanın tahkikiyle yayınlanmıştır. Eserde usûlü'd-dîne dair doksan mesele ele alınmaktadır. Hindî, risalenin kimi yerlerinde kelimine dair yazdığı *Zübdetü'l-Kelâm fî 'İsmeti'l-Enâm*'a göndermede bulunmaktadır.³⁴⁰ O, *er-Risâletü't-Tis'îniyye*'yi Ehl-i Sünnetle bazı Hanbeliler arasındaki meşhur fitneden sonra bu ilmi tahsil etmek isteyen Şam halkının talebini karşılamak için kaleme aldığını ifade etmektedir.³⁴¹ Hindî'nin *meşhur fitne* ile İbn Teymiyye'nin yargılandığı 705/1306 yılındaki hadiseye işaret ettiği ve eserini İbn Teymiyye'nin düşüncelerini reddetmek maksadıyla kaleme aldığı söylenmektedir.³⁴² Risaledeki muhataplar arasında Mutezile, Şia, Kerrâmiyye, Cehmiyye ve Hanbeliler bulunmaktadır.

er-Risâletü't-Tis'îniyye'nin müellifi Hindî, İbn Teymiyye'ye'nin sorgulandığı 705/1306 yılındaki muhakemelerin birinde hazır bulunup onunla tartışan Eşarilerdendir. Bir reddiye eseri olmamakla birlikte *er-Risâletü't-Tis'îniyye*'de Eşarilerle İbn Teymiyye

³³⁴ Bu eser *el-Fâik fî Usûli'l-Fıkh* adıyla iki cilt halinde yayınlanmıştır. Bkz. Safiyyüddîn Muhammed b. Abdîrahîm b. Muhammed el-Urmevî el-Hindî, *el-Fâik fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Mahmûd Nassâr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005).

³³⁵ Bu eser *Nihâyetü'l-Vüsûl fî Dirâyeti'l-Usûl* adıyla 9 cilt halinde yayınlanmıştır. Dokuzuncu cilt fihristten oluşmaktadır. Bkz. Safiyyüddîn Muhammed b. Abdîrahîm b. Muhammed el-Urmevî el-Hindî, *Nihâyetü'l-Vüsûl fî Dirâyeti'l-Usûl*, thk. Salih b. Süleyman el-Yusuf - Sa'd b. Salim es-Süveyh (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1996).

³³⁶ Sübkî ve İbn Hacer *ez-Zübde*'nin kelimine, *en-Nihâye*'nin ise fıkıh usulü (bkz. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, c. 9: 162; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, c. 4: 15.), İbn Kâdî Şühbe ise *ez-Zübde* ve *el-Fâik*'in kelimine, *en-Nihâye* ve *er-Risâletü's-Seyfiyye*'nin fıkıh usulü alanında yazıldığını belirtmektedir (bkz. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'îyye*, c. 2: 298.). Hindî'nin eserleri için ayrıca bkz. Çelebi, "Hindî", 18/67.

³³⁷ Çelebi, "Hindî", 18/67.

³³⁸ Risale ve içeriği hakkında bkz. Abdünnasîr Ahmed eş-Şâfiî el-Milyibârî, "Mukaddime", *er-Risâletü't-Tis'îniyye fî'l-Usûli'd-Dîniyye* (Kahire: Dârü'l- Besâir, 2009), 54-56.

³³⁹ Milyibârî, "Mukaddime", 49-59. Hindî'nin *Nihâyetü'l-Vüsûl fî Dirâyeti'l-Usûl*'ünü tahkik edenler de *er-Risâletü't-Tis'îniyye* ile *er-Risâletü's-Seyfiyye*'yi ayrı birer eser olarak zikretmekte ve toplam beş eseri olduğuna dikkat çekmektedirler. Bkz. Salih b. Süleyman el-Yusuf - Sa'd b. Salim es-Süveyh, "Mukaddime", *Nihâyetü'l-Vüsûl fî Dirâyeti'l-Usûl* (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1996), 121.

³⁴⁰ Safiyyüddîn Muhammed b. Abdîrahîm b. Muhammed el-Urmevî el-Hindî, *er-Risâletü't-Tis'îniyye fî'l-Usûli'd-Dîniyye*, thk. Abdünnasîr Ahmed eş-Şâfiî el-Milyibârî (Kahire: Dârü'l- Besâir, 2009), 96, 159.

³⁴¹ Hindî, *er-Risâletü't-Tis'îniyye*, 62-63.

³⁴² Milyibârî, "Mukaddime", 50.

arasındaki tartışmaların odağındaki konulara yoğunlukla yer verildiği görülmektedir. Hudûs delili, Allah'ın herhangi bir cihette ve mekânda bulunamayacağı, Allah'ın ses ve harf olmaksızın nefsinde kaim bir manayla kelam sıfatına sahip olduğu, Kelâmullahın emir, nehiy, haber, istihbar ve nidayı kapsayan ezeli bir mana olduğuna dair konuları bu bağlamda zikredebiliriz. Dolayısıyla kelam eseri olarak telif edilen *er-Risâletü't-Tis'iniyye*'nin içeriğinin şekillenmesinde İbn Teymiyye'nin eleştirilerinin etkili olduğunu söyleyebiliriz.

2.2.2. İbnü'l-Muallim el-Kureşî (ö. 725/1325) ve *Necmü'l-Müh tedî* ve *Recmü'l-Mü'tedî* Adlı Eseri

Erken dönem tarih ve tabakat eserlerinde *Necmü'l-Müh tedî* ve *Recmü'l-Mü'tedî*, bir reddiye eseri olarak takdim edilmemiştir. Bu durum eserin nispetini ve İbn Teymiyye'ye karşı yazıldığına dair soru işaretlerini beraberinde getirdiğinden öncelikle İbnü'l-Muallim'in tarihi şahsiyeti aydınlatılmaya çalışılacak ve eserin ona nispetine dair değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Zehebî (ö. 748/1348), *Mu'cemü's-Şüyûh* adlı eserinde hocaları arasında İbnü'l-Muallim'i zikrederek tam adını Muhammed b. Muhammed b. Osman b. Ömer b. Abdülhâlik Fahreddin Ebû Abdillâh el-Kureşî el-Mısırî eş-Şafî İbnü'l-Muallim³⁴³ olarak kaydetmektedir. Bu bilgilere göre hicri 660 yılında³⁴⁴ doğan İbnü'l-Muallim, Ebû Tâhir el-Melîcî, es-Serrâc Ömer b. Ze'âzi', İbn 'Allâk ve Abdülhâdî el-Kaysî'den ders almış³⁴⁵ ve *Makâmât*'ı ezberlemiştir. El-Halîl ve Ezriât'ta kadılık yapmış buralarda pek kabul görmeyince Bâderâiyye'deki hocalık görevine dönmüştür. Akabinde hastalanıp 725/1325'te vefat etmiştir.³⁴⁶ Safedî ile İbn Hacer el-Askalânî, Zehebî'nin ifadelerine ilaveten nesir ve nazım türünde eserleri olduğunu;³⁴⁷ Makrîzî ise fıkıh, hadis ve edebiyatla meşgul olduğunu ve şiirle ilgilendiğini ifade etmektedir.³⁴⁸ Zehebî onu çokça ibadet eden ancak kötü hasletlere sahip birisi olarak tanıtmaktadır.³⁴⁹ Onun Şafî Eş'arî olan İbnü'l-Muallim hakkında olumsuz ifadeler kullanmasını, Zehebî'nin Hânbefî

³⁴³ Makrîzî ise onun tam adını, Ahmed b. Muhammed b. Osman b. Ömer b. Abdülhâlik b. Hasan b. Abdurrahman b. Muhammed Fahreddin Ebû Abdillâh el-Kureşî el-Mısırî eş-Şafî şeklinde kaydederek İbnü'l-Muallim ismiyle bilindiğini ifade etmektedir. Bkz. Makrîzî, *el-Mukaffa'l-Kebîr*, c. 7: 70.

³⁴⁴ Makrîzî diğerlerinden farklı olarak doğum tarihini h. 662 yılı olarak kaydetmektedir. Bkz. Makrîzî, *el-Mukaffa'l-Kebîr*, c. 7: 70.

³⁴⁵ *Necmü'l-Müh tedî* ve *Recmü'l-Mü'tedî*'nin muhakkiki, İbnü'l-Muallim'in yirmi bir hocasının ismine yer vererek onları kısaca tanıtmaktadır. Bkz. Abdülbâsıt Abdüssamed Ebû Kâmil, "Kısmü'd-Dirâse", *Necmü'l-Müh tedî ve Recmü'l-Mü'tedî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2021), 19-22.

³⁴⁶ Zehebî, *Mu'cemü's-Şüyûh*, c. 2: 274.

³⁴⁷ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. 5: 183-184; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, c. 4: 197-198.

³⁴⁸ Makrîzî, *el-Mukaffa'l-Kebîr*, c. 7: 70.

³⁴⁹ Zehebî, *Mu'cemü's-Şüyûh*, c. 2: 274.

akidesini benimsemesiyle izah edenler olmuştur.³⁵⁰ İbnü'l-Muallim'in dört fıkıh mezhebinden de hocaları bulunmakla birlikte bunların tamamının Eş'arî akidesini benimsemesi,³⁵¹ mezhebe aşırı bağlılığıyla izah edilebilir.

Tarih ve tabakat eserlerinde İbnü'l-Muallim'in biyografisine yer verilirken *Necmü'l-Mühtedî ve Recmü'l-Mü'tedî* adlı eserinden bahsedilmemektedir. *Necmü'l-Mühtedî ve Recmü'l-Mü'tedî*'nin zikredildiği kaynaklarsa eserin müellifinden bahsedilmemesi dikkat çekici olduğu gibi eserin nispetinde kuşkuyla yol açmaktadır. Eserin modern bir çalışmada Hümâm b. Râciyullah b. Serâyâ b. Nâsir b. Davud Celâleddin Ebü'l-'Azâim el-Mısıri'ye (ö. 630/1233) nispetle Eyyubiler dönemindeki fıkıh çalışmaları içerisinde değerlendirilmesi,³⁵² birden fazla kişiye nispet edildiği izlenimini vermektedir. Fakat bu çıkarım İbn Kâdî Şühbe'nin, Hümâm b. Râciyullah b. Serâyâ'nın biyografisinde yer verdiği aşağıdaki ifadenin farklı anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.³⁵³

"وَقَالَ بَعْضُ فَضَلَاءِ الْمَصْرِيِّينَ فِي تَصْنِيفِ لَهُ سَمَاءُ نَجْمِ الْمُؤْتَدِي وَرَجَمَ الْمُعْتَدِي قَرَأَتْ بِحَظِّهِ مِنْ تَصْنِيفِهِ فِي الْأَصْلَيْنِ وَالْفَقْهُ نَحْوَ خَمْسِينَ مَجْلَدًا"

Bu ifadede *Necmü'l-Mühtedî ve Recmü'l-Mü'tedî* müellifinin, Hümâm b. Râciyullah b. Serâyâ'ya (ö. 630/1233) ait olan, yaklaşık elli cildi bulan eserini okuduğu belirtilmektedir. Ancak bu ifadeler *Necmü'l-Mühtedî ve Recmü'l-Mü'tedî*'nin yaklaşık elli cilt ve müellifinin Hümâm b. Râciyullah b. Serâyâ olduğu şeklinde yanlış anlaşılmış ve aktarılmıştır. Doğrusu ise İbn Kâdî Şühbe'nin, Hümâm b. Râciyullah b. Serâyâ ile ilgili bilgiyi *Necmü'l-Mühtedî ve Recmü'l-Mü'tedî*'den aktarmış olmasıdır.³⁵⁴

İbn Kâdî Şühbe ile İbn Hacer el-Askalânî'nin *Necmü'l-Mühtedî ve Recmü'l-Mü'tedî*'den nakilde bulunurken eserin yazarını zikretmemeleri dikkat çekicidir. Bu

³⁵⁰ Ebû Kâmil, "Kısmü'd-Dirâse", 18.

³⁵¹ Ebû Kâmil, "Kısmü'd-Dirâse", 19.

³⁵² Şevket Arif el-Atrûşî, *el-Hayâtü'l-Fikriyye fî Mısır Hilâle'l-'Asri'l-Eyyûbî* (Ammân: Dâru Dicle, 2007), 170-171. İbnü'l-Muallim'in farklı tarihi şahsiyetler için kullanılan lakap oluşu bahsedilen kişinin asıl kimliğini tespit etmekte problemlere ve karışıklıklara yol açmıştır. Örneğin Şia'nın imamiyye kolunun en önemli isimlerinden Şeyh Müfid için de aynı lakap kullanıldığından (bkz. Avni İlhan, "Müfid, Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2020), 31/500.) Brockelmann *Necmü'l-Mühtedî*'yi Şeyh Müfid'e nispet etmiş ve işin farkına varan uzmanlar bu hataya dikkat çekmiştir. İlginç olansa Brockelmann'ın hatalarına dikkat çeken ve *Necmü'l-Mühtedî*'yi doktora tezi olarak tahkik eden Abdülbâsî Abdüssamed Ebû Kâmil'in benzeri bir hatayı tekrarlamasıdır. Ebû Kâmil, *Necmü'l-Mühtedî*'nin sahibi İbnü'l-Muallim'e dair ulemanın görüşlerine yer verirken Safedî'nin görüşünü İbn Hallikân'a (ö. 681/1282) nispet ederek aktarmaktadır. İlgili dipnotta referans gösterilen İbn Hallikân'ın mim maddesinde yer verdiği İbnü'l-Muallim h. 501-592 yıllarında yaşayan Ebü'l-Ğanâim Muhammed b. Alî b. Fâris b. Abdullah b. el-Hüseyn b. el-Kâsım olup Necmüddîn lakabıyla bilinen meşhur şairlerdendir. İbnü'l-Muallim el-Kureşî ile (ö. 725) aralarında iki asra yakın zaman dilimi bulunmaktadır. Bkz. Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zemân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1978), 8/c. 5: 5-9.

³⁵³ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şafi'iyye*, c. 2: 118.

³⁵⁴ *Necmü'l-Mühtedî ve Recmü'l-Mü'tedî*'de Hümâm b. Râciyullah b. Serâyâ (ö. 630)'nın biyografisine rastlamadık. Eserin el yazmalarında okunmayan, silinmiş yerlerin olduğu hesaba katıldığında bu anlaşılabilir bir durumdur.

durum eserin nispetiyle ilgili problemleri bir durumun varlığını hatıra getirir de Zehebî'nin, hocası İbnü'l-Muallim hakkında kullandığı bazı olumsuz ifadeleri onları böylesi bir tasarrufta bulunmaya sevk etmiş olmalıdır. Onların eserle yazarını bir arada zikretmeden sadece esere atıfta bulunmaları İbnü'l-Muallim ismine rezerv koyduklarına yorulabilir. Ayrıca İbn Kâdî Şühbe'nin İbn Muallim adını anmadan onu *Mısır'ın faziletli kişileri* arasında zikretmesi Zehebî'nin İbnü'l-Muallim hakkında çizdiği olumsuz imajı düzeltme gayretiyle izah edilebilir.

Eserin İbnü'l-Muallim el-Kureşî'ye ait olduğunu destekleyen en önemli hususlardan biri İbn Kâdî Şühbe'nin Rufâî sufisi, edip Abdülaziz Ebû Muhammed ed-Demîrî ed-Dîrî'nin (ö. 694) vefat tarihini *Necmü'l-Mühedî ve Recmü'l-Mü'tedî*'nin sahibine dayanarak 694 yılı olarak kaydetmesi ve Sübkî'nin *Tabakât*'ıyla da bunu desteklemesidir.³⁵⁵ Bu durumda eserin müellifinin 694'ten sonra vefat etmesi gerekmektedir. 725'te vefat eden İbnü'l-Muallim el-Kureşî'ye nispetle yayımlanan *Necmü'l-Mühedî ve Recmü'l-Mü'tedî*'nin bir tür tabakat eseri olduğu hesaba katılınca İbn Kâdî Şühbe'nin, bu eserdeki bilgiyi Sübkî'nin *Tabakât*'ıyla onaylaması anlamlı hale gelmekte ve bu nispeti kuvvetlendirmektedir.

İbn Hacer el-Askalânî de Mücellî b. Cümei' b. Necâ el-Kureşî el-Mahzûmî'nin hayat hikâyesine yer verirken *Necmü'l-Mühedî ve Recmü'l-Mü'tedî* kitabının sahibinden nakilde bulunarak Şafîî fakihî olduğunu belirtmekte ve boşama hakkındaki görüşüne kısaca temas etmektedir.³⁵⁶ Ardından da *Tabakât* müellifi olan İsnevî'den alıntı yapmaktadır. Mücellî'ye dair yapılan bu alıntı *Necmü'l-Mühedî ve Recmü'l-Mü'tedî*'de dolaylı olarak yer almaktadır.³⁵⁷

İbn Hacer el-Askalânî, Bedreddin Yusuf b. Hasan es-Sincârî'nin (ö. 663/1265) biyografisinde de *Necmü'l-Mühedî*'nin müellifini kaynak göstererek onun Eşariliğe taassupla bağlı olup Hanbeliliği küçümsediğini nakletmektedir.³⁵⁸ *Necmü'l-Mühedî ve Recmü'l-Mü'tedî*'de ise es-Sincârî'nin sahih bir itikada sahip olduğu ve bazı Haşvîleri dövdürtüp sindirdiği ifade edilmektedir.³⁵⁹ İbnü'l-Muallim'in sahih itikatla Eşariliği, Haşvî olmakla Hanbeliliği eş değer gördüğü hesaba katılırsa ifadelerin birebir aynı olmasa da birbiriyle örtüştüğü söylenebilir.

³⁵⁵ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şafî'iyye*, c. 2: 233-234. *Necmü'l-Mühedî ve Recmü'l-Mü'tedî*'de Abdülazîz ed-Demîrî ed-Dîrî'nin (ö. 694) vefat tarihi İbn Kâdî Şühbe'nin naklini tasdik etmektedir. İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühedî*, 654.(*Necmü'l-Mühedî*, 2. Cilt, sayfa 232.)

³⁵⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Ref'u'l-İsr*, 322-323.

³⁵⁷ İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühedî*, 392-393.

³⁵⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Ref'u'l-İsr*, 475.

³⁵⁹ İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühedî*, 565.

Zehebî'nin, hocası İbnü'l-Muallim'e dair verdiği bilgiler tarihsel olarak onu takip edenlerin çalışmalarında *Necmü'l-Mühtedî* ve *Recmü'l-Mü'tedî* adlı eserden yapılan nakillerle çelişmemekte, hatta onları destekler mahiyettedir. Zehebî'nin İbnü'l-Muallim hakkında verdiği bilgileri zenginleştiren Makrîzî'nin ifadeleri, eserin İbnü'l-Muallim'e aidiyetine dair şüphelerimizi gidermiş bulunmaktadır.

Klasik kaynaklarda *Necmü'l-Mühtedî* ve *Recmü'l-Mü'tedî*'ye tabakat eseri olarak müracaat edildiği ancak İbn Teymiyye reddiyesi boyutuyla gündeme getirilmediği görülmektedir. Tespitlerimize göre bunu reddiye eseri olarak takdim eden Zâhid Kevserî'dir (ö. 1952). Daha önce eserin bu yönünün gündeme getirilmemiş olması, problem olarak durmaktadır. Kevserî, eserin yazma nüshasından alıntılar yaparak İbn Teymiyye'yi muhatap alan bir çalışma olduğunu ortaya koymuş ve Nakşibendi şeyhi Selâme el-'Azzâmî de bu yazmayı kullanarak İbn Teymiyye'ye eleştiriler yöneltmiştir.³⁶⁰

Günümüzde eserin iki tahkikli neşri bulunmaktadır. İlki Bilal Muhammed es-Sikâ'nın tahkiki olup 2019 yılında iki cilt halinde basılmıştır.³⁶¹ Diğeri ise Beyrut İslam Üniversitesinde 2012'de doktora tezi olarak kabul edilmiş ve 2021 yılında kitap olarak yayınlanmıştır. Biz ikinci çalışmayı esas aldık.

Zâhid Kevserî, bu eseri İbn 'Asâkir'in *Tebyîn*'inin zeyli olarak değerlendirmektedir.³⁶² İki eser de İmam Eş'arî ve Eşarilik savunusu olarak kaleme alınmıştır. İbn Asâkir *Tebyîn*'i çağdaşı Ahvâzî'ye, İbnü'l Muallim ise *Necmü'l-Mühtedî*'yi çağdaşı İbn Teymiyye ile Hanbelilerin tevil ve tefsir anlayışına reddiye olarak yazmıştır.³⁶³ İbnü'l-Muallim, eserini telif ederken İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî gibi mütekaddim kelamcılarının usulü ile İbn 'Asâkir'in Ahvâzî'ye karşı İmam Eş'arî'yi savunmak için yazdığı *Tebyînü Kezibi'l-Müfterî*'deki yöntemine uyacağını belirtmektedir.³⁶⁴ Fakat sekizinci bölümde İbn Asâkir'in tabakatındaki Eşarileri özetlerken *Tebyînü Kezibi'l-Müfterî*'deki kimi isimlere yer vermediği ve orda yer almayan kimi isimleri de bölüme ilave ettiği görülmektedir.³⁶⁵

Eserini kaleme alırken birçok kaynaktan faydalanan İbnü'l-Muallim, Şafiileri referans almaya özen göstermiş; Malikilere az, Hanefilere ise daha az yer vermiştir. Aktarılan görüşlerde seçici davranılmaması, zayıf ve mevzu hadislerin kaynak

³⁶⁰ 'Azzâmî, *Berâhînü'l-Kitâb ve's-Sünneti'n-Nâtika*, 185-186.

³⁶¹ Fahreddin Ebî Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Osmân b. Ömer b. Abdülhâlik İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühtedî ve Recmü'l-Mü'tedî*, thk. Bilal Muhammed Hâtim es-Sikâ (Dimaşk: Dâru't-Takvâ, 2019).

³⁶² Ebû Kâmil, "Kısmü'd-Dirâse", 25.

³⁶³ Ebû Kâmil, "Kısmü'd-Dirâse", 5, 6-7, 24.

³⁶⁴ İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühtedî*, 115-116.

³⁶⁵ Ebû Kâmil, "Kısmü'd-Dirâse", 29-31.

gösterilmesi, rüya ve kerametlere dayalı fikir inşası ve çirkin ifadelerin çekinmeden kullanılması eserin kusurları arasında zikredilmektedir.³⁶⁶ İbn Teymiyye'yi eleştirmek için yapılan alıntılarının bütünlüğünden kopararak makaslanması ve kaynağının belirtilmemesi, göze çarpan bir diğer sorundur. Yaygın olamayan ve bilinmeyen birçok kelimenin kullanıldığı eserde şiirsel dil kullanmaya özen gösterilmiştir. Şiir ve kasidelerle doldurulan çalışmada kronolojik bilgi aktarmak yerine, âlimlerin ayırt edici özellikleri abartılı üslupla ifade edilmiştir.

İbnü'l-Muallim, Mısır'da Ehl-i sünnet anlayışının hâkim olduğunu ancak bidatçı kimi grupların bunu yıkmak için saldırıya geçtiğini ve Yüce Allah hakkında teşbih içeren ifadeler kullanarak haddi aştıklarını belirtmektedir. O, İbn Teymiyye'nin fitneye yol açan fetvasına muttali olduktan sonra buna cevap verme konusunda tereddüt yaşadığını fakat sessiz kalmanın bu tür teşebbüsleri arttıracak kaygısıyla toy, mutaassıp ve ağzı bozuk kişiye karşı eserini telif ettiğini belirterek³⁶⁷ sadık, muhakkik bilginlerden oluşan Eşarilerin yolunu benimsediğini vurgulamaktadır.³⁶⁸

Necmü'l-Mühtedî ve Recmü'l-Mü'tedî'ye uzunca mukaddime ile başlayan İbnü'l-Muallim eserini on altı bölüme ayırmıştır. İlk bölümde dokuz ayet ve altı hadis metni ele alınarak bunları zahiren anlamaya çalışmanın mahzurları üzerinde durulmuş, sahih anlamın ortaya çıkması için tevile müracaat etmenin zorunluluğu ifade edilmektedir. İkinci bölümde tevilin gerekliliği akli deliller ve ayetler üzerinden işlenmekte, kelimelerin karşıtlığına karşı kelimelerin ilminin gerekliliği savunulmaktadır.

Üçüncü bölümde dört halife, Muâz b. Cebel (ö. 17/638), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), Übey b. Kâ'b (ö. 33/654), Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-63), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Hz. Âişe (ö. 58/678) ve Abdullah b. Amr'dan (ö. 65/684-85) oluşan on iki kişilik sahâbînin nasları tevil ettiği örneklerle izah edilmeye çalışılmaktadır. Dördüncü bölümde tâbiinden Ebü'l-Bahterî Saîd b. Fîrûz (ö. 82/701), Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Ali Zeynelâbidîn (ö. 94/712), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720), Şa'bî (ö. 104/722), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Zührî'nin (ö. 124/742) *tevilî* benimsedikleri üzerinde durulmaktadır.

Tebeu't-tâbiîn'in *tevilî* benimsediğini ortaya koymak için beşinci bölümde Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765), Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-14), Şafiî (ö. 204/820), İbn Küllâb (ö. 240/854), Kerâbîsî (ö. 248/862), Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (ö. 256/870), Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875), el-Hüseyn b. el-Fadl

³⁶⁶ İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühtedî*, 146, 147, 167, 169; Ebû Kâmil, "Kısmü'd-Dirâse", 41-42.

³⁶⁷ İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühtedî*, 103-105.

³⁶⁸ İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühtedî*, 172.

el-Becelî (ö. 282/896), Ebü'l-Abbas İbn Süreyc (ö. 306/918) ve Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) kısa biyografisi verilmiş bazılarının konuya yaklaşımlarına dair anekdotlar aktarılmaktadır. Altıncı bölümde yöntem konusunda Eş'arî'ye muvafık olduğu düşünülen sufi ve âlimlerin kısa biyografisine yer verilerek bunların *tevile* muhalif olmadıkları mesajı verilmektedir. On altı kişiyi bulan bu sûfî âlimler arasında Dârânî (ö. 215/830), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) ve Sülemî (ö. 412/1021) gibi simalar yer almaktadır.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye (ö. 324/935-36) tahsis edilen yedinci bölümde onun Ebû Mûsa el-Eş'arî'nin soyundan geldiği ve Hz. Peygamber'in Yemen'i ve *Eş'arîleri* (Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin kabilesine mensup olanlar) övdüğü rivayeti üzerinden ona özel önem atfedilmektedir.³⁶⁹ Akabinde Eş'arî'nin zühd ve ibadet yönüne değinilerek kelimde gereksiz konulara dalmadığı, ulemanın onu imam olarak yücelttiği ifade edildikten sonra eserleri ve bazı takipçilerinden bahsedilmektedir.

Sekizinci bölüm İbn Asâkir'in *Tebyînü Kezîbi'l-Müfterî* eserindeki Eşarîlerin tabakatını içermektedir. Beş tabaka halinde tasnif edilen bu bölümün ilk tabakasında İbn Hafif eş-Şîrâzî (ö. 371/982) ve Ebü'l-Hasan el-Bâhilî (ö. 370/980) gibi Eş'arî'den doğrudan ders alan on bir isme yer verilmektedir. Aralarında İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) bulunduğu âlimlere ikinci, Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ve Ebû Muhammed Rûknü'l-İslâm el-Cüveynî (ö. 438/1047) gibi âlimlere üçüncü, Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî'ye (ö. 465/1072) dördüncü, Ebü'l-Fütûh el-İsferâyînî'ye ise (ö. 538/1144) beşinci tabakada yer verilmektedir.

Eserin en hacimli bölümü dokuzuncu bölümdür. İbn Tûmert'le (ö. 524/1130) başlayıp Ebû Şâme el-Makdîsî ile (ö. 665/1267) son bulan bu bölümde İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Tebyîn*'inde bulunmayan yüz otuz yedi biyografiye yer verilmektedir.³⁷⁰ Bunlardan Şehristânî (ö. 548/1153), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), Eyyûbîler'de önemli görevlerde bulunan İbn Şeddâd (ö. 632/1234), hadis hâfızı Münzirî (ö. 656/1258), İzzeddin İbn Abdüsselâm (ö. 660/1262), tarikat kurucularından Şehâbeddin es-Sühreverdî (ö. 632/1234) ile Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî (ö. 656/1258), Hanefilerden el-Hasîrî el-Hanefî (ö. 636/1238) ile Rûknüddîn el-

³⁶⁹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ile (ö. 324/935-36) sahabeden Ebû Mûsâ el-Eş'arî arasında kurulan nesep bağının ilmi dayanağının olmadığı ifade edilmiştir. Bkz. İrfan Abdülhamîd Fettâh, "Eş'arî, Ebü'l-Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1995), 11/444. Sahâbî Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin mensup olduğu Yemen'deki Eş'ar kabilesinden övgüyle bahsedilen rivayetlerle Eş'ariyye mezhebi arasında zorlama bir ilişki kurulduğu açıktır.

³⁷⁰ İbnü'l-Muallim'in biyografisini aktardığı bu âlimlerden bazıları İbn Asâkir'den (ö. 571/1176) sonra yaşamışken önemli bir kısmı ya onunla çağdaştır ya da ondan önce yaşamıştır.

‘Amîdî (ö. 615/1218), Malikilerden Atâullah el-İskenderânî (ö. 606/1209) ile İbn Rüseyk (ö. 632/1235) dikkat çeken isimler olarak zikredilebilir. İbnü’l-Muallim’in dedelerinden el-Muallim el-Kureşî (ö. 633/1236) ile Osman el-Kureşî (ö. 655/1257) de bu bölümde yer verilen isimlerdendir.

İbnü’l-Muallim, onuncu bölümü muasırlarından farklı fıkhi mezheplere mensup elli dört ulemaya tahsis etmiştir. Bunların bir kısmı hocaları ve ders arkadaşlarıdır. Tasavvufî kimliğiyle ön plana çıkan çok sayıdaki isim dikkat çekmektedir. Sıfatlar konusunda *tevilî* benimseyen ve teşbih karşıtı ulemanın fikirlerine de değinilmektedir. Tarihçi İbn Hallikân (ö. 681/1282), hadisçi Ebü’l-Yümn İbn Asâkir (ö. 686/1287), tasavvufçu Dîrînî (ö. 694/1295), müctehid ve muhaddis İbn Dakîkul’îd (ö. 702/1302), İbn Teymiyye karşıtlığıyla bilinen Malikî kadısı İbn Mahlûf (ö. 718/1318), İbn Teymiyye’yi yargılayanlardan adaletiyle ön plana çıkan muhaddis ve kadı Bedreddin İbn Cemâa (ö. 733/1333), İbn Teymiyye’yi eleştirirken ölçülü davranan Hanefî fakihi Serûcî (ö. 710/1310) ve İbn Teymiyye’nin kendisinden övgüyle bahsettiği muhaliflerinden Şafîî fakihi İbnü’r-Rif’a (ö. 710/1310) bu bölümde biyografisine yer verilen âlimlerdendir.

On birinci bölümde Müşebbihe’nin dayandığı on sekiz hadisi değerlendiren İbnü’l-Muallim, bunların bazılarını senet bazılarını da metin açısından problemli bulur. O, bölümün başında hadisin kabulü için gerekli şartlara temas ederek adalet ve zabt şartlarına haiz olmayan ravilerin rivayetleriyle, *tevil* edilemeyecek derecede akla ve Allah’ın şanına uygun olmayan rivayetlerin kabul edilemeyeceğini ve mevzu olduğunu ifade etmektedir. Bu rivayetlerde Allah’a ses, ayak, avuç içi, parmak, kürsü ve insan sureti gibi nitelikler atfedilmektedir. İbnü’l-Muallim, akla ve usule aykırı hadislerin mevzu olduğundan şüphe duyulamayacağını İbn Fûrek (ö. 406/1015), İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) ve Fahreddin er-Râzî’den (ö. 606/1209) yaptığı alıntılarla desteklemektedir.

On ikinci bölüm kelâmullahın yapısı, istivâ ve kelâmın neden zahiri üzere anlaşılabilmesi gerektiği sorularına İbnü’l-Muallim’in cevaplarını içermektedir. Ebü’l-Hasan el-Eş’arî (ö. 324/935-36), Bâkılânî (ö. 403/1013) ve İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin (ö. 478/1085) kanaatleri üzerinden Ehl-i sünnetin kelâm-ı nefsi görüşünü benimsediği, Allah’ın harf ve sesle konuştuğunu ileri sürenlerin Haşviyye olduğu vurgulanmaktadır. Kur’an okuyanın kıraati ile okunanın (makrû‘) aynı şey olmadığı ilki hâdisken kelâmullahın kadîm olduğu ifade edilmektedir. İstivâ ayeti hakkında ulemanın zahiri anlayışı benimsemediği, bazılarının teville müracaat ederken diğerlerinin sükût edip ayet hakkında yorumda bulunmaktan çekindiği belirtildikten sonra ilgili ayetin on

beş farklı teviline yer verilmektedir. Ayetin zahiri üzere anlaşılması gerektiği tevîl ve sükût ehlinin ortak noktası olarak vurgulanmaktadır.

On üçüncü bölüm ayet ve hadislerde Allah’a isnat edilen yed (el), sâk (bacak), ayn (göz), vech (yüz), nefis ve ruh ifadelerinin tevîlini içermektedir. Müellif Hz. Peygamber’in Kur’an’ı tebyin görevi gereği insanlara seviyesine göre hitap ettiğini, bedevîlerle âlim sahabeye farklı üsluplar kullanmasının doğallığına dikkat çekerek mecaz, istiare, temsil ve kıyas yoluyla meramını anlattığını belirtmektedir. Bu bölümdeki hadislerin senet ve metin açısından sorunlu olmadığını ancak tevîl edilmelerinin zorunlu olduğunu vurgulamaktadır.

Eserin kısa bölümlerinden on dördüncü bölümde bazı Hanbelîlerle Mücessime’nin görüşleri eleştirilmektedir. Kur’an harfleri ve kârînin sesinin Allah’ın zatıyla kaim sıfat olarak kabulünün, *havâdisin* yaratıcının zatında kaim olmasını gerektireceği tezi üzerinden Hanbelîlerin, kıraatle makrû‘ tilavetle metlûv aynıdır, görüşüne itiraz edilmektedir. Müteahhir Hanbelîlerin Allah’a cihet isnat ederken bunun tecsim, mûmâset ve mülâkâtı içermediği iddiası reddedilerek bunun tecsim düşüncesini doğuracağı savunulmaktadır. Allah’a isnat edilen el, ayak, adım, göz ve nefsin *zahiri* bir şekilde anlaşılmasının bu düşüncüyü doğurduğu sonucundan hareketle sıfatların *tevîline* karşı çıkan Hanbelîlerden Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) ve Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1166) şiddetle eleştirilmektedir.

On beşinci bölümde bazı ulemanın *bidat* ve *heva* ehli hakkındaki fetva ve görüşlerine yer verilmektedir. Farklı kesimlerin hedef alındığı bölümde Nevevî’nin bidat ehline, Bâkılânî’nin tecsim ehline, İbn Asâkir’in Eşarileri lanetleyip tekfir edenlere ve Şâfiî fakihi Şâî’nin (ö. 507/1114) Kur’an okurken çıkan sesin kadim mi hâdis mi olduğuna dair fetvası konu edinmektedir. Ayrıca karinin sesi ve harflerin kadim olduğunu ileri sürenlerin küfre girdiğine dair birçok kişinin görüşü aktarılmaktadır. Fetvası aktarılanlar arasında tanınmayan ve klasik kaynaklarda zikredilmeyen birçok isim de bulunmaktadır.

Altı kısma ayrılan on altıncı bölüm eserin son bölümüdür. Peygamber, sahabe ve tâbiîn, bidat ve bidat ehline tavizsiz davrandığı örneklendirildikten sonra tarihsel süreçte yönetime yakın olanların ötekine uyguladığı baskılara yer verilmektedir. Tuğrul Bey’in (ö. 455/1063) veziri Kündürî’nin (ö. 456/1064) Eşarilere yönelik baskısı, Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1210) Horasan’da Kerrâmîlerden gördüğü tepki, İzzeddin İbn Abdüsselâm’ın (ö. 660/1262) kelâmullah meselesinde Hanbelîlerin etkisindeki Eyyûbi hükümdarı el-Melikü’l-Eşref Mûsâ (ö. 635/1237) tarafından baskıya maruz kalması ve Bağdat’ta Berbehârî’nin (ö. 329/940-41) başını çektiği karışıklıklar bu

bağlamda ele alınmaktadır. Son olarak İbn Teymiyye'nin 705/1306'da Allah'a ses, harf ve cihet isnat ettiği gerekçesiyle yargılanıp hapsedilmesi neticesinde Memlûk sultanı Muhammed b. Kalavun'un (ö. 741/1341) İbn Teymiyye ve takipçileri hakkındaki resmi kararına yer verilerek fermana uymayanların görevden alınıp yargı, imamlık ve eğitim faaliyetleri yürütmelerine engel olunacağı vurgulanmaktadır. Eserin sonunda İbn Teymiyye'nin kelâmullah ve sıfatlara dair fetvasından vazgeçip tövbe ettiğinden bahsedilmekteyse de bu iddia, tarihi veriler ve İbn Teymiyye'nin söylemleriyle örtüşmemektedir.

İbnü'l-Muallim el-Kureşî'nin *Necmü'l-Mühîdî* ve *Recmü'l-Mühîdî*'si farklı üslup ve yöntemiyle dikkat çeken bir eserdir. Bir yönüyle Eş'arî tabakat eseri olarak kaleme alınan ve İbn 'Asâkir'in *Tebyîn*'inin zeyli olarak değerlendirilmiş öte taraftan Cüveynî'nin yöntemi örnek alınarak kelim kitabı şeklinde telif edilmiştir. Eserin birkaç istisna dışında klasik kaynaklarda zikredilmemiş olması Memlûk coğrafyasında pek de kabul görmediğini göstermektedir. *Necmü'l-Mühîdî*'de tarihi hadiseleri aktarılmasında hatalar, zayıf ve uydurma hadislere müracaat edilmesi, çirkin ifadelerin rahatlıkla kullanılması, ifadelerin bağlamından kopartılarak kullanılması, bilinmeyen kelimelere sıkça yer verilmesi ve biyografik veriler yerine şiirsel ve abartılı üslupla kişilerin belirgin niteliklerinin zikredilmesi esere iltifat edilmemesinin nedenleri arasında zikredilebilir. Ancak klasik kaynaklarda *Necmü'l-Mühîdî*'nin İbn Teymiyye reddiyesi yönünün hiç dile getirilmemiş olması daha ilginç bir durumdur. Bu durum eserin niteliğini tartışmalı hale getirmektedir.

2.2.3. Şihâbüddîn b. Cehbel (ö. 733/1333) ve el-Hakâiku'l-Celiyye Adlı Eseri

İbn Cehbel'in eserinin tam ismi *el-Hakâiku'l-Celiyye fî'r-Red 'alâ İbn Teymiyye fîmâ Evredehû fî'l-Fetve'l-Hameviyye*'dir. Şehâbeddin İbn Cehbel, Şâfiî ulemadan olup 670/1271-72 yılında dünyaya gelmiştir. Hocaları arasında Ebü'l-Hasan b. el-Buhârî (ö. 690/1291), Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. ez-Zeynî el-Makdisî (ö. 694/1295), Ömer b. Abdülmün'im b. el-Kavvâs (ö. 698/1299), İbn Nakîb (ö. 698/1298), Ahmed b. Hibetullah İbn Asâkir (ö. 699/1300) ile İbnü'l-Vekîl/Sadreddin İbnü'l-Murahhil (ö. 716/1317) yer almaktadır. Fıkıhla yetinmeyen İbn Cehbel hadis ilmini de tahsil ederek hadis rivayetinde bulunmuştur. Alemüddîn Birzâlî (ö. 739/1339) kendisinden hadis dinlemiştir. O, eğitim için birçok medreseyi dolaşmış, Kudüs'e giderek Salihîyye medresesinde bir süre ders vermiş sonra Şam'a geçerek Zâhiriyye medresesinde, akabindeyse Bâdirâiyye medresesinde Burhâneddin el-Fezârî'nin yerine ders vermeye başlamıştır. Zâhiriyye'deki hocalık görevini ondan sonra Zehebî üstlenmiştir. Bazı

kaynaklarda resmi olarak medrese hocalığı görevini bıraksa da 733/1333'te Şam'da vefat edene kadar Bâdirâiyye'de ders vermeye devam ettiği kaydedilmektedir. İbn Kesîr, İbn Cehbel'in İbn Teymiyye'ye orta hacimli bir reddiye yazdığını kaydetmektedir. Kaynaklar onu medresede verdiği dersler karşılığında ücret almayı kabul etmeyen ve zahidane yaşam süren birisi olarak tanıtmaktadır.³⁷¹

Sübkî, *Tabakât*'ında Şehâbeddin Ahmed b. Cehbel el-Halebî'nin (ö. 733/1333) cihetin nefyi konusunda İbn Teymiyye'ye yazdığı reddiyeye yer vermiştir. İbn Cehbel'in hoca ve öğrencilerinden bahseden birkaç cümleyle yetinen Sübkî, reddiyesinin tamamını eserine almıştır.³⁷² Bu reddiye Tâhâ ed-Desûkî Hubeyşî'nin tahkiki ile 1987 yılında münferit bir eser olarak da basılmıştır.³⁷³ Sübkî'nin, hayatı hakkında çok az bilgi bulunan İbn Cehbel'in reddiyesini *Tabakât*'ına almasını bu alandaki boşluğu doldurmasıyla izah etmek tatmin edici olmayabilir. Çünkü o, İbn Teymiyye'ye karşı başka kelimcilerin de eleştiri yazdığından haberdardı. Hatta Eş'arî kelimcilerinden İhmîmî, İbn Teymiyye'ye yönelik eleştirilerin de bulunduğu kelama dair *el-Münkız mine 'z-Ze'lel* eserini Tâceddin es-Sübkî'ye sunmuş, o ise eseri kusurlu bulmuştur. Sübkî'nin bu tavrı *el-Münkız mine 'z-Ze'lel*'in felsefî kelam tarzında yazılmış olması ve eserde bazı Eşarîlerin eleştiri konusu edilmesiyle izah edilebilir. İbn Cehbel'in reddiyesi ise felsefî kelamdan uzak ve akideyi esas alan tarzda yazıldığından Sübkî'nin, onu ön plana çıkarmak istediği anlaşılmaktadır.

el-Hakâiku 'l-Celiyye, İbn Teymiyye'nin 698/1299'da Hama halkının sorularına cevaben kaleme aldığı *el-'Akîdetü 'l-Hameviyye* ve *el-Fetva 'l-Hameviyyetü 'l-Kübrâ* adlarıyla bilinen eserine reddiye olarak yazılmış³⁷⁴ ve sıfatlar hakkındaki görüşü hedef alınmıştır. Zâhid Kevserî, *el-Hakâiku 'l-Celiyye*'yi Haşviyye hakkında çalışma yapacaklar için başucu eseri ve altın harflerle yazılmayı hak eden bir çalışma olarak takdim etmektedir.³⁷⁵

İbn Cehbel *el-Hakâiku 'l-Celiyye*'de öncelikle Ehl-i Sünnet'in sıfatlara dair görüşünü aktarmakta ve bu konuda Hasan-ı Basrî, Ahmed b. Hanbel ve ilk dönem

³⁷¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 14: 163; Sübkî, *Tabakâtü 'ş-Şâfi'iyyeti 'l-Kübrâ*, c. 9: 34; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, c. 8: 163; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrerü 'l-Kâmine*, c. 1: 329; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü 'ş-Şâfi'iyye*, c. 2: 334-335; Nuaymî, *ed-Dâris*, c. 1: 158; Tâhâ ed-Desûkî Hubeyşî, "Mukaddime", *el-Hakâiku 'l-Celiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye fîmâ Evredelhü fi'l-Fetve 'l-Hameviyye* (Kahire: Matbaatü 'l-Fecri 'l-Cedîd, 1987), 20-21.

³⁷² Sübkî, *Tabakâtü 'ş-Şâfi'iyyeti 'l-Kübrâ*, c. 9: 34-91.

³⁷³ İbn Cehbel, *el-Hakâiku 'l-Celiyye*.

³⁷⁴ İbn Cehbel'in İbn Teymiyye ile tartıştığına dair kaynaklarda pek bir malumat bulunmamakla birlikte eserin Muhakkiki, İbn Cehbel'in İbn Teymiyye ile aynı dönemde, aynı coğrafyada yaşamış olmasından hareketle onun söyleyip yazdıklarını ince ince tetkik ettiğini ve diğer ulema ile bunları müzakere ettiğini belirtmektedir. Bkz. Hubeyşî, "Mukaddime", 21-22.

³⁷⁵ Sübkî, *es-Seyfü 's-Sakîl*, 81. Hubeyşî, "Mukaddime", 23.

sufilerinden iktibaslar yapmaktadır. Daha sonra İbn Teymiyye'nin sıfatlar meselesindeki yaklaşımını eleştirmektedir. Eserin sonundaysa Allah'a cihet isnat etmenin Ehl-i Sünnet'in akidesiyle uyuşmadığını çeşitli referanslarla destekleyerek Allah hakkında tenzih ilkesinin benimsenmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Şehâbeddin İbn Cehbel, ilimde derin kavrayış sahibi olmayan, hikmet nuruyla aydınlanmamış bazı kişilerin cihetin ispatı hakkındaki fikirlerine karşı bu risalesini telif ettiğini³⁷⁶ ve Ehl-i sünnet'in görüşünü ortaya koyup karşıt görüşün temelsiz ve yıkılmaya mahkûm olduğunu beyan etmek gayesiyle hareket ettiğini ifade eder.³⁷⁷ O, kendilerini Ahmed b. Hanbel'e nispet eden bazı kesimlerin *cihet* görüşünü savunduğunu ifade ederek isim vermeden İbn Teymiyye ve taraftarlarına ağır ithamlarda bulunur. İbn Cehbel eserinde yine isim belirtmeden İbn Teymiyye'nin düşüncesinin bozukluğunu ortaya koyduktan sonra teşbih ve cihetin nefyi konusundaki delillerini açıklayacağını ve böylece onun bütün iddialarını çürüteceğini dile getirir.³⁷⁸ Eserin birçok yerinde kendilerinin selef çizgisine mutabık davranarak Ehl-i sünnet'i temsil ettiklerini, muhaliflerinin ise selefi takip iddiasında olduğunu ancak Allah'ın yukarı cihette olduğunu savundukları için selefle ilgilerinin olmadığını ve Haşviyye'den olduklarını ortaya koymaya çalışır. İbn Cehbel'in reddiyesindeki referansları ve üslubu eserin kelimini savunan bir yaklaşımla değil selef anlayışına yaslanan bakış açısıyla kaleme alındığını göstermektedir. O, İbn Teymiyye ve taraftarlarını selef çizgisinden uzaklaştıkları iddiasıyla tenkit etmektedir.

el-Hakâiku'l-Celiyye'de, Eşariliğin akide boyutu ön plana çıkarılarak İbn İbn Teymiyye'nin *el-'Akîdetü'l-Hameviyye*'deki görüşleri birer birer tenkit edilmiştir. Reddiyedeki yöntem ve üslup ile İbn Teymiyye'nin eserleri arasındaki benzerlik oldukça dikkat çekmektedir. *el-Hakâiku'l-Celiyye*'de, İbn Teymiyye'nin haberi sıfatlar konusunda selefin izinden gitmediği ve konuyu *Haşviyye*'nin yaklaşımıyla ele aldığı üzerinde durulmakta; Kur'an ve hadislerde geçen Allah'a dair kimi nitelmelerin tevîl edilmememsi durumunda teşbih ve tescime kaymanın kaçınılmaz olacağı vurgulanmaktadır.

2.2.4. Bahâeddin el-İhmîmî (ö. 764/1363) ve *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye Adlı Risalesi*

Bahâeddin Abdülvehhab b. Abdirrahmân el-Merâğî el-İhmîmî (ö. 764/1363)'nin eserinin tam ismi *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye fî Mes'eleti Havâdis lâ Evvele*

³⁷⁶ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 29.

³⁷⁷ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 30.

³⁷⁸ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 47.

lehâ'dır. İhmîmî'nin doğum tarihi tam bilinmemekle birlikte 700/1300'lü yılların başlarında dünyaya geldiği düşünülmektedir. O, Mısır'da Debbûsî'den³⁷⁹ hadis eğitimi almış ve Şâfiî fıkına dair olan *el-Hâvî's-Sağîr*'i ezberlemiştir. Burada Takıyyüddin es-Sübkî'nin yanında fıkıh ve usul okumuş ayrıca Alâeddin el-Bâcî'den de fıkıh eğitimi almıştır. Akabinde Alâeddin el-Konevî'ye öğrenci olmuştur.³⁸⁰ İhmîmî kelama dair meşhur eseri *el-Münkız mine'z-Ze'el*'i kaleme almıştır. Bu çalışmada Eşariliğe yönelik ağır eleştirilerde bulunduğu için Eşarilerin ileri gelenleri tarafından büyük bir tepkiyle karşılanmış ve aralarında birçok münazara gerçekleşmiştir. İhmîmî'nin zahidane bir hayat sürdüğü, azla yetindiği ve mütevazı bir kişiliğe sahip olduğu nakledilmiştir. Mısır'dan göç ettiği Şam'da 764/1363 yılının Zilkade ayında vebadan dolayı vefat etmiştir. Tâceddin es-Sübkî cenaze namazına ve defnine katılmıştır.³⁸¹

İbn Teymiyye'nin öğrencilerinden olan Zehebî, İhmîmî'yi hocaları arasında zikretmekte ve akli ilimlerde temayüz ettiğini belirtmektedir.³⁸² Tâceddin es-Sübkî, kendisiyle İhmîmî arasında iyi bir arkadaşlık ilişkisi olduğunu; fıkıh, usul ve kelam gibi alanlarda fikir alışverişinde bulunup yazıştıklarını belirtmektedir. İhmîmî'nin *el-Münkız mine'z-Ze'el fi'l-'İlm ve'l-'Amel*'i kendisine takdim ettiğini belirten Sübkî, eserde özgün bir yolun takip edildiğini ancak bazı konularda kendisine katılmadığını dile getirmektedir.³⁸³ İbn Kesîr, İhmîmî'nin fıkıh usulüyle ilgilendiğini ve kelam ilmine dair bir eser kaleme aldığını ancak bu eserde kabul edilebilir olan ve olmayan birçok unsur bulunduğunu kaydetmektedir.³⁸⁴ Bazı kaynaklarda İhmîmî'nin bu eseri *el-Münkız mine'z-Ze'el fi'l-Kavl ve'l-'Amel* adıyla kaydedilmiştir.³⁸⁵ Fakat kendisi eserine *el-Münkız mine'z-Ze'el fi'l-'İlm ve'l-'Amel* adını verdiğini ifade etmektedir.³⁸⁶ Ayrıca İbn

³⁷⁹ Bazı kaynaklarda Debbûsî ismi yerine Debâbîsî adı geçmektedir. Nuaymî, İhmîmî'nin Yûnus b. İbrâhîm ed-Debâbîsî'den hadis naklettiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla İhmîmî'nin hadis eğitimi aldığı ifade edilen Debbûsî ile Debâbîsî aynı kişi olmalıdır. Bkz. Nuaymî, *ed-Dâris*, c. II: 158-159, 222-223.

³⁸⁰ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, c. X: 123-124.

³⁸¹ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, c. II: 425; IV: 398-399; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, c. X: 123-124; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'îyye*, c. III: 138-139; Takıyyüddîn Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Rafî' es-Sellâmî İbn Râfî', *el-Vefeyât*, thk. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), c. II: 276-277; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-'İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût - Mahmûd el-Arnaût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), c. VIII: 344.

³⁸² Zehebî - Hüseyinî, *el-'İber*, c. IV: 204.

³⁸³ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, c. X: 124.

³⁸⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. XIV: 304.

³⁸⁵ Zehebî - Hüseyinî, *el-'İber*, c. IV: 204; Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân es-Sehâvî, *Vecîzü'l-Kelâm fi'z-Zeyl 'alâ Düve'li'l-İslâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Diğerleri (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 133.

³⁸⁶ İhmîmî, *el-Münkız mine'z-Ze'el* (Râgıb Paşa, 817) vr. 2a.

Teymiyye'ye reddiye olarak kaleme aldığı risalede de eserine aynı isimle atıfta bulunmaktadır.³⁸⁷

Kelama dair eserinde İbn Teymiyye'nin kıdem konusundaki görüşünün farklı anlaşılmalara müsait olduğunu ve eğer bu konudaki kapalı hususlar netleştirilmezse filozoflarla aynı kefedede değerlendirilebileceğini ifade ederek ona uyarılarda bulunduğunu belirten İhmîmî, İbn Teymiyye'nin taraftarlarınca bazı ithamlara maruz kaldığı için *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye fî Mes'eleli Havâdis lâ Evvele lehâ*'yı yazdığını belirtmektedir.³⁸⁸ Risalede İbn Teymiyye taraftarlarını bu uyarılara verdiği tepkilere göre üçe ayıran müellif, birincilerin bu ikazları bir rahmet olarak algılayıp yanlışı terk ettiklerini, ikincilerin hocalarının ölmeden bu görüşünü terk ettiğine inandıklarını, sonuncuların ise üç kısma ayrıldığını ifade etmektedir. Birinci kısımdakiler olayı anlamadıkları gibi böylesi bir çaba içerisine de girmeyenlerdir. İkinci kısımdakiler, ilkinde göre daha kötü durumda olup her halükarda hocalarının fikirlerinin savunularak ona yardım edilmesi gerektiğini ileri sürenlerdir. Asıl muhatap olan sonuncularsa hocalarının dediklerini anlayamadan halka açık alanlarda bu görüşü savunmaya girişenlerdir.³⁸⁹ İhmîmî, risalede *İbn Teymiyyeci* nitelemesini yakıştırdığı kişinin iddialarına cevap vermekte ve *başlangıcı olmayan hâdisler* görüşünü kıdem bağlamında eleştirmektedir.

İhmîmî, çalışmamıza konu olan süre zarfında İbn Teymiyye'ye reddiye yazan Şâfiî Eşariler arasında felsefe içerikli kelami eleştirilerde bulunan tek müelliftir. O, risale boyutundaki reddiyesinden önce telif ettiği *el-Münkız mine'z-Zelel fi'l-İlm ve'l-Amel* adlı felsefi kalam eserinde İbn Teymiyye'nin kalamcıları hudûs delili konusunda eleştirirken filozofların kıdem görüşüne benzer bir fikri savunduğu gerekçesiyle onu tenkit etmiştir. İhmîmî, İbn Teymiyye'ye taassupla bağlı olan kesimin itirazlarına karşı *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye fî Mes'eleli Havâdis lâ Evvele lehâ*'yı kaleme almıştır. Risale'de *İbn Teymiyyeci* şeklinde bir tanımlamanın kullanılması, ona aşırı derecede bağlı olan taraftar grubunun 8./14. asırda oluştuğunu göstermesi açısından önemlidir. Risale bu kesimi hedef aldığı için İbn Teymiyye'ye yönelik eleştiriler geri planda kalmıştır. İhmîmî'nin risaledeki eleştirileri *el-Münkız mine'z-Zelel*'deki tenkitleriyle beraber değerlendirildiğinde reddiye daha anlamlı hale gelmektedir.

³⁸⁷ İhmîmî, *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 45. Bahâeddin el-İhmîmî kimi eserlerde Harun adıyla geçmekte ve Mısır'da bulunan Merâğa'ya nispetle Merâğî olarak da anılmaktadır. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesinde *el-Marâğî* nispetiyle kaydedilmiştir. Araştırmacıların bu hususa dikkat etmesi gerekmektedir.

³⁸⁸ İhmîmî, *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 69-76.

³⁸⁹ İhmîmî, *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 77-79.

2.3. Mutasavvıflar

2.3.1. Takıyyüddin el-Hısnî (ö. 829/1426) ve Def'u Şübeh Adlı Eseri

Takıyyüddin Ebû Bekr b. Muhammed b. Abdülmü'min el-Hüseynî el-Hısnî (ö. 829/1426)'nin eserinin tam adı *Def'u Şübehi men Şebbehe ve Temerrede ve Nesebe zâlike ile's-Seyyidi'l-Celîl İmâm Ahmed*'dir. Takıyyüddin el-Hısnî 752/1351 yılında Suriye'nin Havran beldesinin Hısn köyünde doğmuştur. Şam'a göç ederek el-Bâdirâiyye medresesine yerleşmiş; Şerefeddin İbnü's-Şerîşî, Şehâbeddin ez-Zührî, Necmeddin İbnü'l-Câbî, Şemsüddîn es-Serhadî, Şerefüddîn el-Gazzî ve Bedrüddîn b. Mektûm gibi âlimlerden ders almıştır. Fıkıh alanında temeyyüz ederek döneminin önde gelen Şâfiî fakihlerinden olmuştur. Hanbelilikten geçtiği Eşariliğe taassup derecesinde bağlı kaldı. Hanbelilere karşı eleştirel tavrı, İbn Teymiyye aleyhindeki fetvası ve onu tekfire varacak şekildeki itham etmesi, Şam'da çeşitli huzursuzluklara yol açtı. Birkaç kez evlendi fakat bir süre sonra eşlerinden uzaklaşarak kendisini ilme verdi ve züht hayatını tercih etti. Hayatının sonlarına doğru Bâbüssağîr'de insanların desteğiyle kısa sürede bir ribat, ardından da hanın yapımını sağladı. Fıkıh, hadis ve tasavvuf alanında çeşitli eserler yazdı. Hayatının sonlarını Şâğur'da çekildiği inzivada geçirdi ve 829/1426'da Şam'da vefat etti.³⁹⁰

Yusuf en-Nebhâni (ö. 1932) *Câmiu Kerâmâtî'l-Evliyâ* adlı eserinde yer verdiği Hısnî'yi evliyanın büyüklerinden biri olarak tanıttıktan sonra kerametlerine yer vermektedir. Ayrıca Şa'rânî (ö. 973/1565) ile İbnü'l-Havrânî (ö. 1117/1705'ten sonra)'nin *el-İşârât ilâ Emâkini'z-Ziyârat*'ı referansıyları bazı kerametlerini aktarmaktadır.³⁹¹ Erken dönem tasavvuf tabakat kitaplarında yer alması da bu referanslar, Hısnî'nin mutasavvıf olarak kabul gördüğünü ortaya koymaktadır. Dönemin tarih ve tabakat kitaplarında *sufî, ârif billâh, zâhidü'l-vera'* vb. nitelemelerle tanıtılması, tasavvuf ve zühde dair yazdığı eserler de bu kanaatimizi desteklemektedir. Abdülvâhid Mustafa, bir çoğu günümüze mahtut halde ulaşan Hısnî'nin zühd ve tasavvuf hakkındaki eserlerini şöyle listelemektedir:³⁹² *Tenbîhü's-Sâlik 'alâ Mezâni'l-Mehâlik*,³⁹³ *Te'dibü'l-Kavm*,³⁹⁴ *Kam'u'n-Nüfûs ve Rukyeti'l-Me'yûs*,³⁹⁵ *Siyerü's-Sâlik fi*

³⁹⁰ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şafi'iyye*, c. 4: 97-99; Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-Gumr bi-Ebnâ'i'l-'Umr*, thk. Hasan Habeşî (Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1969), c. 3: 374-375; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'* (Beyrut: Darü'l-Cil, 1992), c. 11: 81-84; Cengiz Kallek, "Hısnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1998), 17/400-401.

³⁹¹ Yûsuf b. İsmâil en-Nebhâni, *Câmiu Kerâmâtî'l-Evliyâ*, thk. İbrahim Atve İvaz (Beyrut: el-Mektebetü's-Sekâfiyye, 1991), c. 1: 621-622.

³⁹² Hısnî, *Def'u Şübeh*, 28-30.

³⁹³ İbn Kâdî Şühbe ile Sehâvî *Tenbîhü's-Sâlik 'alâ Madârri'l-Mesâlik* isimli bu eserin altı ciltten oluştuğunu kaydetmektedir. Bkz. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şafi'iyye*, c. 4: 99; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-*

Esne'l-Mesâlik,³⁹⁶ *en-Nisâü'l-'Abidât ve'l-Umurü'l-Müfsidât (Siyerü's-Sâlihâtü'l-Mü'minâtü'l-Hayrât)*,³⁹⁷ *el-Esbâbü'l-Mühlikâk ve'l-İşârâtü'l-Vâdihât fî Menâkibi'l-Mü'minîn ve'l-Mü'minât ve mâ lehüm mine'l-Kerâmât, Ehvâlü'l-Kubûr*³⁹⁸ ve *el-Mevlid*.³⁹⁹

Def'u Şübeh'in muhakkiki esere yazdığı mukaddimeden sonra Takıyyüddin el-Hisnî'nin hocaları, eğitim hayatı ve eserleri hakkında malumat vermekte, zühd ve tasavvuf hakkındaki eserlerini ayrıca ele almaktadır. *Def'u Şübeh*'in yazması nüshaları ve tahkikte benimsenen yöntem hakkında malumat verilirken üç nüsha üzerinden yürütülen çalışmada dördüncü ve eksik olan başka bir nüshaya da müracaat edildiği ifade edilmektedir. Bu nüshalardan biri Zâhid Kevserî tarafından neşredilmişken⁴⁰⁰ Selâme el-'Azzâmî ise başka bir nüshayı istinsah eden isim olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁰¹ Yakın dönem İbn Teymiyye eleştirilerinde bu iki ismin neşir ve telif ettiği eserlerin önemli bir yeri bulunmaktadır.

Hisnî'nin *Def'u Şübeh* adlı eseri üç âlimin fetvasını içeren *el-Fetâva's-Sehmiyye fî İbn Teymiyye* ile birlikte yayımlanmıştır. Bu fetvalar, Takıyyüddin el-Hisnî Necmeddin b. Hiccî (Kâdîlkudât) ve Burhâneddin b. Hatîb 'Azrâî'ye aittir. Eseri tahkik eden Abdülvâhid Mustafa Takıyyüddin es-Sübkî, Alâeddin el-Buhârî (ö. 841/1438), Ali el-Kârî (ö.1014/1605), Şemsüddîn ez-Zehebî'den (ö. 748/1348) yaptığı alıntılarla eseri sonlandırmıştır.

Hisnî, *Def'u Şübeh*'in mukaddimesinde teşbih ve ta'tîl düşüncesini savunanları “Teşbih görüşünü benimseyen, Sâmirî, Ebû Cehil ve Velîd'e (b. Mugîre) benzer. Kesin delillerle Allah'ın sıfatları ispatlandıktan sonra ta'tîl fikrini benimseyense hak yoldan

Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi', c. 11: 82. Hisnî, *Def'u Şübeh*'te bu eserine birkaç yerde atıfta bulunmaktadır. Bkz. Hisnî, *Def'u Şübeh*, 194, 389.

³⁹⁴ İbn Kâdî Şühbe bu eserin tek ciltten meydana geldiğini belirtirken, Sehâvî eserin adını vermekle yetinmektedir. Bkz. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şafi'iyye*, c. 4: 99; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, c. 11: 82.

³⁹⁵ Kaynaklarda *Kam'u'n-Nüfus* adıyla geçen eserin bir ciltten oluştuğu kaydedilmiştir. Bkz. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şafi'iyye*, c. 4: 99; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, c. 11: 82.

³⁹⁶ İbn Kâdî Şühbe bir ciltten oluşan bu eseri *Siyerü's-Sâlik* adıyla kaydederken; Sehâvî *Siyerü's-Sâlik 'alâ Madârri'l-Mesâlik* adıyla kaydetmiştir. Bkz. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şafi'iyye*, c. 4: 99; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, c. 11: 82.

³⁹⁷ Benzer isimlerle ifade edilen eserin tek ciltten oluştuğu kaydedilmiştir. Bkz. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şafi'iyye*, c. 4: 99; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, c. 11: 82.

³⁹⁸ İbn Kâdî Şühbe bu eserin tek ciltten meydana geldiğini belirtmiştir. Bkz. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şafi'iyye*, c. 4: 99.

³⁹⁹ Eserin tek ciltten oluştuğu belirtilmiştir. Bkz. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, c. 9: 275.

⁴⁰⁰ Bkz. Takıyyüddin Ebû Bekr b. Muhammed b. Abdilmü'min el-Hüseynî el-Hisnî, *Def'u Şübehi men Şebbehe ve Temerrede ve Nesebe zâlike ile's-Seyyidi'l-Celîl İmâm Ahmed*, nşr. Zâhid Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ty.).

⁴⁰¹ Mustafa Abdülvâhid, “Mukaddime”, *Def'u Şübehi men Şebbehe ve Temerrede ve Nesebe zâlike ile's-Seyyidi'l-Celîl İmâm Ahmed ve Yelîhi el-Fetâva's-Sehmiyye fî İbn Teymiyye* (Ammân: Dârü'r-Râzî, 2003), 34.

sapmış olur.” sözleriyle istisnasız mahkûm ederken, ta‘tîl düşüncesine sahip olmayı, Allah’ın sıfatlarının kesin delillerle ispatlanma şartına bağlaması ilkine karşı çok daha tavizsiz ve katı bir tavır takındığını göstermektedir.⁴⁰²

Hısnî, kitabını kendilerini Ahmed b. Hanbel’e nispet ettiği halde onunla ilgisi olmayıp ona muhalif olanların içyüzünü ortaya koymak için yazdığını ifade eder. Hısnî bu tipleri, zahidane bir görüntü vererek, hadis okuyarak ve Ahmed b. Hanbel’in Müsned’ini ön plana çıkararak şeytani hilelerle avam ile zayıf talebelerin akıllarını çelmek ve onları aldatmakla itham eder.⁴⁰³

Hısnî, eserinin başlarında teşbih ve tecsime kapı aralayan yorumlardan kaçınılması gerektiği üzerinde durmaktadır. Ona göre müteşabih ayet ve hadisler hakkında tenzih dili kullanılmalıdır. Allah’ın gelişi, nüzulü, istivâsı ile ilgili naslar, yaratıkların özellikleri olan hareket ve intikal gibi nitelemelerle anlaşılamaz. Aksi halde Allah’a yaratılmışların özellikleri verilmiş olur.

Hısnî, Ahmet b. Hanbel’in görüşlerine değindikten sonra Hanbelî mezhebinin ana damarı içerisinde zikrettiği Esrem (ö. 261/874-875), Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889),⁴⁰⁴ İbrâhim el-Harbî (ö. 285/899),⁴⁰⁵ Ebü’l-Hüseyn el-Münâdî (ö. 336/947), Ebü’l-Hasan et-Temîmî (ö. 371/982),⁴⁰⁶ Ebû Muhammed b. Rızkullah b. Abdülvehhâb et-Temîmî (ö. 488/) gibi âlimlerin de aynı görüşte olduğunu belirtmektedir.⁴⁰⁷ Bu âlimlerden bazılarının Hanbelî mezhebine mensubiyetleri ayrı bir tartışmanın konusu olmakla birlikte Hısnî’nin bu konudaki temel referansı Hanbeliliğin önde gelenlerinden Ebü’l-Ferec İbnü’l Cevzî’nin (ö.597/1201) kaleme aldığı *Def‘u Şübheti’t-Teşbih*’idir. Eserde, İbn Hâmid (ö. 403/1012), Ebû Ya‘la el-Ferrâ (ö. 458/1066) ve İbnü’z-Zâğûnî (ö. 527/1132) Hanbeliliğe hâlel getiren ve naslarda geçen sıfatları hissî anlama yoluna gidenler olarak takdim edilmektedir. Hısnî’ye göre bu isimler avam seviyesine inerek Allah’ın Adem’i kendi suretinde yarattığına dair hadisten hareketle Allah’ın zatına zait bir sureti ve yüzü olduğunu ayrıca O’nu iki göz, ağız, küçük diller, azı dişleri, iki el,

⁴⁰² Hısnî, *Def‘u Şübeh*, 60.

⁴⁰³ Hısnî, *Def‘u Şübeh*, 61.

⁴⁰⁴ Ebû Dâvûd, Hanbelî tabakat kitaplarında *Hanbelî fakihî* olarak nitelenirken Sübkî’nin *Tabakât*’ında Şafiiler arasında zikredilmektedir. Bkz. M. Yaşar Kandemir, “Ebû Dâvûd es-Sicistânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1994), 10/120.

⁴⁰⁵ Harbî’yi Şâfiî olarak ele alanların yanında Hanbelî olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Ayrıca Onun birçok muhaddis gibi herhangi bir mezhebe bağlı olmadığı da ifade edilmiştir. Bkz. M. Yaşar Kandemir, “Harbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1997), 16/114-115.

⁴⁰⁶ Temîmî, Bâkılânî ile olan münasebeti dolayısıyla Hanbelilikten uzaklaşarak Eşariliğe yaklaşmakla itham edilmiştir. Bkz. Muhammed Uşame Onuş, “İhtisar mı Müstakil Eser mi? Ravzatü’n-nâzır’ın el-Mustasfâ ile Bağlantısına Dair Bir İnceleme”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 47 (09 Şubat 2022), 72.

⁴⁰⁷ Hısnî, *Def‘u Şübeh*, 66-67.

parmaklar, avuç içi, serçe parmağı, başparmak, göğüs, baldır, iki bacak ve iki ayak sahibi olmakla nitelemektedir.⁴⁰⁸

Hısnî'ye göre Hanbelî olduğunu iddia eden bu kesim teşbih ve tecsim düşüncesini benimsemekle Muğîre b. Saîd (ö. 119/737)⁴⁰⁹ ile Muhammed b. Kerrâm'ın (ö. 255/869)⁴¹⁰ yoluna tabi olmuştur. İbn Hâmid (ö. 403/1012), Ebû Ya'la el-Ferrâ (ö. 458/1066) ve İbnü'z-Zâğûnî (ö. 527/1132) Allah için uygun olmayan nitelemelerde bulunup ona çeşitli sıfatlar isnat ederek teşbihe düşmüşlerdir. Böylece Yahudilikteki tecsim, Samirilikteki teşbih ve Hristiyanlıktaki Allah'ın ruh sıfatına sahip olduğu görüşüne meyletmişlerdir. Hâlbuki bunlar Allah'a ilişkin kimi özellikleri sıfat olarak kabullenmekle yanlış bir yöntem benimsemişlerdir. Çünkü Hısnî'ye göre, Allah'ın nitelendiği her husus onun sıfatı olamaz. Ona göre bu isimler, hadislerdeki bazı nitelemelerden hareketle Allah'ın zatıyla intikal ve hareket ettiğini, yine zatıyla arşa oturduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴¹¹

Hısnî, teşbih ve tecsim düşüncesini benimseyenlerin konuyla ilgili ayet ve hadisleri yanlış anladıklarını ifade etmektedir. Bu kapsamda öncelikle istivânın farklı anlamları üzerinde durarak nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koymakta, akabinde hadislerde Allah'la ilişkilendirilen suret, ayak, şaşırma ve gülme, nüzul, parmaklar ve indiyeye gibi ifadelerin insani niteliklerle anlaşılamayacağını ve Allah hakkında tenzih dili kullanılması gerektiğini vurgulamaktadır.⁴¹²

⁴⁰⁸ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Def'u Şühbeti't-Teşbih*, thk. Hasan es-Sekkâf (Ürdün: Dârü'l-İmâm en-Nevevî, ts.), 97-99; Hısnî, *Def'u Şühbeh*, 72-73.

