

BAĞNAZ BİR SELEFİ Mİ ENDİŐELİ BİR ENTELEKTÜEL Mİ?

(İbn Teymiyye'nin Eleştirel ve Reaksiyoner Karakteri Hakkında)

Faruk SANCAR *

Öz

Bu makale, İslam düşüncesinin en önemli teorisyenlerinden biri olan İbn Teymiyye'nin, ilmi kişiliğinin belirgin bir özelliğİ olan reaksiyoner karakterini ortaya koymayı hedeflemektedir. Her düşünce gibi onun fikirleri de zamanın ruhundan bütünüyle bağımsız olarak değerlendirilemeyeceğİ için bu karakterin oluşmasında etkili olan dönemin sosyo-kültürel koşullarının genel manzarası özetlenerek tepkiselliğinin boyutu ve nedenleri keşfe çalışılacaktır. Tedvin asrının başlangıcından itibaren tenkitçi bakış açısının İbn Teymiyye ile birlikte zirveye çıktığını söyleyebiliriz. Onun özellikle felsefe, kelam ve tasavvufa yönelttiğİ eleştiriler bugün zengin bir malzeme olarak elimizdedir. Bu malzemenin dikkatli bir biçimde tasnif ve tahlili lüzumludur. Zira gerek İbn Teymiyye'nin şahsiyeti gerekse fikirleri bugün İslam dünyasındaki pek çok radikal akımın tasvibi gayri kâbil aşırılıklarına ilham kaynağİ olması bunu zorunlu kılmaktadır. Diğİer taraftan, kendilerini onun düşünce sistemine nispet edenlerin İslam düşüncesinin en büyük münekkitlerinden birisini dogmatik bir figür haline getirip eleştirel düşünce tarzını günah keçisi hâline getirmeleri de işin bir başka boyutudur. Dolayısıyla biz, bir taraftan İbn Teymiyye'nin mevcut dini telakkilere yönelik tenkitlelerini ortaya koyarken, diğİer taraftan da onun eleştirilerini taraftarlıktan uzak akademik bir bakış açısıyla değerlendirmeye gayret edeceğiz. Böylelikle şeytanlaştırma veya kutsallaştırma olguları arasına sıkışıp kalan bu büyük ismin mirasını tanıma imkânına kavuşacağız.

Anahtar Kelimeler: İbn Teymiyye, Kelam, Felsefe, Tasavvuf.

* Yrd. Doç. Dr.; Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, faruksancar@hotmail.com

Absract

A Begoted Salafi or A Concerned Intellectual?

(A Review On Ibn Taymiyyah's Critical and Reactionary Character)

This article aims to reveal the reactionary character of Ibn Taymiyyah, one of the most important theorists of Islamic thought, which can be considered as a reflection of his scientific personality. As every thought should be considered in its age, a photograph of sociocultural conditions of his period that influence the formation of this character will be taken and causes and extent of his reactivity will be shown. Critical perspective manifested itself since the beginning of the tadwin century reached its peak with Ibn Taymiyyah. In particular, his philosophy, theology and İslamic mysticism criticism enabled us to inherit a rich accumulation in this regard. The unfortunate thing was that his alleged followers made a dogmatic figure out of one of the greatest critics of Islamic thought blaming his critical thinking. In this review, we will try to uncover Ibn Taymiyyah's critics of religious conceptions of his age from an objective academic perspective. Thus we will have the opportunity to recognize the heritage of this great name who was demonized by some and sanctified by others.

Key Words: Ibn Taymiyyah, Theology, Philosophy, Islamic Mysticism, Criticism.

Giriş

İbn Teymiyye'nin, on dört asırlık İslam düşüncesinin fikri birikimine üst düzey katkı sunan âlimler kategorisi içinde yer aldığı kanaatine itiraz edecek kimse hemen hemen yok gibidir. Bundan dolayı tarihsel süreçte hem aleyhinde hem lehinde en çok konuşulan şahsiyetlerden biri olması tesadüfî değildir. Kimileri onu kutsal bir kişiliğe büründürürken kimileri de şeytanla özdeşleştirmekte bir beis görmemiştir. İslam dünyasının maruz kaldığı her büyük krizde İbn Teymiyye isminin sıkça telaffuz edilir olması ve fikirlerinin siyasi, ideolojik zeminlerde yeniden üretilmesi ve formüle edilmesi onun önemini daha da artıran bir başka unsurdur. Özellikle, İslam dünyasının son iki asrını derinden etkileyen yeni selefî hareketlerle birlikte ismi tekrar ve daha güçlü bir şekilde İslam dünyasının gündemine girmiştir. Bundan dolayı bir insan, fikir, dava ve hareket adamı olarak İbn Teymiyye karekterinin tanınması ve anlaşılması hem onun ilmi birikiminin doğru bir şekilde değerlendirilmesine hem de günümüz selefi akımların ve hatta cihatçı selefi grupların kendilerini nispet ettikleri figürle aralarında herhangi bir fikrî birliktelik bulunup bulunmadığını tespit açısından faydalı sonuçlar doğuracaktır.

İbn Teymiyye gibi bol miktarda hasmı ve seveni bulunan şahsiyetler söz konusu olduğunda çoğunlukla mesele entelektüel merakın sınırlarını aşmaktadır. O, kimilerine göre bir “Şeyhülislam”, ümmetin medarı iftiharını, dini torularından arındıran büyük bir fikir ve dava adamı; kimilerine göre ise haktan nasibi olmayan, bağnaz, nursuz, zahiri bir Haşevî’den başka bir özelliği olmayan bir ilim adamı müsveddesidir. Bugün ise o, bütün cihatçı grupların fikir ve ideoloji babasıdır. O halde, böyle bir kişiliğin düşünce alt yapısını besleyen kaynakların ve savunduğu fikirlerin aşırı bir yüceltme veya yerin dibine batırma alışkanlığından uzak bir şekilde, nesnel, tarafsız bir biçimde değerlendirilmesi önemlidir; ancak bu iş sanıldığı kadar kolay değildir. İbn Teymiyye’nin eserlerinin bu çerçevede tasnif ve tahlili de tek başına yeterli değildir. Hiç şüphesiz o, reaksiyoner bir kişiliktir; dobra fikirleri ve keskin diliyle adeta bir devrimci vafına sahiptir. Ona bu renk ve özelliği veren dönemin dini, siyasi, sosyal ve ekonomik ortamı da ciddi bir tahlili hak etmektedir. İşte burada yapmak istediğimiz şey, onun zihin dünyasının tahliline yardımcı olacak çeşitli doneler elde etmek ve böylelikle onun tepkiselliğinin sebeplerini anlamaya çalışmaktır.

I. Hayat Serüveni

İbn Teymiyye, Kudüs’ün Selahaddin Eyyübî tarafından Haçlı işgalinden henüz kurtarıldığı başta Bağdat olmak üzere Moğolların İslam beldelerini teker teker ele geçirmeye başladığı bir dönemde, 10 Rebiülevvel 661/1263’de Harran’da doğar. Moğol tehdidinin Harran’a yaklaşması üzerine ailesiyle birlikte Şam’a göç etmek zorunda kalan İbn Teymiyye bu sırada henüz çocuk sayılabilecek bir yaşıydı (Safedî, 1981, 18 vd.).

Babasının vefatının ardından onun Sükkeriyye Darülhadisi’ndeki kürsüsünü devralan ve yine aynı tarihlerde Emeviyye Camiinde tefsir dersleri okutmaya başlayan İbn Teymiyye, sadece ilim tedrisiyle meşgul olan bir âlim değildi; aynı zamanda pek çok özelliklerle de donanımlı biriydi. Üstün zekâsı ve toplumsal meselelere olan duyarlılığı, çoğu kez siyasi otoritelerle ve çevresindeki yerleşik düzeninin temsilcileriyle çatışmasını kaçınılmaz kılmıştır. Bu çerçevede ilk çatışmasını Assaf en-Nasrânî adlı bir Hıristiyan yüzünden Emir İzzeddin Aybeg ile yaşar. İbn Teymiyye, adı geçen zatın Hz. Peygambere küfretmesinin büyük tepki topladığını ve cezalandırılması gerektiğini Emir’e ifade etse de, akabinde gelişen olaylardan sorumlu tutulmuş hem sopa hem de hapis cezasına çarptırılmıştır. Olayların yatışmasıyla salıverilen

İbn Teymiyye, davasının haklılığı konusundaki ısrarlı tutumunu sürdürmüş ve fakat bununla da yetinmemiş ve *es-Sârimü'l-meslûl alâ şâtimi*'r-Resûl adlı kitabını yazmıştır (Ömer b. Kesir, 1988, 396).

Farklı sebeplerle birçok kez hapis cezalarına mahkûm olsa da doğru bildiğini söyleme karakterinden vazgeçmeyen İbn Teymiyye, belki de bunun tabii bir sonucu olarak, hayatı boyunca çeşitli dini ve siyasi olayların içinde olmuştur. (İbn Teymiyye'nin merkezinde yer aldığı çatışmalar için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 90-265.)

O, adeta toplumun sözcüsü olmuş, gündemi meşgul eden hadiselerle karşı net tavrını koymuş, bu sebeple birçok sıkıntıyla karşılaşmıştır. Rahatlıkla denebilir ki, boyun eğmez kişiliği hiçbir şekilde geri adım atmasına imkân tanımamıştır. Meselâ, peygamber mezarlarının ve mukaddes makamların ziyareti hakkında 726/1326'da verdiği fetvalar ve yazdığı risaleler öğrencileriyle birlikte tutuklanarak hapse girmesine ve fetva vermekten menedilmesine sebep olmuştur. Öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350) dışındaki bütün talebeleri daha sonra serbest bırakılsa da şeyhin tutukluluk hali devam etmiştir. Hapse girmesi bile muhaliflerinin öfkesini dindirmeye yetmemiştir (İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 150; Zirikli, 2002, I, 144; Ben Cheneb, 826).

Hayatının önemli bir kısmını mücadelelerle ve mahkûmiyet cezalarıyla geçiren İbn Teymiyye, geriye bizleri hayrete düşürecek zenginlikte bir ilmî miras bırakmıştır. Kendisinden sonra fikirlerinin hamiliğini ve savunuculuğunu yapan yakın öğrencisi İbn Kayyim, bu fikri ve ilmi mirasın detaylı bir dökümünü *Esmâü müellefâti Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye* adlı risalesinde beyan etmiştir. Aynı şekilde, çağdaş araştırmacı Muhammed İbrahim eş-Şeybânî de *Mecmûatü müellefâti Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye* adıyla bir eser neşrederek onun Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki kayıtlı eserlerinin bir dökümünü sunmuştur. (Eserleriyle ilgili ayrıntılı listeler için bkz. el-Cevziyye, 1983: 371-395; Brockelmann, 1937/1942, II, 125-127; *Suppl.*, II, 119-126; Şeybânî, 1993; Koca, 1999, 394-398.)

