

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

İBN TEYMYİYYE’NİN TEVHİD ANLAYIŞI VE VEHHABİLİĞE ETKİLERİ

Doktora Tezi

KERİM POLAT

İstanbul, 2024

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

İBN TEYMYİYYE’NİN TEVHİD ANLAYIŞI VE VEHHABİLİĞE ETKİLERİ

Doktora Tezi

KERİM POLAT

Danışman: Prof. Dr. MEHMET ÜMİT

İstanbul, 2024

ÖZET

İBN TEYMIYYE’NİN TEVHİD ANLAYIŞI VE VEHHABİLİĞE ETKİLERİ

Tevhid İbn Teymiyye düşüncesinin en temel kavramlarından biridir. İbn Teymiyye tevhidi rubûbiyyet, ulûhiyyet ve esma-sıfat tevhidi olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Kâinatı yaratan ve yöneten bir yaratıcının varlığının kabulünü içeren rubûbiyyet tevhidinin insanlık tarihinde hiçbir dönemde inkar edilmediğini belirten İbn Teymiyye asıl tevhidin ulûhiyyet tevhidi olduğunu savunmaktadır. Ulûhiyyet tevhidi ise tüm ibadetlerin sadece Allah’a yapılmasını ifade eder. Ulûhiyyet tevhidi ile ilgili olarak tartışılan meseleler ise tevessül, istiğase ve istimdat gibi eylemlerdir. Çünkü bunlar dua, dua ise ibadet olarak kabul edilmekte ve bu ibadetlerin hangi varlığa hangi amaçla yöneltildiği meselenin özünü oluşturmaktadır. İstiğase ve istimdat gibi eylemlerin çoğu zaman kabir başlarında yapılması kabir ve kabir ziyaretlerini de meseleye dahil etmiştir. İbn Teymiyye kabir ziyaretlerini meşru ve bidat olarak iki kısma ayırmaktadır. Benzer şekilde zât ile tevessül ve istiğaseyi de meşru ve bidat olarak iki kısımda ele almaktadır. Vehhabiliğin inanç sistemi İbn Teymiyye’nin tevhid anlayışı üzerine kurulmuştur. Vehhabilikte rubûbiyyet tevhidi tamamen ihmal edilmiş, ulûhiyyet tevhidi ise ideolojik bir kalıba sokularak benimsenmiştir. Temel kırılma noktalarından biri de İbn Teymiyye’nin tekfir şartlarına ve mânilerine Vehhabi âlimlerin riayet etmemesidir. Bunun sonucunda Vehhabi âlimler Osmanlı Devleti’ni ve ona bağlı toplumları umûmî olarak tekfir etmiş hatta silsile tekfiri yoluyla onları tekfir etmeyenleri de tekfir etmiştir. Vehhabiler mürted kabul ettikleri Osmanlı’yı câhiliye müşriklerinden daha kâfir kabul etmişlerdir. Velâ-berâ ilkesini benimseyen Vehhabiler Osmanlı Devleti ve destekçileri ile her türlü dostluğun ve ilişkinin kesilmesini, onlara öfke ve düşmanlık gösterilmesini iman için gerekli görmüşlerdir. Ancak aynı Vehhabiler asli kâfir olan İngilizler’i Osmanlı Devleti’nden daha efdal görerek ittifak kurmuşlar ve Osmanlı’ya isyan etmişlerdir. Vehhabiler tevhid, tekfir ve velâ-berâ inançlarının diğer bir sonucu olarak kendi hakimiyetleri altındaki şehirleri İslam şehirleri, Osmanlı Devleti hakimiyetindeki şehirleri ise şirk şehirleri kabul etmişler ve kendi hakimiyetleri altındaki şehirlere hicreti de vacip kılmışlardır.

Anahtar Kelimeler: İbn Teymiyye, Vehhabilik, tevhid, rubûbiyyet, ulûhiyyet, kabir, tevessül, istiğase, tekfir, velâ-berâ, hicret.

ABSTRACT

IBN TAYMIYYA'S UNDERSTANDING OF TAWHID AND ITS EFFECTS ON WAHHABISM

Tawhid is one of the most fundamental concepts of Ibn Taymiyyah's thought. Ibn Taymiyya divides tawhid into three categories: tawhid al-rububiyyah, tawhid al-uluhiyyah and tawhid al-asmâ wa's-sifât. Stating that the tawhid al-rubûbiyyah which includes the acceptance of the existence of a creator who creates and manages the universe, has never been denied in the history of the world, Ibn Taymiyya argues that the real tawhid is the tawhid al-ulûhiyyah. Tawhid al-ulûhiyyah means that all worship should be done only to Allah. The issues discussed regarding the tawhid al-ulûhiyyah are actions such as tawassul, istighasa and istimdaad. Because these are considered prayers, prayers are considered worships, and the essence of the issue is to which entity these worships are directed and for what purpose. Acts such as istighase and istimdat are often performed at the graves, and graveyard visits have also been included in the issue. Ibn Taymiyya divides graveyard visits into two parts: lawful and bid'ah. Similarly, he deals with intercession with the person and istighasa in two parts: lawful and bid'ah. The belief system of Wahhabism is based on Ibn Taymiyya's understanding of tawhid. In Wahhabism, the tawhid al-rubûbiyyah was completely neglected, and the tawhid al-ulûhiyyah was adopted by putting it in an ideological mold. One of the main breaking points is that Wahhabi scholars do not comply with Ibn Taymiyya's takfir conditions and prohibitions. As a result, Wahhabi scholars declared the Ottoman people to be unbelievers in general and even made unbelievers to those who did not make them unbelievers through silsila takfir. Wahhabis considered the Ottomans, whom they considered an apostate, to be more infidels than the ignorant polytheists. Adopting the principle of wala-bara, Wahhabis considered it necessary for faith to cut off all kinds of friendship and relations with the Ottoman Empire and its supporters, and to show anger and hostility towards them. However, the same Wahhabis saw the British, who were essentially infidels, as superior to the Ottoman Empire, and formed an alliance and rebelled against the Ottoman Empire. As another result of their beliefs of tawhid, takfir and wala-bara, the Wahhabis accepted the cities under their control as Islamic cities and the cities under Ottoman rule as polytheist cities, and they made it obligatory to migrate to the cities under their control.

Key Words: Ibn Taymiyyah, Wahhabism, tawhid, rubûbiyyah, ulûhiyyah, grave, tawassul, istighasa, takfir, wala-bara, migration.

ÖNSÖZ

Tez konusu olarak İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışı ve Vehhabiliğe etkilerini seçmemizdeki en önemli sebep bu meselenin İslam dünyasındaki yansımalarıdır. İbn Teymiyye tevhid anlayışı sebebiyle kendi döneminde birçok ekol ve şahsı eleştirmiş, münazaralarda bulunmuş ve reddiyeler kaleme almıştır. Özellikle kabirler, kabir ziyaretleri, kabirler üzerine inşa edilen meşhed ve türbeler, tevessül ve istiğase meselelerinde ortaya koyduğu görüşler büyük yankı uyandırmış, bazı kesimler onu desteklemiş bazıları ise şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Vefatından sonra kitapları ve düşünceleri asırlar boyunca unutilan İbn Teymiyye Vehhabiliğin zuhuruyla birlikte adeta yeniden dirilmiştir. Vehhabiler neredeyse bütün düşüncelerini İbn Teymiyye'ye dayandırmışlar ancak onun fikri mirasını maksadını aşacak, kendi görüşlerini doğrulayacak şekilde yorumlamışlardır. İbn Teymiyye'nin özellikle ulûhiyyet tevhidi ile ilgili görüşlerine sarılan Vehhabilerle farklı kesimlerden Müslümanlar arasında var olan tartışmalar bugün hâlâ güncelliğini korumaktadır. Bu sebeple biz bu tezde İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışının Vehhâbîlik üzerindeki etkilerini ve Vehhabiliğin tevhid anlayışıyla mukayese etmeyi amaçladık. Böylece Vehhabi ve selefler ile farklı kesimlerden Müslümanlar arasında devam etmekte olan tartışmalarda İbn Teymiyye'nin konumu, doğru bir şekilde referans alınıp alınmadığı, radikalizmin kaynağı olup olamayacağı ortaya çıkmış olacaktır.

Zorlu ve meşakkatli bir sürecin sonunda tamamladığım çalışmanın bu aşamaya gelmesinde birçok kişinin emeği geçti. Tez konumun belirlenmesi sürecindeki teşvik ve yönlendirmeleri, tez yazım sürecindeki yol göstericiliği ve tezle ilgili ortaya çıkan problemlerin çözümünde ortaya koyduğu irade, hoşgörü ve sabırla daima bana destek olan danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Ümit'e ne kadar teşekkür etsem azdır. Tez izleme komitesinde bulunan, yaptıkları yorum ve yönlendirmelerle teze katkı sağlayan Prof. Dr. Hatice Kelpetin Arpaguş ve Doç. Dr. Adem Arıkan hocalarıma da müteşekkirim. Tez jürisinde yer alan ve tezimi okuyarak yönlendirme ve katkılarda bulunan Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara, Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut ve Prof. Dr. Ramazan Yıldırım hocalarıma da teşekkürlerimi sunarım. Tezimi birçok defa okuyan, şekil ve içerik açısından önerilerde bulunan, çalışabilmem için gerekli ortamı oluşturan, tezle ilgili problemler yaşadığım ve umutsuzluğa kapıldığım dönemlerde yaptığı müspet konuşmalar ve telkinlerle destek olan sevgili eşim, hayat arkadaşım ve yoldaşım Esra Polat'a şükran borçluyum. Onun müspet tutumu ve desteği olmasaydı tezin tamamlanması mümkün olmazdı.

Tez sürecinde kendisiyle yeterince ilgilenememe rağmen beni anladığına inandığım, sevgili oğlum Taha Polat’a da çok teşekkür ederim. Bu süreç içinde desteklerini sürekli hissettiğim ablalarım Cemile, Kerime ve Zehra Polat’a da müteşekkirim. Yaz aylarında hânesinde bulunduğumuz dönemlerde çalışabilmem için her türlü ortamı sağlayan, konuşmalarıyla ve dualarıyla sürekli desteğini hissettiğimiz kayınvalidem Havva İşler’e de teşekkür etmek üzerime bir vazifedir. Tezin bazı bölümlerini okuyarak değerlendirme ve yönlendirmelerde bulunan Nizameddin Yılmaz’a da teşekkür etmek bir kadirşinaslık olacaktır. Tez sürecinde maddi ve manevi desteklerini daima hissettiğim dostlarım Timur Şener, Bayram Özkök, Şafak Yılmaz, Ümit Ceylan, Hidayet Çiftçi, Volkan Koparan, Gökhan Baş, Bayram Uğurlu ve Deniz Çıradar’a da teşekkür ederim. Son olarak hayatım boyunca başarılı olabilmem için maddi ve manevi her türlü gayreti gösteren, hayır dualarını daima üzerimde hissettiğim kıymetli anne ve babama da minnettarlığımı ifade etmek isterim.

Kerim Polat
İstanbul, 2024

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1
I. Tezin Amacı, Önemi ve Sınırları	1
II. Yöntem	3
III. Kaynaklar ve Literatür	6
BİRİNCİ BÖLÜM	13
İBN TEYMİYYE DÜŞÜNCESİNDE TEVHİD	13
1.1. Tevhid Taksimi	13
1.2. Ulûhiyyet Tevhidinin Dinin Aslı Haline Gelmesi	17
1.3. İbn Teymiyye Düşüncesinde Mârifetullah (Rubûbiyyete Bakışı)	25
1.3.1. Kelamcıların Mârifetullah Anlayışı	25
1.3.2. İbn Teymiyye'nin Kelamcıların Mârifetullah Metotlarını Eleştirisi	30
1.3.3. İbn Teymiyye'nin Fıtrat Temelli Alternatif Mârifetullah Düşüncesi	33
1.4. İbn Teymiyye Öncesinde Üçlü Tevhid	44
İKİNCİ BÖLÜM	55
İBN TEYMİYYE'NİN ULUHİYYET TEVHİDİNE BAKIŞI	55
2.1. Tarihin Şirk Temelli Okunması: İki Tür Şirk	55
2.2. İbn Teymiyye'ye Göre Kabir Ziyaretleri	60
2.2.1. Kabir Ziyaretlerini Tasnifi	60
2.2.2. Mücerret Kabir Ziyareti İçin Yolculuk Yapmak	65
2.2.2.1. Şeddü'r-Rihal Hadisi	70
2.2.2.2. Câhiliyye Muhalefet	73
2.2.2.2.1. Kabrin Bayram Yeri Edinilmesi	77
2.2.2.2.2. Kabir Tapıcılığı ve Kabir Yıkıcılığı Arasına Sıkışan Hakikat	82
2.2.2.2.2.1. Putların Yerini Kabirlerin Alması	82
2.2.2.2.2.2. Şiîler ve Gulât Sûfilerin Mücerret Kabir Ziyaretlerini Hacca Alternatif Hale Getirmeleri	83

2.2.2.2.3 Şiîler ve Gulât Sûfilerin Meşhed ve Türbeleri Mescitlere Alternatif Hale Getirmeleri	89
2.2.2.2.4. Meşhed ve Türbelerin Yıkılması	96
2.2.2.3. Bidat: Dinin Korunması ve Yenilikten Uzaklaşma Arasında	98
2.2.2.3.1. İbn Teymiyye'nin Genel Olarak "Bidat"a Bakışı	98
2.2.2.3.2. İbn Teymiyye'nin Mücerred Kabir Ziyaretleri ve Yolculuklarını Bidat Kabul Etmesi	102
2.2.2.3.3. Bidat Ta'zim-Şer'i Tazim	107
2.2.2.4. Sedd-i Zerâi' Kaidesi	111
2.2.2.5. Hz. Peygamber'in Kabrini Mücerret Olarak Ziyaretle Alakalı Rivayetler	113
2.3. İbn Teymiyye'nin Vasıta/Vesile Anlayışı	116
2.3.1. İbn Teymiyye'nin Vasıta/Vesile Tasnifi	116
2.3.2. İbn Teymiyye'nin Tevessül Anlayışı	118
2.3.2.1. Zât ile Tevessül	119
2.3.2.1.1. Ölüden Dua Etmesini İsteme	124
2.3.2.1.2. Hakkı ile İsteme	127
2.3.3. İbn Teymiyye'nin İstiğase Anlayışı	134
2.3.3.1. Diri ve Hâzır Şahıslar ile Ölü ve Gaib Şahısların Tevessül ve İstiğasede Farklı Hükümlere Tabi Olması	144
2.3.3.2. İbn Teymiyye'nin İstiğaseye Karşı Çıkmasının Sebepleri	156
2.3.3.2.1. İstiğaseye Karşı Çıkışın Gerekçesi Olarak Naslar	156
2.3.3.2.2. Câhiliyyeye Muhalefet: Ehl-i Kitap, Müşrikler, Şîa ve Gulât Sûfilerin İstiğase Anlayışlarına Karşı Çıkış	159
2.3.3.2.3. İstiğasenin Bidat Olması	163
2.3.3.3. İstiğase ve Tevessül Bağlamında İbn Teymiyye Düşüncesinde Sebepler	164
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	171
İBN TEYMIYYE'NİN TEVHİD ANLAYIŞININ VEHHABİLİĞE ETKİLERİ	171
3.1. Vehhâbi Düşüncede Tevhid Taksimi	171
3.1.1. Rubûbiyyet Tevhidinin Tamamen İhmali ve Ulûhiyyet Tevhidinin Dinin Aslı Haline Getirilmesi	174
3.2. Vehhabilik'te Tevessül ve İstiğase	178
3.3. İbn Teymiyye'nin Tekfir Anlayışı ile Vehhabiliğin Tekfir Anlayışının Karşılaştırılması	196
3.3.1. Mutlak Tekfir-Muayyen Tekfir Ayrımı	196
3.3.1.1. Muayyen Tekfirin Şartı: Hüccet İkame Edilmesi	198

3.3.1.2. Muayyen Tekfirin Mânileri.....	209
3.3.1.2.1. Cehalet	209
3.3.1.2.2. Müctehid ve Mukallidin Mazurluğu	214
3.3.2. Silsile Tekfiri.....	220
3.3.3. Osmanlı Devleti ve Tebaasının Câhiliye Müşriklerinden Daha Büyük Kâfir Kabul Edilmesi	222
3.4. Vehhabi Düşüncede Kabir ve Türbeler.....	226
3.5. el-Velâ ve'l-Berâ: Vehhabi Düşüncede Dostluk ve Düşmanlık.....	234
3.5.1. Suud-İngiliz İttifakı ve Aslî Kâfirlerin Mürted Kabul Edilen Osmanlı'dan Efdal Görülmesi.....	248
3.6. Hicret: Müşrik Toplumdan Muvahhid Topluma Geçiş.....	260
3.6.1. Osmanlı Şehirlerinin Dârü'l-Harb ve Şirk Şehirleri Kabul Edilmesi.....	262
3.6.2. Vehhabi Şehirlerin Tevhid Şehri Kabul Edilmesi ve Oralara Hicretin Vacip Kılınması.....	263
3.6.3. Hicreler: Necd İhvanı'nın Yerleştirildiği Koloniler.....	267
3.6.4. Şirk Beldelerine Yolculuk.....	268
SONUÇ	274
KAYNAKÇA.....	280
EKLER.....	300

KISALTMALAR

a.g.e.	adı geçen eser
a.g.m.	adı geçen makale
a.mlf.	aynı müellif
b.	ibn, bin
bkz.	bakınız
b.y.	basım yeri yok
c.	cilt
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	Editör
İA	İslam Ansiklopedisi
krş.	karşılaştırınız
nşr.	neşreden
ö.	ölüm
s.	sayfa
sy.	sayı
thk.	tahkik eden
trc.	tercüme eden
t.y.	tarih yok
vd.	ve diğerleri
y.y.	yayın evi yok

GİRİŞ

I. Tezin Amacı, Önemi ve Sınırları

İbn Teymiyye'nin tekfir anlayışı üzerine yüksek lisans çalışması yaptığım dönemlerde İbn Teymiyye'nin tekfir anlayışının aslında Vehhabi ve Selefi akımların tekfirci düşüncelerine referans olamayacağını görünce şaşırmıştım. Çünkü daha öncesinde İbn Teymiyye'nin Vehhabi ve Selefi akımların doğasında bulunan radikalizmin kaynağı olduğunu düşünüyordum. Aslında yakın zamana kadar Türkiye, Arap dünyası ve Avrupa'da dahil olmak üzere insanların zihin dünyasında İbn Teymiyye radikalizmi ve aşırılığı besleyen, felsefe, kelam ve mantık karşıtı,¹ tasavvuf, veli ve kerametleri reddeden bir şahıs olarak biliniyordu. Ancak son dönemlerde yapılan bazı akademik çalışmalarla beraber İbn Teymiyye hakkındaki bu hatalı tasavvur yavaş yavaş değişmeye başladı.²

Yukarıda bahsettiğim İbn Teymiyye'nin tekfir anlayışı ile Vehhabi ve Selefi akımların tekfir anlayışları arasında gördüğüm fark beni İbn Teymiyye ve Vehhabi-selefi akımlar arasındaki benzerlik ve farklar hususunda daha fazla okuma yapmaya teşvik etti. Bu araştırma konusu, böyle bir düşünce ve hocalarımla konuyu değerlendirmelerim sonucunda ortaya çıktı.

Çalışmamızın en temelde iki amacı vardır: Birincisi İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışını betimleyici bir şekilde ortaya koymaktır. Birinci amacımızı gerçekleştirmemiz birçok yönden önem arz etmektedir. Bunlardan ilki İbn Teymiyye'nin tevhidi nasıl taksim ettiğinin

¹ Araştırmamızın birinci bölümünde "Fıtrat temelli alternatif mârifetullah düşüncesi" başlığı altında görüleceği üzere İbn Teymiyye'nin kelam, felsefe ve mantık anlayışını doğru bir şekilde anlayabilmek için "hangi" sorusu temel bir önem taşımaktadır. İbn Teymiyye felsefe, mantık ve kelamı mutlak olarak reddetmez. Felsefe ve mantığın İslam inancıyla uyuşmayan tez ve teorilerine karşı çıkan İbn Teymiyye düşünce ve tefekkürün kendisine karşı değildir. Aristo mantığının doğru bilgiye ulaşmada tek doğru yol olarak sunulmasına karşı çıkan İbn Teymiyye sûri mantığa eleştirilerde bulunmuş ve kendi fıtrat ve nahiv temelli mantık düşüncesini alternatif olarak sunmaya çalışmıştır.

² İbn Teymiyye'nin aslında tasavvufa mutlak olarak karşı olmadığı, selefin zühd anlayışını benimsediği felsefi veya metafizik tasavvuf denilen türe ise karşı çıktığı bilinmektedir. Bu konuda bkz. Tıblavi Mahmud Sa'd, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, trc. Ali Durusoy, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989; Mesut Erzi, *Bir Kelamcı ve Süfi Olarak İbn Teymiyye'nin Tasavvufa Bakışı*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2022; Mustafa Kara "İbn Teymiyye'nin İlk Sûfilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı", Bursa: *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, c. 1., sy. 1. Benzer şekilde George Makdisi İbn Teymiyye'nin aslında Kadiri tarikatine mensup olduğunu iddia etmiştir. Bkz. George Makdisi, "Kâdiri Sûfisi İbn Teymiyye", trc. Vahit Göktas, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, sy. 19, 405-406.

Aynı şekilde İbn Teymiyye kelam ilminde bazı düşüncelere karşı çıksa da kelam ilmine mutlak olarak karşı değildir. O, Kur'an ve sünnet akılcılığını ve tecrübi metodu savunmuştur. İbn Teymiyye'nin metodolojisi ve kelamcılara yönelik eleştirileri için bkz. M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, İsam Yayınları, İstanbul, 2008. İbn Teymiyye'nin Sünni-Selefi bir kelamcı olarak kabul edilebileceğine dair bkz. Erkan Kut, "İbn Teymiyye'nin Selefi Kelâmı: Tarihsel Ve Yapısal Bir Analiz", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 16, sy. 31, 2017.

belirlenmesidir. İkincisi üçlü tevhid taksiminin kendisinden önce var olup olmadığının tespit edilmesidir. Üçüncüsü rubûbiyyet tevhidinin ihmal edilip ulûhiyyet tevhidinin asıl tevhid kabul edilmesi sürecinin nasıl gerçekleştiğinin ortaya konulmasıdır. Dördüncüsü İbn Teymiyye'nin fıtrat temelli alternatif mârifetullah teorisinin değeri ve sonuçlarının tespit edilmesidir. Beşincisi İbn Teymiyye'nin ulûhiyyet tevhidinin muhtevasında yer alan kabir, kabir ziyaretleri, kabir ziyaretleri için yolculuk yapmak, kabirler üzerine meşhed ve türbe yapılmasının hükmü ve sonuçları gibi meselelerin aydınlatılmasıdır. İbn Teymiyye'nin kabirlerle alakalı görüşlerinin objektif ve doğru bir şekilde ortaya konulması da şu açılardan önemlidir: Vehhabiler kabirler üzerine yapılan türbeleri ve binaları yıkıp dümdüz ederken genellikle İbn Teymiyye özellikle de İbn Kayyim'in metinlerine sarılmışlardır. Bu husus İbn Teymiyye'nin metinleri ve düşünce yapısının, kabirler üzerine yapılan türbelerin ve binaların yıkılmasına meşruiyyet sağlayacak nitelikte olup olmadığının tespit edilmesini değerli kılmaktadır. Diğer taraftan İbn Teymiyye bazı fetvalarından dolayı hem kendi döneminde hem de sonrasında Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmeyi haram kılmakla itham edilmiştir. Bu iddianın mahiyeti ve gerçekliğinin tespiti de tezimize önem kazandırmaktadır. Altıncı önemli nokta ise ulûhiyyet tevhidi doğru bir şekilde ortaya konulduğunda İbn Teymiyye'nin vasıta/vesile anlayışı da zikredilmiş olacaktır. Bu durum ise tevessül ve istiğase meselelerinde İbn Teymiyye ile alakalı olarak bilinen bazı hatalı bilgilerin ve yanlış anlamaların tashihiinde önemlidir.

Tezimizin ikinci temel amacı ise İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışının Vehhabiliğe etkilerini doğru ve objektif bir şekilde belirlemek ve ortaya koymaktır. İkinci amacımızı gerçekleştirmemiz de birçok yönden önem arz etmektedir. Bunlardan birincisi İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışını tam olarak benimsediklerini söyleyen Vehhabilerin gerçekten bu iddialarında haklı olup olmadıkları tespit edilmiş olacaktır. İkincisi ise İbn Teymiyye'nin tekfir anlayışı ile Vehhabiliğin tekfir anlayışı arasındaki farklar belirlenmiş olacaktır. Burada İbn Teymiyye'nin "tekfircilik" denilen hastalığa dayanak yapıp yapılamayacağı da ortaya konulmuş olacaktır. Diğer taraftan ülkemizde tasavvufi gruplar tarafından selefi akımlarla mücadele etmek için hedef olarak İbn Teymiyye'nin belirlenmesinin diğer bir ifadeyle İbn Teymiyye ve Vehhabiliğin aynileştirilmesinin hangi derecede doğru olup olmadığı da belirlenmiş olacaktır. Vehhabi ve selefi akımlarda bulunan tasavvuf karşıtlığının, tekfirciliğin, tevessül, istiğase ve türbelere menfi bakışın referans kaynağının İbn Teymiyye olup olamayacağı da ortaya çıkmış olacaktır. İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışının Vehhabiliğe etkilerinin ortaya konulmasının üçüncü önemi ise İbn Teymiyye'nin tevhid ve tekfir anlayışını benimseyen Vehhabilerin nasıl olup da velâ-berâ ve hicret gibi düşüncelere savrulduklarının tespit edilmesidir.

Akademik camianın malumu olduğu üzere iki şahsın veya düşünceinin karşılaştırıldığı ya da bir şahıs ve ekolün başka bir şahıs veya ekole etkilerinin ele alındığı çalışmaların zorlukları fazladır. Çünkü öncelikle burada etkide bulunan şahıs veya düşünceinin çok iyi bir şekilde ortaya konulması daha sonrada etkilenen tarafın etkilendiği noktaların çok iyi bir şekilde belirlenmesi gereklidir. Yani bu tür mukayeseli çalışmaların tek bir şahsın veya ekolün ya da düşünceinin ele alındığı çalışmalara göre zorluk derecesi nisbeten fazladır.

Bu sebeple çalışmamızda bazı sınırlandırmalara gitmemiz elzemdi. İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışını ele almış olsak da bu çalışmada esma-sıfat tevhidi detaylı bir şekilde ve sistematik anlamda ele alınmamıştır. Çünkü esma-sıfat tevhidi, ehlinin malumu olduğu üzere çok detaylı ve kompleks bir meseledir. Müstakil olarak çalışılmayı hak etmektedir. Zikrettiğimiz sebeplerden dolayı çalışmanın birinci bölümünde “İbn Teymiyye öncesi üçlü tevhid” başlığı altında konumuzla alakası oranında ele alınmıştır. Diğer taraftan rubûbiyyet tevhidini de konumuzla alakası oranında ele almaya çalıştık.

Diğer bir sınırlandırmamızda İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışının etkilerinin Vehhabilikle sınırlı tutulmasıdır. İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışının farklı ekol ve akımlara etkileri olduğu bilinmekle beraber bu etkilerin tamamını tek bir tezde ele almak mümkün değildir. Bu sebeple biz bu çalışmamızı Vehhabiliğe etkileri ile sınırlandırdık. Burada değinilmesi gereken bir diğer husus da şudur: Çalışmamızda Vehhabiliğin tevhid anlayışını ele alırken çoğunlukla Muhammed b. Abdülvehhâb, İbn Abdülvehhâb'ın oğlu Abdullah, Abdullah'ın oğlu Süleyman, İbn Abdülvehhâb'ın torunu Abdurrahman b. Hasan, Abdurrahman'ın oğlu Abdüllatif, Ebu Butayn, Hamed b. Atık ve Süleyman b. Sehman gibi erken dönem Vehhabi âlimlerin eserlerini kullandık. 1930 sonrasındaki Vehhabi âlimlerin eserlerine çok nadiren başvurduk. Bu sebeple çalışmamız erken dönem Vehhabiliğin inanç dünyasını yansıtmaya açısından değerli olmakla birlikte 1930 sonrası Vehhabi âlimlerin düşüncelerini ihtiva etmemektedir. Ancak özellikle velâ-berâ meselesinde erken dönem velâ-berâ anlayışı ile sonraki dönemlerdeki velâ-berâ anlayışındaki değişimlerin görülebilmesi için kavramın günümüze kadar olan tarihsel serüvenini ortaya koymaya çalıştık.

II. Yöntem

Çalışmamızda nitel araştırma yöntemi bağlamında kaynaklardan toplamış olduğumuz verilerin içerik analizi gibi veri toplama teknikleri benimsenerek bütüncül bir bakış açısıyla incelemede bulunmaya gayret edilmiştir. Konumuza ilişkin birincil kaynaklar ve yetkin akademik çalışmalardan yararlanmaya çaba sarfedilmiştir. Araştırmamız giriş ve sonuç dışında üç bölümden oluşmaktadır. “İbn Teymiyye Düşüncesinde Tevhid” adını verdiğimiz ilk bölümde

öncelikli olarak İbn Teymiyye'nin tevhidi nasıl taksim ettiği ortaya konulmuştur. Tevhid taksimi ortaya konulurken İbn Teymiyye'nin en yakın talebelerinden olan İbn Kayyim'in hocasının kiler ile paralellik taşıyan taksimleri de meselenin daha iyi anlaşılması ve mukayesi imkanı vermesi açısından zikredilmiştir. Bu çerçevede oluşturulan şemalarla meselenin daha iyi anlaşılması amaçlanmıştır. Sonra İbn Teymiyye'nin tevhid taksiminin en temel kavramları olan rubûbiyyet ve ulûhiyyet kavramları üzerinde durulmuş ve bu kavramların ne anlamda kullanıldıkları tahlil edilmiştir.

Tevhid taksimi ve tevhidle ilgili kavramların açıklanmasından sonra rubûbiyyet tevhidinin nasıl ihmal edildiği ve ulûhiyyet tevhidinin nasıl dinin aslı haline getirildiği incelenmiştir. İbn Teymiyye'nin câhiliye müşriklerinin rubûbiyyet tevhidine sahip olduğu ve kelimcilerin tevhidinin de sadece rubûbiyyet tevhidini içerdiği şeklindeki iddialarının yanlışlığı ortaya konulmuştur. Daha sonra İbn Teymiyye'nin insanlık tarihinde hiçbir dönemde yaratıcının varlığının inkar edilmediği tezine dayanan ve insanlık tarihini teizm-ateizm yerine monoteizm-politeizm temelinden ele alan düşünce yapısı incelenmiştir. Bu bağlamda öncelikle kelimcilerin mârifetullah anlayışları kısaca ele alınmış, sonrasında İbn Teymiyye'nin kelimcilerin atomculuk üzerine kurdukları metotlarına ve mârifetullah anlayışlarına olan eleştirileri zikredilmiştir. Daha sonra İbn Teymiyye'nin fitrat temelli alternatif mârifetullah metodu tahlil edilmiştir. Fitrat metodunu öne çıkaran İbn Teymiyye'nin felsefe, kelam ve mantık ilimlerine bakışına da kısaca değinilerek onun akli ilimlere ve akıl yürütmeye bakış açısı betimleyici bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Birinci bölümün sonunda ise İbn Teymiyye öncesi üçlü tevhidin var olup olmadığı araştırılmıştır. İbn Teymiyye öncesi üçlü tevhidin incelenmesi şu açıdan önem arz etmektedir: Tevhidin üçlü taksimi veya tevhidin bu üç türü İbn Teymiyye öncesi Ehl-i hadiste ya da selefte mevcutsa İbn Teymiyye hâdis olan veya bidat olarak nitelenebilecek yeni bir düşünce ortaya koymamış olacaktır. Ancak tevhidin bu üç türü lafız, mana veya içerik açısından İbn Teymiyye öncesi Ehl-i hadiste ve selefte mevcut değilse İbn Teymiyye yeni bir şey ortaya koymuş, bidat bir düşünce ihdas etmiş sayılacaktır.

Çalışmamızın "İbn Teymiyye'nin Ulûhiyyet Tevhidine Bakışı" adını verdiğimiz ikinci bölümde ise İbn Teymiyye'nin asıl tevhid olarak kabul ettiği ulûhiyyet tevhidi geniş bir şekilde incelenmiştir. İkinci bölüm temelde iki kısma ayrılmaktadır. Birinci kısımda İbn Teymiyye'nin kabirlere ve kabir ziyaretlerine bakışı ele alınmıştır. Kabirlerin ulûhiyyet tevhidi ile alakalandırılma sebebi ise istiğase ve istimdat gibi eylemlerin çoğunlukla kabir başlarında ve ölümlerle yapılmasından dolayıdır. Konu ele alınırken İbn Teymiyye'nin görüşleri öncelikli olarak ortaya konulmuş daha sonra İbn Teymiyye'nin görüşlerine karşı eleştirilerde bulunan

Sübkî ve İbn Hacer el-Heytemî gibi âlimlerin düşüncelerine yer verilmiştir. Benzer şekilde İbn Teymiyye'nin talebesi İbn Abdülhâdi'nin de Sübkî'ye yönelik eleştirileri zikredilmiştir. Böylece kabir ve kabir ziyaretleri ile alakalı hususlar karşıt tezler üzerinden mukayaseleli bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bölümün ikinci kısmında ise tevessül ve istiğase meselesi geniş bir şekilde tahlil edilmiştir. Öncelikle İbn Teymiyye'nin tevessül anlayışı ve tevessül taksimi zikredilmiş sonra da meseleyi temellendirirken kullandığı deliller belirtilmiştir. Kabir ve kabir ziyaretleri konusunda izlediğimiz yöntemle benzer şekilde meselenin daha geniş bir açıdan anlaşılabilmesi için Sübkî gibi muhalif isimlerin görüşleri de verilmiştir. Bölümün sonunda ise İbn Teymiyye'nin istiğase anlayışı detaylı bir şekilde incelenmiştir. Öncelikle İbn Teymiyye'nin istiğaseden ne anladığı tahlil edilmiş daha sonra tevessül ve istiğaseyi neden farklı değerlendirdiği üzerinde durulmuş en sonunda ise İbn Teymiyye'nin istiğaseye karşı çıkma sebepleri maddeler halinde takdim edilmiştir. İstiğase meselesi ele alınırken de Sübkî'nin eleştirel görüşleri zikredilerek farklı perspektiflerle mesele zenginleştirilmeye çalışılmıştır.

Araştırmamızın “İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışının Vehhabiliğe Etkileri” adlı üçüncü bölümde ise İbn Teymiyye'nin rubûbiyyet ve ulûhiyyet tevhidi ile alakalı görüşlerinin Vehhabiliği nasıl etkilediği geniş bir şekilde incelenmiştir. Bu bölümde ilk olarak Vehhabiliğin tevhid taksimi üzerinde durulmuş sonrasında ise Vehhabi âlimlerin rubûbiyyet tevhidini nasıl tamamen ihmal ettikleri konu edilmiştir. Sonrasında ise Vehhabi düşüncede tevessül ve istiğase meselesi üzerinde durulmuştur. Özellikle istiğase meselesi ele alınırken önemli Vehhabî muhaliflerden kabul edilen Dâvud b. Süleyman el-Bağdadî'nin (İbn Circîs) görüşleri zikredilmiştir. İbn Circîs ile ona reddiye yazan Vehhabi âlimlerin görüşlerine karşılıklı yer verilerek mesele ortaya konulmaya çalışılmıştır. Daha sonra İbn Teymiyye'nin tekfir anlayışı ile Vehhabiliğin tekfir anlayışı karşılaştırılmıştır. Benzerlikler ve farklılıklara işaret ederek meselenin aydınlatılması amaçlanmıştır. Tekfir anlayışlarının karşılaştırılmasından sonra Vehhabi düşüncede kabir ve türbeler ele alınmıştır. Burada özellikle Vehhabi düşüncede var olan kabir ve türbe yıkma eylemlerinin kaynakları tespit edilmeye çalışılmış, tarihsel süreç içinde yıkılan kabir ve türbelerde zikredilmiştir. Daha sonra Vehhabi düşüncede dostluk ve düşmanlık (velâ-berâ) meselesi detaylı bir şekilde incelenmiştir. Öncelikle Osmanlı Devleti ve ona bağlı tebaanın nasıl düşmanlaştırıldığı, sonra ehl-kitap olan İngilizlerin mürted kabul edilen Osmanlı'dan efdal kabul edilme süreci ve sonrasında yaşananlar konu edilmiştir. Bölümün sonunda ise hicret meselesi bağlamında, Osmanlı şehirlerinin şirk şehri, Vehhabi kontrolündeki şehirlerin tevhid şehri kabul edilmesi, Vehhabi hakimiyetindeki şehirlere hicretin vacip kılınması, Necd İhvanı'nın yerleştirildiği hicreler ve şirk şehirleri kabul edilen şehirlere yolculuk yapmanın hükmü tartışılan meselelerdir.

III. Kaynaklar ve Literatür

Araştırmamızda İbn Teymiyye'nin görüşleri kendi eserleri kullanılarak ortaya konulmuştur. Kabirler, kabir ziyaretleri, tevessül ve istiğase meselelerinde kullandığımız en önemli kaynaklardan biri Mâliki mezhebine mensup bir alim olan Ahnâî'nin görüşlerine karşı reddiye olarak yazılan *er-Red ale'l-Ahnâî*'dir. Diğer önemli eser ise *Ziyâretü'l-kubûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr*'dur. Çokça başvurduğumuz bir diğer eserde *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*'dir. Diğer bir önemli eserse *İktizâü's-sırâtı'l-müstakîm li muhâlefeti ashâbi'l-câhîm* adlı hacimli eserdir. Şafiî mezhebine mensup bir alim olan Bekrî'nin istiğase ve tevessül ile alakalı görüşlerini eleştirmek için kaleme alınan *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*'de çalışmamızın temel kaynaklarından. İbn Teymiyye'nin istiğase ile ilgili görüşlerini anlattığı *er-Risâletü'l-istiğase* adlı küçük ama önemli risale de çalışmamızın temel kaynaklarından. Diğer bir önemli risalede vasıta/vesile meselesini ele alan *el-Vâsıta beyne'l-hak ve'l-halk*'tır. 37 cilt halinde basılan ve İbn Teymiyye'nin fetva, risale ve eserlerinin bir araya toplandığı *Mecmû'atü'l-fetâvâ* adlı derleme de temel kaynaklarımızdandır. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*'nın çoğunlukla I, II, III, IV, V, IX, X, XI, XII, XIII, XXIV, XXVII. Ciltlerini kullanmış olsak da gerekli olduğu yerlerde neredeyse tamamına başvurulmuştur.

Birinci bölümde İbn Teymiyye'nin kelamcılarının metodunu eleştirdiği, kendi fitrat temelli alternatif mârifetullah teorisini ortaya koyduğu, kelam, felsefe ve mantık ilimlerine bakış açısının zikredildiği kısımlarda *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, *Nakzü'l-mantık*, *Risâle fi'l-kelam ale'l-fitra*, *Kitâbü's-safediyye*, *Buğyetü'l-murtâd fi reddi ale'l-mütefelsifeti ve'l-Karâmita ve'l-Bâtıniyyeti ehlü'l-ilhâd mine'l-kailine bi'l-hulûli ve'l-ittihâd*, *er-Red ale'l-mantikiyyîn ve en-Nübüvvât* adlı eserlerden faydalandık. Yine birinci bölümün sonunda İbn Teymiyye öncesi üçlü tevhidi ele aldığımız kısımda *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye fi te'sîsi bide'ihimi'l-keîmiyye*, *el-Fetva'l-Hameviyyetü'kübrâ*, *el-Fetva'l-Merraküşîyye*, *Arşu'r-Rahman* gibi eserlerden istifade ettik.

Bu eserlerin dışında İbn Teymiyye'nin *el-Fark beyne evliyâi'r-Rahman ve evliyai's-şeytan*, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakzi kelâmi's-Şîa ve'l-Kaderiyye*, *Risaletü't-Tedmüriyye*, *el-Cevâbü's-sahîh limen beddele dîni'l-Mesîh*, *Kitâbü'l-îmânü'l-evsat*, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, *el-Furkan beyne'l-hak ve'l-bâtıl*, *er-Risâletü'l-ekmeliyye*, *Kâidetün azimetün fi'l-fark beyne ibâdâtü ehli İslâm ve'l-imân ve ibâdâtü ehli's-şîrk ve'n-nifâk*, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, *Fî ziyâreti Beyti'l-Mukaddes*, *Tis'îniyye*, *el-Kelimü't-tayyib*, *Ref'u'l-melâm 'ani'l-e'immeti'l-a'lâm ve es-Sârimu'l-meslûl alâ şâtimi'r-resûl*" adlı eserlerinden faydalanılmıştır.

İbn Teymiyye'nin talebesi İbn Kayyim'in *Medâricü's-sâlikîn fî menâzili's-sâirîn, İğasetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân, Uddetü's-sâbirîn ve zahîretü's-şâkirîn, Nûniyye (el-Kâfiyetü's-şâfiyye fî'l-intisâr li'l-fırkati'n-nâciyye), İctimâ'u'l-cüyûşi'l-İslâmiyye 'alâ harbi'l-Mu'attıla ve'l-Cehmiyye, es-Savâ'iku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla, Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd ve el-Vâbilü's-sayyib mine'l-kelimi't-tayyib* adlı eserlerine de meselelerin daha iyi anlaşılması için başvurulmuştur.

İbn Teymiyye'nin muhaliflerinden Sübkî'nin *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm* adlı eseri ile *İbn Hacer el-Heytemî'nin el-Cevherü'l-munazzam fî ziyâreti'l-kabri's-şerîfi'n-nebeviyyi'l-mükerrrem* adlı eserleri de temel kaynaklarımızdandır. Sübkî'nin görüşlerine karşı reddiye yazan İbn Teymiyye'nin talebesi İbn Abdülhâdî'nin *es-Sârimü'l-münkî fî'r-red ale's-Sübkî* adlı eserini de gerekli gördüğümüz yerlerde temel bir kaynak olarak kullandık.

İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışının Vehhabiliğe etkilerini ele aldığımız üçüncü bölümde Vehhabi temel metinlerini kullandık. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın *Resâilü's-şahsiyye, el-Cevâhiru'l-mudiyye, er-Risâletü'l-müfîde, Müfîdü'l-müstefîd fî küfri târiki't-tevhîd, Nevâkidü'l-İslâm, Keşfü's-şübühât ve Kitâbü't-tevhîd, Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın el-Kelimetü'n-nâfi'a fî'l-mükefferrâti'l-Vakı'a, Süleyman b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Teysirü'l-azîzi'l-hamîd fî şerhi kitâbi't-tevhîd, ed-Delâil fî ademi muvâlâti ehli's-şirk, Abdurrahman b. Hasan'ın Fethü'l-mecîd şerhü kitabü't-tevhîd, el-Matlabü'l-hamîd fî beyânî makâsîdi't-tevhîd, Keşf mâ elgâhü İblîs mine'l-behreci ve telbîs alâ Kalbi Dâvud b. Circîs, İhlâsü'l-ibâdetüllah vahdehu, Risâletü Ehli Necd ve'l-Cevâb Aleyha, Ma'na lâ ilahe illallah ve şurûtuha's-seb'a, Kitâbü't-tevhîd ve kurreti uyûni'l-muvahhidîn fî tahkik da'veti'l-enbiyâi ve'l-murselîn, Abdullatîf b. Abdurrahman'ın Minhâcü't-te'sîs ve't-takdîs fî keşfi şübühâtî Dâvud b. Circîs, Tuhfetü't-tâlib ve'l-celîs fî keşfi şübühî Dâvud b. Circîs, Misbâhü'z-zelâm fî red alâ men kezebe alâ şeyhi'l-imâm, Hamed b. Ali b. Muhammed b. Atîk'in Sebilü'n-necât ve'l-fikâk min müvâlâti'l-mürteddîn ve'l-Etrâk, Hamed b. Nâsır b. Ma'mer'in Nebezetü's-şerîfetü'n-nefsiyye fî reddi ale'l-kuburiyyîn, Ebû Butayn'ın Duhide şübühât ale't-tevhîd min sûi'l-fehm li-selâseti ehâdis* adlı eserlerini kullandık. Yine Vehhabi âlimlerin fetva, risale ve eserlerinin bir araya toplandığı 16 cilt şeklinde basılan *ed-Dürerü's-seniyye fî'l-ecvibeti'n-Necdiyye-Mecmuatu resaili ve mesaili ulemai Necdi'l-a'lam min asri şeyh Muhammed bin Abdülvehhâb ilâ asrına haza* adlı derlemede temel başvuru eserlerimizdendir. Üçüncü bölümde meşhur Vehhabi muhaliflerinden İbn Circîs'in *Sulhu'l-ihvân min ehli'l-imân ve beyânü'd-dini'l-kayyim fî tebrieti İbn Teymiyye ve İbn Kayyim* adlı eserini de kaynak olarak kullandık.

Vehhabilikte velâ-berâ düşüncesini, kabir ve türbeleri ve hicret meselesini ele alırken çağdaş çalışmalardan Mehmet Ali Büyükkara'nın *İhvan'dan Cuheyman'a Suûdî Arabistan ve Vehhabilik* ve *Geçmişten Günümüze Kabe'nin İşgali* adlı eserleri ile Ahmet el-Kâtib'in *el-Fikrû's-siyâsi'l-Vehhabi* adlı eserini sıklıkla kullandık. Vehhabi düşüncede kabir ve türbeler başlığı altında Ondrej Beranek-Pavel Tupek'in kaleme aldığı *The Temptation Of Graves In Salafi Islam Iconoclasm, Destruction and Idolatry* adlı eserinden de yararlandık.

Türkiye'de İbn Teymiyye ile ilgili çalışmalarda son dönemde önemli bir artış olmuştur. Durum böyle olmakla birlikte Türk akademisinde İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışı ve Vehhabiliğe etkileri ile alakalı bir çalışma yapılmamıştır. Araştırmamız bu anlamda alanında ilktir ve önemli bir boşluğu doldurma iddiasındadır. Türkçe literatürde bizim ele aldığımız konuya yakın olarak zikredebileceğimiz bazı eserleri burada belirtmek istiyoruz. Berat Sarıkaya'nın *İbn Teymiyye'de Tevhid Anlayışı*³ adlı yüksek lisans çalışması bunlardan biridir. Sarıkaya çalışmasında öncelikle İbn Teymiyye'nin hayatı, kişiliği ve İslam düşüncesindeki yeri hakkında bilgiler vermiş daha sonra birinci bölümde İslam dışı din ve inançlarda tevhidin nasıl anlaşıldığını zikretmiştir. İkinci bölümde ise İslam kelimelerinin tevhid anlayışını ortaya koymaya çalışmıştır. Üçüncü bölümde İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışı, İbn Teymiyye'nin tevhid konusunda eleştirdiği ekoller, tevhide zararlı düşünceler ve İbn Teymiyye'den etkilenen akımlara yer vermiştir. Ancak Sarıkaya'nın araştırması yüksek lisans tezi olması sebebiyle İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışını ortaya koyma bakımından zayıf ve yetersizdir. Benzer şekilde tezin son kısmında “İbn Teymiyye'den etkilenen akımlar”ın ele alındığı yerde incelenen Vehhabilikte oldukça yüzeysel bir şekilde ele alınmıştır. İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışının Vehhabilik tarafından doğru bir şekilde referans alınıp alınmadığına, tevhid anlayışının hangi alanları nasıl ve ne şekilde etkilediğine herhangi bir şekilde değinilmemiştir. Sarıkaya daha sonra *İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışı Ve Pratik Tevhid Vurgusu*⁴ adlı makalesiyle yüksek lisans tezinde ortaya koyduğu görüşleri özetlemiştir.

Türkçe literatürde zikredebileceğimiz ikinci eser Mehmet Ali Biçer'in yüksek lisans tezi olarak hazırladığı *İbn Teymiyye'nin Ulûhiyyet Anlayışı*⁵ adlı çalışmadır. Yazar birinci bölümde İbn Teymiyye'nin hayatı, İlmi şahsiyeti ve eserlerini ele almıştır. İkinci bölümün ilk kısmında İbn Teymiyye'nin Allah'ın varlığını ispatlamak için kullandığı fitrat delili ile eleştirilerde bulunduğu hudûs, imkan ve hareket delilleri kısa bir şekilde zikredilmiştir. İkinci

³ Berat Sarıkaya, *İbn Teymiyye'de Tevhid Anlayışı*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 2008.

⁴ Berat Sarıkaya, “İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışı Ve Pratik Tevhid Vurgusu”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Gümüşhane, 2015, c. 4, sy. 7, 91-114.

⁵ Mehmet Ali Biçer, *İbn Teymiyye'nin Ulûhiyyet Anlayışı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2011.

bölümün ikinci kısmında İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışı kısaca ele alınmış daha sonra ise İbn Teymiyye'ye göre tevhidi zedeleyen hususlar zikredilmiştir. İkinci bölümün son kısmında ise Allah'ın isim ve sıfatları incelenmeye çalışılmıştır.

Türkçe literatürde zikredebileceğimiz bir diğer eser ise Vildan Özişçi'nin kaleme aldığı *İmam Mâtürîdî ve İbn Teymiyye'nin Tevhid Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi*⁶ adlı yüksek lisans çalışmasıdır. Özişçi çalışmasının ikinci bölümünde İbn Teymiyye'nin Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları ile alakalı görüşlerini ele almıştır. Daha sonra ise İbn Teymiyye'nin tevhid taksimini zikretmiştir. Bölümün sonunda tevhidi zedeleyen vahdet-i vücûd, hulul, ittihad, tevessül ve kabir ziyaretleri ele alınmıştır.

Türkçe literatürde zikredebileceğimiz çalışmalardan biri de Murat Akın'ın kaleme aldığı *Tevhidin Ulûhiyyet, Rubûbiyyet ve İsim-Sıfat Şeklinde Tasnifinin Tarihi Süreci ve Kritiği*⁷ adlı makaledir. Akın, makalesini iki ana bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde “Tevhidin Ulûhiyyet, rubûbiyyet ve İsim-Sıfat şeklinde Tasnifinin Tarihi Süreci” ele alınmıştır. İkinci bölümde ise tevhidin üçlü tasnifinin tenkidi yapılmıştır.

Diğer bir çalışmada İrfan Eyibil'in kaleme aldığı *Tevhid-i Ulûhiyyet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme*⁸ adını taşıyan makaledir. Eyibil genellikle Yusuf ed-Dicvî'nin görüşlerine dayanarak tevhidin rubûbiyyet ve ulûhiyyet şeklinde ayırma tabi tutulmasının yanlışlığını kanıtlamaya çalışmaktadır.

Türkçe literatürde İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışı ile ilgili olarak tespit edebildiğimiz çalışmalar bunlardır. İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışının Vehhabiliğe etkilerini doğrudan ele alan bir çalışma ise yoktur. Vehhabilik açısından meseleye bakıldığında zikredebileceğimiz çalışmalardan biri Murat Akın'ın yazdığı *Vehhabilikte Tevhit Ve Şirk*⁹ adını taşıyan yüksek lisans tezidir. Akın, çalışmasını Muhammed b. Abdülvehhâb üzerinden kaleme almıştır. İlk bölümde İbn Abdülvehhâb'ın hayatını, ilmi faaliyetlerini, seyahatlerini ve eserlerini ele almıştır. İkinci bölümde İbn Abdülvehhâb'ın tevhidi üçlü taksim etmesi üzerinde durulmuş, üçüncü bölümün ilk kısmında İbn Abdülvehhâb'ın tevhidi bozan inanç ve eylemlerle ilgili görüşleri zikredilmiş, ikinci kısımda ise İbn Abdülvehhâb'ın şirk anlayışına eleştirilerde bulunulmuştur.

⁶ Vildan Özişçi, *İmam Mâtürîdî ve İbn Teymiyye'nin Tevhid Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Diyarbakır, 2019.

⁷ Murat Akın, “Tevhidin Ulûhiyyet, Rubûbiyyet ve İsim-Sıfat Şeklinde Tasnifinin Tarihi Süreci ve Kritiği”, *Mütefekkir: Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2023, c. 10, sy. 19, 47-66.

⁸ İrfan Eyibil, “Tevhid-i Ulûhiyyet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2013, 11/2, 181-194.

⁹ Murat Akın, *Vehhabilikte Tevhid Ve Şirk*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Sivas, 2016.

Konumuz açısından Vehhabilikle ilgili yapılan çalışmalardan biri de Muhammed Mücahid Dünder'in kaleme aldığı *Vehhabilikte Tevhid ve Şirk*¹⁰ adlı yüksek lisans çalışmasıdır. Dünder öncelikle İbn Abdülvehhâb'ın hayatını ve ilmi faaliyetlerini ele almıştır. Daha sonra tevhidin üçlü taksimine, şirk çeşitlerine ve şirkle ilgili hususlara dikkat çekmiştir. Sonrasında ise tevhidi bozan şeyler üzerinde durmuştur.

Diğer bir çalışma olan Veysel Koç'un *Vehhabilik ve Temel Prensipleri*¹¹ adlı tezin ilk bölümünde İbn Abdülvehhâb'ın hayatı, ilmi faaliyetleri, seyahatleri ve eserleri üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde ise üçlü tevhid, şirk ve küfür, bidat, şefa'at ve tevessül konuları ele alınmıştır.

Vehhabilikle alakalı olarak zikredebileceğimiz bir diğer eser ise Fatih M. Şeker'in "Osmanlılar ve Vehhabilik"¹² adlı eseridir. Çalışmanın 31-45 sayfaları arası bizim tezimiz açısından önem arz etmektedir. Yazar bu sayfalar arasında Vehhabiliğin tevhid, tevessül ve şefa'at anlayışını ele almaktadır.

İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışı ile alakalı Arap akademisinde de çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan biri İbrahim b. Muhammed b. Abdullah el-Bureykan'ın kaleme aldığı *Menhecü Şeyhü'l-İslâm İbn Teymiyye fî takriri akîdeti't-tevhîd*¹³ adlı çalışmadır. Oldukça hacimli olan eserin bizim açımızdan önemli olan birinci cildinin üçüncü bölümünde yazar İbn Teymiyye'nin tevhid taksimini ele almaktadır. Yazar burada kelamcılarının tevhid anlayışlarını zikretmekte daha sonra İbn Teymiyye'nin kelamcılarının tevhid anlayışlarına olan eleştirilerine yer vermektedir. Sonra mutasavvıfların tevhid anlayışını tahlil etmekte ve İbn Teymiyye'nin bu tevhid anlayışına yönelik eleştirilerini belirtmektedir. Yazar daha sonra tevhid fitrat ilişkisi, tevhidin vücûbiyeti, tüm peygamberlerin tevhid üzere gönderilmesi gibi konuları işlemektedir. Yazar sonrasında ibadet, vasıta, vesile, şefa'at, kabir ziyaretleri, kabir ziyareti için yolculuk yapma, kabirlerin mescit edinilmesi gibi meseleleri tahlil etmektedir. Daha sonra İbn Teymiyye'nin fitrat ve akıl anlayışını detaylı bir şekilde incelemektedir. Bureykan çalışmasının ikinci cildinde ilk olarak rubûbiyyet tevhidini ele almaktadır. İbn Teymiyye'nin yaratıcının varlığını ispatlamak için kullandığı fitrat, müşahade, inayet ve ihtira, hikmet, irade ve kudret ve mantıki kıyas delillerini zikretmektedir. Yazar sonrasında kelamcılarının ve felsefecilerin yaratıcının varlığını ispatlamak için kullandıkları delilleri zikretmekte ve İbn Teymiyye'nin bu

¹⁰ Muhammed Mücahid Dünder, *Vehhabilikte Tevhid Ve Şirk*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2016.

¹¹ Veysel Koç, *Vehhabilik Ve Temel Prensipleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2005.

¹² Fatih M. Şeker, *Osmanlılar ve Vehhabilik*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2016.

¹³ İbrahim b. Muhammed b. Abdullah el-Bureykan, *Menhecü Şeyhü'l-İslâm İbn Teymiyye fî takriri akîdeti't-tevhîd*, Dârü İbn Kayyim, Riyad, 2004.

delillere yönelik eleştirilerini ortaya koymaktadır. Yazar daha sonra ulûhiyyet tevhidi sonrasında ise esma-sıfat tevhidini detaylı olarak ele almaktadır. Bizim çalışmamız Bureykan'ın çalışmasından birkaç yönden farklılık arz etmektedir. Bunlardan birincisi biz çalışmamızda İbn Teymiyye ve Vehhabiliğin rubûbiyyet tevhidini nasıl ihmal ettiğini ve ulûhiyyet tevhidini nasıl ön plana çıkardığını ortaya koyduk. Diğer taraftan İbn Teymiyye'nin fitrat teorisini ayrıntılı bir şekilde inceledik. Diğer önemli fark kabirler, kabir ziyaretlerinin mahiyeti ve kabir ziyaretleri için yolculuğun yasaklanma sebepleri ile istiğase üzerinde detaylı bir şekilde durmamızdır. En önemli farklardan biri de Bureykan'ın çalışmasının İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışı ile sınırlı olmasıdır. Bizim çalışmamız ise İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışını ele almakla beraber Vehhabiliğe etkilerini de tahlil etmektedir.

Arap literatüründe zikredebileceğimiz ikinci eser ise Ahmed b. Abdullah el-Ğuneymân'ın *Cühûdu Şeyhü'l-İslâm İbn Teymiyye fî tadvîhi tevhîdi'l-ibâdeti*¹⁴ adlı doktora çalışmasıdır. Yazar birinci bölümde öncelikle tevhidin manası, kapsamı ve önemi üzerinde durduktan sonra tevhidin çeşitlerini açıklamaktadır. Rubûbiyyet tevhidi üzerinde duran yazar isbat-ı vacip delillerini zikretmektedir. Daha sonra uzunca tevhidin nasıl gerçekleşeceği üzerinde durmaktadır. Yazar birinci bölümün sonlarında ibadet tevhidini ele almaktadır. İbadet, ma'but ve abd lafızları üzerinde duran yazar sonrasında ibadetin şartlarını ve önemini açıklamaktadır. Yazar ikinci bölümün başlarında ibadet tevhidini bozan şirk üzerinde durmaktadır. Şirk çeşitlerini anlatan yazar daha sonra büyük şirk olan inanç ve eylemleri anlatmaktadır. Bundan sonra küçük şirk olan inanç ve eylemleri zikretmektedir. Yazar ilerleyen sayfalarda şirke vesile olan kabirlerin mescit edinilmesi, kabir ziyaretleri ve yolculuğu ile Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret üzerinde durmaktadır. Yazar ikinci bölümün sonlarında ise tevessül ve şefaât meselelerini ele almaktadır.

İngilizce literatürde çalışmamızla alakalı olarak zikredebileceğimiz eserlerden bir tanesi Cole M. Bunzel'in "Manifest Enmity: The Origins, Development, and Persistence of Classical Wahhâbism (1153-1351/1741/1932)"¹⁵ adlı doktora çalışmasıdır. Yazar birinci bölümde Vehhabi düşünceye eleştiride bulunan erken dönem âlimlerine ve onların eleştirilerine yer vermektedir. İkinci bölümde Vehhabiliğin inanç sisteminin oluşmasında İbn Teymiyye'nin rolüne değinilmektedir. Üçüncü bölümde yazar Vehhabi inanç sisteminde önemli bir yere sahip olan tevhid, tekfir, el-velâ ve'l-berâ ve cihad gibi kavramlar üzerinde durmaktadır. Ancak Bunzel Vehhabilerin rubûbiyyet tevhidini ihmal etmeleri ve bunun sonuçları üzerinde

¹⁴ Abdullah b. Abdullah el-Ğuneymân, *Cühûdu Şeyhü'l-İslâm İbn Teymiyye fî tadvîhi tevhîdi'l-ibâdeti*, el-Câmiatü'l-İslamiyye, (Doktora tezi), Medine, 1996.

¹⁵ Cole M. Bunzel, *Wahhâbism The History of Militant Islamic Movement*, Princeton University Press, Amerika, 2023.

durmamaktadır. Yine tekfir meselesini ele alırken İbn Teymiyye'nin tekfir anlayışı ile Vehhabiliğin tekfir anlayışı arasındaki farklara değinsede meseleyi gerekli derinlikte ele almamaktadır. Mutlak ve muayyen tekfirin farklarına, muayyen tekfirin şart ve mânilerine değinmemektedir. El-Velâ ve'l-berâ meselesinde de konuyla alakalı olan İbn Teymiyye'nin "İktizâü's- sırâtü'l-müstakîm", Süleyman b. Abdullah'ın "ed-Delâil fî ademi muvâlâti ehli's-şirk" ve Hamed b. Atik'in "Sebilü'n-necât ve'l-fikâk min müvâlâti'l-mürteddîn ve'l-Etrâk" adlı eserlerine değinmemektedir. Benzer şekilde yazar Vehhabi düşüncenin Osmanlı Devleti'ni şirk ve bidata girmekle itham etmesine sebep olan tevessül ve istiğase meseleleri ve bu düşüncenin İbn Teymiyye'deki karşılıklarını da ele almamaktadır. Yazar dördüncü bölümde Vehhabiliğin erken dönem siyasi tarihini ele almaktadır. Beşinci bölümde ise 1823-1932 yılları arasında Vehhabiliğe muhalif olup eleştiride bulunan âlimlere ve eleştirilerine yer vermektedir. Altıncı bölümde Vehhabilerin Osmanlı'nın Arap Yarımadası'ndaki müttefi olan Reşitoğulları ile mücadelesinden ve Reşitoğullarının girdiği fetret devrinden bahsetmektedir. Son bölümde ise Reşitoğullarının gerilemesi ile birlikte üçüncü Suud Devleti'nin kurulması ve yükselmesi ele alınmaktadır.

Cameron Zargar'ın "Origins of Wahhabism from Hanbali Fiqh"¹⁶ adlı makalesi de İbn Teymiyye ve diğer Hanbelî âlimler ile Vehhabiliğin kabir ziyaretlerine bakışını yansıtmaları açısından zikredilmeye değerdir. Vehhabi/Selefi düşüncedeki el-velâ ve'l-berâ inancı ile alakalı olarak zikredilebilecek çalışmalardan biri Mohamed b. Ali'nin "The Roots of Religious Extremism Understanding the Salafi Doctrine of Wala' wal Bara' (Insurgency and Terrorism)"¹⁷ adlı çalışmadır. Yazar daha sonra yazdığı "Al-Wala' Wal Bara' in Wahhabism From A Tool to Fight Shirk to Takfir of Muslim Leaders"¹⁸ adlı makalede daha önce genel olarak ele aldığı meseleyi Vehhabi ve modern selefi düşünce bağlamında ele almaktadır.

¹⁶ Cameron Zargar, "Origins of Wahhabism from Hanbali Fiqh", *Ucla Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 16(1), California, 2017, 65-114.

¹⁷ Mohamed b. Ali, *The Roots of Religious Extremism Understanding the Salafi Doctrine of Al-Wala' wa'l Bara*, Imperial College Press, Singapur, 2016.

¹⁸ Mohamed b. Ali, "Al-Wala' Wal Bara' İn Wahhbism: From A Tool to Fight Shirk to Takfir of Muslim Leaders", *Journal of Islamic Studies and Culture*, Vol. 7, No. 1, 28-43.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN TEYMIYYE DÜŞÜNCESİNDE TEVHİD

Tevhid, İbn Teymiyye düşüncesinin en temel kavramlarından biridir. Öyle ki bu kavramın yeri anlaşılmadan İbn Teymiyye'nin düşünce yapısını anlamak neredeyse mümkün değildir.

İbn Teymiyye kendi döneminde İslam dünyasının yaşadığı problemlerin temelinde “tevhid”in İslam düşünce ekolleri tarafından yanlış yorumlanmasıyla yattığını düşünmektedir. Bu sebeple de kelimcılara, filozoflara ve sûfilere tevhid düşüncelerinden dolayı eleştirilerde bulunmuştur. O, tevhidi yeniden tanımlamış ve taksim etmiştir.

İbn Teymiyye eserlerinde ele aldığı Allah'ın isim ve sıfatları, isbat-ı vâcib, kabir ziyaretleri, tevessül, istiğase, vahdet-i vücûd, fenâ, sudûr teorisi, hulûl ve ittihad, ricâlû'l-gayb gibi meselelerin tamamına kendi tevhid anlayışı çerçevesinde yaklaşmış, problemlere çözümler sunmuş ve yanlış olduğunu düşündüğü görüşlere de eleştirilerde bulunmuştur. Bu sebeple biz bu bölümde 4 temel sorunun cevabını arayacağız: 1) İbn Teymiyye tevhidi nasıl taksim etti? 2) Ulûhiyyet tevhidi nasıl dinin aslı haline geldi? 3) Onun fitrat temelli mârifetullah anlayışı nasıldır? 4) Yaptığı tevhid taksimi kendisinden önce var mıydı?

1.1. Tevhid Taksimi

İbn Teymiyye'nin eserleri incelendiğinde onun iki farklı tevhid taksimi yaptığı görülmektedir. Bazı eserlerinde tevhidi, rubûbiyyet tevhidi ve ulûhiyyet tevhidi¹⁹ olarak bazı eserlerinde ise kavli tevhid ve amelî tevhid olarak ikiye ayırmaktadır.²⁰

İbn Teymiyye kavli tevhidi, Allah'ı, bizzat kendisi ve resulü nelerle vasfetmişse onlara iman etmek şeklinde izah etmektedir. Amelî tevhidi ise ibadet ve ibadete tabi konularda Allah dışında kimseye ortaklık tanımamak ve sadece Allah'a kulluk ederek O'na şirk koşturmak olarak açıklamaktadır.²¹

¹⁹ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-vefâ, 1997, I, 21, 22; XIV, 212; a.mlf. *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle* (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, I, 108-254), thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-vefâ, 1997, s. 117- 118, 218.

²⁰ İbn Teymiyye, *Nakzü'l-mantık*, thk. Muhammed b. Abdürrezzâk Hamza-Süleyman b. Abdurrahman es-Sânî, Mısır, Mektebetü's-Sünnetü'l-Muhammediyye, t.y. s. 124.

²¹ İbn Teymiyye, *Nakzü'l-mantık*, s. 124.

İbn Teymiyye'nin en yakın ve en meşhur talebesi olan İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de hocasının tevhid taksimini benimsemektedir. Bazı eserlerinde tevhidi rubûbiyyet ve ulûhiyyet olarak ikiye ayırmaktadır.²² Bazı eserlerinde ise hocasının kavli ve amelî tevhid taksimini daha tafsilatlı bir şekilde sunmaktadır. Bu çerçevede İbn Kayyim *Nûniyye* adlı eserinde eserinde tevhidi şu şekilde taksim eder: Tevhid: I) Kavli II) Fiili (ulûhiyyet tevhidi). Kavli: a) Selbî: Allah'tan eksik ve kusurları selbetmek ki o da ikiye ayrılır: 1) Muttasıl selb: Allah'tan sünnet, acizlik, zulüm, abes gibi noksanlık ve kusurları selbetmek. 2) Munfasıl selb: Allah'tan ortak, arkadaş, eş, çocuk, izni olmadan şefaati olmayı selbetmek. b) Kemal sıfatlarına sahip Allah'ı temsil ve ta'tilden tenzih etmek.²³

İbn Kayyim *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-İslâmiyye* adlı eserinde de tevhidi ilmî-haberî-itikâdî ve irâdî-amelî olarak ikiye ayırmaktadır.²⁴ İbn Kayyim'e göre ilmî-haberî-itikâdî tevhid Allah'ın kemal sıfatlarını ispat etmeyi, O'nu teşbih, temsil gibi noksan sıfatlardan tenzih etmeyi içerir. İradî-amelî tevhid ise sadece Allah'a ibadet etmek ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmamaktır. Yine sevgi, ihlas, korku, ümit etme ve tevekkülü Allah'a has kılmak; O'ndan rab, ilah ve veli olarak razı olup hiçbir şeyi ona denk tutmamaktır.²⁵

Yukarıda ortaya koyduğumuz üzere İbn Teymiyye veya öğrencisi İbn Kayyim lafzen ve açıkça üçlü tevhid taksimi yapmamışlardır. Ama farklı yerlerdeki taksimlerinden bu çıkarılabilir. Rubûbiyyet ve ulûhiyyet şeklindeki taksim kavli tevhidi dışarıda bırakırken kavli ve amelî şeklinde yapılan taksim ise rubûbiyyet tevhidini dışarıda bırakmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla lafzen üçlü tevhid taksimini ilk yapan kişi İbn Ebü'l-İz (ö. 792/1390) dir. Kendisi Hanefî fakihi olmasına rağmen İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373) den büyük ölçüde etkilenmiştir.²⁶

İbn Ebü'l-İz tevhidin şu üç türü ihtiva ettiğini belirtir: 1) Sıfatlara dair açıklamalar 2) Rubûbiyyet tevhidi; her şeyi yaratanın Allah olduğu 3) Ulûhiyyet tevhidi; hiçbir ortağı olmaksızın Allah'ın ibadete müstahak olması.²⁷

²² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn fi menâzili's-sâirîn*, thk. Muhammed Ecmel el-İslâhî vd., Dârü İbn Hazm, Beyrut, 2019, I, 504; II, 22, 23; III, 250 a.mlf. *İğasetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, thk. Muhammed Uzeyr Şems, Darü 'Atâati'l-İlm, Riyad, 2019, I, 44-45; II, 857; a.mlf. *Uddetü's-sâbirîn ve zahiretü's-şâkirîn*, thk. İsmâil bin Gâzî Merhabâ, Dârü İbn Hazm, Beyrut, 2019, s. 80.

²³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Nûniyye (el-Kâfiyetü's-şâfiye fi'l-intisâr li'l-fırkati'n-nâciye)*, nşr. Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1996, III, 698-702.

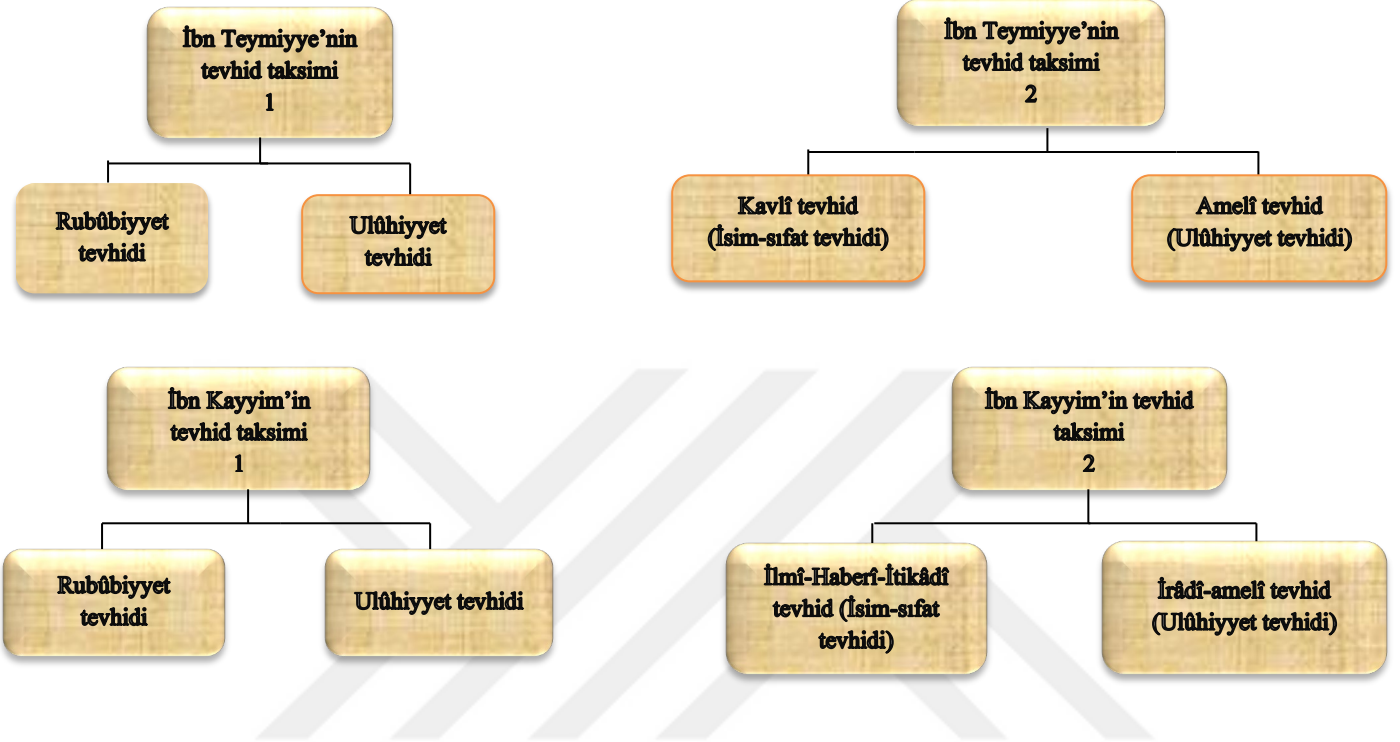
²⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-İslâmiyye 'alâ harbi'l-Mu'attıla ve'l-Cehmiyye*, thk. Zâid bin Ahmed en-Nüşeyrî, Dârü'l-Âlemi'l-Fevâid, Cidde, t.y. s. 84-86.

²⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-İslâmiyye 'alâ harbi'l-Mu'attıla ve'l-Cehmiyye*, s. 84.

²⁶ Ferhat Koca, "İbn Ebü'l-İz", *DİA*, İstanbul, 1999, XIX, 468.

²⁷ İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-'Akideti't-Tahâviyye*, nşr. Abdulah b. Abdulmuhsin et-Türki-Şuayb Arnavût, Müessetü'r-risâle, y.y, t.y., I, 24. İbn Ebü'l-İz'in Tahâvi akidesine yazdığı şerh incelendiğinde onun İbn Teymiyye'den derinden etkilendiği görülmektedir. Sayıca çok fazla örnek olmakla birlikte biz bunlardan bazılarını zikretmek istiyoruz:

Buraya kadar anlattıklarımızın daha iyi anlaşılması için İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in tevhid taksimlerini şemalar halinde göstermek istiyoruz:



Yukarıda anlatılanlar ve şemalar göz önünde bulundurulduğunda şu sonucu çıkarabiliriz: İbn Teymiyye'nin külliyatına bakınca onun üçlü tevhid taksimi yaptığı iddia edilebilir. Çünkü o, rubûbiyyet, ulûhiyyet ve Allah'ın isim ve sıfatları ile alakalı tevhidden eserlerinde bahsetmiştir. Sadece taksim yaparken üçünü aynı anda zikretmemiş bazen ulûhiyyet ve rubûbiyyeti beraber zikrederken bazen de isim ve sıfatlarla ilgili tevhidle ulûhiyyet tevhidini beraber zikretmiştir. Bu sebeple biz tezimizde İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışından bahsederken ona üçlü tevhidini izafe edeceğiz ve iddialarımızı bu tez üzerinden ortaya koyacağız. Şimdi İbn Teymiyye'nin ulûhiyyet ve rubûbiyyetten ne anladığına bakabiliriz.

İbn Teymiyye'nin düşünce sisteminde rab; mürebbi, hâlik, râzık, nâsır ve hâdi gibi isimlerin karşılığıdır. Rubûbiyyet “kevn” ile yani kâinat üzerinde tasarruf ve tedbir de bulunmakla alakalıdır. Bu sebeple rab kâinatın sahibi ve yaratıcısı olmakla beraber, yarar-zarar,

İnsanlık tarihinde Allah'ın hiçbir zaman inkâr edilmediği, mârifetullahın fitratlara yerleştirilmiş olduğu, kelam, mantık ve felsefe ehlinin akli delillerle Allah'ın varlığını ispatlama çabasının gereksiz bir yorgunluk olduğu düşüncesi, tekfir meselesinde kullanılan “cezaları düşürmesi mümkün 11 madde” ve yine tekfir meselesinde zikredilen “mutlak tekfir muayyen tekfiri gerektirmez” kaidesinde İbn Ebü'l-İz'in İbn Teymiyye'den etkilendiği görülmektedir. Bkz. İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-'Akide'ti't-Tahâviyye*, I, 25-28, 32-34; II, 436-438; 451-455.

hareket-sükûn, kısma-bol verme, alçaltma-yüceltme, sıkıntıya sokma-kurtarma gibi olayları hakiki olarak elinde bulunduran varlıktır. Bunların sonucu olarak da rubûbiyyeti bilmek kâinata egemen olan kanunları bilmek demektir. Allah ise ma'bud olan bir ilah olup, ibadete en layık varlık anlamı taşımaktadır. Ulûhiyyet de dinî/şerî/teklîfî kanunların bilinmesiyle alakalıdır. Emir, nehiy, sevgi, korku ve ümidi gerçeği üzere yerine getirmek ulûhiyyeti bilmekle olur. Ulûhiyyet tevhidi ortağı olmayan bir olan Allah'a ibadettir. Peygamberlerin diliyle teşri buyrulan emirlerdir. Allah'a ve peygamberine itaati ihtiva eder. Allah'ın dostlarını sevmek, düşmanlarına buğzetmektir. Allah ve resulünün kula her şeyden daha sevimli olmasıdır. Rahman ismi Allah'ın hem Rab hem de ilah isimlerinin kemalini gösterir²⁸

Görüleceği üzere İbn Teymiyye'nin tevhid taksiminde rubûbiyyet-ulûhiyyet şeklindeki ayrım "kevn" ve "din-şeriat" farkına dayanmaktadır.²⁹ İbn Teymiyye Allah'ın kevnî iradesi ile şer'î iradesinin, kevnî emri ile dinî emrinin, kevnî izni ile dinî izninin, kevnî kaza/hükmü ile dinî kaza/hükmünün, kevnî irsal/gönderme ile dinî irsal/göndermesinin, kevnî ca'l/yapma ile dinî ca'l/yapmasının, kevnî haram kılma ile dinî haram kılmasının ve kevnî kelimelerle dinî kelimelerinin farkına Kur'an'dan getirdiği ayetlerle dikkat çekmektedir.³⁰

İbn Teymiyye'nin düşünce sisteminde ilah, ilah edinilen, bu nedenle severek, gönülden bağlanarak, yücelterek, büyük tanıyarak kulluk edilen varlık demektir. İlah kulların kendilerine kulluk etmelerini hak etmiş olandır. O'nu sevmek ve O'ndan korkma fiilleri de bunun içine girer. Bu sebeple ulûhiyyete tabi olan şeyler bütünüyle Allah'ın hakkıdır. Allah'a ait olan bu hakka O'ndan başka kimse ortak değildir. Allah'tan başka kimseye ibadet, dua ve itaat edilmez ve O'ndan başka kimseye umut bağlanmaz.³¹

İbn Teymiyye "Ancak sana kulluk ederiz ve yalnız senden yardım dileriz"³² ayetini Kur'an'ın sırlarının hepsinin toplandığı ayet olarak vassfeder. Çünkü ayetin öncesi sevgi, korku, ümit, emir ve nehiy gibi ulûhiyyetin gerektirdiği şekilde Allah'a kulluk etmeye işaret eder.

²⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 70; XIV, 14, 211, 212.

²⁹ "Kevn" kâinattaki tüm oluşları ifade ederken "kâinat" ise mevcut olan tüm varlıkları ifade eder. Rubûbiyyet tevhidinde temel tartışma kâinatı kimin yaratıp yönettiği ile alakalıdır. Ulûhiyyet tevhidi ise temelde kime ibadet ve kulluk edildiği ile alakalıdır. Ancak ilerleyen sayfalarda da görüleceği üzere bu iki kavram birbirinden kati olarak ayrı ve kopuk değildir.

³⁰ İbn Teymiyye, *el-Fark beyne evliyâi'r-Rahman ve evliyai's-şeytan* (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, XI, 90-171) thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefa, 1997, s. 147-150. İbn Teymiyye'nin verdiği örneklerden iki tanesini burada zikretmek istiyoruz: Kevnî emir: "Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece ona "ol" dememizdir. O da hemen olur" (en-Nahl, 40). Dinî emir: "Muhakkak ki Allah adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder; hayasızlığı, kötülüğü ve haksızlığı da yasaklar..." (en-Nahl, 90). Kevnî irsal: "Rüzgarları rahmetinin önü sıra bir müjdeleyici olarak O göndermektedir" (el-Furkan, 48). Dinî irsal: Ey peygamber! Biz seni hakikaten bir şahit, bir müjdeleyici ve bir uyarıcı olarak gönderdik." (el-Ahzâb, 45). Bkz. İbn Teymiyye, *el-Fark beyne evliyâi'r-Rahman ve evliyai's-şeytan*, s. 148-149.

³¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 21, 22, 59; a.mlf. *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 251.

³² el-Fâtîha, 1/5.

Ayetin ikinci kısmı ise Allah’a tevekkül, işleri O’na havale etme ve O’na teslim olma gibi rubûbiyyetin gerektirdiği şeylere işaret eder. İbn Teymiyye’ye göre rab mâlik olmandır. Rubûbiyyet yetiştirip eğitime ve ıslah etme anlamını da taşır. Mâlik ise mülkünde dilediği şekilde tasarruf da bulunandır.³³

İbn Teymiyye rubûbiyyet ve ulûhiyyet tevhidini bu şekilde açıkladıktan sonra bu iki tevhidi hangi söz ve eylemlerin bozarak şirke yol açtığı meselesini ele almakta böylece kendi döneminden başlayarak günümüze kadar devam edecek tartışmaların kapısını da aralamaktadır.