⁴⁰⁹ Muğîre b. Saîd el-İclî'ye nispet edilen Muğîriyye, Eş'arî ve Şehristânî tarafından Şia'nın aşırı fırkaları arasında zikredilirken Bağdâdî tarafından İslâm'a mensup olmadığı halde İslâm'a nispet edilen fırkalar arasında zikredilmektedir. Kaynaklardaki ortak anlatı Muğîriyye'nin Allah'ı başında taç bulunan nurani bir adam olarak kabul ettiği; insanların sahip olduğu organlara sahip olduğu ve ebce harfleri sayısınca organları olduğuna inandığı yönündedir. Bkz. Eş'arî, *İslâm mezhepleri*, 37-39; Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014), 182-185; Muhammed Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal İslâm mezhepleri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 179-180; Abdulhamit Sinanoğlu, "İslâm Düşüncesinde Benzetmecî Gurupların Allah Tasavvurları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 5/1 (01 Mart 2005), 77-78; Abdullah Arca, "Kerrâmiyye'nin Antropomorfist Allah Tasavvuruna Fahreddin Râzî'nin Yöneltiltiği Eleştiriler", *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*, ed. Mahsum AYTEPE - Teceli Karasu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 2/252.

⁴¹⁰ Muhammed b. Kerrâm ve Kerramiye mezhebi için bkz. Sönmez Kutlu, "Muhammed b. Kerrâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2020), 30/546-547; Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2022), 25/294-296. Muhammed b. Kerrâm'a teşbih ve tecsim konusunda yöneltilen eleştiriler için bkz. Zeynep Alimoğlu Sürmeli, "Sünnî Makâlât Eserlerinde Kerrâmiyye'nin Tasnifi Meselesi", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (31 Aralık 2019), 403-440; Abdylkader Durguti, *Kerrâmîler Horasan Hanefîleri* (Ankara: Ankara Okulu, 2023), 167-168.

⁴¹¹ Hısnî, *Def'u Şühbeh*, 84.

⁴¹² Hısnî, *Def'u Şühbeh*, 97-138. Hısnî'nin hadislerle ilgili değerlendirmeleri çok büyük oranda İbnü'l-Cevzî'nin *Def'u Şühbeti't-Teşbih*'inden alınmıştır. İbnü'l-Cevzî eserinde altmış tane hadis ile ilgili değerlendirmede bulunmuştur. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Def'u Şühbe*, 144-274.

Hısnî, İbnü'l Cevzî'den (ö.597/1201) haberi sıfatlar konusunda üç farklı görüş nakleder. İlki, zaruret hali dışında tefsir ve teville başvurmadan nasları olduğu gibi anlamaktır. İkincisi, nasları tevil etmek olup bu tehlikeli bir yoldur. Sonuncusu ise nasları hissi olarak anlamaktır. Allah hakkında neyin caiz, neyin imkânsız olduğunu bilmeyi sağlayan akli ilimlerde yetkin olmayan cahil avam tabakası, haberi sıfatları zahiri olarak anlama yoluna giderek, rivayetleri teşbih düşüncesinden arındırarak anlama yetisine sahip olmadıklarından teşbihe düşmektedirler. Hısnî, bir adım öteye giderek bu düşüncenin küfür olduğunu ve bu konudaki en sağlıklı yöntemin sükût etmek olduğunu belirtmektedir. Çünkü kelam ulemasının büyükleri bile bu konulara dalmaktan duydukları pişmanlığı dile getirmektedir.⁴¹³

Allah hakkında tenzih dilini kullanmanın gerekliliğini vurgulayan Hısnî, insan aklının tasavvur ettiği her şeyin cisimden ibaret olup sonlu ve sınırlı bir varlık olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre bu konuda ileri geri konuşanlardan uzak durulmalıdır. Bu meseleleri gündemleştirenlerin zahit ve abid görünüşlü olduğuna da aldanmamak gerekir. Böyleleri, insanlara yardımcı olma görüntüsü altında kendi fasit görüşlerini yayma peşindedirler. Kötü ulema örneği olan bu insanların beş özelliğini sayan Hısnî, böylelerinden sakınılması gerektiğini ifade ettikten sonra İbn Teymiyye'nin görüşlerini eleştirmektedir.⁴¹⁴

Hısnî, eserin temel konularından kabir ziyaretinin meşruluğunu ortaya koymak için çoğunlukla Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *eş-Şifâ*'sından alıntılar yapmakta ve bazen *eş-Şifâ*'nın ihtisarı *Tevsiku 'Ura'l-İman* adlı eserle görüşünü desteklemektedir. Ayrıca Hanbelî ulemasından İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Müsîrû'l-'Azmi's-Sâkin ilâ Eşrefi'l-Emâkin*'i ve İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *el-Muğnî*'sini referans göstererek Hz. Muhammed'in kabrini ziyaret etmenin teşvik edildiğini ileri sürmektedir. Yarıya yakını tevessül ve kabir ziyaretine ayrılan eserde Sübkî'nin *Şifâü's-Sekâm*'daki argümanları kullanıldığı halde ondan hiç bahsedilmemiştir. Sıfatlar konusunda teşbihe kayan Hanbeliler İbnü'l-Cevzî'den yapılan uzun nakillerle eleştirilmektedir. Bu iki husus eserin özgünlüğünü problemli hale getirmektedir.

2.3.2. el-Fetâva's-Sehmiyye fi İbn Teymiyye

el-Fetâva's-Sehmiyye Takıyyüddin el-Hısnî'ye İbn Teymiyye hakkında yöneltilen sorunun cevabını içermektedir. Hısnî, İbn Teymiyye'nin kabir ziyareti, tevessül ve istigâse hakkındaki görüşüne Mısır ve Şam ulemasının verdiği tepkileri,

⁴¹³ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 139-142.

⁴¹⁴ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 158, 169, 186, 191-197.

onun nerede öldüğü ve nasıl anıldığına dair sorulara cevap vermektedir. *el-Fetâva's-Sehmiyye* içerisinde kâdılkudât Burhaneddin İbn Hatîb 'Azrâ' (ö. 825/1422) ile kâdılkudât Necmeddin Ebü'l-Fütûh Ömer b. Hiccî (ö. 830/1426)'nin Hısnî'nin cevabını onaylayan ifadeleri de yer almaktadır. Hısnî'nin *el-Fetâva's-Sehmiyye*'deki itirazlarını genişleterek bir ciltte toplama isteğinden bahsetmesi⁴¹⁵ ve buradaki fikirlerin *Def'u Şübeh*'te etraflıca işlenmesi, onun kitaptan önce yazıldığını ortaya koymaktadır.

Hısnî *Def'u Şübeh*'te kabir ziyareti, tevessül ve istigâse konularında Sübkî'nin *Şifâü's-Sekâm*'ını adeta özetlediği halde ondan sadece eserinin sonunda farklı bir bağlamda bahsetmektedir. O, İbn Receb'in İbn Teymiyye'yi tekfir eden Sübkî'ye hak verdiğini ileri sürerken Sübkî'yi zikretmekte fakat onun görüşlerine değinmemektedir.⁴¹⁶ Fetvasında ise Sübkî'den İbn Teymiyye'nin tevessül meselesinde peygamberlerle diğer insanları eşitlemek suretiyle peygamberlerin değerini düşürdüğüne ve bunun küfrü gerektirdiğine dair alıntıyla referansta bulunmaktadır.⁴¹⁷

Şam ve Mısır ulemasının İbn Teymiyye hakkındaki kanaatini ve muhakemelerini İbn Şâkir el-Kütübî'nin (ö. 764/1363) *'Uyûnü't-Tevârîh* adlı eserinden aktaran Hısnî, İbn Teymiyye'nin h. 706'dan (707/1308 olmalı) sonraki mahkûmiyetini ve İskenderiye'deki kulede göz hapsinde tutulmasını İbn Atâullah el-İskenderî ile hankah şeyhinin beş yüzü bulan taraftarının yönetime şikâyetine bağlamaktadır. Şam ve Mısır fukahasının onu mahkûm ettiğini ve aldığı ceza neticesinde küfür zindanında öldüğünü ileri sürmektedir.⁴¹⁸ İbn Teymiyye hakkında kullandığı ağır ithamlara fetvasında da yer veren Hısnî, onu *zındık, kafir, bidatçi, en büyük zındık*; taraftarlarını ise *cansız cahiller* şeklinde nitelemektedir.⁴¹⁹

Kâdılkudât Ebü'l-Fütûh Necmeddin Ömer b. Hiccî es-Sa'dî ed-Dımaşkî (ö. 830/1426), *el-Fetâva's-Sehmiyye*'de Hısnî'nin görüşlerini onaylayıp fetva verenlerdendir. Onun, muhaddis ve tarihçi olan Ahmed b. Hiccî'nin (ö. 816/1413)⁴²⁰ kardeşi olduğu anlaşılmaktadır. Mısır, Şam ve Hicaz ulemasından istifade eden Necmeddin Hiccî'nin hocaları arasında Şehâbeddin ez-Zührî, Şerafeddin eş-Şerîşî, Sirâceddin el-Bulkînî, İbnü'l-Mülakkın, Zeynüddin el-İrâkî, Bedreddin ez-Zerkeşî bulunmaktadır. O, bir süre dârü'l-adl yargıçlığı yaptıktan sonra Ömer Şah hankâhı şeyhliği görevine getirilmiştir. Döneminin nâib ve kadılarıyla çeşitli sorunlar yaşamış ve

⁴¹⁵ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 559.

⁴¹⁶ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 535.

⁴¹⁷ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 569.

⁴¹⁸ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 576-577.

⁴¹⁹ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 558, 563, 564, 566, 573.

⁴²⁰ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şafi'iyye*, c. 4: 10-13; Sabri Hizmetli, "İbn Hiccî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/66-67.

defalarca hapse atılmıştır. Rükniyye, Gazzâliyye ve Zâhiriyye medreseleri ve Şam'daki bazı medreselerde ders okutan Necmeddin Hiccî Hama, Şam ve Trablus kadılığı görevlerinde bulunmuştur. Ömrünün sonlarına doğru kısa süreliğine Mısır'da sır kâtipliği yapmış ve 830/1426'da evinde uyurken katledilmiş, kardeşinin yanına defnedilmiştir.⁴²¹

Necmeddin Ömer b. Hiccî, İbn Teymiyye'nin önceleri âbid bir kulken doğru yoldan saptığını, şer'î karar gereği hapse atıldığını ve kendini beğenme tutkusu nedeniyle Yahudilerin Allah'a şirk koşmak suretiyle icat ettiği tecsim günahına saplandığını ifade etmektedir. Taraftarlarının aşırıya kaçarak İbn Teymiyye'i ümmetin bütün âlimlerinden üstün gördüğünü ve onun Ahmed b. Hanbel'in mezhebini terk ettiğinden bahsederek bu konudaki rahatsızlığını şöyle dile getirmektedir:⁴²² "İşin ilginç tarafı! Günümüzdeki cahil Hanbelilerden kimisine 'İbn Teymiyye hata etti.' dendiğinde bazılarının bunu söyleyenin mülhid olduğuna inanmaları; 'Şâfiî, Ebu Hanife, Malik ve İmam Ahmed hata etmiştir.' söylendiğinde ise hiçbir rahatsızlık duymamalarıdır."

Necmeddin Ömer b. Hiccî fetvasını müşebbihe, mücessime, muattıla, ibâhî, hulûlî, ittihâdî, zındık, mülhitlerden Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin itikadına muhalif olanlardan, Hz. Peygamber, evliya ve salihlerin kabrini ziyaret için yolculuğa çıkmayı yasaklayanlardan teberri ederek bunlarla tevessülde bulunup kurtuluşa erenlerden olma duasıyla tamamlamakta ve *efendimiz* dediği Hısnî'yi övmeyi ihmal etmemektedir.⁴²³

Burhâneddin b. Hatîb 'Azrâ' (ö. 825/1422), *el-Fetâva's-Sehmiyye fî İbn Teymiyye*'de imzası olan diğer kişidir. O, 752/1351 yılında doğmuş, dönemin hocalarından eğitim aldıktan sonra geçtiği Halep'te uzun süre kalmıştır. Akabinde Safed kadılığı görevine getirilmiştir. İki ya da üç defa azledilip görevine iade edilmiş ve 806/1404 yılında Şam'a geçerek tedris faaliyetiyle meşgul olmuştur. Bulkînî tarafından aşırı bir şekilde övüldüğü kaydedilmektedir. Fıkıh alanında yetkin olan Burhâneddin b. Hatîb şiirle de ilgilenmiştir. Kadılık vazifesine düşkün olduğu 822/1419 yılının sonlarında bu işten soğuduğu için kadılığı bırakarak kendini tedris faaliyetine vermiş ve bir süre sonra 825/1422'de vefat etmiştir.⁴²⁴

⁴²¹ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şafi'iyye*, c. 4: 122-127; İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-Gumr*, c. 3: 390-392; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, c. 6: 78-79; Makrîzî, *es-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, c. 7: 156. Hiccî'nin toplam 11 yıl yürüttüğü Dimaşk başkadılığı görevine çeşitli aralıklarla yedi defa atandığı ve bunun için çokça para harcadığı ifade edilmektedir. Bkz. Burak Gani Erol, "Memlûkler Döneminde Başkadıların Tayin ve Azillerindeki Usulsüzlükler", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 15/1 (24 Haziran 2020), 184.

⁴²² Hısnî, *Def'u Şübeh*, 581-582.

⁴²³ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 582.

⁴²⁴ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şafi'iyye*, c. 4: 93-95; İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-Gumr*, c. 3: 283-284.

Burhâneddin b. Hatîb ‘Azrâ’, Hısnî’yi *efendimiz, imam ve allame* olarak tanıtmaktadır. Hısnî’nin Hz. Peygamber’in değeri ve onunla tevessülde bulunma konusundaki bazı referanslarına değindikten sonra İbn Teymiyye takipçilerini hedef almaktadır. Hısnî’nin bu kesimin cehalet ve yanlışlarını delilleriyle ortaya koyma amacıyla olduğunu ifade etmektedir.⁴²⁵

Sufî kimliğiyle ön plana çıkan Hısnî’nin İbn Teymiyye’yi ağır bir şekilde eleştiren ve küfürle itham eden fetvasının çeşitli yansımalarının olduğu anlaşılmaktadır. Hısnî, İbn Teymiyye’nin meşru yönetimin verdiği ceza neticesinde küfür zindanında öldüğünü ifade ederek aldığı cezayı meşrulaştırmaktadır. Hısnî’nin fetvasını onaylanlardan Necmeddin Ömer b. Hiccî ve Burhâneddin b. Hatîb ‘Azrâ’nın kadılık başta olmak üzere çeşitli resmi görevleri ifa etmeleri İbn Teymiyye’nin düşüncelerinin Memlûkler döneminde bazı yöneticilerce mahkûm edildiğini göstermektedir.

⁴²⁵ Hısnî, *Def‘u Şübeh*, 583-586.

II. BÖLÜM

ŞÂFİÎ EŞARİLERİN İBN TEYMİYYE'YE KELAMA İLİŞKİN ELEŞTİRİLERİ

Kelam ile felsefeye karşı Müslümanların farklı tepkileri olagelmıştır. Eşariliğin fıkıh, tasavvuf ve felsefe ile kurduğu ilişki, onun farklı şekillerde toplumsal alana yayılmasını beraberinde getirmiştir. Memlûkler döneminde Şafilik ve Sufilikten beslenen Eşarilik benimsenmiştir. Bunda Eyyubilerin Sünnilik faaliyetlerinin önemli etkisi vardır. Eyyubiler ve Memlûkler döneminde Eşariler adeta Ehl-i sünnetin temsilcisi olarak görülmüştür.⁴²⁶ Bu dönemlerde, felsefeyi en yüksek perdeden kelam ile mezceden Râzî gibilerinin sahiplenilmesi, felsefenin değil Eşariliğin tarihsel mirasını savunmak anlamına gelir. Tabakat müellifleri tarafından döneminin öncü âlimi olarak takdim edilen Takıyyüddin es-Sübki'nin bu konudaki görüşleri önemlidir.

Ona göre Yunan hikmeti (felsefe) ve kelam ilmi, akideye en fazla zarar veren iki şeydir. O, Kelamcıları aklı önceleyen Mutezile, nakli önceleyen Haşviyye ve akıl ile nakli eşit bir şekilde önemseyen Eş'ariyye şeklinde tasnif eder. Sübkî, sahabe ile tabînin bu üç fırkanın iştigal ettiği kelimadan beri olduğunu belirterek bunların hemhal olduğu kelam ilmini kısmen veya tamamen tehlikeli bulduğunu ifade eder. Bununla birlikte o, nazar ulemasının -ki bunlar orta yolcu Eşarilerdir- sonradan ortaya çıkan bidatlere karşı koymak, doğru yolda olanların kalplerine sokulmak istenen şüphe ve ayartmalarla mücadele edebilmek mecburiyetinde kaldığına dikkat çeker. Sübkî'ye göre orta yolu benimseyen Eşariler; Şafiiler, Malikiler, Hanefiler ve Hanbelilerin faziletliileri ile diğer insanlardan oluşmaktadır.⁴²⁷

Şâfiî Eşariler içerisinde kelam ilmine yönelik farklı tutumlar geliştirilmiştir. Akideyi ön plana çıkaran ve kelamı öteleyen bir anlayışın temsilcisi olan Sübkî çizgisinin yanında felsefe ile iç içe geçen kelam anlayışını benimseyenler de bulunmaktaydı. Bu ikinci çizginin takipçisi olan İhmîmî gibi alimler Memlûkler dönemi Mısır ve Şam bölgesinde yeterli ilgiyi görmemiştir. Öte taraftan Horasan, Şiraz ve Rey'de felsefe ve kelam geleneğinin bütün canlılığını koruduğu görülmektedir. İcî, Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365), Teftâzânî ve Cürcânî'nin bu geleneğin temsilcileri arasında zikredebiliriz.⁴²⁸

⁴²⁶ Memlûkler dönemi Mısır-Şam bölgesindeki Sünnilik anlayışı ve Eşarilik hakimiyeti hakkında geniş bilgi için bkz. Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 170-192.

⁴²⁷ Sübkî, *es-Seyfî's-Sakîl*, 20-22.

⁴²⁸ Kelam ilminin Memlûk coğrafyasındaki karşılığı hakkında detaylı bir analiz için bkz. Kaş, "Kelam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmalar".

İhmîmî, İmam Şâfiî gibilerinin kelimine yönelik eleştirisinin Müslümanların icmâıyla mezmûm (yerilen) kelama yönelik olduğunu belirtir. O, mezmûm kelimeleri kitap, sünnet, icmâ ve öncülleri zarûriyyât ile son bulan akli delilden biri veya birkaçının Allah hakkında ortaya koyduğu apaçık hakikati reddeden ilim şeklinde tanımlar.⁴²⁹ İhmîmî'nin müsbet (ispatlayıcı) kelimeler olarak nitelediği ilim, Allah hakkında muhal olanı reddeder; Allah'ın bahsetmediği meseleleri araştırmayı hoş görmemesi nedeniyle hakkında bilgi sahibi olunmayan konularda zanna uymak yerine itaati esas alır. Bununla birlikte İhmîmî'ye göre, bu konular hakkında konuşmanın kesin bir dille yasaklandığı ileri sürülemez. Çünkü bu konuları çeşitli şekillerde tevil etmek mümkündür.⁴³⁰

İbn Teymiyye, kelimelerin sıfatları hakkında iki temel görüşü olduğunu, ilk görüş sahiplerinin sıfatları, Allah'tan ayrı ve yaratılmış; ikincilerin ise Allah'ın meşîet, irade, kudretinden bağımsız ve kadîm olarak değerlendirdiğini belirtir. O, bu ikisinin de Allah'ı layıkıyla bilip tanıtmaya engel olan sorunlu bir Allah tasavvuruyla malul olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre kelimeler ehli, Allah'ı her daim mütekellim, dilediğinde konuşan dilediğinde susan, konuşmaya kadir biri olarak nitelemeyi doğru bulmazlar. İbn Teymiyye, kelimelerin Allah'ın diğer sıfatları hakkında da aynı yaklaşıma sahip olduklarını savunur. Ona göre bunlar, Allah dilediği zaman yaşatır, yaşatmaya da yaşatmamaya kadirdir, hayat onun zatı için zorunlu bir sıfattır, demekten sakındıkları gibi kelimeler, irade, muhabbet, buğz, rıza, geliş, arşa istiva, gülme ve buğz hayat gibidir diyemezler.⁴³¹ İbn Teymiyye ile Eşarilerin kelimelerine ilmine ve Allah'ın sıfatlarına yaklaşımındaki farklılıklar ona yönelik birçok eleştiriyi beraberinde getirmiştir.

1. Haberî Sıfatlar

Yüce Allah'ın hangi sıfatlarla niteleneceği, bunların tasnifi ve anlaşılma biçimi tartışılacak konulardandır. Kur'an ve hadislerde Allah'a izafe edildiği için haberdar olduğumuz istivâ, vech, ayn, yed, kadem, ısbâ', nüzûl, mecî, ityân vb. nitelemelere haberî sıfatlar denmiştir.⁴³² Bu sıfatları anlamada temelde üç yöntemin benimsendiğini görmekteyiz. Bunlar *tefvîz (tevakkuf)*, *tevil* ve *teşbih* metodudur.⁴³³ Haberî sıfatları

⁴²⁹ İhmîmî, *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 99-100.

⁴³⁰ İhmîmî, *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 100-101.

⁴³¹ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 438.

⁴³² Metin Yurdagör, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 251-252; Ömer Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 133; İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2009), 37/105.

⁴³³ Yurdagör, Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın benimsediği *nefy (ta'til)* yolunu da ekleyerek bu sayıyı dörde çıkarmaktadır. Bkz. Yurdagör, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", 258. Aydın ise *tefvîz* ve

kabullenip anlamını Allah'a havale edip bunlar hakkında konuşmamak *tefvîz (tevakkuf)*, dil ve aklın verilerine göre yorumlamak *tevil*, yaratılmışların özelliklerine benzeterek kabullenmek ise *teşbih* metodu olarak tanımlanabilir.⁴³⁴

Bu üçlü tasnif üzerinden bütün mezhepleri değerlendirip kategorize etmek mümkün olmamakla birlikte Mutezile'nin *tevil*,⁴³⁵ selefinse *tefvîz/tevakkuf*⁴³⁶ yolunu benimsediğinde ihtilaf yoktur. Ehl-i sünnet'in öncü isimleri, *tefvîz* anlayışını benimserken sonraki dönemlerde *tevil* yöntemi sahiplenilmiştir.⁴³⁷ *Tefvîz (tevakkuf)* yöntemini akide olarak benimseyen hadis taraftarları ile Hanbeliler, *tevil* anlayışını benimseyen Eşarileri sıfatları ta'til edip Cehmî olmakla; karşı tarafı muhataplarını Müşebbihe, Mücessime ve Haşvî olmakla itham etmiştir.

İbn Teymiyye'nin sıfatlar hakkındaki görüşü, çeşitli tartışmaları ve ona yönelik ithamları beraberinde getirmiştir. O, fikirleri dolayısıyla ulema ve yöneticilerin huzurunda kendisini savunmak durumunda kalmıştır. İbn Teymiyye, 705/1306 yılında muhakeme edilirken Kur'an ve sahih hadislerde Allah hakkında varit olan bütün sıfatları tahrif, ta'til, tekyîf ve temsil olmaksızın kabul ettiğini ifade etmiştir. Yine o, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ın diğer fırkalara göre vasat yolu tercih ettiğini; sıfatlar meselesinde, Cehmiyye'nin ta'til ve Müşebbihe'nin temsil düşüncesinin arasında bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁴³⁸

Allah'ın benzeri hiçbir şeyin olamayacağını ve arşa dilediği gibi istivâ ettiğini belirten İbn Teymiyye'ye göre O'nu, kendisini tanıttığı şekliyle ve herhangi bir sınırlamaya tabi tutmadan (بلا حد ولا تقدير) kabullenmek gerekir. Ona göre Allah'ın görmesi ve işitmesi insanlarınkine benzetilmediği gibi hadislerde geçen el, ayak gibi nitelemeler ve “ayağını koyar” türünden ifadeler sınırlanmadan ve insanlarınkine benzetilmeden kabul edilmelidir.⁴³⁹

Allah'ın arşa istivâsının hak olduğunu belirten İbn Teymiyye, Rebîa b. Ebî Abdurrahman (ö. 136/753) ve Mâlik b. Enes (ö. 179/795) gibi âlimlerden istivânın

tevil yöntemi adı altında ikili bir tasnif yapmakta ve teşbih metoduna birinci başlığın altında yer vermektedir. Bkz. Aydın, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, 141.

⁴³⁴ Çelebi, “Sıfat”, 37/102; İrfan Eyibil, “Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te'vili Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/34 (2018), 668.

⁴³⁵ Aydın, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, 147-148; Çelebi, “Sıfat”, 37/102; Eyibil, “Haberî Sıfatların Te'vili”, 668-669.

⁴³⁶ Yurdagör, “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, 255-256; Aydın, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, 135-136; Çelebi, “Sıfat”, 37/102.

⁴³⁷ Aydın, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, 136-137, 151; Eyibil, “Haberî Sıfatların Te'vili”, 669, 677-688.

⁴³⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, c. 3: 373; Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *el-'Akîdetü'l-Vâsıtiyye*, thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd (Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1999), 91-92; İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdû'd-Dürriyye*, 175.

⁴³⁹ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 387-388.

malum, keyfiyetinin meçhul, ona imanın vacip olup nasıllığına dair soru sormanın bidat olduğunu naklettikten sonra kendisine yöneltilen ithamlara cevap verir. Bu ithamlar, Allah’a yön tayin etmek suretiyle onu sınırladığı ve mahlûkatı tarafından kuşatılan Allah tasavvurunu benimsediği yönündedir. İbn Teymiyye Allah’ın kendisini taşıyan bir arşa muhtaç olduğu, gökte ya da mahlûkatı tarafından sınırlandığı, yarattığı yönlerden birinde bulunmak suretiyle kuşatıldığını söyleyenin yoldan saptığını ve hata ettiğini belirtir. Bununla birlikte Allah’ın arşta rab, semavatın fevkinde yaratıcı olmayıp mutlak yokluk olduğunu ileri sürenin, Allah’ın sıfatlarını inkâr ettiğini belirterek onu Firavun’un anlayışına arka çıkmakla itham eder. Ona göre bunu savunan kitap, sünnet, imamlarla selefın icmâına karşı gelmiş ve Allah’ın arşa istivâsını, istila ile tevil ederek semavatın fevkinde olduğunu reddettiğinden sapık bir Cehmî’dir.⁴⁴⁰ Öte taraftan o, Allah’ın arşa istivâsını, bir şeye muhtaç olması veya mahlûkatın istivâsı şeklinde anlayanın Mücessime ve Müşebbihe’nin sapıklarından olduğunu ifade ederek teşbih ve tecsim düşüncesine açık cephe alır.⁴⁴¹

İstiva ayetini *zahiri* üzere anlamak gerektiğini savunan İbn Teymiyye, Hz. Peygamber ve seleften aksi yönde anlamamızı gerektirecek herhangi bir haberin aktarılmadığını söyler. Ancak zahiri üzere anlamamanın Allah’ta noksanlık oluşturacak tarzda teşbih ve tecsimci bir anlayışı meşrulaştırmayacağını ve istivâdan muradın bu olamayacağını belirtir.⁴⁴²

Yaşadığı dönemde İbn Teymiyye’yi eleştiren ve baskı altına alanların çoğunluğu Şâfiî Eşarilerden oluştuğu için İbn Teymiyye bunlara cevap verirken Eş’arî olmayan, selef akidesine mensup İbn Huzeyme (ö. 311/924) ve Hattâbî (ö. 388/998) gibi Şâfiîlerle görüşünü desteklemeyi tercih etmiştir.⁴⁴³ Şâfiî Eşariler ise İbn Teymiyye’nin haberi sıfatlar konusundaki yaklaşımının Allah’a mekan ve cihet⁴⁴⁴ (yön) isnat etme sonucunu doğurduğunu ileri sürmüş ve buna yönelik eleştirilerde bulunmuşlardır. Şehâbeddin İbn Cehbel cihetin nefyi hakkında İbn Teymiyye’ye karşı *el-Hakâiku’l-Celiyye* adlı risaleyi kaleme almış, Tâceddin es-Sübki de *Tabakât*’ında buna yer vermiştir.⁴⁴⁵ Sübki’nin İbn Cehbel’in eleştirilerinin tamamını tabakat türünden bir esere alması, Şâfiî Eşarilerin konuya atfettikleri önemin göstergesidir. Reddiye

⁴⁴⁰ İbn Teymiyye, *el-Fetâve’l-Kübrâ*, c. 6: 468.

⁴⁴¹ İbn Teymiyye, *el-Fetâve’l-Kübrâ*, c. 6: 473.

⁴⁴² İbn Teymiyye, *el-Fetâve’l-Kübrâ*, c. 6: 475.

⁴⁴³ İbn Teymiyye, *el-Fetâve’l-Kübrâ*, c. 6: 473-474.

⁴⁴⁴ Cihet sözlükte “taraf” ve “yön” gibi manalara gelirken kelim ıstılahı olarak “bir hareketin doğrultusu, cisme ait boyutların son noktası; cismin dış yüzeyi” anlamında kullanılır. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Cihet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1993), 7/545.

⁴⁴⁵ Sübki, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*, c. 9: 34-91.

müelliflerinden Takıyyüddin es-Sübki ve İbnü'l-Muallim de bu konuda İbn Teymiyye'yi tenkit etmişlerdir.

1.1. İbn Teymiyye'nin Kullandığı Kavram ve Delillere Yönelik Eleştiriler

İbn Teymiyye, Allah'ın yukarıda oluşuna dair Kur'an'da birçok *nas* olduğunu savunurken İbn Cehbel, bu ayetlerde Allah'ın yukarı cihette olduğuna dair açık bir nassın bulunmadığını belirtir. Çünkü ona göre *nas*, tevile ihtiyaç olmaksızın kesin bir hüküm belirtir. İbn Teymiyye “O’na ancak güzel sözler yükselir.”⁴⁴⁶ ayetindeki yükselme (suûd) kelimesinden *ulûv* anlamı çıkarmakta;⁴⁴⁷ İbn Cehbel ise bu kelimenin cisimler için kullanılması durumunda bu anlama gelebileceğini, ayetteki ifadenin duanın kabulü bağlamında kullanıldığını ve bundan *hadd* (sınır koyma) ve *mekân* anlamı çıkarılamayacağını savunur.⁴⁴⁸

İbn Cehbel, İbn Teymiyye'nin “Seni vefat ettireceğim ve seni nezdime yükselteceğim”⁴⁴⁹ ayetini Allah'ın arşın üzerinde olduğuna yordüğünü belirttikten sonra onun, *yükselmekten* yukarı yönü anladığını ve tescim ile hadd anlayışının ötesinde başka bir şey düşünemediğini belirtir. Akabinde de İbn Teymiyye'nin Arap geleneğinde “Allah falanca şahsın şanını yüceltsin.” ifadesindeki kastın mertebe olarak yücelme olduğunu bilmediğini ifade eder.⁴⁵⁰ O, Mülk Suresi'ndeki “Gökte olanın, sizi yere batırıvermeyeceğinden emin misiniz?”⁴⁵¹ ayetindeki “gökte olan” ifadesi ile meleklerin kastedildiğini çünkü Sodom halkını yere batıranın Cebrail olduğunu ifade eder. “Melekler ve Rûh (Cebrail), oraya miktarı (dünya senesi ile) elli bin yıl olan bir günde yükselip çıkar.”⁴⁵² ayetindeki yükselmenin semaya ya da arşa olduğuna dair hiçbir delil bulunmadığını ileri süren İbn Cehbel, Arapların bu kelimeyi hakiki anlamıyla sadece cisimlerin intikali manasında kullandığını belirtir. Ona göre, Nahl Suresi'ndeki “Onlar, üstlerindeki rablerinden korkarlar.” ayeti de Allah'ın sema ya da arşta olduğuna delalet etmez.⁴⁵³

İbn Cehbel'e göre *fevkîyye* iki anlama gelir. Birincisi iki cismin birbirine nispetiyle ilgili olup bir cismin ötekini üstünde, diğerinin ise onun altında yer almasını ifade eder. Bu ifadenin ikinci anlamı ise mertebedir. “Halife sultanın fevkindedir (üstündedir).” ya da “Sultan Emir'in fevkindedir.” cümlelerinde bu mana karşımıza

⁴⁴⁶ Fâtır, 35/10.

⁴⁴⁷ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *el-Fetva'l-Hameviyyetü'l-Kübrâ*, thk. Abdülkadir b. Muhammed el-Ğâmidî (Riyad: Dârü'l-Me'sûr, 2019), 74.

⁴⁴⁸ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 50-51.

⁴⁴⁹ Âl-i İmrân, 3/55.

⁴⁵⁰ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 52.

⁴⁵¹ Mülk, 67/16.

⁴⁵² Meâric Süresi, 70/4.

⁴⁵³ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 52-53.

çıkar. Ona göre, “Kimini ötekine derecelerle üstün kıldık.”⁴⁵⁴ ayetini hiç kimse, bir kişinin diğerinin omuzlarında olması şeklinde anlamadığı gibi Firavun’un İsrâiloğulları için kullandığı “Elbette biz onları ezecek üstünlükteyiz.”⁴⁵⁵ ifadeden de Kıptilerin İsrâiloğulları’nın omuzlarına ya da sırtlarına çıktığını anlamamıştır. İbn Cehbel bu ayetlerde geçen *fevk* ifadesinin mertebe anlamında kullanıldığını belirtir.⁴⁵⁶

Takıyyüddin es-Sübkî, İbn Teymiyye’nin *Arş* isimli eserini en kötü kitaplarından birisi olarak niteler ve burada *fevkıyye* kelimesi hakkında yaptığı değerlendirmelere itiraz eder. Sübkî, Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344)’nin önceleri tazim ettiği İbn Teymiyye’nin bu eserindeki fikirlerine muttali olduktan sonra, vefat edinceye kadar onu lanetlediğini ileri sürer.⁴⁵⁷ Ebû Hayyân’ın bu fikir değişikliğini İbn Teymiyye’nin Sibeveyhî’yi (ö. 180/796) nahivde birçok yanlış yapmakla itham etmesine bağlayanlar ise daha çoğunluktadır.⁴⁵⁸

Sübkî, İbn Kayyim’in *Nûniyye* adlı manzum eserini eleştirirken *fevkıyye* ile galibiyetin; *ulüv* ile de takdir etmenin kastedildiğini ve bunların yön belirtmeyeceğini savunur. O, Secde ve Meâric surelerinde geçen ruh ve meleklerin Allah’a yükselmesinin zahiri üzere anlaşılması durumunda Allah’a iki farklı mekân isnat edilmiş olacağını belirtir. Birincisi, melekler ile ruhun bizim hesabımıza göre bin yıl süren bir zaman diliminde ulaşacakları göğün alt tabakası olurken; diğeri ise arştadır. Sübkî’ye göre, güzel söz ile duanın Allah katına yükseleceğine dair ifadeler de Allah’ın gökte olduğu anlamına gelmez çünkü kelimeler ve anlam gibi manevi şeyler bir mekândan başka bir mekâna intikal edemez. Ona göre, meleklerin mekân olarak Allah’ın yanında (katında) bulunduğunu kabullenmek, Hz. Peygamber’in yükselebildiği fakat Cebrail’in giremediği bu mekandaki meleklerin kimler olduğu sorusunu beraberinde getirecektir.⁴⁵⁹ Yine ona göre, Allah’ın “Zahir” ismiyle hissi olarak her şeyin

⁴⁵⁴ Zuhruf, 43/32.

⁴⁵⁵ A’raf, 7/127.

⁴⁵⁶ İbn Cehbel, *el-Hakâiku’l-Celiyye*, 54.

⁴⁵⁷ Sübkî, *es-Seyfü’s-Sakîl*, 72-75.

⁴⁵⁸ Ebû Hayyân’ın 700 yılında “Gözlerim böylesini görmedi” diyerek övdüğü ve hakkında şiir yazdığı İbn Teymiyye ile sonraları Sibeveyhî hakkında tartışmıştır. İbn Teymiyye “Sibeveyhî nahvin peygamberi olmadığı gibi masum da değildir. Kitabında seksen konuda hata etmiştir.” Sözleriyle onu ağır bir şekilde eleştirince araları açılmış; Ebû Hayyân hayatının sonuna kadar O’na muhalif kalmış ve onu öven şiirini de divanından çıkarmıştır. İbn Teymiyye’yi *el-Bahrü’l-Muhîl* adlı tefsirinde eleştirdiği kaydedilmekle birlikte elimizdeki eserde İbn Teymiyye hakkında herhangi bir değerlendirmesi mevcut değildir. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü’l-Kâmine*, c. I: 177-178. Zâhid Kevserî, Ebû Hayyân’ın Bakara Suresi 255. Ayetini tefsir ederken İbn Teymiyye’yi arş meselesinde eleştirdiğini ve el yazmasında bunların mevcut olduğunu fakat eseri yayınlayanın din düşmanlarına koz vermemek için bu ifadeleri matbu esere almadığını kendisine haber verdiğini kaydetmektedir. Bkz. Sübkî, *es-Seyfü’s-Sakîl*, 75, 1. dip.

⁴⁵⁹ Sübkî, *es-Seyfü’s-Sakîl*, 78.

yukarısında olması anlaşılırsa “Batın” ismiyle de hissi olarak her şeyin altında olması gibi bir sonuç ortaya çıkacaktır ki Allah bundan münezzehtir.⁴⁶⁰

İbn Cehbel, istivânın Kur’an’da farklı lafızlarla birkaç yerde geçtiğini, İbn Teymiyye’nin delil olarak kullandığı “Rahmân Arş’a istivâ etti.”⁴⁶¹ ayetinin Müşebbihe’nin temel dayanağını oluşturduğunu, bu anlayışı benimseyenlerin mezkûr ayeti Hemedan Camii’nin kapısına yazacak kadar ileri gittiklerini belirtir. O, bu kesimin akıllarını kullanarak ayeti anlama konusunda hiçbir bir çabanın içine girmedikleri için onu dillerine doladıklarını belirtir.⁴⁶² İbn Cehbel, Arap dilinde istivânın oturma ve yerleşme anlamının cisimler için geçerli olduğunu Allah’a böyle bir şeyin nispet edilmeyeceğini ifade eder. Ona göre İbn Teymiyye, istivânın hakiki anlamda Allah için geçerli olduğunu savunurken şayet oturma ve yerleşmeyi kastediyorsa onun tecsim düşüncesinden uzak durduğunu ileri sürmesinin anlamı kalmamaktadır. Ayrıca istivâ ayetlerini oturma dışında herhangi bir manaya yormaya itiraz edenlerin “Nerde olsanız, O sizinle beraberdir.”⁴⁶³ ve “Biz ona şah damarından daha yakınız.”⁴⁶⁴ ayetlerini Allah’ın ilmi ile onların yanında olduğu şeklindeki izahları da apaçık bir çelişkidir.⁴⁶⁵

Allah’ın bir cihette olduğunu dile getirmekle birlikte tecsim tuzağından da kurtulmak isteyen ve Allah’ın şanına yaraşır bir şekilde arşa istivâ ettiğini savunan kişinin –İbn Teymiyye kastediliyor- kendi düşüncesine geldiğini savunan İbn Cehbel, belirli bir cihette olmanın Allah’ın şanına yakışmayacağını vurgular. İbn Cehbel, istivânın Allah’a yaraşır bir şekilde anlaşılması durumunda bunun kelamcıların görüşü olacağını, bir yere yerleşme ve cihet tayin etmek şeklinde anlaşılmasının ise daha önce ifade edildiği üzere tecsim manasına geleceğini vurgular. Kendisinin ise istivâyı, istila manasında anladığını bunun da azamet, kudret, otorite ve mülk dışında asla başka bir anlama gelmeyeceğini belirtir. Çünkü Araplar “Falanca kişi memleket tahtına istivâ etti.” derken istivâyı kinayeli olarak ele geçirmek anlamında kullanırlar. Şayet tahta oturmak sadece bir defalığına gerçekleşmemişse bununla mutlaka ele geçirmeyi kastederler.⁴⁶⁶

Kur’an’ın Allah tarafından nazil olduğunu vurgulayan ayetlerde arş, kürsi, sema ve de yeryüzü ile ilgili hiçbir kaydın olmadığını ve *tenzilin* mücerret olarak kullanıldığını dile getiren İbn Cehbel *tenzilin* sema haricinde bir yerden de

⁴⁶⁰ Sübkî, *es-Seyfû’s-Sakîl*, 81.

⁴⁶¹ Tâ-hâ, 20/5.

⁴⁶² İbn Cehbel, *el-Hakâiku’l-Celiyye*, 55.

⁴⁶³ Hadîd, 57/4.

⁴⁶⁴ Kâf, 50/16.

⁴⁶⁵ İbn Cehbel, *el-Hakâiku’l-Celiyye*, 57.

⁴⁶⁶ İbn Cehbel, *el-Hakâiku’l-Celiyye*, 58.

gerçekleşebileceğini savunur. O, Kur'an'ın *tenzili* söz konusu olunca bunun yukarıdan aşağıya doğru bir hareket olarak anlaşılamayacağını çünkü Arapların böyle bir kullanımının bulunmadığını savunur. İbn Cehbel, Arapların *nüzul* ifadesini bir yerden başka bir yere intikal etme anlamında kullandıklarını fakat ayetlerden de anlaşılabileceği üzere bunun farklı anlamlara sahip olduğuna dikkat çeker. Ona göre, hiç kimse “Biz demiri de *indirdik* ki onda büyük bir kuvvet vardır.”⁴⁶⁷ ayetinden hareketle demir parçalarının gökyüzünden havaya düşerek indiğini; “Sizin için hayvanlardan sekiz eş meydana getirdi (indirdi.)”⁴⁶⁸ ayetiyle de devenin gökten süzülerek yeryüzüne indiğini anlamamıştır. Dolayısıyla bu ayetler *nüzul* ifadesi ile sadece yüksek bir yerden alçak bir yere intikal etmenin anlaşılamayacağını ortaya koymaktadır.⁴⁶⁹ İbn Cehbel'e göre İbn Teymiyye, başlangıçta Kur'an'a sadık kalacağını belirtmiş fakat ayetler incelenince onun Kur'an'a uymadığı görülmüştür.⁴⁷⁰

İbn Cehbel, İbn Teymiyye'nin Kur'an'dan istidlal ettiği ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiğini izah ettikten sonra bu kez de ilgili hadisler hakkındaki kanaatlerini açıklar ve öncelikle miraç hadisini değerlendirir. O, İbn Teymiyye'nin meleklerin Allah'ın indinden *nüzul* ettiği ifadesine dayandığını fakat hadiste Allah'ın hakiki manada semanın ya da arşın üzerinde olduğuna dair kaydın bulunmadığını belirterek eleştirilerini şöyle sürdürür:

“Meleklerin kaldıkları yer (karar yeri) gökyüzü olduğu için buradan *nüzul* etmeleri anlaşılabilir bir durumdur. Ancak onların Allah'ın indinde olmaları Allah'ın da onlar gibi gökyüzünde olduğu anlamına gelmez. Çünkü insanlara gönderilen peygamberler de Allah'ın indinde olmakla birlikte gökyüzünde değildirler. Böyle olsaydı oradan melekler gibi inerlerdi. Allah'ın katından maksat şeref ve mertebedir. Çünkü Allah Hz. Davud hakkında ‘Kuşkusuz yanımızda onun yüksek bir makamı ve güzel bir geleceği vardır.’⁴⁷¹ buyurmuştur.”⁴⁷²

İbn Cehbel, hasmının meleklerin urûcu hadisindeki “إلى ربهم” ifadesindeki “إلى” harfi cerine dayanarak meleklerin Allah'a urûc etmesi esnasında belirli, sonlu bir yere doğru mesafe kat ettikleri sonucunu çıkarmaktadır. Halbuki Araplar, mesafe ifadesini sadece cisimlerin intikali anlamında kullanırlar. İbn Cehbel'e göre, Hz. İbrahim'in “Ben Rabbime gidiyorum.” ifadesinden sonlu (sınırı belli) bir yere gittiği de anlaşılmaz. Bu durumda Allah'ın kitabındaki bir ayete, ahad haberle karşı çıkılamayacağının bilinmesi gerekir.⁴⁷³

⁴⁶⁷ Hadîd, 57/25.

⁴⁶⁸ Zümer, 39/6.

⁴⁶⁹ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 61-62.

⁴⁷⁰ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 62.

⁴⁷¹ Sâd, 38/25.

⁴⁷² İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 64-65.

⁴⁷³ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 65-66.

İbn Cehbel'e göre, "Bana güvenmiyor musunuz? Ben göktekinin eminiyim. Bana sabah akşam göktekinin haberi geliyor." hadisinde gökte olduğu belirtilen Allah değildir çünkü Hz. Muhammed, böyle bir şey söylememiş ve böylesi bir tahsiste de bulunmamıştır. Ona göre göktekinden kasıt meleklerdir, mahlûkat içinde Allah'ı en iyi bilen ve Allah'a en yakın olanlar melekler olduğu için bunların Hz. Peygamber'in emniyetine şahitlik etmeleri kadar doğal bir durum olamaz. İbn Cehbel, bu hadisin Hz. Peygamber'in melekler katındaki değerini ortaya koyduğunu ve İbn Teymiyye'nin iddiasına delil olamayacağını savunur.⁴⁷⁴ İbn Cehbel'e göre Hz. Zeyneb'in Hz. Peygamber'in diğer hanımlarına karşı övünürken sarf ettiği "Sizleri aileleriniz evlendirmişken, beni yedi kat göklerin üstünden Allah evlendirdi." sözlerde de Allah'ın yedi kat göğün üzerinde olduğuna dair bilgi yoktur. Bu hadiste, sadece onun evliliğinin yedi kat göğün üzerinden gerçekleştirildiği vurgulanmaktadır.⁴⁷⁵

Dua esnasında ellerin semaya doğru kaldırılması İbn Teymiyye'nin üzerinde çokça durduğu ve Allah'ın arşın üzerinde olduğuna delil olarak kullandığı bir husustur. İbn Cehbel bereket, hayır, nur ve yağmurun semadan indiğini belirterek dua esnasında ellerin oraya yönelmesinde garipsenecek bir durum olmadığını söyler. O, "Semâda da rızkınız ve size vadedilen başka şeyler vardır."⁴⁷⁶ ayeti ile görüşünü destekler ve duadaki bu el hareketinden akideye dair temel kural çıkarmayı garipser. İbn Cehbel'e göre, hadiselerle böyle yaklaşan, namaz kılanların Kâbe'ye yönelmesi ve "Ben, yüzümü gökleri ve yeri yaratana çevirdim." ayetini⁴⁷⁷ okumasından hareketle Allah'ın Kâbe'de olduğunu; "secde et ve yaklaş!"⁴⁷⁸ ayeti ve "Kişinin rabbine en yakın olduğu an secde anıdır."⁴⁷⁹ hadisinden hareketle de yerde olduğunu kabullenmesi gerekir.⁴⁸⁰ Sübkî de benzeri bir yaklaşımla Hz. Peygamber'in parmakla yukarıyı işaret etmesinin Allah'ın yukarıda oluşu ile ilgili olmadığını belirtir. Ona göre, kalbin her şeye hâkim olan Allah'a yönelirken parmakla yukarı yöne işaret edilmesi yukarının Allah'ın mülk ve saltanatı ile meleklerin mahalli olmasından ayrıca duanın yönü, vahyin yeri ve duada ellerin oraya doğru açılmasından dolayıdır.⁴⁸¹

İbn Teymiyye "nerede olsanız, O sizinle beraberdir."⁴⁸² ayeti ile "Sizden biri namaz kıldığında şüphesiz Allah onun yöneldiği taraftadır."⁴⁸³ hadisinin zahirinin

⁴⁷⁴ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 66-67.

⁴⁷⁵ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 113.

⁴⁷⁶ Zâriyât, 51/22.

⁴⁷⁷ En'âm, 6/79.

⁴⁷⁸ Alak, 96/19.

⁴⁷⁹ Müslim, "Salat", 215.

⁴⁸⁰ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 119-120.

⁴⁸¹ Sübkî, *es-Seyfü's-Sakîl*, 81.

⁴⁸² Hadîd, 57/4.

Allah'ın arşta oluşuna engel oluşturmayacağını; Allah'ın hakiki manada bizimle birlikte ve hakiki manada arşın üzerinde olduğunu söyleyerek Allah'ın hem arşa istivâ ettiğini hem de her nerede olurlarsa olsunlar insanlarla birlikte olduğunu ifade eden Hadid Suresi dördüncü ayetinin⁴⁸⁴ bu iki hususu cem ettiğini söyler.⁴⁸⁵ İbn Cehbel'e göre, İbn Teymiyye bu yaklaşımla Allah hakkında *fevkiyye* ve *mâiyyenin* nasıl telfik edileceğini izaha çalışmış ve *mâiyyeyi* Allah'ın ilmiyle insanlarla beraber olması şeklinde anlamıştır.⁴⁸⁶

İbn Cehbel *mâiyye* lafzının Kur'an'da geçen bütün ayetlerde ilim manasına geldiği iddiasına, *istivânın* "yön anlamında yukarı"yı değil de "arşın üzerine istila etmek" etmek yani "otorite kurmak" anlamında geldiğini söyleyerek karşılık verir.⁴⁸⁷ O, İbn Teymiyye'nin *mâiyye* yani beraberliği mahlûkatın tamamı ile ilişkilendirip bir şeyin üzerine istivâ etmeyi ise sadece arş ile ilişkilendirmesine itiraz ederek bunu delilden yoksun bir iddia olarak niteler.⁴⁸⁸

İbn Cehbel, Allah'ın ne hakiki ne de mecaz anlamıyla aşağıda (esfel) olmakla nitelenemeyeceğini savunan İbn Teymiyye'nin gökyüzünün O'nu kuşatacağını ya da içine alacağını savunan kimsenin doğru yoldan çıkan bir yalancı olduğuna dair ifadelerinin onu tebriye etmeyeceğini belirtir. Çünkü İbn Cehbel'e göre, "في" lafzından cihet anlamını çıkartarak bunu hakikate hamletmenin, zarfiyet yani bir yerde bulunmaktan başka bir anlamı olamaz. Yine ona göre akıl sahibi hiç kimse, "في" lafzı hakiki manada ciheti ifade eder, dedikten sonra bundan kısmen ya da tamamen içirme ve kuşatma anlamı çıkmaz diyemez. Çünkü bu akıl ve muhakemeye aykırıdır.⁴⁸⁹

Sema, kürsü ve arşın niteliği ve niceliği ile ilgili yaptığı nakillerle⁴⁹⁰ İbn Teymiyye'nin sorunu çözemeyeceğini ve galip gelemeyeceğini belirten İbn Cehbel bu

⁴⁸³ Bu hadis Buhârî'de şöyle geçmektedir: "Abdullah İbn Ömer'den şöyle nakledilmiştir: "Nebi Sallallahu Aleyhi ve Sellem kible istikametinde bulunan duvarda tükürük gördü. Hemen onu kazıdı. Cemaate doğru yönelip şöyle buyurdu: Siz'den biri namaz kıldığı zaman, yüzünü döndüğü tarafa tükürmesin. Çünkü Allah, namaz kılariken yöneldiği taraftadır." Buhârî, "Salât", 262, 406.

⁴⁸⁴ "O, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşın üzerine istivâ edendir. Yere gireni ve ondan çıkana, gökten ineni ve oraya yükseleni bilir. Nerede olsanız; O sizinle beraberdir. Allah yaptıklarınızı görür."

⁴⁸⁵ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 69-72.

⁴⁸⁶ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 73-74.

⁴⁸⁷ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 77-78.

⁴⁸⁸ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 78-79.

⁴⁸⁹ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 79-80. İbn Teymiyye Tâ Hâ Suresi 71. ve Nahl Suresi 36. ayetlerde "في" harfi cerinin "على" anlamında kullanıldığını, bunun Arap dilinde mecaz bir kullanım olmayıp hakiki bir kullanım olduğunu ifade ederken İbn Cehbel ise "في" harfi cerinin hakiki anlamdaki kullanımın Allah'a mekân isnat etmeyi doğuracağını aksi durumda ise mecazın kabullenileceğini vurgulayarak mecazı kabullenmeyen İbn Teymiyye'yi tutarsızlıkla itham etmektedir. Bkz. İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 76-77, 79-80.

⁴⁹⁰ Burada "Allah'ın kürsüsü gökleri ve yeri içine alır." Bakara Suresi, 2/255 ayeti ile arşın kürsüye göre çöle atılmış bir yüzük mesabesinde olduğunu belirten hadise yer verilmektedir. İbn Cehbel'in eserini tahkik eden Taha Desûkî bu minvaldeki hadislerin bir kısmının İbn Teymiyye'nin öğrencisi olan İbn

durumun birçok problem doğuracağı kanaatindedir. Ona göre İbn Teymiyye'nin yaklaşımıyla ilgili rivayetler bir araya getirilince Allah'ın hakiki manada hem semada, hem semanın üzerinde, hem arşta ve hem de arşın üzerinde olduğu anlaşılmakta ve bu izah edilemez bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca İbn Teymiyye'nin *sema* kelimesini sadece bulut ve tavan ile ilişkilendirmesine anlam veremeyen İbn Cehbel kelimenin kökeninde “yücelik” manasının olduğunu ifade eder.⁴⁹¹

Allah'ın arşın üzerinde ve semanın fevkinde oluşunun Allah'ın elçisi tarafından ümmetine aktarılan zorunlu bir bilgi olduğunu vurgulayan İbn Teymiyye'ye muhalefet eden İbn Cehbel, bu konuda Allah'ın arşa istivâ ettiği ifadesinin tevatüre ulaştığını; muhalifinin bahsettiği hususların ise ahad haberlerle dile getirildiği için kesin bilgi değeri taşımadığını söyler.⁴⁹²

İbn Teymiyye ayet ve hadislerin Allah'ı yukarıda olmakla nitelediğini aşağıda olmanın onun şanına yakışmayacağını ileri sürmekle birlikte cihet kavramını kullanmamıştır. Ona muhalif olanlar ise bu ayet ve hadisleri çeşitli şekillerde yorumlamayı tercih etmişlerdir. Reddiye müellifleri, ayet ve hadisleri zahiri üzere anlamamanın teşbih ve tecsime kaymak gibi sorunlara yol açtığını gerekçe göstererek istivâ ile ilişkili olan ulûv ve fevk gibi ifadeleri mekân ve yön belirtmeden manevi olarak anlamak gerektiğini belirtmişlerdir. Ayrıca onlar, Allah'ı değil de melekleri semâda olmakla nitelemişler ve gökyüzünü hayır, bereket ve azabın geldiği yön olarak tarif etmişlerdir.

1.2. Selef Yöntemine Muhalefet

İbn Teymiyye'nin *el-'Akîdetü'l-Hameviyye* ve *el-Fetva'l-Hameviyyetü'l-Kübrâ* adlarıyla bilinen eserine reddiye yazan⁴⁹³ İbn Cehbel onun sıfatlar hakkındaki görüşünü hedef almıştır. Ona göre, İbn Teymiyye bu eserinde Allah, resulü, ensar ve muhacirin ifade ettiği dışında başka bir şey söylemeyeceğini beyan etmiş ancak bunlardan hiçbirine riayet etmemiş üstelik Kur'an ve Sünnet'e muhalefet etmiştir. İbn Cehbel'e göre, İbn Teymiyye sahabenin Allah hakkında ciheti kabul ya da reddettiği hususunda hiçbir rivayette bulunmamasına rağmen onların ifadelerini farklı noktalara çekerek cihet (Allah'ın belirli bir yönde olduğu) görüşünü benimsemiştir. Ona göre, İbn

Kesîr tarafından da problemli olarak görüldüğünü kaydetmektedir. Bkz. İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 82.

⁴⁹¹ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 82-83.

⁴⁹² İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 87.

⁴⁹³ İbn Cehbel'in İbn Teymiyye ile tartıştığına dair kaynaklarda malumat bulunmamakla birlikte eserin Muhakkiki, İbn Cehbel'in İbn Teymiyye ile aynı dönemde, aynı coğrafyada yaşamış olmasından hareketle onun söyleyip yazdıklarını ince ince tetkik ettiğini ve diğer ulema ile bunları müzakere ettiğini belirtmektedir. Bkz. Hubeyşî, “Mukaddime”, 21-22.

Teymiyye'nin sahabe ve selef akidesi olarak aktardığı hususlar, onun akidesini savunan hocalarının sözlerinden ibaret olup, hiçbir sahâbî ile ilişkilendirilemez.⁴⁹⁴

Sübkî de İbn Teymiyye ve takipçilerinin arş, kürsü ve yukarda olma gibi konular hakkında kullandıkları ifadelerin ayet ve hadislerde geçmediğini vurgular. O, bu kesimin ayet ve hadislerin lafızlarına ekleme ve çıkarmalar yapmak suretiyle akidelerini oluşturdukları böylece Allah ve Resulü'nün söylemediği şeyleri onlara isnat ettiğini ifade eder.⁴⁹⁵

İbn Teymiyye, birçok konuda olduğu gibi istivâ konusunda da dile getirdiği hususların kendi sözleri olmadığını; Allah, resulü, ensar ile muhacirin önde gelenlerinden aktarılanları akide olarak benimsediğini belirtir. İbn Cehbel, muhalifinin kendisinin koyduğu bu ilkeye uymadığını yeri geldiğinde savunduğu görüşlerin Allah'ın kitabı, Resûlullah'ın sünneti, selef, sahabe ve tâbînin hiçbirinin görüşüne aykırı olmadığı şeklinde bir savunma yaptığını söyler.⁴⁹⁶ Dolayısıyla O, İbn Teymiyye'nin bu konudaki ölçütünün tutarlı olmadığına dikkat çeker. Çünkü seleften aktarılanların ölçü olduğu konusunda taraflar hemfikir iken inanç olarak benimsenen hususların selefın akidesine aykırı olup olmadığı meselesi bütünüyle yorum ve değerlendirmenin ürünüdür.

Seleften hiç kimsenin “Allah gökte değildir; zatıyla her yerdedir, O'nun açısından bütün mekanlar aynıdır; O, alemin ne içindedir ne de dışındadır; O, ne muttasıldır ne de munfasıldır.” demediğini ifade eden İbn Teymiyye'ye itiraz eden İbn Cehbel; Cafer Sadık, Cüneyd, Şibli, Ca'fer b. Nusayr ve Ebû Osman el-Mağribî'den aktarılanların aksi yönde olduğunu ve bunların seleften sayılıp sayılmadığını sorar. Ona göre bu isimlerin seleften olmadıkları düşünülüyorsa İbn Teymiyye'nin nakilde bulunduğu kişilerin sadece kendi akidesindeki selefleri olduğu ve geriye kalan ulemanın İbn Teymiyye'nin tabi olduğu kesime muhalif olduğu kabullenilmiş olur.⁴⁹⁷ Böylece o, İbn Teymiyye'nin selefi bütünüyle kendi anlayışına hasreden yaklaşımına karşı farklı selef anlayışlarının olabileceğini savunur.

İbn Cehbel, mezhep imamlarına referansta bulunduktan sonra, ilk dönem sufilerinden olan Cüneyd el-Bağdâdî (ö.297/909), Yahyâ b. Muâz er-Râzî (ö. 258/872), Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859), Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/946), Cafer b. Nusayr el-Bağdâdî (ö. 348/959), Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765), Ebû Osman el-Mağribî (ö.

⁴⁹⁴ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 47-48, 89,94, 120-121.

⁴⁹⁵ Sübkî, *es-Seyfû's-Sakîl*, 53-54.

⁴⁹⁶ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 88.

⁴⁹⁷ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 89.

373/983)’den bazı nakillerde bulunarak tevhid ehli ve ümmetin imamlarının Allah’a mekân isnat etmekten kaçındıklarını ifade eder.⁴⁹⁸

İbn Cehbel, İbn Teymiyye’nin kendi fikirlerini selefe mal etmeye çalıştığını fakat Evzâî, Mâlik b. Enes, es-Sevrî, el-Leys Rebiâtürre’y’den aktarılan ifadelerin onun görüşüne dayanak olamayacağı kanaatindedir.⁴⁹⁹ Ona göre İbn Teymiyye, bunların ifadelerini kendine göre yorumlayarak bazı neticelere ulaşmaya çalışmıştır. O, istivâ hakkında İmam Mâlik’e soru sorana İmam Mâlik’in “Ona iman etmek vaciptir, Onun hakkında soru sormak bidattir, seni ancak bir bidatçi olarak görüyorum.” cevabını verip onu huzurundan çıkardığını aktırır. İbn Cehbel, İmam Mâlik’in bu tutumunun İbn Teymiyye’yi destelediğini şöyle gerekçelendirir:

“Bu konuda susmak emredilmişken avamın bu tür konulara dalmaktan kaçınmasını talep eden bizler mi; yoksa bunu eğitimin bir parçası haline getiren, anlatan, bu konuda uydurmaca şeyler bulan, telkin eden, yazan, öğreten ve avama bu konulara dalmayı emreden mi bunun gereğini yerine getirmektedir.”⁵⁰⁰

Dolayısıyla ona göre, İbn Teymiyye arşa istivâ konusunda kendisine sorulan soruya cevap verip, eser yazmakla İmam Mâlik’in tutumuna aykırı davranmıştır. Sübkî de İmam Mâlik’in sözlerinin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’e dayanak olamayacağı kanaatindedir. Ona göre İmam Mâlik bu konuda soru soran kişiyi sapkın olarak niteleyerek huzurundan kovmuş; *istiva malumdur*, sözüyle istivanın insanlara ilişkin anlamının bilindiğini, Allah’a ilişkin anlamının ise akılla kavrayamayacağını söylemek istemiştir.⁵⁰¹

İmam Mâlik’in öğrencisi olan İbnü’l-Mâcişûn’un⁵⁰² (ö. 212/827) sıfatlar hakkındaki görüşüne yer veren muhalifini iğneleyen İbn Cehbel İbn Teymiyye’nin bu tavrıyla silah toplayıp düşmanın tarafına yığan kişinin durumuna düştüğünü söyler. Çünkü İbn Cehbel’e göre İbnü’l-Mâcişûn’dan nakledilenler Allah’ın sıfatlarının insan aklınca idrak edilemeyeceğini ortaya koymaktadır.⁵⁰³ İbn Cehbel, İbn Teymiyye’nin Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797),⁵⁰⁴ Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795)⁵⁰⁵ İmam Şâfiî⁵⁰⁶

⁴⁹⁸ İbn Cehbel, *el-Hakâiku’l-Celiyye*, 43-46.

⁴⁹⁹ İbn Cehbel, *el-Hakâiku’l-Celiyye*, 103-105.

⁵⁰⁰ İbn Cehbel, *el-Hakâiku’l-Celiyye*, 105-106.

⁵⁰¹ Sübkî, *es-Seyfû’s-Sakîl*, 86-94. Sübkî, Hasan b. İsmâil ed-Darrâb’dan İmam Mâlik’in faziletlerini ele aldığı kitabında farklı aktarımlarda bulunmaktadır. Allah’ın her gece dünya semasına nüzul edeceği hadisini yorumlarken Allah’ın emrinin her seherde ineceğini Allah’ın ise daima her yerde olduğunu söylediğini nakleder. Bkz. Sübkî, *es-Seyfû’s-Sakîl*, 95-96.

⁵⁰² Medine’nin önde gelen imamlarından biri olan bu Mâlikî fakih için bkz. Hacı Mehmet Günay, “İbnü’l-Mâcişûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2000), 21/122-123.

⁵⁰³ İbnü’l-Mâcişûn’un görüşü olarak aktarılanlar için bkz. İbn Cehbel, *el-Hakâiku’l-Celiyye*, 106-107.

⁵⁰⁴ “Rabbimiz’in semanın fevkinde arşının üzerinde olduğu bilinir. O, yaratıklarından ayıdır. Cehmiyye’nin dediği gibi, O işte şurada yerededir, demeyiz.” sözlerindeki net ifadenin *Allah’ın semasının fevkinde arşının üzerinde* olduğunu belirten İbn Cehbel, İbn Mübarek’in sözlerinin “Arş ile sema aynı

ve İbn Huzeyme (ö. 311/924)'ye⁵⁰⁷ dayandırdığı ifadelerin de onu desteklemediğini aksine nakzettğini ileri sürer. Ayrıca o; Abbâd el-Vasîtî (ö. 185/801), Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/814) ve Asım b. Alî b. Asım (ö. 221/836)'ın görüşünün Hammâd'ın fikriyle örtüştüğünü öne sürerek İbn Teymiyye'nin bundan da kendine bir pay çıkaramayacağını ve onun imamlardan yaptığı tüm nakillerin aleyhinde olduğunu söyler.⁵⁰⁸

İbn Cehbel, sufi büyüklerinden sayılan Ca'fer es-Sâdık, Şiblî, Cüneyd, Zünnûn el-Mısırî ve Ca'fer b. Nusayr gibileri dururken İbn Teymiyye'nin Abdülkadir Geylânî'den Allah'ın yukarı cihette, arşına istivâ ettiğine dair yaptığı nakle anlam veremediğini belirtir.⁵⁰⁹ İbn Cehbel, İbn Teymiyye'nin Malikilerin imamı olarak takdim ettiği İbn Abdülber'e itimat edilemeyeceğini çünkü onun Mâlikî mezhebince kabul görmediğini ve Mağrib'in imamı olan Bâcî'ye muhalefet ettiğini öne sürerek İbn Abdülber'in Allah'ın semada arşın üzerinde ve yedi göğün üzerinde olduğuna dair ifadelerinin makul olmadığını savunur.⁵¹⁰

İbn Cehbel'e göre İbn Teymiyye istiva ile ilgili ayet ve hadislerden Allah'ın yukarı cihette olduğu sonucuna ulaştığı ve Hz. Peygamber'in bildirmediği konularda konuştuğu için kendi inşa ettiği yöntemi yıkmıştır. Çünkü ona göre, İbn Teymiyye avama cihet hadisini anlatmayı itikadın bir gereği olarak görmektedir. Buna karşılık İbn Cehbel kendisi gibi düşünenlerin ise bu tür konulara dalmayıp Allah Resulü'nün yaptığı gibi susmayı tercih ettiğini, sıfatlar konusunu avamın yanında dillendirmediğini ifade eder. Dolayısıyla o, bu tür konuları halka izhar edip onlara anlatmayı görev bilenlerin mi yoksa kendilerinin mi selefın anlayışına daha uygun davrandığının sorgulanmasını

şeydir ve o da yukarı cihettir." düşüncesine delil olamayacağını söyler. Bkz. İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 111.

⁵⁰⁵ Hammâd'a "Onlar, semada hiçbir şeyin olmadığını söylemeye çalışıyor." şeklindeki ifadelere aynen katıldıklarını belirten İbn Cehbel'e göre, İbn Teymiyye semanın zatının olmadığını, sumuvv (yücelik) kökünden türediğini ve de semadan yukarı cihetin anlaşılacağını söyleyerek Hammad'ın kınadığı Cemhiyye'ye benzemiştir. Bkz. İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 111-112.

⁵⁰⁶ İmam Şâfiî'nin sıfatlara dair görüşünü nakleden İbn Cehbel'e göre o, Allah'ın sıfatlarını akılda canlandırıp O'nu bir şeylere benzetmenin haram olduğunu; zan ve vehimle O'na sınır koymanın, nefis, kalp ve zihinlerin onu ihata etmesinin imkânsız olduğunu; Hz. Muhammed'in Allah'ı nitelediği gibi onu nitelemek gerektiğini söylemiştir. O, İmam Şâfiî'nin görüşünün İbn Teymiyye'nin yaklaşımıyla örtüşmediği sonucuna ulaşır. Bkz. İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 41.

⁵⁰⁷ İbn Cehbel, teşbihe dair *Tevhid* isimli eseri kaleme alan İbn Huzeyme'den nakledilen "Allah'ın, semavatının fevkinde arşının üzerinde ve yaratıklarından ayrı olduğunu söylemeyen kişinin tövbeye davet edilmesi gerekir. Tevbe etmezse boynu vurulur ve kible ile zimmet ehline rahatsızlık vermemesi için çöplüğe atılır." sözlerin İbn Teymiyye için delil olamayacağını belirtir. Bkz. İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 112.

⁵⁰⁸ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 112-113.

⁵⁰⁹ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 116. Abdülkadir Geylânî'ye karşı bu menfi tutum de Geylânî'nin Hanbelî olmasından kaynaklanmaktadır. Bkz. İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 120.

⁵¹⁰ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 117-118. İbn Abdülber, İbn Teymiyye'nin selefı olarak değerlendirilmekte ve kendisine itibar edilmemektedir. İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 120.

ister.⁵¹¹ İbn Teymiyye'nin ilgili hadisleri gündemleştirmeyi itikadi bir gereklilik olarak gördüğü sabit olmakla birlikte onun bu konuyu cihetle ilişkilendirmediğini ve İbn Cehbel'in böyle bir çıkarımda bulunduğunu ifade etmek gerekir.

İbn Cehbel, selefi takip ettiğini iddia eden İbn Teymiyye ve taraftarlarının Allah'ın yukarı cihette olduğunu savunduğu için selefle ilgilerinin olmadığını; kendilerinin selef çizgisine mutabık davranarak Ehl-i sünnet'i temsil ettiklerini ileri sürmüştür. Sübkî de bu kesimin ilgili ayet ve hadisleri olduğu gibi aktarmadığını, bunlara ekleme ve çıkarma yaparak bunu akide haline getirdiğini belirtmiştir. İbn Teymiyye Allah'ın arşın, semanın üzerinde olduğunu; altta olmakla nitelenemeyeceğini ısrarla ifade etmiş fakat cihet ifadesine iltifat etmemiştir. Bu konuda gerek İbn Teymiyye gerekse onu eleştirenler seleften aktarılan ifadeleri kendi bakış açılarına göre yorumlamış; birbirlerini selefe muhalefet etmekle itham etmiş ve selefin takipçisi olarak kendilerini görmüşlerdir.

1.3. Haşviyye İthamı

“Yastık ve benzeri eşyanın için dolduran nesne; lüzumsuz ve gereksiz söz” manasına gelen *haşv* kökünden gelen *Haşviyye*⁵¹² kavramını birçok mezhep, *ötekini* karalamak ve değersizleştirmek için kullanmıştır. Allah'a yaratılmışların özelliklerini vermek şeklinde tanımlanan Haşviyye'nin, zihniyet olarak birçok mezhep ve oluşum içerisinde temsil edildiği ifade edilmiştir.⁵¹³ Eşarilerle Maturidiler bu kavrama, özellikle haberi sıfatlara dair hadisleri toplayıp aktarmayı meziyet kabul eden, bu hususta seçici davranmayan bunu akidenin vazgeçilmez unsuru olarak gören hadis taraftarı Hanbelileri yermek için müracaat etmiştir.⁵¹⁴

İbn Teymiyye, *Haşviyye* kavramının belirli bir kişi veya görüşü tanımlamak için kullanılmadığını, bununla kimin kastedildiğinin bilinmediğini söyler. O, *Haşviyye* nitelemesinin ilk kez Amr b. Ubeyd tarafından Abdullah b. Ömer'i yermek için kullandığını kaydeder. Ayrıca o, Şia'nın Ehl-i sünneti kötülemek amacıyla müracaat ettiği bu kavramın, sünnet taraftarı Ehl-i hadis için kullanılmayacağını vurgular.⁵¹⁵

⁵¹¹ O, Ehl-i sünnet inancında Allah'ın mekan ve cihetten bağımsız tasavvur edildiğini belirtir. Bkz. İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 42.

