



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27/2 (Aralık / December 2022), 405-424

**Manveî Seçkinciliğe Karşı: Ibn Teymiyye'nin Velâyet Doktrini**  
Spiritual Anti-elitism: Ibn Taymiyya's Doctrine of Sainthood (Walâya)

**Diego R. SARRİO**

Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies (PISAI), Rome, Italy

**Translator / Çeviren: Mohammad Ajmal HANİF**

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Asst. Prof. Dr., İnönü University, Faculty of Theology, Malatya/Türkiye  
mohammad.hanif@inonu.edu.tr **ORCID:** 0000-0001-6795-515X

## **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Çeviri / Translated Article

## **Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Ağustos/August 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Ekim/October 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

## **Atf / Cite as**

Hanif, Mohammad Ajmal. "Manveî Seçkinciliğe Karşı: Ibn Teymiyye'nin Velâyet Doktrini". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022), 405-424.

**DOI:** 10.58568/firatilahiyat.1162131

## **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

## **Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mohammad Ajmal Hanif).

## **Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

## **Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

### Spiritual Anti-elitism: Ibn Taymiyya's Doctrine of Sainthood (Walāya)

**Abstract:** The article focuses on Ibn Taymiyya's concept of walāya, the Sufi technical term for sainthood or friendship with God, as exposed in his treatise *Al-furqān bayna awliyā' al-Raḥmān wa-awliyā' al-Shayṭān*, 'The criterion [for distinguishing] between the friends of the All Merciful and the friends of Satan'. A close reading of this text helps us to see that, notwithstanding his criticisms, Ibn Taymiyya did not reject the Sufi tradition wholesale, but tried to bring it within the strict limits of Islamic orthodoxy as he understood it. More specifically, Ibn Taymiyya sought to defend an ideal of walāya within the reach of ordinary Muslims, against what he perceived as the elitism of certain Sufi views of sanctity and the extravagant behavior of marginal holy men. Some of the questions addressed in this work include the major theological issues that Muslim authors had raised with regard to Sufi claims, such as the relationship between prophethood and sainthood, the special qualities of God's friends, and the evidentiary value of saintly miracles.

**Keywords:** Ibn Taymiyya, Sufism, walāya, al-Hakīm al-Tirmidhī

### Manvef Seçkinciliğe Karşı: İbn Teymiyye'nin Velâyet Doktrini

**Öz:** Bu makale İbn Teymiyye'nin, *el-Furqān beyne evliyâ'îr-Raḥmān ve evliyâ'îş-Şeyṭān* adlı eserinde dile getirildiği gibi, sûfi teknik bir terim olan velâyet hakkındaki görüşü üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu metnin ciddi bir okumadan geçirilmesi, eleştirilerine rağmen İbn Teymiyye'nin tasavvuf geleneğini toptan reddetmediğini, aksine onu kendi idrakine uygun İslâm ortodoksinin katı sınırları içine almaya çalıştığını görmemize yardımcı olmaktadır. Daha açık bir ifade ile İbn Teymiyye, kutsallığa dair bazı sûfi görüşlerin seçkinciliğine ve kutsal [olarak kabul edilen bir takım] marjinal adamların abartılı davranışlarına karşı, sıradan Müslümanların ulaşabileceği bir velâyet idealini savunmaya çalışmıştır. Bu çalışmada mevzu bahis yapılan sorulardan bazıları, nübüvvet ve velâyet arasındaki ilişki, Allah dostlarına mahsus meziyetler ve velî kerametlerinin delil değeri gibi sûfi iddiaları ile ilgili Müslüman yazarların gündeme getirdikleri başlıca teolojik konuları içermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Teymiyye, Tasavvuf, Velâyet, Hakīm et-Tirmizî

**Extended Summary:** Hanbalite jurist and theologian, Ahmad ibn Taymiyya (661/1263-728/1328), lived at a time, the second half of the thirteenth and early fourteenth centuries, of great agitation in the central areas of the Islamic world. Victor Makari has aptly summarized the turmoil in three points: the internal fragmentation of the Islamic world itself; the invasion of the Mongols from the East, which precipitated the fall of the Abbasid Caliphate in 656/1258; and the aggression of the crusaders from the West (Makari, 1983). It is against this background of political disorder that Ibn Taymiyya set out to explain the causes of the moral and political decline of the Muslim nations and embarked on a project of reform by means of a return to the pure religion of the Qur'an and the Sunna, as exemplified in the lives of the Salaf (the first generations of Muslims). In 693/1294, his first public intervention - in the affair of a Christian from Suwaydā' who converted to Islam to avoid punishment for having insulted the Prophet - cost him a beating and his first brief stay in prison. From that moment on, and until he was deprived of paper and ink a few months before he died a prisoner in the citadel of Damascus, Ibn Taymiyya became known as a combative polemicist against everything that, in his eyes, affected the purity of Islam: extremist Shi'i sects, Islamic rationalist theologians and peripatetic philosophers, Sufis of monistic tendency, the morally corrupting influence of the People of the Book, and exaggerated expressions of popular religiosity. Perhaps no one has better summarized the personality of Ibn Taymiyya than Henri Laoust

when he described him as ‘the most logically implacable foe, inside Islam, of all worship directed at anyone other than God’ (Laoust, 1942-1943/162).

In effect, as Thomas Michel has noted, there exists hardly any extended work among Ibn Taymiyya’s writings in which the polemical element is absent: ‘He seemed best able to say what Islam is (or should be) by pointing up its contradistinction to what Islam is not’ (Michel, 1984/vii). With regard to his criticism of Sufi doctrines, Alexander Knysh has graphically described Ibn Taymiyya’s accomplishment as that of having ‘dealt monistic Sufism a devastating blow, which made him undoubtedly the most implacable and consequential opponent of Ibn ‘Arabi and his followers’ (Knysh, 1999/87). Knysh and others have treated Ibn Taymiyya’s refutation of monistic metaphysics, which he saw as dangerously blurring the fundamental distinction between Creator and creature. Other studies have focused on Ibn Taymiyya’s stern rebuke of the cult of saints, the visitation of tombs, and other practices associated with Sufism that he considered dangerous innovations, if not sheer superstition. In what follows, I intend to focus instead on Ibn Taymiyya’s concept of walāya, the Sufi technical term for sainthood or friendship with God, as exposed in his treatise *Al-furqān bayna awliyā’ al-Raḥmān wa-awliyā’ al-Shayṭān*, ‘The criterion [for distinguishing] between the friends of the All Merciful and the friends of Satan’. A close reading of this text will help us see that, notwithstanding his criticisms, Ibn Taymiyya did not reject the Sufi tradition wholesale, but tried to bring it within the strict limits of Islamic orthodoxy as he understood it. More specifically, I argue that Ibn Taymiyya sought to defend an ideal of walāya within the reach of ordinary Muslims, against what he perceived as the elitism of certain Sufi views of sanctity and the extravagant behavior of marginal holy men. Some of the questions addressed in this work include the major theological issues that Muslim authors had raised with regard to Sufi claims, such as the relationship between prophethood and sainthood, the special qualities of God’s friends, and the evidentiary value of saintly miracles (Renard, 2008). I will offer a chapter-by-chapter exposition of the main contents of *Al-furqān* with a view to showing how Ibn Taymiyya constructs his argument and the connections that he makes between various theological questions.

Hanbeli bir fakih ve teolog olan Ahmed b. Teymiyye (öl. 661/1263-728/1328), 13. yüzyılın ikinci yarısıyla 14. yüzyılın başlarına tekabül eden, İslâm dünyasının orta bölgelerinde büyük çalkantıların baş gösterdiği, bir dönemde yaşamıştır. Victor Makari yaşanan bu kargaşayı ustaca üç noktada özetlemiştir: İslâm dünyasının iç parçalanmışlığı, Abbasi Hilafetinin düşüşünü (656/1285) hızlandıran doğudan gelen Moğol istilası ve batıdan gelen Haçlı saldırganlığı (Makari, 1983). İbn Teymiyye’nin Müslüman milletlerin ahlaki ve siyasi gerilemesinin nedenlerini açıklamaya kalkışması ve (ilk Müslüman nesiller olan) Selef’in hayatında tecelli ettiği gibi Kur’ân ve Sünnet’in tertemiz dinine dönüş yoluyla bir reform projesine girişmesi böylesine bir siyasal düzensizlik bağlamında gerçekleşmiştir.<sup>1</sup> 693/1294’te, Hz. Peygamber’e yaptığı hakaret cezasından kurtulmak için Müslüman olan Süveydalı bir Hristiyanın olayına yaptığı ilk kamu müdahalesi onun dayak yemesine ve ilk kez kısa süreli bir hapse atılmasına neden oldu. O andan itibaren, Şam kalesinde esir olarak ölmeden bir kaç ay önce kağıt ve mürekkepten mahrum kalıncaya kadar, İbn Teymiyye, aşırı şii mezhepler, Müslüman rasyonalist teologlar ve gezgin filozoflar, monist [vahdetçi] sûfiler, Ehl-i Kitab’ın ahlaki yozlaştırıcı etkileri ve popüler dindarlığın abartılı ifadeleri gibi,

<sup>1</sup> Bir muslih olarak İbn Teymiyye’nin oynadığı rol için bk. H. Laoust, “Le réformisme d’Ibn Taymiyya”, *Islamic Studies* 1/3 (1962), 27-47; Haque 1982; T.F. Michel, “Ibn Taymiyya: Islamic Reformer”, *Studia Missionalia* 34 (1985), 213-232 ve Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, ed. E. Moosa. (Oxford: Oneworld, 2000), 132-165.

onun gözünde, İslâm'ın saflığını etkileyen her şeye karşı mücadele eden bir polemikçi olarak tanındı.<sup>2</sup> Belki de hiç kimse İbn Teymiyye'nin kişiliğini Henri Laoust'un "İslâm içinde Allah'tan başkasına yöneltilen ibadetin mantıksal olarak en amansız düşmanı" (Laoust, 1942-1943/162)<sup>3</sup> niteliğinden daha iyi özetleyememiştir.

Aslında, Thomas Michel'in de ifade ettiği gibi, İbn Teymiyye'nin kaleme aldığı eserler arasında polemik unsurunun bulunmadığı hacimli bir çalışma neredeyse yoktur: "İslâm'ın ne olduğunu (veya olması gerektiğini) en iyi, İslâm'ın ne olmadığıyla olan çelişkisini göstererek söyleyebiliyor gibiydi" (Michel, 1984/vii). Tasavvuf öğretilerine yönelik eleştirileri noktasında, Alexander Knysh, İbn Teymiyye'nin başarısını açık seçik bir biçimde "monist [vahdetçi] tasavvufa indirdiği, kendisini İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin şüphesiz en amansız ve en kayda değer muhalifi durumuna getiren, yıkıcı bir darbe" (Knysh, 1999/87) olarak tanımlamıştır. Knysh ve diğerleri İbn Teymiyye'nin, Yaratan ile yaratılan arasındaki temel ayrımı tehlikeli bir şekilde bulanıklaştırdığına inandığı, monist metafiziğe karşı reddiyesiyle ilgilenmişlerdir.<sup>4</sup> Diğer çalışmalar, İbn Teymiyye'nin, tamamen batıl inanç olmasa da, tehlikeli bid'atlar olarak gördüğü evliyâ kültü, türbe ziyareti ve tasavvuf ile bağlantılı diğer uygulamalara sert çıkışı üzerine odaklanmıştır.<sup>5</sup> Bunların yerine ben bu makalede, *el-Furkân beyne evliyâ'ir-Rahmân ve evliyâ'îş-Şeytân* adlı eserinde dile getirdiği gibi, İbn Teymiyye'nin sûfi teknik bir terim olan velâyet ile ilgili görüşü üzerinde odaklanmak istiyorum. Bu metnin ciddi bir okumadan geçirilmesi, eleştirilerine rağmen İbn Teymiyye'nin tasavvuf geleneğini toptan reddetmediğini, aksine onu kendi idrakine uygun İslâm ortodoksinin katı sınırları içine almaya çalıştığını görmemize yardımcı olmaktadır.<sup>6</sup> Daha açık bir ifade ile İbn Teymiyye, kutsallığa dair bazı sûfi görüşlerin seçkinciliğine ve kutsal [olarak kabul edilen bir takım] marjinal adamların abartılı davranışlarına karşı, sıradan Müslümanların ulaşabileceği bir velâyet idealini savunmaya çalışmıştır. Bu çalışmada mevzu bahis yapılan sorulardan bazıları, nübüvvet ve velâyet arasındaki ilişki, Allah dostlarına mahsus meziyetler ve velî kerametlerinin delil değeri gibi sûfi iddialarına yönelik Müslüman yazarların gündeme getirdikleri başlıca teolojik konuları içermektedir (Renard, 2008). İbn Teymiyye'nin argümanlarını nasıl inşa ettiğini ve çeşitli teolojik meseleler arasında kurduğu bağlantıları göstermek amacıyla *el-Furkân*'ın ana içeriğinin açıklamasını eserdeki şekliyle bölümler halinde sunacağım.