İbn Teymiyye’ye göre rubûbiyyette şirk kâinatın ve kâinattaki olayların yaratılış ve yönlendirilişinde (tedbir) Allah’tan başka bir gücün de etkili olduğunu düşünmektir. Diğer bir ifadeyle kişi veren ve alanın, zarar ve fayda verenin, yükselten ve alçaltanın Allah’tan başkası olduğuna inanırsa rubûbiyyet noktasında Allah’a şirk koşmuş olur. Çünkü kâinatın ve olayların yaratılış ve yönlendirilişinde Allah’tan başka bir güç yoktur.³⁴

Ulûhiyyette şirk ise kişinin ibadetinde, sevgisinde, korkusunda ümidinde ve sığınmasında yani zahiri ve kalp amelleri noktasında Allah’ın ilahlık niteliğine ortak koşması, Allah’tan başkasına kulluk sunması veya bir istekte bulunmak amacı ile dua etmesidir.³⁵

1.2. Ulûhiyyet Tevhidinin Dinin Aslı Haline Gelmesi

İbn Teymiyye’nin düşüncesine göre muvahhid ile müşriği birbirinden ayıran gerçek tevhid ulûhiyyet tevhididir. Çünkü câhiliye müşrikleri de rubûbiyyet tevhidini yani Allah’ın her şeyin yaratıcısı, rabbi ve meliki olduğunu kabul etmişlerdir. Bu durum ayetlerde³⁶ açıklanmıştır. Câhiliye müşrikleri ulûhiyyet noktasında Allah’a ortak koşmuşlardır. Allah ile beraber başka varlıklara ibadet etmişler, onları da Allah’ı sever gibi sevmişlerdir.³⁷

İbn Teymiyye rubûbiyyet tevhidinin tevhidin gerekli şartı olduğunu ancak yeterli şartı olmadığını vurgular. Buna göre sadece rubûbiyyet tevhidi ile en büyük günah olan şirkten

³³ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, I, 69, 70.

³⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, I, 72; a.mlf. *İktizâü’s-İktizâü’s-sırâtı’l-müstakîm li muhâlefeti ashâbi’l-câhîm*, thk. Nâsir Abdu’l-Kerîm el-Akl, Dârü İşbilyâ, Riyâd, 1998, II, 226. Bu esere bundan sonra “İktizâü’s-sırâtı’l-müstakîm” şeklinde atıfta bulunulacaktır.

³⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, I, 71; a.mlf. *İktizâü’s-sırâtı’l-müstakîm*, II, 226.

³⁶ İbn Teymiyye bu iddiasını kanıtlamak için şu ayetleri zikreder: “Onlara ‘gökleri ve yeri kim yarattı’ diye soracak olsan, mutlaka ‘Allah’ diyeceklerdir...” (Lokmân, 31/25). “Şayet onlara ‘gökleri ve yeri yaratan, güneş ve ayı yasalarına boyun eğdiren kimdir?’ diye soracak olsan, hiç tereddütsüz ‘Allah’tır derler...” (el-Ankebût, 29/61). “De ki ‘Biliyorsanız söyleyin, bu dünya ve onda bulunanlar kime aittir?’ ‘Allah’a diyecekler...” (el-Mü’minûn, 23/84, 85). Ayetlerin zikredildikleri yerler için bkz. İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, s. 117; a.mlf. *İktizâü’s-sırâtı’l-müstakîm*, II, 386-387.

³⁷ İbn Teymiyye, *Der’ü te’ârûzi’l-akl ve’n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim, Riyad, Câmîatü İmam Muhammed b. Suud, 1979, VII, 391; a.mlf. *Kâide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, s. 117, 118, 218; a.mlf. *İktizâü’s-sırâtı’l-müstakîm*, II, 386, 387.

kurtulamayız. Şirkten tamamen kurtulmak için rubûbiyyet tevhidi ile beraber kulluğu ve dini sırf Allah’a yöneltmek, O’ndan başka hiçbir şeye kulluk sunmamak ve ayrıca Allah’ın emirleri uyarınca kendisine kulluk etmek gerekir. Ancak bu şekilde din tümü ile Allah’ın olur.³⁸

İbn Teymiyye bu noktada bir indirgeme yapar ve kelamcılarının tevhidi ile cahiliyye müşriklerinin tevhidini benzeştirir. Bu düşünceye göre kelamcılarının çoğu vahdâniyeti rubûbiyyet yönünden kabul eder. Kelamcılarının kabulü kevnî, kaderî ve rubûbî yöndendir. Dinî, şer’î, ilahî yönden değildir. Bu sebeple kelamcılar ile câhiliye müşrikleri kâinatı yaratan ve yöneten bir ilahın kabulü noktasında ortaklırlar. İbn Teymiyye ilginç bir şekilde bu düşünceyi “önem verilmesi gereken büyük bir ilke”(ve hüve aslun azîmun yecibü’l-i’tina bihi) olarak nitelemektedir.³⁹

İbn Teymiyye’nin bu “büyük ilke”si bize göre iki yanlış barındırmaktadır. Birincisi câhiliye müşriklerinin rubûbiyyet tevhidine sahip oldukları iddiası ikincisi ise kelamcılarının tevhidinin sadece rubûbiyyet tevhidini ihtiva ettiği iddiasıdır. İbn Teymiyye burada yanlış öncüller üzerine bina edilen yanlış bir hüküm vermektedir. Bu kıyas şu şekilde gösterilebilir:

- Câhiliye Arapları rubûbiyyet tevhidini biliyorlardı ancak bu onları şirkten kurtarmıyordu.
- Kelamcılarının tevhidi câhiliye Araplarının da sahip olduğu rubûbiyyet tevhididir.
- O halde kelamcılarının sahip olduğu rubûbiyyet tevhidi onları şirkten kurtarmaz.

Yukarıda zikrettiğimiz üzere rubûbiyyet tevhidi en temelde kâinatı yaratan ve kâinatı yöneten bir ilahın kabul edilmesidir. Câhiliye müşrikleri kâinatı yaratan ve her şeyin sahibi olan bir ilahı kabul etseler de bu ilah çok yüce, aşkın ve uzak olduğu için kendileri ile ve kâinatla ilgilenemezdi. Yani bu yüce ilah her şeyi yaratmış ve sonrada çekilmiştir. Bu sebeple ona ulaşabilmek için tanrılar panteonunda daha alt konumda bulunan ikincil tanrılar vasıta kılınmalıdır.⁴⁰

Toshihiko Izutsu (ö. 1993) da bu aşkın, yüce ve uzak tanrı anlayışına değinmektedir. Câhiliye Araplarına göre bu tanrı insanları yaratıp bırakmıştır. Doğumlarından ölümlerine kadar artık onların üzerinde yönetici olan “dehr”dir. Bu sebeple onlar: “Bu dünya hayatından başkası yoktur; ölürüz ve yaşarız; bizi helak eden ancak dehr (zaman)dir”⁴¹ demişlerdir. Izutsu’ya göre

³⁸ İbn Teymiyye, *İktizâü’s-sırâtî’l-müstakîm*, II, 387.

³⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XIV, 15; III, 69.

⁴⁰ Şinasi Gündüz, *Câhiliye Dönemi Arap Putperestliği (Câhiliye Araplarının İlahları içinde 11-50)*, ed. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, s. 21; Ekrem Sarıkcı, “Kur’an’a Göre Müşrikler ve Putperestler”, *İslami Araştırmalar*, 1986, C.1, Sy. 1, s. 27; Murat Gökalp, “İslam öncesi Arabistan’da Putperestlik İnancı ve Buna Bağlı Bazı Merasimler” *Hikmet Yurdu Dergisi*, 2013/1, c. 6, sy. 11, s. 235-236.

⁴¹ el-Câsiye 45/24.

“Allah” denilen bir tanrının varlığı ve diğer tanrılar içinde en üst mevkide olduğu câhiliye Arapları tarafından biliniyordu. Ancak nihayetinde O da tanrılardan sadece biriydi.⁴²

İbn Teymiyye câhiliye müşriklerinden hiç kimsenin putların yağmur yağdırdığına, âlemin rızkını verip onu idare ettiğine inanmadığını söyleyerek câhiliye müşriklerinin rubûbiyyet tevhidinde sahip oldukları iddiasını delillendirmeye çalışır.⁴³ İbn Teymiyye’nin iddiasının aksine câhiliye döneminde müşrikler putlarına rubûbiyyet nitelikleri atfederlerdi. Bu iddiamızı temellendirmek için câhiliye dönemi ilahları ile alakalı bazı bilgileri zikretmek istiyoruz.

Tâifliler Lât’ı yağmur tanrısı olarak görürlerdi. Bu sebeple de yağmur, tarım ve bereket denilince akla Lât gelirdi. Yine Câhiliye döneminde Tâifliler yolculuk yapıp selametli bir şekilde evlerine döndüklerinde bunu Lât’a izafe ederler bu sebeple huzuruna gidip şükürlerini sunarlardı. Bu da onların Lât’ı koruyucu tanrı olarak da gördüklerini göstermektedir.⁴⁴ Menât hakkında da benzer inançlar hâkimdi. Menât bulutları getiren, rüzgar estiren ve yağmur yağdıran bir tanrıdır. Bu sebeple Menât deniz ve su ile alakalı görülmüş, onu temsil eden kaya da deniz kenarına dikilmiştir.⁴⁵

Yine Câhiliye Arapları Lât, Menât ve Uzzâ üzerine yemin ederlerdi. Bir varlığa yemin etmek ise onun fayda ve zarar vereceğine inanılması bu sebeple de korkulup, çekinilen olağan üstü bir varlık olması gerektiğini ifade eder.⁴⁶ Câhiliye Arapları çocuklarına Zeydullât (Lât’ın yetiştirdiği), Abdullât (Lât’ın kulu), Vehbullât (Lât’ın bağışı), Şekmullât (Lât’ın azabı) gibi isimler verirlerdi.⁴⁷

Câhiliye Arapları Lât’ı kızdırdıklarında belalara maruz kalacaklarına inanırlardı. Bu sebeple de onu öfkelenmemeye çalışırlardı. Yine Tanrıların lanetinin bulaşıcı hastalıklar ve deliliğe neden olacağına inanıyorlardı.⁴⁸

Câhiliye müşriklerinin taptığı tanrılardan olan Yeğus sıkıntılı anlarda kendisinden yardım istenilen ayrıca yağmur yağdırdığına da inanılan bir tanrıdır. Yeuk ise bela ve felaketlerden koruyan, yağmur yağmasını engelleyen bir tanrıdır.⁴⁹

⁴² Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, trc. Kürşat Atalar, Pınar Yayınları, İstanbul, 2017, s. 38, 198-200.

⁴³ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 71.

⁴⁴ Mehmet Mahfuz Söylemez, *Câhiliye Döneminde Lat Kültü (Câhiliye Araplarının İlahları içinde 51-90)*, Ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, s. 74.

⁴⁵ Cevâd Alî, *el-Mufasssal fî tarihü'l-Arab kable'l-İslâm*, nşr. Câmîatü Bağdat, 1993, y.y., VI, 247.

⁴⁶ Söylemez, *a.g.m.*, s. 75.

⁴⁷ Söylemez, *a.g.m.*, s. 78.

⁴⁸ Söylemez, *a.g.m.*, s. 79.

Bir kısım câhiliye müşriklerinin inancında cinler hasta edebilir, zarar verebilirdi. Bu durum onların cinlere rubûbî özellikler verdiğini gösterir. Bu sebeple onlara tazimde bulunup kurban keserek onları memnun etmeye çalışırlardı. Yolculuk yaptıklarında vadilerden geçerken cinlere sığınarak “Bu vadinin en azizine veya bu mekanda olanların en büyüğüne sığınırım”⁵⁰ derlerdi. Böylece kendilerini koruma altına aldıklarına inanırlardı. Ayrıca câhiliye Arapları pek çok tabiat olayını cinlerin gerçekleştirdiğine inanırdı.⁵¹

Zikrettiğimiz bu bilgiler bize gösteriyor ki câhiliye müşrikleri putları sadece Allah’a yakınlaşmak için bir aracı kabul edip ibadet edilen varlıklar olarak görmüyordu. Onları uzak/aşkın/yüce/ulaşılamaz kabul ettikleri Allah’ın altında ikincil tanrılar olarak görüyorlardı. Bu sebeple de Hz. Peygamber’in tevhide davetini duyunca “O, bütün ilahları tek bir ilah mı yapmış. Bu cidden şaşılacak bir şey”⁵² diyerek şaşkınlıklarını belirtmişlerdir. Uzak/aşkın/yüce/ulaşılamaz kabul edilen Allah’ın kendi haline veya “dehr”in tahakkümüne bıraktığı kâinat üzerinde bu ikincil tanrılar tasarruf sahibi idiler. Yağmur yağdırma, rüzgar estirme, bulut getirme, hasta etme, iyileştirme gibi rubûbiyyet özelliklerinin tamamı bu tanrılara izafe ediliyordu. Bu sebeple de rubûbiyyetle alakalı isteklerin birçoğu tapınılan putlara yöneltiliyordu. Bu putlar uzak/aşkın/yüce/ulaşılamaz kabul edilen Allah kadar olmasa da rubûbiyyet ve ulûhiyyet konusunda pay sahibi olan müstakil ilahlardır. Sonuç olarak câhiliye müşriklerinin şirki sadece ulûhiyyetle alakalı değildir. Onlar rubûbiyyet konusunda da şirk bataklığına saplanmışlardır.

Kelamcıların rubûbiyyet anlayışı ise câhiliye müşriklerinden tamamen farklıdır. Kelamcılar kâinat üzerinde Allah’tan başka bir varlığın yönetici ve yaratıcı olduğu fikrini tamamen reddetmişlerdir. Bu durumun en iyi göstergesi de atomculuk üzerine kurdukları düşünsel sistemleridir. Bu sisteme göre kâinattaki cisimler tamamıyla cevher ve arazlardan oluşmaktadır. Arazlar varlıklarını devam ettirmek için cevherlere muhtaç iken cevherler de arazlara muhtaçtırlar. Arazlardan soyutlanmış bir cevher var olamaz.⁵³ Arazlar yaratıldıktan hemen sonra yok olurlar ve varlık açısından iki anı devam ettiremezler (lâ yesuh bekâuhu

⁴⁹ Korkut Dindi, *Nûh Döneminden Câhiliye Araplarına Tevarüs Eden Putlar: Ved, Süvâ, Yeğûs, Yeûk ve Nesr* (‘Câhiliye Araplarının İlahları’ içinde 197-239), ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, s. 217, 225, 228-229.

⁵⁰ Bu durum ayette şöyle geçer: “Şu da bir gerçektir ki, insanlardan birtakım erkekler birtakım cinlere sığınarlardı da onların azgınlık ve şımarıklıklarını artırırlardı”(el-Cin 72/6).

⁵¹ Hüseyin Çelik, “İslam Öncesi Mekke’de Ruh ve Cin İnancı”, *Kur’an’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu*, İstanbul, 2011, s. 324-325, 327.

⁵² es-Sâd 38/5.

⁵³ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitâbu usûlü’l-dîn*, nşr. Darü’l-Fünûn İlahiyat Fakültesi, İstanbul, 1928, s. 50-52; 56-59; Mehmed Şemseddin Günaltay, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi”, *Darü’l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmûası*, Evkâf Matbaası, İstanbul, 1925, cilt 1, sy. 1, s. 97.

vakteyn). Arazlar Allah tarafından benzerleri her an yaratılarak varlıklarını sürdürürler.⁵⁴ Eşyanın tabiatı yoktur. Bu sebeple de varlıklar gerçek fail olamazlar. Kâinattaki oluşlarda determinizm değil indeterminizm geçerlidir. Sebeplerin gerçek yaratıcısı Allah'tır. Kâinata bizi sebep ve sonucun geçerli olduğu fikrine götüren ise sebebin ardından sonucun gelmesine dair olan gözlem ve alışkanlıklarımızdır.⁵⁵ Bu sistemde kâinata tek fail ve yaratıcı Allah'tır. O, her an kâinata arazlar ve atomlar vesilesiyle müdahale etmekte ve sürekli olarak her şeyi yaratmaktadır. Bu düşünce yapısına insan fiilleri de dâhildir. Çünkü insan fiilleri de arazdır ve Allah tarafından yaratılmaktadır. İnsanın sorumlu olmasının sebebi ise kudret, irade ve istitaate mahal teşkil etmesi dolayısıyla fiillerinin kâsibi olmasıdır. Bu teori de malum olduğu üzere "kesb teorisi" olarak bilinmektedir.⁵⁶

İşte İbn Teymiyye kelamcıların atomcu kâinat anlayışı⁵⁷ üzerine kurdukları ve Allah'ın kâinatı her an yaratmasına, yönetmesine ve müdahalesine imkan veren bu sistemleri ile câhiliye müşriklerinin "dehr" in otoritesine terkedilmiş ve Allah dışında kâinat üzerinde tasarruf hakkı tanıdıkları ikincil tanrıların egemen olduğu rubûbiyyet anlayışını aynı görmektedir.

İbn Teymiyye'nin "kelamcıların tevhidi sadece rubûbiyyet tevhidini muhtevidir" şeklindeki iddiası da yanlıştır. Çünkü bu iddia kelamcıların ulûhiyyet tevhidinde gereken önemi vermediğini bu sebeple de muvahhid olmadıklarını söylemektir. Kelamcılar tevhidi genel olarak zât, sıfat ve ilahi fiillerde tevhid olarak üç kısımda ele almaktadırlar. Allah'ın zât açısından tevhidini açıklarken kelamcılar O'nun cevher, araz ve cisim olmadığını; tecezzi, inkisam ve terkipten münezzeh olduğunu ortaya koymaya çalışırlar. Sıfatlarında tevhid kısmında kelamcılar Allah'ın sıfatlarının var olup kadim olduğunu ve bu sıfatlarda da O'nun hiçbir benzerinin olmadığını kanıtlamaya çalışırlar. Fiillerinde tevhid kısmında ise kâinatı

⁵⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikadühü ve lâ yecüzü 'l-cehlü bihi*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mısır, El-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 2000, s. 16; a.mlf. *Temhîdül-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. Şeyh İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut, Mü'essesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987, s. 38; Sa'düddin Me'sûd b. Fahriddin Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1998, II, 160-166.

⁵⁵ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Dârü'l-Meârif, Kahire, 1972, s. 240-251.

⁵⁶ İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Meâli Rûkniddin el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavân'i'l-edilleti fî usûli'l-itikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmün'im Abdulhamîd, Mektebetü'l-Hâncî, Mısır, 1950, s. 187-255; Ebû Muhammed Nûruddin Ahmed es-Sâbûnî, *Kitabü'l-bidâye mine'l-kifâye fî'l-hidâye fî usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf, Mısır, Dârü'l-Maârif, 1969, s. 111-116; Sa'düddin Me'sûd b. Fahriddin Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-akâ'id*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ, Mısır, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1988, s. 54-60.

⁵⁷ İslam atomculuğu hakkında detay için bkz. Mehmet Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2015; Shlomo Pines, *İslam Atomculuğu*, trc. Osman Demir, Klasik Yayınları, 2017, İstanbul.

Allah'ın yarattığı ve kâinat üzerinde yegane tasarruf sahibinin de Allah olduğu, insanın fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığı anlatılmaktadır.⁵⁸

Görüleceği üzere kelamcılar tevhidi detaylı bir şekilde ele almışlar ve fazlasıyla ehemmiyet göstermişlerdir. İbn Teymiyye ise kelamcıların zikretmiş olduğumuz bu tevhid taksiminin sadece rubûbiyyet tevhidini içerdiğini ulûhiyyet tevhidini ise ihtiva etmediğini iddia etmektedir. İkinci bölümde detaylı bir şekilde göreceğimiz üzere İbn Teymiyye ulûhiyyet tevhidinden kulluk ve ibadetin sadece Allah'a hasredilmesi ve bu husus da hiçbir varlığın O'na ortak koşulmamasını anlamaktadır. Peki kelamcılar ibadetlerini ve kulluklarını Allah'tan başka bir varlığa mı yöneltmektedirler? Kelamcıların tevhidi gerçekten de ulûhiyyet tevhidini dışarı da bırakan bir taksim midir? İbn Teymiyye ve takipçilerinin bu noktada üzerinde durup tartıştıkları meseleler namaz, oruç, zekat gibi ibadetlerin Allah'a hasredilip hasredilmemesi değildir. Onların tartışmaları tevessül, istiğase, şefaath gibi meselelerin dua, duanın ibadet kabul edilmesi ibadetin de sadece Allah'a yapılması gerektiği kaidesi üzerinde düğümlenir. Yani istekler (dualar) tek ilah olan Allah'tan mı isteniyor yoksa bir takım ikincil ilahlar konumunda olan diğer varlıklardan mı?

Kanaatimize göre İbn Teymiyye ve takipçilerini yanlışa sürükleyen nokta tevessül, istiğase ve şefaatin sadece “dua” bağlamında ele alınıp ulûhiyyet tevhidi ile sınırlandırılmasıdır. Oysaki meselenin diğer kısmı aslında rubûbiyyetle yani kâinatın işleyişinde kimin fail olduğuyla alakalıdır. Mesela bir kişiden “sadece Allah'ın gücünün yettiği” zafer, rızık, şifa vb. istemek bir açıdan dua ve ibadetle alakalı iken istenilen kişinin bunları vermeye güç yetirip yetirememesi, kâinatta tasarruf sahibi olup olmaması gibi meseleleri içerdiği için rubûbiyyetle bağlantılıdır. Meselenin içine “istemek” girdiği gibi “istenilen kişinin mahiyeti” de girer. Yani kimden, ne, nasıl istenmektedir? Bu sebeple “aracı”, “vasıta” gibi konuları sadece ulûhiyyet tevhidi kapsamında ele almak büyük bir eksikliktir. Bu meseleler doğrudan rubûbiyyetle alakalıdır.

Yukarıda zikrettiğimiz üzere kelamcıların tevhid taksiminde Allah'ın fiillerinin tevhidi bulunmaktadır. Buna göre kâinatta tek yaratıcı ve yönetici Allah'tır. Bu açıdan bakıldığında kelamcıların tevessül, şefaath, istiğase gibi meselelerin tartışıldığı ulûhiyyet tevhidini ihmal ettiklerini söylemek mümkün değildir. Çünkü kurdukları atomcu sistem Allah dışında varlıklardan istiğase, istimdat ve istianede bulunmaya izin veren bir sistem değildir. Eğer bir

⁵⁸ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, thk. İbrahim Ağâh Çubukçu-Hüseyin Atay, Ankara, Nur Matbaası, 1962, s. 24-202; Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-hükemâi ve'l-mütekellimîn (Telhîsü'l-muhassal ile birlikte)*, Tashih: Taha Abdurraûf Sa'd, Mektebetü'l-Külliyâtü'Ezheriyye, Mısır, t.y., s. 147-202. Kelamcıların zât, sıfat ve fiillerde tevhid taksiminin detaylı bir tahlili için bkz. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016, s. 53-224.

kelamcı Allah dışında bir varlıktan “sadece Allah’ın gücünün yettiği şeylerin isteneceğini, o varlığın da bu istekleri karşılamaya gücünün yettiğini” söylerse o atomcu sistemi ve gereklerini bilmiyor demektir.

Durum böyle olunca kelamcıların tevhit taksimlerine ayrıca ulûhiyyet tevhidini eklemelerine de gerek yoktur. Çünkü kelamcıların her şeyi yaratan ve yöneten rabbi ibadeti ve kulluğu da hak eden bir ilahtır. Bu anlamda rubûbiyyet ve ulûhiyyet iç içe geçmiş birbirini gerektiren ve tamamlayan mütelâzım kavramlardır. Rab deyince ilah, ilah deyince de rab anlaşılır. Câhiliye Arapları Allah’ın kâinat üzerinde tek tasarruf sahibi olduğuna inanmadıkları için ibadete layık tek ilahın da Allah olacağını fark edememişlerdir. Ancak kelamcı Allah’ın kâinat üzerinde tek yaratıcı ve tek tasarruf sahibi varlık olduğunu bildiği için O’nun kulluk ve ibadet edilmeye layık tek varlık olduğunu da bilir. Bu sebeple İbn Teymiyye’nin “Ulûhiyyet tevhidi rubûbiyyet tevhidini gerektirir ancak rubûbiyyet tevhidi ulûhiyyet tevhidini gerektirmez”⁵⁹ şeklindeki akıl yürütmesi kelamcılar için geçerli değildir.

Diğer taraftan İbn Teymiyye’nin tevhid noktasında eleştirdiği vahdet-i vücûd, hulûl, ittihad, fenâ, ricâlû’l-gayb, sudûr teorisi, istiğase, istiâne, istimdat gibi inanç ve düşüncelerin de kelamcılarla bir alakası yoktur.⁶⁰ Bu inanç ve düşünceler sûfiler ve felsefeciler tarafından savunulmuşlardır. Câhiliye müşriklerinin tevhid anlayışı ile kelamcıların tevhid anlayışı arasında benzerlik olmadığı gibi aynı şekilde kelamcılarla sûfilerin ve felsefecilerin tevhid anlayışları arasında da benzerlik yoktur.

Câhiliye Araplarının rubûbiyyet tevhidini kabul ettiğini söyleyip câhiliye müşriklerinin tevhid anlayışı ile kelamcıların tevhid anlayışını aynılaştıran İbn Teymiyye bir adım daha ileri atarak rubûbiyyet tevhidini yani Allah’ın kâinatı yarattığını ve yönettiğini insanlık tarihinde hiçbir toplum ve ekolün inkâr etmediğini iddia edecektir.⁶¹ Bu düşünceye göre tarih boyunca insanlar yaratıcıyı kabul etmişler ancak bazı detaylarında ihtilafa düşmüşlerdir. Mecûsîlik, Seneviyye, tabiatçılar Kaderiyye ile felsefe ve Mu’tezile’den dalâlet içinde olanların tartışmaları böyledir. İbn Teymiyye’ye göre bu ekoller içinde İslam düşüncesi açısından en kötü durumda olan Seneviyye dahi rubûbiyyet konusunda şirke düşmemiştir. Çünkü Seneviyye inancına göre kâinattaki iki asıldan biri olan nur iyiliği diğer asıl olan karanlık ise kötülüğü yaratmıştır. Seneviyye karanlık hakkında iki görüşe sahiptir. Birincisine göre karanlık hâdistir

⁵⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XIV, 14-15.

⁶⁰ Bu meselelerin hiçbirinin klasik kelam kitaplarında yer almaması ve savunulmaması bu durumu desteklemektedir.

⁶¹ İbn Teymiyye, *Minhâcû’s-sünneti’n-nebeviyye fî nakzi kelâmi’s-Şîa ve’l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad, 1986, b.y., II, 270. İbn Teymiyye şöyle der: “...Âlimlerin çoğunluğuna göre yaratıcının varlığı fitri ve zaruri olarak bilinir. Bu sebeple tüm peygamberler insanları –Allah’a inanmaya değil- sadece Allah’a ibadete ve O’na şirk koşmamaya çağırmışlardır. Bütün toplumlar -ibadette Allah’a ortak koşanlar olsa da- Allah’ın varlığını kabul etmiştir...” bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcû’s-sünneti’n-nebeviyye*, II, 270.

ve sonradan yaratılmıştır. İkinci görüşe göre ise karanlık ezelidir ancak sadece kötülük yapar. Bu sebeple de karanlık zât, sıfat ve fiil itibarıyla nurdan eksiktir. Yani karanlık hakkındaki iki görüşe göre de Seneviyye rubûbiyyette şirke düşmemiştir.⁶²

İbn Teymiyye'ye göre Filozof, natüralist ve nücûm ehli yaratıcıyı kabul etmekle birlikte bu failerin (gök cisimleri, tabiatlar vb.) yaratılmış ve sonradan meydana getirilmiş olduklarını kabul ederler.⁶³ Bu noktada İbn Teymiyye şöyle söyler:

“Filozof, natüralist ve nücûm ehli ‘doğa ve yıldızlar Allah’tan müstağnidir; yaratma işinde Allah’a ortaklıklar’ demiyorlar. Ama Allah’ı inkâr ediyorsa o başka. O inkârcıdır ve yaratıcıyı ta’til etmektedir. Nitekim Firavun’un söylediği budur.”⁶⁴

Görüleceği gibi İbn Teymiyye aslında insanlık tarihinde Firavun gibi materyalist/ta’til ehli kişilerin olduğunu kabul ediyor. Ancak bunun istisna olduğunu düşünüyor olmalı ki “insanlık tarihinde kimse rubûbiyyeti inkâr etmedi” diyor. Halbuki İbn Teymiyye kendisinden beş asır sonra pozitivizm ve materyalizmin dünyayı hakimiyeti altına alacağını öngörseydi asla böyle bir iddia da bulunmazdı.⁶⁵ Diğer taraftan İbn Teymiyye Firavun’un ta’til ehli bir inkârcı olduğunu kabul etse de Firavun’un mantalitesi üzerinde çok durmaz. Çünkü burada Firavun kibrinden dolayı kendini ilah ilan edip Allah’ı inkâr eden bir mütekebbirdir. Bu durum ise istisnai olup insanlık tarihinde örneği azdır. Firavun’un bu inancı güçlü bir epistemoloji ve ontolojiye sahip geçerli ve makul bir tez olarak kabul görmez. Bu sebeple İbn Teymiyye tarafından ele alınıp üzerinde durularak çürütülmeye layık görülmez. Hatta İbn Teymiyye Firavun’un inkâr edenlerin en meşhuru olmasına rağmen aslında bâtinen yakînî olarak Allah’a inandığını söyler.⁶⁶ Bu sebeple Hz. Musa şöyle demiştir: “...Çok iyi biliyorsun ki, bunları birer ibret olmak üzere ancak göklerin ve yerin rabbi indirdi...”⁶⁷ Yine Allah Firavun ve kavmi

⁶² İbn Teymiyye, *Mecmû’atü'l-fetâvâ*, II, 29; III, 67, 68.

⁶³ İbn Teymiyye hiçbir zaman Meşşâiler’i ateistlikle suçlamamıştır. Zaten İbn Teymiyye insanlık tarihinde Allah’ı inkâr manasında bir ateistliğin olduğunu kabul etmemektedir. İbn Teymiyye Meşşâiler’i sudûr nazariyesi, nübüvvet teorisi, şefaât anlayışları vb. noktalarda şirk ve ilhadla itham etmiştir. Yine onun natüralizmden kastı da bugün anlaşıldığı anlamda bir materyalizm değildir.

⁶⁴ İbn Teymiyye, *Risaletü't-Tedmüriyye (Mecmû’atü'l-fetâvâ içinde, III)*, thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997, s. 69.

⁶⁵ Yunan materyalist atomculuğu, âlemin kâdemiini savunan ve oluş-bozuluşları varlıkların tabiatları ile açıklayan filozoflar (âlemin kâdemiini ve varlıkların tabiatını savunan birçok ekol yaratıcının varlığını kabul etmiştir. İslam Meşşâî filozofları bunun en iyi örneğidir. Yine kûmûn ve zuhûr teorisini savunan kalamcılar da yaratıcının varlığını kabul etmiştir) ile Firavun gibi şahsiyetler istisna tutulursa insanlık tarihinde 18. yy ve sonrasında Dünya’ya hâkim olan Materyalizm/pozitivizm düşüncelerine benzer bir ateistlik gerçekten de var olmamıştır. Bu açıdan bakıldığında kendi dönemine kadar olan insanlık tarihini İbn Teymiyye’nin neden ateizm-teizm değil de monoteizm-politeizm temelinden okuduğu daha iyi anlaşılmaktadır.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Der’ü te’ârûzi'l-akl ve’n-nakl*, VIII, 39.

⁶⁷ el-İsrâ 17/102.

hakkında şöyle buyurmuştur: “Mucizeleri açık ve kesin olarak görüp idrak ettikleri halde zulüm ve kibirlerinden ötürü onları inkâr ettiler...”⁶⁸

İbn Teymiyye’nin Firavun’un inkârını istisna görmesi, Grek felsefesinde var olan Demokritos ve Epikür’ün materyalist atomculuğuna⁶⁹ hiç değinmemesi ve insanlık tarihini teizm-ateizm yerine monoteizm-politeizm perspektifinden okuması kanaatimizce bir sonraki başlık altında inceleyeceğimiz “Fıtrat temelli alternatif mârifetullah metod”unu temellendirebilmek içindir. İbn Teymiyye’ye göre insanlık tarihinde yaratıcı hiçbir zaman inkâr edilmemiştir. Bunun sebebi ise yaratıcı inancının insanların fıtratlarında yerleşik olarak bulunmasıdır. Bu nokta İslam düşünce tarihi açısından büyük bir paradigma kırılması olacaktır. Şimdi onun “fıtrat temelli alternatif metod”una detaylı bir şekilde bakabiliriz.

1.3. İbn Teymiyye Düşüncesinde Mârifetullah (Rubûbiyyete Bakışı)

Bu başlık altında öncelikle kelimcilerin mârifetullah ile alakalı metotlarına kısa ve öz olarak değinilecektir. Daha sonra İbn Teymiyye’nin kelimcilerin metotlarına yaptığı eleştiriler ortaya konulacaktır. En sonunda ise İbn Teymiyye’nin fıtrat temelli mârifetullah anlayışı tahlil edilmeye çalışılacaktır.

1.3.1. Kelamcıların Mârifetullah Anlayışı

Mu’tezilî âlimlerin Grek materyalist atomculuğunu teist atomculuğa dönüştürüp benimsedikleri bilinmektedir. Mu’tezile ile birlikte atomculuk ve hudûs delili yaratıcının varlığını kanıtlamak ve kâinat-tanrı-insan ilişkisini açıklamak için kullanılan en önemli delil ve yöntem haline gelmiştir. Eş’arî ve Matüridî âlimler de bu metodu kabul etmişler ve kelâmî sistemlerini atomculuk üzerine kurmuşlardır. Bu sistemde yaratıcının varlığı, peygamberin risaleti ve naklin sübûtu kâinatın sonradan yaratılmış olmasının kanıtlanmasına dayandırılmıştır. Kelamcıların bu metodunu Ebü’l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) şu şekilde izah eder:

“(Âlemin sonradan yaratılmışlığına ve yaratıcının varlığına dair) delilin akli olması gereklidir.

Çünkü Hz. Peygamber’in sözünü âlemin sonradan yaratılmışlığına ve yaratıcının varlığına delil

⁶⁸ en-Neml 27/14.

⁶⁹ Demokritos kâinata amaç ve rastlantının varlığını inkâr etmiştir. Ona göre kâinata mekanik bir zorunluluk vardır. Atomik hareketlerin hiçbir ilahi sebeplere veya insan aklına bağlı değildir. Kâinat atomlardan oluşur. Evrende her şey kendiliğinden kör bir zorunlulukla var olur. Bkz. Ernst Von Aster, *İlkçağ Ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, trc. Vural Okur, İm Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 77-87; G. Skirberkk-N. Gölje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, trc. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul, 2006, s. 34-37. Epikür evrenin ezeliğini ve ebediliğini kabul etmekle Demokritos’la aynı fikirdedir. Âlem atomlardan oluştuğu için tanrıların eseri değildir. Yine o kötülük (teodise) probleminden ve âlemdeki eksikliklerden yola çıkarak evrenin tanrının bir eseri olmadığını iddia etmiştir. Bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, trc. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998, s. 89; Aydın Topaloğlu, “Tanrısal İnyetin Felsefi Anlamı ve Tarihsel Arka Planı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, 2/27, s. 105-106.

getirmek anlamsızdır. Risâleti sâbit olmadıkça resulün sözü delil olmaz. Resulü peygamber olarak gönderen bilinmedikçe, resulün peygamber olduğunu belirtmesi de anlamsızdır. Âlemin sonradan var olduğuna dair bilgi ortaya konulmadıkça da resulü peygamber olarak gönderenin bilgisine sahip olunamaz. Bu sebeple de âlemin sonradan yaratılmışlığı ve yaratıcının varlığına dair bilginin peygamberin sözüyle hâsıl olması düşünülemez. Çünkü resulün sözünün sıhhatine dair bilgi âlemin sonradan yaratılmış olmasının kanıtlanmasına ve yaratıcının varlığının ortaya konulmasına bağlıdır.”⁷⁰

Görüleceği üzere kalamcılar şeriatın bilinmesini peygamberin bilinmesine, peygamberin bilinmesini Allah’ın varlığına, Allah’ın varlığının bilinmesini de kâinatın sonradan yaratıldığının ispat edilmesine bağlamaktadırlar. Kâinatın sonradan yaratıldığı kanıtlanmazsa kâinat ezeli olur, tek başına kendine yeter ve böylece de bir yaratıcıya ihtiyaç duyulmaz.⁷¹ Bu sebeple kalamcılar bölünemeyen en küçük parça olan atom kavramıyla kâinatın sonsuz ve ezeli olmadığını, araz kavramı ile de kâinatın her an Allah tarafından yaratıldığını ortaya koymaya çalışmışlardır.

Gazzâlî öncesinde durum öyle bir seviyeye gelmiştir ki vesâil durumundaki atomculuk ile mesâil konuları aynılaştırılmıştır. Diğer bir ifadeyle mesâili savunmak, temellendirmek ve şüpheleri ortadan kaldırmak için kullanılan deliller anlamındaki vesâil, dinin asılları olarak kabul edilen ve şeriat ile ortaya konulan mesâilin konumuna yükseltilmiştir. Bu duruma “kelamın akideleşmesi” de denilebilir. Çünkü salt akılla ve dönemin fizik teorilerinin⁷² temel alınmasıyla ortaya konulan atomcu önermeler; nakille ortaya konulan akâidle denk tutulmuş, kelâmî önermelere dinin asılları muamelesi yapılmıştır.

⁷⁰ Ebû’l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü’l-edille fî usûli’l-dîn*, thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1993, I, 45-46. İbn Teymiyye’ye göre kalamcı önce rablığı sonra peygamberliği kanıtlar. Daha sonra sem’iyyât ile alakalı meseleleri peygamberlikten istinbat eder. Bu Mu’tezile, Kerrâmiyye, Küllâbiyye ve Eş’ariyye’nin meşhur kalam metodudur. Bu metoda göre âlemin sonradan yaratılmış olduğuna binaen önce yaratıcı kanıtlanır sonra yaratıcının sıfatları akli kıyasla ispat edilir veya nefyedilir. Sonra da ahiret, ceza, hilafet ve iman gibi meseleler genel olarak anlatılır. Onlara göre kelamın temelini “akliyyat” adını verdikleri önermeler teşkil eder. Dini anlayışlarındaki usûl bu akli önermelere dayanır. Bu akli önermelerle sünnetin getirdiği birçok ilkeyi reddeden kıyaslar ortaya koymuşlardır. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 11.

⁷¹ Gazzâlî bu tür sebeplerden dolayı âlemin kâdemini savunan filozofları tekfir etmiştir. Bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, s. 307.

⁷² Klasik kelamın fizik teorilerinin birçoğu salt akılla ortaya konulan spekülâtif önermelerdir. Bunların çoğu deney ve bilimsel araştırmalara dayanmaz. Bu sebeple de dönemin bilimsel paradigması değişince değişmesi muhtemeldir. Ancak atomculuğa dayalı klasik hudûs delili ile günümüz bing-bang teorisi, izafiyet teorisi ve atom altı parçacık fiziği üzerinden ortaya konulan kozmolojik delil karşılaştırıldığında atomculuğun modern bilimle birçok noktada uyum içinde olduğu söylenebilir. Bu sebeple mârifetullah hususunda atomculuk İslam düşünce ekollerinin ortaya koyduğu teoriler içinde hala en savunulabilir teoridir. Ancak kozmolojik delil yine de vesâil konumundadır ve mesâil konumunda kabul edilemez. Bu sebeple de kozmolojik delile değişmez, şeriatla ortaya konulan bir akide muamelesi yapılamaz. Klasik atomcu teori ile modern bilimin birçok konuda uyum içinde olduğu hususunda detaylı bir araştırma için bkz. Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 325-579.

Bu düşünce mesâilin kanıtlanmasını ve var olmasını vesâile tabi kıldığından dolayı “in’ikâs-ı edille” şeklinde de isimlendirilmiştir. Yani delil bâtil olunca medlul da zorunlu olarak bâtil olmaktadır.⁷³ Hudûs deliline bu ilkeyi uygularsak şöyle demek gerekir: Eğer madde sonsuza kadar bölünürse bu durum maddenin sonsuz olmasına, maddenin sonsuz olması

⁷³ İbn Haldûn’a göre Bâkılânî “Atom vardır”, “Halâ vardır”, “Araz arazla kaim olmaz”, “Araz iki anda baki olmaz” gibi nazar ve delillere asıl teşkil eden akli mukaddime ve önermeleri ortaya koyup bunları da imânî akidelere tabi kılmış; imânî akidelerin de bu akli mukaddime ve öncüllere dayandığını bu sebeple de delilin batıl oluşunun medlulün de batıl oluşunu gerektirdiğini söylemiştir. Mantık ilminin yaygınlaşmasından sonra kalamcılar Bâkılânî’nin benimsediği “Delilin batıl olması medlulü de batıl kılar” düşüncesine karşı çıkmışlardır. Bu sebeple mütekaddimün kalamcılardan farklı bir yol izledikleri için bu yola müteahhirün tariki denilmiştir. Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed Derviş, Dârü’l-Belhî, Dîmeşk, t.y., II, 212-213.

Hilmi Demir ise in’ikâs-ı edillenin Bâkılânî’ye atfedilemeyeceğini, onun eserlerinde doğrudan bu iddiayı destekleyecek herhangi bir kanıt olmadığını, kanıt olarak İbn Haldûn’un “Mukaddime” adlı eserinde söylediklerinin kullanıldığını belirtmektedir. Ayrıca İbn Haldûn’un “Enne butlane’d-delil yû’zinü bi butlânî’l-medlül” şeklindeki ifadesi çağdaş kalamcılar tarafından “Delilin butlanı medlulün butlanını gerektirir” şeklinde hatalı olarak tercüme edilmiştir. Halbuki doğrusu “delilin yanlışlığı medlulün yanlışlığına yol açabilir” şeklinde olmalıdır. Bkz. Hilmi Demir, “Kalam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn’ikâs-ı Edille) ve Mütekaddimin Kelamı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2007, c. X, sy. XXIX, s. 81, 84. Yine Demir’e göre Mütekaddimin Eş’arîleri içinde “in’ikâs-ı edille”yi savunan bir alim yoktur. “İn’ikâs-ı edille”yi Ebu Haşim ve Basra Mu’tezilesi’nin savunmuş olması muhtemeldir. Bkz. Demir, *a.g.m.*, s. 96-97; 103-104.

Ömer Türker ise Demir’in İbn Haldûn’un “Enne butlane’d-delil yû’zinü bi butlânî’l-medlül” ifadesinin çağdaş kalamcılar tarafından yanlış yorumlandığı iddiasının doğru olmadığını belirtmektedir. Çünkü Ahmet Cevdet Paşa ve sonraki kalamcılar “Delilin butlanı medlulün butlanını gerektirir” ifadesindeki gereklilik anlamını ibaredeki “yû’zinu” fiilinden değil İbn Haldûn’un Mukaddime’de söylediklerinin tamamından çıkarmışlardır. Bkz. Ömer Türker, “Eş’arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”, *İslam Araştırma Dergisi*, 2008, sy. 19, s. 2 (dipnot bölümü). Ancak Türker’de Demir’le paralel olarak Bâkılânî’nin eserleri incelendiğinde onun “in’ikâs-ı edille” fikrini savunmadığını söyler. Yine Demir’le paralel olarak Mu’tezilî alim Takiyyuddin Necranî’den referansla “İn’ikâs-ı edille”yi Eş’arîlerin değil Ebû Haşim Cübbai ve Kâdî Abdülcebbar gibi Basra Mutezilesi âlimlerinin savunduğunu belirtir. Bkz. Türker, *a.g.m.*, s. 19.

Muhammed Âbid el-Câbirî ise “Hakkında delil olmayan şeyin reddedilmesi gerekir” sözünü Bâkılânî’ye nisbet eder. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu vd., Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 553. Yine Cabirî’ye göre Eş’arîler “Celilü’l-kelam” alanındaki görüşlerinin doğruluğunu kanıtlamak için Mu’tezile’nin yaptığı gibi “dakikü’l-kelam”a başvururlar. Bu, şahidin gaibin ona kıyas edilmesini sağlayacak şekilde yeniden inşa edilmesidir. Eş’arîlerin kalam sistemlerine dayanak yaptıkları “kelam fizîği” bu şekildedir. Eş’arîlerin “Delilin batıl olması medlulün de batıllığını gerektirir” ilkesine başvurmasındaki asıl amaç Maniheistlere ve diğer hasımlarına cevap verebilmektir. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 139.

Bizim kanaatimize göre araştırmamızın ilerleyen paragraflarında görüleceği üzere mütekaddimün dönemi bazı Eş’arî âlimler “Delilin batıl olması medlulün batıl olmasını gerektirir” ilkesini eserlerinde lafzen söylemeseler de bu ilkenin ihtiva ettiği gereklilikleri eserlerine yansıtmışlardır. Bunun en iyi örneği bazı Eş’arî âlimlerin maddenin sonsuza kadar bölündüğünü söyleyip bölünemeyen en küçük parça anlamındaki atomu kabul etmeyen kişileri tekfir etmesidir. Bu düşüncenin atomun kabulünü tanrının kabulünün öncülü yaptığı çok açıktır. Bu sebeple atomun sonsuza kadar bölündüğü kabul edilip hudûs delili batıl kabul edildiğinde kâinat ezeli olup kendine yeteceği için hudus delilinin medlulü konumundaki yaratıcının varlığı da bâtil olacaktır. Bu düşünce de malum olduğu üzere “in’ikâs-ı edille” olarak bilinmektedir. Meseleye şu açıdan bakmakta aydınlatıcı olacaktır: Eş’arîyye içinde Bâkılânî, Cüveynî, Abdulkâhîr el-Bağdâdî ve Seyyid Şerif Cürcânî gibi âlimler mârifetullaha dair bilginin zarûrî değil kesbî olduğunu söylemişlerdir. Akli istidlal ile mârifetullaha sahip olmayan kişilerin (mukallit) imanını bazı Eş’arîler sahih görürken bazıları ise sahih kabul etmemişlerdir. Burada akli istidlal veya nazardan kastedilen hudûs delili ile kâinatın hâdis olduğunun, her hâdisin de bir muhdisinin olması gerektiğinin ortaya konulmasıdır. Kişi fitraten ve zaruri olarak yaratıcının var olduğuna ulaşamayacağı için nazar herkese vaciptir. Bu sebeple de hudûs delili ile akıl yürütüp kâinatın hâdisliğine ve yaratıcının varlığına ulaşmayan kişinin imanı bâtil olmaktadır. Bu durumda iman akli önermelere bağlandığı için “önermelerin batıl olması durumunda imanın batıl olması” gerekmektedir. Malum olduğu üzere buna da “önermesel iman” denilmektedir. Eş’arî âlimlerin mukallidin imanı hakkındaki farklı görüşleri ve önermesel iman hakkındaki düşünceleri için bkz. Ferit Uslu, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004, s. 259-370.

kâinatın sınırsız, ezeli ve kuşatılamaz olmasına, kâinatın sınırsız, ezeli ve kuşatılamaz olması ise bir yaratıcı tarafından yaratılmamış olmasına sebebiyet verecektir. Bu durumda kâinatın sonradan meydana geldiğini kanıtlayan hudûs delili batıl olduğundan kâinatı yaratan bir yaratıcı düşüncesi de batıl olmaktadır.⁷⁴

Mütekdimm dönem kelimasında “in’ikas-ı edille” o derece etkiliydi ki bazı kelimacılar bölünemeyen en küçük parça anlamındaki “atom”u kabul etmeyen kişileri tekfir etmişlerdir.⁷⁵

Kurulan bu sistemde “dakikü’l-kelam” diğer bir ifadeyle “vesâil” dinin asılları konumuna yükseltilmiş, Allah’ın varlığının kanıtlanması ve bilinmesi kâinatın sonradan yaratıldığının kanıtlanmasına bağlanmıştır. Kâinatın sonradan yaratıldığını ortaya koyabilmek ise bölünemeyen en küçük parça olan atomun kabulüne bağlıdır. Bu düşünce yapısının zorunlu sonucu olarak Allah’ın bilinmesi kâinat üzerinde nazar ve istidlalde bulunmaya bağlıdır. Ancak kelimacıların tamamının “in’ikas-ı edille”yi ve mârifetullahın sadece nazarla gerçekleştiğini savunmadığı bilinmektedir.

Bu duruma değinen İbn Teymiyye insanların yaratıcının fitrî olarak mı yoksa nazârî olarak mı bilindiği noktasında ihtilaf ettiklerini belirtir.⁷⁶ İbn Teymiyye’ye göre Mu’tezile ve Eş’arî kelimacılarının çoğu, 4 büyük fıkıh imamının ashabından Mu’tezile ve Eş’arîlere muvafakat edenler mârifetullahın ancak nazar ile elde edileceğini söylemiş ve nazarı herkese vacip kılmışlardır. Ebû Ya’lâ el-Ferrâ⁷⁷ (ö. 458/1066), Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201), Ebû’l-Hattab Kelvezânî (ö. 510/1116) ve Ebû’l-Vefâ İbn Akîl (ö. 513/1119) gibi Hanbelî fukaha da bu nazar yolunu benimseyenler arasındadır.⁷⁸ Bu bağlamda Mu’tezile ve Eş’arîyye

⁷⁴ İbn Teymiyye’ye göre hudus delilinin batıl olması bütün delillerin batıl olmasını gerektirmez. Yaratıcıyı isbatın birçok yolu vardır. Bunların ayrıntılarını sınırlandırmak mümkün değildir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, VI, 33.

⁷⁵ Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak ve beyânü’l-fırakati’n-nâciye minhüm*, thk. Muhammed Osman el-Huşî, Mısır, Mektebetü İbn Sina, 1988, s. 284. İbn Fûrek Eş’arî’nin bölünmeyen en küçük parça anlamındaki “atom”u kabul etmeyenleri mühlid olarak nitelediğini nakleder. Bkz. İbn Fûrek *Mücerredü makâlâti’s-şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâiyh, Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, Kahire, 2005, s. 211.

⁷⁶ İbn Teymiyye, *Risâle fi’l-kelam ale’l-fitra*, (*Mecmû’atü’l-resâili’l-kübrâ* içinde, II, 333-349), Dâru İhyai Tûrâsi’l-Arabi, Beyrut, t.y., s. 340, 345; a.mlf. *Der’ü te’ârûzi’l-akl ve’n-nakl*, VII, 352.

⁷⁷ Ebû Ya’lâ el-Ferrâ’ya göre mârifetullah kesbidir ve nazarla elde edilir. Ferrâ bu sebeple mârifetullahın nazar olmaksızın kişinin kalbinde Allah tarafından yaratıldığını söyleyen Sâlih Kubbe, Fadl b. İsa er-Rakkâşî ve Rafizîler ile sûfilerin çoğunluğunu teşkil eden gruba karşı çıkar. Ferrâ’ya göre mârifetullah zaruri olup kesbi olmasaydı, bu bilgi bir cismin aynı anda iki mekanda olmasının imkansızlığı gibi zaruri bilgilerden olurdu ve bu bilgiye de hiçbir şüpheye düşülmeden her akıllı kişi sahip olurdu. Bkz. Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *Kitâbü’l-mu’temed fi usûli’l-dîn*, thk. Vedit Zeydân Haddâd, Dârü’l-Meşrik, Beyrut, 1974, s. 30.

⁷⁸ İbn Teymiyye, *Risâle fi’l-kelam ale’l-fitra*, s. 346-347; a.mlf. *Der’ü te’ârûzi’l-akl ve’n-nakl*, VII, 352.

İbn Teymiyye mârifetullah konusunda nazarı zaruri görmeyen kelimacılardan da bahseder. Ona göre kelimacılar, sûfiler ve Şîa’nın birçoğu şöyle demiştir: “Mârifetullah sebepsiz bir şekilde nazara ve araştırmaya gerek olmadan akıl baliğ olanların kalplerinde en başta Allah tarafından yaratılmıştır.” Bunu Sâlih Kubbe, Fadl b. İsa er-Rakkâşî (ö. 140/757) ve Câhîz (ö. 255/869) iddia etmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Der’ü te’ârûzi’l-akl ve’n-nakl*, VII, 353-354. İbn Teymiyye Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve Seyfeddin Âmidî’nin mârifetullahın bazen zaruri bazen de nazar ile gerçekleştiğini söylediklerini belirtir. Bu âlimlere göre duyu organları, haber ve nazar olmadan sûfilerin yolu olan

mezheplerinden mârifetullahın nazar ile bilineceğini kabul eden bazı âlimlerin görüşlerini zikretmek istiyoruz.

Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbâr'a göre deliller akıl, kitap, sünnet ve icmadır. Allah ise ancak aklın delaleti ile bilinebilir. Mârifetullah konusunda akıl asıl, diğer deliller ise ancak fer' konumundadır.⁷⁹ Kâdî'ya göre Allah'ın insana vacip kıldığı şeylerin başında Allah'ı tanımak için yapılan nazar yer alır.⁸⁰ Nazar/akıl yürütme insanın kendi fiili olduğuna göre bunun zaruri olması caiz olmaz. Zira zaruri bilgi bizde irademizin dışında hâsıl olan şeyleri ifade eder. Allah'ı bilmek zaruri olsaydı bu bilgiye sahip olmayanların mazur olması gerekirdi. Yine Kâdî'ya göre Allah'ı bilmek zaruri olsaydı kimse bu konuda şüpheye kapılmaz ve O'nu inkâr edemezdi. Bütün akıl sahipleri Allah'ı bilme konusunda birleşirdi.⁸¹

İbn Fûrek'in naklettiğine göre Eş'arî mârifetullahın istidlal ile elde edilen bir bilgi olduğunu söylemiştir. Eş'arî'ye göre mârifetullah dünyada zorunlu olsaydı hiç kimsenin aklına Allah hakkında şüphe gelmemesi gerekirdi. Dolayısıyla akıl-baliğ olan bir çocuğun ilk yapması gereken nazar ve istidlal ile Allah'ı tanınmasıdır.⁸²

Cüveynî "Kitâbü'l-irşad"ın girişinde akıl-baliğ olan bir kimsenin yapması gereken ilk işin âlemin sonradan yaratılmış olduğu bilgisine ulaştıran sahih nazara yönelmesi olduğunu vurgular.⁸³ Cüveynî'ye göre ümmet mârifetullahın vacip oluşu hususunda icma etmiştir. Allah'ı bilmeye dair bilginin ancak nazarla elde edildiği de aklen açıkça ortadadır. Bu sebeple vacip olan mârifetullaha ulaştıran nazar da vaciptir.⁸⁴

Bâkılânî ve Abdülkâhir el-Bağdâdî'ye göre de Allah'ı bilmek zaruri/fitri bir ilimle değil ancak nazar ve istidlal ile gerçekleşir.⁸⁵

Seyyid Şerîf Cürçânî mârifetullaha ulaşmak için yapılan nazarın Eş'arîler ve Mu'tezile'nin icma ile Allah'ı bilmenin ise ümmetin icma ile vacip olduğunu belirtir. Cürçani'ye göre Mu'tezile ve Eş'arîler, mârifetullaha götüren nazarın vacipliğinin hangi yolla

nefsin tasfiyesiyle mârifetullahın hasıl olacağını söylemişlerdir. Bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, VII, 354-355.

⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, metin ve trc. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, I, 144-146.

⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, I, 73-74.

⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, I, 85-90.

⁸² İbn Fûrek *Mücerredü makâlâtü's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, s. 257, 259. İbn Teymiyye Ebû Ca'fer Simnânî'nin "Eş'arî'nin mârifetullah konusunda nazarı vacip kılması Mu'tezile'den miras kalmıştır" sözlerini nakleder. Bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, VIII, 407; a.mlf. *Risâle fi'l-kelam ale'l-fitra*, s. 346.

⁸³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad*, s. 3.

⁸⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad*, s. 11. Benzer ifadeler için bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-din*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Faysal Bedir Avn, Süheyr Muhammed Muhtâr, Menşעתü'l-Maârif, İskenderiyye, 1969, s. 115.

⁸⁵ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 21; Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 14, 22.

sübût bulduğunda ihtilaf etmişlerdir. Eş'arîlere göre bu yol nakil iken Mu'tezile'ye göre ise akıldır.⁸⁶

İbn Teymiyye yukarıda zikrettiğimiz üzere doğa bilimleri verilerine dayalı ve akli önermeler üzerine kurulu olan kelamcıların bu sisteminin dinin asılları yapılmasına ve bu asıllar üzerinden muhaliflerin tekfir edilmesine; yine Allah'ı bilmenin bu asıllar çerçevesinde nazar etmeye bağlanmasına karşı çıkmaktadır. İbn Teymiyye fıtrat temelli mârifetullah görüşünü yukarıda belirttiğimiz üzere bir yönden “Yaratıcı, insanlık tarihinde hiçbir toplum tarafından inkâr edilmemiştir” düşüncesine diğer yönden ise kelamcıların atomcu kâinat anlayışlarına dayalı hudûs delillerinin mârifetullah konusunda faydasız ve gereksiz olduğu düşüncesine dayandırmaktadır. Şimdi İbn Teymiyye'nin atomculuk temelli hudûs teorisine dolayısıyla da kelamcıların mârifetullah anlayışlarına eleştirilerine bakalım.

1.3.2. İbn Teymiyye'nin Kelamcıların Mârifetullah Metotlarını Eleştirisi

İbn Teymiyye, selef ve imamların kelamcıların metodu olan atomcu literatürle konuşmayı bidat kabul ettiğini belirtir. İbn Teymiyye'ye göre bu bidatı Cehmiyye, Mutezile ve benzerleri ortaya çıkarmışlardır. Eğer nazar vacip olsaydı peygamberler ilk olarak insanları nazara çağırırlardı. Bunun yanlışlığı ise İslam dininde bilinen bir şeydir. Kâfir olan kişi İslam dinine girmek istediğinde ilk olarak şahadeteyni söyler. Eğer nazar vacip olsaydı İslam'a girmek isteyen kişi “ben yaratıcıyı kabul ediyorum” dediğinde Müslüman olamazdı. Bu sebeple de mârifetullah fitridir.⁸⁷ İbn Teymiyye bazı kelamcıların çocuk akıl-baliğ olduğunda ilk yapması gereken mârifetullah konusunda nazar ve istidlaldir şeklindeki düşüncelerine katılmaz. Çünkü Müslümanlar çocuk buluş çağına girdiğinde şahadeteyni tekrar etmesinin gerekmediği hususunda ittifak etmişlerdir. Kur'an'da da kişi için ilk vacibin nazar olduğu yer almaz.⁸⁸

İbn Teymiyye kelamcıların atomcu düşünce üzerine bina ettikleri usûlü'd-dîn anlayışını eleştirir. Atomcu düşünce akli kıyaslar üzerine kuruludur. İslam dininde ise ancak usûlü'd-dînden olmaya hak kazanmış konular usûlü'd-dînden olabilir. Usûlü'd-dîn, kesinliğinde şüphe olmayan tevhid, sıfat, kader, nübüvvet ve ahiret gibi itikadi konular veya bunların delillerinden ibarettir.⁸⁹

İbn Teymiyye'nin düşüncesine göre Hz. Peygamber dinin usûlünü de fûrûnunu da açıklamıştır. Müminler de İslam dinini Resulullah'tan miras almışlardır. Bu sebeple Allah'ın

⁸⁶ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, trc. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015, I, 336.

⁸⁷ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, VII, 450; a.mlf. *Risâle fi'l-kelam ale'l-fitra*, s. 348.

⁸⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, VIII, 8.

⁸⁹ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 26, 27.

izin vermediği herhangi bir mesele akîde olarak ortaya konulamaz. Kelamcıların usûlü'd-dîn olarak bahsettikleri şeyler Resulullah'tan nakledilmiş olamaz. Çünkü ne Resulullah ne sahabe ne de tâbiînin sözlerinde cevher, cisim, tehayyüz, araz vb. lafızlarla anlatılan şeylerin Usûlü'd-dîne ait konular olduğuna rastlanmaz.⁹⁰

İbn Teymiyye kelamcılarının atomculuk düşüncesine dayalı görüşlerinin temelini “akliyyat” dedikleri önermelerin teşkil ettiğini belirtir. Ona göre bu akli önermeler ise sünnetin bildirdiği birçok ilkenin reddini gerektirmektedir.⁹¹ Örnek vermek gerekirse akla dayalı bu usûl sebebiyle Ebû'l-Hüzeyl Allaf cennet ehlinin hareketlerinin kesintiye uğrayacağını söylemiştir.⁹² Yine bu usûl sebebiyle kelamcılardan çoğu kişi Kur'an'ın mahluk olduğunu, ahirette Allah'ın görülemeyeceğini ve Allah'ın sıfatlarını mutlak olarak veya bir bölümüyle inkâr etmişlerdir.⁹³ Onların bu inkârlarının sebebi ise “sıfatların araz olup cevher olan eşya ile kaim oluşu, onların hadis oluşuna delalet etmektedir. Bu delilin her şey hakkında geçerli olması gerekir” şeklindeki görüşleridir. Onlar buradan yola çıkarak bir sıfatı olan ve o sıfatın da kendisi ile kaim olduğu her şeyin hadis olduğu düşüncesine kapılmışlardır.⁹⁴

İbn Teymiyye kelamcılarının bu metodunu sarp bir dağın üzerindeki cılız bir deve etini ele geçirmeye benzetir. Dağa çıkmak zordur çıkılsa bile ele geçirilecek etin bir değeri yoktur.⁹⁵ İbn Teymiyye'ye göre güçlükle bilinen bu yola Hz. Muhammed insanları çağırmanın, onlardan bu yolla yaratıcıyı ve peygamberlerin peygamberliklerini kabul etmelerini istememiştir. Çünkü bu yolun mukaddimelerinde iddia edilen şeyin sabit olmasını kesin olarak imkansız kılan bazı detaylar ve taksimler vardır.⁹⁶

İbn Teymiyye kelamcılarının usûlü'd-dîn olarak benimsediği sistemde kullandıkları çoğu lafzın mücmel ve müteşabih olduğunu söyler. Bu lafızlar Kur'an'da, sünnette ve insanların dilinde vardır ancak onların o lafızlarla kastettiklerinin dışında anlamlarda kullanılmaktadır.

⁹⁰ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 41, 45.

⁹¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 11.

⁹² İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 189.

⁹³ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 190; II, 20,70.

⁹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 190; V, 74.

⁹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 20.

⁹⁶ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 39; a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 189-190. İbn Teymiyye'ye göre kelamcılarının “akliyyat” adını verdikleri bu metot çok meşakkatli ve faydası az olan bir yoldur. İbn Teymiyye bu yolu şöyle anlatır: 1) “Arazların –bunlar hareket, sükûn, ayrılma, birleşme gibi cisimlerin özellikleridir- ispatıdır. 2) Arazların hâdis oluşunun ispatı; yokken sonradan ortaya çıkmaları, bir mahalden diğer mahale intikallerinin imkansız oluşu ve cismin arazlardan boş oluşunun mümteni oluşudur. 3) Cisim araz türlerinin tamamını kabul eder. Bir şeyi kabul eden de bunlardan ve zıtlarından boş kalamaz. 4) Öncesi olmayan hâdisin mümteni olduğunun ispatlanmasıdır. Burada iki öncül vardır: a) Cisim kendi sıfatları olan arazlardan boş kalamaz. b) Arazlardan boş kalamayan şeyin kendisi de muhdestir. Çünkü ekvan gibi arazlarda da mutlaka hâdis cinsinden bir şey bulunur. İçinde hâdis taşıyan bir şeyin kendisi de hadistir çünkü hadislerin sonsuz olması mümtenidir.” Bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 38-39.

Onlar bu sözlerde farklı anlamlar kastetmekte böylece karışıklığa ve kapalılığa sebep olmaktadır. İbn Teymiyye örnek olarak akıl kelimesini zikreder. Ona göre akıl sözü Müslümanların lügatinde bir araza işaret etmektedir. Onlar ise bu kelimeyle kendi başına kaim olan bir cevheri kastederler. Onların kullanmış oldukları madde, sûret, cevher, araz, cisim, tehayyüz, cihet, terkip, cüz, iftikar, illet, ma'lûl, vâhid, hûdûs, kıdem, vâcib, mümkün, vücûd, mevcûd, zât ve diğer lafızlar da böyledir.⁹⁷ Kelamcılar bu lafızları kelimenin aslında olmayan değişik anlamlarla doldurur, sonra da bu kelimeleri bir araya getirip uzun cümleler kurarak sözü uzâtıp insanları anlamadıkları şeylerle oyalarlar.⁹⁸

İbn Teymiyye yukarıda zikrettiğimiz üzere kelamcıların akli metotla bir usûlü'd-dîn oluşturup şer'îyyatı bunun dışında tutup, oluşturdukları bu usûlü'd-dîne muhalefet edenleri sınırları şeriatla çizilen küfürle itham ederek tekfir etmelerini şaşılacak bir şey olarak görmektedir.⁹⁹ Çünkü bu düşünceye göre dinin temelleri şeriatle değil sırf akılla tanımlanmakta ve buna karşı çıkan da kâfir sayılmaktadır. Ancak sadece akılla bilinen bir meselede muhalif olan kişi şer'î küfürle itham edilemez. Çünkü şeriatte sadece akıl yoluyla bilinen bir şeye muhalefet edenin kâfir olacağına dair bir hüküm yoktur. Kelamcılar kendi görüşlerine dayanarak kitap ve sünnette bulunmayan bir bid'at ortaya atarlar sonra da bu bid'ate karşı gelenleri tekfir ederler. İbn Teymiyye'ye göre bu kişiler kendi yöntemlerine dayanarak isim ve sıfatları terkip, tecsim, sıfatların ve arazların hulûlü gibi isimlerle niteler ve sonra da isim ve sıfatları kabul edenleri tekfir ederler.¹⁰⁰

İbn Teymiyye lafızların iki çeşit olduğuna vurgu yapar. Eğer bir lafız kitap, sünnet ve icma da övülmüşse o övgüye layıktır ancak kötülenmişse o da kötülenmeye layıktır. Şeriate kötü bir isimle giren kâfir, münafık, mülhid vb. isimler kötü; övülmüş bir isimle giren mü'min, muttaki, sıddık vb. ise iyidir. Şeriatte hiçbir aslı olmayan cisim, mütehayyiz, cihet, cevher, araz vb. lafızların övgü ya da kötülenme ile ilişkilendirilmesi caiz olmaz. Bu sebeple cisim, hayyiz, cihet, cevher ve araz gibi lafızlara dayanarak kişinin muhalifini tekfir etmesi caiz olmaz. Bununla birlikte söz konusu muhalifin görüşünün, şeriatin küfür olarak vafsettiği şeylerden olmaması gerekir. Çünkü küfür şeriat sahibinden alınma şer'î bir hükümdür.¹⁰¹

⁹⁷ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 222.

⁹⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 295.

⁹⁹ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 242.

¹⁰⁰ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 242-243.

¹⁰¹ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 240-242.

1.3.3. İbn Teymiyye'nin Fıtrat Temelli Alternatif Mârifetullah Düşüncesi

İbn Teymiyye mârifetullahın nasıl gerçekleşeceği tartışmasında Allah'ın fıtratla bilineceğini savunanlar tarafındadır. Ona göre Allah fıtrat ile bilinir (*Rab Teala fehüve ma'rufun bi'l-fıtrati*) ve Allah bütün mahlukatı kendisinin bir tek ilah olduğunu bilecek fıtratta yaratmıştır.¹⁰²

İbn Teymiyye görüşünü birçok ayet ve hadisle temellendirmeye çalışmaktadır. “O halde sen hanif olarak bütün varlığına dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona yönel!...”¹⁰³ ayetini sıkça kullanmaktadır.¹⁰⁴ Yine İbn Teymiyye “Rabbin Âdemoğulları'ndan – onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? ‘Elbette öyle! Şahitlik ederiz’ dediler...”¹⁰⁵ ayetini de delil olarak kullanmaktadır.¹⁰⁶

İbn Teymiyye Allah'ın cemâdâtı kendisini tesbih, tahmid, tenzih edecek fıtratta yarattığını söyler. Cemâdâtın bu konuşmasını ise ancak onu konuşanlar anlar. Ayette “Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O'nu tesbih eder; O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız...”¹⁰⁷ buyrulmaktadır.¹⁰⁸ İbn Teymiyye insan dışındaki mahlukatın Allah'ı tesbih ettiğine ve tanıdığına delil olarak Hüdhüd'ün Sebe'den haber verirken tevhid bilincine sahip olup Sebe hükümdarı ve halkının şirke düştüğünü

¹⁰² İbn Teymiyye, *Risâle fi'l-kelam ale'l-fitra*, s. 337 a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XIV, 20,24.

“Risâle fi'l-kelam ale'l-fitra” adlı risale İbn Teymiyye'nin risalelerinin toplandığı “Mecmû'atü'r-resâilü'l-kübrâ” adlı eserin içinde bulunsun da risalenin İbn Teymiyye'ye aidiyetinde bazı şüpheler vardır. Mesela risalenin 335, 336, 340, 346 ve 348. sayfalarında toplamda 8 defa “İbn Teymiyye şöyle dedi” şeklinde ifade geçmektedir. Yine 345. Sayfada “Şeyhü'l-İslam İbn Teymiyye Kalem süresi hakkında şöyle dedi” ve “Aynı şekilde şeyh (İbn Teymiyye) “Şerhü'l-İsfehâniyye'de şöyle dedi” şeklinde ifadeler vardır. Bu bilgiler bize risaleyi yazan kişinin İbn Teymiyye'yi görmeyip eserlerinden faydalandığı izlenimini vermektedir. Yine risalenin 337. Sayfasında “Şeyhimiz İbn Kâdi'l-Cebel'den işittik” şeklinde bir ifade vardır. İbn Kâdi'l-Cebel İbn Teymiyye'den birçok konuda ilim alan bir talebedir. Bu durum da risaleyi yazan kişinin İbn Teymiyye'nin talebesinin talebesi olduğu teorisini güçlendirmektedir. Diğer taraftan risale İbn Teymiyye'den ve talebelerinden alıntılarla doludur ve bu sebeple de İbn Teymiyye düşüncesini yansıtmaktadır. İbn Kâdi'l-Cebel'in hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri için bkz. Kemal Yıldız, “İbn Kâdi'l-Cebel”, *DİA*, XX, 101. Şunu da vurgulamak gerekir ki risalenin İbn Teymiyye'ye ait olmadığı kesin olarak kanıtlansa bile bizim İbn Teymiyye'nin fıtrat anlayışı ile ilgili ortaya koyduğumuz iddialarda bir değişiklik olmaz. Çünkü biz iddialarımızı “Risâle fi'l-kelam ale'l-fitra” ile beraber “Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl” ve “Mecmû'atü'l-fetâvâ” adlı eserlere dayandırdık. “Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl” ve “Mecmû'atü'l-fetâvâ” da olmayıp da sadece “Risâle fi'l-kelam ale'l-fitra” da olan bilgiler azdır. Risaleden alıntıladığımız ve diğer kaynaklarda olmayan bilgilerin çoğunluğu “insan dışındaki varlıkların Allah'ın varlığını fıtraten bildiği, insanın en şerefli mahluk olması dolayısıyla Allah'ın varlığını fıtraten bilmeye diğer varlıklardan daha layık olduğu” düşüncesi ile alakalıdır. Bu sebeple risaledeki bilgiler tezde ortaya attığımız iddialarda herhangi bir değişikliğe sebep olacak nitelikte değildir.

¹⁰³ er-Rûm 30/30.

¹⁰⁴ İbn Teymiyye'nin bu ayeti zikrettiği bazı yerler için bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, III, 71; VI, 67; VII, 426; VIII, 372-373, 426, 445, IX, 375.

¹⁰⁵ el-A'râf 7/172.

¹⁰⁶ İbn Teymiyye'nin bu ayeti delil olarak zikrettiği yerler için bkz. İbn Teymiyye, *Risâle fi'l-kelam ale'l-fitra*, s. 338; a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IV, 150.

¹⁰⁷ el-İsrâ 17/44.

¹⁰⁸ İbn Teymiyye, *Risâle fi'l-kelam ale'l-fitra*, s. 338.

bilmesini,¹⁰⁹ Allah'ın haşyetinden yuvarlanan taşları,¹¹⁰ Hz. Davud'a zikir konusunda karşılık veren dağlar ve taşları,¹¹¹ Allah semaya istiva edip yere ve göğe hitap ettiğinde yerin ve göğün bunu anlaması ve isteyerek gelmelerini¹¹² ve bütün mahlukatın Allah'a secde ettiğini ifade eden ayetleri¹¹³ delil olarak zikretmektedir.¹¹⁴

İbn Teymiyye bu noktada şöyle bir akıl yürütme yapmaktadır: Cemâdât rabbini fitri olarak biliyor, tesbih ediyor, tenzih ediyorsa cemâdâtın daha şerefli olan insan¹¹⁵ Allah'ı fitri olarak bilmeye daha layıktır.¹¹⁶

Allah'ın fitratla bilindiği tezini savunurken İbn Teymiyye'nin sıklıkla kullandığı delillerden biri de "fitrat hadisi" olarak bilinen hadistir. Hadisin metni şu şekildedir: "Her doğan İslam fitratı üzerine doğar. Sonra anne-babası onu Hristiyan, Yahudi veya Mecûsî yapar..."¹¹⁷

İbn Teymiyye'nin düşüncesine göre fitrattan maksat İslam'dır. Çünkü insanın kalbi boş bir levha gibi doğmaz. Eğer böyle olsaydı hadiste ebeveyni Müslüman, Yahudi ve Hristiyan yapar denirdi. O zaman da inanç, inançsızlık, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam fitrat açısından aynı konumda olurdu. Ancak hadiste İslam zikredilmeyip bozuk dinler zikredilmiştir. Bu ise İslam'ın küfür dinlerden farklı bir hüküm taşıdığını göstermektedir.¹¹⁸

İbn Teymiyye "İslam fitratı ile doğmak" ifadesinin yanlış anlaşılmalara yol açacağını bildiği için şüpheleri ortadan kaldırmaya çalışarak şöyle der:

"Hak karşısında fitratın durumu güneş karşısında gözün görmesi gibidir. Bir örtü olmadığı takdirde her bakan güneşi öyle görür. Yahudilik, Hristiyanlık ve Mecûsîlik gibi ârız olan batıl inançlar örtüye benzer. Gözün güneşi görmesine mâni olurlar. Aynı şekilde sağlıklı kişi tatlıyı

¹⁰⁹ en-Neml 27/22-26.

¹¹⁰ el-Bakara 2/74. İbn Teymiyye'ye göre bu durum taşların Allah'ı layık olduğu şekilde bildiğini gösterir çünkü haşyet ilmi gerektirir. Bkz. İbn Teymiyye, *Risâle fi'l-kelam ale'l-fitra*, s. 342.

¹¹¹ es-Sâd 38/17-19; es-Sebe 34/10.

¹¹² el-Fussilet 41/11.

¹¹³ el-Hac 22/18.

¹¹⁴ İbn Teymiyye'nin söz konusu ayetleri zikrettiği yerler için bkz. *Risâle fi'l-kelam ale'l-fitra*, s. 338-344.

¹¹⁵ İbn Teymiyye insanın yaratılmışların çoğundan daha şerefli olduğunu delillendirmek için "Andolsun biz âdemoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık" (el-İsra 17/70) ayetini zikretmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Risâle fi'l-kelam ale'l-fitra*, s. 338.

¹¹⁶ İbn Teymiyye, *Risâle fi'l-kelam ale'l-fitra*, s. 339-340.

¹¹⁷ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, (ö. 256/870), *el-Câmiu's-sahih*, thk. Mustafa Dîb el-Bağâ, Dârü İbn Kesîr, Dimeşk, 1993, "Cenâ'iz", 91; Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccac, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdu'l-Bâkî, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1955, "Kader", 22; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdulbâkî-İbrahim Atve Avd, Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1975, "Kader", 5 İbn Teymiyye'nin hadisi zikrettiği bazı yerler için bkz. İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-sahih limen beddele dîne'l-Mesih*, thk. Ali b. Hasan-Abdulazîz bin İbrahim-Hamdân bin Muhammed, Dârü'l-Asimetü, Riyad, 1999, II, 312; a.mlf. *Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyyeti*, II, 307; V, 403; a.mlf. *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, III, 71, 136; VI, 67; VII, 426; VIII, 377, 399, 454, 491; IX, 375.

¹¹⁸ İbn Teymiyye, *Risâle fi'l-kelam ale'l-fitra*, s. 333, 335-336; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IV, 149.

sever, ama bir hastalık âriz olurda kişinin tabiatını bozarsa tatlı ona acı gelir. Fıtrat üzere doğmuş olmaları doğum esnasında fiilen İslam’a inanıyor olmalarını gerektirmez. Çünkü Allah bizi annelerimizin karnından çıkarırken hiçbir şey bilmiyor olarak çıkarız. Lakin kalbimizin selameti ve İslam’ın kendisi olan hakkı kabule yatkınlığı öyle bir yapıdadır ki dışarıdan bir etkileyici olmadığı takdirde inancımız İslam’dan başkası olmaz. Başka bir engel olmadığı takdirde İslam’ı gerektiren bu ilmî ve amelî meleke, Allah’ın insanları üzerinde yarattığı fitrattır.”¹¹⁹

Diğer taraftan İbn Teymiyye’nin fıtratla alakalı düşüncesi tahlil edilince görülecektir ki onun fıtrat anlayışının 3 farklı derecesi vardır.¹²⁰ Birinci derecedeki fıtrat sahipleri Allah’ı kâinattaki varlıkların delaleti olmadan bilirler. İkinci derecedekiler ise kâinattaki varlıkların (İbn Teymiyye bunlara ‘ayet’ adını verir) Allah’a delalet ettiklerini zorunlu olarak bilirler. Üçüncü derecedekiler ise fıtratları bozulan insanlardır. Bu insanlar için peygamber gelmeli veya akli istidlal gereklidir. Şimdi fıtratın bu üç derecesine daha detaylı bakalım.

Birinci derece: İbn Teymiyye mârifetullahın insan zihninde “ikininin yarısı birdir” ve “bir cisim aynı anda iki yerde bulunamaz” şeklindeki matematik ve fizik ilkelerden daha köklü olduğunu iddia eder.¹²¹ Aynı zamanda insan fıtratı yaratıcısını kâinatta kendisine delalet eden varlıklar olmadan da tanır ve kabul eder. Fıtrat bu özellikte yaratılmıştır. Eğer fıtrat yaratıcısına delalet eden varlıklar olmadan yaratıcısını tanıyamayacak özellikte olsaydı, bu varlıkların yaratıcıya işaret eden varlıklar olduğunu da bilemezdi.¹²² Bu hususla ilgili olarak İbn Teymiyye Ebû Muhammed el-Huleydi’den şu nakilde bulunur:

“...Allah mahlukatıyla bilinir demiyoruz; fakat ‘bütün mahlukat Allah ile bilinir’ diyoruz. Ancak Allah’ı bilmemiz ve O’nun hakkındaki bilgimiz yaratıkları üzerindeki düşüncemizle artar. Abdurrahman b. Hatim’e ‘Allah’ı akıl ve ilhamla tanıdım’ diyen birini haber verdiler. O

¹¹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, IV, 151.

¹²⁰ Hallaq, İbn Teymiyye’nin fıtrat anlayışının iki farklı yoruma imkan verdiğini söyler: Birincisine göre tanrı fikri insanlarda doğuştan fıtraten vardır. İkincisine göre ise fıtrat dış dünyadaki varlıklarla tanrının bilinmesini sağlayan bir araçtır. Birinci yorum kabul edilirse İbn Teymiyye’nin fıtrat anlayışı çelişki ve kısır döngü ifade eder. Bkz. Wael b. Hallaq, “Tanrı’nın Varlığı Konusunda İbn Teymiyye”, trc. Hasan Basri Yel, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32 (2007/1), s. 241-242.

İbn Teymiyye’nin fıtrat anlayışı ile ilgili detaylı bir araştırma yapan Yasir Kazı’da Hallaq’ın düşüncelerine değindikten sonra İbn Teymiyye’nin fıtrat anlayışının potansiyel olarak problem taşıdığını ancak İbn Teymiyye’nin fıtrat düşüncesinin sezgisel bir bilgi kaynağı ve akli bir yeteneği içeren beşeri bir meleke olarak anlaşılırsa çelişkilerin uzlaştırılabileceğini söylemektedir. Bkz. Yasir Kazı, *Reconciling Reason and Revelation In The Writings Of Ibn Taymiyya –An Analytical Study of Ibn Taymiyya’s Dar’al-ta’ârud*, Yale University, (Doktora Tezi), Amerika, 2013, s. 268 (1 nolu dipnot).

Bizim kanaatimize göre İbn Teymiyye’nin fıtrat anlayışında var olduğu söylenen çelişkiler dereceli fıtrat anlayışı ile giderilebilir. Bu sebeple biz çalışmamızda İbn Teymiyye’nin eserlerinden yola çıkarak 3 dereceli fıtrat teorisini ortaya koyduk. Bu teori İbn Teymiyye tarafından lafzen zikredilmese bile konu ile ilgili yazdıklarına bütünsel bir bakış yapıldığında onun zihninde böyle bir teori olması bize göre muhtemeldir.

¹²¹ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 16.

¹²² İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, I, 39-40.

dedi ki ‘Kim Allah’ı akıl ve ilhamla tanıdım derse o bidatçıdır. Her şeyi Allah ile tanıdı. Zünnun el-Mısri’ye ‘Rabbini ne ile tanıdın’ diye sordular. ‘Rabbimi yine rabbimle tanıdım. Rabbim olmasaydı Rabbimi tanıyamazdım’ diye cevap verdi...”¹²³

İbn Teymiyye Allah’a hem “Dâl” hem de “Delil” denilebileceğini söyler. Çünkü Allah hem doğru yolu gösteren “Dâl”, hem de kendisi ile doğru bulunan “Delil”dir.¹²⁴ İbn Teymiyye’ye göre diri, diri olmayan hatta madum olan varlıklarla istidlal olunduğuna (kendileriyle gerçeğe yol bulunduğuna) göre Allah kendisiyle istidlal olunmaya, kendisiyle doğru yol bulunmaya daha layıktır. Me’sur bir duada şöyle geçer: “Ey şaşırmışların delili! Beni sadıkların yoluna ilet ve sâlih kullarından eyle.”¹²⁵

Aynı şekilde İbn Teymiyye Şehristânî’nin “Nihâyetü’l-İkdâm” adlı eserinden uzunca bir alıntı yapar. Şehristânî’ye göre “Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?”¹²⁶ ayeti fitrat üzere olan insanların eşyayı rableri ile bildiklerini, eşya ile rablerini bilmediklerini ifade etmektedir.¹²⁷

¹²³ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 7.