⁵¹² Metin Yurdagür, “Haşviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1997), 16/246.

⁵¹³ Bu anlamıyla haşvî anlayışın, Ehl-i hadisten Şia'ya, Kerrâmiyye'den bazı tasavvufî oluşumlara kadar birçok yapı tarafından benimsendiği ifade edilmiştir. Bkz. Ramazan Altıntaş, “Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999), 69-75.

⁵¹⁴ Yurdagür, “Haşviyye”, 16/426-427; Koç, *Mezhepler Arası Mücadele*, 46-47.

⁵¹⁵ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, c. 2: 520-521. Haşviyye teriminin İslam tarihinin erken dönemlerinde kimler için kullanıldığı hakkında bkz. Sönmez Kutlu, “Gelenekçi-Zâhiri İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri”, *Zâhiri ve Selefi Din Yorumu*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer, 2018), 40-41; Mustafa Öztürk, “Zâhiri-Literalist Anlayışın İslâm

Hanbelilerden Allah'ın sıfatlarını teşbih ve tecsime kayarak yorumlayanlar olduğu gibi mezhep içerisinde bunlara muhalefet edenler de olmuştur. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) *Def'u Şübheti't-Teşbih* adlı eserini bu amaçla kaleme almıştır. O, Ebû Abdullah Hasan b. Hâmid ve İbn Zâgunî ile bunların izinden giden Hanbelilerin teşbih fikrine daldıklarını ifade ederek bu düşüncenin yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır. İbnü'l-Cevzî, Ahmed b. Hanbel'in bu tarz fikirleri benimsemediğini Ebû Dâvud el-Eşrem, Ebü'l-Hasan et-Temîmî, Ebû Muhammed Rızkullah b. Abdülvehhâb ve Ebü'l-Vefâ b. Akîl'in yorumlarıyla destekler ve teşbih ile tecsim fikrine sahip olduğu için İbn Hamîd'in Hanbelî olarak kabul edilmemesi gerektiğini vurgular.⁵¹⁶ Hanbeli olan İbnü'l-Cevzî'nin bu tenkitleri, Eşarilerin İbn Teymiyye eleştirisinde dayanak olarak kullanılmıştır.

Sübkî'ye göre *Haşviyye* fırkası kendisini Ahmed b. Hanbel'e isnat etse de o, bunlardan beridir. Sübkî, bu nispetin nedenini, Ahmed b. Hanbel'in mihne sürecinde Mutezile'ye karşı ortaya koyduğu duruşa dayandırır. Ona göre Ahmed b. Hanbel'in ifadelerinin anlaşılardan ya da yanlış yorumlanarak aktarılması, Hanbeliliğin *haşv* olgusuyla ilişkilendirilmesine yol açmıştır. Sübkî'ye göre *Haşviyye* olarak bilinen cahil kesim, bu kötü itikadı benimseyip kendilerinden sonraya aktararak az sayıdaki Şâfiî ve özellikle de hadise dayandıklarını savunan akıllı kıt bazı muhaddisleri yoldan çıkararak cemaatin itikadını ifsat etmiştir. O, Şam'da döneminin en iyi hadisçisi olan İbn Asâkir'in, Nûreddin Zengî döneminde böyleleri ile sohbet etmekten kaçındığını ve onları meclisine kabul etmediğini belirterek ulemanın bu kesime yönelik menfî tavrına dikkat çeker.⁵¹⁷

İbn Cehbel, Allah hakkında ciheti gerekli gören *Haşviyye*'nin görüşünü oldukça zayıf bulur. Ona göre avamın aldatılıp yanlış yönlendirilme tehlikesi olmasa böylesi bir anlayışı savunanlara cevap verme ihtiyacı doğmazdı. *Haşviyye*'yi iki kısma ayıran İbn Cehbel birinci kesimin *haşv* olgusunu gizleme ihtiyacı duymadan izhar edenlerden; ikinci kesimin ise selef mezhebi arkasına sığınarak görüşlerine kılıf bulmaya çalışanlardan müteşekkil olduğunu belirtir. Ona göre bunlar, ayaktakımı ve kalabalığı peşine takan, hak etmedikleri bir gıda ve artıkle beslenen kişilerdir.⁵¹⁸ İbn Cehbel'e göre bu kesim selefî önderliğinden faydalanmak, kendilerini ve taraftarlarını sağlama almak

Düşüncesindeki ve Çağdaş Selefilikteki İzdüşümleri", *Zâhirî ve Selefi Din Söylemi*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer, 2018), 297. Terimin klasik mezhepler tarihi eserlerindeki kullanımı için bkz. İsa Koç, *Haşviyye Fırkası* (Isparta: Süleyman Demirel, Yüksek Lisans, 2015), 48-57.

⁵¹⁶ İbnü'l-Cevzî, *Def'u Şübhe*, 97-99; Yusuf Şevki Yavuz, "Def'u Şübheti't-Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1994), 9/104-105.

⁵¹⁷ Sübkî, *es-Seyfü's-Sakîl*, 22-23.

⁵¹⁸ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 31.

için sahte zahitlik görüntüsü vererek ve selefin izinden gittiğini iddia ederek riyakarlık yapıp kendi kirli düşüncelerini temiz ve güzel bir şeymiş gibi pazarlamaya çalışırlar. O, selefin görüşünün teşbih ve tecsimden uzak olup tenzih ve tevhid üzerine kurulduğunu fakat bu kesimin teşbih ve tecsimi, selefin görüşü olarak takdim ettiğini ileri sürer.⁵¹⁹

İbn Cehbel'e göre *Haşviyye*, usûlü'd-dîn meselelerinde muhalifleriyle tartışırken akla dayanıp nakilden istifade ederken mesele *haşv* konusuna gelince adeta aptallaşmakta, hiçbir sözden anlamayan, anlasa da aklını yitirenler gibi davranmaktadır. Ona göre bu kesim, hakikat denizine karşı gelerek onu yarıp yüzmeye çalıştığı, bu düşüncelerini akli kıt ahmaklara anlatıp avamla bu konuları konuştuğu için selefe muhalefet etmiştir. İbn Cehbel, Hasan-ı Basrî'nin Tevhid ilmi hakkında konuşacağı zaman ehil olmayanları dışarı çıkararak sadece Ehl-i sünnet anlayışına sahip kişilerle bu tür konuları konuştuğunu öne sürerek bu yöntemin hakikat ehlinin usulü haline geldiğini ifade eder.⁵²⁰ İbn Cehbel büyük sufilerden Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896)'den yaptığı bir nakille bu konudaki görüşünü destekler.⁵²¹

Sübkî “Yedinci asrın sonlarında bilgili, fakat kendisine doğru yolu gösterecek bir şeyh bulamayan ve bunların [*Haşviyye*] mezhebi üzerine olan bir adam ortaya çıktı. Cesur ve tarafsız olan bu adam kendi mezhebini kurmak için aykırı fikirler bularak ısrarla bunlara bağlılığını sürdürdü.” sözleriyle İbn Teymiyye'yi *haşvî* olmakla itham eder.⁵²² O; arş, kürsü, nüzul ve haberi sıfatların tevil edilmeden kabulü konusunda İbn Kayyim'i de kıyasıya eleştirir.⁵²³ Bu fikirlerin asıl savunucusun İbn Teymiyye olduğunu ve bunu öğrencilerine miras bıraktığına dikkat çeker.⁵²⁴

İbn Kayyim, *Nuniyye*'sinde *tecsim* ithamına karşılık verirken Allah'ın sıfatlarını kabullenmenin *tecsim* olarak anlaşılması durumunda Mücessime'den olmaktan hiçbir rahatsızlık duymayacağını beyan eder. Buna karşılık ta'tîl fikrini benimsemenin Allah ve resulünü yalanlamak anlamına geldiğini ve Muattıla'nın müşrikleri temsil ettiğini ileri sürer. Sübkî; İbn Kayyim'in, hasımlarını Muattıla'dan sayarak onları tekfir etmesine itiraz eder. Sübkî'nin bu savunması, İbn Kayyim'in Muattıla ile Eşarileri kastettiğini ortaya koymaktadır.⁵²⁵ İhmîmî ise isim zikretmeden İbn Teymiyye'ci olarak nitelediği birinin, İttihadiyye ve Hululiyye'ye yönelik eleştirilerinde çok katıyken Müşebbihe ile Mümessile'yi aynı şekilde eleştirmemesini manidar bulmaktadır. Ona

⁵¹⁹ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 31-32.

⁵²⁰ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 35.

⁵²¹ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 35-36.

⁵²² Sübkî, *es-Seyfü's-Sakîl*, 23.

⁵²³ Sübkî, *es-Seyfü's-Sakîl*, 48-52.

⁵²⁴ Sübkî, *es-Seyfü's-Sakîl*, 53.

⁵²⁵ Sübkî, *es-Seyfü's-Sakîl*, 116-119.

göre aynı eleştiriyi bu sonuncular da hak etmektedir.⁵²⁶ Bu ifadeler reddiye müelliflerinin İbn Teymiyye ve taraftarlarını teşbih ve teccimle ilişkilendirdiklerini göstermektedir.

İbn Cehbel, *Haşviyye*'nin *ciheti* akide olarak benimsediğini ileri sürer. Ona göre, İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in iktifa ettiğiyle yetinmemiş, *cihet* meselesinde taraftarlarıyla birlikte sahili olmayan bir denize dalmış, Hz. Peygamber ve sahabenin emretmediği konuları incelemeye girişmiş ayrıca Ahmed b. Hanbel'e de muhalefet etmiştir.⁵²⁷ İbn Cehbel, Ahmed b. Hanbel'den ilahi sıfatların olduğu gibi kabulü konusunda bir pasaj aktararak onun *cihet* konusuna girmedikçe gerekçe göstererek ona tabi olduğunu ifade eden İbn Teymiyye ve benzerlerine, Ahmed b. Hanbel'den nakledilenlerle yetinip daha ileri gitmemelerini öğütler.⁵²⁸

Cisim kelimesinin Allah hakkında kullanılmasının tartışmalı olduğunu belirten İbn Teymiyye, kelimenin kullanımına göre farklı anlamlara gelebileceğini ifade ederek seleften Allah'ın cisim olup olmadığına dair herhangi bir görüşün nakledilmediğini kaydeder. Ona göre bu lafzı kullananın neyi kastettiğini açıklaması gerekir. *Cisim* ifadesiyle Allah'ın mahlûkata benzememesi kastedilirse isabetli olur. Fakat Allah'ın mahlûkatın özelliklerinden olan et ve kandan meydana geldiği gibi hususlar kastedilirse bu açık bir sapıklık olur. Ona göre Allah'ın mahlûkata benzemeyen kendine mahsus eli, yüzü ve istivâsının olduğunu kabullenmek teşbih değildir. Bu özellikler, Allah'ın mahlûkata benzetilmeden hayy, âlim ve kadir olarak nitelemesinden farksızdır. Dolayısıyla o, istivâyı Allah için tasavvur etmeyi diğer nitelemeler kadar makul bulur. İbn Teymiyye, tevhid gerekçesiyle Allah'ın bu niteliklerinden soyutlanmasını, O'nu yokluğa benzetmekle ve ta'tîl fikrini savunmakla eşdeğer görür.⁵²⁹

İbn Teymiyye, her ne kadar teşbih, teccim ve ta'tîl düşüncesine girmeden Allah'ın sıfatlarını zahiri üzere anlamak gerektiğini ifade etmişse de ona muhalefet edenler, bu yaklaşımın teccim anlayışını doğurduğunda ısrar etmişlerdir. İbn Cehbel, "Umum ifade eden hükümlerin reddedilmesi bunların delaletini kapalı, anlaşılmaz hale getirir." görüşünü savunan İbn Teymiyye'nin "umum ifade eden hükümlerin cismiyyetin reddine delalet etmesi bir tür kapalılıktır." fikrini benimseyen Mücessime ile aynı şeyleri söylediğini belirtir.⁵³⁰ İbnü'l-Muallim'e göre ise İbn Teymiyye "Allah,

⁵²⁶ İhmîmî, *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 99.

⁵²⁷ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 36-37.

⁵²⁸ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 38-39; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, c. 9: 39-40.

⁵²⁹ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 546-547.

⁵³⁰ Eleştirinin dozunu arttıran İbn Cehbel ilerleyen satırlarda muhalifinden Mücessime'den biri olarak bahseder. Bu hususta da İbn Teymiyye'nin "Allah resulü ve ümmetin selefinden hiçbirisi, Allah cisim

zatında ve sıfatlarında mahlûkata benzemez.” hakikatine sığınarak Allah’ın kendine mahsus ses, göz ve ele sahip olduğunu savunmaktadır. Ona göre bu bakış açısı, İbn Teymiyye’nin Allah’ı cisimlerden farklı bir cisim olarak gördüğünün kanıtıdır. İbnü’l-Muallim İbn Teymiyye’nin, öldürülme korkusundan bunu açıkça dile getirmediğini ve asıl görüşünü gizlediğini ileri sürmüştür.⁵³¹

İbn Teymiyye, *Haşviyye* ifadesinin Hadis ehli için kullanılamayacağını ve çeşitli kesimler tarafından ötekini tanımlamak için başvurulmuş bir kavram olduğunu belirtmiştir. İbn Teymiyye’nin Kur’an ve hadislerdeki sıfatlar hakkındaki müsbit tavrında ısrar etmesi onu eleştirenler tarafından *haşvî* olarak nitelenmesine yol açmıştır. İbn Teymiyye’nin, Hanbelî geleneğin kelim ve tevil karşıtı anlayışını sahiplenerek Eşarilere sistematik eleştirilerde bulunmasına karşılık Şâfiî Eşariler, İbnü’l-Cevzî’nin Hanbeliler’den teşbih ve teciime düşenlere yönelik eleştirisi üzerinden onu ve taraftarlarını tenkit etmişlerdir.

1.4. Tevil Savunusu

İbn Teymiyye, tevil yöntemini benimseyen kelimcilerin selef usulüne muhalefet ettiğini düşünür. Ona göre bu yöntemi benimseyen Bâtıniler ve Karâmita gibi kesimler namaz ve oruç gibi ibadetlerin farklı manalara geldiğini söyleyerek İslam ibadet esaslarını tahrif etmişlerdir.⁵³² O, İlâhi sıfatlar konusunda tevil yöntemini benimseyenlerin Cehmiyye ve Mutezile olduğunu ve bunların Allah’ın sıfatlarını Hz. Peygamber’den bize geldiği şekilde anlamak yerine farklı anlamlara hamlederek anlamayı önerdiklerini ve bunun açık tahrifat olduğunu belirtir.⁵³³

İbn Teymiyye Allah hakkındaki fiil ve sıfatları *hakiki* manada anlamak gerektiğini savunur. *Hak* ve *hakikat* ifadesi İbn Teymiyye’de mecazın karşıtı olarak kullanılır.⁵³⁴ Mecaza yorularak anlaşılan ilâhi sıfatların ta’tîl edilmesi riski olduğu için bu konuda son derece ısrarlı davranır. Hanbelî gelenekteki lafızcı anlayıştan beslenen İbn Teymiyye’nin bu konuda sivrilmesinde, bazı sufi ve Şîî grupların benimsediği aşırı yorumun etkisini hesaba katmak gerekir. Özellikle Mısır’da ittihad düşüncesindeki tasavvufçuların revaçta olması ve Şam kırsalında şeriata mugayir bir yaşam süren Şii gulat fırkaların varlığı ve Şiiliğin etkisindeki Moğolların Şam ve Mısır’a yönelik

değildir; lafızları/zahiri cismiyyeti akla getiren hadisleri akideleştirmeyin, dememiştir.” İfadelerini nakleder. Bkz. İbn Cehbel, *el-Hakâiku ’l-Celiyye*, 96-97.

⁵³¹ İbnü’l-Muallim el-Kureşî, *Necmü ’l-Mühtedî*, 136-137.

⁵³² İbn Teymiyye, *Hameviyyetü ’l-Kübrâ*, 99.

⁵³³ İbn Teymiyye, *Hameviyyetü ’l-Kübrâ*, 105.

⁵³⁴ İbn Teymiyye, *Hameviyyetü ’l-Kübrâ*, 215-220; Arpa, *İbn Teymiyye’nin Kur’an Anlayışı*, 163, 165, 167.

tehditleri İbn Teymiyye'nin bu konudaki fikirlerini daha da sertleştirmesine neden olduğu anlaşılmaktadır.

Şâfiî Eşariler İbn Teymiyye'nin tevil ve mecaz karşıtı⁵³⁵ yaklaşımına itiraz ederek Eş'arî kelmecilerini savunmuşlardır. Hısnî, İbn Teymiyye'nin Kur'an'da mecazın varlığını reddettiğini ve bunun cehaletten kaynaklandığını ifade ederek Kur'an'ın mecaz ve istiareyle dolu olduğunu belirtir.⁵³⁶

Kelamcıların ilahî sıfatların anlaşılmasında akli bir ölçü olarak kullanıp haberi sıfatları tevil etmesine itiraz eden İbn Teymiyye'den konuya dair uzun iki pasaj aktaran İbn Cehbel; Allah'ın gözleri, yanı, bir bacağı ve ellerinden bahseden ifadelerin nasıl anlaşılacağını sorar. Ona göre, bunlar zahiri üzere anlaşılınca ortaya bir yüzü ve yüzünde birçok gözü olan, bir tarafı (yanı) ve bir tarafında birçok eli bulunan, tek bacaklı bir şahısın varlığını kabul etmek gerekecektir ki dünyada bundan daha çirkin bir şahıs olamaz. Ona göre bu nitelemeler tevil edilmeden bir araya getirilince Allah, Resulü ve selefın resmetmediği bir tablo karşımıza çıkacaktır. İbn Cehbel nasları zahiri yöntemle ele almanın doğuracağı sonuçları benzeri örneklerle ortaya koyduktan sonra bunun kaçınılmaz olarak teccime yol açacağını savunur.⁵³⁷

İbn Cehbel ayetlere zahiri yaklaşan bir kişinin rahatlıkla tenasüh ya da ta'til inancına delil olabilecek ayetler bulabileceğini, bu tür bozuk anlayışlardan kaçınmak için lafzi anlamın dışında başka delillere ihtiyaç duyulduğunu; bunun da kaçınılmaz olarak Şâfiî, Hanefî ve de Malikilerin anlama yöntemlerine sığınmayı zorunlu kıldığını vurgular. O, benzeri gerekçelerden dolayı İbn Teymiyye'nin sert bir şekilde eleştirdiği kelimeleri kabullenmek zorunda kaldığına işaret eder.⁵³⁸ Sübkî de arş, nüzul, istivâ ve daha birçok konuda Allah'ın yukarıda olduğuna delil olarak gösterilen ayet ve hadislerin ulema tarafından tevil edilerek anlaşıldığını ve bu tavrın kendi dönemine kadar böylece devam ettiğini ileri sürer.⁵³⁹

Hiz. Muhammed'le raşid halifelerin uygulamalarına tabi olunması gerektiğine dikkat çeken İbn Teymiyye'nin kendi prensibine bağlı kalmadığını ileri süren İbnü'l-Muallim bunlardan hiçbirinin nasların zahiri manalarına tutunarak sahih teville karşı

⁵³⁵ İbn Teymiyye'nin mecazın kullanımı için çeşitli şartlar ileri sürmesi mecaza toptan karşı olmadığını göstergesidir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, c. 6: 360-361. Öztürk, Ehl-i hadis ve İbn Teymiyye'nin Cehmîyye, Mutezile ve Eşarilerin tevil anlayışına itiraz ettiğini, yeri geldiğinde bunların nasları tevil etmekten kaçınmadığı tespitinde bulunmaktadır. Bkz. Mustafa Öztürk, "Selefilik ve Te'vil Üzerine", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 9/3 (2009), 100-100, 105-106.

⁵³⁶ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 349, 366.

⁵³⁷ İbn Cehbel konuya dair daha birçok ayet ve de hadis zikrederek bunları zahiri üzere anlamının cismiyet ve cihet konusunda doğuracağı problemlere işaret eder. Bkz. İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 91-93.

⁵³⁸ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 94.

⁵³⁹ Sübkî, *es-Seyfü's-Sakîl*, 105.

çıkmayı öğütlediğini belirtir. Ona göre Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiîn tevili yasaklamamıştır. Böylesi bir yasağı ihdas eden bidatçidir.⁵⁴⁰

İbnü'l-Muallim, Ahmed b. Hanbel ve arkadaşlarının itikatta katıksız tenzihi esas aldığını, bazen teville müracaat ederek bazen de teville girmeden zahirî anlayışı reddettiği görüşündedir. Ona göre, Ahmed b. Hanbel'in hem usul hem furu'da imam olduğunu ve Hanbeliliğin usulden arındırılarak fıkhi bir mezhebin sınırlarına hapsedilmek istendiğini ileri sürenler, onun çizgisini sürdürememiştir. İbnü'l-Muallim'e göre, Ebû Ya'la el-Ferrâ (ö. 458/1066) gibi müteahhir Hanbeliler ve İbn Teymiyye bunlardan olup sıfatlar konusunda mezhep imamlarına muhalefet eden isimlerdir.⁵⁴¹

İslam düşüncesinde kıyasın delil oluşu ve bunun şartları üzerinde uzun tartışmalar yapılmıştır. İbn Cehbel'e göre, İbn Teymiyye kıyasa başvuran kelimcilerin akli doğru ve yanlışın ölçüsü olarak kabul ettiklerini öne sürdüğü için onları yanlış anlamıştır. İbn Cehbel, kelimcilerin "Allah'ı kemal sıfatlarla niteleyip, noksan sıfatlarla O'nun nitelenmemesi zorunludur." görüşünde olduğunu ifade eder. Ona göre kelimciler, ayet ve hadislerde geçen ifadeleri Kur'an'ın dili olan Arapça'ya arz ederek anlamış Arapların kullanımına uygun olan anlamları kabul ederek aykırı olanları reddetmişlerdir. O, ulemanın bu sayede Hint, Rum ve Fars kaynaklı yabancı fikirlere karşı mücadele edilebildiğini savunarak İbn Teymiyye'nin fikirlerinin kaynağını sorgular.⁵⁴²

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin sıfatları tevil edip etmediği taraflar arasında tartışılan hususlardandır. İbn Teymiyye, el-Eş'arî'nin konuya dair görüşünü *Makâlât* ve *İbâne*'den aktararak ortaya koyar. İbn Cehbel bu nakillerden sadece "Rahman arşa istivâ etti. Yüce Allah'ın bu sözünün dışına çıkmayız ve istivânın keyfiyetsiz olduğunu söyleriz." kısmını paylaşarak Eş'arî'nin kendi imamları olduğunu; bu sözlerinin ise akidelerini meydana getirdiğini vurguladıktan sonra muarızının, bu sözleri bağlamından kopartmak suretiyle *cihete* hamlettiğini ve böylelikle O'na iftirada bulunduğunu söyler. O, Eş'arî'nin Allah hakkında "Herhangi bir mekânda olmaksızın vardır. Arş'ı ve Kürsî'yi yaratmıştır. Mekâna ihtiyacı yoktur. Mekân yaratılmadan önce var olduğu gibi yaratıldıktan sonra da var olmaya devam edecektir." dediğini aktardıktan sonra İbn

⁵⁴⁰ İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühtedî ve Recmü'l-Mü'tedî*, 127.

⁵⁴¹ İbnü'l-Muallim, kötü ashabıyla sınıanan Ca'fer es-Sâdık ve Ahmed b. Hanbel'in iki salih zat olup taraftarlarından beri olduğuna dair tarihi bir kabulü aktarmaktadır. Bkz. İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühtedî*, 140-141.

⁵⁴² İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 95.

Teymiyye ve ashabının sözlerinin *cihet* ifade etmediğini söylemenin çok zor olduğunu belirtir.⁵⁴³

İbn Cehbel'in Eş'arî'nin görüşü olarak takdim ettiği ifadeler, Eş'arî'nin fikirlerini yorumlayan İbn Asâkir'e aittir.⁵⁴⁴ İbn Teymiyye'nin Eş'arî'den yaptığı nakillerin isnadının ise doğru olduğunu belirtmek gerekecektir. Aslında Eş'arî'nin ifadelerinde İbn Teymiyye'yi haklı çıkartacak çok fazla husus varsa da İbn Cehbel, Eşariliği sonradan kazandığı içerik üzerinden okumakta ve değerlendirmektedir. Gerçi Eş'arî'nin *Risâle İstihsani'l-Havz fî 'İlmi'l-Kelâm* ismiyle meşhur olan *el-Has ale'l-Bahs* adlı eserinde İbn Cehbel'in aktardığı ifadelere yakın bir bakış açısını görmekteyiz. Eş'arî bu eserde, Allah hakkında hareket ve sükûnun mümkün olmadığını ve Allah için bir yerden bir yere geçişin muhal olduğunu saunmaktadır.⁵⁴⁵ İbn Cehbel'in Eş'arî'nin hadis ehlinin inancı ve Ahmed b. Hanbel'in yolu üzere olduğunu beyan ettiği ve akide olarak dile getirdiği hususları kabulde zorlandığını görmekteyiz.⁵⁴⁶

İbn Cehbel, İbn Teymiyye'nin sıfatların tevilinde İbn Fûrek ve Fahreddin er-Râzî'nin Bîşr el-Merîsî'nin görüşünü benimsediğine dair ifadelerine itiraz eder. O bu iki imamın söylediklerinin Arap dilinin elverdiği şeyler olduğunu, Bîşr'in bunu dile getirmesinin bu hakikati örtemeyeceğini ve bu iki âlimden Arapların diline mugayir başka bir şeyin sadır olmadığını söyler.⁵⁴⁷

İbnü'l-Muallim'e göre İbn Teymiyye, "Allah'ın isim ve sıfatları konusunda aşırıya kaçarak yoldan çıkanlar" ifadesiyle Ehl-i sünnet mezhebinden tevilî esas alanları hedef almaktadır.⁵⁴⁸ Yine ona göre, İstivâyî istila veya başka bir kelimeyle tevil ederek Allah'ın göklerin fevkinde olduğunu reddeden kişinin sapık bir Cehmî olduğunu ileri süren İbn Teymiyye, hevasına uymakta ve Eşarileri islam dairesinin dışına çıkaran

⁵⁴³ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 118-119. İbn Teymiyye'nin nakilleri için bkz. Külliyyat 5. Cilt, Büyük Hama Fetvası, 80-86. İbn Cehbel'in Eş'arî'nin görüşü olarak naklettiği ifadeler İbn 'Asakir'in eserinde geçmektedir. Bkz. Ebü'l-Kasım 'Alî b. el-Hasan İbn Asâkir, *Tebyînü Kezibi'l-Müfterî fimâ Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Hüsameddin el-Kudsî (Dimaşk: Dârül-Fikr, 1399), 150.

⁵⁴⁴ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 150.

⁵⁴⁵ Nadim Macit, "Eş'arî'nin İlm-i Kelâmı Müdafaası", Yüzüncü Yıl ÜİFD, 112. *Usûlü Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a* adıyla neşredilen *Risâle ilâ ehli's-Seğr*'de de Allah'ın gelişi ile nüzulün intikal olmadan gerçekleşeceği ifade edilmektedir. Bkz. Ebu'l-Hasan Eş'arî, *el-ibane ve Usûlü Ehli's-Sünnet: Eş'ari Akâidi*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 139.

⁵⁴⁶ Buradaki sorun Eş'arî'nin eserlerinde yer alan farklı içeriklerden kaynaklanmaktadır. İbâne'de hadis ehli'nin itikadî görüşleri savunulurken, *el-Lüma'* ile *el-Has ale'l-Bahs* adlı eserde ise kelam yönteminin açık savunusu görülmektedir. Dia'daki ilgili maddelerde Eş'arî'nin bu farklı yaklaşımları ile ilgili değerlendirmelere mevcuttur. Eş'arî'nin haberi ve fiili sıfatlar konusunda çoğunlukla tecişimi çağrıştıran anlayışı benimsediği fakat bazen de bu tür sıfatları tevil etmeyi tercih ettiğine dair bkz. Muhammed Mustafa Sancar, *İlâhî Sıfatlar Ekseninde Eş'arî Kelâmının Değişim Süreci* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora, 2021), 17-22, 227-237.

⁵⁴⁷ İbn Cehbel, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, 101-102.

⁵⁴⁸ İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühtedî*, 138.

Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin izini takip etmektedir.⁵⁴⁹ O, İbn Abbas başta olmak üzere sahabe ve tabiînin istivâ ayetini tevil ettiğine dair nakillerin olduğunu savunur.⁵⁵⁰ İbnü'l-Muallim, Allah'ın *istivâ* ile nitelenmesinde herkesin hemfikir olduğunu fakat istivanın yorumlanmasında farklı yaklaşımların benimsendiğini belirterek tevilin gerekliliğini şu ifadelerle savunur:

“İstivâyı Allah'ın zatıyla ve fiiliyle ilişkilendiren iki anlayış mevcuttur. İstivâyı, Allah'ın zatıyla nitelersek -ki arşla irtibatlı olarak değerlendirilecektir- arş, yaratılmış ve hâdis olması hasebiyle hayat, ilim ve irade gibi sıfatlar da zata ilişkin kadîm ve ezeli olduğundan ya arşın kadim olması ya da ezeli sıfatların hâdis olması gerekir ki bu muhaldır. istivânın fiili sıfat olarak kabul edilmesi durumunda Allah'ın bu fiili ya kendi zatında ya da haricinde işlediğini kabullenmek gerekir. İlk ihtimal, hâdislerin Allah'la var olduğunu (kıyâmü'l-havâdisi bihi) kabul etmek gibi muhal bir durumu doğuracağından istivâyı, Allah'ın zatında değil hariçte meydana gelen fiil olarak kabullenmek gerekir. Bundan dolayı istivâ kelimesi tevil edilmeli ve üstün gelmek (kahr), hakimiyet kurmak (istivlâ) şeklinde anlaşılmalıdır.⁵⁵¹

Ümmetin selefinin “Allah, semavatının fevkinde arşının üzerindedir.” görüşünde ittifak ettiğini savunan İbn Teymiyye'nin bu naklinin iki şekilde anlaşılabilirliğini belirten İbnü'l-Muallim'e göre bu ifadeyle Allah'ın belirli bir cihette olduğu inancı savunulursa bunun batıllığından şüphe edilemez. Cihet inancı kabul edilmiyorsa selefin Allah ve resulünden nakledilen zahiri nasları ya tevil ettiği veya şüpheyi mahal vermemek için tevilini Allah'a havale ederek susmayı tercih ettiğini kabullenmek gerekir.⁵⁵² Selefin istivâ konusunda hiçbir zaman katıksız zahiri düşüncüyü esas alarak kelimeyi hakiki anlamına hamletmediğini savunan İbnü'l-Muallim, Allah hakkında tenzih ilkesine uyma konusunda icmâ oluştuğunu hatta müteahhir Hanbelilerin de bu görüşte olduğunu ifade eder.⁵⁵³

İbn Teymiyye, Müslüman toplumlardaki olumsuzlukların yanlış fikirlere dayanan inançlardan kaynaklandığını düşünmüş ve bunların önünü almak istemiştir. Bu gaye ile ayet ve hadislerde geçen ifadelerin mecaza yorulmadan ve tevil edilmeden anlaşılması gerektiğini vurgulamıştır. Bu tür yorumların nazari tasavvuf, felsefe ve kelim üzerinden Müslümanlar arasında yaygınlaştığı düşünmüş; Batıniler, Şia, Mutezile ve bazı tasavvufçuları bu fikirleri benimsedikleri için şiddetle eleştirmiş; Eş'arî kelimcileri de bu tenkitlerden payını almıştır. Şâfiî Eşariler ise İbn Teymiyye'nin sıfatlar konusundaki zahiri yaklaşımının selefin anlayışıyla örtüşmediğini, bunun

⁵⁴⁹ İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühtedî*, 118-120.

⁵⁵⁰ İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühtedî*, 135.

⁵⁵¹ İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühtedî*, 227.

⁵⁵² İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühtedî*, 134.

⁵⁵³ İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühtedî*, 137.

kaçınılmaz olarak teşbih ve tecsim düşüncesini doğurduğunu öne sürerek kelamcılarının tevil yöntemini benimsemeyi, tenzih ilkesinin bir gereği olarak görmüşlerdir.

2. Zâtî ve Sübûtî Sıfatlar

2.1. Kıdem

Âlemin nasıl vücut bulduğu meselesi, kadim problemlerden olup Müslüman filozoflarla kelamcılar arasındaki ihtilafların başında gelmektedir. Kelamcılar, filozofların yaratmayı *ezeli âlem* anlayışına dayandığını gerekçe göstererek onların bu yaklaşımını, âlemin kıdemini gerektirdiği; Allah'ın kudret ve yaratmasında sınırlamaya yol açtığı gerekçesiyle reddetmişlerdir.⁵⁵⁴ Kelamcılarının, âlemin yokken varlık sahasına çıkarıldığını *hudûs*⁵⁵⁵ delili ile savunmalarına karşılık İbn Rüşd, bu delilde birçok kusur bulunduğunu ileri sürerek onları eleştirmiştir. İbn Teymiyye ise kelamcıları ve özellikle de Eşarileri eleştirirken İbn Rüşd'ün tenkitlerinden faydalanmıştır.⁵⁵⁶ O, filozof ve kelamcıları eleştirirken teselsüle ve havâdisin Allah'ta kâim oluşuna cevaz vermiş, bu anlayışa muhalefet eden Eşariler ise onu âlemin kıdemini savunmakla itham etmişlerdir.⁵⁵⁷ Eşarilerin bu husustaki eleştirilerine geçmeden önce İbn Teymiyye'nin konuya yaklaşımını ortaya koymak yerinde olacaktır.

İbn Teymiyye, şahit olunan bütün var olmaların maddi bir temeli olduğunu savunan filozofların yoktan yaratma hadisesine karşı çıktıklarını ve bu maddi temeli de kadim olarak kabul ettiklerini belirtir. O, yoktan yaratmayı savunan kelamcıların yaklaşımını, filozofların ifadelerinden daha hayırlı bulur.⁵⁵⁸ Ancak ona göre, âlemin

⁵⁵⁴ Halife Keskin, "İslâm Kelamında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/1 (2001), 71-72.

⁵⁵⁵ İslam filozoflarından Fârâbî'nin hudûs kavramına yüklediği anlam ve bunun sudûr ile ilişkisi hakkında bkz. İbrahim Maraş, "Farabî'de Hudûs Kavramı", *Dinî Araştırmalar* XI/31 (2008), 135-136.

⁵⁵⁶ Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1998), 18/305-308.

⁵⁵⁷ Eşariler, tekvini ayrı bir sıfat olarak kabullenen Hanefileri de âlemin kıdemini savunan filozoflarla ilişkilendirerek tenkit etmişlerdir. Bkz. Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 260.

⁵⁵⁸ İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 68, 130, 132. Filozofların sudûr nazariyesinin kelamcıların hudûs deliline kıyas eden İbn Teymiyye şu değerlendirmelerde bulunur: "Kendisinde herhangi bir şey meydana gelmeksizin daha önce bir şey yapmazken sonradan yapan bir zatın varlığı muhaldır" derlerse onlara şöyle denir: "Kendisi için herhangi bir şey meydana gelmeksizin kendisinden sürekli bir şeyler sudûr eden zâtın varlığı daha çok imkansızdır ve diğerine nispetle daha yanlıştır. Çünkü onda hangi açıdan bir imkânsızlık varsa bunda daha şiddetlisi vardır. Zira hâdislerin O'ndan meydana gelmesi O'nda herhangi bir şeylerin meydana gelmesini gerektirmiyorsa kendisinden –daha önce yokken- sonradan bir şeylerin meydana gelmesi, kendisinde bir şey meydana gelmeksizin mümkündür. Bu O'nda bir şeylerin meydana gelmesini gerektirirse 'kendisinde herhangi bir şey meydana gelmeksizin, ezelden ebede O'ndan hadisler meydana gelir' diyen kişinin bu iddiası 'şeyler ezelden değil de sonraki bir durumda O'ndan meydana gelir' diyenin iddiasına göre daha büyük bir yalandır. Bu varsayıma göre 'hadisler varsayılan bazı vakitlerde O'ndan meydana gelir' diyen kişinin bu iddiası 'bu varsayıma göre hadisler tüm vakitlerde ezelden ebede O'ndan meydana gelir' diyen kişinin iddiasına nispetle daha az hatalıdır." İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 138. İbn Teymiyye'nin Alemin kıdemi meselesinde filozofların delillerine yönelttiği eleştiriler için ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 60-84, 142, 224, 232-250.

kıdemi meselesinde filozofları eleştiren kelamcılarının önerdikleri hudûs delili, çeşitli problemlerle maluldür.⁵⁵⁹ İbn Teymiyye bu problemleri aşmak ve filozofların tasallutundan kurtulmak için teselsül ve havâdisin Allah'ta kâim olduğunu kabullenmek gerektiğini savunur. O kendi yaklaşımını, âlemin yaratılmışlığını ispatlayan ve Allah'ın sürekli yaratmaya⁵⁶⁰ kadir oluşuna da hâlel getirmeyen bir anlayış olarak takdim eder.

İbn Teymiyye'nin filozof ve kelamcılara yönelik eleştirilerinin arka planında Ashâbü'l-hadisın görüşlerini sahiplenmesinin önemli payı vardır. Ona göre Ehl-i hadisın benimsediği Allah'ın istivâsı, gelmesi, bir şeyi dilemesi, görülecek olması vb. özellikler, hâdislerin Allah'ta kâim olduğunu ortaya koyan delillerden bazılarıdır. O, havâdisin teselsülünün, hâdislerin Allah'ta kâim olmasını gerektirdiği kanaatindedir. İbn Teymiyye, ayet ve hadislerde havâdisin Allah'ta kâim olamayacağına dair herhangi bir delilin bulunmadığını gerekçe göstererek teselsülün, mümkün ve savunulabilir olduğunu vurgular.⁵⁶¹

İbn Teymiyye, Mutezile ve onların izinden giden kelamcılarının fiili sıfatları kabul etmeme konusunda filozoflarla hemfikir olmalarına karşın âlemin hâdis olduğunu delillendirmeye çalıştıklarını ifade eder. O, sıfatlarla ilgili bu bakış açısının kelamcılara, hâdis olanın nedensiz bir şekilde var olduğunu dikte ettirdiğini belirtir. Ona göre, filozoflar da bu noktada kelamcılara itiraz ederek hâdis olanın nedensiz bir şekilde meydana gelemeyeceğini ve bundan dolayı âlemin kadîm olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Yine ona göre kelam ehli, Allah'ın fiilleri ile sıfatlarını kabul etselerdi “Hâdis olanın varlığına neden olan şey fiiller ile sıfatlardır.” diyebilirdi.⁵⁶²

İbn Teymiyye, âlemin hudûsuna itiraz eden filozofların âlemin kıdemine dair düşüncelerini çürütmede teselsülü⁵⁶³ kullanır. Ona göre âlemin bir müessir tarafından sonradan meydana getirildiği ileri sürüldüğünde filozoflar bunun nasıllığını gündeme

⁵⁵⁹ İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 100-104, 124-126.

⁵⁶⁰ İbn Teymiyye'nin *sürekli yaratma* anlayışı ile İbnü'l-Arabî'nin *sonsuz tecelli* görüşü arasındaki ortak yönleri dikkat çeken bir çalışma için bkz. Emrah Kaya, “Sonsuz Tecelli ve Daimî Yaratma: İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin Yaratma Meselesine Ezeli Fiil Olarak Bakışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LVII/2 (2016), 69-96.

⁵⁶¹ İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 224. İbn Teymiyye, Ashâbü'l-hadisın görüşlerinin teselsülü benimsemekle temellendirilebileceğini şu ifadelerle savunur:

“Çünkü teselsülün mümkün olması durumunda bu grubun görüşü doğrulanmış olur. Özellikle onlardan bazılarının Allah'ı ezelden beri istediği zaman konuşma ve hareket etme nitelikleriyle nitelediklerini göz önünde bulundurursak bu daha da anlaşılır olur. Hadis ehlinin çoğunluğunun din mensuplarının öncülerinden, imamlarından ve onlardan peygamberlere tabi olup göksel kitaplara ait nasların delâlet ettiği hükümlerin dışına çıkmayan kişilerden naklettikleri görüş budur.” Bkz. İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 240.

⁵⁶² İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 250.

⁵⁶³ Hâdis ve nesnelerin neden-sonuç ilişkisine bağlı olarak sonsuza kadar devam etmesini ifade eden teselsül kavramı hakkında bkz. Osman Demir, “Teselsül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2011). Teselsülü reddedenler ve gerekçelerine dair ayrıca bkz. Osman Demir, “Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23 (2010), 119-125.

getirerek bu aşamada teselsülün kabulünün gerekeceğini; bunun ise muhal olacağını öne sürmektedir. O, filozofların şart ve meşrutta gerçekleşen teselsül türünü kabullendiklerine dikkat çekerek çelişkiye düştüklerini şöyle ifade eder:

“Bu teselsül âlemin kıdemini savunan filozoflara ve hatta din mensuplarının birçoğuna göre muhal değildir. Çünkü bu filozoflar, başlangıcı olamayan hâdislerin varlığını, her hâdisi başka bir hâdisin öncelediğini ve felek hareketinin teselsül halinde olduğunu savunmaktadırlar. Bunlar teselsülü sadece illet ve malûllerde yadsıtmaktadırlar. Şart ve meşrutta gerçekleşen teselsülü ise yadsımamaktadırlar. Bahsi geçen teselsül de illet ve malûllerde gerçekleşen teselsül değil, şart ve meşrutlarda gerçekleşen teselsül kabilindendir. Bu ikinci hâdisin varlığının birinci hâdisin varlığına bağlı olması gibidir.”

564

İbn Teymiyye buradan hareketle filozoflara, âlemden kaynaklı bir nedenden dolayı âlemin varlığını *başlangıcı olmayan hâdislere* bağlamadıkları halde neden feleklerin varlığını feleklerin haricindeki *başlangıcı olmayan hadisler*e bağladıklarını sorar.⁵⁶⁵

İbn Teymiyye, *başlangıcı olmayan hâdislerin* (حوادث لا أول لها) varlığını kabullenmeyi, Allah'ın bütün isim ve sıfatlarını tevil etmeden kabul etmenin akli gereği olarak görür. O, özellikle fiili sıfatların kabulünde ortaya çıkacak problemlerin çözümünü havâdisin Allah'ta kâim olmasında bulur. Ona göre, kelim ehlinden bazıları Allah'ta hâdislerin kâim olması durumunda Allah'ın bu hadislerden bağımsız olamayacağı ve hâdis olarak niteleneceği gerekçesiyle *başlangıcı olmayan hadislerin* varlığını imkânsız görmüşlerdir.⁵⁶⁶ O, bu itiraza şöyle cevap verir:

“Geçmişe doğru başlangıcı olmayan hâdislerin varlığı ya mümkün ya da değildir. Mümkün değilse Alemin kıdemi görüşü çürümüş olur. Geriye Alemin hudûsu ihtimali kalır ki ulaşılmak istenilen netice de zaten budur. Mümkün olması durumunda ise bu hâdislerin ezelde Allah'ın zatında kaim olması imkânsız değildir. Onun zatında hâdislerin kaim olmasının imkansızlığı ancak geçmişe doğru başlangıcı olmayan hâdislerin imkansızlığına bağlı ise ve geçmişe doğru başlangıcı olmayan hâdislerin varlığı mümkünse Allah'ın zatında hâdislerin var olması mümkün demektir. Hâdislerin onda kaim olması imkânsız değil ve geçmişe doğru başlangıcı olmayan hâdislerin varlığı mümkünse Alemin varlıksal olarak Allah'ta kaim olan ve geçmişe doğru başlangıcı olmayan hâdislere bağlı olması mümkündür. Bu durumda öne sürdükleri delilin hem

⁵⁶⁴ İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 202-204, 228. İbn Teymiyye, filozofların hudûs delili konusunda kelimcılara yönelttikleri tenkitlerin şu iki hususu kabullenmekle aşılabileceğini savunur; “Yaptıkları itiraza teselsülü ve hâdislerin Allah'ın zatında kaim olduğunu kabullenmekle cevap verilebilecektir. Fakat hâdislerin onun zatında kaim olduğunu söyleyenlerden bazıları, teselsülü inkâr edip ezelde yapmıyordu, konuşmuyordu vs. demek suretiyle Kerrâmiyye vd. gibi ne O'nda kaim olan ne de O'ndan ayrı olan herhangi bir şeyin varlığını kabul ederken diğer bazıları geçmişte sürekli konuşup hareket ettiğini söylemiş, hareket ve konuşmanın hayatın gereklerinden biri olduğunu savunmuşlardır. Çünkü onun sonsuz geçmişte istediği zaman konuştuğu görüşü ehl-i hadîs imamlarının ve ehl-i hadîsin cumhurunun görüşüdür. Yine onun zatında fiilin kaim olduğu fikri onlara aittir. Birçoğu ise açıkça hareket lafzını dile getirmişlerdir.” Bkz. İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 132.

⁵⁶⁵ İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 202.

⁵⁶⁶ İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 208-210.

kendilerinin hem de din mensubu diğer tüm fırkaların kabul ettiği öncüle göre yanlışlanması gerekir.”⁵⁶⁷

İbn Teymiyye, teselsülü kabullenmenin yanlışlanamayacağı üzerine düşüncesini inşa eder. Ona göre, teselsülü ve havâdisin Allah’ta kâim olduğunu benimsemek akli bir gerekliliktir. Çünkü filozofların kelamcılara yönelttiği tenkitlere cevap vermenin ve hudûs delilindeki açmazların çözümü ancak bu sayede mümkün olabilir.⁵⁶⁸ İbn Teymiyye’ye göre, havâdisin Allah’ta kâim olması, teselsülün doğal bir sonucudur. Başka bir deyişle, hâdislerin teselsülünü imkân dâhilinde görmek, havâdisin Allah’ta kâim olduğu sonucunu doğurur.⁵⁶⁹

İbn Teymiyye, filozof ve kelamcıları tenkit ederken dayandığı yöntemin, nassa aykırı olmadığını ve aklen savunulabilir olduğunu vurgular. O, bu husustaki ölçüsünün, nasla yasaklanmayan konularda aklın sınırlarını sonuna kadar kullanmak olduğunu şöyle dile getirir:

“Muhalefet eden kişi, lafzın kullanışı açısından itirazda bulunamaz. Zira manası üzerinde uzlaşmadığımız ve hatta peygamberlerden varit olan naslarla sabit olmayan bir lafzın kullanımında muhalifin lehine herhangi bir delil söz konusu değildir. Mana bakımından itiraz etmesi durumunda ise iddia ettiği yokluktan sonra oluşan hudûs ve o hudûsun bir başlangıca sahip olması konusunda ona karşı geliriz. Çünkü bize göre hâdis olarak isimlendirdiği söz konusu türün bir başlangıcı yoktur.”⁵⁷⁰

İbn Teymiyye hudûs meselesindeki görüşünü, muhdesin *şahıs* (شخص) ve *tür* (نوع) olarak ikiye ayrılması⁵⁷¹ üzerine inşa eder. Ona göre, *şahıs* olan muhdes, yokken var olmuştur ve bundan ayrılmayan varlıklar da muhdestir. Fakat fertleri muhdes olan *tür* yani *nevi* için aynı şeyin söylenemeyeceğini belirten İbn Teymiyye, bu görüşünü filozoflar ve hadis taraftarlarına nispetle şöyle savunur:

“Filozoflardan din mensuplarından ve hatta sünnet ve hadis ehlinde birçok grup türe ait olan her bir ferdin bir diğerinden sonra geldiğini ve bunun sonsuza değin devam ettiğini savunmuşlardır. Onlara göre türün hâdis olduğunu söylemek, tür değil tek tek ele alınan fertler ve parçalar itibariyledir. Çünkü tür yokluktan sonra meydana gelmek ile nitelenmez. Zira sürekli aynı durum üzeredir.”⁵⁷²

İbn Teymiyye, sonradan var olan *hâdis* ile başlangıcı olmayan *ezelin* bir araya gelmesinin imkânsız olduğuna dair itiraza: “Başlangıcı olan hâdis, şahıs olan hâdistir.

⁵⁶⁷ İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 208-210. Ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 220.

⁵⁶⁸ İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 152.

⁵⁶⁹ İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 220.

⁵⁷⁰ İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 214.

⁵⁷¹ İbn Teymiyye’nin kullandığı kavramlar mantık ilmindeki beş tûmeli akla getirmektedir. Bkz. M. Naci Bolay, “Beş Küllî” (İstanbul: TDV, 1992), 5/545. Krş. Ömer Mahir Alper, “Küllî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2002); İlhan Kutluer, “Nevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2007). Fakat Özaykan, İbn Teymiyye’nin *tür(nevi)* ve *şahıs* tasnifinin tûmellerle ilgili olmadığı kanaatindedir. Bkz. Özaykan, *Âlemin Kıdemi*, 101-108. Özaykan, İbn Teymiyye’nin felsefî birikiminin yeterince ortaya konmadığı saikiyle yaptığı doktora çalışmasında onun felsefenin temel problemi olan tûmellere yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bkz. Cihan Özaykan, *İbn Teymiyye’de Tûmeller Sorunu* (İstanbul: Marmara, Doktora, 2024).

⁵⁷² İbn Teymiyye, *Hudûsu'l-Alem*, 214.

Tür ise sürekli vardı. Türe hâdis denilmesi yokluktan sonra var olması itibarıyla değil peşi sıra gelen parçaları ve fertleri itibarıyladır. ‘İşte o hâdistir’ derken bunu kastediyoruz.” sözleriyle cevap verir. Kelamcıların hudûsu, başlangıcı olmayan ve yokluktan sonra meydana gelen bir kavram olarak nitelemesine itiraz eden İbn Teymiyye, kelam ehlinin kullandığı hâdis kavramının *tür* (النوع) olarak başlangıcı olmadığını ileri sürer.⁵⁷³

Netice itibarıyla İbn Teymiyye’nin âlemin hudûsu fikrine karşı olmadığı fakat kelamcıların savunduğu hudûs delilinde birçok açık gördüğü anlaşılmaktadır. O, bu açıkların *teselsül* ve *geçmişe doğru başlangıcı olmayan hâdislerin* varlığı ile izah edilebileceğini benimsemiştir.⁵⁷⁴

Eşarilerin İbn Teymiyye’ye kıdem meselesinde yönelttikleri eleştirilerin arka planında değinilmesi gereken önemli hususlar bulunur. Eş’arî gelenekte filozofların âlemin kıdemine dair görüşlerinin reddi, imam Eş’arî’nin *el-Fusûl* eseriyle başlar ve daha sonra Bâkılânî’nin *Dekâiku’l-Kelâm* ve Gazzâlî’nin *Tehâfütü’l-Felâsife* adlı eseriyle devam eder.⁵⁷⁵ Eşarilerin filozofları eleştirerek ilim çevrelerinde ve halk arasında önemli bir itibar kazandıkları göz önünde bulundurulursa İbn Teymiyye’nin Eş’arî kelamcıları tenkit edip hudûs delilindeki problemlere dikkat çekmesinin Eşarilerin tepkisine yol açması oldukça anlaşılır bir durumdur.⁵⁷⁶ Muhtemelen Eşariler, İbn Teymiyye ile yükselişe geçen Hanbeliliği, toplumsal destekten yoksun bırakmak için onun bu konudaki fikrinin âlemin kıdemini gerektirdiği tezini işlemişlerdir. Aralarında Sübkî, İhmîmî ve Hısnî’nin bulunduğu Şâfiî Eşariler, İbn Teymiyye’nin bu görüşüne muhalefet etmişlerdir.

⁵⁷³ İbn Teymiyye, *Hudûsu’l-Alem*, 214. İbn Teymiyye bu konu hakkındaki ifadelerinin farklı anlamalara ve aleyhine kullanılmaya müsait olduğunun farkına varmış olmalıdır ki şu açıklamayı yapma gereği duymuştur: “Buradaki maksat bu mesele hakkında konuşmak değildir. Maksat Müslümanlara, diğer din mensuplarına ve onlar dışında, feleklerin yokken var olduğunu savunanlara karşı filozofların geliştirdiği görüşün yanlışlığını, delillerinin geçersiz ve cedeli olduğunu açıklamaktır.” Bkz. İbn Teymiyye, *Hudûsu’l-Alem*, 216.

⁵⁷⁴ İbn Teymiyye, *Hudûsu’l-Alem*, 286. Eşarilerin Allah’ın sıfatlarına yaklaşımındaki açmazları fark eden Fahreddin er-Râzî’nin de İbn Teymiyye’nin anlayışına benzer bir yaklaşım sergilediğini söyleyebiliriz. Râzî, Allah’ın ilim, kudret ve iradesinin âlemdeki taallukunun, havâdisin Allah’ın zatında vuku bulmasıyla gerçekleştiğini ve bundan kaçınmanın mümkün olmadığını vurgular. O, aksi yönde görüş beyan eden Eşarileri ise eleştirmekten geri durmaz. Bkz. Veysel Kaya, “Fahruddin Râzî’nin Sünnî Eş’arî Kelâmına Yönelttiği Eleştiriler”, *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 5/3 (2005), 253-255.

⁵⁷⁵ Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 258. 252-253, 258-260.

⁵⁷⁶ İbn Teymiyye’den önce daha çok kelam kitapları ve ısbât-ı vâcib eserlerinin içerisinde işlenen hudûs konusu ondan sonra müstakil birçok risaleye konu olmuştur. Aralarında Devvânî (ö. 908/1052, Molla Sadrâ (1050/1641) ve Lâhîcî (ö. 1072/1661)’nin bulunduğu felsefî ve kelami derinliği ile ön plana çıkan şahsiyetlerin bu konuya has eserler telif etmesi ayrıca üzerinde durulması gereken bir husustur. Bkz. Topaloğlu, “Hudûs”, 18/308; Ömer Mahir Alper, “Lâhîcî, Abdürrezzâk b. Ali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2003), 27/52.

Sübki'ye göre Allah'ın fiilleri işlemeye devam etmesi, âlemin kıdemini zorunlu kılar ve bu küfürdür.⁵⁷⁷ Hısnî ise *başlangıcı olmayan hâdisler* fikrini ortaya atan İbn Teymiyye'nin çok çirkin bir iş yapıp cehaletini izhar ederek çelişkili bir düşüncüyü savunduğunu belirtir. Çünkü Hısnî'ye göre *hâdis*, kendisini yokluğun öncelediği bir şeyi ifade ederken *evvel*, böyle değildir. Ayrıca o İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımıyla, Allah'ın *evvel* olduğunu ifade eden ayeti ve “Allah vardı, onunla birlikte hiçbir şey yoktu.” hadisini yalanladığını; Allah'ın *evvel* ve *âhir* oluşuna muhalefeti ettiğini ileri sürerek bu anlayışı, saptırma ve küfrün zirvesi şeklinde niteleyerek mahkûm eder.⁵⁷⁸

Sübki ve Hısnî akide Eşariliği üzerinden İbn Teymiyye'yi hedef alırken Râzî ekolünün Mısır'daki temsilcilerinden İhmîmî'nin eleştirilerinde felsefî kelam içeriği göze çarpar.⁵⁷⁹ Gerçi İhmîmî'nin de kimi yerlerde reddiyeci ve itham edici bir üslup kullandığı vakidir.⁵⁸⁰ Memlûkler döneminde Şam'da felsefî kelam ve nazari tasavvufun pek tutunmadığını ve akideye dayalı bir Eşariliğin hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Buna karşılık aynı dönemde Mısır'da felsefî kelam ve tasavvufun felsefî boyunun kısmen de olsa benimsendiği bir ortamın var olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁸¹ İbn Teymiyye'ye felsefe ve kelam içerikli tenkitlerde bulunan İhmîmî'nin Mısır'da yetişmiş olması da tesadüf değildir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin Mısır'a gittikten sonra nazarî tasavvufun önemli isimlerine sert eleştiriler yöneltmesi de Mısır'da bu tarz fikirlerin yaygın olduğunu gösterir.

Bahâeddin el-İhmîmî (ö. 764/1363) felsefî konulara çokça yer verdiği *el-Münkız mine'z-Zelel fi'l-İlm ve'l-Amel* isimli kelam kitabında cisimlerin ve âlemin hâdis oluşu meselesinde İbn Teymiyye'nin Râzî ile Âmidî'ye yönelik itirazlarına değinmektedir. İhmîmî'ye göre İbn Teymiyye, Eşarileri Allah'ın *fâil bi'l-ihtiyâr* olup *mûcib bi'z-zât* olmadığını⁵⁸² ve hâdis varlıkların başlangıçsız olamayacağını benimsedikleri için

⁵⁷⁷ Sübki, *es-Seyfû's-Sakîl*, 33. Sübki'nin buradaki ifadeleri her ne kadar İbn Kayyim'in *Nûniyye'si* bağlamında zikredilmişse de asıl muhatap İbn Teymiyye'dir. Bkz. Sübki, *es-Seyfû's-Sakîl*, 23. Krş. Sübki, “el-İ'tibâr bi-Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr”, 208.

⁵⁷⁸ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 341, 366-369.

⁵⁷⁹ Kutlu, İhmîmî'nin âlemin kıdemi hakkında İbn Teymiyye'ye yönelttiği eleştirilerin izinin İdil-Ural bölgesi ıslahatçı alimlerinden Şehâbeddin el-Mercânî'ye kadar uzandığını tespit etmektedir. Bkz. Kutlu, “Şihâbeddin el-Mercânî'nin İbn Teymiyye ile ilişkisi”, 640-643.

⁵⁸⁰ Örneğin o, dünyada gerçekleşmemiş olsa bile teselsülü gerekli gören İbn Teymiyye'yi cahil Dehriyer gibi düşünmekle itham eder. Bkz. İhmîmî, *el-Münkız mine'z-Zelel* (Râgıb Paşa, 817) vr. 64a.

⁵⁸¹ Memlûkler'de felsefî kelam geleneğini sürdüren isimler hakkında bkz. Kaş, “Kelam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmalar”, 1068.

⁵⁸² Kelamcılar yüce Allah'ın kudretini ifade etmek için *fâil bi'l-ihtiyâr* tabirini kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu tabirle Allah'ın dilediğini yapıp dilediğini yapmadığını ve iradesinin her iki boyuta şamil olduğunu kast etmişlerdir. Filozoflar ise Allah için *mûcib bi'z-zât* ifadesini kullanmayı uygun görmüş ve onun eylemde bulunmasını zorunluluk olarak değerlendirmişlerdir. Bkz. Necmettin Pehlivan, “Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara Üzerinden Tehafütleri Okumaya Bir Giriş”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol - Enes Kala, 2014, 97-98. Fakat Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcılarının felsefe ile kurdukları bağ neticesinde *fâil bi'l-ihtiyâr* ve *mûcib bi'z-zât* kavramın

eleştirmektedir. O, başlangıcı olmayan hâdislerin varlığını savunan İbn Teymiyye'nin, âlemin kıdemini benimseyen İbn Rüşd ve takipçileri ile aynı kategoride değerlendirilmesi gerektiği kanaatindedir. İbn Teymiyye her ne kadar filozoflardan farklı düşündüğüne dair çeşitli açıklamalar yapsa da İhmîmî bu izahatları tatmin edici bulmamakta ve bu açıklamaların sorunu daha komplike hale getirdiğini ifade eder. O, İbn Teymiyye'nin bu durumunu, ağdan kurtulmaya çalışan avın ona daha fazla dolanmasına benzetir.⁵⁸³

İhmîmî, İbn Teymiyye'nin bu husustaki açıklamalarının iki temel savı olduğunu belirtir. İlki başlangıcı olmayan hâdislerle aynı anlama gelen âlemin *tür* olarak kadim (قدم النوع) olduğu iddiasıdır. İbn Teymiyye, hâdislerin *tür* (النوع) olarak kadim oluşunun, fertlerinin kıdemini gerektirmeyeceğini savunmaktadır. İkincisi ise türü, cüzlerden oluşan bileşik bir yapıya (الجملة المركبة) benzetmesidir. Ona göre İbn Teymiyye, bileşik yapı hakkında verilen hükmün onu oluşturan cüzleri kapsamadığını kabullendiğinden ev, insan ve ağaç hakkında verilen hükmün bunların cüzleri için geçerli olmayacağını benimsemiştir.⁵⁸⁴

Bu bakış açısını problemlili gören İhmîmî'ye göre İbn Teymiyye türü *küllî*, bütünü ise *küll* (النوع كلي والجملة كل) olarak ele aldığından küll ile küllîyi birbirinden ayrı değerlendirmiştir. O, İbn Teymiyye'nin nazarında “küllî”nin, küllî olarak bir varlığının söz konusu olmadığını, “küllî”nin varlığının ancak cüzî üzerinden anlaşılabilirliğini dolayısıyla kadîm olanın, cüzlerinden birisinin de kadîm olmasını gerektirdiğini belirtir. İhmîmî'ye göre İbn Teymiyye, faal aklın kıdemini savunan İbn Sînâ ve takipçilerinden farklı düşündüğünü belirtmek için bu izahatları yapmıştır.⁵⁸⁵ O, İbn Teymiyye'nin bu izahından çıkan iki muhtemel sonuç üzerinden şu değerlendirmeyi yapar:

“Ya bu tür (النوع), havâdisin tamamından soyutlanmış bir halde kadimdir ve bu da hariçte küllinin var olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bu ise aklen muhaldir. Ya da bu tür, fertleri tayin edilmemiş bir fertte kadimdir. Bu son durumda ise İbn Teymiyye ile İbn

kullanımına yönelik tutumlarında farklılaşmalar meydana gelmiştir. Bkz. Hülya Alper, “Mâtürîdî'den Şemseddin es-Semerkandî'ye Allah'ın Fiili Sorunu: O Mûcib Bi'z-Zât mıdır? Fâil Bi'l-İhtiyâr mıdır?”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefilik-Mâtürîdîlik)*, ed. Cengiz Çuhadar - vd. (Kastamonu, 2017), I/159-160.

⁵⁸³ İhmîmî, İbn Teymiyye'yi sekizinci asrın başlarında sünnet ve taraftarlarının savunucusu, bidat ve taraftarlarının da engelleyicisi olduğunu ileri sürerek ortaya çıkan ve bu iddiasında da gerçekten haklı olan bir kişi olarak betimler. Ancak İhmîmî'ye göre o, farklı kesimlere hatta Ahmed b. Hanbel'in taraftarlarının birçoğuna karşı bile önyargılı ve hoşgörüsüz davranmıştır. Bu hususta Eşarilere ve özellikle de Gazzâlî, hocaları ve öğrencilerinin ortaya koyduğu delilleri kıyasıya eleştirmiştir. Bunun için onun mutaassıp ve cahil biri olduğuna dair bir algı oluşmuş ve kalpler ondan nefret eder hale gelmiştir. Eşarilerin görüşlerini üzerine bina ettikleri Allah'ın zatında zorunlu (mûcib bizzat) değil de ihtiyârî ile fail olduğu ve öncesiz hâdis bir varlığı kabul etmedikleri şeklindeki görüşlerine karşı çıkan İbn Teymiyye buna karşı başlangıcı olmayan hadis bir varlığın olabileceğini ileri sürmüştür. Bkz. İhmîmî, *el-Münkız mine'z-Zelel* (Râgıb Paşa, 817) vr. 61b.

⁵⁸⁴ İhmîmî, *el-Münkız mine'z-Zelel* (Râgıb Paşa, 817) vr. 61b.

⁵⁸⁵ İhmîmî, *el-Münkız mine'z-Zelel* (Râgıb Paşa, 817) vr. 61b.

Sînâ arasındaki fark kadim olan türün, tayin edilip edilmemesinde ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ kadim olan bu türün faal akıl olduğunu söylerken İbn Teymiyye bu kadim türü tayin etmemektedir. Dolayısıyla bu meselede İbn Sînâ tekfir edilecekse İbn Teymiyye de tekfiri hak etmektedir. Çünkü bu hususta İbn Sînâ'yı tekfir edenlerin gerekçesi Allah'tan başka bir kadim tayin edilmesi değil; Allah'tan başka bir kadimin varlığının kabul edilmesidir. Neticede bu konuda Allah'tan başka bir kadimi tayin etmediği gerekçesiyle İbn Teymiyye tekfir edilmeyecekse, sırf bu kadimi tayin ettiğinden dolayı İbn Sînâ da tekfir edilemez.”⁵⁸⁶

İhmîmî, Allah'tan başka bir zatın kadîm olduğu düşüncesinin farklı şekillerde tezahür edebileceğini belirtir. Ona göre bazıları, bunun belirli bir şey olan faal akıllar ve feleklerin maddesi olduğunu ileri sürerken bazıları ise bu kadimi tayin etmemekle birlikte muayyen olan yaratılmışlardan önce başka yaratılmışların ve bu feleklerin maddesini önceleyen başka bir madde veya felekler olduğunu ileri sürmüştür. Nihayetinde bu görüşlerden herhangi birini benimseyen Allah'tan başka bir kadîmin varlığını kabullenmiş olur.⁵⁸⁷

İhmîmî, İbn Teymiyye ile İbn Sînâ hakkındaki değerlendirmelerinden sonra sözü *başlangıcı olmayan hâdisler* mevzusuna getirerek eleştirilerini şöyle dile getirir:

“Başlangıcı olmayan hâdislerin olması aklen muhaldir. Çünkü bu havâdis ve hareketlerden ezelde herhangi bir şey meydana gelmediyse, bütün bu havâdis ve hareketlerin bir başlangıcının olması gerekirdi ki olması gereken de budur. Şayet bu havâdis ve hareketlerden herhangi bir şey ortaya çıktıysa, ezelde ortaya çıkan bu hareket, kendisini önceleyen başka bir hareketin olmaması koşuluyla, yine hareketin ilki olacaktır bu da istenen sonucu doğurur. Şayet bu ilk hareketi önceleyen bir şeyin varlığı kabul edilecek olursa, ezeli olanı önceleyen bir şeyin varlığı kabul edilmiş olacaktır ki bu muhaldir.”⁵⁸⁸

İhmîmî'ye göre İbn Teymiyye filozofları eleştirirken *başlangıcı olmayan hadisler* fikrine dayanmakta bunu şöyle dile getirmektedir:

“Ey filozoflar! Sizler fiil ile ezelde muayyen olan bir fiili kastediyorsanız, şartın meşrutu ezelde gerektirmesi gerektiği düşüncesinden dolayı biz bunu reddederiz. Şayet bu fiil bir maddeden yaratıldıysa, maddenin varlığından önce bundan bahsedilemez. Eğer bununla eşyanın türünü (nevi) kastediyorsanız size katılırız. Ancak bu durumda da sizin faal akıl olduğunu ileri sürdüğünüz belirlenmiş bir şeyin kıdemini kabul etmeyiz.”⁵⁸⁹

Âlemin hudûsu meselesinde ihtilaf edenlerin bir kısmı Allah'ın, sürekli eylem halinde olduğu ve eylemde bulunmadığı bir sürenin bulunmadığını ileri sürerek başlangıcı olmayan hâdislerin varlığına cevaz vermişlerdir. İhmîmî, İbn Teymiyye'nin de aralarında bulunduğu bu kesime âlemin kıdemi düşüncesinin nispet edildiğini belirtir. Ona göre İbn Teymiyye, her ne kadar âlemde muayyen bir kadîm olduğunu benimsememiş olsa da fiilin sürekliliğine inanmıştır. İhmîmî, bu düşüncenin muhal

⁵⁸⁶ İhmîmî, *el-Münkız mine 'z-Ze'lel* (Râgıb Paşa, 817) vr. 61b.

⁵⁸⁷ İhmîmî, *Risâle fi 'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 62.

⁵⁸⁸ İhmîmî, *el-Münkız mine 'z-Ze'lel* (Râgıb Paşa, 817) vr. 62a.

⁵⁸⁹ İhmîmî, *el-Münkız mine 'z-Ze'lel* (Râgıb Paşa, 817) vr. 62a.

olduğunu çünkü fiil ve yaratılanın fail olan, irade ve ilim sahibi Allah’a takdim edildiğini öne sürer.⁵⁹⁰

İbn Teymiyye’nin fiiller ile fiillerin neticesinde meydana gelenlerden oluşan *havâdisin nevi kıdemi* (قدم نوع الحوادث) düşüncesinin peşine takıldığını ifade eden İhmîmî’ye göre bu düşünce yaratılmış herhangi bir ferdin kıdeminden bağımsız olarak değerlendirilemez. Ona göre dört çiftten, üç tekten ve güneş ışığından ayrı düşünülemediği gibi İbn Teymiyye’nin bu yaklaşımı da yaratılmış bir şeyin kıdeminden ayrı tasavvur edilemez.⁵⁹¹

İhmîmî’ye göre mefûlün kıdemini kabullenmek Allah’ın tercihte bulunmasını (ihtiyâr) ortadan kaldırır ve küfrü gerektirir. Çünkü her daim var olan mevcûdun ve varlığın yaratılmasından söz edilemez, bu muhaldir. İhmîmî’ye göre böyle bir anlayışı savunan kimse “Allah vardı ve hiçbir şey yoktu. Sonra Allah şeyi yarattı.” diyen Eş’arî ile Ahmed b. Hanbel gibi imamların görüşüne muhalefet etmiş olur.⁵⁹² İhmîmî bu imamların görüşünün, Allah’ın ezelde fiil ve mefûl ile nitelendiğini savunanların fikriyle çeliştiğini ve Müslümanların çoğunluğunun kanaatinin şu yönde olduğunu ifade eder:

“Lazım olanın sürekliliği, melzumun varlığının sürekliliğini gerektirdiği için, Allah’ın ezelde fiil ve mefulle nitelenmesi durumunda fiil ile meful, her daim mevcut olan ezeli iki varlık olarak kabullenilmiş olur. Bu durumda failin, bu mefulün faili olmaması icab eder. Çünkü mevcut olanı var etmeye çalışmak imkânsızdır. Bu da Allah’ı eylemde bulunmaktan alıkoymak anlamına geleceği için muhaldir, küfürdür.”⁵⁹³

İhmîmî, âlemin yaratılışı konusunda “Allah vardı ve hiçbir şey yoktu. Sonra O, hikmetinin gerektirdiği şekilde ve dilediği bir vakitte meşietiyile “şey”i yaratmaya başladı.” inancının benimsenmesi gerektiği kanaatindedir.⁵⁹⁴ Ona göre, İbn Teymiyye’nin havâdisin başlangıcının olmadığı fikrini selefe nispet etmesi kabul edilmez. Çünkü Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî’nin sözlerinden böyle bir anlam çıkmamaktadır.