II. Etkilendiği Düşünürler ve Fikirler

İbn Teymiyye de her düşünür gibi yaşadığı dönemin sosyo-kültürel ortamı ile bağımlıdır. Hayatı boyunca karşılaştığı çeşitli siyasi ve dini hadiseler onun reaksiyoner tavrını belirleyen önemli etkenler olmuştur. Sert ve tavizsiz tavrının arka planında yetiştirilme tarzının, babasından ve daha sonra da hocalarından aldığı eğitimin önemli bir role sahip olduğunu söylememiz yanlış

olmayacaktır. Bu kişilik yapısı, onun olaylar ve haksızlıklar karşısında sessiz kalmasını engellemiştir. Ayrıca içinde yaşadığı dönemin, sosyo-politik çalkantıların bol olduğu, olayların ardı arkasının kesilmediği, Müslümanlar arasındaki fikri, siyasi bölünmelerin âdiyattan olduğu bir dönem olduğu da göz önüne alındığında, karşılaştığı sıkıntıların sebebi daha kolay anlaşılacaktır. Ve tabii hepsinden önemlisi, bütün hızıyla devam eden haçlı saldırıları ve akabinde ki Moğol istilası her şeyin adeta tuzu biberi olmuştur. Bütün bunlar yetmiyormuş gibi, Şii-Batınî zümrelerin yoğun propaganda faaliyetleri de İslam coğrafyasındaki iç huzuru ve siyasi istikrarı alt üst etmişti. Haliyle ilim ve düşünce hayatında bir duraklama ve gerileme yaşaması kaçınılmazdı. Böyle bir iklimin, İbn Teymiyye'yi gerek yaşantı olarak gerekse zihinsel, düşünsel ve entelektüel bakımdan etkilememesi düşünülemezdi ve nitekim de öyle olmuştur.

İslam coğrafyasındaki bu derin siyasi buhran, halkı ümitsizlik ve korkuya sürüklüyor, *avamın* manevi huzur aramak amacıyla tarikatlara akın etmesine ve dolayısıyla tasavvufi hayatın daha bir görünür olmasına ve güçlenmesine sebep oluyordu. Bir kısır döngüyü de beraberinde getiren bu durum, derviş ve müritlerin bütün İslam beldelerine yayılmasına yol açıyordu. Muhtelif tarikatların, tuhaf kılıklı sözde dervişlerin ve inançların türemesinin bu tarihlere rastlaması bir tesadüf olmasa gerektir. Durum öyle bir hal alır ki, ibadethane veya manevi sığınağa dönüştürülen bir türbe, yatır ve tekkenin bulunmadığı bir İslam beldesi bulmak neredeyse imkânsızdır. İlâveten, bu tarihler bütün tasavvuf tarihinin en önemli simalarından birisi olan İbnü'l-Arabî'nin (1165 – 1240) tasavvufî öğretisinin İslam dünyasını etkisi altına aldığı, hatta dönemin *havâss* tabakasının bir nevi felsefesi ve dinî anlayışı haline geldiği bir devirdir. Yine bu dönem, Antik Yunan'ın ve Hermetik kültürün gnostik mirasından devşirilen çeşitli kavram ve düşüncelerin tasavvuf yoluyla İslamî bir renge büründürüldüğü bir zaman dilimidir. Diğer taraftan zahiri ilimler kategorisine dâhil edilen fıkıh, kalam gibi disiplinlerin durumu da pek iç açıcı sayılmazdı. Fakihler, mezheplerin kurumsal ve sistemli yapısını aşır dönemin ihtiyaçlarına uygun içtihatla bulunmak yerine taklit ve nakilcilik kolaycılığını yeğliyorlardı. Bu itibarla herhangi bir beldede aynı anda dört mezhebin de kadısı bulunabiliyor ve dörtlü bir hukuk sistemi uygulanabiliyordu (Escovitz, 1984, 21-26). Her ne kadar bu, olumlu bir yaklaşımla 'çoğulcu hukuk' uygulaması gibi anlaşılabilirse de, gerçekte öyle değildi. Aslında bu, farklı mezhep mensuplarının kendi camilerini ve cemaatlerini kurmaları anlamına geliyordu. Öyle ki, bazen ucu bucağı belli olmayan, önemsiz fikhî tartışmalar bütün gün-

demî meşgul ediyor, Müslümanlar arasında sunî bölünmelere yol açıyordu. Nihayetinde bu durum, birbirinden siyaseten zaten kopuk olan İslam toplumlarının dini ve manevi açıdan da kopmalarını kaçınılmaz kılıyordu (Uludağ, 1986, 17 vd.).

Gazâlî'den itibaren itibarını kaybetmeye başlayan aklî ilimler ve felsefe, kelimciler ve sufiler yüzünden daha fazla kan kaybetmeye başlamışlardı. Özellikle kelim, İslamî akideyi aklen ve naklen savunma misyonundan uzaklaşmaya ve kendisi bir inanca dönüşmeye başlamıştı. Kelamî bir eserin muhtevasını ve metodunu bir felsefe kitabının muhteva ve metodundan ayırt etmek zahmetli bir çabayı gerektiriyordu. Bütün bunlar İbn Teymiyye'nin tepkici tavrını anlamamıza nispeten yardımcı olsa da, esas itibarıyla İslam medeniyetinin parlak döneminin sönme emareleri olarak görülmelidir.

Selefî inanç ve düşünceyi kapsamlı ve mantıklı bir kurgu içinde başarıyla ortaya koyan hatta bir bakıma sistemleştiren kişi, hiç şüphesiz, İbn Teymiyye'dir. Tartışmasız, bu başarının ardında keskin bir zekâ, kavrayış ve hafıza gücü ve beraberinde yılmaz bir azim ve gayret yatmaktadır. İbn Teymiyye'nin niçin güçlü bir kelim, felsefe ve tasavvuf muhalifi olduğunu anlamak pek kolay değildir; ancak tek başına bunun sebebinin dönemindeki etkin selefî anlayışa bağlamak da yeterli değildir. Zira ona göre, ilk Müslüman nesiller (*selef-i salihîn*) dışında hiç kimse doğrunun mutlak ölçütü veya temsilcisi olamazdı. Gerçekte, onun metodunun *selefî* olarak isimlendirilmesinin altında yatan sebep de budur. Düşünce sistemini bütünüyle Kur'an, Sünnet ve ilk neslin tatbikatı üzerine bina etmeye çalışan ve dolayısıyla ilk neslin aşına olmadığı kelim, felsefe, mantık, vahdet-i vücud, ricâlî'l-gayb gibi disiplin ve düşünce sistemlerini tereddütsüz bidat kategorisine sokan İbn Teymiyye'nin müteakip düşünce geleneklerinden bütünüyle etkilendiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte, böyle bir usulü benimsemesinde etkin olabilecek bazı önemli akım ve isimlerden bahsetmek pekâlâ imkân dâhilindedir. Şüphesiz onun düşünce ve inanç alt yapısını besleyen en önemli kaynak Hanbelî mezhebidir. Hanbelî geleneğe mensup bir aile ortamında yetişmiştir; mevcut kaynaklar babasının, amcasının ve dedesinin de Hanbelî alimlerinden oldukları hususunda müttetikler. Ailenin özellikle Dimaşk'a göç etmesinden sonra hali hazırda bölgede hâkim konumda olan Hanbelî anlayış daha da güçlenmiştir. Söz konusu mezhebin bu bölgede yerleşmesine ve yayılmasına öncülük eden Benî Kudâme ailesi özellikle zikredilmelidir. Bu

ailenin yetiştirdiği en önemli şahsiyetlerden Muvaffakuddîn b. Kudâme el-Makdîsî (v. 620/1223) İbn Teymiyye üzerinde ciddi bir etkiye sahip olmuştur.

İbn Kudâme'nin samimi bir zühd hayatı sürdüğü, sünnete bağlılık ve takva hususunda fevkalade duyarlı olduğu nakledilir. İlaveten, toplumsal gündemi meşgul eden konularda aktif ve öncü bir tavır sergilediği de ifade edilir (İbn Recep, Zeyl, 136). Bu özellikleri bakımından İbn Teymiyye ile paralellik arz eder. Onun kalamcılara yönelttiği eleştiriler ve bu çerçevede kaleme aldığı eserler İbn Teymiyye'nin kalamcılara ve onların fikirlerine olan katı tutumunun şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Özellikle *Lümatü'l-itikâd* ve *Zemmü't-tevîl* ve benzeri eserlerinin İbn Teymiyye'yi derinden etkilediği görülmektedir. İbn Teymiyye ona yetişmemiş ve ondan ders almamış olsa da, onun reddiye ağırlıklı söylemini daha uç noktalara taşıdığı, derin bir tahlile tabi tuttuğu kelimeler ve felsefeyi yeniden inşa çalıştığını söylememiz mümkündür.

İslam coğrafyasının dış dünyadan gelen saldırılara karşı korunması kadar, dini kimliklerin muhafazası konusunda da kaygıları olan İbn Teymiyye'nin eleştirel ve tepkisel tavrının arkasında bu tür hassasiyet ve endişelerin yattığı da görülmektedir. Ona göre, özellikle Haçlı saldırılarının ardından bölgede yayılmaya başlayan Hıristiyan adet ve uygulamalarının Müslüman kültürüne olan yansımalarına göz yummak mümkün değildi. Ayrıca büyük çoğunluğu Asya steplerinden gelen ve Abbasî ordusu içerisinde giderek güçlenen köle-askerlerin örf ve adetlerinin Müslüman ahali arasında yaygınlaşma emareleri göstermesi de onu endişeye sevk eden başka bir unsurdur. (Bu dönemin İslâm dünyasında meydana getirdiği siyasi ve kültürel dönüşüm için bkz. Hodgson, 1995, 435 vd.) Bu sebeple, İslamî ilimlerin bir bakıma mevcut sorunları çözmekteki yetersizliği ve İslam toplumuna yönelik iç ve dış sosyo-kültürel tehditleri onun tepkiselliğinin başat sebepleri arasında saymak mümkündür.

III. Düşünce Sistemi

İbn Teymiyye'nin eserleri iyi analiz edildiği takdirde, onun eleştirilerinin tek bir ekol, mezhep veya düşünce sistemiyle sınırlı olmadığı rahatlıkla fark edilecektir. O, felsefe ve mantık eleştirisi yaparken, tasavvuf ekolünün önemli simalarından biri olan İbn Arabî'yi de eleştirir. Bazen o kadar ileri gider ki, kendi düşünce ekolüne mensup olan âlimler bile bu eleştirilerden nasiplerini alırlar. Zira ona göre İslam dünyasını sosyo-kültürel bunalıma götüren şey, onların kısır ilim anlayışları ve yanlış metodlarıdır. O halde öncelikle yapıl-

ması gereken şey, İslam'ın tüm yabancı inanç ve pratiklerden arındırılması ve sahabe dönemindeki saf konumuna döndürülmesidir. Bu, bir topyekûn ihya, bir yeniden diriliştir ve zahirî metotla, yani Arap dili çerçevesinde olmalıdır. İslam toplumun yaşadığı sıkıntıların temelinde İslam'ın saf ve aslî halinden kopuş yatmaktadır ve bunların mevcut ilim anlayışlarıyla çözülmesi mümkün değildir; gerçekte bu ilmî bir krizdir (Özervarlı, 2008, 35; Sancar, 2013, 582). Bu ilmî krizden başta kelamcı felsefeci ve sufiler olmak üzere çok sayıda diğer ilim mensupları da sorumludur.