¹²⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 17-18.

¹²⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 18.

¹²⁶ el-Fussilet, 41/53.

¹²⁷ İbn Teymiyye, *Der’ü te’ârûzi’l-akl ve’n-nakl*, VII, 401 krş. Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fî ilmi’l-keîlâm*, thk. Alfred Guillaume, Mektebetü’s-Sekâfetü’d-Diniyyeti, Kahire, 2009, s. 121.

Allah’ın mahlukatla değil mahlukatın Allah ile bilinmesi ilginç bir yaklaşımdır. Burada bilmenin temeline Allah konulmaktadır. Mantıkçılar ve felsefeciler ise bilmenin temeline “varlık” kavramını koymaktadırlar. Onlara göre “varlık”ın tanımı yapılamaz çünkü varlık apaçık bir kavramdır. Diğer bütün tanımlar varlık kavramına dayanılarak yapılır. Ancak onların bu “varlık” ı tanrı değildir. Tanrı’nın da dâhil olduğu daha üst bir kategoridir. En üst ilim kabul edilen metafiziğin konusu “varlık olması bakımından varlık”tır. Tanrı’nın varlığı ise metafiziğin konusu değil bir meselesidir. Bazı sûfiler ise “Varlık olması bakımından varlık” Allah’tır derler. Görüleceği üzere İbn Teymiyye Allah’ı bilginin kaynağı ve en üst varlık olarak görürken felsefeciler ve mantıkçılar “varlık” ı tanımların ve bilginin kaynağı olarak görmekteydiler. İbn Teymiyye bu sebeple filozofların ve mantıkçıların “mutlak varlık” anlayışını eleştirmiş, mutlak varlığın sadece zihinlerde olabileceğini belirtmiş ve metafiziği en üst ilim olarak nitelemenin de büyük bir cahillik olduğunu söylemiştir. “Varlık” kavramının en temel kavram oluşu, bütün kavramların, önermelerin ve tüm bilgilerin temeli oluşu; “varlığın” sadece epistemolojik açıdan değil ontolojik açıdan da bütün mevcudatın temeli oluşu hakkında bkz. Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan –Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası-*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010, s. 21-26. Konevî’nin metafiziğin konusu olan “varlık olması bakımından varlık”ın Allah olduğu hakkındaki iddiası için bkz. Ekrem Demirli, “Varlık Olmak Bakımından Varlık” İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, sy. 18, , s. 33. Allah’ın varlığının metafiziğin konusu olamayacağı ve metafiziğin konusunun “varlık olması bakımından varlık” olması hakkında bkz. Ömer Türker, *Metafizik: Varlık ve Tanrı, (İslâm Felsefesi Tarih ve Problemleri İçinde)*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yayınları, 2013, s. 610, 629-630, 634. İbn Teymiyye’nin felsefecilerin mutlak varlık anlayışına eleştirileri için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 60, 62.

Gerçi İbn Sina’da İbn Teymiyye’nin fitratın birinci derecesi olarak izah ettiğimiz varlıklardan yola çıkarak Allah’ı tanımak yerine Allah’tan yola çıkarak varlıkları tanımak yöntemini savunmakta ve buna da “siddıkların hükmü” adını vermektedir. “Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?” (el-Fussilet 41/53) ayetini zikreden İbn Sina şöyle der: “Bu O’nun üzerine değil O’nu (varlıklar üzerine) şahit getirmek isteyen en siddıkların hükmüdür.” Bkz. İbn Sina *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, trc. Ali Durusoy, Muhiddin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005, s. 133.

Ancak yukarıda da değindiğimiz gibi İbn Sina bir yandan “varlık olması bakımından varlık”ı metafiziğin konusu yapıp metafiziği de en üst ilim olarak vasfeder. Bu düşünce de Tanrı’nın varlığı ise metafiziğin konusu değil sadece bir meselesidir. “Varlık” en üst kavram olup cinsi ve faslı olmadığı için tanımı yapılamaz. Çünkü “varlık” apaçıktır. Diğer bütün kavramlar ona dayanılarak yapılır. İbn Sina diğer taraftan da tanrıyı bütün varlıklar üzerine delil olarak

İkinci Derece: İbn Teymiyye'nin fitrat açısından ikinci kategorisi kâinattaki varlıklardan yola çıkarak mantıki, kelami ve felsefi tanım ve kıyaslara gerek duymadan Allah'ın varlığının bilinmesini ifade eder. İbn Teymiyye'ye göre her muhdesin bir muhdisi, her mümkünün bir mûcibi, her mevcudun bir mûcidi, her mahlukun bir halıkı, her masnu'un bir sani'inin olduğu fitri olarak bilinir.¹²⁸

Bu düşünceye göre kâinattaki her varlık Allah'ın birliğine delalet eden bir “ayet”tir. Âlemin tamamı yaratıcısına delalet etmektedir.¹²⁹ İşte bu “ayet” metodu Kur'an'ın metodudur. Dinin usûlü ve fîrûu konusunda var olan metotların en mükemmelidir. Bu metot ile kelimcilerin metodu uyumlu değildir. Kur'an metodunda yaratıcı Kur'an'daki ayetlerle ispat edilir. Bu ayetleri bilmek tıpkı ışığı bilmenin güneşi bilmeyi gerektirdiği gibi yaratıcıyı bilmeyi gerektirir. Bu delil medlulün aynısını gerektirir. Allah'ın varlığını ispat için “Sonradan olan her şey onu yapan birine muhtaçtır”, “Her mümkünün bir müreccihî gerekir”, “Her hareket bir illet-i gaiyye veya bir illet-i failiyyeye muhtaçtır” gibi külli kıyaslara ihtiyaç yoktur. Aynı şekilde Mu'tezile'nin ilkelerinden olan “Yaratıcıya ihtiyacın sebebi sadece hudûstur” ve felsefecilerin ilkelerinden olan “Yaratıcıya ihtiyacın sebebi imkandır” gibi önerme ve kıyaslara gerek yoktur. Çünkü mahlukatın kendileri zâtî açıdan yaratıcıya muhtaçtır. Allah ise zâtî açıdan hiçbir varlığa muhtaç değildir.¹³⁰

İnsan kendisinin bir yaratıcıya muhtaç olduğunu zorunlu olarak bilir. Bu bilginin gerçekleşmesi için de kendi varlığının hadis ya da mümkün olup olmadığını düşünmesine gerek yoktur. Eğer yaratıcıya olan ihtiyacın bilinmesi sadece hudûs ve imkan delillerine bağlı olsaydı, bu deliller bilininceye kadar yaratıcıya muhtaç olmanın bilinmesi mümkün olmazdı. Bu sebeple zâtî olarak yaratıcıya muhtaç olan varlıkları bilmek, bunların yaratıcılarına muhtaç olduklarını bilmeyi de zorunlu olarak gerektirir. Bu sebeple Allah bunlara “ayet” adını vermiştir. Allah dışındaki varlıkların kendileri Allah'ı gösteren birer ayettirler. Allah olmadan meydana gelmeleri ve O'nu gösteren bir “ayet” olmamaları mümkün değildir. Sonuç olarak imkan ve hudus gibi deliller olmadan insan kalbi kâinattaki varlıkların (ayetler) Allah'a delalet ettiğini fitrî olarak bilir.¹³¹

getirmeye çalışır. Çünkü tanrının cinsi ve faslı yoktur bu sebeple de varlıklardan yola çıkarak tanrıya delil getirilemez. Görüleceği gibi burada “külli varlık” ile tanrının konumunun belirlenmesinde bir sorun ve çelişki vardır. Zaten “metafiziğin konusu” problemi İslam filozoflarının üzerine asırlardır kafa yorduğu, bugün de hala İslam felsefesi alanında hummalı bir şekilde tartışılan ve çözüme kavuşturulamayan kronik bir sorundur.

¹²⁸ İbn Teymiyye, *Risâle fi'l-kelam ale'l-fitra*, s. 345-346.

¹²⁹ İbn Teymiyye, *Risâle fi'l-kelam ale'l-fitra*, s. 339-341.

¹³⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 12.

¹³¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 12-13.

İslam medeniyetindeki felsefi romanlardan biri olan İbn Tufeyl (ö. 581/1185)'in kaleme aldığı “Hay b. Yakzân” bir kişinin insanlardan ve sosyokültürel şartlandırmalardan uzakta herhangi bir eğitim görmeden fitri olarak neleri

Üçüncü Derece: Fıtratın bu üçüncü derecesi fıtratı bozulan insanları ihtiva etmektedir. İbn Teymiyye mârifetullahın fitri olarak bilindiğini savunsa da fıtratların bozulabileceğini ve yukarıda zikrettiğimiz fıtratın ilk iki derecesinden mahrum kalabileceğini kabul etmektedir.

İbn Teymiyye'nin düşüncesine göre Allah'ı bilmek fitrî ve zarûrîdir. Ancak nazarî de olabilir. Nazar ise ancak fıtratları fesada uğramış insanlar içindir.¹³² Nasıl ki beden bozulup hasta olduğunda tatlıyı acı algılayıp biri iki olarak görürse fıtrat da bozulup hasta olduğunda hakkı batıl olarak görür.¹³³

İbn Teymiyye Şehristânî'nin "Nihâyetü'l-İkdam" adlı eserinden bu meseleyle alakalı bir alıntı yapar. Şehristânî bu eserinde insanlık tarihinde Dehriyye dışında kimsenin Allah'ın varlığını inkâr etmediğini, Allah'ın varlığının zorunlu olarak fıtraten bilindiğini söyler. Daha sonra Şehristânî şeytanların süsleme yaparak insanı müstağni göstererek Allah'a olan ihtiyaçlarını unutturduğunu belirtir. Peygamberler ise gelerek insanların fıtratlarında olan şeyleri onlara hatırlatırlar. İnsanların fıtratlarını şeytanların süslemelerinden/perdelemelerinden temizlerler. İnsanlarda fıtratın kalıntıları varsa onlara peygamberlerin hatırlatmaları fayda sağlar.¹³⁴

İbn Teymiyye'ye göre iki tip insan vardır. Birinci tip insanların nefsi İslam'la yani fıtratla tatmin olmaz. Bunlar Hz. Peygamber'den burhan istemişlerdir. Mucizeleri gördüklerinde ise bir kısmı iman etmiş diğer kısmı ise inat ederek inkârcı olmuştur. Bu sığata sahip kişiler için bugün istidlal¹³⁵ kaçınılmaz olarak farzdır. İkinci kısım insanlar ise Allah'ın onlara bahşettiği iman ile Hz. Peygamber'i tasdik etmişlerdir. Bu kişiler herhangi bir teklif ve delile ihtiyaç

bilebileceğini ve nelere ulaşabileceğini işler. Hay, zamanla fitri aklıyla fizik kavramlardan metafizik kavramlara; cismani âlemden ruhani aleme ulaşır. Varlıkları ve olaylar arasındaki bağları inceleyen Hay, her hadisin bir muhdisinin olduğu kaidesinden yola çıkarak bütün varlıkların temeli ve ana sebebi olup her şeyde aşıkâr olan zorunlu bir yaratıcının varlığına fıtraten ulaşır. Bkz. İlhan Kutluer-Hasan Katipoğlu, "Hay b. Yakzân", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 552. İbnü'n-Nefis'in (ö.687/1288) "Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-sireti'n-nebeviyye" adlı felsefî romanı ise insan fitri aklının ulaşabileceği seviyeyi daha ileri taşır. Eserde Hay'ın yerini alan Kâmil fitri aklıyla fizik âlemden metafizik âleme geçmekle kalmaz, peygamberlik ve şeriati da fitri olarak keşfeder. Bkz. Esin Kahya, "İbnü'n-Nefis", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 175.

Görüleceği üzere Hay ve Kâmil fitri bir akılla, mantıkî önerme ve kıyaslara ihtiyaç duymadan fizik âlemden metafizik aleme geçmekte ve bir yaratıcıya ulaşmaktadır. Bu iki roman fıtratı bozulmadığı sürece kişinin dış dünyadaki varlıkların bir yaratıcıya delalet ettiğini fitri olarak bildiğini de göstermektedir.

¹³² İbn Teymiyye, *Risâle fi'l-kelam ale'l-fitra*, s. 341, 345.

¹³³ İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, III, 306.

¹³⁴ İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, VII, 397-401; krş. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelâm*, s. 118-121.

¹³⁵ İstidlal lafzı kelam, felsefe ve Ehl-i hadis tarafından kullanılan "müşterek" bir lafızdır. Ancak üç ekolde istidlal lafzından farklı şeyler anlarlar. Burada İbn Teymiyye'nin "istidlal" lafzından kastı yukarıda fıtratın ikinci türünde bahsettiğimiz fitrî akıl yürütme değildir. Buradaki istidlal, kelam ve felsefecilerin kullandığı önerme ve kıyaslara dayalı istidlaldır.

duymadan Hz. Peygamber'e inanmışlardır. Bu sığata sahip olan insanlar bugün herhangi bir istidlale gerek duymadan İslam'a yakînî olarak inanırlar.¹³⁶

Görüleceğı üzere İbn Teymiyye fitratlar bozulduğunda peygamberlerin gönderildiğinden peygamberlik makamı sona erdikten sonra ise fitratlar bozulduğunda istidlalin zorunlu olduğundan bahsetmektedir. Bu düşünceye göre peygamberler fitratlar düşünce ve hevalarla bozulduğunda gönderilirler ve tebliğ ettikleri bilgilerle fitratları kemale erdirir ve irşad ederler. Tabîi fitrat inzal buyrulan fitrat ile mükemmelleştirilir ve yetkinleştirilir. Bu durumun sonucunda da fitratların bozukluğu ortadan kalkar.¹³⁷

Bu noktada vurgulamak isteriz ki bize göre İbn Teyniyye'nin kendi aklı usullerine karşı çıkanları tekfir eden kelamcıları eleştirisi doğrudur. Hudûs delilinin zor ve anlaşılmaz olduğu şeklindeki eleştirilerine de hak verilebilir. Ancak in'ikâs-ı edille anlayışına dayanmayan bir hudûs delili bidat olarak nitelendirilemez. Bu ancak lüğat anlamında bir bidattır. Yukarıda ortaya koyduğumuz üzere İbn Teymiyye'de fitratlar bozulduğunda akli istidali gerekli görmektedir. O, içinde bulunduğu dönemin ve kişilerin durumlarını göz önünde bulunduran realist bir şahsiyet olduğu için bugün yaşasaydı muhtemelen fitratı bozulmayanlar için fitrat delilini, fitratı bozulanlar için ise akla dayalı diğer argümanları yaratıcının varlığının kanıtlanması için kullanacaktı.

Burada önemli sorulardan biri de şudur: Mârifetullahın sadece aklı istidlal ile bilinmesine karşı çıkan, aklı istidlalin ancak fitratlar bozulduktan sonra gerekli olacağını belirten İbn Teymiyye akıl ve akıl yürütmeye karşı bir şahıs mıdır? Bize göre bu tür soruların doğru cevabını verebilmek için İbn Teymiyye'nin mirasına “hangi” sorusuyla yaklaşmak gereklidir. Eğer “hangi” sorusu sorulmazsa İbn Teymiyye ideolojik, pragmatist ve eksik bir okumayla felsefe karşıtı, kelam karşıtı, mantık karşıtı, akıl karşıtı, akıl yürütme karşıtı, tasavvuf karşıtı şeklinde sunulabilir. Hatta bazı ekol ve akımlar tarafından aşırılıkçı ve tasfiyeci düşüncelerine dayanak yapılabilir.

İbn Teymiyye felsefe alanında sudûr teorisine¹³⁸, Meşşâi felsefenin nübüvvet¹³⁹, şefaât¹⁴⁰, metafizik¹⁴¹ gibi birçok görüşüne şiddetli eleştirilerde bulunmuştur. Ancak yine İbn

¹³⁶ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, VII, 438.

¹³⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IX, 131; a.mlf. *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, III, 72; a.mlf. *Nakzü'l-mantık*, s. 39.

¹³⁸ İbn Teymiyye'nin sudûr teorisini eleştirileri için bkz. İbn Teymiyye, *er-Red âle'l-mantikiyyîn*, s. 196-197, 218-219, 276; a.mlf., *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IV, 74, 79-80, 83; a.mlf. *Kitâbü's-safediyye*, thk. Muhammed Reşad Sâlim, y.y., b.y., 1986, I, 8, 215-216; a.mlf. *Buğyetü'l-murtâd fî reddi ale'l-mütefelsifeti ve'l-Karâmita ve'l-Bâtıniyyeti ehlü'l-ilhâd mine'l-kailine bi'l-hulûli ve'l-ittihâd*, thk. Mûsâ b. Süleyman ed-Düveyş, Medine, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2001, s. 251-254.

Teymiyye felsefecilerin tabii ve riyâzî ilimlerde kelimcılara göre daha doğru görüşlere sahip olduklarını, tıp ve geometri ile uğraşan kişilerin insanların en zekileri olduğunu belirtmiş ve bu ilimlerden faydalanmanın caiz olduğunu vurgulamıştır.¹⁴² Burada “hangi felsefe” sorusu sorulmadığında İbn Teymiyye felsefe karşıtı olarak gösterilebilir. Ancak görüldüğü üzere o felsefeye mutlak anlamda karşı değildir. Felsefenin İslam dininin ilkeleri ile kesinlikle çatıştığını düşündüğü bazı nazariyelerine karşı çıkmaktadır.

Aynı şekilde İbn Teymiyye kelimcilerin iman, tevhid, Allah’ın sıfatları ve mârifetullah metotları gibi birçok görüşlerine eleştirilerde bulunmuştur.¹⁴³ Ancak İbn Teymiyye kelama mutlak olarak karşı değildir. O, kelimcilerin yanlış olduğunu düşündüğü görüşlerine karşı Ehl-i hadisin metodunu ve görüşlerini savunarak alternatif bir metot ve kelami sistem ortaya koymuştur. İbn Teymiyye bu konuda şöyle der:

“Selef kelamı cins olarak zemmetmiş olamaz. Çünkü her insan kelam yapar. Selef Allah’ın ve resulünün emrettiği istidlal, nazar ve cedeli kötülememiştir. Allah ve resulünün açıkladığı kelam hak kelam olduğu için selef bunu değil kitap, sünnet ve akla muhalif olan bâtil kelamı zemmetmiştir... İnsanların çoğu bâtil ve hak olan kelamı ayıramadığı için bâtil olan kelimalarının şeriata ve akla muvafık olduğunu zannetmiştir. Hz. İbrahim’in yaratıcıyı bulurken yapmış olduğu istidlalin de kendi kelam metotlarına (atomcu metod) uygun olduğuna inanmışlardır.¹⁴⁴ Onlar bu metodu (atomculuk) dinlerinin aslı yapmışlar ve bu metot olmadan imanın elde edilemeyeceğini söylemişlerdir. Ancak resulün getirdiklerini ve sahabenin sözlerini

¹³⁹ İbn Teymiyye’nin Meşşâi felsefenin nübüvvet anlayışını eleştirisi için bkz. İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, thk. Abdülaziz b. Sâlih, Riyad, Mektebetü Advâü’s-Selef, 2000, s. 34, 505-506, 693-703; a.mlf. *er-Red âle’l-mantikiyyîn*, s. 277, 513; a.mlf. *Kitâbü’s-safediyye*, I, 5-7, 194-208; a.mlf. *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, IV, 73-78; XII, 17; a.mlf. *Kitâbü’l-imânü’l-evsat*, (*Mecmû’atü’l-fetâvâ* içinde, VII) thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyâd, Dârü’l-Vefâ, 1997, s. 359.

¹⁴⁰ İbn Teymiyye’nin İslam Meşşâi filozoflarının şefaât anlayışını eleştirisi için bkz. İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi’l-teveşşül ve’l-vesîle*, s. 125-126; a.mlf. *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, thk. Abdullah b. Duceyn es-Sehli, Riyad, Dârü’l-Minhâc, 2005, s. 271-272.

¹⁴¹ İbn Teymiyye’nin metafiziğin konusunun “varlık olması bakımından varlık” olarak kabul edilip bunun da en yüksek ilim olarak sunulmasına; tümellerin sadece zihinlerde değil de dış dünyada da gerçek olarak kabul edilmesine yönelik eleştirileri için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 60-63; V, 203; a.mlf. *Kitâbü’l-imânü’l-evsat*, s. 358; a.mlf. *er-Red ale’l-mantikiyyîn*, s. 208-209.

¹⁴² İbn Teymiyye, *er-Red ale’l-mantikiyyîn*, s. 311; a.mlf. *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, IV, 70; a.mlf. *Minhâcü’s-sünne*, II, 571-572.

¹⁴³ İbn Teymiyye’nin imanın tasdik olarak tanımlanamayacağına dair eleştirileri için bkz. İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-imânü’l-kebîr* (*Mecmû’atü’l-fetâvâ* içinde, VII), thk. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Riyad, Dârü’l-Vefâ, 1997, s. 82-92, 181-182, 186-187; a.mlf. *Kitâbü’l-imânü’l-evsat*, s. 324-325, 328, 339. İbn Teymiyye’nin Allah’ın sıfatları meselesinde kelimcileri eleştirileri için *Mecmû’atü’l-fetâvâ*’nın 5 ve 6. Ciltleri ile *Beyânü telbîsi’l-Cehmiyyeti fi te’sîsi bidehimü’l-kelamiyyeti* adlı eserine bakılabilir. İbn Teymiyye’nin kelimcilerin tevhid ve mârifetullah ile alakalı görüşlerini eleştirileri için bu tezin birinci bölümünün ikinci ve üçüncü başlıklarına bakılabilir.

¹⁴⁴ Örnek olarak Gazzâlî “Kıstâsü’l-müstakîm” adlı eserinde Hz. İbrahim’in “Ben kaybolup gidenleri sevmem”(el-En’âm, 55/76) şeklindeki akıl yürütmesini hudûs teorisinin ilkelerine dayanarak, sûri mantığın önerme ve kıyaslarıyla ifade etmekte ve bu iki yöntemin de aynı olduğunu söylemektedir. Bkz. Gazzâlî, *el-Kıstâsü’l-müstakîm*, thk. Victor Chelhot, Dârü’l-Meşrik, Beyrut, 1986, s. 55-56.

bilen kişi resul ve sahabenin böyle bir metot izlemediğini zorunlu olarak bilir. Bunu bilen de bu metodun bidat olduğunu bilir.”¹⁴⁵

İbn Teymiyye kelimcilerin hadis ehlini taklitçi olmak, düşünce ve istidlalden anlamamak ve aklın delil oluşunu inkâr etmekle itham ettiğini belirtir. İbn Teymiyye’ye göre bu iddia doğru değildir. Çünkü Ehli sünnet ve’l-hadis Kur’an’ın getirdiği ilkeleri inkâr etmez. Allah birçok ayette düşünmeyi ve ibret almayı emretmiştir. Ümmetin selefi, imamlar ve âlimler bunu inkâr etmemişler; aksine onların hepsi tefekkürün, ibret almanın ve düşünmenin gerekliliğinde ittifak etmişlerdir.¹⁴⁶

İbn Teymiyye, bir Tâifenin selefin zemmettiği kelamın mutlak anlamda nazar, ihticac ve münazara olduğunu zannettiğine dikkat çeker. Bu Tâife “Kitap ehli ile ancak en güzel bir yolla mücadele edin...”¹⁴⁷ ve “...İnsanlarla en güzel şekilde tartış...”¹⁴⁸ şeklindeki “cidal” ayetlerinin “Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün...”¹⁴⁹ şeklindeki “seyf” ayetiyle nesh olduğunu iddia etmiştir. İbn Teymiyye’ye göre bu düşünce yanlıştır. Çünkü Allah Kur’an’da Nûh ve İbrahim’in, kavimleriyle cidal ve münazarada bulunduklarını bize haber vermiştir.¹⁵⁰ Kur’an kâfirlerle münazara ve ihticac ile doludur. Bu sebeple cidal ve münazara içeren ayetlerin nesholunduğu iddiası doğru değildir.¹⁵¹

İbn Teymiyye sorunun “kelam”, “nazar” ve “istidlal” lafızlarında olan kapalılık ve müştereklikten kaynaklandığını düşünmektedir.¹⁵² Bu kapalılık ve müştereklikten dolayı birçok kişi kötölenen kelam ile kötölenmeyen kelamın farkını bilmez. Hadis ve sünnet ehli, kelimcilerin bidat olarak ortaya çıkardıkları yanlış görüşleri, sözleri ve istidlalleri inkâr etmişlerdir. Kelamcılar ise bunların inkârının nazar ve istidlal yolunun tümünden inkârını gerekli kılacağına inanmışlardır.¹⁵³

¹⁴⁵ İbn Teymiyye, *el-Furkan beyne’l-hak ve’l-bâtıl*, thk. Halil el-Meyyis, Dârü’l-Kalem, Beyrut, t.y., s. 124-125.

¹⁴⁶ İbn Teymiyye, *Nakzü’l-mantık*, s. 47.

¹⁴⁷ el-Ankebût, 85/46.

¹⁴⁸ en-Nahl, 70/125.

¹⁴⁹ et-Tevbe, 113/5.

¹⁵⁰ Hz. Nûh ve Hz. İbrahim’in, kavimleri ile cidal ve münazaraları için bkz. el-Hûd, 52/32 ve el-En’âm, 55/80.

¹⁵¹ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, thk. Abdulaziz b. Sâlih et-Tûyân, Riyad, Mektebetü Advâü’s-Selef, 2000, s. 619-621.

¹⁵² Yani kelam, felsefe ve Ehl-i hadis bu lafızları kullansa da her ekol bu lafızlara kendi metot ve yöntemlerine uygun içerik kazandırmaktadır.

¹⁵³ İbn Teymiyye, *Nakzü’l-mantık*, s. 47; a.mlf. *en-Nübüvvât*, s. 615.

İbn Teymiyye şöyle der: “Kelam ehlinde bir fırka ortaya koyduğu şeylere “Usûlü’-d-dîn” adını vermiştir. Bu gerçekten büyük bir isimdir. Fakat bu ismin muhtevasında dini ifsat edecek ne çok unsurlar olduğunu Allah bilir. Şimdi hak ve sünnet ehli bunu inkâr ettiği zaman yanlış yolda olan kimse hemen “Usûlü’-d-dîn”i inkâr ediyorlar der. Halbuki onlar gerçekte usûlü’-d-dîn şeklinde isimlendirilmeye layık olan şeyleri reddetmemektedir. Din Allah ve resulünün teşri buyurduğu esaslardır. Usûlü ve fîrûu açıkça ortaya konulmuştur. Hz. Peygamber’in bu dinin fîrûunu açıklayıp usûlünü açıklamadığı kesinlikle düşünölemez. Nazar, istidlal, düşünme lafızlarının durumu da aynı şekilde olup usûlü’-d-dîn hakkında söylenenler bu konuda da geçerlidir.” Bkz. İbn Teymiyye, *Nakzü’l-mantık*, s. 47-48.

İbn Teymiyye düşüncesinde “hangi” sorusu onun mantık ilmine bakışında da son derece önemlidir. İbn Teymiyye Aristo mantığını eleştirmiş ve kendi fitrat temelli mantığını ortaya koymaya çalışmıştır.

İbn Teymiyye Yunan mantığının “doğru düşünmenin tek ölçütü” olduğu iddiasına şiddetle karşı çıkmaktadır. Ancak İbn Teymiyye’nin mantık eleştirisi mutlak değildir. Çünkü Aristo mantığını eleştirdikten sonra kendi fitrat temelli mantığını alternatif olarak sunmaktadır. Bu sebeple “hangi” sorusu sorulmadığında İbn Teymiyye mantık ve akıl yürütme karşıtı olarak itham edilebilir.

Mantığı bir alet ve İslami ilimler için bir yöntem olarak ikame etmeye çalışan Gazzâlî’nin¹⁵⁴ aksine İbn Teymiyye Yunan mantığının, bir alet değil felsefenin bir bölümü olduğunu düşünmektedir.¹⁵⁵

İbn Teymiyye’ye göre Allah’ın indirdiği mizanın Yunan mantığı olduğu söylenemez çünkü Allah Yunanlılardan önce Nûh, İbrahim, Musa ve İsa dönemlerinde de mizanlar indirmiştir.¹⁵⁶ Selef Yunan mantığını işitmemiştir. Mantık kitapları Me’mun dönemindeki tercümelerle tanınmıştır. Müslüman nazar ehli ise mantığı görüp tanıyınca onu tenkit etmiştir. Müslümanlar aklî ve şer’î ölçülerinde mantığa ve mantık ehline iltifat etmemişlerdir. Daha sonra Gazzâlî ile birlikte mantık ilimlerin ölçüsü yapılarak zihni yanlış düşüncelerden koruyan bir mizan kabul edilmiştir. Ancak gerçek böyle değildir.¹⁵⁷

Mantık öğrenmek farzı kifayedir diyenleri İbn Teymiyye cahillikle itham eder.¹⁵⁸ Çünkü ona göre ümmetin en faziletli olanı olan sahabe ve tâbiîn mantık öğrenmeden önce kendilerine gerekli olanları öğrenmişler, böylece de ilimleri ve imanları tam olmuştur. Durum böyle olunca “mantıksız ilme güven olmaz, insan ancak mantıkla doğru yolu bulur” denilemez.¹⁵⁹

¹⁵⁴Gazzâlî’nin mantığı İslâmi ilimlerde bir metot olarak belirlemesi ve Kelam ilmini tümel bir disiplin olarak ikame etme çabası hususunda bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfa (İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)*, trc. Yunus Apaydın, Kayseri, Rey Yayıncılık, 1994, I, 4, 5, 11.

¹⁵⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, IX, 47.

¹⁵⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, IX, 130.

¹⁵⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, IX, 130.

¹⁵⁸ İbn Teymiyye mantığın bazıları tarafından farz-ı kifaye olarak telakki edilmesine karşı çıkmış ve farz-ı kifaye olanın Arap dili olduğunu iddia etmiştir. İbn Teymiyye Meşhur mantıkçı Ebû Bişr Mettâ b. Yunus (ö. 328/940) ile meşhur nahivci Ebû Said es-Sirâfî (ö. 368/978) arasında geçen tartışmayı zikreder. Bu tartışma sonucunda Sirâfî nahvin üstünlüğünü Mettâ’ya kanıtlamış ve Mettâ Sirâfî’den nahiv dersleri almaya başlamıştır. Bu konu hakkında bkz. İbn Teymiyye, *er-Red ale’l-mantikiyyîn*, nşr. Abdüssamed Şerifüddin el-Kütübî, Dârü’l-Kayyime, Bombay, 1949, s. 178-179; Sirâfî ile Mettâ arasında geçen bu tartışma için bkz. Mehmet Şirin Çakır, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İstanbul, İsam Yayınları, 2009, 91-113.

¹⁵⁹ İbn Teymiyye, *er-Red ale’l-mantikiyyîn*, s. 179.

Mantıkçılar aruzun şiirde, nahiv ile sarfın Arap dilinde saatlerin de zaman da ölçü olması gibi mantığın da akli ilimlerin ölçüsü olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre mantığa riayet edilirse insan zihni düşüncede hataya düşmekten korunur. İbn Teymiyye durumun onların zannettiği gibi olmadığını belirtir. Çünkü akli ilimler Allah'ın insanlara yerleştirdiği fitratla ve duyu organlarıyla öğrenilir. İlimler Aristo gibi muayyen bir kişinin koyduğu ölçülerle ve onu taklit etmekle öğrenilmez.¹⁶⁰

İbn Teymiyye tasavvurlara tanım ile¹⁶¹ tasdiklere de sadece kıyasla ulaşılacağı düşüncesini reddeder.¹⁶²

İbn Teymiyye'ye göre Allah insanlarda varlıkları algılayıp bilebilmesi için zâhirî ve bâtinî duyular yaratmıştır. İnsan gördüklerini nefsinde ve kalbinde algılar. İşte bu varlıkların bilinmesinin yoludur. Kelamcılar ve mantıkçılar ise varlıkların ancak kıyas ve lafızların terkihiyle bilinebileceğini söylerler. Halbuki zâhirî ve bâtinî tasavvurlar tanımlardan bağımsız olarak oluşurlar. İnsan eğer duyuları yoluyla bir tasavvura sahip değilse tanım ile de asla bunu elde edemez. Bu durumu her insan kendi nefsinde algılar. Buna örnek olarak İbn Teymiyye “bal” örneğini verir. Kişi balı tatmamışsa o kişiye balın tarifi hiçbir fayda sağlamaz. Kişi balı tatmamışsa tanımla balın hakikatini tasavvur edemez.¹⁶³

İbn Teymiyye'ye göre fitrî akli manalar özel ıstıhlara gerek duymazlar. Fitrî akıl mantık ıstıhalarına gerek duymadan ondan daha mükemmel ve faydalı çıkarımlar yapabilir.¹⁶⁴

İbn Teymiyye'ye göre bir mizan olan insan fitri akli başka bir mizan kabul edilen Yunan mantığına ihtiyaç duyarsa bu teselsüle yol açar. İnsan fitratı bozulmamışsa akli bir mizandır. Eğer kişi ahmak ve fitratı bozursa mantık onun ancak ahmaklığını ve bozukluğunu artırır.¹⁶⁵

Aynı şekilde İbn Teymiyye Allah'ın Kur'an'da zikrettiği akli mizanın hak olduğunu söyler. Ancak bu Yunan mantığına özel bir durum değildir. Allah'ın kitabında indirdiği mizan benzer şeyleri aynı farklı şeyleri farklı hükme tâbi kılmaktır. Allah insanların fitratlarına ve akıllarına benzer ve farklı şeyleri bilip ayırma özelliğini yerleştirmiştir.¹⁶⁶

¹⁶⁰ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkiyyîn*, s. 26, 27.

¹⁶¹ İbn Teymiyye tasavvurların sadece tanımla oluşacağı düşüncesine “er-Red ale'l-mantıkiyyîn” adlı eserinde 11, “Nakzü'l-mantık” adlı eserinde ise 16 yönden eleştiri de bulunmuştur. Bkz. İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkiyyîn*, s. 7-14; a.mlf. *Nakzü'l-mantık*, s. 184-195.

¹⁶² İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkiyyîn*, s. 88-177; a.mlf. *Nakzü'l-mantık*, s. 200-209.

¹⁶³ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IX, 28.

¹⁶⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IX, 17.

¹⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IX, 130.

¹⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IX, 130, 131.

Görüleceği üzere İbn Teymiyye insanın zâhirî ve bâtinî duyularıyla fitrî olarak tasavvurlara ulaşacağını yine elde ettiği bu tasavvurlarla mantık, kelim ve felsefecilerin külli kıyaslarına ihtiyaç duymadan varlıklar hakkında fitrî olarak kıyaslar yaparak hükümler verebileceğini düşünmektedir. İbn Teymiyye Aristo mantığını eleştirmiş ve buna alternatif olarak fitrat temelli mantık ve akıl yürütmeyi teklif etmiştir. Bu sebeple İbn Teymiyye'nin mantık eleştirisine “hangi” sorusu sorulmadığında onun mantık, akıl ve akıl yürütme karşıtı olduğu iddia edilebilir. İbn Teymiyye Aristo mantığının suretine karşı çıkmaz, çünkü sûri mantık içerik doğru olduğunda her zaman doğru sonuç verir. Ancak İbn Teymiyye Aristo mantığının doğru bilgiyi elde etmek için tek kıstas olarak sunulmasına karşıdır. Çünkü Aristo mantığı hem çok soyuttur hem de yeni bir bilgi vermez. İnsan fitratlen tasavvurlara ulaşır ve fitratlen istidlalde bulunur. Bu sebeple insan fitrî meziyetlerinden dolayı Aristo mantığına gerek duymaz.

1.4. İbn Teymiyye Öncesinde Üçlü Tevhid

Bu başlık altında cevabı aranan temel soru İbn Teymiyye'nin eserlerinde işlediği üçlü tevhidin lafız ve muhteva açısından kendisinden önce başka bir alim tarafından zikredilip zikredilmediğidir. Diğer bir söylemle üçlü tevhid selefte veya İbn Teymiyye öncesi Ehl-i hadiste lafız, mana veya içerik olarak mevcut muydu yoksa değil miydi? Bu soru şu açıdan önemlidir: Eğer üçlü tevhid selefte ve Ehl-i hadiste olmayıp İbn Teymiyye'nin ortaya attığı bir düşünce ise referans ve dayanak noktasında sorun yaşayacak ve bidat nitelemesi ile karşı karşıya kalacaktır. Bu durum ise kendisini selefe ve Ehl-i hadise yaslayıp birçok ekol ve düşünceyi bidat olarak vassfeden İbn Teymiyye açısından çelişkili bir durum oluşturacaktır. Üçlü tevhid eğer selefte ve İbn Teymiyye öncesi Ehl-i hadiste mevcutsa İbn Teymiyye yeni bir düşünce ihdas etmemiş, İslam dininde ve düşüncesinde olmayan yeni bir şey (bidat) ortaya koymamış demektir. Bu sorunun cevabını ararken biz İbn Teymiyye öncesi üçlü tevhide lafız (suret), mana ve içerik olmak üzere üç farklı açıdan bakmaya çalışacağız.

İbn Teymiyye öncesi üçlü tevhide lafız ve sûret açısından bakıldığında bazı âlimlerin eserlerinde ulûhiyyet ve rubûbiyyet lafızlarını kullandıklarını görmek mümkündür. Örnek vermek gerekirse Ebû Hanîfe (ö. 150/767) Allah'ın arş üzerinde olmasının mahiyetiyle ilgili açıklamalar yaptığı bir yerde şöyle der: “Allah'a dua ederken yukarıya yönelinir, aşağıya değil. Çünkü aşağının rubûbiyyet ve ulûhiyyet vasfı ile ilgisi yoktur.”¹⁶⁷

¹⁶⁷ Ebû Hanife, Numan bin Sâbit, *el-Fıkhu 'l-ebvat*, Mektebetü'l-Furkân, BAE, 1999, s. 135.

Dârimî ise Allah'ın ahirette görüleceğini ispatlamaya çalıştığı bir yerde şöyle der: "...kıyamet gününde mümin ve kâfir Allah'ın rubûbiyeti konusunda şüphe duymayacaktır. Bütün mümin ve kâfirler o gün Allah'ın rablığını şüphesiz ve tereddütsüz olarak bilecektir..."¹⁶⁸

Taberî (ö. 310/923) ise Bakara 256. ayetin tefsirinde şöyle der: "...Her kim Allah dışındaki her mâbudun rubûbiyetini reddedip, inkâr ederse; Allah'a inanıp ilahlığını, rablığını ve mâbudluğunu kabul etmiş ve sağlam bir kulpa yapışmış demektir."¹⁶⁹

İmam Matürîdî (ö. 333/944) adaleti açıklarken rubûbiyet ve ulûhiyyet kavramlarını adaletle ilişkilendirerek ele almıştır: "...Adalet her şeyi layık olduğu yere koymaktır. Buna göre her şey, tevhit ve diğerleri adaletin çerçevesine girer. Rablık ve ilahlık Allah'a tahsis edilir, Allah'tan başkası bu konuda O'na ortak koşulmaz, bu nitelikler başkasına verilmez, başkasına nisbet edilmez. rablık ve ilahlık Allah'a, kulluk da kullara nisbet edilir, kulluk Allah'a nisbet edilmez. İşte bu adalettir, her şeyi olduğu yere koymaktır."¹⁷⁰

Yukarıda zikrettiğimiz müelliflerin eserlerinden yaptığımız alıntılarda geçen rubûbiyyet, ulûhiyyet, rab ve ilah gibi lafızlar aklımıza rubûbiyyet ve ulûhiyyet ayrımını getirse de bu lafızların müellifler tarafından kullanılma amacı farklıdır. Dikkat çeken nokta bu lafızlar arasında mana ve kullanım açısından kat'î bir ayrımın söz konusu olmamasıdır. Allah'ın rablığından ve ilahlığından bahsedilmekte ancak bu lafızlara İbn Teymiyye'de olduğu gibi farklı anlamlar yüklenmemekte, bu lafızlar tevhidle ilişkilendirilmemekte hatta bu lafızlar birbirinin yerine kullanılabilir. Bu sebeple bu örneklerde ulûhiyyet ve rubûbiyyet tevhidine referans olabilecek bir durum yoktur.

İbn Teymiyye öncesi üçlü tevhide mana açısından bakıldığında karşımıza Hanbelî alim İbn Batta'nın (ö. 387/997) üçlü tasnifi çıkmaktadır. İbn Batta şöyle demektedir: "Yaratılmışların Allah'a imanları ancak şu üç şeyle gerçekleşir: 1) Kulun Allah'ın rubûbiyyetine inanması ve bu sûrette yaratıcının varlığını kabul etmeyen ta'til ehlinin mezhebinden ayrılmış olması 2) Allah'ın vahdaniyetine inanması ve bu sûretle yaratıcıyı kabul etmekle beraber O'na ibadet hususunda başkalarını ortak koşan şirk ehlinin mezhebinden ayrılmış olması 3) Allah'ın

¹⁶⁸ Ebû Saîd Osmân b. Saîd ed-Dârimî, *Nakzü'l-İmam Ebî Sa'id Osman b. Sa'id ale'l-Merisiyyi'l-Cehmiyyi'l-anîd fime'fterâ alellâhi mine't-tevhîd*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmiyyü'l-Eserî, el-Mektebetü'l-İslamiyye, Kahire, 2012, s. 128.

¹⁶⁹ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923), *Câmi'ul-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Dârü't-Terbiyyeti ve't-Türâs, Mekke, t.y., V, 419.

¹⁷⁰ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî (ö. 333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Mecdî Bâsellûm, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, VI, 559.

mutlaka sahip olması gereken, aksinin mümkün olmadığı ilim, kudret, hikmet ve kitabında kendini vasfetmiş olduğu diğer sıfatlarla mevsuf olduğuna inanması.”¹⁷¹

Görüleceği üzere İbn Batta, İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve Vehhabi âlimlerde olduğu gibi rubûbiyyet tevhidi, ulûhiyyet tevhidi ve esma-sıfat tevhidi (kavlî-haberî tevhid) lafızlarını kullanmamakta ancak mana olarak bu üç tevhidi imanın gerçekleşmesinin şartlarını zikrettiği yerde yaptığı tasnifte ortaya koymaktadır. İbn Batta’nın tasnifinin birinci kısmı rubûbiyyet tevhidinde, ikinci kısmı ulûhiyyet tevhidinde, üçüncü kısmı ise esma-sıfat tevhidinde karşılık gelmektedir.

Burada önemli nokta şudur: İbn Batta’nın tasnifinde mana olarak üçlü tevhid mevcut olsa da içerik olarak mevcut değildir. Burada içerikten kastımız İbn Teymiyye’nin her bir tevhit kategorisi altında o tevhitle alakalı olarak ilişkilendirip ele aldığı meselelerdir. İçerik anlamında düşünüldüğünde İbn Batta düşüncesinde bâriz olarak görünen esma-sıfat tevhididir. Ulûhiyyet ve rubûbiyyet tevhidi ile alakalı meseleler ise yoktur.¹⁷²

İbn Teymiyye öncesi üçlü tevhide içerik açısından bakıldığında ise esma-sıfat tevhidinin bu dönemde var olduğu çok açık bir şekilde görülmektedir. İslam dünyasında büyük günah işleyenin durumu ve kader tartışmaları ile eş zamanlı olarak Allah’ın isim ve sıfatlarının mahiyeti problemi gündeme gelmiştir. İlk olarak Ca’d b. Dirhem ve ondan etkilenen Cehm b. Safvan teşbihten kaçınmak,¹⁷³ tenzih ve tevhit ilkesine riayet edebilmek maksadıyla Allah’ın zâtıyla kadim olan sıfatları reddetmiş ve haberi sıfatları da tevil etmişlerdir.¹⁷⁴ Daha sonra bu görüşleri Biş b. Gıyas el-Merisi savunmuştur.¹⁷⁵

Benzer hassasiyetlerle Mu’tezile mezhebi zuhur etmiş, usûl-i hamse denilen ilkeleri ortaya koymuştur. Bu ilkeler bazı Abbasi halifeleri tarafından benimsenmiş bunlara karşı

¹⁷¹ Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Muhammed İbn Batta el-Ukberî (ö. 387/997), *el-İbâne ‘an şerî’ati’l-fırakı’n-nâciye ve mücânebeti’l-fırakı’l-mezmûme*, thk. Yusuf b. Abdullah b. Yusuf el-Vâbil, Dârü’r-râye, Riyad, 1994, III, 173.

¹⁷² İbn Batta düşüncesine bakıldığında onun da İbn Teymiyye öncesi Ehl-i hadisle benzer şekilde ağırlıklı olarak esma-sıfat tevhidi üzerinde durduğu görülmektedir. Bu bağlamda uzunca Cehmiyye eleştirisi yapmakta ve Allah’ın sıfatları hakkındaki görüşlerinden dolayı onları tekfir etmektedir. İbn Batta’nın *İbane* adlı eserinin üçüncü cildi üç ayrı kitaba ayrılmış ve bunların hepsinde Cehmiyye’nin görüşleri reddedilmiş ve Ehl-i hadisin sıfat görüşü savunulmuştur. Eserin ilk cildinde uzunca iman konusu, ikinci cildinde iki kitap halinde kader konusu ve dördüncü cildinde ise sahabenin faziletleri meselesi ele alınmıştır. Bkz. İbn Batta, *el-İbâne ‘an şerî’ati’l-fırakı’n-nâciye ve mücânebeti’l-fırakı’l-mezmûme*, thk. Yusuf b. Abdullah b. Yusuf el-Vâbil, Dârü’r-râye, Riyad, 1994.

¹⁷³ Cehm’in teşbih inancına sahip olan Mukâtil b. Süleyman ile Belh’te tartışmalar yaptığı nakledilmiştir. Bkz. Ömer Türker, “Mukâtil b. Süleyman”, *DİA*, Ankara, 2020, XXXI, 134.

¹⁷⁴ Abdulkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 186; Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, I, 97-98; Şerafettin Gölcük, “Cehmiyye”, *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 234-236.

¹⁷⁵ Ahmet Saim Kılavuz, “Bişr b. Gıyas”, *DİA*, İstanbul, 1992, VI, 220-221.

çıkanlar ise takibata ve tahkikata uğramıştır.¹⁷⁶ Özellikle tevhid ilkesi ile ilişkilendirilerek Allah'ın sıfatlarının zâtından ayrı bir varlığının olduğu düşüncesi reddedilmiştir. Haberi sıfatlar ise tevil edilmiştir. Bu dönemde en yoğun tartışma Allah'ın kelamının mahiyeti üzerinde yürütülmüştür.¹⁷⁷ Mutezile Allah kelamının mahluk olduğunu iddia ederken¹⁷⁸ Ahmet b. Hanbel'in bayraktarlığını yaptığı Ehl-i hadis ise bu düşünceye şiddetle karşı çıkarak Allah kelamının mahluk olmadığını, Allah'ın zâtıyla kaim ve kadim olduğunu belirtmiştir.

Cehmiyye ve Mu'tezile'nin tenzih ve nefiy temelli tevhid düşüncesinin ortaya çıkmasının temel sebeplerinden biri de Müşebbihe ve Mücessime'nin Kur'an ve hadislerde geçen göz, yüz, el, nefis, istiva, nüzul, gelmek, gülmek vb. sıfatları hakikî ve zâhirî anlamıyla kabul etmeleridir.¹⁷⁹ Bu sebeple Cehm, teşbih ve tecsimden kaçınabilmek için yaratıkların nitelendirildiği hiçbir sıfatla Allah'ın nitelendirilemeyeceğini savunmuştur. Öyle ki Cehm'e göre Allah şey, mevcut, hayy, âlim, mürid gibi sıfatlarla vasıflanamaz çünkü bu sıfatlar O'nun dışındaki yaratılmışlara da verilmektedir.¹⁸⁰

Cehmiyye ve Mu'tezile'nin bu görüşlerine Ehl-i hadis şiddetli bir tepki göstermiş onların görüşlerini çürütmek için reddiyeler kaleme almışlardır. Bu eserlerin en meşhurları Ahmet b. Hanbel'in "er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye", Abdulaziz b. Yahyâ Kinânî'nin (ö. 240/854 [?]) "Kitâbü'l-hayde", Muhammed b. İsmail Buhârî'nin (ö. 256/870) "Halku ef'âli'l-ibâd", İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) "el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-

¹⁷⁶ Hayrettin Yücesoy, "Mihne", DİA, Ankara, 2020, XXX, 26-27. Mihnenin uygulandığı yerler ve mihne konuları hakkında bkz. Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/1, c. 9, sy. 17, s. 105-107.

¹⁷⁷ Me'mûn mihne ile alakalı olarak gönderdiği mektuplarda halku'l-Kur'an dışında teşbihin de reddedilmesi gerektiğini söylemiştir. Bkz. Mehmet Ümit, *a.g.m.*, s. 106 (Dipnot bölümü).

¹⁷⁸ Mu'tezile'nin Kur'an'ın mahluk olduğunu iddia etmesine nelerin etki ettiği hususunda farklı tezler öne sürülmüştür: a) İbnü'l-Esir gibi bazı âlimler halku'l-Kur'an meselesinin Yahudi kaynaklı olduğunu söylemiştir. b) Bazı âlimler bu meselede Hristiyanlığın etkili olduğunu iddia etmiştir. Hristiyan ilahiyatçı Yuhannâ ed-Dımaşki Hz. İsa'nın Kur'an'da "kelimetullah" olarak vafedilmesinden yola çıkarak Hz. İsa'nın ulûhiyyetini dolayısıyla da Kur'an'ın yaratılmamış ve kadim olduğunu savunmuştur. Bu durumun "taaddüd-i kudema" ya sebebiyet vererek tevhid inancını bozacağını düşünen Cehmiyye ve Mu'tezile'ye mensup âlimler hem Hz. İsa'nın hem de ilâhî kelimelerin mahluk olduğunu savunmuştur. c) Bazı yazarlara göre bu meselenin ortaya çıkışında Yunan felsefesi etkili olmuştur. d) İbn Teymiyye'ye göre bu mesele kelamcıların fizik temelli metafizik görüşlerinin (atomculuk) bir sonucudur. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *DİA*, İstanbul, 1997, XV, 371.

¹⁷⁹ Bağdadi'ye göre Müşebbihe iki kısımdır: İlk kısım Allah'ın zâtını O'nun dışındakilerin zâtına benzetir. Diğer sınıf ise Allah'ın sıfatlarını O'nun dışındakilerin sıfatlarına benzetir. Bu iki sınıf da birçok alt sınıfa ayrılmıştır. Bkz. Abdulkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 198-201. Şehristânî'ye göre Haşeviyye'den Müşebbihe eğilimli olan Mudar, Kehmes ve Ahmed el-Hecimî şuna inanmıştır: O'na dokunmak, kucaklaşmak ve sarılmak caizdir. el-Ka'bî Müşebbihe'den birinin ru'yetullahı dünyada caiz gördüğünü, Allah'ın ziyaret edilebileceğini, bazı insanları ziyaret edeceğini söylediğini nakletmiştir. Davûd el-Cevâribî'nin şöyle dediğini de aktarmıştır: Avret mahallî ve sakal konusunda beni mazur görün. Bunun dışındakileri sorabilirsiniz. Yine ona göre Allah cisim olup et ve kandan oluşur. El, ayak, kol, baş, gözler, kulaklar ve dil gibi organları vardır. Bununla beraber O, diğer cisimler gibi olmayan bir cisme, diğer etler gibi olmayan bir ete, diğer kanlar gibi olmayan bir kana sahiptir. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Mehna-Ali Hasan Fâûr, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1993, I, 120-121.

¹⁸⁰ Abdulkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 186; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 97-98.

Müşebbihe”, Osman b. Saîd ed-Dârimî’nin (ö. 280/894) “er-Red ale’l-Cehmiyye”, “Nakzü’l-İmam Ebî Sa’îd Osman b. Sa’îd ale’l-Merîsiyyi’l-Cehmiyyi’l-anîd fime’fterâ alellâhî mine’t-tevhîd”, Ebû Abdullah İbn Mende’nin “er-Red ale’l-Cehmiyye” adlı eserleridir. Ehl-i hadisin Cehmiyye ve Mu’tezile’ye dair bu reddiye geleneğini İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’de yazdığı eserlerle devam ettirecektir.

Bu eserlerin ortak noktası şudur: Cehmiyye ve Mu’tezile ile ortaya çıkan Allah’ın kadim olan zâtının çokluktan ve yaratılmışlara benzemekten tenzih edilebilmesi için zâtı dışında müstakil sıfatlarının varlığının nefyedilmesi, haberi sıfatlarının da te’vil edilmesi sonucunda tevhidin korunacağı yönündeki düşünce batıldır. Bu düşünce Allah’ın sıfatlarının tahrif edilmesi veya yok sayılması anlamına gelir. Bu sebeple Ehl-i hadis Allah’ın sıfatlarının teşbih kaygısıyla zâta mündemiç olarak düşünülmesini veya te’vil edilmesini ta’til olarak kabul etmiştir. Ehl-i hadise göre gerçek tevhid, Allah’ın sübûtî ve haberî sıfatlarının nefîy, teşbih, temsil, te’vil ve ta’til olmaksızın kabul edilmesidir.

İbn Teymiyye’nin insanlık tarihinde hiçbir ekolün yaratıcıyı inkâr etmediği önermesinden yola çıkarak insanlık tarihini şirk temelli olarak okuduğunu yukarıda belirtmiştik.¹⁸¹ Ona göre materyalist insan ve akımlar istisnaidir. Firavun materyalist olup istisna teşkil eder. Materyalizme en yakın inançlar ise Bâtınîler, Karmatîler ve Cehmiyye’dir. Çünkü bu ekoller aşırı nefîy sonucunda Allah’ın sıfatlarını tamamen inkâr ederler ve sıfatsız bir varlık haline dönüştürürler. Sıfatsız bir varlık ise dış dünyada değil ancak zihinlerde var olabilir.¹⁸² Cehmiyye’nin anlayışı “yok” a tapmak veya yaratıcıyı inkâr etmektir. İbn Teymiyye bu sebeple Cehmiyye için “Cehmiyye-i Firavuniyye” der.¹⁸³ İbn Teymiyye aşırı teşbihçi ekollerden ziyade aşırı tenzihçi ekolleri eleştirmiştir.¹⁸⁴ Çünkü aşırı teşbih Allah’ı inkâra götürmezken aşırı tenzih insanı Allah’ı yok saymaya götürür. İbn Teymiyye bu düşünce yapısının bir sonucu olarak câhiliye Araplarını kelimacılarla denk görmekte, câhiliye müşriklerini ise Cehmiyye’den efdal görmektedir. Çünkü câhiliye müşrikleri yaratıcıyı kabul edip şirke girerler, Cehmiyye ise işin sonunda Allah’ı kabul inancını da yitirir.¹⁸⁵ Aşırı

¹⁸¹ “Ulûhiyyet tevhidinin dinin aslı haline gelmesi” başlığı altında bu konuda yeterli bilgi verilmiştir.

¹⁸² İbn Teymiyye, *Risâletü’l-Tedmüriyye*, s. 10; a.mlf. *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, V, 197; a.mlf. *er-Risâletü’l-ekmeliyye* (*Mecmû’atü’l-fetâvâ* içinde, VI), thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü’l-vefâ, 1997, s. 60.

¹⁸³ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, V, 160.

¹⁸⁴ İbn Teymiyye’ye göre selef ve imamlar ta’til hastalığının teşbih hastalığından daha kötü olduğunu biliyorlardı. Bu sebeple selef Müşebbihe’den daha çok Cehmiyye’yi eleştirmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi’l-Cehmiyye fi te’sîsi bide’ihimi’l-kelebiyye*, thk. Yahya b. Muhammed el-Huneydî, *Mecmaü’l-Melik Fahd li-Tıbbâti’l-Mushafi’s*-Şerif, Medine, 2005, I, 6.

¹⁸⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, V, 216-217.

teşbihçiler “put”a taparlar ve şirke girerler. Aşırı tenzihçiler ise “yok” a taparak materyalist olup Firavun’a benzerler.¹⁸⁶

İbn Teymiyye öncesi Ehl-i hadisin Cehmiyye eleştirisi genel olarak nas temellidir. Zaman zaman aklî deliller getirilse de bu deliller mesele ile ilgili var olan nasların çizdiği sınırlar dahilindedir. İbn Teymiyye kendisinden önceki Cehmiyye eleştirilerinden oluşan bu mirasa tamamen hakimdir. Yani nasa ve nas temelli akla dayanan Cehmiyye eleştirilerini İbn Teymiyye’nin esma-sıfat tevhidi ile alakalı yazdığı *Risaletü’l-Tedmüriyye*¹⁸⁷, *el-fetva’l-Hameviyyetü’l-kübrâ*¹⁸⁸, *el-Fetva’l-Merrâküşiyye*¹⁸⁹ ve *Arşu’r-Rahman*¹⁹⁰ gibi eserlerinde görmek mümkündür.

İbn Teymiyye’yi esma-sıfat tevhidi noktasında kendisinden önceki Ehl-i hadisten ayıran husus, atomculuğun bu meseleye olan etkilerini kavramış olması ve meseleyi bu bağlamda da ele almasıdır. Cehmiyye’nin aşırı tenzihçi ve selbî sıfat anlayışının ortaya çıkışında atomculuğun etkili olduğuna dair bir bilgi makalat kitaplarında yer almaz. Bu sebeple doğa bilimleri ile ilgilenerek atomcu ilkeleri benimseme ve bunların zorunlu sonucu olarak da sıfatları reddetme düşüncesinin Mu’tazile ile başladığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bir önceki başlık altında da söylediğimiz gibi İbn Teymiyye’ye göre atomculuğun zorunlu sonucu olarak Ebü’l-Hüzeyl Allaf cennet ehlinin hareketlerinin kesintiye uğrayacağını söylemiştir.¹⁹¹ Yine atomcu ilkeler sebebiyle kelimcilerden çoğu Kur’an’ın mahluk olduğunu Allah’ın ahirette görülemeyeceğini ve Allah’ın sıfatlarını mutlak olarak veya bir bölümüyle inkâr etmişlerdir.¹⁹² Onların bu inkârlarının sebebi ise “sıfatların araz olup cevher olan eşya ile kaim oluşu, onların hadis oluşuna delalet etmektedir. Bu delilin her şey hakkında geçerli olması gerekir” şeklindeki görüşleridir. Onlar buradan yola çıkarak bir sıfatı olan ve o sıfatın da kendisi ile kâim olduğu her şeyin hâdis olduğu düşüncesine kapılmışlardır.¹⁹³

¹⁸⁶ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi’l-Cehmiyye fî te’sîsi bide’ihimi’l-keâmîyye*, I, 6. İbn Teymiyye her ne kadar ateizm-teizm değil de monoteizm-politeizm temelli bir tarih okuması yapsa da Allah’ı inkârı şirkten daha kötü görmektedir. Ancak 18. yy ve sonrasında olduğu gibi evrim teorisi, pozitivizm ve materyalizm temelli bir yaratıcıyı inkâr fikri İbn Teymiyye’nin yaşadığı dönemde yoktur. İbn Teymiyye kendi döneminde yaratıcıyı inkâra en yakın düşüncüyü Cehmiyye’nin düşüncesi olarak görmektedir.

¹⁸⁷ İbn Teymiyye, *Risâletü’l-Tedmüriyye (Mecmû’atü’l-fetâvâ içinde III)* thk. Âmir el-Cezzar, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü’l-Vefâ, 1997.

¹⁸⁸ İbn Teymiyye, *el-Fetva’l-Hameviyyetü’kübrâ (Mecmû’atü’l-fetâvâ içinde V)* thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü’l-Vefâ, 1997.

¹⁸⁹ İbn Teymiyye, *el-Fetva’l-Merrâküşiyye (Mecmû’atü’l-fetâvâ içinde V)* thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü’l-Vefâ, 1997.

¹⁹⁰ İbn Teymiyye, *Arşu’r-Rahman*, thk. Abdulaziz Seyrrevan, Dârü’l-Ulûmü’l-Arabiyye, Beyrut, 1995.

¹⁹¹ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 189.

¹⁹² İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 190; II, 20,70.

¹⁹³ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 190; V, 74.

Rubûbiyyet tevhidi noktasında atomculuğun Mu'tezile, Eş'arîyye ve Mâtürîdiyye âlimlerine olan büyük etkisine bir önceki başlık altında değinmiştik. Benzer şekilde atomculuk esma-sıfat tevhidi noktasında Mu'tezile düşüncesini derinden etkilemiş bu etki daha sonra Eş'arîyye ve Mâtürîdiyye ekollerine sirayet etmiştir. Mu'tezile tevhid düşüncesini ortaya koyarken atomculuğun ilkelerinden faydalanmıştır. Bu düşünce yapısını daha mutedil bir şekilde Eş'arîyye ve Mâtürîdiyye ekollerinde de gözlemlemek mümkündür.

Eş'arîyye Allah'ın zâtı dışında sıfatlarının var olduğunu kabul ederek sıfatlar konusunda Mu'tezile'nin karşısında konumlanmıştır.¹⁹⁴ Ancak burada kırılma noktası haberi sıfatların mahiyeti problemi olacaktır. Cüveynî ve ondan sonraki Eş'arî ulema haberi sıfatlar konusunda te'vil metodunu benimseyerek Mu'tezile ve Cehmiyye'ye yaklaşmıştır.¹⁹⁵ Te'vilin Eş'arî âlimler tarafından benimsenmesi aslında atomculuğun ve akılcılığın Eş'arî düşünceye hakimiyetini göstermektedir. Üçüncü başlık altında gördüğümüz üzere kelimciler atomculuk üzerinden bir usûlû'd-dîn oluşturmuşlar bu usûl ile de mârifetullahın ancak nazar ile bilinebileceğini söylemişlerdir. Yani din ile atomculuğun aklî ilkelerini aynileştirmişlerdir. Allah'ın nakil ile değil de akıl ile bilinmesi aklın nakle öncelenmesini de beraberinde getirir. Ehl-i hadisin nakil temelli metodu Razi tarafından zan ifade etmekle itham edilmiş, akıl-nakil

¹⁹⁴ İbn Teymiyye Eş'arîleri sıfatları kabul eden ekoller arasında zikreder. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, VI, 33.

¹⁹⁵ İbn Teymiyye'ye göre Hanbelîler ile Eş'arîler arasında ilk dönemlerde ittifak, uzlaşma ve yakınlık vardı. Bu durum "Kuşeyrî fitnesi"nin çıkması ile sona ermiştir. İbn Fûrek'in öğrencisi olan Kuşeyrî ile beraber Horasanlı Eş'arîler ta'tile doğru sapmışlar, Hanbelîlerin büyük çoğunluğu da sıfatların isbatına aslı olmayan şeyler eklemişlerdir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, VI, 34-35. İbn Teymiyye Eş'arî ve Bâkılânî gibi mütekaddim dönem Eş'arîlerin Kur'an ve hadislerdeki sıfatlar konusunda selef ve Ehl-i hadis gibi düşündüğünü belirtir. Ancak Cüveynî ile beraber durum değişmiştir. Cüveynî ve onun izinden gidenler Mu'tezile mezhebine meyletmışlerdir. Çünkü Cüveynî Ebû Hâşim Cübbâî'nin kitaplarını çok okuyan ve rivayet bilgisi az bir kimse idi. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, VI, 33-34.

Kadı Ebû Ya'la el-Ferrâ "İbtâlû't-te'vil" isimli eserinde Kuşeyrî'nin hocası İbn Fûrek'in görüşlerini reddetmiştir. Halife ve başkaları Kuşeyrî'nin görüşlerine meyletmekte idi. Kuşeyrîlerin Selçuklular dolayısıyla güçleri artınca bu fitne ortaya çıkmıştır. Bu fitnede (Ferrâ'ya mensup) Ferraiyye birtakım batıl görüşlere sahip olmakla birlikte daha haklı idi. Kuşeyriyye ise birtakım haklı görüşlere sahip olmakla birlikte çoğunlukla batıldı. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, VI, 35.

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî "Def'u şübheti't-teşbih" adlı eserinde Ebu Abdullah b. Hâmid, Kadı Ebu Ya'la el-Ferrâ ve İbnu'z-Zâğûnî'nin avamın konumuna indiklerini, Hanbelî mezhebine leke düşüren kitaplar yazdıklarını, bu kişiler sebebiyle Hanbelî adı anıldığında Mücessime akla geldiğini, Ebu Ya'la'nın Hanbelî mezhebine kıyamet gününe kadar yıkanmayacak olan bir leke sürdüğünü belirtir. Bkz. Ebü'l-Ferec, İbnü'l-Cevzî, *Def'u şübheti't-teşbih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-türâs, y.y., t.y., s. 6, 9.

İbn Teymiyye'ye göre İbnü'l-Cevzî eserini Hanbelîliği reddetmek için değil bazı Hanbelîleri reddetmek için yazmıştır. Zaten reddettiği Ebu Abdullah b. Hâmid, Kadı Ebu Ya'la ve İbnu'z-Zâğûnî'ye eleştiride bulunurken birçok Hanbelî âlimin sözlerinden faydalanmıştır. Yine İbnü'l-Cevzî bu meselede bir çelişki içindedir. Ne reddettiğini tamamen reddetmiş ne de kabul ettiğini tamamen kabul etmiştir. Bu eserinde kabul etmediği sıfatların çoğunu başka eserlerinde kabul etmiştir. Bu konu da o sıfatları ve onlarla alakalı bazı meseleleri bazen kabul eden bazen de reddeden kimseler gibidir. Ebu'l-Vefa İbn Akîl ve Ebû Hamid el-Gazzâlî'nin durumu da böyledir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IV, 100, 102.

çatışmasında naklin akılla te'vilinin şart olduğu söylenmiştir.¹⁹⁶ Böylece akıl temelli kurulan bu usûl ile kelam Ehl-i hadis rekabetinde kelamcılar üstünlüğü ele geçirmiştir.

Ancak kelamcıların nakli akla tabi kılan bu akıl temelli metotlarına karşı nakil, fitrat ve nakil-fitrat temelli akılcılığı temel alan ve bu metodu Ehl-i hadisin metodu olarak sunan İbn Teymiyye'nin meydan okuması gelecektir. İbn Teymiyye rubûbiyyet tevhidi noktasında Allah'ın ancak nazarla bilinebileceğini (atomculuk temelli hudus delili ile) iddia eden kelamcılara karşı fitrat temelli mârifetullahı savunmuştur. Yine kelamcıların atomculuğun akli ilkelerine dayanarak nakille ortaya konulan sıfatları tevil etmesine karşı nakil ve fitrat temelli sıfat anlayışını ortaya koymuştur. Kelamcıların atomculuk temelli bu akli metotla Ehl-i hadise karşı tarihi rekabette üstünlüğü ele geçirmeye başladığını gören İbn Teymiyye atomculuğu hasım olarak görecektir ve ilkelerini yıkıp değersizleştirmek için çaba sarf edecektir.¹⁹⁷

¹⁹⁶Fahreddin er-Râzî şöyle der: “Kat’i akli deliller bir şeyin sübûtuna delalet ettiğinde nakli delillerin zâhirinin de bu akli delillere muhalif olduğu görüldüğünde 4 ihtimal ortaya çıkar: Hem aklın hem de naklin gerektirdiklerinin doğru olması. Bu durum birbirine zıt iki şeyin doğru olması demektir ki bu muhaldır. İkisinin de yanlış olması. Bu durum da birbirine zıt iki şeyin yanlış olmasını gerektirir ki bu da muhaldır. Nakli nasların zahirlerinin doğru, akli delillerin zahirlerinin ise yanlış olması ki bu da batıldır. Çünkü nakli nasların zahirlerinin sıhhatini bilmemiz, bizim için mümkün değildir. Biz Allah’ın zâtının ve sıfatlarının ispatını, mucizenin Hz Peygamber’in doğruluğuna delaletinin keyfiyetini ve Hz. Peygamber’in şahsında meydana gelen mucizeleri ancak akli delillerle bilebiliriz. Eğer kati akli delilleri karalamayı, değersiz saymayı caiz görürsek akli, makbul olmayan sözle itham etmiş oluruz. Durum böyle olunca da bu metotta akıl, makbul olmaktan çıkar. Bu metodu kabul ettiğimizde nakli deliller faydalı olmaktan çıkar. Böylece sâbit olur ki nakli sahih kılmak için akli kınamak ve itibara almamak hem nakli hem de akli kınama, itibara almama sonucuna götürür ki; bu da batıldır. Bu zikrettiğimiz 4 kısım da batıl olunca kati akli delillerin gerektirdikleriyle, bu nakli delillere ya “bunlar sahih değildir” denilir ya da “bunlar sahihtir ancak bunlardan murat, zahir anlamlarının dışındadır” denilir. Sonra biz eğer te’vili caiz görürsek tafsilatlı bir şekilde bu te’villerin zikrini gerekçelendiririz. Eğer te’vil caiz olmaz ise onu Allah’ın ilmine havale ederiz. İşte bu husus bütün meteşabihatta kendisine dönülen küllî kanundur.” Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdis*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ, Kahire, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1986, s. 220-221; a.mlf. *Allah'ın Aşkınlığı*, trc. İbrahim Coşkun, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 198-199.

Râzî'ye göre bir delilin katî olabilmesi için sözlük anlamının, irabının (cümle içindeki konumunun), sarf açısından durumunun, müşterek veya mecaz bir lafız olup olmadığının, şahıs ve zamanlara tahsis edilip edilmediğinin, izmar (hazf) olup olmadığının, takdim ve tehirin, neshin ve akla aykırılık bulunmadığının kesin olarak tesbit edilmesi gereklidir. Naslar ise bu ihtimallerden tamamen uzak olamayacağı için zannidir. Bu sebeple akli delil nakle öncelenir. Naklin akla öncelenmesi akli değersizleştirir. Bu durumda nakil de değersizleşir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkârü'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-hükemâi ve'l-mütekellimîn*, s. 51.

İbn Teymiyye ise Râzî'nin bu görüşüne 10 cilt olarak basılan “Der’ü te’ârûzî'l-akl ve'n-nakl” adlı eseriyle cevap vermiştir. İbn Teymiyye'ye göre şeriatın kendi başına sabit oluşunda akıl asıl değildir çünkü şeriat kendi başına sabittir. Bizim onu aklımızla bilmemiz veya bilmememiz bir şey değiştirmez. Ancak biz şeriata ve onu aklımızla bilmeye muhtacız. Aklın asıl naklin fer' olması imkansızdır. Çünkü aklın ortaya koyduğu şeyler hakkında birçok ihtilaf ve tartışma vardır. İbn Teymiyye'ye göre sarîh makul, sahih olan naslara asla ters düşmez. Eğer ters düşüyorsa ya akıl sarîh değildir ya da nakil sahih değildir. Bkz. İbn Teymiyye, *Der’ü te’ârûzî'l-akl ve'n-nakl*, I, 88-89; 144-146; 155.

İbn Teymiyye'nin en yakın talebesi İbn Kayyim de Râzî'nin bu görüşlerini tağut olarak niteler. İbn Kayyim bu konuda dört tağut zikreder: a) Allah ve resulünün sözleri burhan ve yakın ifade etmeyen lafzi delillerdir. b) Allah'ın sıfatları ile alakalı ayetler ve hadisler hakikat değil mecaz ifade eder. c) Resulün sözleri zan ifade eder. d) Akıl ile nakil çatıştığında akıl öncelenir vahiy dikkate alınmaz. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, thk. Hüseyin b. Ukkâşe b. Ramazan, Dârü İbn Hazm, Beyrut, 2020, I, 342.

¹⁹⁷ İbn Teymiyye kendisini Ehl-i hadise nisbet eder ve Ehl-i hadisin düşünce sistemini ve metodunu kelamcılarının metoduna karşı alternatif olarak sunar. İbn Teymiyye, Gazzâlî'nin “el-Münkız mine'dalâl” adlı eserinde hakikati

Fahredden er-Râzî “Esâsu’t-takdîs fî ilmi’l-Kelâm” adını verdiği eserinde atomculuğun ilkelerini ve Meşşâî felsefenin kaidelerini meczetmiş aklı nakle önceleyerek teşbih ve tecsime delalet eden nasların aklın ışığında te’vil edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Râzî atomculuğun ilkelerine dayanarak ortaya koyduğu kaidelere dayanarak haberi sıfatları tek tek ele almış ve bunların nasıl te’vil edilmesi gerektiğini de göstermiştir.¹⁹⁸

İbn Teymiyye’nin kendisinden önceki Ehl-i hadisin Cehmiyye reddiyelerinden farkı Râzî’nin “Esâsu’t-takdîs fî ilmi’l-Kelâm” adlı eserine reddiye olarak yazdığı “Beyânü telbisi’l-Cehmiyye fî te’sîsi bide’ihimi’l-kelamiyye” adlı geniş hacimli eserinde ortaya çıkmaktadır. İbn Teymiyye kendi döneminde Cehmiyye’ye karşı bazı eserler kaleme aldığını ancak daha sonra Cehmiyye’nin görüşlerinin felsefecilerin ve kelamcılarının görüşlerinden müstakil olmadığını fark ettiğini belirtir. Kendi dönemindeki bu ta’til ehli kişiler kelamcı Cehmiyye’nin kitaplarına özellikle de müteahhir Cehmiyye’nin imamı olan Razi’nin eserlerine dayanırlar. İbn Teymiyye mesele ile alakalı yazdığı *el-fetva’l-Hameviyyetü’l-kübrâ* ve bu esere yapılan eleştirilere verdiği cevapların tam olabilmesi için Razi’nin “Esâsu’t-takdîs” adlı eserine cevap vermenin gerekli olduğunu, ancak bu şekilde doğru ve aldatmacanın ortaya çıkabileceğini, Razi’nin nefiy ve ta’til mezhebinden olduğunu ve doğru yoldan sapmasının sebeplerini açıklayacağını belirtir.¹⁹⁹

İbn Teymiyye öncesi esma-sıfat tevhidinin varlığına içerik açısından bu şekilde değindikten sonra şimdi de içerik açısından rubûbiyyet ve ulûhiyyet tevhidinin durumuna bakabiliriz. İbn Teymiyye öncesi Ehl-i hadiste rubûbiyyet ve ulûhiyyet tevhidi İbn Teymiyye’de olduğu şekliyle yoktur. Yukarıda zikrettiğimiz gibi sadece İbn Batta mana olarak üçlü tasnifi “el-İbâne” adlı eserinde zikretmiştir. Ancak İbn Batta bu taksimin içeriğini esma-sıfat tevhidi hariç İbn Teymiyye’nin eserlerinde ortaya koyduğu biçimde ele almamıştır.

İbn Teymiyye eserlerinde rubûbiyyet tevhidine yaratıcının varlığının kabulü, yaratıcının varlığının kanıtlanması, atomculuk temelli hudûs delilinin eleştirisi gibi açılardan yaklaşmıştır. İnsanlık tarihini ateizm-teizm temelli değil de monoteizm-politeizm temelli olarak

arayan grupları kelamcılar, Bâtıniler, filozoflar ve sûfiler olarak dörtle sınırlandırmasından dolayı onu eleştirir ve Gazzâlî’nin hadis ehlinin yolunu tanıyamadığı için onları hakikati arayanlar grubuna dahil etmediğini belirtir. Halbuki Gazzâlî’nin tanıyamadığı bu yol tüm yollara hakim ve gözcü olan “Tarikat-ı Muhammediyye” yoludur. Gazzâlî’nin tasnifi için bkz. Gazzâlî, *el-Munkız mine’d-dalâl*, thk. Sa’d Kerîm el-Fakî, Dâru İbn Haldun, İskenderiyye, t.y., s. 12. İbn Teymiyye’nin Gazzâlî’yi eleştirisi için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 40.

İbn Teymiyye benzer şekilde Allah’ın varlığını bilme konusunda İbn Rüşd’ün İslam fırkalarını Eş’ariyye, Mu’tezile, Bâtıniyye ve Haşeviyye olarak dört gruba sınırlandırmasına da itiraz etmektedir. İbn Teymiyye’ye göre İbn Rüşd kıyamete kadar ümmetin en hayırlılarının, selef ve imamların bulunduğu ekolü zikretmemiştir. İbn Rüşd’ün tasnifi için bkz. İbn Rüşd *el-Keşf ‘an menâhici’l-edille*, thk. Mustafa Hanefî, Merkezü Dirâsâtü’l-Vahdeti’l-Arabiyyeti, Beyrut, 1998, s. 100. İbn Teymiyye’nin İbn Rüşd’ü eleştirisi için bkz. İbn Teymiyye, *Der’ü te’ârûzi’l-akl ve’n-nakl*, IX, 69.

¹⁹⁸ Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Esâsü’t-takdis*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ, Kahire, Mektebetü’l-Külliyâtü’l-Ezheriyye, 1986.

¹⁹⁹ İbn Teymiyye, *Beyânü telbisi’l-Cehmiyye fî te’sîsi bide’ihimi’l-kelâmiyye*, I, 6-9.

ele alan İbn Teymiyye yaratıcının varlığının insanlık tarihinde istisnalar hariç inkâr edilmediğini, yaratıcının fitraten bilindiğini dile getirmiştir. Kelamcıların mârifetullah hususunda atomculuk temelli hudûs teorisini bidat ve faydasız bir yöntem olarak görmüş ve bu teorisinin değersizleştirilmesi için çaba göstermiştir. İbn Teymiyye öncesi Ehl-i hadis istisnalar hariç²⁰⁰ yaratıcının varlığının akli delillerle (istidlal, nazar) kanıtlanması üzerinde durmamıştır. Bu noktada İbn Teymiyye'nin tutumu ile bir benzerlik olmakla birlikte Ehl-i hadis fitratı mârifetullah hususunda alternatif bir teori olarak görüp ele almamıştır. Yine İbn Teymiyye öncesi Ehl-i hadiste sistemli bir hudus teorisi eleştirisi görmek de mümkün değildir.²⁰¹ İbn

²⁰⁰ Burada istisnalardan kastımız Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve İbn Akîl gibi hadis ehli Hanbelî âlimlerdir. Ehl-i hadisin çoğunluğunun kelama karşı sert ve müsamahasız olduğu bilinmekle birlikte azınlıkta olan bir kanadın da kelam yöntemine karşı ılımlı olduğu bilinmektedir. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ *Kitâbü'l-mu'temed fî usûlü'd-dîn* adlı eserinde atomcu literatürün kavramlarını kullanmakta, mârifetullahın kesbi olup nazarla elde edildiğini söylemektedir. Ferrâ'nın hâdis, kadim, cevher, araz, cisim gibi atomcu kavramları kullanması hakkında bkz. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbü'l-mu'temed fî usûlü'd-dîn*, s. 33-37, 87; Ferrâ'nın mârifetullahın kesbi olup nazarla elde edildiğini söylemesi hakkında bkz. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *a.g.e.*, s. 30; Ferrâ'nın öğrencisi İbn Akîl'e göre de alemin hâdis olduğu, bir muhdisinin olup onun da tek olması gerektiği ve alemin muhdisinin zorunlu sıfatları ile risaletin ispatı ve tecvizi ancak akılla bilinir. Bkz. Ebû'l-Vefâ İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1999, I, 64; Tevil metodunu savunan İbn Akîl'in atomcu literatürü kullanması ve haberi sıfatları tevil için bkz. Ebû'l-Vefâ İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, I, 168; II, 381; IV, 6-7, 20-21, 56-57.

Ancak Ferrâ ve İbn Akîl gibi kelam metoduna olumlu yaklaşan ve te'vili savunan bu ekol mezhep içinden sert eleştirilere maruz kalmıştır. İbn Akîl'in itizali görüşlerinden tevbe ettiğini Ehl-i hadisin metoduna dönüş yaptığını söylemesi dahi onu bu eleştirilerden kurtaramamıştır. Bu eleştirileri yapanlardan biri Muvaffakuddin İbn Kudâme'dir. İbn Kudâme İbn Akîl'in ölüm korkusundan dolayı tevbe ettiğini bu sebeple de samimiyetine inanmadığını söyler. Ona göre İbn Akîl kelam ehliendir. Ve o bu haliyle kelamcıların mezhebine yardım etmektedir. Onun "nasihat" adını verdiği görüşleri ise rezaletten başka bir şey değildir. İbn Kudâme Hanbelî imamların İbn Akîl'i tekfir edip kanını helal görmesini başlangıçta şaşkınlıkla karşıladığını ancak İbn Akîl'in rezil görüşlerini öğrenince bu ve benzeri görüşlerin insanın kanını helal edebileceğini anladığını belirtir. Bkz. Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Tahrîmü'n-nazar fî kütübi ehli'l-kelâm*, thk. Abdurrahman b. Muhammed Saîd ed-Dimeşki, Dâru Âlimü'l-Kütüb, Riyad, 1990, s. 29, 31-33, 42.