<sup>2</sup> İbn Teymiyye'nin çeşitli polemikçi faaliyetlerinin panoramik bir sunumu için bk. T.F. Michel, *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's Al-jawab al-sahih*, (Delmar: Caravan Books, 1984), 1-86.

<sup>3</sup> "Celui qui fut, dans l'Islam, l'adversaire le plus logiquement implacable de toute adoration vouée à d'autre que Dieu."

<sup>4</sup> Knysh'in "İbn Taymiyya's Formidable Challenge, [İbn Teymiyye'nin Heybetli Meydan Okuması]" başlıklı kitabının dördüncü bölümü, İbn Teymiyye'nin zamanında tartışmalı Endülüslü sûfi Muhyiddin İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) ile özdeşleşen felsefi tasavvufu kınamasını ele alır. Hayranları tarafından *Şeyhü'l-ekber*, en büyük üstat olarak saygı duyulan İbnü'l-Arabî'yi, İbn Teymiyye "öğretileri birçok Müslümanı sapırtan utanç verici bir heretic" olarak nitelendirmiştir. A.D. Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, (Albany: State University of New York Press, 1999), 99. Knysh'e ek olarak bk. S. Haque, "İbn Taimiyyah", *A History of Muslim Philosophy. With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*, ed. M.M. Sharif (Wiesbaden: Harrassowitz, 1966); T.F. Michel, "İbn Taymiyya's critique of Falsafa", *Hamdard Islamicus* 6/1 (1983); J. Hoover, "İbn Taymiyya as an Avicennan Theologian", *Theological Review* 27 (2006) ve Y. Michot, "İbn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallâj". *Sufism and Theology*, ed. A. Shihadeh (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).

<sup>5</sup> Bk. M.U. Memon, *Ibn Taimiyya's Struggle Against Popular Religion: With an Annotated Translation of his Kitâb qtidâ' as-sirât al-mustaqim mukhâlafat ashâb al-jahîm*, (The Hague: Mouton, 1976); Morabia, A. "Prodiges Prophétiques Et Surnaturel Démoniaque Selon Ibn Taymiyya". *La Signification Du Bas Moyen Age Dans l'histoire Et La Culture Du Monde Musulman. Actes Du 8me Congrès de l'Union Européenne Des Arabisants Et Islamisants, Aix-en-Provence, Sept. 1976, 161-172*. (Aix-en-Provence: Edisud, 1978); N.H. Olesen, *Culte Des Saints Et Pèlerinages Chez Ibn Taymiyya (661/1263-728/1328)*, (Paris: P. Geuthner, 1991); C.S. Taylor, *In the Vicinity of the Righteous Ziyâra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*, (Leiden: Brill, 1999); Michot, Y. "Between Entertainment and Religion: Ibn Taymiyya's Viewpoint on Superstition", *Muslim World* 99 (2009).

<sup>6</sup> İbn Teymiyye'nin tasavvufa dair görüşlerinin özlü ve dengeli bir sunumu için bk. A.H. Ansari, "İbn Taymiyyah's Criticism of Sufism", *Islam and the Modern Age* 15/3 (1984).

### İbn Teymiyye Bir Sûfi Miydi?

Daha fazla ilerlemeden önce, son yıllarda bilim adamlarının dikkatini çeken bir soru olan İbn Teymiyye'nin kurumsallaşmış tasavvuf ile kişisel bağlantısı hakkında bir şeyler söylemekte yarar vardır. 1970'lerde yayınlanan bir dizi makalede (Makdisi, 1970; 1973; 1974), George Makdisi, İbn Teymiyye'nin modern Batı literatüründe "tasavvufun yeminli düşmanı" (Makdisi, 1973/118) şeklindeki kalıcı imajını kınadı. Çoğu kez tüm Hanbelî ekolü için dile getirilen bu yargı, Makdisi'ye göre, İbn Teymiyye'nin orta çağ muhaliflerinin söylediklerini eleştiriye tabi tutmadan kabul etmemesinden kaynaklanıyor. Makdisi, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarındaki Oryantalizm'in İbn Teymiyye'nin "çok sevecen olmayan imajının" belki de "geniş polemik yazıları kapsamında İslâmi heretiklerin yanında Hıristiyanlar ve Yahudilere yönelik eleştirel eserler yazmak için zaman bulan bir adama" karşı önyargılı bir tepki olduğunu öne sürdü. Her ne olursa olsun, Makdisi, İbn Teymiyye'yi tasavvufa tamamen karşı olarak sunmakta ısrar edenlere etkili bir şekilde meydan okudu. Onların iddialarına karşı, İbn Teymiyye'nin Kâdiriyye'ye girişi sembolü olan hırkayı giydiği şeklindeki itirafı, Tarikatın kurucusu ünlü Abdülkâdir-i Geylânî'ye (öl. 561/1166) duyduğu derin hayranlığı ve Geylânî'nin eserlerinden birine yazdığı şerhte ondan "şeyhimiz" (Michel, 1981/3-4) olarak bahsettiği hususlarını öne sürdü. İbn Teymiyye'nin tasavvufa intisabına dair Makdisi tarafından ileri sürülen başka bir delil ise, bazı sûfi akrabalarının kendisinden önce defnedildiği Şam'daki sûfi mezarlığına defnedilmiş olmasıdır.

O halde, İbn Teymiyye'nin bir sûfi olduğu sonucuna varılabilir mi? Michel, Makdisi tarafından geliştirilen çoğunlukla harici delillere karşı çıkılabileceğini (Michel, 1981), ve "ilmi çevrelerde İbn Teymiyye'nin sûfi bir tarikata mensubiyeti noktasında kesin bir hükme hala varılmadığını" (Michel, 1984/25) düşünüyor. O, yine de Makdisi tarafından İbn Teymiyye'nin tasavvuf ile ilişkisinin varsayıldığından çok daha karmaşık olduğu şeklindeki görüşünü paylaşıyor ve Fazlur Rahman'ın İbn Teymiyye hakkındaki yaptığı "neo-Sufi" (Michel, 1984/33)<sup>7</sup> tanımlamasını onaylıyor. Makdisi'nin diğer önemli Hanbeliler ile birlikte İbn Teymiyye'nin adının geçtiği Kâdiri silsileleri (manevi soy zincirleri) kabulü noktasında daha eleştirel bir tutum sergileyen Fritz Meier'e göre "bir tarikata mensubiyeti sonucuna varmak bu tür yapay yapıların dilini yanlış anlamaktır" (Meier, 1999/318). Aynı şekilde, İbn Teymiyye'nin en önde gelen öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (öl. 751/1351) eserindeki tasavvuf terminolojisine dair çalışmasında, Gino Schallenberg İbn Teymiyye'nin Kâdiriliğe intisap cübbesini kabul ettiği iddiasını meşru olmayan bir bid'at olarak bu ritüel sert bir şekilde kınaması ile uzlaştırmanın zorluğuna işaret ediyor ve "aslında İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in eserler külliyatında herhangi bir tarikata açık bir mensubiyeti, hatta ideolojik bir kabulünü ele veren hiçbir iz yoktur" (Schallenberg, 2005/460) sonucuna varıyor. Genel olarak ve bundan sonra yapılacak araştırmaların İbn Teymiyye'nin kurumsallaşmış tasavvuf ile ilişkisi hakkında kesin veriler sağlayana kadar, güvenle söyleyebileceğimiz en fazla şey, onun "ahlaki mükemmelliği ve nefsin arınmasını sağlamayı amaçlayan zühtü bir uygulama ve dünya [ve dünyalıktan] feragat eden bir dindarlık" (Knysh, 1999/87) olarak anlaşılan bir tasavvufu kabul ettiğidir.

### El-Furkân: Yapısı ve Giriş Bölümleri

İbn Teymiyye'nin *el-Furkân beyne evliyâ'ir-Rahmân ve evliyâ'is-Şeytân*'ı (esere bundan sonra *el-Furkân* olarak referansta bulunulacaktır) nispeten uzun bir eserdir (1970 Beyrut baskısında 158 sayfa).

<sup>7</sup> Bu münakaşalara rağmen, İbn Teymiyye'nin tasavvufun baş düşmanı olarak tasvir edilmesi ilmi olmayan birçok çevrede hala varlığını sürdürmektedir. Örneğin bk. S. Schwartz, *The Other Islam: Sufism and the Road to Global Harmony*, (New York: Doubleday, 2008), 126-127.

Eserin telif koşulları büyük ölçüde bilinmemektedir. Diğer eserlerinden farklı olarak, *el-Furkân*, hayatında kesin bir yazılış tarihi belirlememize izin verecek herhangi bir özel olaya referansta bulunmaz. Bununla birlikte, aralarında ünlü *Minhâcü's-Sünne en-Nebeviyye* adlı risalesi de dahil olmak üzere, daha önceki eserlerine çeşitli referanslar buluyoruz. Bu kitap, 1310'dan kısa bir süre sonra zamanın en değerli şâhî teologlarından biri olan Hasan b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (öl. 726/1325) tarafından yazılan *Minhâcü'l-kerâmê*'ye cevap olarak kaleme alınmıştır. Laoust, *Minhâcü's-Sünne en-Nebeviyye* için en olası telif tarihi olarak 1317'yi önermiştir (Laoust, 1971). Eğer durum bundan ibaretse *el-Furkân*'ın, İbn Teymiyye'nin Şam'da hayatının son on yılında, 1317 ile 1328'de ölümü arasındaki bir zaman diliminde yazdığı son dönem teliflerinden biri olduğu sonucuna varabiliriz.<sup>8</sup>

Kitap bir önsöz ve on dört bölümden oluşmaktadır. Yazar, Allah'a hamd, Hz. Peygamber'e ve ailesine salat ve selam olan geleneksel İslâmî başlangıç ve bitiş modelini takip eder. İbn Teymiyye'nin pek çok eserinde olduğu gibi *el-Furkân*'da da bol miktarda Kur'ân ve hadislerden alıntılar bulunmaktadır. Daha önsözde, çalışmasının ana gayesini, yani Hz. Muhammed'in, Allah'ın dostları ile Şeytan'ın dostlarını birbirinden ayırt etmek için nihai kıstas olduğunu ileri sürer.<sup>9</sup>

"Onun (Hz. Muhammed) aracılığıyla Allah; hakkı batıldan, hidayeti sapıklıktan, apaçık talimatı başıboş gezintiden, müminleri kafirlerden, bahtiyar cennet ehlini cehennemden zavallı sakinlerinden ve Allah'ın dostlarını düşmanlarından ayırmıştır" (İbn Teymiyye, 1970/1).

Önsözün geri kalanı, Allah'ın kendi dostları ile Şeytan'ın dostları arasında ayırım yaptığını kanıtlamayı amaçlayan bir dizi Kur'ân ayetlerinden oluşmaktadır. Mesela: "Allah'ı bırakıp da Şeytan'ı dost (*velî*) edinen kimse elbette apaçık bir ziyana düşmüş olur" (Kur'ân, 2004, Nisâ 4/119),<sup>10</sup> veya "O, bir grubu doğru yola iletti, bir grup da sapıklığa müstahak oldu. Çünkü onlar Allah'ı bırakıp şeytanları kendilerine dost (*evliyâ*) edindiler. Böyle iken kendilerinin doğru yolda olduklarını sanıyorlar" (A'râf 7/30). Tüm alıntılar, daha sonraları [İslâmî] gelenekte "Allah dostu" için standart bir sûfî terimi haline gelecek olan Arapça "*velî*" (çoğulu *evliyâ*) kelimesini içerir. John Renard'ın açıkladığı gibi, velî terimi ve onunla aynı kökü paylaşan velâyet, yakınlığı veya yakın ilişkiyi ifade eden bir fiil kökünden türemiş olup eşitler arasındaki veya üst ile ast arasındaki bir ilişkiye atıfta bulunmak için kullanılabilir. İkinci durumda, genellikle patron ve koruyucu olarak tercüme edilir (Renard, 2008; ayrıca bk. Chodkiewicz, 1993; Elmore, 1999).