İhmîmî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*’yi referans göstererek Ahmed b. Hanbel’in bir şey yokken Allah’ın var olduğu görüşünü savunduğunu ve Eş’arî’nin de aynı kanaati paylaştığını belirtir. O’na göre Allah’ın her şeyin yaratıcısı olduğunu ifade eden ayet⁵⁹⁵ de bu görüşün isabetli olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü bir şeyi yaratmak, o şeyin

⁵⁹⁰ İhmîmî, *el-Münkız mine’z-Zelel* (Râgıb Paşa, 817) vr. 64b.

⁵⁹¹ Bu görüşün mahzurlu yönleri konusunda yaptığı uyarıların dini bir görev olduğunu belirten İhmîmî, acemilerin bu hataya düşmemesi ve Dehriyye’nin görüşünü benimsememesi için yolun başındayken üzerine düşeni yaptığını ifade etmektedir. Bkz. İhmîmî, *Risâle fi’r-Red ‘alâ İbn Teymiyye*, 69-76.

⁵⁹² İhmîmî, *Risâle fi’r-Red ‘alâ İbn Teymiyye*, 80-82.

⁵⁹³ İhmîmî, *Risâle fi’r-Red ‘alâ İbn Teymiyye*, 85.

⁵⁹⁴ İhmîmî, *Risâle fi’r-Red ‘alâ İbn Teymiyye*, 85.

⁵⁹⁵ En’âm, 6/102.

yokluğunun varlığını önceleme anlamına gelir ve yokluk hali de eylemsizlik demektir. Dolayısıyla failin eylemde bulunması ile yaratmasını zorunlu görmek; onun *mûcib bi'z-zât* olup *fâil-i muhtâr* olmadığını kabullenmeyi gerektirir. İhmîmî, bu görüşü savunan birisinin takiiye yapıp söylediklerini meşrulaştırmak için Allah “İhtiyârı ile faildir.” demesinin onu kurtarmayacağını ifade eder. Ona göre, İbn Sînâ gibileri de böyle yaparak Allah’ın mürîd ve kadîr olduğunu ifade etmişler; ancak korkup takiiye yaptıkları için irade ve kudreti Arapların anlamadığı bir manada kullanmışlardır.⁵⁹⁶

İhmîmî’ye göre İbn Teymiyye, Eş’arî’nin “Allah vardı ve onunla birlikte hiçbir şey yoktu, sonra yaratmayı yarattı.” şeklindeki görüşüne dayanarak bir ihtilaf çıkarmaktadır. İhmîmî Eş’arî’nin, Allah’ın ihtiyârı ile fail olduğunu benimseyerek bu ifadeyi kullandığı kanaatindedir. İhtiyârı ile fail olanın yarattığı şeyden önce var olması gerektiğine dikkat çeken İhmîmî’ye göre, Eş’arî’nin bu ifadesini, Allah’ın *fâil-i muhtâr* olmayıp *mûcib bi'z-zât* olduğunu savunan İbn Sînâ’nın görüşüyle örtüştürmek büyük bir yanıltır.⁵⁹⁷

Ehl-i sünnetin benimsediği Allah’ın *fâil bi'l-ihyâr* olup *mûcib bi'z-zât* olmadığı ilkesini hatırlatan İhmîmî, Allah’ın yaratmaya başladığı bu “şey”in havâdisin de ilki olduğunu ifade eder. O, havâdisin başlangıcının olmadığını ileri sürmeyi muhal görür ve safsata olarak niteler.⁵⁹⁸ Bu konudaki eleştirisinin dozunu daha da arttıran İhmîmî’ye göre ilgili meselede Müslümanların önderlerine muhalefet ederek Allah’ın fiil ve mefûlünü zorunlu gören ya da âlemde herhangi bir şeyin kadîm olduğunu savunan kişi, Allah’ın sıfatlarını ta’tîl edenler ile ihtiyârını reddedenler taifesine dahil olur ve bu düşünceler küfrü gerektirir.⁵⁹⁹

İbn Teymiyye’nin korktuğu için takiiye yaparak Allah’ı ihtiyâr sahibi olmakla nitelemiş olabileceğini ifade eden İhmîmî’ye göre, Muattıla’nın inancını benimsemeyen birisinin onların argümanlarını kullanması akıl kârı değildir. O, sahabeden itibaren yedinci asrın sonlarına kadar Müslümanlardan hiçbirisinin âlemdeki herhangi bir şeyin kadîm olduğunu ifade etmediğini ve bu fikri, Müslümanlara nispet etmenin iftira olacağını söyler. İhmîmî, âlemdeki herhangi bir şeyin kadîm olduğu görüşünün

⁵⁹⁶ İhmîmî, *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 105-106. İhmîmî bu hususu şöyle formüle eder: “Eylemde bulunmayı ve yaratmayı fail için gerekli gören kimsenin failin mucib bizzat olup ihtiyârı ile fail olmadığını kabullenmesi gerekir. Bu, açık bir durumdur ve kabulü zorunludur. Tercihle bulunmak yani ihtiyâr, yaratılanın var olmadan önce yokluğunu icab ettireceği için mevcut olanın yaratılmasından bahsetmek muhal olur. Dolayısıyla faili muhtar olan (Allah) için eylemde bulunmak ve yaratmanın zorunlu görülmesi; tercihte bulunma ve kastetmekle çelişki arzeden yaratılmış olanın varlığının devamlılığı görüşüne yol açacaktır.” Bkz. İhmîmî, *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 107.

⁵⁹⁷ İhmîmî, *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 107-108.

⁵⁹⁸ İhmîmî, *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 85.

⁵⁹⁹ İhmîmî, *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 85-86.

Muattıla'ya ait olduğuna dikkat çekerek bu düşüncenin mevcudatı Allah'tan soyutlamak ya da Allah'ı eylemde bulunmaktan soyutlamak şeklinde karşımıza çıktığını belirtir.⁶⁰⁰

İhmîmî'nin temennisi, İbn Teymiyye'nin Muattıla ile aynı şeyi kastetmemiş olmasına yöneliktir. Çünkü kendisi *el-Münkız mine'z-Ze'lel* adlı kalam eserinde de ilgili konuya değinirken “İbn Teymiyye'nin “şunu kastettiye şöyle olur” anlamında ifadeler kullandığını ve taraftarlarından olan bir ahmağın (ahmaklığın) öfkesini celbedecek şekilde net bir hüküm ortaya koymadığını vurgular. İhmîmî, bu kişinin İbn Teymiyye ile İbn Sînâ'nın görüşleri arasındaki farklara dikkatleri çekerek İbn Teymiyye'yi savunmaya çalıştığını ancak problemi gideremediğini söyler. Ona göre bu şahsın İbn Sînâ'nın bütün fikirlerinin küfrü gerektirmediği üzerinden İbn Teymiyye'yi aklamaya çalışması anlamsızdır. Çünkü İbn Sînâ'yı tekfir edenler, fikirlerinin bütününe göz önünde bulundurduğu gibi bunu gerektiren her bir fikri için de tekfir etmiştir. O, sözlerini şöyle sürdürür: “İbn Sînâ'nın tekfiri gerektiren herhangi bir fikrinde her kim onunla hemfikir olursa aynı hüküm onun için de geçerli olur. Bunun için biz İbn Teymiyye'nin bu hususlardan herhangi birinde temelde İbn Sînâ ile hemfikir olmadığını; sadece lafzi bir birlikteliklerinin olmasını temenni ederiz.”⁶⁰¹ İhmîmî, *sefil İbn Teymiyye'ci* şeklinde nitelediği bu kişinin, hocasının bu hususta İbn Sînâ ile hemfikirken diğer hususlarda ona muhalefet ettiğini ifade ederek cehaletiyle hocasına fayda yerine zarar verdiği kanaatinde dir.

İhmîmî, İbn Teymiyye'yi savunmaya çalışan bu kişinin hocasına “Allah'ın ihtiyârı ile fail oluşu, türün kıdemini (قدم النوع) gerektirir. İbn Teymiyye baştan sona ümmetin cumhurunun savunduğu bu fikri dile getirmiştir.” görüşünü nispet etmekle hem ona hem de ümmete iftirada bulunduğunu belirtir. Çünkü öncekiler ve sonrakiler dahil ümmetten hiçbiri *şahsın* veya *türün kıdemi* (قدم نوع أو شخص) görüşünü savunmamıştır, her kim bu görüşü onlara isnat ederse iftira atmış olur. İhmîmî'ye göre, İbn Teymiyye'nin kendisi de Allah'ın ihtiyârı ile fail olduğundan hareketle *türün kıdemi* görüşünü savunmuş değildir. Çünkü o, sürekli eylem halinde olmayı, eylemde bulunmamaya nispetle Allah'ın kemalatına daha uygun görmüştür. İhmîmî'ye göre cahil olan bu *Teymiyyeci* adam hevasına uyararak hocasının kastetmediği bir şeyi hocasının görüşü olarak takdim etmiştir.⁶⁰²

⁶⁰⁰ İhmîmî, *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 86-88.

⁶⁰¹ İhmîmî, *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 88.

⁶⁰² İhmîmî, *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 89.

Havâdisin tür olarak kadim olduğu görüşünü ileri süren kişinin İbn Teymiyye olduğunu ve *tür* (ال نوع) ile ne kastedildiğine dair sorunun muhatabının kendisi değil İbn Teymiyye olduğunu belirten İhmîmî'ye göre;

“*Tür* sözlükte bir şeyin örneği ve alt elemanını ifade eder. Bu durumda *havâdisin nevi* ifadesi *sonradan yaratılanların bir numunesi* anlamına gelir. Eğer İbn Teymiyye bu anlamı kastetmişse son derece problemli bir görüşü savunmuş olur. Çoğunluğun ittifakına göre *tür/nevi* kelimesi ıstılahta “o nedir?” sorusunun doğru cevabı anlamına gelir. İbn Teymiyye, eğer *havâdisin türü/nevi* ifadesi ile belirleyici özelliklerden soyutlanmayı kastediyorsa bu, hariçte küllînin varlığını kabullenmek anlamına gelir ki bu da akıllı olanların ittifakıyla batıldır.”⁶⁰³

İhmîmî, küllî varlığın zihni bir varlık olup gerçek dünyada bir karşılığının olmadığına dikkatleri çekerek *havâdisin türü* ifadesinin bu şekilde anlaşılması durumunda sonradan yaratılan anlamındaki *havâdis* ifadesinin hariçte karşılığı olmayan bir şey anlamına geleceğini ve aklın böylesi bir şeyi kabullenemeyeceğini savunur.

İbn Teymiyye'nin *tür* ile kastettiği muhtemel manaları sıralayan İhmîmî'ye göre eğer o, fertlerinden birinin kadimliği gerekçesiyle türün kadim olduğunu savunuyorsa bu da problemlimdir. Bu durumda İbn Teymiyye'yi itham edilmekten kurtaracak tek seçenek onun “*tür*”ü lafız, dil ve ıstılahta bilinen anlamının dışında farklı bir manada kullandığıdır. Bu anlam nazar ehli tarafından hiç duyulmamışsa bunun ciddiye alınacak bir tarafı yoktur.⁶⁰⁴

İhmîmî kelamcılarının, âlemin yaratılmışlığını başlangıcı olmayan havâdisin imkânsızlığına dayandırdıkları gerekçesiyle Müslüman ulema tarafından eleştirildiğini kabul eder. Ona göre bu konuda açıklığa kavuşturulamayan hususlar mevcuttur fakat bu durum, *başlangıcı olmayan havâdis* anlayışını meşrulaştırmaz. Çünkü gizli ve saklı olan nice hakikat vardır şayet hak ve hakikatin tamamı bilinseydi bilinmeyen hiçbir şey kalmazdı. *el-Münkız mine 'z-Ze'lel* adlı eserinde bu meseleyi etraflıca ele aldığını belirten İhmîmî, âlemin hudûsunu ispatlamada açık olmayan yöntemlere iltifat edilmemesi gerektiğini ifade eder.⁶⁰⁵

Netice itibariyle İbn Teymiyye, hudûs delilindeki zayıflıklar nedeniyle filozofların kelamcılara musallat olduğunu düşünmüş ve teselsülü mümkün görmekle sorunun çözülebileceğini öne sürmüştür. Ona göre öncelenemeyen yaratılmışların varlığını kabullenmek gerekir. Böylece o, kelamcılarının hâdis olarak nitelediği varlığın *tür* olarak kadim olduğunu savunmuş, bu türün her bir *ferdini* ise hâdis olarak nitelemiştir. İbn Teymiyye Allah'ın her daim eylemde bulunduğunu ortaya koymak için

⁶⁰³ İhmîmî, *Risâle fi 'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 90-91.

⁶⁰⁴ İhmîmî, *Risâle fi 'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 92.

⁶⁰⁵ İhmîmî, *Risâle fi 'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 93.

tür ve *fert* ayrımına gitmiştir. Onun kozmoloji anlayışını genel anlamda alemin kıdemi ile izah etmenin güçlüğü ortadadır. Fakat onun *tür* hakkındaki ifadelerindeki müphemlik, İhmîmî gibilerinin haklı eleştirilerine konu olmuştur. İbn Teymiyye şayet *türü* mantıktaki beş tümelin dışında farklı bir anlamda kullanmışsa bunun neye tekabül ettiği bilinemediği için konuya dair tartışmaların devam etmesi doğal karşılanmalıdır. Eşarilerden bir kısmının meseleye tekfir zemininde yaklaşımları ise İbn Teymiyye'nin fikirleri üzerine kafa yormadan tepkisel reddiyeciliği beraberinde getirmiştir.

2.2. Kelâmullah

Hanbeliliğin siyasi ve itikadi bir mezhep olarak ortaya çıkışı, Kur'an'ın yaratılmışlığı (halku'l-Kur'an) tartışmalarında uygulanan *mihne*⁶⁰⁶ politikası ile çok sıkı ilişki içerisinde. Mutezile'nin nüfuzu altındaki Abbasi yöneticilerinin topluma Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünü dayatması ve ulemayı bu hususta fikir beyan etmeye zorlaması türlü sorunlara yol açmıştır. Bu konuda konuşmak istemeyen hadis taraftarları baskıya uğramış neticede çoğunluk, fikrini beyan etmek durumunda kalmış, baskılara direnen birkaç âlim ise hapisle cezalandırılmıştır. Ahmed b. Hanbel, bu süreçteki kararlı tutumu neticesinde büyük bir saygınlık kazanarak dönemin sembol ismi haline gelmiştir.⁶⁰⁷

Hanbelî geleneğin ihya edicilerinden İbn Teymiyye'nin kelâmullah meselesini⁶⁰⁸ halku'l-Kur'an tartışmaları üzerine inşa ettiği görülmektedir. Böylelikle o, miras aldığı Ehl-i hadis geleneğinin sosyopolitik ve dini tavrını, Mutezile ile benzerlikler kurduğu Eşarilere karşı savunurken güçlü bir tarihi arka plana dayanır. İbn Teymiyye ve taraftarlarına muhalefet eden Eşariler ise eleştirilerini hadis taraftarlarının teşbihe varan bazı aşırılıkları üzerine inşa etmişlerdir.⁶⁰⁹

İbn Teymiyye, 705/1306 yılında Sultan'ın Mısır'dan gelen resmi yazısı uyarınca yargılanırken konu Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı meselesine gelmiş ve İbn Teymiyye bu konuda Ahmed b. Hanbel ile ashabına isnat edilen Kur'an okuyan kişinin

⁶⁰⁶ Abbasiler döneminde bazı halifeler tarafından uygulanan bu baskı politikasının arka planı ve tarafları hakkında bkz. Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Haşevîye Olgusu* (Ankara: Otto, 2017), 42-55.

⁶⁰⁷ Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, 40-41. Daha geniş bilgi için bkz. İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 102-107; Zübeyir Bulut, "Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risaletü'l-Kâdiriyye (Kâdiri İtikadı)", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XV/1 (2017), 76-77. Mihne süreci ve akabindeki uygulamaların Mutezile mezhebine yansımaları için bkz. Muharrem Akoğlu, "Mu'tezile'nin Siyasetle İmtihani: Mihne Süreci", *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)*, ed. Hayati Hökelekli - Vejdi Bilgin (Bursa, 2015), 149-173.

⁶⁰⁸ İbn Teymiyye'nin kelâmullah görüşü hakkında detaylı bilgi için bkz. Muammer Esen, "İbn Teymiyye'nin Kelâmullah Tartışmalarındaki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2001), 257-271; Aydın, "İbn Teymiyye'ye Göre Kelâmullah".

⁶⁰⁹ Sübkî'nin İbn Kayyim üzerinden İbn Teymiyye'yi Haşviyye ile ithamına dair bkz. Sübkî, *es-Seyfü's-Sakîl*, 21-22, 27-29, 116-118, 146-147.

sesi ile mushaflardaki mürekkebin kadim olduğu yönündeki düşüncenin bu kesime aidiyetini kesin bir dille reddetmiştir.⁶¹⁰ O, Hallâl (ö. 311/923)'ın *Kitâbü's-Sünne*'sini referans göstererek Ahmed b. Hanbel'in en önemli talebelerinden Ebû Bekir el-Merrûzî (ö. 275/888)'den hocasının bu hususta "Kim ki benim okuduğum Kur'an'ın lafzı mahlûktur derse Cehmî'dir, mahluk değildir derse bidatçı olur." dediğini aktarmıştır.⁶¹¹

İbn Teymiyye, kelâmullah konusunda Ahmed b. Hanbel ve bazı taraftarlarına yöneltilen tenkitleri savuştururken bir yandan da Kur'an'ın lafzı ile manasını ayrı değerlendirenleri hedef alır. Bunların başında ise *kelâm-ı nefsi*⁶¹² anlayışını benimseyen Eşariler gelir. Çünkü Eşariler Kur'an'ın kadim olan manasını Allah'a nispet ederken lafızlarını mahlûk olarak değerlendirip insanlara nispet etmişlerdir.

İbn Teymiyye, kelâmullahı Allah'ın zatında kaim tek bir manadan ibaret görüp harfleri buna dâhil etmeyen İbn Küllâb ve Eş'arî'yi ümmetin selefinin fikrine muhalefet etmekle itham eder. O, Kur'an'da Allah'a kelimelerin nispet edildiğini ve bunların tükenmeyeceğini ifade eden ayetlerle görüşünü destekleyerek kelimelerin niceliksel artışına ve sayısına dikkat çeker. Ona göre, tek bir olan Allah'ın birçok ayette kendi fiillerinden bahsederken kesret ifadesine yer vermesi isimlerin birçok manasının bulunduğu anlamına gelir. Bu da mananın sayısal çokluğuna delalet eder.⁶¹³

Allah kelamının bir olup bölünme, çoğalma, farklılaşma ve değişme kabul etmediği görüşünün batıllığını hadislerle de ortaya koymaya çalışan İbn Teymiyye, Allah'ın Kur'an'ı üç cüze ayırıp ihlas suresini bir cüz kıldığına dair farklı rivayetlere yer verir. Ona göre İhlas Suresi gibi kısa bir surenin harf ve kelimeleri, Kur'an'ın üçte birini karşılamadığına göre cüzlerine ayrılan kelime ve harf değil, manadır. Dolayısıyla Kur'an'ın tek bir mana olmadığı, birçok manaya bölündüğü anlaşılmaktadır.⁶¹⁴

İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın Hz. Muhammed'e inzal ettiği Kur'an, gerçekten O'nun sözü olup başkasına ait değildir. Dolayısıyla Kur'an, Allah kelamının hikâye edilmiş veya tabir edilmiş halidir demek caiz değildir. İbn Teymiyye, insanların Kur'an'ı okuyup mushaflara yazmasının onu Allah'ın sözü olmaktan çıkarmadığı kanaatindedir. Çünkü ona göre söz, gerçek anlamda, kendisine ulaştırılan ve tevdi edilene değil, onu ilk defa söyleyene nispet edilir. Dolayısıyla Kur'an'ın hakiki manada

⁶¹⁰ İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdû'd-Dürriyye*, 177.

⁶¹¹ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 463-464; İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdû'd-Dürriyye*, 177.

⁶¹² Kelâm-ı nefsi anlayışının mahiyeti ve Eşariler ile Maturidilerin buna yönelik delilleri hakkında bkz. Mustafa Altundağ, "Kelâmullah Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsi - Kelâm-ı Lafzî' Ayırımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 157-179; Sabri Yılmaz - Mehmet İlhan, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* IX/1 (2011), 219-229; Recep Ardoğan, "Mutezile'nin Halkul'Kur'an Fikrinin Eş'ariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması", *Usûl: İslam Araştırmaları* 15 (2011), 138-154.

⁶¹³ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 574-575, 597.

⁶¹⁴ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 576-577.

Allah'a nispeti, eskilerin sözlerini ve şairlerin şiirlerini aktaran kişiye değil de ilk söyleyen sahibine nispet etmekten daha az hakikat değeri taşımaz.⁶¹⁵

İbn Teymiyye'ye göre Kur'an Allah'ın mahlûk olmayan kelamı olup O'nunla başlamış ve O'na dönecektir (منه بدأ واليه يعود). O, tâbiînden Amr b. Dînâr'dan rivayetle Allah'ın yaratan, onun haricindekilerin yaratılan olduğunu aktararak Kur'an'ı, Allah'ın yaratılmamış kelamı şeklinde tanımlar. Ona göre Kur'an'ın Allah'tan başlayıp O'na döneceği hususu, Hz. peygamber, sahabe ve tâbiînden defalarca rivayet edilip birçok kaynak tarafından aktarılmıştır. *O'nunla başlamıştır* ifadesiyle, Allah'ın Kur'an'la konuşup onu katından indirdiği anlaşılır.⁶¹⁶ Kur'an, Cehmiyye'nin iddia ettiği gibi havada veya başka bir yerde yaratılmadığı gibi kendi katı (indi) dışında başka bir yerden de inmemiştir.⁶¹⁷ İbn Teymiyye'ye göre *O'na dönecektir* ifadesiyle, Kur'an'ın ahir zamanda mushaflardan ve sinelerden Allah'a doğru akıp gideceği kastedilir. Böylece kalplerde Kur'an'dan hiçbir kelime, mushaflarda da hiçbir harf kalmayacaktır.⁶¹⁸ O, Hz. Peygamber ve sahabeden aktarılan bazı rivayetler ile Halife Kâdir Billâh'ın akidesini bu görüşünü desteklemek için kullanır.⁶¹⁹

Kelâmullah meselesinde İbn Teymiyye'yi eleştiren Eşarilerin başında, onunla akran olan İbnü'l-Muallim el-Kureşî gelir. İbn Teymiyye, 705/1306 yılında muhakeme edilirken kelâmullah konusu da gündeme gelmiş ve bu konudaki fikrini beyan etme ihtiyacı duymuştur. Muhakemede bulunan fakihler arasında İbnü'l-Muallim'in bulunduğu dair elimizde veri bulunmamakla birlikte onun buradaki tartışmalardan haberdar olduğu anlaşılmaktadır. İbn Teymiyye, muhakemedeki ithamlara çeşitli vesilelerle temas etmiş ve yazdıklarıyla bunlara cevap vermiştir.⁶²⁰ Dolayısıyla İbnü'l-

⁶¹⁵ İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdû'd-Dürriyye*, 179.

⁶¹⁶ İbn Teymiyye, منه خرج ifadesi yerine (ondan çıkmıştır) tabirinin de geçtiğini ve Ahmet b. Hanbel'in bu ifadeyi "Allah onunla (onun vasıtasıyla) mütekellimdir" şeklinde anladığını kaydeder. Bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 399-402.

⁶¹⁷ İbn Teymiyye'ye göre selef, (ondan çıkmıştır) (منه بدأ) sözüyle, Allah'ın yaratılmış olan bazı cisimlerde konuşma özelliğini yaratmak suretiyle konuşmayıp bizzat kendisinin mütekellim olduğunu kastetmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 5: 47.

⁶¹⁸ İbn Teymiyye, *el-'Akîdetü'l-Vâsıtiyye*, 89; İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 402, 462, 495; İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdû'd-Dürriyye*, 178.

⁶¹⁹ İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdû'd-Dürriyye*, 178.

⁶²⁰ İbn Teymiyye, kelâmullahın harf, ses ve mana boyutuna dair kendisine yöneltilen eleştirilere şöyle cevap verir:

"...Kur'an'ın Allah'la kaim harf ve ses olduğunu ya da Allah'la kaim bir mana olduğunu söylemek bidattir. Bu iki görüş de seleften hiçbiri tarafından dile getirilmemiştir. Bidati savunmam mümkün değildir. Ben, selefin de icmâen dile getirdiği *Kur'an, Allah'ın gayrı mahluk kelamıdır*, sahih sözünü benimsiyorum. Ben hiçbir zaman harfler kelâmullahtan değildir, manalar kelâmullahtan değildir; Allah harfler, sesler ve nefsinde kaim manalarla konuşmaz demedim. Böylece şu husus netleşmiş olmaktadır; Kur'an Allah'ta kaim ses ve harften ibarettir diyen bidatçi olur ve bu sözden, manaların Kur'an ve kelâmullahtan olmadığı anlaşılır. Kur'an, Allah'ta kaim manalardan ibarettir diyen de bidatçidir ve sözü şunu içerir: Kur'an harfleri Kur'an'dan değildir, Allah harflerle konuşmamıştır ve kelâmullahın tamamı tek bir manadan ibarettir." Bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 461-462.

Muallim'in İbn Teymiyye'ye yönelttiği tenkitlerin Eşarilerin genel yaklaşımını yansıttığını söyleyebiliriz. İbn Teymiyye'nin gerek muhakemedeki savunması gerekse de eserlerinde konuyu işleyiş şekli Eşarilerin genel tutumuna ve kendisine yönelik eleştirilere cevap verme niteliğine sahiptir.

İbnü'l-Muallim, İbn Teymiyye'nin Buhârî başta olmak üzere hadis taraftarlarına sığınarak görüşünü temellendirmeye çalıştığını ancak onların sözlerini yanlış yorumladığını ileri sürer. Ona göre İbn Teymiyye, Buhârî'nin (ö. 256/870) *Halku Ef'âli'l-İbâd* eserindeki *kulların fiilleri mahlûktur*, ifadesini zahirine hamlederek onun murat etmediği şekilde anlamıştır. İbnü'l-Muallim, Buhârî'nin "Kur'an, Allah'ın mahlûk olmayan kelimadır, kulların fiilleriyse mahlûktur." ifadesiyle, kelamı bir sıfat olarak değerlendirdiği kanaatindedir. Buhârî'nin Kur'an'ın ses ve harfleriyle yaratılmamış olduğu görüşünü benimsemediğini farklı anekdotlarla ortaya koymaya çalışan İbnü'l-Muallim, İbn Teymiyye'nin sonraki dönem Hanbelilerini temize çıkarmak için Buhârî ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimleri araçsallaştırdığını ileri sürer. O, bu iki âlimin sözlerini çarpıtmakla icmân gerçekleştiremeyeceğini belirterek İbn Teymiyye'nin bu hususta icmâ olduğuna dair görüşünü reddeder.⁶²¹

İbn Teymiyye'ye göre Kur'an'ın Allah'la kaim ses ve harf olduğunu ya da Allah'ın zatıyla kaim mana olduğunu ileri sürmek bidattir. Kur'an, Allah'ın gayrı mahlûk kelimadır ve selefın görüşü bu yöndedir.⁶²² O, harf ve manalardan müteşekkil Kur'an'ın bütün halinde Allah kelamı olduğunu savunur.⁶²³ İbnü'l-Muallim, İbn Teymiyye'yi Allah'a ses ve harfle konuşmayı nispet ettiği için eleştirir. Ona göre ses ve harfle konuşmak insana özgü bir husus olduğu için bunları Allah'a nispet etmek O'nun şanına yaraşmaz.⁶²⁴

İbnü'l-Muallim'e göre İbn Teymiyye'nin selefle nispetle savunduğu, *Kur'an Allah'tan çıkıp (başlayıp) ona dönecektir* (منه بدأ واليه يعود) şeklindeki görüş problemlidir. Çünkü bu söz mutlak zahiri şekliyle alındığında neyi ifade ettiği (tevil) bilinemeyecek ve anlamı Allah'a havale edilecektir. Sahibinin muradını açıklamadığı bir ifadeyi delil olarak kullanmak anlamsızdır. Ona göre bunu başka bir şekilde anlamak ve tevil yoluna girmek İbn Teymiyye'nin yöntemine bütünüyle aykırıdır. Üstelik böyle bir çabaya girmek sözün sahibinin tercih etmediği bir anlamı belirlemek olacaktır. İbnü'l-Muallim بدأ kelimesinin iki farklı şekilde okunabilmesi üzerinden tartışmayı sürdürür. O, *başlamak* anlamına gelen بدأ ve *görünmek, ortaya çıkmak* anlamına gelen بدأ (بدو) kelimesinin iki farklı şekilde okunabilmesi üzerinden tartışmayı sürdürür. O,

⁶²¹ İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühtedî*, 141-145.

⁶²² İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 325, 358.

⁶²³ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 478.

⁶²⁴ İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühtedî*, 114.

tercihinin neticede bir yorum olacağı imasında bulunur. İbnü'l-Muallim'e göre, bu sözü delil olarak kullananların çoğunun tercih ettiği birinci anlam esas alındığında Allah'ın kelam sıfatının başlangıcının olduğu benimsenmiş olur. O, İbn Teymiyye'nin aralarında olduğu kesimin bu görüşü benimsemekle açık çelişkiye düştüğünü belirtir. Çünkü ona göre bu durumda İbn Teymiyye gibileri tilavet ile metlunun aynı şey olduğunu ve metlunun Allah'ın kadîm sıfatı olduğunu benimseyerek kadîm sıfatının başlangıcı olduğunu kabullenmiş olurlar. İbnü'l-Muallim, İbn Kudâme'in "Allah'ın kelamı olan Kur'an, harf ve kelimeler(den müteşekkil)dir. Onun başlangıcı ve sonu vardır." ifadesiyle bu görüşü benimsediğini aktararak sadece İbn Teymiyye'yi değil, kelam yöntemine karşı çıkan Hanbelî geleneği hedef aldığını göstermektedir. İbnü'l-Muallim'e göre elifin hemzesiz hali yani görünmek, ortaya çıkmak (١٢) anlamı tercih edildiğinde kelâmullahın harf ve sestten bağımsız olmadığına yönelik görüş ile kelimenin bu anlamını tevile başvurmadan örtüştürmek mümkün değildir. Çünkü başı ve sonu olan, geçmişte ortaya çıkıp kaybolan bir sesin geri gelmesi muhaldir.⁶²⁵ İbnü'l-Muallim bu çıkarımıyla kelâmullahın tevile başvurulmadan doğru bir şekilde anlaşılamayacağına dikkat çeker.

İbnü'l-Muallim'e göre Allah'ın sesle konuştuğunu ileri sürmek çeşitli problemleri beraberinde getirmektedir. Allah'ın kadîm zatında kâim olan kelâm sıfatıyla konuştuğunu savunmak, hâdis varlıkların Allah'ın zatında kâim olduğu sonucunu doğurur. Sesler, sınırlı olduğundan başı ve sonu vardır. O, İbn Teymiyye'nin akla aykırı bir şekilde hâdis varlıkların Allah'a mahal olabileceğini savunduğunu ve bunun akla aykırı olduğunu belirtir. İbnü'l-Muallim, Kur'an okuyanın ifadelerinin kelâmullah olduğunu savunan İbn Teymiyye ve taraftarlarının, Hz. İsa'ya kelimelerin ve zâtın hulul ettiğini savunanlardan daha kötü bir duruma düştüğünü belirtir. Ona göre Kur'an'ın lafız ve manadan müteşekkil olduğunu, konuşan insanın ruh ve bedenden meydana gelmesiyle izah eden İbn Teymiyye; lafzı beden konumuna, konuşma sıfatını ise bedendeki ruh konumuna indirgemekle batıl bir benzetmede bulunmuş ve sıfatın lafza hulul ettiğine inanmıştır.⁶²⁶ İbnü'l-Muallim kelâmullah meselesindeki bu yaklaşımın kadîm kelam sıfatının hâdis mahal olması sonucunu doğurduğunu ve İbn Teymiyye'nin de dahil olduğu bazı Hanbelilerin bunu mümkün görürken Eşarilerin imkansız gördüğünü ifade eder. O, tartışmayı lafzın kıdemi zeminine taşıyarak Eşarî ulemadan Bâkılânî (ö. 403/1013), Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), İmâmü'l-

⁶²⁵ İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühîdî*, 124-126.

⁶²⁶ İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühîdî ve Recmü'l-Mühîdî*, 131, 148.

Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve Şehristânî (ö. 548/1153)'nin harf ve lafızların kadîm olamayacağına yönelik ifadeleriyle görüşünü desteklemeye çalışır.⁶²⁷

İbn Teymiyye kelâmullah hakkındaki görüşünü, mevcudatın dört aşaması olan *a'yân*,⁶²⁸ *ezhân*, *lisân* ve *benân* üzerinden izah eder.⁶²⁹ İbnü'l-Muallim ise kelâmullahı varlığın dört aşaması üzerinden izaha çalışan İbn Teymiyye'nin zatı, sıfatlara benzetip ikisini birbirine karıştırdığını ileri sürer.⁶³⁰ Ona göre İbn Teymiyye'nin varlığın ilk mertebesi *a'yân* Allah'la ilişkilendirmesi sorunlu bir yaklaşımdır. İbnü'l-Muallim'e göre, İbn Teymiyye ya *a'yân* Allah'ın zatı için kullanmıştır ki bu durumda teciimi savunmuş olur; ya da kalpte, dilde ve yazılan kelimadaki farkı, *a'yân*la mevcut kelam arasındaki farka benzetmiş olur ki bu da edebe aykırı ve kötü bir benzetme kabul edilir. İbnü'l-Muallim çözümü Eşarilerin *kelâm-ı nefsi* anlayışında görerek onu Ehl-i sünnetin görüşü olarak takdim eder.⁶³¹

Allah'ın ses, harf, mana ve kelamının mahlûkatinkine benzemediğini ısrarla vurgulayan İbn Teymiyye'nin teşbihe düşmekten kurtulamadığını ileri süren İbnü'l-Muallim'e göre, Allah'ın kelamı ses ve harfle nitelendirilemez. Ona göre, Allah'a ses isnat etmek O'nu yaratıklara benzetmektir, O'nun sesinin yaratıklarinkine benzemediğini ileri sürmek teşbih ithamını ortadan kaldırmaz. Çünkü her insanı diğerinden ayırt eden ve onun tanınmasını sağlayan özel bir sesi vardır. İbnü'l-Muallim, Allah'ın kendine mahsus ve yaratıklarinkine benzemeyen bir ses ve manayla

⁶²⁷ İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühtedî*, 150-154.

⁶²⁸ İlk dönemde *cevher* kelimesinin yerine kullanılan *a'yân*, alemin yaratılmışlığını ispatlamada başvurulan bir terim olup kelam, felsefe ve tasavvufta farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Ayn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1991), 4/256; Süleyman Uludağ, "A'yân-ı Sâbite", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1991), 4/198-199.

⁶²⁹ İbn Teymiyye'ye göre varlığın ilk mertebesi *a'yân*dır, sonra bu varlık kalple bilinir, akabinde dille telaffuz edilir ve son aşamada bu lafızlar yazıya geçirilir. Bilgi *a'yân* ile mutabık olduğu gibi lafız bilgiye, yazıysa lafza mutabıktır. Ona göre, mushaflara yazılan kelam, üçüncü aşamanın konusu olup *a'yân* mertebesiyle arasında iki aşama bulunmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın kelamıyla mushaflarda yazılı olan arasında herhangi bir aşama bulunmadığından ikisi de aynı kelimadır. İbn Teymiyye bu tasnife dayanarak Kur'an okuyanın sesinin ve yazılan mürekkebin kadim oluşuna itiraz ettiği gibi Kur'an'la Allah arasında benzerlik kurulmasına da itiraz eder. Ona göre, Kur'an'ın kalplerde korunduğu gibi Allah'ın da kalplerde malum olduğunu, Kur'an'ın tilavet edildiği gibi Allah'ın da dille zikredildiğini, Kur'an'ın kalp, dil ve mushaflardaki sübutu gibi Allah'ın zatının da buralarda sabit olduğunu ileri sürmek yanlıştır. Yine ona göre, bazı ayet ve hadislerle dayanarak Kur'an'la önceki ilahi kitapların aynı olduğu ileri sürülemez. Allah'ın "Yanlarındaki Tevrat ve İncil'de onu yazılı olarak bulurlardı." (A'râf, 7/157) ayeti, Hz. Muhammed'in isminin önceki ilahi kitaplarda yazılı olduğunu ve peygamber olarak gönderileceğini ifade etmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 6: 464, 637.

⁶³⁰ İbn Teymiyye kelâmullahın dört aşaması üzerine fikrini inşa ederken İbnü'l-Muallim onun beş mertebesine dikkat çeker. İbnü'l-Muallim'e göre Allah, Cibrîl'e kitapları peygamberlere ulaştırmasını emretmiş, peygamberler de onları bizlere tebliğ etmiştir. Onların bu süreçteki fiilleri, Allah'ın emir ve takdirine göre gerçekleşmiş olup bunların yaratıcısı da odur. Ona göre Allah'ın kelamı, gayrı mahlûk olup bu beş mertebenin tamamında indirilmiş (*münezzel*) olarak isimlendirilir. İbnü'l-Muallim bu mertebe ve süreçlerin hiçbirinde Allah'ın kadîm olan kelâm sıfatının Cibrîl, peygamberler veya insanlara mahal olmadığını ifade eder. Bkz. İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühtedî*, 121-124.

⁶³¹ İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühtedî*, 158-160. İbn Teymiyye'nin ifadelerinden kısa alıntılar yapmak suretiyle tenkitlerini sürdüren İbnü'l-Muallim'in eleştirilerinin, bütünlükten yoksun olduğunu ifade etmek gerekir.

konuştuğunu iddia etmenin, Kur'an okunurken çıkan mananın Allah kelamının manasıyla örtüşmediği sonucunu doğurduğunu ve bunun da Allah'ın kelamı hakkında mutlak nefiy ve safsata anlamına geldiğini ifade eder.⁶³² İbn Teymiyye'nin *Kur'an, Allah'ın mahlûk olmayan kelamıdır*, hakikatine yaslanarak tutarsız ve garip bir kelâmullah anlayışı geliştirdiğini ileri süren İbnü'l-Muallim'e göre, hem Allah'ın ses ve harfle konuştuğunu hem de Kur'an okuyan kişinin sesiyle, Kur'an'ın yazıldığı mürekkebin kadim olamayacağını birlikte savunmak, açık çelişkidir.⁶³³

İbn Teymiyye, Eşarilerin lafız-mana ayrımı üzerine inşa ettikleri *kelâm-ı nefsi* anlayışını şiddetle reddetmiştir. O, Kur'an'ın hem lafız hem de mana olarak Allah'a ait olduğunu belirtmiş, Allah'ın kendine mahsus sesle konuşmasında bir beis görmemiş ve ilgili görüşünü selefte nispetle savunmuştur. İbnü'l-Muallim ise, Allah'ın sesle konuşmasını sorunlu bir yaklaşım olarak değerlendirmiştir. Çünkü ona göre bu yaklaşım, hâdis ve sınırlı olan sesin Allah'a mahal olacağı sonucunu doğurmakta ve İbn Teymiyye, Allah'ın şanına yakışmayan bu durumu mümkün görmektedir. İbnü'l-Muallim, İbn Teymiyye'nin Allah'ın sözü ile insanlar tarafından okunan Kur'an'ın farklı şeyler olamayıp ikisinin de *kelâmullah* olduğunu savunduğunu; *tevil* yöntemini benimsemeden bu ikisini telif etmenin mümkün olmadığını ifade etmiştir. O, İbn Teymiyye'nin *tevil* yöntemine bütün olarak karşı çıktığını düşündüğü için onun yaklaşımını çelişkili bulmuştur. Fakat İbn Teymiyye, haberi sıfatları tevil eden Eşarilere itiraz etmekle birlikte sorunların çözümünde akli istidlallere yoğun olarak müracaat eden bir isimdir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin tevilin her türlüşüne karşı çıktığı gerekçesi üzerinden onun kelâmullah görüşünü eleştirmek pek isabetli görünmemektedir.

3. Cehennemın Sonluluğu

Ahirete iman, islam inanç esaslarından olmakla birlikte ahiret hayatının niteliği yani oradaki nimet ve azabın mahiyeti hakkında çeşitli ihtilaflar mevcuttur. İslam düşüncesindeki hâkim anlayış cennet ve cehennemın sonsuz olacağı yönündedir. Müslümanlar arasında bu konuda ayrılık çıkaran ilk kişinin Cehm b. Safvân olduğu belirtilmiştir.⁶³⁴ Akabinde Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın ondan etkilenecek cennet ve

⁶³² İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühtedî*, 131-134.

⁶³³ İbnü'l-Muallim el-Kureşî, *Necmü'l-Mühtedî*, 164-167.

⁶³⁴ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*, thk. Zâid b. Ahmed en-Neşîrî (Mekke: Darü Âlimi'l-Fevâid, 1428), 723; Veysel Kaya, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Cehennemın Sonluluğu Hakkındaki Risalesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII/1 (2009), 530.

cehennemliklerin hareketinin sükûn bulacağı fikrini benimsediği ileri sürülmüştür.⁶³⁵ İbn Teymiyye ise cennetin değil cehennemin son bulacağı⁶³⁶ görüşünü benimsediği gerekçesiyle eleştiri konusu edilmiştir.

Aslında İbn Teymiyye'nin cehennemin sonluluğu düşüncesini benimsediğine dair bir ittifakın bulunmadığını belirtmek gerekir. Bu fikrin İbn Teymiyye'ye nispetine dair üç görüş bulunmaktadır. İlk görüşü benimseyen Takıyyüddin es-Sübki, İbn Teymiyye'nin cehennemin sonluluğu fikrinin bayraktarlığını yaptığı kanaatindedir.⁶³⁷ Sübki, *el-İ'tibâr bi-Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr* adlı reddiyesinde ona yönelik eleştirilerini ortaya koymuştur. Sübki'yi takip eden Hısnî, *Def'u Şübeh* isimli eserinde daha sert bir üslup ve hakaretamiz ifadelerle İbn Teymiyye'yi hedef almıştır.⁶³⁸

İkinci görüşü savunanlar, İbn Teymiyye'nin bu fikri benimsediğini kesin dille reddetmektedir. Ali Câbir el-Harbî *Keşfü'l-Estâr li İbtâli İddi'âi Fenâi'n-Nâr* eserinde kurdun, Hz. Yusuf'un kanından beri olması gibi İbn Teymiyye'nin de cehennemin son bulacağı fikrinden ırak olduğunu ve ona iftira atıldığını ileri sürmektedir.⁶³⁹ Harbî, İbn Teymiyye'nin farklı eserlerinden nakillerde bulunarak cennetle cehennemin sonsuzluğuna inandığını ortaya koymaya çalışır.⁶⁴⁰ İbn Teymiyye'nin eserlerindeki farklı ifadeler, onun cehennemin sonluluğu fikrine önceleri meylettği ancak daha sonra bundan vazgeçtiğine dayanak olarak kullanılmıştır.

Üçüncü görüşü benimseyenler, Allah'ın geniş rahmeti gerekçesiyle İbn Teymiyye'nin cehennemin fena bulacağı görüşüne meylettği kanaatindedir. Bunlar

⁶³⁵ Aydın, Cehm ile Ebû'l-Hüzeyl arasında kurulmaya çalışılan bu alakanın sağlam temeli olmadığı kanısındadır. Bkz. Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf* (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 230.

⁶³⁶ Bu görüş yakın dönemde aralarında Şehâbeddin Mercânî, Mûsâ Cârullah, İzmirli İsmail Hakkı gibi birçok alim tarafından savunulmuştur. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Azap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1991), 4/305; İbrahim Maraş, "Musa Carullah Bigiyev'in Tasavvuf Anlayışı ve Rahmet-i İlahiyenin Umumiliği Hakkındaki Görüşü", *Ölümünün 50. yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949) (Sempozyum)* (Ankara: TDV, 2002), 95-96; Kaya, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Cehennemin Sonluluğu Hakkındaki Risalesi", 534-535.

⁶³⁷ Muhammed b. Abdillâh es-Semherî, "Mukaddime", *er-Red 'alâ men Kâle bi Fenâi'l-Cenneti ve'n-Nâr ve Beyânü'l-Akvâl fî Zâlik* (Riyad: Darü'l-Belensiye, 1995), 18-19.

⁶³⁸ Cennet ve cehennemin ebediliğini savunmak için sonraki dönemlerde birçok eser yazılmıştır. Hanbelilerden Mer'î b. Yûsuf (ö. 1033/1624), *Tevkîfü'l-Ferikayn 'alâ Hulûdi Ehli'd-Dâreyn* risalesinde İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'e değinmeden Ehl-i sünnet kelamcılarını referans göstererek cennetle cehennemin sonsuzluğunu savunmuştur. Bkz. Zeynüddin Mer'î b. Yûsuf el-Kermî, *Tevkîfü'l-Ferikayn 'alâ Hulûdi Ehli'd-Dâreyn*, thk. Halîl b. Osmân el-Cebûrî es-Seb'î (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998), 61-80. Emîr es-San'ânî (ö. 1182/1768) ise *Ref'u'l-Estâr li İbtâli Edilleti'l-Kâilîn bi Fenâi'n-Nâr* eserini İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'i eleştirmek üzerine kurgulamıştır. Bkz. Muhammed b. İsmâîl el-Emîr es-San'ânî, *Ref'u'l-Estâr li İbtâli Edilleti'l-Kâilîn bi Fenâi'n-Nâr*, thk. Muhammed Nâsirüddin Elbânî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 61-69, 73-80, 84-89, 111, 114, 119, 125-126, 133-136, 140.

⁶³⁹ Ali b. Ali Câbir el-Harbî, *Keşfü'l-Estâr li İbtâli İddi'âi Fenâi'n-Nâr el-Mensûb li Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye ve Tilmîzihi İbn Kayyim el-Cevziyye* (Riyad: Daru Teybe, 1410), 69, 84.

⁶⁴⁰ Harbî, *Keşfü'l-Estâr*, 60-69.

arasında Hanbelî ulemeden es-Seffârî'nî (ö. 1188/1774), Hindistanlı âlim Sıddîk Hasan Han (ö. 1307/1890) ve Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî'yi (ö. 1317/1899) zikredebiliriz.⁶⁴¹

İbn Teymiyye'nin *er-Red 'alâ men Kâle bi Fenâi'l-Cenneti ve'n-Nâr ve Beyânü'l-Akvâl fî Zâlik* adlı risalesi yakın döneme kadar yayınlanmadığından tartışma İbn Kayyim'in, hocasına cehennemin sonluluğu görüşünü nispet etmesi⁶⁴² üzerinden yürütülmüştür. İbn Teymiyye'nin risalesinin yayınlanmasıyla Sübkî'nin *el-İ'tibâr bi-Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr*'ı İbn Teymiyye'nin bu risalesine reddiye olarak yazdığı netleşmiş bulunmaktadır. Çünkü Sübkî'nin eleştirmek maksadıyla alıntılacağı çoğu ifade İbn Teymiyye'nin risalesinde birebir yer almaktadır.

İbn Teymiyye, *er-Red 'alâ men Kâle bi Fenâi'l-Cenneti ve'n-Nâr* eserine cennetle cehennemin sonsuzluğu hakkında üç görüş olduğunu belirterek başlar. Ona göre, İlk görüşü benimseyenler cennet ve cehennemin son bulacağı, ikinciler sonsuz olacağı, sonuncularsa cennetin sonsuz, cehennemin sonlu olacağı kanaatindedirler. İbn Teymiyye, üç görüş mensubunun dayanaklarına sırasıyla yer vermekte ve son görüşe yoğunlaşmaktadır. O, cennet ve cehennemin ikisinin de sonsuz olduğunu iddia edenin küfre girdiğini ifade ederek Cehm b. Safvân ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ı ağır bir şekilde tenkit eder. İbn Teymiyye'ye göre bu görüşün savunulmasının nedeni, hâdis varlıkların geçmişteki teselsülünün mümkün olamayacağı kabulüne dayanmaktadır. O, kelimcilerin temel dayanaklarından olan bu düşüncenin Cehm ve Ebü'l-Hüzeyl'i havâdisin gelecekte de sonsuz olamayacağı düşüncesine sevk ettiğini ve neticede bu iki ismin cennet ve cehennemin sonsuz olamayacağı inancını benimsediğini ifade eder.⁶⁴³

İbn Teymiyye Cehm ve Ebü'l-Hüzeyl'den farklı olarak cennetin sonsuz, cehenneminse sonlu olduğu fikrini selefe nispet ederek sahiplenir.⁶⁴⁴ Cehm'in, başı olan her şeyin bir sonu olacağını ileri sürerek cennetle cehennemin son bulacağı inancını benimsediği birçok kaynakta dile getirilmiştir.⁶⁴⁵ Ebü'l-Hüzeyl'in ise ondan etkilenerek cennetle cehennemin hareketinin son bulup sükûna ereceği fikrini ortaya attığı ileri

⁶⁴¹ es-Semherî, "Mukaddime", 25. Âlûsî, İbn Hacer el-Heytemî'nin İbn Teymiyye'ye yönelik eleştirilerine cevap verdiği *Cilâü'l-'Ayneyn* adlı eserinde cehennemin sonluluğu konusuna da başlık açmıştır. Ona göre İbn Teymiyye bu görüşü savunsa dahi tekfir edilemez. Çünkü konu ihtilaflı olup selef ve haleften bu fikri benimseyenler bulunmaktadır. Bkz. Ebü'l-Berekât Hayrüddîn Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî, *Cilâü'l-'Ayneyn bi-Muhâkemeti'l-Ahmedeyn İbn Teymiyye-İbnü'l-Heytemî*, thk. ed-Dânî b. Münîr Âl Zehvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 416-417.

⁶⁴² İbn Kayyim'in İbn Teymiyye'den aktardığı uzun pasajlar için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-Ervâh*, 718-792.

⁶⁴³ İbn Teymiyye, *Fenâi'l-Cenneti ve'n-Nâr*, 44-49.

⁶⁴⁴ İbn Teymiyye, *Fenâi'l-Cenneti ve'n-Nâr*, 41-45.

⁶⁴⁵ Eş'arî, *İslam mezhepleri*, 149, 159, 339; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 89, 156.

sürülmüştür.⁶⁴⁶ Ancak Aydınlı'nın tespit ettiği üzere Cehm, ikisinin yok olacağından (fenâ) bahsederken Ebü'l-Hüzeyl ikisinin hareketsiz kalacağını ve bulunduğu hal üzere dondurulacağını savunmaktadır. Bu iki isim arasında kurulan bağ, aslında Mu'tezile mezhebini Cehm b. Safvân ile ilişkilendirme arzusundan kaynaklanmaktadır.⁶⁴⁷

Takıyyüddin es-Sübkî, İbn Teymiyye'ye reddiye olarak kaleme aldığı *el-İ'tibâr bi-Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr* adlı eserinde, cehennemliklerin orada sürekli kalacaklarını, oradan kaçamayacaklarını ve azabın hafifletilmeyeceğini savunarak aksini iddia etmeyi, Kur'an'a muhalefet olarak değerlendirir.⁶⁴⁸

İbn Teymiyye cehennemin sonsuzluğu hakkında icmâ olduğu, selef arasında bu konuda ihtilaf olmadığı, tartışmanın sonradan meydana geldiği ve bunun aksini savunanların bidat ehli olduğuna dair yaygın kanaate itiraz eder. Ona göre bu meselede icmâ olduğu bilinmemektedir. Bunu ileri sürenler, sahabe arasındaki ihtilaftan habersiz olanlardır. Halbuki bu meseledeki ihtilaf eskiden beri mevcut olup halen devam etmektedir.⁶⁴⁹ O, sahabeden Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, Ebû Hüreyre ve Ebû Said el-Hudrî ile birçok tâbiîn'in cehennemin fena bulacağı görüşünü benimsediğini ileri sürer.⁶⁵⁰

Sübkî'ye göre, bir konuda icmâ olduğunun bilinmemesi, icmân oluşmadığına delil olamaz. Konu hakkında farklı görüşlerin olduğuna dair sarîh ifadelerin olması gerekir. Sarîh ifadeler yerine, kişinin ayet, hadis ve rivayetlerden kendi anladığı hususları ön plana çıkararak bir konuda icmâ olmadığını beyan etmesi kabul edilemez.⁶⁵¹ Sübkî, İbn Teymiyye'nin cehenneme dair ayet ve hadisleri yorumlama şekline (teviline) itiraz ederek dayanaklarını çürütmeye çalışır.

3.1. Ahkâb ve Hulûd Kavramları

Nebe suresi 23. ayetinde inkârcıların cehennemde *ahkâb* (احقاب) süresince kalacağı belirtilmektedir. Kelimenin anlamına dair ilk dönemlerden itibaren farklı değerlendirmeler yapılmış ve bunun hangi zaman dilimini ifade ettiği tartışma konusu olmuştur. İbn Teymiyye seleften birçoğunun *ahkâb* sözcüğünün tekili olan *hukb* (حقب) kelimesine “sınırlı süre” anlamını verdiğini belirterek ve bunun niceliğine dair farklı

⁶⁴⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 63; Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 230. Aydınlı, Ebü'l-Hüzeyl'in cennet ve cehennem görüşünün, alem anlayışının doğal sonucu olarak ortaya çıktığını ifade eder. Bkz. Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 194-234.

⁶⁴⁷ Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 230-231. Ebü'l-Hüzeyl'in cennet ve cehennemin sükûn bulacağına dair görüşünden özellikle cennetle ilgili kısmı eleştirilere hedef olmuştur. Bkz. Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 229. Bu durum, İslam düşünce geleneğinde cennete nazaran cehennemin sonluluğu görüşüne daha müsamahakâr davranıldığına yorulabilir.

⁶⁴⁸ Sübkî, “el-İ'tibâr bi-Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr”, 206.

⁶⁴⁹ İbn Teymiyye, *Fenâi'l-Cenneti ve'n-Nâr*, 71-72.

⁶⁵⁰ İbn Teymiyye, *Fenâi'l-Cenneti ve'n-Nâr*, 53-54.

⁶⁵¹ Sübkî, “el-İ'tibâr bi-Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr”, 205.

rivayetlere yer verir.⁶⁵² Sübkî ise *ahkâb* kelimesinin az ya da çok olsun “bilinmeyen çokluk” anlamına geldiğini ve sonsuzluğu da içerdiğinden hareketle cehennemin yok olacağına delalet etmeyeceğini savunur. Sübkî’ye göre *ahkâbın ef‘âl* kalıbındaki killet veznindeki cemilerden olması sonluluk ifadesi olarak anlaşılamaz. Çünkü cem‘-i killet veznindeki müfred kelimeler bazen cem‘-i kesret şeklinde kullanılabilir.⁶⁵³ Sübkî, *ahkâb* kelimesinin tekili olan *hukbun* zaman anlamına geldiğine dikkat çekerek bu kelimenin tekil kullanımın hem azlık hem de çokluk ifade edebileceğini belirtir.⁶⁵⁴

İbn Teymiyye’nin Ebû Hüreyre’ye dayandırdığı bir rivayette, *hukb* kelimesinin seksen sene, Allah katındaki bir gününse dünyadaki bin yıl gibi olduğu ve kâfirlerin cehennemde dünyanın tamamı kadar kalacağı ifade edilmektedir. Sübkî’ye göre bu nakil doğruysa, kâfirlerin cehennemde dünyada biçilen süre kadar kalacağı anlaşılır. Yani bu süre bitince oradan çıkacakları ifade edilmediği gibi bu süreye ilave yapılmayacağına dair bir sonuca da ulaşılamaz. Sübkî’ye göre, böylesi bir neticeye ancak *mefhûmun delaleti* (çıkarım yolu) ile ulaşılabilir. *Mantûkun delaleti* (açık ifade) mefhumun delaletinden daha öncelikli olduğu⁶⁵⁵ ve kesinlik ifade ettiği için bu ayetten azabın sonlu olduğu çıkarılamaz.⁶⁵⁶

İbn Teymiyye’nin aktardığına göre, *ahkâbın* ne olduğu Hasan-ı Basrî’ye sorulunca bunun bilinmediğini söylemiş, akabinde bu kelimenin tekili hakkında “*el-hukb* yetmiş bin yıl olup bunun bir günü, insanların hesabına göre bin yıl gibidir.” demiştir.⁶⁵⁷ Sübkî’ye göre bu rivayet sabit olsa bile cehennemin yok olacağına delil teşkil etmez. Aksi halde *mefhûmun delaleti* geçersiz kılınmış olur. Rivayetdeki “bilinemeyecek şey”in ne olduğunu tartışmaya açan Sübkî’ye göre İbn Teymiyye bundan, cehennemde ne kadar kalınacağını anlamaktadır. Fakat ifadede buna dair bir kayıt bulunmadığından “bilinemeyecek şey”, *ahkâbın* mahiyeti olmalıdır, yılların mahiyeti şeklinde anlaşılamaz. Sübkî’ye göre, *ahkâb* ifadesinin sınırlı bir şeye delalet ettiğini savunan Zeccâc (ö. 311/923) bu ifadede sonra gelen “*Orada bir serinlik ya da (susuzluk gideren) bir içecek tatmazlar.*” ayetini sıfat olarak değerlendirmiştir. Sübkî ayetin muhtemel diğer yorumlarına dikkat çekerek ilgili ifadenin sınırsızlık anlamına

⁶⁵² İbn Teymiyye, *Fenâi’l-Cenneti ve’n-Nâr*, 62.

⁶⁵³ Çoğunluğun görüşüne göre cem‘-i killet 3-10 arasındaki, cem‘-i kesret ise 11’den sonraki çoğulları ifade etmektedir. Bkz. İbrahim Güngör, “Arapçada Çoğulun Sayısal Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Nûsha* 17/45 (31 Aralık 2017), 80.

⁶⁵⁴ Sübkî, “el-İ‘tibâr bi-Bekâi’l-Cenneti ve’n-Nâr”, 201.

⁶⁵⁵ Sübkî, Şafiilerin kullandığı mütekellimin metodundaki çıkarımlardan *mantûkun delâleti* ve *mefhûmun delâleti* üzerinden konuyu ele almaktadır. Fıkıh usulündeki bu iki delalet türü için bkz. Ali Bardakoğlu, “Delâlet: Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1994), 9/121-122; Sadrettin Buğda, *Beyân Fıkıh Usûlü İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2022), 135.

⁶⁵⁶ Bkz. Sübkî, “el-İ‘tibâr bi-Bekâi’l-Cenneti ve’n-Nâr”, 201.

⁶⁵⁷ İbn Teymiyye, *Fenâi’l-Cenneti ve’n-Nâr*, 63; Sübkî, “el-İ‘tibâr bi-Bekâi’l-Cenneti ve’n-Nâr”, 201.

gelebileceğini ayrıca mevzubahis ayetin “*Bundan sonra yalnızca azabınızı arttıracaktır.*” ayetiyle nesh edildiğine dair bir görüş olduğunu ifade eder. O, gelecekle ilgili bu tür haberler hakkındaki neshi ise son derece makul bulur. Netice itibariyle Sübkî çoğunluğun *ahkâb* kelimesini sonsuz azap şeklinde anladığını ifade eder. Ona göre tekili çağ ve dönem anlamına gelen *ahkâb* kelimesinin çoğul olarak kullanılması biten her çağı (dönemi), yeni bir çağın takip edeceği anlamına gelir.⁶⁵⁸

Cehennemın sonsuzluğu tartışmalarında gündeme gelen bir diğer kavram “uzun zaman” ve “devamlılık” anlamlarına gelen *Huld* (*hulûd*)⁶⁵⁹ terimidir. İbn Teymiyye, Hasan-ı Basrî’nin cehennemliklerin orada kalış süresini *hulûd* ile izah etmesini “Cehennem var olduğu sürece oradan çıkmayacaklardır.” şeklinde yorumlar. Sübkî, İbn Teymiyye’nin *hulûd* yorumunu, “Falanca kişi şu fani yurttan sonsuza kadar kalacaktır.” şeklindeki kullanıma benzeterek reddeder. Sübkî’ye göre *hulûd* kelimesinin hakiki manası pekiştirme ve kuvvetlendirme olup bir yerde uzun süre kalmak şeklinde mecazi kullanımı da vardır. Fakat Sübkî, “yok olma zamanına kadar bir mekânda sonsuza kadar kalmak” şeklindeki bir kullanımın Arapça’da mevcut olmadığını ifade eder.⁶⁶⁰

İbn Teymiyye, günahkâr müminlerin cehennemden çıkarılıp cennete sokulacaklarına dair hadisleri referans alarak *ahkâb* ayetinin günahkâr müminlerle ilişkili olmadığını, sonraki ayetlerden anlaşılabileceği üzere muhatabın kâfirler olduğunu savunur.⁶⁶¹ Sübkî ise ilgili ayetin günahkâr müminleri değil kâfirler ve onlara tabi olanları kapsadığını vurgular.⁶⁶²

Sübkî cehennemın fena bulacağı fikrini savunmanın birçok probleme yol açtığı kanaatindedir. Cehennem son bulduktan sonra cehennemliklerin akıbetinin ne olacağı, bunların başında gelmektedir. Ona göre İbn Teymiyye bu konuyu müphem bırakmakta ve bu sorunun çözümü noktasında, ayetlerle şefaât hadislerini sıralamak dışında açık bir ifade kullanmamaktadır.⁶⁶³

3.2. Allah’ın İradesinde İstisna

İbn Teymiyye Hûd Suresi’nde cennet ve cehennem ehli için ayrı ayrı zikredilen “*Allah’ın dilediği müstesna... orada ebedî kalacaklardır.*”⁶⁶⁴ ayeti ve bununla ilgili

⁶⁵⁸ Sübkî, “el-İ’tibâr bi-Bekâi’l-Cenneti ve’n-Nâr”, 202. Karşılaştırmak için bkz. İbn Teymiyye, *Fenâi’l-Cenneti ve’n-Nâr*, 63-65.

⁶⁵⁹ Bekir Topaloğlu, “Huld”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1998), 18/324; Cahit Karaalp, *Bir Tefsir Problemi Olarak Cehennemın Ebediliği Sorunu* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2007), 35, 64-65, 97-99.

⁶⁶⁰ Sübkî, “el-İ’tibâr bi-Bekâi’l-Cenneti ve’n-Nâr”, 202.

⁶⁶¹ İbn Teymiyye, *Fenâi’l-Cenneti ve’n-Nâr*, 61-62.

⁶⁶² Sübkî, “el-İ’tibâr bi-Bekâi’l-Cenneti ve’n-Nâr”, 202-203.

⁶⁶³ Sübkî, “el-İ’tibâr bi-Bekâi’l-Cenneti ve’n-Nâr”, 205-206.

⁶⁶⁴ Hûd, 11/107-108.

hadislere dayanarak Allah'ın kudretiyle istisnada bulunabileceğini savunur. O, bu ayetlerde cennet ehlinin orada *kesintisiz* (عطاء غير مجذوذ) kalacağının beyan edildiğini fakat cehennemlikler hakkında böylesi bir kaydın bulunmadığını ve ayetin “Şüphesiz rabbın istediğini yapandır.”⁶⁶⁵ yargısıyla bittiğine dikkat çeker. İbn Teymiyye, bu ayetlerde Allah'ın istek ve kudretiyle cehennem hakkında farklı bir tasarrufta (istisnada) bulunabileceğini ima eder. Ayrıca ceza ayetlerinin tamamının Allah'ın iradesi ve dilemesiyle kayıtlandığına dikkat çeker.⁶⁶⁶

Sübkî, Hûd Suresindeki istisnanın hem cennet hem de cehennem için zikredildiğini ve de insanların bu konu hakkında çok şey söylediklerini belirtir. Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) eserinde bu mesele hakkında yirmi yedi görüşe yer verdiğini ancak bunların hiçbirinde kâfirlerin cehennemden çıkarılacağına dair bir malumat bulunmadığını söyler. Sübkî'ye göre ilgili eserde cehennemle ilgili istisna, ehlinin oraya girmeden önceki dönem veya oradayken zemheride kalacakları süreyle izah edilmektedir. Ona göre cennetle ilgili olan istisna, Allah dışında kimsenin bilemeyeceği, rızasına uygun ve cennetten daha yüce bir nimet olarak anlaşılabilmesi gibi, cennetliklerin oradan çıkmayacaklarına dair, tekit ifadesi de olabilir. Arap dili açısından da ilgili ayetleri irdeleyen Sübkî, *illâ*'nın (إلا) istisna dışında, tekit için *vâv* (و) yerine; Kûfe ehlinin kullanımına uygun olarak *dışında* (سوى) anlamında veya tekit için kullanılmış olabileceği üzerinde durarak bunlara dair örnekler verir. O, son olarak ayetteki istisnanın asi müminleri kapsadığını ve cennete dair “kesintisiz nimet” kaydının bu yorumu desteklediğini ifade eder.⁶⁶⁷

İbn Teymiyye cehennemle ilgili ayetin sonunda Allah'ın iradesine yapılan vurgudan hareketle bu vaîdin değişebileceği sonucuna ulaşırken Sübkî, aksi yönde bir çıkarımda bulunmaktadır. Ona göre vaîd azabın kesintiye uğramasına değil de devamlılığına ve artışına delalet eder. Allah'ın dilemesi hariç yer ve gökler var olduğu sürece azabın da devam edeceğini bildiren ayet zahiren, zamanla ilgili bir istisnaya delalet ediyor olsa da mekâna delalet etmesi de muhtemeldir. Sübkî'ye göre bu mekânsa günahkâr müminlerin yer aldığı cehennemin en üst tabakasıdır. Bu durumda Allah'ın cehennem tabakalarında mekanla ilgili dilediği gibi tasarrufta bulunacağı anlaşılır.⁶⁶⁸

İbn Teymiyye'nin Ebû Nadre (ö. 108/726), Ebû Saîd el-Hudrî, Katâde (ö. 117/735), Taberânî, Süddî (ö. 127/745), Hasan-ı Basrî, Ahmed b. Hanbel, Abdullah b. Mes'ûd, ve Şa'bî'ye dayandırdığı hadisleri de tek tek ele alan Sübkî, bu rivayetlerin

⁶⁶⁵ Hûd. 11/107.

⁶⁶⁶ İbn Teymiyye, *Fenâi'l-Cenneti ve'n-Nâr*, 66-68.

⁶⁶⁷ Sübkî, “el-İ'tibâr bi-Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr”, 203.

⁶⁶⁸ Sübkî, “el-İ'tibâr bi-Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr”, 203.

cehennemden çıkacağına delil oluşturmayacağını söyler. Ona göre bu hadislerin çoğunluğu günahkâr Müslümanların cehennemden çıkacağına delil olabilir. Ayrıca Sübkî, bu rivayetlerden bazılarının nispetini sorunlu bulurken bir kısmı ise zayıf olarak niteler.⁶⁶⁹

3.3. Allah'ın Rahmeti ve Hikmeti

Allah'ın gazabı ve bağışlayıcılığını konu alan ayetler arasında ayırım yapan İbn Teymiyye'ye göre nimetlendirme, Allah'ın zatı gereği zorunlu olan isimlerini gerekli kıldığı için, Allah'ın zatının devamı bu tür isim ve sıfatları üzerinden anlam kazanır. Fakat azap etme, Allah'ın mahlukatı üzerinde gerçekleşmektedir. Mahlukat da dünya gibi sonlu olup, hikmet gereği başka varlıklarla ilişkili olarak yaratılmıştır.⁶⁷⁰

İbn Teymiyye'nin bu ayırımına itiraz eden Sübkî, Allah'ın gazabını ifade eden isimleri zikrederek bunların devamını, Allah'ın zatı ve esmasının devamıyla ilişkilendirir ve şu çıkarımda bulunur: “Bu isim ve sıfatlar kendileriyle ilişkili olan fiillerin sürekliliğini gerektiriyorsa, bu durum Alemin kadim olması sonucunu doğurur. Şayet gerektirmiyorsa, cennetin de devamlı olmaması gerekir. Bu adamın söyledikleri bu ikisinden birini zorunlu kılar ve bunların ikisi de batıldır.”⁶⁷¹

Allah'ın rahmetinin gazabını geçtiğine dair hadislerle merhameti ilke edindiği ayetinden yola çıkan İbn Teymiyye, Allah'ın sonsuz azabının, ayet ve hadislerdeki mutlak ve genel ifadelerle ortaya konan merhamet ilkesiyle bağdaşmadığını ileri sürer.⁶⁷² Buna karşı Sübkî ahiretin, Allah'ın kudretine delalet eden birbirinden bağımsız rahmet ve azap yurdundan oluştuğunu, dünyada ise bu ikisinin de iç içe geçtiğini savunur. Ona göre İbn Teymiyye, cehennemliklere uygulanacak azabın mutlak anlamda rahmeti ortadan kaldıracığını ileri sürüyorsa bu doğru olamaz çünkü rahmet, mükemmel haliyle cennette tahakkuk edecektir. Eğer cehennemlikler için onun tahakkuk etmeyeceğini ileri sürüyorsa sorun yoktur. Zaten Allah, rahmetini kendisinden sakınanlara tahsis ettiğini beyan etmektedir.⁶⁷³

Allah'ın engin rahmetiyle hikmetli olduğunu vurgulayan İbn Teymiyye, mahlûkatın varlığını Allah'ın hikmetiyle izah etmenin makul oluşunu şöyle izah eder:

“Allah'ın eziyet edene azap etmeyi takdir etmesi hikmete aykırı olmadığı gibi, dünyada bazı suçları işleyenlere şer'î cezaların uygulanması ve insanların musibetlerle karşılaşmasında büyük hikmetler vardır. İnsanlar bu yolla günahlardan arındırılır ve nefisler tezkiye edilir. Böylece gelecekteki birçok sıkıntıya engel olunmuş olur ki bunda,

⁶⁶⁹ Sübkî, “el-İ'tibâr bi-Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr”, 203-205.

⁶⁷⁰ İbn Teymiyye, *Fenâi'l-Cenneti ve'n-Nâr*, 81.

⁶⁷¹ Sübkî, “el-İ'tibâr bi-Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr”, 206.

⁶⁷² İbn Teymiyye, *Fenâi'l-Cenneti ve'n-Nâr*, 82; Sübkî, “el-İ'tibâr bi-Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr”, 206.

⁶⁷³ Sübkî, “el-İ'tibâr bi-Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr”, 206.

büyük bir ibret vardır. Cennet temiz olup oraya da temiz olanlar gireceğinden önceki sürede çekilen eziyetler Allah'ın hikmetine uygun düşer.

Kötü ve zalim olanlar, ölümden sonra tekrar dünyaya gönderilmeleri durumunda kötü fiilleri işlemeye devam edeceklerinden yalan, zulüm ve kötülükle anılmayan cennet yurduna konmaları doğru olmaz. Böylelerinin bir süre ateş azabını gördükten sonra kötülüklerden arınmaları akla ve hikmete uygundur. Çünkü benzeri bir arınma dünyada çekilen sıkıntılar yoluyla da gerçekleşebilmektedir. Fakat hem dünyada hem de ahirette şer kaynağı olan nefislerin azap içerisinde kalması gerekeceğinden bunların yaratılışının, hikmet ve rahmet ilkesiyle çelişmesi kaçınılmazdır.”⁶⁷⁴

İbn Teymiyye, eserinin sonunda cennetin sonsuz olacağına dair delilleri zikredip sözlerine şöyle son vermektedir.