²⁰¹ İbn Teymiyye öncesi Ehl-i hadiste Cehmiyye, Mu'tezile ve Mürcie eleştirisi dışında sistemli ve detaylı olmamakla birlikte genel anlamda bir kelam metodu eleştirisi de görülmektedir. Kelamcıların yaratıcının varlığının kanıtlanmasını alemin sonradan yaratıldığını kanıtlanmasına bağlayan, akli temel alıp nakli akla tabi kılan ve te'vili gerekli gören bu metodunun kendi nakil ve âsâr temelli metodlarına yönelik tehlikesini fark eden Ehl-i hadis bu metoda "Zemmül-kelam", "Kur'ancılık", "âsârın ve sünnetin ihmali" ve "bidat" çerçevesinden eleştirilerde bulunmuştur. Berbehârî "Şerhü's-Sünne" de İslam ile sünneti eşitlemekte, Kitap ve Sünnete muhalefet edenlerin bidatçı olduğunu, resulün âsârından ve sünnetinden birini terk edenin tamamını terk etmiş sayılacağını, zamanın ilerlemesi ile bidatların arttığını Ehli sünnetin garip kaldığını, bidatlardan ancak sünnet ehlinin korunabildiğini, bidatçı, heva ehli ve zındık olmak için kelam, cedel, tartışma ve kıyasın yeterli olduğunu, dinin nebi ve ashabını taklitten ibaret olduğunu bu sebeple de kişiye âsar, eser ehli ve taklidin gerekli olduğunu zikretmektedir. Bkz. Ebu Muhammed el-Berbehârî, *Şerhü's-Sünne*, Ebû Yasir Halid b. Kasimer-Redâdî, Mektebetü'l-Gurebâi'l-Eseriyye, Medine, 1993, s. 67, 71, 98-105, 109, 127-128. İbn Batta'da benzer şekilde "73 fırka hadisi" ve "gureba hadisi"ni aktararak, sünnetin yok olup bidatların arttığını, Ehl-i hadisin ise kıyamete kadar dini ayakta tutacak fırka olduğunu, Kur'an'ı kabul edip hadisleri reddeden bir grubu ve onların düşüncelerinin yanlışlığını, bidat ehli ile ilişkinin kesilmesi gerektiğini zikretmektedir. Bkz. İbn Batta, *el-İbâne 'an şer'i'ati'l-fıraki'n-nâciye ve mücânebeti'l-fıraki'l-mezmûme*, I, 169, 172, 197, 223-228, 429-436, 458-459. Herevî'de "Zemmül-Kelam"da Kelam ehlinin sünnet ve din düşmanı olduğunu, kelam ilmi ile uğraşanların zındık olacağını, kelamcıların bidatçı oldukları için onlarla her türlü münasebetin kesilmesi gerektiğini, "gureba hadisi"nde geçen gariplerin ise sünnete ve hadise sahip çıkan Ehl-i hadis olduğunu belirtir. Bkz. Hâce Abdullah Herevî, *Zemmü'l-kelâm ve ehlih*, thk. Ebû Câbir Abdullah b. Muhammed el-Ensârî, Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, y.y., t.y., IV, 225-238; 246-251; V, 160-169. İbn Kudâme de Hz. Peygamberin insanları kelam ilmine ve nazara davet etmediğini, İslam'a girebilmek için araz, cevher ve cisim gibi

Teymiyye ise atomculuğun rubûbiyyet tevhidi ve ulûhiyyet tevhidine bakışta kelamcılarını nasıl etkilediğini görmüş ve Ehl-i hadiste daha önce hiç yapılmadığı şekilde atomculuğu sistematik olarak tenkide tabi tutmuştur. Daha sonra ise fitrat temelli bir mârifetullah teorisi ortaya koymuştur.²⁰²

Üçlü tevhid taksiminde İbn Teymiyye'yi kendisinden önceki Ehl-i hadisten ayıran en orijinal yön rubûbiyyet tevhidinin kişiyi şirkten kurtarmaya yetmeyeceği ve kişinin şirkten ancak ulûhiyyet tevhidine sahip olmakla kurtulabileceğini söylemesidir. İbadetlerin sadece Allah'a yapılacağını İslam düşünce ekollerinin tamamı kabul etmektedir. Namaz, oruç, zekat ve hac gibi ibadetler konusunda herhangi bir tartışma yoktur. Tartışma dua olarak kabul edilen tevessül, istiğase ve şefaet kavramları etrafında dönmektedir.

İbn Teymiyye'nin tevessül, istiğase, şefaet ve kabir ziyaretleri gibi meseleleri ulûhiyyet tevhidi kapsamında ele alması, bu meseleleri ele alırken bazı eylemleri şirkle itham etmesi, sedd-i zerâi' ilkesini çok geniş olarak uygulaması sonucunda da bazı eylemleri bidat görüp meşru kabul etmemesi kendisinden önceki Ehl-i hadiste olmayıp kendisiyle beraber İslam düşünce tarihinde yerini alan, ona özgü bir düşüncedir.

Şimdi İbn Teymiyye'nin üçlü tevhid anlayışının en özgün yönü olan ulûhiyyet tevhidini detaylı bir şekilde inceleyebiliriz.

lafızlarla varlık üzerinde nazarı gerekli görmenin İslam'dan başka din ve şariat edinmek anlamına geldiğini zikretmiştir. Bkz. Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Tahrîmü'n-nazar fî kütübi ehli'l-kelâm*, s. 48.

Görülebileceği gibi İbn Teymiyye öncesi Ehl-i hadiste sistemli ve nitelikli bir kelam metodu diğer bir deyişle hudûs teorisi ve atomculuk eleştirisine rastlanmaz. İbn Kudâme atomculuğun menfi sonuçlarına kısaca değinse de bu yeterli düzeyde değildir. Bu çerçevede Ehl-i hadis içinde atomculuğu, rubûbiyyet ve esma-sıfat tevhidine etkilerini ve Ehl-i hadisin metoduyla çatışan yönlerini nitelikli olarak eserlerinde işleyen ilk kişinin İbn Teymiyye olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

²⁰² Rubûbiyyet tevhidinde Allah'ın kâinatı yaratması ve yönetmesi açısından bakıldığında bunu bütün İslam düşünce ekolleri kabul etmektedir. Bu anlamda rubûbiyyet tevhidi İbn Teymiyye'den önce Ehl-i hadis ve diğer İslam düşünce ekollerinde vardır. Ancak rubûbiyyet tevhidi açısından tartışılan nokta mârifetullahın nasıl bilineceğidir. Kelamcılarının geneli ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, İbn Akîl ve İbn Cevzî gibi bazı Ehl-i hadis bunun nazarla bilineceğini iddia ederken bazı âlimler de mârifetullahın fitrî olduğunu söylemiştir. İbn Teymiyye de mârifetullahın fitrî olarak bilineceğini savunanlar arasındadır. Yaratıcının bilinmesi noktasında İbn Teymiyye'yi kendisinden önceki Ehl-i hadisten ayıran iki nokta vardır: Birincisi fitrat temelli mârifetullahı izah edip alternatif olarak sunmasıdır. İkincisi ise 'mârifetullah ancak nazarla bilinir' önermesinin dayanağı olan atomculuk temelli hudûs teorisine kesinlikten uzak olma ve faydasız olma perspektifinden nitelikli eleştirilerde bulunmasıdır.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN TEYMIYYE’NİN ULUHIYYET TEVHİDİNE BAKIŞI

Birinci bölümde İbn Teymiyye’nin tevhide genel bakışını, tevhid taksimini, rubûbiyyet tevhidinin ana mihrini oluşturan mârifetullah meselesini, rubûbiyyetin ikinci planda kalması ve ulûhiyyetin ön plana çıkması sürecini ve bunların sonuçları ile İbn Teymiyye öncesi üçlü tevhidin varlığını ele almaya çalıştık. Bu bölümde ise İbn Teymiyye’nin tevhid taksiminin en önemli kısmı olan “ulûhiyyet tevhid”ini ele alacağız.

Bu bölüm temelde iki ana meseleyi ihtiva etmektedir. Birincisi İbn Teymiyye’nin kabir ve kabir ziyaretlerine bakışı ikincisi ise İbn Teymiyye’nin tevessül/vasıtaya bakışıdır. İbn Teymiyye’nin ulûhiyyet tevhidine bakışı onun vasıta/vesileye bakışı ile alakalıdır. Bu, kulluk ve ibadet edilmeye layık yegane varlık olan Allah ile mahlukat arasındaki ilişkinin de mahiyetini içeren bir meseledir. Bu meseleye kabir ve kabir ziyaretlerinin dâhil edilmesinin sebebi tevessül, istiğase ve şefa’at gibi eylemlerin çoğunlukla kabir başlarında veya kabir de yatan kişiyle diğer bir söylemle ölenlerin ruhlarıyla gerçekleştirilmesidir. Bu sebeple meseleyi tartışan klasik dönem âlimleri eserlerinde öncelikle kabir ziyaretleri meselesini daha sonra da tevessül, istiğase ve şefa’at gibi meseleleri ele almışlardır. Bizde klasik dönemde var olan bu yönetime riayet ederek meseleyi önce kabir ziyaretleri daha sonra da tevessül/vasıta bağlamında ele alacağız.

2.1. Tarihin Şirk Temelli Okunması: İki Tür Şirk

İbn Teymiyye’nin insanlık tarihini ateizm-teizm değil de politeizm-monoteizm temelinde okuduğunu önceki bölümde ortaya koymuştuk. Bu sebeple İbn Teymiyye insanlık tarihinde yaratıcının hiçbir zaman inkâr edilmediğini düşünmektedir. Yaratıcı inkâr edilmediğinden dolayı da insanlık tarihinde tüm toplumlar rubûbiyyet tevhidine sahiptir. Toplumlara tevhidden uzaklaştıran husus rubûbiyyet değil ulûhiyyet meselesinde sahip oldukları şirk içeren inançlardır.

İbn Teymiyye insanlık tarihinde temel olarak iki tür şirk olduğunu söylemektedir. Nûh kavminin şirklerinin temeli sâlihlerin ölümlerinin tazim edilmesidir. Hz. İbrahim’in gönderildiği kavmin şirkinin temeli ise gök cisimlerine ibadet edilmesidir. Nûh kavminin şirki arzî (arza ait)

İbrahim kavminin şirki ise semâvî idi. Son peygamber Hz. Muhammed ise bu iki tür şirke götüren vasıtaların tamamını engellemiştir.²⁰³

İbn Teymiyye arzî ve semâvî ya da sâlih ölümler ve gök cisimleri şeklindeki şirk tasnifini Kur'an ayetleri ve hadislerle temellendirmektedir. O, İbn Abbas'tan nakille Hz. Adem'in oğullarının tevhid üzere olup nübüvvete tabi oldukları sürece aralarında şirkin ortaya çıkmadığını, Hz. Adem ile Hz. Nûh arasında yaşayan on neslin de İslam üzere yaşadığını, peygamberlerin şeriatına tabi olmayı terk ettiklerinde ise aralarında şirkin ortaya çıktığını belirtmektedir.²⁰⁴ Hz. Nûh'un müşriklere gönderilen ilk peygamber olduğunu düşünen İbn Teymiyye bu meseleyle alakalı kaleme aldığı eserlerinin birçok yerinde Nûh kavminin sözlerini içeren şu ayeti zikretmiştir: "İnsanlara dediler ki: Sakın İlahlarınızı bırakmayın; hele Ved'den, Suvâ'dan, Yeğûs'tan, Yeuk ve Nesr'den asla vazgeçmeyin."²⁰⁵ İbn Teymiyye ayetin Buhari'deki yorumuna,²⁰⁶ tefsirlerdeki açıklamalara,²⁰⁷ İslam tarihi ve Peygamberler tarihi kitaplarına dayanarak ayette adı geçen kişilerin sâlih kişiler olduklarını, onlar vefat ettiklerinde halkın onların kabirlerinde beklemeye başladıklarını, bu halde uzun bir zaman geçtiğini daha sonra ise şeytânî bir ilhamla bu sâlih kişilerin resim ve heykellerinin kendilerini ibadete teşvik edeceğini düşünerek onların resim ve heykellerini yaparak put edindiklerini belirtir. İşte bu sâlihlerin kabirlerinde vakit geçirme, onlara el sürme, bu yerleri öpme, kabir başlarında dua etme vb. şeyler Allah'a şirk koşmanın ve putlara ibadetin aslını oluşturmuştur.²⁰⁸

²⁰³ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XV, 21; a.mlf. *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 118.

²⁰⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XX, 61.

²⁰⁵ En-Nûh, 71/23.

²⁰⁶ Buhârî'nin İbn Abbas kanalıyla naklettiği hadis şu şekildedir: "Nûh kavmindeki putlar sonradan Araplara geçmişti. Vedd Dumetü'l-Cendel'de Kelb Oğullarının, Suvâ Hüzeyl'in, Yeğûs Murad'ın daha sonra da Sebe'nin ortalarındaki Beni Katîf'in, Yeuk Hemedan'ın, Nesir Zilkela ailesinin bulunduğu Himyer'in putu idi. Bunlar Nûh kavminden sâlih kimselerin isimleri idi. Bunlar vefat ettiklerinde şeytan kavimlerine onların heykellerini yapmalarını ve onların isimlerini heykellere vermelerini vahyetti. Bunu yaptılar. Zaman geçip ilim ortadan kalkınca bunlara tapındılar." Hadis için bkz. Buhârî, "Kitâbü't-tefsîr", 398.

²⁰⁷ Mesela Taberî tefsirinde Vedd, Süva, Yeğûs, Yeuk ve Nesr'in âdemoğlundan sâlih ve önder kabul edilen kişiler olduklarını, öldüklerinde heykellerinin yapıldığını, sonrasında ise bunlara tapılmaya başlandığını nakletmektedir. Yine Taberî Buhârî'de geçen yukarıda belirttiğimiz rivayeti de zikretmektedir. Bkz. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923), *Câmi'ul-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Dârü't-Terbiyyeti ve't-Türâs, Mekke, t.y., XXIII, 639, 640. Maturidi de tefsirinde Nûh kavminin bu heykelleri ilah edindikleri ilk dönemlerde, heykellerin âbid erkekler şeklinde olduğunu, heykellere bu âbid kişilerin isimlerini ibret almak ve ibadetlerini aşk ve şevk içinde gayretli bir şekilde yapmak için verdiklerini söyler. Heykellerden ibret aldıkları bu dönem geçip de sonraki asır gelince şeytan onlara "Sizden öncekiler bu putlara tapıyorlardı, siz de öyle yapın dedi" onlar da bu heykellere tapındılar. Bkz. Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed (ö. 333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Mecdî Bâsellûm, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, X, 233. Benzer ifadeler için bkz. İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâmüddîn İsmâil (ö. 774/1373), *Kıyasu'l-enbiya*, thk. Mustafâ Abdülvâhid, Matbaatü Dârü't-Te'lîf, Kahire, 1968, I, 85; a.mlf. *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdu'l-muhsin et-Türkî, Dârü'l-Hicr, Riyad, 2003, I, 248.

²⁰⁸ İbn Teymiyye, *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr* (*Mecmû'atü'l-fetâvâ* içinde XXVII, 38-62), thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-vefâ, 1997, 48; a.mlf. *er-Red ale'l-Ahnâi*, thk. Ahmet b. Münis el-Anzî, Dârü'l-Harrâz, Cidde, 2000, s. 149; a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XIV, 203; XXVII, 72, 123; a.mlf. *Kâidetün azimetün*

İbn Teymiyye Katade'den nakille Vedd, Suvâ, Yeğus, Yeuk ve Nesr adlı putların tufandan sonra Arap Yarımadasına geçtiğini belirtir.²⁰⁹ Bu putların kendilerinin mi yoksa isimlerinin mi yarımada gittiği noktası tam net değildir.²¹⁰ Bununla beraber İbn Teymiyye yine hadis ve âsârdan iktibas ettiği bilgilerle yarımada putperestliği getiren kişinin Amr b. Luhay olduğunu söylemektedir. Buna göre Amr b. Luhay Şam'a gitti ve Belkâ'da insanların kendileriyle menfaatleri elde etme ve zararları def etme hususunda fayda vereceklerine inandıkları bazı putlar gördü. Böylece buradaki putları Mekke'ye taşıdı ve Araplar için şirki ve putlara ibadet etmeyi sünnet haline getirdi.²¹¹

İbn Teymiyye Nûh Kavmi'nin şirki olarak nitelediği ve putlara ibadetin aslı olarak gördüğü ölümlerin aşırı tazim edilerek şirke düşülmesi inancının Câhiliye dönemi Araplarının şirklerinin de en büyük sebebi olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle konuyla ilgili yazdığı eserlerde Nûh kavminin sâlihler yoluyla nasıl şirke düştüğünü sıklıkla vurgularken Câhiliye Araplarının taptığı putlardan biri olan Lat'ın da aslında hacılara un ve su dağıtan sâlih bir kişi olduğunu, vefat ettiğinde kabrinin ziyaret mekânı haline geldiğini daha sonra ise heykelinin dikilerek tapınılmaya başlandığını da çokça zikretmektedir.²¹²

İnsanlık tarihini şirk temelli okuyan İbn Teymiyye Hz. Nûh dönemiyle başlattığı sâihlere tapınma şirkini Câhiliye Araplarına taşımakta ilerleyen sayfalarda görüleceği üzere buradan da Şîiler ve gulât sûfiler kanalıyla kendi dönemine taşımaktadır. Kendi dönemi ile câhiliye Arapları arasında benzerlikler kuran İbn Teymiyye şirki ve müşrikleri daha iyi anlamak için ise siyer okumayı öğütlemekte, Ezraki'nin (ö. 250/864 [?]) "Ahbâru Mekke"sinin bu konuda önemli bir kaynak olduğunu belirtmektedir.²¹³

fi'l-fark beyne ibâdâtü ehli İslâm ve'l-imân ve ibâdâtü ehli's-şirk ve'n-nifâk, thk. Süleyman b. Sâlih el-Ğısn, Dârü'l-Âsime, Riyad, 1997, s. 43; a.mlf. *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 224.

²⁰⁹ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakim*, II, 191-192. Buhârî hadisinde geçen bu iddiayı destekleyen farklı bilgiler kaynaklarda mevcuttur. İbn Kelbi Avf b. Uzra'nın Vedd putunu Vâdi el-Hura'ya götürüp Dûmetü'l-cendel'e diktiğini, oğluna "Abdü Vedd" ismini verdiğini, böylece onun bu şekilde isimlenenlerin ilki olduğunu, bundan sonra Arapların bu ismi takmaya başladıklarını söylemektedir. Bkz. İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed (ö. 204/819[?]), *Kitâbü'l-esnâm*, thk. Ahmet Zekî Bâşâ, Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, Kahire, 2000, s. 55. Zemahşerî'de Arapların "Abdü Vedd" ve "Abdü Yeğus" şeklinde isimler kullandığını zikretmektedir. Bkz. Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ömer (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, nşr. Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî, Beyrût, 1986, IV, 619.

²¹⁰ Korkut Dindi, *Nûh Döneminden Câhiliye Araplarına Tevarüs Eden Putlar: Ved, Suvâ, Yeğus, Yeuk ve Nesr*, s. 197-198.

²¹¹ İbn Teymiyye, *Ziyâreti'l-Kubur*, s.54; a.mlf. *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 196; a.mlf. *İktizâü's-sırâti'l-müstakim*, I, 349-351. Amr b. Luhay'ın Arap Yarımadasına putperestliği getirmesi hakkında bkz. İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, s. 8, 13, 27; İbn Hişâm, Ebü Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd, şirketü't-tabâ'atü'l-fenniyyetü'l-müttehîdetü, y.y, t.y., I, 72.

²¹² İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakim*, II, 156-157; a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVII, 190.

²¹³ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakim*, II, 157.

İnsanlık tarihindeki şirkin ikinci çeşidi olan gök cisimlerine tapınma şeklindeki şirke de İbn Teymiyye eserlerinde değinmektedir. İbn Teymiyye Hz. İbrahim'in kâinatın gerçek sahibi olan Allah'ı bulma yolundaki düşünsel serüvenini, yıldız, ay ve güneşi geçici bir süre rab olarak kabul etmesini,²¹⁴ gök cisimlerinin putlarını düşman kabul ederek onlardan uzaklaştığını, Allah'ı ise dost edinip sadece O'na ibadet edeceğini²¹⁵ ve putları kırıp parçaladığını²¹⁶ ifade eden ayetleri zikreder.²¹⁷

İbn Teymiyye'nin düşüncesine göre Harran Sâbiîlerin yaşadığı bölgedir. Hz. İbrahim orada doğmuş veya Irak'tan oraya hicret etmiştir. Harran'da illeti ûlâ, aklü'l-evvel, küllî nefis, Zuhal, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarit ve Ay heykelleri vardı. Hristiyanlığın ve daha sonra da İslamiyet'in zuhuruyla Sâbiîlik yok olmamıştır. İslam hakimiyeti döneminde Bağdat Sâbiîleri doktorluk ve katiplik yapmıştır.²¹⁸

Sâbiîliğin muvahhid ve müşrik olarak ikiye ayrıldığını belirten İbn Teymiyye muvahhid Sâbiîlerin şu ayette zikredildiğini söyler: “Şüphesiz inananlar, Yahudiler, Hristiyanlar ve Sâbiîlerden Allah'a ve ahiret gününe inanıp sâlih amel işleyenlerin ecirleri Rablerinin katındadır...”²¹⁹ Tahrif edilip bozulmadan önce Tevrat ve İncil'e inanan muvahhid Sâbiîler daha öncesinde de haniflerin imamı Hz. İbrahim'e tabi idiler. Kadim felsefeciler de Allah'ın birliğine, âlemi yarattığına, cesetleri dirilteceğine inanırlar ve Allah'a şirk koşmazlardı. Bu sebeple onlar da Allah'ın övdüğü hanif olan Sâbiîlerdendir. Sonra Sâbiîler içinde şirk ortaya çıkmış ve müşrik olmuşlardır. Müşrik Sâbiîler meleklerle ve ulvî ruhanilere (gök cisimleri) taparlardı. Âlemin kıdemini iddia eden ilk kişi felsefecilerin müşriklerinden olan Aristo'dur. Aristo ve kavmi putlara tapar ve yıldızların heykellerini yaparlardı.²²⁰

İbn Teymiyye'ye göre Fârâbî (ö. 339/950) IV./X. asırda Harran'a gitmiş ve felsefeyi Sâbiîlerin âlimleri kabul edilen filozoflardan öğrenmiştir. Meşşâî felsefenin en önemli ismi olan

²¹⁴ el-En'âm, 6/75-78.

²¹⁵ eş-Şuarâ, 26/76-77; ez-Zuhruf, 43/26-27.

²¹⁶ el-Enbiyâ, 21/58.

²¹⁷ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâtî'l-müstakîm*, II, 303-304.

²¹⁸ İbn Teymiyye, *er-Red âle'l-mantıkiyyîn*, s. 287; a.mlf. *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, thk. Abdullah b. Duceyn es-Sehli, Riyad, Dârü'l-Minhac, 2005, s. 310-311.

²¹⁹ el-Bakara, 2/62.

²²⁰ İbn Teymiyye, *er-Red âle'l-mantıkiyyîn*, s. 288-289, 454, 456. İbn Teymiyye'ye göre Sâbiîler yıldızlara taparlar, onları akıllar ve nefisler olarak isimlendirirler ve yıldızları Allah ile yaratıkları arasında vasıta kabul ederlerdi. Halbuki ehli tevhid ise Allah'tan başka kimseye ibadet etmez. İbn Teymiyye müşrik Sâbiîlerin haniflere şöyle dediğini nakleder: “Biz ruhanileri vasıtalar ediniriz. Sizler de insanı vasıta edirsiniz. Bizim dinimiz sizin dininizden daha efaldır.” Şehristânî gibi bazı kişiler insanın vasıta kılınmasının daha efdal olduğunu savunmuştur. İbn Teymiyye'ye göre ise böyle bir mukayese fasittir. Çünkü hanifler ve müşrikler karşılaştırılmaktadır. Bu da haniflerin dini konusunda onların cehaletini göstermektedir. Çünkü hanifler Allah ile mahlukatı arasında ibadetlerde, dualarda ve istianede araçlar edinmezler. Onlar rablerine vasıtasız olarak münacat, dua ve ibadette bulunurlar. Peygamberler onlara Allah'ın emirlerini, sevdiklerini ve ibadetleri bildirmişlerdir. Bkz. İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 313.

İbn Sina da Fârâbî'nin kitaplarından etkilenmiştir.²²¹ Bu duruma göre Hz. İbrahim'in kavmi olan Sabiilerin²²² gök cisimlerini aracı kabul ederek düştükleri şirk İslam Meşşâî filozoflarının Allah-kâinat ilişkisini açıklamak için kullandıkları sudûr teorisine sızmıştır.²²³

İbn Teymiyye Meşşâî filozofların sudûr teorisi ile ortaya koydukları maddeden soyutlanmış mufarık akılların batıl bir düşünce olduğunu ve büyük bir küfrü içerdiğini söyler. Çünkü Meşşâî filozofların bu kozmolojik düşüncesinde “ilk akıl” Allah'tan başka her şeyin rabbidir. Onuncu ve son akıl olan faal akıl ise ay altı âlemdeki her şeyin rabbidir. Halbuki Allah'ın gönderdiği peygamberlerin dininde bu akılların melekler kabul edilemeyeceği, Allah dışındaki varlıkların ve ay altı âlemin rabbi olmadıkları, kadim, ezeli ve ebedi kabul edilemeyecekleri zorunlu olarak bilinmektedir.²²⁴

²²¹ İbn Teymiyye, *er-Red âle'l-mantıkiyyîn*, s. 287-288; a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, V, 17-18; a.mlf. *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 320-321.

²²² Sâbiiler ile ilgili araştırmalar yapan Şinasi Gündüz'e göre eski Mezopotamya'nın önemli sakinlerinden olan Keldânilerin yıldız ve gezegen kültüne dayalı bir panteona sahip oldukları kesindir. Ancak Sâbiilerin gök cisimlerine tapanlar olarak görülmesi Sâbiilerin Harrânîlerle karıştırılmasından kaynaklanan yanlış bir bilgiye dayanmaktadır. Gerçekte ise Sâbiiler gök cisimlerine tapmazlar, bunu küfür olarak görürler. Bkz. Şinasi Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler*, Vadi Yayınları, Ankara, 1995, s. 6-9; a.mlf. *Câhiliye Dönemi Arap Putperestliği*, s. 24.

Harrânîlerin Sâbiilerle karıştırılmasının sebebi ise şudur: Me'mun 830'da Bizans'a sefere çıktığında Harran'a uğramış, burada putperest Harrânîleri görmüş ve onlara ya Müslüman olmalarını ya da cizye karşılığında İslam devletinde kalabilmeleri için Allah'ın Kur'an'da isimlerini zikrettiği dini gruplardan birine girmelerini yoksa sefer dönüşünde hepsini cezalandıracağını bildirmiştir. Bu tehditten korkan Harrânîlerin bir kısmı Hristiyan, bir kısmı Müslüman bir kısmı da Sâbiiliği benimsemiştir. Bkz. Şinasi Gündüz, “Harrânîler”, *DİA*, XVI, 240-241.

Görüleceği üzere bu durum İbn Teymiyye'nin Harran putperestlerini Sâbiiler olarak kabul etmesinin de sebebidir. Ancak konumuz açısından bakıldığında Hz. İbrahim'in kavmi olan Harrânîlerin astroloji konusunda çok ileri gittikleri, gök cisimlerini Allah ile mahlukat arasında araçlar kabul ederek şirke düştükleri bilgileri doğrudur.

²²³ Bu meseleye değinen İsmail Hakkı İzmirli şöyle der: “Orta çağ filozoflarının uğraştıkları felekler, nefisler, akıllar kuramlarının bugün hiçbir değeri yoktur. Yunan ve orta çağ felsefesindeki felek nefisleri hep Keldânî yıldız tapıcılığının kalıntısıdır. Bu inancın sayılar düzeni sıralamasıyla yükselerek Pitagoras felsefesinde yer bulduğu, Platon'da da rol oynadığı söylenir. Arap şarihler bunu Aristo'nun kitabında bulduklarını bildirirler. İbn Sînâ bu kuramın tümünü Aristo'ya bağlar. Fakat bu husus şüphelidir. Bu öğretiyi Yeni Platoncularda görüldüğünden, Yeni Platoncular da Aristo şarihi olduklarından bu durum öğretinin Aristo'ya bağlanmasına neden olmuştur. Harran bilginleri yıldızlara tapıyorlardı. Dinî inancın etkisi altında bu kuram, felsefî biçimde bazı zihinlerde görüldüğünden, düşünürlerin zihinlerinde de kolayca yer bulmuştur.” Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akılları*, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1995, s. 132.

²²⁴ İbn Teymiyye, *er-Red âle'l-mantıkiyyîn*, s. 196, 276; a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 175; a.mlf. *Buğyetü'l-murtâd*, s. 241-242. İbn Teymiyye'ye göre Meşşâî filozoflar, müşrik Araplar ve Hristiyanlardan daha şerlidir. Hristiyanlar Allah'a oğul isnat etmiş, müşrik Araplar da meleklerin Allah'ın kızları olduğunu söylemiş olsalar da Allah'ın her şeyin yaratıcısı ve meliki olduğunu kabul etmişlerdir. Meşşâî filozoflar ise peygamberlerin haber verdikleri melekleri akıllar ve nefisler olarak kabul etmişler ve bunların Allah'tan sâdır olan, kadim ve ezeli varlıklar olduklarını söylemişlerdir. Meşşâî filozoflar Hristiyanların kullandığı “çocuk” lafzı yerine “illet” ve “malul” lafzını kullanmışlar; âlemin tamamının da ezeli ve ebedî olup Allah'tan sâdır olduğunu iddia etmişlerdir. Bkz. İbn Teymiyye, *Kitâbü's-safediyye*, thk. Muhammed Reşad Sâlim, y.y., b.y., 1986, I, 8, 215-216; a.mlf. *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 314-316. Akıllar ve nefislerin doğum ve ta'lil yoluyla Allah'tan sudûr ettiğine inanan felsefeciler, Allah'a bu akıllar ve nefisleri ortaklar koşmakta, onları rabler ve tanrılar edinmekte, hatta sadece bunlara tapmakta, bunlardan başka bir şeye yalvarmamakta ve her şeyi bunların yaratıp var ettiğine inanmaktadırlar. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IV, 83.

Câbirî de Meşşâî filozofların gök cisimlerini Allah ile mahlukat arasında bir vasıta olarak gören düşüncelerini Sâbiilerden aldıklarına değinmekte, sudûr teorisi ile Sâbiî düşünce arasındaki benzerlikleri uzunca açıklamaktadır. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, trc. A. Said Aykut, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2003, s.

Sudûr teorisi ve İbn Teymiyye'nin bu teoriye yönelik eleştirileri “vasıta/vesile” meselesiyle alakalı olmakla birlikte müstakil olarak ele alınması gereken geniş ve kompleks bir meseledir. Ayrıca bu mesele Vehhabiler tarafından neredeyse tamamıyla görmezden gelindiği için Vehhabiliğe etkileri söz konusu değildir. Bu sebeple biz çalışmamızda bu meseleye kısaca değindikten sonra şimdi asıl konumuz olan “sâlihlerin vasıta kılınmasının mahiyetine” kabir ziyaretlerinin tahlili ile başlayabiliriz.

2.2. İbn Teymiyye'ye Göre Kabir Ziyaretleri

İbn Teymiyye'nin ulûhiyyet tevhidinde bakışında rol oynayan temel kavramlardan biri “kabir”dir. Kabirleri ziyaret, kabirler üzerine meşhed ve türbe yapılması, kabirlerin yanında tevessül, istiğase ve şefaât isteğinde bulunulması tartışılan meselelerdir. Biz şimdi kabir ziyaretlerini İbn Teymiyye'nin nasıl tasnif ettiğini tahlil edeceğiz.

2.2.1. Kabir Ziyaretlerini Tasnifi

İbn Teymiyye kabir ziyaretlerini çoğunlukla şer'î ve bidat²²⁵ olarak iki, bazen de bu ikili taksimi detaylandırarak müstehap, nehyedilen, mubah ve müstehap, nehyedilen ve tartışmalı olan²²⁶ şeklinde üç kısma ayırmaktadır. O, şer'î ve bidat ziyaretten şunları anlamaktadır:

Şer'î ziyaret: Cenaze namazındaki amaç nasıl ölü için dua etmekse şer'î kabir ziyaretindeki amaç da kabirdeki ölü için dua etmek ve onu selamlamaktır. Ölenin kabri başında durmak da cenaze namazını kılmak türündendir.²²⁷ İbn Teymiyye şer'î ziyaretin varlığını delillendirmek için “Ve onlardan ölen birine asla namaz kılma, onun kabri başında durma”²²⁸ ayetini zikretmektedir. Ayette Allah peygamberini kendisine ve resulüne inanmayıp kâfir olarak ölen münafıkların cenaze namazlarını kılmaktan ve kabirleri başında durmaktan

114-116, 125-126, 136. Câbirî'ye göre İbn Sina'nın varlığı vacip, mümkünü'l-vücud bizâtihi ve mümkün olarak üç kısma taksim etmesinin amacı insanları “his, tahayyül ve akletme vasıflarına sahip, kendine özgü cevheri bulunan ruh sahibi varlıklar” olma itibarıyla gök cisimlerinin tanrısal tabiatına inandırabilmek, böyle bir itikadı inşa etmektir. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 116.

Meşşâî felsefenin sudûr teorisi ve İbn Teymiyye'nin sudûr teorisine eleştirileri hakkında bkz. Kerim Polat, *İman-Amel Münasebeti Açısından İbn Teymiyye'nin Tekfir Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2017 s. 231-248.

²²⁵ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, 123-125; a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâva*, XXIV, 183-188; XXVII, 21,22; a.mlf. *Ziyâretü'l-kubûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr*, s. 43-44.

²²⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâva*, XXVII, 159, 201-202.

²²⁷ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, 123-124; a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâva*, XXIV, 183; XXVII, 21,22; a.mlf. *Ziyâretü'l-kubûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr*, s. 43-44.

²²⁸ et-Tevbe 9/81.

sakındırmaktadır. Burada cenazelerine katılmama ve kabirleri başında durulmamasının illeti onların kâfir olmasıdır. Ancak bu kâfir olma illeti ortadan kalkınca yasaklama da ortadan kalkmaktadır. Yasaklamanın onlara tahsis edilmesi, başkalarının namazlarının kılınacağını ve kabirleri başında durulacağını gösterir. Eğer kabir ziyareti hiç kimse hakkında meşru olmasaydı, bu yasaklama münafıklara has kılınmaz ve bunun nedenin de kâfir oluşları olduğu belirtilmezdi. Bu sebeple müminlerin cenaze namazlarını kılmak ve kabirleri başında durmak mütevatir sünnettir.²²⁹

Şer’î ziyaretler konusunda İbn Teymiyye Hz. Peygamberin bakî’ kabristanına uğrayarak kabirdekilere selam verdiğini anlatan şu hadisi zikreder:²³⁰ “Selam size ey müminler diyarının halkı! Şüphesiz bizlerde inşallah sizlere katılacağız. Allah bizden ve sizden, öncekilerimize ve sonrakilerimize rahmet etsin. Allah’tan bizim ve sizin için afiyet diliyoruz. Allah’ım! Onların ecirlerinden bizi mahrum bırakma ve bizi onlardan sonra fitneye uğratma.”²³¹

Bidat ziyaret: Bu ziyaret ölüden ihtiyacını gidermesini istemek, ondan dua ve şefaet beklemek veya kabri başında dua etmenin icabete daha şayan olacağı düşüncesiyle yapılan ziyaretlerdir. Bu düşüncelerle yapılan ziyaretlerin hepsi bidat olup sonradan ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber böyle bir ziyareti teşri buyurmamış ve sahabe de, Hz. Peygamber’in veya bir başkasının kabrini bu şekilde ziyaret etmemiştir. Bu tür ziyaretler şirk veya şirke götüren yollardan biridir.²³²

İbn Teymiyye üçlü ziyaret taksimlerinde zikrettiği müstehap kabir ziyaretlerinden şer’î ziyaret taksimini ölü için dua etmek şeklinde anlamaktadır. Bu tıpkı ölü için cenaze namazı kılmak gibidir. Çünkü cenaze namazının amacı da ölü için dua etmektir. Hz. Peygamber’in sünnetinden anlaşılmaktadır ki bu kısım ziyaretler müstehaptır.²³³ Görüleceği gibi İbn Teymiyye bu tür ziyaretleri bazen “şer’î ziyaret” şeklinde bazen de “müstehap ziyaret” şeklinde isimlendirmektedir. İbn Teymiyye’nin üçlü ziyaret taksimlerinde zikrettiği mubah ziyaret ise ölüye duyulan hüzünden, ona olan yakınlıktan ve arkadaşlıktan dolayı yapılan ziyaretlerdir. Dövünme ve yas olmadıkça ölü için ağlamak nasıl mubahsa bu tür ziyaretler de mubahtır. Hz. Peygamber’in annesinin kabrini ziyaretinde kendisinin ve etrafındakilerin ağlaması da böyledir. Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Kabirleri ziyaret edin. O size ahireti hatırlatır.”²³⁴ İbn

²²⁹ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, s. 123-124; a.mlf. *Mecmû’atü’l-fetâva*, XXVII, 69-70.

²³⁰ İbn Teymiyye, *Ziyâretü’l-kubûr ve’l-istincâd bi’l-makbûr*, s. 43-44.

²³¹ Benzer hadisler için bkz. Müslim, “Cenâiz”, 35; Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş’as b. İshak es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnâvût, Muhammed Kâmil Karabelli, Dârü’r-Risâleti’l-Alemiyye, 2009, y.y., “Cenâiz”, 83.

²³² İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, s. 124-125; a.mlf. *Mecmû’atü’l-fetâva*, XXIV, 188, 192.

²³³ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâva*, XXVII, 202.

²³⁴ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dârü İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, y.y., t.y., “Cenâiz”, 47.

Teymiyye'ye göre bu tür ziyaretleri yasaklayanlar münker bir fiil yapmışlardır. İslam'ı bilen bir kişi bu ziyarete izin verir. Çünkü bunda maslahat vardır ki bu da kişiye ölümü hatırlatmasıdır.²³⁵

İbn Teymiyye'nin üçlü taksimindeki "nehyedilen ziyaret" ise bidat ziyaretlere tekabül etmektedir. "Tartışmalı olan" şeklinde nitelendirdiği ziyaret çeşidi de İbn Teymiyye düşüncesinde bidat ziyaretler kategorisindedir. Bu noktada önemli olan İbn Teymiyye'nin bidat kavramına bakışıdır. İlerleyen sayfalarda geleceği üzere İbn Teymiyye bidat kavramının altında farklı kategoriler zikretmekte, her bidatı şirk ve küfür olarak görmemekte, her bidat sahibini de tekfir etmemektedir.

İbn Teymiyye Hz. Peygamber'in kabrini ziyaretle alakalı sorulan bir soruya verdiği cevaptan dolayı²³⁶ Ahnâî²³⁷ tarafından Hz. Peygamber'in ve diğer insanların kabirlerini ziyareti ve kabirlerine yolculuk yapmayı haram kılmakla suçlanmıştır.²³⁸ İbn Teymiyye ise Ahnâî'nin bu ithamlarına "er-Red ale'l-Ahnâî" adındaki hacimli eseriyle cevap vermiştir.²³⁹

İbn Teymiyye'nin kabirleri ziyaret ve tevessül ile alakalı görüşlerine karşı kanaatimizce en nitelikli eleştirileri yapan ve bu konuda "Şifâ'üs-sekâm fî ziyâreti hayri'l-enâm" adında hacimli bir eser kaleme alan Takıyyüddin Sübkî (ö. 756/1355) de İbn Teymiyye'nin kabir ziyaretleri ile alakalı yaptığı şer'î-bidat taksimini eleştirmektedir.²⁴⁰ Sübkî üçlü bir ziyaret taksimi yapmaktadır: 1) Ölüye selam ve dua içeren ziyaretler. Bu şer'î olup cevazında kesinlik vardır. 2) Ölü ile teberükte bulunulan, ölü vesilesiyle dua edilen ziyaretler. 3) Allah'a şirk içeren ziyaretler. İbn Teymiyye'nin açıklamalarını tahlil eden Sübkî'ye göre İbn

²³⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâva*, XXVII, 201. İbn Teymiyye'ye göre kâfir birinin kabrini kalbî rikkat ve ihtiram için ziyaret etmek caizdir. Hz. Peygamber'in annesinin kabrini ziyaret etmesi böyledir. Hz. Peygamber annesinin kabrini ziyaret için yolculuk yapmamıştır. Mekke fethine giderken yol üstünde olduğu için ziyaret etmiştir. Hz. Peygamber'in bu ziyareti teberük, ölüden isteme ve istişâ için peygamber ve sâlihlerin kabrini ziyaret etme cinsinden değildir. Hz. Peygamber'in bakî' mezarlığı ve Uhud Şehitliğini ziyaret etmesi de bu maksatlar için değildir. Bkz. İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâî*, s. 249-250.

²³⁶ Sorulan soru ve İbn Teymiyye'nin cevabı için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâva*, XXVII, 119-124; a.mlf. *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1987, y.y., V, 287-291.

²³⁷ Tam adı Muhammed bin Ebî Bekr bin İsâ bin Bedrân bin es-Sa'dî el-Mısırî (ö. 750/1349) olup, İbnü'l-Ahnâî olarak meşhurdur. Mâlikî mezhebine mensup bir fakihtir. Mısır'da kadılık yapmıştır. Bkz. Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-mü'ellifin terâcümü musannifi'l-kütübü'l-'Arabiyye*, Mektebetü'l-Müsennâ, Beyrut, t.y., IX, 116.

²³⁸ Ahnâî, *el-Makâlatü'l-merdiyyeti fî 'r-red alâ men yünkiru'z-ziyâreti'l-Muhammediyye (el-Berâhinü's-sâtıati fî red ba'du bida'i-ş-şâi'ati* içinde 151-152), t.y., y.y., s. 151.

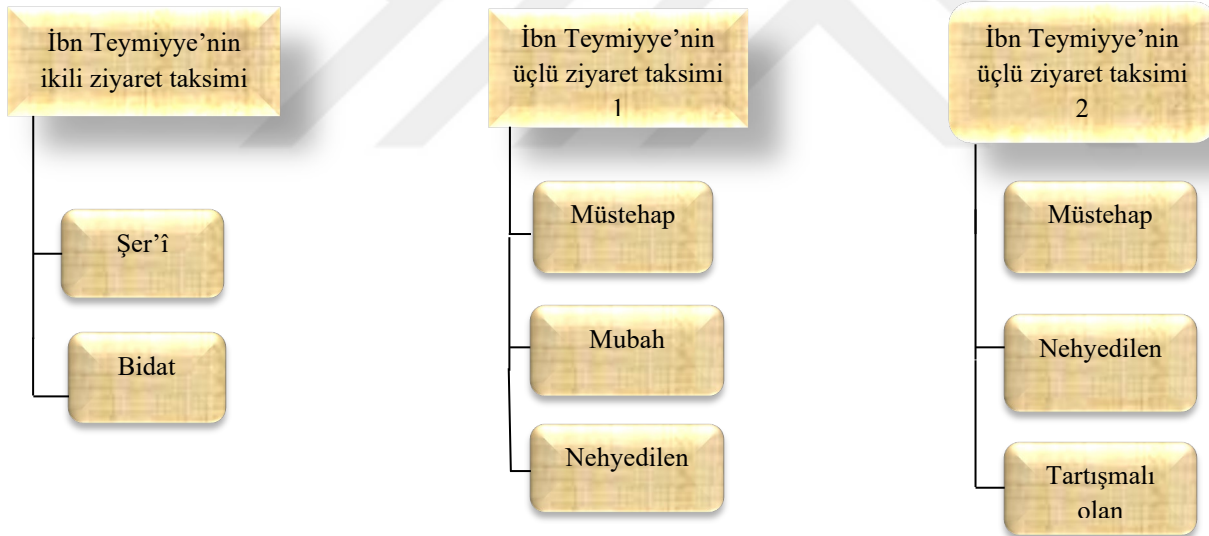
²³⁹ İbn Teymiyye mücerret kabir ziyaretleri yolculuğu hususundaki görüşlerinden dolayı Ahnâî'nin sultana şikayetleri neticesinde Şam kalesine hapsedilmiştir. İbn Teymiyye hapisteykende bu meselede yazmaya ve görüş bildirmeye devam edince yapılan girişimler neticesinde elinden kitapları, kağıt, divit ve kalemi alınarak yazması ve inceleme yapması engellenmiştir. Bu durum ona ağır gelmiş ve burada vefat etmiştir. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XVIII, 293; İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâî*, (Tahkik edenin sonuç yazısı), s. 503.

²⁴⁰ İbn Teymiyye'den 21 yıl sonra doğan ve İbn Teymiyye'nin vefatından 27 yıl sonra vefat eden Sübkî'nin bu eserini İbn Teymiyye'nin sağlığında yazdığına ve İbn Teymiyye'nin bu eserden haberinin olduğuna dair bir bilgi yoktur. Reddiyeleriyle meşhur olan İbn Teymiyye'nin sağlığında iken böyle bir eserden haberinin olup bu esere karşı reddiye yazmaması mümkün değildir. Bu sebeplerden dolayı eser büyük ihtimalle İbn Teymiyye'nin vefatından sonra yazılmıştır. Sübkî'nin bu eserine yazılan en meşhur reddiye ise İbn Teymiyye'nin talebesi İbn Abdülhâdî tarafından kaleme alınan "es-Sârimü'l-münkî fî'r-red ale's-Sübkî"dir.

Teymiyye yaptığı taksimde şirk olmayan teberrükle alakalı olan kısmı zikretmemiştir. Ona göre bu durum onun teberrükle alakalı olan kısmı şirk içeren ziyaretler kısmına dâhil ettiğini göstermektedir.²⁴¹

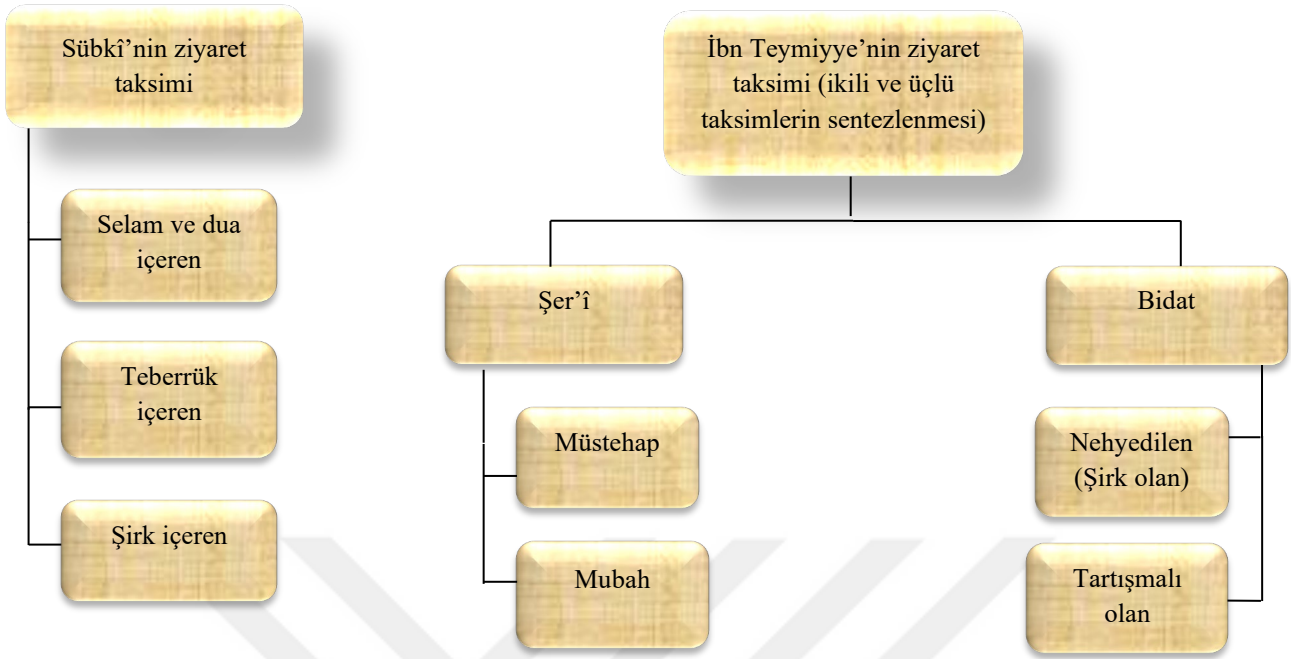
Bu konuda İbn Teymiyye'yi eleştiren âlimlerden biri de İbn Hacer el-Heytemî'dir (ö. 974/1567). O, bu konuda "el-Cevherü'l-munazzam fî ziyâreti'l-kabri's-şerîfi'n-nebeviyyi'l-mükerrerem" adında bir eser kaleme almıştır. Sübkî'nin eleştirilerine benzer eleştirilerde bulunan İbn Hacer'e göre İbn Teymiyye kabir ziyaretleri ile alakalı kendisinden önce kimsenin söylemediği şeyler söylemiştir.²⁴²

Peki İbn Teymiyye gerçekten de Ahnâî'nin iddia ettiği gibi kabir ziyaretlerini ve kabir ziyareti için yapılan yolculukları yasaklamış mıdır? Veya Sübkî'nin söylediği gibi teberrükle alakalı ziyareti şirk olarak mı görmektedir? Bu soruların cevaplarını verebilmek için öncelikle İbn Teymiyye ve onu eleştiren âlimlerin ziyaret tasniflerini şekil açısından karşılaştırmalı olarak tahlil edeceğiz. Daha sonra da bu tasnifleri ve savunulan görüşleri muhteva açısından inceleyeceğiz.



²⁴¹ Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn es-Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyâreti hayri'l-enâm*, thk. Hüseyin Muhammed Ali Şükrî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2008, s. 310-312.

²⁴² Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn İbn Hacer el-Heytemî, *el-Cevherü'l-munazzam fî ziyâreti'l-kabri's-şerîfi'n-nebeviyyi'l-mükerrerem*, nşr. Dârü Cevâmiü'l-Kelîm, Kahire, t.y., s. 28-29. İbn Hacer el-Heytemî bu eserinde Sübkî'nin kullandığı delilleri ve yöntemi kullanmıştır. Hatta bu eser için Sübkî'nin eserinin ihtisar edilmiş hali denilebilir. Bu sebeple İbn Hacer'in eserinde orijinal bir yön bulunmamaktadır. Bununla birlikte Sübkî'nin İbn Teymiyye'ye karşı üslubu daha mutedil ve saygı çerçevesinde iken İbn Hacer'in üslubu ise daha sert ve aşağılayıcıdır. İbn Hacer İbn Teymiyye'nin kabir ziyaretleri ve tevessülle ilgili fetvaları için kulakların duymak istemeyeceği, tabiatların nefret edeceği şeyler söylediğini, bunu ona nefsi, hevası ve şeytanının süslü gösterdiğini söyler. İbn Teymiyye'nin görüşlerinden dolayı hapse atılıp orada öldüğünü, böylece ortaya attığı bidat ateşinin sönüp karanlıkların da dağıldığını zikreder. Bkz. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Cevherü'l-munazzam fî ziyâreti'l-kabri's-şerîfi'n-nebeviyyi'l-mükerrerem*, s. 28-30.



Tasnifler tahlil edildiğinde şunları söylemek mümkündür: Sübkî'nin "İbn Teymiyye teberrükle alakalı kısmı taksimlerinde zikretmemiştir, bu durum onun teberrükle alakalı kısmı şirk içeren ziyaretler kısmına dâhil ettiğini gösterir" şeklindeki iddiası kanaatimizce doğru değildir. Çünkü tasniflere bakınca görüleceği üzere İbn Teymiyye çoğunlukla ikili ziyaret taksimi yapsa da bazen de üçlü ziyaret taksimi yapmıştır. Üçlü taksimlerin birinde "tartışmalı olan ziyaret" şeklinde bir tür belirlemiştir. Bu tür ziyaret ise yolculuk yapılarak yerine getirilen mücerret kabir ziyaretlerini içermektedir. Sübkî ise eserindeki açıklamalardan ortaya çıktığı üzere bu kısma "teberrük içeren ziyaret" ismini vermektedir. İbn Teymiyye tartışmalı olarak gördüğü bu tür ziyaretleri en temelde bidat olarak görmektedir. Ancak onun düşüncesinde her bidat şirk olmadığı gibi her bidat sahibi de tekfir edilemez.²⁴³

Sübkî'nin İbn Teymiyye hakkında böyle bir hükme varmasının farklı sebepleri olabilir. Bunlardan biri Sübkî, İbn Teymiyye'nin sadece ikili tasniflerini görüp üçlü tasniflerini görmemiş olabilir. Diğer sebebi de İbn Teymiyye'nin bidat anlayışını detaylı olarak bilmemesi olabilir.

Ahnâî, Sübkî ve İbn Hacer el-Heytemî gibi muhaliflerin İbn Teymiyye'yi kabir ziyaretleri ve kabir ziyareti için yapılan yolculukları yasaklamakla itham etmelerinin sebebi İbn

²⁴³ İbn Teymiyye'nin bid'at anlayışının konumuzla alakalı yönü ilerleyen sayfalarda müstakil olarak ele alınacaktır.

Teymiyye'nin mücerret kabir ziyareti için yapılan yolculuklar hakkındaki görüşleridir. Şimdi İbn Teymiyye'nin ziyaret taksiminde “tartışmalı olan” şeklinde isimlendirdiği bu tür ziyaretler hakkındaki görüşlerini inceleyelim.

2.2.2. Mücerret Kabir Ziyareti İçin Yolculuk Yapmak

Bu mesele ile ilgili olarak İbn Teymiyye iki farklı ziyaret fikrine sahiptir: 1) Yolculuk yapılmadan gerçekleştirilen ziyaret. 2) Yolculuk yapılarak gerçekleştirilen ziyaret. İbn Teymiyye yolculuk yapılarak gerçekleştirilen ziyaretleri de iki kısma ayırmaktadır: 1) Mescidi Nebevî'ye yolculuk etmek ve mescitle beraber Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmek. 2) Yanında mescit olsa bile başka birinin kabrini ziyaret etmek amacıyla yolculuk yapmak.²⁴⁴ “Mücerret kabir ziyareti için yolculuk yapmak” demek kişinin mescide gitme, hac yapma, umre yapma gibi meşru amacı olmaksızın sadece kabir ziyareti yapmak için yolculuk yapmasını ifade eder.

İbn Teymiyye'nin düşüncesine göre Hz. Peygamber'in mescidine yolculuk yapmak haramdır demek büyük bir yalandır. Ulemanın icmasına göre mescide gitmek amacıyla yolculuk yapmak ve Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmek müstehaptır.²⁴⁵ Ancak kişi mescide gitme niyeti olmadan sadece Hz. Peygamber'in kabrine gitmeyi amaçlarsa bu konu tartışmalıdır. Fıkıh mezhepleri bu konuda iki farklı görüş savunmuştur. Birinci görüşü savunanlara göre böyle bir yolculuk haramdır. Mâlikîler'in geneli bu görüşü benimsemektedir. Onlara göre böyle bir yolculuk masiyet olduğundan bu yolculuk için adak adayan kişinin adağını yerine getirmesi gerekmez.²⁴⁶ Hanbelîlerden İbn Batta²⁴⁷ (ö.387/997) ve İbn Akîl (ö. 513/1119) gibi âlimler bu tür yolculukları haram olarak görmüşlerdir.²⁴⁸ İbn Teymiyye de bu görüşü savunmaktadır. Yine

²⁴⁴ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 134.

²⁴⁵ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 229, 232.

²⁴⁶ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 119, 358-359, 408. Krş. Ebû Saîd Abdüsselam Sahnûn, *el-Müdevvene*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994, y.y., I, 565-566, 585-586; İbnü'l-Cellâb, Ebû'l-Kâsım, *et-Tefrî' fî fıkhi'l-İmâm Mâlik* thk. Seyyid Kesrevî Hasan, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, I, 273. İbn Teymiyye mücerret kabir ziyareti için yolculuk yapmayı Mâlikî âlimlerin genel olarak haram kabul ettiğini söylese de bazı Mâlikî âlimler kabirlere teberrük ve tevessül için yapılan yolculukları caiz görürler. İbnü'l-Hâc el-Abderî bu âlimlerdendir. Bkz. İbnü'l-Hâc el-Abderî, *el-Medhal*, Dârü't-Türâs, y.y., t.y., II, 254-258.

²⁴⁷ İbn Batta, *eş-Şerh ve'l-ibâne alâ usûlü's-sünneti ve'd-diyaneti*, thk. Rızâ bin Na'san Mu'tî, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Suriye, 2002, s. 366.

²⁴⁸ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 436-438.

Şafîiler'den Ebû Muhammed Cüveynî'nin²⁴⁹ (ö. 438/1047) de dâhil olduğu bir grup bu tür bir yolculuğu haram kabul etmektedir.²⁵⁰

Mücerret kabir ziyareti için yolculuk yapma meselesinde ikinci görüş ise böyle bir yolculuğun mubah olduğudur. Ebû Hanife ile Şafîî ve Hanbelî mezheplerinin müteahhir dönem âlimlerinden bir grup mücerret kabir ziyareti yolculuğunun mubah olduğunu söylemiştir.²⁵¹ Hanbelî mezhebinden Ebû Muhammed Makdisî (Muvaffakuddin İbn Kudâme)²⁵² (ö.620/1223) ve Ebû'l-Hasan b. Abdûs el-Harrânî, Şafîî mezhebinden ise İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), İmam Gazzâlî²⁵³ (ö. 505/1111) ve Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfîi²⁵⁴ (ö.623/1226) bu görüştedirler.²⁵⁵

İbn Teymiyye'ye mücerret olarak peygamberlerin ve sâlihlerin kabirlerini ziyaret için yolculuk yapılmasının hükmü sorulmuş o da bu soruya verdiği fetva da yukarıda zikrettiğimiz haram ve mubah şeklindeki mezheplerin görüşlerini aktarmış, kendisinin de böyle bir yolculuğun haram olduğunu benimsediğini açıklamıştır.²⁵⁶

İbn Teymiyye bu soruya verdiği cevaptan dolayı Ahnâî'nin kendisini "İbn Teymiyye Hz. Peygamber'in ve diğer insanların kabirlerini ziyareti ve kabirlerine yolculuk yapmayı haram kılıyor, böyle bir yolculuğun masiyet ve haram olduğunda mezheplerin icma ettiğini zikrediyor"²⁵⁷ şeklindeki iddiasını açık bir yalan ve iftira olarak nitelendirmektedir. İbn Teymiyye'ye göre yazdıklarında kesinlikle kabirlerin ziyaret edilmesinin haram kabul

²⁴⁹ İbn Teymiyye'nin zikrettiği bu şahıs İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin babası Rüknu'l-İslam el-Cüveynî'dir. Zamanında Şafîî mezhebinin önde gelen âlimlerinden biri olup, çoğunluğu fıkha dair olmak üzere pek çok eser kaleme almıştır. Bkz. Beşir Gözübenli, "Cüveynî, Rüknu'l-İslam", *DİA*, İstanbul, 1993, VIII, 144.

²⁵⁰ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâî*, s. 407-408. Bu duruma değinen Nevevî şöyle der: "Ulema üç mescit dışındaki sâlihlerin kabirleri ve diğer faziletli mekanlara yolculuk hakkında ihtilaf etti. Kadi İyaz ve ashabımızdan Ebû Muhammed Cüveynî bu yolculuğun haram olduğu görüşündedir. Ashabımız içinde doğru olan görüş bu yolculuğun haram veya mekruh olmadığıdır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve diğer muhakkik âlimlerimiz bu görüştedir..." bkz. Ebû Zekerriyya Yahyâ en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. El-Haccâc*, Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, 1972, IX, 106.

²⁵¹ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâî*, s. 359; a.mlf. *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, V, 287.

²⁵² İbn Kudâme'ye göre İbn Akîl gibi âlimler böyle bir yolculuğun haram olduğunu düşünse de doğru olan mubah olmasıdır. Bkz. İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *el-Muğnî*, thk. Taha ez-Zeynî-Mahmûd Abdü'l-Vehhâb Fayd-Abdû'l-Kâdir Atâ-Mahmûd Ğânim Ğays, Mektebetü'l-Kâhire, 1968, II, 195.

²⁵³ Gazzâlî'nin konu hakkındaki görüşleri için bkz. Gazzâlî, Hücetü'l-İslam Ebû Hâmid, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., I, 244.

²⁵⁴ İran'ın Kazvin şehrindeydir. Râfîi, Şafîî mezhebi içindeki görüş ve rivayetleri inceleyerek farklı tarikleri birleştirmiş, dağınık bilgileri ise açıklamıştır. Böylece mezhebine büyük bir katkı sağlamıştır. Yazdıkları eserlerle Râfîi ve Nevevî Şafîî mezhebinin görüşlerini temsilde belirleyici olmuş ve bu iki şahsa "şeyhân" lakabı verilmiştir. Bkz. Bilal Aybakan, "Râfîi, Abdülkerim b. Muhammed", *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV, 394.

²⁵⁵ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâî*, s. 407, 436; a.mlf. *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, V, 187-188; a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâva*, XXVII, 104, 119-120, 125.

²⁵⁶ Sorulan soru ve İbn Teymiyye'nin cevabı için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâva*, XXVII, 119-124; a.mlf. *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1987, y.y., V, 287-291.

²⁵⁷ Ahnâî, *el-Makâlatü'l-merdiyyeti fî'r-red alâ men yünkuru'z-ziyâreti'l-Muhammediyye*, s. 151.

edilmesiyle alakalı bir şey yoktur.²⁵⁸ Kendisine sorulan soru ve verdiği cevap kabirlere yapılan yolculuklarla alakalıdır ve kendisi de ulemanın konuyla ilgili görüşlerini aktarmaktan başka bir şey yapmamıştır.²⁵⁹

İbn Teymiyye'ye göre kendi kitapları ve fetvaları kabir ziyaretlerinin müstehap olduğunu belirten sözlerle doludur.²⁶⁰ Kabirleri ziyaret için yolculuk yapmanın haram olduğunda mezheplerin icma ettiğini kesinlikle söylemediğini belirten İbn Teymiyye bu konuda ihtilaf olduğunu belirttiğini zikreder. İbn Teymiyye, durum böyle iken Ahnâî'nin "İbn Teymiyye mutlak olarak kabir ziyaretleri masiyettir, haramdır dedi" diyerek kendisine açıkça iftira attığını söylemiş ve bu durumdan yakınmıştır.²⁶¹

İbn Teymiyye Ahnâî ve onun gibilerin büyük imamların ve kendi mezhebinin imamlarının sözlerini bilmediğine vurgu yapar. Yine İbn Teymiyye'ye göre onlar Hz. Peygamber'in, sahabenin, dört halifenin ve tâbiînin uygulamalarını da bilmezler. Yani Ahnâî'nin düşünce ve uygulamaları ile selefin düşünce ve uygulamaları aynı değildir.²⁶²

İbn Teymiyye'ye göre salt (mücerret) ziyaret için yolculuk yapmakla Mescid-i Nebevi'yi ziyaret niyetiyle yolculuk yapıp Hz. Peygamberin kabrini ziyaret etmek farklı iki meseledir. Kimin amacı mescide yolculuk etmek ve sonrasında Hz. Peygamberin kabrini ziyaret etmekse bu yolculuk nas ve icma ile müstehaptır. Salt kabirleri ziyaret için yolculuk yapmak (mücerret kabir ziyareti yolculuğu) ise nas ve icma ile müstehap değildir. Ahnâî ise her iki yolculuğu eşit görmekte nas ve icmaya muhalefet etmektedir.²⁶³

İbn Teymiyye Medine'de ikamet edenlerle Medine'ye dışarıdan yani yolculuk yaparak gelenleri ziyaret konusunda farklı hükme tabi tutmaktadır. Medine'de bulunanlar mücerret kabir

²⁵⁸İbn Teymiyye Ahnâî'nin ithamlarını reddettikten sonra şöyle sorar: "İslam dininde en düşük seviyede ilmi olan biri bile kabir ziyaretleri masiyettir, haramdır demiş midir? İslam'da kabir ziyaretlerinin mutlak olarak haram kılındığına dair icma var diyen bir kişi var mıdır?" bkz. İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâî*, s. 131. "Size kabir ziyaretlerini yasaklamıştım. Ancak şimdi kabirleri ziyaret edebilirsiniz. Çünkü bu size ahireti hatırlatır" (Ahmet b. Hanbel, el-Müsned, II, 398; İbn Mace, "Kitâbü'l-Cenâiz", 47) hadisini zikreden İbn Teymiyye İslam'ın ilk yıllarında yasak olan kabir ziyaretlerine Hz. Peygamber'in daha sonra izin verdiğini belirtir. Bu iznin sebebi de kabir ziyaretlerinin ölümü ve ahireti hatırlatmasıdır. Bu izin Müslüman ve kâfir kabirlerini içeren genel bir izindir. Bkz. İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 181.

²⁵⁹ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâî*, s. 112.

²⁶⁰ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâî*, s. 112-113.

²⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâva*, XXVII, 126; amlf. *er-Red ale'l-Ahnâî*, s. 249.

²⁶² İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâî*, s. 104.

²⁶³ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâî*, s. 232. İbn Teymiyye'nin yakın talebelerinden İbn Abdülhâdî meseleyle ilgili olarak şöyle der: "İbn Teymiyye kabirler için yolculuk yapmak ve binek kullanmak konusunda ihtilaf olduğunu söylemiştir. Bineksiz ve yolculuk olmadan yapılan ziyaretler hakkında tartışmamıştır. Yolculuk yapılarak yapılan kabir ziyaretleri ile yolculuk yapılmadan yapılan kabir ziyaretleri iki farklı meseledir. Bu iki meseleyi birbirine karıştırıp, ikisine de tek bir hüküm veren, bu iki meseleyi ayırana da çirkince saldıran, nefret besleyen doğrudan ve başarıdan uzaklaşmıştır." Bkz. İbn Abdülhâdî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübki*, thk. Safiyye bint Süleyman et-Tüveycerî-Bedriyye bint Hamîd er-Râ'igî-Sihâm bint Ahmed el-Muhammedî, Dârü'l-Hedyî'n-Nebevî, Mısır, t.y., s. 190.

ziyaretinde bulunabilirler. Ancak başka bir şehirde veya ülkede olup Medine'ye yolculuk yapacak olanlar için de iki farklı hüküm söz konusudur. Bu kişilerin yolculuk yapma niyeti Mescid-i Nebevi'yi ziyaretle beraber Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmekse bu şer'îdir ve müstehaptır. Ancak bu kişilerin amacı mescidi ziyaret etmek olmayıp mücerret olarak Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmekse bu konuda haram ve mubah olmak üzere iki farklı görüş vardır. İlerleyen sayfalarda görüleceği üzere İbn Teymiyye Ahnâî'nin bu tür yolculuklara müstehap hükmü verdiğini, bunun ise bu meselede var olan iki farklı görüşe üçüncü bir görüş eklemek olduğunu, bu durumun ise bidat olup var olan icmaya muhalefet etmek anlamına geldiğini belirtmekte ve Ahnâî'yi aslında bu hususta eleştirmektedir.

Sübki ise Medine şehrinde olanlarla olmayanların veya Hz. Peygamber'in kabrine yakın olanlarla olmayanların farklı hükümlere tabi tutulmasına katılmaz. Sübki'ye göre "...Eğer onlar kendilerine kötülük ettiklerinde sana gelselerdi de Allah'tan bağışlanmayı dileselerdi, peygamber de onlar için mağfiret dileseydi, elbette Allah'ı ziyadesiyle affedici ve esirgeyici bulurlardı"²⁶⁴ ayeti Müslümanların Hz. Peygamber'e gelip istiğfar istemesi, Hz. Peygamber'in de Allah'tan onlar için istiğfar istemesine delalet eder. Bu durum Hz. Peygamber'in hayatında vuku bulduğu gibi onun mertebesinden dolayı ölümünden dolayı da kesilmez.²⁶⁵ Ayetteki "cauke" fiili mutlak olup uzaktan ve yakından gelen herkesi kapsar.²⁶⁶

Sübki "ziyaret" lafzının ziyaretçinin bir yerden başka bir yere intikalini içeren bir manaya sahip olduğunu vurgular. Bu lafız her durumda intikal manası taşır. Kim bir şahsın yanında sürekli durursa onu ziyaret etmesi mümkün değildir. Bu sebeple "falanı falan mekanda ziyaret ettim" denir. Yine Hz. Peygamber'i Mısır'dan veya Şam'dan ziyaret ettik denir. Bu yönüyle yolculuk ziyaret isminin muhtevasına dâhildir. Yakın yerden ziyaret için yola çıkmak caizse uzak yerden yola çıkmak da aynı şekilde caizdir.²⁶⁷

Sübki İbn Teymiyye'nin Hz. Peygamber'in kabrini ziyareti hac ve umrenin bir parçası haline getirip, hac, umre ve mescidi ziyaret dışında Hz. Peygamber'in kabrinin müstakil olarak ziyaretini yasaklamasını eleştirmektedir. Çünkü bu düşünceye göre kurbiyyet ve tekarrub Hz. Peygamber'in mescidine ve orada namaz kılmaya inhisar edilmekte, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret müstehap olan mescidi ziyarete dâhil edildiği için kabrin müstakil olarak

²⁶⁴ en-Nisâ 4/64.

²⁶⁵ Sübki, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 233-234. Aynı ayet üzerinden benzer şeyleri söyleyen Heytemî'ye göre de Hz. Peygamber'in ümmetine istiğfarı hayatıyla sınırlı değildir. Bu durum Hz. Peygamber'in şefkatinin ve merhametinin kemalidir. Bu sebeple ayette bahsedilen Müslümanların gelmesi, Allah'tan bağışlanma istemeleri, Hz. Peygamber'in de onlar için af istemesi şeklindeki üç durum Hz. Peygamber'in hayatında da ölümünden sonra da gelenler için geçerlidir. Bkz. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Cevherü'l-munazzam fî ziyâreti'l-kabri's-şerifi'n-nebeviyyi'l-mükerrem*, s. 12-13.

²⁶⁶ Sübki, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 263.

²⁶⁷ Sübki, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 263-264.

ziyaretinin kurbiyyet olması reddedilmekte ve dolayısıyla da ziyaretin aslı inkâr edilmektedir. Sübkî'ye göre insaflı olan birisi insanların ziyaret yolculuğundan amaçladıkları şeyin Medine'ye Hz. Peygamber'in kabrine gitmek olduğunu bilir. Kurbiyyet olarak kabri ziyaret dışındaki şeyler (mescit vb.) çok az insanın aklına gelir. Onların asıl amaçları kabri ziyaretir. Hatta bu ziyaret olmasa oraya yolculuk yapmazlar.²⁶⁸

Sübkî'ye göre nasıl Mekke'ye gitmekteki maksat hac ve umre yapmaksâ Medine'ye gitmekteki asıl maksat da Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmektir. Bu gerçeği inkâr etmek kibirlenmekten başka bir şey değildir. Sübkî şöyle der: "Bu konuda eğer kendinde bir şüphe duyuyorsan Medine'ye gidenlere ne amaçla oraya gittiklerini sor."²⁶⁹

İbn Hacer el-Heytemî de Hz. Peygamber'in kabrini müstakil olarak ziyaretin ayrı bir kurbiyyet çeşidi olduğunu, bu durumun mescitle beraber meşruluk kazanmadığını delillendirme sadedinde Hz. Peygamber'in kabrinin neden doğduğu yer olan Mekke'de değil de Medine'de olduğunun hikmetine değinmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in Mekke'den ayrı ve uzak bir yerde defnedilmesi, onun azametini ve faziletini gösterir. O tâbi olunandır tâbi olan değildir. Mekke'de defnedilseydi tâbi olan durumunda olurdu. Kabri Mekke'de olsaydı hac amacıyla gidilen bir yerde ikincil konuma düşerdi yani tâbi olunan durumunda olmazdı. Hz. Peygamber Medine'ye defnedildi ki, müstakil olarak ziyaret edilsin, müstakil olarak yolculuk yapılsın.²⁷⁰

Peki İbn Teymiyye mücerret kabir ziyareti için yolculuk yapmayı neden haram görmektedir? Onu bu düşünceye götüren sebepler nelerdir? İbn Teymiyye İslam düşüncesinde ilk üç asırda olmayıp daha sonra ortaya çıkan ve İslam'ın ilkeleri ile zıt düşen inanç, düşünce ve uygulamaların tamamına karşıdır. Hz. Peygamberin mescidi hakkında nas olduğunu vurgulayan İbn Teymiyye Hz. Peygamber'in kabrinin mescidinden bağımsız olarak bir bereket ve şifa kaynağı olarak düşünülmesinin mescitleri âtil hale getireceğini, bidat olan bu tür yolculukların ise kabirleri mescit, bayram yeri ve put haline dönüştüreceğini düşünmektedir. Bu durumların ise İslam'ın en mümeyyiz vasfı olan tevhid akidesini bozup müslümanları şirke sürekleyebileceğinden endişe duymaktadır. Tevhidin korunması hususunda aşırı derecede ihtiyatlı ve hassas olan İbn Teymiyye "câhiliye" olarak nitelediği Ehl-i kitap ve İslam öncesi müşrik Araplar ile İslam dünyasındaki gulât Şii ve sûfilerin inanç ve uygulamaları arasında benzerlikler kurmakta ve bunların tamamını şiddetli bir şekilde eleştirmektedir. Kendi görüşlerini temellendirebilmek için bu mesele ile alakalı olan rivayetleri tahlil etmekte, muhaliflerini zayıf ve uydurma haberlere sarılmakla itham etmekte, sahih rivayetlerin ise kendi

²⁶⁸ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 265-266.

²⁶⁹ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 266.

²⁷⁰ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Cevherü'l-munazzam fî ziyâreti'l-kabri's-şerifi'n-nebeviyyi'l-mükerrerem*, s. 79-80.

düşüncesini desteklediğini savunmaktadır. Bu bağlamda sedd-i zerâi' ilkesine sıklıkla başvurmakta, bu ilkeyi çok geniş bir perspektifte düşünerek hayatın birçok alanına yansıtmaktadır. Şimdi İbn Teymiyye'yi mücerret kabir ziyareti için yolculuk yapmayı yasaklamaya götüren sebepleri detaylı bir şekilde inceleyelim.

2.2.2.1. Şeddü'r-Rihal Hadisi

İbn Teymiyye'yi mücerret kabir ziyareti için yapılan yolculukları haram kabul etmeye götüren sebeplerin başında “şeddü'r-rihal” hadisi gelmektedir. Hadisin metni şu şekildedir: “Ancak üç mescit için yolculuğa çıkılabilir: Mescid-i Harâm, Mescid-i Resûl (Mescid-i Nebevî), ve Mescid-i Aksâ.”²⁷¹

Bu mesele ile alakalı yazdığı eserlerde bu hadisi sıklıkla kullanan İbn Teymiyye'ye göre şeddü'r-rihal hadisinin sıhhati konusunda ittifak vardır.²⁷² İbn Teymiyye hadisteki yolculuk yasağının hem mescitleri hem meşhedleri ve hem de ibadet amacı ile gezilip görülen diğer bütün yerleri kapsamına aldığını düşünmektedir. Bu düşüncesini desteklemek için Muvatta'da geçen şu rivayeti kullanmaktadır: “...Ebû Hüreyre şöyle dedi: Basra b. Ebî Basra el-Gifârî ile karşılaştım. Bana nereden geldiğimi sordu. Ona Tûr Dağından geldiğimi söyledim. Bana şöyle dedi: Eğer oraya çıkmadan önce seni görseydim oraya çıkmazdın. Çünkü Resulullah'tan şöyle işittim: Ancak üç mescit için yolculuğa çıkılabilir: Mescid-i Haram, benim mescidim ve Mescid-i İliya (veya Beyt-i Mukaddes)...”²⁷³

Görüleceği gibi İbn Teymiyye'ye göre sahabe şeddü'r-rihal hadisinden sadece üç mescit dışındaki mescitleri değil Tur Dağı gibi peygamberlerle ilgili çeşitli hatıralar barındıran yerlere de ziyaret için yolculuk yapmanın yasak olduğunu anlamışlardır.²⁷⁴ Sahabe Tur Dağına,

²⁷¹ Buhârî, “Fadlî's-salât fî mescidi Mekke ve'l-Medine”, 14; Müslim, “Kitâbü'l-Hac”, 95; İbn Mace, “Kitâbü İkâmetü's-salâti ve's-sünneti fihâ”, 196; Ebû Davud, “Kitâbü'l-Menâsık”, 95; Tirmizi, “Ebvâbü's-salât”, 127; Ahmet b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmet b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd., Müessesetü'r-Risâle, 2001, y.y., XII, 116; XIII, 165; XVI, 302; XVII, 396; XVIII, 14.

²⁷² İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 419.

²⁷³ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 182: krş. Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh, *el-Muvatta'*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf-Mahmûd Muhammed Halîl, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1991, “Kitâbü'l-Cum'a”, 59. Buhârî şârihi İbn Battâl Ebû Hüreyre'nin Tur Dağı ziyareti dönüşünde Basra b. Ebi Basra el-Ğifari ile karşılaşması olayını üç mescit dışındaki sâlihlerin mescitlerinde namaz kılmak ve onlarla teberrukte bulunmak için yolculuk yapmanın mubahlığına dair delil getirir. İbn Battâl'a göre hadis üç mescit dışındaki yerlere yapılan yolculukları umûmî olarak yasaklıyor gibi görünse de durum zannedilen gibi değildir. Basra b. Ebi Basra el-Ğifari'nin Ebu Hüreyre'yi yadsımasının sebebi Medine halkından olan Ebu Hüreyre'nin kendi şehrinde bulunan, Tur Dağından daha faziletli olan ve bu sebeple gidilmesi daha evla olan Mescid-i Nebevî'yi bırakıp daha az faziletli yerlere yolculuk etmesidir. Bkz. İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî li İbn Battâl*, thk. Ebû Temîm Yâsir bin İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2003, III, 178-179.

²⁷⁴ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 182-183; a.mlf. İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 424.

Mukaddes Vadi'ye, Lübnan ve Kasiyun Dağlarına, Şam ve Mısır'daki dağlar ile Hira ve Sevr mağaralarına yolculuk yapmamışlardır.²⁷⁵

İbn Teymiyye şöyle akıl yürütmektedir: Belirlenen üç mescit dışında kalan herhangi bir mescidi ziyaret etmek için yolculuğa çıkmak caiz olmadığına göre Allah'ın kullarından herhangi birinin kabrini ziyaret amacı ile yolculuğa çıkma haydi haydi caiz değildir.²⁷⁶

İbn Teymiyye bazı âlimlerin Hz. Peygamberin binekle veya yürüyerek Kuba Mescidine gitmesini mücerret kabir ziyareti için yolculuk yapmaya delil getirmesini de kabul etmez.²⁷⁷ Ona göre Kuba bir meşhed (türbe) değil mescittir. Böyle olmasına rağmen oraya da yolculuk yapmak yasaklanmıştır. Böyle bir yolculuk meşru değildir. Ancak kişi Mescid-i Nebevi'ye gidip daha sonra Kuba'ya gitse bu müstehaptır.²⁷⁸

İbn Teymiyye'ye göre şeddü'r-rihal hadisi nehyi, nehiy de bu eylemin haram kılınmasını gerektirir.²⁷⁹ İbn Teymiyye böylece kendi görüşünü delillendirebilmek için bir yandan Arap dilinin kurallarına başvururken diğer yandan da selefin otoritesine başvurmaktadır.

Sübkî'ye göre İbn Teymiyye şeddü'r-rihal hadisini mücerret ziyaret için yapılan yolculukların yasaklanması olarak tevehhüm etmiştir. Ancak durum onun tevehhüm ettiği gibi değildir. Sıhhatinde ittifak olan bu hadis muhtelif lafızlarla ve muhtelif tariklerle rivayet edilmiştir. Hadis bazı tariklerde nehiy kipinde bazılarında ise haber kipinde vârid olmuştur.²⁸⁰

Sübkî'ye göre hadisin emir kipinde rivayet olunan varyantındaki istisna, cümlede müstesna minh mahzuf olduğu için müferrağ istisnadır. Burada zikredilmeyen müstesna minh ise ya mescid ya da mekandır. Yani hadis “Lâ tüşeddü'r-rihâlü ilâ mescidin illâ ile'l-mesâcidü's-selâseti” veya “Lâ tüşeddü'r-rihâlü ilâ mekânin illâ ile'l-mesâcidi's-selâseti”

²⁷⁵ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 421-422, 424-425.

²⁷⁶ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 183.

²⁷⁷ Bu âlimlerden biri Muvaffakuddin İbn Kudâme'dir. İbn Kudâme'ye göre mücerret kabir ziyareti için yolculuk yapmak mubahtır. Ve böyle bir yolculukta namazlar kısaltılabilir. Çünkü Hz. Peygamber binekle veya yürüyerek Kuba'ya gidiyor, kabirleri ziyaret ediyor ve ahreti hatırlattığı için kabir ziyaretlerini de teşvik ediyordu. Hz. Peygamber'in “Ancak üç mescit için yolculuğa çıkılır” hadisi bu üç mescit dışındaki yerlere gitmenin bir fazileti yoktur anlamındadır. Yoksa üç mescit dışındaki yerlere gitmeyi haram kılmamaktadır. Fazilet namazların kısaltılması için bir şart olmadığı gibi faziletin olmaması da namazların kısaltılmasına engel değildir. Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 195.

²⁷⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâva*, XXVII, 17; XVII, 470. İbn Teymiyye'nin Hz. Peygamber'in Kuba mescidine gitmesini şeddü'r-rihal hadisine muhalif olarak görmemesinin sebebi Kuba'nın Medine'ye olan yakınlığıdır.

²⁷⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâva*, XXVII, 122.

²⁸⁰ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, s. 287-288. İbn Teymiyye genel olarak hadisin “La tüşeddü'r-rihâlü illâ selâseti mesâcid” şeklindeki emir ifade eden tarihini kullanmaktadır. Sübkî ise hadisin emir ifade eden tarihlerinin yanında haber ifade eden tarihlerinin de olduğunu zikreder. Haber ifade eden tarihlerinden bazıları şu şekildedir: “İnnemâ tüşeddü'r-rihâl ilâ selâseti mesâcid” bkz. Ahmet b. Hanbel, XVIII, 8. “Tüşeddü'r-rihâlü ilâ selâseti mesâcid” bkz. Ahmet b. Hanbel, XII, 19; Müslim, “Kitâbü'l-Hac”, 95.