A. Kelam Eleştirisi

İbn Teymiyye'nin eleştirel düşüncesinde kelamla ilgili tenkitlerinin önemli bir yeri vardır. Ona göre, Ebu'l-Hasan el-Eşarî ve Bâkîllânî dışındaki Eşarî kelamcıları, selefin meşru yoluna Mutezilî metodu karıştırmışlardır; başta Cüveynî ve Râzî olmak üzere sonraki müteahhirin kelamcıları bundan mesuldürler; hatta Râzî bu konuda Mutezileyi bile geride bırakmıştır. O dönem kelamcıları akıl ve nakil arasında kesin bir tercih yapmamakta, fikri gelgitler yaşamaktadırlar. İbn Teymiyye'nin en sert ve sistematik muhalefeti ise kelam ve felsefeyi mezceden müteahhirin kelamcılarına ve özellikle de Fahreddin er-Râzî'nin kendisinedir (İbn Teymiyye, 2009, I/157-158; Sancar, 2013).

Kelamcıların ilahi sıfatlar konusundaki değerlendirmeleri, İbn Teymiyye'yi bu şiddetli eleştirel söyleme iten sebeplerden bir tanesidir. Kur'an ve sahih rivayetlerde Allah'a nispet edilen niteliklerin tevil edilmeden ve mecaza hamledilmeden doğrudan zahiri manasına göre anlaşılması gerektiğini düşünen İbn Teymiyye, nasıl *kudret* ve *irade* ilahî birer sıfatı aynı şekilde *vech*, *yed*, *arş* ve *istiva* gibi niteliklerin de sıfat-ı ilahî olduğu kanaatini taşır. Bu itibarla ayet ve hadislerde geçen bu gibi sıfatların tevil edilmesine şiddetle karşı çıkar. Onun bu konudaki düşünceleri muhaliflerinin sert tepkilerine maruz kalmış ve hatta yasaklanması için çeşitli girişimlerde bulunmalarına vesile olmuştur. Bazı rivayetlerde, bu yüzden epey sıkıntı yaşadığı ifade edilmektedir. (İbn Batuta, 1985, 109-110.krş. Sirâcu'l-Hakk, 1991, 21, 25; Uludağ, 1986, 7.) Bu konudaki kesin tavrı, başta Eşarîler olmak üzere farklı kesimlerin kendisini mücessime, müşebbihe ve haşeviyye olmakla itham etmesine yol açmıştır.

İbn Teymiyye'nin kelamcıları tenkit sadedinde gerçekte üzerinde durduğu nokta onların metodik yaklaşımlarıdır. Ona göre, kelamcıların kendi yöntemlerini hakikate giden tek yol kabul etmeleri büyük bir hatadır; esasen

kelamın kendisi de esas ve metot bakımından yanlışlarla maluldür. Nasların anlaşılmasında kelamî ilkelerle doğruya ulaştırmak şöyle dursun, büyük hatalara bile neden olabilir. Bu sebeple, inanç konularında naslardan sapmamak esastır. Kur'an'ın uygulanabilirliği göz ardı edilmiş, salt ideal hükümler manzumesine indirgenmiştir; gerçek şu ki, o uygulanabilir ve anlaşılabilir bir metindir ve bu üslup üzere nazil olmuştur. Bir başka ifadeyle, Kur'an-ı Kerim doğrudan kendisinden istinbat edilen kavramlarla pekâlâ anlaşılabilir. Bu itibarla, dini metinlerin anlaşılmasında kullanılan aklî deliller, antik Yunan ve Helen kültüründen devşirilen kavramlar olup bunların ıslah yoluyla İslami renge büründürülmesinden başka bir şey değildir; böyle bir yöntem ne doğru ne de meşrudur. Özetle ona göre, kelamın nazarı olarak kabul ettiği bu deliller ve onların sonuçları hatalıdır. O halde, kelamın dinin anlaşılmasında bir katkısı yoktur, bilakis zararı söz konusudur. Görüleceği üzere, onu kelamcılara karşı dozu bu derece yüksek bir tepkiselliğe iten asıl neden, kelamcılarının akıl-nakil ilişkisi bağlamındaki metodik tercih ve görüşleridir.

Filozof ve kelamcılarının başından beri meşgul oldukları akıl-nakil ilişkisi konusu, İbn Teymiyye'nin de üzerinde ısrarla durduğu bir husustur. Bu konunun, kutsal kitabın ilahiliğini ikrar etmenin yanı sıra Yunan felsefesine de prim veren filozofların, tevil yoluyla akıl ile vahyi uzlaştırma gayretlerinden doğduğu bilinmektedir (Alberry, 1957, 7-9). Aynı şekilde, kelam ilminin ilk teşekkül devrinden itibaren, müteşâbih naslar açısından akıl ve nakil arasında nasıl bir ilişkinin mevcut olduğu, bu ilişkinin boyutları ve sonuçları sürekli tartışılmaktadır. Esasen, Mutezile ve Selefiyye gibi birbirine uzak iki düşünce sistemi arasındaki kutuplaşmanın büyük ölçüde bu meseledeki yaklaşım farklılıklarından doğduğunu söylemek pek de yanlış sayılmaz.

İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnet kelamcılarınca geliştirilen, Fahreddin Râzî ve onu izleyenlerce bir *kânûn-ı küllî*'ye dönüştürülen, 'akıl ve nakil çatıştığında akıl esas alınır nakil tevil edilir' ilkesini reddiye sadedinde *Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl* isimli eserini kaleme alır. Burada o, doğruluklarından şüphe edilmediği durumda akıl ve nakil arasında bir çatışmanın söz konusu olamayacağını söyler.¹ İbn Teymiyye'nin, kendisinden önceki Eşarî kelamcılarının genelde kabul ettikleri ve Râzî'nin de sistemleştirerek küllî bir kaideye dönüştürdüğü bu doktrine karşı çıkmasındaki temel sebep, naslardaki sıfatlarla ilgili ifadelerin akla aykırılık gerekçesiyle reddedilmesidir. Aslında Râzî'nin

1 Bkz. İbn Teymiyye, 2009, 4. İbn Teymiyye'nin Râzî'ye nispet ettiği bu görüşlerin kaynağı için bkz. Râzî, 1986, 220-221; Râzî, *Muhassal*, 51.

konuya yaklaşımında Cüveynî'nin etkisi de bir hayli belirgindir. Cüveynî, akli deliller nakli delillerin içeriğiyle çatıştığında şeriatın akla aykırılığı düşünülme-
meyeceğinden nakli bilginin reddedilmesi gerektiğini söyler (Cüveynî, 2002, 359). Her ne kadar İbn Teymiyye, *kanun-ı küllî*'nin Gazâlî tarafından kullanıldığını², öğrencisi Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'nin de aynı isimle bir eser yazdığını ve dahası, Cüveynî'nin bu konudaki yaklaşımının farkında olsa da eleştirilerini özellikle Râzî üzerinden yapmayı tercih eder. Bu, onun muhalefetinin sadece Râzî ile sınırlı olduğunu göstermez. İmam Eşari ve Cüveynî de dâhil olmak üzere bütün Eşari kelamcılarını şiddetle eleştiren³ İbn Teymiyye'nin eserlerinde özellikle Râzî'ye atıfta bulunması ise kendi dönemindeki mevcut kelamî anlayışın köklerinin bütünüyle Râzî'ye uzanmasındandır.

O, kelama yönelik eleştirilerinin merkezine şu düşünceyi yerleştirmiştir: akıl asıl, nakil ferdî; akıl naklin temeli olduğundan, akıl önceliklidir, yani herhangi bir çelişme durumunda akıl tercih edilir. Ona göre, felsefî kelamın bu kategorik yaklaşımı, akıl ve nakil arasında bu türden bir ilişki kurgusu son derece hatalıdır. Bu yaklaşım, bütünlüğü bozacak ve kaçınılmaz olarak bir çatışmaya da sebebiyet verecektir. Yapılması gereken şey, şerî bütünlük içinde içselleştirilmiş, naklî kaynaklarda hedef birliğine sahip bir aklîlik anlayışının özüm senerek ikamesidir. Bunun gerçekleşebilmesi için, felsefî kelam anlayışı terk edilmeli, yerine Kur'an ve Sünnet merkezli yeni bir akılcılık inşa edilmelidir (Özervarlı, 2008, 82).

O, kelamcılarının "akıl naklin temelidir" şeklindeki istidlallerini yorumlar-
ken bunun iki ihtimal taşıdığını söyler: akıl, naklin sübûtunda bizatihi asıldır; veya akıl, naklin sağlamlığına dair bilgimizi tespit için temeldir. Ona göre, birinci ihtimal imkansızdır, çünkü nakil, varlığı aklen bilinse de bilinmese de, semi ya da başka delillerle kaimdir; zira bir şeyin bilinmemesi, o şeyin yok olduğu anlamına gelmez. Peygamberin insanlara öğrettiği şeyler, doğruluğunu bilelim veya bilmeyelim, mevcuttur (İbn Teymiyye, 2009, 87). Bilgi, naklin doğruluğunu test eden bir şey değildir (Abrahamov, 2009, 387-388). İkinci ihtimale gelince, akıl bir *garize* değildir, tam aksine, aklî veya naklî olsun her türlü bilgi için bir koşuldur; bir koşul, kendisine koşul olduğu şeyle çelişmez (İbn Teymiyye, 2009, 89). Şu ifadeleri bizi biraz daha aydınlatacaktır:

2 Bu konuda Gazâlî müstakil bir eser de kaleme almıştır. Bkz. Gazâlî, 2006, 121-126.

3 Burada belki sadece Bakillânî istisna kabul edilebilir. Onun felsefe ve mantığa karşı mesafeli bir tutum takındığını bu itibarla selefe yakın bir yol tuttuğunu ifade eder (İbn Teymiyye, 1989, 227 vd.).

Özetle sarîh makul, Kitap ve Sünnette sabit olan naslara asla ters düşmez. Ancak bazı kapalı ve muzdarip meselelerde yanlış anlamadan dolayı çatışma var gibi görünür. Hatta biz burada genel bir görüş belirteceğiz: Aklın öne alınması şöyle dursun, Resulullah'tan sabit olmuş naslara makul olan bir şey asla muarız olamaz. Sadece bazı şüpheler, varsayımlar kapalı anlamlar ve lafızlardan dolayı bazen çatışma var gibi gözükebilir. Ancak bunlar güzelce izah edilir, açıklanırsa muarız olan şeylerin sofistlerin şüpheleri türünden olup aklî burhanlar olmadığı ortaya çıkar (İbn Teymiyye, 2009, 88).

Satır aralarını dikkatli okursak taraflar arasındaki ihtilafın, küllî ile cüzî, teori ile pratik arasındaki uyum ve denge oluşturulurken bunlardan birinin diğerine feda edilmemesi yönündeki hassasiyetten kaynaklandığını görürüz. Bu nedenle Râzî ve Ehl-i Hadis veya kelimî akılcılıkla selefî akılcılık arasındaki çatışmanın farklı iki epistemolojik metodun veya iki farklı bakış açısının çekişmesi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu iki farklı bakış açısının, birbirlerini itham etseler de, akıl ve nakli dışlama gibi bir niyetlerinin olmadığı, bilakis akıl ve nakil uyumunu başarıyla sergileme ve doğabilecek anlam krizinin nasıl aşılabileceğine dair en iyi çözümleri üretme gayretinde oldukları görülecektir. Kelamcılar bunu *tenzih* ilkesine uygun yaparken, İbn Teymiyye bunun aşırı tevil ve yorumlara yol açacak bir aklî serbestliğe meydan vermeden yapılabileceği iddiasındadır (Özervarlı, 2008, 97). Bu sebeple, onun eleştirilerinin merkezinde akıl-nakil ilişkisinin doğal uzantısı olan tevil konusunun yattığını söylemek yanıltıcı olmayacaktır.