“Sahih hadiste haber verildiği üzere cennet ve cehennem ehli ölmeyecektir. Herkes bulunduğu yerde hâlid/ölümsüz kalacaktır. Ölmeyeceklerine göre içinde kalacakları bir yurt olmalıdır. Cennete girdikten sonra azap görmeleri imkânsız olduğundan sadece nimet yurdu kalıcı olacaktır. Hayatta olan, lezzet veya acı olmadan yaşayamaz. Acı çekmek son bulunca daimi nimet kararlaştırılır/zorunlu olur.”⁶⁷⁵

Sübkî, bu ifadelerinden hareketle İbn Teymiyye'nin, küfür ehlinin daimî lezzetlerle buluşacak şekilde bir dönüşüm geçireceğini savunduğunu ileri sürer. İbn Teymiyye'nin ifadelerinden böylesi bir sonucu çıkarmak zordur. Çünkü İbn Teymiyye cennetin sonsuzluğu bağlamında bu cümleleri sarf etmektedir. Bu ifadelerden cehennemin sonsuz olamayacağına dair bir çıkarımda bulunmak mümkün olsa da, cehennemliklerin ebedi nimetlere nail olacak bir dönüşüm geçirecekleri çıkarılamaz. Ancak Sübkî İbn Teymiyye'yi hiçbir Müslümanın, hatta Hristiyan, Yahudi, Müşrik ve filozofun söylemediği bir şeyi söylemekle itham etmekte ve bunun İslam'dan çıkmayı gerektirdiğini savunmaktadır.⁶⁷⁶

Cehennem ehlinin, Allah'ın rahmetinden ümidini kestiğini hatırlatan Sübkî, konuyla ilgili ayet ve hadislerin kafirlerin ümitsizliğine ve sürekli azap göreceklerine işaret ettiğini belirtir. Ona göre, cehennem ehlinin nimet ve lezzetlerle buluşacağını iddia etmek, büyük bir umut ifadesi olup ölümden çok daha hayırlı olduğundan ümitsizlik hali ortadan kalkmış olur. Bu durumu ayet ve hadislere aykırı gören Sübkî'ye göre, yaratılmışların sonsuz bir azap görmesini Allah'ın hikmetine aykırı görmek cehalettir, bu görüşü Eş'arî'ye nispet etmek ise iftiradan ibarettir.⁶⁷⁷

⁶⁷⁴ İbn Teymiyye, *Fenâi'l-Cenneti ve'n-Nâr*, 82-83. İbn Teymiyye'ye göre Cehm b. Safvân, Allah'ın merhamet ve hikmetiyle mahlûkatına sonsuz bir şekilde azap etmesini uygun görmediğinden Allah'ın “merhametlilerin en merhametlisi” oluşunu inkâr ederek “dilediğini yapan” özelliğini ön plana çıkarmıştır. Eş'arî ve daha başkaları da onun izinden giderek Allah'ı ilim, kudret ve iradeyle nitelmiş; Allah'ın hâkim oluşunu âlim, kadir ve müeyyid şeklinde tefsir ederek “hikmet” prensibini göz ardı etmiştir. Aksini savunan Mutezile ise batıl bir düşüncüyü sahiplenmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Fenâi'l-Cenneti ve'n-Nâr*, 83.

⁶⁷⁵ İbn Teymiyye, *Fenâi'l-Cenneti ve'n-Nâr*, 87.

⁶⁷⁶ Sübkî, “el-İ'tibâr bi-Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr”, 207.

⁶⁷⁷ Sübkî, “el-İ'tibâr bi-Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr”, 207.

Sübkî'ye göre yaratılmışlar içerisinde salih ve sapkın iki kategorinin bulunmasında iman edenler için, Allah'ın kudretine dair büyük ibretler vardır. Allah'ın bütün mahlukatı itaatkâr kılmaya güç yetirdiği halde bunu irade etmediğine dikkat çeken Sübkî'ye göre, mümin ve kafirlerin nimet ve azaptan birisiyle karşılaşması makul olandır. O, sadece dünyada nimetle küfrün bir arada bulunduğunu, ahirette ise sonsuz nimet ve elem verici azaptan sadece birinin olacağını belirtir.⁶⁷⁸ Netice itibariyle Sübkî'nin cehennemin sonsuzluğunu, Allah'ın hikmetine daha layık gördüğü anlaşılmaktadır.

Reddiye müelliflerinden İhmîmî, bu konuya temas etmekle yetinir. O, İbn Teymiyye'nin cehennemin fena bulacağı görüşünde olduğunu ilim ehline bilindiğini belirtir.⁶⁷⁹ Onun bu ifadesinden konunun toplumsal zeminde gündeme getirilmediği anlaşılmaktadır. İhmîmî, bu konuya Kur'an ayetlerinin hadislerle tahsis ve ahad haberin bilgi değeri üzerinden yaklaştığını söyleyebiliriz. O, ahad haberin itikatta delil olarak kullanılabilmesinin şartlarına dikkatleri çekerek kitap, sünneti icmâ ve akli delile uygun olmayan ahad haberlerin kullanılmasını doğru bulmaz. Ona göre ahad haberlerle ilgili soru sorulduğunda, Allah'ın yasakladığı zanna uymama prensibine uyarak tevakkuf etmek en doğrusudur.⁶⁸⁰ Ahad haberle ilgili bu izahattan sonra İhmîmî, Allah'ın zatı dışında her şeyin helak olacağını belirten ayeti⁶⁸¹ zikrederek helakin umumiliğine dikkatleri çeker. Buna karşı cennet, cehennem, peygamberlerin bedenleri ve şühedanın ruhları gibi unsurların ayetin umumu içerisinde değerlendirilemeyeceği ve hadislerle tahsis edildiği yönündeki itiraza karşı ayetin ilgili hadislerle tahsis edildiğine dair kesin bir delilin bulunmadığını ima eder.⁶⁸²

Sübkî ile İhmîmî'nin ikinci kuşak öğrencisi olan Takıyyüddin el-Hısnî (ö. 829/1426) cehennemin fena bulacağı görüşü dolayısıyla İbn Teymiyye'nin haklı olarak eleştirildiğini, Allah ve resulünün bu konudaki beyanın açık olduğunu belirtir. Cehennemde inkarcıların azabı daha iyi tatmaları için derilerinin değiştirileceği ayetini⁶⁸³ zikrederek ayetin sonunda geçen Allah'ın *azîz* ve *hakîm* isimleri üzerinde durur. Ona göre Allah, *azîz* isminin gereği olarak intikam almada şiddetli olup *hakîm* isminin gereği olarak düşmanlarına kesintisiz azap edecek, dostlarına ise kesintisiz ikramda bulunacaktır. İnsan akli bu iki ismin hakikatini ve künhünü kavramada daha

⁶⁷⁸ Sübkî, "el-İ'tibâr bi-Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr", 207-208.

⁶⁷⁹ Risaledeki ilgili kısımlar silindiği ve de okunaklı olmadığı için *cehennemin ebediliği* ifadesi, muhakkik Said Fûde, tarafından takdir edilmiştir. Bkz. İhmîmî, *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 52-53.

⁶⁸⁰ İhmîmî, *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 95.

⁶⁸¹ Kasas, 28/88.

⁶⁸² İhmîmî, *Risâle fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*, 95-96.

⁶⁸³ Nisâ Sûresi, 4/56.

ileri gidemez. Cehennem azabı hakkındaki ayetleri zikrettikten sonra, müminlerin cehennemden çıkarılacaklarına dair çokça hadis bulunduğunu ifade eden Hısnî, cehennemin fena bulacağına dair hiçbir hadisin bulunmadığını kaydeder.⁶⁸⁴ O, kafirin ısrarla ve küfür kastıyla hareket ettiği, sonsuza kadar yaşasa bile bu inancından vazgeçmeyeceği gerekçesiyle kesintisiz bir azap göreceğini; mümininse sonsuza kadar yaşasa bile aynı azim ve kararlılıkla tevhid inancından sapmayacağı için sonsuz cennetle mükafatlandırılacağını belirtir.⁶⁸⁵ Yahudilerin belirli günler haricinde azap görmeyecekleri inancını benimsediklerini hatırlatan Hısnî, cehennemin son bulacağına dair kanaatin de bu düşüncenin ürünü olduğunu belirterek, İbn Teymiyye'yi onların izinden gitmekle itham eder.⁶⁸⁶

İbn Teymiyye'nin *er-Red 'alâ men Kâle bi Fenâi'l-Cenneti ve'n-Nâr ve Beyânü'l-Akvâl fî Zâlik* adlı eserinde, cehennemin sonsuzluğu konusunda Ehl-i sünnet'teki hakim görüşün aksine, onun sonluluğundan yana tavır koyduğunu görmekteyiz. Diğer eserlerinde aksi yöndeki ifadelerine dayanarak onun bu fikri benimsemediğini savunanlar olmuştur. Fakat İbn Teymiyye'nin aksi yöndeki ifadelerinin çoğu, cennet ve cehennemin birlikte fena bulacağını ileri sürenlere yönelik bir itirazdır. İbn Teymiyye, bahse konu olan risalesinde yaptığı üçlü tasnifle bu görüşü benimseyen Cehm b. Safvân ve Ebü'l-Hüzeyl'i mahkum etmekte ve üçüncü bir seçenek olarak cennetin sonsuz olduğunu, cehenneminse sonlu olabileceğine dair delilleri sahiplenmektedir. O, bu görüşü sahabe ve tabîinden birçok kişiye nispet ederek icmâ fikrine itiraz etmektedir. Sübkî, İbn Teymiyye'nin bu fikri selefe nispet etmesini reddetmekte ve cennetle cehennemin birlikte sonsuz olduğunda icmâ olduğunu ileri sürmektedir. İbn Teymiyye, bu konuda ayet ve hadisleri yorumlayarak, Allah'ın rahmeti ve hikmetine dair akli çözümlemelerle görüşünü desteklemektedir. Sübkî başta olmak üzere bu konuya değinen İhmîmî ve Hısnî ise bu yorumlara itiraz ederek Allah'ın hikmetinin cehennemin sonsuzluğunu gerektirdiğini ve İbn Teymiyye'nin dayandığı hadislerin ya problemli olduğuna ya da yanlış yorumlandığına dikkat çekmektedir.

⁶⁸⁴ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 331-333, 338.

⁶⁸⁵ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 339.

⁶⁸⁶ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 339-340.

III. BÖLÜM

ŞÂFİİ EŞARİLERİN İBN TEYMIYYE'YE TASAVVUF VE FIKHA İLİŞKİN ELEŞTİRİLERİ

1. Tasavvuf

Ölüm ve sonrasına dair inanç ve uygulamalar, farklı ilim dallarına konu olmuştur. Miras, evlilik bağının sona ermesi, borçların ödenmesi vb. konular doğrudan fıkhnın konusuyken kabir ziyareti; akait, fıkhn, tasavvuf ve kültür alanları ile bağlantısı olan bir konudur. Ayrıca kabir ziyaretiyle doğrudan ilişkili olan tevessül ve istigâse tartışması da oldukça geniş ve çok boyutludur.

İbn Teymiyye, kabir ziyaretinin amacı ve ziyaret esnasındaki uygulamalara yönelik *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-İstincâd bi'l-Makbûr* adlı risaleyi kaleme almıştır. O, bu risalesinde verdiği fetvada, hastalanan birinin şifa bulmak maksadıyla kabir ziyareti yapmasının, kabre yüzünü gözünü sürerek kabirdekinin makamından yardım istemesinin hükmünü açıklamıştır. İbn Teymiyye, ölüden yardım istemeye şiddetle itiraz etmiş, kabir ziyaretinin meşru şeklini izah ederken konunun fıkhi boyutunu analiz etmiştir. Allah dışındaki varlıklardan yardım istemenin şirke yol açacağını; tevessül, kutup ve gavs gibi tasavvufi terimlerin inançla ilişkili olduklarını ortaya koymuştur.⁶⁸⁷

1.1. Kabir Ziyareti

İbn Teymiyye *Ziyâretü'l-Kubûr, İktizâü's-Sırâtı'l-Müstakîm li-Muhâlefeti Ashâbi'l-Cahîm* eserleri başta olmak üzere birçok çalışmasında ziyaret meselesini çeşitli yönleriyle ele almıştır. Ancak yıllar sonra bu fikirlerinden dolayı o ve taraftarları birçok baskıya maruz kalmıştır. Hz. Peygamber ve salih zatların kabrini ziyaret için yolculuğa çıkılamayacağını on yedi yıl önceki fetvasında savunan İbn Teymiyye, 726/1326 yılında bu fetvası nedeniyle yargılanmıştır.⁶⁸⁸ İbn Teymiyye, konunun yeniden tartışmalı bir şekilde gündeme getirilmesi üzerine Sultan Nâsır b. Kalavun (ö. 741/1341) ve ileri

⁶⁸⁷ Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-İstincâd bi'l-Makbûr* (Riyad: er-Riâsetü'l-Âmme li-İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmîyye ve'l-İftâ ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1413).

⁶⁸⁸ İbn Teymiyye'nin öğrencilerinden İbn Abdülhâdî yaşananlar hakkında şunları söylemektedir:

“726/1326 yılında peygamberler ve salih zatların kabrini ziyaret maksadıyla yolculuğa çıkılması konusu gündeme getirildi. İbn Teymiyye'nin yıllar öncesinde konu hakkında iki farklı görüşü delilleriyle birlikte ele aldığı eseri ortaya atılarak İbn Teymiyye itham edildi. Konu hakkında çok şey ortaya atıldı, İbn Teymiyye'nin sözleri tahrif edilerek başka mecralara çekildi, kendisine çirkin saldırılarda bulunuldu ve tutuşturulan fitne ateşi her yeri sardı. Mısır ve Şam bölgesinde İbn Teymiyye ismi etrafında bir korku havası oluştu ve taraftarları sindirilerek baskı altına alındı. Kendisi ise rabbine tevekkül etmiş bir halde, cesaretle duruşunu koruyordu. Şam'da toplanan bir grup sürgün, sesinin kesilmesi, kınama ve hapis cezası gibi yaptırımları dile getirirken Mısır'da başka bir grup sultana gelerek öldürülmesini talep etti ancak sultan bunu reddetti.” Bkz. İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdû'd-Dürriyye*, 258-259.

gelenlerin konuya dair sorularına cevaben *el-Cevâbül-Bâhir fî Züvvâri'l-Mekâbir* adlı eserini kaleme almıştır. Eserin müstensihisi de on yedi yıl öncesindeki fetvasına binaen *el-Cevâbül-Bâhir*'in kaleme alındığını not düşmektedir.⁶⁸⁹

İbn Kesîr (ö. 774/1373), İbn Teymiyye'nin kabir ziyareti yapmayı mendup görmekte birlikte onun için sefere çıkmaya itiraz ettiğini, muhaliflerin ise konuyu çarpıtıp kabir ziyaretine karşı çıktığını ileri sürerek onu hapse attırdığını ifade etmektedir.⁶⁹⁰ İbn Teymiyye hapisteyken bu konuda Mâlikî kâdîlkudâtı Takıyyüddin el-İhnâî (ö. 750/1349)'yi⁶⁹¹ eleştiren *el-İhnâiyye* adlı eserini kaleme almış ve onu cehaletle itham etmiştir.⁶⁹² Bunun üzerine İhnâî, onu yönetime şikâyet etmiştir. 728/1328'de İbn Teymiyye'nin kalem, kâğıt ve mürekkebi elinden alınarak eser yazması engellenmiştir. Bu durumdan çok müteessir olan İbn Teymiyye hadiseden birkaç ay sonra vefat etmiştir.⁶⁹³

İbn Teymiyye'nin kabir ziyaretine dair yazdığı risalenin Şam dışında da gündeme geldiği ve Bağdat ulemasının mektuplarıyla İbn Teymiyye'ye destek verdiği görülmektedir. Bunlar arasında yalnız Hanbelilerin değil Malikî ve Şafiîlerin de bulunması İbn Teymiyye'nin bu konuda diğer mezhep mensuplarını da etkilediğini göstermektedir.⁶⁹⁴

İbn Abdülhâdî, 726/1326'daki olaylarda İbn Teymiyye ve taraftarlarına uygulanan baskıya dair şunları kaydetmektedir:

“6 Şaban 726 yılında sultan tarafından İbn Teymiyye'nin hapsedilmesi yazısı gelince İbn Teymiyye, bunu beklediğini ve bunda bir hayır bulunduğunu belirterek Şam Kalesi'ne hapsedildi. Kaldığı oda, içinde suyun aktığı güzel bir mekândı. Sultanın izniyle kardeşi Zeyenüddin'in hizmet maksadıyla yanında kalmasına müsaade edildi. 10 Şaban Cuma günü İbn Teymiyye'nin fetva vermesini yasaklayan sultan fermanı, Şam Camii'nde okundu. Şaban'ın ortasına gelince saltanat naibinin emri ile Şafiî kadısı, İbn Teymiyye'nin ashabından bazılarını hapisle cezalandırdı ve nâib gerekenin yapılması konusunda kadıya yetki verdi. Bunun üzerine İbn Teymiyye'yi destekleyenlerden kimisine eziyet edildi, kimisi saklandı, kimisi azarlanıp sorgulandıktan sonra serbest

⁶⁸⁹ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *el-Cevâbül-Bâhir fî Züvvâri'l-Mekâbir*, thk. İbrâhim b. Hâlid b. İsmâ el-Muhlîf (Riyad: Mektebetü Dârü'l-Minhâc, 1432), 161.

⁶⁹⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 14: 123-124. Ayrıca bkz. İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdû'd-Dürriyye*, 268-269.

⁶⁹¹ Sultan Kalavun'la iyi ilişkiler kuran Takıyyüddin el-İhnâî 32 yıl boyunca kâdîlkudâtlık görevini yürütmüştür. Bkz. Yalçın, “İhnâî Örneği”, 587.

⁶⁹² İbn Teymiyye, Mâlikî kadısı İhnâî'nin kendisine reddiye olarak yazdığı risaleye cevaben kaleme aldığı *el-İhnâiyye* adlı hacimli eserinde, hac ve umre yapmak veya üç mescitten birini ziyaret etmek niyetiyle çıkılan yolculukta Hz. Muhammed'in kabrini ziyarette beis görmediğini vurgulamaktadır. O, kabir ziyareti yapmak maksadıyla sefere çıkmaya itiraz ettiğini ve bunun ibadet maksadıyla yapılan yolculuklarla karıştırılmaması gerektiğini savunmaktadır. Bkz. İbn Teymiyye, *el-İhnâiyye*, 101-102.

⁶⁹³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 14: 134, 135; Ferhat Koca, “İbn Teymiyye, Takıyyüddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1999), 20/393.

⁶⁹⁴ Mektuplar için bkz. İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdû'd-Dürriyye*, 269-284.

birakıldı. Fakat İbn Kayyim el-Cevziyye [ö. 751/1350] tutuklanarak kaleye hapsedildi ve böylece olaylar yatışmış oldu.”⁶⁹⁵

Hısnî, peygamber kabirlerini ziyaret için sefere çıkmayı haram görüp böylesi bir yolculukta namazın kısaltılamayacağına yönelik fetvasından dolayı İbn Teymiyye’nin Mısır’dan gelen karar uyarınca hapsedildiğini kaydettikten sonra öğrencilerinden İbn Kayyim el-Cevziyye ile İbn Kesîr’in aynı fikri savunduğunu belirterek taraftarlarının da cezayı hak ettiği imasında bulunmaktadır.⁶⁹⁶

İbn Abdülhâdî, İbn Teymiyye’nin *İktizâû's-Sırâti'l-Müstakîm li-Muhâlefeti Ashâbi'l-Cahîm* adlı eserinde kabir ziyareti hakkında etraflıca değerlendirmede bulunduğunu ve kabir ziyaretine karşı olmadığını belirtmektedir. O, hocasının görüşünü aktararak muhaliflerin ithamlarına cevap vermektedir. İbn Abdülhâdî, kabir ziyareti için çıkılan yolculukta namazın kısaltılıp kısaltılamayacağı hususunda İbn Teymiyye’nin yer verdiği iki görüşü aktarmaktadır. Birincisi meşru olmayan bir yolculukta namazları kısaltmanın caiz olmadığını savunan Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel, İbn Batta (ö. 387/997), İbn Akîl (ö. 513/1119) ile mütekaddimîn ulemadan birçoğunun savunduğu görüştür. İkinci görüş ise Ebû Hanîfe ile Gazzâlî (ö. 505/1111), İbn Abdûs el-Harrânî (ö. 559/1163-64) ve Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223) başta olmak üzere bazı müteahhirin Şâfiî ve Hanbelî ulema tarafından savunulmuştur. Bunlara göre, yasaklanmış bir seferde namazlar kısaltılabilir. Bunlar söz konusu görüşlerini, Hz. Peygamber’in “Kabirleri ziyaret edin.”⁶⁹⁷ hadisinin umumuna dayandırmışlardır.⁶⁹⁸

İbn Teymiyye, hadisten anlamayan kimilerinin bazı rivayetlere dayanarak Peygamber’in kabrini ziyaret maksadıyla yapılan yolculuğu meşru gördüğünü belirtmektedir. Dârekutnî’nin (ö. 385/995) rivayet ettiği “Ölümünden sonra beni ziyaret eden, hayattayken beni ziyaret etmiş gibidir.” hadisinin delil değeri taşımadığını ileri süren İbn Teymiyye’ye göre kimilerinin hadis olarak zikrettiği “Hac yapıp da beni ziyaret etmeyen, bana eziyet etmiş olur” ve “Bir yıl içerisinde beni ve babam İbrahim’i ziyaret edene Allah tarafından cenneti garanti ederim” haberlerini hiçbir alim rivayet etmemiş ve delil olarak da kullanmamıştır. Ona göre, Ebû Muhammed el-Makdisî kabir ziyaretine cevaz verirken Peygamberimiz’in Kubâ Mescidi’ni ziyaret edişine istinat etmekte ve “*Sefere çıkılmaz/لا تشد الرحال*” hadisindeki nefyin diğer mescitleri ziyaret

⁶⁹⁵ İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdû'd-Dürriyye*, 259-260.

⁶⁹⁶ Hısnî, *Def'u Şübeḥ*, 532.

⁶⁹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût - vd. (Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Alemîyye, 2009), “Cenâiz”, 47 (no: 1569).

⁶⁹⁸ İbn Teymiyye, *el-Ihnâiyye*, 136-137; İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdû'd-Dürriyye*, 261-262.

noktasında kesin bir yasak belirtmediğini ancak böylesi bir ziyaretin hoş karşılanmayacağını ifade etmektedir.⁶⁹⁹

Kabir ziyareti için sefere çıkmayı caiz görmeyenlerin *Sahîhayn*’da yer alan “Ancak üç mescide (ibadet maksadı ile) gitmek üzere yolculuğa çıkılabilir: Benim şu mescidim (Mescid-i Nebevi), Mescid-i Haram ve Mescid-i Aksa.” hadisine dayandığını belirten İbn Teymiyye’ye göre bu hadisin sıhhati ve uygulaması hakkında imamlar ittifak etmiş ve mescitte namaz kılmak, orayı görmek veya orada itikafa girmeye nezredenin adağını sadece mezkûr üç mescitte yerine getirebileceğini savunmuşlardır. Bu görüş İmam Mâlik, bir kavline göre Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel’e aittir. Ebû Hanîfe ise adağın adak türünden başka bir şeyle eda edilebileceğinden hareketle üç mescit dışındaki farklı bir mescitte ifa edilebileceği görüşündedir.⁷⁰⁰

İbn Teymiyye meşru her sözün yerine getirilmesi gerektiğini benimseyen cumhurun, Hz. Aişe’den aktarılan “Allah’a itaat etme hususunda adakta bulunan gereğini yapsın, Allah’a isyan hususunda adakta bulunan da bundan sakınsın.” Buhârî rivayetine dayandığını belirtmektedir. Hadiste belirtilen üç mescide yapılacak ziyaret için yola çıkmak, İbn Teymiyye’ye göre meşrudur. Bunların haricindeki mescitlere ziyaret için adakta bulunulmuş olsa dahi sefer, caiz değildir. İbn Teymiyye, hadisteki üç mescit arasında yer almadığından âlimlerin Kubâ Mescidi’ni ziyaret için sefere çıkmayı doğru bulmadığını ifade etmektedir.⁷⁰¹ İbn Teymiyye’ye göre Kubâ Mescidi ziyareti, Medine’de ikamet edenler için müstehaptır. Çünkü böylesi bir ziyaret için yolculuk yapmaya gerek yoktur. Bu hususta Abdullah b. Batta’nın⁷⁰² *el-İbânetü’s-Sugrâ*’sını referans alan İbn Teymiyye, peygamber ve salih zatların kabirlerini ziyaret için yolculuğu, sahabe ve tabiînin yapmadığı, Hz. Muhammed’in tavsiye etmediği, Müslümanların önderlerinin onaylamadığı bir bidat olarak nitelemektedir. O, İbn Batta’dan bunu itikat olarak benimseyip yapan kişinin sünnete ve imamların icmâına aykırı hareket ettiğini nakletmektedir.⁷⁰³

⁶⁹⁹ İbn Teymiyye, *el-İhnâiyye*, 137-142; İbn Abdülhâdî, *el-’Ukûdû’d-Dürriyye*, 262.

⁷⁰⁰ İbn Abdülhâdî, *el-’Ukûdû’d-Dürriyye*, 263.

⁷⁰¹ Bu türden bir sefere cevaz veren Ebû Muhammed el-Makdisî gibi âlimler, Hz. Muhammed’in her cumartesi günü Kubâ Mescidi’ne yaya ve binekle gelişini dayanak olarak kullanmaktadır. Hadisler için Bkz. Buhârî, “Mescid-i Kubâ”, 1191, 1193, 1194; Müslim, “Fadlu Mescid-i Kubâ”, 515 (1399), 516 (1399), 517 (1399), 518 (1399), 519 (1399), 521 (1399).

⁷⁰² Hanbelî ulemeden fıkıh ve hadisçiliğiyle ön plana çıkan İbn Batta için bkz. Saffet Köse, “İbn Batta”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1999), 19/358-359; Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Batta: Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1999), 19/359-360.

⁷⁰³ İbn Teymiyye, *el-İhnâiyye*, 142-143; İbn Abdülhâdî, *el-’Ukûdû’d-Dürriyye*, 263-264.

İbn Teymiyye, kabir ziyareti için sefere çıkma konusunda Hanbelilerden İbn Batta ile İbn Kudâme el-Makdisî⁷⁰⁴ isimleri üzerinden iki farklı görüşe ve delillerine yer vermektedir. İbn Teymiyye, İbn Batta'nın görüşüne katılarak İbn Kudâme'nin kabir ziyareti maksadıyla yolculuğa çıkmaya cevaz veren görüşünün dayanaklarını çürütmeye çalışmaktadır. O, İbn Kudâme'nin Hz. Muhammed'in Kubâ Mescidi'ni ziyaret edişini dayanak olarak kullanımına itiraz etmekte ve Hz. Peygamber'in Medine'deyken gerçekleştirdiği bu ziyaretlerin sefer olarak değerlendiremeyeceğini belirtmektedir. İbn Teymiyye'ye göre kurbet (yakınlık), ibadet ve itaat olduğuna inanarak peygamberler ve salih zatların kabrini ziyaret için yolculuğa çıkan icmâa muhalefet etmiştir. Mübah bir gaye için sefere çıkmaksa caizdir. O, üç mescit hadisindeki “sefere çıkılmaz” ifadesinin nehyi içerdiğini, nehyin ise haramı gerektirdiği kanaatindedir.⁷⁰⁵

İbn Teymiyye, Nevevî'den üç mescit dışındaki yerler ve salih zatların kabirlerini ziyaret için yolculuğa çıkmanın hükmünde ihtilaf bulunduğunu nakletmekte fakat buna iltifat etmemektedir.⁷⁰⁶ O, salt kabir ziyareti için sefere çıkmayı mübah görenlerin mütekaddimîn ulemadan olduğunu ancak onların bu görüşünün dayanaktan yoksun ve “sefere çıkılmaz!” hadisine de aykırı olduğunu ifade etmektedir. İbn Teymiyye'ye göre kurbet ve ibadet maksadıyla yapılan bu tür yolculuklar caiz değildir.⁷⁰⁷

İbn Teymiyye'ye göre aksi yönde delil olarak kullanılan hadisler zayıf ve uydurmadır. Ona göre, güvenilir hadis kaynaklarının hiçbirisi bunlara yer vermediği gibi hadis imamları da bunlara istinat etmemiştir. O, bu konuyu en iyi bilen Medine ehlinin imamı İmam Mâlik'in “Peygamber'in kabrini ziyaret ettim.” ifadesini kerih gördüğünü belirtmektedir. İbn Teymiyye'ye göre, döneminin sünneti en iyi bilen âlimi olan Ahmed b. Hanbel'e bu konu sorulunca Ebû Hüreyre'den rivayet edilen “Müslüman bir kişi bana selam verdiğinde Allah bana ruhumu iade eder ve ben de onun selamına karşılık veririm.” hadisi dışında başka bir şey söylememiştir. İbn Teymiyye, birçok kaynakta yer alan “Kabrimi bayram yerine çevirmeyin, bana salat edin, nerede olursanız olun

⁷⁰⁴ İbn Teymiyye İbn Kudâme el-Makdisî'den birçok konuda etkilenmekle birlikte ikisi Tasavvuf konusunda farklı fikirlere sahiptirler. İbn Kudâme, Abdülkadir Geylânî'den tasavvuf hırkası giyerek yaşamı boyunca onun tasavvuf anlayışına bağlı kalmıştır. Bkz. Koca, “İbn Kudâme, Muvaffakuddin”, 20/139-142.

⁷⁰⁵ İbn Teymiyye, *el-İhnâiyye*, 142-144.

⁷⁰⁶ İbn Teymiyye, *el-İhnâiyye*, 407-408. Nevevî, baba Cüveynî'nin bu tür bir seferi haram gördüğünü; oğul Cüveynî ile muhakkik ulemanın böylesi bir yolculuğu kerih görmediğini aksine onun sevabının üç mescide yapılacak sefere kıyasen daha az olacağı görüşünü benimsediğini nakletmektedir. Bkz. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî (el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslim b. Haccâc)* (el-Matbaatü'l-Mısriyye bi'l-Ezher, 1929), 18/c. 9: 105-106. İbn Hacer, İbn Teymiyye'nin bu görüşünü son derece çirkin bulmakta ve konunun ihtilaflı olduğuna dikkat çekmektedir. Bkz. Şihâbüddin Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülazîz b. Abdillâh İbn Bâz (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1960), c. 3: 66.

⁷⁰⁷ İbn Teymiyye, *el-İhnâiyye*, 419, 425-426, 443, 460.

salatınız bana ulaşır/ulaştırılır.” hadisinin de bu konudaki ölçüyü ortaya koyduğu kanaatindedir.⁷⁰⁸

Sahîhayn’da yer alan Hz. Aîşe’nin rivayet ettiği kabirlerin mescit haline getirilmesini yasaklayan hadisi⁷⁰⁹ zikreden İbn Teymiyye, ölenlerin çöle defnedilmesi âdeti olmasına karşın Hz. Peygamber’in kabrinin mabet haline getirilmemesi için Hz. Aîşe’nin odasına defnedildiğine dikkat çekmektedir. Ona göre Hz. Muhammed’in medfun olduğu oda, Velîd b. Abdûlmelik (ö. 132/749-50) zamanına kadar Mescid’in dışında ayrı bölüm olarak yer almış, sahabe ve tâbiîn duayla namaz gibi ibadetlerin tamamını mescitte yerine getirmiş, ibadet ya da el sürmek amacıyla kimse buraya girmemiştir. İbn Teymiyye’ye göre, imamların çoğunluğu Hz. Peygamber’i selamlarken kabre yönelmeyi, Ebû Hanîfe ise kibleye yönelmeyi doğru bulmaktadır. Ona göre, İmam Mâlik’in Hz. Muhammed’in kabrine el sürüp öptüğüne dair rivayetler uydurma olup kendisinin görüşü aksi yöndedir üstelik diğer imamlar da İmam Mâlik’in bunları yapmadığı hususunda ittifak halindedir.⁷¹⁰

İbn Teymiyye tevhidin korunması için bahsi geçen hususların çok önemli olduğunu belirtmektedir. Çünkü o, kabirlerin mescit edinilmesini şirk âdeti olarak görmektedir. Nuh Suresi’nin yirmi üçüncü ayetinde geçen ilah isimlerinin önceleri yaşayan salih zatlara ait olduğunu ancak zamanla bu zatların heykellerini diken kavmin sonuçta bunları ilahlaştırdığı rivayetini dayanak olarak kullanan İbn Teymiyye’ye göre, kabir ziyareti için sefere çıkıp burada toplanmayı ilk kez ortaya atanlar Rafiziler ve onlara benzeyen bidat ehlidir. Bunlar, Allah’ın adının anıldığı mescitleri işlevsiz hale getirerek Allah’ın hakkında hiçbir şey indirmedığı kabir yerlerini kutsayan, orada şirk, cehalet ve bidatleri yayan kesimlerdir.⁷¹¹

Kabirlerin üzerine inşa edilen türbeleri (meşhed) ziyaret etmek için sefere çıkmaya dair hadisleri ilk defa gündeme getirenlerin Şia ve türevleri olduğunu ileri süren İbn Teymiyye bunu, bidat ehlinin uygulaması olarak takdim etmektedir. İbn Teymiyye’nin Şia karşıtlığının boyutları, onlara karşı yazdığı eserler⁷¹² ve aşırı Şîi

⁷⁰⁸ İbn Teymiyye, *el-İhnâiyye*, 143-146; İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdü'd-Dürriyye*, 264-265.

⁷⁰⁹ “Allah Yahudi ve Hristiyanlara lanet etsin, onlar peygamberlerinin kabirlerini mescit haline getirdiler.” Hz. Aîşe devamında şunu söyledi: “Resûlullah’ın bu sakındırması olmasaydı kabri açıkta olurdu. Fakat O, kabrinin mescit edinilmesinden korktu ve bundan sakındırdı.”

⁷¹⁰ İbn Teymiyye, *el-İhnâiyye*, 146-149; İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdü'd-Dürriyye*, 266.

⁷¹¹ İbn Teymiyye, *el-İhnâiyye*, 149-150; İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdü'd-Dürriyye*, 266-267; Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 331.

⁷¹² Onun Şîi ulemadan Hillî (ö. 726/1325)’nin *Minhâcü'l-Kerâme fî Ma'arifeti'l-Îmame* isimli eserine reddiye olarak kaleme aldığı ve Şia’nın imâmet anlayışına esaslı eleştiriler içeren *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye* adlı çalışması özellikle zikredilmelidir. *Minhâcü's-Sünne*’nin eleştirisi geleneğindeki yeri hakkında bkz. Akkoyunlu, *İbn Teymiyye'nin Şia'ya Reddiyesi*, 94-104.

gruplara yönelik askeri harekâtlara öncülük etmesinden anlaşılabilmektedir. O, Rafizî olarak nitelediği Kesrevân ehline yönelik reddiye yazmış⁷¹³ ve onlara karşı seferleri teşvik ederek bunlara iştirak etmiştir. Bu bölgede yaşayanların çoğunun Dürzî ve Rafizî olduğu,⁷¹⁴ yönetime karşı isyan ettikleri, yol kesip bozgunculuk çıkardıkları söylenmiştir. Dağlık Kesrevân bölgesinin Memlûkler'in kontrolü altına girmesinde ve buradaki asayiş olaylarının son bulmasında İbn Teymiyye'nin halkı ve yönetimi sefere davet ederek öncülük etmesinin önemli bir payının olduğu ifade edilmiştir.⁷¹⁵

İbn Teymiyye, Abbâsî halifeliğinin düşüşünde Şia'nın payının olduğu kanaatindedir. O, Hülâgû (ö. 663/1265)'nun Bağdat'ı işgal edip, şehri yakıp yıkmasına Râfizî, olarak nitelediği Şiilerin açıkça destek verdiğini belirtir. Bundan dolayı İbn Teymiyye Dürzî, İsmâîlî, Nusayrî vb. grupları bünyesinde bulunduran Şia'nın Müslümanlara Haricilerden daha fazla zarar verdiğini düşünür ve onları İslam düşmanlarının işbirlikçileri olarak niteler.⁷¹⁶

Moğol tehdidi, İbn Teymiyye'yi çocukluğundan itibaren olumsuz etkilemiştir. O, henüz altı yaşındayken ailesiyle birlikte Moğol saldırısı endişesiyle Harran'dan Şam'a göç etmek durumunda kalmıştır.⁷¹⁷ İlhanlılar'ın 699/1299'da başlayan Şam'a yönelik saldırılarına karşı yönetimi ve halkı onlara karşı cihada teşvik etmiş bu amaçla Memlûk sultanına mektuplar yazmıştır. O, İlhanlı hükümdarı Gâzân Han'ın Şam'a saldıracağı haberini alınca dönemin önde gelen uleması ile birlikte onunla görüşmeye gitmiş ve ona karşı yaptığı konuşma neticesinde Gâzân Han'ın saldırıdan vazgeçtiği kaydedilmiştir.⁷¹⁸ Memlûkler, 702/1303 yılındaki Şakhab savaşında İlhanlılar'ı yenmek suretiyle Moğol tehdidinden kurtulabilmişlerdir. İbn Teymiyye bu savaşta yer alarak Müslümanları cihada teşvik etmiş ve neticede halk ve yönetim tarafından hüsnü kabul görmüştür.⁷¹⁹

⁷¹³ Bu reddiye'nin iki cilt olduğu ifade edilmiştir. Bkz. İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdû'd-Dürriyye*, 38; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, c. 4: 522.

⁷¹⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 14: 256.

⁷¹⁵ İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdû'd-Dürriyye*, 148-150. Memlûkler döneminde Kesrevân'a yapılan seferler hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Cemâl Bârût, *Hemelât Kesrevân fi't-Târîhi's-Siyâsi li-Fetâvâ İbn Teymiyye* (Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsât, 2017); Duran Eski, "Memlûkler'in Şîî Kesrevan Bölgesine Yönelik Seferleri", *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* II/2 (2022), 311-330.

⁷¹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, c. 28: 527-528, 636-637. Ayrıca bkz. Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiîlik* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010), 142-145.

⁷¹⁷ İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdû'd-Dürriyye*, 4; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, c. 4: 493.

⁷¹⁸ İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdû'd-Dürriyye*, 110-111.

⁷¹⁹ Ahmet Sağlam, "İlhanlı Hükümdarı Gazan Han'ın Suriye İşgali Sürecinde İbn Teymiyye'nin Siyasi ve Dini Mücadelesi", *International Journal of Social and Educational Sciences - Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi* III/5 (2016), 51-52.

İbn Teymiyye, Moğollar'ı Sünnî Müslümanlar açısından tehdit görüp Şiileri de onların işbirlikçisi olarak değerlendirdiği için onların imamet görüşünün uzantısı olan kabirleri tazim etme anlayışına şiddetle karşı çıkmıştır. O, bu anlayışın Müslümanlar arasında yayılmasının önüne geçmeye çalışmıştır. İbn Teymiyye, kabir ziyareti uygulamalarını ve bunun için sefere çıkmayı Şia bağlamında ele almakla konuyu itikadî sahaya taşımış ayrıca bidat ehliyle ilişkilendirerek Sünnî zeminde görüşünü inşa etmeye çalışmıştır. Ancak Sünnî Müslümanlar arasında yaygınlaşan ve tasavvufî sâiklerle savunulan ziyaret uygulamalarına yönelik bu kısıtlayıcı bakış açısı tepkiyle karşılanmıştır. Tasavvufun geniş kesimlerce benimsendiği ve birçok kurumuyla toplumda temsil edildiği Memlük coğrafyasında sufilerle bunlardan etkilenen fakihler, İbn Teymiyye'ye reddiye yazarak tepkilerini dile getirmiştir. Bu konudaki reddiyeleriyle ön plana çıkanlar Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355) ve Takıyyüddin el-Hısnî (ö. 829/1426)'dir.

Sübkî Hz. Muhammed'in kabrini ziyaret için sefere çıkmanın meşru ve güzel bir davranış olduğunu savunmak ve bu konuda İbn Teymiyye'yi eleştirmek için *Şifâü's-Sekâm fî Ziyâreti Hayri'l-Enâm* adlı eserini kaleme almıştır. Kitabın yedinci bölümünü İbn Teymiyye'nin kabir ziyareti hakkındaki görüşlerine ve bunun eleştirisine ayırmıştır. Önceki bölümlerde yaptığı eleştirilerde isim zikretmezken bu bölümde doğrudan İbn Teymiyye'yi hedef almaktadır. O, bölümün ilk kısmında İbn Teymiyye'nin görüşlerini aktararak şüphe ve safsatayla nitelemekte, ikinci kısımda ise bunun eleştirisini yapmaktadır.

Ziyareti yakınlık vesilesi olarak değerlendiren Sübkî bunu kitap, sünnet, icmâ ve kıyasla temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre Nisa Suresinin altmış dördüncü ayetinde⁷²⁰ Hz. Peygamber'in huzuruna gelmek, bağışlanma sebeplerinden biri olarak zikredilmektedir. Dolayısıyla bunun Hz. Muhammed'in yaşamı ile sınırlandırılması doğru değildir. Sübkî, ayette *Peygamber'e gelmek, af dilemek ve Peygamber'in gelenler için af dilemesinden* oluşan üç hususun zikredildiğine dikkat çekmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber'in af dilemesi bu hususlardan sadece bir tanesini oluşturmakta ve mümin olan herkesi kapsamaktadır. Ayette zikredilen tövbe ve bağışlanmanın tam olarak gerçekleşebilmesi için Hz. Muhammed'e gelinmesi ve bağışlanma dilenmesi gerekmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in gelenler için istiğfarda bulunması, onların bağışlanma talebinde bulunmasından önce ya da sonrayla kayıtlanmamış, umum

⁷²⁰ "... Eğer onlar kendilerine zulmettikleri zaman sana gelseler de Allah'tan bağışlanmayı dileseler, Resûl de onlar için istiğfar etseydi Allah'ı ziyadesiyle affedici, esirgeyici bulurlardı."

bildiren bir ifade olarak kullanılmıştır. Sübkî'ye göre Hz. Muhammed hayattayken kendisine gelerek yapılan bağışlanma talebi, vefatından sonra kabrine gelip affedilmeyi istemek suretiyle gerçekleşmektedir. Bundan dolayı ulema, Peygamber'in kabrine gelerek bu ayeti okuyup Allah'tan bağışlanma dileğinde bulunmayı güzel karşılamıştır.⁷²¹

Kabir ziyaretinin ilk zamanlar yasaklandığı ancak daha sonra Hz. Peygamber'in buna izin verdiğini belirten Sübkî aksi yöndeki rivayetlerin; sahih hadisleri, sahabe ve tâbiîn uygulamalarını nakzedemeyeceğini ifade etmektedir. Ayrıca bu tür rivayetlerin, Hz. Muhammed'in yasağı kaldırdığından haberdar olmayanlar kanalıyla gelmiş olabileceğini ileri sürmektedir.⁷²²

Sübkî, Hz. Muhammed'in Cennetü'l-Bakî' ile Uhud şehitlerine yaptığı ziyaretin kabir ziyaretinin meşruiyetine delil teşkil ettiği görüşündedir. Ona göre Hz. Muhammed'in kabrini ziyaret, Uhud şehitlerine yapılacak ziyaretten daha evladır. O, Hz. Muhammed'in bu ziyaretleri yaparken ölenler için af dilediğini ancak kendisinin buna muhtaç olmadığını öne sürerek kabrini ziyaret etmeyi yasaklamanın isabetli olmadığı kanaatindedir. Çünkü Sübkî'ye göre, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaretteki gaye, tazim ve teberrüktür. Üstelik bizler ona salat ve selam getirmekle memur kılındığımızdan Allah, ona yapacağımız duayı rahmete ulaştırmamızın vesilesi kılmaktadır.⁷²³

Sübkî'ye göre “Kabrimi bayram yerine çevirmeyin!” rivayetine dayanarak kabir ziyaretinin yasaklanması büyük yanlıştır. Çünkü bu hadisin sıhhati tartışmalı olmakla birlikte yasaklanan şey ziyaret değil bunun şeklidir. Ona göre, hadisin devamında yer alan “Evlerinizi kabristana çevirmeyin!” ifadesi evlerde ibadetin ihmal edilmesine ve kabre yapılan aşırı ziyarete dikkatleri çekmek içindir. O, bu hadisten kabir ziyaretini yılın iki gününe hasretmekten daha fazla güne yayılması gerektiği sonucunun çıkarılabileceğinden hareketle ilgili rivayetin kabir ziyareti yasağına gerekçe oluşturmadığı kanaatindedir.⁷²⁴

Hısnî, İbn Teymiyye'nin Hz. Muhammed'in kabrini ziyaret etmek için sefere çıkılamayacağı konusunda icmâ olduğu görüşüne itiraz ederken süregelen uygulamaya dikkat çekmektedir. Müslümanların genç yaşlı, âlim avam demeden tek tek ve gruplar halinde bütün bölge ve ülkelerden asırlar boyunca Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret için

⁷²¹ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 233-235.

⁷²² Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 236-237.

⁷²³ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 241.

⁷²⁴ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 227-232.

gelmeyi sürdürdüklerini, bidatçı ve zındık olmakla itham ettiği İbn Teymiyye'ye gelene kadar kimsenin buna itiraz etmediğini öne süren Hısnî, İbn Teymiyye'nin hakikatten saparak insanları yoldan çıkardığını ve kötü bir çığır açtığını ifade etmektedir.⁷²⁵

İbn Teymiyye, sahabenin Şam'ı fethettikleri sırada oradaki Hz. İbrahim ve diğer peygamberlerin kabrini ziyaret etmediğini ileri sürerek bu tarz uygulamaların bidat olduğunu savunmaktadır. Sübkî ise Hz. Muhammed hariç diğer peygamberlerin kabir yerlerinin sabit olmadığını ve sahabenin de bu belirsizlikten dolayı kabir ziyareti yapmadığı ihtimali üzerinde durmaktadır.⁷²⁶

Hz. Muhammed'in isrâ gecesinde diğer peygamberlerin kabrini ziyaret etme teşebbüsünde bulunmadığını belirten İbn Teymiyye'nin bu tespiti Sübkî, Hz. Muhammed'in farklı zamanlarda Medine ve diğer yerlerdeki kabirleri ziyaret etmesiyle cevap vermektedir. Sübkî'ye göre bu gece Hz. Muhammed'i onu meşgul eden daha önemli işler olduğu için onun isrâ gecesinde kabir ziyareti yapmamış olması, onu sünnet olmaktan çıkarmaz.⁷²⁷

Sübkî, isrâ gecesinde Hz. Muhammed'e Hz. İbrahim ile Hz. İsa'nın kabirlerine gidip orada namaz kılmasının emredildiği hadisin uydurma olduğunu savunan İbn Teymiyye'ye katılırken konuyu ayrıntılı ele alan başka bir hadis üzerinden itirazını ortaya koymaktadır. Sübkî bu rivayete dayanarak görüşünü ispatlama derdine olmadığını, bu hadisi kabul ya da reddetmekle bu konuda hüküm verilemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre herhangi bir fiilin özel bir zamanda yapıl(a)mamış olması o fiilin mübahlığını ortadan kaldırmaz ve istisnai durumlar üzerine hüküm bina edilemez.⁷²⁸

İbn Teymiyye, Şam'ın fethinde sahabeden hiçbirinin peygamberlerle ilişkilendirilen herhangi bir bölge ya da eseri ziyaret etmediğini ifade ederken Sübkî, bir yerin/bölgenin sakinini ziyaret etmekle o yerin/bölgenin bizzat kendisini ziyaret etmenin farklı şeyler olduğunu ifade eder. Sübkî, olmamış ya da yapılmamış bir şeyin şahitliğine başvurmanın ispatının zorluğundan hareketle böylesi bir ziyaretin gerçekleşip gerçekleşmediği hususunda fikir beyan edilemeyeceğini dile getirir.⁷²⁹

Hz. Muhammed'in kabrini ziyaret için yolculuğa çıkılmasında bir mahzur olmadığı, aksine güzel bir davranış olduğundan bunun teşvik edilmesi gerektiğini

⁷²⁵ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 457.

⁷²⁶ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 314.

⁷²⁷ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 314.

⁷²⁸ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 314-319.

⁷²⁹ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 319.

düşünen Sübkî ve onun izinden giden Hısnî, İbn Teymiyye'nin argümanlarını çürütmek için çeşitli izahlarda bulunmuştur.

1.1.1. Üç Mescit Hadisinin Etrafındaki Tartışmalar

Sübkî, “üç mescit dışında yolculuğa çıkılmaz” hadisinin⁷³⁰ sahihliği noktasında ittifak bulunduğunu ve bu hadisin farklı lafızlarla nakledildiğini belirterek İbn Teymiyye'yi hadisi yanlış anlamakla itham etmektedir.⁷³¹ Sübkî'nin ele aldığı hadisin metni şöyledir: “Ancak üç mescide gitmek üzere yolculuğa çıkılır: Şu benim mescidim, Mescid-i Haram ve Mescid-i Aksâ.”

Hadis, Süfyân b. Uyeyne ve (ö. 198/814) Zührî'den (ö. 124/742) rivayet edilmiştir. Ma'mer'in (ö. 153/770) Zührî'den aktardığı “üç mescidi ziyaret için yolculuğa çıkılır.” hadisinde ise hasır ifadesi bulunmamaktadır. Senesinde Zührî'nin yer almadığı diğer rivayet ise “Muhakkak ki üç mescide yolculuk yapılır: Kâbe, benim mescidim ve İliyâ' Mescidi.” şeklindedir. Sübkî, Müslim'in bu üç hadise ilaveten bir de nehiy (yasaklama) ifadesiyle “Ancak üç mescide gitmek üzere yolculuğa çıkınız: Şu benim mescidim, Mescid-i Haram ve Mescid-i Aksa.” hadisine yer verdiğini belirtmektedir. Ayrıca o, Ebû Said el-Hudrî (ö. 74/693-94)'nin haber, Taberânî (ö. 360/971)'nin ise nehiy sîgasıyla rivayet ettiği hadisleri aktarmaktadır.⁷³² Hısnî, farklı lafızlarla aktarılan ziyaret hadislerine yer verirken Sübkî'den bahsetmeden onun anlattıklarını özetlemektedir.⁷³³

Kabir ziyaretiyle ilgili hadislerin lafızlarına yer verdikten sonra grameri üzerinde duran Sübkî, “yolculuğa çıkılmaz” hadisinde istisna edilen ifadenin zikredilmediği (müferrağ) istisna şeklinin kullanıldığını belirtmektedir. Dolayısıyla burada istisna edilen şey ya *mescit* ifadesidir, bu durumda hadisin anlamı “Bu üç mescit dışında herhangi bir *mescide* yolculuk yapılmaz.” olur, ya da *mekân* ifadesidir ki bu durumda da hadisin anlamı “Bu üç mescit dışında herhangi bir *mekâna* yolculuk yapılmaz.” olur. Sübkî'ye göre istisna edilenin (müstesnanın), istisna edilenin (müstesna minh)

⁷³⁰ Üç mescit hadisine batılı araştırmacılar farklı sâiklerle ilgi göstermiş ve hadisin sıhhatini tartışma konusu etmişlerdir. Rivayeti reddedenler için Bkz. Hafize Yazıcı, “‘Üç Mescit Dışında Dini Amaçlı Yolculuk Yoktur’ Hadisi ve Çağdaş Hadis Tartışmalarındaki Yeri”, *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi* III (2016), 15-16. Kister, bu hadis üzerine bir makale kaleme almış ayrıca Hande Nuran Alparşan yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Bkz. Meir Jacob Kister, “‘Sadece Üç Mescit İçin Yolculuğa Çıkınız’ Erken Tarihli Bir Hadis Üzerine İnceleme”, çev. Hafize Yazıcı, *HADITH* 2 (2019), 186-204; Hande Nuran Alparşan, *Üç Mescit ile İlgili Rivayetler ve Değerlendirilmesi* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019).

⁷³¹ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 287.

⁷³² Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 287-288.

⁷³³ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 368.

kapsamına girebilmesi açısından ilk yorumun tercih edilmesi uygun olur. Çünkü istisna, mescitlerin ismi verilerek zikredilmektedir.⁷³⁴

Hısnî, istisna konusunda Sübkî'den bahsetmeden onun ifadeleriyle konuyu işlemekte, hadiste zikredilmeyen ve istisna edilen şeyin *mescit* oluşunu tercihe şayan görmektedir. Hadisin genel bir yasak koymadığını, gerek karine ve lafzından gerekse de sem'î ve amelî delillerden anlaşılabileceğini savunmaktadır.⁷³⁵ Arapça'da harflerin birbirinin yerine kullanılabildiğini ve hadiste الى'nın ل anlamına geldiğini, bu durumda hadisin لا تشدد الرجال الا للمساجد الثلاثة lafzıyla anlaşılması gerektiğini ileri sürmektedir.⁷³⁶

Bir yolculuk için iki hususun belirleyici olduğunu ifade eden Sübkî'ye göre bunlar amaç ve mekândır. Hac, ilim talebi, cihad, ebeveyn ziyareti ve hicret gibi hususlar ziyaretin amacıyla ilgiliyken Mekke, Medine, Kudüs ya da herhangi bir amaçla ziyaret edilen yerler ise mekânla ilişkilidir. Sübkî ziyaretin amacına dikkatleri çekerek hadiste zikredilen üç mescitten biri olmadığı halde hac menâsiki için Arafat Dağı'na gitmenin icmâen vacip olduğunu, ilim talep etmek için herhangi bir mekâna yapılan yolculuğun icmâen caiz olduğunu hatta duruma göre müstehap, farz-ı kifâye ya da farz-ı ayn olabileceğini belirtmektedir. Mübah bir amaca binaen yapılan yolculuğa cihad, küfür yurdundan İslam yurduna hicret, ebeveyn, akraba ve salihleri ziyaret ile ticaret yolculuğunu örnek göstermektedir.⁷³⁷ Hısnî ise ziyaretin gerekçesine bağlı olarak hükmünün de değişebileceğine kısaca temas etmekle yetinmektedir.⁷³⁸

Sübkî'ye göre, "Yolculuğa çıkılmaz." hadisi, üç mescit dışındaki herhangi bir *mekân* için değil, bunların dışındaki *mescitler* için yolculuğa çıkmayı yasaklamaktadır. Hadisteki yasağın *mekân* için olduğu kabul edilse bile bu yasak, yolculuğun bir unsuru için geçerli olur. Seferin diğer unsuru olan *amaç*, yolculuğu meşru hale getirebilir. Örneğin ilimle meşgul olmak gibi bir illetle herhangi bir mescide ya da mekâna yapılan yolculuk icmâen caiz olup buradaki maksat bir yere/mekâna gitmek değil, ilimle meşguliyettir. Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmek için yapılan yolculukta varılacak yer Mescid-i Nebvî'dir. Çünkü Hz. Hz. Muhammed'in kabri oradadır ve üç mescitten birine gitmek için de yola çıkılmamıştır. Sübkî'ye göre bu yolculuğun amacı, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmektir. Yolculuğun neticesinde varılacak olan *mekân/mescit* sadece illet olabileceği gibi hem illet hem de amaç olabilir. Çünkü

⁷³⁴ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 289.

⁷³⁵ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 468-469.

⁷³⁶ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 469.

⁷³⁷ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 290.

⁷³⁸ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 480.

yolculuğun neticesinde varılmak istenen hedef, yolculuğun illeti olabileceği gibi olmayabilir de.⁷³⁹

Sübkî'ye göre yolculuğun illeti *mekân* olursa orayı tazim etmek veya orada bulunan bir şeyi teberrük için yolculuğa çıkılır. Ayrıca başka yerlere göre içerisinde ibadet etmenin daha faziletli olacağı bir yer -ki bu da sadece üç mescit için geçerlidir- için yolculuğa çıkılabilir ve *mekân* bu tür yolculuğun gerekçesi olabilir. Üç mescit/mekân dışındaki herhangi bir yere yapılan yolculuğun gerekçesini ise gidilecek yerin dışında başka bir yerde bulunmayan gaye ve maksat oluşturur. Sübkî'ye göre Hz. Muhammed'in kabrine yapılan ziyaret, İbn Teymiyye'nin dayanak olarak kullandığı hadisin kapsamına girmez. Çünkü bu yolculuk, mekânın tazimi için değil mekânda bulunanı ziyaret maksadıyla yapılmaktadır. Bu durum, Hz. Peygamber hayattayken onu ziyaret etmek için yolculuğa çıkmaktan farksızdır ve ilgili hadisin kapsamında değerlendirilemez.⁷⁴⁰

Netice itibariyle Sübkî, ibadet maksadıyla yapılan bir yolculuğun yasaklanabilmesini iki şarta bağlamaktadır. İlki, hadiste zikredilen üç mescidin dışında başka bir yere gitmek üzere yolculuğa çıkılması, diğeri ise seferin illetinin bir bölgenin/mekânın kutsanmasıdır. Hz. Muhammed'in kabrini ziyaret için yapılan yolculukta varılacak yer, üç mescitten biri olup yolcuğun illeti de yerin/mekânın tazimi olmayıp orada bulunan zatın tazim edilmesi olduğundan böylesi bir sefer yasaklanamaz.⁷⁴¹ Üstelik Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret için yapılan yolculukta, üç mescitten biri ziyaret edildiğinden ve ibadet amacı gerçekleştiğinden iki maksat da hâsıl olmaktadır.⁷⁴²

Hısnî, üç mescit hadisinin vürûd sebebine dikkat çekerek bunların fazilet yönünden diğer mescitlerden üstün olduğunu ifade etmektedir. Üç mescitte yapılan ibadetin karşılığının katlanarak verileceği belirtilirken diğer mescitler için böylesi bir hususiyetin bulunmadığını belirten Hısnî'ye göre buraları ziyaret etme konusunda adakta bulunmayı yasaklayan kişi, hadisi bağlamından kopardığından fakih olamaz.

⁷³⁹ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 290-291. Sübkî, yolculuğun neticesinde varılacak olan mekân ya da mescidin sadece illet olabileceği gibi; aynı anda hem illet hem de hedef olabileceğini belirtir. Çünkü yolculuğun neticesinde varılmak istenen hedef, yolculuğun illeti olabileceği gibi olmayabilir de. Bkz. Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 291.

⁷⁴⁰ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 291.

⁷⁴¹ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 291.

⁷⁴² Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 292.

Ona göre üç mescit hadisini kabir ziyareti için yolculuğa çıkmakla ilişkilendiren kişi, istidlal ve istinbattan anlamayan bir cahildir. Böyle birine tabi olmaksa haramdır.⁷⁴³

İbn Teymiyye üç mescit hadisinin başka yerleri ibadet maksadıyla ziyaret etmek için yolculuğa çıkmayı yasakladığı sonucuna ulaşmıştır. Muhalifleri ise hadisin farklı varyantlarını naklederek böylesi bir sonuca ulaşmanın doğru olmadığını belirtmişlerdir. Onlar hadisin gramer açısından farklı şekillerde anlaşılmaya müsait olduğunu ayrıca sefere çıkmanın farklı gayelerle gerçekleştiğini öne sürerek Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret için yolculuğa çıkmanın yasaklanamayacağını aksine bunun güzel bir uygulama olduğunu savunmuşlardır.

1.1.2. Ziyaretin veya Yasağın Gerekçesi, Kapsamı ve Ulemanın Görüşü

Kabir ziyareti için yolculuğa çıkmanın meşru olmayıp bidat olduğunu ulema, sahabe ve tâbiînden hiçbirinin bunu hoş karşılamadığını ileri süren İbn Teymiyye'nin iddialarını geçersiz gören Sübkî'ye göre aksi yönde birçok rivayet bulunmaktadır. Bilâl-i Habeşî'nin gördüğü rüya üzerine Peygamber'in kabrini ziyaret maksadıyla Şam'dan Medine'ye yaptığı yolculuk, Hz. Muhammed'i selamlamak için Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720)'in Şam'dan Medine'ye elçi göndermesi, İbn Ömer'in Hz. Peygamber, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in kabrine gelerek onları selamladığına dair haberler bunlardan bazılarıdır. Sübkî, bu rivayetlere dayanarak sahabe ve tâbiînin kabir ziyareti için yolculuğa çıktığını ve bu uygulamanın bidat olmadığını savunmaktadır.⁷⁴⁴

Hısnî, Bilal Habeşî'nin Hz. Muhammed'in kabrini ziyaret için Şam'dan Medine'ye geldiğine dair rivayeti, İbn Asâkir (ö. 571/1176) dışında Abdülganî el-Makdisî el-Cemmâîlî (ö. 600/1203)'nin *Kütüb-i Sitte* râvileri hakkındaki eseri *el-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl* ile Mizzî (ö. 742/1341)'nin *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl* adıyla buna yazdığı şerhe dayandırmaktadır.⁷⁴⁵ Ömer b. Abdülazîz'in Peygamber'in kabrine elçi göndererek selamını iletmesini Ebû Asım en-Nebîl (ö. 212/828), Kâdî İyâz (ö.

⁷⁴³ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 469-471.

⁷⁴⁴ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 312-313. İbn Teymiyye'nin öğrencilerinden İbn Abdülhâdî Sübkî'nin eleştirilerine cevap verdiği eserinde Bilâl-i Habeşî hadisesini nakledenleri etraflıca ele aldıktan sonra rivayetin problemli olduğunu belirtmekte ayrıca Bilal Habeşî'nin Medine'ye gelme gerekçesinin net olmadığını ileri sürerek mescit ziyareti, kabir ziyareti ya da her ikisinin de amaçlanmış olabileceğini belirtir. İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-Münkî*, 241, 238-243.

⁷⁴⁵ Hısnî, Abdülganî el-Makdisî el-Cemmâîlî (ö. 600/1203)'in eserini *el-İkmâl* adıyla kaydetmekte ve Mizzî'dense ismen bahsetmekte fakat eserini zikretmemektedir. Hısnî, *Def'u Şübeh*, 474-475. İbn Teymiyye'nin destekçilerinden Mizzî, *Tehzib*'de Bilal Habeşî'nin biyografisinde Peygamber'in vefatından sonra okuduğu ilk ezanı kabrini ziyaret için geldiği Medine'de tamamlayamadığının söylendiğini kaydetmekle yetinmekte ancak bunun sıhhati hakkında herhangi bir tartışmaya girmemektedir. Ebû'l-Haccâc Cemâlüddin Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), c. 4: 289.

544/1149) ile İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)'ye dayandırmakta ve tabiîn dönemi uygulamasına örnek olarak sunmaktadır.⁷⁴⁶

Kabir ziyaretindeki maksadı merkeze alarak ziyareti dörde ayıran Sübkî, ilkinde amacın ölüm ve ahireti hatırlamak, ikincisinde kabir ehline dua etmek, üçüncüsünde onlarla teberrükte bulunmak ve sonuncusunda ise bize yaptıkları iyiliklere karşılık haklarını yerine getirmek olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Hz. Muhammed'in kabrini ziyarette dört amaç da mevcuttur. Ehinden istifade edilecek salih ve hayırlı zatlar olan peygamberlerin kabrini ziyaret etmeyi hedefleyen üçüncü ziyaret türü yani teberrük, özellikle peygamber kabirleri için geçerli ve meşrudur. Başka kabirlere yönelik böylesi bir ziyarette bulunmanın hükmünde ihtilaf bulunmakta ve kimileri bunu bidat olarak değerlendirmektedir. Sübkî, üçüncü ve dördüncü ziyaret türüne, özel konumu gerekçesiyle Hz. Muhammed'den daha layık kimsenin olmadığını düşünmektedir.⁷⁴⁷ Ayrıca o, kabir ziyaretini yapanların ölümlere sağladığı faydaların sayılamayacak kadar fazla olduğu kanaatinde dir.⁷⁴⁸

Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*'ın altıncı bölümünde kabir ziyareti için yola çıkmanın kurbet (yakınlık) vesilesi olacağını çeşitli yönleriyle ortaya koymaya çalışmaktadır. O'na göre "Eğer onlar kendilerine zulmettikleri zaman sana gelseler de Allah'tan bağışlanmayı dileseler..." ayetindeki *gelme* ifadesi herhangi bir şeyle sınırlandırılmaz. Uzak, yakın, yolculuğa çıkarak veya çıkmayarak olsun bütün *gelme* şekillerini kapsamaktadır. Hz. Muhammed'in "kim kabrimi ziyaret ederse..." ifadesiyle başlayan hadisi de yakın, uzak, seferli ve sefersiz bütün ziyaretler için geçerlidir. Sübkî, bir yerden başka bir yere intikal etme anlamını içeren *gelmek* ifadesinin, *ziyaret* için de geçerli olduğu kanaatinde dir. Ona göre yolculuğa çıkmak, bir yönüyle *ziyaret* ifadesinin kapsamına girmektedir. Çünkü kişi "yanımdaki şahsı ziyaret ettim" demez, "falanca şahsı falanca yerde ziyaret ettim" der. Dolayısıyla Sübkî, her ziyareti kurbet vesilesi olarak değerlendirdiği gibi bu amaçla yapılan her yolculuğu da yakınlık vesilesi olarak görmektedir. Hz. Muhammed'in Cennetü'l-Bakî' mezarlığını ziyaret için bulunduğu yerden ayrılmasını referans alan Sübkî, yakındaki kabirlere yapılan bu ziyaretin uzaktakiler için de cevaz oluşturduğu kanaatinde dir. O, her yıl hac gayesiyle insanların birçok meşakkate katlanarak yakın ve uzak yerlerden hac öncesi veya sonrasında Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret ettiğini, bunda da icmâ bulunduğunu söyleyerek görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre insanların, Hz. Muhammed'in kabrine yaptığı

⁷⁴⁶ Hisnî, *Def'u Şübeh*, 477.

⁷⁴⁷ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 244.

⁷⁴⁸ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 246.

bu ziyaret ulemanın icmâıyla, Allah'a yaklaşma yollarından biri olarak değerlendirilmektedir.⁷⁴⁹

Hiz. Peygamber'in kabrine yapılan ziyareti, Mescid-i Nebevî'ye yapılan ziyaret kapsamında değerlendirerek bunun için sefere çıkmayı meşru gören İbn Teymiyye'ye itiraz eden Sübkî'ye göre asıl amaç mescit değil kabir ziyaretidir. Hac veya umreye niyetlenenlerin Medine'ye yönelmelerinin en büyük gerekçesi Hiz. Muhammed'in kabrini ziyaret etmektir. Sübkî'ye göre, daha az külfetli olmasına rağmen Mescid-i Aksâ'nın bulunduğu Kudüs yerine daha zahmetli olan Medine'nin tercih edilmesi bunun göstergesidir.⁷⁵⁰

Ziyaret konusunu makâsıd yönüyle de ele alan Sübkî güzel bir fiili işlemek için kullanılan araçların iyilik ve yakınlığa vesile olacağını savunmaktadır. O, mescide gitmek ve hasta ziyaretinde bulunmak gibi güzel ameller için atılan her adıma sevap verileceğine dair hadislerin kabir ziyareti için çıkılan yolculuğu da kapsadığı görüşündedir. Ayrıca Allah ve resulü yolunda hicret edenin ölmesi durumunda ecrinin Allah tarafından verileceğini bildiren ayeti Hiz. Muhammed'in kabrini ziyaret için yola çıkıp vefat edenlerle ilişkilendirerek bunlara da mükâfat verileceği çıkarımında bulunmaktadır.⁷⁵¹

Takıyyüddin es-Sübkî, peygamberlerin ve özelde Hiz. Muhammed'in öldükten sonra salat ve selamı işitip ona karşılık verdiğiine dair rivayete dayanarak, hayattayken Hiz. Peygamber'in şahsına yapılan ziyaretin, vefatından sonra kabrine yapılmak suretiyle gerçekleştirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.⁷⁵²

Ölmüş olanların kabrine yapılan ziyaretin temel gerekçesinin vefat eden kişi olup medfun bulunduğu mekân olmadığını vurgulayan Sübkî, bazılarının bu ayrımı kullanarak şöyle bir itirazda bulunabileceğini belirtmektedir: "Ölmüş olan kişiye selam ve duada bulunmanın hem yakından hem de uzaktan gerçekleştirilebileceği göz önünde bulundurulursa ziyaret için çıkılan yolculukta asıl amaç mekânın kendisi olmuş olmaz mı?" Sübkî buna, mekânın müştemilâtı ile ziyaret değeri taşıyabileceği görüşüyle cevap vermektedir. O'na göre mekân, orada bulunandan dolayı önem kazanabilir. Önemli olan mekânın bizzat kendisinin amaç haline getirilmemesi ve şeriatın onaylamadığı şekilde yüceltilmemesidir.⁷⁵³

⁷⁴⁹ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 263-264.

⁷⁵⁰ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 265-266.

⁷⁵¹ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 267-272.

⁷⁵² Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 169, 175, 178, 181-183.

⁷⁵³ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 300.

Ziyaretle amaçlanan hususların uzaktan da hâsıl olacağı görüşünü reddeden Sübkî, ölünün bu hususta diri muamelesine tabi olduğunu ve huzuruna varmanın asıl amaç olduğunu öne sürmektedir. Sübkî, Hz. Muhammed'in geceleyin Cebrail'in isteği üzerine Hz. Aîşe'nin yanından ayrılıp Bakî' Mezarlığı'na gelerek selam vermesini ve orada medfun olanlar için duada bulunmasını delil olarak sunmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber, uzaktan onlar için selam ve duada bulunmamış evinden çıkarak kabir ziyaretini gerçekleştirdiği anda onlar için istiğfarda bulunmuştur. Dolayısıyla kabre gelmedeki amaç, kabirdekini ziyaret ve ona dua etmek suretiyle gerçekleşmektedir.⁷⁵⁴

Sübkî'ye göre, üç mescit hadisindeki yerlerin dışındaki bir mekânı kutsamak maksadıyla sefere çıkmak meşru değildir. Çünkü tâbiünden bazıları İbn Ömer'den Tûr Dağı'na gitmek için izin istediklerinde o, "üç mescit için yolculuğa çıkılır." hadisinde Tûr'un yer almadığını gerekçe göstererek buna cevaz vermemiştir.⁷⁵⁵ Sübkî seferin yapılmasındaki niyeti merkeze alarak İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebû Alî es-Sincî (ö. 430/1039), Ebû Ca'fer ed-Dâvûdî (ö. 402/1011), Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî (ö. 238/853) ve İmam Mâlik (ö. 179/795)'ten çeşitli nakillerde bulunmaktadır. Bunların, bir şeyi belirli bir yerde yapmak türünden olan adaklar için yolculuğa çıkmayı yasakladığını ancak kabirdekini ziyaret maksadıyla yolculuğa çıkmayı yasaklamadığını belirtmektedir.⁷⁵⁶

Hz. Muhammed'in kabrini ziyaretle ilgili dört fıkıh mezhebinin görüşünü aktaran Sübkî, diğer mezheplerin müstehap gördüğü kabir ziyaretini İmam Mâlik'in sedd-i zerâi' gerekçesiyle hoş karşılamadığını ve ziyaret esnasındaki aşırılıklara karşı olduğunu belirtmektedir. İmam Mâlik'in "Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret ettim." ifadesini hoş karşılamadığını dayanak olarak kullanan İbn Teymiyye'ye karşı Sübkî, onun "Hz. Peygamber'i ziyaret ettim." ifadesinin kullanılmasını istediğini ve temelde kabir ziyaretine karşı olmadığına dair yorumları ön plana çıkarmaktadır.⁷⁵⁷

Nevevî (ö. 676/1277)'nin *Sahîh-i Müslim*'e yazdığı şerhte Kâdî İyâz (ö. 544/1149) kanalıyla, salih zatların kabrini ziyaret için yola çıkmanın haram olduğu görüşünü Rüknu'l-İslâm el-Cüveynî (ö. 438/1047)'ye nispet ettiğini belirten Sübkî'ye göre bu nakil problemlidir ve delil olarak kullanılamaz. Çünkü Kâdî İyâz'ın naklinde "salih zatların kabrine gitmek" ifadesi yer almamaktadır. Ona göre bu ziyade, Nevevî'nin hatalı aktarımından kaynaklanmaktadır. Ayrıca İmâmü'l-Haremeyn el-

⁷⁵⁴ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 300-301.