şeklinde anlaşılmalıdır. Ancak müstesna minhin mescit olma ihtimali daha evladır. Çünkü böyle olduğunda müstesna ile müstesna minh aynı cinsten olur.²⁸¹

İbn Hacer Heytemî de hadiste mahzûf olan müstesna minhin müstesnanın cinsinden olduğunu düşünmekte ve hadisteki istisnayı muttasıl istisna olarak kabul etmektedir.²⁸²

Sübkî'ye göre iki tür yolculuk vardır: 1) Hac, ilim talebi, cihad, ana-baba ziyareti, hicret vb. sebeplerle yapılan yolculuk 2) Yolculuğun amacının mekan olması. Mekke, Medine, Beytü'l-Mukaddes veya herhangi bir amaçla gidilen diğer mekanlar gibi. Şüphesiz haccın bir parçası olan Arafat'a yolculuk yapmak Müslümanların icması ile vaciptir. Halbuki Arafat üç mescitten biri değildir. Yine ilim için herhangi bir yere yolculuk yapmak da icma ile caizdir. İlim için yolculuk duruma göre müstehap, farz-ı kifaye ve farz-ı ayn olabilir. Aynı şekilde cihad için de yolculuk yapılır. Dini yaşayabilmek için küfür beldesinden İslam beldesine hicret edilir. Ana-baba, kardeş ve sâlihleri ziyaret için de yolculuk yapılır. Ticaret ve diğer amaçlar için de yolculuk mubahtır.²⁸³

Sübkî yolculuğun yasaklanmasının iki şartı olduğunu belirtir: 1) Yolculuğun amacının üç mescit dışındaki yerlere olması. 2) Yolculuk yapılan yerin (bölge, mekan) ta'zim edilmesidir. Sübkî'ye göre Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret niyetiyle yapılan yolculuktaki amaç Hz. Peygamber'in mescididir. Çünkü mescit kabre bitişiktir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in kabrine yolculuk üç mescidden birine yolculuk yapmanın dışında değildir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in kabrine yolculuk yapıldığında tazim bölgeye değil bölgedeki kişiyedir. Bu açıklamalardan sonra Sübkî şöyle sorar: Durum böyle iken nasıl olurda Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret için yolculuk yapmak yasaklanabilir?²⁸⁴

²⁸¹ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 289.

²⁸² İbn Hacer el-Heytemî, *el-Cevherü'l-munazzam fî ziyâreti'l-kabri's-şerîfi'n-nebeviyyi'l-mükerrerem*, s. 31.

²⁸³ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 290. Sübkî'nin zikrettiği yolculuk çeşitlerini zikreden İbn Hacer sonrasında şöyle der: "Ahiret ihtiyaçları için Hz. Peygamberin kabrini ziyaret daha önceliklidir" bkz. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Cevherü'l-munazzam fî ziyâreti'l-kabri's-şerîfi'n-nebeviyyi'l-mükerrerem*, s. 31. Burada şu hususa dikkat çekmek istiyoruz: Sübkî ve İbn Hacer'in zikrettiği ticaret, ilim talebi ve kardeş ziyareti gibi birtakım ihtiyaçlar sebebiyle yapılan yolculukları İbn Teymiyye de caiz görür. İbn Teymiyye'nin karşı çıktığı yolculuk üç mescit dışındaki yerlere ibadet ve kurbiyyet maksadı ile yapılan yolculuklardır. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâva*, XXVII, 16.

²⁸⁴ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 291. Aynı ifadeleri İbn Hacer de kullanmaktadır. Bkz. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Cevherü'l-munazzam fî ziyâreti'l-kabri's-şerîfi'n-nebeviyyi'l-mükerrerem*, s. 32-33. Aslında İbn Teymiyye de benzer şeyleri söylemektedir. İbn Teymiyye meseleyi kişinin niyetine bağlamaktadır. Yani kişi Hz. Peygamber'in mescidini ziyaret etme niyetiyle yola çıkıp Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret ederse bu müstehaptır. Ancak kişi Hz. Peygamber'in mescidini ziyaret etme niyeti olmadan sadece kabrini ziyaret etme niyetiyle yolculuğa çıkarsa bu haramdır. İbn Teymiyye insanların çoğunun Mescid-i Nebevi'nin ve oraya yolculuğun faziletini bildiği için mescide ve Hz. Peygamber'in kabrine aynı anda gitmeyi amaçladığını zikreder. Peki insanların niyetleri nasıl belirlenecektir? İnsanlara sen ne amaçla Mekke ve Medine'ye gidiyorsun şeklinde sorup soruşturmadan bu zaten belirlenemez. Bu sebeple bu noktada bir aşırılık ve tahakküm vardır. Sübkî ise Hz. Peygamberin kabrine yolculuk

2.2.2.2. Câhiliyeye Muhalefet

İbn Teymiyye İslamiyet'in zuhurundan önce var olan bütün din ve inançları "câhiliye" olarak görmektedir. Bu anlamda Yahudilik, Hristiyanlık, Mecûsilik, Sâbîlik, Veseniyye ve müşriklik gibi inanç ve zihniyetlerin tümü, bunların sonradan uydurulmuş veya nesholunmuş bütün biçimleri câhiliye teriminin kapsamına girmektedir. Her ne kadar câhiliye çoğunlukla Arapların İslam'dan önceki hayat tarzlarını ifade etmek için kullanılıyor olsa da İslam dışındaki bütün din ve inançlar için kullanıldığında da aynı anlamı ifade eder.²⁸⁵

İbn Teymiyye'ye göre İslam öncesi insanlar iki kısımdır: 1) Değiştirilmiş veya tamamen neshedilmiş bir kitaba bağlı olan Ehl-i kitap. 2) Arap ve diğer milletlerden olan ümmiler. Kitap ehli olmayan ümmiler hoşlarına giden ve kendilerine yarar sağlayacağına inandıkları yıldız, put, mezar, heykel ve diğer şeylere taparlardı. İnsanların tamamı koyu bir cehalet içindeydiler. Aslında cehalet olan bazı bilgileri ilim, aslında fesat olan bazı davranışları da sâlih amel zannediyorlardı.²⁸⁶

İbn Teymiyye ayet²⁸⁷ ve hadislerden²⁸⁸ yola çıkarak Fatiha sûresinde gazaba uğramakla nitelendirilenlerin Yahudiler, sapık olarak nitelendirilenlerin ise Hristiyanlar olduğunu düşünmektedir. Yahudilerin kâfirliği bildiklerini uygulamamalarından kaynaklanır. Onlar gerçeği bildikleri halde bazen ya söz ya da davranışları ile bazen de hem söz hem de davranışları ile gerçeğe uymazlar. Hristiyanların kâfirliği ise ilme dayalı olmayan amelleri yüzündendir. Çünkü onlar Allah katından gelen bir şeriatın klavuzluğuna dayanmaksızın birçok ibadetler yapar ve Allah ile alakalı aslını bilmedikleri çeşitli iddialar ileri sürerler.²⁸⁹

İbn Teymiyye Ehl-i kitaptan ve yabancı bazı kaynaklardan Müslümanlara bulaşan birtakım hastalıklar olduğunu, Müslümanların sırât-ı müstakîmden saparak gazaba uğrayanların ve sapıkların yoluna gitmemesi için bu hastalıkları anlatacağını belirtir.²⁹⁰ İbn Teymiyye'nin bu hastalıkları anlattığı eserinin adı da meseleye bakışını ortaya koyması açısından dikkat çekicidir. Eserin adı: "İktizâü's-sırâti'l-müstakîm li-muhâlefeti ashâbi'l-cahîm: Cehennem Ehline Muhalefet İçin Doğru Yola Uymanın Gerekliliği"dir.

yapanların zaten bir şekilde Hz. Peygamber'in mescidine de gireceklerini bu sebeple de kabre yolculuk yapanların aslında mescide de yolculuk yapmış olduklarını söylemektedir.

²⁸⁵ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, I, 259-260.

²⁸⁶ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, I, 74-75.

²⁸⁷ el-Mâide 5/60, 73-77; el-Mücâdele 58/14; Âl-i İmrân 3/112; en-Nisâ 4/171.

²⁸⁸ Paygamberimiz Adı b. Hâtim'i İslam'a davet ederken Hristiyan ve Yahudiler için bu vasıfları kullanmıştır. Adı b. Hâtim hadisi için bkz. Tirmizi, "Tefsîrü'l-Kur'an", 2.

²⁸⁹ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, I, 79.

²⁹⁰ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, I, 83.

İbn Teymiyye'ye göre Müslümanlara Yahudilerden bulaşan hastalıklar; hased, ilimde cimrilik ve gizleme, taassub, tahrif ve batıl ile istidlaldir. Hristiyanlardan bulaşan hastalıklar ise; peygamberler ve sâlihler hususunda aşırılık, helal ve haram konusunda ulemaya itaat ve kulluk, ruhbanlık, peygamberlerin ve sâlihlerin mezarlarına mescit inşa etmektir.²⁹¹

Hz. Peygamber'in Müslümanların İslamiyetten önceki milletlerin inanç ve uygulamalarını adım adım takip edeceğini bildiren hadisini²⁹² zikreden İbn Teymiyye'ye göre her kim onların uygulamalarından birini yaparsa câhiliye yaşam tarzına (düşüncesine) uymuş olur. Bu, câhiliye geleneklerinden olan herhangi bir âdete uyulmasını haram kılan genel bir nasdır.²⁹³

Görüleceği gibi İbn Teymiyye İslamiyet dışındaki her türlü din ve inancı câhiliye²⁹⁴ olarak görmekte; İslam dünyasında da câhiliyeyi taklit eden veya onlara meyleden grupları

²⁹¹ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, I, 83-90.

²⁹² “Sizden öncekilerin yolunu karış karış, adım adım takip edeceksiniz. Hatta o kadar ki şayet onlar bir keler deliğine girseler siz de arkalarından girmeye çalışacaksınız...” Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, XV, 508; XVI, 375; Buharî, “Kitâbü'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne”, 14.

²⁹³ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, I, 254. İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde Kudüs ve Filistin'deki kutsal yerler ile alakalı efsaneler yaygındı. “Fadlül-Kuds” ve “Fadlül-Beyt-i Makdis” olarak bilinen özel bir edebiyat türü ortaya çıkmıştır. Yine bu dönemde Avrupa'dan gelen Hristiyan ve Yahudi hacıların sayısı oldukça fazlaydı. İbn Teymiyye Kudüs ve Mescid-i Aksa ile alakalı Hristiyanlık ve Yahudilik'teki bazı inanç ve uygulamaların İslam'a sızacağından ve bunun sonucunda da Mekke ve Medine'nin dini öneminin azalacağından çekindiği için “Fî ziyâreti Beyt-i-Mukaddes” adlı bir risale kaleme almıştır. Mescid-i Aksa'nın ilk kible olmasına değinen İbn Teymiyye daha sonra Mescid-i Aksa'nın kibleliğinin nesholunduğunu ve Kâbe'nin kible olarak tayin edildiğini söyler. Durum böyle iken her kim Mescid-i Aksa'yı Kâbe'nin tavaf edildiği gibi tavaf ederse veya orada kurban kesmenin daha faziletli olduğuna inanarak kurban keserse, kurban bayramında olduğu gibi saçını traş ederse ve bunların da kurbiyyet olduğunu söylerse mürted olup dinden çıkar. İbn Teymiyye'ye göre Abdülmelik b. Mervan Şam'ı Abdullah bin Zübeyr'de Hicaz'ı ele geçirince fitne çıkmıştır. İnsanlar hacca gidip İbn Zübeyr'in etrafında toplanınca Abdülmelik bunu engellemek ve insanları oradan çevirmek için “sahra”nın üzerine kubbe bina ettirmiş ve üzerini de kapatarak insanların yaz-kış Beyt-i Mukaddes'i ziyaret etmelerini istemiştir. İbn Teymiyye ilim ehlinin Cumartesinin Hz. Musa'nın şeriatinde bayram olduğunu ancak daha sonra Cuma ile nesholunduğunu bildiği gibi buranın da mensuh bir kible olduğunu bildiğini söyler. İbn Teymiyye'ye göre her kim Kumame, Beyt-i Lahm ve Sion gibi kâfir mâbetlerini Kâbe'yi ziyaret etmekten daha faziletli, müstehap bir ibadet olduğuna inanarak ziyaret ederse sapıktır ve İslam dininin dışına çıkmıştır. Ancak bir ihtiyaç veya namaz kılmak için girerse bu konuda mekruh ve mubah olduğuna dair farklı görüşler vardır. Yine İbn Teymiyye'ye göre Mescid-i Aksa ve çevresinde “Peygamber'in ayak izi”, “rabbin ayak izi” ve “Mehdi'nin mekanı” gibi yerlerin olduğuna dair cahiller birçok yalan uydurmuşlardır.” Bkz. İbn Teymiyye, *Fî ziyâreti Beyti'l-Mukaddes (Mecmû'atü'r-resâili'l-kübrâ* içinde, II, 55-67), Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y., II, 61-63.

²⁹⁴ “Câhiliye” kavramı yakın dönemde Mevdûdî ve Seyyid Kutub gibi âlimler tarafından yeniden gündeme getirilmiş ve İslam aleminde önemli etkiler bırakmıştır. İbn Teymiyye'ye benzer şekilde tevhid kavramı üzerinde yoğunlaşan Mevdûdî yine İbn Teymiyye'ye benzer şekilde insanlık tarihini ateizm-teizm değil de monoteizm-politeizm temelinde okumuştur. Ona göre peygamberler ve kutsal kitaplar Allah'ın varlığını kanıtlamak için gelmemiştir zaten hiçbir toplum da Allah'ın kâinatı yaratıp yönettiğini inkâr etmemiştir. Bu noktadan sonra İbn Teymiyye ve Mevdûdî'nin düşünceleri farklılaşmaktadır. Rubûbiyyetin insanlık tarihinde inkâr olunmadığını toplumların ulûhiyyet noktasında şirke düştüğünü, bu şirkin de gök cisimleri, peygamberler ve sâlih insanların aşırı tazim edilip Allah ile insanlar arasında vasıtalar kılınması sebebiyle gerçekleştiğini düşünen İbn Teymiyye ulûhiyyet tevhidinden ibadetlerin sadece Allah'a yapılmasını anlamaktadır. Rubûbiyyetin insanlık tarihinde inkâr edilmediği hususunda İbn Teymiyye ile ortak düşünceye sahip olan Mevdûdî ise ulûhiyyet tevhidinden ibadetlerin sadece Allah'a yapılmasını anlamakla birlikte ulûhiyyet kavramına hâkimiyet, hükümlanlık ve otorite manalarını da vermekte hatta bu manaları ibadet manasından daha çok öne çıkarmaktadır. Yani ilah demek hem kâinatı hem de toplumları koyduğu yasalarla

yöneten demektir. Ulûhiyyet ve hâkimiyet birbirinden ayrılmaz ve hâkimiyeti olmayan bir varlık ilah olamaz. Bu sebeple peygamberler Allah'a inandıkları halde Allah'ın yasalarını toplumsal ve siyasi alanda uygulamayan toplumlara gönderilmişlerdir. Mevdûdî'nin ulûhiyyet tevhidi hususunda hâkimiyet, otorite ve hükümdarlık manalarını öne çıkarması ve peygamberlerin Allah'ın yasalarını toplumlarda hakim kılmak için gönderildiğine dair yaptığı vurgular için bkz. Mevdûdî, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, trc. Osman Cilacı-İsmail Kaya, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1981, s. 23-24, 30-33, 44-70.

Mevdûdî'ye göre İslam'la câhiliye arasındaki farklılığın temelini tevhid oluşturmaktadır. İslam demek tevhidi bir düşünce, inanç ve hareket biçimi demektir. Tevhid dışında başka bir esas arayışına girmek veya böyle bir esas oluşturmaya çalışmak câhiliyenin kendisidir. İslam ve câhiliye hiçbir şartta, hiçbir şekilde bir ortaklığa ve uzlaşmaya girmez. Çünkü bu onun Allah'ın razı olduğu din oluşuna terstir. Câhiliye çoğu zaman İslami bir kimliğe bürünerek İslam dünyasına sızmıştır. Müslümanları bu noktada aldatan câhiliyenin "İslami" bir maske takmasıdır. Fetihler sırasında kitleler halinde İslam toplumuna dahil olan insanlar, kendileriyle beraber şirke dayalı inançlarının da bu topluma girmesine vesile oldular. Böylelikle insanlar daha önce yaptıkları putlarını bırakıp, yeni putlar edindiler. Bu putlar ise çoğu zaman İslam kahramanları ve sâlih kullar olmuştur. Mevdûdî'ye göre en basit anlamıyla "tecdid" İslam'ı câhiliyenin pisliklerinden temizlemektir. Müceddid İslam'ı her türlü câhiliye unsurundan, olumsuzluklardan kurtarıp, dini asıl kimliği ile insanlara ulaştırandır. Müceddid İslam ile câhiliye arasında bir bağlantı olmadığını bilir. Bkz. Mevdûdî, *İslam'da İhya Hareketleri*, trc. Ali Genç, Pınar Yayınları, 2016, 17, 30-31, 33-36, 39-40.

Mevdûdî'nin ulûhiyyeti hâkimiyet ve hükümlerlik kavramlarıyla açıklayarak siyasi ve toplumsal alanda kanun koyma hakkının Allah'a ait olduğuna vurgu yapmasından etkilenen Seyyid Kutub'un düşünce dünyasında da hâkimiyet ve câhiliye kavramları önemli bir yer tutmuştur. Kutub'a göre hâkimiyet sırf Allah'a mahsustur. Allah'tan gelenin dışında hiçbir şeriat, hiçbir hukuk düzeni yoktur. Hiçkimse diğer bir kimse üzerinde egemenlik kurmaya yetkili değildir. Çünkü hâkimiyet yetkisi tümü ile Allah'a mahsustur. Ulûhiyyet yetkisini insana dayandıran her rejim ve düzene karşı çıkılmalıdır. Çünkü hükümlerin ve otoritenin tek kaynağının insan olduğu her rejim Allah dışında insanların birbirlerini rab edindikleri bir beşeri ilahlaştırma rejimidir. İslam'a göre en büyük kölelik insanların birtakım kimselerce yapılarak yürürlüğe konan hükümlere boyun eğmesidir. Bu yetkiyi Allah'tan başkasına veren istediği kadar bu dindenim desin Allah'ın dininden çıkar.

Kutub meşhur eseri "Yoldaki İşaretler"i yeryüzünün her tarafına çöreklendiğini düşündüğü câhiliye düşüncesi ile mücadele ederek İslam'ı devlete ve topluma hâkim kılacak olan "öncü cemaat"a yol göstermek için yazdığını belirtmiştir. Kutub'a göre yaşadığı dönem İslam'dan önceki câhiliye döneminin aynısı hatta ondan daha kötüsüdür. Câhiliye toplumu Müslüman toplumun dışında kalan her çeşit toplumdur. Gerek inanç ve düşünce tarzında, gerek ibadet kastı taşıyan davranışlarda ve gerekse hukuki yasalarda şirk koşulmaksızın Allah'a kul olma ilkesine dayanmayan bir toplum câhiliye toplumdur. Bu objektif tariftten dolayı Kutub'a göre kendi döneminde fiilen var olan bütün toplumlar câhiliye toplumdur. Kendilerini Müslüman zanneden toplumlarda câhiliye toplumdur. Müslüman toplumların câhiliye toplumu sınıfına girmesi Allah'tan başkasının ulûhiyyetine inandıkları için veya ibadet maksadı taşıyan davranışları Allah'tan başkasına sundukları için değildir. Bu toplumlar, hayat düzenlerinde tek Allah'a kul olma ilkesini benimsemedikleri için bu sınıfa girerler. Allah'tan başkasının egemenliğini tanırılar, sosyal düzenlerini, kanunlarını, değer hükümlerini, kriterlerini, geleneklerini, kültürlerini ve bütün sosyal kurumlarını şeriat dışındaki kaynaklara dayandırırılar. Kutub'un hâkimiyet tevhidinde olan vurgusu, câhiliye anlayışı ve öncü cemaat hakkındaki açıklamaları için bkz. Seyyid Kutub, *Me'alim fi't-tarik*, Dârü's-Şurûk, Beyrut, 1979, s. 9, 17, 23, 59-60, 63, 88-92, 105-107.

Seyyid Kutub'un kardeşi Muhammed Kutub'un da dünya görüşünün şekillenmesinde "câhiliye" fikrinin önemli bir yeri vardır. O, meşhur eseri "20. Asrın Câhiliyeti"nde "câhiliye"nin Arap Yarımadasına ve tarihin bir dönemindeki Araplara inhisar ettirilemeyeceğini, "câhiliye"nin her zaman ve her mekanda tekerrür edebilme imkanına sahip olduğunu zikreder. "Câhiliye" Allah'ın inzal buyurduğu Kur'an ile hükmetmeyi reddeden her sistemdir. 20. Asır câhiliyesi yeryüzünde insanlık tarihinin gördüğü en korkunç câhiliyedir. Bkz. Muhammed Kutub, *Câhiliyyetü'l-Karnü'l-İşrin*, Dârü's-Şurûk, Beyrut, 1992.

Mevdûdî ve Kutub'un bu mirası kendilerinden sonra bazı şahıs ve akımlar tarafından sahiplenilirken bazı şahıs ve akımlar tarafından da tekfirciliğin ve aşırılığın dayanağı olarak görülüp eleştirilmiştir. Cihâdî selefilik ideologlarından Ebu Musab es-Sûrî'ye göre Mevdûdî'nin yazdıkları cihâdî fikriyatın belirginleşmesinde temel bir katkı sağlamıştır. Ancak çağdaş dönemlerde cihâdî fikriyatın öncüsü hiç tartışmasız Seyyid Kutub'dur. Çağdaş dönem hareket eksenli herhangi bir cihâdî düşünce için Kutub'un geniş kütüphanesi müteakmil bir yöntem oluşturmaktadır. Ebu Musab'a göre Kutub'un hâkimiyet, el-vela ve'l-bera, câhiliye ile ayrışma, kimlik ve yöntem konusunda temayüz gibi konular özelindeki kuramları önemli bir yol ayrımı olmuştur. Ebu Musab cihâdî selefilik şu 5 temel üzerinde yükseldiğini belirtir: 1) İhvan-ı Müslimin'in fikriyatından birtakım temeller 2) Seyyid Kutub'un hareket eksenli yöntemi 3) İbn Teymiyye'nin ve Selefi okulun şer'î siyasi fıkhi 4) Vehhabi davetin akidevî fikhî mirası 5) Cihadi akımın hareket eksenli şer'î siyasi yöntemi. Bkz. Ebû Musab es-Sûrî, *Küresel İslami Direniş Çağrısı (el-Mukâveme)*, trc. La Tedri, Anlatı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 245-247, 254.

câhilî düşünceye uymakla itham etmektedir. Burada akla şu sorular gelmektedir: İslam dinine mensup olan bir kişi veya grup câhilî bir inanç, düşünce veya uygulamayı benimsediğinde, taklit ettiğinde veya yaptığında durumları ne olacaktır? İslam dini sınırları içinde kalmaya devam edecek midir yoksa edemeyecek midir? Müslüman vasfını kaybedecek midir yoksa kaybetmeyecek midir? Diğer bir söylemle tekfir edilecek midir, edil(e)meyecek midir? İbn Teymiyye cahili inanç ve düşünceleri benimseyip, uygulayanlara genellemeci bir yaklaşımla bakmamaktadır. Meseleye hiyerarşik bir perspektifle bakan İbn Teymiyye câhiliyeyi benimseyip, uygulayanların farklı kategorilere mensup olduklarını belirtir. Yani kişi câhilî inanç ve uygulamalarıyla bazı durumlarda kâfir ve fasık olmazken bazı durumlarda ise kâfir ve fasık olabilir. Bazı durumlarda ise günahkar ve hatalı sayılır.²⁹⁵

İbn Teymiyye Hz Peygamber'in ve İslam'ın gelişinden sonra artık mutlak anlamda bir câhiliyeden söz etmenin mümkün olmadığını düşünmektedir. Artık câhiliye yerel ve sınırlı bir karaktere bürünmüştür. Yani artık şu veya bu şehirde şu veya bu kimsede câhiliyenin varlığından söz edilebilir. Mesela falanca kâfir ülke ile Müslüman diyarında yaşasa bile henüz Müslüman olmamış filanca şahıs câhiliye dönemindedir denir. Buna karşılık mutlak anlamda bir câhiliye döneminden söz edilemez. Çünkü bu ümmetin içinde kıyamet gününe kadar hakkı destekleyen, gerçeğin taraftarı olan bir zümre her zaman var olacaktır. Bu sebeple Müslümanların yaşadıkları bazı yörelerde ve bazı Müslümanlarda sınırlı bir câhiliye zihniyeti var olabilir.²⁹⁶

İbn Teymiyye'ye göre câhiliye olan Yahudilik, Hristiyanlık, Mecûsilik ve Müşrikliğe karşı muhalefet etmek İslam dininin geliş sebebidir. Câhiliye olan bu din ve inançlara salt karşı olma Şâri'nin genel anlamdaki amacıdır.²⁹⁷ İbn Teymiyye kabirlerle alakalı birçok inanç ve uygulamanın câhiliye olan İslam dışı din ve inançlardan İslam dünyasına sızdığını

Hasan el-Benna'dan sonra İhvân-ı Müslimîn'in genel mürşidi olan Hasan el-Hudaybî ise Mevdûdî ve Seyyid Kutub'un fikirlerinin tekfirci ve radikal gruplar tarafından kendi görüşlerine dayanak yapılmasını engellemek için "Davetçiyiz Yargılayıcı Değil" adlı meşhur eserini kaleme almıştır. Hudaybî özellikle Mevdûdî'nin ilah, rab, din ve ibadet kavramları ile yasa koymanın Allah'a ait olduğunu vurgulayan hâkimiyet kavramı hakkında yaptığı açıklamaların aslında nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durmaktadır. Bkz. Hasan el-Hudaybî, *Davetçiyiz Yargılayıcı Değil*, trc. M. Beşir Eryarsoy, İnkılab Yayınları, İstanbul, 2013.

Yine Ebü'l-Hasan en-Nedvî'de İslam ümmetinin karanlık ve cehalete mutlak olarak hiçbir zaman düşmediğini, İbn Teymiyye'nin ulûhiyyet ve rubûbiyyete verdiği anlamın Mevdûdî ve Kutub'dan farklı olduğunu, Mevdûdî'nin peygamberlerin geliş sebebini hâkimiyete indirgeyip, ibadet konusunu ikinci plana atmasının yanlış olduğunu söylemektedir. Bkz. Ebü'l-Hasan en-Nedvî, *et-Tefsîrû's-siyâsî li'l-İslam fî mir'âti kitâbâtî'l-üstâd Ebi'l-'Alâ el-Mevdûdî ve 'ş-şehîd Seyyid Kutub*, Dârü Âfâkî'l-Ğad, y.y., t.y.

²⁹⁵ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâtî'l-müstakîm*, I, 82. İbn Teymiyye'nin bu hiyerarşik ve kategorik ayrımı onun tekfir anlayışı ile alakalıdır. İbn Teymiyye kuralsız ve kaidesiz bir tekfir düşüncesine sahip değildir. Tekfirin şartları ve manileri hususunda son derece hassastır. Onun tekfir anlayışı üçüncü bölümde Vehhabiliğin tekfir anlayışı ile birlikte karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

²⁹⁶ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâtî'l-müstakîm*, I, 258-259.

²⁹⁷ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâtî'l-müstakîm*, I, 199, 204.

düşünmektedir. Bu sebeple onun mücerret kabir ziyareti için yolculuk yapmayı haram kabul etmesinde şüphesiz câhiliye olarak gördüğü İslam dışı din ve inançlara muhalefet etme düşüncesi önemli rol oynamıştır.

Şimdi İbn Teymiyye'nin câhiliye olarak gördüğü Ehl-i kitap ve İslam öncesi müşrik Arapların inanç ve uygulamalarının İslam dünyasındaki Şîa ve gulât sûfilerin kabirler hakkındaki inanç ve uygulamalarına olan etkilerine ve aralarındaki benzerliklere yakından bakalım.

2.2.2.2.1 Kabrin Bayram Yeri Edinilmesi

İbn Teymiyye kabirlerin bayram yerine dönüştürülmesini eleştirmekte ve bu davranışların vaktiyle peygamberimizin bu ümmet arasında taklitçilerinin çıkacağını haber verdiği Yahudi, Hristiyan âdet ve geleneklerine özenmekten, onlara benzemeye kalkışmaktan başka bir şey olmadığını zikretmektedir.²⁹⁸

Hiz. Peygamber'in kabrine mücerret ziyaret için yapılacak yolculukların kabri bayram yeri, mescit ve puta dönüştüreceğini düşünen İbn Teymiyye bu konuda şöyle der:

“Malumdur ki Hiz. Peygamber'in kabri bayram yeri, mescit ve put edinilseydi insanlar oraya dua eder, yalvarır, ister, istiğase yapar ve sığınırlandı. Muhtemelen de oraya secde edilir, tavaf edilir veya hac yapılırdı. Bunların hepsi bir olan Allah'ın hakkı olup hiçbir mahluk ona ortak değildir. Allah'ın bir hikmetidir ki Hiz. Peygamber Hiz. Aişe'nin odasına defnedildi böylece insanların onu görmesi, orada inzivaya çekilmesi ve ziyaret etmesi vb. men edilmiş oldu. Bu da Allah'ın bir olmasını, ibadetler konusunda ortağının olmamasını, dinin de sadece Allah'a ait olmasını sağladı.”²⁹⁹

Kabirlerin bayram yerine dönüşebileceğini düşünen İbn Teymiyye bu düşüncesine delil olarak şu hadisi zikreder: “Kabrimi bayram yeri edinmeyin. Evlerinizi kabirlere dönüştürmeyin. Her nerede olursanız olun bana salât getirin. Çünkü salâtınız bana ulaşır.”³⁰⁰

İbn Teymiyye'ye göre “bayram” belirli bir zaman birimi içinde dönüşümlü şekilde tekrarlanan herkese açık toplantı anlamına gelir. Bu dönüşümlü tekrarlanma yıldan yıla, aydan

²⁹⁸ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâtü'l-müstakîm*, II, 259.

²⁹⁹ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 278.

³⁰⁰ Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, XIV, 403; İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Sa'd b. Nâsır b. Abdî'l-Azîz Ebû Habîb eş-Şesrî, Dârü Küñzü İşbilyâ li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyad, 2015, V, 120-121; VII, 141. Hadisin diğer bir tariki şu şekildedir: “Evlerinizi kabirlere çevirmeyin. Kabrimi bayram yerine çevirmeyin. Nerede olursanız olun bana salât getirin. Salâtınız bana ulaşır.” Bkz. Ebû Davud, “Kitâbü'l-Menâsik”, 97. İbn Teymiyye'nin hadisi zikrettiği bazı yerler için bkz. İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 146, 240, 377; a.mlf. *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr*, s. 47; a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâva*, XXVII, 203; a.mlf. *İktizâü's-sırâtü'l-müstakîm*, I, 497; II, 155, 256.

aya veya haftadan haftaya olabilir.³⁰¹ Bu sebeple bir yeri belirli bir zaman birimi içinde dönüşümlü olarak ziyaret etmek orayı bayram yeri edinmektir.³⁰²

Hiz. Peygamber'in kabrini bayram yeri edinmek demek belirli zamanlarda oraya gidip ibadet veya başka bir hareket yapmak demektir. Hiz. Peygamber mezarı başında veya mezarına doğru namaz kılmayı özellikle yasaklarken, orayı selamlayıp karşısında dua etmeyi emretmiştir. Ziyaretçinin mezar başında kendisi için dua etmesi ile sırf dua etmek için orayı ziyaret etmesi ve özel bir amaca dayanmaksızın oraya gitmişken dua etmesi arasında fark vardır. Dua için geçerli olan bu ilke diğer bütün ibadetler için de geçerlidir. Yani orada Kur'an okumak, kurban kesmek ve oruç tutmak diğer yerlerden daha faziletlidir denilemez.³⁰³ İbn Teymiyye'ye göre yeryüzünde en faziletli kabir olan Hiz. Peygamber'in kabrinin bayram yerine dönüştürülmesi yasaklandığına göre diğer insanların kabrinin bayram yerine dönüştürülmesinin yasaklanması daha önceliklidir.³⁰⁴

İbn Teymiyye'ye göre bazı insanlar bazı mezarların başında bazı ay ve günlerde toplanırlar. Bu toplantılara katılabilmek için uzak yerlerden gelirler. Bu ziyaretlerin bazıı muharrem, bazıı recep, bazıı şaban, bazıı zilhicce aylarına rastlarken bazıı âşûrâ, bazıı arefe diğer bazıları da şaban ayının 15. günü veya başka bir ayın başka bir gününe rastlamaktadır. Böylece bu mezarlık ziyaretleri her yıl tekrarlanan belirli bir anma ve bayram gününe dönüşmektedir. İbn Teymiyye bu durumu yılın belirli günlerinde (hac aylarında) Müslümanların Arafat Dağı, Müzdelife ve Mina'yı ziyaret etmesine veya insanların ramazan ve kurban bayramları namazlarında yörenin büyük camilerine gitmelerine benzetmektedir. Hatta İbn Teymiyye'ye göre bu mezar başı tören ve toplantıları bazen din ve dünya bakımından hac ibadetinin ziyaret yerleri ve bayram namazları toplantılarından daha önemli ve daha ihtişamlı olabilmektedir.³⁰⁵

İbn Teymiyye İslam dünyasında yolculuklar düzenlenip bayram yerine dönüştürülen birçok kabir olduğunu söyler. Mısır'daki Nefise,³⁰⁶ Irak'taki Hiz. Ali, Hiz. Hüseyin, Hüzeyfe b.

³⁰¹ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, I, 496-497.

³⁰² İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 257-258. İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre kabirleri bayram yeri edinmenin fesatları şunlardır: Kabirlere doğru namaz kılmak, kabirleri tavaf etmek, öpmek ve yüz sürmek, yere yatıp yanaklarını toprağına koymak, kabirdekilere tapınmak ve tıpkı putperestlerin yaptıklarına benzer şekilde kabirdekilerle istiane yapmak, onlardan zafer, şifa, borçların ödenmesi, belaların kaldırılması, üzüntülerin giderilmesi gibi taleplerde bulunmaktır. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü'l-lehfân min mesâiydi's-şeytân*, I, 351.

³⁰³ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 261-262.

³⁰⁴ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 172.

³⁰⁵ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 256-257.

³⁰⁶ Tam nesebi şu şekildedir: Nefise bint el-Hasen b. Zeyd b. el-Hasen b. Ali b. Ebî Talip (ö. 208/824). Hiz. Hasan'ın torunu Hasan b. Zeyd'in torunudur. Cafer-i Sâdık'ın oğlu İshak el-Mü'temin ile evlenmiş onunla beraber Kahire'ye giderek vefatına kadar orada yaşamıştır. Kabri başında yapılan dualara icabet edildiğinin tecrübe ile sabit olduğu

Yemân, Selmân-ı Fârisî, Musa b. Cafer, Muhammed b. Ali Cevâd, Ahmed b. Hanbel, Maruf-i Kerhî, Bayezid Bistâmî ve Harran'da ki Ensârî kabri bunlardandır. İbn Teymiyye Müslümanların yapması gerekenin bu kabirleri bayram yerine dönüştürmek değil ümmetin bu seçkin simalarına karşı sevgi beslemek, fikirlerine bağlılık göstermek, yaşamaya çalıştıkları dini onlar gibi yaşamaya çalışmak ve kendileri için Allah'tan mağfiret, rahmet ve hoşluk dilemek olduğunu söylemektedir.³⁰⁷

Sübkî ise “bayram yeri” hadisine iki ihtimal üzerinden yaklaşmaktadır. Birinci ihtimale göre bu hadis sahih değildir. Hadisin senedinde bulunan “Abdullah b. Nâfi’ es-Sâîğ hakkında Buhârî ve Ebû Hâtîm gibi hadis otoriteleri olumsuz şeyler söylemişlerdir.”³⁰⁸ Hadis sağlam olmazsa sorun kalmaz. İkinci ihtimal olan hadisin sahih olması durumunda ise hadis Zekiyyüddîn Münzirî'nin (ö. 656/1258) söylediği şekilde anlaşılır. O şöyle demiştir: “Hadisten maksadın Hz. Peygamberin kabrine ziyaretin çokça yapılmasına teşvik olması muhtemeldir. Hz. Peygamber'in kabrinin yılda iki kez gelen bayram günleri gibi ziyaret edilerek ihmal edilmemesi gerekir.” Münzirî bu te'vilini desteklemek için şöyle demiştir: “Aynı hadiste ‘evlerinizi kabirlere dönüştürmeyin’ denilmiştir. Yani evlerinizde namazı terkederek evlerinizi namaz kılınmayan kabirler gibi yapmayın denilmek istenmiştir.”³⁰⁹

Sübkî'ye göre hadisten maksat bayram günleri gibi belirli günlerde ziyaret edilen meşhedler gibi Hz. Peygamber'in kabrinin de belirli zamanlarda ziyaret edilmesinin önlenmesi olabilir. Halbuki Hz. Peygamber'in kabri belirli günlerde değil her zaman ziyaret edilir.³¹⁰

nakledilmiştir. Bkz. İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şemsüddîn, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsân Abbâs, Dârü's-Sadr, Beyrut, 1994, V, 423-424.

³⁰⁷ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâtî'l-müstakîm*, II, 258-259.

³⁰⁸ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 231. Buhârî'ye göre ezber yoluyla yaptığı rivayetler eleştirilmiştir. Yazı yoluyla yaptığı rivayetler ise daha güvenilirdir. Bkz. Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Dibâsî, en-Nâşirü'l-mütemeyyiz li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşri ve't-tTevzî', Riyad, 2019, VI, 273. Ahmed b. Hanbel'e göre ise hadis ilminde iyi değildir. İmam Malik'in görüşlerini ise iyi bilmektedir. Ancak Yahyâ b. Maîn'e göre Abdullah b. Nâfi sikadır. Ebû Zür'a er-Râzî onun için hadisi yazılabilir, sakınca yoktur anlamına gelen “lâ be's bihi” tabirini kullanmıştır. Bkz. İbn Ebû Hâtîm er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, Dârü İhyai't-Türâsî'l-Arâbî, Beyrut, 1952, V, 184. İbn Teymiyye'ye göre bu hadisin isnadı hasendir. Ravilerinin tamamı sikadır. İmam Malik'in arkadaşı ve fakih olan Abdullah bin Nâfi es-Sâîğ “leyyin”dir ancak bu onun itibarını zedelemeyiz. Yahyâ b. Maîn onun için sika demiştir. Yahyâ b. Maîn'in sözleri onu güvenilir saymak için yeterlidir. İbn Zür'a ve Ebû Hâtîm'in söyledikleri hadisi ancak sahih derecesinden hasen derecesine indirir. Çünkü Abdullah b. Nâfi'nin adaletinde ve fakihiğinde tartışma yoktur. Genel olarak sağlam hafızalı olarak bilinmekle beraber yanlışlığa düştüğü de olmuştur. Sonra bu hadis onun reddedilecek ezberlerinden değil kabul edilecek ezberlerindendir. Çünkü peygamberimizin Medine'de söylediği hadislerdendir ve fıkıh ilminde delil olarak kullanılacak nitelikte olduğu için bir fıkıh âliminin bunu ezberinde tutma ihtimali çok kuvvetlidir. Ayrıca bu hadis anlam olarak birbirini destekleyen, benzer içeriklere sahip olan farklı tariklerle nakledilmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâtî'l-müstakîm*, II, 170.

³⁰⁹ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 231.

³¹⁰ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 231-232.

Sübkî'nin düşüncesine göre hadisten maksat kabrin sürekli kalınan, ziynetlerin gösterildiği ve insanların bir arada bulunduğu bayram yerlerine dönüştürülmesi olabilir. Halbuki Hz. Peygamber'in kabrine selam ve dua için gidilir sonra da dönülür.³¹¹

İbn Teymiyye'nin talebesi İbn Abdülhâdî'ye göre ise Ebû Davud'un rivayet ettiği "bayram yeri" hadisi hasendir ve senedi sağlamdır. Benzer içeriklere sahip farklı tariklerle rivayet edilmesi onun sıhhat derecesini artırır. Aslında Sübkî de hadisin sağlamlığını bilmektedir ancak hadisin gerektirdiği şeyleri söyleyememektedir. Bunun aksine kabul görmeyip reddedilen teviller de bulunarak hadisi tahrif etmektedir. İbn Abdülhâdî'ye göre Sübkî'nin alıntı yaptığı Münzirî'nin tevilleri ise apaçık bâtıldır. Hadisin amacına zıt ve muhaliftir. Hadisin sonunda geçen "Nerede olursanız olun bana salat getirin" kısmı da onun sözlerinin batıllığını ortaya koyar. Aynı şekilde Münzirî'nin ikinci te'vili de batıldır.³¹²

İbn Teymiyye'nin düşüncesine göre sık sık Hz. Peygamber'in türbesinin yanına giderek Hz. Peygamber'e salat ve selam getirmek bir anlamda orayı bayram yeri edinmek olur. Buna da hiçbir âlim izin vermez.³¹³ İbn Teymiyye bu sebeple Hz. Peygamber'e salavatın her yerden getirilebileceğini ifade eden şu hadisleri sıklıkla kullanır: "Yeryüzünde Allah'ın seyyah melekleri vardır; ümmetimin selamlarını bana ulaştırırlar."³¹⁴ "Bir kimse bana selam verdiği zaman, selamını almam için Allah ruhumu iade eder."³¹⁵

İbn Teymiyye'ye göre her Müslümanın Hz. Peygamber'e muhabbet duyması, yüceltmesi, salat ve selam getirmesi gerekir. Bu tür uygulamalar sadece Hz. Peygamber'in kabri ile sınırlandırılmaz. Kim bu hakları sadece Hz. Peygamber'in kabri ile sınırlandırıyorsa o, Hz.

³¹¹ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, s. 232. İbn Hacer el-Heytemî de Sübkî'nin açıklamalarına benzer açıklamalar yapmaktadır. Ondan farklı olarak Ehli Beyt'in Hz. Peygamber'in kabrini ziyareti aslen yasaklamadığına, ancak meşru olmayan ziyaretleri yasakladıklarına değinmektedir. Yine ona göre hadis İbn Teymiyye'nin dediklerine delalet etseydi "Kabrimi ziyaret etmeyin" şeklinde varid olurdu. Ancak hadisin mevcut şekli peygamberin maksadının ziyaretleri yasaklamak olmadığına delalet etmektedir. İbn Hacer'e göre Yahudi ve Hristiyanlar peygamberlerinin kabirlerini ziyaretlerinde bir araya gelirler, oyun ve eğlence ile meşgul olurlardı. Hz. Peygamber bunu yasaklamış olabilir. Veya kabrin tazim edilmesinde aşırıya kaçılması yasaklanmış olabilir. Bkz. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Cevherü'l-munazzam fi ziyâreti'l-kabri's-şerîfi'n-nebeviyyi'l-mükerrerem*, s. 36-39.

³¹² İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübkî*, s. 791. İbn Kayyim'e göre de hadisi bu şekilde anlayanlar kendilerine Hristiyanların şirk ve Yahudilerin tahrif hastalığı bulaşan kişilerdir. Bu tevil Allah'a isyan ve muhalefettir. Hz. Peygamber'in maksatlarıyla çelişmek, hakikatleri ters yüz etmektir. Hz. Peygamber'e hile ve aldatma nisbet etmektir. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, I, 349.

³¹³ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 241-242.

³¹⁴ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannefi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, V, 413; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân, *el-Müsne'd (es-Sünen)*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, Dârü'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-tevzî', Suudi Arabistan, 2000, "Kitâbü'r-rikâk", 58; Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik, *el-Müsne'd (el-Bahrü'z-zehhâr)*, thk. Mahfuz er-Rahman Zeynullah-Adil b. Sa'd-Sabri Abdilhâlik eş-Şâfi'î, Mektebetü'l-Ülüm ve'l-Hikem, Medine, 2009, V, 308; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed, *Sahîhu İbn Hibbân (el-Müsne'dü's-sahîh, 'ale't-tekâsîm ve'l-envâ')*, thk. Muhammed Ali Sönmez-Hâlis Aydemir, Dârü İbn Hazm, Beyrut, 2012, I, 355. İbn Teymiyye'nin hadisi zikrettiği bazı yerler için bkz. İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâî*, s. 240, 345, 432, 464.

³¹⁵ Ebû Davud, "Kitâbü'l-Menâsik", 97. İbn Teymiyye'nin hadisi zikrettiği bazı yerler için bkz. İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâî*, s. 254, 291, 296, 299, 300, 336; a.mlf. *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 292.

Peygamber'in haklarını sınırlandırmış olur.³¹⁶ Müslüman Hz. Peygamber'e olan sevgi, saygı ve tazimini her mekanda göstermelidir. Bu durum tek bir mekana indirgenemez. Bir Müslümanın kalbinde Hz. Peygamber'e karşı muhabbet, şevk ve ünsiyet varsa her mekanda bunları izhar edebilir. Bunları göstermek için kabrin çevresinde bulunmaya ihtiyacı yoktur.³¹⁷ Kim bunları kabirle sınırlandırırca cahildir.³¹⁸

İbn Teymiyye "Kabrimin yanında bana salavat getiren her kişiyi iştirim; uzaktayken salavat getiren herkese muttali kılınırım"³¹⁹ rivayetinin sahih olmadığını söyler.³²⁰ Ona göre kabrin başındaki kişi ile Endülüs'teki kişi arasında fark yoktur.³²¹

Bazı insanların Hz. Peygamber'in kabrinin yanında ona karşı daha güçlü bir muhabbet, yüceltme, övgü ve dualarında ihlas hali yaşadığına dikkat çeken İbn Teymiyye, onların bu halleri kendi şehirlerinde yaşayamadıklarını bu halin ise bir eksiklik olup övülmediğini belirtir. Aslında bu insanlar talihsiz ve nasipsizdir. Din ve iman yönünden eksiktirler. Kendi şehirlerinde oldukları halde Hz. Peygamber'e muhabbet, övgü, yüceltme ve dua gibi halleri mükemmel şekilde yaşayan ve yerine getirenler de vardır. İşte sahabe ve tâbiînin durumu böyledir. Onlardan hiç kimsenin sevgisi, saygısı ve övgüsü Hz. Peygamber'in kabrine gitmekle güçlenmemiştir.³²²

İbn Teymiyye'nin salat ve selam konusunda Hz. Peygamber'in kabri başında olmakla diğer herhangi bir yerde olmak arasında fark olmadığına dair açıklamaları Sübkî ve İbn Hacer tarafından eleştirilmiştir. Sübkî'ye göre Hz. Peygamber kabrinde kendisine getirilen selamı duymaktadır. İbn Teymiyye'nin sahih olarak kabul etmediği "Kabrimin yanında bana salat getiren her kişiyi iştirim; uzaktayken salat getiren herkese muttali kılınırım" rivayeti ile benzer bazı rivayetleri nakleden Sübkî Hz. Peygamber'in kabri başında kendisine salat getirenleri

³¹⁶ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 126.

³¹⁷ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 374.

³¹⁸ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 311.

³¹⁹ Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, II, 218.

³²⁰ İbn Teymiyye'ye göre hadisin ravilerinden Süddî es-Sağîr (Muhammed b. Mervan) sika değildir. Bkz. İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 172. Ukaylî'de Süddî es-Sağîr'in sika olmadığını söyler. Bkz. Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, thk. Abdü'l-Mu'tî Emin Kal'acî, Dârü'l-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1984, IV, 136. İbn Cevzi de uydurma rivayetleri topladığı eserinde bu rivayete yer vermiş Süddî es-Sağîr'in yalancı ve metruk olup sika olmadığını söyleyen âlimleri zikretmiştir. İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddin, *el-Mevzû'ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osmân, Mektebetü's-Selefiyye, Medine, 1966, I, 303.

³²¹ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 172.

³²² İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 183.

doğrudan duyduğu ve kabri başında olanları bilerek selamlarına karşılık verdiği için bunun gıpta edilecek bir şey olduğunu düşünmektedir.³²³

2.2.2.2.2. Kabir Tapıcılığı ve Kabir Yıkıcılığı Arasına Sıkışan Hakikat

Kabirlere aşırı tazim gösterenler, kabirlerle alakalı olarak İslam itikadı sınırlarını zorlayan bazı inançlara sahip olmakta, yine kabirlerde İslam şeriatı sınırlarını zorlayan bazı uygulamalar yapmaktadırlar. Onlar kabirlerde bunları yaptıklarında ölüyü yücelterek haklarını korumuş olduklarına, kendilerini engelleyenlerin ise kabirdekileri küçük görüp onlara eksiklik izafe etmiş olduklarına inanırlar. Buna karşılık olarak da kendilerine muvahhid diyen bazı kişi veya gruplar bu inanç ve uygulamaları şirk kabul etmekte kabir, türbe veya meşhedlerin yıkılıp düzenlenmesini kendilerine görev edinmekte ve bunu da tevhidin ikame edilmesi olarak telakki etmektedirler. Durum böyle olunca da hakikat iki aşırı düşünce arasına sıkışmakta, doğruyu bulmak zorlaşmaktadır.

2.2.2.2.2.1. Putların Yerini Kabirlerin Alması

İbn Teymiyye'nin mücerret kabir ziyaretleri için yapılan yolculukları haram görmesinde etkili olan hadislerden biri de şudur: “Allah’ım kabrimi tapınılan bir put eyleme. Peygamberlerinin kabirlerini mescit edinen bir kavme karşı Allah’ın öfkesi artmıştır.”³²⁴

İbn Teymiyye’ye göre bu hadis kabirlerin put olabileceğinin delilidir. Hz. Peygamber bu durumdan korktuğu için Allah’a bu durumun gerçekleşmemesi için dua etmiştir.³²⁵ İbn Teymiyye Peygamberlerden ve sâlihlerden kimseye hayatlarında iken tapılmadığını ancak onlar öldüklerinde kabirlerinin ibadet edilen bir puta dönüştürüldüğüne vurgu yapar.³²⁶ Bu sebeple sâlih olduğuna inanılan bir kişinin kabri ile şirke düşmek ağaç veya taşla şirke düşmekten insan nefislerine daha yakındır.³²⁷

³²³ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyâreti hayri'l-enâm*, s. 178-181. İbn Hacer el-Heytemî’ye göre de Hz. Peygamber’in kabrini ziyaretin ziyaretçiyeye en büyük faydası kabrin yanında verilen salat ve selamın Hz. Peygamber tarafından hakiki olarak duyulmasıdır. Bu salat ve selam vasıtasız olarak ona ulaştığı için mükemmel bir eylemdir. Uzak bir yerden salat ve selam getirenlerin ki ise Hz. Peygamber’e vasıta ile ulaşır. Bkz. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Cevherü'l-munazzam fî ziyâreti'l-kabri 'ş-şerîfi'n-nebeviyyi'l-mükerrrem*, s. 46.

³²⁴ İmam Malik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, nşr. Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1985, “Kasrû's-salât fî's-sefer”, 24; Hadisin diğer bir tariki ise şöyledir: “Allah’ım kabrimi kendisine namaz kılınan bir put eyleme. Peygamberlerinin kabirlerini mescit edinen bir kavme karşı Allah’ın öfkesi artmıştır.” Bkz. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, V, 121; VII, 141. Hadisin başka bir tariki şöyledir: “Allah’ım kabrimi put haline getirme. Peygamberlerinin kabirlerini mescit edinen bir kavmi Allah lanetlemiştir.” Bkz. Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, XII, 314. İbn Teymiyye’nin hadisi zikrettiği bazı yerler için bkz. İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 165, 285, 352, 356, 369, 388, 466; a.mlf. *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 190, 253, 295, 297, 301.

³²⁵ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 388.

³²⁶ İbn Teymiyye, *İstîğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 228.

³²⁷ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 192.

İbn Teymiyye'nin düşüncesine göre kabirlerin fayda sağlayıp belaları def ettiğine inananlar kabirleri put edinmişlerdir. Putperestlerin putlara olan zanları ile onların kabirlere bakışı benzerdir. Onlar mezarlara umut besler ve onlardan korkarlar. Zannederler ki onlar fayda ve zarar verebilir.³²⁸ İbn Teymiyye kabirler konusunda aşırı inançlara ve uygulamalara sahip olanlar için eserlerinde bazen “makberiyûn: kabirperestler”³²⁹ bazen de “ubbâdü'l-kubûr: kabir tapıcıları, kabir ibadetçileri”³³⁰ lafızlarını kullanmaktadır.

İbn Teymiyye'ye göre mescitlere yanındaki kabirlerden dolayı gitmek câhiliye müşriklerine benzemektir. Müşriklerin Mescid-i Haram'a gitmeleri putları sebebiyledir. Onlar orada namaz da kılmazdı.³³¹

2.2.2.2.2. Şîîler ve Gulât Sûfilerin Mücerret Kabir Ziyaretlerini Hacca Alternatif Hale Getirmeleri

İbn Teymiyye'nin mücerret kabir ziyareti için yolculuk yapmayı haram saymasının nedenleri arasında yaşadığı dönemdeki Şîî ve gulât sûfilerin inanç ve uygulamaları vardır. Bu inanç ve uygulamalar bilinmediğinde İbn Teymiyye'nin mesele ile alakalı görüşlerini anlamak zorlaşmaktadır.

İbn Teymiyye mücerret kabir ziyareti için yolculuk yapan Şîî ve gulât sûfilerin meşhed ve türbe ziyaretlerini adeta hac ibadetine alternatif bir hale getirdiklerini düşünmektedir. Bu sebeple de bu gruplara sert eleştirilerde bulunmuştur.

İbn Teymiyye'ye göre bidat ve dalalet ehlinden Şîîler ve diğer bazı gruplar meşhedleri ve şeyhlerinin mezarlarını ziyaret ederler ve buna hac derler. Onların münadileri şöyle der: “Büyük hacca yolculuk.” Kabirleri haccetmek için bayrak gösterirler ve münadi ona doğru çağırır. Bu Müslümanların hac için bayrak kaldırmalarına benzer. Onlar mahlukatın kabirlerine yolculuğu “haccı ekber” kabul ederlerken Kabe'de yapılan haccı ise “küçük hac” olarak görmüşlerdir.³³²

İbn Teymiyye bu tür inanca sahip olanlardan bazılarının Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmeyi Kabe'yi ziyaret etmekten daha üstün ve daha önemli gördüğüne değinir. Bu sebeple bunların arasında öyleleri vardır ki, hac yolculuğu sırasında sadece Medine'ye varıp

³²⁸ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâî*, s. 195.

³²⁹ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 204.

³³⁰ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâî*, s. 213.

³³¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVII, 139.

³³² İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVII, 195. İbn Teymiyye'ye göre ehli dalalet Ehli beyt üzerinde birçok yalan rivayet ortaya atmıştır. Bunlar Ali, Hüseyin, Cevâd, Musa b. Cafer ve 12 imamın diğer üyelerinin kabirlerinin haccedilmesini içermektedir. Bunlar bazen bu kabirleri haccetmeyi hacdan üstün saymışlar, bazen hacca denk bazen de hacca alternatif (bedel) saymışlardır. Bkz. İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâî*, s. 402.

geri dönerler. Kabe'ye varma gereği duymazlar çünkü Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmek hac ibadetinin amacına ulaşması için kâfidir.³³³

İbn Teymiyye'ye göre kabirleri aşırı tazim edenlerden bazıları yemin ederken şöyle der: "Haccedip vesile kıldığım resulün hakkı için." Yine onlardan bazıları da şeyhinin kabrini kible edinerek namaz kılar ve şöyle der: "Bu özel kible, Kabe ise genel kible." İbn Teymiyye bu inanç ve uygulamalara sahip insanların âbid ve zâhid olduğuna ancak aynı zamanda da câhil ve sapkın olduklarına vurgu yapar. Bu sebeple bunlar insanların en zâhidi olup ibadet için çabalayan ancak câhil ve sapkın olan Hristiyan ruhbanlara benzerler.³³⁴

İbn Teymiyye kabirleri haccettiklerini söylediği Şîi ve gulât sûfîleri bir yönden Hristiyanlara bir yönden de câhiliye müşriklerine benzetmektedir. Câhiliye müşrikleri de putların oldukları yerlere yapılan seferleri hac olarak isimlendirirlerdi. Arafat çevresinde olan Uzza'yı ve Kadid mevkiinde olan Menat'ı haccederlerdi. Hicaz'daki tüm şehirler haccedilen putlarla doluydu.³³⁵ İbn Teymiyye'ye göre kabirleri haccedenlerin amacı ile mahlukata ibadet eden müşriklerin amacı aynıdır. Onlar Allah'a ibadet amacı taşımazlar. Onların amacı hacetlerinin yerine getirilmesi ve isteklerine karşılık verilmesidir. Onlar şöyle düşünür: Bu kabirdekiler Allah'a benden daha yakındırlar. Ben onlarla tevessülde bulunuyorum. Kralın yanındakiler ihtiyaçların giderilmesi için uzaktaki insanlar için nasıl vasıta iseler, mezardakiler de aynı şekilde vasıtadırlar. Kabirleri tazim edenler kabirdekiler için adakta bulunarak veya adak olmayan bir kurbanlık keserek onlara yakınlaşmaya çalışırlar. Mezarların başında, Müslümanların sadaka verirken veya kurban keserken yaşadığı itmi'nan ve kalp sükûnetini yaşarlar. Bazıları müşriklerin ilahlarına yaptığı gibi kabirdekiler için malından bir kısım ayırır veya çocuğunu kabre tahsis eder. Müşriklerin tağutlarına ayırdıkları nasipler gibi kabirleri tazim edenlerin de kurban etmedikleri ve binmedikleri sadece kabirdekilere ayırdıkları develer vardır.³³⁶

³³³ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâtı'l-müstakîm*, II, 267-268.

³³⁴ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 387-388. İbn Teymiyye'ye göre Ahnâi gibilerin inancı Hristiyanlar'ın ve müşriklerin inançlarından bir cinstir. Onlar kabirlerin haccedilmesini yasaklayanları kusurlu görürler. Onlar Beytullah'ın haccedilmesine gösterilen hürmeti küçümserler ve kabirleri haccetmeyi daha faziletli görürler. Onlar kabirlerin ziyaret edilmesine "hacî ekber" derler. Yine onların inancı müşriklerin ve putperestlerin inancından bir cinstir. Ahnâi ve benzerleri peygamberlerin ve sâlihlerin kabirlerinin haccedilmesinin yasaklanmasını onların hakkının ihlal edilmesi ve onlara düşmanlık edilmesi olarak görürler. Fakat onlar Allah'a şirk koşmanın, O'ndan başkasına dua etmenin ve Allah'tan başkasını dost edinmenin Allah'ın hakkını ihlal olduğunu ve O'na düşmanlık olduğunu düşünmezler. Bkz. İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 491-492.

³³⁵ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 200.

³³⁶ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 200-201. İbn Kayyim'e göre kabirleri bayram yeri edinen aşırı türbeleri uzaktan gördüklerinde binitlerinden hemen inerler ve alınlarını yere koyarlar, yeri öperler. Başlarını kaldırıncı seslerini yükselterek feryat edip bağırlar. Hıçkırığa hıçkırığa ağlarlar. Kendilerini hac yapanlardan daha kârlı sayarlar. Güç ve kudreti olmayan ölümlere istiğasede bulunurlar. Uzakta olmalarına rağmen onlara nida ederler. Kabre yaklaştıklarında ise iki rekat namaz kılarlar. Bu iki rekat namaz ile iki kibleli mescitte kılınan namazdan daha fazla

İbn Teymiyye onlardan bazılarının “Kim şeyhin kabrini yedi defa tavaf ederse hac yapmış gibidir” dediğini, diğer bazılarının da “Falancanın mağarasını üç defa ziyaret etmek hac yapmak gibidir” dediğini, yine diğer bazılarının da “Şeyhin kabrine atılan her adım hac yapmak gibidir” dediğini nakleder. İbn Teymiyye’ye göre bunlar ve bunlar gibi davrananların namazları ve ibadetleri Allah’tan başkasıdır. Onlar haniflerin imamı olan milleti İbrahim’den değildirler. Yine onlar ayette geçen Allah’ın mescitlerini imar edenlerden de değildirler. Çünkü Allah’ın mescitlerini ancak Allah’tan korkanlar imar ederler. Kabirlere mescit yapanlar ise Allah’tan başkasından korkar ve ümit ederler.³³⁷

İbn Teymiyye’ye göre kabirler hususunda şirk içeren uygulamalar yapanlar kabirlere yolculuk etmeyi mescitlere yolculuk etmekten, kabirleri haccetmeyi Kabe’yi haccetmekten, mahluka yapılan duayı Halık’a yapılan duadan, kabirlerin yanında yapılan duayı mescitlerde yapılan duadan ve kabirler yanında kılınan namazları Kabe’de kılınan namazlardan daha üstün görürler. Kabirleri özel kible Kabe’yi genel kible görürler ve Hz. Peygamber’i genel halka gönderilmiş şeyhlerini ise özel insanlar için gönderilmiş kabul ederler. Bu yolu Hz. Peygamber’in yolundan daha üstün gördükleri için de Hz. Peygamber’in yolunu izlemeye ihtiyaçlarının olmadığını düşünürler. Bu inançların tamamı küfürdür.³³⁸

İbn Teymiyye Şii âlimlerden Şeyh Müfid’in “Menâsiki Hacci’l-Meşâhid” adında bir eser kaleme aldığını belirtir. İbn Teymiyye’ye göre Müfid eserine nakli ilimlerde bilgisi olanlara kapalı olmayan Ehl-i beytle alakalı yalan hikayeler doldurmuştur.³³⁹ İbn Teymiyye’nin Şia’ya kabir ziyaretleri hususunda aşırılığa kaçarak şer’î kuralları ihlal etmekle ve hacca alternatif ibadet biçimleri ortaya çıkarmakla itham etmesinin nedenlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için onun yalan rivayetlerle dolu olmakla vassettiği Şeyh Müfid’in “Kitâbü’l-mezâr menâsikü’l-

sevap kazandıklarını zannederler. Namazdan sonra ölünün lütfunu ve rızasını kazanmak için kabrin etrafında rükular, secdeler yaparlar. Ancak bu hayal kırıklığı ve hüsrandan başka bir şey değildir. En sonunda bu kişiler saçlarını tıraş ederek kabir haccı ibadetini tamamlarlar. Sonra birbirlerini tebrik ederler. Kabir haccı yapmayıp da Kâbe’yi haccedenler Kâbe haccıyla kazandıkları sevabı kabir haccı yapanların kazandıkları sevapla değiştirmeyi teklif ederler. Kabir haccı yapanlar ise onlara “Hayır! Her sene hacca gitmiş olsanız bile olmaz” derler. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü’l-lehfân min mesâyidi ş-şeytân*, I, 351-352.

³³⁷ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 308.

³³⁸ İbn Teymiyye, *er-Red ale’l-Ahnâî*, s. 128-129. İbn Teymiyye şöyle der: “Bir kişi Hz. İbrahim’in kabrini ziyaret etse Mescid-i Haram-ı ziyaret etmese ve hac ile bu kabri ziyaret aynıdır dese veya onun kabrine yolculuk hacdan daha faziletlidir dese kâfir olur. Aynı şekilde her kim Hz. Süleyman’ın kabrine yolculuk Mescid-i Aksa’ya yolculuktan üstündür veya aynıdır dese kâfir olur. Aynı şekilde her kim salt Hz. Peygamber’in kabrine yolculuk Mescid-i Nebevi’ye yolculuktan üstündür dese ya Hz. Peygamber’in şeriatından cahildir veya kâfirdir. Bunların durumu peygamberlerin veya sâlihlerin kabrine yolculuk yapmak hac gibidir veya daha üstündür diyenlere benzemektedir. Buna ancak aşırı cahil ve İslam’ı bilmeyen veya hidayet kendisine açık olduktan sonra kâfir olarak resulün yolundan ayrılıp müminlerin dışında bir yol tutan kişiler inanır.” Bkz. İbn Teymiyye, *er-Red ale’l-Ahnâî*, s. 133.

³³⁹ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 305-306; a.mlf. *er-Red ale’l-Ahnâî*, s. 387-388; amlf. *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XXVII, 92, 195.

mezâr”³⁴⁰ adlı eserinden bazı alıntılar yapmanın meselenin anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşünüyoruz. Zira bir kimsenin anlayışı, savunduğu fikirlerle birlikte hangi hususlara/fikirlerle karşı çıktığını bilmekle daha iyi anlaşılır.

Şeyh Müfid “Hz. Ali’yi ziyaret babı”nda şunları nakleder: “Hz. Hüseyin dedesine sen öldükten sonra seni ziyaret edene ne vardır dedi? Dedesi şöyle dedi: Ey oğulcuğum öldükten sonra beni ziyarete gelene cennet vardır. Babanı öldükten sonra ziyaret edene cennet vardır. Öldükten sonra kardeşini ziyaret edene cennet vardır. Ölümünden sonra seni ziyaret edene cennet vardır.”³⁴¹

Diğer bir rivayette Hz. Ali’nin kabrini ziyaret etmeyen kişinin yaptığı şeyin çok kötü olduğu, çünkü onu Allah’ın ve meleklerinin ziyaret ettiği zikredilir. Başka bir rivayette de Hz. Ali’nin kabrini ziyaret edenin Adem’in kemiklerini, Nûh’un bedenini ve Ali’nin cismini ziyaret etmiş sayılacağı belirtilir.³⁴²

Müfid’in “Kerbelâ’nın fazileti babı”nda zikrettiği bir rivayette Allah’ın Kerbelâ’nın toprağını Kâbe’nin toprağını yaratmadan 24 bin yıl önce harem kıldığını zikredilir. Diğer bir rivayette Hz. Hüseyin defnedildikten sonra Kerbelâ’nın cennet bahçelerinden bir bahçe olduğu, yerde ve gökte bulunan meleklerin ve peygamberlerin Allah’tan Hz. Hüseyin’in kabrini ziyaret için izin istediği bu sebeple de gökten ve yerden oraya inip çıktıkları zikredilir.³⁴³

Hz. Hüseyin’in kabrini ziyaretin fazileti ile alakalı Müfid şu rivayetleri zikreder: “Kişi hac yapsa ancak Hz. Hüseyin’in kabrini ziyaret etmese Allah ve resulünün hakkını terk etmiş olur. Hz. Hüseyin’in kabrini ziyaret etmek bütün Müslümanlara farzdır.”³⁴⁴ “Hz. Hüseyin’in kabrini yılda iki defa ziyaret etmek zenginler üzerine görevdir. Fakirlerin ise yılda bir kez ziyaret etmesi görevdir.”³⁴⁵ “Her kim yürüyerek Hz. Ali’nin kabrini ziyaret maksadıyla evden çıkarsa her adımında bir sevap kazanır ve günahı silinir. Her kim de binekle Hz. Hüseyin’in kabrini ziyaret için evden çıkarsa her adımında bir sevap kazanır bir günahı silinir. Kişi kabri

³⁴⁰ İbn Teymiyye yukarıda zikrettiğimiz üzere eseri “Menâsıkı Haccî’l-Meşâhid” olarak anmaktadır. Eserin tam adının “Menâsiku haccî meşâhidi’l-ebrâr limen anî ileyhim mine’l-mukîmine ve’z-züvvâr” olduğu da söylenmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *er-Red ale’l-Ahnâi*, s. 387. (Dipnot kısmı, tahkik edenin açıklamaları) Eserin tahkik edilip basılmış halinde ise “Kitâbü’l-mezâr menâsiku’l-mezâr” adı kullanılmıştır. Kûfe, Necef ve Kerbelâ’nın kutsallaştırılması ve Ehl-i beyt imamlarının mezarlarını ziyaretin Şii inancının bir parçası yapılması hususunda Şii siyasilerin ve Müfid’in “Kitâbü’l-mezâr” adlı eserinin rolü için bkz. Halil İbrahim Bulut, “Kerbelâ’ya Kutsiyet Kazandırmada Dinî ve Siyasî Otoritelerin Rolü”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XII, sy., 22, (2010/2), 1-19.

³⁴¹ Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. En-Nu’mân el-Hârisî el-Ukberî, *Kitâbü’l-mezâr menâsiku’l-mezâr*, thk. Ayetullah Hac Seyyid Muhammed Bâkır el-Ebtahî, Matbaatü’l-Mihr, y.y. 1992, s. 19.

³⁴² Şeyh Müfid, *Kitâbü’l-mezâr menâsiku’l-mezâr*, s. 19-21.

³⁴³ Şeyh Müfid, *Kitâbü’l-mezâr menâsiku’l-mezâr*, s. 23-24.

³⁴⁴ Şeyh Müfid, *Kitâbü’l-mezâr menâsiku’l-mezâr*, s. 27.

³⁴⁵ Şeyh Müfid, *Kitâbü’l-mezâr menâsiku’l-mezâr*, s. 28-29.

ziyareti gerçekleştirdiğinde Allah onu kazananlardan yazar. Kişi döneceği zaman bir melek gelir ve ‘Resulullah sana selam söyledi ve dedi ki: Geçmiş günahlarını Allah affetti ve amellerin yeniden başladı.’³⁴⁶ “Kim Hz. Hüseyin’in kabri çevresine gelir de kabrini ziyaret etmezse Allah onun ömrünü azaltır. Sizden biriniz ecelinden 30 sene önce ölürse o Hz. Hüseyin’in kabrini ziyareti terk etmiştir. Terk etmeyenin ömrünü ve rızkını Allah uzatır. Ziyareti terk edenin ömrünü ve rızkını azaltır. Sizler Hz. Hüseyin’in kabrini ziyaret için yarışın. Hüseyin, Allah, Hz. Muhammed ve Fatıma bu ziyaretlere şahittir.”³⁴⁷ “Bir adam Ebu Abdullah’ın yanına gelerek Mekke’ye gittiğini söyledi. Ebu Abdullah ona: Bunu yapma, onlar Allah’ı açıktan inkâr ediyorlar dedi. Adam peki Hz. Peygamber’in haremine ne dersin? Ebu Abdullah: Onlar Mekkelilerden daha şerlidir. Peki nereye gideyim? Ebu Abdullah Irak’a Kufe’ye git. Oraya gidenin endişeleri ve dertleri Allah tarafından kaldırılır.”³⁴⁸ “Her kim Hz. Hüseyin’in kabrini kibir, riya, şöhrat olmaksızın ziyaret ederse suyun elbiseyi temizlediği gibi günahlarından temizlenir. Her adımda hac, her ayağını kaldırdığında umre sevabı yazılır.”³⁴⁹ “Her kim Hüseyin’in kabrini ziyaret ederse 80 kabul edilmiş hac sevabı kazanır.”³⁵⁰ “Her kim Hz. Hüseyin’in hakkını bilerek kabrini ziyaret ederse Allah ona bin köle azât etme ve Allah yolunda cihat için bin at besleme sevabı verir.”³⁵¹ “Her kim Hüseyin’in kabrini Recep ayının başında ziyaret ederse Allah onu mutlaka affeder.”³⁵² “Her kim bin peygamberle kucaklaşmak isterse Hüseyin’in kabrini şaban ayının ortasında ziyaret etsin. Peygamberlerin ruhları –beş tanesi ulu’l-azm- Allah’tan Hüseyin’in kabrini ziyaret etmek için izin isterler.”³⁵³ “Her kim Hüseyin’in kabrini arefe günü ziyaret ederse milyon hac sevabı alır. Yine milyon umre sevabı vardır. Yine milyon köle azât etme sevabı vardır. Yine Allah yolunda milyon at besleme sevabı vardır. Allah onu “Vaadime inanan sıddîk kul” şeklinde isimlendirir. Melekler şöyle der: Falan kişi sıddîktır Allah onu temizlemiş ve arşı üstüne yerleştirmiştir. O kişi yeryüzünde “Kerrûbiyyen” olarak isimlendirilir.”³⁵⁴ “Her kim Hüseyin’in kabrini şaban’ın yarısında, arefe ve bayramda bir yıl içinde ziyaret ederse Allah ona bin kabul edilmiş hac, bin umre sevabı verir ve dünya ile alakalı da bin ihtiyacını giderir.”³⁵⁵ “Her kim hakkını bilerek Hüseyin’in kabrini Âşûrâ günü ziyaret ederse Allah’ı arşında ziyaret etmiş gibidir.”³⁵⁶ “Her kim Âşûrâ gecesini Hüseyin’in kabrinde

³⁴⁶ Şeyh Müfid, *Kitâbü'l-mezâr menâsiku'l-mezâr*, s. 30-31.

³⁴⁷ Şeyh Müfid, *Kitâbü'l-mezâr menâsiku'l-mezâr*, s. 32-33.

³⁴⁸ Şeyh Müfid, *Kitâbü'l-mezâr menâsiku'l-mezâr*, s. 34.

³⁴⁹ Şeyh Müfid, *Kitâbü'l-mezâr menâsiku'l-mezâr*, s. 36-37.

³⁵⁰ Şeyh Müfid, *Kitâbü'l-mezâr menâsiku'l-mezâr*, s. 38.

³⁵¹ Şeyh Müfid, *Kitâbü'l-mezâr menâsiku'l-mezâr*, s. 38.

³⁵² Şeyh Müfid, *Kitâbü'l-mezâr menâsiku'l-mezâr*, s. 39.

³⁵³ Şeyh Müfid, *Kitâbü'l-mezâr menâsiku'l-mezâr*, s. 42.

³⁵⁴ Şeyh Müfid, *Kitâbü'l-mezâr menâsiku'l-mezâr*, s. 46.

³⁵⁵ Şeyh Müfid, *Kitâbü'l-mezâr menâsiku'l-mezâr*, s. 50.

³⁵⁶ Şeyh Müfid, *Kitâbü'l-mezâr menâsiku'l-mezâr*, s. 51.

geçirirse, kıyamet günü Allah ile Hüseyin'in döneminde öldürülmüş ve kanı üzerine sürülmüş gibi karşılaşır. Her kim Âşûrâ günü Hüseyin'i ziyaret eder yanında durursa, o onun elinde şehit olmuş gibidir.”³⁵⁷ “Her ay Hüseyin'in kabrini ziyaret ederse Bedir şehitleri gibi bin şehit sevabı kazanır.”³⁵⁸ “Her kim Şii olup (Şîatüna) Hüseyin'in kabrini ziyaret etmezse imanı ve dini eksiktir.”³⁵⁹ “Her kim Hüseyin'in kabrini ziyaret etmeksizin ölürse dini ve imanı eksiktir. Cennete girdiğinde oradaki müminlerden aşağı konumda olacaktır.”³⁶⁰

Şeyh Müfid “Hüseyin'in kabrinin toprağının fazileti babı”nda şu rivayetleri zikreder: “Hüseyin'in kabrinin toprağı bütün dertlere devadır, büyük bir şifadır.”³⁶¹ “Müminlerden biri Hüseyin'in hakkını bilip, ona hürmet ve sevgi gösterip, kabrinden bir parmak ucu toprak alırsa hastalığına şifa bulur.”³⁶² “Hüseyin'in kabrinin toprağı tüm dertlere şifadır. Kişi onu yediğinde şöyle desin: Bismillah ve billah. Allah'ım onu geniş rızık eyle, faydalı ilim eyle, tüm dertlere şifa eyle. Sen her şeye kâdirsın.”³⁶³

Şeyh Müfid'in naklettiği bu tarz rivayetler ile Fâtımîler, Büveyhoğulları, Safevîler ve İran İslam Cumhuriyeti gibi devletlerin bazı uygulamaları sonucunda Şîi dünya âdeta bir meşhed ve türbe medeniyetine dönüşmüştür.³⁶⁴ Türbeler insanların manevi hayatına yön

³⁵⁷ Şeyh Müfid, *Kitâbü'l-mezâr menâsiku'l-mezâr*, s. 51-52.

³⁵⁸ Şeyh Müfid, *Kitâbü'l-mezâr menâsiku'l-mezâr*, s. 55.

³⁵⁹ Şeyh Müfid, *Kitâbü'l-mezâr menâsiku'l-mezâr*, s. 56.

³⁶⁰ Şeyh Müfid, *Kitâbü'l-mezâr menâsiku'l-mezâr*, s. 56-57.

³⁶¹ Şeyh Müfid, *Kitâbü'l-mezâr menâsiku'l-mezâr*, s. 143.

³⁶² Şeyh Müfid, *Kitâbü'l-mezâr menâsiku'l-mezâr*, s. 143.

³⁶³ Şeyh Müfid, *Kitâbü'l-mezâr menâsiku'l-mezâr*, s. 149. Meşhedlere gelenlerin ihtiyaç ve isteklerinin karşılanacağı, hastalıklarına şifa bulacakları inancı çok yaygındır. Mesela İmam Rıza meşhedinde şifalı olduğuna inanılan yemek dağıtılır ancak bu yemeği herkes alıp yiyemez. İnanca göre bu yemeği sadece İmam Rıza'nın davet ettiği kişiler yiyebilir. İnsanlardan bazıları türbeye 3 koyun adar ki bir tabak yemek alabilsin. İnsanlar bir parça ekmek veya tuz için uzun kuyruklarda bekler. Yemek alma imkanı elde edip kendisine yemek fişi verilenlerin elindeki fişe yemek alma imkanı bulamayanlar adeta saldırır. Bkz. Değişik Yollarda, “Burası Başka İran Meşhed ve İmam Rıza Türbesi Gezim”, Youtube, (1 Ağustos 2023), 11:20-12:00, 12:05-13:10. <https://www.youtube.com/watch?v=-8tqn4MdrTY> İmam Rıza türbesinde birisi şifa bulduğunda “Nakkârâne” denilen yerde farklı bir müzik çalınıyor. Buradaki insanlar bu müziği duyunca buradakilerden birinin şifa bulduğunu anlıyor. Orada bir çocuğun şifa bulup gözleri görmeye başladığı söyleniyor. İnsanlar o çocuğun elbiselerini parçalamaya çalışıyor. Çünkü insanlar artık o çocuğun mübarek olduğunu, ona dokunur ve kıyafetlerinden alırsalar onlarla şifa bulacaklarını düşünüyorlar. Bkz. Borna Seyyahe, “İmam Rıza Türbesi-İran'da Kadir Gecesi”, Youtube, (01 Ağustos 2023), 09:07-10:00 <https://www.youtube.com/watch?v=RLRR6oDz2FA&t=118s>.

³⁶⁴ Şii hacılar İmam Ali er-Rıza türbesini ziyaret ederken imamın düşmanlarına üç kere lanet eder ve türbeyi üç defa tavaf ederler. Şartlarına uygun olarak İmam Ali er-Rıza türbesini ziyaret eden her Şii hacısı “Meşhed” ünvanı almaya hak kazanır. Bkz. M. Streck, “Meşhed”, *İA*, Milli Eğitim Basım Evi, İstanbul, 1979, VIII, 154.

Şiiler vefatlarından sonra meşhedlerin yakınına defnedilmeyi isterler. Bunun sebebi meşhedlerin yanına defnedildiklerinde kıyamet günü meşhedlerde medfun imamların şefaatinin kazanacaklarına inanmalarıdır. Bu sebeple eski dönemlerde olduğu gibi günümüzde de Ehli beyt mensuplarının türbelerine binlerce cenaze getirilmektedir. İmamların yanına defnedilmek kabir azabını önler, Necef'e Hz. Ali meşhedi yakınına gömülen kişi Hz. Ali'nin komşusu olur, onun feyzinden istifade eder, şefaatine nail olur. Şiiler defnolunmak için en çok Necef, Kerbelâ, Kâzimiyye ve Sâmerrâ meşhedlerine teveccüh göstermişlerdir. Taze cenazeler uzak yerlerden nakledildiği için kokmakta bunun sonucunda da başta veba olmak üzere salgın hastalıklara sebep olmaktaydılar. Bu durumu önlemek için Osmanlı Devleti cenaze naklinin ölümden üç yıl sonra yapılabileceğine dair bir karar almıştır. Osmanlı Devleti

vermekle kalmamış, ulus ötesi savaşlara savaşçı gönderebilmek için bir motivasyon aracı,³⁶⁵ milyar dolarların döndüğü bir “kutsal para makinesi” haline gelmiştir.³⁶⁶

2.2.2.2.3 Şiîler ve Gulât Sûfilerin Meşhed ve Türbeleri Mescitlere Alternatif Hale Getirmeleri

İbn Teymiyye mücerret kabir ziyareti için yolculuk yapanların kabirleri Yahudi ve Hristiyanların yaptığına benzer şekilde mescitlere çevireceklerini düşünmektedir. İbn Teymiyye düşüncesini temellendirmek için şu hadisi sıkça kullanmaktadır: “Peygamberlerinin kabirlerini mescit edinen Yahudi ve Hristiyanlara Allah lanet etsin. Hz. Aişe devamında şöyle dedi: Eğer mescit edinilmesinden korkulmasaydı, Hz. Peygamber’in kabrini dışarıdan belli olacak şekilde yapacaklardı”³⁶⁷

İbn Teymiyye’ye göre Hz. Peygamber’in alışılmışın aksine boş araziye defnedilmeyip Hz. Aişe’nin odasına defnedilmesinin sebebi kabrinin yanında namaz kılınıp mescit edinilmesi

nakledilen cenazelerden belirli bir ücret alıyordu. Bu ücretleri vermek istemeyenler ile cenazeler dolayısıyla oluşan salgın hastalıklarla mücadele için uygulanan karantinaları aşmak isteyenler cenaze kaçakçılığına başvuruyordu. Bkz. İsmail Safa Üstün, “Bağdat Eyaletindeki Atebat’a Şiî Cenaze Nakli ve Karantina (XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl Başları)”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2006/2), s. 102, 104-107, 115.

³⁶⁵ Şiîler kutsal kabul ettikleri bu türbelerin korunmasına çok önem vermişlerdir. İran, Suriye iç savaşında Şam şehri yakınlarında bulunan Hz. Ali’nin kızı Zeynep’in türbesini koruma düşüncesini Suriye’ye Şiî milis taşımak için bir propaganda unsuru olarak kullanmıştır. Seyyide Zeynep türbesini koruma düşüncesi altında Suriye’ye binlerce Şiî milis getirilmiştir. Bkz. Erkan Okalan-Ömer Göksel İşyar, “İran Destekli Şiî Milislerin Suriye İç Savaşındaki Rolü”, *Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Dergisi*, c. 8, Sy. 16, Haziran, 2023, s. 18-19; https://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/12/131204_suriye_irakli_siiler (Erişim 01 Ağustos 2023); <https://www.aljazeera.com.tr/haber/suriyedeki-ithal-sii-savascilar> (Erişim 01 Ağustos 2023).