Başlangıçta Mutezile ve selef âlimleri arasında, haberi sıfatlar ve müteşabih ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği meselesinden doğan tevil konusu sonraki süreçte Müslümanların önemli gündem maddelerinden biri haline gelmiştir. Ehl-i Sünnet kelim geleneği, Cüveynî ile birlikte Mutezile'den devraldığı tevil, dil ölçüleri içinde kalacak, lafzın zahiri sınırlarını aşmıyacak bir tarzda kullanmıştır. Bu sınırların ötesindeki teville batınî, ezoterik, keyfî ve aşırı yorumlar şeklinde niteleyerek aralarına ciddi mesafe koymuş ve reddetmiştir. (Batını yorumların keyfiliği ve doğurduğu sonuçlar için bkz. Gazâlî, 1964; Öztürk, 2003) Ehl-i Sünnet kelamcılarının bu itinalı ve ihtiyatlı tavrı dahi İbn Teymiyye'nin teville bakışını değiştirmeye yetmeyecektir; zira ona göre, en küçük bir tevil bile, dinin asıllarında kastedilmeyen anlamların ortaya çıkmasına zemin hazırlayabilir. O, itikâdî konulardaki tevil çabalarının arkasında akıl-nakil çatışması endişesinin yattığını düşünmüştür; bu ise salt

bir vehimdir (İbn Teymiyye, 2009, 7-8). Bir vehimden hareketle akla müracaat İbn Teymiyye'ye pek inandırıcı gelmemektedir. O halde, mütekaddimun ve müteahhirun kelamcılarının ciddi bir metodik yanlışa sürüklendiklerini söylemek de aşırı bir iddia olarak değerlendirilebilir.

İbn Teymiyye nezdinde bu metodik yanlışın temel hatası, dinî metinlerde Allah'a atfedilen haberî sıfatların İslam'ın ulûhiyet tasavvuruna aykırı, *tecsimi* çağrıştıran anlamlar içerdiği gerekçesiyle tevil edilmesidir. Kelamcılar, Kur'an ve hadislerde geçen *yed*, *vech*, *nüzûl*, *istivâ* gibi kavramların zahiri anlamlarının teşbih ve tecsime sebebiyet verebileceğini düşünmüşler ve bu nevi ifadelerin *tenzihen* tevil edilmelerini uygun görmüşlerdir. İşte İbn Teymiyye de tam bu noktada itiraz eder. Ona göre dinî metinlerde zahiri teşbihi çağrıştıran bu nevi ifadeler aslında Allah'a has özel manalar içerirler. Yaratıklarla benzeşme endişesi ile teville kalkışma istenmeyen sonuçlar doğurabilir; kısacası bu tam bir *tahrif* ve *ta'tîl*dir. Buradan hareketle, ona göre kelamcılar, yanlış bir metodik tutumla metafizik konularda akli belirleyici bir fail görmüşlerdir. Bu ise kabul edilemez; hâlbuki aklın vazifesi, benzeşenlerle benzeşmeyenleri tefrik etmektir (İbn Teymiyye, Mecmû Fetâvâ, III, 9). Neticede, tamamıyla dinî metinler üzerine inşa edilmesi gereken bir meselede akli belirleyici kılmak, sınırları naslar tarafından belirlenen mahrem bir alana yetkisiz bir özneyi dâhil etmektir (İbn Teymiyye, Mecmû Fetâvâ, III, 3-5).

B. Tasavvuf Eleştirisi

Genelde Hanbeli düşünce geleneğinin veya Ehl-i Hadis anlayışının özelde ise İbn Teymiyye'nin tasavvuf aleyhtarı olduklarına dair yaygın bir kanaat mevcuttur. Tarihsel gerçekliği bulunmayan bu iddianın yaygınlığı sebebiyle olsa gerek ki, İbn Teymiyye ismi anıldığında akıllara gelen ilk gelen şey, onun şiddetli bir tasavvuf aleyhtarı olduğu fikridir. Şüphesiz bunda, mensubu olduğu fikrî geleneğine yönelik önyargılı kanaatler kadar, eserlerinde serdettiği bazı görüşlerin yanlış anlaşılması da pay sahibidir. Hanbeli ekolüne yönelik bu yakıştırmaların yanlışlığını görmek için sadece Hanbeli alimlerden bahseden tabakat eserlerine bakmak yeterli olacaktır.⁴ Abdulkadir Geylanî başta olmak üzere çok sayıda mutasavvıfın ismi de bu minval üzere söz ko-

4 Mesela Makdisî, Hanbeli mezhebine mensup 100 kadar sufünün bulunduğunu söylemektedir (bkz. Makdisi, 2007, 165-174).

nusu eserlerde kayıtlıdır. Hanbeliliğe yönelik bu önyargılı bakışın nedenini bulmak, İbn Teymiyye'nin tasavvuf aleyhtarı olduğuna dair iddiaların içyüzünü de ortaya çıkaracaktır.

Çağdaş araştırmalar Hanbeliliğin ve İbn Teymiyye'nin kategorik bir tasavvuf karşıtı olmadığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Hatta Hanbeli geleneğinden içlerinde İbn Teymiyye'nin etkilendiği Muvaffakuddîn İbn Kudâme (v. 620)'nin isminin de yer aldığı önemli birçok figürün tasavvuf aleyhtarı olmak şöyle dursun birer sufi olduğu, adı geçen zatların tasavvuf silsilesi de gösterilmek suretiyle ortaya konulmuştur. Yine aynı şekilde İbnü'l-Cevzî (v. 597) İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751) gibi tasavvuf muhalifliğiyle özdeşleşen isimlerin kimlerin elinden hırka giydiklerine, hangi tasavvuf ekolüne mensup olduklarına varıncaya kadar ince detaylar dahi tespit edilmiştir (Makdisi, 2007, 179-199). Dolayısıyla İbn Teymiyye hakkındaki yaygın kanaatin bir gerçekliğinin olmadığı rahatlıkla söylenebilir (Laoust, 1939; Makdisi, 2007, 192). Ancak burada başka bir soru gündeme gelmektedir. O da İbn Teymiyye'ye nispet edilen bu imajın nereden kaynaklandığı meselesidir. Diğer bir ifadeyle madem böyle bir aleyhtarlık vehmini doğuracak hiçbir sebep bulunmamaktadır öyleyse bu kanaat nasıl oluşmuştur. İleriki satırlarda bu sorunun cevabını aramaya çalışacağız.

Hem batı dünyasında hem de ülkemizde yapılan son çalışmaların ifade ettiği üzere, İbn Teymiyye'nin mensubu bulunduğu düşünce geleneğine kategorik bir tasavvuf karşıtlığı yaftasının vurulmasının bir dayanağı yoktur (Uludağ, 1986, 42-43; Kara, 1987, II, 39; Laoust, 1939, 89). Bu durumun yanlışlığını tasavvuf tarihinin en önemli tarikatlarından biri olan Kadiri tarikatının kurucu atası olan Abdülkadir Geylânî'nin Hanbeli geleneğe mensup bir sufi olduğunu söylememiz bile esasında sarsıcı bir şekilde göstermektedir. Bu önemli sufinin Hanbeli düşünce sistemi içerisinde yer almasını sadece Mutezîlî düşünceye mesafeli olmasıyla izah etmenin çok doğru olmadığını söylemeliyiz. Zira sufi olmasına rağmen kendisini Eşarî ekolü içerisinde konumlandıran düşünürlerin bulunduğu da tarihsel bir gerçektir. O halde tasavvuf karşıtı olmakla Hanbeli olmak arasında bir bağ yoktur. İbn Teymiyye'nin kendi eserlerine bakıldığında da bir tasavvuf aleyhtarlığı tezini destekleyecek ifadelerle karşılaşmanın nerdeyse olanaksız olduğu görülmektedir. Ancak bu değerlendirmeler, İbn Teymiyye'nin tasavvufun bütün söylem ve uygulamalarını tasvip ettiği şeklindeki bir yanlış anlamaya da sebep olmamalıdır. Hatta tasavvuf geleneği içerisinde çoğu kez müsamaha gösterilen, bazen de kabul

gören bir takım konularla ilgili olarak o kadar şiddetli ve kesin bir dil kullanmıştır ki muhtemelen sonraki dönemlerde kendisi hakkında oluşan yaygın kanaatin şekillenmesinde bu üslubunun da etkisi olmuştur.

Onun bu üslubunun yansımalarını özellikle bazı sufilerin büyük bir önem atfettiği çeşitli uygulamalara karşı gösterdiği tepki ve eleştirel dilde görmek mümkündür. İslâm toplumu içerisinde baş gösteren bidat ve hurafelerle mücadele etmeyi inancı açısından bir görev telakki eden İbn Teymiyye, Hz. Peygamber de dâhil olmak üzere peygamberlerin, evliyanın veya faziletli insanların takdis edilmesine, onlardan yardım istenmesine, dualarda aracı ve vesile kılınmalarına, bu kişilerin kabirlerine ibadet amacıyla ziyaretler yapılmasına, bilhassa çeşitli tarikatlara mensup şeyh veya müridlerin ibadet maksadıyla icra ettikleri zikir, mûsiki, raks uygulamalarına ve giyim kuşam konusundaki bazı davranışlarına şiddetle karşı çıkmıştır. Bu hususlar içerisinde İbn Teymiyye’yi en çok meşgul eden hatta hapse atılmasına sebep olan konu ise ibadet kastıyla kabirleri ziyarete gitme meselesidir. Peygamberlerin ve sâlih kişilerin kabirlerini ziyaret için özel yolculuğa çıkmanın bidat olduğunu, Hz. Peygamber’in bunu emretmediğini, sahabe ve tabiînden hiç kimsenin bu işi yapmadığını ve hiçbir müctehid imamın da bunu müstehap görmediğini belirten İbn Teymiyye böyle bir yolculuğun ibadet olduğu inancıyla çıkılması halinde sünnete ve icmâa muhalefet sebebiyle haram bir iş yapılmış olacağını ileri sürer (İbn Teymiyye, Mecmû’l-Fetâvâ, XXVII, 184-193).

İlk bakışta bir hayli sarsıcı olmasına rağmen İbn Teymiyye’nin bu katı yaklaşımının kendi metodik tutumuyla uyumlu olduğunu söylemeliyiz. Bu kanaatini “*Sadece üç mescidi ziyaret için yolculuğa çıkılabilir. Mescid-i Haram, Mescid-i Aksa ve benim mescidim*” (Buharî, Salaât, 1; Müslim, Hac, 415, 512) mealindeki rivayetle desteklemiş ve mescid-i nebevî değil de yalnızca Hz. Peygamber’in kabrini ziyaret amacıyla gerçekleştirilen seyahatin dahi caiz olmadığını iddia etmiştir. Aslında onun ifadelerinin satır aralarından, tarihî ve dinî mekânları, sâlih kişilerin türbelerini ibret almak gibi sebeplerle ziyaret etmenin, eski millet ve kavimlerin yaşadıkları bölgeleri gezmenin dinen mahzurlu olmadığı sonucunu çıkarmak zor değildir. Onun temel endişesi ibadet kastıyla bu tür yerleri ziyaretin aynı zamanda tevessül inancını da içermesi sebebiyle tevhid inancını zedelemesidir. Haddi zatında halk arasında yaygın olan çeşitli inanç ve âdetleri göz önünde bulundurduğumuz da sert muhalefetinin çok da haksız olmadığı görülebilmektedir. İbn Teymiyye’nin büyük tartışmalara yol açan bu ve benzer meseleler hakkındaki görüşü as-

İnnda kendisinden önce de ehl-i hadîs ile ehl-i rey veya Selefiler ile Mutezile ve daha sonra da Eşarîler arasında uzun zamandır tartışılan konulardandır. İbn Teymiyye'yi bu konuda günah keçisi haline getiren husus onun kullandığı dilden kaynaklanmaktadır. Zira görüşlerini savunurken veya hasımlarını eleştirirken takındığı sert, tavizsiz ve kırıcı üslûbunun, zaman zaman abartılı ifadeler kullanmasının etrafındaki muhalefeti güçlendirdiği ve harekete geçirdiğini söyleyebiliriz. Hatta onun bu özelliği kendisini seven ve sayan birtakım Hanbelî âlimlerinin dahi onu bu konuda yalnız bırakmalarına sebep olmuştur (İbn Recep, Zeyl, II, 394).