Kur'ân'dan yapılan bu alıntılardan sonra, İbn Teymiyye, velâyetin nihai olarak Kur'ân ve Sünnete dayanan "ortodoks" bir tanımını sunma çabasıyla hadislere yönelir. Bu amaçla, Buhârî'nin sahihinde nakledilen ve Allah'ın dostlarına düşmanlık edenlerle savaşıma niyetini bizzat bildirdiği meşhur bir hadisi aktarır: "Kim benim velî kuluma düşmanlık ederse, ben de ona harp ilan ederim" (İbn Teymiyye, 1970/5). Başka bir [kudsî] hadiste, Allah "doğrusu, korkusuz bir aslan gibi dostlarımın (*evliyâ*) intikamını alacağım" buyurmaktadır. Bir başka hadis de en sağlam iman bağını Allah için sevmek ve Allah için buğz etmek olarak tarif eder. Önsöz bölümünde alıntılanan ve Allah'ın dostları ile Şeytan'ın dostları arasındaki karşıtlığa atıfta bulunan Kur'ân ayetleri (Nisâ 4/76; Kehf 18/50; En'âm 6/121; Mümtehine 60/1-5) ile birlikte bu hadisler İbn Teymiyye'yi, "velâyet, düşmanlığın (*adâve*) zıddıdır" ve "velâyetin esas anlamı

<sup>8</sup> *Minhâcü's-Sünne en-Nebeviyye*'nin telif tarihi için bk. J. Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, (Leiden: Brill, 2007), 10-11 ve T. Jamil, "Ibn Taymiyya and Ibn al-Mutahhar al-Hilli: Shi'i Polemics and the Struggle for Religious Authority in Medieval Islam", *Ibn Taymiyya and his Times: Proceedings of a Conference Held at Princeton University, 8-10 April 2005*, ed. Y. Rapoport - Sh. Ahmed (Karachi: Oxford University Press, 2010), 235.

<sup>9</sup> Bu makalede, İbn Teymiyye'nin *el-Furkân*'ını tercüme noktasında Ebu Rumaysah'in İngilizce çevirisini temel olarak alıyorum. Bu atıflar *el-Furkân*'ın 1970 Beyrut baskısının sayfalarına yapılmıştır.

<sup>10</sup> Bu makalede tüm Kur'ân ayetleri Abdel Haleem'in (2004) [İngilizce] çeviriden alıntılanmıştır.

sevgi ve yakınlık iken, adâvetin esas anlamı ise kin ve mesafedir” (İbn Teymiyye, 1970/ 6) sonucuna götürür.

Yine birinci bölümde İbn Teymiyye, Allah dostlarının en hayırlısı ve en dikkate değer olanlarının Allah’ın peygamberleri olduğunu belirtir. Peygamberlerin en hayırlısı, (bir kitapla gelmiş olan) resulldir ve bunların da en hayırlısı, Kur’ân’da “*ülü’l-azm*” (Ahkâf 46/35) olarak tanıtılmış olan Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Hz. Muhammed’dir [hepsine salat ve selam olsun]. *Ülü’l-azm* olan elçilerin en hayırlısı, “Allah’ın, kitaplarının en güzeliyle gönderdiği, dininin en güzel kanunlarını ona şeriat olarak verdiği ve ümmetini insanlar için en hayırlı ümmet seçtiği” (İbn Teymiyye, 1970/8) peygamberlerin mührü olan Hz. Muhammed’dir. Bu üstünlük, Hz. Muhammed’i Allah’ın dostları ve düşmanları arasında “ayırır faktör” (*fârik*) durumuna yükseltir, öyle ki “kimse ona ve getirmiş olduğu her şeye iman etmedikçe hem batın hem zahirde ona tabi olmadıkça Allah’ın velisi olamaz” (İbn Teymiyye, 1970/8). Hıristiyanlar ve Yahudiler kendilerini Allah’ın dostları sanmakta ve kendilerine katılmayan kimsenin cennete giremeyeceğini düşünmek suretiyle kendilerini kandırmaktadırlar. Ka’be’nin yakınında yaşadıkları için Allah’ın halkı olduklarını iddia eden müşrik Araplar da aynı derecede yanılmaktaydılar. İbn Teymiyye’ye göre, Allah’ın gerçek dostları, Hz. Muhammed’in ilk takipçilerinde en üstün örnekleri görülen, dindar ve Allah’tan korkan inananlardır.

Bu bölümün başka bir pasajında, İbn Teymiyye *ebdâl* (yedekler), *nukebâ* (denetçiler), *nujebâ* (soylular), *evtâd* (destekçiler) ve *ektâb* (baltalar veya direkler) hakkında Hz. Peygamber’den nakledilen tüm hadis rivayetlerini uydurma olarak reddeder. Bunlar, tasavvuf literatüründe o dönemde çok popüler olan ve velîlerin görünmeyen hiyerarşilerindeki farklı derecelerini ifade eder (Massignon, 1997; Fenton, 1991). İbn Teymiyye, bu isimlerin, bir hadiste kusurlu bir isnad ile bahsedilen *ebdâl* istisnası dışında, hiçbir zaman ilk Müslüman nesillerinin kelime hazinesinin bir parçası olmadığı konusunda ısrar ediyor. Hz. Muhammed’in, bazı ayetlerin tilavetini işitince, kendinden geçtiğini ve cübbesini düşürdüğünü anlatan hadisler de aynı şekilde uydurmadır.

Sonuç olarak, İbn Teymiyye’ye göre, ancak Allah’tan korkanlar ve iman sahibi olanlar *evliyâ* olabilir, [bu] iman ise

Hz. Muhammed’in peygamberlerin mührü olduğuna, ondan sonra peygamber gelmediğine ve Allah’ın onu insan ve cin olmak üzere her iki topluluğun tamamına gönderdiği inancını mutlaka içermelidir.

Hz. Muhammed’in getirdiklerine inanmayan biri, Allah’ın salih dostlarından biri olması şöyle dursun, mümin değildir! (İbn Teymiyye, 1970/16)

İbn Teymiyye’ye göre Hz. Muhammed’e inanmak, onu “Allah ile yaratılanlar arasında aracı (*vâsita*), kendisi ile Allah’ın emir ve yasaklarını iletmediği kişi” (İbn Teymiyye, 1970/17) olarak kabul etmeyi de içine alır. Netice olarak, “velîlerden birinin Hz. Muhammed’e tabi olmaktan başka Allah’a giden bir yolu (*tarîk*) olduğuna inanan bir kimse kâfirdir ve Şeytan’ın dostudur” (İbn Teymiyye, 1970/17). Ayrıca, bireyler, dinlerini pratiğe dökerken bilgi (*ilm*), zahitlik (*zühd*) ve ibadet (*ibâde*) noktasında yakaladığı derece ne olursa olsun, doğrusu Hz. Muhammed’in getirdiği her şeye inanmadıkça kafirler ve Allah’ın düşmanlarıdır.<sup>11</sup>

Bir sonraki bölümde İbn Teymiyye, dostluk ve düşmanlığın birbirini dışlayan şeyler olmadığını açıklar. Aynı kişide bir arada bulunabilirler, tıpkı iman ile nifakın veya hatta iman ile imansızlığın bir arada var olabileceği gibi. O, bu noktayı, imanın artabileceğini veya eksilebileceğini gösteren bazı Kur’ân

<sup>11</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye de hocası gibi manevi çoğulculuk kavramını kesin olarak reddeder: Allah’a giden tek bir yol vardır, o da Kur’ân ve Sünnet’in öngördüğü yoldur. G. Schallenberg, “İbn Kayyim al-Jawziyya on Sufi terminology: The Concept of the Spiritual Path (Tarîq)”, *Continuity and Change in the Realms of Islam: Studies in Honour of Professor Urbain Vermeulen*, ed. K. D’Hulster - J. Van Steenberghe (Leuven: Peeters, 2008).

ayetleri ve hadislerle dayanarak savunur. Bir kimsenin Allah ile dostluğunun derecesi, sahip olduğu iman ve dindarlık miktarına bağlıdır.<sup>12</sup>

### Allah Dostlarının İki Kategorisi

Tasavvuf üzerine Farsça ilk büyük araştırma olan *Keşfü'l-mahcûb*'un yazarı Hucvirî'ye göre (öl. 465-469/1073-1077), velâyet teriminin tasavvufun teknik kelime dağarcığına girişi, erken dönem üretken bir mistik yazar ve *evliyâ* kavramının en sistematik değerlendirmesi durumundaki *Kitâbu sîretü'l-evliyâ*'nın müellifi, el-Hakîm et-Tirmizî'nin (öl. 295-300/905-910) işiydi.<sup>13</sup> İbn Teymiyye'nin daha sonra *el-Furkân*'da zikredeceği bu risalesinde et-Tirmizî, iki tür velî arasında ayrım yapar: *evliyâu hakkillah* veya Allah'ın haklarının dostları, *evliyâullah* veya bizzat Allah'ın kendisinin dostları [Tirmizî, 1996]. Kısaca ifade etmek gerekirse, birinci gruptakiler dini yaşantılarını Allah'a karşı olan tüm yükümlülüklerin samimi ve ciddi bir biçimde yerine getirilmesi üzerine inşa ederler. Sürekli olarak cismani ruh/nefisleri ile mücadele ederek, seyrüsulûk yolunun çeşitli aşamalarını katederler. Bununla birlikte, ilâhî sıfatların alanına giremezler. Zira tek insani çaba tek başına tensel ruh/nefsin doğasını değiştirmeye yetmez. İkinci gruptakiler ise, Allah'ın lütfu (*minne*) ile cismani ruh/nefislerinin esaretinden kurtulmuş ve böylece ilâhî kurbet makamına girmelerine izin verilmiş olanlardır.

Aynı şekilde İbn Teymiyye, *el-Furkân*'ın üçüncü bölümüne iki *evliyâ* kategorisini tanımlayarak başlar: 1-“en önde ve Allah'a en yakın kılınanlar” (*sâbikûn mukarrabûn*), ve 2-“sağdakiler ve ılımlı davrananlar” (*ashâbü'l-yemîn muktasidûn*). Bu iki kategori, Mekke'de nazil olan ve insanların; Allah'a yaklaştırılanlar, sağdakiler ve soldakiler olmak üzere üç gruba ayrıldığı hesap gününün gerçekleşmesini kaçınılmaz bir olay olarak ilan eden Kur'ân'ın 56. suresinde belirtilmiştir. Bunları bir önceki surede açıklanan ve sırasıyla müminlerin en hayırlı olanları (Rahmân 55/46-61), müminlerin sıradan olanları (Rahmân 55/62-77) ve kafirler (Rahmân 55/41-45) şeklindeki üç grubu karşılarlar. *Evliyâ*'nın iki kategorisi arasındaki farkı, ilâhî lütfâ karşı samimi bir çaba meselesi olarak telakki eden Tirmizî'nin aksine, İbn Teymiyye, farz olan dini görevlere (*ferâiz*) ek olarak, müminin nafîle ibadetler (*nevâfil*) yoluyla Allah'a yaklaşma arzusunda yattığını görür. Aslında İbn Teymiyye, Kur'ân'dan türettiği iki *evliyâ* kategorisini, yukarıda bahsi geçen hadiste atıfta bulunulan iki grup insanla özdeşleştirir:

Allah Teâlâ diyor ki, “kim benim bir dostuma (*velî*) düşmanlık ederse, ben de ona harp ilan ederim. Hiçbir şey kulumu, kendisine dini görev olarak farz kıldığım şeylerin yerine getirilmesi kadar, bana yaklaştıramaz. Sonra kulum nafîle ibadetlerle, ben kendisini sevinceye kadar, bana yaklaşmaya devam eder. Öyle ki, onu sevdiğim zaman, işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı olurum.”<sup>14</sup>

<sup>12</sup> İmanın artar mı azalır mı sorusu klasik İslâm kelimasında sıklıkla tartışılmıştır. Cevabı ise, büyük ölçüde, amelin imanın önemli bir parçası olarak kabul edilip edilmediğine bağlıdır. İbn Teymiyye'nin bu konudaki görüşlerinin tam bir resmi için bk. İbn Taymiyya, *Kitab al-iman: Book of faith*, ed. çev. S.H. Al-Ani - S.A. Tel (Bloomington: Iman Publishing House, 2010), 170-171, 230-243.

<sup>13</sup> *Kitâbu Hatmü'l-evliyâ* veya *Hatmü'l-velâye* (Velîlerin/Velâyetin mührü) olarak da bilinen eser Radtke ve O'Kane tarafından, Tirmidhî 1996, 38–221 sayfalar arasında, İngilizce'ye çevrilmiştir. Ayrıca bk. M.I. El-Geyoushi, “Al-Tirmidhî's Theory of Saints and Sainthood”, *Islamic Quarterly* 15 (1971) ve A.T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 44-47. İbnü'l- Arabî'nin velâyet doktrini üzerine yaptığı kusursuz değerlendirmesinde Chodkiewicz, Tirmizli bilgiyi Endülülû şeyhten ayıran üç yüzyıl boyunca velâyet meselesi konusunda yazılan metinlerin yararlı bir incelemesini sunar. M. Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*, çev. L. Sherrard (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), 26-46. Ayrıca bk. G.T. Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabi's Book of the fabulous gryphon*, (Leiden: Brill, 1999), 109-130 ve R.J.A. McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: The Waḡā' Sufi Order and the Legacy of Ibn 'Arabi*, (Albany: State University of New York Press, 2004), 9-26.