³⁶⁶ Meşhed bugün İran’ın sadece en kutsal şehri değil, İran’ın en büyük ve en zengin ticaret imparatorluğudur. Türbe nakit, arsa, mücevherat ve sanat eseri gibi her türlü bağış kabul etmektedir. Türbeye ait olan İmam Rıza Vakfı madenler, tekstil fabrikaları, otobüs fabrikası, ilaç fabrikası, mühendislik şirketi, fırın, şeker rafinesi, mandıralar, sığır ve deve çiftlikleri, meyve bahçeleri gibi onlarca şirket ve mülke sahiptir. Türbenin vakfı son zamanlarda inşaat sektöründeki canlanmadan nasibini almak için yeni bir çimento fabrikası kurmayı amaçlamaktadır. Vakfın fırını olan “Reza Bread” ihracat amaçlı meyveli turta ve pizza üretmek için yeni ekipmanlar almıştır. Fırın mayasını “Reza maya”, şekerini “Reza şeker” şirketlerinden, elmalarını ve diğer meyvelerini de türbenin sahip olduğu bahçelerden temin ediyor. İmam Rıza Türbesi Vakfı devletten sonra İran’da en büyük arazi Mâlikidir. Meşhed şehrinin en büyük otelleri, fabrikaları ve çiftlikleri İmam Rıza Vakfının arazileri üzerine kurulu olduğu için bu işletmeler düzenli olarak vakfa kira öder. İran’daki özel arazilerin dörtte biri Meşhed şehri arazilerinin ise dörtte üçü İmam Rıza Türbesi Vakfına aittir. Türbenin yıllık gelirinin milyarlarca dolar olduğu tahmin edilmektedir. Ne parlamento ne de devlet görevlileri türbenin defterini inceleyemediği için türbe denetimden tamamen bağımsız ve özerk bir yapıdadır. Bkz. Andrew Higgins, “Inside Iran’s Holy Money Machine”, *The Wall Street Journal*, 2 Haziran 2007, (Erişim 01 Ağustos 2023) <https://www.wsj.com/articles/SB118072271215621679> İmam Rıza Meşhedi’ni 2009 yılı rakamlarına göre yıllık 20 milyon kişi ziyaret etmektedir. Bkz. <https://ekonomi.haber7.com/ekonomi/haber/463763-thy-meshede-gunluk-ucacak>.

Benzer gelirler Irak’taki türbeler içinde geçerlidir. Iraklı Şiî lider Seyyid Mahmud Haseni el-Şerhî taraftarları türbelere gelen milyonlarca doların sadece Ayetullah Sistânî taraftarlarına gitmesine karşı çıkmış ve gelirden pay istemişlerdir. Yaşanan anlaşmazlık çatışmaya dönmüş ve 30 kişi ölmüştür. Bkz. <https://m.haberturk.com/dunya/haber/964951-Kerbela-turbeler-savasi-basladi>.

³⁶⁷ Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXXIII, 254; Buhârî, “Kitâbü’l-Cenâiz”, 60, Müslim, “Kitâbü’l-Mesâcid ve Mevâdi’u’s-salât”, 3. İbn Teymiyye’nin hadisi zikrettiği bazı yerler için bkz. İbn Teymiyye, *er-Red ale’l-Ahnâi*, s. 147, 153, 160, 352, 377, 394, 395; a.mlf. *el-Fetâvâ’l-kübrâ*, I, 51; 57, 268; III, 34, 39, 43, 59; IV, 238; V, 290; a.mlf. *İktizâü’s-sırâti’l-müstakîm*, I, 333; II, 185, 190, 256, 297.

ve sonucunda da kabrinin put haline gelmesini engellemektir.³⁶⁸ İbn Teymiyye kabirlerin mescit edinilmesinin iki şekilde olacağını belirtir: 1) Üzerine mescit inşa edilir 2) Mescit inşa edilmeden yanında namaz kılınır. Hadiste Hz. Aişe sözleriyle peygamberimizin mezarı başında doğrudan doğruya mescit yapılması tehlikesini kastetmemiştir. Çünkü sahabilerin böyle bir şey yapması düşünülemezdi. Hz. Aişe'nin kastettiği tehlike halkın Hz. Peygamber'in kabri yanında namaz kılmalarıdır. Çünkü namaz kılmak istenen her yer mescit edinilmiş demektir. Hatta namaz kılınan her yere üzerinde belirli bir yapı olsun olmasın "mescit" adı verilir. Çünkü hadiste³⁶⁹ yeryüzünün Hz. Peygamber için mescit ve temiz kılındığı zikredilmiştir.³⁷⁰

İbn Teymiyye'nin kabirlerin mescit edinilmesi ile alakalı kullandığı diğer bir hadis şudur: "Ümmü Habîbe ve Ümmü Seleme Habeşistan'da gördükleri, içinde resimler bulunan bir kiliseden bahsettiler. Hz. Peygamber şöyle dedi: 'Onlar sâlih bir insan öldüğünde kabri üzerine mescit yaparlar, mescide de bu resimleri çizerlerdi. İşte onlar kıyamet gününde Allah katında mahlukatın en şerlileridir.'³⁷¹

İbn Teymiyye Kehf suresi 21. ayette geçen Ashâb-ı Kehf'in mekanının mescit edinilmesi fikrine değinmektedir. Ashâb-ı Kehf'in mekanının mescit yapılması fikrini ortaya atanlar Hristiyanlar'dır. Bu sebepten dolayı Hz. Peygamber "Yahudi ve Hristiyanlara Allah lanet etsin" demiştir.³⁷² Hristiyanlara göre Hz. İsa'nın kabrinin üzerine kilise yapılmıştır.

³⁶⁸ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 147.

³⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XII, 207; Buhârî, "Kitâbü'l-Mesâcid", 23; İbn Mâce, "Kitâbü't-Tahâreti ve Sünnetiha", 90.

³⁷⁰ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâtı'l-müstakîm*, II, 189; a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâva*, XXVII, 91-92. İbn Kayyim'e göre tevhid ve şirkin bilincinde olan ensar ve muhacir fitneden korunmak için Hz. Peygamber'i Hz. Aişe'nin odasına defnederek onun kabrini gizlemişlerdir. Eğer müteahhir bidatçılar bu fırsatı yakalamış olsalardı Allah'ı bırakıp ona ibadet etmek için kılıçlarıyla dövüşürlerdi. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, I, 369.

Sübki'ye göre İbn Teymiyye'nin bu yorumu doğru değildir. Hz. Peygamber'in Hz. Aişe'nin odasına defnedilmesinin sebebi Peygamberlerin vefat ettiği yere defnedileceğini bildiren (İbn Mâce, "Kitâbü'l-Cenâiz", 65) hadistir. Hz. Peygamber vefat edince nereye defnedileceği üzerine çıkan tartışma bu hadis sayesinde çözüme kavuşmuştur. Bu herkes tarafından bilinen meşhur bir olaydır. Hz. Peygamber'in İbn Teymiyye'nin iddia ettiği amaçlarla oraya defnedildiğini kimse söylememiştir. Bkz. Sübki, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, s. 341-342.

³⁷¹ Buhârî, "Kitâbü'l-Mesâcid", 16; Müslim, "Kitâbü'l-Mesâcid ve Mevâdiü's-salât", 3; Nesâî, "Kitâbü'l-Mesâcid", 13. İbn Teymiyye'nin hadisi zikrettiği bazı yerler için bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakzi kelâmi's-Şîa ve'l-Kaderiyye*, I, 478; II, 436; a.mlf. *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 396; a.mlf. *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, II, 59, 269; a.mlf. *İktizâü's-sırâtı'l-müstakîm*, I, 334; II, 191, 297. Sübki'ye göre İbn Teymiyye'nin bu hadis üzerinden yaptığı akıl yürütme yanlıştır. Eğer tazim için kabirleri ziyaret tasvir vb. gibi şirke yol açsaydı sâlihlerin hiçbirisi için ziyareti Allah meşru kılmazdı. Hz. Peygamber ve sahabe Uhud şehitlerini ve bakî' mezarlığını ziyaret etmezdi. Müslümanlar ancak Allah'ın haram kıldığını haram, mubah kıldığını da mubah kılabilir. Allah kabir ziyaretlerini meşru kılmış, Hz. Peygamber de bunu uygulamıştır. Kabirlerin mescit edinilmesi ve oraya suretlerin çizilmesi noktasında ise Müslümanları uyarmıştır. Sübki'ye göre ziyaret mubah ve meşrudur. Kabirlerin mescit edinilmesi ve suret çizilmesi ise haramdır. Her kim ziyaret ile yasak olan tasviri kıyaslarsa nassa muhalefet etmiştir. Her kim de kabirlerin mescit edinilmesini mubah görüp şirke yol açmaz derse o da nassa muhalefet etmiştir. Bkz. Sübki, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, s. 321-322.

³⁷² İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 310-311.

Hristiyanlar kiliseleri tazim ettikleri kişilerin kabirleri üzerine yaparlar. Circîs'in³⁷³ kabri üzerine yapılan kilise böyledir.

İbn Teymiyye'ye göre kabirler üzerine mescit yapılmasını farklı mezheplerden çok sayıda âlim hadislerden yola çıkarak yasaklamışlardır. İbn Teymiyye kabirler üzerine mescit yapılmasını Hanbelî,³⁷⁴ Mâlikî³⁷⁵ ve Şafîî³⁷⁶ âlimlerin haram³⁷⁷ saydığını belirtir. Bazı âlimler ise kabirler üzerine mescit yapılmasını mekruh saymışlardır.³⁷⁸ Bu âlimlerin “tahrimen mekruh”u mu yoksa “tenzihen mekruh”u mu kastettiklerini bilemediğini söyleyen İbn Teymiyye görüş farklılıklarına rağmen bu uygulamanın var olan naslardan dolayı haram olduğunda şüphe bulunmadığı kanaatindedir.³⁷⁹

İbn Teymiyye'nin düşüncesine göre kabirlerde namaz kılmanın yasaklanmasının illeti bazılarının zannettiği gibi ölüden çıkan kirin toprağa karışmasından dolayı oluşan necâset değildir. Bu yasağın asıl sebebi müşriklere benzemekten kaçınmak ve onlara muhalefet etmektir. Putlara tapmanın asıl sebebi de sâlihlerin kabirlerindeki birtakım uygulamalardır.³⁸⁰

³⁷³ Circîs, İsa Mesih'e inanan ve putperestliği reddeden bir muvahhiddir. Bundan dolayı işkencelere uğramış birkaç defa öldürüldüğü halde her defasında yeniden diriltiştir. Kendisi ile alakalı çok fazla mucizevi haberler nakledildiği için insanlar arasında onun nebi olduğu kanaati hasıl olmuştur. Musûl'da halen Circîs nebinin meşhedi olarak kabul edilen bir yer bulunmaktadır. Ancak bu yerin aslında bir Keldanî kilisesi olduğu tesbit edilmiştir. Bkz. Günay Tümer, “Circîs”, *DİA*, İstanbul, 1993, VIII, 26.

³⁷⁴ İbn Kudâme'ye göre kabir, kabir olduğu bilinsin diye yerden bir karış yükseltilebilir. Böylece kabir bilinir, insanlar oraya basmaktan sakınır. Rivayete göre Hz. Peygamber'in kabri yerden bir karış kadar yükseklikte bulunmaktaydı. Kabrin topraktan seviye olarak daha yükseğe yapılması müstehap değildir. Sadece kabir topraktan biraz yüksekte olabilir. Kabre bilinmesi için taş veya ahşaptan bir şeyi koymakta bir sakınca yoktur. Hz. Peygamber Osman b. Maz'ûn'un kabrine bilinmesi için bir kaya parçası koymuştur. Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 376-377.

³⁷⁵ İmam Mâlik kabirlerin boyanması, sıvanması ve üzerine bina yapılmasını mekruh görmüştür. Bkz. Sahnûn, *el-Müdevvene*, I, 263.

³⁷⁶ İmam Şafîî de kabir üzerine mescit yapılmasını mekruh görmüştür. Bkz. Şafîî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Üm, Dârü'l-Fikr*, Beyrut, 1983, I, 317. Nevevî de İmam Şafîî ve ashabından gelen metinlerin ölen kişi sâlih olsun veya olmasın kabrinin üzerine mescit yapılmasını mekruh kabul ettiğini zikreder. Bkz. Ebû Zekerîyya Yahyâ en-Nevevî, *el-Mecmû şerhu'l-mühezzeb*, İdâretü't-Tıbbâ'atü'l-Müniriyye, Kahire, 1928, V, 316.

³⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, İmam Mâlik ve İmam Şafîî naklettikleri rivayetlerden de görüleceği üzere kabirler üzerine bina yapımını mekruh görmüşlerdir. Ancak “mekruh” kavramını fakihler farklı anlamlara gelecek şekilde kullanmışlardır. Mesela İmam Şafîî çok defa “Bunu kerih görüyorum” derken haramlığı kastetmiştir. Bkz. Ferhat Koca, “Mekruh”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 582.

³⁷⁸ Hanefî ulema genelde kabirler üzerine bina yapılmasını mekruh kabul etmiştir. Kâsânî'ye (ö. 587/1191) göre kabri boyamak ve sıvamak mekruhtur. Ebû Hanîfe kabirler üzerine bina yapılmasını mekruh görmüştür. Ebu Yusuf da kabirler üzerine yazı yazılmasını mekruh görür. Kerhî'nin de zikrettiği üzere hadiste “Kabirleri kireçle sıvayıp boyamayın, üzerine bina yapmayın, oturmayın ve yazı yazmayın” (Müslim, “Kitâbü'l-Cenâiz”, 32) buyrulmuştur. Çünkü bunlar süs cinsinden sayılır ve ölünün buna ihtiyacı yoktur. Malı israf etmektir ve faydasızdır. Kabirden çıkan toprağı fazlalaştırmak da mekruhtur. Çünkü bu kabrin üzerine bina yapmaya benzer. Bkz. Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr, *Bedâ'î'u's-sanâ'i fî tertibi's-şerâi*, Matbaatü Şirketi'l-Matbûâtü'l-İmiyye, Mısır, 1910, I, 320.

³⁷⁹ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâtü'l-müstakim*, II, 184. İbn Kayyim'e göre de bir Tâife bunu mekruh saymışsa da bundan harama yakın mekruhu kastetmiş olmalıdırlar. Çünkü ulemaya karşı hüsnü zan beslemek gerekir. Onların Hz. Peygamber'in failini lanetlediği bir şeye cevaz vermeleri düşünülemez. Bkz. İbn Kayyim *el-Cevziyye, İğasetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, I, 335.

³⁸⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâva*, XXIV, 177; a.mlf. *İktizâü's-sırâtü'l-müstakim*, II, 189-190. İbn Kayyim'e göre kabirlerde namaz kılmanın yasaklanma sebebini necâset olarak açıklamak Hz. Peygamber'in getirdiği dinin

İbn Teymiyye yaşadığı dönemde, Şiîler tarafından Ehli beyt'e mensup kişilerin kabirleri üzerine bina edilen meşhedler³⁸¹ ve meşhedlerde yapılan ritüeller üzerinde fazlaca durmaktadır.

İbn Teymiyye'ye göre kabirler üzerine meşâhid denilen mescitler inşa etmek İslam dininde sonradan ortaya çıkan (muhtes) bir uygulamadır. Sahabe ve tâbiîn mezarlar üzerine mescit inşa etmemiştir. Erken dönemde Hicaz, Yemen, Şam, Mısır, Irak ve Horasan'da ziyaret edilip hacc edilen meşhedler yoktur. İlk üç asırda kimse buna cesaret edememiştir. Aynı şekilde mezarlar için yolculuk yapmak da İslam dininde ilk üç asırda görülmeyen muhtes bir uygulamadır.³⁸² İbn Teymiyye kabirler üzerine meşhed bina edilmesi ve yaygınlaşmasının Abbâsî hilafetinin zayıflayıp ümmetin fırkalara ayrıldığı dönemde ortaya çıktığını söyler. Bu

amaçlarına en uzak olan yorumdur. Böyle bir yorum şu nedenlerden dolayı doğru değildir: 1) Bu husustaki hadislerin hiçbirinde necâseti illet gösterenleri haklı kılacak şekilde yeni kabir ve eski kabir ayrımı yapılmamıştır. 2) Yahudi ve Hristiyanlar peygamberlerin kabirlerini mescit edindikleri için lanetlenmişlerdir. Eğer yasaklama sebebi necâset olsaydı böyle buyrulmazdı. Çünkü peygamberlerin kabirleri yeryüzünün en temiz yerleridir. Onların kabirleri hakkında necâsetten söz edilemez. Toprak onların cesetlerini yemez, onlar kabirlerinde taptaze olarak bulunurlar. 3) Sadece kabirlerde namaz değil kabirlere yönelerek kılınan namazlar da yasaklanmıştır. 4) Hz. Peygamber kabirler ve hamamlar dışında yeryüzünün mescit kılındığını haber vermiştir. Durum onların dediği gibi olsaydı mezbahane vb. gibi daha pis yerlerin zikredilmesi kabirlerin zikredilmesinden daha evla olurdu. 5) Hz. Peygamber'in mescidinin yapıldığı yer daha öncesinde müşriklerin kabristanıydı. Peygamberimiz onların kabirlerini açıtırıp temizlettirdi ve düzelttirdi. Sonra buraya mescidin yapılmasını emretti. Ancak oranın toprağını başka yere taşıtırmadı, düzeltirmekle iktifa etti. 6) Kabirler yanında namaz kılmak ile şirke düşme tehlikesi ikindi ve sabah namazı vakitlerinden sonra (kerahet vakti olan güneşin doğuşu ve batışı vaktinde) namaz kılmakla düşülecek fitneden daha fazladır. Daha hafif olmasına ve asla namazını kılan bir Müslümanın hiç aklından bile geçirmediği bir benzerlik (güneşe tapanlar ibadetlerini güneş doğarken ve batarken yaparlardı. Müslümanlarda bu vakitlerde namaz kılarak onlara benzeyebilir) sebebiyle bunlar yasaklanmış olursa, irtikab edeni daima şirk fitnesine sürüklenme tehlikesi bulunan kabirler yanında namaz hiç yasaklanmış olmaz mı? 7) Hz. Peygamber kabirleri mescit edinenleri lanetlemiştir. Eğer mesele necâset olsaydı, kabirlere temiz toprak taşımak suretiyle oralar mescit edinilebilir ve lanet ortadan kaldırılabildi. Bu ise kesin olarak batıldır. 8) Kabirleri mescit haline getirenler ve kabirlerde kandil yakanlar lanetlenmiştir. Bu ikisi lanetlenecek kadar günah olmak açısından benzerdir ve her ikisi de büyük günahdır. Kabirlerde kandil yakmanın ve kabirleri mescit edinmenin lanetlenme sebebi bu eylemlerin ölüye tazim için yapılmasıdır. 9) Hz. Peygamber'in kabrinin put edinilmemesini, peygamberlerinin kabirlerini mescit edinenlere Allah'ın öfkelenildiğini bildirmiştir. Hz. Peygamber kabirlerin mescit edinilmesinin kabri tapınılan bir put edinmeye ve bu sebeple de lanetlenmeye vesile olabileceği hususunda uyarıda bulunmuştur. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, I, 339-342.

³⁸¹ “Şehadet” kökünden türeyen meşhed kelimesi mekan ve zaman ismi olarak kullanılır. Dini bir özelliğe sahip veya toplumda değer gören kimselerin şehid olduğu veya defnedildiği yerlerdeki mezar ve türbelerde insanların dua amacıyla toplanması sebebiyle buralar meşhed olarak isimlendirilmiştir. Şiîler on iki imam ve bunların yakınlarının şehit olarak öldürüldüğünü düşündükleri için Hz. Ali'nin Ncef'teki türbesini Meşhed-i Ali, Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'daki türbesini Meşhed-i Hüseyin, Hz. Ali'nin kızı Ümmü Külsüm'ün kabrini Meşhed-i Ümmü Külsüm olarak isimlendirmişlerdir. Sekizinci İmam Ali er-Rızâ'nın Tus şehri yakınlarındaki Senebâz köyünde ölümünden/öldürülmesinden sonra defnedildiği türbe meşhed denilmiş, bu isim ilerleyen süreçte burada teşekkül eden İran'ın en büyük ikinci şehrinin de ismi olmuştur. Bkz. Mustafa Öz, “Meşhed”, *DİA*, Ankara, 2004, XXIX, 362-363.

³⁸² İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 224, 287-288; amlf. *er-Red ale'l-Ahnâî*, s. 213. Sübkî'ye göre Hz. Peygamber'in kabri için “meşhed” ismi zaten kullanılmamıştır. İbn Teymiyye “sahabe ve tâbiîn döneminde ziyaret edilen peygamber veya başka birinin meşhed ve mezarının olmadığı, oralara yolculuk yapılmadığını” söylerken peygamberlerin mezarlarının hiç ziyaret edilmediğini söylemek istiyorsa bu batıldır. Bkz. Sübkî, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, s. 319-320.

dönemde ortaya çıkan Karmatîler, Fâtımîler ve Büveyhoğulları kabirler üzerine meşhed bina edilmesi uygulamasını yaygınlaştırmışlardır.³⁸³

Hristiyanların kabirler konusunda Yahudilerden daha fazla aşırılığa kaçtığını belirten İbn Teymiyye Hristiyanların, azizlerinin eserlerine çok tazimde bulunduğuna dikkat çeker. Bazı Müslüman cahiller de kabirdekilerin tazim edilmesi noktasında onlara yaklaşırlar. Kabirleri ve meşhedleri tazim edenlerin Hristiyanlara benzerliği çok fazladır.³⁸⁴ İbn Teymiyye'ye göre Şiîler ümmet içinde mezarları en çok tazim eden gruptur. Şiîler'den sonra mezarları en çok tazim edenler ise gulât sapkın sûfilerdir. Bu iki Tâifede de Hristiyanlıktan benzerlik vardır. Hristiyanların yalanları, şirkleri ve aşırılıkları avam ve havas herkes tarafından bilinirken bu gruplardaki şirk ve yalanların sayısını ise ancak Allah bilir.³⁸⁵

³⁸³ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVII, 95, 246.

³⁸⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVII, 243.

³⁸⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVII, 99, 243. Görüleceği gibi İbn Teymiyye Şîa'ya oldukça menfi bakmaktadır. Ancak İbn Teymiyye'nin düşünceleri detaylı bir şekilde tahlil edilince görülecektir ki o bütün Şîi fırkaları tek bir kategoride değerlendirmemekte Şîa'nın aşırı gruplarıyla daha mutedil olanlarını ayırmakta, tekfir hususunda avam ve havas ayrımı yapmakta muayyen tekfirden de şartları yerine gelip manileri de kalkmadıkça kaçınmaktadır. Yanlış anlaşılmalari ortadan kaldırmak için İbn Teymiyye'nin Şîa'ya genel olarak bakışını öz bir şekilde zikretmek istiyoruz: İbn Teymiyye'ye göre Şîa üç gruptur: Ğaliyye, Rafiziler (İsnâaşeriyye) ve Mufaddale (Şîa-i Ūla). İbn Teymiyye Hz. Ali'nin efdâliyetini iddia eden Şîa-i Mufaddale'nin tekfir edilemeyeceği hususunda selef ve imamlar arasında ittifak olduğunu belirtir (bkz. İbn Teymiyye, *Tis'iniyye*, thk. Muhammed b. İbrahim Aclan, Riyad, Mektabetü'l-Maârif, 1999, I, 263-264; a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 219). Gulât Şîi fırkalardan Beyâniyye, Muğiriyye, Mansuriyye, Hattâbiyye, Beziğiyye, Ruhü'l-Kudüs'ün Hz. Peygamber'de bulunduğunu söyleyenler, Sebeiyye ve Nusayriyye fırkalarını zikreden (bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, II, 500-513) İbn Teymiyye yaşadığı dönemde Suriye'de varlıklarını devam ettiren Nusayriler üzerinde durmuş ve onların inançlarındaki şirk ve küfrü gösteren yazılar kaleme almıştır. (bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXXV, 91-92, 94-96, 98; a.mlf. *Minhâcü's-sünne*, II, 512-513).

İbn Teymiyye Rafiziler'i ğaliyye kategorisine yerleştirmesede onlar hakkında da çok sert ifadeler kullanmaktadır. Ona göre Râfizilik bidatının temeli zındıklık ve mühlidliktir. Maksudı İslam dinini ifsat etmektir. Râfiziler zındık ve mühlid olan Nusayriyye ve İsmâiliyye gibi ta'til ve gulûv ehlinin sığınağı olmuştur. Râfiziler mühlid mürtedlerin önde gelenlerinden olmasalar da mürtedlerin tâbileri, mühlitlerin hizmetçileri ve münafıkların vârisleri olmuşlardır (bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, VII, 219-220). Şiîlerin ümmet içinde en yalancı ve iftiracı grup olduğuna dikkat çeken İbn Teymiyye ilk ulûhiyyet ve nübüvvet iddiasının bunlar arasında çıktığını Hz. Ali ve Muhtâr es-Sekafi'ye bu vasıfları attettiklerini zikreder. Tâifeler içinde nifak ve zındıklığın en çok Râfiziler'de görülmesinin sebebi onların benimsemiş oldukları takiyye anlayışıdır. Nifakın esası yalan üzerine kuruludur. Bir kişinin kalbinde olmayan bir şeyi diliyle söylemesi böyledir. Râfiziler yalancılıklarını takiyye şeklinde isimlendirerek dinlerinin aslı yapmışlardır. Takiyye nifak alameti olup fitne yoludur. Bu fitne kapısından Karmatîler, İsmâilî filozoflar ve Nusayriler girmiştir (bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, I, 68; II, 34, 46, 81; VI, 427; a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XIII, 141; XXVII, 99).

Râfiziler'in sahabenin çoğunu kâfir görmesine (bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 221) Râfizilerin bidatçılıkla tanınmış olmasına (İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 221; IV, 94) Râfizilerin kendi görüşlerine muhalif olanları tekfir edip görüşlerinin yayılma imkanı bulamadığı İslam şehirlerini "dâr-i ridde" kabul edip, müşriklerin ve Hristiyanların şehirlerinden daha kötü saymasına, bu sebeplede Yahudileri, Hristiyanları ve müşrikleri müslümanlara karşı savaş konusunda dost edinmelerine (bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 221; a.mlf. *Minhâcü's-sünne*, III, 377-378), Râfizilerin Haricilerden daha kötü olduklarına (bkz. İbn Teymiyye *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 221-222; XXVIII, 287-289; a.mlf. *Minhâcü's-sünne*, I, 68-69), Kur'an'ı batıl tevillerle tahrif ettiklerine (bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, III, 404,405; VII, 244-246) Ehli beyt sevgilerinin gerçek olmadığına (bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, I, 34-35; II, 90; IV, 291-296) değinen İbn Teymiyye yine de onları toplu olarak tekfir etmez. Onların önderlerinin bâtını zındıklık ve münafıklık olan davetlerinin hakikatini bildiğini ancak avam olan halkın bu davetin bâtınını bilmediğini bu sebeple de Müslüman olabileceklerini belirtir (bkz. İbn Teymiyye,

İbn Teymiyye'ye göre puthaneler, ateşgedeler, yıldızhaneler ve meşhedler Allah'ın kesinlikle övmediği yerlerdir. Allah Teâlâ kitabında meşhedlerden değil mescitlerden bahsetmiştir.³⁸⁶ Zındıklar ve onları takip eden bidat ehli meşhedleri tazim eder ve mescitleri boşaltırlar.³⁸⁷ “Mesâcidallah (Allah'ın mescitleri)” kelimesi naslarda geçer ancak “meşâhidallah (Allah'ın meşhedleri)” kelimesi geçmez. Meşhedlere aşırı derecede menfi bakan İbn Teymiyye meşhedleri bina edenlerin müşrik veya müşriklere benzediğini vurgular. Bu bakış açısına göre mescitleri yapanlar Allah'tan korkarlar, meşhedleri yapanlar ise Allah'tan başkasından korkarlar. Meşhedleri yapanlar ölüden korkarlar da Allah'tan korkmazlar. Onlar Kitapta ve sünnette olmayan hakkında herhangi bir delil indirilmeyen şeye ibadet ederler.³⁸⁸

İbn Teymiyye meşhedler ve türbelerle ilgili çok fazla yalan uydurulduğunu belirtir. Tazim gösterilen birçok mezar sahte bazıları da şüphelidir. Bunun sebebi de Allah'ın ümmeti bu mezarların yerlerini ezberlemeleri hususunda mükellef tutmamasıdır. Ümmetin buna ihtiyacı da yoktur.³⁸⁹ Şîa'nın aşırıları, cahil zahitler ve şeyhlerin aşırılarında ibadet ve buna benzer konulardaki aşırılık ve bidatlar hususunda Hristiyanlara yakın bir benzerlik vardır. Bu sebeple Hristiyanlar Müslümanları, kabirlerinin kendi kabirleri gibi olması için aldatırlar. Câhil Müslümanlar da bu kabirleri Müslüman kabirleri zannederler.³⁹⁰

İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber'in kabrinin doğruluğu tevatüren nakledilmiştir. Hz. İbrahim'in kabrinin yeri de doğru kabul edilir. Ulemadan bir gruba göre ise Hz. Peygamber'in kabri dışında tüm meşhedler sahtedir. Hz. Ali meşhedi de sahtedir. O kabirde yatanın Muğire b. Şube olduğu söylenir. Bu kabir Hz. Ali'nin vefatından üç yüz sene sonra Büveyhoğulları tarafından ortaya çıkarılmıştır. Marifet ehline göre Hz. Ali Kûfe'de emirliğinin sarayına veya yakınına defnedilmiştir. Bu uygulanan bir sünnettir. Bu sebeple cesedin Kûfe'den alınıp uzak bir yere taşınmasında herhangi bir fazilet yoktur ve meşru olmayan bir iştir.³⁹¹

Minhâcû's-sünne, II, 452-453). Yine İbn Teymiyye Râfîzîlerin dine muhalif olan sözleri ile kâfirlerin Müslümanlara karşı olan fiillerine benzeyen fiillerinin küfür olduğunu ancak mutlak tekfirin muayyen tekfiri gerektirmediğini, onlardan muayyen bir şahsın tekfir edilebilmesi için tekfir şartlarının yerine gelip mânîlerinin de ortadan kalkması gerektiğini belirtir (bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVIII, 273).

³⁸⁶ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 309-311.

³⁸⁷ İbn Kayyim'e göre Hz. Peygamber kabirlere karşı namaz kılmayı yasaklamıştır bunlar ise kabirlerin yanında namaz kılarlar. Hz. Peygamber kabirlerin mescit edinilmesini yasaklamıştır bunlar ise kabirlerin üzerine mescit yaparlar ve Allah'ın mescitlerine paralel olarak bunlara “meşâhid” ismi verirler. Hz. Peygamber kabirlerde lamba yakılmasını yasaklamıştır bunlar ise oralarda kandil yakarlar. Hz. Peygamber kabirleri bayram yeri edinmeyi yasaklamıştır bunlar ise kabirleri bayram ve ibadet yeri haline getirirler ve bayramlarda toplanır gibi hatta daha büyük kalabalıklarla oralarda toplanırlar. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, I, 353.

³⁸⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVII, 95-96.

³⁸⁹ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 333.

³⁹⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVII, 244-245.

³⁹¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVII, 235-236.

İbn Teymiyye'ye göre Filistin'de Hz. Hüseyin'e ait olduğu söylenen Askalâni meşhedi hakkında bir Tâife şöyle demiştir: Bu bazı Hristiyanların veya bazı havarilerin mezarlarıdır. Buranın Müslüman kabri olduğuna dair bir delil yoktur.³⁹²

İbn Teymiyye Lübnan Dağı eteklerinde bulunan ve Hz. Nûh'a ait olduğu iddia edilen kabrin de ona ait olmadığını, bu hususta bilgili olanların oranın bazı Amalikalılar'a ait olduğunu belirttiğini zikreder.³⁹³ Şam'daki Hûd Peygamber'in kabri ile Veysel Karani'nin kabri de uydurmadır. Yine Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme'ye ait olduğu söylenen mezar da böyledir.³⁹⁴ İbn Teymiyye, Übey b. Kâ'b'ın Şam'da olduğu söylenen kabrinin de yalan olduğunu söyler. Çünkü o, Şam'a gelmemiş ve Medine'de ölmüştür. Bazı insanlar bu kabrin bir Hristiyan'a ait olduğunu söylemektedir ki bu iddia ihtimal dışı değildir.³⁹⁵

İbn Teymiyye'ye göre mezarda yatan kişilerin soyu ile alakalı da birçok yalan uydurulmuştur. İnsanlar siyasi ve ekonomik çıkarlar için kendi soylarını kabirde yatan önemli kişilerin soylarıyla ilişkilendirmeye çalışmışlardır. Fâtımîler kendilerinin Hz. Fatıma'nın soyundan geldiğini iddia etmişlerdir. Halbuki ilim ehli onların Hz. Fatıma'nın soyundan olmadığını bilmektedir. İbn Teymiyye'ye göre Fâtımîler Mecûsî veya Yahudi soyundandır. Onlar Hz. Peygamber'in sünnetine ve dine insanların en uzağıdır. Onların dininin batını Mecûsilik ve Sabiiliğin birleşimidir. Onların İslam dini olarak ortaya koydukları Râfızîlik dinidir.³⁹⁶

Sübki'ye göre İbn Teymiyye'nin tahayyülünde kabirleri ziyaretin ve kabirlere yolculuğun engellenmesi tevhidin korunmasına vesile olmaktadır. Bu fiillerin şirke sebep olabileceği düşüncesi batıl bir hayaldir. Kabirlerin mescit edinilmesi, oralarda itikafa girilmesi, sûretler yapılması şirke yol açabileceği için yasaklanmış ve bu konuda da Müslümanlar uyarılmıştır. Ancak kabirleri ziyaret, onlara dua etmek ve selam vermek şirke yol açmaz. Bu tür

³⁹² İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVII, 245. İbn Teymiyye'ye göre Askalan ve Mısır'da Hz. Hüseyin ile alakalı var olan meşhedler yalandır. Askalan'da böyle bir mezar olsa bunu mütekaddimûn müteahhirûndan daha iyi bilirdi. Hz. Hüseyin ve onun şehit edilmesi ile alakalı haberleri toplayan Ebû Bekir b. Ebî Dünya ve Ebû'l-Kasım el-Beğâvî gibi âlimler Hz. Hüseyin'in başının Askalan'a oradan da Kahire'ye götürüldüğüne dair bir şey söylememişlerdir. Ebu'l-Hattâb İbn Dahye el-Kelbî "el-İlmü'l-meşhûr fî fevâidi fadli'l-eyyâmi ve ş-şuhûr" adlı eserinde Kahire'de böyle bir meşhedin olması iddiasını yalan sayıp, aslı olmadığını söylemiştir. Güvenilir âlim ve tarihçilere göre Hz. Hüseyin'in başı Medine'ye taşınmış ve kardeşi Hz. Hasan'ın yanına defnedilmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVII, 246-247.

³⁹³ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 330.

³⁹⁴ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâtî'l-müstakîm*, II, 160-162.

³⁹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVII, 242; a.mlf. *İktizâü's-sırâtî'l-müstakîm*, II, 160.

³⁹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVII, 99. İbn Teymiyye'ye göre meşhedperestlerin çoğu kendini Ali soyuna nisbet eder. Onlar "Ben Aleviyim" diyerek bununla Alevî mezhebinden olduğunu söylemek ister. Bunlar Hz. Ali ve ehlini Râfîzi haline getirmişlerdir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVII, 99.

ziyaretler Hz. Peygamber'in lisaniyla Allah'ın koyduğu şeriattır. Bunlar hadislerle kavli ve fiili olarak tevatüren sabit olmuştur. Ümmet de bunda icma etmiştir.³⁹⁷

Sübki kabirleri mescit edinmedikleri için “Peygamberlerinin kabirlerini mescit edinen Yahudi ve Hristiyanlara Allah lanet etsin...” hadisinin İbn Teymiyye için delil olamayacağını söyler. Çünkü kabirleri mücerret olarak ziyaret edenler buraları mescit edinmezler.³⁹⁸

2.2.2.2.4. Meşhed ve Türbelerin Yıkılması

İbn Teymiyye kabirlerin yıkılıp düzlenmesi ile alakalı olarak şu hadisi birçok eserinde zikreder: “Ebü'l-Heyyâc el-Esedî anlatıyor: ‘Ali bana ‘Resûlullah’ın beni göndermiş olduğu vazife ile ben de seni göndereyim mi?’ diye sordu ve Resûlullah’ın kendisine ‘Haydi git, kırıp parçalamadık put, düzlemedik yüksek kabir bırakma’ dediğini anlattı”³⁹⁹

İbn Teymiyye kabirlerin gizlenmesi ile alakalı şöyle bir olay nakleder: Müslümanlar Tüster’i fethettiklerinde oradaki halkın kuraklık dönemlerinde bir kabrin etrafına toplanarak istiskada bulunduklarını görmüşler ve bu kabrin de Hz. Danyal’a ait olduğunu işitmişlerdir. Durumu Hz. Ömer’e bildirince Hz. Ömer onlara on üç ayrı kabir kazmalarını ve cenazeyi de gece geç vakitte bunlardan birine defnetmelerini söylemiştir. Böylece kabir onlara gizli kalmış ve artık kabirdeki ölüyle istiska yapamamışlardır.⁴⁰⁰

İbn Kayyim’e göre “Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi pisliklerdir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz”⁴⁰¹ ayetinde geçen “ensâb” lafzı ağaç, sütun, put ve kabir gibi dikilen ve Allah’tan başka kendisine tapınılan her şeydir.⁴⁰² İbn Kayyim ağaç, sütun, put veya kabir olsun ensab cinsinden her şeyi yıkmanın, yok etmenin ve kökünü kazımının bir zorunluluk (vacip) olduğunu belirtir.⁴⁰³

İbn Kayyim Hz. Ömer’in altında rıdvân biâtının gerçekleştirildiği ağacı kestirmesini de düşüncelerini desteklemek için delil olarak kullanmaktadır. Rıdvân ağacı Kur’an’da

³⁹⁷ Sübki, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 321.

³⁹⁸ Sübki, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 341.

³⁹⁹ Müslim, “Kitâbü'l-Cenâiz”, 31; Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Mektebetü'l-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Kahire, 1930, “Kitâbü'l-Cenâiz”, 99. İbn Teymiyye’nin hadisi zikrettiği bazı yerler için bkz. İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 396; a.mlf. *Minhâcû's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi's-Şîa ve'l-Kaderiyye*, I, 477; II, 437; a.mlf. *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 96, 311.

⁴⁰⁰ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 287. Bu olayı İbn Kayyim el-Cevziyye İbn İshak’ın “el-Meğâzi”sinden nakille daha uzun bir şekilde anlatmaktadır. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye *İğasetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, I, 368-369.

⁴⁰¹ el-Mâide 5/90.

⁴⁰² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, I, 375.

⁴⁰³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, I, 379.

geçmesine⁴⁰⁴ ve sahabenin onun altında Hz. Peygamber’e biat etmesine rağmen Hz. Ömer tarafından kestirilmekten kurtulamamıştır. Hz. Ömer insanların o ağacın altına gidip namaz kıldığını görünce onların fitneye düşmesinden korkmuş ve rıdvân ağacını kestirmiştir. Bundan sonra İbn Kayyim şöyle sorar: Böyle bir ağacın hükmü buysa bundan daha büyük fitne ve belalara sebep olan kabirlerin hükmü ne olmalıdır?⁴⁰⁵

İbn Kayyim’e göre bu meselede rıdvân ağacının kestirilmesinden daha açık olan başka bir delil ise Mescid-i Dırâr’ın yıkılmasıdır. Kabirler üzerine yapılan mescitlerin fitnesi Mescid-i Dırâr’ın fitnesinden daha büyük olduğu için bunların yıkılması Mescid-i Dırâr’ın yıkılmasından daha evladır. Aynı şekilde kabirler üzerine yapılan kubbeler de yıkılmalıdır. Çünkü bunlar Resulullah’ın tebliğ ettiklerine karşı bir masiyet olarak bina edilirler. Hz. Peygamber kabirler üzerine bina yapılmasını yasaklamıştır.⁴⁰⁶

Müslümanlar Tâif’i fethedince Tâifliler Müslümanlardan putları olan Lat’ın yıkılıp, parçalanmasının tehir edilmesini istemişlerdir. Ancak Hz. Peygamber bu teklifi kesin olarak reddetmiş ve Lat putunu parçalatmış ve yıktırmıştır.⁴⁰⁷ İbn Kayyim bu olaydan yıkmaya ve ortadan kaldırmaya muktedir hale geldikten sonra şirk ve tağut mekanlarının yıkılmadan ve ortadan kaldırmadan bir gün bile bekletilmesinin caiz olmadığı sonucunu çıkarmaktadır. Çünkü bunlar küfrün Şiari, sembolü ve münkeratın en büyüğüdür. Kabirler üzerine yapılan, insanların Allah’ı terkedip onları tapılacak putlar ve tağutlar olarak kabul ettikleri meşhedlerin (türbelerin) de hükmü budur. Tazimle ve bereket umarak yanına gidilen, adak adanan, öpülen taşlardan da herhangi birini yıkmaya kudreti bulunduğu halde onu yeryüzünde bırakmak caiz değildir. İbn Kayyim’e göre bu türbeler ve taşların çoğu Lat, Menat ve Uzza’nın konumundadır, hatta insanları onlardan daha fazla şirke düşürürler.⁴⁰⁸

İbn Kayyim putların yıkılması ile kabirler üzerine yapılan türbelerin yıkılması arasında kurduğu benzerliği daha da ileri taşımaktadır. Lat yıkılınca ona adanan malları Hz. Peygamber’in alıp kalbini kazanmak için Ebû Süfyan’a vermesi, Urve ve Esved’in borçlarını da bunlardan ödemesi düşüncesinden yola çıkan İbn Kayyim devlet başkanının meşhedlere

⁴⁰⁴ el-Fetih 48/18.

⁴⁰⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü’l-lehfân min mesâyidi’ş-şeytân*, I, 380.

⁴⁰⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü’l-lehfân min mesâyidi’ş-şeytân*, I, 380. İbn Teymiyye meşhedler vb. gibi meşru ibadetler dışında bir amaç uğruna Müslümanların mescitlerine benzer binalar yapmanın şu veya bu oranda “Dırar Mescidi” yapmakla aynı anlama geldiğini söyler. Meşhed vb. binalar Müslümanlara zarar verdikleri, küfre çanak tuttukları, müminler arasında ayrılık çıkardıkları, Allah’a ve Resulullah’a ters düşmüş münafıklar ile bidatçılara zemin hazırladıkları oranda “Dırar Mescidi”ne daha çok benzer hale gelirler. Bkz. İbn Teymiyye, *İktizâü’s-sırâti’l-müstakîm*, II, 341. İbn Kayyim’in Dırar Mescidi ile kabirler üzerine yapılan türbeleri benzetme düşüncesi aynı şekilde hocası İbn Teymiyye’de de vardır. Ancak İbn Kayyim’in meşhedlerin ve türbelerin yıkılması hususunda hocasından daha radikal olduğu görülmektedir.

⁴⁰⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü’l-me’âd fî hedyi hayri’l-ibâd*, Müesssetü’r-Risâle, Beyrut, 1994, III, 437.

⁴⁰⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü’l-me’âd fî hedyi hayri’l-ibâd*, III, 443.

(türbeler) ve tağutlara ait malları cihad ve Müslümanların menfaati uğrunda sarfetmesini caiz, hatta bu malları alıp askerleri ve İslami maslahatlar için harcamasını vacip olarak görmektedir. Kabirler üzerine yapılan meşhedlerde (türbeler) yıkılıp yerlerinin ya ıktâ yoluyla mücahitlere verilmesi ya da satılıp elde edilen gelirin Müslümanların yararına harcanması gerekir. İbn Kayyim'e göre kabirler üzerine yapılan meşhedlere ait vakıfların hükmü de böyledir. Zira o vakıflar İslam'a göre geçersizdir, malları yok hükmündedir, kamu yararına sarfedilmesi gerekir. Vakıf ancak Allah'a ibadet ve Resulüne itaat kasdıyla tesis edildiği takdirde sahih olur. Türbe adına vakıf tesis etmek sahih değildir.⁴⁰⁹

İbn Kayyim Dımaşk'ta Allah dışında ibadet edilen ensab türünden birçok nesneden bahsetmekte ve bunların yıkılıp parçalanmasını Allah'ın İbn Teymiyye ve bir grup muvahhid Müslümana kolaylaştırdığını belirtmektedir. Bunlar içinde “Âmûdü'l-Muhallak” gibi insanların ibadet edip teberrükte bulunduğu birçok sütun ve direk bulunmaktadır.⁴¹⁰

2.2.2.3. Bidat: Dinin Korunması ve Yenilikten Uzaklaşma Arasında

Dinde sonradan ortaya çıkan şeyleri ifade eden bidat kavramı İbn Teymiyye düşüncesinin temel kavramlarından biridir. O, birçok ekol, düşünce ve eyleme bidat olduğu gerekçesi ile karşı çıkmaktadır. İslam düşünce tarihinde nelerin bidat olduğu ve bidatların nasıl belirleneceği uzun tartışmaları beraberinde getirmiş, bazı ekoller bidat anlayışları sonucunda şirke girmekle itham edilirken bazı ekoller de sahip oldukları bidat anlayışı neticesinde düşünsel donukluk ve yeniliği yakalayamamakla itham edilmiştir. İşte İbn Teymiyye'nin mücerret kabir ziyaretleri için yapılan yolculuklar ile bunun sonucunda gerçekleşen ziyaretleri ve zât ile tevessülü yasak kabul etmesinin sebeplerinden biri de bu eylemleri bidat olarak görmesidir. İbn Teymiyye'nin bu tür ziyaret ve yolculukları bidat görmesinin mahiyetini daha iyi anlayabilmek için meseleyi üç alt başlıkta ele alacağız.

2.2.2.3.1. İbn Teymiyye'nin Genel Olarak “Bidat” a Bakışı

İbn Teymiyye'nin düşünce dünyası tahlil edilince görülecektir ki onun ana hedeflerinden biri İslam dininde ilk üç asırda olmayıp da daha sonra eklemelenen ve İslam dininin ana ilkeleri ile çatışan inanç ve düşüncelerin tesbit edilmesi, bunların batıllığının

⁴⁰⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd*, III, 443-444. İbn Kayyim veya hocası İbn Teymiyye bu tarz delilleri zikretmelerine rağmen dönemlerinde çok yaygın olan meşhed ve türbeleri yıkıp, parçalamaya çalıştıklarına dair bir bilgiye kaynaklarda rastlamadık. Ancak onların bu delillerini kullanan Vehhabiler üçüncü bölümde görüleceği üzere türbelere saldırıp zarar verip türbedeki değerli eşyaları yağmalama fiilini gerçekleştirmişlerdir. Hatta Vehhabiler türbeler kadar yüksek ve şatafatlı olmayan, ancak yerden fazlaca yüksek olduğunu düşündükleri normal kabirleri de dümdüz etmişlerdir.

⁴¹⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, I, 382-383.

kanıtlanması ve reddedilmesidir. Bu sebeple İbn Teymiyye'nin tartıştığı meselelerde kullandığı istidlal yöntemine bakınca ilk üç nesil olarak görülen selefin görüşlerini bir hakem veya bir mihenk taşı olarak kullandığı görülmektedir. Kur'an ve sünnetten sonra İbn Teymiyye'nin en çok kullandığı delilin selefin ittifak ettiği görüşler veya diğer bir ifadeyle selefin icması olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Kur'an, sünnet ve selef de olmayan şeyler İbn Teymiyye'göre bidattır.

İbn Teymiyye'ye göre bidatlar günahlardan daha şerlidirler.⁴¹¹ Ona "bidat zina gibidir" şeklinde bir hadis zikredilince o bunun mevzu bir hadis olduğunu söylemiştir. Çünkü zina mâsiyettir bidat ise mâsiyetten daha şerlidir. İbn Teymiyye Süfyân es-Sevrî'nin şöyle dediğini nakleder: "Bidat şeytana mâsiyetten daha sevimsidir. Mâsiyetten tevbe edilir, bidatten tevbe edilmez"⁴¹² İbn Teymiyye'ye göre bidatler imanı zayıflatan zehirler taşırlar. Bundan dolayı "bidatler küfrün türevleridir" (İnne'l-bid'a müştakkun mine'l-küfri) denilmiştir.⁴¹³ Şirk bidattır, bidatçının varacağı yer de şirktir bu sebeple de her bidatçı da şirkin bir türevi bulunmaktadır.⁴¹⁴

İbn Teymiyye "bidatlar"a aşırı derecede menfi bir şekilde baksa da Hz. Peygamber'in "her bidat sapıklıktır"⁴¹⁵ sözünün bütün yenilikleri, bütün ilk uygulamaları kapsamadığını düşünmektedir. Bu bağlamda İbn Teymiyye "bidat"ın sözlük anlamı ile şer'î anlamını ayırmaktadır. Sözlük anlamı olarak bidat "geçmiş bir örneğe dayanmaksızın yapılan bütün yeni hareketler"i ifade eder. Şer'î anlamda bidat ise "hakkında şer'î delil bulunmayan davranış" demektir. Bidat sözlük anlamı olarak düşünüldüğünde İslam dininin kendisi, hatta diğer peygamberlerin getirmiş oldukları hak dinlerin her biri, "yenilik" ve birer "ilk eylem"dirler.⁴¹⁶

İbn Teymiyye'nin bidatın sözlük ve şer'î anlamlarını ayırma sebebi yeni olarak ortaya çıkan her şeyin şer'î anlamda bidat olmadığını bundan dolayı da dini açıdan herhangi bir sorun oluşturmadığını kanıtlama çabasından kaynaklanmaktadır. Diğer bir sebebi de bazı kesimler

⁴¹¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVIII, 258.

⁴¹² İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XI, 257.

⁴¹³ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 116.

⁴¹⁴ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 375.

⁴¹⁵ Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "...İmdi, sözlerin en hayırlısı Allah'ın kitabı ve yolların en hayırlısı da Muhammed'in yoludur. En kötü şeylerde sonradan uydurulup ortaya çıkarılan şeylerdir. Her bidat birer sapıklıktır..." bkz. Müslim, "Kitâbü'l-Cuma", 13 "...Benden sonra yaşayacak olanlarınız birçok ihtilaflar göreceklerdir. Buna göre sakın benim ve benden sonraki raşid halifelerimin sünnetinden ayrılmayınız. Buna sınıksız sarılınız ve azı dişlerinize yapışınız. Sonradan ortaya atılan şeylerden kesinlikle uzak durunuz. Her yeni şey bidattır. Her bidat sapıklıktır." Bkz. Ebu Davud, "Kitâbü's-Sünne", 6. İbn Teymiyye'nin hadisleri zikrettiği yer için bkz. İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 82-83.

⁴¹⁶ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 96.

tarafından bidatın “hasene” ve “seyyie” olarak ayrılmasının olumsuz bazı sonuçlarını engelleme isteğidir.⁴¹⁷

İbn Teymiyye’ye göre bidatı “hasene” ve “seyyie” şeklinde ayıranlar teravîh namazının bidat-ı haseneye örneklik teşkil ettiğini söylerler. Halbuki bu şer’î anlamda bidat bir uygulama değil, sözlük anlamında bidat bir uygulamadır. Sebebine gelince sünnet onu sâlih amel kapsamına almış, fakat sadece farz olur endişesi ile devam ettirmemiştir. Peygamberimizin vefatı ile farz olma endişesi ortadan kalkınca bu uygulamanın tekrarlanması önünde hiçbir engel kalmamıştır.⁴¹⁸

İbn Teymiye benzer bir şekilde Kur’an’ın mushaf haline getirilmesi,⁴¹⁹ Hayber Yahudileri ve Necran Hristiyanlarının Arap Yarımadası’ndan sürülmesi⁴²⁰ ve zekat

⁴¹⁷ İbn Teymiyye’ye göre Hz. Peygamber’in “Her bidat sapıklıktır” sözü genel ve mutlak bir anlam ifade etmektedir. Bu söz herhangi bir kayıtlı sınırlanmamıştır. Eğer bidatı şeri anlamda ele alıp daha sonra da bazı bidatlar güzeldir bazı bidatlar ise çirkindir şeklinde bir ayırım yaparsak bu Hz. Peygamber’in “Her bidat sapıklıktır” şeklindeki sözünü anlamsız kılmak demek olur. Yine eğer bazı bidatların güzel bazılarının çirkin olduğunu söylersek bidat terimi lafız ve mana açısından hiçbir etkisi olmayan boş bir söze dönüşür. Yine “Her bidat sapıklıktır” sözünü sadece özel hükümlerle yasaklanmış kötülöklere hamletmek Resulullah’ın bu sözünü kimsenin bilmeyeceği ancak seçkin âlimler tarafından bilinebilen bir şekle sokmak olur. Yine “Her bidat sapıklıktır” sözünden sadece özel hükümlerle yasaklanmış kötü fiillerin kastedildiği söylenirse hadisin kapsamı daraltılmış olur. Halbuki hakkında özel hüküm bulunmayan bidatlar, hakkında özel hüküm bulunan bidatlerden çok fazladır. Bkz. İbn Teymiyye, *İktizâü’s-sırâtı’l-müstakîm*, II, 90-92.

Aslında bidatı “sözlük” ve “şer’î” olarak ayıran İbn Teymiyye ile bidatı “hasene” ve “seyyie” şeklinde ayıran diğer âlimlerin hassasiyet noktaları ortaktır. Bu ayrımların sebebi sonradan ortaya çıkan her şeyin yasaklanmayı gerektiren kötü bir fiil olmadığını ortaya koymaktır. Aralarındaki fark bazı âlimlerin bidat-ı hasene olarak kabul ettiği fiilleri İbn Teymiyye sözlük anlamında bidat kabul etmektedir. İbn Teymiyye Hz. Peygamber’in “her bidat sapıklıktır” şeklindeki sözü ile bir kısım âlimlerin “bazı bidatlar hasendir” şeklindeki sözleri arasında var olan çatışmayı gidermeye çalışmaktadır. “Her bidat sapıklıktır” şeklindeki sözün mutlaklığını kabul eden İbn Teymiyye bunları “şer’î bidat”la alakalı fiiller için kabul eder. Sözlük anlamındaki bidatlar ise sapıklık ve yasak kategorisinde değildir.

⁴¹⁸ İbn Teymiyye, *İktizâü’s-sırâtı’l-müstakîm*, II, 96-97.

⁴¹⁹ İbn Teymiyye’ye göre Kur’an’ın Hz. Peygamber’in hayatında bir araya gelmesini engelleyen faktör, henüz vahyin inmekte olması, buna bağlı olarak da Allah’ın dilediği ayet ve hükümleri değiştirmesi ihtimalinin var olması idi. Bu ihtimale rağmen Kur’an bir mushafta toplansaydı, sık sık değiştirilmesi zor veya imkansız olurdu. Fakat peygamberimizin ölümü ile Kur’an son şeklini alıp Allah’ın şeriatı kesin hatları belli hale gelince, artık hem Kur’an ayetlerinin azalıp çoğalma ihtimali hem de şer’î hükümlerin değişmesi imkanı ortadan kalkmıştı. Şartlar oluşunca da Müslümanlar bu işi gerçekleştirdiler. Bu sebeple bu olay şer’î anlamda bidat değildir. Bkz. İbn Teymiyye, *İktizâü’s-sırâtı’l-müstakîm*, II, 97-98.

⁴²⁰ Hz. Peygamber vefatından önceki son hastalığı sırasında “Yahudi ve Hristiyanları Arap Yarımadasından çıkarınız”(Bezzâr, el-Müsneid, I, 349. Hadis şu varyantta da gelmiştir “Ben kesinlikle Yahudi ve Hristiyanları Arap Yarımadasından çıkaracağım, orada Müslümanlardan başka kimseyi bırakmayacağım” bkz. Ahmet b. Hanbel, el-Müsneid, I, 329; Müslim, “Kitâbü’l-Cihâd ve’s-Siyer”, 21) diyerek bu yolda direktif vermişti. Hz. Ebû Bekir halifeliği döneminde gerek mürtetlerle savaşmak zorunda kalması gerekse de İran ve Bizans cephelerinde mücadele etmek zorunda kaldığı için peygamberimizin bu emrini yerine getirmeye fırsat bulamamıştır. Hz. Ömer de halifeliğinin ilk döneminde İran ve Bizans cephelerindeki savaşlar sebebiyle bu işe kalkışmamıştı. Ancak eline fırsat geçer geçmez Hz. Peygamber’in bu vasiyetini yerine getirmiştir. Bu sebeple bu uygulama da şer’î anlamda değil lûgat anlamında bir bidattir. Bkz. İbn Teymiyye, *İktizâü’s-sırâtı’l-müstakîm*, II, 98.

vermeyenlerle savaşın⁴²¹ da lügat anlamıyla bidat olduğunu bunların şer'î anlamda bidat olmadığını söyler.⁴²²

Sonradan ortaya çıkan her şeye şer'î anlamda bidat demeyen İbn Teymiyye bu noktada önemli kaideler ortaya koymaktadır. Buna göre eğer müslümanlar bir şeyi yararlı görürseler bu şeye ihtiyaç hissettiren sebebe bakılır. Eğer bu ihtiyaç hissettiren sebep, peygamberimizden sonra ortaya çıkmış yeni bir şey olur da peygamberimiz kesin bir yasaklama belirtmeden o şeyi yapmamış ise bu durumda söz konusu ihtiyaç duyulan yenilik ortaya konup uygulanabilir. Peygamberimiz zamanında ihtiyaç haline geldiği halde çeşitli engeller yüzünden ortaya atılmayan ve peygamberimizin ölümünden sonra önleyici engelleri ortadan kalkan yararlı yenilikler hakkında da aynı kural geçerlidir. Fakat ihtiyaç niteliği kazandıracak bir sebebi olmayan veya kulların bazı günahları sebebi ile ihtiyaç haline geldiği ileri sürülen yenilikleri ortaya çıkarıp benimsemek caiz değildir. Gerektirici sebebi peygamberimiz zamanında var olan (yapılması için şartların uygun olduğu, yapılmasını engelleyen bir durumun da olmadığı) bir davranış eğer buna rağmen o zaman yapılmamışsa her ne kadar bize göre yararlı ise de aslında yararlı değildir.⁴²³ Peygamberimizden sonra bu tür yenilikleri ortaya koyup benimsemek Allah'ın dininde değişiklik yapmak demektir. Bu türlü değişiklikleri dine sokanlar dini değiştirmeyi amaç edinen hükümdar, bilgin ve kullar ile ictihadında yanılığa düşen araştırmacılarıdır. Buna karşılık gerektirici sebebi peygamberimizden sonra Allah'ın emrine karşı gelme söz konusu olmaksızın ortaya çıkan yenilikler yararlı olabilirler.⁴²⁴

Görüleceği gibi İbn Teymiyye her bidatı aynı kategoride değerlendirmemektedir. Lügavi ve şer'î bidat ayrımı yapan İbn Teymiyye her bidat sahibine de aynı hükmü vermemektedir. Bazı bidatler kişiyi şirke ve küfre sokarken bazı bidatler ise kişiyi günahkar yapmaktadır. Bazı bidatler ise lügavi anlamda olduğu için sonradan ortaya çıkmış olsa da dini

⁴²¹ İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber sırf zekat vermedi diye hiç kimseye savaş açmamıştır. Ancak onun "İnsanlarla Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed'in Allah'ın resulü olduğuna şahadet edip, namazı kılıp zekatı da verinceye kadar savaşmakla emrolundum. Bunları yaptıkları takdirde, kanlarını ve mallarını benden korumuş olurlar. İslam'ın gerektirdiği haklar ise bunun dışındadır. Onların hesabı Allah'a aittir" (Buhârî, "Kitâbü'l-İmân", 15) hadisi mevcuttur. Zekat vermek "La ilahe illallah" demenin getirdiği sorumluluklardan biri olduğu için zekat vermeyi reddeden bir kimsenin sırf bu sözü söylemiş olması, dokunulmazlık elde etmesi için yeterli sayılmamıştır. Bu sebeple bu uygulama da şer'î olarak değil sözlük anlamı olarak bidat bir uygulamadır. Bkz. İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâtı'l-müstakîm*, II, 100.

⁴²² İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâtı'l-müstakîm*, II, 97-100.

⁴²³ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâtı'l-müstakîm*, II, 100-102.

⁴²⁴ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâtı'l-müstakîm*, II, 100-102. İbn Teymiyye'ye göre gerektirici sebebi peygamberimizden sonra Allah'ın emrine karşı gelme söz konusu olmaksızın ortaya çıkan yenilikler hakkında fıkıhçılar iki yol benimsemişlerdir: 1) Bu gruptakiler yasaklayıcı bir delil yoksa söz konusu yeniliğin benimsenip uygulanabileceğini savunurlar. Bu görüştekiler "Kamu yararı" ilkesinin geçerliliğine inanırlar. 2) Bu gruptakilere göre söz konusu "yenilik" hakkında emir olmadıkça ortaya atılıp benimsenemez. Bu görüş "kamu yararı" ilkesine dayanarak ahkam çıkarmanın doğru olmayacağını düşünenlerin görüşüdür. Bunlar da kendi içlerinde ikiye ayrılmışlardır. Bkz. İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâtı'l-müstakîm*, II, 101-102.

açından herhangi bir olumsuzluk oluşturmamaktadır. İbn Teymiyye'nin bidat konusunda yaptığı bu kategorik ayrımları onun mücerret kabir ziyaretleri yolculukları, zât ile tevessül ve istiğase meselelerinde verdiği hükümlerde gözlemlemek mümkündür.

İbn Teymiyye bidat ehli içinde zındık münafıkların bulunduğunu ve bunlarında kafir olduğunu söyler. Ona göre böyle kimseler özellikle Şîa ve Cehmiyye arasında çokça vardır. İbn Teymiyye daha sonra şöyle der:

Bidat ehli arasında bâtinen ve zâhiren iman sahibi olan, ama aynı zamanda cehalet ve zulüm sebebiyle sünnetten ayrılarak hatalar içerisine düşenler de vardır. Bunlar ne kafirdir ne de münafıktır. Bu kişilerde bazen fasık veya âsi durumuna düşmelerine sebep olan bir taşkınlık ve zulüm meydana gelebilir. Bazen de te'vil ederek (ictihadda bulunarak) hataya düşmüş, bu sebeple de hataları affedilmiş olabilir. Hatta bütün bunlarla beraber bu kimselerde öyle bir iman ve takva bulunabilir ki bu sayede Allah'ın dostluğunu kazanabilir.⁴²⁵

Görülebileceği üzere İbn Teymiyye bidat meselesinde genellemeci bir düşünceden kaçınmaktadır. Her bidatın şirk ve küfür içermediğini her bidat sahibinin de tekfir olunamayacağını belirtmektedir.

2.2.2.3.2. İbn Teymiyye'nin Mücerred Kabir Ziyaretleri ve Yolculuklarını Bidat Kabul Etmesi

İbn Teymiyye'ye göre “ziyaret” lafzı şer'îdir fakat insanlar onun vaz olunduğu anlamı değiştirmişlerdir.⁴²⁶ Bu sebeple “Kabir ziyareti” lafzı mücmel bir ifade haline gelmiş bu ifadenin şümûlüne şirk türünden olan bidat ziyaretler de girmiştir.⁴²⁷ “Ziyaret” lafzının müteahhir dönemde kazandığı mana selef tarafından bilinmeyen bir manadır. Müteahhir dönemde “kabir ziyareti” lafzıyla peygamberlerin ve sâlihlerin kabrini ziyaret etmek ve onları yüceltmek anlaşılmıştır. Tıpkı Hristiyanların yücelttikleri insanların kabirlerini ziyaret ettikleri gibi.⁴²⁸

İbn Teymiyye İmam Malik'in bir kişinin “Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret ettim” demesini mekruh gördüğünü nakleder. Çünkü İmam Malik fasid manaya delalet eden mücmel

⁴²⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 220.

⁴²⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVII, 94.

⁴²⁷ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, 170.

⁴²⁸ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâî*, s. 189. İbn Teymiyye kabirleri yücelten insanlardan bazılarının şöyle zannettiğini söyler: “Şehirdeki veya köydeki mezarların bereketi ile rızıklandırılıp yardım görürler. Mezarlar sebebiyle düşmanlar ve belalar onlardan def edilir. Yücelttikleri kişiler için ‘falan şehrin koruyucusu’ derler. Mesela ‘Seyyide Nefise Mısır ve Kahire’nin koruyucusudur’, ‘falan ve falan Şam ve başka yerlerin koruyucusudur’, ‘filan Harran’ın koruyucusudur’, ‘falan ve filan Bağdat’ın koruyucusudur.’ Bunlar zannettikler ki bu şehirlere ve köylere gelecek belalar oradaki mezarlıklardaki sâlihler ve peygamberler tarafından engellenmektedir...” bkz. İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâî*, s. 189.

lafızların konuşulmasını mekruh kabul etmiştir. İmam Mâlik ve tâbiin “Hz. Peygamber’in kabrini ziyaret” şeklinde bir söz bilmezdi. Bu ifadenin mekruh kabul edilmesinin sebeplerinden biri de bu ifade ile birçok insanın bidat ziyaretleri kastetmesidir. Bu ifade ile onlar ölüden istemek ve ihtiyaçlarını karşılaması için ölüye yönelmek gibi şeyleri kastederlerdi.⁴²⁹

İbn Teymiyye’ye göre Mescid’i Nebevî’ye gidip namaz, salat, selam vb. den sonra Hz. Peygamber’in kabrini ziyaret etmek müstehaptır. Ancak böyle bir ziyareti selef “Hz. Peygamber’in kabrini ziyaret” şeklinde isimlendirmemiştir. Bu sebeple onlar bu ifadeyi mekruh görmüşlerdir. Bu ifadeyi kullananlar da bununla Mescid-i Nebevî’ye gitmeyi kastediyorlardı.⁴³⁰

İbn Teymiyye’ye göre Hz. Peygamber kabir ziyareti yapmıştır ancak kabir ziyareti için yolculuk yapmamıştır. Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali, sahabe, tâbiin ve tebe-i tâbiîn dönemlerinde kimse mezarlar için yolculuk yapmamıştır. Onlar peygamber kabri, sâlih kabri, Hz. İbrahim ve diğer peygamberlerin kabri için yolculuğa çıkmamışlardır. Bu tür uygulamalar daha sonra ortaya çıkmıştır. İslam’da kendileri için yolculuk yapılan meşhedler ve peygamber kalıntıları yoktur. Mezar başlarında namaz kılmak ve dua etmek için yolculuk yoktur. Bunların tamamı muhdestir.⁴³¹

İbn Teymiyye sahabe ve tâbiînin, kabrin orada olup olmamasına bakmaksızın Hz. Peygamber’in mescidini ziyaret edip orada salatü selam getirdiğini, dua ve sena da bulunduğunu belirtir. Fakat daha sonra gelen müteahhirunun çoğu mücerret kabir ziyaretleri ile ilgili hadisleri veya bir kısmını sahih zannetmiş ve mücerret kabir ziyaretlerini müstehap olarak algılamışlardır. Halbuki mücerret kabir ziyareti ile alakalı olarak büyük imamlardan herhangi bir söz nakledilmemiştir.⁴³²

Yukarıda da gördüğümüz üzere⁴³³ İbn Teymiyye’nin Ahnâî’yi eleştirisinin en önemli sebeplerinden biri Ahnâî’nin mücerret kabir ziyareti için yolculuk hususunda var olan haram ve

⁴²⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü l-fetâvâ*, XXIV, 199-200. İbn Teymiyye’ye göre selef bu konu hakkında konuşuydu İmam Mâlik bunu mekruh görmez, insanların en bilgilisi olduğu için de öncelikle o yapardı. Şayet Hz. Peygamber’den geldiği bilinen bir hadis olsa idi öncelikle onlar bilirdi. Çünkü İmam Mâlik Hz. Peygamber’in sözlerini araştıran biriydi. Ancak ulemadan bir grup bunu “Hz. Peygamber’in kabrini ziyaret” şeklinde adlandırdı. Onlar ile İmam Mâlik ve onun gibi düşünenler arasında mana olarak bir ihtilaf yoktur. Çünkü onlar Mescid-i Nebevî’de salat, selam ve tevessülü müstehap görürlerdi. Daha sonra müteahhirûndan bazıları geldi ve Hz. Peygamber’den istiğfar istemek gibi dört imamın da kabul etmediği bidatlere bulaştılar. Bazı cahiller durumu daha da ileri götürdüler ve Müslümanların icmasıyla küfür kabul edilen mezara secde ve tavaf gibi şeyler yaptılar. Bkz. İbn Teymiyye, *er-Red ale l-Ahnâî*, s. 354.

⁴³⁰ İbn Teymiyye, *er-Red ale l-Ahnâî*, s. 399-400.

⁴³¹ İbn Teymiyye, *er-Red ale l-Ahnâî*, s. 237.

⁴³² İbn Teymiyye, *er-Red ale l-Ahnâî*, s. 302.

⁴³³ Bkz. 2. Bölüm “Mücerret Kabir Ziyareti İçin Yolculuk Yapmak” başlığı.

mubah şeklindeki iki görüşe kabir ziyaretleri için yolculuğun müstehap ve kurbiyyet⁴³⁴ olduğunu söyleyerek üçüncü bir görüş eklemesidir. İşte İbn Teymiyye'ye göre mücerret kabir ziyaretleri için yapılan yolculuğun müstehap ve kurbiyyet kabul edilmesi görüşü selef de bulunmayan, müteahhir dönemde ortaya atılmış ve bu konuda haram ve mubah şeklinde oluşmuş icmaya da muhalefet eden bidat bir görüştür.⁴³⁵

Sübkî de Ahnâî'ye benzer şekilde mücerret kabir ziyareti yolculuklarını müstehap ve kurbiyyet olarak kabul etmektedir. Sübkî'nin bu konudaki görüşlerini meselenin daha iyi anlaşılmasını için öz bir şekilde zikretmek istiyoruz. Sonrasında da İbn Teymiyye'nin Ahnâî ve onunla aynı düşünce de olan Sübkî gibi âlimlere metodik eleştirilerini zikredeceğiz.

Sübkî'ye göre Hz. Peygamber dışındakilerin kabrini ziyaret müstahab olunca Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret müstehap olmaya daha layıktır.⁴³⁶ Hz. Peygamber'in kabrini ziyaretin müstehap olması ona has delillerle⁴³⁷ sabittir. Ancak diğer Müslümanların kabrini ziyaretin müstehap olması genel delillerle müstehaptır.⁴³⁸

Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret için yolculuk yapmanın da kurbiyyet olduğunu düşünen⁴³⁹ Sübkî meseleyi, bu yolculuğun asırlardır uygulanan, bilinen ve tecrübe edilen bir hakikat olduğu temelinden ele almaya çalışır. Ona göre insanlar her sene hacca giderler, sonra da Hz. Peygamber'i ziyaret ederler. Hatta bazıları hacdan önce ziyaret eder, sonra hac yaparlar. Bu herkesin şahit olduğu, ulemanın da asırlar boyu naklettiği kendisinde hiç şüphe olmayan bir gerçektir. Uzun mesafeler kat edilir, para harcanır. Bu ziyaretin kurbiyyet ve taat olduğuna inanılır. Müslüman âlemi asırlar boyunca bunu devam ettirmiştir. Bunların içinde âlimler ve

⁴³⁴ Ahnâî mücerret kabir ziyaretlerini mendup ve kurbiyyet olarak kabul etmektedir. Mücerret olarak (Mescid-i Nebevi'ye gitmeden) Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret eden kişi Allah'a yaklaştıran, faziletli bir amel işlemiş olmaktadır. Bkz. Ahnâî, *el-Makâlatü'l-merdiyyeti fi 'r-red alâ men yünkiru'z-ziyâreti'l-Muhammediyye*, s. 151-152. İbn Teymiyye'ye göre ise Hz. Peygamber'in mescidine gitme niyeti olmadan sadece Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret amacı ile yolculuk yapmak ve ziyarette bulunmak hakkında haram ve mubah olmak üzere iki görüş vardır. İbn Teymiyye haram olan görüşü savunmaktadır. Ahnâî ise haram ve mubah olan görüşlere üçüncü bir görüş eklemekte, mücerret kabir ziyareti yolculuklarına ve ziyaretlerine müstehap (kurbiyyet, mendup) demektedir.

⁴³⁵ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâî*, s. 124, 113-114, 232, 359, 405; a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVII, 106, 126, 179-180; a.mlf. *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 158. Sübkî ise bu meselede İbn Teymiyye'nin iddia ettiği gibi bir icmanın olmadığını söyler. İbn Teymiyye Ebû Muhammed Makdisî'nin sözlerini icmaya dayanak olarak zikretmektedir. Bu sebeple mücerret kabir ziyareti yolculuklarının kurbiyyet olduğunu söyleyen kişi ümmete değil sadece Ebû Muhammed Makdisî'ye muhalefet eder. Ayrıca mezhepler içinde de bu yolculuğun kurbiyyet olduğunu savunan âlimler vardır. Bkz. Sübkî, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, s. 336-337.

⁴³⁶ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, s. 241.

⁴³⁷ Sübkî'nin Hz. Peygamber'e has delillerden kastı Hz. Peygamber'in kabrini ziyaretin faziletini ifade eden rivayetlerdir. Ancak İbn Teymiyye bu rivayetleri sahih olarak kabul etmemektedir. Bu rivayetlerden en meşhurları ilerleyen sayfalarda müstakil bir başlıkta tahlil edilecektir.

⁴³⁸ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, s. 247.

⁴³⁹ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, s. 263.

sâlihler vardır. Böyle bir konuda hata yapılmış olması imkansızdır. Bu kişilerin hepsi bunu kurbiyyet için yapmışlardır.⁴⁴⁰

Mücerret kabir ziyaretlerinin kurbiyyet olduğunu düşünen Sübkî'ye göre kurbiyyete vesile olan yolculuk da aynı şekilde kurbiyyettir. Çünkü şer'î ilkeler bize amaçlara ulaşmak için vesilelerin önemli olduğunu göstermiştir. Bu ilkeye dair bazı hadisler zikreden⁴⁴¹ Sübkî bu delillerden dolayı bu meselede tartışma çıkmasına şaşırılmaktadır. Çünkü ona göre şeriatın tamamı bu tür örneklerle doludur ve Kur'an bunlardan bahseder. Ayette "...Kim Allah ve resulü uğrunda hicret ederek yurdundan çıkarda sonra ölüm onu yolda yakalarsa artık onun mükafatını vermek Allah'a aittir..."⁴⁴² buyrulmuştur. Sübkî'ye göre bu ayet bu meseledeki gayeyi kanıtlayan en güzel delillerdendir.⁴⁴³

Sübkî, Bilâl-i Habeşî ve diğer sahabilerin bu ziyaret ve yolculuğun kurbiyyet olduğuna inandıklarını belirtir. Ona göre eğer İbn Teymiyye Bilâl-i Habeşî ve diğer sahabenin bu amellerini⁴⁴⁴ görseydi bu şekilde konuşmazdı. Ancak o bir hayale kapılarak bu ziyaretlerde bir

⁴⁴⁰ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, s. 264-265.

⁴⁴¹ Sübkî burada oldukça fazla hadis zikretmektedir. Ancak biz maksadın hâsıl olması açısından iki hadis zikretmek istiyoruz: "Size Allah'ın kendisiyle günahları silip, dereceleri yükselteceği amelleri söyleyeyim mi? Ashab: 'Evet ya Resulallah' dediler. Güçlükler de olsa abdesti güzelce almak, mescitlere doğru çok adım atmak, bir namazı kıldıktan sonra öteki namazı beklemek. İşte ribatınız, işte sıkıca sarılmanız gereken şey budur" (Müslim, "Kitâbü't-Tahâre", 14) Burada mescide doğru adım atmak orada yapılacak ibadetler için vesiledir. "Kim bir hasta ziyaretinde bulunur veya bir kardeşini Allah rızası için ziyaret ederse bir münadi şöyle nida eder: Bu gidişin güzel oldu. Kendine cennette bir yer hazırladın" (İbn Mace, "Kitâbü'l-Cenâiz", 2; Tirmizi, "el-Birr ve's-Sıla", 64). Bu hadiste ise hasta veya kardeş ziyaretinin cennette güzel makamlara vesile olduğu ifade edilmektedir. Sübkî'nin hadisleri zikrettiği yerler için bkz. Sübkî, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, s. 267, 270.

⁴⁴² en-Nisâ 4/100.

⁴⁴³ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, s. 267-271.

⁴⁴⁴ Sübkî, Bilâl-i Habeşî'nin Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmesini selefin kabir ziyaretleri için yolculuk yaptığına ve dolayısıyla da bu amelin bidat olmadığına dair delil olarak zikretmektedir. Olay bazı kaynaklarda zikredilmektedir. Buna göre Şam'a yerleşen Bilâl-i Habeşî bir gece rüyasında Hz. Peygamber'i görmüş, Hz. Peygamber Bilâl'e "beni ziyaret etmeyecek misin" demiştir. Bunun üzerine Bilâl-i Habeşî Hz. Peygamber'i ziyaret etmek için Şam'dan yola çıkmıştır. Bu olayın detayı için bkz. İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amrevî, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1995, VII, 137; İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddin Ali, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994, y.y., I, 415. Sübkî'ye göre bu rivayetdeki dayanak sadece rüya değildir. Önemli olan sahâbî Bilâl-i Habeşî'nin fiilidir. Bu fiilin de halife Hz. Ömer döneminde olması önemlidir. Çünkü o dönemde birçok sahabe vardı ve bu olay onlardan gizli kalmamıştır. Bilâl-i Habeşî'nin rüyasında Hz. Peygamber'i görmesi de önemlidir çünkü şeytan Hz. Peygamber'in suretine bürünemez. Bkz. Sübkî, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, s. 188.

İbn Teymiyye'nin talebesi İbn Abdülhâdî'ye göre ise zikredilen bu rivayet sahih değildir. Ayrıca sahih olsa bile tartışılan konu için delil teşkil etmez. Sübkî'nin "isnadı ceyyid" ve "bu konuda nastır" demesi hatadır. Bu rivayet garip, münker, isnadı meçhul ve munkatıdır. Râvî İbrahim b. Muhammed bu rivayette tek kalmıştır. İbn Âbdülhâdî şöyle sorar: Sübkî'den önce bu rivayete kim ceyyid demiştir? İbrahim b. Muhammed'e kim güvenilir demiştir? Bu rivayet ile kim ihticacta bulunmuştur? Bu rivayeti ilim ve hadis ehlinde kim övmüştür? İbn Abdülhâdî'ye göre bu haber sahih kabul edilse bile delil olmaz. Bilâl bineğ'e Medine'ye gitmek için binmiştir, Medine'den kasti da sadece mescit olabilir. Hz. Peygamber'in kabri mescidi ile beraber amaçlanmıştır. Bu haber kabrin mücerred olarak amaçlandığını göstermez. Bilâl'in kabri mücerred olarak ziyaret etme niyeti bilinemez. Çünkü niyetin mahalli de kalp olduğu için kişi haber vermediği sürece ona muttali olunamaz. Bilâl de kabri mücerred olarak ziyaret edeceği

çeşit şirk olduğunu söylemiştir. Hayalinde seleften kimsenin bunu yapmadığını canlandırmıştır. Ancak hayalinde canlanan bir yanıştır.⁴⁴⁵

İbn Teymiyye mücerred kabir ziyareti için yapılan yolculuklarla ibadetin amaçlanamayacağını belirtir. Hatta bu tür yolculuklarla genelde mubah olan dünyevî maslahatlar amaçlanır. İbadetler ise ancak vacip ve müstehap olan amellerle olur. Kabir ziyaretleri için yapılan yolculukların ise vacip veya müstehap olmadığı ittifakla kabul edilmiştir. Her kimde ibadet amacıyla kabir ziyareti yolculuğu yaparsa bu konuda var olan icmaya muhalefet ederek bidatçı olmuş olur. Çünkü taabbûdî konularda yeni bir hüküm ortaya koymak mubah değildir.⁴⁴⁶

İbn Teymiyye Ahnâî ve onun gibi düşünen âlimlerin bu meselede metot ve ilkesel açıdan düştüğü yanlışları gösterebilmek için İslam dininde var olan bazı asıl ve ilkeleri hatırlatmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre İslam dini iki asıl üzerine bina edilmiştir: 1) Sadece Allah'a ibadet etmek, O'na ortak koşmamak 2) Allah'a O'nun teşri buyurduğu şekilde ibadet etmek, bid'atlarla ibadet etmemek. Allah resulünün gösterdiği şeklin dışında hiç kimse Allah'a vacip veya müstehap olarak ibadet etmek hakkına sahip değildir. Sonradan uydurulan şeylerle, bid'atlarla Allah'a ibadet edilmez.⁴⁴⁷

İbn Teymiyye İslam dininin tamamının Hz. Peygamber'den alındığını, ondan sonra kimsenin dinde herhangi bir değişiklik yapamayacağını vurgular. Ancak Hristiyanların dini bunun tam tersidir. Onlarla ilgili ayette şöyle geçer: “Allah'ı bırakıp da din âlimlerini, rahiplerini, özellikle Meryem Oğlu Mesih'i rab edindiler. Oysa tek bir Tanrı'ya kulluk etmekle emrolunmuşlardı...”⁴⁴⁸ Ayete göre kim dinde Allah'ın izni olmadan yeni bir helal, haram, müstehap veya farz ileri sürer de biri ona itaat ederse bu itaat eden kimse bu ayetteki kınamadan payını alır. Tıpkı söz konusu asılsız emir ve yasakları ortaya koyan kimsenin aynı kınamadan payını alacağı gibi.⁴⁴⁹

hususunda kimseye haber vermemiştir. Bkz. İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübki*, s. 654, 659, 660-662.