Tasavvuf hakkındaki değerlendirmelerini bütünüyle seçmeci bir zemine oturtan İbn Teymiyye'nin ilkesel bir tutum benimsediği görülmektedir. Tasavvufî düşünceye ön yargılı veya mensubiyet saikiyle değil, Kur'an, sünnet ve ilk neslin anlayışına uygunluğu açısından yaklaşan İbn Teymiyye'nin bu metodik tercihi, genel sistemiyle de uyumludur. Bu usul esasında onun kelim, felsefe veya diğer sahalarda hakkındaki değerlendirmelerinin de temel dayanağını teşkil etmektedir. Tasavvufî düşünceyi bu esas dairesinde değerlendiren İbn Teymiyye, söz konusu kaynaklarla uyumlu gördüğü hususları onaylarken, aykırı gördüklerini ise şiddetli bir şekilde eleştirmekten çekinmemiştir.

İbn Teymiyye aşırıya gitmemek kaydıyla zühd hayatını onaylamasına rağmen (İbn Teymiyye, Mecmûu Fetâvâ, X, 403-404) toplum hayatından bütünüyle izole bir hayat yaşamayı doğru bulmaz (İbn Teymiyye, Mecmûu Fetâvâ, XI, 612, 614). Tasavvufun en önemli pratiklerin biri olarak kabul edilen zikri, Müslümanların en temel ibadetlerinden biri olarak görür. Ancak bunun dışında kimi sufilerce yapılan “*Lailâhe illallah*” avam; “*Allah Allah*” havas; “*hu hu*” hâssu'l-havâs içindir, gibi sınıflandırmaları doğru bulmaz (İbn Teymiyye, Mecmûu Fetâvâ, X, 396). Halvete giren kişinin namaz, oruç gibi temel ibadetlerden daha çok bu tip vird ve zikirlerle ihtiyaç duyduğunu söylemeyi ise son derece sakıncalı görür (İbn Teymiyye, Mecmûu Fetâvâ, X, 395-396). Aslında bir Kur'an kavramı olmasına rağmen daha sonradan sufi zümreler tarafından anlamı alabildiğince genişletilen veli kavramı da İbn Teymiyye'nin üzerinde durduğu konular arasındadır. Bu konuyla ilgili müstakil bir eser de telif eden düşünür⁵, veli kavramını bütünüyle Kur'an ekseninde değerlendirir. Ona göre Allah'ın emir ve yasaklarına riayet eden, aynı zaman-

5 Bu hususta İbn Teymiyye, *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve evliyâi'ş-şeytân* isimli bir eser yazmıştır.

da müstahab görülen fiilleri yerine getiren kişi velidir. Bunun ölçütü ise iman ve takvadır ve en önemli göstergesi de Kur'an ve Sünnettir. Bu itibarla onun nazarında *ricâlü'l-gayb* olarak isimlendirilen *gavs*, *kutb*, *kutbu'l-aktab*, *ebdal*, *evtad* gibi kavramların bir geçerliliği yoktur (İbn Teymiyye, Mecmû Fetâvâ, XI, 440, 443). Bunların dışında da ekleyebileceğimiz birçok tasavvuf konusu ve kavramını Kur'an ve sünnet ekseninde kaldıkları sürece onaylayan İbn Teymiyye'nin itirazı bu kavramların anlam coğrafyasının genişletilmek suretiyle yeni manalar kazanmalarıyla birlikte başlamaktadır. Sözünü ettiğimiz konularda tasavvufun nazarî ve ameli bakımdan ihtiva ettiği birçok hususu kesin bir dille tenkit etmesine rağmen onun asıl eleştirilerinin muhatabı ise hiç kuşkusuz *ittihadiyye* ve *hululiyye*'dir.

İbn Teymiyye, ilk sufilere ve onların tasavvuf anlayışını esas itibarıyla kabul etmekle birlikte genel metodolojisine uygun olarak şeriata muhalif gördüğü hususları eleştirmektedir. Eserleri incelendiğinde onun Gazâlî öncesinde yaşamış olan sufilere kesin olarak reddettiklerinin sayısının çok sınırlı olduğu görülecektir. O bu dönemin sufilerinin fikirlerinden hem kişisel yaşamını tezyin etmek hem de *ittihatçı* ve *hululcu* olarak nitelendirdiği akımları reddetmek için istifade etmiştir. Bir anlamda karşı çıkış gerekçesini bu dönemin tasavvuf anlayışının meşruiyetine dayandırmıştır. Onun ittihatçı olmakla vasıf ettiği isim İbnü'l-Arabî'dir. Ona göre vahdet-i vücud öğretisi küfür onu sistemleştiren İbnü'l-Arabî ise kâfirdir. İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî eleştirisini genel olarak, *vahdet-i vücûd*, *Hâtemü'l-evliyâ*, *ricâlü'l-ğayb*, *fırvunun imanı*, *putlara ibadet*, *ğaybden haber verme* ve *Hurûflilik* gibi konular üzerine bina ettiği görülmektedir (Kara, 1987, II, 41). Bu konuların hepsi ayrı ayrı öneme sahip olsa da bu görüşler içerisinde doğrudan İbn Teymiyye'nin ilgisi-ne mazhar olan husus veya temel eleştiri noktası *vahdet-i vücud* nazariyesidir.

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah, tek varlıktır ve onun dışında hiçbir varlığın gerçekliği yoktur. O'nun dışında herhangi bir varlığın hakikatinden söz edilemeyeceği gibi, yok hükmünde olduklarının da kabul edilmesi gerekir. Görünür âlemde var olduğu zannedilen şeyler aslında O'nun birer tecelligâhdır, dolayısıyla her şey O'ndan ibarettir. Bu teorik sistemin dini düzlemdeki yansımalarıyla İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde sıklıkla karşılaşmak mümkündür. Mahlûkat, Allah'ın zahiri suretidir. Bizler O'nun tecelligâhı olduğumuz için biz O'yuz. Halk haktır, Hakk da halktır; Halık ile mahlûk aynı şeydir; an gelir ki abd rab olur, an gelir abd abd olur; O, bana tapar, ben de

O'na⁶. İbn Teymiyye'ye göre kesinlikle küfür kokan bu ifadelerin İbnü'l-Arabî'nin kendi tasavvuf anlayışında hayati bir önem ve anlam taşıdığına şüphe yoktur. Hemen belirtelim ki, İbn Teymiyye'nin tasavvuf veya daha net bir ifadeyle vahdet-i vücud eleştirisi, her şeyden önce dışardan okumanın bir ürünüdür; Kur'an, Sünnet ve ilk neslin din anlayışına dayalı lafızcı bir okumanın yansımasıdır. Durum öyle olunca, sufi zümrelerin ittifakla şeyhu'l-ekber sıfatına layık gördükleri İbnü'l-Arabî, sufilerin deruni okumalarına başından beri itiraz eden İbn Teymiyye nezdinde bir şeyhu'l-ekfer'e dönüşebilmektedir.

Gerçekte, İbn Teymiyye, önceleri İbnü'l-Arabî hakkında hüsnü zan sahibidir, ancak bu kanaati onun *Füsûsu'l-hikem*'ini okuduktan sonra değişmiştir (İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, I, 171). Ona göre İbnü'l-Arabî, vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen İbn Sebin, Tilimsânî, İbn Fâriz gibi şahsiyetlerle aynı yolun yolcusudur (İbn Teymiyye, *Mecmû Fetâvâ*, II, 490; X, 59). "Bu kişilerin '*Allah'tan başka bir şey yoktur*' sözünü ikrar edenler tövbeye davet edilmeli, tövbe etmezlerse öldürülmelidirler" (İbn Teymiyye, *Mecmû Fetâvâ*, II, 490) diyecek kadar da katıdır İbn Teymiyye.

İbn Teymiyye'nin hululcu olarak nitelediği kişi ise Hallâc-ı Mansûr ve takipçileridir. Ona göre Hallâc'ın durumu Hz. İsa'ya ulûhiyet isnat eden Hıristiyanların durumundan daha beterdir. Hallâc'ın bu sözlerinin ona değil doğrudan Allah'a ait olduğunu, bundan dolayı mazur görülmesi gerektiği söyleyerek Hallâc'ı tezkiye etmeye çalışanların durumu da tıpkı Hallâc gibidir. Yani onlar da küfre düşmektedirler. İbn Teymiyye burada idare-i maslahatçı bir üslubu asla benimsemez. Zaten böyle bir tavır onun genel çizgisine de aykırıdır. Özellikle menakıp türü eserlerde yer verilen Hallâc'ın ölümü esnasında vuku bulduğu nakledilen dökülen kanının veya Dicle'ye dökülen küllerinin "*Allah Allah*" veya "*Ene'l-Hakk*" yazdığı şeklindeki rivayetler ise İbn Teymiyye'ye göre bütünüyle yalandır. Bu itibarla ona göre Hallâc'ın Allah'ın velisi olduğu veya zulmen öldürüldü şeklindeki sözler cehaletin sonucudur ve hiçbir değere de haiz değildir (İbn Teymiyye, *Mecmû Fetâvâ*, II, 483).

Özellikle vurgulamalıyız ki, İbn Teymiyye'nin tasavvuf eleştirisi aslında kuru ve katı bir nasıclığın sonucu olarak ortaya çıkmış değildir. Bu konuda şiddetli bir eleştirel söylemi benimsemesi İslam toplumunun o sırada yaşadığı dini hayatın hatalı olduğunu düşünen bir İslam

6 Bu ve benzeri ifadeler İbn Arabî'nin eserlerinde sıklıkla rastlanabilir. Örnek olarak bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III, 329; IV, 31,33, 357, 395; İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, 83.

âlimin ıstırabından ibarettir. İbn Teymiyye'nin tasavvuf hakkındaki eleştirileri aslında büyük oranda kendi dönemindeki fakih ve kelamcılar tarafından da benimsenmekteydi. Hatta bu eleştirilerin büyük kısmı İbn Teymiyye'nin de hürmetle andığı Kuşeyrî gibi sufi yazarlar tarafından da paylaşılan endişelerdi (Kuşeyrî, 1999, 80). Burada İbn Teymiyye'yi belki farklı kılan ve daha sonradan kendisinin tasavvuf aleyhtarı olduğu şeklindeki yaygın kanaati besleyen husus, muhtemelen bu konuda keskin bir dil ve mücadele stratejisi seçmiş olmasıdır.