<sup>14</sup> Buhârî, Sahîh, Kitâbü'r-rikâk. İngilizce çeviri Homerin'den alınmıştır. T.E Homerin, “Ibn Taimiyya's Al-sūfiyah wa-al-fuqarâ”, *Arabica* 32/2 (1985), 236.



Bu nedenle, “sağda olanlar” farz kılınan dini görevler aracılığıyla Allah’a yaklaşılmaya çalışılanlardır. Onlar Allah’ın emrettiğini yerine getirir ve nehyettiğinden de sakınırlar. “En önde gelenler” ise, farz ibadetlerin yan ısıra nâfile ibadetlerle de Allah’a yaklaştırılmış olanlardır. İbn Teymiyye’nin ilâhî dostluğun en yüksek derecelerini yakalamak için nâfile ibadetleri övmesi, Tirmizî’nin emredilen dini yükümlülüklerin ötesinde [emredilmemiş] dindarlık işlerini üstlenmekle bağlantılı tehlikeye dair uyarısıyla çelişir. Tirmizî, ruh/nefsin genellikle dini uygulamalardan aldığı zevkle aldandığını dile getirir (Timizî, 1996). Ancak İbn Teymiyye’ye göre, “en önde gelenler” derecelerini, (sadece farz olanı değil) Allah tarafından tavsiye edileni yapmak ve (yasak olmamakla birlikte) onun hoşlanmadığı şeylerden sakınmak suretiyle elde ederler. Bunlar, Allah’ın “tam sevgi” ile sevdiği kimselerdir (İbn Teymiyye, 1970), çünkü “fiillerinin tümü Allah için yapılmış ibadet eylemleridir” (İbn Teymiyye, 1970/28), ve onlar cennette kendilerine yakışır bir mükafat ile mükafatlandırılacaktır. İlginç bir şekilde İbn Teymiyye, bu iki tür Allah dostunu Hizmetkar Resul (*abd rasûl*) ve Peygamber Kral (*nebf melik*) olmak üzere iki çeşit peygamberle karşılaştırır. Davud, Süleyman ve Yusuf gibi Kral Peygamber, Allah’ın emir ve yasaklarına riayet etmelidir. Ancak bunun ötesinde, “günah işlemeyen, kendisine verilen dünyevi otorite ve zenginlik konusunda dilediği ve arzuladığı gibi hareket eder” (İbn Teymiyye, 1970/28). Kul Peygamber’e gelince de bütün fiilleri ilâhî amaçlara uygundur. Kendisine seçim hakkı verilen Hz. Muhammed, İbrahim, Musa ve İsa gibi Kul Resul olmayı seçmiştir.

İlerleyen bölümlerde İbn Teymiyye, klasik İslâm teolojisinde tartışma konusu yapılmış hususların bir kısmına, eldeki meseleyle ilgili oldukları ölçüde, değinir. Bu nedenle dördüncü bölümde, şirk (ortakçılık) suçlusu olanlar da dahil olmak üzere, içtenlikle af dileyen her Müslümanın Allah tarafından bağışlanacağı görüşünü savunur. Tevbe etmeden ölenlere gelince, onların kaderi mutlak ilâhî egemenlik tarafından belirlenecektir. Ancak, Allah Kur’ân’da şirk işlemiş ve tevbe etmeden ölmüş olanları bağışlamayacağını bildirmiştir.<sup>15</sup> Kimlerin cennete girip giremeyeceğine ilişkin tartışmanın yer aldığı beşinci bölümde, İbn Teymiyye, iman/küfür risâlet mesajının kabulü/reddedilmesi esasına dayalı olduğundan hareketle, Allah’ın kendisine peygamber göndermediği hiç kimseyi cezalandırmayacağını ifade eder. İbn Teymiyye, aynı şekilde bir sonraki bölümde, genel anlamda ilâhî elçilere inananlar ile risâlet mesajı hakkında özel bir bilgiye sahip olanlar arasında da bir ayırım yapar. İnsanlar, kendilerine ulaşanlara göre yargılanacaklardır. Bununla beraber ilâhî mükâfat, müminlerin elde ettikleri velâyet derecesine, yani iman ve dindarlık oranına göre değişiklik arz edecektir. Kur’ân, cennette Allah dostlarının kendi durumlarına uygun olarak elde edeceği farklı dereceler olduğunu (İsrâ 17/21) teyit eder.

### **Allah Dostlarını Tanımak**

Fıkhi bakış açısının kendisini gösterdiği yedinci bölümde, İbn Teymiyye, Allah ile dostluk için gerekli olan fıkhi bir inanç ve ibadetten yoksun olduklarından ne delinin ne de ahlaki zorunluluk yaşının altındaki çocukların velî olamayacağına ısrar eder. Özellikle de “gizli şeyleri ortaya çıkarmak” veya “sonradan ölecek veya bayılacak birine işaret etmek” (İbn Teymiyye, 1970/39) gibi mecnunların ara sıra gerçekleştirebilecekleri olağanüstü eylemler nedeniyle, saf insanların Allah dostları olarak saygı duymaya hazır oldukları deliller konusunda ısrar ediyor. Kuşkusuz bu tür doğaüstü hünerler, Müslüman olmayan kahinler ve sihirbazlar tarafından da gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla bunlar velâyet için yeterli delil olarak kabul edilemez.

<sup>15</sup> Bu teolojik münazara için bk. R. Caspar, *Islamic theology. Vol. 2: Doctrines*, (Rome: Pontificio Istituto di Studi Arabi e d’Islamistica, 2007), 188-192.

[Allah dostları olan] evliyâ, ne özel bir elbise ne de belli bir saç şekli ile tanınmaz. İbn Teymiyye, sekizinci bölümde, caiz olan şeyler noktasında evliyâyı diğer insanlardan zahir itibarıyla ayıracak hiçbir şeyin var olmadığını ifade ediyor. Allah'ın dostları, aslında, "Kur'ân uzmanları, âlimler, cihat ve kılıç ehli, tüccarlar, zanaatkarlar ve çiftçiler" gibi Müslümanların herhangi bir [sosyal ve meslek] grubunda bulunabilir (İbn Teymiyye, 1970/41).

İbn Teymiyye'ye göre, ilk Müslüman nesiller din ve bilim ehlinde "okuyucu" (*kurra*) olarak söz ederlerdi. Bu [terim] hem alimleri hem de zahitleri içine alırdı. *Sûfî* ve *fakîr* (fakir, dilenci) terimleri ise daha sonra icat edildiler.<sup>16</sup> Yoksulluk meselesinde insanlar Allah'a şükreden zenginin sabreden fakirden daha faziletli olup olmadığı hususunu tartışmışlardır. İbn Teymiyye, doğru cevabın Allah Teâlâ'nın "Allah katında en değerliniz, O'na itaatsizlikten en çok sakınanınızdır" (Hucurât 49/13) buyurduğu Kur'ân'da bulunduğu kanaatinde.

Bu bölümde, İbn Teymiyye [ayrıca] aktivist olmayan, içe dönük bir İslâmî dindarlık anlayışını tercih edenleri de eleştiriyor. Bu nedenle, Hz. Peygamber'in daha küçük cihat (Allah yolunda fiziksel mücadele) ile daha büyük cihat (kişinin tutkularına karşı iç mücadelesi) arasında bir ayrım yaptığına dair sık sık alıntılanan hadisi bir uydurma olarak reddediyor. Kafirlerle karşı cihat, İbn Teymiyye'ye göre "bir insanın yapabileceği en iyi nafîle eylemdir" (İbn Teymiyye, 1970/45). Buna paralel olarak, "daimi sessizlik" uygulamasını da kınanması gereken bir bid'at olarak reddediyor. Bu, Hz. Peygamber'in modeline uygunluk arz etmeyen herhangi bir çileci uygulamayı da kapsayacak bir hükümdür.

Dokuzuncu bölümde, Allah dostlarının günah ve hatadan korunup korunmadığı gibi üzerine uzlaşmayan ve velâyet meselesini ilgilendiren birkaç teolojik konu tartışmaya açılır. İbn Teymiyye'ye göre hatasızlık ve kusursuzluk, velâyetin ön şartlarından değildir. Bir Allah dostu, vahiy mahsulü ilâhî şeriatın bazı hususlarında hata yapabilir veya dinin belirli meseleleri noktasında kafa karışıklığı yaşayabilir. Ayrıca Şeytan tarafından gerçekten aldatılabilir ve aslında şeytânî entrikaları kerametler olarak da kabul edebilir. Ancak bunların hiçbiri [velîlik] statüsünü kaybetmesine neden olmaz. Bunun bir sonucu olarak, insanların (peygamber olmadıkça) bir Allah dostunun söylediği her şeye inanmak zorunda olmadığı gibi,<sup>17</sup> *vell*'nin kendisi *şeriat*'a uygun olmayan hiçbir ilhamı kabul etmemesi gerekir.

İslâm'ın ikinci halifesi Ömer b. Hattâb, doğrudan doğruya ilâhî ilhama mazhar olanların, yani *muhaddesûn* veya *muhâtabûn* olarak adlandırılan, kelimenin tam anlamıyla kendileriyle konuşulanların en soylu örneğiydi. Yine de İbn Teymiyye, Ömer'in ilhamla aldığı her şeyi nebevi mesajının hükmüne

<sup>16</sup> İbn Teymiyye, tasavvuf ile *fukarâ* (*fakîr* kelimesinin çoğulu) arasındaki farka ilişkin bir soruya cevaben yazdığı kısa bir fikhi risalede tasavvufun kökenlerini daha detaylı olarak ele alır. Bu risale, T.E. Homerin tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir. İbn Teymiyye, burada "yün giyenlerin" kökenlerini Irak'ın güneydoğusundaki Basra'ya kadar sürer. Basra'da "zühd, ibâdet, korku ve benzeri şeylerde diğer şehirlerin sakinlerinde olmayan aşırılık vardı". Homerin, "İbn Taimiyya's Al-süfiyah wa-al-fuqarâ", 223. *Fakr* (yoksulluk) teriminin birçok kişi tarafından nasıl zühd yolunun metaforik bir ifadesi olarak kullanılmaya başlandığını da şöyle açıklıyor: Böylece, "bu kişide fakirlik var" veya "bu kişide fakirlik yok" denildiğinde, bu zenginlik yokluğu anlamına gelmez. Bilakis *sûfî* tabirinden kastedilen şeyler, yani irfan türleri, haller, ahlaki nitelikler, davranış kuralları ve benzeri şeyler anlamına gelir. Homerin, "İbn Taimiyya's Al-süfiyah wa-al-fuqarâ", 235.

<sup>17</sup> Ahmed'e göre, peygamberlerin ilâhî koruma altında olması (*ismat al-enbiyâ*) konusundaki Hanbelî şeyhi İbn Teymiyye'nin farklı görüşü, peygamberlerin günah ve hata işlemekten değil, aksine işledikten sonra onlarda ısrar etmekte alıkonulduğu anlamına gelir. Bu korumayı İbn Teymiyye, peygamberleri kaçınılmaz olarak kendi günahlarının farkına vardırıp pişmanlık duyma ve tevbe etmeye yönlendiren "ilâhî tashihin, peygamberliğin ayırt edici niteliği olan doğruluk (*sıdk*) ile birleştirilmiş, bir etkisi olarak" algılamıştır. Sh. Ahmed, "İbn Taymiyyah and the Satanic Verses", *Studia Islamica* 87 (1998), 123. İbn Teymiyye, Ahmed'e göre, bu koruma kavramını ilâhî vahyin aktarımı da dahil olmak üzere peygamberlik faaliyetinin tüm alanlarına uygulamıştır. Böylece, "Peygamber [Hz. Muhammed] şeytânî ayetleri telaffuz etmek suretiyle vahyin aktarımında hataya düştüğünde, Allah onu düzeltti ve şeytan ayetleri kaldırdı. [Hz.] Peygamber hatasını kabul etti ve tıpkı bir gûnahtan pişmanlık duyacağı ve tevbe edeceği gibi, ondan vazgeçti. Bu süreç, peygamberliğinin temel niteliği durumunda olan doğruluğunu teyit etmiş ve böylece Allah'ın elçisi olarak sadakat ve güvenilirliğinin altını çizmiştir". Ahmed, "İbn Taymiyyah and the Satanic Verses", 123.

teslim ettiğini ve uygunluk arz etmediğinde isteyerek görüşlerinden vazgeçtiğine işaret ediyor. *Es-Sıddîk* -doğru sözlü- olarak bilinen İlk halife Ebû Bekir'in Ömer'e karşı kabul edilmiş üstünlüğü İbn Teymiyye için, Allah dostları arasında *muhaddes'e* karşı *sıddîk*'in üstün mertebesini ifade eder. Bu görüşünü desteklemek için İbn Teymiyye birkaç nebevî hadise atıfta bulunur. Ona göre, sıddîk söylediği ve yaptığı her şeyi yanılmaz olan Hz. Muhammed'e dayandırırken, *muhaddes* bazı şeylerde günahın korunmayan kalbinin ilhamlarını takip eder.<sup>18</sup> Bu farktan İbn Teymiyye pratik bir kural istinbat eder:

Bir kimse kendisinin -veya müntesipleri onun adına- ilham alan (*muhâtab*) veli olduğunu ve bu yüzden söylediği her şeyin müntesipleri tarafından itiraz etmeden kabul edilmesi gerektiğini, Kur'ân ve Sünnet'e baş vurmadan onun durumuna güvenmeleri gerektiğini iddia ederse, böyle kimseler - hem kendisi hem de müntesipleri- yanılığın içindedirler. Doğrusu onlar, en çok sapıtan kimselerdir (İbn Teymiyye, 1970/55).