⁴⁴⁵ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, s. 313-314.

⁴⁴⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVII, 179.

⁴⁴⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 63; XXV, 170; amlf. *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 218, 231.

⁴⁴⁸ et-Tevbe 9/31. İbn Teymiyye ayetin tefsiri ile alakalı Tirmizi'de geçen şu hadisi nakleder: “Adî b. Hâtim şöyle dedi: ‘Boynumda altından bir haç takmış olarak Hz. Peygamber’in yanına geldim. Resulullah ‘Ey Adî boynundaki şu putu at’ buyurdu. Bunu derken de ‘Allah'ı bırakıp da din âlimlerini, rahiplerini, özellikle Meryem Oğlu Mesih'i rab edindiler’ ayetini okuduğunu işittim. Buyurdular ki ‘Gerçi onlar bunlara tapmazlardı ancak rab edindikleri haham ve rahipler kendilerine bir şeyi helal kıldıkları zaman onu helal, haram kıldıkları vakitte haram kabul ederek onlara taparlardı.’” (Tirmizi, “Tefsîru'l-Kur'an”, 10) İbn Teymiyye'nin hadisi zikrettiği yer için bkz. İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 84.

⁴⁴⁹ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 84-85.

İbn Teymiyye'ye göre yeryüzü halkının sapıklığının temeli şu iki sebepten kaynaklanmaktadır: 1) Allah tarafından teşri olunmamış bir din benimsemek 2) Allah'ın haram kılmadığı şeyleri haram kılmak.⁴⁵⁰ Bu sebeple Ahmed b. Hanbel'in de aralarında bulunduğu bütün mezhep imamı mezheplerini şu temel ilkeye dayandırmışlardır: İnsanların tüm davranışları din olarak benimsenen ahirette veya hem dünyada hem ahirette yararlı olan "ibadet" nitelikli hareketlerle dünya hayatında yarar sağlayan "âdet"⁴⁵¹ nitelikli hareketlerden meydana gelir. İbadetler konusunda göz önünde bulundurulması gereken temel ilke, Allah tarafından ortaya konmamış olan hiçbir unsur bu kategoriye katmamak, âdetlerle ilgili temel ilke ise Allah tarafından yasaklanmamış hiçbir âdeti yasak saymamaktır.⁴⁵²

Görülebileceği üzere İbn Teymiyye mücerret kabir ziyaretlerini bidat olarak görmektedir. Ancak yukarıda da zikrettiğimiz gibi İbn Teymiyye her bidatı şirk ve küfür olarak görmemektedir. Mücerret kabir ziyareti için yolculuk yapmak ona göre bidat olsa da şirk ve küfür değildir. Meselenin problemlili olan yönü Ahnâî gibi âlimlerin haram ve mubah şeklinde var olan iki farklı görüşe müstehab şeklindeki üçüncü bir görüşü eklemeleridir. Mücerret kabir ziyareti yolculuklarını müstehab kabul eden bu üçüncü görüş İbn Teymiyye'ye göre var olan icmaya muhalefet etmektedir.

2.2.2.3.3. Bidat Ta'zim-Şer'i Tazim

Mücerret kabir ziyareti yolculuklarını savunanlar bu yolculukların ve ziyaretlerin kabirdekilere sevgi beslemek, onları yüceltmek ve tazim etmek anlamına geldiğini belirtirler. Mücerret kabir ziyaretleri ve yolculuklarını eleştirenler ise bunların kabirdekileri tazim değil onları küçük düşürmek ve onlara eza vermek anlamına geldiğini söylerler. Çünkü bu yolculuk ve sonucunda gerçekleşen ziyaretlerde İslam şeriatı ile bağdaşmayan bidatler bazen de şirk içeren eylemler gerçekleşmektedir. Bu sebeple onların tazim olarak kabul ettikleri uygulamalar aslında bidattır.

İbn Teymiyye'ye göre bazı insanlar Hz. Peygamber'in kabri için yolculuk yapmanın, onu yüceltme, ona muhabbet duyma ve haklarını koruma olduğunu zannetmişlerdir. Bu sebeple de onlar kabir yolculuğunu Mescid-i Nebevî'ye gitmekten üstün görürler.⁴⁵³ İbn Teymiyye Mescid-i Nebevî'nin faziletinin kabirden kaynaklandığını, oraya yolculuğun kabir için

⁴⁵⁰ Câhiliye müşrikleri hem Allah'a ortak koşmuşlar hem de O'nun haram kılmadığı şeyleri haram kılmışlardır. Şirk kavramı Allah'ın izin vermediği her türlü ibadeti kapsar. Bilindiği gibi müşrikler yapmış oldukları tapınma eylemlerinin ya vacip veya müstehab olduğunu ve bunları yapmanın yapmamaktan daha hayırlı olduğunu sanıyorlardı. Bkz. İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâtı'l-müstakim*, II, 86.

⁴⁵¹ Âdetten kastedilen yeme içme, evlilik, alışveriş, miras, kira, kefare, tazminat gibi sosyal hayattaki muamelelerdir.

⁴⁵² İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâtı'l-müstakim*, II, 86.

⁴⁵³ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâî*, s. 132.

yapıldığını zanneden kişinin koyu bir cahil olduğunu söyler. Çünkü bu kişi şeriatı yücelttiğini zannederek bâtil hale sokmuştur. Onun hali yaptıkları bidat ve hurafelerle İsa'yı ve dinini yücelttiklerini zanneden Hristiyanların haline benzer.⁴⁵⁴

İbn Teymiyye'nin düşüncesine göre kabirlerde yapılan bidat uygulamalar Allah'a düşmanlık olup dostluk değildir. Hristiyanlar'ın peygamber kabirlerine gidip onlardan bir şeyler istemeyi onlara dostluk ve muhabbet göstermek zannettikleri gibi onlar da yaptıkları bidat eylemleri kabirdekilere dostluk ve muhabbet göstergesi zannettiler. Halbuki bu onlara düşmanlıktır. O peygamberler hesap günü onlardan uzaklaşacaklardır. Benzer şekilde Hz. Peygamber de kendisine tazim gösterme amacıyla aşırılığa kaçarak âsi olanlardan hesap gününde uzaklaşacaktır.⁴⁵⁵ Hz. Peygamber'in emirlerine karşı gelip "benim amacım onu yüceltmektir" demek fayda sağlamaz.⁴⁵⁶

İbn Teymiyye mücerret kabir ziyareti ve yolculuğu yapanlar "biz mezardakileri seviyoruz" deseler de bunun doğru bir söz olmadığına dikkat çeker. Çünkü onlar doğru sözlü olsalardı mezardakileri Allah ile beraber değil Allah için severlerdi.⁴⁵⁷ Onlar Allah'ı sevmezler. Onların sevgisi müşriklerin Allah'a ortak koştukları varlıklara olan sevgilerine benzer.⁴⁵⁸

İbn Teymiyye kabirdekilere yolculuk yapmanın engellenmesinin kabirdekilerin küçük görülmesi, basite alınması, eksiklik izafe edilmesi ve değerlerinin düşürülmesi anlamına gelmediğini belirtir. Bu terketme noksanlık olsaydı bu ziyaretin vacip olması gerekirdi.⁴⁵⁹

İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber kabrini mücerret olarak ziyarete izin verseydi Müslümanlar Allah'ın hakkı olan ibadet ve O'nu birlemekten; yine Hz. Peygamber'in hakkı olan salat, selam ve duadan yüz çevirirlerdi. Onlar tıpkı Hristiyanların Mesih hakkında aşırıya kaçarak Allah'ın hakkı olan ibadet ve birliği terkettikleri gibi, Allah'ın ve peygamber'in hakkını vermezlerdi.⁴⁶⁰ Hristiyanlar Hz. İsa'ya yaptıkları ile mükafât kazanamadıkları gibi Hz. İsa da

⁴⁵⁴ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 122.

⁴⁵⁵ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 375-376.

⁴⁵⁶ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 498.

⁴⁵⁷ İbn Teymiyye'ye göre kul ma'budu olması bakımından Allah'a muhtaçtır. Bu sebeple O'nu tazim ve hürmet ederek sever. Kul en çok O'nu ister, murat eder ve en çok O'na önem verir. Kulun salâhı ancak O'nunladır. Hareketin temeli sevgidir. Zâtından dolayı muhabbete layık olan Allah'tır. "Allah ile beraber sevmek"le "Allah için sevmek"i ayıran İbn Teymiyye'ye göre kim Allah ile beraber başkasını da Allah'ı sevdiği gibi severse müşriktir. Onun sevgisi fâsittir. Faydalı sâlih sevgi Allah sevgisi ve Allah için sevmektir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XIV, 24; a.mlf. *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 379.

⁴⁵⁸ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 188.

⁴⁵⁹ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 197, 462.

⁴⁶⁰ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 280.

bundan bir menfaat elde edemez. Bunlar sapıklık olup mükafât kazanılacak davranışlar değildir.⁴⁶¹

İbn Teymiyye bazı insanların müstehak olmayacak kadar tazimde bulunarak şirke düştüklerini bazılarının da peygamber ve sâlihler noksanlık izafe ederek küfre düştüklerini belirtir. Doğru yol ise Allah'ın nimetler verdiği peygamberlerin, sıddıkların, şehitlerin ve sâlihlerin yoludur. Bu Allah ve resulünün ortaya koyduğu şeydir.⁴⁶²

Sübki'ye göre Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret tazimdir. Hz. Peygamber'i tazim de vaciptir.⁴⁶³ Sübki şöyle der:

“Teberruk ve tazim amacıyla ziyaret Hz. Peygamber'e rubûbiyyet atfetme derecesine ulaşmaz. Kur'an ve sünnette belirlenen sınırların aşılması anlamına gelmez. Sahabe hayatında ve vefatında Hz. Peygamber'e gereken tazimi göstermişlerdir. Durum böyleyken ona tazimi nasıl yasaklarız? Bu adam (İbn Teymiyye) Hz. Peygamber'i ziyaret eden insanların şirke maruz kaldıklarını tahayyül etmektedir. Sözlerini de bu hayal üzerine bina eder. Bütün delilleri bu yönelim üzerinedir. Bütün şüphelere bu tahayyüller neticesinde maruz kalmıştır. İşte bu Allah'ın hakkı kişiye ilham etmesi dışında ilacı olmayan bir hastalıktır.”⁴⁶⁴

Sübki, Allah'ın zât, sıfat ve fiiller açısından bütün mahlukattan ayrı olduğunu belirterek bu meselede iki önemli nokta olduğunu söyler: 1) Hz. Peygamber'e tazim göstermek, onun merbesini diğer mahlukatın üzerine taşımak 2) Allah'ı rubûbiyyette tek görmek.⁴⁶⁵

Sübki'ye göre her kim bir mahluku rubûbiyyet noktasında Allah'a ortak görürse şirk koşmuş olur. Ümmet de Resulullah'ın hakkına riayet etmelidir. Rubûbiyyet noktasında Allah'ın risalet noktasında da peygamberin hakkını koruyan ifrat ve tefritten uzaklaşmış adalete ulaşmıştır.⁴⁶⁶

Sübki Müslüman âlimlerin Hz. Peygamber'e gerekli tazim ve edebi açıklamak zorunda olduklarını vurgular. Şer'î delilleri aşmayıp sınırları da bilmek gereklidir. Allah dışındaki varlıklara ibadet edilmesi tehlikesi emniyet altına alınmalıdır. Kim nübüvvet makamına meşru olan tazimi rubûbiyyete edep zannederek terkederse Allah'ı yalanlamış, Resulün hakkı olarak emredilenleri ihmal etmiş olur.⁴⁶⁷

⁴⁶¹ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 283.

⁴⁶² İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 485.

⁴⁶³ Sübki, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 238.

⁴⁶⁴ Sübki, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 323.

⁴⁶⁵ Sübki, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 322-323.

⁴⁶⁶ Sübki, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 323.

⁴⁶⁷ Sübki, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 243.

Sübki'ye göre rubûbiyyet noktasında sınırları aşp ifrata düşen kişi Allah'ın resulünü yalanlamış olur. Adalet Allah'ın emirlerine riayet etmektir. Meşru ziyaret ve tazim mahzuru olan bir aşırılık değildir.⁴⁶⁸

İbn Teymiyye'nin talebesi İbn Abdülhâdî ise Sübki'nin "Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret tazimdir. Hz. Peygamber'i tazim de vaciptir" şeklindeki önermelerini eleştirmektedir. İbn Abdülhâdî'ye göre Sübki şu şekilde bir kıyas yapmaktadır:

Kabir ziyareti tazimdir

Nebi'yi tazim vaciptir

Nebi'nin kabrini ziyaret vaciptir.⁴⁶⁹

İbn Abdülhâdî'ye göre bu kıyasın sonucunda Hz. Peygamber'in kabrini ziyareti terkeden kişi âsi, günahkar, azabı hak eden, adaleti ortadan kalkan ve şehadetine güvenilmeyen bir kişi olur. Rivayeti ve fetvası da kabul edilmez. Bu ise ziyaret yapmayan bütün sahabileri fık ile itham etmek olur. Bu görüş Hz. Ali'nin velayetini kabul etmeyen sahabeyi fasık gören Râfıziler'in görüşünden daha şerlidir. Hatta bu söz günahlardan dolayı tekfirden bulunan Hâricîlerin sözü cinsindendir. Çünkü bu ziyareti terketmek Peygamber'e tazimi terketmektir. Ona tazimi terketmek de küfürdür veya küfrü gerektirir. Hz. Peygamber'i tazim etmek iman gereklereindir. Tazimin yokluğu küfrü gerektirir. Bütün bunların sonucu olarak her kim Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmezse kâfirdir. Çünkü o, Hz. Peygamber'e tazimi terketmiştir. Şüphe yok ki Hâricîler ve Râfıziler Allah ve Resul'üne karşı bu denli bir cehalet ve yalan içine düşmemişlerdir.⁴⁷⁰

Hâricîler'in ümmeti günah ve masiyetlerinden dolayı tekfir ettiğine, müteşabih naslara uyduklarına ve muhkem nasları reddettiklerine dikkat çeken İbn Abdülhâdî'ye göre Kabirperestler (ubbâdü'l-kubûr) ise Hz. Peygamber'e uyanları tekfir etmişlerdir. Onlar tevhidi küfür ve Peygamber'e noksanlık kabul etmişlerdir. İbn Abdülhâdî şöyle sorar: Günahlar dolayısıyla tekfir edenler mi yoksa Hz. Peygamber'e tabi olup, tevhidi savunanları tekfir edenler mi daha kötüdür?⁴⁷¹

Sübki'nin Hz. Peygamber'in kabrini mücerret olarak ziyareti vacip olarak görmesini şiddetle eleştiren İbn Abdülhâdî'ye göre Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret tazim olsaydı iman ancak ziyaretle tamam olurdu. Uzak veya yakın olsun gücü yeten herkese oraya gitmek farz olur, Sabikûndan olan muhacir ve ensar ise bu farzı yerine getirememiş olurdu. Bu farzı seleften

⁴⁶⁸ Sübki, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, s. 243-244.

⁴⁶⁹ İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübki*, s. 833.

⁴⁷⁰ İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübki*, s. 834-835.

⁴⁷¹ İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübki*, s. 835.

sonra gelen peygamberin evliyası ve hizbi olduğu söylenen kişiler yapmış olurdu. Halbuki onlar peygamberin dostu değillerdir, peygamberin dostu ona itaat eden, onun getirdiklerini ilim, marifet, amel, irşad ve cihad olarak yapan kişilerdir. Onlar tevhide yerine getirirler ve peygamberi de hakkıyla tanırlar.⁴⁷²

İbn Abdülhâdi Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret herkese vacip olunca onun kabrine hicretin de hayatında ona hicret gibi olması gerektiğini söyler. Halbuki Medine'ye hicret ise fetihle beraber bitmiştir. Hadiste "Fetihten sonra hicret yoktur" buyrulur. İbn Abdülhâdi'ye göre "Kabirperetler" ise gücü yeten herkesin Hz. Peygamber'in kabrine hicret etmesini farz kılmışlardır. Bu ise Hz. Peygamber'in dininde izin verilmeyen bir şeyin ihdas edilmesidir. Allah'a ve resulüne iftira atmaktır. Hz. Peygamber'in değerini küçümseme ve hakkını vermemektir.⁴⁷³

Kabirperest olarak nitelediği mücerret kabir ziyareti ve yolculuğunda bulunan kişilerin tazimden en uzak kişiler olduğunu belirten İbn Abdülhâdi'ye göre gerçek tazim kalp, lisan ve organlarla yapılır. Kalple tazim resulün yaptıklarına inanç olarak tabi olmak ve bütün Müslümanların ona sevgi göstermesidir. Lisan ile tazim ise ifrat ve tefrit olmaksızın dil ile övmektir. Tefrite kaçan tazimi terkeder, ifrata kaçan ise tazimde aşırılığa düşer. Organlarla tazim ise taatlerde bulunmak, dini izhar etmek için çabalamak, Allah'ın sözlerini yüce tutmak, dinine yardım etmek ve muhalifleri ile cihad etmektir.⁴⁷⁴

2.2.2.4. Sedd-i Zerâi' Kaidesi

İbn Teymiyye'nin mücerret kabir ziyareti yolculuklarına karşı çıkma sebeplerinden biri de sedd-i zerâi' prensibidir. Bir Hanbelî olarak İbn Teymiyye'nin birçok meselede sedd-i zerâi' prensibine başvurduğu görülmektedir. İbn Teymiyye kabristanda ve kabir çevresinde namaz kılmanın yasaklanmasını bu prensip çerçevesinde ele almaktadır. Ona göre böyle bir durum zamanla kabirde yatandan dolayı ona dua etmek, onun aracılığıyla dua etmek veya onun yanında dua etmek gibi bir maksatla buranın mescit edinilmesine yol açabilir. Bu sebeple de Hz. Peygamber bunu yasaklamıştır. Böylece Allah'a ortak koşmaya bir kapı açılmasını engellemiştir. İbn Teymiyye'ye göre eğer bir davranış bozukluğa götürüyor ve onda maslahat ağır basmıyorsa Hz. Peygamber ondan sakındırmıştır. Mefsedeti ağır bastığından dolayı kerahet vakitlerinde namaz kılmanın yasaklanması böyledir. Buradaki mefsetet kerahet vakitlerinde

⁴⁷² İbn Abdülhâdi, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübkî*, s. 835.

⁴⁷³ İbn Abdülhâdi, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübkî*, s. 835.

⁴⁷⁴ İbn Abdülhâdi, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübkî*, s. 844-845.

namaz kılmanın kişiyi şirke sürükleyebilmesi ve müşriklere benzeme ihtimalidir.⁴⁷⁵ İbn Teymiyye'ye göre kerahet vakitlerinde namaz kılan kişi şeytana değil Allah'a secde etmektedir. Müslümanların güneşe ve şeytana tapma amacı yoksa da "sedd-i zerâi" ilkesi açısından hüküm verilmiş ve benzerlikten kaçmak için bu vakitlerde namaz yasaklanmıştır. Bu sebeple kabir ziyaretlerinde Ehl-i kitaba veya müşriklere benzeyenin durumu çok daha kötüdür. Hz. Peygamber aynı endişe ile kabirlerin mescide dönüştürülmesini de yasaklamıştır.⁴⁷⁶ İbn Teymiyye'ye göre kabir başında namaz kılmanın ve buraları mescit edinmenin yasaklanması mezarlarda yatan şahsiyetleri hor ve önemsiz saymaktan kaynaklanmaz. Tam tersine bu yasağın gerekçesi, bu yüzden halkın fitneye uğramasıdır. Fitnenin ortaya çıkması da sebeplerin oluşmasına dayanmaktadır. Buna göre mezar başlarında dua etmek veya buraları mescit edinmekle insanların kafalarını karıştırabilecek, onları fitneye uğratacak sonuçların meydana gelmesi söz konusu olmasaydı bu davranışlar yasaklanmazdı.⁴⁷⁷

İbn Teymiyye'nin "zâtü envât" hadisine⁴⁷⁸ bakışı da sedd-i zerâi' prensibi çerçevesindedir. Hz. Peygamber sahâbîlerin, gölgesine sığınıp silahlarını asacakları basit bir ağaç edinme konusunda müşriklere benzemeye kalkışmalarına karşı çıkmıştır. Bu sebeple daha önemli konularda müşriklere benzemek ve şirke yaklaşmak tamamen yasaklanmıştır.⁴⁷⁹

Ancak İbn Teymiyye'nin sedd-i zerâi' prensibi üzerinden mücerret kabir ziyaretlerini ve yolculuklarını yasaklamasına Sübkî eleştiride bulunmaktadır. Sübkî'ye göre İbn Teymiyye'nin tahayyülünde ziyaretin ve oralara yolculuğun engellenmesi tevhidin korunması babındandır. Çünkü ona göre bu fiiller şirke sebep olabilir. Bu ise bâtıl bir hayaldir. Hadislerde kabirlerin mescit edinilmesi, oralarda zaman geçirilmesi, sûretler yapılması şirke yol açacağı için yasaklanmıştır. Ancak ziyaret, dua ve selam bunlara yol açmaz. Bunlar Hz. Peygamber'in kavli ve fiilî olarak ortaya koyduğu, tevâtüren sabit olmuş uygulamalardır. Ümmette bunda icma etmiştir.⁴⁸⁰ Sübkî'ye göre tazim için kabirleri ziyaret tasvir çizme ve buna benzer uygulamalar gibi şirke yol açsaydı sâlihlerin hiçbirisi için ziyareti Allah meşru kılmazdı. Müslümanların ancak Allah'ın haram kıldıklarını haram, mubah kıldıklarını da mubah kılacaklarını söyleyen Sübkî Allah'ın kabir ziyaretlerini mubah kıldığını Hz. Peygamber'in de bunu uyguladığını vurgular. Hz. Peygamber ümmeti kabirlerin mescit edinilmesi, oraya sûretlerin çizilmesi noktasında uyarmıştır. Bu sebeple kabirlerin ziyaret edilmesi meşru ve mubah, kabirlerin mescit edinilmesi ve sûret çizilmesi ise haramdır. Sübkî'ye göre her kim

⁴⁷⁵ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 123-125.

⁴⁷⁶ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 205; a.mlf. *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 192-193, 301.

⁴⁷⁷ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 254-255.

⁴⁷⁸ Tirmizî, "Kitâbü'l-fiten", 18.

⁴⁷⁹ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 157-158.

⁴⁸⁰ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, s. 321.

ziyaret ile yasak olan tasviri kıyaslarsa naslara muhalefet etmiş olur. Her kim de kabirlerin mescit edinilmesini mubah görüp şirke yol açmaz derse o da nassa muhalefet etmiştir.⁴⁸¹

Sübkî'nin düşüncesine göre maksatları gerçekleştirmeyen vesileler bize şâriden bir nas olmadıkça vesilelere maksatların hükmünü verme hakkı vermez. Yani kabir ziyaretleri ve kabir ziyareti yolculuklarına şirke vesile oluyor diye şirk hükmü verilemez. Çünkü bunları şirk kabul edecek bir delil yoktur.⁴⁸² Sübkî'ye göre şirke yol açabilecek şeyler şirke yol açmayabilir. Bu noktada şeriatın haram kıldığı haram, haram kılmadığı da mubahtır. Şeriatın haram kıldığı uygulamalarla mubah kıldığı uygulamalar arasındaki farkı her akıl sahibi bilir. Mubah olan uygulamalar şer'î kurallar dahilinde yapıldığında herhangi bir mahzur yoktur. Sedd-i zerâî' kaidesi gerekçesi ile bunu yasaklayan kişi Allah ve resulüne iftira atmış, mezardakine de ziyaret noktasında verilen hakları (tazim, dua, selam vb.) yok saymış olur.⁴⁸³

2.2.2.5. Hz. Peygamber'in Kabrini Mücerret Olarak Ziyaretle Alakalı Rivayetler

İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber'in kabrini ziyaretle alakalı nakledilen hadislerin tamamı hadis âlimleri tarafından ittifakla zayıf hatta uydurma olarak kabul edilmiştir. Güvenilir "sünen" âlimlerinden kimse bu hadislerden bir şey rivayet etmemiştir. Büyük imamlardan kimse de bu hadislerle delillendirmede bulunmamıştır.⁴⁸⁴ İbn Teymiyye hiç kimsenin Hz. Peygamber'in kabrini ziyaretle alakalı Resulullah'tan ve ashabından sabit olan bir rivayet getiremeyeceğini belirtir. Ancak onların "ziyaret" lafzına yüklediği fâsit anlama zıt olup sahih olan birçok hadis vardır.⁴⁸⁵

İbn Teymiyye bu konuda yazılan eserlerin tamamında kullanılan delillerin birbirine benzediğine, müslüman ulemanın delillerinden olamayacağına, bu delillerin Hristiyanların ve müşriklerin delilleri cinsinden olduğuna dikkat çeker. Bu konuda peygamberlerden nakledilenler onlara iftira olup, mücerret kabir ziyaretlerine yönelmek için kullandıkları hadislerin tamamı yalandır. Onların durumu Hristiyanlar ve ehli bidatın peygamberlere attıkları yalanlarla delil getirmelerine benzer. Hristiyanların ve ehli bidatın yaptığı gibi müteşabih lafızlarla kelimeleri yerinden oynatıp tahrif ederler. Fitne sebebiyle müteşabihatın peşine düşüp tabi olurlar.⁴⁸⁶

⁴⁸¹ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 321-322.

⁴⁸² Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 322.

⁴⁸³ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 322.

⁴⁸⁴ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâî*, s. 448; a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIV, 199.

⁴⁸⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIV, 200.

⁴⁸⁶ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâî*, s. 385.

İbn Teymiyye'ye göre mücerret kabir ziyaretini savunanların kullandıkları deliller hüccet değildir ve uyulmasına gerek yoktur. Bu deliller tasdik edilip doğrulanmadığı gibi muhakkikler tarafından da araştırılmamıştır. Bunlar bu tür konularda Müslümanların dinini bilmeyen Ahnâî ve benzeri cahiller tarafından piyasaya sürülen süslü hezeyanlardır. Bu kişiler Rahman'a ibadetle şeytana ibadeti, tevhid üzere olan peygamberlerle, putperestlere benzeyen bidat ehlinin ibadetini ayıramazlar.⁴⁸⁷

Sübkî ise İbn Teymiyye'ye reddiye olarak kaleme aldığı eserinde Hz. Peygamber'in kabrini mücerret olarak ziyaret edilmesi ile alakalı birçok sahih hadis olduğunu iddia etmektedir. Biz bu rivayetlerin en meşhurlarını ve bu rivayetler hakkında İbn Teymiyye'nin görüşlerini zikredeceğiz.

Sübkî'nin zikrettiği hadislerden bir tanesi şudur: "Her kim kabrimi ziyaret ederse ona şefaati vacip olur"⁴⁸⁸ İbn Teymiyye'ye göre hadisin isnadı zayıftır. Mevzûât türü eserlerden başkasında zikredilmemiştir. Güvenilir olan sahih, sünen ve müsned tarzı eserlere girmemiştir.⁴⁸⁹

İbn Abdülhâdî'ye göre bu hadis sahih ve sabit değildir. Bu haliyle hadis imamlarının nazarında münkerdir. Isnadı zayıf olup, hüccet olarak kullanılmamıştır. Bununla ancak hadis ilminde zayıf olanlar ihticac ederler. Bu hadis sahih kabul edilse bile⁴⁹⁰ Sübkî'nin maksadı için delil teşkil etmez. Bu hadisi Darekutnî gibi eserine "Garaibü's-Sünen"leri toplayan, rivayetlerinin çoğu zayıf, münker ve mevzu olan âlimler rivayet etmişlerdir.⁴⁹¹ İbn Abdülhâdî hadisin ravilerinden Musa b. Hilal'in sika olmadığını belirtir ve hadis âlimlerinden onunla alakalı menfi sözlerden alıntılar yapmaktadır.⁴⁹²

⁴⁸⁷ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâî*, s. 386.

⁴⁸⁸ Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, IV, 170; Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004, III, 334; Beyhâkî, *Şu'abü'l-îmân*, III, 490; Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 87.

⁴⁸⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVII, 18.

⁴⁹⁰ İbn Abdülhâdî'ye göre hadisin ravilerinden Musa b. Hilal ve Abdullah b. Amri adalet ve zabt yönünden sika raviler kabul edilse, rivayet ettikleri bu hadiste meşhur olup, kabul görseydi bu ancak şer'î ziyaretler için bir delil olabilirdi. Bu şer'î ziyaretleri de İbn Teymiyye inkâr etmez ve mekruh görmez. Mendup ve müstehap görüp teşvik eder. Bkz. İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-münkî fî'r-red ale's-Sübkî*, s. 223.

⁴⁹¹ İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-münkî fî'r-red ale's-Sübkî*, s. 195-197.

⁴⁹² İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-münkî fî'r-red ale's-Sübkî*, s. 202-220. İbn Abdülhâdî "Ahmed b. Hanbel, Musa b. Hilal'den rivayette bulunmuştur, o sika olmasaydı bulunmazdı" şeklinde bir itiraz yapılsa şöyle cevap verileceğini söyler: Ahmed b. Hanbel çoğunlukla sika ravilerden rivayette bulunmuştur. O genelde Şu'be, Malik, Abdurrahman b. Mehdi, Yahya b. Said el-Kattan gibi bilinen isimlerden rivayette bulunmuştur. Az olarak da zayıf, zabtı az rivayetleri i'tibar ve istihsad açısından nakletmiştir. Bunları icthad ve i'timad açısından nakletmemiştir. Onun Amir b. Sâlih Zübeyrî, Muhammed b. Kasım el-Esedî gibi kişilerden yaptığı rivayetler de böyledir. Bkz. İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-münkî fî'r-red ale's-Sübkî*, s. 220-223.

Sübki'nin zikrettiği⁴⁹³ bir diğer hadis şudur: “Kim hacceder de vefatından sonra beni ziyaret ederse, sanki beni hayatımda ziyaret etmiş gibi olur.”⁴⁹⁴ İbn Teymiyye'ye göre bu hadis son derece zayıftır. İbn Teymiyye hadisin ravilerinden olan Hafs bin Süleymân Ebû Dâvud el-Ğâdirî hakkında Yahya b. Maîn “sika değildir”, Buharî “terkedilmiştir”, Müslim “metrûk”, Alî b. el-Medînî “Hadiste zayıftır”, Nesâî “Sika değildir, hadisi yazılmaz” ve “terkedilmiştir”, Sâlih b. Muhammed “Hadisi yazılmaz, hadislerinin tamamı münkerdir”, Ebû Zür'a “Hadiste zayıftır”, Ebû Hâtim “Hadisi yazılmaz, sadûk değildir, hadisleri terkedilmiştir”, Hâkim Ebû Ahmed “Hadisi terk edilir”, Dârekutnî “zayıf”, İbn Adî “Ondan rivayet edilen hadisler ğayri mahfuzdur” demişlerdir.⁴⁹⁵ İbn Teymiyye hadisin diğer varyantı olan “Her kim ölümünden sonra beni ziyaret ederse hayatımda iken ziyaret etmiş gibidir” hadisi için ise yalan ve uydurma demektedir.⁴⁹⁶

İbn Teymiyye'nin talebesi İbn Abdülhadi'ye göre bu hadisle ihticac caiz değildir ve itimat edilmez. Hadisin metni münker, isnadı da sakıttır. Hadis hafızlarından hiçbirini bunu sahih kabul etmemiş, hadis imamlarından hiçbirisi de bu hadisle ihticacda bulunmamıştır. Aksine hadisi zayıf görmüşler ve ta'n etmişlerdir. Bazıları da hadisi mevzu hadisler ve mekzub haberler içinde zikretmiştir.⁴⁹⁷

İbn Abdülhadi tıpkı hocası gibi Hafs bin Süleymân Ebû Dâvud el-Ğâdirî hakkında hadis otoriteleri tarafından söylenen menfî sözleri zikreder ve Sübki'nin İbn Teymiyye'ye karşı bu hadisi kullanmasının cehaletine ve hevasına uyan bir kişi olduğunu gösterdiğini belirtir.⁴⁹⁸

Sübki'nin mücerret kabir ziyaretleri ile alakalı zikrettiği diğer bir hadis şudur: “Kim Beytullah'ı hacceder de beni ziyaret etmezse, muhakkak bana cefa etmiş olur.”⁴⁹⁹ İbn Teymiyye'ye göre hadis uydurma ve yalandır.⁵⁰⁰ İbn Abdülhadi'ye göre bu hadis münker olup aslı yoktur. Yalan ve uydurmadır. Hadisin ravilerinden Muhammed Nu'man b. Şibl için

⁴⁹³ Sübki, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 114.

⁴⁹⁴ Dârekutnî, *es-Sünen*, III, 333; Beyhakî hadisi farklı bir varyantta şu şekilde nakletmiştir: “Ölümünden sonra beni ziyaret eden hayatımda ziyaret etmiş gibidir. Haremeyn'den birinde ölen de kıyamet gününde eminlerdendir” bkz. Beyhâkî, *Şu'abü'l-îmân*, III, 488. Gazzâlî ise hadisi şu şekilde nakletmektedir: “Vefatından sonra beni ziyaret eden hayatımda ziyaret etmiş gibidir” bkz. Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, I, 258.

⁴⁹⁵ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 365-366.

⁴⁹⁶ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 365.

⁴⁹⁷ İbn Abdülhadi, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübki*, s. 301.

⁴⁹⁸ İbn Abdülhadi, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübki*, s. 301-306, 309.

⁴⁹⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisin ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, III, 73; İbn Adî, Ebû Ahmed el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd-Ali Muhammed Muavvîd, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, VIII, 248. Hadisi Gazzâlî *İhya'*da şu lafızlarla nakletmiştir: “Her kim imkan bulup da beni ziyaret etmezse bana cefa etmiş olur” bkz. Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, I, 258. Sübki'nin hadisi zikrettiği yer için bkz. Sübki, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 127.

⁵⁰⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVII, 21, 24.

hadisçiler olumsuz şeyler söylemişlerdir.⁵⁰¹ Hadisin sahih olmadığını belirten İbn Abdülhâdî'ye göre hadis sahih farz edilse bile bu şer'î ziyaretler için bir delil olabilir. İbn Teymiyye de şer'î ziyaretleri meşru görür.⁵⁰²

2.3. İbn Teymiyye'nin Vasıta/Vesile Anlayışı

2.3.1. İbn Teymiyye'nin Vasıta/Vesile Tasnifi

İbn Teymiyye kabir ziyaretlerini şer'î ve bidat şeklinde ikiye ayırdığı gibi vasıta/vesileyi de meşru ve bidat olarak ikiye ayırmaktadır. Bidat olan tüm ziyaretleri şirk kategorisinde değerlendirmeyen İbn Teymiyye benzer şekilde bidat olan tüm vasıta/vesileleri de şirk olarak değerlendirmez.

İbn Teymiyye sâlih ameller,⁵⁰³ Hz. Peygamber'e iman ve itaat,⁵⁰⁴ yaşayan kişinin duası,⁵⁰⁵ şer'î istiğase,⁵⁰⁶ şer'î şefaât⁵⁰⁷ ve Allah'ın isim ve sıfatlarının⁵⁰⁸ meşru vasıta/vesile olduğunu kabul etmektedir.

İbn Teymiyye zât ile tevessülün,⁵⁰⁹ ölüden dua etmesini istemenin,⁵¹⁰ bidat şefaatin,⁵¹¹ hakkı ile istemenin⁵¹² bidat olan ancak şirk içermeyen vasıta/vesile olduğunu savunmaktadır.

İbn Teymiyye istiğase,⁵¹³ ukûlü'l-aşere (ayrık akıllar),⁵¹⁴ şirk şefaât⁵¹⁵ ve ricâlü'l-gaybın⁵¹⁶ bidat olup şirk içerdiğini düşünmektedir.

⁵⁰¹ İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübkî*, s. 346-351.

⁵⁰² İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübkî*, s. 351.

⁵⁰³ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 217.

⁵⁰⁴ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 108, 115, 147-148; a.mlf. *el-Vâsıta beyne'l-hak ve'l-halk* (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, I, 93-107), thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-vefâ, 1997, I, 107.

⁵⁰⁵ İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-istiğase* (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, I, 78-92), thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-vefâ, 1997, I, 81; a.mlf. *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 351-352; a.mlf. *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr*, s. 50.

⁵⁰⁶ İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-istiğase*, s. 86; a.mlf. *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 202, 244-245, 255, 267, 341, 346.

⁵⁰⁷ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 115; a.mlf. *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 183; a.mlf. *er-Risâletü'l-istiğase*, s. 83.

⁵⁰⁸ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 322-323.

⁵⁰⁹ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 261-265, 351-352; a.mlf. *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 234; a.mlf. *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr*, s. 50.

⁵¹⁰ İbn Teymiyye, *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr*, s. 46.

⁵¹¹ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 119-120, 174; a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIV, 191.

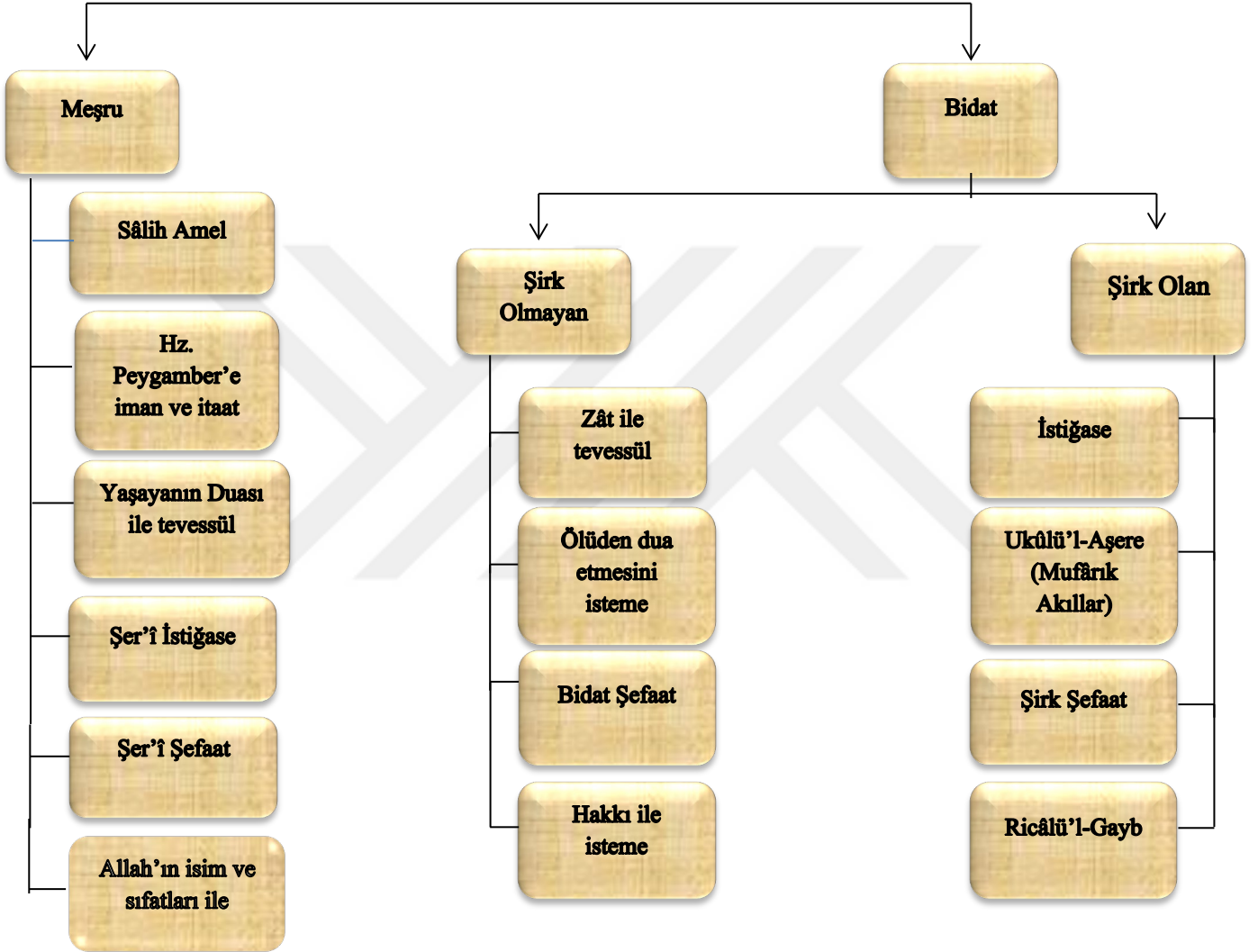
⁵¹² İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 149-150, 156-157, 159, 161-163, 239; a.mlf. *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 225, 234-235; a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIV, 188; a.mlf. *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 307.

⁵¹³ İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-istiğase*, s. 79-80, 83-84, 86-87; a.mlf. *el-Vâsıta beyne'l-hak ve'l-halk*, s. 95; a.mlf. *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 229; a.mlf. *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 190-195, 199, 239; a.mlf. *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr*, s. 41-42.

⁵¹⁴ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkiyyîn*, s. 196, 276; *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 175; IV, 83; *Buğyetü'l-murtâd fi reddi ale'l-mütefefsifeti ve'l-Karâmita ve'l-Bâtıniyyeti ehlü'l-ilhâd mine'l-kailine bi'l-hulûli ve'l-ittihâd*, s. 241-242; a.mlf. *Kitâbü's-safediyye*, I, 215-216; a.mlf. *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 314-316.

İbn Teymiyye'nin vasıta/vesileye bakışını genel olarak zikrettikten sonra meselenin daha iyi anlaşılması için bunları şöyle bir şema ile gösterebiliriz:

İbn Teymiyye'nin vasıta/vesileye Genel Bakışı



İbn Teymiyye'nin en önemli muhaliflerinden Sübkî ise tevessül meselesinde İbn Teymiyye'den farklı düşünmektedir. Sübkî Allah'tan Hz. Peygamber'in makamı, şanı ve bereketi ile istemenin şu üç halde de meşru olduğunu söyler: Yaratılmadan önceki hali,

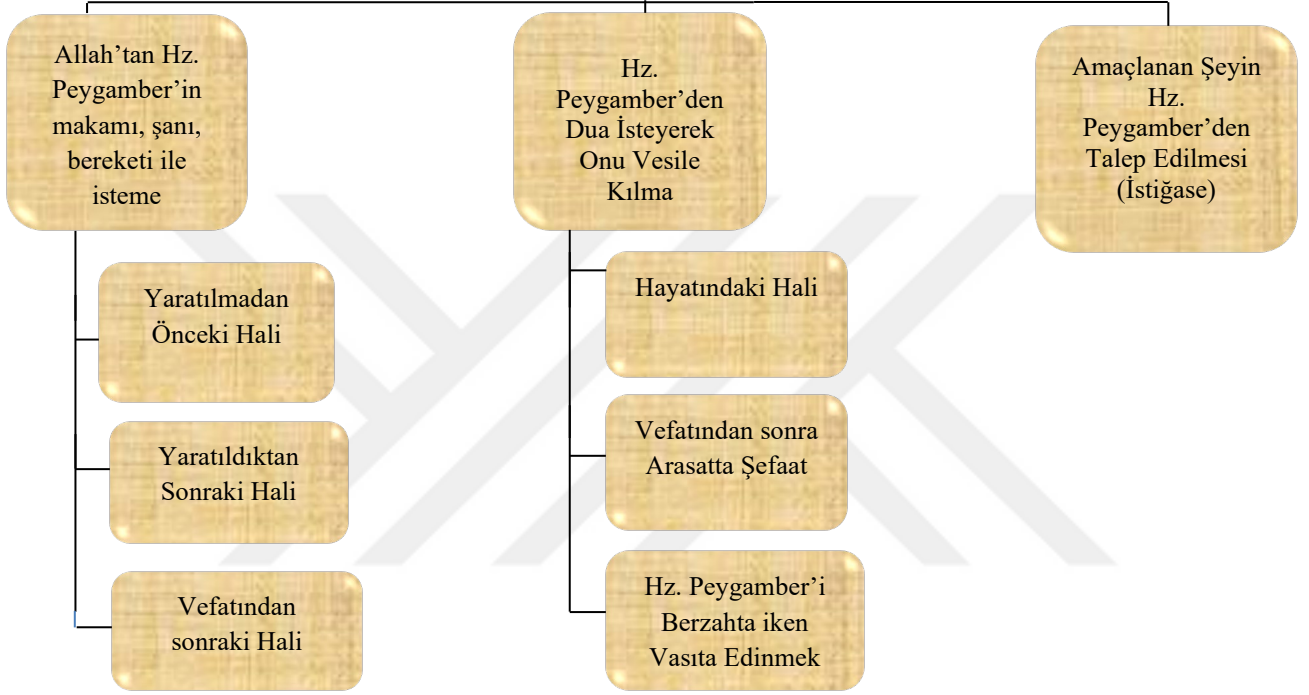
⁵¹⁵ İbn Teymiyye, *Kâide celile fi't-tevessül ve'l-vesile*, s. 125-126; a.mlf. *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 271-272.

⁵¹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XI, 239; a.mlf. *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr*, s. 57-58.

yaratıldıktan sonraki hali ve vefatından sonraki hali.⁵¹⁷ Yine Sübkî'ye göre Hz. Peygamber'den dua isteyerek onu vesile kılma da şu üç halde de meşrudur: Hayatındaki hali, vefatından sonra arasattaki hali ve berzahtaki hali.⁵¹⁸ Sübkî'ye göre amaçlanan şeyin Hz. Peygamber'den talep edilmesi (istiğase) de meşrudur.⁵¹⁹

Zikretmiş olduğumuz Sübkî'nin tevessül ile alakalı görüşlerini şema halinde şöyle gösterebiliriz:

Sübkî'nin Tevessül Anlayışı



İbn Teymiyye ve Sübkî'nin vasıta/vesileye genel olarak bakışlarını ve tasniflerini ortaya koyduktan sonra şimdi de İbn Teymiyye'nin tevessül, istiğase ve şefa'at anlayışını detaylı bir şekilde inceleyebiliriz.

2.3.2. İbn Teymiyye'nin Tevessül Anlayışı

“Bir aracı vasıtasıyla maddî veya mânevî derecesi yüksek birine yaklaşmayı arzu etmek; iyi amellerle Allah'a yaklaşmayı ummak” anlamındaki “v-s-l” kökünden türeyen tevessül terim olarak bir Müslümanın işlediği sâlih amelleri, Hz. Peygamber'i veya velileri vesile yaparak Allah'a yakın olmaya çalışmasını ifade eder.⁵²⁰

⁵¹⁷ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 358-361, 367, 370-372.

⁵¹⁸ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 372-382.

⁵¹⁹ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 382-383.

⁵²⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Tevessül”, *DİA*, İstanbul, 2012, XXXXI, 6.

İbn Teymiyye tevessülü meşru ve bidat olmak üzere iki kısımda ele almaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'e iman ve itaat şeklindeki tevessül dinin temeli olup Müslümanlardan kimse bunu reddedemez. Bu tevessül farz olup iman ancak bu itaatle bütünlüğe ulaşır.⁵²¹ İbn Teymiyye “Ey iman edenler! Allah’tan korkun. O’na (yaklaşmaya) vesile arayın...”⁵²² ayetini Resulullah’a inanmak, ona itaat etmek, Allah’a ibadet ve itaat olarak anlar. Allah’a yaklaşılmaya vesile aramak, ancak Allah’a iman eden ve Hz. Muhammed’e tabi olmakla tevessül eden içindir. Resulullah’a inanmak ve ona itaat etmekle gerçekleşen bu tevessül, bâtın ve zâhir olarak Resulullah’ın hem hayatında ve hem de ölümünden sonra, hem huzurunda hem de gıyabında herkese farzdır.⁵²³

Yine İbn Teymiyye’ye göre sâlih amellerle tevessülde meşrudur. Mağaraya sığınıp dağdan yuvarlanan bir kayanın mağaranın ağzını kapaması sonucunda mağarada mahsur kalan üç kişinin geçmişte yaptıkları sâlih amelleri vesile kılarak mağaradan kurtulmaları⁵²⁴ bunun örneğidir.⁵²⁵ Allah’ın isim ve sıfatlarını vesile kılarak Allah’tan istemek de meşrudur.⁵²⁶

Tevessül meselesinde tartışma konusu olan ise peygamber veya sâlih bir kişiyi vesile kılarak Allah’tan istemektir. İbn Teymiyye böyle bir tevessülü bidat olarak nitelendirmektedir. Şimdi genel olarak “zât ile tevessül” şeklinde isimlendirilen bu konuya İbn Teymiyye’nin bakışını ele alalım.

2.3.2.1. Zât ile Tevessül

İbn Teymiyye’ye göre peygamber ve sâlihlerin mücerret zâtlarıyla Allah’tan istemek meşru değildir. Bazı âlimler buna ruhsat vermiştir ancak birinci görüş daha kuvvetlidir. Allah’a peygamberler ve sâlihlerin duaları ve kendi amellerimizle değil de, onların şahıslarıyla tevessül etmek vesile olmayan bir şeyle tevessül etmek demektir. Çünkü onların zâtları duaların kabul edilmesini gerektiren bir sebep değildir. Bu nedendir ki böyle bir uygulama selef de görülmez.⁵²⁷

İbn Teymiyye’ye göre zât ile tevessül meselesi ile alakalı sahih bir hadis yoktur. Bu sebeple selef Hz. Peygamber’in gıyabında veya vefatından sonra onun zâtı ile tevessülde bulunmamıştır. Bu meselede kullanılan sahih hadisler ise zât ile tevessülü savunanların anladığı şekilde bir manaya sahip değildir.

⁵²¹ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, s. 148.

⁵²² el-Mâide 5/35.

⁵²³ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, s. 108.

⁵²⁴ Hadis için bkz. Buhârî, “Kitâbü’l-İcâre”, 12.

⁵²⁵ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, s. 217.

⁵²⁶ İbn Teymiyye, *İktizâü’s-sırâti’l-müstakîm*, II, 322-323.

⁵²⁷ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, s. 234.

İbn Teymiyye zât ile tevessülü savunanların sıklıkla kullandıkları “âmâ sahâbi hadisi” şeklinde meşhur olan hadisi eserlerinde ele almakta ve muhtemel manaları üzerinde durmaktadır. Hadisin metni şu şekildedir: “Âmâ bir adam Hz. Peygamber’e gelerek ‘bana afiyet ve sıhhat vermesi için Allah’a dua et’ dedi. Resulullah: ‘İstersen senin için dua ederim. Ama dilerseñ sabredersin. Bu senin için daha hayırlıdır’ buyurunca adam: ‘Dua et’ dedi. Hz. Peygamber’de güzelce abdest almasını ve şu şekilde dua etmesini emretti: ‘Allah’ım senden istiyorum ve rahmet peygamberi olan peygamberin Muhammed ile sana yöneliyorum. Ben şu ihtiyacımı gidermesi için seninle Rabbime yöneldim. Allah’ım onu benim için şefaâtçi kıl.’”⁵²⁸

İbn Teymiyye’ye göre bu hadiste âmâ sahabinin yaptığı zât ile tevessül değil Hz. Peygamber’in dua ve şefaatiyle Allah’a teveccüh de bulunmaktadır. O, Hz. Peygamber’den dua istemiştir. Hz. Peygamber de âmâ sahâbiye “Allah’ım onu benim için şefaâtçi kıl” demesini söylemiştir. Belliki Resulullah ona şefaât etmiş, âmâ da Resulullah’ın kendisi hakkındaki şefaâtini kabul etmesini Allah’tan istemiştir.⁵²⁹

İbn Teymiyye’ye göre zât ile tevessülü kabul edenler bu hadisten yola çıkarak hayatında olduğu gibi ölümünden sonra da ve huzurunda olduğu gibi gıyabında da Hz. Peygamberle tevessülün yapılabileceği gibi bir sonuca ulaşmışlardır.⁵³⁰ İzzeddin İbn Abdülseâm (ö. 660/1262) gibi peygamberden başkasıyla tevessüle karşı çıkan âlimler bu hadis sebebiyle Hz. Peygamberle tevessüle cevaz vermişlerdir.⁵³¹

İbn Teymiyye zât ile tevessül meselesinde Hz. Peygamber’in zâtı ile tevessül ile Hz. Peygamber’den başkası ile tevessüle farklı bakmaktadır. Âmâ sahâbi hadisinin âlimler tarafından iki farklı şekilde anlaşıldığına vurgu yapan İbn Teymiyye her ne kadar zât ile tevessülün mutlak anlamda bidat olduğunu düşünse de İzzeddin İbn Abdülseâm gibi Hz. Peygamber’in zâtı ile tevessüle cevaz veren âlimlere saygı duymaktadır. Çünkü meselede iki farklı icthad vardır. Müctehid olan kişi de icthadından dolayı mazurdur.⁵³² Diğer taraftan İbn Teymiyye âmâ sahâbi hadisinin ölü veya gaib kişinin zâtı ile tevessüle değil de diri ve hâzır kişinin duası ve şefaatiyle tevessüle örneklik teşkil ettiğini iddia edip zât ile tevessülü inkâr

⁵²⁸ Ahmet b. Hanbel, el-Müsned, XXVIII, 478; Tirmizî, “De’vât”, 118. İbn Teymiyye’nin hadisi zikrettiği bazı yerler için bkz. İbn Teymiyye, *İktizâü’s-sırâti’l-müstakîm*, II, 309, 319; a.mlf. *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 106-107.

⁵²⁹ İbn Teymiyye, *er-Risâletü’l-istiğase*, s. 81; a.mlf. *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 261-262.

⁵³⁰ İbn Teymiyye, *er-Risâletü’l-istiğase*, s. 81.

⁵³¹ İbn Teymiyye, *er-Risâletü’l-istiğase*, s. 80.

⁵³² İbn Teymiyye önceki sayfalarda gördüğümüz üzere mücurret kabir ziyaretleri için yapılan yolculuklara da benzer perspektiften bakmaktadır. O, mücurret kabir ziyaretleri için yapılan yolculukları haram görse de bu yolculukların mubah olduğunu söyleyenlerin de var olduğunu zikretmekte ve onlara saygı duymaktadır. Onun karşı çıktığı haram ve mubah şeklindeki iki farklı icthada karşı yeni bir görüş olan kurbiyyet görüşünün savunularak var olan icmaya muhalefet edilmesidir. İlerleyen sayfalarda da görüleceği üzere İbn Teymiyye’nin talebesi İbn Kesîr hocasının Hz. Peygamber’in zâtıyla tevessülü kabul ettiğini ancak Hz. Peygamber’le istiğaseyi reddettiğini söylemektedir.

edenlerin tekfir edilmesini doğru bulmaz. Çünkü mesele kapalıdır ve deliller de apaçık değildir. Meselede iki farklı ictihad söz konusudur. Böyle apaçık olmayan kapalı meselelerde tekfir mekanizması işletilemez. Küfür ancak dinde bilinmesi zaruri olan, mütevatir ve üzerinde icma bulunan bir şeyi inkâr etmek, ya da buna benzer şeylerle olur.⁵³³

Zât ile tevessül meselesinde iki farklı görüş olduğuna dikkat çeken İbn Teymiyye aslında ilkesel olarak muhalif görüşe saygı duymakta, kendisi gibi düşünenlere de karşı tarafın saygı duymasını beklemektedir. İbn Teymiyye mesele ile alakalı olarak şöyle der:

“Hiç kimse ne Allah’tan başka bir mahluka yemin edilebileceğine ve ne de tevessülde bulunulabileceğine dair bir şey getiremez. Eğer âlimlerden bunu caiz gören varsa şu bilinmelidir ki birçok alimden de bunun caiz olmadığı sabit olmuştur. Dolayısıyla mesele de münakaşa söz konusudur. Bu nedenle ulemaca ihtilaf edilen bir mesele, Allah’a ve Resulüne arz edilir ve diğer tartışmalı meselelerde olduğu gibi herkes delilini getirir. Bu, ceza terettüb eden bir konu değildir. Bunda müslümanların icmaı vardır. Bilakis böyle bir mesele de karşısındakine ceza ver(dirt)meğe çalışan bir kimse mütecaviz, cahil ve zalimdir. Çünkü bu görüşe kail olan kimse, âlimlerin söylediğini söylemiştir. Buna karşı çıkanın ise ne Peygamber’den ne de sahabeden getireceği bir delil yoktur.”⁵³⁴

Hiz. Peygamber’in gıyabında ve vefatından sonra da zâtıyla tevessülde bulunulabileceğini iddia eden Sübkî’ye göre Hiz. Peygamber’in zâtı ve makamı ile Hiz. Peygamber yaratılmadan önce de Allah’tan istekte bulunulmuştur. Bunun örneği Hiz. Âdem ile ilgili nakledilen şu hadistir: “Hiz. Âdem masiyeti işlediği zaman ‘Ya Rabbi bana mağfiret edesin diye Muhammed hakkı için sana yalvarıyorum’ dedi. Allah Teâlâ ‘Muhammed’i nasıl tanıdın?’ buyurdu. Âdem’de ‘Sen beni yaratıp ruhundan bana üfürünce başımı kaldırdım ve arşın sütunları üzerinde Allah’tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah’ın Resulüdür diye yazılı olduğunu gördüm ve anladım ki sen isminle beraber ancak ve ancak mahlukatın sana en sevgilisinin ismini beraber getirmişsindir.’ Bunun üzerine Allah Telala ‘Doğru söyledin ey

⁵³³ İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-istiğase*, s. 81. Görüleceği üzere İbn Teymiyye genel olarak zât ile tevessül meselesinin tekfire konu olmayacağını söylemektedir. Çünkü mesele kapalıdır ve dinin asıllarından da değildir. İctihad yoluyla âlimler bu meselede farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Müctehid ise her halükarda mazurdur. İbn Teymiyye’ye göre hangi duanın meşru ve hangisinin meşru olmadığı hakkındaki ihtilaf (tevessülün sadece yaşayan biriyle mi yoksa ölmüş veya gaib biriyle de yapıp yapılamayacağı) hayvanı boğazlama anında Resulullah’a salat getirilir mi, getirilmez mi şeklindeki ihtilaf gibidir. Hiçbir Müslüman âlime göre salavat getirmeme Hiz. Peygamber’e hakaret meselelerinden değildir. Bkz. İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-istiğase*, s. 81 Burada ilginç bir nokta vardır. Günümüzde tarikat ehli ve selefiler arasında tevessül meselesinde sürdürülen tartışmalar incelendiğinde görülecektir ki selefiler zât ile tevessülü zaman zaman şirk ile itham etmekte ve tekfir mekanizmasını işletmektedirler. Halbuki klasik dönemde zât ile tevessül tartışmasında tekfir ithamına maruz kalanlar genelde zât ile tevessülü kabul edenler değil inkâr edenlerdir. Çünkü bu dönem tartışmaları incelendiğinde görülecektir ki zât ile tevessülün inkârı, tevessülde bulunulan kişinin makamına bir saygısızlık olarak görülmektedir.

⁵³⁴ İbn Teymiyye, *Kâide celile fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 201.

Âdem, şüphesiz o, kullarımın bana en sevgilisidir. Onun hakkıyla benden istedin ben de seni affettim. Eğer Muhammed olmasaydı seni yaratmazdım.”⁵³⁵

İbn Teymiyye’ye göre hadisin ravilerinden Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem hadis âlimlerinin ittifakıyla zayıf bir ravi olup çokça hata yapan birisidir. Ahmed b. Hanbel, Ebû Zür’a, Ebû Hatim, Nesâî, Dârekutnî ve diğer hadis otoriteleri onun zayıf olduğunu belirtmişlerdir.⁵³⁶ İbn Hibbân onun hakkında şöyle demiştir: “Abdurrahman farkında olmaksızın haberleri maklûb hale getirir, altını üstüne çevirirdi. Rivayetlerinde mürsel haberleri merfu, mevkûfları müsned göstermesi gibi durumlar o kadar çoğaldı ki terkedilmeyi haketti.”⁵³⁷

İbn Teymiyye Hâkim en-Nisâbü’rî’nin bu ve benzeri hadisleri sahih olarak tavsif etmesi nedeniyle⁵³⁸ hadis âlimleri tarafından eleştirildiğine dikkat çekmektedir. Bu âlimlere göre Hâkim en-Nisâbü’rî tamamen uydurma olduğu halde birtakım hadisleri sahih saymaktadır.⁵³⁹

İbn Teymiyye’ye göre Müslümanların ittifakıyla şeriatın böylesi bir rivayet üzerine bina edilmesi caiz olmadığı gibi dinde bu rivayetler delil olarak da kullanılamaz. Çünkü bu haber Hz. Peygamber’den gelen bir nakil bulunmadığı takdirde sıhhatı bilinemeyen İsrailiyat ve benzeri türden bir haberdur. Şayet bu rivayeti Ka’bü’l-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi veya Ehl-i kitaptan yaratılışın başlangıcı ve önceki kavimlerin kıssalarına dair haberleri nakleden bunlara mümasil birisi nakletmiş olsaydı bile Müslümanların ittifakıyla İslam dininde böylesi rivayetleri delil olarak kullanmak caiz olmazdı.⁵⁴⁰

⁵³⁵ Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1990, II, 672; Beyhâkî, *Delâilü’n-nübüvve ve ma’rifetü ahvâli sâhibi’s-şerî’a*, thk. Abdülmu’tî Kal’acî, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1988, V, 489. Taberânî hadisi farklı lafızlarla nakletmiştir. Bkz. Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, thk. Ebû Muâz Târik b. İvezullah b. Muhammed-Ebu’l-Fadl Abdü’l-Muhsin İbrahim el-Hüseynî, Dârü’l-Haremeyn, Kahire, 1995, VI, 313; a.mlf. *el-Mu’cemü’s-sağîr*, thk. Muhammed Şekûr mahmûd el-Hac Emrir, el-Mektebetü’l-İslâmî, 1985, II, 182. Sübkî’nin hadisi delil olarak zikrettiği yer için bkz. Sübkî, *Şifâü’s-sekâm fi ziyareti hayri’l-enâm*, s. 358-359.

⁵³⁶ İbn Teymiyye, *Kâide celile fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, s. 182. Sübkî’ye göre ise Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem İbn Teymiyye’nin iddia ettiği derecede zayıf bir ravi değildir. Bkz. Sübkî, *Şifâü’s-sekâm fi ziyareti hayri’l-enâm*, s. 361.

⁵³⁷ İbn Teymiyye, *Kâide celile fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, s. 182. krş. İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed, *el-Mecrûhîn mine’l-muhaddisîn ve’d-du’afâ ve’l-metrûkîn*, thk. Muhammed İbrahim Zâyed, Dârü’l-Vaî’, Halep, 1976, II, 57.

⁵³⁸ Hâkim en-Nisâbü’rî şöyle demektedir: “Bu isnadı sahih bir hadistir. Bu hadis bu eserde Abdurrahman’dan kaydettiğim ilk hadistir.” Bkz. Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-sahihayn*, II, 672.

⁵³⁹ İbn Teymiyye, *Kâide celile fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, s. 182-183. İbn Teymiyye’ye göre bu sebepten dolayı her ne kadar Hâkim en-Nisâbü’rî’nin sahih olarak eserine aldığı hadislerin çoğunluğu sahih ise de hadis âlimleri bir hadisi değerlendirirken sadece Hâkim en-Nisâbü’rî’nin sahih göstermesine itimat etmemişlerdir. Fakat sahih hadisleri derleyenler arasında Hâkim en-Nisâbü’rî yine de isabetli kararları daha fazla olmakla beraber çokça hata yapan sika bir hadisçi mertebesine sahiptir. İbn Hibbân’ın aksine sahih hadisleri belirleyenler arasında Hâkim’den zayıfı yoktur. İbn Hibbân’ın sahih hadis belirleme ölçüsü Hâkim’den daha üstün ve değerlidir. Bkz. İbn Teymiyye, *Kâide celile fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, s. 183.

⁵⁴⁰ İbn Teymiyye, *Kâide celile fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, s. 184. İbn Teymiyye peygamberlerden gerçekten böylesi rivayetler sadır olsaydı bunların peygamberlerin şeriatına dâhil olacağına vurgu yapar. Ona göre durum böyle olunca da bu rivayetleri delil olarak kullanmak “bizden öncekilerin şeriatı bizim için şeriat mıdır değil midir” problemine

İbn Teymiyye zât ile tevessülü savunanların delil olarak kullandıkları “Onlar (Yahudiler) daha önce, kâfirlere karşı fetih istiyorlardı”⁵⁴¹ ayetinin zât ile tevessülü savunmak için delil olarak kullanılamayacağını belirtir. Bu ayeti delil olarak kullananlara göre Yahudiler gelecek peygamberi vesile kılarak Allah’tan zafer istiyorlardı. İbn Teymiyye’ye göre durum onların iddia ettikleri gibi değildir. Yahudiler müşrik Araplara: “Bu peygamber gelecek; biz onunla birlikte sizinle savaştığımız ve sizleri öldüreceğiz” diyorlardı. Yoksa Allah’a karşı bekledikleri ahir zaman peygamberinin zâtıyla tevessül ederek Allah’tan istekte bulunmuyorlardı.⁵⁴²

Ayette geçen “istiftah” istinsar yani fetih ve zafer istemek demektir. Hz. Peygamberle fetih ve zafer istemek, o nebinin peygamber olarak gönderilmesi ve kendilerinin de onunla beraber savaşmaları ve böylece zafere ulaşmaları demektir. Yoksa ona yemin etmeleri ve onunla isteyince ve ona yemin edince zafere ulaşmaları gerekirdi. Halbuki durum öyle olmamış, aksine Hz. Muhammed peygamber olarak gönderilince Allah Teala ona iman eden ve onunla birlikte muhaliflere karşı cihad eden kimseleri muzaffer kılmıştır.⁵⁴³

Burada vurgulamak gerekir ki İbn Teymiyye’ye göre zât ile tevessülün caiz olduğuna dair kullanılan rivayetler son derece zayıf hatta uydurmadır.⁵⁴⁴ “Bir hacetiniz olduğunda Allah’tan o hacetinizi benim câhımla (Allah katındaki makamımla) isteyiniz. Şüphesiz benim Allah katındaki makamım büyüktür” şeklindeki rivayet uydurmadır.⁵⁴⁵ Kur’an, sünnet ve selefin uygulamalarında zât ile tevessül ile alakalı delil olmadığını düşünen İbn Teymiyye bu meseleyi bidat olarak görmektedir.⁵⁴⁶ Ancak yukarıda da değindiğimiz gibi İbn Teymiyye her bidatı şirk ve küfür olarak görmez ve her bidat sahibini de tekfir etmez. Diğer taraftan kişi bidat bir eylemde bulunsa da ictihad, taklit ve cehalet gibi sebeplerden dolayı mazeret sahibi olabilir.

bağlı bir husus olurdu. Bu problem üzerinde de ihtilaf meşhurdur. Müctehid imamlar ve âlimlerin büyük çoğunluğuna göre İslam dini aksini getirmediği önceki şeriatların ahkâmının bizim içinde geçerli olduğu kabul edilmiştir. Fakat bu durum onların İslam’dan öncekilerin şeriatından olduğu haberinin yukarıdaki türden bir rivayetle değil ancak Hz. Peygamber’den geldiği belli bir nakille veya önceki şeriat sahiplerinden gelen bir tevatürle sabit olan hususlarda söz konusudur. Bu sebeple yukarıdaki türden bir rivayeti İslam dininde delil olarak kullanmak hiçbir müslüman için caiz değildir. Bkz. İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, s. 184-185.

⁵⁴¹ el-Bakara 2/89.

⁵⁴² İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, s. 208.

⁵⁴³ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, s. 208.

⁵⁴⁴ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, s. 180-181.

⁵⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XXVII, 73; XXIV, 188; a.mlf. *Kâide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, s. 240.

⁵⁴⁶ İbn Teymiyye, *Ziyâretü’l-Kubûr ve’l-istincâd bi’l-makbûr*, s. 50; a.mlf. *Kâide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, s. 121.

2.3.2.1.1. Ölüden Dua Etmesini İsteme

Zât ile tevessül meselesinde tartışılan hususlardan bir tanesi de ölü veya gaib birisinden dua etmesini isteyerek onu vesile kılmadır. Yukarıda zikrettiğimiz üzere Sübkî'ye göre Hz. Peygamber'den dua isteyerek onu vesile kılma hayatındaki hâli, vefatından sonra arasattaki ve berzahtaki hallerinin hepsinde de caiz ve meşrudur. Sübkî'nin zikrettiği ilk iki hali İbn Teymiyye de kabul etmektedir. Burada İbn Teymiyye ve Sübkî arasındaki görüş farkı Hz. Peygamber'in vefatından sonra berzahtaki hali ile alakalıdır.

Sübkî bu görüşüne delil olarak şu hadisi zikreder: “Hz. Ömer devrinde halk şiddetli bir kıtlığa maruz kalmıştı. Bir adam Hz. Peygamber'in kabrine gelerek: ‘Ya Resulallah! Ümmetin için yağmur yağmasını iste! Zira onlar helak oldular! dedi. Bunun üzerine rüyasında adama şöyle denildi: ‘Ömer’e git, ona selam götür, halkın suya kavuşacağını haber ver ve ona şunu söyle: ‘Senin vazifen, iyi muamelede bulunmak, dengeli ve güzel hareket etmektir.’ Adam derhal giderek durumu Hz. Ömer’e bildirdi. Bunun üzerine Ömer ağladı ve ‘Rabbim! Üstesinden gelemediğim şeyler hariç, çaba sarfetmekten geri durmuyor ve elimden geleni yapıyorum’ dedi.”⁵⁴⁷

Sübkî'ye göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra onunla istiskada bulunmakta herhangi bir engel yoktur. Hz. Peygamber'in berzah aleminde iken Allah'a dua etmesinde de bir imkansızlık yoktur.⁵⁴⁸

İbn Teymiyye'ye göre peygamber ve sâlihlerden ölmüş birine “benim veya bizim için Allah'a dua et” veya Hristiyanlar'ın Hz Meryem'e dedikleri gibi “bizim için Allah'tan iste” gibi sözlerle dua etmek caiz değildir. Bu, seleften kimsenin yapmadığı bir bidattır.⁵⁴⁹ Bu ameli sahabeden ve tâbiünden kimse yapmamış, imamlardan kimse de bu ameli emretmemiştir. Ayrıca bu konuda herhangi bir hadis de varid olmamıştır.⁵⁵⁰

İbn Teymiyye böyle bir şeyin ancak hayatta olan kimseler için meşru kılındığına dikkat çeker. Diri olan veya hazır olan kişi ile ölü olan veya gaib kişi arasında tevessül meselesinde çok temel bir fark olduğunu vurgulayan İbn Teymiyye eserlerinde sık sık şu hadisi zikreder: “Halk kıtlığa maruz kaldığında Ömer b. Hattab, Abbas b. Abdulmuttalib ile istiskada bulunarak: ‘Allah'ım! Peygamberimiz ile sana tevessül ederdik de bize yağmur verirdin. Şimdi

⁵⁴⁷ Beyhâkî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*, VII, 47; . İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dîmaşk*, XXXIV, 345; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Heyet, Müessesetü'r-Risâle, 1985, y.y. II (Siyer), 86. Sübkî'nin hadisi zikrettiği yer için bkz. Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyâreti hayri'l-enâm*, s. 381-382.

⁵⁴⁸ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyâreti hayri'l-enâm*, s. 382. Benzer şeyleri İbn Hacer de zikretmektedir. Bkz. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Cevherü'l-munazzam fî ziyâreti'l-kabri's-şerîfi'n-nebeviyyi'l-mükerrrem*, s. 152-153.

⁵⁴⁹ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fî't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 243.

⁵⁵⁰ İbn Teymiyye, *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr*, s. 46.

ise peygamberimizin amcası ile sana tevessül ediyoruz, bize yağmur ver’ derdi. Bunun üzerine yağmur yağardı.”⁵⁵¹

İbn Teymiyye’ye göre âmâ sahabi hadisi ile bu hadis aslında mana açısından aynıdır. İki hadis de tevessülün hayatta olan veya hazır kişiler ve onların duası ve şefaatiyle yapılabileceğini göstermektedir. Bu sebeple ölü olan veya gaib olan kişilerle tevessülü diri olan veya hazır kişilerle yapılan tevessülün aynıısı olarak görmek çok büyük bir yanlıştır.⁵⁵²

Sübki’ye göre ise bu tür tevessül, ölü veya hayatta bütün sâlih insanlarla caizdir. Hz. Ömer’in Hz. Abbas ile tevessülde bulunması Hz. Peygamber veya kabri ile tevessülü inkâra gerekçe yapılamaz. Sübki bu görüşünü delillendirmek için şöyle bir rivayet nakletmektedir: “Bir ara Medine’ye çok şiddetli bir kıtlık isabet etmişti. Herkes durumdan Hz. Aişe’ye şikayetçi olmuştu. Bunun üzerine Aişe: ‘Hz. Peygamber’in kabrine gidin ve gökyüzü ile arasında bir engel kalmayacak şekilde çatısına bir pencere açın’ diye talimat vermişti. Gidip aynen dediğini yaptık. Akabinde otlar yetişip, hayvanlar semizleşinceye kadar yağmur yağmıştı. Hayvanlardan bol bol yağ temin ettiğimiz için bu seneyi ‘yağ veren yıl’ olarak anmaya başlamıştık.”⁵⁵³ İbn Teymiyye’ye göre ise bu rivayet bâtıldır ve delil olarak kullanılamaz.⁵⁵⁴

Sübki’ye göre “...Eğer onlar kendilerine kötülük ettiklerinde sana gelip, Allah’tan bağışlanmayı dileselerdi, peygamber de onlar için mağfiret dileseydi, elbette Allah’ı ziyadesiyle affedici ve esirgeyici bulurlardı”⁵⁵⁵ ayeti Müslümanların Hz. Peygamber’e gelip istiğfar istemesine, Hz. Peygamber’in de Allah’tan onlar için istiğfar istemesine delalet eder. Bu durum Hz. Peygamber’in hayatında vuku bulmuştur. Hz. Peygamber’in mertebesi nedeniyle ölümünden dolayı da kesilmez. Sübki “Müslümanlar Hz. Peygamber’e hayatta iken gelmişler o da onlara istiğfar dilemiştir. Ölümünden sonra ise durum böyle değildir” şeklinde yapılabilecek bir itiraza karşı ise şöyle der: Bu ayet Müslümanların Hz. Peygamber’e gelmelerini, istiğfar dilemelerini ve Hz. Peygamber’in de onlar için Allah’tan mağfiret istemesi şeklindeki üç hale de delalet etmektedir. Hz. Peygamber’in istiğfar dilemesi tüm müminler içindir. Hz. Peygamber tüm mümin ve mümineler için istiğfarda bulunmuştur.⁵⁵⁶

⁵⁵¹ Buhârî, “Kitâbü’l-İstiskâ”, 3 İbn Teymiyye’nin hadisi zikrettiği bazı yerler için bkz. İbn Teymiyye, *er-Risâletü’l-istiğase*, s. 81; a.mlf. *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 183, 197; a.mlf. *Ziyâretü’l-Kubûr ve’l-istincâd bi’l-makbûr*, s. 46.

⁵⁵² İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, s. 201, 226-227.

⁵⁵³ Dârimî, *el-Müsneid (es-Sünen)*, “Mukaddime”, 15; Ferrâ el-Begavî, *Mesâbihu’s-Sünne*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar’aşlı vd., Dârü’l-Ma’rife, Beyrut, 1987, IV, 128. Sübki’nin rivayeti naklettiği yer için bkz. Sübki, *Şifâü’s-sekâm fi ziyareti hayri’l-enâm*, s. 377-378.

⁵⁵⁴ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 265.

⁵⁵⁵ en-Nisâ 4/64.

⁵⁵⁶ Sübki, *Şifâü’s-sekâm fi ziyareti hayri’l-enâm*, s. 233-234.

Sübki Hz. Peygamber'in Müslümanlar için istiğfar dilemesinin vefatından sonra da devam ettiğini belirtir. Çünkü bu durum Hz. Peygamber'in ümmetine olan rahmetini ve şefkatini göstermektedir. Bu sebeple ayette geçen üç durum hayatta iken geçerli olduğu gibi vefatından sonra da geçerlidir. Diğer taraftan ayette Hz. Peygamber'in hayattaki hâli ve vefatından sonraki hâli şeklinde bir tahsis de bulunmadığından dolayı ayet Hz. Peygamber'in vefatından sonra kabirdeki halini de ihtiva eden umûmî bir manaya sahiptir.⁵⁵⁷

İbn Teymiyye'nin talebesi İbn Abdülhâdî'ye göre ise Sübki'nin delil olarak zikrettiği ayetle alakalı iki durum vardır: 1) Bu ayet Sübki'nin amacına delalet etmez. 2) Ayet Sübki'nin iddiasının zıddına delalet eder. Selef bu ayeti Hz. Peygamber hayatta iken ona gelmesi ve onun da onlar için istiğfar istemesi şeklinde anlamıştır. Allah bu çağrıya yüz çevirip kendine zulmedenleri zemmederek şöyle demiştir⁵⁵⁸: “Onlara ‘Gelin, Allah’ın resulü sizin için bağışlanma dilesin’ dendiğinde başlarını çevirirler ve büyüklük taslayarak uzaklaştıklarını görürsün.”⁵⁵⁹

İbn Abdülhâdî'ye göre sahabe âdeti olduğu üzere tevbe etmelerini gerektiren bir şey yaptıklarında Hz. Peygamber'e gelirler ve şöyle derlerdi: “Ya Resulallah! Şöyle şöyle bir şey yaptık benim/bizim için istiğfarda bulun.” Bu onlarla münafıklar arasındaki farktı. Allah bunu nebisine o dünyada onların arasında iken vermiştir. Sahabeden kimse Hz. Peygamber'in vefatından sonra kabrine gelip “Ya Resulallah! Şöyle şöyle bir şey yaptım benim için af dile” dememiştir. Her kim onlardan birinin böyle yaptığını naklederse açıkça yalan konuşmuş iftira atmıştır. Sahabenin aşırılık ve şirk içeren şeyleri mekruh görüp yasakladığı bize nakledilmiştir.⁵⁶⁰

İbn Abdülhâdî mesele ile alakalı olarak ayet ve hadislerde tevil ihdas etmenin caiz olmadığı hususuna dikkat çekmektedir. Çünkü sahabe, tâbiîn ve ümmetin içinde böyle bir şey olmamıştır. Böyle bir şeyin olduğunu iddia etmek selefin hakkı bilmediğini, doğrudan saptığını müteahir dönemdeki bu adamın (Sübki) ise hidayet üzere olduğunu söylemek anlamına gelmektedir.⁵⁶¹

İbn Abdülhâdî bir Müslümanın “Hz. Peygamber'in vefatından sonra, nefesine zulmeden istiğfar istemek için Hz. Peygamber'in kabrine gitmelidir” şeklinde bir söz söyleyemeyeceğini belirtir. Çünkü böyle bir eylem taat olsaydı ilk üç asır bu taate karşı gelmiş ve ihmal etmiş olurdu. Sübki gibi aşırılar ve âsiler ise muvafakat etmiş olurdu. Halbuki bu

⁵⁵⁷ Sübki, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, s. 235.

⁵⁵⁸ İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübki*, s. 807-808.

⁵⁵⁹ el-Münâfikûn 63/5.

⁵⁶⁰ İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübki*, s. 808-809.

⁵⁶¹ İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübki*, s. 809.

durum şu ayete zıttır: “Hayır Rabbine andolsun ki, aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiğin hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar.”⁵⁶² Bu ayet Hz. Peygamber’i hakem kabul etmeyenlerin imanını nefyeder. Bu tahkim hem hayatında hem de vefatından sonra geçerlidir. Hz. Peygamber hayatında vahiyle hükmediyordu. Vefatından sonra ise halifeler hükmetmişlerdir. Şayet her günahkarın istiğfar için Hz. Peygamber’in kabrine gelmesi meşru olsaydı bu günahkarlar için en büyük bayram olurdu. Bu ise Hz. Peygamber’in getirdiği dine açıkça zıttır.⁵⁶³

İbn Abdülhâdî Sübkî’nin “Bu Hz. Peygamber’in ümmetine olan şefkatinin kemalidir. O, ümmetinden kendine gelenlere istiğfarı terketmemiştir” sözlerinin bâtil bir tevil olduğunu söyler. Böyle bir şey Hz. Peygamber’in vefatından sonra meşru olsaydı o bunu ümmetine emreder ve teşvik ederdi. Ancak sahabe ve tâbiînden Hz. Peygamber’in kabrine giderek istiğfar eden, bazı şeyleri şikayet eden veya bazı isteklerde bulunan olmamıştır.”⁵⁶⁴

Görüleceği üzere İbn Teymiyye ve ona muhalefet edenler arasındaki görüş farklılığının temeli diri ve ölü şahsiyetlerin tevessül meselesindeki durumlarına bakışlarındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Biz ilerleyen sayfalarda istiğase meselesini ele alırken diri ve hazır şahıslar ile ölü ve gaib şahısların tevessül ve istiğasede farklı hükümlere tabi olduğunu müstakil bir başlıkta tahlil edeceğiz.

2.3.2.1.2. Hakkı ile İsteme

İbn Teymiyye Mu’tezile, Kaderiyye ve diğer bazı fırkalara mensup bir kısım insanların yaratılanın yaratıcı üzerinde akıl ile bilinebilen birtakım haklarının olduğunu kabul ettiğini belirtir. Bu kişiler bu düşünceleri ile yaratılanları yaratıcı ile kıyaslamışlar, “vaciplik” ve “haramlık” gibi mahlukata ait hükümlerin Allah içinde geçerli olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu düşünce sahih nakillere ve sarih akli delillere muhalif bir bidattir.⁵⁶⁵ İbn Teymiyye’ye göre Ehli sünnet ekolüne bağlı âlimler ise Allah’ın her şeyin yaratıcısı, rabbi ve meliki olduğu, dilediklerinin olduğu ve dilemediklerinin olmadığı, kullarının O’na hiçbir zorunluluk yükleyemeyeceği gibi ilkelerde ittifak halindedirler. Ehli sünnet içinde bir grup ise Allah için “zorunluluk” ilkesinin geçerli olmasını şu şekilde anlayıp kabul etmişlerdir: Allah merhamet etmeyi kendine farz ve zulmü de kendisine haram kıldığı gibi bunu da mümin kullar için bir hak

⁵⁶² en-Nisâ 4/65.