C. Felsefe Eleştirisi

İbn Teymiyye'nin yoğun felsefe eleştirisi kendi metodik tutumuyla uyumlu bir şekilde seçmeci karakterlidir. Tıpkı tasavvuf eleştirisinde olduğu gibi felsefe eleştirisinde de kategorik bir felsefe aleyhtarlığında bulunmaktan ziyade filozofların ilahiyat konusundaki tutumlarını tenkit etmiştir. Ona göre felsefinin tabiiyyat, riyaziyyat, cebir ve tıb gibi hususlarda ortaya koyduğu bilgi ve tecrübeden istifade etmekte herhangi bir sakınca yoktur. Bu durum tıpkı gayr-ı müslimlerin yaptıkları binalarda oturmak, diktikleri elbiseleri giymek veya onlardan farklı hizmetler konusunda yararlanmak gibi meşrudur. Dolayısıyla buradaki eleştirinin muhatabının felsefenin bütün disiplinlerinden ziyade metafiziğe yönelik olduğunu söylememiz gerekmektedir. Onun eleştirilerinde İslam filozoflarının Aristo'yu hata etmez bir önder olarak görmelerinin, hatta sahih dini metinlere açıkça aykırılığı ortada olan hususlarda bile Aristo'ya gösterdikleri mutlak teslimiyetçi tavırlarının etkisi de inkâr edilemez (İbn Teymiyye, 2009, I, 151; Özervarlı, 2008, 18).

İbn Teymiyye'nin, İslam filozoflarına kozmoloji, sudûr, âlemin kıdemi ve isbât-ı vâcib gibi konularda eleştiriler yöneltse de, bunun esasen metot odaklı olduğu görülecektir. Zira ona göre filozofların yanlış görüşleri usul hatalarından kaynaklanmaktadır; baş suçlu ise mantıktır. Ona göre, filozofları hataya sevk eden asıl saik mantık ilmidir, bu sebeple doğal olarak eleştirilerini mantık üzerinde yoğunlaştırmıştır.

Sahip olduğu felsefe alt yapısı ve muhtevasına hâkimiyeti itibarıyla, filozof kavramının tam manasını kapsayacak şekilde olmasa da, kısmen İbn Teymiyye'yi de filozof kategorisinde değerlendirmek mümkündür. O da Gazâlî'ye benzer şekilde, felsefî mevzuları tetkik etmiş ve derin sayılabilecek bir birikim elde etmiştir. Bunu yaparken esasen felsefeye nihaî darbeyi indirmeyi hedeflediği anlaşılmaktadır. Ona göre, felsefe, İslam düşüncesine sirayet

etmiş bir hastalıktır ve bünyeden atılması elzemdir; bunun yapılabilmesi için gerekli olan şey onu bütün yönleriyle tanımaktır. Buna rağmen, onun felsefeye olan tutumunu Gazâlî'ninki ile aynileştirmek doğru değildir. Gazâlî, felsefe eleştirisine yönelmeden önce hikmet arayışının tabii sonucu olarak felsefeye yoğunlaşmış, akabinde filozofların hatalarını tespit ettikten sonra felsefenin insanı doğruya ulaştırmadığı kanaatine erişmiş ve tamamlayıcı bir çaba olarak da *el- Münkiz*'i kaleme almıştır. İbn Teymiyye'nin çıkış noktası ise, Ehl-i Hadis âlimlerinin, “*dinin kaynağı Kur'an, Hz. Peygamber'in sünneti ve sahabenin uygulamasıdır*” şeklindeki temel düsturudur. Bu düsturu esas alan yaklaşım, doğası gereği, nakil hariç, dini anlama ve yorumlama yöntemlerinin tamamının şaibeli olduğunu varsayar. İbn Teymiyye gibi düşünenler için, ilk üç nesil *dinî ve dünyevî ilimlerde yeterli derinliğe sahiptiler*, dolayısıyla mantık vb. alet ilimlere ihtiyaç yoktur (İbn Teymiyye, *Nakdu'l-Mantık*, 33-39; Ebu Zehra, 1988, 231 vd.). Onların endişesi, mantığın dini nasrlara tatbikinin dine zarar verme ihtimalinin bulunmasıdır.

Özellikle Cüveynî ve Gazâlî'den itibaren farklı bir mecraya giren kelimelerin disiplininin, felsefe karşıtı konumunu sürdürmekle birlikte mantık metodunu ve aklî delilleri kullanmaya başlaması, Grek mantığını rasyonel ispatın ölçütü olarak belirlemesi haliyle Ehl-i Hadis'in tepkisine neden olmuştur. Önceki hadis, fıkıh ve hatta kelimelerin mesafeli durdukları ve kullanımına cevaz vermedikleri mantık, Gazâlî ile birlikte doğruluğun ölçütü kabul edilmiş ve bu, felsefe aleyhtarlığını daha da şiddetlendirmiştir. Bu bakımdan İbn Teymiyye'nin mantık ve felsefe eleştirisinin, öncelikle, mantığı bütün ilimlerin ölçütü kabul eden Gazâlî'ye, mantık ilmine imtiyazlı bir konum biçen Eşarî geleneğe ve tabii ki Râzî'ye yönelik olduğunu söylemekte bir beis yoktur. Onun İslamî akidenin tespitinde Kur'an ve Sünnet'ten başka bir kaynağı her ne surette olursa olsun kabul etmediği dikkate alınacak olursa, bu eleştirilerini yadırgamanın bir gerekçesi yoktur.

Kelamcıların akideyi tespit ve ispat yöntemlerini yeterli görmeyen Gâzalî, bu çerçevede Aristo mantığını önermiş ve hatta bunun bir gereklilik olduğunu vurgulamıştır. Ona göre mantık alet ilmidir, meşru amaçlar doğrultusunda kullanılmasında da herhangi bir sakınca yoktur. Şüphesiz bu tutumun, İbn Teymiyye'yi mantık eleştirilerinin dozunu artırmada fazlasıyla tahrik ettiği kolayca anlaşılabilir. İbn Haldun'un da işaret ettiği üzere, önceki kelamcıların mantık karşıtlığının temelinde mantık-metafizik ilişkisi yatmaktadır. Benzeri karşıt tutum İbn Teymiyye'de de vardır. O, şunları söyler: “Önceki, mantığın

önermelerinin çoğunun doğru olduğunu fakat zekî insanların ona ihtiyaç duymadığını zannedirdim. Sonradan felsefecilerin metafizik yanlışlarının temelinde mantığın yattığını anladım. Böylece İslam inancını savunmak için mantığı eleştirmeye başladım.” (İbn Teymiyye, 1993, I, 29). Bu ifadelerin satır aralarından, onun mantık-metafizik ilişkisini inkâr etmediği, ancak böyle bir ilişkiden hareketle her zaman doğru sonuçları elde etmenin mutlak bir zorunluluk olmadığı kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır (Toktaş, 2004, 41). Onun bu tutumu ilk dönem kelamcılarının tavrıyla paralellik arz eder. Mantık, özellikle Gazâlî ve muahhar kelamcılar tarafından Allah’ın varlığını ispat aracı olarak görülse de, bu İbn Teymiyye için geçerli değildir. Çünkü ona göre mantık, zihinsel varlıklar olan tümellere dayanır ve bunlar tikel olan hiçbir şeye işaret etmezler (İbn Teymiyye, 1993, I, 135; aynı mahiyetteki eleştirileri görmek için bkz. Suyûtî, *Savnu’l-Mantık*, I, 256.) Tabiatıyla bunun, “Mantık bilmeyenin ilmüne itibar edilmez” diyen ve mantığı kifâyî farzlar kategorisine sokan Gazâlî’nin yaklaşımından (Gazâlî, el-Mustasfâ, I, 29) bir hayli uzak olduğunu söylemeye hacet yoktur.

Felsefenin bir alt dalı olarak gördüğü mantık da İbn Teymiyye’nin eleştirilerinden nasibini almıştır. Onun tanım ve tanımın unsurlarına yönelik eleştirilerin bir kısmındaki haklılık payı da inkar edilemez. Meselâ, İbn Sinâ’nın, Batlamyus’un teorilerinden hareketle güneşi dördüncü tabakanın en büyük yıldızı, suyu ise basit bir cevher olarak tanımlamasının modern bilimin elde ettiği veriler nezdinde bir karşılığı yoktur; açıkçası, modern bilim, katı determinizmi reddeder. Dolayısıyla, *tanımın* bir şeyin mahiyetini ortaya koyup belirlediğini söyleyen mantıkçılara itibar ederse, İbn Teymiyye’ye haksızlık etmiş oluruz.

Onun, mantığın konularından biri olan *kıyası* da eleştirdiğini görüyoruz. Kıyasın bütün unsurlarını belirleyip düzenleyen, bilinenden bilinmeyene gitmek üzere tümünden gelim ve tümevarım sistemini ortaya koyanın Aristo olduğu bilinmektedir. O ve onun peşinden giden İslam filozofları kıyası “*bir sözdür ki, kendisine bazı şeylerin konulmasıyla bu konulan şeylerden başka bir sonuç, sadece bunlar vasıtasıyla ortaya çıkar*” (Cürcânî, 1995, 181) şeklinde tanımlamışlardır. Kıyas metodu ile doğru sonuçların elde edilebilmesi için her kıyas işleminde üç terimin (büyük-küçük-orta terim) bulunması şartı aranmıştır. Bunu bazı Mutezilî alimler de eleştirmişlerse de en ciddi tenkit İbn Teymiyye’den gelmiştir. O, eleştirilerini daha ziyade orta terim/büyük önerme üzerinde yoğunlaştırır ve *küllînin* içinde *cüzûnin* bulunmasından do-

layı orta terimin kıyas içinde yeniden tekrarlanmasını gereksiz görür. Kavrayış düzeyi zayıf olanların orta terime ihtiyaçları varsa da, kavrayış yeteneği güçlü olanların doğrudan sonuca gidebileceklerini bundan dolayı kıyasta orta terimin gerekli olmadığını söyler. Aslında burada o, çok stratejik bir hamle yapmaktadır. Çünkü orta terime ihtiyaç olmadığını söylemek, kıyası ve haddi zatında mantığı kökten reddetmek anlamına gelir. Buna göre, zeki kimse orta terime ihtiyaç duymayacağından mantığa da ihtiyaç duymayacaktır; kıt zekâlı ise her halükârda mantıktan yararlanamayacaktır; dolayısıyla her iki durumda da kıyasa müracaat etmeden ilim yapmak pekâlâ mümkündür (İbn Teymiyye, 1993, I, 29).

Gazâlî'nin düşünce sisteminin önemli parametrelerini takip ettiğini düşündüğümüz Râzî de mantık ilmine ayrı bir önem atfetmiştir. Onun, *el-Muhassal*'a mantukla ilgili uzun bir mukaddime yazması, kendi *tanım* teorisini ortaya koyması, dini metinleri yorumlama metoduna dair ön bilgi vermesi bunu doğrular mahiyettedir. Râzî'nin usul meselelerinde hiçbir durumda semiyatla istidlalde bulunmanın mümkün olmadığı şeklindeki (Râzî, Muhassal, 51) yaklaşımının İbn Teymiyye'nin eleştirisine maruz kalmaması düşünülemezdi. Ona göre, bu tarz bir anlayış sadece mantık ilminin metoduna uygun burhanların kabulü gibi bir neticeyi doğurur ki, bu da doğal olarak, Yunan mantığı olmadan dini metinler anlaşılabilir demektir. Onun tenkidinin temelinde tarihî doğrulamaya dayalı bakış açısı yatar. Bilindiği üzere, sahabe bu hikmetli dini ve onun akaidini anlamalarına yardımcı olacak böyle bir metodolojiden yoksun oldukları gibi Aristo mantığından da haberleri yoktu. İbn Teymiyye, sanki sahabe dinin esaslarını bilmede katî metotlara sahip değillermiş de dolayısıyla ancak zannî olarak biliyorlarmış gibi biraz da alaycı bir varsayımdan hareketle, aslında mantık ilminin bilinmesi zorunlu bir ilim olması şöyle dursun, dini düşünce ve hayat için dahi lüzumsuz olduğuna kanaatine ulaşmıştır. O, bu konudaki duruşundan taviz vermediği gibi, ne terminoloji ne de muhtevada bir farklılık gözetmez.