Bu tartışma, bence, Tirmizî'nin, peygamberlere "ilâhî konuşma" (*kelâm*) ve velîlere de "doğüstü konuşma" (*hadîs*, dolayısıyla *muhaddasûn*) biçiminde gerçekleşen, (Timizî, 1996) hem velîlere hem de peygamberlere ilâhî ilimden bir pay verildiği konusundaki ısrarına bir yanıt olarak görülmelidir. İbn Teymiyye, Allah'ın bazı dostlarına bu ilâhî ilhamların verildiğini inkâr etmeden, (1) bu ilhamların indirilen şeriata göre değerlendirilmesi gerektiğinde ve (2) daha yüksek bir velâyet mertebesinin, yani yaptıkları ve söyledikleri her şeyde Hz. Muhammed'e güvenenlerin, var olduğu konusunda ısrar eder.<sup>19</sup> İbn Teymiyye'nin özellikle çağdaşları arasında yaygın bir hata olarak gördüğü, sözde Allah dostlarının Kur'ân ve Sünnet ile çeliştiğinde bile söylediği veya yaptığı her şeyin körü körüne kabul edilmesi hususu ile ilgilendiği açıktır. Bu noktada, "hahamlarını, rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih'i ilâh edinen Hıristiyanlara benziyorlardı. Halbuki kendilerine tek olan Allah'a kulluk etmeleri emredilmişti" (Tevbe 9/31). Ayrıca İbn Teymiyye'ye göre, aralarında Cüneyd-i Bağdâdî'yi (öl. 298/910) de zikrettiği, en gözde tasavvuf alimlerinin öğretileri Allah dostlarının Kur'ân ve Sünnet'e uymakla yükümlü olduklarını ileri sürer. Hiç kimse, kendileri hakkında hiçbir şey kanıtlamayan olağanüstü birtakım özelliklere aldanmamalıdır. Velîler, sadece Kur'ân ve Sünnet'in onlara atfettiği nitelik, fiil ve şartlara göre tanınmalıdır. Böylece, İbn Teymiyye, çağdaş uygulamaları yansıtıyor gibi görünen bir pasajda şu sonuca varıyor:<sup>20</sup>

Eğer bir kimse Şeytan'ın sevdiği necaset ve pisliklerle sürekli temas halinde ise; ya da şeytanların bulunduğu helâ ve tuvaletlerde uyuyorsa; veya hepsi necis ve zararlı hayvanlar olan yılanları, akrepleri, eşek arılarını veya köpek kulaklarını yiyorsa; veya Şeytan'ın sevdiği idrar ve benzeri şeyleri içiyorsa; ya da Allah'tan başkasına yalvarıyor, rahatlama ve imdat için yaratılanlara yöneliyorsa; veya şeyhinin önünde secdeye varıyor ve dinini alemlerin Rabbine tahsis etmiyorsa; veya köpekler arasında yaşıyorsa veya gübre yığınlarında veya necis yerlerde veya mezarlıklarda, özellikle de kafirlerin -Yahudi, Hıristiyan veya müşriklerin mezarlıklarında uyuyorsa; veya Kur'ân dinlemekten

<sup>18</sup> Erken dönemlerde ikinci halifenin "toplumun muhaddesi" olarak tanımlanması hakkında bk. Robinson 1999, 256-262. Başka bir yerde İbn Teymiyye, "senden önce hiçbir resul, nebî ve *muhaddes* göndermedik ki, o bir temennide bulunduğu Şeytan on arzularına bir şeyler katmaya kalkışmasın. Fakat Allah Şeytan'ın katmaya çalıştığını iptal eder. Sonra Allah kendi ayetlerini (onun kalbinde) sağlam olarak yerleştirir" Kur'ân 22/52'nin bu şekildeki farklı bir okumasını reddeder. Ahmed'in izah ettiği gibi, İbn Teymiyye, peygamberin aksine, muhaddes'in günah ve hatada ısrar etmekten korunmadığı ve bir muhaddes'in sözlerine şeytânî müdahalelerin Allah tarafından zorunlu olarak ortadan kaldırılmadığı göz önüne alındığında bu okumayı kabul edilemez buluyor. Ahmed "Ibn Taymiyyah and the Satanic Verses", 110.

<sup>19</sup> Vahiy dışında ilâhî yönlendirme ve hidayet yollarının olasılığı hakkında ayrıca bk. Ansari "Ibn Taymiyyah's Criticism of Sufism", 151-152.

<sup>20</sup> Meri'ye göre "ritüel bir kirlilik durumunda yaşamak, pis giysiler giymek ve namaz kılmamak suretiyle Müslüman dindarlığının ideallerine görünüşte meydan okuyan", onları genellikle velî olarak kabul eden avam ile dini kurumlar arasında önemli bir gerilim yaratan, *müvellâ* diye adlandırılan marjinal kutsal adamlar özgün bir Şam fenomeni gibi görünüyor. J.W. Meri, *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria*, (Oxford: Oxford University Press, 2002), 91-100.

hoşlanmaz ve ondan tiksindir ve onun yerine türküler ve şiirler dinlemeyi tercih ediyor, dolayısıyla Şeytan'ın borularını Rahman'ın sözlerine tercih ediyorsa; o halde bunların hepsi, Allah dostlarının alametleri değil, Şeytan dostlarının alametleridir (İbn Teymiyye, 1970/64-65).

Neyse ki, gerçek müminler sadece kendi nefislerinin rahmetine bırakılmamışlardır. Allah, Doğru Yol'da yürümelerine yardım etmek için kalplerine bir nur yerleştirmiştir (bk. Hadîd 57/28). Bu nurun yanı sıra Allah'ın Kur'ân'a koyduğu hidayet, tıpkı bir sarrafın gerçek bir dirhem ile sahte bir dirhemi birbirinden ayırt edebilmesi gibi veya usta bir at yetiştiricisinin iyi bir at ile kötü bir at arasında ayırım yapabilmesi veya şövalyelikten anlayan bir kimsenin cesareti korkaklıktan ayırt edebilmesi gibi, onların Allah'ın dostları ile Şeytan'ın dostları arasında ayırım yapmalarını mümkün kılar (İbn Teymiyye, 1970).

Onuncu bölümde İbn Teymiyye, nihai hakikate atıfta bulunmak için standart bir sūfî terimi haline gelen, kelimenin tam anlamıyla "gerçeklik" anlamına gelen *hakikat* kavramını kısaca tartışır.<sup>21</sup> Ona göre *hakikat*, farklı hükümlerle gelseler de bütün peygamberlerin tasdik ettiği, alemlerin Rabbinin tek ve değişmez dinin realitesi olan *hakikatü'd-din*'in kısaltmasıdır. Bu gerçeklik, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmadan yalnızca O'na kulluk etmekten ibarettir.

### **Peygamberler ve Velîler**

İbn Teymiyye bir sonraki bölümü hiyerarşileri ve tercihleri açıklamaya ayırıyor. Peygamberlerin peygamber olmayan velîlere olan üstünlüğüne işaret ederek başlıyor, tıpkı Allah'ın Kur'ân'da "kim Allah'a ve Resul'e itaat ederse, O'nun nimetlendirdiği peygamberler (*nebiyyîn*), doğru sözlüler (*siddîkîn*), şahitler (*shuhadâ*) ve salihler (*sâlihîn*) arasında yer alır. Bunlar ne güzel arkadaşlar!" (Nisâ 4/69) bildirdiği gibi. Kur'ân, aynı şekilde, Müslümanların diğer milletler üzerindeki üstünlüğünü de onaylamaktadır. Sünnet, en iyi Müslümanların ilk nesillerinki olduğunu; Hulefâ-yi Râşidîn'in sahabelerin en hayırlısı olduğunu; onların arasında Ebû Bekir'in hepsinden daha faziletli olduğunu teyit eder. Bu da onu *evliyâ*ların en hayırlısı kılar. Radtke ve O'Kane'nin belirttiği gibi (Tirmizî, 1996), İbn Teymiyye burada İslâm'ın temel bir ilkesini, yani Hz. Peygamber'den başka insanların en hayırlısının, onunla ve ondan hemen sonra yaşayanlar olduğunu yeniden öne sürer. Bu ilkeye, "Allah ile dostluğun ve sıkı doğruluğun hiçbir şekilde zamana bağlı olmadığını" dillendiren, Tirmizî tarafından açıkça itiraz edilmişti (bk. Tirmizî, 1996). "*Hatmü'l-evliyâ*" fikrini, İbn Teymiyye, Müslümanların ilk nesillerince hiç bilinmediği için reddeder ve ortaya çıkışından Tirmizî'yi açık bir şekilde sorumlu tutar:

O [Tirmizî] bir dizi hata işlediği bir eser kaleme aldı. Arkasından gelen bir grup insanlardan her biri kendisinin *hatmü'l-evliyâ* olduğunu iddia etti. Hatta bazıları, *hatmü'l-evliyâ*'nın ilâhî bilgi noktasında ve peygamberlerin Allah hakkındaki bilgilerini O'ndan türettikleri için, *hatmü'l-enbiyâ*'dan daha üstün olduğunu iddia ettiler! *El-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûs'ül-hiken*'in müellifi olan İbnü'l-Arabî'nin, vahyedilen ilâhî şeriatın ve aklın ilkelerine, bütün peygamberlere ve velîlere muhalif olan küstahlığı buydu (İbn Teymiyye, 1971/71-72).

İbn Teymiyye'ye göre, bütün velîlerin Allah hakkındaki bilgilerini peygamberlerden ve peygamberlerin haleflerinden aldıklarında şüphe yoktur. Onlardan biri, Allah hakkındaki bilgilerini peygamberlerden türettikleri velîlerin *hatm*'i olduğunu nasıl iddia edebilir? Söylemek gerekir ki, İbn Teymiyye "*hatm*" kavramını Hz. Muhammed'in örneğinde, peygamberlerin sonuncusu, öncekilerin tüm erdemlerini, bilgilerini ve salih amellerini birleştiren anlamında anlar. Bu şart, velîlerin örneğinde geçerli değildir. "*hatmü'l-evliyâ*, peygamberler arasında son Peygamber'in durumu gibi, velîlerin en hayırlısı

<sup>21</sup> Bu terimin retorik, İslâm felsefesi ve tasavvuftaki farklı kullanımları, *hak* terimiyle ilişkisi ve sık sık *hakikat* ve *şeriat* zıtlığı için bk. L. Gardet, "Hakika". *Encyclopédie de l'Islam (nouvelle édition)*, (Leiden: Brill, 1971), 75-76.

olduğu anlamına gelmez” (İbn Teymiyye, 1970/72). Ancak bu, Tirmizî’nin katıldığı bir görüş değildi. Ona göre “*hatm*” fikri, Allah’ın nübüvveti (ve velâyeti) mükemmelleştirmesi, nefislerine ve Şeytan’ın saldırılarına karşı peygamberin (ve velînin) korunmuşluğuna dair bir işaret olarak üstüne mührünü koymasıyla ilgiliydi (Tirmizî, 1996). İbnü’l-Arabî’ye gelince, onun nübüvvet ve velâyet arasındaki ilişkiye dair görüşleri, kuşkusuz karmaşıktır ve bazen uzlaştırılmaz bir hal alır (Chodkiewicz, 1993). Endülüslü şeyhin, Hz. Muhammed ile kesin olarak mühürlenerek sonra ermiş olan yasama nübüvveti (*nübüvvetü’l-teşrî*) ile genel nübüvvet (*nübüvve âmme*) arasında ayırım yapması ve ikincisini, Kur’ân’da “yakınlık makamı (*makâmü’l-kurbe*)” olarak nitelenen, velâyetin en yüksek derecesiyle tanımlamakta tereddüt etmemesi meseleyi daha da karmaşıklarıştırmaktadır. Chodkiewicz’e göre, İbnü’l-Arabî’nin yazılarında “velîler ile peygamberler arasındaki sınır çizgisi tam anlamıyla açık (velîler peygamberlerin ancak mirasçılardır), olmak ile birlikte belirsiz bir hale gelir. Bu yüzden, İbn Teymiyye ve ondan sonra gelen birçok kişi tarafından bir endişe kaynağı olarak telakki edildiğini anlamak güç değildir (Chodkiewicz, 1993 ayrıca bk. Elmore, 1999). Peygamberler ve velîler arasındaki ilişki nasıl düşünülürse düşünülün, İbn Teymiyye, Hz. Muhammed’in mesajının iletildiği hiç kimsenin ona tabi olmadıkça *velî* olamayacağı konusunda kararlıdır. Bu nedenle, şöyle bir sonuca varıyor:

Kim Hz. Muhammed’in nebevî mesajına tabi olanlar arasında, ona ihtiyaç duymadan, Allah’a giden bir yol bulan *evliyâ*’nın olduğunu iddia ederse o kişi kafir ve mülhittir. Böyle bir kimse, “zahiri ilim noktasında Hz. Muhammed’e ihtiyaç duyarım, fakat batını ilim noktasında değil” veya “*seriat* ilmi için [ona ihtiyaç duyarım], fakat *hakikat* ilmi için değil” derse..., bu kimse kafirdir (İbn Teymiyye, 1970/73).