⁷⁵⁵ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 292.

⁷⁵⁶ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 292-295.

⁷⁵⁷ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 222, 228, 340.

Cüveynî (ö. 478/1085), Râfî (ö. 623/1226) ve Nevevî'nin *Sahîh-i Müslim*'in şerhi dışındaki eserlerinde Rüknu'l-İslâm el-Cüveynî'den yaptığı nakillerde “salih zatların kabrine gitmek” ifadesi bulunmamaktadır. Sübkî, Kâdî İyâz'ın üç mescit dışında herhangi bir yer için yolculuğa çıkmayı mübah görmemekle birlikte ölülerin ziyaret edilmesine itiraz etmediğini vurgulamaktadır.⁷⁵⁸

Hanbelî ulemadan Muvaffakuddîn İbn Kudâme (ö. 620/1223)'nin İbn Akîl (ö.513/1119)'e dayandırdığı, kabir ve meşhetlerin ziyareti maksadıyla yolculuğa çıkmanın “Sadece üç mescit için sefere çıkılır.” hadisi gerekçesiyle yasaklanmış olduğu görüşünü değerlendiren Sübkî'ye göre İbn Kudâme'nin bahsettiği yasağı, üzerine meşhed inşa edilen kabirler için söz konusudur. Hz. Peygamber'in kabri meşhed olmadığı ve böyle isimlendirilmediği için bu kapsamda değerlendirilemez. Sübkî ziyaretten maksadın belirli bir mekânı değil, ölüyü ziyaret etmek olduğuna dikkat çekerek yasağı itiraz etmektedir.⁷⁵⁹

İbn Teymiyye'nin kabir ziyareti için sefere çıkılmasını yasaklamasının asıl nedeni kabirlerin tapınak haline getirilmesidir. O bu uygulamanın tevhide zarar verip şirke yol açacağı endişesiyle bu yolu kapatmaya çalışmıştır. Muhalifleri ise kabirlerdeki olumsuz uygulamaların yasağı gerekçe oluşturmayacağı üzerine görüşlerini inşa etmişlerdir. Onlar Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmek için sahabe ve tabiin döneminden itibaren yolculukların yapıldığını öne sürerek süregelen uygulamalara dikkat çekmiş ve insanların bundan alıkonulmaması gerektiğini savunmuşlardır.

1.1.3. Ziyaret Karşıtlığı ve Uygulamalarına Dair Tartışmalar

Sübkî, İbn Teymiyye'nin üç mescit haricindeki yerler için yolculuğa çıkmayı yasaklamakla yetinmediğini, bizzat kabir ziyaretini yasaklamak niyetinde olduğunu ileri sürer. Sübkî'ye göre onun, özel maksatla yapılan kabir ziyaretini bidat kapsamında değerlendirmesi ve Allah'tan başkasına yöneltilen tazimin şirke yol açacağını benimsemesi ziyaret karşıtlığından kaynaklanmaktadır. Ayrıca o İbn Teymiyye'nin, Hz. Muhammed'in kabrini ziyaretle ilgili hadisleri zayıf ve uydurma olarak nitelediğini, “*Kabrimi bayram yerine çevirmeyin!*” ve “*Yahudi ve Hristiyanlara lanet olsun! Onlar peygamberlerinin kabirlerini mescit edindiler.*” hadisini bu görüşüne dayanak yaptığını

⁷⁵⁸ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 296-298.

⁷⁵⁹ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 299.

vurgulamaktadır. Kabirleri mescit edinmenin şirk âdeti olduğu gerekçesiyle kendi bakış açısını, tevhidin muhafazası olarak takdim ettiğini ifade etmektedir.⁷⁶⁰

Sübkî, İbn Teymiyye'nin hem sefere hem de ziyarete karşı olduğunu ve içten içe ziyareti mutlak olarak yasaklamayı arzuladığını öne sürmektedir.⁷⁶¹ İbn Teymiyye'nin ziyareti şer'î ve bid'î olarak ikiye ayırarak ilkinin sadece selam ve dua ile sınırlaması, bunun haricindekilere cevaz vermemesi Sübkî'yi böylesi bir çıkarımda bulunmaya sevk etmiş görünmektedir. Çünkü Sübkî, bu ikisi haricinde şirkin bulaşmadığı ve teberruk maksadıyla yapılan başka bir ziyaret türü olduğunu ve bunun cevazında sorun olmadığını ifade etmektedir.⁷⁶²

Sübkî'ye göre *teberruk* için yapılan ziyarette üç boyut bulunmaktadır. İlki selam ve dua olup İbn Teymiyye bunu şer'î kapsamda değerlendirdiği için bu maksatla çıkılan yolculuğa da itiraz etmemelidir. İkincisi ise onunla teberruk etmek ve ziyaretçinin onun yanında dua etmesidir. İbn Teymiyye'nin cevaz vermeyip şirkle ilişkilendirdiği bu boyutu Sübkî meşru görmekte ve buna yönelik itirazı delilden yoksun bulmaktadır. Çünkü ona göre, dinde ve selef-i sâlihînin uygulamalarında vefat eden salih zatlarla teberrukta bulunmak sabit olduğundan peygamberlerin kabirleri için bunun caiz olmadığını ileri sürmek, büyük hatadır. Sübkî'ye göre bu bakış açısı Hz. Muhammed'i diğer insanlarla eşit görüp onun derecesini düşürmek anlamına geleceği için küfürdür ve Hz. Muhammed'in rütbesini düşürene, küfre girenin hükmü uygulanmalıdır. Şayet bunun, Hz. Peygamber'in derecesini düşürmek için değil de onu gereğinden fazla yüceltmeye engel olmak için yapıldığı söylenirse Sübkî'ye göre bu bakış açısı, cehalet ve kötü terbiyenin neticesidir. Çünkü Hz. Muhammed gerek hayattayken gerekse de vefatından sonra daha fazla yüceltilmeyi hak etmektedir. Ziyaretin üçüncü boyutu olan Allah'a ortak koşmaya gelince, hiçbir Müslümanın bu maksatla Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmeyeceğinden ve "Allah'ım, kabrimi ibadet edilen bir put haline getirme!" duası makbul olduğundan şirk tehlikesi bulunmamaktadır. Kabre dokunma, onu öpme ve orada secde etmeye gelince bunlar bazı cahillerin uygulaması olup, bunları yapan kişi yerilmeli ve ona ziyaret adabı öğretilmelidir. Bunun yolu kabir ziyareti ve

⁷⁶⁰ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 303. İbn Teymiyye'nin konu ile ilgili yazdıklarını gördüğünü belirten Sübkî, ondan uzun bir bölüm nakletmektedir. Bkz. Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 303-310.

⁷⁶¹ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 310, 320. İbn Teymiyye, kabir ziyaretine karşı olmakla itham edilmiş ve bundan dolayı hapse atılarak orada vefat etmiştir. İbn Abdülhâdi hocası İbn Teymiyye'nin kabir ziyaretine değil bunun için sefere çıkmaya karşı olduğunu izah etmek için Sübkî'ye reddiye kaleme almıştır. Bkz.

⁷⁶² Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 310.

onun için yolculuğa çıkmayı reddetmek olmayıp cehalet ve bidat olanı yermek, ziyaret ve seferi övmektir.⁷⁶³

Hısnî, Kadı Celâleddin el-Kazvînî (ö. 739/1338)'nin tespiti ve şahadetiyle İbn Teymiyye'nin peygamber kabirlerini ziyaret etmeyi mâsiyet sebebi olarak gördüğünü ve bunu da sahabe, tâbiîn ve müctehid imamların icmâi olarak lanse ettiğini ileri sürmüştür. Ona göre İbn Teymiyye kabir ziyaretini Yahudilik, münafıklık ve şirkle ilişkilendirmekle daha önce hiç kimsenin öne sürmediği bir fikri ihdas etmiştir.⁷⁶⁴

İbn Teymiyye, Hz. Muhammed vefat edince Medinelilerin âdeti üzere çöle değil de Hz. Aişe'nin odasına defnedilmesini, insanların Hz. Peygamber'in kabrinde namaz kılıp orayı mescit yahut tapınak (put) haline getirmemeleri için alınan bir tedbirle izah etmektedir. Sübkî ve onu takip eden Hısnî ise bu gerekçeyi reddetmektedir. Onlara göre Hz. Muhammed "Peygamberler, vefat ettikleri yere gömülür." hadisi gereği Hz. Aişe'nin odasına defnedilmiştir. Hz. Peygamber vefat ettiğinde, defnedileceği yer hakkında ihtilaf çıkınca bu hadis gündeme gelmiş, bunun üzerine oraya defnedilmiştir.⁷⁶⁵

İbn Teymiyye, Hz. Muhammed'in defnedildiği oda Mescit'ten bağımsız olduğu sürece, sahabeyle tâbiînden hiç kimsenin oraya girmediği, orada dua edip namaz kılmadığı ve kabrini meshetmediğini aktararak bu tür uygulamaların doğru olmadığını savunur. Sübkî'ye göre bu tür uygulamalar ziyaretin adabına uygun olmamakla birlikte bunların yasaklandığı hususunda icmâ olduğu söylenemez. Ayrıca Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin (ö. 49/669), Hz. Peygamber'in kabrini meshettiğine dair rivayet sahihse kabre dokunmanın mutlak manada kerih olduğu ileri sürülemez.⁷⁶⁶ Hısnî de bu konuda icmâ olduğuna itiraz ederken Ebû Eyyûb el-Ensârî rivayetine ilaveten İbn Ömer'in (ö. 73/693) Hz. Muhammed'in oturduğu yere elini koyup yüzüne sürdüğüne ve Bilâl-i Habeşî'nin (ö. 20/641) Hz. Peygamber'in kabrine vardığında yüzünü gözünü kabrine sürdüğüne dair rivayete dayanır.⁷⁶⁷

İbn Teymiyye selef, sahabe ve tâbiînin Hz. Muhammed'in kabrine gidip selam verdikten sonra duada bulundukları esnada kabre değil de kıbleye yöneldiklerini belirtmektedir. Sübkî'ye göre İbn Teymiyye'nin bu söylemi, selefın selamla birlikte duada bulunduğunun itirafı olup odaya girmek edep ve saygıdaki mübalağadan

⁷⁶³ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 310-312.

⁷⁶⁴ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 456.

⁷⁶⁵ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 498-499; Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 341-342.

⁷⁶⁶ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 342-344.

⁷⁶⁷ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 501, 504-505.

kaynaklanmaktadır.⁷⁶⁸ İbn Teymiyye'nin duadan kastı Hz. Muhammed'e yapılan duayken Sübkî'nin duayı çok geniş manada yorumladığı anlaşılmaktadır.

İbn Teymiyye, kabir ziyaretinde selam verilirken kibleye dönülmesi gerektiğine dair Ebû Hanîfe'nin görüşüne dayanmakta, Sübkî ise Şafiiler ile diğerlerinin sırtın kibleye, yüzün kabre bakması gerektiğine dair görüşüne istinat etmektedir. Ayrıca Sübkî'ye göre âlimlerin çoğunluğu, selam esnasında kabre yönelmeyi edebe en uygun davranış olarak değerlendirmektedir. Çünkü ölü dirinin muamelesine tabidir, diriye yönelerek selam verildiği gibi ölüye de yönelerek selam vermek gerekmektedir.⁷⁶⁹

İbn Teymiyye, ulemanın çoğunluğunun sadece selam esnasında kabre yönelmeyi tasvip ettiğini, bütün mezhep imamlarının dua esnasında kabre yönelmeyi gerekli gördüğünü, İmam Mâlik'ten rivayet edilen aksi yöndeki uygulamanın ise uydurma olduğunu savunmaktadır. Sübkî ise Hanbelilerden *el-Müstev'ab* adlı kitabın müellifi olan Ebû Abdullah es-Sâmirî (ö. 616/1219) ile Şâfiî ulemasını referans göstererek buna itiraz etmektedir. İmam Mâlik'ten nakledilen hikâyenin Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ*'sında yer aldığını ve Kâdî İyâz'ın İmam Mâlik'ten aksi yönde bir görüş naklettiğini de belirtmektedir.⁷⁷⁰ Neticede Sübkî dua esnasında kibleye yönelmenin de kabre yönelmenin de hasen olduğunu fakat şefaât dileme sırasında kabre doğru durmanın daha güzel olacağını ve hiçbir âlimin bunu kerih gördüğüne de inanmadığını ifade etmektedir.⁷⁷¹

Kabir ziyareti esnasında kabre yönelip dua etmede ihtilaf olduğunu aktaran İbn Teymiyye kibleye yönelmeyi daha doğru bulurken kabre dokunup yüz, göz sürmeyi yanlış bulmaktadır. Sübkî ve Hısnî ise kabre yönelip dua etmenin daha isabetli olduğunu ayrıca kabre dokunmakta da beis olmadığını savunmaktadır. İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in kabrinin tazim edilmemesi gayesiyle çöl yerine Hz. Aişe'nin odasına defnedildiğini öne sürerken muhalifleri Hz. Peygamber'in hadisi uyarınca oraya defnedildiğini belirtmişlerdir. Muhalifleri İbn Teymiyye'nin kabir ziyaretini kısıtlayan yaklaşımını onun ziyarete bütünüyle karşı çıkma niyetiyle izah etmişler ve Hz. Hz. Peygamber'in aşırı taziminde sorun görmemişlerdir.

⁷⁶⁸ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 344.

⁷⁶⁹ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 344-345.

⁷⁷⁰ Sübkî, dua esnasında kabre değil de kibleye yönelmenin daha evla olduğuna dair görüşün İmam Mâlik'e nispetinin doğru olması durumunda bile bunun ziyaret ve sefere mani kılınamayacağını söyler. O, mezkûr görüşünü Mâlikî fakihlerden Ebû'l-Hasan el-Lahmî (ö. 478/1085) ve İbn Beşîr el-Mâlikî (ö.451/1067)'nin eserlerinden alıntılar yaparak desteklemeye çalışmaktadır. Bkz. Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 353-356.

⁷⁷¹ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 345-348. Hısnî bu konuyu da Sübkî'den özetlemekte ancak ondan bahsetmemektedir. Hısnî, *Def'u Şübeh*, 513-514.

1.1.4. Kabir Ziyaretinin Akait ve Fıkıhla İlişkisi

Kabir ziyareti konusu İbn Teymiyye'den önce fıkıh kitaplarında daha çok seferilik hükümleri ile adak konusu bağlamında ele alınmaktaydı. Sadece Hanbeliler'in değil diğer fıkıh mezheplerinin de ansiklopedik yönü dolayısıyla müracaat kaynağı olan İbn Kudâme'nin *el-Muğnî* isimli eserinde de kabir ziyareti konusu fıkhi bir mesele olarak değerlendirilmiştir.⁷⁷² İbn Teymiyye'nin ise bunu inanç meselesi olarak takdim ettiği görülmektedir.⁷⁷³

Kabirlerin mescit edinilmesini şirk âdeti olarak değerlendiren İbn Teymiyye, Nuh Suresi yirmi üçüncü ayetinin tefsirinde seleften bazılarının görüşüne dayanarak kabir ziyaretini şirke götüren yollardan biri olarak nitelemektedir. O, ayetteki isimlerin Hz. Nuh'un kavminden salih zatlara ait olduğunu, onların vefatından sonra kabirlerinin mescit haline getirildiğini, akabinde bu zatların heykel olarak tasvir edildiğini ve aradan uzun bir süre geçince insanların bunlara tapmaya başladığını kaydetmektedir. Sübkî, İbn Teymiyye'nin ziyareti ve bunun için yolculuk yapmayı yasaklamasını tevhidin muhafazası gerekçesine dayandırarak şirk âdeti olarak görmesini batıl bulmaktadır.⁷⁷⁴

Sübkî'ye göre şirke yol açan haramlar, kabirleri mescit edinmek, onlara tapınmak ve orada resimle heykel yapmaktır. Ziyaret, selam ve dua; Hz. Muhammed'in sözü, uygulaması ve ümmetin icmâi gereği sabit olduğundan bunların şirke yol açması düşünülemez. Kabir ziyaretini, yasaklanmış olan suret yapımıyla kıyaslamak, nassa muhalefet olduğu gibi, şirke yol açmamış olsa bile kabirlerin mescit edinilmesine cevaz vermek de nassa muhalefettir.⁷⁷⁵ Hısnî de kabir ziyareti yapmakla onların mescit edinilmesinin farklı şeyler olduğunu, İbn Teymiyye'nin hadisi bağlamından kopartıp konuyu saptırarak ahaliyi ve ilimde yetkin olmayanları yanlış yönlendirdiğini, Allah'ın helal kıldığı kabir ziyaretini haram kıldığını ileri sürmektedir.⁷⁷⁶

Fiilleri harama yol açan ve açmayan şeklinde ikiye ayıran Sübkî, ilkinin haram ikincisinin mübah olduğunu ve kabir ziyaretini, ikinci kapsamda değerlendirmek gerektiği kanaatindedir. Kabirleri mescit edinmek, tasvir ve kabirlere tapınmak, şeriatın haram kıldığı hususlar iken ziyaret, selam ve dua ise mübah kıldığı hususlardır. Ona

⁷⁷² Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Cemmâilî İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997), c. 3: 117, 118; 4: 493.

⁷⁷³ İbn Teymiyye'den önce konunun fikhî alanda ele alındığı fakat onun konuyu akide meselesi halinde getirdiğine dair bkz. Serdar Murat Gürses, "İlk Dönem Ehl-i Hadis ve İbn Teymiyye Selefliliğinin Hindistan Ehl-i Hadis Ekolüne Etkileri", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 240.

⁷⁷⁴ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 321-322.

⁷⁷⁵ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 322.

⁷⁷⁶ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 517-519.

göre, akıl sahibi her insan bu ikisinin ayrımını yapabilir ve teberrük maksadıyla yapılan kabir ziyaretinde şeriat adabına riayet edildiği sürece herhangi bir mahzurun olmadığı ortaya çıkmış olur. Sedd-i zerîa gerekçesiyle ziyareti bütünüyle yasaklamak, Allah ve resulüne iftira olup ziyaret edilenin değerini düşürmek anlamına gelmektedir.⁷⁷⁷

Sübkî, ziyarette iki noktaya dikkat edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. İlki Hz. Muhammed'in layıkıyla yüceltilerek diğer mahlûkatın üzerine çıkarılması, diğeriye rubûbiyyetin Allah'a has kılınarak Allah'ın zat, sıfat ve fiilleriyle bütün mahlûkattan ayrı tutulmasıdır. O'na göre her kim yaratılmışların rubûbiyyette Allah'a ortak olduğuna inanırsa şirke girer. Böylece Allah hakkında vacip olana riayet etmediği için Allah'a, Hz. Muhammed'in çizdiği çerçevenin dışına çıktığı için de elçisine karşı suç işlemiş olur. Her kim de Hz. Peygamber'in derecesini düşürürse hakkını teslim etmediği için Hz. Muhammed'e; Allah'ın, peygamberi için gerekli gördüğüne muhalefet ettiği için de Allah'a karşı suç işlemiş olur.⁷⁷⁸

İbn Teymiyye'nin *teberrük* ve *tazim* amacıyla yapılan ziyareti şirke ilişkilendirdiğini, bütün çabasını bu yönde sarf ettiğini ve kendisine yöneltilen eleştirileri de yine bu kapsamda cevaplandırıldığını ifade eden Sübkî, onun durumunu dermanı olmayan hastalıkla izah eder. Allah'a has kılınan yüceltme yollarından birine müracaat edilmediği sürece, Hz. Muhammed'in çeşitli tazim türleriyle abartılı olarak yüceltilmesinde hiçbir sorun görmeyen Sübkî bunu, rubûbiyyet ve risâlet yönlerini birlikte muhafaza eden, ifrat ve tefritten uzak, adil ve hakkaniyetten yana bir yöntem olarak takdim etmektedir. Dolayısıyla *teberrük* ve *tazim* amacıyla yapılan ziyaretin, rubûbiyyet derecesindeki tazime ulaşmayacağını, Kur'an ve Sünnet'in çizdiği çerçeveyi aşmayacağını, sahabenin hayattayken ve öldükten sonra Hz. Muhammed'e gösterdikleri tazim uygulamalarına uygun olduğu için meşruiyetinin sorgulanamayacağına ısrar etmektedir.⁷⁷⁹

Hz. Peygamber'in aşırı yüceltilmesi ve kabrinin tapınılan mekân haline getirilmesi endişesiyle diğer kişilerin kabrinden ayrı değerlendirilerek, ziyaretinin mahzurlu görülmesi de Sübkî'nin eleştirilerine hedef olmaktadır. Sübkî'ye göre bu bozuk ve evhamlı bakış açısı halef ve selefin meşru uygulamalarına aykırıdır. Hz. Muhammed'in kabrini ziyaretten insanları alıkoyan, Allah'ın izin vermediği bir konuda

⁷⁷⁷ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 322. Sübkî, konunun sedd-i zerîa ile ilişkisi hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Kendisiyle amacın gerçekleşmediği vasıtalar hakkında, kanun koyucunun açık bir delili olmadan hüküm vermeyiz. Çünkü bu, üzerine hüküm bina edilmeyen sedd-i zerîa kapsamındadır. Şirke yol açan şeylerin haramlığında ise şüphe yoktur." Bkz. Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 322.

⁷⁷⁸ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 322-323.

⁷⁷⁹ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 322-323, 243-244.

hüküm vermiş olur. Bu problemli bakış açısına izin vermek birçok sünnet ve farzın da terkedilmesinin kapısını aralamaktadır.⁷⁸⁰

Şifâü's-Sekâm'ın dördüncü bölümünü Hz. Muhammed'in kabrini ziyaret etmenin, Müslümanların icmâıyla güzel bir uygulama olduğuna tahsis eden Sübkî, dört mezhep ulemasının haccedenin Peygamber'in kabrini ziyaret etmesi hakkındaki olumlu kanaatine yer vermektedir. Malikilerden İbnü'l-Mevvâz (ö. 269/883), İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî (ö. 386/996), Muhammed İbn Rüşd (ö. 520/1126) ve Kâdî İyâz (ö. 544/1149); Şafiilerden Halîmî (ö. 403/1012), İbnü'l-Mehâmîlî (ö. 415/1024), Ebü't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058), Mâverîdî (ö. 450/1058) ve Rûyânî (ö. 502/1108); Hanefilerden Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983), Mevsîlî (ö. 683/1284) ve Serûcî (ö. 710/1310); Hanbelilerden Kelvezânî (ö. 510/1116), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Muvaffakuddîn İbn Kudâme (ö. 620/1223) ve İbn Hamdân (ö. 695/1295)'dan yaptığı nakillerle görüşünü destekleyen Sübkî daha çok Malikilerin görüşüne odaklanmaktadır. İbn Teymiyye'nin referans aldığı İmam Mâlik'in kabir ziyaretini hoş karşılamadığına dair hâkim kanaati, farklı rivayetlerle çürütmeye çalışmakta ancak bu bölümde onu doğrudan hedef almamaktadır.⁷⁸¹

Hısnî, Sübkî'ye değinmeden dört mezhep ulemasının görüşlerini yukarıdaki bazı isimler üzerinden aktardıktan sonra yakın ya da uzak mesafe fark etmeksizin Peygamber'in kabrine asırlar boyunca ziyaret gerçekleştirildiğini ve bunda icmâ olduğunu ileri sürmektedir. O, İbn Teymiyye'yi ümmetin önderlerini sapkın görmek, yalan söylemek ve helal olanı yasaklayan bir düzenbaz olmakla itham etmektedir.⁷⁸²

Ölümü hatırlamak ve ölen kişiyi selamlayıp ona duada bulunmak dışında başka bir amaçla yapılan kabir ziyaretinin bidat olduğunu ileri sürmeyi yalancılık ve cehaletle tanımlayan Sübkî, bunun Allah'ın helal kıldığını haram saymak anlamına geldiği görüşündedir. Ona göre ziyaretin bazı türlerinin haram ya da haramla ilişkili olması gerekçesiyle ziyareti mutlak/genel anlamda yasaklayan kişi cahildir. Çünkü ziyarette aslolan mübahlıktır. Gasp edilen bir yerde namaz kılmanın doğru olmaması, namazın hükmüne teşmil edilemeyeceği gibi, ziyaretteki bazı uygulamaların haramlığı da ziyareti haram kategorisine koymaz ve onun vücübu ile yakınlaşma vesilesi/kurbet oluşuna engel olamaz. Zira peygamberimizin “Kabirleri ziyaret edin.” ifadesi onun yakınlık vesilesi/kurbet olduğuna delalet etmektedir. Netice itibarıyla Sübkî'ye göre ziyaret esnasındaki problemli uygulamalardan hareketle ziyaret yasaklanamaz. Doğru tutum, bu

⁷⁸⁰ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 241-242.

⁷⁸¹ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 202-232.

⁷⁸² Hısnî, *Def'u Şübeh*, 479-484.

tür eylemlerde bulunanları uyarmak ve yanlış uygulamayı bidat kapsamında değerlendirmektedir. Bidati ziyaretin tamamına teşmil etmeye yönelik yargıda bulunmak, bidatin ta kendisidir.⁷⁸³

Peygamberlerle salih zatların kabrine yapılan yolculukta namazın kısaltılıp kısaltılamayacağı konusunda iki görüş olduğunu belirten İbn Teymiyye'nin tasnifine itirazda bulunan Sübkî'ye göre böylesi bir ziyaret kurbet kapsamında değerlendirilirse namazların kısaltılabileceğinde ihtilaf yoktur. Ziyaretin mübah olarak değerlendirilmesi durumunda da namazın kısaltılmasına kimsenin itirazı yoktur. Sübkî'nin asıl eleştirisi, böylesi bir yolculuğun yasaklanmasında ihtilaf olduğuna yöneliktir. İbn Teymiyye'nin İbn Akîl ve İbn Batta'yı bu ziyareti haram olarak görenler arasında zikredip ihtilafın tarafı olarak konumlandırmasını çarpıtma olarak değerlendiren Sübkî, İbn Batta'dan farklı nakillerde bulunmak suretiyle,⁷⁸⁴ İbn Akîl'in ise referans gösterilemeyeceğini vurgulayarak ihtilafın varlığını reddetmektedir. Sübkî, 513/1119'da vefat eden İbn Akîl'in mütekaddimîn ulemadan sayılıp 505/1111'de vefat eden Gazzâlî'nin ise müteahhirîn ulema arasında zikredilmesini, İbn Teymiyye'nin İbn Akîl'i halk arasında saygın hale getirip Gazzâlî'yi ise itibarsızlaştırma gayretiyle izah etmektedir.⁷⁸⁵

Üç mescit dışında herhangi bir camide veya türbede namaz kılmaya, itikafa girmeye veyahut sefere çıkmaya yönelik adağın ifasının gerekli olmadığı hususunda ittifak olduğunu ileri süren İbn Teymiyye'ye itiraz eden Sübkî, Şafiilerde adakta bulunulan mescidin tayin edilip edilmemesine göre hükmün değişeceğine dair iki meşhur görüş bulunduğunu ifade etmektedir. Hısnî de böylesi bir adağın mutlaka yerine getirilmesi gerektiğini ileri sürerek adak konusu olan yerin cami olup olmamasına göre hükmün değişeceği konusunda iki görüş olduğundan bahsetmekte ancak ihtilafın kaynağı ve nispeti hakkında bilgi vermemektedir.⁷⁸⁶ İbn Teymiyye bahse konu olan mescidin Kubâ olması durumunda dahi ulemanın sefere cevaz vermediğini aktarırken Sübkî, Leys b. Sa'd (ö. 175/791)⁷⁸⁷ ve ismini zikretmediği bazı Mâlikî ulemanın aksi yönde görüş beyan ettiğini savunmaktadır. Hısnî ise Malikilerden Muhammed b. Mesleme el-Mâlikî (ö. 216/831)'nin bu ziyareti zorunlu gördüğünü ifade etmektedir.⁷⁸⁸

⁷⁸³ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 320-321.

⁷⁸⁴ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 335-336.

⁷⁸⁵ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 332-333.

⁷⁸⁶ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 482.

⁷⁸⁷ Mutlak müctehid olarak kabul edilen ve İmam Mâlik ile aynı dönemde yaşamış olan Leys b. Sa'd için bkz. Şükrü Özen, "Leys b. Sa'd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/164-168.

⁷⁸⁸ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 333-334; Hısnî, *Def'u Şübeh*, 473.

İbn Teymiyye'yi bir konuda farklı görüşler olduğu halde onda icmâ olduğunu ileri sürmekle eleştiren Hısnî ile Sübkî'nin bu konudaki ihtilafın tarafı olarak bir iki isme dayandıkları görülmektedir. Hatta Hısnî Leys b. Sa'd'ın herhangi bir mescide yürüyerek gitmeyi adayanın gereğini yapmak zorunda olduğunu ifade ederek aslında yolculuğa çıkmayı gerekli görmediğini de kabullenmiş olmaktadır. Sübkî ise Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret için sefere çıkmaya nezredenin bunu yerine getirmemesi gerektiğini müctehid imamların görüşü olarak takdim eden İbn Teymiyye'ye itiraz ederek böylesi bir nezrin ifasını gerekli görmektedir.⁷⁸⁹

Ebû Muhammed el-Makdisî (ö. 620/1223)'nin⁷⁹⁰ İbn Akîl'den naklettiği, kabir ve türbe ziyareti için yolculuğa çıkmak yasaklandığı için böylesi bir yolculukta namazların kısaltılamayacağı görüşünü⁷⁹¹ referans alan İbn Teymiyye, peygamberler ve salih zatların kabrine yapılacak yolculuğu kurbet, itaat ve ibadet kapsamında değerlendirmenin icmâa aykırı olduğunu savunmaktadır. Sübkî ise böylesi bir ziyaret için yapılan yolculuğun icmâa değil sadece Ebû Muhammed el-Makdisî'nin naklettiği İbn Akîl'in görüşüne muhalefet etmek anlamına geldiğini ve İbn Teymiyye'nin konuyu çarpıttığını ifade etmektedir. Ona göre İbn Kudâme (ö. 620/1223)'nin böylesi bir seferde namazın kısaltılmasına cevaz vermesi, seferi ibâha kapsamında değerlendirdiğinin göstergesidir.⁷⁹² Ayrıca Müslümanların asırlar boyunca yeryüzünün çeşitli bölgelerinden Peygamber'in kabrini ziyaret için yola çıkması böylesi bir yasağın ve icmân bulunmadığının kanıtıdır.⁷⁹³

İbn Teymiyye'nin Muvaffakuddin İbn Kudâme'den yaptığı nakilde yaya ve binekle (راكباً ومشياً) ifadelerine yer vermeyerek konuyu saptırdığını ifade eden Hısnî, binekle (راكباً) kelimesinin yolculuk ve sefere çıkma anlamına geldiğini ileri sürmektedir.

⁷⁸⁹ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 314.

⁷⁹⁰ İbn Teymiyye'nin Ebû Muhammed el-Makdisî adıyla referansta bulunduğu âlim, Hanbeli geleneğinin güçlü temsilcilerinden fakih ve usulcü Muvaffakuddin İbn Kudâme'dir. Bkz. Koca, "İbn Kudâme, Muvaffakuddin", 20/139-142.

⁷⁹¹ Muvaffakuddin İbn Kudâme, kabir ve türbe ziyareti yapmak maksadıyla yolculuğa çıkmanın mübah olduğunu ve bu yolculuktaki namazların kısaltılabileceğini ifade etmektedir. Hz. Muhammed'in Kubâ Mescidi'ne yürüyerek ve binekle gelmesini, ölümü hatırlattığı için kabir ziyareti yapmasını tavsiye edip bizatihi kabirleri ziyaret etmesini delil olarak ileri sürmektedir. İbn Akîl'in (ö. 513/1119) üç mescit hadisine istinaden kabir ve türbe ziyareti için sefere çıkmayı caiz görmediği için böylesi bir seferde namazları kısaltmaya da ruhsat vermediğini nakletmekte fakat bu konuda ona katılmadığını ifade etmektedir. İbn Kudâme'ye göre üç mescit hadisi, diğer mescitlerin üstünlüğünün olmadığını ortaya koymakla birlikte bunlara yolculuk yapılmasını yasaklamamaktadır. Namazı kısaltmada ise üstünlük/fazilet şartı aranmaz. Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 3: 117-118.

⁷⁹² Muvaffakuddin İbn Kudâme el Makdisî'nin görüşü için bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 3: 117-118; Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 336-337. İbn Kudâme'nin böylesi bir sefere cevaz vermesini Abdülkadir Geylânî'den tasavvuf hırkası giymesi ve tasavvufla kurduğu bağ ile izah edebiliriz. Koca, "İbn Kudâme, Muvaffakuddin", 20/139-142. Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 336-337.

⁷⁹³ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 338-339.

Hısnî'ye göre İbn Kudâme'nin kabir ziyareti için yolculuğa çıkmaya cevaz vermede yalnız kaldığını ileri sürmek aldatmacadan ibarettir. Çünkü Ebû Zekerıyyâ en-Nevevî (ö. 676/1277), Ebû Muhammed el-Cüveynî (ö.438/1047)'nin üç mescit dışındaki mescitlere ziyaret maksadıyla yolculuk yapılmasını haram olarak nitelemesini yanlış bulmakta ve ulemanın bu uygulamayı yasaklamadığını kaydetmektedir. Nevevî'nin yorumunu daha ileri taşıyan Hısnî'ye göre üç mescit hadisi, kabir ziyareti yasağıyla ilgili değildir. Hadis, peygamberlere ait olan üç mescidin diğer mescitlerden daha faziletli olduğunu ve bunlarda yapılan ibadetin sevabının diğerlerinde yapılandan daha fazla olacağını beyan etmektedir. Dolayısıyla diğer mescitlere yapılacak yolculuğun sevabı üç mescide yapılandan da daha az olacaktır.⁷⁹⁴

Hısnî, İbn Akîl'in fetvasını mütekaddimîn ulemadan çoğunun görüşü olarak nakleden İbn Teymiyye'nin kabir ziyareti için yolcuğa çıkmaya itiraz edenleri ilk dönem/mütekaddimîn ulemasıyla ilişkilendirirken, cevaz verenleri sonraki dönem/müteahhirîn içerisinde değerlendirmesini hile ve aldatmadan ibaret görmektedir. İbn Kudâme'nin İbn Akîl'e nispet ettiği görüşün Hanbeliler dahil diğer mezheplerden nakledilmediğine ve kabul görmediğine dikkat çekmektedir. Hısnî, bu örnekten hareketle İbn Teymiyye'nin bir görüşü kimilerine isnat etmede ve bazı konularda icmâ olduğunu ileri sürmede yanlış beyanda bulunduğunu, şahit olmadığı meseleleri şahit olmuşçasına naklettiğini, hadiseleri çarpıtarak aktardığını ileri sürmektedir.⁷⁹⁵ Gerçi Hısnî'nin kendisinin de hadiseleri aktarırken dikkat çektiği hususlara riayet etmediği görülmektedir.⁷⁹⁶

İbn Teymiyye, icmâen haram hükmü verilen bir seferin, itaat (ibadet) olduğuna inanılarak gerçekleştirilmesinin haram olduğunu belirtmektedir. Sübkî ise bu konuda icmâ olmadığını, olsa bile bir şahsın ibadet olduğu inancıyla sefere çıkmasının haram olmayacağını ifade etmektedir.⁷⁹⁷ Meseleyi itikadî alandan çıkartıp fıkıh zemininde tartışan Sübkî'nin değerlendirmesi şöyledir:

⁷⁹⁴ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 463-465.

⁷⁹⁵ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 466-467. Hısnî, İbn Akîl'in Hz. Muhammed ve diğer peygamberlerin kabrini ziyaret için sefere çıkmaya dair açık bir ifade kullanmayıp genel bir değerlendirme yaptığını ayrıca hadisten istidlalde bulunmada yeterli olmadığını ve yanlış bir sonuca vardığını ileri sürmektedir. Bkz. Hısnî, *Def'u Şübeh*, 467.

⁷⁹⁶ Hısnî'nin, İbn Teymiyye'nin ölüm şekline dair üç farklı rivayet olduğunu aktarırken kaynak belirtmemesi ve bu konuda tarihi verilerle uyuşmayan bir seçenek üzerinden onun ölümünü izaha kalkışması ilk akla gelen husustur. Bkz. Hısnî, *Def'u Şübeh*, 578. Ayrıca onun, kabir ziyareti ve tevessül konusunu izah ederken bazı menkıbe ve hikâyelere başvurmasını da bu bağlamda değerlendirebiliriz. Bkz. Hısnî, *Def'u Şübeh*, 444-449. Son olarak onun İbn Teymiyye'nin görüşleriyle Şiilik, Yahudilik ve şirk inancı arasında bağ kurması konuya nasıl yaklaştığını ortaya koyması açısından önemlidir. Bkz. Hısnî, *Def'u Şübeh*, 456, 558, 563, 564, 566, 573.

⁷⁹⁷ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 337.

“Kurbet olduğu gerekçesiyle mübah olduğuna inandığı bir fiili işleyen kişi günahkâr olmaz ve yaptığı şey de haram olarak nitelendirilmez. Üstelik gerekli çabayı sarf ettikten sonra bu inancını zannî delile dayandırırsa -hakikatte bu, delil değeri taşımasa bile- çabasının karşılığında sevap kazanacaktır. Şayet bu inancı cehalet kaynaklı olursa karşılığında günah ya da sevap kazanmaz. Bu kişinin durumuna bakılarak yaptığı eylem, mübah olarak nitelendirilir. Bunu haram olarak nitelendirmek de nereden çıktı!”⁷⁹⁸

Konuyu fikhî zeminde tartışmayı sürdüren Sübkî, ibadet olmadığı bilinen bir fiili işleyenin günahkâr olduğunu belirterek bidat meselesindeki bir yanılgıya işaret etmektedir. Ona göre dinde olmayan bir ibadeti dine dâhil eden günahkâr olduğu gibi, dinde kurbete/yaklaşmaya vesile olmadığı bilinen bir uygulamayı ortaya atan da günahkârdır. Taklidin caiz olduğu fer‘î meselelerde taklit edilenin şer‘î ibadet olduğuna inanarak bir fiile –bidat dahi olsa- cevaz vermesi onu günahkâr yapmaz. Ancak taklidin caiz olmadığı usûlî’ d-dîn sahasında böylesi bir uygulamaya cevaz vermesi kişiyi günahkâr yapar. Kabir ziyareti için sefere çıkmanın fer‘î mesele/fikhin konusu olduğunu vurgulayan Sübkî’ye göre, hiç kimse tarafından mübah görülme bile kişinin mübah olduğuna inanarak sefere çıkmasında günah yoktur. Böylesi bir eylemde bulunan suçlu olamaz.⁷⁹⁹

İbn Teymiyye, üç mescit hadisinin başında yer alan “yolculuğa çıkılmaz!” nefiy ifadesinin nehyi, nehyin ise haram kılmayı/yasaklamayı gerektirdiğini ileri sürerken Sübkî, nefyin mecaz yollu olarak kullanıldığından hareketle bunu reddeder. Ona göre nehyin, nefyi gerektirdiği ileri sürülebilir fakat aksini hiç kimse iddia edemez.⁸⁰⁰

İbn Teymiyye Hz. Muhammed’in kabrini ziyaret hakkında zikredilen rivayetlerin bütünüyle zayıf hatta uydurma olduğunu ve güvenilir sünen kitaplarında geçmediğini öne sürmektedir.⁸⁰¹ Sübkî ise eserinin ilk bölümünde bu konuda rivayet edilen on beş tane hadise yer vermek suretiyle bu iddiayı geçersiz kılmaya çalışmaktadır.⁸⁰² Rivayetleri Dârekutnî (ö. 385/995), Beyhakî (ö. 458/1066), Taberânî (ö. 360/971) ve İbn Asâkir (ö. 571/1176) gibi âlimlerden aktaran Sübkî, hadis kitapları yanında şehir tarihi ve akide kitaplarını da kaynak olarak kullanmaktadır. Bu durum, İbn Teymiyye’nin ilgili hadislerin güvenilir sünen kitaplarında geçmediğine yönelik

⁷⁹⁸ Sübkî, *Şifâü’s-Sekâm*, 337-338.

⁷⁹⁹ Sübkî, *Şifâü’s-Sekâm*, 338.

⁸⁰⁰ Sübkî, *Şifâü’s-Sekâm*, 339.

⁸⁰¹ Ebü’l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Kâ’ide Celîle fi’t-Teveessül ve’l-Vesile*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût (Riyad: Riâsetü’l-İdâreti’l-Buhûsi’l-İlmiyye ve’l-İftâ, 1999), 117-118. Sübkî, *Şifâü’s-Sekâm*, 340.

⁸⁰² Sübkî bu hadisleri daha çok Dârekutnî, Beyhakî, Taberânî ve İbn Asâkir’den aktarmaktadır. Bkz. Sübkî, *Şifâü’s-Sekâm*, 87-158.

eleştirisini haklı çıkarmaktadır. Birbirine yakın içeriğe sahip rivayetlerin ortak teması, Hz. Peygamber’in kabrini ziyarete teşviktir.

Kabir ziyareti, İbn Teymiyye’den önce fikhî bir mesele olarak ele alınmıştır. Fakat zamanla halk arasında kabirlerden dilekte bulunma, onları öpme, kabre el sürme ve kabirlerde kurban kesme gibi olumsuz uygulamalar yaygın hale gelmiştir. İbn Teymiyye tasavvuftaki tevessül, istigâse ve kutub anlayışının bu yanlış uygulamalardan beslendiğini üstelik kabir kültürünün kaynağının Şiiler olduğunu ve bu anlayışın tevhide zarar verdiğini düşünerek bunu itikadî bir mesele olarak değerlendirmiştir. Muhalifleri ise konuyu fikhî içerik üzerinden ele almışlardır. Fakat muhaliflerin İbn Teymiyye’nin nüfuzunu kırmak için yıllar öncesinde verdiği fetva dolayısıyla onu ve taraftarlarını cezalandırması, kabir ziyareti meselesini salt fikhî bir konu olmaktan çıkararak toplumsal boyutu olan siyasî bir mesele haline getirmiştir. Onun hapse atılmasında sufilerin başat rol oynadığına dair tarihi kayıtlar konunun tasavvufî yönü üzerine eğilmeyi gerekli kılmaktadır. Çünkü kabir ziyaretinin tasavvuftaki evliya anlayışı ve onları vesile kılarak yardım talebinde bulunmakla sıkı bir ilişkisi vardır.

1.2. Tevessül ve İstigâse

Tevessül kelimesi “v-s-l” sözcüğünden türetilmiş olup “bir aracı vasıtasıyla maddi ve manevi derecesi yüksek birine yaklaşmayı arzu etmek; iyi amellerle Allah’a yaklaşmayı ummak” gibi anlamlara gelir. Tevessül geniş anlamıyla kişinin Allah’a yakınlaşmak için çeşitli yollara müracaat etmesi şeklinde tanımlanabilir. İstigâse, istiâne ve istimdâd kelimeleri de yardım istemek manasına gelen tevessülle aynı anlamda kullanılmaktadır.⁸⁰³

Allah’ın isim ve sıfatları, salih amel ve hayattaki salih bir zatın duasıyla tevessülün meşruiyeti ve sahihliği konusunda ayrılık bulunmamaktadır.⁸⁰⁴ İbn Teymiyye ve ona muhalefet edenler bu konuda hemfikirdir. İhtilafın kaynağında zat ile tevessül meselesi bulunmaktadır. Salih kimselerle peygamberlerin Allah katındaki hakkı ve mertebesi ile tevessül, bir de vefat eden salih zatlar ve peygamberlerle tevessül, tartışmanın bileşenlerini oluşturmaktadır. İbn Teymiyye ve takipçileri bunları bidat

⁸⁰³ Yusuf Şevki Yavuz, “Tevessül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2012), 41/6.

⁸⁰⁴ İbn Teymiyye zatla yapılan tevessülle zatın duasıyla yapılan tevessülü birbirinden ayırmaktadır. O, ilkinin sahabenin Hz. Peygamber dahil kimse için yapmadığı bir uygulama olarak değerlendirirken ikincisini, yani zatın duasıyla yapılan tevessülü meşru görmektedir. İbn Teymiyye’ye göre, Hz. Ömer’in yağmur duasına çıkarken vefat eden Hz. Muhammed’in zatını değil de hayatta olan amcası Hz. Abbas’ı yanına alarak onun duasını vesile kılması bunun göstergesidir. Bkz. İbn Teymiyye, *Kâ’ide Celile*, 85-86, 107-108.

olarak değerlendirip meşru görmezken Sübkî ve takipçileri meşru ve tavsiye edilen bir fiil olarak değerlendirmektedir.⁸⁰⁵

İbn Teymiyye, Şîî gelenek ile tasavvufta yaygın olan, türbe ziyareti ve ölen kişinin dünyadaki tasarrufunun devam ettiği inancına şiddetle karşı çıkmakta ve bunu şirke götüren bir yol olarak görmektedir. Bundan dolayı ölen kişi Peygamber bile olsa vefatından sonra kendisiyle tevessülün caiz olmadığını vurgulamaktadır.⁸⁰⁶ İbn Teymiyye'nin tevhidin muhafazası adına yaptığı eleştiriler, Şâfiî Eşarilerce farklı zeminlerde tartışılmıştır.⁸⁰⁷

Sübkî, İbn Teymiyye'nin tevessül konusunu tevhidle ilişkilendirmesini doğru bulmamaktadır. O, Hz. Peygamber'le tevessülde bulunmanın kısıtlanmayacağı kanaatindedir. Ona göre Hz. Peygamberle tevessül her durumda caizdir. Hz. Muhammed yaratılmadan önce ve yaratıldıktan sonra, hayattayken ve vefat ettikten sonra, berzah hayatı boyunca, kıyamette diriltildikten sonra hatta cennet hayatı boyunca onunla tevessülde bulunulabilir.⁸⁰⁸

Tevessülün şirke ilişkilendirilmesini en büyük cehalet, akılsızlık ve kavrama yoksunluğu olarak değerlendiren Hısnî, tevessülde bulunulan kişinin ilah ya da rab olarak görülmediğini, ulûhiyyette Allah'a ortak kılınmadığını, nihayetinde isteme merciinin yine Allah olduğunu vurgulayarak görüşünü temellendirmektedir.⁸⁰⁹ Sübkî ile Hısnî, Peygamber'in şahsı ve makamıyla tevessülün caiz olduğunu aşağıdaki hususlar üzerinden savunmaktadır.

1.2.1. Tevessül Çeşitleri

Sübkî Hz. Muhammed ile ilgili olan tevessülü **üç**e ayırır. Ona göre, **Birincisi** Hz. Peygamber'i vesile kılarak, **ikincisi** Hz. Peygamber'den dua isteyerek, **üçüncüsü** ise doğrudan Hz. Muhammed'den istemek suretiyle gerçekleşir ve bu sonuncusu ikinci tevessül kapsamında değerlendirilebilir.

⁸⁰⁵ Zekeriya Güler, "Vesîle ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4 (2003), 89. Ayrıca bkz. İsmail Çalışkan, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Tevessül ve Vesile* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 1992), 40; Mehmet Necmeddin Bardakçı, "Tasavvufi Bir Terim Olarak Tevessül ve Vesîle", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* I/2 (1999), 38; Berat Sarıkaya, "İnsan Allah İletişimi ve Tevessül", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/5 (2014), 118; Abdulvehhab Gözün, "İbn Teymiyye'nin Tevessül Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 17-18.

⁸⁰⁶ İbn Teymiyye, *Kâ'ide Celile*, 233.

⁸⁰⁷ İbn Teymiyye'nin tevessül meselesini tevhid ve şirk eksenli okumasına Eşarilerin gösterdiği tepki ve konunun Vehhabilik üzerindeki tesirlerine dair yapılan ve henüz tamamlanan akademik bir çalışma için bkz. Kerim Polat, *İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışı ve Vehhabiliğe Etkileri* (İstanbul: Marmara, Doktora, 2024).

⁸⁰⁸ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 358.

⁸⁰⁹ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 529-530.

Hiz. Peygamberle ilgili olan **birinci tevessül**, Allah'tan talepte bulunan kişinin Hiz. Peygamber'in zatını, makamını veya bereketini vesile kılmasıdır. Bu da *üç şekilde* gerçekleşebilir. *Birincisi*, Hiz. Peygamber'in dünyaya gelmeden önce vesile kılınmasıdır. Sübkî, Hiz. Âdem'in affedilmek için Hiz. Muhammed'in adını vesile yaparak dua etmesinin buna dayanak oluşturduğunu ileri sürmektedir. O, Hiz. Muhammed olmasaydı Hiz. Âdem'le cennet ve cehennemın yaratılmayacağına dair başka bir rivayetle de görüşünü desteklemektedir. İbn Teymiyye, Hiz. Âdem'le ilgili hadisin sorunlu hatta mevzû olduğunu, ona dayanarak hüküm verilemeyeceğini ve bu konudaki bütün rivayetlerin zayıf olduğunu ileri sürmektedir.⁸¹⁰ Buna karşılık Sübkî, Hâkim'in bu hadisin isnadını sahih, hadisin kendisini ise hasen olarak değerlendirdiğini hatırlatarak İbn Teymiyye'yi akıl ve şeriatın reddetmediğı bir şeyi reddetmek suretiyle yanlış yola girmekle itham etmektedir.⁸¹¹ Sübkî, Hiz. Peygamber'i vesile kılarak herhangi bir talepte bulunulduğunda yine Allah'tan istendiğini ve O'nun dışında başka birinden duanın kabulünün talep edilmediğini ileri sürerek bu isteme şeklinin tevhide zarar vermeyeceğini ve şirkle ilişkilendirilemeyeceğini savunmaktadır.⁸¹²

Sübkî'nin açtığı alanı kullanan Hısnî, kitap ehlinin Hiz. Muhammed doğmadan önce onunla tevessülde bulunduğunu ileri sürmekte ve Yahudilerin inkârcılara galip gelmek için Allah'tan fetih istemelerini⁸¹³ tevessülle ilişkilendirmektedir. Hısnî'nin İbn Abbas'a dayandırdığı rivayete göre Gatafan kabilesini bir türlü yenemeyen Hayber Yahudileri, yaptıkları şu duadan sonra düşmanlarını yenmiştir: "Ey rabbimiz! Ahir zamanda bize göndereceğın Peygamber'in hakkı için bizi galip kılmanı istiyoruz." Ona göre Yahudilerin Allah resulüne iman etmeyip, ona eziyet edecekleri ve kitabı yalanlayacakları Allah tarafından bilinmesine rağmen Hiz. Muhammed'le tevessülde bulunmak suretiyle yaptıkları dua kabul edilmiştir. Hısnî'ye göre öldükten sonra Hiz. Muhammed'in değerini yitirdiğini ve onunla tevessülde bulunulamayacağını ileri süren, Hiz. Muhammed dünyaya gelmeden onunla tevessülde bulunan Yahudilerden daha kötü bir anlayışı sahiplenmiştir.⁸¹⁴

⁸¹⁰ İbn Teymiyye, *Kâ'ide Celile*, 137-139, 141.

⁸¹¹ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 358-361. Güler, ilgili rivayetin şüpheli ifadeler barındırdığını; senet ve metin bakımından temkinli yaklaşmayı gerektirdiğini belirtmektedir. Rivayetle ilgili değerlendirmeler için bkz. Güler, "Vesile ve Tevessül Hadisleri", 67-71.

⁸¹² Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 365.

⁸¹³ "Daha önce kâfirlere karşı zafer isterlerken kendilerine Allah katından ellerindeki (Tevrat'ı) doğrulayan bir kitap gelip de (Tevrat'tan) bilip öğrendikleri gerçekler karşlarına dikilince onu inkâr ettiler. İşte Allah'ın lâneti böyle inkarcıdır." Bakara, 2/13.

⁸¹⁴ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 402-403.

Hısnî, Hâkim'in sahih isnadlı olarak niteleyip *Müstederek*'ine aldığı Hz. Muhammed'in doğmadan önce vesile edinildiğine dair rivayeti Sübkî gibi bağlayıcı bulmakta ve Hz. Âdem'in Hz. Muhammed'i vesile kıldıktan sonra tövbesinin kabul edildiğini belirtmektedir.⁸¹⁵ Ayrıca o, Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983) ile Ebû Tâlib Muhammed el-Mekkî (ö. 386/996) başta olmak üzere başka hadisçilerden Hz. Âdem'in, Allah'tan Hz. Muhammed'in hakkı ve hatırı için bağışlanma talebinde bulunduğunu aktarmaktadır. Hısnî'nin bu iki sufiyi referans alması tasavvufla olan bağıyla izah edilebilir. Yine, cennet kapısında kelime-i tevhid yazıldığına dair tartışmalı rivayeti⁸¹⁶ aktardıktan sonra, bazı çöllerdeki hayvanların sağ tarafında ve Horasan'da doğan bir bebekle Hindistan'daki bir gülün üzerinde kelime-i tevhidin yazılı olduğuna dair haberlere yer vermesi meseleyi, halkın duygusallık anlayışı üzerinden okuduğunu göstermektedir.⁸¹⁷

Hz. Peygamberle yapılan ikinci tevessül şekli onun hayatıyla sınırlıdır. Sübkî, gözleri görmeyen birinin Hz. Muhammed'e gelip iyileşmek için dua talep etmesi ve Hz. Peygamber'in gösterdiği şekilde dua ettikten sonra iyileşmesini konu alan hadisi⁸¹⁸ bu tevessül çeşidine delil olarak sunmaktadır. Hısnî de hadisin sıhhati hakkında Tirmizî (ö. 279/892) ile Beyhakî'nin değerlendirmelerini yeterli görmektedir.⁸¹⁹ İbn Teymiyye ise, hadisin sıhhatini kabul etmekle birlikte bu uygulamayı zatla tevessül yerine dua nitelikli tevessül kapsamında ele almaktadır. Çünkü hadiste Hz. Peygamber âmâ için şefaâtçi olmakta ve “Peygamberinle (birlikte) sana yöneldim.” şeklinde dua etmesini istemektedir. Sübkî, Hz. Peygamber'in hadisinde bu yorumu destekleyecek açıklayıcı bir ifade kullanmadığını, vefatından sonra Osman b. Huneyf (ö. 41/661 [?])'in Hz. Peygamber ile tevessül ettiğini ileri sürerek bu yorumu çürütmeye çalışmaktadır. Ayrıca İbn Teymiyye'nin yorumunda, Allah'a başkası vasıtasıyla tevessülde bulunmayı onaylayan bir boyut bulunduğunu da ileri sürmektedir.⁸²⁰

⁸¹⁵ Hz. Âdem hakkındaki bu problemlili rivayeti mutlak hakikat olarak değerlendiren Hısnî, İbn Teymiyye'nin bakış açısına göre Hz. Âdem'in bu uygulamasının zulüm, sapkınlık ve şirk olarak nitelenmesi gerektiğini ileri sürerek ona çok ağır ifadelerle yüklenmektedir. Bkz. Hısnî, *Def'u Şübeh*, 450.

⁸¹⁶ Hadis'in tahrîç ve değerlendirilmesi için bkz. Güler, “Vesîle ve Tevessül Hadisleri”, 67-71.

⁸¹⁷ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 404-406.

⁸¹⁸ Osman b. Huneyf'in rivayetine göre âmâ bir adam Hz. Peygamber'e gelerek iyileşmek için Allah'a dua etmesini istedi. Resûlullah da “İstersen senin için dua edeyim, dilersem sabredersin, sabretmen daha hayırlıdır.” deyince adam, “Dua et.” dedi. Bunun üzerine Resûlullah onun adabına göre abdest almasını ve iki rekât kıldıktan sonra şu duayı yapmasını istedi: “Allah'ım! Peygamber'in, rahmet peygamberi olan Muhammed ile senden istiyor ve sana yöneliyorum. Bu ihtiyacımın giderilmesi için ben, seninle rabbime yöneldim... Allah'ım! Onu benim hakkımda şefaâtçi kıl!” Bkz. Güler, “Vesîle ve Tevessül Hadisleri”, 57-58.

⁸¹⁹ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 420.

⁸²⁰ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 367-370; Güler, “Vesîle ve Tevessül Hadisleri”, 57-58.

Sübkî'ye göre Hz. Peygamberle yapılan üçüncü tevessül şekli, vefatından sonra Hz. Peygamber'i vesile kılmak suretiyle gerçekleşir. Sübkî'nin bu husustaki dayanağı, Hz. Osman'a bir ihtiyacı için gidip gelen ve ihtiyacı giderilmeyen bir şahsın Osman b. Huneyf'le karşılaşp durumunu ona açması üzerine Osman b. Huneyf'in tavsiyesine uyan bu şahsın ihtiyacının giderilmesini konu alan rivayettir.⁸²¹ İbn Teymiyye bu rivayetin sıhhatini reddederken Sübkî, kabul etmektedir.⁸²² Hısnî ise bu hadisten hareketle tevessül ve ona icabetin Hz. Peygamber'in yaşamıyla ve hadiste bahsi geçen kişiyle sınırlandırılmayacağını, Hz. Peygamber'in müminlere olan şefkati ve merhametinin devamlı olacağını ileri sürmektedir. O, Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-Kebîr*'inde naklettiği hikâyeden hareketle hadisin râvisi olan Osman b. Huneyf ve buna şahit olanların Hz. Muhammed ile tevessülü, vefatından sonrayı kapsayacak şekilde umumileştirdiklerini ifade etmektedir. Hısnî, bunu reddedenleri ise kindar ve komplocu olmakla itham etmektedir.⁸²³

İmam Mâlik ve Abbasi halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr (ö. 158/775) arasında geçtiği rivayet edilen diyalog da vefatından sonra Hz. Peygamberle yapılan tevessülün meşruiyetine delil olarak kullanılmıştır. Buna göre halife, Mescid-i Nebi'de birisiyle yüksek sesle konuşurken İmam Mâlik, Hz. Peygamber'in huzurunda sesini kısmasını emreden ayeti hatırlatarak onu uyarmış ve Hz. Muhammed'e gösterilen saygının ölümünden sonra da aynı şekilde sürdürülmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu uyarıya riayet eden halife, İmam Mâlik'e "Kibleye mi, yoksa Allah resulünün kabrine mi dönüp dua edeyim?" sorusunu yöneltince "O, kıyamete kadar senle atan Âdem'in vesilesi olduğu halde yüzünü neden ondan çevireceksin ki! Ona yönel ve şefaatin taleb et ki Allah seni bağışlasın." cevabını almıştır.⁸²⁴

Sübkî İmam Mâlik'le halife arasındaki diyaloga, İbn Teymiyye'yi doğrudan eleştirdiği yedinci ve sekizinci bölüm yerine, tevessülün meşruiyeti hakkında ulemanın

⁸²¹ Rivayete göre adamın biri Hz. Osman'la tartışarak O'ndan bir şeyler talep eder fakat emeline ulaşamaz. Bu adam Osman b. Huneyf ile karşılaşır ve sorunu ona anlatır. Osman b. Huneyf de adama, gidip abdest aldıktan sonra mescitte iki rekât namaz kılmasını akabinde istediği şeyi de düşünerek şöyle dua etmesini söyler: "Allah'ım! Rahmet Peygamberi olan elçin Muhammed ile sana yöneliyorum ve senden istiyorum. Ey Muhammed, seninle rabbime yöneliyorum, sen ihtiyacımı giderirsin." Adam bu duadan sonra Hz. Osman'a gidince taltifle karşılaşır ve ihtiyacı görülür. Ardından dışarı çıkar ve Osman b. Huneyf'le karşılaşınca şöyle der: "Sen Hz. Osman'la benim için konuşmayana kadar ihtiyacımı görmedi ve bana teveccüh göstermedi. Allah senden razı olsun." Osman b. Huneyf de Hz. Osman'la görüşmediğini söyledikten sonra âmâ birinin Hz. Peygamber'e gelip onunla aynı duayı yaptıktan sonra şifa bulduğuna dair hadisi nakleder. Bkz. Hısnî, *Def'u Şübeh*, 423-424.

⁸²² Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 370-372. İlgili rivayet hakkındaki tartışmalara dair bkz. Güler, "Vesile ve Tevessül Hadisleri", 57-61.

⁸²³ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 420-425.

⁸²⁴ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 212-214; Hısnî, *Def'u Şübeh*, 407-409, 512-513. İbn Teymiyye bu hadisenin munkatı' olarak aktarıldığını ve zayıf olduğu görüşündedir. Ayrıca o, hikâyedeki birçok hususun İmam Mâlik'in görüşüyle çeliştiği kanaatindedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Kâ'ide Celîle*, 112-117.

görüşlerini aktardığı dördüncü bölümde yer vermektedir. Hısnî ise bunu, vefatından sonra peygamberle yapılan tevessüle örnek olarak zikretmektedir. Hadisenin sübutuna dair tartışmalar ve İbn Teymiyye'nin uydurma olduğuna dair beyanı⁸²⁵ Sübkî'yi böylesi bir tasarrufa sevk etmiş olmalıdır. İki müellifin de referansı Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ*'sıdır. Ancak Hısnî, mütekaddim ve müteahhir ulemadan birçoğunun bu hadiseyi sağlam kaynaklara dayanarak naklettiğini ileri sürerek *eş-Şifâ*'ya ek olarak *Tevsîku 'Ura'l-İmân*'ı referans göstermektedir. Bu eser ise İbnü'l-Bârizî (ö. 738/1338)'nin *eş-Şifâ*'yı ihtisarından ibarettir.⁸²⁶

Hısnî'ye göre bu kıssa Hz. Muhammed'in diri oluşunu, vefatından sonra da onu hayattaki gibi tazim etmenin ve onunla vesilede bulunup hakkında edepli olmanın gerekliliğini içermektedir. O, ayette bağışlanma talebinde bulunmak için Hz. Muhammed'e gelmesi gerektiğinin ifade edildiğini ve bu hususta süre sınırlaması yapılmadığını belirtir. Ona göre, aralarında İmam Mâlik'in olduğu âlimlerin çoğu Resûlullah'ın kabrini ziyaret esnasında bahsi geçen ayeti okumayı, istiğfarda bulunup onu vesile kılmayı ve ondan şefaât talebinde bulunmayı hoş karşılamıştır. İbn Teymiyye'nin bu kıssadaki faziletleri yererek onu uydurma olarak nitelemeye yalnız kaldığını ileri süren Hısnî, görüşüne uymayan nassları tahsis eden hasmının, ulemanın yolundan saptığını ve Allah resulünün değerini düşürdüğünü, bununsa küfür olduğunu ileri sürer.⁸²⁷

Sübkî'nin İbn Teymiyye'yi doğrudan muhatap aldığı bölümlerde değil de eleştirilerini güçlendirmek için çeşitli nakillerde bulunduğu kısımlarda yer verdiği bazı hikâyeleri Hısnî, İbn Teymiyye'yi eleştirmek için kullanırken Sübkî'ye referansta bulunmamaktadır. Tasavvufî yönü baskın olan Hısnî'nin eleştirilerinde menkıbe kullanımını problem olarak görmemesi tasavvufta çokça yaygın olan kıssa kültürüyle izah edilebilir.⁸²⁸

⁸²⁵ İbn Teymiyye bu rivayeti isnat açısından münkatı' ve garîb olarak niteler ve içeriğini de problemli görür. İmam Mâlik'in halifeyi uyarmasını makul ve anlaşılır bulurken Peygamber'in kabrine yönelip dua etmesini istemesini reddeder. İmam Mâlik'in görüşünün hikayedekiyle tezat teşkil ettiğini başka kaynaklardan örneklerle aktarır. Hz. Muhammed'in kıyamete kadar Hz. Adem'in ve insanların vesilesi olmasını kıyamet günü şefaâtçi olmak şeklinde anlamının problemli olmayacağını ancak kabri başına gidip bağışlanma talebinde bulunmanın dinde yeri olmadığını bildirir. Ona göre, Hz. Muhammed'in böylesi bir şeyi tavsiye etmemiş olması sahabenin böylesi bir uygulamada bulunmaması da bu hikâyenin problemli olduğunu göstermektedir. İbn Teymiyye bu hikâyede İmam Mâlik'e atfedilen sözlerin cahil biri tarafından uydurulduğu sonucuna ulaşmaktadır. Bkz. İbn Teymiyye, *Kâ'ide Celile*, 111-125.

⁸²⁶ Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Bârizî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1999), 20/525-526.

⁸²⁷ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 409-411.

⁸²⁸ Vefatından sonra peygamberle vesilede bulunmanın meşruiyeti için keramet anlatısına da yer veren Hısnî, Ebû Abdullah el-Ferahî adlı sufinin Tih Çölü'nde rastladığı iki rahibin gösterdiği keramet karşısında sıra kendisine gelince peygamberle tevessülde bulunarak yaptığı dua sonucunda ikramlara

Bu hikâyelerden biri *el-‘Utbî*’nin kıssasıdır. Hısnî, Ebû Abdurrahman künyeli bu kişinin adını Muhammed b. Abdullah b. Amr olarak vermekte ve İbn Uyeyne (ö. 198/814)’den hadis aktaran eser ehli bir zat olduğunu belirtmektedir. Sübkî bu kıssayı İbn Asâkir’in *Tarih*’i ve İbnü’l-Cevzî’nin *Müsîrû’l-Garâmi’s-Sâkin*’ninden aktarırken Hısnî buna Nevevî’yi de eklemekte fakat eser ismi zikretmemektedir.⁸²⁹ Bu hikâyeye göre el-‘Utbî, Resûlullah’ın kabrinin yanında oturduğu esnada yanına bir bedevinin gelip Resûlullah’a selam verdiğini ve sonrasında şöyle dediğini aktarmaktadır: "Yüce Allah’ın *“Eğer onlar kendilerine zulmettikleri zaman sana gelseler de Allah’tan bağışlanmayı dileseler, Resûl de onlar için istiğfar etseydi Allah’ı ziyadesiyle affedici, esirgeyici bulurlardı.”*⁸³⁰ dediğini işittim ve bunun üzerine günahımdan dolayı bağışlanma dilemek ve seninle Allah’a şefaatte bulunmak için sana geldim." Bunun üzerine rüyasında Resûlullah’ı gören ‘Utbî’ye Allah Resulü: "Arabi’ye yetiş ve Allah’ın onu bağışladığını müjdele!" başka bir rivayetteyse "Bedevî’ye yetiş ve benim şefaatile Allah’ın onu bağışladığını müjdele!" der. ‘Utbî bunun üzerinde uyanıp onu aramaya çıktığını fakat bulamadığını söylemektedir.⁸³¹ İbn Teymiyye bu hikâyenin müçtehit mezhep imamlarından aktarılmadığını gerekçe göstererek delil değeri taşımadığını ifade etmektedir.⁸³²

Sübkî’ye göre, **ikinci tevessül türü Hz. Muhammed’den dua talebinde bulunarak** onu vesile kılmaktır ve *üç şekilde* gerçekleşir. *İlki* peygamberimiz hayattayken ona gelip dua talebinde bulunarak gerçekleşmiştir ve bunun sayısız örnekleri vardır. Sübkî, kıtlık ve kuraklık esnasında Hz. Ömer’in Peygamberimizin amcası Hz. Abbas’la tevessülde bulunmasını örnek göstererek Hz. Muhammed’in akrabalarının yanı sıra, salih kimselerle de tevessülün caiz olduğunu ifade eder. Bu örnekte Hz. Ömer’in Hz. Abbas’ın zatıyla tevessülde bulunmadığı gibi Hz. Muhammed veya onun kabriyle de tevessülde bulunmadığını ileri sürenlere itiraz eden Sübkî, Hz. Abbas’la yapılan tevessülün Hz. Muhammed ve kabriyle yapılan tevessülü inkâr etmeyi gerektirmediğini belirtir. Ona göre bu örnekte Hz. Abbas’a sadece duası için müracaat edilmemiştir; ihtiyaç hali, Hz. Peygamber’e yakınlık ve yaşlılık özellikleri onda

mazhar olmasını anlatır. Bkz. Hısnî, *Def‘u Şübeh*, 415-417. Bir başka hikâyede günahkâr olduğu halde Hz. Peygamber’e çokça salavat getirdiği için ölmüş bir adamın simsiyah olan yüzünün beyazlaştığı anlatılmaktadır. Bkz. Hısnî, *Def‘u Şübeh*, 418-419.

⁸²⁹ Nevevî, *el-‘Utbî*’nin kıssasına *el-Ezkâr* ismiyle bilinen eserinde yer vermektedir. Bkz. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Hilyetü’l-Ebrâr ve Şi‘ârü’l-Ahyâr fî Telhîsi’d-Da‘avât ve’l-Ezkâri’l-Müstehabbe fî’l-Leyl ve’n-Nehâr el-Ma‘rûf bi’l-Ezkâr*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût (Dimaşk: Dârü’l-Mellâh, 1971), 176.

⁸³⁰ Nisâ, 4/64.

⁸³¹ Sübkî, *Şifâü’s-Sekâm*, 199-200; Hısnî, *Def‘u Şübeh*, 413-414.

⁸³² İbn Teymiyye, *Kâ’ide Celîle*, 125.

birleştüğinden onunla tevessülde bulunulmuştur. Ayrıca Peygamber'in kabriyle tevessülde bulunulduğuna dair hadisin varlığı bu uygulamayı meşrulaştırmaktadır. Rivayete göre Medine'deki şiddetli kuraklıktan şikâyet edenler, Hz. Aişe'ye gelip dert yanınca o, Peygamber'in kabrine gidip bakmalarını ve kabrinin üzerindeki tavanda delik açıp gökyüzü ile arasında bir engel bulunmayacak duruma getirmelerini istemiştir.⁸³³ İbn Teymiyye ise çeşitli gerekçelerle bu rivayeti sahih olarak görmemektedir. Hz. Aişe'nin yaşadığı dönemde evinde herhangi bir yarık ve deliğin bulunmadığı, evin ilk halinin o zamana kadar değişmeden aynı kaldığı ve evin bir bölümünün eskiden beri tavansız olduğu bu gerekçelerden bazılarıdır. İbn Teymiyye'ye göre bu hadis sahih olsa bile ölmüş biriyle tevessüle delil olamaz. Hadisten çıkarılabilecek husus, açılan delikten Peygamber'in üzerine rahmetin indiğidir.⁸³⁴

Sübkî'ye göre, Hz. Muhammed'den dua talebi yoluyla gerçekleşen tevessülün *ikincisi*, kıyamet günü arasât meydanında ondan şefaet istemek yoluyla gerçekleşecektir. O, bu hususta icmâ bulunduğunu ve rivayetlerin tevatür derecesine ulaştığını belirterek şefaet bölümünde bu konuyu etraflıca ele almaktadır.⁸³⁵

Dua talebiyle gerçekleşen tevessülün *üçüncü* (son) çeşidi ise berzah müddeti süresince onun aracılığıyla gerçekleşir. Sübkî bu tevessül şekline, Hz. Ömer dönemindeki kıtlıkta bir adamın Hz. Muhammed'in kabrine gelip yağmur yağması için ondan dua etmesini talep ettiğine dair rivayeti örnek vermektedir. İlgili rivayete göre bunun üzerine adam rüyasında Hz. Peygamberi görür. Hz. Muhammed adama, Hz. Ömer'e giderek yağmur yağacağını müjdelemesini ister. İbn Teymiyye bu hadisin sonraki dönem ulemasından bazıları tarafından aktarıldığını fakat fetva ve içtihatlarına uyulan dört mezhep imamı tarafından rivayet edilmediği ve hukuki dayanaktan yoksun olduğu gerekçesiyle delil olamayacağı yargısına varmaktadır.⁸³⁶ Sübkî, Beyhakî'nin *Delâilü'n-Nübüvve*'si referansı ile aktardığı bu hadisi, berzahta Hz. Peygamber'in rabbine yaptığı duanın geri çevrilmeyeceğine ve Hz. Muhammed'in kendisinden talepte bulunanın, isteğinden haberdar olacağına delil olarak kullanmaktadır.⁸³⁷ Hısnî, berzah âlemi ile ilgili bir ayrıma gitmeden Hz. Peygamber'in vefatından sonra kabrine gelerek tevessülde bulunmanın meşruiyeti bağlamında bu rivayeti aktararak gördüğü rüyayı Hz. Ömer'e anlatan adama, Hz. Ömer'in engel olmamasını delil olarak kullanmaktadır.