İbn Teymiyye'nin bu bakış açısına yönelik itirazı şöyle özetlenebilir: 1) Kur'an itikadî meseleleri sadece haber vermekle yetinmemiş, haberin yanında uygun delilleri de getirmiştir. Onun apaçık ayetleri kâinatı ve güzelliklerini tefekküre yöneltmektedir. Tevhide delalet eden her ayet kozmolojik gerçekleri düşünmeyi de emretmektedir. Bu itibarla İbn Teymiyye açısından Kur'an ayetlerinin sadece haber olarak değerlendirilmesi doğru olmaz. Hatta basiret sahipleri için aynı zamanda dosdoğru bir aklî delildir. 1) "Kur'an'ın

beyanlarına karşı aklî bir muarız söz konusu olabilir” şeklindeki itirazların da bir geçerliliği yoktur. Çünkü ona göre Kur’an herhangi bir delil getirdiğinde, bir itiraz meydana gelinceye kadar o itirazı var sayamayız. Aksi takdirde değişmez hakikatler olarak gözüken çeşitli gerçeklerin, kendisini nakzedecek bir muarızın çıkması ihtimalinden dolayı reddedilmesi gibi bir sonuç ortaya çıkar (Sancar, 2013, 494-496).

İbn Teymiyye’nin mantık eleştirisi, aslında onun filozofların ilahiyat ve metafizik hakkındaki görüşlerine duyduğu rahatsızlığın bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Kadim felsefe geleneğinin düştüğü yanlışlıkta yerleşik heretik dini telakkilerinin etkisi bulunduğunu kabul etmekle beraber bir yöntem olarak kullandıkları mantık anlayışlarının da etkili olduğunu düşünen İbn Teymiyye, bundan dolayı filozofların metafizikle ilgili görüşlerini reddeden Gazâlî’yi de hedef tahtasına yerleştirmede tereddüt etmemiştir. Gazâlî her ne kadar filozofları eleştirme konusunda onunla hem fikir olsa da mantığı kullanması bakımından filozoflarla ortak metodu benimsemiştir. Bu durum ise İbn Teymiyye’ye göre son derece yanlıştır. Çünkü onun açısından mantık şekil, ilke ve usul itibarıyla tamamen hatalıdır. Doğruya ulaşma noktasında mantık zorunlu olmuş olsaydı mantığın kurucusu kabul edilen Aristo’dan önce yaşamış olan düşünürlerin hepsinin hata içerisinde olduklarını kabul etmek gerekirdi (İbn Teymiyye, Mecmû Fetâvâ, IX, 194-195). Yine aynı şekilde Aristo’dan sonra birçok düşünürün mantık ilmine yönelttiği eleştiriler de mantık kurallarının zorunlu olduğu yolundaki tezi çürütmektedir. Son tahlilde bu yaklaşım, mantığın zorunlu olmasının tamamen gereksiz olduğu iddiasıyla nihayetlenmektedir. Son tahlilde bu yaklaşım, mantığın zorunlu olmasının tamamen gereksiz olduğu iddiasıyla nihayetlenmektedir (İbn Teymiyye, Mecmû Fetâvâ, IX, 172).

IV. Özgünlüğü ve Etkileri

İbn Teymiyye’yi özgün kılan özelliklerinin başında, ıslah düşüncesini entelektüel bir çabadan ibaret görmeyip gerektiğinde sosyal ve siyasi tartışmaların içerisine çekinmeden girebilmesi ve sahip olduğu dünya görüşünü ve tefekkür yapısını nakzetsiz bir mücadele ortaya koyabilmesi zikredilebilir. Bu özelliği ile o, hemen her sahada bilimsel eser üreten biri olarak, hapse girme pahasına ideallerinden taviz vermeyen ender şahsiyetlerden biridir.

İbn Teymiyye’yi özgün kılan başka bir özellik de, onun İslam düşünce tarihinin en önemli münekkit âlimlerinden biri olmasıdır. Tenkit geleneğinin

en güzel örneklerine sahip olan İslam kültürü, âlimlerin birbirlerine yazdıkları muhtelif reddiye örnekleriyle doludur. Bilhassa İbn Teymiyye, bu konuda ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Onun ciltler dolusu eleştirilerini katı ve kuru bir tepkiciliğin sınırlarına hapsedmek ya da sert mizacına hamletmek ciddi bir haksızlık olacaktır. Tenkitleri tarafsız bir gözle incelendiğinde, bunların sadece bir ekol, mektep veya kişiye yönelik olmadığı, gerektiğinde mensubu olduğu düşünce ekolünü de eleştirmekten çekinmediği görülecektir. Bunu ilim namına sergilenen ahlaki ve ilkeli bir duruş olarak görmek gerekir. Bununla birlikte, serdettiği eleştiri amaçlı ifadelerinin ilk defa onun tarafından dile getirildiğini söylemek de bir abartı olacaktır. Zira o, önceki eleştirel fikirlerin ve âlimlerin eserlerinin tamamından haberdardır, en azından bunu yazdıklarından anlıyoruz. Onun tenkitçi üslubunda Eşarîlerin Mutezile'ye, Gazâlî'nin filozoflara, İbn Rüşd'ün Eşarîlere yönelttikleri tenkitlerin önemli payı olsa gerektir. Onun eleştirileri ne türünün ilk örnekleridir, ne de öncekilerden bütünüyle farklı ve bağımsızdır (Özervarlı, 2008, 13). Onun eleştirilerinde dikkati çeken hususiyetlerden biri belki de en önemlisi kesinlikle idare-i maslahatçı bir üslubu benimsememesidir. Ona göre hakikat, en yalın ve açık bir şekilde ve sonucu ne olursa olsun olduğu gibi ifade edilmelidir. Bu tercihin faturasını da hayatı boyunca defalarca ödemek zorunda kaldığı bilinmektedir.

Ciltler dolusu telifata imza atmanın yanında, başta İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye olmak üzere pek çok da öğrenci yetiştiren İbn Teymiyye'nin, ardından önemli izler bırakmasını, fikirleriyle sonraki nesilleri etkilemesi şaşırtıcı sayılmamalıdır. Hanbeli geleneğin icmalen ele aldığı konuları detaylandıran İbn Teymiyye'nin aslında Selefi düşüncenin sistemleşmesine en önemli harcı koyduğunu söyleyebiliriz. Selefilik dendiğinde aslında kastedilen, İbn Teymiyye ve öğrencilerinin tedvin ettikleri, *müteahhirin-i selefiyye* adı verilen bu dönemdir. Bu akımın belirgin özelliği, kelimeler, felsefe ve tasavvuf karşısında Kur'an, Sünnet ve ilk neslin uygulamalarını esas almasıdır. İbn Teymiyye'nin 18. asrın ikinci yarısından itibaren yeniden keşfedilmesiyle birlikte Şah Veliyyullah Dihlevî (ö. 1761), Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1792), Seyyid Ahmed Han (ö. 1831) ve Şevkânî (ö. 1834) gibi yan yana gelmeleri neredeyse imkansız olan birçok şahsiyet ondan istifade etmişlerdir.

İbn Teymiyye'nin üzerinde etki bıraktığı kişiler arasında Cemaleddin Afgânî (ö. 1897), Muhammed Abduh (ö. 1905), Reşid Rıza (ö. 1935) ve Musa Carullah Bigiyef (ö. 1949) gibi bugün modern selefilik olarak isimlendirilen yenilik hareketinin öncülerini saymak da mümkündür. Bu isimler tasavvuf ve

kelama olan muhalefetleri bakımından İbn Teymiyye'nin tesiri altındadırlar. Özellikle yirminci asrın ikinci yarısından itibaren Arap dünyasını derin etki altına alan, çeşitli sosyo-siyasi dönüşüm ve çalkantılara yol açan İhvan hareketinin önder, ideolog ve stratejistleri üzerindeki İbn Teymiyye etkisi de inkâr edilemez. Bu bağlamda özellikle belirtilmelidir ki, Mevdûdî, Hasan en-Nedvî, Hasan el-Bennâ gibi düşünürler kendilerini İbn Teymiyye'nin manevi mirasçıları kabul ederler. İlâveten, yirminci asırda özellikle Hicaz yarımadasında etkin olan ve Arapçılık motifi bir hayli belirgin olan Vehhâbîlik üzerinde de derin tesiri vardır.

Hiç şüphe yok ki İbn Teymiyye, Kur'an, Sünnet ve ilk neslin görüş ve uygulamaları şeklinde özetlenebilecek epistemolojik tutumu ve de bidat ve hurafelerle olan çetin mücadelesi ile bugüne kadar birçok kişi, âlim, grup ve hareketin ilgi odağı olmuştur. Onun bidat, hurafe ve taklit karşıtlığı, aklılaşma sürecine taze kan sağlamış, öyle ki bu, İslâm modernizminin de başlangıcı kabul edilmiştir (Koca, 1999, 394).

Müslüman dünyada özellikle tasavvuf tarikatları arasında yaygın olan İbn Teymiyye karşıtlığı üzerinde ayrıca durulması gereken bir konudur. Aslında kendi de bir tarikat mensubu olsa da, amansız muhaliflerinin de tarikat erbabı olması kaderin garip bir cilvesidir. Bunun böyle olmasında onun sert, ayrıştırıcı ve tekfirci üslubunun etkisi olsa da, bazı eleştirilerindeki haklılık payını da göz ardı edemeyiz. Ne var ki, Osmanlı'dan günümüze ülkemizde tarikat ve tekke terbiyesi almış pek çok kişinin onun adı anıldığında şöyle dediğine de şahit olmuşuzdur: "O, hakikatten nasibini almamış, kuru bir hamasetin sahibi ve dini içerden tahrip eden biridir." (Davudoğlu, 1978, 3). Bu değerlendirmeleri kendi zaviyelerinden haklı görmek mümkünse de, samimiyetle ifade etmeliyiz ki, eserleri ve fikirleri, ona yönelik amansız muhalefet ve karalama kampanyasının gölgesinde kalmıştır.

İbn Teymiyye tarzındaki isimlerin en büyük talihsizliği, taraftarlarının aşırı yüceltmeleri ile muhaliflerinin aşırı kötülemeleri arasında sıkışıp kalmalarıdır. Açıkçası onlar Araf'taki kimselerdir. İbn Teymiyye için durum ne ise, İbnü'l-Arabî için de durum odur. Şüphesiz bu da, onların fikirlerinden azami istifade imkânını ortadan kaldırmaktadır. Bununla birlikte, İbn Teymiyye'nin yaklaşık altı asır boyunca son derece dar bir zümrenin istifade ettiği bir düşünce adamı olarak yeniden keşfedilmeyi beklemesi şaşırtıcı değildir.