Bu bölümün devamında İbn Teymiyye, aralarında İbnü’l-Arabî’yi de saydığı, *evliyânın* peygamberler üzerindeki üstünlüğünü savunan sûflilere karşı çıkmaktadır. Ona göre, sûflilerin bu sapkın inançlarının temel nedeni, “sözde-filozofların” (*mutefelsife*) hatalı öğretilerini kabul etmeleri ve daha sonra bunları açığa çıkarma (*mukâşefe*) kılığında sunmalarındır. Bu noktada filozofların bazı öğretilerinden kısaca bahsedip bu konuları ayrıntılı olarak ele aldığı önceki eserlerinden birine atıfta bulunur.<sup>22</sup> İbn Teymiyye, İbn Sînâ (Avicenna, öl. 428/1037) gibi sonraki filozofların Yunan felsefesini risâlet mesajıyla uzlaştırmaya çalıştıklarını söyler. Müslüman rasyonalist kelâmçıların bazı ilkelerini benimsemek suretiyle diğer dinlere mensup filozoflar tarafından kabul edilebilir bir doktrin oluşturdular. Ne var ki, bu doktrin yüksek oranda bir yozlaşma ve çelişki içermektedir. Filozofların nübüvvet anlayışı, on akıldan oluşan tecellî hiyerarşisini benimsemeleri ve meleklere dair görüşleri bu yozlaşmanın örnekleridir.

İşin aslı şu ki, bu “sapkın sözde-filozoflar” imanının temellerini reddetmişlerdir. Varlığın birliğini tasdik ederek Yaratan’ı reddederler ve bu nedenle de Yaratan’ın varlığı ile yaratılanın varlığını birbirinden ayırt edemezler. İbn Teymiyye ironik bir şekilde, sahte filozofların yozlaşmış öğretilerini takip eden sûflilerin kendilerini velîler arasında “seçkinlerin seçkinleri” olarak ve peygamberlerden daha iyi zannettiklerini söyler. Ancak onlar sadece hayal kurarlar ve tahayyülün ise Şeytan’ın en sevdiği oyun alanı olduğu herkesin malumudur. İbn Teymiyye, özellikle İbnü’l-Arabî’nin *el-Futûhâtü’l-Mekkiye* adlı çalışmasına şeytânî bir ruhtan esinlenmiş bir eser olarak atıfta bulunur (İbn Teymiyye, 1970).

İlerleyen paragraflarda İbn Teymiyye, İbnü’l-Arabî’nin Cüneyd-i Bağdâdî’ye yönelttiği eleştirisini reddeder. Ayrıca Affüddin et-Tilmisânî (öl. 690/1291) ile İbnü’l-Arabî’nin nüfuzlu öğrencisi Sadreddin

<sup>22</sup> Onun, 1313-1317 yılları arasında kaleme alınan, *Der’u te’âruzü’l-‘aql ve’n-nakl* (Akıl ile Vahiy arasındaki çelişkinin reddi) adlı eseri akıl ile vahiy çeliştiğinde vahyin yerine akla öncelik verilmesi gerektiği şeklindeki rasyonalist iddianın uzun bir reddiyesidir. Bk. Y. Michot, “A Mamlük Theologian’s Commentary on Avicenna’s Risâla adhawiyya: Being a Translation of a Part of the Dar’ al-ta’ârud of Ibn Taymiyya”. *Journal of Islamic Studies* 14/2 (2003).

Konevî'nin (öl. 673/1274) monist görüşlerini eleştirir. Bununla birlikte, bunların kasıtlı olarak yalan söylemedikleri ihtimalini, daha çok hayal gücünü realite ile karıştırdıklarını, kabul eder. İbn Seb'in (öl. 669/1270) ve diğerlerinin nübüvvetin sona ermediğine ilişkin görüşlerini de beğenmeyerek dile getirir. İbn Teymiyye'ye göre doğru yoldan sapan bu insanlar, vahdet-i vücûdun farkına varmanın velâyetin en yüksek tahkik makamı olduğunu düşünürler. Aslında, tıpkı sûfî şair İbnü'l-Fâriz'in (öl. 632/1235) örneğinde olduğu gibi, kendilerinin İbrahim'in dininden çıkmalarına neden olurlar: "İbnü'l-Fâriz kendisini ilâh zannetmişti, fakat Allah'ın melekleri ruhunu almak üzere gelince, zannettiğinin yanlışlığını anladı" (İbn Teymiyye, 1970/95).

İbn Teymiyye, bu bölümü Kur'ân ve Sünnet'ten getirdiği ve Allah'ın yarattıklarından farklı ve ayrı olduğunu kesin olarak ortaya koymak suretiyle varlığın birliğini çürüttüğünü iddia ettiği bir dizi delille bitirir.<sup>23</sup>

### **İlâhî Yaratma ve İlahi Hükmetme**

Sonraki iki, on ikinci ve on üçüncü, bölüm İbn Teymiyye'nin düşüncesindeki ana temalardan birine ayrılmıştır. Bu tema, eserlerinin çoğunda tekrarlanır ve ona göre, monist tasavvuf da dahil olmak üzere birçok hatalı öğretileri açıklar. İbn Teymiyye'ye göre, pek çok insan aslında birbirinden farklı olan iki alanı, bir yanda din ve inanç konularında ilâhî emirleri ve diğer yanda Allah'ın evrensel hükmü olan yaratmasını, birbirleriyle karıştırır. Oysa Kur'ân, "yaratma (*halk*) ve yönetme (*emr*) O'na aittir" derken bu iki ayrı alana işarette bulunur (A'râf 7/54).<sup>24</sup>

Meier'in açıkladığı gibi İbn Teymiyye, apaçık bir antinomiyenizm olmasa da özellikle birçok sûfînin şeriatın emir ve yasaklarına karşı kayıtsız kalma eğilimi olarak algıladığı husus ile ilgilenir:

Yaptıklarını başlarına gelenlerle aynı düzlemde değerlendirirler. Sadece Allah'ın önceden belirlediği şeylerin gerçekleşeceği öğretilerine atıfta bulunmak ve insanın Allah'ın takdir ettiği her şeyden memnun olması gerektiği erdemine başvurmak suretiyle bunu örtbas ederler (Meir, 1999/318).

Başka bir deyişle, çoğunlukla monist eğilime sahip olan bazı sûfîler, Allah'ın teşriî iradesine zarar verme pahasına O'nun ontolojik veya varoluşsal [tekvînî] iradesine aşırı vurgu yapma eğilimi gösterirler. On üçüncü bölümde Hanbelî şeyh, doğru tutumun, meydana gelenler ile bir insanın yapması ve yapmaması gerekenler arasındaki farkı asla gözden kaçırmamamız gerektiği konusunda ısrar ediyor. Allah bazı şeyleri emretmiş, bazılarını da yasaklamıştır. Müminlere ise, yasaklarını çiğnedikleri veya emirlerine uygun hareket edemedikleri zaman sürekli kendisine tevbe etmelerini emreder. Hz. Muhammed sürekli Allah'ın affına sığınmış ve ashabına da aynısını yapmayı öğretmiştir. Zira hiç kimse ameli sayesinde cennete giremeyecek, giren de ancak ilâhî lütuf sayesinde girecektir. Günah işlemek için bir gerekçe olarak Allah'ın tekvînî iradesine atıfta bulunmak, yukarıda bahsedilen iki alan arasında ayırım yapma noktasındaki başarısızlığı gösterir. Eğer günahlarımız sorumluluğu gerektirmeyecek şekilde ontolojik olarak önceden belirlenmiş olsaydı, İbn Teymiyye'ye göre, Allah peygamberlerini reddedenleri cezalandırmazdı. Allah, müminlerden musibetlere karşı sabretmelerini ve günahlarından dolayı da tevbe edip mağfîret dilemelerini ister. Gerçek müminler, karşılaştıkları hayırlar için Allah'a hamd ve şükrederler; yaptıkları kötülüklerden ve sonuçlarından dolayı ancak kendilerini kınarlar. Bu bağlamda

<sup>23</sup> İbn Teymiyye'nin et-Tilimsânî, Konevî ve İbn Sab'ın hakkındaki görüşlerinin ayrıntılı bir açıklaması için bk. P. Nwyia, "Une Cible d'Ibn Taimiyya: Le Moniste al-Tilimsânî (m. 690/1291)", *Bulletin d'Études Orientales* 30 (1978); Memon, *Ibn Taimiyya's Struggle Against Popular Religion*, 29-46; ve Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition*, 93-96.

<sup>24</sup> Bu konuya ilgili olarak John Hoover'ın mükemmel anlatımı için bk. Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, 103-35. Fritz Meier'in İbn Teymiyye'nin tasavvuf eleştirisi ile ilâhî kader hakkında öğretisi arasındaki ilişkiyi açıklayan "The cleanest about predestination: A Bit of Ibn Taymiyya adlı makalesi için bk. F. Meier, *Essays on Islamic Piety and Mysticism*. çev. J. O'Kane (Leiden: Brill, 1999), 309-334. Ayrıca bk. Memon, *Ibn Taimiyya's Struggle Against Popular Religion*, 69-72.

İbn Teymiyye, *evliyâ* ile indirilen ilâhî yasalar arasındaki ilişkiyi yeniden ele alır. Velîlerin *şeriat'a* sırt çevirmelerinin caiz olmadığını ve hem zahirde hem de batında Hz. Muhammed'e ittibâ dışında başka bir yolun var olduğunu sanan kimsenin dinden çıktığını yeniden dile getirir. Kur'ân'da geçen Musa ve Hızır kıssasına atıfta bulunarak aksini iddia edenleri de sert bir dille kınar.<sup>25</sup>

On üçüncü bölümde İbn Teymiyye, Kur'ân'da zikredilen ve ilgili ayetin ilâhî hükümlerin ontolojik (*kevnî*) düzeyine mi, yoksa dini (*dinî [teşrîfî]*) düzeyine mi atıfta bulunduğuna bağlı olarak, iki farklı anlama gelebilecek bir dizi terimi listeler. Bu irdelemenin amacı, Allah'ın dostları ile düşmanları arasındaki farkın sadece ikinci düzey ile ilgili olduğunun altını çizmektir. Bu terimler şunlardır: *irâde*, *emir*, *kazâ*, *izin*, *tahrîm*, *ba's*,<sup>26</sup> *irsâl*, *kelâm* ve *ja'l*. İbn Teymiyye, argümanını desteklemek için bu kavramlardan her birinin Kur'ân'da çifte kullanımına ilişkin birkaç örnek verir. Mesela, şu ayet-i kerimede Allah'ın ontolojik hükmüne (*kazâ*) atıfta bulunmaktadır:

"O, göklerin ve yerin eşsiz-örneksiz yaratıcısıdır; bir şeyin olmasını dilediğinde (izâ kazâ emren) ona "ol!" der, hemen oluverir" (Bakara 2/117). Bu Allah'ın şu dinî/teşrîfî hükmünden ayırt edilmelidir: "Rabbin sadece O'na ibadet etmeni emretti (*kazâ rabbuka*)" (İsrâ 17/23). Bu farkı anlayamayan biri, İbn Teymiyye'ye göre, ikinci ayeti yorumlarken ayette ilâhî hükmün ontolojik düzeyine atıfta bulunulduğunu zanneder. Böylece herkesin, en çirkin putperestlerin bile, Allah'tan başka kimseye tapmadığı gibi bir yanlışlığa düşer.