⁸³³ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 372-378.

⁸³⁴ Hadis'in sıhhati ile ilgili farklı değerlendirmeler için bkz. Güler, "Vesile ve Tevessül Hadisleri", 77-81.

⁸³⁵ Şifâü's-Sekâm adlı eserin son bölümünde ele alınan şefaet meselesi için bkz. Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 443-489.

⁸³⁶ İbn Teymiyye, *Kâ'ide Celîle*, 125.

⁸³⁷ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 379-382.

Ayrıca Medine’de yaşanan kıtlıktan kurtulmak için Hz. Aişe’ye müracaat edenlere Hz. Muhammed’in kabrinin bulunduğu odanın tavanında delik açılmasını istemesi neticesinde yağmurun yağmasını da bu bağlamda zikretmektedir. Hısnî’ye göre Hz. Muhammed’in kabrine gelip su isteyen, akabinde rüyasında Peygamberimizi görüp Hz. Ömer’e gelerek rüyasını anlatan bu adam, mübarek bir zattır. Şayet bu adamın yaptığı şey cehalet, sapıklık ve şirk içermiş olsaydı Hz. Ömer mutlaka ona engel olurdu.⁸³⁸

Sübkî’ye göre **tevessülün üçüncü ve son türü**, Hz. Muhammed’den talepte bulunmaktır. Hz. Peygamber’in bu talebin karşılanması için Allah’tan istemesi ve onun için şefaathçi olması suretiyle gerçekleşmektedir. Lafızları farklı olmakla birlikte bunun, anlam ve içerik açısından ikinci tür tevessül içerisinde değerlendirilebileceğini söyleyen Sübkî, buna dair çokça rivayet bulunduğunu belirtir. Kur’an ezberleme konusunda hafızasından şikâyetçi birinin, Peygamber’e gelip durumunu izah etmesi üzerine Hz. Muhammed’in “Ey şeytan, Osman’ın göğsünden çık!” demesiyle bu şahsın artık hiçbir şeyi unutmadığına dair rivayeti buna örnek gösterir. Ona göre hiç kimse bu adama şifayı verenin Peygamber olduğunu düşünmez. Dolayısıyla tevhid gerekçesiyle bu tevessül şekline itiraz etmek, muvahhid avamın zihnini bulandırmaktan ve kandırmacadan ibarettir.⁸³⁹

İbn Teymiyye, Hz. Muhammed yapılan tevessülün onun duasını almak şeklinde gerçekleştiğini kabul ederek vefatından önce ve sonra onunla yapılan tevessül çeşitlerini reddeder. O, buna dayanak olarak kullanılan hadislerin bir kısmını tevil ederek bazılarını da zayıf ve uydurma olarak niteler. Sübkî ve Hısnî ise tevessül çeşitlerini arttırarak ona cevap verir. Sübkî, Hz. Muhammed’e ilişkin tevessülü önce üçe ayırmakta ardından ilk iki türü de üçlü bir tasnife tabi tutarak bunları çeşitlendirmektedir. O Birinci türde Hz. Peygamber ile tevessülün dünyaya gelmeden, hayattayken ve vefatından sonrası şeklinde kategorize etmektedir. Sübkî ikinci türde Hz. Muhammed’den dua istemek şeklindeki tevessülün de hayattayken, arasatta şefaath isteyerek ve berzah süresince gerçekleşebileceğini savunur. Son tevessül türünün ise doğrudan Hz. Muhammed’den istemek şeklinde gerçekleştiğini ve bunun ikinci tür içerisinde değerlendirilebileceğini savunur. Bu kategorilerin Hz. Muhammed’in vesile kılınmasının hayatı ile sınırlandırılmayacağı gayesini taşıdığı anlaşılmaktadır.

⁸³⁸ Hısnî, *Def’u Şübeh*, 451-454.

⁸³⁹ Sübkî, *Şifâü’s-Sekâm*, 382-383.

1.2.2. Tevessül-İstigâse İlişkisi

İstigâseyi yardım talep etmek şeklinde tanımlayan Sübkî, bu talebin doğrudan Allah'tan istemek ya da fayda sağlamak amacıyla Allah ile bağı sağlam olan birisinden istemek suretiyle gerçekleşebileceği kanaatindedir. Hz. Muhammed ile istigâsede bulunmak ikincisine örnektir. Sübkî, istigâse fiilinin hem bâ (ب) harf-i ceriyle hem de yalın halde kullanılabileceğini belirtir. Ona göre, “Hz. Peygamber'den istigâsede bulundum.” ile “Hz. Peygamber ile istigâsede bulundum.” cümleleri aynı şeyi ifade etmektedir. İkisi de Hz. Peygamber'den dua vb. yoluyla yardım talebinde bulunmak anlamına gelmektedir. Sübkî'ye göre gramer yönünden istigâse fiili Allah'a nispet edildiğinde de aynı kullanım geçerlidir ve Allah müstegâs (yardım istenilen) zat olarak yardımını yaratma durumunda olmuş olur. Hz. Peygamber müstegâs (yardım istenilen) kişi olunca o, bu yardıma sebep olan ve kesbeden konumunda olmuş olur. Netice itibariyle o, istigâse fiilinin lazım, müteaddî veya bâ (ب) harf-i ceri ile müteaddî yapılarak kullanılmasında anlam açısından hiçbir fark olmadığını belirtir.⁸⁴⁰

Sübkî, istigâsede Hz. Muhammed aracılığıyla Allah'tan yardım isteme yönünün de bulunduğunu ileri sürerek istigâsenin, Hz. Peygamber'le Allah'tan istedim (إِسْتَعْنَتُ اللَّهَ بِالنَّبِيِّ), anlamıyla eşdeğer olduğunu ve bunun da tevessülün birinci türü kapsamına girdiğini belirtir. Ona göre bu isteme şekli, Hz. Peygamber'in doğumundan önce de sonra da makbul olduğu için bu durumda mef'ûlün bih hazfedilir ve Hz. Peygamber'le yardım istedim. (إِسْتَعْنَتُ بِالنَّبِيِّ) şeklinde kullanılır.⁸⁴¹

Sübkî'ye göre *teşeffü'* ile *tevessülü* kaynaklarda geçtiği şekliyle kabul ettiği halde, *tecevvüh* ile *istigâseyi* mutlak olarak kullanmayı doğru bulmayan muhalif bir kesim mevcuttur. Bunlar, kendisi aracılığıyla yardım istenilenin (Peygamber), yardım istenilenden (Allah) daha yüce bir konumda olduğunu düşündüğünden istigâseye karşı çıkmaktadır. Fakat hiçbir Müslümanın böyle inandığı için *istigâse* ile *tecevvühde* bulunduğu söylenemez. Çünkü *tecevvüh*, makam “الجاه/câh” ve değer “الوجاهة/vicâhe” kelimeleriyle aynı kökten olup, makam ve güç olarak yüce bir konumda olmayı ifade eder. Makam sahibi olan kişi aracılığıyla ondan daha yüce makamda olan birisine ulaşılır. Sübkî'ye göre, istigâse yardım istemek anlamına geldiği için yardım dileyen, kendisi aracılığıyla yardım istediği kişiden bu yardımı bir başkası üzerinden temin etmesini ister. Dolayısıyla Müslümanların kalbinde ve zihninde Hz. Muhammed veya

⁸⁴⁰ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 384-385.

⁸⁴¹ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 385.

diğer peygamberler ve salih zatlarla *tevessül*, *teşeffü*‘, *tecevvüh* ve *istigâse*de bulunurken bunun dışında başka bir anlam yoktur. Bunun haricinde herhangi bir anlamı kasteden de olamaz.⁸⁴²

Hiz. Peygamber’le *tevessül*, *istigâse* ve *teşeffü*‘da bulunmanın bütün dinlerde mevcut olduğunu; peygamberler, selef-i sâlihîn, Müslüman ulema ve avamın bütünün uygulaması olarak bilindiğini ileri süren Sübkî, İbn Teymiyye’den önce hiçbir din mensubunun bunu inkâr etmediğini savunmaktadır. İbn Teymiyye’yi, ortaya attığı bu bidatle zayıf ve acemilerin kafasını karıştırmakla itham etmektedir.⁸⁴³

Tevessül ile *istigâse*yi birbirinden ayırmayan Sübkî her iki kavramın da Hiz. Muhammed aracılığıyla Allah’tan talepte bulunmayı içerdiği görüşündedir. Hatta *tevessül* ile *istigâse*nin yanı sıra *teşeffü*‘, *teveccüh* ve *tecevvühü* de aynı maksadı ifade eden kelimeler olarak nitelemektedir.⁸⁴⁴ Bu kullanım bazı kesimlerce kabul görmüş ve yaygınlık kazanmıştır. Ancak ulemadan *tevessülün* zat ile yapılanını caiz görenler bile bu iki kavramı birbirinden ayrı değerlendirmiş ve *istigâse*ye cevaz vermemiştir.⁸⁴⁵

Hısınî, Hiz. Peygamber’in kabrine sığınarak ya da uzaktan onunla *istigâse*de bulunmanın meşru olduğunu ifade ederek bununla ilgili birçok hikâyeye yer vermektedir.⁸⁴⁶ Bu hikâyelerde Hiz. Muhammed’in kabrine gelenlerle uzakta olup da gelemeyenlerin ondan talepte bulunduktan sonra ihtiyaçlarının giderildiği anlatılmaktadır. Hısınî, hikâyelerde ihtiyaç sahiplerinin Hiz. Muhammed’i muhatap alarak “acıktım!”, “sana sığındım!”, “yardım et!” tarzındaki isteklerine dair yorum yapmayarak bunları onaylamaktadır. Ayrıca bu hikâyelerde, Hiz. Peygamber’in aracı kılınaarak yardım talebinde bulunulduğuna dair herhangi bir açıklama yapma ihtiyacı da duymamaktadır.

Sıkıntı, hastalık ve korkudan kurtulmak için ölü ya da orada bulunmayan birinden yardım talep etmenin Müslümanların ittifakıyla sapıklık ve küfür olduğunu belirten İbn Teymiyye’nin bu hususta şeyh ya da peygamber ayrımı gözetmediğini ifade eden Hısınî’ye göre Müslümanların bu konuda ittifak halinde olduğunu ileri sürmek büyük günah olup bu ifadelerde, peygamberlerle diğer büyük zatların tekfirine dair imalar bulunmaktadır. İbn Teymiyye, Hiz. Ömer’in Hiz. Abbas’la *tevessülüne* yaptığı yorumla ancak cahil ve budalaları aldatabilir. Hısınî daha önce hiç kimsenin ileri

⁸⁴² Sübkî, *Şifâü’s-Sekâm*, 378, 383.

⁸⁴³ Sübkî, *Şifâü’s-Sekâm*, 357.

⁸⁴⁴ Sübkî, *Şifâü’s-Sekâm*, 363-364, 378-379, 385, 388-389, 473.

⁸⁴⁵ Güler, “Vesîle ve *Tevessül* Hadisleri”, 48-49.

⁸⁴⁶ Hısınî, *Def’u Şübeh*, 444-449.

sürmediği görüşleri yayan İbn Teymiyye'yi zındıklık ve Yahudilerin halefi olmakla itham etmektedir.⁸⁴⁷

İbn Teymiyye Allah'tan talep edilmesi gereken hususların herhangi bir mahlûkattan talep edilmesini şirkle ilişkilendirir. O, tasavvuftaki bu tür uygulamalara şiddetle karşı çıkar ve yardım isteme mercii olarak sadece Allah'ı görür. Sübkî ise tevessül ve istigâsenin aynı anlama geldiğini öne sürerek vefatından sonra Hz. Peygamber ile istigâsede bulunmakta herhangi bir mahzur görmez. Hısnî de Hz. Muhammed'in kabrine gelerek veya uzaktan ondan talepte bulunmak suretiyle istekleri karşılanan birçok kişinin hikâyesine yer vererek bunu güzel bir uygulama olarak takdim eder.

1.2.3. Peygamberlerin Tasarruf Yetkisi ve Hz. Muhammed'in Üstünlüğü

Takıyyüddin es-Sübkî tevessül ve istigâse hakkındaki görüşlerini desteklemek maksadıyla kitabının bir bölümünü peygamberlerin öldükten sonraki yaşamlarına ayırmıştır. O, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) bu konuya tahsis ettiği küçük hacimli eserini⁸⁴⁸ referans alarak peygamberlerin kabirlerinde diri olup namaz kıldıklarını, peygamberlerin cesetlerinin çürümeyeceğini ve Hz. Muhammed'in Miraç'ta diğer peygamberlerle görüştüğünü konu alan rivayetleri merkeze alarak onların hayatta olduklarını ispatlamaya çalışır. Bu yönüyle onları şehitlerle kıyaslayan Sübkî, peygamberlerin insanların en hayırlıları olduğunu belirterek öldükten sonra yaşamaya şehitlerden daha layık oldukları neticesini çıkarır. İnsanların öldükten sonra kabir hayatında ayrı bir yaşam sürdüklerine dair rivayetlerle görüşünü destekler. Ona göre bu yaşam, öldükten sonra kabirde ruhların tekrar bedenlere iade edilmesiyle başlar. Ölenlerin defnedildikten sonra konuşulanları işitmesi bunun ifadesidir.⁸⁴⁹ Sübkî'ye göre bütün bunlar, Hz. Peygamber'in kabrine ziyaret için yolculuğa çıkılamayacağı ve vefat ettikten sonra ondan istigâsede bulunulamayacağı görüşünün temelsiz ve edebe aykırı olduğu anlamına gelmektedir.⁸⁵⁰

Sübkî, İbn Teymiyye'ye reddiye olarak yazdığı *Şifâü's-Sekâm* adlı eserinin son bölümünü şefa'at meselesine tahsis etmiştir. Bu bölümde şefa'at çeşitleri ve hadislerine yer verdikten sonra konunun tevessülle olan ilişkisini şöyle dile getirir: “Ahiret gününde

⁸⁴⁷ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 391-394, 450.

⁸⁴⁸ Beyhakî (ö. 456/1066) bu eserinde konuya dair hadisleri toplamıştır. Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *Hayâtü'l-Enbiyâ' Ba'de Vefâtihim*, thk. Ahmed Atiyye Ğamidî (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikme, 1993).

⁸⁴⁹ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 391-442.

⁸⁵⁰ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 435.

insanların peygamberlere sığınması, dünyada ve ahirette onlarla tevessül edileceğinin en büyük delilidir. Çünkü günahkâr kişi, Yüce Allah’a en yakın olan kişiyle tevessülde bulunur.”⁸⁵¹

Sübkî, kıyamet gününde insanların şefaât taleplerine diğer peygamberlerin cevap veremeyip nihayetinde Hz. Muhammed’in bunlara cevap verip şefaâtçi olması ile ilgili rivayetlerden hareketle, Hz. Muhammed’in melekler dahil bütün mahlukatın en üstünü olduğu sonucuna ulaşır. O, böylesi ulvi bir makama sahip olan Allah elçisinin kabrine yürüyerek değil, baş üstünde sürünerek gidilmesi ve onunla tevessülde bulunulması gerektiğini ifade eder.⁸⁵²

Hısnî, peygamberlerin hayatta olmaları konusunda Sübkî’nin hazırladığı zemini kullanmaktadır. *Şifâü’s-Sekâm*’ın dokuzuncu bölümünü bu konuya ayıran Sübkî, meseleyi doğrudan tevessülle ilişkilendirmezken Hısnî, peygamberlerin bedenlerinin çürümeyeceği, Hz. Muhammed’e salat ve selam edince ruhunun iade edilip buna karşılık verdiği ve medfun bulunduğu Mescid-i Nebvî’de insanların sesini yükseltmesine yönelik sahabe ve sonraki imamların itirazlarına dair haberlere dayanarak, vefatından sonra da onunla tevessülde bulunulacağı sonucunu çıkarmaktadır. Hz. Peygamber’e sağken gösterilen saygının vefatından sonra da aynı şekilde devam ettirilmesi gerektiğine dair Kâdî İyâz’ın görüşü ile başta Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî olmak üzere diğer ulemanın, Hz. Peygamber’in kabrini ziyaret adabına dair görüşlerini de tevessülle ilişkilendirmektedir.⁸⁵³

Sübkî, *Şifâü’s-Sekâm* adlı eserinde İbn Teymiyye’nin görüşlerini, Hz. Peygamber’in değerini düşürmekle doğrudan ilişkilendirmemekle birlikte bunu ima eden ve buna zemin hazırlayan bir yöntem benimsemiştir. Sübkî’nin Hz. Muhammed’e tanınan şefaât hakkının diğer peygamberlere tanınmadığını ve onun mahlûkatın en değerlisi olduğunu vurgulaması bu yönüyle anlamlıdır. Reddiye müellifleri, Sübkî’nin bu gerekçesini kullanarak İbn Teymiyye’nin Hz. Muhammed’in hakkını teslim etmediğini ve değerini düşürdüğünü çok daha net ifade etmişlerdir. Örneğin Hısnî, Hz. Muhammed’in peygamberliğinin Hz. Âdem’in yaratılma süreci tamamlanmadan önce sabit olduğuna dair tartışmalı rivayetleri reddettiği için İbn Teymiyye’yi Hz. Peygamber’i yalanlamak ve değerini düşürmekle itham etmektedir. İbn Teymiyye’nin Mekke’nin Medine’den daha faziletli olduğunu icmâa dayandırarak savunduğunu fakat

⁸⁵¹ Sübkî, *Şifâü’s-Sekâm*, 473.

⁸⁵² Sübkî, *Şifâü’s-Sekâm*, 484.

⁸⁵³ Hısnî, *Def’u Şübeh*, 426-430. Hısnî’nin tevessülle ilişkili olarak aktardığı keramet ve rüyalar için bkz. Hısnî, *Def’u Şübeh*, 431-436.

Hiz. Muhammed'in medfun bulunduğu mekânın yeryüzündeki en faziletli yer olduğunu ifade eden Hısnî, muhatabının bu görüşüyle de Hiz. Peygamber'in değeriini düşürme niyetinde olduğunu ileri sürmektedir.⁸⁵⁴

Hısnî, İbn Teymiyye'nin gizli bazı niyetlere ve inançlara sahip olduğunu, bu hilelerine vakıf olmayanların ona kulak vermemesi gerektiğini ileri sürmektedir. Ona göre İbn Teymiyye, Allah dışında hiç kimseden yardım talebinde bulunulamayacağı görüşüyle peygamberlerin değeriini düşürdüğü ve diğer insanları Hiz. Muhammed'in seviyesine çıkardığı için muhakkik âlimlerce küfre girmekle itham edilmiştir. Hısnî bu görüşün, Şii itikadındaki peygamberliğin nefis terbiyesi ve riyazetle elde edilebileceği inancıyla ilişkili olduğu iddiasında bulunmuştur.⁸⁵⁵ Hısnî'nin bu iddiası herhangi bir temele dayanmamaktadır.⁸⁵⁶

Hısnî, zamanının şeyhüşşüyûhu Alâeddin Konevî (ö. 729/1329)'nin Kelâbâzî (ö. 380/990)'ye ait olan *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*'a yazdığı şerhi⁸⁵⁷ referans göstererek onun, vefatından sonra Hiz. Muhammed'le yapılan tevessülü hayattayken yapılandan farklı görmediğini ileri sürmektedir. Konevî'nin tevessül konusunda İbn Teymiyye'yi eleştirdiğine dair Hısnî'nin aktardıklarının bir kısmı tarihi verilerle örtüşmemektedir.⁸⁵⁸

İbn Teymiyye'nin Hiz. Ömer'in Hiz. Abbas'la tevessülde bulunması örneği üzerinden Allah Resulü'nün hayatı ile ölümü arasında ayrıma giderek değeriini düşürdüğünü ileri süren Hısnî, bunu mutlak küfür ve zındıklık olarak ifade etmektedir. Ona göre Allah Resulü'nün Allah katındaki rütbesi ve değeri değışmez. Çünkü o, âdemoğlunun efendisidir. Hiz. Muhammed'in üstünlük ve değeriini ayetlerle izah eden Hısnî, bazen aşırı yorumlara başvurmaktadır. Örneğin Hiz. Muhammed'e biat edenlerin

⁸⁵⁴ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 371-373. Hısnî daha ileri giderek İbn Teymiyye'nin Hiz. Peygamber'i küçümsediğini belirtir. Bkz. Hısnî, *Def'u Şübeh*, 385.

⁸⁵⁵ Eserin muhakkiki, yazmanın hamışinde bu itikadın filozoflara ait olduğuna dair bir ifade bulunduğunu kaydetmektedir. Bkz. Hısnî, *Def'u Şübeh*, 455.

⁸⁵⁶ Çünkü bu bakış açısı İbn Teymiyye'nin nübüvvet ve bilgi anlayışına tamamen aykırıdır. Ayrıca peygamberliğin kesbî olduğuna dair görüş Şia'ya değil, filozoflarla bazı mutasavvıflara nispet edilmektedir. Bkz. İbrahim Bayram, "İslâm Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbîliği-Kesbîliği Meselesi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/1 (2015), 171, 177, 192-193.

⁸⁵⁷ Konevî'nin *Hüsnü't-Tasarruf fi Şerhi't-Ta'arruf* adlı eseri, kaynaklarda *Hüsnü't-Tasarruf fi 'İlmi't-Tasavvuf*, *Şerhu't-Ta'arruf* ve *et-Tasarruf fi't-Tasavvuf* isimleriyle kaydedilmiştir. Bkz. Tahsin Özcan, "Konevî, Alâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/163-164.

⁸⁵⁸ Hısnî'nin Konevî'den yaptığı uzun alıntı için bkz. Hısnî, *Def'u Şübeh*, 385-389. Hısnî'nin Konevî'den yaptığı nakilde bidatçi ve cahil olarak isimlendirilen şahsın 725'te Kahire'de dövölüp hapsedildiği, tevessül meselesindeki görüşünü de hocasından aldığı aktarılmaktadır. Bu şahsın İbn Teymiyye ya da öğrencisi olması gerekmektedir. Ancak 725'te ne İbn Teymiyye'nin ne de başta gelen öğrencilerinden olan İbn Kayyim, İbn Abdülhâdî ve İbn Kesîr'in hapsedildiğine dair bir bilgiye sahip değiliz. İbn Teymiyye ile birlikte İbn Kayyim'in 726 yılında Kahire'de değil de Şam'da hapsedildiği kesindir. Bkz. Rızaeddin Bin Fahreddin, *İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 168; Koca, "İbn Teymiyye", 20/393.

Allah'a biat etmiş olduklarını belirten ayette⁸⁵⁹ Allah'ın biatleşmede vasıtayı ortadan kaldırdığını, tasavvuf ehli (erbâb-ı kulûb) ve ariflerin Hz. Peygamber'deki insani yönü izafile olarak değerlendirdiğini nakletmektedir. "*Senin şanını yüceltmedik mi?*" ayetini⁸⁶⁰ tevessüle ilişkilendirerek günahkâr ve ihtiyaç sahiplerinin Hz. Peygamber'in rütbe ve makamını bilip onunla tevessülde bulunmaları için Allah'ın, Hz. Muhammed'in şanını yücelttiğini ileri sürmektedir. Hz. Peygamber Mekke'de olduğu için Allah'ın oraya yemin ettiğini⁸⁶¹ iddia etmektedir.⁸⁶²

Sübkî'ye göre, Hz. Muhammed başta olmak üzere diğery peygamber ve salih zatlarla tevessülde bulunanlar onlara tapmadıkları için bu inanç ve uygulama tevhide zarar vermez. Çünkü fayda ve zarar veren yegâne otorite Yüce Allah'tır. Bununla birlikte bir insanın "Ben Allah'ın elçisiyle Allah'tan istiyorum, çünkü o, bir başkası için Allah'tan isteyendir." demesinde herhangi bir sorun yoktur.⁸⁶³ Yeryüzünde Hz. Muhammed'den daha kıymetli birinin bulunmadığını bazı hadisler naklederek ortaya koymaya çalışan Hısnî, isim zikretmeden Sübkî'nin "Müslümanlar, Hz. Muhammed doğmadan önce, hayattayken, vefat ettikten sonra ve kıyamet arasatında onunla tevessülde bulunurlar." ifadesiyle kendi kanaatini ortaya koymaktadır.⁸⁶⁴

İbn Teymiyye zatla tevessüle delil olarak sunulan hadislerde zatın kendisinin değil duasının vesile kılındığı sonucunu çıkartmaktadır.⁸⁶⁵ Bu yorumuyla İbn Teymiyye, ilgili hadisleri tevil etmeyi, muhalifleri ise zahiri manalarıyla anlamayı tercih etmektedir. Vesile ile tevessül konusundaki hadislerin tahriç ve değerlendirmesini yapan Güler, zatla tevessül konusunda zayıf ve mevzû hadislerin yanında az sayıda da olsa sahih hadisin bulunduğu tespitini yaparak bunu caiz görmekte, böylesi bir vesile türünü şirkile ilişkilendirmeyi doğru bulmamaktadır.⁸⁶⁶

İbn Teymiyye peygamberlerin vefat ettikten sonra insanlar üzerinde tasarruf sahibi olamayacağını düşünmekte bundan dolayı onlardan yardım da istenmemesi gerektiğini savunmaktadır. Sübkî, peygamberlerin vefatları sonrasında da yaşam sahibi olmayı sürdürdüklerini çeşitli rivayetlere dayandırarak onlardan yardım istenmesinde herhangi bir mahzur görmez. O, Hz. Muhammed'in mahlukatın en üstünü olduğunu dolayısıyla ona özel bir muamelede bulunmanın ve kabrini ziyaret için sefere çıkmanın

⁸⁵⁹ Fetih, 49/10.

⁸⁶⁰ İnşirah, 94/4.

⁸⁶¹ Beled, 90/1-2.

⁸⁶² Hısnî, *Def'u Şübeh*, 396-400.

⁸⁶³ Sübkî, *Şifâü's-Sekâm*, 473.

⁸⁶⁴ Hısnî, *Def'u Şübeh*, 401.

⁸⁶⁵ Güler, "Vesîle ve Tevessül Hadisleri", 90-91.

⁸⁶⁶ Güler, "Vesîle ve Tevessül Hadisleri", 53-57.

olağan hatta gerekli olduğunu savunur. Hısnî ise İbn Teymiyye'nin Hz. Muhammed ile insanları eşitlediğini, onun değerini düşürdüğünü ve gizli bazı amaçlarla bunu yaptığını öne sürerek onu tenkit etmede aşırıya kaçmaktadır.

2. Fıkıh

Müslümanların gündelik hayattaki problemlerine çözüm üretmede fıkıhın önemli bir işlevi vardır. Fakihlerin bu sorunları çözmek için verdikleri fetvalar, halk ve ulema arasında çeşitli şekillerde karşılık bulmuş, bazen bu fetvalara şiddetle karşı çıkılmıştır. İbn Teymiyye, mezheplerin bilindik fetvalarına aykırı birçok görüşü benimsediği için muhalifleri tarafından tenkit edilirken taraftarları bunu, onun ilim ve içtihatındaki seviyesi ile izah etmişlerdir.

İbn Teymiyye'nin dört mezhebe veya onların meşhur görüşüne muhalif birçok fetvasının olduğu taraftarlarınca dile getirilmiştir. Bunlar arasında ayakkabı üzerine mesh edilebileceği, namaz vaktinin çıkacağı endişesiyle kişinin teyemmümle namaz kılabileceği, evinde banyo yapamayan kadının teyemmümle namaz kılabileceği, hayız için süre kısıtlamasının olmayacağı, namazı bilerek terk edenin kaza etmemesi gerektiği, uzun olsun kısa olsun bütün yolculuklarda namazın kasredilebileceği gibi tercihlerini sayarlar.⁸⁶⁷ İbn Abdülhâdî'nin de dikkat çektiği üzere İbn Teymiyye'nin bu fetvaları arasında talâka dair olanlar tartışma konusu edilmiş ve o, bu nedenle çeşitli baskılara maruz kalmıştır.⁸⁶⁸ Talak konusundaki görüşü dolayısıyla bazı kesimler ona aşırı tepki göstermiş ve fakihler, onun konuya dair görüşünü tenkit etmek için çeşitli eserler telif etmişlerdir.

Şâfî Eşarilerden talâk konusunda İbn Teymiyye'ye yazdıkları reddiyeler ile ön plana çıkanlar Takıyyüddin es-Sübkî ve İbnü'z-Zemlekânî'dir. İki isim de talâka yemin ve şarta bağlı talâka dair görüşleri nedeniyle İbn Teymiyye'yi eleştirmiştir. İbn Teymiyye, kendisiyle aynı dönemde yaşayan bu iki âlimden Sübkî'nin *et-Tahkîk fî Mes'ele't-Ta'lik* adlı reddiyesine *er-Red 'ale's-Sübkî fî Mes'ele Ta'lik*i't-Talâk isimli hacimli eserini yazarak cevap vermiştir. Sübkî'nin konuyu irili ufaklı birkaç risalede ele alması, tartışmanın o dönem için güncelliğini koruduğunu göstermektedir. İbnü'z-Zemlekânî'nin reddiyesi ise *ed-Dürretü'l-Mudiyye fî'r-Red 'Alâ İbn Teymiyye*⁸⁶⁹ adını taşımaktadır.

⁸⁶⁷ İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdü'd-Dürriyye*, 253-254; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, 524.

⁸⁶⁸ İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdü'd-Dürriyye*, 254.

⁸⁶⁹ Bu eserin nispetine dair değerlendirmelere birinci bölümde yer verilmiştir. Mevcut verilerden hareketle risalenin İbnü'z-Zemlekânî'ye ait olduğu konusunda bizde güçlü bir kanaat hasıl olmuştur. Fakat *ed-Dürretü'l-Mudiyye*'nin aidiyetine dair herhangi bir sorgulama yapılmadan Takıyyüddin es-

İbn Teymiyye boşama yemininin, talâkı değil yemin kefareti gerektirdiği görüşündedir. Ona göre bir kişinin, *eve girersen boşsun, şunu yaparsam bana talâk gereksin* veya *şunu yapmazsam bana talâk gereksin* türünden ifadeleri yemin kapsamında olduğu için boşamayı gerektirmez, bu tür yeminlerin bozulması durumunda yemin kefareti yeterlidir. Çünkü bu ifadeleri kullanan kişi boşama amacıyla bunları söylememiştir.⁸⁷⁰ O, talâka yemininin boşamayı gerektirdiğine dair dört mezhep imamının sahabeden tek bir söz bile aktarmadıklarını ileri sürer. İbn Teymiyye bu konudaki problemin, sahabenin köle azadına yapılan yemin hakkındaki görüşünün, talâka yeminle ilişkilendirilmesinden kaynaklandığı kanaatindedir.⁸⁷¹ Talâka yeminde boşamanın gerçekleştirmediği görüşünün sadece Şia ve Zahirilere ait olmadığını savunan İbn Teymiyye, tabîinden Tâvûs ve Şâfiî'nin ashabından birçoğunun bu yönde görüş beyan ettiğini ve konunun ihtilaflı olduğunu öne sürer.⁸⁷²

İbn Teymiyye, şarta bağlı talâk⁸⁷³ konusunda ise niyetin belirleyici olduğunu savunur. O, yemin kastıyla söylenen *şunu yaparsam karım boş olsun* benzeri ifadelerin boşamayı gerektirmediğini ve yemin hükmü kapsamında değerlendirilmesi gerektiği kanaatindedir. Ona göre talâkı gerektiren şarta bağlı ifadelerde, kişinin bu sözleri sarf etme amacının boşamak olduğu bellidir. Örneğin *şu kadar para verirsen boşsun, (hayızdan) temizlenince boşsun* veya *zina edersen boşsun* gibi ifadeler yemin kapsamına girmez ve bunlarla boşamanın kastedildiği açıktır.⁸⁷⁴ Böylece İbn Teymiyye talâkı ilgilendiren şart ifadelerinin bir kısmını yemin kapsamında, bazılarını ise talâkı gerektiren ta'lik kapsamında değerlendirmiş ve bu hususta kişinin maksadını esas almıştır.⁸⁷⁵

Sübkî'nin eseri olarak çalışmalarda kullanıldığı görülmektedir. Bkz. Muhammed Ebû Zehra, *İmam İbn-i Teymiyye Hayatı - Fikirleri - Eserleri ve Fıkhi*, çev. Nusreddin Bolelli - vd. (İstanbul: İslamoğlu Yayınları, 1988), 410-411; Caner, "Sübkî'nin İbn Teymiyye Eleştirisi". Bunun nedeni ise yazma eserler üzerindeki çalışmalarıyla tanınan Zâhid Kevserî'nin *ed-Dürretü'l-Mudiyye*'yi Sübkî'ye nispetle neşretmesidir.

⁸⁷⁰ Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *er-Red 'ale's-Sübkî fî Mes'ele Ta'likî't-Talâk*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Mezrû' (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 2014), 37, 112-113; İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 3: 311.

⁸⁷¹ İbn Teymiyye, *er-Red 'ale's-Sübkî*, 137.

⁸⁷² İbn Teymiyye, *er-Red 'ale's-Sübkî*, 833-834.

⁸⁷³ *Muallak talâk* ve *ta'likü't-talâk* şeklinde nitelenen şarta bağlı boşamada talâk, gelecekte bir şartın meydana gelmesine bağlanır. Bu tür boşamalar fakihlerin geneline göre geçerlidir. Bkz. Kaşif Hamdi Okur, "İslam Hukuku'nda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 10. Şarta bağlı boşamanın farklı boyutları hakkında bkz. Halil Kılıç, "İslâm Hukukunda Hükme Etkisi Açısından Devir (Kısır Döngü) Problemi", *e-Şarkiyat: İlmi Araştırmalar Dergisi* XV/1 (2023), 324-327.

⁸⁷⁴ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 3: 311.

⁸⁷⁵ İbn Teymiyye'nin talâk hakkındaki görüşleri 1929 tarihli Mısır Medeni Kanun'u başta olmak üzere çeşitli kurum ve kişilerin tercihleri üzerinde etkili olmuştur. Bkz. Ebû Zehra, *İmam İbn-i Teymiyye Hayatı - Fikirleri - Eserleri ve Fıkhi*, 412; Okur, "İslam Hukuku'nda Boşama", 20-22.

İbn Teymiyye, talâk konusunda dört mezhebe muhalefet etmek, Zahiriler ve Şia ile paralel düşünmek bazen de hiçbir mezhep ve kişinin benimsemediği fikirleri ortaya atmakla eleştirilmiştir. İbn Teymiyye'nin icmâa muhalif bir *bidatçi* olarak itham edilmesi, reddiyelerdeki ortak vurgudur. *ed-Dürretü'l-Mudiyye*'nin müellifi, sünnete uygun olmayan hayızlı kadının boşanmasının “bid'î talâk” kapsamında değerlendirildiğini ancak bunun “sünnî talâk” gibi geçerli olduğunu belirtir.⁸⁷⁶ Buna itiraz edenleri ise *icmâa muhalif Zahiriler* olarak tanımlar. Müellife göre, Hz. Ömer karısını hayızlı iken boşayan oğlunun durumunu Hz. Peygamber'e sorunca Hz. Muhammed, İbn Ömer'in karısına dönmesini ve temizlik süresi dolduktan sonra tekrar hayızlı olup temizleninceye kadar onu yanında tutmasını emretmiştir. Hz. Peygamber bu süreç tamamlandıktan sonra İbn Ömer'in dilerse evliliğini sürdürebileceğini dilerse de son temizlik sürecinde karısıyla cinsel ilişkiye girmeden onu boşayabileceğini emretmiştir. Müellife göre *Zahir ehli* İbn Ömer'in hayızlı karısını boşamasına Hz. Muhammed'in verdiği tepkiyi, bid'î talâkın geçersizliğine yormuştur. Ancak müellif, sahabenin bid'î talâk kapsamına giren bir meclisteki üç talâkı geçerli saydığına dair bazı rivayetleri aktararak bid'î talâkın icmâ ile geçerli olduğunu ileri sürer.⁸⁷⁷

ed-Dürretü'l-Mudiyye'de şarta bağlı talâkın geçerliliğine itiraz edenlerin Şia'nın bir kesimi ile sonradan oraya çıkan Zahirilik mezhebinin müntesipleri olduğu ifade edilir. Bu konu hakkında Zahirilerden önce icma olduğu için onların düşüncesinin kıymet ifade etmediği vurgulanır. İbn Teymiyye şarta bağlı talâkın geçerli olmadığını savunan Zahirilerden farklı düşünmekle birlikte şarta bağlı ifadelerin bazılarında yemin boyutunun bulunduğu, bazılarında ise bulunmadığı kanaatindedir. Müellife göre İbn Teymiyye bu görüşü ile masum ümmetin icmâına karşı çıkarak bidat savunuculuğu yapmaya başlamıştır. Üstelik yemine bağlı talâkın geçerliliği konusunun ihtilafı olduğunu öne sürerek imamlara yanlış isnatta bulunmuştur.⁸⁷⁸

İbn Teymiyye'nin talâka yemin hakkındaki görüşünü İbn Hazm'ın eserindeki şaz bir rivayete dayandırdığını belirten müellif, bunun Zahirilerin anlayışıyla da örtüşmediğini dile getirir. Çünkü ona göre, Zahiriler icmâı reddettikleri için talâka

⁸⁷⁶ Kocanın karısını temizlik süresi içerisinde ve cinsel ilişkide bulunmadığı dönemde boşaması sünnî talâk; hayız ve nifas süresinde veya cinsel ilişkide bulunduğu temizlik sürecindeki boşaması ise bid'î talâk olarak tanımlanmıştır. Sünnete uygun olan ilk boşama şekline karşın ikincisi yani bid'î talâk çoğu fakihe göre doğru bir uygulama olmamakla birlikte hukuki sonuçları olan boşama türüdür. Bkz. H. İbrahim Acar, “Talâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2010), 39/499; Cemile Yavuz - Yunus Araz, “İbn Teymiyye'nin Talak Çeşitleri ve Üç Talak ile İlgili Görüşleri”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2021), 359-360.

⁸⁷⁷ “ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye”, 154.

⁸⁷⁸ “ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye”, 155-156.

yemin dahil, şarta bağlı bütün talâkları geçersiz sayıp bunun için kefarete gerekmediğini savunurken İbn Teymiyye, onlardan ayrılarak bunun yemin kefareti gerektirdiği şeklinde aykırı bir fikri savunmuştur.⁸⁷⁹ Sübkî ise Şia'nın yemin şartına bağlı talâkı geçersiz saydığına dikkat çeker. Ona göre İbn Teymiyye böylesi bir yeminin, kefarete gerektirdiği yönünde daha önce dile getirilmeyen bir görüşü savunmuş ve bunu da İbn Hazm'ın *Merâtibü'l-İcmâ'* isimli eserinde yer alan müphem ve mesnetsiz bir söze dayandırmıştır.⁸⁸⁰ İki müellif de İbn Teymiyye'nin Zahirilerden İbn Hazm'ı referans aldığı konusunda mutabıktır.

ed-Dürretü'l-Mudiyye'de, İbn Teymiyye'nin talâka yemin konusunun sahabe döneminde gündem olmadığına yönelik iddialarına cevap verilir. İbn Ömer, Hz. Ali ve Abdullah b. Mesud ile Hz. Aişe'ye dayandırılan birçok rivayetten hareketle konunun sahabe döneminde gündem olduğu akabinde tâbiîn ve imamların, sahabenin uygulamasına dayanarak boşama yemininin geçerliliği hususunda icmâa vardıkları vurgulanarak aksi yönde fikir beyan eden İbn Teymiyye'nin dalalete yol açan bidat savunucusu olduğu ifade edilir.⁸⁸¹

Sübkî teşvik etme, engelleme ve tasdik etme amaçlarından hangisiyle olursa olsun talâka yapılan yeminlerde bahsi geçen şeyin gerçekleşmesi durumunda boşamanın meydana geldiğini ifade eder. Ona göre şartın, herhangi bir kişinin iradesine (inşâî) ya da hadisenin meydana gelmesine (ihbârî) bağlanması sonucu değiştirmez.⁸⁸²

ed-Dürretü'l-Mudiyye'nin müellifi risalesinin üçüncü bölümünde İbn Teymiyye'nin talâka yeminin, boşamayı gerektirmediğine dayanak olarak gösterdiği iki ayete yoğunlaşır. O, Maide 89. ayet⁸⁸³ ile Tahrîm 2. ayet⁸⁸⁴ hakkında yapılan yorum ve değerlendirmeleri etraflıca ele alır. Müellif, ilk ayetle ilişkili olarak yemin hakkındaki farklı yorumları aktardıktan sonra Zahirilerin Allah'ın isim ve sıfatları dışında başka bir şeye yemin edilmesini caiz görmediği, edilse de bu yemini geçersiz bulduğu ve kefarete gerektirmediği görüşünde olduklarını nakleder. Müellife göre boşama yemini, meşru yemin türlerin kapsamına girmediği için yeminin sonucu olan kefaretle

⁸⁷⁹ “ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye”, 158.

⁸⁸⁰ Sübkî, “en-Nazarü'l-Muhakkak”, 191.

⁸⁸¹ “ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye”, 159-161.

⁸⁸² Sübkî, “en-Nazarü'l-Muhakkak”, 189.

⁸⁸³ “Allah kasıtsız olarak ağızınızdan çıkan yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutmaz, fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da kefareti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek yahut da bir köle azat etmektir. Bunları bulamayan üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğiniz takdirde yeminlerinizin kefareti işte budur. Yeminlerinizi koruyun (onlara riayet edin). Allah size ayetlerini açıklıyor; umulur ki şükredersiniz!”

⁸⁸⁴ “Allah, (gerektiğinde) yeminlerinizi bozmanızı size meşru kılmıştır. Sizin yardımcınız Allah'tır. O, bilendir, hikmet sahibidir.”

ilişkilendirilemez. Bu konu, boşamanın hükümleri ve sonuçları açısından değerlendirilmelidir.⁸⁸⁵

ed-Dürretü'l-Mudiyye'de ele alınan bir diğer konu adak ve çeşitleri ile bunun yeminle ilişkisidir. Risalede, gayrı meşru olmadığı sürece adağın gereğinin yerine getirilmesi gerektiği genel görüş olarak takdim edilir. Ancak yemin ifadesi kullanılarak adakta bulunmanın ifasının gerekliliği konusunda ihtilaf olduğu belirtilir. İbn Teymiyye sahabe ve tâbiîn döneminde bu tarz sözlerin ifa edildiğine dair herhangi bir uygulama olmadığını gerekçe göstererek bu sözler için yemin kefaretinin yeterli bulmakla eleştirilir.⁸⁸⁶

ed-Dürretü'l-Mudiyye'nin müellifi, yeminle ilişkili birçok hususu ele aldıktan sonra sözü boşama konusuna getirir. O; sarhoş, mükreh ve hâzilin (alay eden) boşamaları hakkında fukahanın görüşlerini aktararak benzerliklerinden dolayı köle azadı ve talâk üzerine yapılan yeminleri ele alır. Şaz bir görüş olan köle azadına yapılan yemin için yemin kefaretinin yeterli olduğu görüşünü aktarır. İbn Teymiyye de talâka yapılan yeminde boşanmanın gerçekleştirmediği ve bunun için yemin kefaretinin yeterli olacağını bu şaz görüşe dayandırdığı için eleştirilir. Çünkü müellife göre talâka yapılan yemin, şarta bağlı talâk kapsamında olduğundan boşamanın vuku bulup bulmadığı, şartın gerçekleşip gerçekleşmemesine bağlıdır.⁸⁸⁷

İlk ayet bağlamında ele alınan son konu talâka yemin konusunun yemin meselesine dahil olup olmadığıdır. Müellif bunun bir yemin meselesi olmadığı hakkında ümmetin icmâi bulunduğunu ifade eder.⁸⁸⁸

İbn Teymiyye'nin dayanak olarak kullandığı diğer ayet yeminlerin gerekli durumlarda bozulabileceğini ifade eden Tahrîm Sûresi'nin ikinci ayetidir. Bu ayetin iniş sebebi hakkında farklı rivayetler olmakla birlikte İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in kendisine haram kıldığı şeyin eşine yaklaşmamak olduğu yönündeki rivayetten hareketle Allah'ın Hz. Peygamber'den yeminini bozmasını istediğini ve boşama yemini için de aynı hükmün uygulanabileceği sonucunu çıkartır. Müellif ise Hz. Peygamber'in kendisine haram kıldığı şeyin yemin lafzı ile sabit olmadığını ayrıca meşhur olan rivayete göre Hz. Peygamber'in bal şerbeti içmeyi kendisine yasakladığını vurgulayarak İbn Teymiyye'yi aslı olmayan yeni bir fikri ortaya atmakla eleştirir.⁸⁸⁹

⁸⁸⁵ “ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye”, 167.

⁸⁸⁶ “ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye”, 169-170.

⁸⁸⁷ “ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye”, 171-173.

⁸⁸⁸ “ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye”, 174.

⁸⁸⁹ “ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye”, 174-175.

Sübkî, boşama ifadesinde yemin lafzı geçmediği halde İbn Teymiyye'nin bunu yemin olarak kabul etmesine itiraz ederek Arap dilinde buna mesnet olabilecek kullanımın bulunmadığını öne sürer. Ona göre fıkıhçıların geleneğinde bunun yemin ifadesi olarak kabul edilebilirliği tartışmalı olmakla birlikte bu tarz ifadelerde yemin tarafı ağır basarsa, vadedilen şeyin yerine yemin kefareti gerekeceğine dair seleften nakledilen açık bir ifade yoktur.⁸⁹⁰

Yemin çeşitleri üzerinde de duran Sübkî adak çeşitleri ile bunun yeminle ilişkisi konusunda İbn Teymiyye'nin tasnifini eleştirerek yerine getirilmeyen adaklar için yemin kefareti gerektiği fikrine itiraz eder. Ayrıca Sübkî, talâka yemin meselesinin Haccâc tarafından biat yeminine dahil edildiğinden hareketle yemin eden kişinin niyetine göre durumun değişeceğini ileri süren İbn Teymiyye'nin bu yorumuna da karşı gelerek bu tarz yeminleri meşru ve geçerli olarak kabul eder.⁸⁹¹

Sübkî, İbn Teymiyye'nin “şunu yaparsam kölelerim özgür olsun” tarzındaki ifadeleri adak değil de yemin kapsamına aldığını ve “Şunu yaparsam karım boş olsun” gibi kullanımları da önceki ifadeye kıyasla talâk değil, yemin kapsamında değerlendirdiğini belirtir. O, bu konuda İbn Teymiyye'ye katılmadığını ve konuya dair eleştirilerini *et-Tahkîk* adlı eserinde detaylandırıdığını ve bu risalesinde konuyu özetlediğini ifade eder.⁸⁹²

3. Eleştirilerin Toplumsal ve Politik Boyutu

Müslüman toplumlarda ulema, halkın problemlerine çözüm üretmede önemli görevler üstlenmiştir. Özellikle fıkıh ilmiyle ilgilenen alimlerin halk üzerinde ciddi tesiri olmuştur. İnsanların gündelik sorunlarını ilettikleri fetva makamlarının cevapları gündemi belirlemiş bazen bu fetvalar ciddi tartışmaları beraberinde getirmiştir. Memlûk coğrafyasında diğer üç mezhebe göre daha güçlü bir konumda bulunan Şafilik, yönetim üzerinde güçlü bir nüfuza sahipti.⁸⁹³ Hanbelî geleneğe mensup olan İbn Teymiyye'nin fetvalarının halk üzerinde etkili olması Şâfiî fukaha ve kadılar arasında rahatsızlığa yol açmış ve İbn Teymiyye fetva vermekten alıkonmaya çalışılmıştır. Şafiiler, İbn Teymiyye'nin kabir ziyareti ve talâka dair fetvalarının toplumda yayıldığına şahit olunca reddiyelerle onun nüfuzunu kırmayı düşünmüşlerdir. Fakihlerin İbn

⁸⁹⁰ Sübkî, “Nakdü'l-İctimâ' ve'l-İftirâk”, 179. Sübkî *et-Tahkîk* adlı eserinde, İbn Hazm'ın talâka yemin hakkındaki görüşünü etraflıca değerlendirdiğini ifade eder. Bkz. Sübkî, “Nakdü'l-İctimâ' ve'l-İftirâk”, 179-180.

⁸⁹¹ Sübkî, “Nakdü'l-İctimâ' ve'l-İftirâk”, 182-183.

⁸⁹² Sübkî, “Nakdü'l-İctimâ' ve'l-İftirâk”, 184-185.

⁸⁹³ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, c. 1: 324-328; Ebu'l-Hasen Ali en-Nedvî, *İslam Önderleri Tarihi 2: Şeyhü'l-İslâm İbn Teymiyye*, çev. Yusuf Karaca (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016), 39.

Teymiyye'ye karşı temel argümanları, onun dört mezhebe ve icmâa muhalefet ederek yeni fikirler ortaya atması olmuştur. Onlar, İbn Teymiyye'nin fetvalarının Hanbelî mezhebine de mugayir olduğunu vurgulayarak onun Hanbeliler üzerindeki etkisini kırmayı amaçlamışlardır.

İbn Teymiyye'nin kabir ziyareti ve tevessül konusunu, itikadî bir mesele olarak görmesinde belirleyici olan hususlar vardır. Tasavvuftaki velayet ve kutup anlayışı ile Şia'daki türbe kültürünün İbn Teymiyye'yi bu konuda daha duyarlı hale getirdiği anlaşılmaktadır. O, ulûhiyyet ve rubûbiyyet tevhidi arasında ayrım yaparak⁸⁹⁴ ziyaret ve tevessül uygulamalarının ulûhiyyet tevhidinde zarar verdiğini ve şirke yol açtığını düşünmüştür. İbn Teymiyye kabir ziyareti için sefere çıkmayı ilk ortaya atanların Şia ve türevleri olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre mescitlerin işlevsiz hale gelmesi ve türbe kültürünün oluşması bu kesimin uygulamalarının sonucudur.⁸⁹⁵ Lapidus'un Şîî Fâtımîler'in bu yöndeki uygulamalarına dair aktarımları İbn Teymiyye'nin kanaatini destekler mahiyettedir:

“Fatımîler Ali ailesinin kültürünü desteklemek suretiyle dinsel şanlarını daha da yükselttiler; yaşayan imam kültürü, Peygamberin ölmüş ailesi kültürünün yerini aldı. Fatımîler ziyareti teşvik etmek ve türbelere ve kutsal emanetlere karşı halkın saygısını arttırabilmek için Hz. Ali ailesinin olduğu varsayılan mezarların üzerinde sayısız türbe inşa ettiler. Buralara işlenen Kur'an ayetleri imamlara itaati teşvik ederek onun otoritesini Allah'ın otoritesi gibi kabul etmeye çağırıyordu. 1153 yılında şehit Hüseyin'in kafası Ascalon'dan alınarak içine konulmak üzere Seyyidinâ Hüseyin isimli yeni türbeye yerleştirildi. Ziyaretçiler türbenin etrafını dolaşmakta, ebedi istirahatgâhını öpmekte, ağlamakta ve kendisinden şefaât dilemekteydiler. Ayrıca halifelerin türbeleri de kutsal sayılmakta, ama saray çevrelerine gömülü olduğundan ancak saray personeli tarafından ziyaret edilebilmekteydiler.”⁸⁹⁶

Eyyûbîler ve Memlûkler, vefat eden önemli zatlar ile halifeler için türbe inşa ederek Fâtımîler'in mirasını sürdürmüşlerdir.⁸⁹⁷ Lapidus, 7./13. asrın başlarında islam dünyasının tamamına yayılan yüzlerce türbenin bulunduğu dikkat çekerek Sünnilerdeki türbe ziyareti ve uygulamalarının, Şiilerden esinlenme ya da onlara bir tepki neticesinde yaygınlaştığı ve dini hayatın vazgeçilmez unsuru haline geldiği görüşündedir.⁸⁹⁸ Ayrıca o, Eşarilerin katkısıyla şekillenen velayet anlayışı neticesinde

⁸⁹⁴ İbn Teymiyye, rubûbiyyet tevhidini Allah'ın kâinatı yaratıp düzen vermesi; ulûhiyyet tevhidini ibadet ve duanın sadece Allah'a hasredilmesi anlamında kullanır. Ona göre mümin olsun kafir olsun insanların tamamı rubûbiyyet tevhidini kabullenmekte fakat ulûhiyyet tevhidini benimsemekte ve uygulamakta büyük problem yaşamaktadırlar. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, c. 10: 668-670.

⁸⁹⁵ İbn Teymiyye, *el-İhnâiyye*, 149-150; İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdü'd-Dürriyye*, 266-267.

⁸⁹⁶ Ira M. Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi Cilt 1: Hazreti Muhammed'den 19. Yüzyıla*, çev. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim, 2013), 473-474.

⁸⁹⁷ Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi*, 486.

⁸⁹⁸ Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi*, 307, 356.

velilerin kabri başındaki duanın kabul edileceği inancının ortaya çıktığına dikkat çeker.⁸⁹⁹

Bu hususlar kabir ziyareti ve tevessül konusunda İbn Teymiyye'ye yöneltilen eleştirilerin sosyo-politik yönüne eğilmeyi gerekli kılmaktadır. İbn Teymiyye'nin ilgili görüşü Mısır'da oldukça güçlü olan tasavvuf erbabını rahatsız etmiştir. Bunun üzerine Şâzelî tarikatı şeyhi İbn Atâullah el-İskenderî'nin⁹⁰⁰ taraftarları onu yönetime şikâyet etmiş ve İbn Teymiyye sorgulandıktan sonra⁹⁰¹ 707/1018'de hapisle cezalandırılmış daha sonra 709/109'da İskenderiyye'ye gönderilerek orada bir süre ikamete mecbur bırakılmıştır. 726/1326 yılında İbn Teymiyye'nin yıllar önce verdiği kabir ziyareti fetvası gerekçe gösterilerek bazı taraftarlarıyla birlikte hapisle cezalandırılması ve 728/1328'de zindanda vefat etmesi konunun siyasi ve toplumsal boyutunu ortaya koymaktadır. Muhalifleri İbn Teymiyye'nin şer'î hüküm gereği atıldığı küfür zindanında öldüğünü ileri sürmüş taraftarları ise bunu hocalarına uygulanan mihne olarak ifade etmiştir.⁹⁰² Kabir ziyareti ve tevessül konusunda iki tarafın da eser üretmeye devam etmesinin böylesi bir arka planı bulunmaktadır.

Kabir ziyareti ve tevessül konusunda İbn Teymiyye'ye reddiye yazanların fıkıh ve hadis içeriği üzerinden konuyu tartışması ondaki tasavvufî yönü perdelemeye yönelik bir tutum olarak değerlendirilebilir. Bu konuda İbn Teymiyye'yi eleştiren Takıyyüddin es-Sübki'nin tasavvuftaki şeyhinin İbn Atâullah olması onun reddiyesinin tasavvufî dürtülerle kaleme alındığına yorulabilir. Diğer reddiye müellifi olan Hısnî'nin sufi kimliği çok daha barizdir.⁹⁰³ Hısnî'nin reddiyesinde rüya ve kıssa üzerinden yapılan eleştiriler ve verilen mesajlar bu açıdan önemlidir.

İsmiyle anılan bir tarikatın kurucu olan Yâfiî'nin, İbn Teymiyye'ye ilişkin değerlendirmesi reddiyelerin tasavvufî ve toplumsal boyutunu ortaya koymaktadır. O, İbn Teymiyye'nin Ehl-i sünnete aykırı fikirleri nedeniyle hapsedildiğini belirtir. Yâfiî, İbn Teymiyye'nin cezalandırılmasına neden olan fikirlerinin başında kabir ziyaretine

⁸⁹⁹ Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi*, 307-308.

⁹⁰⁰ İbn Atâullah'ın doğrudan İbn Teymiyye ile temasının olduğuna dair elimizde güvenilir veriler bulunmamaktadır. Özel onun eleştirel mahiyetteki kimi ifadelerinin muhatabının İbn Teymiyye olduğunu ve İbn Atâullah'ın İbn Teymiyye ile örtülü hesaplaşma yolunu tercih ettiğini belirtmektedir. Bkz. Ahmet Murat Özel, "İbn Atâullah el-İskenderî: Mısır'ın 'Tasavvuf Çağı'nda Sünnî Tasavvufun Bir Prototipi", *Mısır İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023), 385-389.

⁹⁰¹ İbn Receb, İbn Teymiyye'nin sorgulanması esnasında İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirilerinin gündeme getirildiğini, İbn Atâullah'ın İbn Teymiyye'ye bazı ithamlarda bulunduğunu nihayetinde onun tevessül ve istigâse görüşü dolayısıyla cezalandırıldığını aktarır. O, bütün bu olanların arkasında sufi şeylerinden Nasr el-Menbicî (ö. 719/1319)'nin olduğunu ifade eder. Bkz. İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, c. 4: 515-516.

⁹⁰² Hısnî, *Def'u Şübeh*, 576-577; Koca, "İbn Teymiyye", 20/392-393.

⁹⁰³ Hısnî'nin tasavvufî eserleri ve yönü üzerinde birinci bölümde yeterince durulmuştur.

dair görüşünün geldiğini söyler ve akabinde onun tasavvuf şeyhleri ve büyük evliyaları karaladığını belirtir.⁹⁰⁴

Yâfiî'nin kabir ziyaretinin ardından şeyhleri ve velileri zikretmesi kabir kültürünün bunları yüceltmedeki rolü ile ilgilidir. Ayrıca reddiye müelliflerinin ölen kişilerle tevessülde bulunulabileceğini ısrarla vurgulaması da şeyh ve evliya olarak görülen zatlara bu kapıyı kapatmak istemediği anlamına gelir. Yâfiî, İbn Teymiyye'nin Ehl-i sünnete mugayir ve ceza gerektiren fikirleri arasında son sırada talâk ve cihet görüşünü zikreder. Bu sıralama hem bir tarikat şeyhinin İbn Teymiyye algısını anlamak hem de reddiyelerin tasavvufi yönünü ortaya koymak açısından önemlidir.

İbn Teymiyye'nin boşamaya dair eleştirilen fetvaları, talâka yemin ve şarta bağlı talâkın hükmüne odaklanmaktadır. Bunların yanında üç talâkın tek talâk sayılması konusu da gündeme getirilmiştir. Reddiye eserlerinden *ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'Alâ İbn Teymiyye*'nin müellifi, risalesini İbn Teymiyye'nin yeminle talâkın gerçekleşmeyeceği, bunun sadece yemin kefareti gerektireceği fetvasından sonra üç talâk ile yapılan boşamanın geçerli olmadığı ve bunun bir talâk olarak kabul edilmesi gerektiğine dair fetvasının avam, bedevi, çiftçi ve Berraniyye bölgesinin de dahil olduğu çevrede yaymaya başlamasına binaen yazdığını ifade eder. Müellif, bazı alimlerin İbn Teymiyye'nin görüşlerinden etkilendiğine dikkat çekerek risaleyi kaleme almasındaki maksadının bu kötü ve çirkin fikirlerin yayılmasının önüne geçmek olduğunu belirtir.⁹⁰⁵

İbn Teymiyye'nin talâka yapılan yeminin boşamayı gerektirmediğine dair görüşünün siyasi boyutu üzerinde de durmak gerekir.⁹⁰⁶ İbn Teymiyye'ye göre insanların halifeye biatını talâk şartına bağlayan uygulamayı, hicri ikinci asrın başlarında Haccâc b. Yusuf başlatmıştır. O, Haccâc'ın bu uygulamasının İbn Ömer ve İbn Abbas gibi sahabilerin vefatından sonra yaygınlaştığı kanaatindedir.⁹⁰⁷ İbn Teymiyye'nin talâk konusunda fetva vermesinin yasaklanması ve bundan vazgeçmeyince hapisle cezalandırılması⁹⁰⁸ konunun toplumsal ve siyasi boyutunu daha çok ön plana çıkarmıştır. Onun talâk görüşünün toplumda yayılması yöneticiler, kadılar ve fukahayı rahatsız etmiş görünmektedir. İbn Kayyım, idarecilere yapılan bağlılık

⁹⁰⁴ Bkz. Ebû Muhammed Afifüddîn Abdullah b. Es'ad b. Alî el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cenân ve 'İbretü'l-Yakân fi Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), c. 4. 209.

⁹⁰⁵ İbnü'z-Zemlekânî, *ed-Dürretü'l-Mudiyye* (Reşid Efendi, 1152/10) vr. 2a-2b; “ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye”, 152.

⁹⁰⁶ Okur, “İslam Hukuku'nda Boşama”, 19-20.

⁹⁰⁷ İbn Teymiyye, *er-Red 'ale's-Sübkî*, 41-43, 835; İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, c. 33: 36-37; İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, c. 3: 298, 4: 140-141.

⁹⁰⁸ İbn Teymiyye talâk fetvası nedeniyle beş ay on sekiz gün hapiste kalmış ve 721/1321 yılının Muharrem ayında serbest bırakılmıştır. Bkz. İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdü'd-Dürriyye*, 255-256; Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cenân*, c. 4: 195-196.

yemininin geçersiz olacağı endişesini taşıyanların İbn Teymiyye'yi yöneticilere şikâyet ettiklerini ileri sürer.⁹⁰⁹

Talâk konusunda İbn Teymiyye'ye reddiye yazan Şâfiî Eşarilerden İbnü'z-Zemlekânî ve Sübkî'nin kadılık görevini yürütmesi bu yönüyle önem arz etmektedir. *ed-Dürretü'l-Mudiyye*'de Hanbelî uleması referans gösterilerek yeminle talâkın geçerliliğinde icmâ bulunduğu vurgulandıktan sonra İbn Teymiyye'nin fetva vermesinin yasaklanması ve bundan dolayı cezalandırılmasının şu sözlerle meşrulaştırıldığı görülmektedir: “Ulemanın çoğunluğu ümmetin icmâna muhalefet edenin kafir olduğunu belirtmiştir. Fetvada temel şart, geçmiş alimlerin söylediklerinin aksi yönünde fetva vermemektir. Bu durumdaki kişinin fetvası reddedilir ve fetva vermesi yasaklanır.”⁹¹⁰ Risalede, kitap ve sünnetin icmâa muhalefet etmeye cevaz vermediğine dair bazı ayet ve hadisler zikredildikten sonra yeminle talâkın geçerliliğinde icmâ bulunduğu vurgulanarak, buna karşı gelmenin cemaate karşı gelmeyi yasaklayan Hz. Peygamber'e karşı itaatsizlik anlamına geldiği ve bunda ısrarcı olanın şeytanın yoldaşı olduğu ifade edilir.⁹¹¹ Böylelikle İbn Teymiyye, toplumun geniş kesimlerini ilgilendiren boşama konusundaki görüşü dolayısıyla *sünnet* ve *cemaat* dışına çıkmakla itham edilmiş ve yönetimin kendisine uyguladığı fetva yasağı ile hapis cezası meşrulaştırılmaya çalışılmıştır.

Bir reddiye eseri olan *ed-Dürretü'l-Mudiyye*'de özlü bir şekilde Kur'an ve hadisi anlama metodolojisinden bahsedilmesi dikkat çekicidir. Risalede insanlar, müctehit ve mukallit avam şeklinde tasnif edilmiş akabinde İbn Teymiyye'nin fetvalarının toplumdaki meşruiyetini sorgulamaya yönelik şu ifadelerle yer verilmiştir:

“Müctehid olan, âlimlerin Kur'an ve hadisteki herhangi bir ilkeye muhalif gibi görünen fikri benimsediklerine şahit olduğunda bunun mutlaka bir delile dayandığını anlar... Dolayısıyla avam ancak ilim ehli müctehidler sayesinde Kur'an'daki ifadelerin amm-hass, mutlak-mukayyed, nâsih-mensuh, mücmel-mübeyyen, hakikat ya da mecaz olduklarını anlayabilir. Avam bunlara vâkıf olamadığından Kur'an'daki bazı ifadelerden hareketle fetva vermeye kalkışırsa ortaya birçok problem çıkar. Örneğin, kardeş olan iki cariye'nin bir kişi tarafından aynı anda nikahlanmasında sorun görmeyebilir; Kur'an'ın kadınlarla arkadan birleşmeye cevaz verdiğini ayrıca muta nikahının geçerli ve meşru bir nikah olduğunu ileri sürebilir.”⁹¹²

Risalede İbn Teymiyye, talâka yapılan yeminin boşamayı değil sadece yemin kefareti gerektirdiğine dair fetvası ile avamı, Kur'an ayetlerinden doğrudan hüküm çıkarmaya

⁹⁰⁹ Okur, “İslam Hukuku'nda Boşama”, 19.

⁹¹⁰ “ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye”, 157.

⁹¹¹ “ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye”, 158.

⁹¹² “ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye”, 162-163.

yönlendirdiği için bidat kapılarını açmakla itham edilmiştir. Hâlbuki müellife göre, âlime düşen görev naslardan hüküm çıkarırken bahsi geçen usule sadık kalması ve ulemanın icmâının dışına çıkmamasıdır.⁹¹³ İbn Teymiyye'nin sahabe, tâbiîn, tebei tâbiîn ve mezhep imamlarına mugayır fikirleri ortaya atması, liderlik sevdası ve hevasına tabi olması ile izah edilmiştir.⁹¹⁴

Memlûkler döneminin aksiyoner dini figürlerinden olan İbn Teymiyye'nin talâk konusunda fetva vermekten vazgeçmemesi, konuyu ulema iktidar ilişkisi açısından değerlendirmeyi gerektirmektedir.⁹¹⁵ O, kendisine yapılan müdahaleyi ulemanın ilmini gizlememesi gerektiği anlayışına dayandırarak iktidara karşı alimlerin düşünce hürriyetini, doğruyu açıklama sorumluluğuna dayandırarak savunmuştur. Bu tutumuyla o, Memlûk coğrafyasında ulemanın iktidara karşı konumunu güçlendiren bir profil ortaya koymuştur. Lapidus, muhtemelen bu ve benzeri konulardaki tavrı dolayısıyla İbn Teymiyye'yi hükümdarın siyasi otoritesine karşı ulemanın dini otoritesini vurgulayan sembol isim olarak takdim etmiştir.⁹¹⁶

İbn Teymiyye'nin iktidar ile ilişkisi tek düze olmamıştır. Özellikle Moğol tehdidinin devam ettiği dönemlerde Memlûk yöneticileri, İbn Teymiyye ile iyi ilişkiler geliştirmiş ve onun nüfuzundan istifade etmişlerdir. İbn Teymiyye'nin İlhanlılara karşı halkı cihada teşviki, Memlûkler'in yöneticilerini savaşa teşvik için mektup yazması ve Kesrevân bölgesine düzenlenen seferlere öncülük etmesi iktidarla kurduğu ilişkilerin boyutunu ortaya koymaktadır.⁹¹⁷ Memlûk Sultan'ı Muhammed b. Kalavun⁹¹⁸ tarafından hapisten çıkartıldıktan sonra sultanın İbn Teymiyye'ye ikramda bulunduğu dair kayıtlarda, ikili arasında geçen diyalog bu yönüyle önemlidir. İbn Abdülhâdî, sultanın aralarında İbn Teymiyye'yi hapse attıranların da bulunduğu birçok kişinin ölüm fetvasını vermesini ondan istediğini ve İbn Teymiyye'nin bu teklifi reddettiğini belirtir.

⁹¹³ “ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye”, 162-165.

⁹¹⁴ “ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye”, 174.

⁹¹⁵ Memlûkler, köle asker olarak geldikleri topraklarda iktidar olmuş ve yönetim kölemenler arasında sık sık el değiştirmiştir. Bkz. Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler (1250-1517)* (Ankara: İsam Yayınları, 2015), 20-25. Memlûkler askeri olarak güçlü, ilmi anlamda zayıf olduklarından yönetimlerini meşrulaştırmak ve halk üzerinde etkili olmak için ulemanın desteğini almak durumunda kalmışlardır. İzzeddin İbn Abdüsselâm ve İmam Nevevî'nin Memlûk sultanlarına karşı muhalefeti ve yöneticilerin bu iki alimin kararlarına uymak mecburiyetinde kalmaları ulemanın iktidar üzerindeki etkisini göstermektedir. Bkz. Sever, *Ortaçağ Kahire'sinde İktidar ve Dini Düşünce*, 43-47.

⁹¹⁶ Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, 264-265.

⁹¹⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 14: 7-8, 10-12, 14-16, 23-26; İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdü'd-Dürriyye*, 146-151; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, c. 4: 510.

⁹¹⁸ Uzun yıllar Memlûkler'in sultanlığını yapan Muhammed b. Kalavun, 708/1309'da Baybars el-Çâşnigîr (ö. 709/1310)'in idarecileri yanına alıp sultanlığını ilan etmesiyle görevini bırakmak zorunda kaldı. Baybars el-Çâşnigîr'in sultanlığı yaklaşık bir yıl sürdü ve 709/1310'da Muhammed b. Kalavun iktidarı tekrar ele geçirdi. Bkz. Kâsım Abduh Kâsım, “Muhammed b. Kalavun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2020), 30/544-545.

O, sultanın muhaliflerini ortadan kaldırmak için böyle bir teklifte bulunduğunu anlayan İbn Teymiyye'nin sultanı bundan vazgeçirmeye çalıştığını aktarır.⁹¹⁹ İbn Teymiyye'nin 707/1307'de Arap emiri Mühennâ b. İsâ (ö. 735/1335)'nin ricası üzerine hapisten çıkarılması onun kimi yöneticilerle kurduğu iyi ilişkilerin göstergesidir.⁹²⁰

İbn Teymiyye, talaka yemin şartıyla halkı halifeye biat etmeyi ihdas edenin Haccâc olduğunu ifade ederek konunun siyasi yönüne dikkat çekmiştir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin bu konuda fetva vermesinin yönetim tarafından yasaklanması ve fetva vermeye devam etmesi üzerine hapisle cezalandırılması meselenin salt fikhî düzlemde ele alınmadığının göstergesidir. Konuya ulema iktidar ilişkisi açısından yaklaştığımızda İbn Teymiyye'nin bu husustaki tavrını, âlimin doğruyu açıklama görev ve sorumluluğuna dayandırarak yönetime karşı ulemanın otoritesini tesis etme gayretiyle izah edebiliriz.