Demek istiyoruz ki, sert üslubuna odaklanmak yerine onun gaye ve hedeflerine odaklanılmalıdır. Anladığımız kadarıyla onun yegâne amacı, Kur'an

ve Sünnet merkezli bir din inşasıdır. Buna kimsenin bir itirazının olmayacağını düşünmekle birlikte, derin bir okuma yaptığımızda, onun meydan okumasının gerçekte “dokunulmaz”, “aşılmaz” ve hatta “kutsal” addedilen fikirlere ve sınıflara olduğunu görürüz. Bu ise, fakihinden, müfessirine, kelamcısından mutasavvıfına varıncaya kadar birçok kesimin tepkisini çekmiştir. Dine sonradan eklenen her türlü dini inanç ve uygulamayı bidat kabul eden İbn Teymiyye’nin bu tepkiselliği, dönemindeki sosyo-kültürel dinamikler göz ardı edildiğinde doğru bir şekilde anlaşılabilir. Bu durum dikkate alınmaz ise, onun anlaşılabilir biçimde yeni olan her şeye karşı olduğu, İslam’ın 1400 yıl öncesinin biçim ve koşullarıyla yaşanması veya anlaşılmasını talep ettiği gibi yanlış bir sonuca ulaşmak kaçınılmazdır. Gerçekte, onun hayatı boyunca yaşadığı mahkûmiyetler yerleşik dini telakki ve uygulamaları sorgulaması veya reddetmesi yüzündendir. Tek başına bu bile, onun Kur’an ve Sünnet merkezli yeniden inşalara açık bir vizyon sahibi olduğunu göstermeye yeterlidir.

Sonuç

İbn Teymiyye’nin, geride bıraktığı ilmi mirası ve yarattığı tesirleri ile kendi coğrafyasının ve döneminin ötesine taşınan önemli bir İslam düşünürü olduğunda hiç kimsenin şüphesi yoktur. O, daha ziyade tepkici ve münekkit kişiliği ile dikkat çekse de, bunu katı ve bağınaz bir mizaca hamletmek haksızlık olur. O, fikirleri, iddiaları, tezleri ve bunları kuşatan sistemi ile gerçek bir düşünce ve eylem adamıdır. Onun eleştirilerinin ardında özgün bir alternatif sistem ve paradigmanın bulunduğu unutulmamalıdır. Onun tepkici tutumunu döneminin sosyo-kültürel şartlarından ve tarihsel gerçekliğinden bağımsız tutmak doğru değildir. Anakronik bir okumayla onun tenkitlerini ve meydan okumalarını günümüze taşımak da hatalara sebep olabilir. Nitekim çağdaş dönemde İbn Teymiyye’nin ayak izinden yürüdükleri iddiasıyla yola çıkan Selefi gruplar, onun fikirlerini mutlaklaştırma ve günümüze olduğu gibi taşıma hatasına düşmüşler, fikirlerini dogmatikleştirmenin ötesinde metoduna da ihanet etmişlerdir.

Onun tepkiselliğini, İslam dünyasının neredeyse bütünüyle tarumar edildiği, Haçlı işgalinin ve Moğol istilasının telafisi mümkün olmayan koruncu bir tahribata sebep olduğu sosyo-kültürel ortamda yetişen bir âlimin ruh hali olarak görmek insafli bir yaklaşım olacaktır. Söz konusu şartlar göz ardı edilerek yapılacak bir okuma onun bağınaz bir zahiri olduğu zehabına yol açabilir. Onun bütün bu olup bitenlerin faturasını mevcut ilim ve din anlayışlarına

kesmesi pekâlâ eleştirilebilir; ancak tenkitlerinin engin bir düşüncenin, yaratıcı bir zekânın ve nihayet kendi içinde mantıklı bir sistemin mahsulü olduğunu mutlaka söylemeliyiz. Onu eksik, yanlış, yarım yamalak anlayanların İslam adına yarattıkları şiddet ve terörü onaylamak mümkün olmadığı gibi, olup bitenlerin sorumluluğunu İbn Teymiyye'nin omuzlarına yıkmak da büyük bir vebal olacaktır.

İbn Teymiyye'nin İslamî disiplinlere yönelik tenkitleri, tamamen ona ait, özgün bir durum değildir. Gerçekte bu eleştirilerin büyük kısmı ekollerin, disiplinlerin birbirlerine yönelttiği itham ve iddialardan oluşmaktadır. Onu farklı kılan husus, eleştirilerini belli bir sistem dâhilinde dile getirmesi ve ilaveten, tenkidin sınırlarını aşan, zem/takbih boyutuna varan ifade tarzıdır. Bu onun genel karakterinin bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Söylemleri sert ve acımasız olsa da, bunların, Müslüman kanını dahi helal gören günümüz cihatçı selefi gruplarınca hunhar eylemlerine dayanak yapılması bir talihsizliktir.

Döneminin sorunlarıyla cesurca yüzleşen İbn Teymiyye'nin ilmi kişiliğinin, sevenlerinin ve hasımlarının aşırı kabullerinin gölgesinde değerlendirilmesi onun adına bir başka talihsizliktir. Tarafların bu aşırılıkları, onun ilmi birikimden tam istifadeye set çekmektedir. O halde, İbn Teymiyye ve benzeri düşünce adamlarının fikirleri duygusallıktan uzak bir bakış açısıyla ele alınmalıdır. İnanıyoruz ki böyle bir yaklaşım hem onun ilmi mirasının daha doğru bir şekilde anlaşılmasına imkân sağlayacak hem de kendisinden istifade edilmesini engelleyen bariyerlerin ortadan kalkmasına yardımcı olacaktır.

Kaynaklar:

- Abrahamov, Bünyamin (2009). "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı". çvr. Salih Özer, *İslamî İlimler Dergisi*, sy. 1-2.
- Alberry, A. J. (1957). *Revelation and Reason in Islam*, London: Allen-Unwin, s. 7-9.
- Ben Cheneb, Moh. Ben, "İbn Teymiyye", *İA*.
- Brockelmann, Carl (1937-1942). *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband*, Leiden.
- Cürçânî, Seyyid Şerif (1995). *Kitâbü't-tarifât*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn (2002/1422). *Kitâbü'l-irşad ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-itikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Abdülmünim Abdülhamid, Kahire: Mektebetü'l-Hancî.

- Davudoğlu, Ahmed (1978). *Din Tahripçileri*, İstanbul.
- Ebu Zehra, Muhammed (1988). *İmam İbn Teymiyye*, trc. Nusreddin Bolelli, v.dđr, İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık.
- Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed (2006). *Kânunü't-tevîl* (Mecmûatü Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî içinde), Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- _____, Ebu Hâmid Muhammed. *El-Mustasfa min ilmi'l-usûl*, nşr. İbrahim Muhammed Ramazan, Beyrut: Daru'l-Erkam, ts.
- _____ (1964). *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1964.
- Hodgson, Marshall G. S. (1995). *İslam'ın Serüveni*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- İbn Battûta (1985). *Rihletü İbn Batûta: Tühfetü'n-nüzzâr fî ğarâibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr*, nşr. Ali el-Muntasır el-Kettânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Kayyim, el-Cevziyye (1403/1983). *Esmâü müellefâti Şeyhi'l-islâm İbn Teymiyye*, nşr. Selahaddin el-Müneccid, Beyrut.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, el-Bidâye ve'n-nihâye, thk. Ali Şîrî, Daru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1988/1408.
- İbn Recep, Ebu'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman, *Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm (2009). *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, nşr. Abdüllatîf Abdurrahmân, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- _____ (1409/1989). *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakdi kelâmi's-Şîa ve'l-Kaderiyye*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, II.
- _____ (1420/1994). *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve evliyâi's-şeytân*, nşr. Abdurrahman b. Abdülkerim el-Yahya, Riyad-Beyrut: Daru'l-Fazile, Daru İbn Hazm.
- _____ (1993). *er-Redd ala'l-mantkıyyîn*, thk. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî.
- _____, *Mecmûatü'r-resâili'l-mesail*, Mısır, ts.
- _____, *Mecmûu Fetâvâ Şeyhi'l-İslam Ahmed b. Teymiyye*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Riyad, ts.
- _____, *Nakdu'l-mantık*, thk. Muhammed Hâmid el-Fîkî., Kahire: Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî Marifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*, Mısır: Daru Sadır, ts.
- _____ (1980). *Füsûsü'l-hikem*, nşr., Ebu'l-Alâ el-Afîfî, Irak: Mektebetü Daru's-Sekâfe.

- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (2002). *Kitâbu Telbisü'l-iblis*, thk. Ahmed b. Osman el-Mezîd, Riyad: Daru'l-vatan.
- Joseph, H. Escovitz (1984). *The Office of Qadi al-Qudat in Cairo under the Bahri Mamluks*, Berlin: Kalus Schwarz Verlag.
- Kara, Mustafa (1987). “İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'ye ve Vahdeti Vücûda Bakışı”. İbn Teymiyye Külliyyatı İçinde, İstanbul: Tevhid Yayınları.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mucemü'l-müellifin terâcimi musannifi'l-kütübi'l-Arabîyye*, Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, ts.
- Koca, Ferhat (1999), “İbn Teymiyye”, *DİA*, XX, 391-405.
- Kuşeyrî, Abdülkerim (1999). *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Laoust, Henri (1939). *Essai sur lesdoctrinessociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya*, Kahire: İnstitut Français d'Archeologie Orientale, 1939.
- Makdisi, George (2007). İslâmın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi, trc. Hasan Tüncay Başoğlu, İstanbul: Klasik.
- Özerverli, Sait (2008). İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi, İstanbul: İsam Yayınları.
- Öztürk, Mustafa (2003). *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınlık ve Bâtınî Yorum*, Ankara: Kitabiyat Yayınları.
- Râzî, Fahreddin, *Muhassal efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, nşr. Tâhâ Abdurrûf Sad, Kahire: Mektebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye, ts.
- _____, Fahreddin (1986/1406). *Esâsu't-takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî Sekkâ, Kahire: Mektebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye.
- Safedî, Selahaddîn Halil b. Aybek (1401/1981). *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, nşr. İhsan Abbâs, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Sancar, Faruk (2013). “Selef Geleneğinde Fahreddin er-Râzî'ye Yöneltilen Metodik Eleştiriler”, İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî, ed. Ömer Türker-Osman Demir, İstanbul: İsam Yayınları.
- Sirâcu'l-Hakk (1991). “İbn Teymiyye”, trc. Mustafa Armağan, İslam Düşüncesi Tarihi, ed. M.M. Şerif, İstanbul: İnsan Yayınları, III, 21, 25;
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebu Bekir, *Savnu'l-mantık ve'l-keâm an fehmi'l-mantık ve'l-keâm*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şeybânî, Muhammed İbrahim (1414/1993). *Mecmûatü mifellefâtü Şeyhi'l-islâm İbn Teymiyye*, Küveyt.
- Toktaş, Fatih (2004). İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri, İstanbul: Klasik Yayınları.

- Uludağ, Süleyman (1986). “İbn Teymiyye”, İbn Teymiyye Külliyyatı’nın Girişi, İstanbul: Tevhid Yayınları.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Tezkiretü’l-Huffâz*, Haydarabad 1375-77/1957-58, IV, 1496.
- Zirikli, Hayreddin (2002). *el-Alam*, nşr. Daru’l-Alem li’l-Melâyîn, ys.