Özetle söylemek gerekirse, "Allah'ın salih dostları, farzları yerine getiren, haramlardan sakınan ve [Allah'ın ontolojik] hükmüne sabredenlerdir. Böylece Allah onları sever, onlar da O'nu severler. "O, onlardan razı oldu, onlar da O'ndan razı oldular" (İbn Teymiyye 1970, 120). Allah'ın dostları ile Şeytan'ın dostları arasındaki farklar, bir kimsenin Hz. Muhammed'in risâlet mesajına ne kadar uyduğuna indirgenebilir; "çünkü onun sayesinde Allah mutlu dostlarını sefil düşmanlarından ayırt eder" (İbn Teymiyye, 1970/120). Velîler "Allah'ın kalplerine iman yazdığı ve ruhuyla onlara yardımda bulunduğu kimselerdir" (İbn Teymiyye, 1970/120).

### **Hz. Muhammed'e Verilen İlâhî Lütfun Bir Devamı Olarak Kerametler**

On üçüncü bölümün geri kalanı, velîlerin eliyle zuhur eden kerametler meselesine tahsis edilmiştir. İbn Teymiyye, kerametlerin gerçekliğini hiçbir şekilde inkâr etmez, aksine onları Allah'ın düşmanları tarafından gösterilen eşit derecede gerçek şeytânî entrikalardan [*istidrâç*] ayırt etmek için bir takım açık seçik kriterler ortaya koymaya çalışır. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, bu kriterleri Hz. Peygamber'in örneğinden elde ediyor. Kendileri vasıtasıyla Allah'ın en iyi dostlarını onurlandırdığı (*yukarrim*) kerametler (*kerâmât*) ya onların dini görevlerinin bir teyidi (*hücce*) olarak ya da Müslümanların maddi bir ihtiyacını karşılamak için gerçekleşir. Hz. Muhammed tarafından gösterilen mucizelerin esprisi de buydu. Nitekim, İbn Teymiyye diyor ki: "Allah dostlarının kerametleri ancak Hz. Muhammed'e ittibâdan gelen *bereket* ile gerçekleşir; bu nedenle, aslında, Resulullah'ın mucizeleri olarak addedilmelidir" (İbn Teymiyye, 1970/124). Hz. Muhammed'e atfedilen birkaç mucizeden bahsettikten sonra İbn Teymiyye şunları ekler: "Daha pek çok örnek var; doğrusu yaklaşık bin kadar örnekten bahsedilir" (İbn Teymiyye, 1970/125). Bunu, sahabeler ve onların arkasından gelenler, yani Müslümanların ilk iki nesli tarafından gerçekleştirilen mucizelerin sıralandığı birkaç sayfa takip eder. İbn Teymiyye, Hasan-ı Basrî'nin

<sup>25</sup> Bk. Kur'ân 18/61-82. Nitekim Musa'nın rastladığı şahsın ismi Kuran'da verilmemiş, sadece "Kullarımızdan biri, ki ona katımızdan bir rahmet vermiş ve ona nezdimizden bir ilim öğretmiş" olarak takdim edilmiştir. İslâmî tefsir [geleneğinde], bu kişi efsanevi Hızır, "Yeşil Olan" olarak tanımlanmıştır. Bu hikâye, bir "Allah kulunun" bir peygambere bilmediği bir şeyi nasıl öğretebileceği sorusunu gündeme getirmiştir.

<sup>26</sup> Fransızca *susciter* fiilinin anlamı ile: "Ümmilere bir elçi gönderen (*ba'sa*) O'dur". Kur'ân 62/2.

müritlerinden Abdülvâhid b. Zeyd'in (öl. 150/767'den sonra) yarı felçli duruma nasıl düştüğünü bir örnek olarak anlatır. "O rabbinden abdest alma sırasında uzuvlarını serbest bırakmasını istedi. Böylece her abdest anında uzuvları canlanır, sonra tekrar eski haline dönerdi" (İbn Teymiyye, 1970/132). Bunun ardından kendi yaşadığı dönemde de birçok keramete tanıklık ettiğini ekliyor.

İbn Teymiyye, mucizelerin her zaman kişinin ihtiyaçlarına cevap olarak, ya imanı zayıf olanı güçlendirmek için ya da maddi bir ihtiyacı gidermek için, meydana geldiğinde ısrar eder. Bu yüzden velâyetin daha yüksek mertebelerinde olan kimselerin, ihtiyaç duymadıkları için, kerametlerden mahrum kalmaları mümkündür. Bunun dışında diğer birtakım durumlarda, Allah dostlarına, kendi ihtiyaçları için değil, başkalarını yönlendirme ve ihtiyaçlarını giderme aracı olarak kerametler verilir.

İbn Teymiyye, peygamber olduklarını iddia eden ancak gerçekte şeytanlar tarafından yardım edilen kişilerden birkaç örnek vererek, şeytânî kerametlerin görüldüğü hallerin [rahmânî kerametlerin gerçekleştiği haller ile] taban tabana zıt olduğunu söylüyor. Buna benzer durumlarda korunabilmek için meşhur âyetü'l-kürsî'nin -taht ayeti (Bakara 2/255)- okunmasını tavsiye eder. Bu şeytânî haller, Kur'ân ve Sünnet'e sırt çevirip yerine Allah ve Resulü'nün haram kıldıklarını işlemek suretiyle şeytanlara ve kötü cinlere kapı açanların başına gelir. Bu şeytânî etkilerden, Hz. Muhammed'in nefret ettiği bir uygulama olan ölümlere şefaathetle mezarlıkları ziyaret eden veya ölümlerden şefaathet dileyenlerin aksine, düzenli olarak camilere gidenler korunurlar.

İnsanlar olağanüstü olaylara bakış açılarına göre üç gruba ayrılırlar. Bazıları peygamberlerden başkasının olağanüstü olaylar gerçekleştirebileceğini inkâr ederler. Diğerleri, olağanüstü bir olay gerçekleştiren herhangi bir kişinin Allah dostu olduğuna inanırlar. İbn Teymiyye'ye göre, her iki grubun yaptığı yanlıştır. Doğru olan, Allah'ın gerçek dostlarının eliyle zuhur eden kerametleri inkarcıların cinlerin yardımıyla gösterdikleri şeytânî işleri birbirinden ayırt edenlerin tutumdur.

Şarkı ve müzik dinlemek insanın kolaylıkla şeytânî hallere kapılmasına neden olabilir. Hz. Peygamber'in ashabından, haleflerinden veya İslâm'ın büyük imamlarından (mezhep ekollerinin kurucuları) hiçbirinin onaylamadığı kınanmaya değer bir bid'attır. Ruh üzerindeki sarhoş edici etkisi alkoldenkinden daha fazladır: "Bu nedenle, dinleyenlerin sarhoşluğu (*sekr*) şiddetlenince, üzerlerine şeytanlar iner, bazılarının diliyle konuşur ve bazılarını da havada taşırlar" (İbn Teymiyye, 1970/147). Başka bir yerde İbn Teymiyye, sarhoşluk (*sekr*), nefsin yok olması (*fenâ*) ve buna benzer şuur kaybına neden olan durumların, etkilenmiş bireyin iradesi dışında vuku bulacağını kabul eder. Öyleyse, böyle bir durumdayken yapılan ve söylenen hiçbir şey için tenkit edilmemelidir. Bununla birlikte, sarhoşluğun nedeni eğer şarap, esrar veya büyüleyici sesler dinlemek gibi yasak bir şey ise farklı bir sonuç ortaya çıkar (Homerin, 1985).<sup>27</sup>

Kerametler, Rabbi ile olan dostluğunu artırmak adına yararlanması için, Allah'ın kuluna bir ihsanı ve lütfudur. Yanlış kullanıldığı takdirde kişinin derecesi düşer. Bu nedenle birçok salih kimse, İbn Teymiyye'ye göre, Allah'ın kendilerine bu tür kerametler vermemesini niyaz ederler.

İbn Teymiyye, kitabını Hz. Muhammed'e verilen misyonun evrenselliği üzerinde ısrar ettiği son bir bölümle bitirir. Hz. Muhammed, ona göre hem insanlara hem cinlere gönderilmişti. Cinlerin bazıları Kur'ân'ı dinleyip ona inandılar. Diğer bazıları da inanmadılar. Bazı insanlar, yazarın açıkladığı üzere, yasaklanmış olanı yapmak için kasten cinlerin yardımına baş vururlar. Bazıları ise iman ve Kur'ân bilgilerinin eksikliğinden dolayı kötü niyetli cinlerin etkisi altında hareket ettiklerinin farkına varmazlar.

<sup>27</sup> İbn Teymiyye'nin *semâ* (işitme) hakkındaki görüşünün daha kapsamlı bir izahı için, bk. J. R. Michot, *Musique Et Danse Selon Ibn Taymiyya: Le Livre Du Samâ' Et De La Danse (Kitâb al-samâ' wa l-raqs) Compilé Par Le Shaykh Muhammad al-Manbijî*, (Paris: J. Vrin, 1991).



En emin yol Allah ve Resulü'nün koyduğu kurallara sınımsız sarılmaktır. Bu, kişinin Allah'ın dostlarına verdiği kerametleri Allah'tan olmayanlardan ayırt etmesini sağlar.

### **Sonuç: İbn Teymiyye'nin Manevi Seçkinliğe Muhalefeti**

İbn Teymiyye'nin sūfîler ile *fukarâ* (fakirler, dilenciler) arasındaki farkla ilgili bir soruya yanıt olarak ele aldığı hukuki bir cevaptan daha önce bahsetmiştim. İbn Teymiyye cevabında bu iki terimin tercih edilebilirliği konusundaki tartışmalara değinir. Ancak onun için, aşağıdaki pasajın açıkça gösterdiği gibi, meselenin püf noktası bir terminoloji<sup>28</sup> sorunu değildir:

Gerçek şu ki ikisinden tercihe daha çok şayanı Allah'tan daha çok korkandır. Bu nedenle, eğer sūfî Allah'tan daha çok korkarsa, Allah'ın sevdiği şeyleri yapmakta daha aktif ve sevmediği şeyleri yapmama noktasında daha çekingen davranırsa, daha hayırlıdır. Böylece *fakîr*'den daha hayırlı olur. Fakat eğer *fakîr*, Allah'ın sevdiğini yapmakta daha faal ve sevmediğini yapmakta daha sakıngan ise, o zaman o daha hayırlıdır. Ancak bu ikisi isteneni yapma ve istenmeyenden kaçınma noktasında birbirleriyle eşitse, dereceleri de eşittir. Allah'ın dostları (*evliyâ*), *fakîr*, sūfî, fakih, âlim, tüccar, asker, zanaatkâr, *emîr*, vali veya hangi adla anılırsa anılsın, salih müminlerdir (Homerin, 1985, 235-236, hafif değişiklikle).

Aynı endişe *el-Furkân*'da da kendini gösteriyor. Cüneyd-i Bağdâdî'ye olan tüm hayranlığına rağmen, İbn Teymiyye, Cüneyd'in diğer önde gelen sūfîlerle paylaştığı, kendilerini seçilmiş bireylerin oluşturduğu bir grup, Karamustafa'nın deyimiyle, üyeliği Allah tarafından ezeli bir anlaşmada (*misâk*) kararlaştırıldığı ve en yüksek mistik hal olan yok olma (*fenâ*) ile onaylandığı bir "*manevi kulübün*" ayrıcalıklı üyeleri olarak görme eğiliminden rahatsız olmuştur. (Karamustafa, 2005).

Gördüğümüz gibi İbn Teymiyye, tasavvuf literatüründe çok popüler olan görünmez evliyâ hiyerarşilerini haklı göstermek için sıklıkla başvurulan hadisleri sahte olarak yaftalayıp bir kenara atar. Velîleri Müslüman ve mümin topluluğun geri kalanından ayrı bir grup olarak algılayan herhangi bir eğilimin aksine, İbn Teymiyye, kişinin özel mesleği veya sosyal konumu ne olursa olsun, herkesin ulaşabileceği bir *velâyet* idealini savunur: Allah'a olan sevgi ve yakınlık makamlarının, velîlerin peygamberlerle paylaştığı varsayılan herhangi bir özel ilim veya olağanüstü başarılar veya münzevi maceralarla değil, sadece inanç ve dindarlık dereceleriyle belirlenen Allah dostları dindar ve takva sahibi inananlardır. Tirmizî'nin, velîlerin sekiz dış alametini sıraladığını hatırlayabiliriz. Bunlar, diğerlerinin yanı sıra, ilâhî ilhama mazhar olmak, dualarının kabul edilmesi, suda yürümek ve yeryüzünde doğaüstü bir hızla uzun mesafeler kat etmek gibi kerametlere açıkça muktedir olmaktan ibaretti. Ayrıca Allah'ın büyük velîleri, Tirmizî'ye göre, peygamberlerle "ezeli başlangıç bilgisini, ilâhî hükümlerin bilgisini, kâlû belâ gününün bilgisini ve harflerin bilgisini" (Tirmizî, 1996/124-126) paylaşırlar.