Yöneticilerin, Moğol tehdidine karşı İbn Teymiyye'nin nüfuzundan yararlandıkları ve onun dış tehditlere karşı gönüllü olarak halkı cihada teşvik edip askeri bazı seferler öncülük ettiği görülmektedir. Bunda İbn Teymiyye'nin Şia karşıtlığının önemli bir etken olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü o, Şiilerin Müslümanların kanını döken Moğollarla işbirliği yaptığını ifade ederek onlara karşı eserler telif etmiş ve Kesrevân bölgesindeki aşırı Şii gruplara karşı seferlere öncülük etmiştir. İbn Teymiyye'nin kabir ziyareti ve tevessül konusundaki yanlış uygulamaların kaynağı olarak Şiileri ve bazı sufileri göstermiştir. O, Şiilerin Moğol saldırısına destek verdiğini, Sufilerin ise Moğollara karşı çıkmayarak İslam beldelerini harici saldırılara açık hale getirdiğini düşünmüştür. Bu gerekçelerle müslümanların çeşitli baskılara ve katliamlara maruz kaldığını düşündüğünden bu kesimlerin kabir ziyareti ve tevessül uygulamalarını mevcut olumsuzluğun gerekçesi olarak görmüştür.

⁹¹⁹ İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdû'd-Dürriyye*, 221.

⁹²⁰ İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdû'd-Dürriyye*, 196; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, c. 4: 513-514. İbn Kesîr, onun İbn Teymiyye'ye aşırı muhabbet beslediğini kaydeder. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 14: 172.

SONUÇ

İslam ilim geleneği farklı düşünce yapılarını bünyesinde barındıran niteliğe sahiptir. Bu yapılar itikat, siyaset, fıkıh ve tasavvuf üzerinden içerik kazanmak suretiyle mezhep hüviyetini kazanmıştır. Mezheplerin birbirleriyle kurduğu ilişki dönemsel farklılıklar göstermekle birlikte meşruiyetlerini sürdürmek ve toplum üzerinde etkilerini kaybetmemek için muhalif gördükleri kişi ve oluşumları eleştirmeleri oldukça tabiidir. Hanbelî geleneğin aykırı ve etkili isimlerinden İbn Teymiyye'nin hadis taraftarlarının mirasına sahip çıkarak yaptığı kelim eleştirisi, Eşarilerin tepkilerini beraberinde getirmiştir. Bu doğrultuda İbn Teymiyye'ye karşı başını Şâfiî Eşarilerin çektiği reddiye geleneğinin vücut bulduğu tespit edilmiştir.

İbn Teymiyye karşıtlığını doğuran ve besleyen çeşitli unsurlar bulunmaktadır. Kökeni Eş'arî dönemine uzanan Eşarilik-Hanbelilik ilişkisi bu etkenlerin başında yer almaktadır. İbn Teymiyye'nin kelimcılara yönelik eleştirel tavrı ve sert üslubu ile taraftarlarının onu aşırı bir şekilde yüceltmesi bu karşıtlığı besleyen faktörlerdendir. Kendisi Hanbelî geleneğe mensup olmakla birlikte henüz hayattayken *İbn Teymiyye'nin ashabı* şeklinde nitelenen bir taraftar kitlesinin oluşması ve muhaliflerinin eleştirilerinde *İbn Teymiyyeci* olarak nitelediği bu kesimin aşırı taassubundan yakınması reddiye geleneği açısından önemli veri sunmaktadır.

Memlükler dönemi Mısır ve Şam'ında akide merkezli Eşarilik hâkim olduğu için İbn Teymiyye eleştirilerinin içeriği de buna göre şekillenmiştir. Reddiyelerin tamamına yakını fıkıh ve hadis içeriklidir. Çalışmamıza konu olan dönemde felsefe içerikli reddiye kaleme alan yegâne müellif İhmîmî'dir. Onun gerek felsefî kelim tarzındaki *el-Münkız mine'z-Zelel* eseri gerekse de reddiye makalesinin gündem olmayışı, dönemin hâkim Eşarilik anlayışının felsefeye olan mesafesi ile izah edilebilir. Bu husus, İbn Teymiyye reddiyelerinin felsefî boyutunun zayıf kalmasına neden olurken felsefî kelim üzerinden Eşariliği yoğun olarak eleştiren İbn Teymiyye'nin elini güçlendirmiştir. Kanaatimizce İbn Teymiyye'nin felsefî kelim eleştirisine yönelik tepkilerin izleri Memlükler'in hâkimiyetindeki Mısır-Şam bölgesi yerine Horasan, Rey ve Şîraz'da aranmalıdır. Çünkü bu bölgelerde felsefe geleneği bütün canlılığını korumuştur. İbn Teymiyye'ye karşı felsefî kelim eleştirisinin izini Kutbüddin er-Râzî, Teftâzânî, Adudüddin el-Îcî ve Cürcânî çizgisinde yetişen Devvânî gibi isimlerde aramak daha isabetli görünmektedir.

Reddiyelerin hadis ve fıkıh içeriği boşama ve kabir ziyareti gibi fıkıh yönü baskın olan konularla sınırlı değildir. Kelam ve akidenin temel konusu olan ilahi sıfatlar; tasavvuf ve akait sahasına giren tevessül ve istigâse konuları da Şâfiî Eşarilerce

hadis ve fıkıh zemininde tartışılmıştır. Bu durum Memlûkler dönemi Sünnilik anlayışının fıkıh, hadis ve nazari olmayan tasavvuf üzerinden şekillenmesinden kaynaklanmaktadır. İbn Teymiyye'yi nazari tasavvuf, evliya ve kutup anlayışı üzerinden eleştirme imkânı bulamayan Eşariler kabir ziyareti, tevessül ve istigâsenin fıkhi boyutu üzerinden tepkilerini ortaya koymuşlardır. İbn Teymiyye'yi eleştirenlerin İbnü'l-Arabî'den teberri etme ihtiyacı duyması da Memlûk coğrafyasında felsefî tasavvufun tutunamadığının göstergesidir. Reddiye müelliflerinin çoğu, dört fıkıh mezhebinin benimsediği bir Sünnilik anlayışı inşa ederek İbn Teymiyye'yi eleştirmiş ve onu Hanbelilerden ayıştırmaya çalışmışlardır.

İbn Teymiyye haberi sıfatlarda tevile karşı çıkarken, kabir ziyareti, tevessül, talak, cehennemın sonluluğu, kıdem meselelerinde ayet ve hadisleri tevil etmekten çekinmeyerek ilginç bir akılcılık örneği sergilemiştir. O, kabir ziyareti ve tevessüle dair kimi uygulamaları Şia ile ilişkilendirip bidat ehlinin uygulaması şeklinde mahkûm ederken fikhî bir mesele olan şarta bağlı talakın geçerli olmadığı hususunda Şia'nın görüşünü benimsemekte herhangi bir sakınca görmemiştir. Bu durum onun inanç ve fıkha dair tercihlerinde farklı saiklerle hareket ettiğinin göstergesidir. İbn Teymiyye'nin farklı fikhî tercihleri, taraftarları tarafından içtihatla ulaştığı yüksek seviye ile izah edilirken muhalifleri bunu bidatçilikteki aşırılığıyla izah etmişlerdir.

İbn Teymiyye eleştirisinde Takıyyüddin es-Sübkî, merkezî bir konumdadır. Onun özellikle fıkha dair eleştirileri, oldukça niteliklidir. Sübkî ve diğer fakihlerin bu konudaki temel argümanı İbn Teymiyye'nin dört mezhebin icmâına muhalefet ederek bid'at ihdas etmesi olmuştur. Buna karşılık felsefenin şekillendirdiği tasavvuf ve kelam içeriği üzerinden İbn Teymiyye'ye yönelik güçlü bir reddiye geleneğinin oluşamaması dikkat çekicidir. Bu durum onun, Eş'arî kelamcılara yönelik eleştirilerinde elini güçlendirmiştir. İbn Teymiyye, kimi Eşarilerin ömürlerinin sonlarında selef inancına yönelerek akide eserleri kaleme aldığına dair verileri, kelam karşıtı geleneğin haklılığına gerekçe olarak sunmuştur. Eşarilerin kendi aralarındaki kelamî ihtilafları ve tartışmaları da İbn Teymiyye'nin dikkat çektiği ve elini güçlendiren hususlardandır.

İbn Teymiyye'nin eleştirel düşüncesine karşı reddiyelerin genel anlamda zayıf kaldığını görmekteyiz. Bunun çeşitli gerekçeleri vardır. İbn Teymiyye'ye ilk dönemde yapılan eleştirilerin çoğunluğunun bizzat kendisi tarafından yanıtlanması, onun meseleleri etraflıca ele alıp tarafların görüş ve dayanaklarını delilleriyle birlikte zikretmesi ilk akla gelenlerdir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin Şâfiî Eşariler başta olmak üzere muhaliflerinin fikirlerine hâkim oluşu ve bunlardan uzun alıntılar yaptıktan sonra

görüşünü beyan etmesi, ona yapılan reddiyelerin içeriğini şekillendirmiş ve özgünlüğünü sorgulatır hale getirmiştir. Hatta eleştiri eserlerinde üslup ve yöntem açısından İbn Teymiyye'nin izleri görülmektedir. Reddilerdeki genelleyici ifadeler, itham edici üslup ve muhalifinin görüşünü alıntıladıktan sonra yapılan izahları bu bağlamda zikredebiliriz.

Kelam ilminin işlevi ve haberi sıfatların tevili konusunda Şâfiî Eşarilerin elini güçlendiren hususların başında, Hanbelî mezhebine mensup olan İbnü'l-Cevzî'nin teşbih ve tescime kayan Hanbelilere yönelik tenkitleri gelmektedir. Reddiye müellifleri, İbnü'l-Cevzî'nin haberi sıfatları benzetmeci tarzda anlayanları Ahmed b. Hanbel'e muhalefet etmekle nitelemesine dayanarak İbn Teymiyye'yi Hanbeliliğin dışında değerlendirmiş ve Haşvî olmakla itham etmişlerdir.

İbn Teymiyye, hudûs delili başta olmak üzere kelamcıların Allah hakkında kullandığı kavramların vahiy kaynaklı olmadığı gerekçesiyle onları eleştirmiştir. Fakat kendisi onları nasla sabit olmayan birçok husus üzerinden akli gerekçelerle eleştirebilmiştir. O, bu eleştirilerini onların yöntemine aykırı olmamakla gerekçelendirmiştir. Fakat Allah'ı nitelemede sadece nassın ölçü alınması gerektiğini vurgulayan İbn Teymiyye'nin Allah'ın neyle nitelemeyeceği hususundaki ölçütü, eleştiriye açıktır. Çünkü onun hadis taraftarlarını savunurken temel dayanağı, “Allah'ın bu şekilde nitelenemeyeceğine dair Hz. Peygamber ve sahabeden tek bir söz bile aktarılmamıştır.” ifadesi olmuştur.

İbn Teymiyye'nin farklı alanlarda eser telif etmesi, eklektik düşünce yapısı ve görüşlerinin dağınıklığı ona yönelik eleştirileri de çeşitlendirmiştir. O, talak konusunda Şia ve Zahiriler, cehennem sonluluğunda Cehm b. Safvân, kıdem meselesinde filozoflar, haberi sıfatlar ve kelâmullah konusunda ise teşbih ve tescim ehli gibi düşünmekle eleştirilmiştir. Kimi hususlarda ise hiçbir mezhep ve kişinin benimsemediği fikirleri ortaya atmakla tenkit edilmiştir.

Çalışmamızda, İbn Teymiyye'ye yapılan eleştirilerden bir kısmının kendisi tarafından cevaplandığı, reddiye metinleri ve içeriklerinin onun eserlerinde yer aldığı müşahede edilmiştir. Yapılacak araştırmalarla Sübkî'nin neşredilemeyen *Kitabu't-Tahkîk fî Mes'ele't-Ta'lik* isimli reddiyesi okuyucu ile buluşturulabilir. Çünkü bu reddiyenin önemli bir kısmı İbn Teymiyye'nin *er-Red 'ale's-Sübkî fî Mes'ele Ta'liki't-Talâk* adlı eserinde serpiştirilmiş halde bulunmaktadır. Ayrıca Bekrî'nin istigâse konusunda İbn Teymiyye'yi eleştirdiği risalenin içeriği de İbn Teymiyye'nin *el-İstigâse fî'r-Red 'ale'l-Bekrî* de yer almaktadır. Yine Hanefilerden Serûcî'nin İbn Teymiyye'ye

yazdığı reddiyenin kelami içeriğine, İbn Teymiyye'nin ona cevaben kaleme aldığı *Cevâbü'l-İ'tirâzâtî'l-Mısriyye 'ale'l-Fütye'l-Hameviyye* sayesinde vakıf olmaktadır.

Bu araştırmada nispeti tartışmalı kimi eser ve görüşlere dair önemli sonuçlara ulaşılmıştır. Takıyyüddin es-Sübkî'ye nispetle neşredilen *ed-Dürretü 'l-Mudiyye fi 'r-Red 'alâ İbn Teymiyye*'nin İbnü'z-Zemlekânî'ye ait olduğu, Sübkî'nin cehennemın sonsuzluğu reddiyesini İbn Teymiyye'nin *er-Red 'alâ Men Kâle bi Fenâi'l-Cenneti ve'n-Nâr* adlı risalesine karşı yazdığı ve İbn Teymiyye'nin bu risalede cehennemın sonluluğu görüşünü sahiplendiği ortaya konulmuştur. Ayrıca reddiye müellifi İbnü'l-Muallim'in tarihi şahsiyeti açıklığa kavuşturulmuştur.

Nihayetinde İbn Teymiyye'ye yönelik eleştirilerin o henüz hayattayken yazılmaya başlandığı ve süreç içerisinde Şâfiî Eş'arî reddiye literatürünün oluştuğu tespit edilmiştir. Memlûk coğrafyasında İbn Teymiyye karşıtlığını ifade etmede *kabir ziyareti ve talak* kelimeleri anahtar rolü üstlenmiş ve bu konulardaki reddiyeler daha çok gündem olmuştur. Biyografi ve tarih kaynaklarında ulemanın bu iki konuya dair İbn Teymiyye'yi eleştirdikleri sıklıkla ifade edilmiştir. Bu durum, Memlûkler Sünniliğinin hadis, fıkıh ve nazari olmayan tasavvuf üzerinden şekillenmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu konular toplumun geniş kesimlerini ilgilendirdiği için reddiyelerle İbn Teymiyye'nin halk üzerindeki etkisi zayıflatılmak istenmiştir. Fakat eleştiriler sadece bu alanlarla sınırlı kalmamıştır. Haberi sıfatlar, kıdem, kelâmullah ve cehennemın sonluluğuna dair yazılan akait ve kelam içerikli reddiyeler de telif edilmiş ancak bunların yeterli ilgiyi görmediği saptanmıştır. İbn Cehbel'in haberi sıfatlar konusunda İbn Teymiyye'yi tenkit ettiği *el-Hakâiku'l-Celiyye*'si bunun istisnası olabilir. Çünkü Tâceddin es-Sübkî, bu eserin tamamını *Tabakât*'ına almıştır. İhmîmî'nin İbn Teymiyye'ye yönelik tenkitlerde bulunduğu kaynaklar zikredilmekle birlikte kıdem konusundaki reddiyesi, muhtemelen felsefî kelam içeriği dolayısıyla pek önemsenmemiştir. Klasik kaynaklarda Sübkî'nin cehennemın sonluluğu hakkındaki reddiyesinin İbn Teymiyye eleştirisi olarak kaleme alındığına dair bilgi bulunmaması, eserin bu yönüyle ön plana çıkmasını engellemiş ve konuya dair tartışmaların bazı ilim çevreleriyle sınırlı kalmasına yol açmıştır. İbnü'l-Muallim'in *Necmü'l-Mühtedî ve Recmü'l-Mü'tedî*'si klasik kaynaklarda reddiye eseri olarak hiç gündeme gelmemiştir. Farklı üslupla kaleme alınan eserde bayağı ifadelerin, zayıf ve uydurma rivayetlerin kullanımının bunda etkili olması kuvvetle muhtemeldir. Son tahlilde hadis ve fıkıh içerikli reddiyelere kıyasen kelama dair eleştirilerin hem zayıf kaldığı hem de yeterli

ilgiyi görmediğini söylemek mümkündür. Bunun temel gerekçesi ise Memlûkler'deki Sünnilik ve akideye dayalı Eşarilik anlayışında aranmalıdır.

KAYNAKÇA

- Abdülvâhid, Mustafa. “Mukaddime”. *Def‘u Şübehi men Şebbehe ve Temerrede ve Nesebe zâlike ile’s-Seyyidi’l-Celîl İmâm Ahmed ve Yelîhi el-Fetâva’s-Sehmiyye fî İbn Teymiyye*. Ammân: Dârü’r-Râzî, 2003.
- Acar, H. İbrahim. “Talâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/496-500. İstanbul: TDV, 2010.
- Akkoyunlu, İsmail. *İbn Teymiyye’nin Şia’ya Reddiyesi (Minhâcü’s-Sünne) Selefî Geleneğin Şîlik Eleştirisi*. Ankara: Fecr, 2021.
- Akkoyunlu, İsmail. “İbn Teymiyye’ye Göre İmam Eşarî”. *VI. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu Tam Metin Kitabı*, 126-139.
- Akoğlu, Muharrem. “Mu’tezile’nin Siyasetle İmtihanı: Mihne Süreci”. *Kur’an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)*. ed. Hayati Hökelekli - Vejdi Bilgin. 149-173. Bursa, 2015.
- Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. “Sünnî Maqâlât Eserlerinde Kerrâmiyye’nin Tasnifi Meselesi”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (31 Aralık 2019), 403-440. <https://doi.org/10.18403/emakalat.648163>
- Alparslan, Hande Nuran. *Üç Mescit ile İlgili Rivayetler ve Değerlendirilmesi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019.
- Alper, Hülya. “Mâtürîdî’den Şemseddin es-Semerkindî’ye Allah’ın Fiili Sorunu: O Mûcib Bi’z-Zât mıdır? Fâil Bi’l-İhtiyâr Mıdır?” *IV. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâtürîdîlik)*. ed. Cengiz Çuhadar - vd. I/158-170. Kastamonu, 2017.
- Alper, Ömer Mahir. “Küllî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/539-540. Ankara: TDV, 2002.
- Alper, Ömer Mahir. “Lâhîcî, Abdürrezzâk b. Ali”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/52-53. Ankara: TDV, 2003.
- Altıkulaç, Tayyar. “İbnü’l-Bârizî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/525-526. İstanbul: TDV, 1999.
- Altıntaş, Ramazan. “Haşviyye’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999), 57-100.
- Altundağ, Mustafa. “Kelâmullah Halku’l-Kur’an Tartışmaları Çerçevesinde ‘Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lafzî’ Ayırımı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 149-181.

- Âlûsî, Ebü'l-Berekât Hayrüddîn Nu'mân b. Mahmûd (ö. 1317/1899). *Cilâü'l-'Ayneyn bi-Muhâkemeti'l-Ahmedeyn İbn Teymiyye-İbnü'l-Heytemî*. thk. ed-Dânî b. Münîr Âl Zehvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- Âlûsî, Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî (ö. 1342/1924). *Gâyetü'l-Emânî fî'r-Red 'ale'n-Nebhânî*. nşr. Abdülazîz ve Muhammed Abdullah el-Cemîh. 2 Cilt. Riyad, 1391.
- Arca, Abdullah. "Kelamullah ve Halku'l-Kur'an Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Mutezile Eleştirisi". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (DÜSBED) X/20 (2018), 314-328.
- Arca, Abdullah. "Kerrâmiyye'nin Antropomorfist Allah Tasavvuruna Fahreddin Râzî'nin Yönelttiği Eleştiriler". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*. ed. Mahsum Aytepe - Teceli Karasu. 2/245-262. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Ardoğan, Recep. "Mutezile'nin Halku'l-Kur'an Fikrinin Eş'ariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması". *Usûl: İslam Araştırmaları* 15 (2011), 125-160.
- Arğun, Şaban. *İbn Fûrek'in Hayatı Eserleri ve Tasavvufa Bakışı*. Ankara: Kitabe, 2023.
- Arıkan, Âdem. "Osmanlı'da İbn Teymiyyeciliği Birgivî Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı -Eleştirel Bir Yaklaşım-". *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*. ed. Osman Demir - vd. 471-521, 2016.
- Arpa, Enver. *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*. Ankara: Fecr, 2010.
- Aslan, Abdülgaflar. "IV/X. Yüzyılda Kelam - Tasavvuf İlişkisi -İbn Fûrek Örneği-". *Dinî Araştırmalar* V/14 (2002), 61-76.
- Aslan, İbrahim. "El-Usûlu'l-Hamse'nin Hanbelî Yorumu: el-Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ Örneği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LIII/1 (2012), 55-83.
- Atrûşî, Şevket Arif. *el-Hayâtü'l-Fikriyye fî Mısır Hilâle'l-'Asri'l-Eyyûbî*. Ammân: Dâru Dicle, 2007.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlükler (1250-1517)*. Ankara: İsam Yayınları, 2015.
- Aybakan, Bilal. "Sübkî, Takıyyüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/14-15. İstanbul: TDV, 2010.
- Aydın, Hüseyin. "İbn Teymiyye'nin Nasçı Akılcılığının Kelâmî Açısından Değerlendirilmesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/1 (2014), 133-181.
- Aydın, Hüseyin. "İbn Teymiyye'ye Göre Kelâmullahın Doğası". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/7 (2017), 7-33.

- Aydın, Ömer. “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 133-158.
- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu‘tezile’nin Oluşumu ve Ebû’l-Hüzeyl Allaf*. Ankara: Ankara Okulu, 2013.
- Aydınlı, Osman. *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*. Ankara: Hitit Kitap, 2008.
- Aykaç, Mustafa. “Alâüddin el-Buhârî’nin İbn Teymiyye Eleştirisi”. *İlahiyat Alanında Teori ve Araştırmalar*. ed. Fevzi Rençber - Nurullah Agitoğlu. 33-59. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Aytepe, Mahsum. *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Azamat, Nihat. “Fütûhu’l-Gayb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/259. İstanbul: TDV, 1996.
- Bağdadî, Abdülkahir (ö. 429/1037-38). *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 9. bsk., 2014.
- Baran, İlhan. *Büyük Selçuklu ve Eyyûbîler’de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler*. ed. Muhammed Ali Alioğlu. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin. “Tasavvufî Bir Terim Olarak Tevessül ve Vesîle”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* I/2 (1999), 33-48.
- Bardakoğlu, Ali. “Delâlet: Fıkıh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/119-122. İstanbul: TDV, 1994.
- Barlak, Muzaffer. “İbn Teymiyye’nin Felsefî Yöntem Eleştirisi ve Müslüman Filozofları Tekfir Etme Gerekçeleri”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 81 (2020), 363-378.
- Bârût, Muhammed Cemâl. *Hemelât Kesrevân fi’t-Târîhi’s-Siyâsî li-Fetâvâ İbn Teymiyye*. Beyrut: el-Merkezü’l-Arabî li’l-Ebhâs ve Dirâseti’s-Siyâsât, 2017.
- Baş, Derya. “Yâfiî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/175-177. İstanbul: TDV, 2013.
- Bayram, İbrahim. “İslâm Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbîliği-Kesbîliği Meselesi”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/1 (2015), 169-197.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî (ö. 458/1066). *Hayâtü’l-Enbiyâ’ Ba’de Vefâtihim*. thk. Ahmed Atiyye Ğamidî. Medine: Mektebetü’l-‘Ulûm ve’l-Hikme, 1993.

- Bezzâr, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali (ö. 749/1348). *el-A'lâmü'l-'Aliyye fî Menâkıbi Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*. thk. Selâhaddin el-Müneccid. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1976.
- Bolay, M. Naci. "Beş Küllî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/545-546. İstanbul: TDV, 1992.
- Bugda, Sadrettin. *Beyân Fıkıh Usûlü İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu, 2022.
- Buhârî, Alâüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hanefî (ö. 841/1438). *Mülcimetü'l-Mücessime*. thk. Saîd Abdüllatîf Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2013.
- Bulut, Zübeyir. *Hanbeli Akaid Sistemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2003.
- Bulut, Zübeyir. "Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risaletü'l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadı)". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XV/1 (2017), 75-110.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler". *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi - I*. 441-491. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Terminolojiyle İlişkili Sorunlar". *İslâmî Araştırmalar* XIX/2 [*İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu-II*] (2006), 257-271.
- Caner, Abdurrahman. "Takiyyüddîn Ali es-Sübki'nin İbn Teymiyye Eleştirisi -Talak Özelinde-". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXI/41 (2023), 31-69.
- Çalışkan, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'e Göre Tevessül ve Vesile*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 1992.
- Çelebi, İlyas. "Hindî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/66-67. İstanbul: TDV, 1998.
- Çelebi, İlyas. "Lutuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/239-241. Ankara: TDV, 2003.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-107. İstanbul: TDV, 2009.
- Demir, Osman. "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23 (2010), 117-142.
- Demir, Osman. "Teselsül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/536-538. İstanbul, 2011.
- Deştî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ebi'l-Kâsım İsfendiyâr b. Bedrân b. Eyyân (ö. 665/1266-67). *İsbâtü'l-Had lillâhi Azze ve Celle ve bi-ennehu Kâ'idün ve*

- Câlisün 'alâ 'Arşih. thk. Muslit b. Bender el-Uteybî - Âdil b. Abdillâh Âl Hamdân. Cidde, 2009.*
- Dîb, Abdülazîm Mahmûd. “Cüveynî, İmâmül Haremeyn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/141-144. İstanbul: TDV, 1993.
- Durguti, Abdylkader. *Kerrâmîler Horasan Hanefîleri*. Ankara: Ankara Okulu, 2023.
- Düzenli, Aygül. *Memlûkler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi (648-923/1250-1517)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2021.
- Ebû Kâmil, Abdülbâsî Abdüssamed. “Kısmü'd-Dirâse”. *Necmü'l-Mühtedî ve Recmü'l-Mü'tedî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2021.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İmam İbn-i Teymiyye Hayatı - Fikirleri - Eserleri ve Fıkhi*. çev. Nusreddin Bolelli - vd. İstanbul: İslamoğlu Yayınları, 1988.
- Efendioğlu, Mehmet. “Sâcî, Zekerîyyâ b. Yahyâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/363-364. İstanbul: TDV, 2008.
- Emiroğlu, Nagihan. *Türk (Bahri) Memlûkler Döneminde Hadis İlmi (Hicri VII-VIII.) Asırlar*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Doktora, 2019.
- Erol, Burak Gani. “Memlûkler Döneminde Başkadılarının Tayin ve Azillerindeki Usulsüzlükler”. *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 15/1 (24 Haziran 2020), 179-193.
- Eryiğit, Adem. *İbn Teymiyye'nin Siyaset Düşüncesi ve Cihat Doktrini*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2020.
- Esen, Muammer. “İbn Teymiyye'nin Kelâmullah Tartışmalarındaki Yeri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2001), 257-271.
- Eski, Duran. “Memlûkler'in Şîî Kesrehan Bölgesine Yönelik Seferleri”. *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* II/2 (2022), 311-330.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan (ö.324/935-36). *el-ibane ve Usûlü Ehli's-Sünnet: Eş'ari Akâidi*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *İlk dönem İslam mezhepleri Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı, 1. bs., 2005.
- Evkuran, Mehmet. “Kelâm Geleneğinde Yorum Sorunu ve Mecâz-Teşbîh Rekabeti 15. Yüzyıl Hanefî Kelamcısı Alâuddin el-Buhârî'nin İbni Teymiyye Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme”. *İslam ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. 53-62, 2018.
- Eyibil, İrfan. “Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te'vili Meselesi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/34 (2018), 667-691.

- Fettâh, İrfan Abdülhamîd. “Eş‘arî, Ebü’l-Hasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/444-447. İstanbul: TDV, 1995.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler”. *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereler*. 369-377. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985.
- Fûde, Saîd Abdüllatîf. *el-Kâşifü’s-Sağîr ‘an ‘Akâidi İbn Teymiyye*. Ammân: Dârü’z-Zehâir, 2000.
- Fûde, Saîd Abdüllatîf. “Giriş”. *Risâle fî’r-Red ‘alâ İbn Teymiyye fî Mes‘eleti Havâdis lâ Evvele lehâ*. Beyrut: Dârü’z-Zehâir, 2014.
- Fûde, Saîd Abdüllatîf. *Nakdü’r-Risâletü’t-Tedmüriyye*. Ammân: Dârü’z-Zehâir, 2004.
- Gözün, Abdulvehhab. “İbn Teymiyye’nin Tevessül Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 15-42.
- Güler, Zekeriya. “Vesîle ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4 (2003), 45-98.
- Günay, Hacı Mehmet. “İbnü’l-Mâcişûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/122-123. İstanbul: TDV, 2000.
- Günay, Hacı Mehmet. “İbnü’z-Zemlekânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/242-243. İstanbul: TDV, 2000.
- Güngör, İbrahim. “Arapçada Çoğulun Sayısal Değeri Üzerine Bir İnceleme”. *Nüsha* 17/45 (31 Aralık 2017), 75-106.
- Gürses, Serdar Murat. “İlk Dönem Ehl-i Hadis ve İbn Teymiyye Selefilığının Hindistan Ehl-i Hadîs Ekolüne Etkileri”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 219-246.
- Ğavc, İyâd Ahmed. “Tercümetü Şeyhi’l-İslâm Takıyyüddîn es-Sübki”. *es-Seyfû’l-Meslûl ‘alâ men Sebbe’r-Resûl*. Ammân: Dârü’l-Feth, 2000.
- Harbî, Ali b. Ali Câbir. *Keşfü’l-Estâr li İbtâli İddi’âi Fenâi’n-Nâr el-Mensûb li Şeyhi’l-İslâm İbn Teymiyye ve Tilmîzihî İbn Kayyim el-Cevziyye*. Riyad: Daru Teybe, 1410.
- Hererî, Abdullah el-Habeşî. *el-Makâlâtü’s-Sünniyye fî Keşfi Dalâlati Ahmed b. Teymiyye*. Beyrut: Şirketü Dârü’l-Meşâri‘, 2007.
- Hısnî, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Muhammed b. Abdilmü’min el-Hüseynî (ö. 829/1426). *Def‘u Şübehi men Şebbehe ve Temerrede ve Nesebe zâlike ile’s-Seyyidi’l-Celîl İmâm Ahmed*. nşr. Zâhid Kevserî. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, ty.

- Hısnî, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Muhammed b. Abdilmü'min el-Hüseynî. *Def'u Şübehi men Şebbehe ve Temerrede ve Nesebe zâlike ile's-Seyyidi'l-Celîl İmâm Ahmed ve Yelîhi el-Fetâva's-Sehmiyye fî İbn Teymiyye*. thk. Mustafa Abdülvâhid. Ammân: Dârü'r-Râzî, 2003.
- Hindî, Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed el-Urmevî (ö. 715/1315). *el-Fâik fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Mahmûd Nassâr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Hindî, Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed el-Urmevî. *er-Risâletü't-Tis'iniyye fî'l-Usûli'd-Dîniyye*. thk. Abdünnasîr Ahmed eş-Şâfiî el-Milyibârî. Kahire: Dârü'l-Besâir, 2009.
- Hindî, Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed el-Urmevî. *Nihâyetü'l-Vüsûl fî Dirâyeti'l-Usûl*. thk. Salih b. Süleyman el-Yusuf - Sa'd b. Salim es-Süveyh. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1996.
- Hizmetli, Sabri. "İbn Hicci". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/66-67. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Hubeyşî, Tâhâ ed-Desûkî. "Mukaddime". *el-Hakâiku'l-Celiyye fî'r-Red 'alâ İbn Teymiyye fîmâ Evredehû fî'l-Fetve'l-Hameviyye*. Kahire: Matbaatü'l-Fecri'l-Cedîd, 1987.
- İbiş, Fatih. "İbn Teymiyye'nin Râzî Algısı ve İzdüşümleri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 31 (2014), 57-86.
- İbn Abdülhâdî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 744/1343). *el-Ukûdû'd-Dürriyye fî Menâkıbi Şeyhilislâm İbn Teymiyye*. thk. Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî Ebî Mus'ab. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.
- İbn Abdülhâdî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *es-Sârimü'l-Münkî fî'r-Red 'ale's-Sübkî*. thk. Ebû Abdurrahman es-Selefî. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2003.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kasım 'Alî b. el-Hasan (ö. 571/1176). *Tebyînü Kezibi'l-Müfterî fîmâ Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Hüsameddîn el-Kudsî. Dımaşk: Dârül-Fikr, 1399.
- İbn Cehbel, Şihâbüddîn Ahmed el-Halebî (ö. 733/1333). *el-Hakâiku'l-Celiyye fî'r-Red 'alâ İbn Teymiyye fîmâ Evredehû fî'l-Fetve'l-Hameviyye*. thk. Tâhâ ed-Desûkî Hubeyşî. Kahire: Matbaatü'l-Fecri'l-Cedîd, 1987.
- İbn Fazlullah el-Ömerî, Şihâbüddîn Ahmed b. Yahyâ (ö. 749/1349). *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*. thk. Kâmil Selmân Cubûrî - Mehdî Necm. 27 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî (ö. 799/1397). *ed-Dîbâcü'l-Müzheb fî Ma'rifeti A'yânî 'Ulemâ'i'l-Mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr. Kahire: Dârü't-Türâs, 1972.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfehânî en-Nîsâbü'rî (ö. 406/1015). *el-İbâne An Turuki'l-Kâsîdîn*. çev. Abdülgaflar Aslan - Ahmet Yıldırım. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî (ö. 852/1449). *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yânî'l-Mi'eti's-Sâmine*. nşr. Muhammed. 6 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1972.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülazîz b. Abdillâh İbn Bâz. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1960.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *İnbâ'ü'l-Gumr bi-Ebnâ'i'l-'Umr*. thk. Hasan Habeşî. 4 Cilt. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1969.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Ref'u'l-İsr'an Kudâti Mısr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 681/1282). *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zemân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1978.
- İbn Kâdî Şühbe, Takiyyüddîn Ebî Bekr b. Ahmed (ö. 851/1448). *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. thk. Abdülalim Hân. 5 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1978.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb (ö. 751/1350). *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*. thk. Zâid b. Ahmed en-Neşîrî. 2 Cilt. Mekke: Darü Âlimi'l-Fevâid, 1428.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer (ö. 774/1373). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1988.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer. *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfi'iyyîn*. thk. Enver el-Bâz. 2 Cilt. el-Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 2004.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. thk. Abdülhafız Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmî, 2002.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Cemmâilî (ö. 620/1223). *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 14 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Cemmâilî. *Lûm'atü'l-İ'tikâd el-Hâdî ilâ Sebîli'r-Reşâd*. Kuveyt: ed-Dârü's-Selefiyye, 1985.

- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Cemmâilî. “‘Akîdetü’l-İmâm Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdillâh b. Kudâme el-Makdisî”. *el-Mecmû‘u’l-Müştemil ‘ale’d-Düreri’l-Âtiye*. haz. Ferecullah Zeki el-Kürdî. 551-560. Mısır: Matbaatu Kürdistânî’l-İlmiyye, 1911.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö. 273/887). *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût - vd. 5 Cilt. Beyrut: Dârü’r-Risâleti’l-Alemiyye, 2009.
- İbn Nâsirüddin, Ebû Bekr Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh (ö. 842/1438). *er-Reddû’l-Vâfir ‘alâ men Ze‘ame bi-enne men Semmâ İbn Teymiyye “Şeyhalislâm” Kâfir*. nşr. Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1991.
- İbn Râfi‘, Takiyyüddîn Ebü’l-Meâlî Muhammed b. Rafi‘ es-Sellâmî (ö. 774/1372). *el-Vefeyât*. thk. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Ma‘rûf. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1982.
- İbn Receb, Ebü’l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân (ö. 795/1393). *ez-Zeyl ‘alâ Tabakâti’l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn. Mekke: Mektebetü’l-Abîkân, 2005.
- İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm (ö. 728/1328). *Bugyetü’l-Mürtâd fi’r-Red ‘ale’l-Mütefelsife ve’l-Karâmita ve’l-Bâtiniyye*. thk. Mûsâ b. Süleyman ed-Düveys. Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 2001.
- İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Câmi‘u’r-Resâil*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 2 Cilt. Cidde: Dârü’l-Medenî, 1984.
- İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Cevâbü’l-İ’tirâzâtî’l-Mısıriyye ‘ale’l-Fütve’l-Hameviyye*. thk. Muhammed Üzeyr Şems. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2019.
- İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Der‘ü Te‘ârûzi’l-‘Akl ve’n-Nakl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 10 Cilt. Riyad: Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991.
- İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *el-Cevâbü’l-Bâhir fi Züvvâri’l-Mekâbir*. thk. İbrâhim b. Hâlid b. Âsâ el-Muhlif. Riyad: Mektebetü Dârü’l-Minhâc, 1432.
- İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *el-Fetâve’l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir ‘Atâ - Mustafa Abdülkadir ‘Atâ. 6 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1987.
- İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *el-Fetva’l-Hameviyyetü’l-Kübrâ*. thk. Abdülkadir b. Muhammed el-Ğâmidî. Riyad: Dârü’l-Me’sûr, 2019.

- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *el-İhnâiyye evi'r-Red 'ale'l-İhnâî*. thk. Ahmed b. Mûnis el-'Anzî. Cidde: Dârü'l-Harrâz, 2000.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *el-İstigâse fi'r-Red 'ale'l-Bekrî*. thk. Abdullah b. Düceyn es-Sehlî. Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1426.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *el-İstikâme*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Medine: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *el-'Akîdetü'l-Vâsıtıyye*. thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd. Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1999.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *er-Red 'alâ men Kâle bi Fenâi'l-Cenneti ve'n-Nâr ve Beyânü'l-Akvâl fî Zâlik*. thk. Muhammed b. Abdillâh es-Semherî. Riyad: Darü'l-Belensiye, 1995.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *er-Red 'ale's-Sübki fî Mes'ele Ta'liki't-Talâk*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Mezrû'. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 2014.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Hudûsu'l-Alem Âlemin Hudûsu Problemi*. çev. Cihan Özeykan. İstanbul: Endülüs, 2019.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Kâ'ide Celîle fî't-Tevessül ve'l-Vesîle*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût. Riyad: Riâsetü İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ, 1999.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'u Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Medine: Mücemmau'l-Melik Fahd, 2004.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-İstincâd bi'l-Makbûr*. Riyad: er-Riâsetü'l-Âmme li-İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1413.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed (ö. 597/1201). *Def'u Şübheti't-Teşbih*. thk. Hasan es-Sekkâf. Ürdün: Dârü'l-İmâm en-Nevevî, ts.

- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzüddîn Alî b. Muhammed Abdülkerîm (ö. 630/1233). *el-Kâmil fî't-Târîh*. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed (ö. 1089/1679). *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût - Mahmûd el-Arnaût. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbnü'l-Muallim el-Kureşî (ö. 725/1325), Fahreddin Ebî Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Osmân b. Ömer b. Abdülhâlik. *Necmü'l-Mühtedî ve Recmü'l-Mü'tedî*. thk. Bilal Muhammed Hâtim es-Sikâ. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru't-Takvâ, 2019.
- İbnü'l-Muallim el-Kureşî, Fahreddin Ebî Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Osmân b. Ömer b. Abdülhâlik. *Necmü'l-Mühtedî ve Recmü'l-Mü'tedî*. thk. Abdülbâsıt Abdüssamed Ebû Kâmil. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2021.
- İbnü'z-Zemlekânî, Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Alî b. Abdilvâhid el-Ensârî (ö. 727/1327). *ed-Dürretü'l-Mudiyye fî'r-red 'alâ İbn Teymiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1152/10.
- İğde, Muh yettin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2016.
- İhmîmî, Bahâeddin Abdülvehhab b. Abdirrahmân el-Merâğî (ö. 764/1363). *el-Münkız mine'z-Zelel fî'l-İlm ve'l-'Amel*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1216.
- İhmîmî, Bahâeddin Abdülvehhab b. Abdirrahmân el-Merâğî. *el-Münkız mine'z-Zelel fî'l-İlm ve'l-'Amel*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıb Paşa, 817.
- İhmîmî, Bahâeddin Abdülvehhab b. Abdirrahmân el-Merâğî. *Risâle fî'r-Red 'alâ İbn Teymiyye fî Mes'eleti Havâdis lâ Evvele lehâ*. thk. Said Abdüllatîf Fûde. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2014.
- İhnâî, Takiyyüddîn Ebû Abdillâh Muhammed el-Malikî es-Sa'dî (ö. 750/1349). *el-Makâletü'l-Merdiyye fî'r-Red 'alâ Men Yünkürü'z-Ziyârete'l-Muhammediyye*. Dublin: Chester Beatty Kütüphanesi, 3406.
- İlhan, Avni. "Müfid, Şeyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/500-502. Ankara: TDV, 2020.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâleddin Abdürrahim b. el-Hasan (ö. 772/1370). *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. thk. Kemal Yusuf Hût. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

- Kalaycı, Mehmet. “Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllabîlik”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LI/2 (2010), 399-431.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidîlik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu, 3. Basım, 2019.
- Kallek, Cengiz. “Hısnî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/400-401. İstanbul: TDV, 1998.
- Kandemir, M. Yaşar. “Ebû Dâvûd es-Sicistânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/119-121. İstanbul: TDV, 1994.
- Kandemir, M. Yaşar. “Harbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/114-115. İstanbul: TDV, 1997.
- Kara, Mustafa. “İbn Teymiyye’nin İlk Sûfilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/1 (1986), 63-67.
- Karaalp, Cahit. *Bir Tefsir Problemi Olarak Cehennem’in Ebediliği Sorunu*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2007.
- Kâsım, Kâsım Abduh. “Muhammed b. Kalavun”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/544-545. Ankara: TDV, 2020.
- Kaş, Murat. “Kelam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlûk Coğrafyasındaki Yansımaları”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIV/3 (2020), 1059-1080.
- Katip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (ö. 1069/1657). *Keşfü’z-Zunûn ‘an Esâmi’l-Kütüb ve’l-Fünûn*. nşr. M. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Dârü’l-İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1941.
- Kaya, Emrah. “Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye’nin Yaratma Meselesine Ezelî Fiil Olarak Bakışı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LVII/2 (2016), 69-96.
- Kaya, Veysel. “Fahrüddin Râzî’nin Sünnî Eş’arî Kelâmına Yönelttiği Eleştiriler”. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 5/3 (2005), 247-257.
- Kaya, Veysel. “İzmirli İsmail Hakkî’nin Cehennem’in Sonluluğu Hakkındaki Risalesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII/1 (2009), 529-557.
- Kemâl Ebü’l-Münâ. “Neşreden’in Girişi”. *er-Resâilü’s-Sübkiyye fi’r-Redd ‘alâ İbn Teymiyye ve Tilmîzihi İbn Kayyim el-Cevziyye*. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1983.
- Kermî, Zeynüddîn Mer’î b. Yûsuf (ö. 1033/1624). *Tevkîfü’l-Ferîkayn ‘alâ Hulûdi Ehli’d-Dâreyn*. thk. Halîl b. Osmân el-Cebûrî es-Sebî’î. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998.

- Keskin, Halife. “İslâm Kelamında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/1 (2001), 69-91.
- Keskin, Mehmet. *Eş‘arîlîğin Teşekkül Süreci “el-Eş‘arî Dönemi”*. Ankara Üniversitesi, Doktora, 2005.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Hasenî. *Fihrisü’l-Fehâris ve’l-Esbât ve Mu‘cemü’l-Me‘âcim ve’l-Meşîhât ve’l-Müselâlat*. nşr. İhsan Abbas. 3 Cilt. Beyrut: Darü’l-Garbi’l-İslâmî, 1982.
- Kevserî, Zâhid. *el-İşfâk ‘alâ Ahkâmi’t-Talâk*. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 1994.
- Kevserî, Zâhid. *İrgâmü’l-Merîd fî Şerhi’n-Nazmi’l-‘Atîd li-Teveessüli’l-Mürîd*. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, ts.
- Kevserî, Zâhid. *Mahku’t-Tekavvül fî Mes‘eleti’t-Teveessül*. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2006.
- Kılıç, Halil. “İslâm Hukukunda Hükme Etkisi Açısından Devir (Kısır Döngü) Problemi”. *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* XV/1 (2023), 317-335.
- Kılıç, Mahmud Erol. “Fusûsü’l-Hikem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/230-237. İstanbul: TDV, 1996.
- Kılıçer, M. Esat. “Ashâbü’l-Vücûh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 3/472. İstanbul: TDV, 1991.
- Kıyıcı, Burhaneddin. *İbn Teymiyye’de Akıl-Nakil İlişkisi (Der’u Tearuzi’l-Akl ve’n-Nakl Bağlamında)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2009.
- Kister, Meir Jacob. “‘Sadece Üç Mescid İçin Yolculuğa Çıkınız’ Erken Tarihli Bir Hadis Üzerine İnceleme”. çev. Hafize Yazıcı. *HADITH 2* (2019), 186-204.
- Koca, Ferhat. “İbn Kudâme, Muvaffakuddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/139-142. İstanbul: TDV, 1999.
- Koca, Ferhat. “İbn Teymiyye, Takıyyüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/391-405. İstanbul: TDV, 1999.
- Koca, Ferhat. *İslam Düşüncesinde Selefilik Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Koç, İsa. *Haşviyye Fırkası*. Isparta: Süleyman Demirel, Yüksek Lisans, 2015.
- Koç, İsa. *Mezhepler Arası Mücadele Hanbelîlik-Eş‘arîlik İlişkisi*. İstanbul: Klasik, 2021.
- Köprülü, Fuad. *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Köse, Saffet. “İbn Batta”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/358-359. İstanbul: TDV, 1999.

- Kurt, Erkan. “İbn Teymiyye’nin Selefi Kelâmı: Tarihsel ve Yapısal Bir Analiz”. *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/31 (2017), 81-108.
- Kutlu, Sönmez. “Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri”. *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. ed. Sönmez Kutlu. İstanbul: Kuramer, 2018.
- Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Kitâbiyât, 2. bsk., 2002.
- Kutlu, Sönmez. “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes’eleleri - I*. 391-440. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Kutlu, Sönmez. “Kerrâmiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/294-296. Ankara: TDV, 2022.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.
- Kutlu, Sönmez. “Muhammed b. Kerrâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/546-547. Ankara: TDV, 2020.
- Kutlu, Sönmez. “Şihâbeddin el-Mercânî’nin İbn Teymiyye ile İlişkisi Konusunda Rızâeddin Fahreddin’in Muallakta Bıraktığı Bir Meselenin Tahlili”. *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* XIV/2 (2021), 624-661.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Kutluer, İlhan. “Nevi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/51-52. İstanbul: TDV, 2007.
- Kütübî, Ebû Abdillâh Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed (ö. 764/1363). *Fevâtü’l-Vefeyât ve’z-Zeyl ‘aleyhâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1973.
- Laoust, Henry. *İslâm’da Ayrılıkçı Görüşler*. çev. E. Ruhi Fığlalı - Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar, 1. Basım, 1999.
- Lapidus, Ira M. *İslâm Toplamları Tarihi Cilt 1: Hazreti Muhammed’den 19. Yüzyıla*. çev. Yasin Aktay. İstanbul: İletişim, 2013.
- Mahmûd, Abdurrahman b. Sâlih. *Mevkîfü İbn Teymiyye mine’l-Eşâ’ire*. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1995.
- Makdisi, George. “Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf”. çev. Ramazan Özmen. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* VIII/18 (2007), 297-310.
- Makdisi, George. *İslâm’ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik, 2019.
- Makdisi, George. “Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye”. çev. Vahit Göktaş. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* VIII/19 (2007), 401-411.

- Makrîzî, Takıyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî (ö. 845/1442). *el-Mukaffâ'l-Kebîr*. thk. Muhammed Ya'lâvî. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1991.
- Makrîzî, Takıyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî. *es-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Maraş, İbrahim. "Farabî'de Hudûs Kavramı". *Dinî Araştırmalar* XI/31 (2008), 125-136.
- Maraş, İbrahim. "Musa Carullah Bigiyev'in Tasavvuf Anlayışı ve Rahmet-i İlahiyenin Umumiliği Hakkındaki Görüşü". *Ölümünün 50. yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949) (Sempozyum)*. 87-96. Ankara: TDV, 2002.
- Mezrû', Abdullah b. Muhammed. "Mukaddime". *er-Red 'ale's-Sübkî fî Mes'ele Ta'likî't-Talâk*. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 2014.
- Milyibârî, Abdünnasîr Ahmed eş-Şâfiî. "Mukaddime". *er-Risâletü't-Tis'iniyye fî'l-Usûli'd-Dîniyye*. Kahire: Dârü'l- Besâir, 2009.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf (ö. 742/1341). *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Nebhânî, Yûsuf b. İsmâil . *Câmiu Kerâmâtî'l-Evliyâ*. thk. İbrahim Atve İvaz. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü's-Sekâfiyye, 1991.
- Nebhânî, Yûsuf b. İsmâil. *Şevâhidü'l-Hak fî'l-İstigâse bi-Seyyidi'l-Halk*. thk. Abdülvâris Muhammed Ali. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2007.
- Nedvî, Ebu'l-Hasen Ali. *İslam Önderleri Tarihi 2: Şeyhü'l-İslâm İbn Teymiye*. çev. Yusuf Karaca. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî (ö. 676/1277). *Hilyetü'l-Ebrâr ve Şi'ârü'l-Ahyâr fî Telhîsi'd-Da'avât ve'l-Ezkârî'l-Müstehabbe fî'l-Leyl ve'n-Nehâr el-Ma'rûf bi'l-Ezkâr*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût. Dımaşk: Dârü'l-Mellâh, 1971.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî (el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslim b. Haccâc)*. el-Matbaatü'l-Mısriyye bi'l-Ezher, 1929.
- Nuaymî, Ebü'l-Mefâhir Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer (ö. 927/1521). *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris*. nşr. İbrahim Şemseddin. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1990.
- Okur, Kaşif Hamdi. "İslam Hukuku'nda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 5-30.
- Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. Ankara: TDV, 1993.

- Onuş, Muhammed Usame. “İhtisar mı Müstakil Eser mi? Ravzatü’n-nâzır’ın el-Mustasfâ ile Bağlantısına Dair Bir İnceleme”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 47 (09 Şubat 2022), 67-96.
- Onuş, Muhammed Usame. *VI. ve VII. Asır Dimaşk Hanbelîliği*. İstanbul: Marmara, Doktora, 2020.
- Özafşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu*. Ankara: Otto, 2017.
- Özaydın, Abdülkerim. “Nizâmiye Medresesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/188-191. İstanbul: TDV, 2007.
- Özaykan, Cihan. *İbn Teymiyye’de Âlemin Kıdemi*. Bartın: Bartın Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2017.
- Özaykan, Cihan. *İbn Teymiyye’de Tümmeller Sorunu*. İstanbul: Marmara, Doktora, 2024.
- Özcan, Tahsin. “Konevî, Alâeddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/163-164. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özel, Ahmet Murat. “İbn Atâullah el-İskenderî: Mısır’ın ‘Tasavvuf Çağı’nda Sünnî Tasavvufun Bir Prototipi”. *Mısır İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*. 365-394. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023.
- Özen, Şükrü. “Leys b. Sa’d”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/164-168. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özervarlı, M. Sait. “el-Kasîdetü’n-Nûniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/570. İstanbul: TDV, 2001.
- Özervarlı, M. Sait. *İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Özervarlı, M. Sait. “Zemmü’l-Kelâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/240-242. İstanbul: TDV, 2013.
- Öztürk, Mustafa. “Selefilik ve Te’vil Üzerine”. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 9/3 (2009), 85-110.
- Öztürk, Mustafa. “Zâhirî-Literalist Anlayışın İslâm Düşüncesindeki ve Çağdaş Selefilikteki İzdüşümleri”. *Zâhirî ve Selefi Din Söylemi*. ed. Sönmez Kutlu. İstanbul: Kuramer, 2018.
- Pehlivan, Necmettin. “Âdâbu’l-Bahs ve’l-Münâzara Üzerinden Tehafütleri Okumaya Bir Giriş”. *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. ed. Murat Demirkol - Enes Kala. 92-105, 2014.
- Polat, Kerim. *İbn Teymiyye’nin Tevhid Anlayışı ve Vehhabiliğe Etkileri*. İstanbul: Marmara, Doktora, 2024.

- Rızaeddin Bin Fahreddin. *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislam İbn Teymiyye ve Mücadelesi*. haz. Ömer Hakan Özalp. İstanbul: Özgü Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Safedî, Selahaddîn Halil b. Aybek (ö. 764/1363). *A 'yânü'l- 'Asr ve A 'vânü'n-Nasr*. thk. Alî Ebû Zeyd - Diğerleri. 6 Cilt. Dımaşk: Darü'l-Fikr, 1998.
- Safedî, Selahaddîn Halil b. Aybek. *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000.
- Sağlam, Ahmet. "İlhanlı Hükümdarı Gazan Han'ın Suriye İşgali Sürecinde İbn Teymiyye'nin Siyasi ve Dini Mücadelesi". *International Journal of Social and Educational Sciences - Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi* III/5 (2016), 35-55.
- Sa'd, Tıblâvî Mahmud. *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*. çev. Ali Durusoy. İstanbul: İnsan, 1989.
- Sâlim, Muhammed Reşâd. "Mukaddime". *Der'ü Te'ârûzi'l- 'Akl ve'n-Nakl*. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991.
- Sancar, Faruk. "Ehl-i Hadis'in Kelamî Akılcılığa Bakışı: İbn Teymiyye'nin Râzî'ye Yönelik Metodik Eleştirileri Üzerinden Bir Okuma". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015), 223-244.
- Sancar, Faruk. "Ehl-i Hadis'in Kelamî Akılcılığa Bakışı: İbn Teymiyye'nin Râzî'ye Yönelik Metodik Eleştirileri Üzerinden Bir Okuma". *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV/27 (2015), 223-244.
- Sancar, Muhammed Mustafa. *İlâhî Sıfatlar Ekseninde Eş'arî Kelâmının Değişim Süreci*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora, 2021.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâîl el-Emîr (ö. 1182/1768). *Ref'u'l-Estâr li İbtâli Edilleti'l-Kâilîn bi Fenâi'n-Nâr*. thk. Muhammed Nâsırüddin Elbânî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984.
- Sarıkaya, Berat. "İnsan Allah İletişimi ve Tevessül". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/5 (2014), 114-136.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân b. Muhammed (ö. 902/1497). *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Darü'l-Cîl, 1992.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân b. Muhammed. *Vecîzü'l-Kelâm fi'z-Zeyl 'alâ Düvelevi'l-İslâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Diğerleri. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Semenûdî, İbrahim b. Osman. *Nusretü'l-İmâmî's-Sübki bi-Reddi's-Sârîmi'l-Münkî*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Kahire: Dâru'l-Hakîka, 2008.

- Semherî, Muhammed b. Abdillâh. “Mukaddime”. *er-Redd ‘alâ men Kâle bi Fenâi’l-Cenneti ve’n-Nâr ve Beyânü’l-Akvâl fî Zâlik*. Riyad: Darü’l-Belensiye, 1995.
- Sever, Mehmet. *Ortaçağ Kahire’sinde İktidar ve Dini Düşünce*. Ankara: Akademisyen, 2020.
- Sifil, Ebubekir. *H. Ömer’in Sünnet Anlayışı*. Selçuk Üniversitesi, Doktora, 2006.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. “İslâm Düşüncesinde Benzetmeci Gurupların Allah Tasavvurları”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 5/1 (01 Mart 2005), 67-89.
- Sübkî, Tacüddîn Ebû Nasr Abdilvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi (ö. 771/1370). *Tabakâtü’s-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*. thk. M. M. Tanâhî - A. M. Hulv. Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964.
- Sübkî, Takiyyüddîn Alî b. Abdilkâfi (ö. 756/1355). *Şifâü’s-Sekâm fî Ziyâreti Hayri’l-Enâm*. thk. Hüseyin Muhammed Ali Şükrî. Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2008.
- Sübkî, Takiyyüddîn Alî b. Abdilkâfi. “el-İ’tibâr bi-Bekâi’l-Cenneti ve’n-Nâr”. *er-Resâilü’s-Sübkîyye fî’r-Redd ‘alâ İbn Teymiyye ve Tilmîzihi İbn Kayyim el-Cevziyye*. nşr. Kemâl Ebü’l-Münâ. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1983.
- Sübkî, Takiyyüddîn Alî b. Abdilkâfi. “en-Nazarü’l-Muhakkak fî’l-Halef bi’t-Talâki’l-Mu’allak”. *er-Resâilü’s-Sübkîyye fî’r-Redd ‘alâ İbn Teymiyye ve Tilmîzihi İbn Kayyim el-Cevziyye*. nşr. Kemâl Ebü’l-Münâ. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1983.
- Sübkî, Takiyyüddîn Alî b. Abdilkâfi. *er-Resâilü’s-Sübkîyye fî’r-Redd ‘alâ İbn Teymiyye ve Tilmîzihi İbn Kayyim el-Cevziyye*. nşr. Kemâl Ebü’l-Münâ. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1983.
- Sübkî, Takiyyüddîn Alî b. Abdilkâfi. *es-Seyfû’s-Sakîl fî’r-Redd ‘alâ İbn Zefl*. nşr. Zâhid Kevserî. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2003.
- Sübkî, Takiyyüddîn Alî b. Abdilkâfi. “Nakdü’l-İctimâ’ ve’l-İftirâk fî Mesâili’l-Eymân ve’t-Talâk”. *er-Resâilü’s-Sübkîyye fî’r-Redd ‘alâ İbn Teymiyye ve Tilmîzihi İbn Kayyim el-Cevziyye*. nşr. Kemâl Ebü’l-Münâ. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1983.
- Sürremurî, Ebû Muzaffer Yusuf b. Muhammed el-‘Abâdî (ö. 776/1374) - Yemenî, Ebu ‘Abdillâh Muhammed b. Yusuf eş-Şâfiî. *el-Hamiyyetü’l-İslâmiyye fî’l-İntisâr li-Mezhebi ibn Teymiyye ve Telîha ve’l-Kasîde fî’r-Redd ‘ala’t-Takiyyi’s-Sübkî ve’d-Difâ’ an İbn Teymiyye*. haz. Salâhaddin Makbûl Ahmed. Yeni Delhi: Mecme’u’l-Buhûsi’l-İlmiyyeti’l-İslâmiyye, 1992.
- Şahin, Hanifi. *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010.
- Şahin, Hanifi. *Olgu ile Algı Arasında İbn Teymiyye*. İstanbul: Mana Yayınları, 2021.

- Şehristânî, Muhammed Abdülkerîm (ö. 548/1153). *el-Milel ve'n-Nihal İslâm Mezhepleri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. bs., 2005.
- Şükrî, Hüseyin Muhammed Ali. “Giriş”. *Şifâü's-Sekâm fî Ziyâreti Hayri'l-Enâm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Tiyek, Münevver. “Bir Mektubun Serüveni, Zehebî'nin İbn Teymiyye'ye Yazdığı Varsayılan Mektubu: En-Nasîhatü'z-Zehebîyye li-İbn Teymiyye”. *Memlûk Dönemi İlim Geleneği (13.-14. Yüzyıllar)*. ed. Halil İbrahim Hançabay - vd. 261-290. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2023.
- Topaloğlu, Bekir. “Hudûs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/304-309. İstanbul: TDV, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. “Huld”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/324. İstanbul: TDV, 1998.
- Toru, Ümit. “Eş'arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXII/1* (2018), 259-292.
- Tosh, John. *Tarihin Peşinde Modern Tarih Çalışmalarında Hedefler, Yöntemler ve Yeni Doğrultular*. çev. Özden Arıkan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- Uludağ, Süleyman. “A'yân-ı Sâbite”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/198-199. İstanbul: TDV, 1991.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Şerh Lüm'atü'l-İ'tikâd el-Hâdî ilâ Sebîli'r-Reşâd*. thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd. Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1995.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Yâfiî, Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullah b. Es'ad b. Alî (ö. 768/1367). *Mir'âtü'l-Cenân ve 'İbretü'l-Yakzân fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Yalçın, Ahmet. *Selefi Düşüncenin Tarihsel Gelişiminde İbn Teymiyye*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020.
- Yalçın, M. Fatih. “Memlûkler Döneminde Bir Ulemâ Ailesi: İhnâî Örneği”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 9/44* (2016), 579-588.
- Yalçın, Mehmet Fatih - İnce, Eyüp. “Biyografi Yazıcılığında Teolojik ve Tasavvufî Bir Tartışma Örneği-Takiyyüddîn el-Fâsî'ye Göre İbnü'l-Arabî'nin Hayatı”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi X/2* (2023), 558-584.
- Yamanus, Ayşe Nur. *Eş'arî Hadis Ekolü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora, 2023.

- Yavuz, Cemile - Araz, Yunus. “İbn Teymiyye’nin Talak Çeşitleri ve Üç Talak ile İlgili Görüşleri”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2021), 355-380.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ayn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/256. İstanbul: TDV, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Azap”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/302-309. İstanbul: TDV, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Cihet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/545-546. İstanbul: TDV, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Def‘u Şübheti’t-Teşbîh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/104-105. İstanbul: TDV, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “el-‘Akîdetü’ş-Şeybâniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/258-259. İstanbul: TDV, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İbn Batta: Kelâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/359-360. İstanbul: TDV, 1999.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Te vessül”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/6-8. İstanbul: TDV, 2012.
- Yazıcı, Hafize. “‘Üç Mescid Dışında Dini Amaçlı Yolculuk Yoktur’ Hadisi ve Çağdaş Hadis Tartışmalarındaki Yeri”. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi III* (2016), 9-18.
- Yazıcı, Muhammet. *İbn Teymiyye’nin İslam İnanc Mezheplerine Bakışı*. Erzurum: Salkımsöğüt, 2009.
- Yılmaz, Sabri - İlhan, Mehmet. “Cüveynî’ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsi”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* IX/1 (2011), 215-232.
- Yiğit, Mesut. *Yusuf en-Nebhânî ve Şiirindeki Tasavvufî Unsurlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Yurdagür, Metin. “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 249-264.
- Yurdagür, Metin. “Haşviyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul: TDV, 1997.
- Yusuf, Salih b. Süleyman - Süveyh, Sa’d b. Salim. “Mukaddime”. *Nihâyetü’l-Vüsûl fî Dirâyeti’l-Usûl*. Mekke: el-Mektebetü’t-Ticâriyye, 1996.
- Zebîdî, Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed el-Hüseynî (ö. 1205/1791). *İthâfî’s-Sâdeti’l-Müttakîn bi-Şerhi Esrârî İhyâ’i ‘Ulûmi’d-Dîn*. 10 Cilt. Beyrut, 1994.

- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1348). *Mu‘cemü’ş-Şüyûh el-Mu‘cemü’l-Kebîr*. thk. Muhammed Habîb el-Hîle. 2 Cilt. Taîf: Mektebetü’s-Siddîk, 1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân - Hüseyinî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasan b. Hamza (ö. 765/1364). *el-‘İber fî Haber min Ğaber ve Zuyûlül-‘İber*. thk. Ebû Hacer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 4 Cilt. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1985.
- Ziriklî, Hayrüddîn. *el-A‘lâm: Kâmûsü Terâcim li-Eşheri’r-Ricâl ve’n-Nisâ mine’l-‘Arab ve’l-Müsta‘rebîn ve’l-Müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü’l-‘İlmi’l-Melâyîn, 2002.
- ‘Azzâmî, Selâme Hindî el-Kuzâ‘î. *Berâhînü’l-Kitâb ve’s-Sünneti’n-Nâtika ‘alâ Vukû‘i’t-Talakâti’l-Mecmû‘a Münecezze ev Mu‘allaka ve Yelîhi’l-Berâhînü’s-Sati‘a fî Red ba‘di’l-Bide‘i’ş-Şâi‘a*. Mısır: Matbaatü’s-Saâde, 1366.
- “ed-Dürretü’l-Mudiyye fî’r-Red ‘alâ İbn Teymiyye”. *er-Resâilü’s-Sübkiyye fî’r-Redd ‘alâ İbn Teymiyye ve Tilmîzihi İbn Kayyim el-Cevziyye*. Dımaşk: Matbaatü’t-Terakkî, 1347.
- <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/AY/nekay01411.pdf>.
- <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/129399>.
- https://www.alukah.net/manu/files/manuscript_4207/makhtotat.pdf
- <https://www.irsad.com.tr/urun/lmnqdh-mn-lzll-fy-l-lm-wl-ml>.

ÖZET

Kaya, Hasan, İbn Teymiyye'ye Şâfiî-Eş'arî Ulemanın Eleştirileri-h.8./m.14. ve h.9./m.15. Asır-, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Sönmez Kutlu, Ankara, 2024.

Hanbelî geleneğin aykırı ve etkili isimlerinden İbn Teymiyye'nin kelmacılar yönelik metodik eleştirileri Eşarilerin tepkisine yol açmıştır. Bu doğrultuda erken dönemde İbn Teymiyye'ye karşı başını Şâfiî Eşarilerin çektiği reddiye geleneği oluşmuştur. Eşarilik-Hanbelilik çekişmesi, İbn Teymiyye karşıtlığını doğuran ve besleyen unsurların başında gelmektedir. Onun kelmacılar yönelik eleştirel tavrı ve sert üslubu ile taraftarlarının onu aşırı bir şekilde yüceltmesi bu karşıtlığı besleyen diğer faktörlerdendir. Kendisi Hanbelî geleneğe mensup olmakla birlikte henüz hayattayken *İbn Teymiyye'nin ashabı* şeklinde nitelenen bir taraftar kitlesinin oluşması ve muhaliflerinin eleştirilerinde *İbn Teymiyyeci* olarak nitelediği bu kesimin aşırı taassubundan yakınması reddiye geleneği açısından önemli veri sunmaktadır.

Memlûkler dönemi Mısır ve Şam'ında akide merkezli Eşarilik hâkim olduğu için İbn Teymiyye eleştirilerinin içeriği de buna göre şekillenmiştir. Reddiyelerin tamamına yakını fıkıh ve hadis içeriklidir. Bu husus, İbn Teymiyye reddiyelerinin felsefî boyutunun zayıf kalmasına neden olurken felsefî kelam üzerinden Eşariliği yoğun olarak eleştiren İbn Teymiyye'nin elini güçlendirmiştir. Şâfiî Eşarilerden Takıyyüddin es-Sübkî, İbn Teymiyye'ye farklı alanlarda yazdığı reddiyeleriyle; İhmîmî ise felsefî içerikli tek reddiye müellifi olarak ön plana çıkmıştır.

İbn Teymiyye haberi sıfatlarda tevile karşı çıkarken, kabir ziyareti, tevessül, talak, cehennem sonluluğu, kıdem meselelerinde ayet ve hadisleri tevil etmekten çekinmeyerek ilginç bir akılcılık örneği sergilemiştir. O, kabir ziyareti ve tevessüle dair kimi uygulamaları Şia ile ilişkilendirip bidat ehlinin uygulaması şeklinde mahkûm ederken fikhî bir mesele olan şarta bağlı talakın geçerli olmadığı hususunda Şia'nın görüşünü benimsemekte herhangi bir sakınca görmemiştir. Bu durum onun inanç ve fıkha dair tercihlerinde farklı saiklerle hareket ettiğinin göstergesidir. İbn Teymiyye'nin farklı fikhî tercihleri, taraftarları tarafından içtihatla ulaştığı yüksek seviyeye ile izah edilirken muhalifleri bunu bidatçilikteki aşırılığıyla izah etmişlerdir.

İbn Teymiyye'nin farklı alanlarda eser telif etmesi, eklektik düşünce yapısı ve görüşlerinin dağınıklığı ona yönelik eleştirileri de çeşitlendirmiştir. O, talak konusunda Şia ve Zahiriler, cehennem sonluluğunda Cehm b. Safvân, kıdem meselesinde

filozoflar, haberi sıfatlar ve kelâmullah konusunda ise teşbih ve tecsîm ehli gibi düşünmekle eleştirilmiştir. Kimi hususlarda ise hiçbir mezhep ve kişinin benimsemediği fikirleri ortaya atmakla tenkit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Memlûk, Şâfiî-Eş‘arî, İbn Teymiyye, Takıyyüddin es-Sübkî, Eleştiri.

ABSTRACT

Kaya, Hasan, "The Criticisms of Shafi'i-Ash'ari Scholars on Ibn Taymiyya - 8th/14th and 9th/15th Centuries", PhD Thesis, Supervisor: Prof. Dr. Sönmez Kutlu, Ankara, 2024.

Ibn Taymiyya, a prominent and controversial figure in the Hanbali tradition, faced methodological criticisms from the Ash'arites, leading to a reaction from the early period that established a tradition of refutations led by the Shafi'i Ash'arites. The Ash'arite-Hanbali conflict was one of the primary factors that fostered and sustained opposition to Ibn Taymiyya. His critical stance towards theologians and his harsh rhetoric, coupled with his supporters' excessive veneration of him, further fueled this opposition. Despite being a member of the Hanbali tradition, Ibn Taymiyya's followers, often described as his disciples while he was still alive, and the criticisms by his opponents regarding what they termed "Ibn Taymiyyism" demonstrate a significant aspect of the refutation tradition.

During the Mamluk era in Egypt and Syria, where Ash'arism dominated in matters of creed, the content of criticisms against Ibn Taymiyya was shaped accordingly. Most of the refutations focused on jurisprudence and hadith. This circumstance contributed to the weakness of the philosophical dimension in the refutations of Ibn Taymiyya while strengthening his position in criticising Ash'arism through philosophical theology. Among the Shafi'i Ash'arites, Takiyuddin al-Subki gained prominence for his refutations in various fields, while Ikhmimi stood out as the sole author of a refutation with a philosophical content.

Ibn Taymiyya presented an interesting example of rationalism by opposing allegorical interpretation in the attributes of God, yet he did not hesitate to interpret verses and hadiths on issues such as grave visitation, intercession, divorce, and the eternity of Hell. While he condemned some practices related to grave visitation and intercession as innovations associated with Shia, he saw no issue in adopting Shia views regarding conditional divorce. This indicates that his preferences in beliefs and jurisprudence were motivated by different reasons. Ibn Taymiyya's diverse legal preferences were explained by his supporters as evidence of his high level of ijtihad, while his opponents attributed them to his extremism in innovations.

Ibn Taymiyya's diverse works, eclectic thought process, and scattered views also diversified the criticisms against him. He was criticized for his views on divorce

(compared to Shia and Zahiri views), the eternity of Hell (against Jahm ibn Safwan), the issue of pre-existence (philosophers), and the attributes of God and the divine word (compared to those who emphasize anthropomorphism). In some cases, he was criticized for proposing ideas that were neither adopted by any sect nor any individual.

Keywords: Mamluk, Shafi'i-Ash'ari, Ibn Taymiyya, Taqi al-Din al-Subki, Criticism.