İbn Teymiyye'nin, velâyeti sıradan bir müminin ulaşabileceği bir ideal haline getirmesinin başka bir argümanı da hatasızlığın ve kusursuzluğun velâyetin önkoşulları olmadığına ısrar etmesidir. Cehalet ve günah, kişinin ruhsal olgunluğa doğru ilerlemesine engel olabilir, ancak bunlar aşılmaz engeller değildir. Müminler, şeriatın bazı gereklerini ihmal edebilir veya dinin belirli yönleri konusunda kafaları karışabilir, hatta Şeytan'ın müttefikleri tarafından gerçekten aldatılabilirler. Ancak bunların hiçbirinden dolayı hakları yenmeyecektir. Günaha gelince, Allah merhamet sahibidir ve kendisinden bağışlanma dilememizi ister. Dahası Allah, sırât-ı müstakîm üzere yürümeleri için müminlerin kalplerine bir nur yerleştirmiş ve onlara Kur'ân hidayetini bağışlamıştır.

<sup>28</sup> Bu konuda İbn Teymiyye'ye göre selefin, vahiy ile uyumlu anlamlar taşıdığı sürece Kur'an dışı terminolojiye itiraz etmediği yönündeki Hoover'ın yorumuna bk. Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, 21.

Son tahlilde, -Hz. Peygamber'in modelinde mükemmel bir şekilde somutlaştırılmış- İslâm'ın vahyedilmiş yasası, hangi yaşam tarzına sahip olursa olsun her Müslümanın erişebildiği ve Allah ile dostluk anlamına gelen velâyet için en kesin rehberdir. Yazar, şeriat dışında Allah'a giden başka bir yol olmadığını üstüne basa basa yineliyor. Homerin ve diğerlerinin tespit ettiği gibi, -herhangi başka bir İslâmî uygulamada olduğu gibi-

İbn Teymiyye'nin tasavvuf değerlendirmesindeki kriterlerinde ilâhî yükümlülükler olan şeriatın önceliği hakimdir. Bu birçok sûfi için tasavvuf yolun başlangıcı iken, İbn Teymiyye için yasal hükümlerin yerine getirildiğinde ahlâkî bir huzur duygusunun eşlik ettiği nihaî bir hedeftir (Homerin, 1985/244 ayrıca bk. Michel 1981/5).

*El-Furkân*'da ortaya konulan *velâyet* doktrini ile tutarlı olarak, İbn Teymiyye başka bir yerde (İbn Teymiyye, 1990) *fenâ*'nın, yaratılana ait kusurlu niteliklerinin yerini kusursuz olan ilâhî sıfatların almasıyla, benliğin ilâhta tamamen kaybolması olarak görülen monist görüşü reddeder. Bunun yerine, iradelerin bir birleşimi (*fenâ irâdî*) şeklinde bir *fenâ* kavramını önerir. Michel'in haklı olarak ifade ettiği gibi, İbn Teymiyye için gerçek *fenâ*, "müminin Allah'ın emrettiklerinden başkasını yapma arzusundan kurtulması ve tüm dini güdüler kompleksini -umut, korku, sevgi, itaat- sadece Allah'a yöneltmesinden ibarettir" (Michel, 1984/33).

Sonuç olarak, İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin zamanında, İslâm tasavvuf geleneği, tasavvufi haller ve manevi gerçekleri ifade etmek için zaten oldukça zengin bir teknik terimler (*mustalahât*) hazinesi edinmişti (Schallenbergh, 2008). Hoca ve öğrencisi ikisi de "manevi yol" (*tarik*), "sarhoşluk" (*sekr*), "coşku" (*vecd*), "kendini yok etme" (*fenâ*) veya "Allah ile dostluk" (*velâyet*) gibi popüler sûfi terminolojisini de içeren zamanın dinî jargonunu kullanarak İslâm vizyonlarını ifade etme çabasıyla meşgul oldukları düşünülebilir. İbn Teymiyye'nin *el-Furkân*'da *velâyet*'in tasavvufi anlamını yeniden formüle etmesi, Schallenbergh'in "İbn Kayyim ve İbn Teymiyye'nin öne sürdüğü tasavvuf, ifadesinde ilham verici ve hareket ettirici ancak her şeyden önce şeriatın içselleştirilmesini amaçlayan bir tasavvuf modeliydi" (Schallenbergh, 2005/474) iddiasını desteklemektedir.

Teşekkür

Bu makalenin geliştirilmesinde yardımcı olan yapıcı yorumları için iki isimsiz okuyucuya teşekkür etmek istiyorum.

### Kaynakça | References

- Ahmed, Sh. "Ibn Taymiyyah and the Satanic Verses". *Studia Islamica* 87 (1998), 67-124.
- Ansari, A.H. "Ibn Taymiyyah's Criticism of Sufism". *Islam and the Modern Age* 15/3 (1984), 147-156.
- Caspar, R. *Islamic theology. Vol. 2: Doctrines*. Rome: Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, 2007.
- Chodkiewicz, M. *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*. çev. L. Sherrard. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.
- Elmore, G.T. *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabi's Book of the fabulous gryphon*. Leiden: Brill, 1999.
- Fenton, P. "The Hierarchy of Saints in Jewish and Islamic Mysticism". *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 10 (1991), 12-34.
- Gardet, L. "Hakika". *Encyclopédie de l'Islam (nouvelle édition)*. 3/77-78. Leiden: Brill, 1971.
- Geyoushi, M.I. "Al-Tirmidhî's Theory of Saints and Sainthood". *Islamic Quarterly* 15 (1971), 17-61.
- Haq, S. "Ibn Taimiyyah". *A History of Muslim Philosophy. With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*, ed. M.M. Sharif. 2/796-819. Wiesbaden: Harrassowitz, 1966.

- Haque, S. *Imām Ibn Taimīya and his Projects of Reform*. Dhaka: Islamic Foundation Bangladesh, 1982.
- Homerin, T.E. "Ibn Taimīya's Al-sūfiyah wa-al-fuqarā". *Arabica* 32/2 (1985), 219-244.
- Hoover, J. "Ibn Taymiyya as an Avicennan Theologian". *Theological Review* 27 (2006), 34-46.
- Hoover, J. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill, 2007.
- Ibn, Taymiyya. 1990. "L'extinction (fanā)". çev. Y. Michot. *Le Musulman* 11 (1990), Erişim 9 Şubat 2011. <http://www.muslimphilosophy.com/it/works/ITA%20Texspi%2001.pdf>
- Ibn, Taymiyya. *Al-furqān bayna awliyā' al-Rah.mān wa-awliyā' al-Shayt.ān*. Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 2. Basım, 1970.
- Ibn, Taymiyya. *Kitab al-iman: Book of faith*, ed. çev. S.H. Al-Ani - S.A. Tel. Bloomington: Iman Publishing House, 2010.
- Ibn, Taymiyya. *The Decisive Criterion Between the Friends of Allāh and the Friends of Shaytān*, çev. Abū Rumaysah. Birmingham: Daar us-Sunnah Publishers, 2005.
- Jamil, T. "Ibn Taymiyya and Ibn al-Mutahhar al-Hillī: Shi'i Polemics and the Struggle for Religious Authority in Medieval Islam". *Ibn Taymiyya and his Times: Proceedings of a Conference Held at Princeton University, 8-10 April 2005*, ed. Y. Rapoport - Sh. Ahmed. 229-246. Karachi: Oxford University Press, 2010.
- Karamustafa, A.T. "Walāya According to al-Junayd (d. 298/910)". *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*. ed. T. Lawson. 62-68. London: I.B. Tauris, 2005.
- Karamustafa, A.T. *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Knysh, A.D. *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany: State University of New York Press, 1999.
- Laoust, H. "Ibn Taymiyya Takī al-Dīn Ahmad Ibn Taymiyya". *Encyclopédie de l'Islam (nouvelle édition)*. 3. Leiden. Brill, 1971.
- Laoust, H. "La biographie d'Ibn Taimīya d'après Ibn Katīr". *Bulletin d'Études Orientales* 9 (1942-1943), 115-162.
- Laoust, H. "Le réformisme d'Ibn Taymiyya". *Islamic Studies* 1/3 (1962), 27-47.
- Makari, V.E. *Ibn Taymiyyah's Ethics: The Social Factor*. Chico, CA: Scholars Press, 1983.
- Makdisi, G. "Ibn Taymiyya: A Sūfi of the Qādiriya Order". *American Journal of Arabic Studies* 1 (1973), 118-129.
- Makdisi, G. "L'isnad Initiatique Soufi de Muwaffaq ad-Din Ibn Qudama". *Cahiers de L'Herne: Louis Massignon*, ed. J.F. Six. 88-96. Paris: Editions de l'Herne, 1970.
- Makdisi, G. "The Hanbali School and Sufism". *Humaniora Islamica* 2 (1974), 61-72.
- Massignon, L. *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*. çev. B. Clark. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.
- McGregor, R.J.A. *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafā' Sufi Order and the Legacy of Ibn 'Arabī*. Albany: State University of New York Press, 2004.
- Meier, F. *Essays on Islamic Piety and Mysticism*. çev. J. O'Kane. Leiden: Brill, 1999.
- Memon, M.U. *Ibn Taimīya's Struggle Against Popular Religion: With an Annotated Translation of his Kitāb qtidā' as-sirāt al-mustaqīm mukhālafat ashāb al-jahīm*. The Hague: Mouton, 1976.
- Meri, J.W. *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Michel, T.F. "Ibn Taymiyya: Islamic Reformer". *Studia Missionalia* 34 (1985), 213-232.

- Michel, T.F. "Ibn Taymiyya's critique of Falsafa". *Hamdard Islamicus* 6/1 (1983), 3-14.
- Michel, T.F. "Ibn Taymiyya's Sharh on the Futūh al-ghayb of 'Abd al-Qādir al-Jīlānī". *Hamdard Islamicus* 4/2 (1981), 3-12.
- Michel, T.F. *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's Al-jawab al-sahih*. Delmar: Caravan Books, 1984.
- Michot J. R. *Musique Et Danse Selon Ibn Taymiyya: Le Livre Du Samā' Et De La Danse (Kitāb al-samā' wa l-raqs) Compilé Par Le Shaykh Muhammad al-Manbijī*. Paris: J. Vrin, 1991.
- Michot Y. "A Mamlūk Theologian's Commentary on Avicenna's Risāla adhawiyya: Being a Translation of a Part of the Dar' al-ta'ārud of Ibn Taymiyya". *Journal of Islamic Studies* 14/2 (2003), 149-203.
- Michot, Y. "Between Entertainment and Religion: Ibn Taymiyya's Viewpoint on Superstition". *Muslim World* 99 (2009), 1-20.
- Michot, Y. "Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallāj". *Sufism and Theology*, ed. A. Shihadeh. 123-136. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Morabia, A. "Prodiges Prophétiques Et Surnaturel Démoniaque Selon Ibn Taymiyya". *La Signification Du Bas Moyen Age Dans l'histoire Et La Culture Du Monde Musulman. Actes Du 8me Congrès de l'Union Européenne Des Arabisants Et Islamisants, Aix-en-Provence, Sept. 1976, 161-172*. Aix-en-Provence: Edisud, 1978.
- Nwya, P. "Une Cible d'Ibn Taimīya: Le Moniste al-Tilimsānī (m. 690/1291)". *Bulletin d'Études Orientales* 30 (1978), 127-145.
- Olesen, N.H. *Culte Des Saints Et Pèlerinages Chez Ibn Taymiyya (661/1263-728/1328)*. Paris: P. Geuthner, 1991.
- Rahman, F. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, ed. E. Moosa. Oxford: Oneworld, 2000.
- Renard, J. *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood*. Berkeley: University of California Press, 2008.
- Robinson, C. "Prophecy and Holy Men in Early Islam". *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*, ed. J. Howard - P.A. Hayward. 241-62. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Schallenbergh, G. "Ibn Qayyim al-Jawziyya on Sufi terminology: The Concept of the Spiritual Path (Tariq)". *Continuity and Change in the Realms of Islam: Studies in Honour of Professor Urbain Vermeulen*, ed. K. D'Hulster - J. Van Steenberg. 555-565. Leuven: Peeters, 2008.
- Schallenbergh, G. "Intoxication and Ecstasy: Sufi Terminology in the Work of Ibn Qayyim al-Jawziyya". *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk eras IV: Proceedings of the 9th and 10th International Colloquium Organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 2000 and May 2001*, ed. U. Vermeulen - J. Van Steenberg. 459-574. Leuven: Peeters, 2005.
- Schwartz, S. *The Other Islam: Sufism and the Road to Global Harmony*. New York: Doubleday, 2008.
- Taylor, C.S. *In the Vicinity of the Righteous Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*. Leiden: Brill, 1999.
- The Qur'an*. Abdel Haleem, M.A.S. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Tirmidhī, Muhammad ibn 'Alī. *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by al-Hakim al Tirmidhi*. Trans. B. Radtke - J. O'Kane. London: Routledge Curzon, 1996.