⁵⁶³ İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübkî*, s. 810.

⁵⁶⁴ İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübkî*, s. 811.

⁵⁶⁵ İbn Teymiyye, *Kâide celile fi't-tevessül ve'l-vesile*, s. 156; a.mlf. *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 310-311.

olarak kendisine gerekli yapmıştır.⁵⁶⁶ Fakat bu ilke kulların kendi aralarındaki ilişkilerde olduğu gibi kulun Allah üzerinde hak sahibi olduğu anlamına gelmez. Bunları O'na hiçbir mahluk gerekli kılamaz çünkü O, hiçbir mahluk ile kıyaslanamaz. Allah rahmet, hikmet ve adaletinin bir sonucu olarak merhameti bizzat kendisi yine kendisine gerekli kılıp, zulmü de haram görmüştür.⁵⁶⁷

İbn Teymiyye'ye göre câhil insanlar kişinin ilmi ve ibadeti sebebiyle Allah üzerinde bir kulun diğer bir kul üzerinde sahip olduğu haklar türünden birtakım haklarının olacağını zannetmişlerdir. İbn Teymiyye bu düşünce tarzını izah etmek için şu örneği verir: Bazı kişiler yöneticilere ve mülk sahiplerine hizmet eder, onlara fayda sağlar, zararları önler ve buna karşılık olarak onlardan bir karşılık ve bedel isteyip beklerler. Onlardan gördükleri bir sıkıntı veya ilgisizlik üzerine derhal: “Ben şöyle yapmamış mıydım?” diyerek ona yaptığı iyiliği diliyle değilse bile gönlüyle başa kakarlar. İbn Teymiyye Allah'ı mahlukatla kıyaslayıp böyle bir şeyi Allah hakkında düşünmenin insanın cehaletinden ve haddi aşmasından kaynaklandığını belirtir.⁵⁶⁸

İbn Teymiyye mesele ile ilgili olarak Hz. Peygamber'in şu hadisini zikreder: “Hiç kimse kendi ameline karşılık cennete giremez.” ‘Sende mi ya Resulallah!’ denildiğinde ‘Evet Rabbim rahmeti ve lütfu ile muamele etmezse ben de giremem.’⁵⁶⁹ İbn Teymiyye hadisten yola çıkarak amellerin her ne kadar mükafata sebep olsalar da mükafatı karşılayamadıklarına dikkat çeker. Bu sebeple de üzerine düşen vecibeleri ifa ettiğini, dolayısıyla da Allah'ın af ve mağfiretine ihtiyacı olmadığını zanneden kimse sapıklığa düşmüş olur.⁵⁷⁰

İbn Teymiyye'nin düşünce yapısına göre herhangi bir vesile ile Allah'a yaklaşmak O'nun bağış ve kereminden başka bir şey değildir. Kullarının O'nun üzerindeki hakkı O'nun bağış ve ihsanının sonucudur. Bu hak, ne karşılıklılık (mu'avada) ne de herhangi bir kimsenin O'na yüklediği bir zorunluluk anlamında değildir. Çünkü Allah bu yakıştırmalardan uzak ve yücedir.⁵⁷¹

⁵⁶⁶ Delil olarak şu ayetleri ve hadisi kullanmışlardır: “...Rabbimiz kendine rahmet etmeyi yazdı...” (el-En'âm 6/54), “...İman edenlere yardım etmek bizim üzerimize bir haktır”(er-Rûm 30/47) “Hz. Peygamber Muaz b. Cebel'e: ‘Muaz! Allah'ın kulları üzerindeki hakkının ne olduğunu bilir misin? Diye sordu. Muaz: ‘Allah ve Resulü daha iyi bilir dedi.’ Hz. Peygamber ‘Allah'ın kulları üzerindeki hakkı, O'na ibadet etmeleri ve hiçbir şeyi O'na ortak koşmamalarıdır. Peki bu görevlerini yerine getiren kulların Allah'ın üzerindeki haklarının ne olduğunu bilir misin? Muaz:”Allah ve Resulü daha iyi bilir’ dedi. Hz. Peygamber: ‘Onların Allah üzerindeki hakları, Allah'ın onlara azap etmemesidir’ diye buyurdu.”(Ahmet b. Hanbel, el-Müsned, 21, 282; Müslim, “Kitâbü'l-İman”, 10) İbn Teymiyye'nin ayetleri ve hadisi zikrettiği yer için bkz. İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 156.

⁵⁶⁷ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 156; a.mlf. *İktizâü's-sırâtı'l-müstakîm*, II, 310-311.

⁵⁶⁸ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 157.

⁵⁶⁹ Buhârî, “Rikâk”, 18; Müslim, “Sıfâtü'l-Kıyâmeti ve'l-Cenneti ve'n-Nâr”, 18.

⁵⁷⁰ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 159.

⁵⁷¹ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâtı'l-müstakîm*, II, 311.

İbn Teymiyye falancanın hakkı için veya makamı için isteyince isteyen kişi için istenilenin elde ettiği şeyleri elde etmeyi gerektirecek herhangi bir sebebin ortada olmadığına dikkat çeker. Çünkü peygamber veya sâlih kişi bu makamı ve mevkiyi Allah'ın lütfu, müyesser kılması, iman ve itaati ile kazanmıştır. Dua eden kimse ise o zâtın eriştiklerine ulaşamaz.⁵⁷² Yine İbn Teymiyye'ye göre “falancanın sana itaati, senin de itaati dolayısıyla ona olan muhabbetin ve sana itaatının bu kişiye kazandırdığı itibar hakkı için senden istiyorum” şeklindeki bir ifadeyle de Allah'tan istenilmez.⁵⁷³

İbn Teymiyye bir kişinin hakkı ve makamı ile Allah'tan istemenin meşru bir isteme şekli olmadığını söyler. Ancak bir kişinin hakkı ve makamı ile Allah'tan isteyen kişi bu isteme de “Duanın kabulünü gerektirecek sebep bizzat o şahsın şefaati ve duasıdır” derse ve bu kişi de dua eden için şefaati ve duada bulunmuşsa bu meşru bir sebeptir. Yine bir kişinin hakkı veya makamı ile Allah'tan isteyen kişi bu istemedeki “meşru sebep benim ona olan sevgim ve imanım, ona tabi oluşumdur” derse bu da meşru bir sebeptir. Çünkü burada dua eden kişi Allah ve resulüne iman etmiş, onlara sevgi duymuş ve itaat etmiştir. Allah ve resulüne edilen itaati vesile kılıp Allah'tan istemek ise meşrudur.⁵⁷⁴

İbn Teymiyye'ye göre Ebû Hanîfe ve Hanefî fukahâ şöyle diyerek bu tarz tevessülü yasaklamışlardır: “Hiç kimse ‘Ya Rabbi peygamberlerinin hakkı için senden istiyorum’ diyemez. İbn Teymiyye, Kudûrî'nin (ö. 428/1037) “Şerhu'l-Kerhî” adlı eserinde Ebu Yusuf'un en yakın talebelerinden olan Bişr b. Velîd el-Kindî'nin (ö. 238/853) şöyle dediğini belirtir: Ebu Yusuf, Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini anlattı: “Kişiye yakışan Allah'a yalnızca O'na yönelerek dua etmesidir; bu kişinin ‘...Arş'ın şeref mahalleri ile...’ veya ‘...mahlukatın hakkı için...’ demesi mekruhtur.” Ebu Yusuf bunu nakletmiş ve şöyle demiştir: “Arşının şeref mahalli ile kasıt Allah'tır; bu sebeple ben böyle demeyi mekruh saymıyorum. Ama kişinin “Falanca hakkına, resullerin ve nebilerin hakkı için, beyt-i haram ve meş'ar-ı haram hakkı için...” demesini mekruh görüyorum.”⁵⁷⁵

İbn Teymiyye Kudûrî'nin eserinin “mekruhlar” bölümünde şöyle dediğini belirtir: “Bunu Ebû Hanîfe ekolüne mensup birçok fakih söylemiştir.”⁵⁷⁶ Yine Kudûrî şerhinde şöyle

⁵⁷² İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 155, 161.

⁵⁷³ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 155.

⁵⁷⁴ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 161.

⁵⁷⁵ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 149; a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIV, 188; krş. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i fi tertibi's-şerâi*, V, 126.

⁵⁷⁶ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 149.

demıştır: “Yaratılanlarla istemek caiz değildir. Yaratılanların yaratıcı üzerinde herhangi bir hakkı yoktur. Bu caiz değildir.”⁵⁷⁷

Hanefî müctehid ve alim Burhâneddîn el-Buhârî’ye (ö. 616/1219) göre de Kişinin duasında şöyle demesi de mekruhtur: “Allah’ım nebilerin ve resullerin hakkı için senden istiyoruz.” Çünkü hiç kimsenin Allah üzerinde bir hakkı yoktur. Ebu Yusuf Ebû Hanîfe’nin şöyle dediğini nakleder: Kişi ancak Allah’a dua etmelidir. Kişinin şöyle demesi mekruhtur: “Arşının şeref mahalleri ile sana dua ediyorum.”⁵⁷⁸

Görülebileceği üzere erken dönemde Hanefî fakihler “hakkı ile isteme” şeklindeki tevessül şekline menfî olarak yaklaşmışlardır. Onların bu ifadeyi mekruh olarak görmesinin muhtemel sebebi Mu’tezile’ye karşı çıkmaktır. Çünkü Mu’tezile İbn Teymiyye’nin de açıkladığı gibi yaratıcıya bazı şeyleri vacip kılmıştır. Yaratıcı üzerinde kulların zorunluluk anlamında herhangi bir hakkı olmadığını düşünen Hanefîler Mu’tezile’ye muhalefet etmek için bu ifadeyi mekruh görmüşlerdir. Ancak Hanefilik özelinde durumun özellikle müteahhir dönemde değiştiği gözlemlenmektedir. Müteahhir dönem Hanefî âlimler “hakkı ile isteme” ifadesinden iki farklı anlamın anlaşılacağını bir tanesinin meşru ve caiz diğerinin ise mekruh olduğunu belirtmişlerdir.

Bu durumu meşhur Hanefî Âlim Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) şöyle açıklamaktadır: “Kişinin duasında nebi veya veli olsun ‘falan hakkı için’, Kabe hakkı için veya Meş’arî’l-Haram hakkı için demesi haramdır. Çünkü Allah üzerinde hiçbir mahlukun hakkı yoktur. Ancak şöyle denilebilir: Mahlukatın vücûbiyet olarak Allah üzerinde hakkı yoktur. Fakat Allah fazlı ve keremiyle onları hak sahibi yapmıştır. Veya “hakkı ile”den kasıt hürmet ve büyüklüktür. Böyle olunca bu vesile türünden olmuş olur. Ayette de Allah “...O’na yaklaşmaya vesile arayın...”⁵⁷⁹ buyurmuştur...”⁵⁸⁰

Sübkî’ye göre de “Muhammed hakkı ile” ifadesinden maksat rütbe ve konumdur. Bu hâl Allah’ın peygamberi mahluka üstün tutması veya Allah’ın bir lüffudur. Burada haktan maksat “vacip” olması değildir. Allah’ın üzerine hiçbir şey zorunlu olmaz.⁵⁸¹

Bu noktada tevessül ile alakalı olarak müspet anlamda görüş bildiren farklı mezheplere mensup bazı alimlerin görüşlerini zikretmek istiyoruz.

⁵⁷⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XXIV, 188.

⁵⁷⁸ Burhâneddîn el-Buhârî (Burhânü’ş-Şerîa), *el-Muhîtü’l-Burhânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 2004, V, 212-213.

⁵⁷⁹ el-Mâide 5/35.

⁵⁸⁰ Ali el-Kârî, Ebû’l-Hasen Nûrüdîn, *Fethu bâbi’l-inâye bi şerhi’n-nükâye*, thk. Muhammed Nezzâr Temîm-Heysem Nezzâr Temîm, Dârü’l-Erkâm, Beyrut, 1997, III, 30.

⁵⁸¹ Sübkî, *Şifâü’s-sekâm fî ziyareti hayri’l-enâm*, s. 366.

Müteahhir dönem Hanefî mezhebinde zât ile tevessüle karşı olumlu yaklaşan Hanefî fakih ve hadis âlimi Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451) Buhârî'nin el-Câmi'u's-sahih" adlı eserine yazdığı şerhin girişinde şöyle der: "...Mahlukatın en hayırlısı Hz. Muhammed, ailesi ve ashabını vesile kılarak senden yardım isteriz."⁵⁸²

Müteahhir dönem Hanefî âlimlerden İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ise şöyle der: "...Sonra şöyle diyerek Hz. Peygamber'den şefa'at ister: 'Ya Resulallah senden şefa'at istiyorum, ya Resulallah senden şefa'at istiyorum. Senin getirdiğin din ve sünnetin üzere ölmek için seninle Allah'a tevessül ediyorum...'"⁵⁸³

Hanefî mezhebinin görüşlerini toplayan "el-Fetâva'l-Âlemgîriyye (el-Fetâva'l-Hindîyye) adlı eserde Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret babında şöyle söylenmiştir: "...Sonra Hz. Peygamber'in baş kısmında durur ve öncelikle şöyle der: 'Allah'ım senin sözün hak'tır ve sen şöyle söyledin' "...Onlar nefislerine zulmettiklerinde sana gelip, Allah'tan bağışlanmayı dileselerdi, peygamber de onlar için mağfîret dileseydi..."⁵⁸⁴ Şüphesiz biz senin sözünü işitip sana geldik, emrine boyun eğdik, Nebin Muhammed ile senden şefa'at istiyoruz..."⁵⁸⁵

İbn Teymiyye her ne kadar zât ile tevessüle menfî olarak yaklaşıp da birçok Hanbelî alim zât ile tevessülü caiz görmüştür. Mesela Hanbelî fakihlerden Ali b. Süleyman el-Merdâvî (ö. 885/1480) şöyle demektedir: "Hanbelî mezhebinin sahih görüşüne göre sâlih insanla tevessül etmek caizdir. Müstehap olduğu da söylenmiştir."⁵⁸⁶ Merdâvî'ye göre Ebû Bekir Merrûzî (Ö. 275/888) İmam Ahmed'in dua esnasında Hz. Peygamber'le tevessülde bulunduğunu nakletmiştir.⁵⁸⁷

Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah da şöyle demiştir: Babamı Hz. Peygamber'in saçlarından birini alıp öptüğünü, gözüne sürdüğünü, suya batırıp o suyu içerek isti'sfada bulunduğunu gördüm.⁵⁸⁸

Hanbelî alim İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ise şöyle demektedir: "...Hastalığımdan dolayı ızdırabım arttı ve nefsimi terbiye edemez hale geldim. Sâlihlerin kabrine sığındım ve halimin düzelmesi için tevessülde bulundum..."⁵⁸⁹

⁵⁸² Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn, *Umdetü'l-Kâri fî şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y., I, 11.

⁵⁸³ İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed, *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'r-fakîr ve tekmilatü Netâicü'l-efkâr fî keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr li Kâdî Zâde*, Matbaatü Mustafa'l-Bâbî'l-Halebî ve Evlâdihi, 1980, y.y., III, 181.

⁵⁸⁴ en-Nisâ 4/64.

⁵⁸⁵ *el-Fetâva'l-Âlemgîriyye (el-Fetâva'l-Hindîyye)*, Heyet, matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye bi Bulak, Mısır, 1892, I, 266.

⁵⁸⁶ Merdâvî, Ebû'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Süleyman, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî-Abdü'l-Fettâh Muhammed el-Hulv, Dârü'l-Hicr, Kahire, 1995, V, 420.

⁵⁸⁷ Merdâvî, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*, V, 420.

⁵⁸⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XI, 212.

Son dönem hadis âlimlerinden olan ve İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve Muhammeb b. Abdülvehhâb'tan yoğun şekilde etkilenen Nâsırüddin Elbânî de Ahmed b. Hanbel'in sadece Hz. Peygamber ile tevessüle cevaz verdiğini belirtmiştir.⁵⁹⁰

Diğer taraftan İbn Teymiyye'nin talebesi İbn Kesir, hocasının Hz. Peygamber'in zâtı ile tevessülü kabul ettiğini şöyle anlatmaktadır: “Kahire’de sûfiler İbn Arabi ve diğer bazı şahıslarla alakalı sözlerinden dolayı onu devlet ricaline şikayet ettiler. Devlet erkanı da işi Şâfiî kadısına havale etti. Bir meclis kuruldu. Hakkında ortaya birçok iddia atılsa da hiçbirinin sâbit olmadığı görüldü. Fakat İbn Teymiyye şunu söyledi: İstiğase sadece Allah ile yapılır. İstiğase ibadet anlamında olduğu için Hz. Peygamber’le istiğase yapılmaz. Ancak Hz. Peygamber’le Allah’a tevessül ve istişfada bulunulur.”⁵⁹¹

Görülebileceği gibi İbn Teymiyye'nin meşhur talebelerinden İbn Kesir’e göre İbn Teymiyye Hz. Peygamber'in zâtı ile tevessülü kabul etmiştir. Burada akla bazı sorular takılmaktadır. Buna göre İbn Teymiyye'nin zât ile tevessüle karşı çıktığına dair birçok pasaj vardır. Burada ise talebesi onun Hz. Peygamber'in zâtı ile tevessülü caiz gördüğünü söylemektedir. Bu bir çelişki değil midir? Bu sorunun muhtemel birkaç cevabı vardır: Birinci ihtimale göre yukarıda zikrettiğimiz gibi İbn Teymiyye her ne kadar zât ile tevessülü bidat olarak görüp, caiz olmadığını söylese de âmâ hadisinden dolayı Hz. Peygamber'in zâtı ile tevessülü meşru olarak kabul eden İzzeddin İbn Abdülselâm gibi âlimlere saygı duymaktadır. Çünkü mesele ictihadi olup iki farklı ictihad söz konusudur. İbn Teymiyye saygı duyduğu diğer ictihattan da bahsetmektedir. Diğer ihtimale göre buradaki tevessül ve istişfadan kasıt Hz. Peygamber’e sevgi ve itaat yoluyla Allah’a tevessülde bulunmaktır. Diğer ihtimal ise İbn Teymiyye hayatının bir döneminde Hz. Peygamber de olsa zât ile tevessülü caiz görmemiştir. Ancak daha sonra tecrübe ve ilmi tekamül sonucunda fikrini değiştirmiş ve Hz. Peygamber'in zâtı ile tevessülü caiz görmüştür.⁵⁹²

İbn Kesir'in söylediklerine delil olabilecek ilginç bir nokta da şudur: İbn Teymiyye dualarla ilgili kaleme aldığı “el-Kelimü't-tayyib” adlı eserinde şu duayı nakleder: “Heysem b. Haneş şöyle rivayet etti: ‘Abdullah b. Ömer’in yanında idik, ayağı uyuştı ve bir adam ona şöyle

⁵⁸⁹ İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec, *Saydû'l-hâtr*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, s. 78.

⁵⁹⁰ Nâsırüddin Elbânî, *et-Teveessül envâühü ve ahkâmühü*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 2001, s. 42.

⁵⁹¹ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XVIII, 75.

⁵⁹² Burada akla İbn Teymiyye'nin “bir yerde caiz değildir dediği meseleye başka bir yerde caizdir diyen bu sebeple de tezatlarla dolu olup kendisiyle çelişen bir şahıs olduğu” ihtimali de gelmektedir. Ancak bu ihtimal bize göre zayıftır. Çünkü böyle ilmi bir tutarsızlık hiçbir İslam aliminin ciddiyetine ve vakarına yakışmaz.

dedi: ‘En sevdiğin kişiyi an.’ O da ‘Ya Muhammed!’ deyince bağlardan kurtulmuş gibi rahatladı.”⁵⁹³

Özellikle bazı selefi gruplar Heysem b. Haneş’in meçhul bir şahıs olduğundan yola çıkarak hadisin isnadının zayıf olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁹⁴ Selefi grupların hadisin zayıf olduğu ihtimali üzerinde durma amaçları “İbn Teymiyye de istiğaseyi, zât ile tevessülü savunuyor” ithamından kurtulmak istemeleridir. Selefi grupların bir yandan İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’i hadis ilminde otorite görmeleri diğer yandan ise onları eserlerinde zayıf hadis kullanmakla itham etmeleri bir çelişki doğurmaktadır.

Bu hadis bağlamında ortaya çıkan tartışmalarda bize göre üç ihtimal vardır. Birinci ihtimale göre hadisteki “Ya Muhammed!” ifadesini İbn Teymiyye kişinin Hz. Muhammed’e sevgisi ve itaati bağlamında anlıyor. Yani kişi Hz. Muhammed’in ismini anarak ona olan sevgisi, muhabbeti ve itaatini vesile kılarak Allah’tan rahatsızlığı için şifa istiyor. Böyle sevgi ve itaatle olan tevessül de yukarıda zikrettiğimiz üzere meşru bir tevessüldür. İkinci ihtimale göre “Ya Muhammed!” ifadesi İbn Teymiyye’ye göre Hz. Muhammed’in zâtı ile tevessüldür. Ancak yukarıda da zikrettiğimiz gibi İbn Teymiyye zât ile tevessülü caiz görmese de caiz görenlerin ictihadda bulunduğunu belirtmekte ve onlara saygı duymaktadır. Bu sebeple o zât ile tevessülü hiçbir zaman şirk olarak görmemiştir. Hatta talebesi İbn Kesir’e göre hocası Hz. Peygamber’le tevessülü kabul etmektedir. Durum böyle olunca da onun açısından yine problem kalmamaktadır. Diğer ve en uzak ihtimal ise “Ya Muhammed!” ifadesinin istimdat veya istiğase olarak anlaşılmasıdır. Özellikle sūfimeşreb gruplar İbn Teymiyye’nin bu hadisi zikretmesinden yola çıkarak onun da istiğase ve istimdatı savunduğunu iddia etmektedirler. Ancak bize göre bu hadisteki nidayı İbn Teymiyye’nin istiğase veya istimdat olarak anlaması mümkün değildir. Çünkü İbn Teymiyye ilerleyen sayfalarda görüleceği üzere istiğase meselesinde “sadece Allah’ın gücünün yettiği şeylerin ancak Allah’tan istenilebileceği”ni bir ilke olarak kabul etmekte ve savunmaktadır. Hadiste geçen nida ifadesi istiğase olarak anlaşıldığında bu kaide ile çatışma ortaya çıkmakta; İbn Teymiyye de çelişkili ve tutarsız bir kişilik konumuna düşmektedir. Çünkü bu ihtimal kabul edildiğinde İbn Teymiyye hem kişinin kendisinden sadece Allah’ın gücünün yettiği şeyleri isteme anlamındaki istiğaseyi şirk kabul

⁵⁹³ İbn Teymiyye, *el-Kelimü’t-tayyib*, thk. Muhammed Nâsirüddin Elbânî, Mektebetü’l-Meârif, Riyad, 2001, 173. Hadis şu kaynaklarda geçmektedir: Buhârî, *el-Edebü’l-müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdü’l-Bâkî, Matbaatü’s-Selefiyye, Kahire, 1989, s. 335; Ebû Zekerîyyâ Yahyâ en-Nevevî, *el-Ezkâr*, thk. Abdu’l-Kâdir Arnavût, Dârü’fîkr, Beyrut, 1994, s. 305; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Vâbilü’s-sayyib mine’l-kelimi’t-tayyib*, thk. Seyyid İbrâhîm, Dârü’l-Hadîs, Kahire, 1999, s. 365; Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf, *Feyzü’l-kadîr şerhu’l-câmi’i’s-sağîr*, el-Mektebetü’l-Ticâriyyetü’l-Kübrâ, Mısır, 1937, I, 399.

⁵⁹⁴ İbn Teymiyye’nin “el-Kelimü’t-tayyib” adlı eserini tahkik edip hadislerini tahrîc eden Nâsirüddin Elbânî ilgili hadis için zayıf demektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *el-Kelimü’t-tayyib*, s. 173. (Tahkik edenin 190. dipnottaki açıklamaları)

edip eleştirmekte hem de bu hadisteki hasta kişinin Hz. Peygamber’le istiğasede bulunup şifa bulduğunu kabul etmiş olmaktadır. Şimdi İbn Teymiyye’nin asıl karşı çıktığı ve bazı türlerini de şirk olarak kabul ettiği istiğase meselesini ayrıntılı bir şekilde ele almaya çalışacağız

2.3.3. İbn Teymiyye’nin İstiğase Anlayışı

“Ğ-v-s” harflerinden oluşan “ğavs” kelimesi yardım anlamındadır. “isteğastühü” ondan yardım istedim, “Eğâsenî” o bana yardım etti demektir.⁵⁹⁵ İstiğase ile benzer anlama sahip olan istimdât kelimesi “peygamber ve velilere sığınıp herhangi bir dileğin gerçekleşmesi için onlardan yardım dilemek” anlamındadır. Ağlayarak ve feryat ederek yardım isteme eylemi için istiğase, istiâze ve iltica kelimeleri de kullanılır. Mânevi yardımda bulunma gücüne sahip olduğuna inanılan büyük velilere “gavs” denir.⁵⁹⁶

İbn Teymiyye’ye göre istiğase ve tevessül farklı şeylerdir. Tevessül bir varlık aracılığıyla Allah’tan istemek iken istiğase varlığın kendisinden istemektir. Kendisine dua edilenle, kendisi aracılığıyla dua edilenin farklı olduğu herkes tarafından bilinen bir şeydir.⁵⁹⁷

İbn Teymiyye kendisine istiğase ile alakalı sorulan bir soruya cevap vermek için “er-Risâletü’l-istiğase” adlı bir risale kaleme almıştır. Bekrî⁵⁹⁸ ise İbn Teymiyye’nin bu risaledeki görüşlerini tenkit etmek için bir reddiye kaleme almıştır. İbn Teymiyye de Bekrî’ye reddiye olarak “İstiğâse er-red ale’l-Bekrî” adlı hacimli eserini yazmıştır.⁵⁹⁹

İbn Teymiyye’ye göre istiğase mutlak anlamda kullanıldığında sadece Allah ile yapılabilir. Mutlak Muğîs Allah’tır. Bu sebeple istiğase Allah’tan başkası için mutlak olarak kullanılamaz. Sıkıntıyı giderecek her yardım O’nun katındandır. Bu yardım başkasının aracılığıyla gerçekleşse de hakikatte Allah için mecaz olarak da başkası için kullanılır. Benzer şekilde mutlak “istiâne” de Fatiha sûresinde “iyyake nestaîn” şeklinde belirtildiği gibi sadece Allah’tan yapılır. Aynı şekilde mutlak “istinsâr”da sadece Allah ile yapılır çünkü düşmanlara karşı zaferi ancak Allah verebilir.⁶⁰⁰

İbn Teymiyye Allah dışındaki yaratılmışlarla istiğase yapmanın faydasızlığına dair Bâyezîd-i Bistâmî’nin (ö. 848 [?]) “Yaratılmışın yaratılmışla istiğasesi suda boğulanın

⁵⁹⁵ İsfehânî, Ebû’l-Kasım Abdullah b. Muhammed Râgıp, *el-Müfredât fî garibi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Kılânî, Dârü’l-Mârif, Beyrut, t.y., s. 367.

⁵⁹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “İstimdâd”, *DİA*, XXIII, 363.

⁵⁹⁷ İbn Teymiyye, *er-Risâletü’l-istiğase*, s. 79-80; a.mlf. *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 243-244.

⁵⁹⁸ Tam adı Ebû’l-Hasan Nûrî’d-Dîn Alî b. Ya’kûb b. Cibrîl b. Abdü’l-Muhsin el-Bekrî eş-Şâfi’î el-Mısrî’dir. Şâfi’î mezhebine mensuptur, Kahire fakihlerindendir. Bkz. Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn, *el-A’lâm*, Dârü’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut, V, 32-33; İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale’l-Bekrî* (Tahkik edenin giriş yazısı), s. 30.

⁵⁹⁹ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale’l-Bekrî* (Tahkik edenin giriş yazısı), s. 26.

⁶⁰⁰ İbn Teymiyye, *er-Risâletü’l-istiğase*, s. 84, 86; a.mlf. *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 204, 216.

boğulandan istiğasesi gibidir” sözünü ve Ebû Abdullah el-Kureşî’nin (ö.1202) “Yaratılmışın yaratılmışla istiğasesi mahkumun mahkumla istiğasesi gibidir” sözünü zikretmektedir.⁶⁰¹

İbn Teymiyye tevessül meselesinde nasıl ki şer’î ve bidat şeklinde ayırım yapmakta ve tevessülün bazı çeşitlerini meşru bazı çeşitlerini ise bidat olarak görmekte ise istiğase meselesine de toptancı bir bakışla yaklaşmamakta, istiğaseyi de türlere ayırmaktadır. Mutlak istiğasenin ancak Allah ile yapılabileceğini belirten İbn Teymiyye diri olan kişi ile gücünün yettiği konularda istiğase yapılabileceğini belirtir. Çeşitli hallerde kuldan talep etmek caiz olur. Yani mahlukattan istemek bazen caiz olurken bazen de caiz olmaz. İster “Sıkıntının ortadan kalkması için yardım talep etme” anlamında istiğase, ister “zafer talep etme” anlamında istinsâr, isterse de “yardım talep etme” anlamında isti’âne olsun kul bunlardan hangisine güç yetirebiliyorsa o şey kendisinden istenilebilir.⁶⁰²

Görülebileceği üzere İbn Teymiyye zât ile tevessül meselesinde yaptığı diri-hazır ve ölü-gaib ayırımını istiğase meselesinde de yapmaktadır. İbn Teymiyye’ye göre diri ile istiğase yapılır ölü ile hiçbir şekilde istiğase yapılmaz.⁶⁰³ Bu noktada İbn Teymiyye iki temel kaide ortaya koymaktadır: 1) “Sadece Allah’ın gücünün yettiği şeyler ancak Allah’tan istenilebilir.” İbn Teymiyye bu kaideyi birçok yerde zikreder.⁶⁰⁴ Bazen de bu ilkeye “mutlak istiğase ancak Allah ile yapılabilir”⁶⁰⁵ şeklinde dikkat çekmektedir. “Mutlak istiğase”den kastedilen herhangi bir şekilde sınırlandırılmamış, herçeşit yardım talebidir. 2) “Diri olan kişi ile gücünün yettiği konularda istiğase yapılabilir.”⁶⁰⁶ İbn Teymiyye bazen bu ilkeye “Allah’tan istiğasede bulunmak hakikat mahlukattan istiğase de bulunmak mecazdır”⁶⁰⁷ şeklinde bazen de “Hz. Peygamber ile makamına layık şeylerle istiğase yapılır” şeklinde dikkat çekmektedir.⁶⁰⁸

Peki İbn Teymiyye’nin benimsediği “Sadece Allah’ın güç yetireceği şeyler ancak Allah’tan istenir” kaidesindeki “sadece Allah’ın güç yetireceği şeyler”den kastedilenler nelerdir? İbn Teymiyye’ye göre günahların affedilmesi, kalplerin hidayet bulması, yağmurun yağdırılması, bitkilerin bitirilmesi vb. hususlar sadece Allah’ın gücünün yettiği ve bu sebeple de

⁶⁰¹ İbn Teymiyye, *er-Risâletü’l-istiğase*, s. 86; a.mlf. *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 202-203; a.mlf. *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XIV, 22.

⁶⁰² İbn Teymiyye, *er-Risâletü’l-istiğase*, s. 79; a.mlf. *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 255; a.mlf. *Ziyâretü’l-Kubûr ve’l-istincâd bi’l-makbûr*, s. 42.

⁶⁰³ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 255-256.

⁶⁰⁴ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, s. 229; a.mlf. *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 184; *Ziyâretü’l-Kubûr ve’l-istincâd bi’l-makbûr*, s. 41-42.

⁶⁰⁵ İbn Teymiyye, *er-Risâletü’l-istiğase*, s. 84, 86; a.mlf. *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 204, 216.

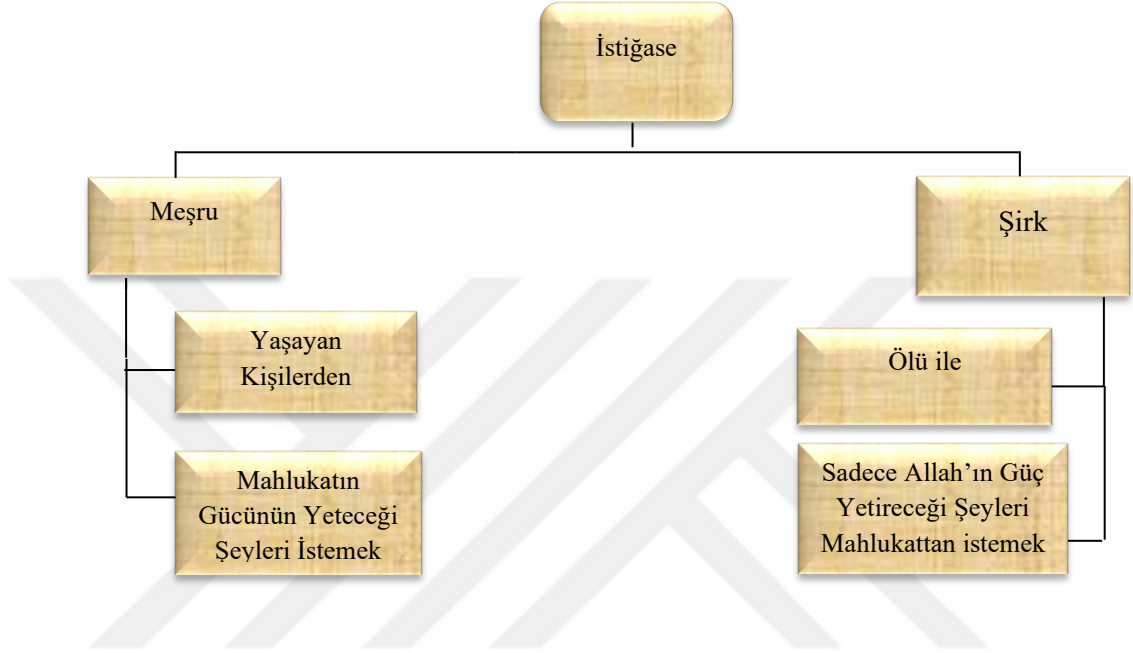
⁶⁰⁶ İbn Teymiyye, *er-Risâletü’l-istiğase*, s. 79; a.mlf. *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 255; a.mlf. *Ziyâretü’l-Kubûr ve’l-istincâd bi’l-makbûr*, s. 42.

⁶⁰⁷ İbn Teymiyye, *er-Risâletü’l-istiğase*, s. 84.

⁶⁰⁸ İbn Teymiyye, *er-Risâletü’l-istiğase*, s. 86; a.mlf. *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 202.

sadece O’ndan istenilmesi gereken şeylerdir.⁶⁰⁹ Bir kişinin bir meleğe, bir peygambere veya başkasına “bana mağfiret et”, “bize yağmur ver”, “kâfirlere karşı bize yardım et”, “kalplerimize hidayet ver” gibi şeyler söylemesi caiz olmayıp küfür içermektedir. Böyle bir kişiye hüccet ikame edilir inkâr ederse tekfir edilir.⁶¹⁰

İbn Teymiyye’nin bu açıklamalarından sonra onun istiğase anlayışını genel olarak şu şekilde gösterebiliriz:



İbn Teymiyye “ölü olan şeyhe dua edilir, istenilir ve istiğase yapılır” denirse şöyle denileceğini söyler: “Peygamberler öldükten sonra onlara dua edilmemiş, istenmemiş ve istiğase yapılmamış iken onlardan daha aşağı mertebede olanlardan bunlar nasıl istenir?” Yine İbn Teymiyye “şeyhten her şey istenir” denirse şöyle denileceğini belirtir: “Sadece Allah’ın güç yetirebildiği şeyleri peygamberlerden bile isteyemiyorken şeyhlerden nasıl isteriz?”⁶¹¹

İbn Teymiyye kabir ziyaretleri meselesinde nasıl ki Ahnâî’nin kendisini yanlış anladığını ve iftiralarda bulunduğunu söyleyip durumdan yakındıysa istiğase ve tevessül meselesinde de Bekrî’nin kendisini yanlış anladığından yakınmış ve Bekrî’nin hatalı gördüğü düşüncelerini açıklamıştır.

İbn Teymiyye’ye göre Bekrî tevessül ve istiğaseyi aynı anlamda kabul etmekte ve bunlar arasında herhangi bir ayırım yapmamaktadır. Bekrî şöyle demiştir: “Her kim Allah’a

⁶⁰⁹ İbn Teymiyye, *er-Risâletü’l-istiğase*, s. 83-84; *Kâide celile fi’t-tevessül ve’l-vesile*, s. 229; a.mlf. *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 198-199; a.mlf. *Ziyâretü’l-Kubûr ve’l-istincâd bi’l-makbûr*, s. 41-42.

⁶¹⁰ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 202; a.mlf. *Kâide celile fi’t-tevessül ve’l-vesile*, s. 229.

⁶¹¹ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 237.

belaların kalkması için Resulüyle tevessülde bulunursa istiğase yapmış olur. İstiğase ve başka bir lafız bu anlamda aynıdır.” İbn Teymiyye ise böyle bir iddianın daha önce kimsenin söylemediği yalan ve batıl bir söz olduğunu belirtir. Arap veya başka milletlerden olsun kimse asla “Resulünle sana istiğasede bulunuyorum” dememiştir. Durum böyle iken Bekrî tevessül ve istiğasenin aynı olduğunu zannetmiştir.⁶¹²

İbn Teymiyye insanlık tarihinde hiçbir milletin Hz. Peygamber’den istiğasede bulunmayı yani ondan istemeyi onun aracılığıyla Allah’tan istemek olarak isimlendirmedigine vurgu yapar. İstiğase kişinin kendinden istemektir, onun aracılığıyla Allah’tan istemek ise tevessüldür. İstiğase ancak Hz. Peygamber hayatta iken olur. İbn Teymiyye’ye göre doğrudan sapan Bekrî ise istiğasenin öldükten sonra da tıpkı hayattaki gibi olacağını iddia etmiştir. Çünkü Bekrî’nin düşüncesine göre Hz. Peygamber’in Allah katındaki makamı ve mevkisi devamlı olup eksilmez.⁶¹³ İbn Teymiyye’ye göre Hz. Peygamber’in vefatından sonra makamında ve mevkiinde noksanlık ve eksiklik olmadığı doğrudur. Ancak istiğase onun vesilesiyle değil onun kendinden talepte bulunmaktır. Diri iken ondan talepte bulunulduğu gibi öldükten sonra da bulunulacağına dair bir delil yoktur. Hz. Peygamber’in öldükten sonra ulvî derecelere ulaşması ondan istenilmesini gerektirmez.⁶¹⁴

İbn Teymiyye’ye göre Bekrî Hz. Peygamber’in hayatında dua ve şefaatiyle olan tevessülün onun zâtıyla olduğunu ve ölümünden sonra da aynı şekilde zâtıyla tevessülün devam edeceğini zannetmiştir. Halbuki bu müteahir dönemden bir grubun Bekrî’ye muvafakat ettiği fakat selefte olmayan hatalı bir düşüncedir.⁶¹⁵

Bekrî İbn Teymiyye için şöyle demiştir: “Bu bidatçının şu sözüne gelince: ‘Resulle istiğase yapılmaz çünkü bu küfürdür.’ Bu ifade Allah’tan yardım talep etme hususunda Resulullah’ın vesile olma salahiyetini inkâr etmektir. Bu Resulullah’ın kemal sıfatlarını yok saymaktır.”⁶¹⁶

İbn Teymiyye Bekrî’nin bu söylediklerini iftira olarak niteler. Çünkü Resulullah’tan onun makamına layık şeyler konusunda istiğasede bulunmak küfür değildir. Resulullah’tan “sadece Allah’ın gücünün yettiği şeyler” hususunda istiğase yapmak küfürdür. Çünkü mutlak istiğase ancak Allah ile yapılır. Allah’ın gücünün yettiği şeyler sadece Allah’tan istenir. Resulle

⁶¹² İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 256.

⁶¹³ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 243-244.

⁶¹⁴ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 256.

⁶¹⁵ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 244.

⁶¹⁶ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 335.

istiğaseyi nefyetmek onunla tevessül etmeyi ve onu sebep kılmayı reddetmek anlamına gelmez. Çünkü resulü vesile kılmakla ondan istiğasede bulunmak farklı şeylerdir.⁶¹⁷

İstiğasenin caiz olduğunu savunan Sübkî de meseleyle alakalı olarak şöyle söylemektedir:

“Hz. Peygamber ile tevessül, istiğase ve teşeffü de bulunmak caiz ve güzeldir. Bunun güzel ve caiz oluşunu bütün din ehli nebi ve resullerin fiillerinden; selefîn, ulemanın ve avamın da yaşantısından bilirler. Tarih boyunca din ehlinde kimse bunları inkâr etmemiştir ta ki İbn Teymiyye gelene kadar. O, konuşmalarıyla acemi, toy insanların kafasını karıştırdı. Daha önceki asırlarda ortaya çıkmayan bir bidat ortaya çıkardı...”⁶¹⁸

Sübkî tevessül, istiğase, teşeffü ve teveccüh kelimelerinin manası arasında bir fark olmadığını belirtir. Tevessülde bulunan kişi Allah’ın, isteklerine icabet etmesi için Hz. Peygamber’i vesile kılar. İstiğase yapan da Hz. Peygamber ile Allah’a istiğasede bulunur.⁶¹⁹

Sübkî’ye göre muhalif kişi “Ben delillerini sunduğunuz tevessül ve teşeffüyü yasak görmüyorum. Ben teveccüh ve istiğaseyi yasak görüyorum. Çünkü burada kendisi ile tecevvüh ve istiğasede bulunulan kişi kendisine tecevvüh ve istiğasede bulunulandan üstün görülür” derse ona şöyle denilir: “Müslüman buna inanmaz. Tecevvüh ve istiğase lafızları buna delalet etmez. Tecevvüh “câh” yani değer ve makam ile tevessülde bulunmaktır. İtiğase de yardım istemektir. İstiğase yapan istiğasede bulunduğu kişiyi yardımın gelmesi için vesile kılar. Peygamber ve sâlihlerle yapılan tevessül, teşeffü ve istiğasede Müslümanların kalbine bundan başkası gelmez ve bundan başka bir şeyde amaçlamazlar. Hakikatte kendisinden yardım istenilen Allah’tır. Nebi Allah ile yardım isteyen kişi arasında vasıttadır.”⁶²⁰

Sübkî kelimada aslolanın ibare değil mana olduğuna dikkat çeker. Burada olan Hz. Âdem’in yaptığı gibi Resulullah vesilesi ile Allah’tan istemektir. İnsanlar teşeffü, tevessül, istiğase ve teveccühün hepsini bu manada anlar. Bu lafızların bu manada kullanılmasında lûgat açısından bir engel yoktur.⁶²¹ Sonuç olarak Sübkî’ye göre istiğase lafzı kendisinden yardımın

⁶¹⁷ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 335, 337, 341, 344, 346.

⁶¹⁸ Sübkî, *Şifâü’s-sekâm fî ziyareti hayri’l-enâm*, s. 357. İbn Hacer el-Heytemî’de şöyle der: “Bunlar İbn Teymiyye’den önce hiçbir alimin söylemediği hurafelerdir. O, İslam ahalisi içinde tafafisi imkansız hasar açmıştır. Hz. Peygamber’le istiğase ve tevessülü inkâr etmiştir. Durum onun verdiği fetva gibi değildir. Hz. Peygamber’le tevessül yaratılışından önce, yaratılışından sonra dünyada ve ahirette her halde vardır” bkz. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Cevherü’l-munazzam fî ziyâreti’l-kabri’ş-şerîfi’n-nebevîyyi’l-mükerrrem*, s. 148.

⁶¹⁹ Sübkî, *Şifâü’s-sekâm fî ziyareti hayri’l-enâm*, s. 363-364.

⁶²⁰ Sübkî, *Şifâü’s-sekâm fî ziyareti hayri’l-enâm*, s. 378-379.

⁶²¹ Sübkî, *Şifâü’s-sekâm fî ziyareti hayri’l-enâm*, s. 364.

hasıl olduğu kişiye göre değerlendirilir. Ya halk ve icad veya tesebbüb ve kesb anlamına gelir. Burada lügat ve şeriate muhalif bir durum yoktur.⁶²²

Sübki'ye göre amaçlanan şeyin Hz. Peygamber'den talep edilmesi demek amaçlanan şeye Hz. Peygamber'in sebep olacağına inanmaktır. Yani Hz. Peygamber'in amaçlanan şeyi Rabbinden istemesi ve o konuda isteyene şefaati olmasıdır. Bu türde farklı ifadeler kullanılsa da mana olarak ikinci türe benzer.⁶²³ Amaç yaratmayı ve fiili bağımsız olarak Hz. Peygamber'in yaptığını söylemek değildir. Müslüman bunu söylemez. Bu tür tevessülü yasaklamak dinde anlaşmazlık çıkarmak ve muvahhid olan halkın kafasını karıştırmaktır.⁶²⁴

Sübki'ye göre istiğase yardım istemektir. Bazen Allah'tan yardım istemektir. Bazen de kesb yoluyla peygamberden istemektir. İstiğase Hz. Peygamber'den dua ve benzeri şeylerle yardım istemektir. Bu hususta kişinin hayatta olması ile ölümünden sonra berzahta olması arasında fark yoktur. Allah "Müsteğâs"tır, O'ndan yardım yaratma ve icad iledir. Hz. Peygamber de "Müsteğâs"tır ancak ondan yardım sebebiyet ve kesb iledir.⁶²⁵ Bu manada fiilin müteaddi ve lâzım olarak kullanılması arasında fark yoktur. Hz. Peygamber ile istiğase başka bir yönden şöyle diyerek de olabilir: "İsteğastüllähe bi'n-Nebiyi." Bu şöyle demeye benzer: "Seeltüllähe bi'n-Nebiyi." Bu tevessülün çeşitlerinden birincisine dâhildir.⁶²⁶ Meful hazfedilerek şöyle denilebilir: "İsteğastü bi'n-Nebiyi." Hz. Peygamber'le istiğase iki mana içerir: a) Müsteğâs olması b) Müsteğâs bih olmasıdır.⁶²⁷

İbn Teymiyye ve Sübki'nin istiğase ile alakalı görüşlerini karşılaştırdınca şunları söylemek mümkündür: İbn Teymiyye istiğase ve tevessül arasında kesin bir ayrım yaparken, Sübki bunları aynı manada anlamaktadır. Sübki'ye göre aslolan manadır. Yani insanların kullanılan kavramlara yüklediği ve bu kavramlardan anladığı mana önemlidir. Kişi "Ey Allah'ın

⁶²² Sübki, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 388.

⁶²³ Yukarıda "İbn Teymiyye'nin Vasıta/Vesileye Genel Bakışı" başlığı altında hem İbn Teymiyye'nin hem de Sübki'nin tevessül/istiğase anlayışını genel olarak tablo çizerek göstermiş ve açıklamıştık. Sübki'nin ikinci türden kastı "Hz. Peygamber'den dua isteyerek onu vesile kılmak"tır. Bu türün "Hz. Peygamber'in hayattaki hali" ve "vefatından sonra arasattaki şefaati" şeklindeki ilk iki halini İbn Teymiyye ve Sübki kabul etmektedir. Ancak bu türün üçüncü hali olan "Hz. Peygamber'i berzahta iken vasıta edinmek" halini İbn Teymiyye kabul etmemekte ve Sübki ile istiğase meselesindeki anlaşmazlık da buradan kaynaklanmaktadır.

⁶²⁴ Sübki, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 382-383.

⁶²⁵ Şafîi ve Eş'arî bir âlim olan Sübki Eş'ariyye mezhebi ile meşhur olan kesb teorini istiğase meselesine taşıyarak sorunu çözmeye çalışmaktadır. Buna göre nasıl ki bütün fiillerimizi Allah yaratıyor ve biz kesb ediyorsak ve böyle olmasına rağmen fail olarak niteleniyorsak istiğase eylemi de buna benzemektedir. Allah'tan istiğasede bulunduğumuzda bu isteğimizi Allah yaratarak karşılar. Allah'ın gerçek fail ve yaratıcı olduğunu bilerek Peygamber ve salih kişiden istiğasede bulunduğumuzda isteğimizi karşılayan yine Allah'tır istiğasede bulunduğumuz kişi isteğimizin Allah tarafından karşılanması noktasında sadece sebeptir. Fiili Allah yaratmakta istiğase de bulunan kişi ise istiğase de bulunduğu kişinin vesilesiyle isteğini Allah'tan kesb etmektedir.

⁶²⁶ Yukarıda "İbn Teymiyye'nin Vasıta/Vesileye Genel Bakışı" başlığı altında Sübki'nin tevessül anlayışını zikretmiştir. Buna göre Sübki'nin tevessülün birinci türü dediği "Allah'tan Hz. Peygamber'in makamı, şanı, bereketi ile istemektir."

⁶²⁷ Sübki, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 384-385.

Resulü bana zafer ver” dese ve bununla Hz. Peygamber’in kendisini işittiğini ve Hz. Peygamber’in isteği hususunda Allah’a dua edeceğini temenni etse, bu dua “sebeb”iyle de isteğini “kesb” etse bu caizdir. Burada kişinin müstakil kabul edilerek, rubûbiyyet özellikleri atfedilerek ve kâinat üzerinde tasarruf sahibi olduğu düşünülerek yapılan bir eylem yoktur. Benzer şekilde kişi “Ey falan bana sağlık ver” dese ve bununla aslında o kişiyi vesile kılıp Allah’tan istemeyi amaçlasa bunda da problem yoktur. Sübkî’nin istiğase hususunda temel aldığı kriter istiğasede bulunulan kişinin müstakil kabul edilip edilmediği, bu kişiye rubûbiyyet nitelikleri atfedilip atfedilmediğidir.

İbn Teymiyye ise meseleye daha literal yaklaşmaktadır. Mahlukattan istediği halde bunun Allah’tan istemek olduğunu söyleyenlerle vahdet-i vücûd ve ittihad görüşünü savunanları kıyaslamaktadır. Ona göre bazı kişiler mahlukattan istedikleri halde aslında bu istemeyi Allah’tan yaptıklarını söylerler. Bu durum ittihatçı İsmâiliyye mezhebinde çokça görülmektedir. Vahdet-i vücûd görüşünü savunanlar eserlerinde buzağıya tapanların ancak Allah’a taptıklarını, putlara ibadet edenlerin ancak Allah’a ibadet ettiklerini, Mesih’e tapanların ancak Allah’a taptıklarını belirtir. Onlara göre her kesimin taptığı mabud gerçektir ve tektir.⁶²⁸ İbn Teymiyye Bekrî’nin bunlar gibi vahdet-i vücûd görüşüne sahip olmadığını belirtir. Ancak durum böyle olmakla beraber Bekrî de mahlukat ile istiğaseyi savunmakta ve bunun ancak Allah’tan istemek olduğunu söylemektedir. İbn Teymiyye’ye göre Bekrî gibilerin inançları şunu gerektirir: Her kim mahluka secde ederse Allah’a secde etmiştir. Her kim mahluka ibadet ederse Allah’a ibadet etmiştir. Her kim mahlukattan isterse Allah’tan istemiştir.⁶²⁹

Burada dikkat çekilmesi gereken önemli noktalardan biri de istiğasenin doğrudan rubûbiyyet ile alakalı olmasıdır. Birinci bölümde vurguladığımız gibi rubûbiyyet kâinatın yaratılması ve yönetilmesi ile alakalıdır. İbn Teymiyye ve takipçileri ise genellikle istiğasenin dua olması ve duanın da ancak Allah’a yapılması gerektiği temelinden hareket ederek meseleyi ulûhiyyet merkezli olarak ele almaktadırlar. Halbuki yukarıda zikrettiğimiz “sadece Allah’ın gücünün yettiği şeyler” olan bitkilerin bitirilmesi, yağmurun yağdırılması, kalplere hidayet

⁶²⁸ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 176. İbn Teymiyye vahdet-i vücûd görüşüne şiddetle karşı çıkmıştır. Bu sebeple İbnü’l-A’râbî’yi tekfir etmiştir. İbn Teymiyye’ye göre İbnü’l-A’râbî gibi vahdet-i vücûd görüşünü savunanlar her yarattığı Allah’a eş tutmuştur. Her şeye ibadet edilmesini caiz görmüşlerdir. Her şeye ibadet ettikleri halde “Allah’tan başkasına ibadet etmiyoruz” demişlerdir. Halbuki peygamberler müşriklerin Allah dışında taptıklarının Allah dışı şeyler olduklarını ve onlara tapanın, Allah’tan başkasına taptığını açıklamışlardır. Bu kişiler “Allah ilahlığı nasıl hak ediyorsa bütün varlıkların da ilahlığı öyle hak ettiğini” ileri sürmüşlerdir. Bu kişiler her şeyin tapılan bir ilah olduğunu, tağutların hepsinde Allah’ın var olduğunu, hatta bu tağutların Allah’ın kendisi olduğunu söylemişlerdir. Bu sebeple onlara ibadet edenleri bizzat Allah’a ibadet etmiş saymışlardır. Bu nedenlerle bunlar müşriklerden daha fazla kâfirdir. Çünkü bunlar puta tapanı Allah’a tapıyor kabul etmişlerdir. Putperestler ise putların Allah’tan başka bir şey olduğunu ve yaratılmış olduklarını kabul etmişlerdir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 156-158.

⁶²⁹ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 176-177.

verilmesi, günahların affedilmesi vb. şeyler ulûhiyyetle alakalı olmakla beraber daha çok rubûbiyyetle alakalıdır. İbn Teymiyye ve takipçileri ise rubûbiyyet tevhidini câhiliye Araplarının ve insanlık tarihindeki diğer toplumların inkâr etmediği düşüncesinden yola çıkarak ihmal etmişlerdir. Birinci bölümde de vurguladığımız gibi bu nokta İslam düşüncesi açısından büyük bir paradigma kırılmasına yol açmıştır. Bu düşünce diğer yönden ise câhiliye müşriklerinin şirki ile istiğasede bulunan Müslümanların benzeştirilmesine yol açmıştır. Birinci bölümde ortaya koyduğumuz gibi İbn Teymiyye câhiliye müşriklerinin putlarına rubûbî özellikler atfetmediğini, onların kâinat üzerinde tasarruf sahibi olduklarına inanmadıklarını iddia etmiştir. Yani câhiliye müşrikleri Allah'ın kâinatı yaratıp yönettiğini bildikleri için rubûbiyyet noktasında muvahhid ancak Allah'a yaklaşabilmek için isteklerini putlarına arzettikleri için müşriktirler. Müşrikler putlarının kâinatta tasarruf sahibi olmadıklarını biliyorlar ancak konum ve makamlarından dolayı onları vasıta kılıp istiyorlardı. Halbuki İbn Teymiyye'nin bu iddiası yanlıştır. Çünkü câhiliye Araplarının Allah'ı her şeyi yaratmış ve çekilmişti. Uzak ve aşkındır. Müşrikler O'na ulaşmak için ikincil tanrıları yani putlarını vesile kılmışlardır. Buradaki “vesile” İbn Teymiyye ve takipçilerinin anladığı gibi Allah'ın kâinattaki olayları tedbir etmesi, doğa olaylarını düzenlemesi bu noktalarda da putların müstakil ve tasarruf sahibi olmaması anlamında değildir. Müşrikler Allah'ın kâinatı yaratıp ona malik olduğunu kabul ediyorlardı ancak Allah'ı uzak ve ulaşılamaz görüyorlardı. Putları ise kâinatın tedbiri ve doğa olayları üzerinde müstakil olarak tasarruf sahibi olan ikincil ilahlar olarak telakki ediyorlardı. Müşrikler bu sebeple yağmuru, rüzgarı ve rızıklarını bu ikincil tanrılardan istemişlerdir. Bundan dolayı müşriklere “Neden bir olan Allah dışında bu putlara da tapıyorsunuz” denilince kâinatı yaratan ve yöneten ancak uzak, aşkın, ulaşılamaz olan Allah'a yaklaşmak için kâinat üzerinde tasarruf sahibi olan, müstakil güce sahip yakın/ikincil tanrılardan/putlardan istiyoruz dediler. Bu söylediğimiz nokta bize göre câhiliye müşriklerinin inancı ile istiğase yapan Müslümanların inancı arasındaki farktır. Câhiliye müşrikleri putlarını müstakil ve kâinat üzerinde tasarruf sahibi olarak görürken istiğase yapan Müslümanlar istiğasede bulundukları zâtı müstakil bir güce sahip, kâinat üzerinde tasarruf sahibi olarak görmezler. Buna binaen şirk hususunda kriter yanlış belirlenince câhiliye müşrikleri ile istiğase yapan Müslümanlar benzeştirilmekte ve iki gruba da aynı hüküm verilmektedir. İbn Teymiyye ve takipçileri şirkin kriteri olarak putların müstakilliğini ve kâinat üzerinde tasarruf sahibi olup olmamasını değil de müşriklerin putlardan istemelerini ve onları şefaathçi kılmalarını aldıkları için müşriklerle istiğase yapan Müslümanları basit bir şekilde benzeştirmişlerdir. Yani şöyle bir mantık yürütülür: Câhiliye müşrikleri putlarının kâinat üzerinde tasarruf sahibi olup müstakil güçleri olduğuna inanmıyorlardı. Putlarını Allah'a ulaşmak için aracı kılıp onlardan istiyorlardı.

Benzer şekilde istiğase yapanlar da şeyhlerinin kâinatta tasarrufta bulunma ve müstakil bir güce sahip olduklarını düşünmezler. Onları Allah'a yakın olarak gördükleri için, aracı kılarak onlardan isterler. Halbuki bu kriter ve bu kriter üzerinden verilen hüküm bize göre doğru değildir.

Sübkî'nin vurguladığı gibi akli başında bir Müslüman istiğase yapılan kişinin güç ve ilim bakımından Allah'tan müstakil olduğuna inanmaz. Onlarla istiğasede bulunduğu bunu tesebbüb ve kesb nazarıyla yapar. Kişi rubûbiyyet ve ulûhiyyetin Allah'ın hakkı olduğunun bilincindeyse, istiğase yaptığı kişiye müstakil bir güç atfetmiyorsa mesele lafzi bir tartışmaya dönüşür. Kişi ister istiğase, ister tevessül, isterse de istiğfa lafzını kullansın amacı ve niyeti aynıdır. Önemli olan nokta kavramlara yüklenen anlamlar ile kişinin bilinci ve niyetidir.

Bu noktada vurgulamak gerekir ki İbn Teymiyye'nin istiğase ve tevessülle alakalı yazdığı eserler tahlil edildiğinde görülecektir ki o istiğase meselesinde üç temel inanca karşı çıkmaktadır. Kişi istiğaseyi bu üç inançtan birine sahip olarak veya bu maksatla yapıyorsa şirk çıkarması kaçınılmazdır. Bunlardan birincisi ricâlû'l-gayb inancıdır. Yani kişi istiğase yaptığı zâtın kâinatta müstakil olarak tasarrufta bulunduğu inanılan kutub, evtâd, nücebâ, nukâbâ ve abdâl gibi ricâlû'l-gaybdan biri olduğuna inanıyorsa bu şirkdir. Veya kişi ricâlû'l-gayb inancına benzer bir şekilde istiğasede bulunduğu şahsın kâinat üzerinde tasarruf sahibi olduğuna inanıyorsa, ihtiyaçlarının öncelikle bu kişiye yükseldiğini bu kişinin de sıkıntılarını kaldırdığını düşünüyorsa bu da aynı şekilde şirkdir.⁶³⁰ İbn Teymiyye'nin söylediği anlamda ricâlû'l-gayb

⁶³⁰ İbn Teymiyye'ye göre ricâlû'l-gayb inancına sahip olanlar yeryüzünde 310 kûsür nücebâ olduğunu kabul ederler. Bunlar içinde yetmiş kişi ise nukâbâdır. Yine bunlar içinden kırk kişi abdâldır. Bunlardan yedi kişi ise aktâbdır. Onlardan dört kişi ise evtâddır. Son olarak bu dört kişiden bir kişi ise gavsdir. Bu gavs Mekke'de mukimdir. Yeryüzü halkı rızıkları ve yardımları hususunda kendilerine bir musibet geldiği zaman bu 310 kûsür şahsa sığınır. Onlara göre gavs kendisi vasıtasıyla yaratılmışların yardımlarına ve rızıklarına yetişen yardımcıdır. Hatta şöyle derler: Meleklerin ve denizdeki balıkların yardımı onun vasıtası ileldir." İbn Teymiyye bu noktada felefecilerin meleklerin bunlar olduğunu zannettikleri on akıl teorisi (sudûr), Hristiyanların İsa'ya bakışı ve ricâlû'l-gayb arasında benzerlik kurmaktadır. Ona göre bu varlıklar Allah ile kâinat arasında aracılık yapmakta ve tasarrufta bulunmaktadır. Meşşâilerin ilk akli ay altı âlemin yaratıcısı olduğu gibi ricâlû'l-gayb inancındaki gavs da doğa olaylarında tasarruf sahibidir. İbn Teymiyye'ye göre bu inançların tamamı küfürdür. Bkz. İbn Teymiyye, *Zîyâretü'l-Kubûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr*, s. 57-58. İbn Teymiyye'ye göre gavs, evtâd, aktâb, abdâl, nücebâ gibi kelimeler Kur'an'da yoktur ve bunlarla alakalı sahih bir hadis de varid olmamıştır. Bu isimlendirmelerle alakalı Allah bir delil indirmemiştir, bunlar selef ve imamların konuşmadığı bidat isimlerdir. İbn Teymiyye'ye göre şeytan sahabeyi ricâlû'l-gayb anlayışı ile kandıramamıştır. Ricâlû'l-gayb onlar nezdinde hakikati olmayan bir şeydir. Bunlar müteahhir dönemde ortaya çıkmıştır. İbn Teymiyye'ye göre benzer şekilde ricâlû'l-gaybın sayıları hakkında söylenenlerin de hiçbir şer'i dayanağı yoktur. Bu isimler, bu sayılar, tertipler ve tabakalar tüm zamanlar için gerçek değildir. Bunlar mutlak olarak batıldır. Çünkü müminler bazen az bazen de çok olurlar. İman ve takva ehli olan Allah'ın evliyalarının tüm zamanlarda tek mekanda ve aynı sayılarda olması şart değildir. Allah'ın dostlarının sayısını sadece Allah bilir. Bunlar üç yüz veya üç bin ile sınırlandırılmaz. Onları adet ve zaman olarak sınırlandıran kişinin şu soruların cevabını vermesi gerekir: Hz. Âdem, Hz. Nûh ve Hz. İbrahim dönemlerinde kutup, üçler ve yedi yüzler kimdi? Hz. Peygamber'den önceki dönemde insanların geneli küfür üzere idi o zaman bu ricâlû'l-gayb kimlerdi? Hz. İbrahim ayet ve hadislerde tek başına bir ümmet olarak vasediliyor. Durum böyleyse onun döneminde ricâlû'l-gayb kimdir? Eğer ricâlû'l-gaybın Hz. Muhammed'den sonra ortaya çıktığı söylenirse bu hangi zamandır? Onların ilki kimdir? Onun delili nedir? Hadis kitaplarında onunla ilgili meşhur bir hadis var mıdır? Selef bu konuda icması var mıdır?

anlayışına dayanak yapılan bir istiğasenin şirk içerdiğini biz de kabul ediyoruz. Bu bağlamda kişi şu şekilde itiraz edebilir: Biz ricâlû'l-gaybın müstakil olmadığına, kâinat üzerindeki tasarruf yetkisini onlara Allah'ın ikram ettiğine inanıyoruz. Bize göre bu mazeret geçersizdir. İslam dininde dini hükümlerin dayanağı kitap, sünnet, icma ve kıyastır. Kur'an ve sünnette ricâlû'l-gaybın hem varlığına hem de onları Allah'ın görevlendirdiğine dair bir nas yoktur. Bu konuda bir icma veya kıyaslama yapılacak bir örnek de yoktur.

İbn Teymiyye'nin istiğase meselesinde şirk olarak görüp karşı çıktığı üç temel inançtan ikincisi ise “müstakil vasıta” inancıdır. İbn Teymiyye'ye “el-Vâsita beyne'l-hak ve'l-halk” adlı risalesinde “Birbiriyle tartışıp biri diğerine ‘Bizimle Allah arasında bir vasitanın bulunması kaçınılmazdır, onsuz Allah’a ulaşamayız’ diyen iki kişinin durumu sorulmuştur. İbn Teymiyye'ye göre bu kişi vasıta ile yararların gelmesi ve zararların uzaklaştırılmasını kastediyorsa, mesela kulların rızkı, yardım görmeleri, hidayete ermeleri konularında bir vasıta kastediyorsa; kulların bu konudaki isteklerini bu vasıttan isteyebileceklerini ve bu konularda kendisinden istekte bulunmayı söylüyorsa bu büyük bir şirkdir.”⁶³¹

İbn Teymiyye'nin istiğase meselesinde şirk olarak görüp karşı çıktığı üç temel inancın üçüncüsü ise yukarıda zikretmiş olduğumuz vahdet-i vücûd görüşüdür. Ona göre bu düşünce sahipleri bütün varlıkları Allah'tan bir parça olarak gördüğü için mahlukattan yapılan istemeyi Allah'tan yapılmış gibi kabul etmektedir.

İstiğase meselesinde şirk içeren bu üç türün yanında bize göre şirk olmayan türler de vardır. Bunlardan biri Sübkî'nin tessebbüb ve kesb yoluyla istiğasede bulunma tezidir. Sübkî aslında bu türün Hz. Peygamberle istiğasede bulunan kişinin isteği hususunda Hz.

Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XI, 237-239; XXVII, 208; a.mlf. *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr*, s. 61. İbn Teymiyye'ye göre ricâlû'l-gayb inancı şöyle garip bir durumu gerektirir: Allah kâfirlere vasıtasız olarak yardım etmekte ve onları rızıklandırmaktadır. Müminlere ise mahlukat vasıtasıyla yardım etmekte ve onları mahlukat sayesinde rızıklandırmaktadır. Halbuki vasıtasız olan vasıtalı olana göre daha üstündür. Benzer şekilde Allah'ın yeryüzündekilere tasarrufu bu ricâlû'l-gayb sayesinde oluyorsa kâfirlerin ve facirlerin yardım görmesi ve rızıklandırılması nasıl açıklanacaktır. Müminler kuraklık ve çeşitli korkularla boğuşurken kâfirler Allah tarafından bol yağmurla, mallarında ve çocuklarında artışla lütuflanmaktadırlar. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XI, 239, 242. İbn Teymiyye ricâlû'l-gayb anlayışını Şîa'nın gaib imam anlayışına benzetir. Şîa'ya göre imam gözlerden gizli olsa da şehirlerde hâzırdır. Şîa her zamanda Allah'ın mükellefler üzerindeki hücceti ve imanın onlarla tamamlandığı masum bir imamın olması gerektiğine inanır. Sonra şöyle derler: O, çocukken mahzene girdi. 440 seneden fazladır orada. Onu gören ve ondan bir işaret bulan yoktur. Ondandır bir haber de yoktur. Şîa onun kadrini yüceltir ve bereketine umut bağlar. Ancak o, madum olup hakikatte ise yoktur. Onlar dinlerini meçhul şeylere bağlarlar. Ricâlû'l-gayb inancında var olduğu söylenenler de böyledir. Yine İbn Teymiyye'ye göre bu tertip ve sayılar bazı yönlerden İsmâîlîlerin ve Nusayrîlerin tertiplerine benzer. Örneğin “sabık”, “tâli”, “natık”, “esas” ve “cesed” şeklindeki tertipler böyledir. Allah bunlar hakkında bir delil indirmemiştir. Bkz. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XI, 240; XXVII, 36. Sonuç olarak İbn Teymiyye'ye göre her kim insanların ihtiyaçlarının öncelikle ricâlû'l-gayb'a yükseldiğini, onların da insanların sıkıntılarını kaldırdığını, Allah'ın rahmetinin önce üç yüzlere sonra yetmişlere sonra kırklara sonra yedilere sonra dörtlere en sonunda da gavsı indiğini söylerse yalancı, sapık ve müşriktir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XI, 239.

⁶³¹ İbn Teymiyye, *el-Vâsita beyne'l-hak ve'l-halk*, s. 93-94.

Peygamber'den Allah'a dua etmesini istemesi şeklindeki tevessül türüne râcî olduğunu kabul eder. Diğer bir tür ise istiğaseyi tevessül manasında kullanmaktır. Yine istiğase yaparken mecaz-i akli sanatına başvurmakta şirk içeren bir yöntem değildir. Burada şunları söylemek mümkündür: Sübkî'nin eserini görmeden vefat eden İbn Teymiyye'nin onun tessebbüb ve kesb nazariyesi şeklindeki istiğase türüne nasıl bakacağı hususunda katı bir şey söylemek zordur.⁶³² Benzer şekilde istiğasenin tevessül anlamında kullanılmasına İbn Teymiyye karşı çıkabilir. Çünkü o yukarıda zikrettiğimiz gibi Bekrî'yi istiğaseyi tevessül manasında kullandığı için eleştirmektedir. Çünkü ona göre bu iki lafız farklı anlamlara sahip olup birbirinin yerine kullanılmaz. Benzer şekilde İbn Teymiyye dini konularda mecaz ve teville karşı çıktığı için istiğase konusunda mecaz-i akliye başvurulmasını da rededebilir. Ancak Sübkî'nin tessebbüb ve kesb anlayışı, istiğasenin tevessül manasında kullanılması ve istiğase yaparken mecaz-i akliye başvurulması gibi istiğase türlerini İbn Teymiyye'nin, ricâlü'l-gayb, vahdet-i vücûd ve "müstakil vasıta" gibi kesin olarak şirk kabul ettiği meselelerle aynı kabul etmeyeceği kuvvetle muhtemeldir.

İbn Teymiyye'nin tevessül ve istiğase meselelerindeki düşüncelerinden farkedileceği üzere onun görüşlerinin temeli diri ve hâzır şahıslar ile ölü ve gaib şahıslar arasında yaptığı ayrıma dayanmaktadır. Bu sebeple biz burada onun bu konudaki görüşlerinin detaylı bir şekilde ortaya konulmasının meselenin anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

2.3.3.1. Diri ve Hâzır Şahıslar ile Ölü ve Gaib Şahısların Tevessül ve İstiğasede Farklı Hükümlere Tabi Olması

Tevessül, istiğase ve istişfa gibi yaratıcı ile mahlukat arasındaki vasıta/vesile meselesinin mahiyeti ile alakalı konularda yürütülen tartışmaların ana noktası vasıta edinilen şahsın durumu ile vasıta edinen şahsın eylemi gerçekleştirme şeklinde düğümlenmektedir. İbn Teymiyye ve talebeleri gibi zât ile tevessüle, istiğaseye ve istişfaya karşı çıkan kesim görüşlerini ortaya koyarken çoğunlukla diri ve hazır şahıslar ile ölü ve gaib şahıslar arasında ayırım yapma ilkesine dayanmaktadır. İbn Teymiyye ve talebelerine karşı çıkan kesim ise vasıta/vesile meselesinde ölü ve gaib, diri ve hazır şahıslar arasında herhangi bir ayırım yapmamaktadırlar. Onlara göre ölüm bu kişilerden diri iken sahip oldukları nitelikleri yok etmez. Bu düşünce sahiplerine göre peygamber ve sâlihlerle ölümlerinden sonra tevessül,

⁶³² Yukarıda tevessül türlerini ele alırken "ölüden dua etmesini isteme" şeklindeki tevessül türüne İbn Teymiyye'nin bidat dediğini ancak bu türü küfür olarak nitelemediğini görmüştük. Sübkî'de tessebbüb ve kesb yoluyla olan istiğase türünün "ölüden dua etmesini isteme" şeklindeki tevessül türüne râcî olduğunu söylemektedir. Bu anlamda meseleye iki alimin iki farklı ictihadı olarak bakmak mümkündür. Bir âlim bu türü bidat görürken diğeri ise meşru görmektedir. Ancak tekfir ithamı olmadığı sürece bunlar zenginlik olarak görülebilir.

istiğase veya istişfayı terkeden kişi onlara eksiklik nisbet etmiş ve haklarını teslim etmemiş sayılır.

Bu sebeple mesele tartışılırken taraflar ölüm, şehitlik, ruh ve berzah gibi kavramların mahiyetleri üzerinde durmuşlardır. Taraflar bazı hususlarda ortak görüşlere sahipken bazı hususlarda ise karşıt görüşlere sahiptirler.

İbn Teymiyye'ye göre ölü hayatta olup kabristana gelenlerin konuşmalarını işitir, onları görür, ölen kişilerin ruhları bir araya gelir, konuşurlar. Yine ölen kişinin ruhu hareket edebilir ve istediği yere gidebilir. İbn Teymiyye ölümlerin işittiğine dair bazı hadisleri delil olarak kullanmaktadır. Onun zikrettiği hadislerden birinde kul kabre konulup, yakınları da ayrıldığında kabirdeki kişi ayrılan kişilerin ayak seslerini duymaktadır.⁶³³ İbn Teymiyye'nin ölümlerin işittiğine dair kullandığı diğer bir delil de Hz. Peygamber'in Bedir savaşında ölen müşriklere seslenmesi, sahabenin bu duruma şaşırarak onların cansız cesetler olduğunu vurgulaması ve Hz. Peygamber'in de "siz onlardan daha fazla işitiyor değilsiniz, ancak cevap veremezler" şeklinde karşılık vermesidir.⁶³⁴ İbn Teymiyye ölümlerin işittiğine delil olarak kişinin dünyada iken tanıdığı birinin kabrine gidip selam verdiğinde Allah'ın verilen selamı alması için ölü kişinin ruhunu bedenine döndürdüğünü ifade eden hadisi de zikretmektedir.⁶³⁵ İbn Teymiyye'nin bu meselede kullandığı bir diğer hadis de Hz. Peygamber'in cuma günü kendisine çokça salavat getirilmesini, bu salavatların kendisine ulaştırıldığını söylemesi ve bunun üzerine de sahabenin "siz öldükten sonrada mı" şeklinde sorması ve Hz. Peygamber'in de Allah'ın toprağa peygamberlerin cesetlerini çürütmeyi haram kıldığını söylemesidir.⁶³⁶

İbn Teymiyye ölümlerin konuştuğunu da kabul etmektedir. Bu görüşüne delil olarak kabirdekilere Rabbin kim? Dinin ne? Nebin kim? Şeklinde sorulan sorulara mümin olarak ölenlerin doğru cevap verdiği kâfir olarak ölenlerin ise cevap veremediği hadisi zikretmektedir.⁶³⁷ İbn Teymiyye ölümlerin gördüğünü de kabul etmektedir. Ona göre bu konuda

⁶³³ Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, XIX, 289; XXI, 118; Buhârî, "Kitâbü'l-Cenâiz", 85. İbn Teymiyye'nin hadisi delil olarak kullandığı bazı yerler için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIV, 165, 203.

⁶³⁴ Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, X, 291; XIX, 77; XXI, 23; Buhârî, "Kitâbü'l-Meğâzî", 9. İbn Teymiyye'nin hadisi delil olarak kullandığı bazı yerler için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIV, 203.

⁶³⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-İlelû'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*, thk. İrşâdü'l-Hak el-Eserî, İdâretü'l-Ulûmu'l-Eseriyye, Pakistan, 1981, II, 429; Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn, *Şerhu's-Sudûr bi-şerhi hâli'l-mevtâ fi'l-kubûr*, thk. Abdülmecîd Ta'me Halebî, Dârü'l-Mâri'fe, Lübnan, 1996, s. 201 İbn Teymiyye'nin hadisi delil olarak kullandığı bazı yerler için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIV, 204; a.mlf. *Minhâcû's-sünneti'n-nebeviyye fi nakzi kelâmi's-Şîa ve'l-Kaderiyye*, II, 442; a.mlf. *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 255, 297.

⁶³⁶ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, V, 410; Dârimî, *el-Müsned (es-Sünen)*, "Kitâbü's-Salât", 208; İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât ve's-Sünneti fihâ", 79. İbn Teymiyye'nin hadisi delil olarak kullandığı bazı yerler için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIV, 204; a.mlf. *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 343; a.mlf. *İktizâû's-sırâti'l-müstakîm*, II, 174, 292; a.mlf. *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 109, 110.

⁶³⁷ Ebû Davud, "Kitâbü's-Sünne", 28. İbn Teymiyye'nin hadisi zikrettiği yer için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIV, 212.

Hiz. Aişe'den ve diğler bazı şahsiyetlerden rivayetler gelmiştir.⁶³⁸ Yine İbn Teymiyye ölünün kendisini ziyarete gelenleri tanıdığını belirtir. Bu sebeple de hadiste “Esselamu aleyküm ehli dâri'l-müminin. İnşallah biz size kavuşacağız. Allah bizden ve sizden öncekilere de sonrakilere de rahmet etsin”⁶³⁹ buyrulduğuna dikkat çeker.⁶⁴⁰

İbn Teymiyye'ye göre bir kişi öldüğünde ölülerin ruhları toplanır. Bu yeni gelen mevtaya yaşayanların hallerini sorarlar: Falan ne yaptı? Yeni ölen kişilerin ruhları: Falan evlendi. Falanın hali iyidir şeklinde cevap verirler. Yine derler ki: Filan ne yaptı? Onlar şöyle der: Size onun haberi gelmedi mi? Onlar da şöyle der: Hayır. O varacağı yer olan Haviye'ye götürülmüştür.⁶⁴¹ İbn Teymiyye'ye göre ölülerin ruhları bir araya gelir. Makam olarak yüksekte olan aşağıdakilerin yanına iner. Aşağıdakiler ise yukarı çıkamaz. Ruh kabirden yüce bir yerdedir. Bazen de mezara geri döner.⁶⁴² Ölülerin ruhlarının mekanları Allah nezdindeki konumlarına göredir. Onlardan kim “mukarrebûn”dan ise makamı “ashâbu'l-yemin”den olanlardan daha üstündür. Ruhlar Allah'ın izni ile tıpkı dünyada iken farklı evlerde olup birbirlerini ziyaret ettikleri gibi bir araya gelirler.⁶⁴³ İbn Teymiyye öldükten sonra ruhların buluşup, birbirlerine sorular sorduğuna dair şu rivayeti nakleder: “Müminin ruhu kabzedildiğinde Allah'ın kullarının rahmetiyle karşılaşır. Tıpkı dünyada müjdeyi karşıladıkları gibi. Onu karşılayıp ona sorular sorarlar. Bazısı bazısına der ki: Bu mutlu kardeşinize bakın. Halbuki o, çok acı çekmişti. Onu karşılayıp ‘falan adam ne yaptı, filan kadın ne yaptı, evlendi mi’ şeklinde sorular sorarlar...”⁶⁴⁴ İbn Teymiyye Malik b. Enes'ten nakille ruhların hareket ettiğini ve istedikleri yerlere gittiklerini de zikretmektedir.⁶⁴⁵

İbn Teymiyye'ye göre ruhların buluşması hususunda ölülerin dünyada iken birbirlerine uzak veya yakın defnedilmeleri arasında fark yoktur. Birbirlerine uzak olarak defnedilen ruhlar buluşabilirken, birbirlerine yakın olarak defnedilen ruhlar ayrılabilirler. Mümin bir kul kâfir birinin yanına defnedilir. Müminin ruhu cennette iken kâfirin ruhu ateştedir. Bu iki kişi aynı yerde gömülü olsa da biri nimetlere garkolurken diğeri azaba düşer olur. Bu iki ruh arasında bağ yoktur.⁶⁴⁶

⁶³⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIV, 204.

⁶³⁹ Ahmet b. Hanbel, el-Müsned, XXIII, 373; XIV, 463; XV, 167; Müslim, “Kitâbü't-Tahâre”, 12.

⁶⁴⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIV, 168-169.

⁶⁴¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIV, 168.

⁶⁴² İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIV, 168.

⁶⁴³ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIV, 206.

⁶⁴⁴ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1994, IV, 129. İbn Teymiyye'nin rivayeti delil olarak kullandığı yer için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIV, 185.

⁶⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIV, 205.

⁶⁴⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIV, 206.

Her ne kadar İbn Teymiyye ölülerin işittiğini kabul etse de ona göre bu işitme dünya hayatındaki gibi değildir. Ölünün kabirde işitmesi daimi olarak işitmesini gerekli kılmaz. O bazı durumlarda işitir bazı durumlarda ise işitmez. Ölünün bu işitmesi idrak etme şeklindedir. Bu işitmesinden dolayı o herhangi bir şey kazanmaz. Ayette kâfirler için “Sen ölülere duyuramazsın”⁶⁴⁷ denilmesi onların hakikati kabul edip İslam’a itaat etmeyeceğini vurgulamak içindir. Allah kâfirleri kendisine seslenenlere cevap veremeyen ölüler gibi yapmıştır. Kâfirler sesleri duyan ama manalarını anlamayan hayvanlar gibidir. Ölüler sözleri işitir, manasını anlar ancak kendilerine seslenenlere icabet edemezler. Ölüler diriler gibi kendilerine emredilenlere itaat edemez ve nehyedilenlerden de kaçınamaz. Onlara artık emir ve nehiy fayda sağlamaz.⁶⁴⁸

İbn Teymiyye’ye göre ölü işitse, görse ve konuşsa da artık kendi idrak ve eylemleriyle sevap veya günah kazanamaz. Örneğin ölü Kur’an ve zikir dinleme gibi ibadetler karşılığında sevap elde edemez. O, sadece dünyada yaşadığı sürece yapmış olduğu hareketlerden dolayı sevap kazanabilir veya azaba çarptırılabilir.⁶⁴⁹

Durum böyle olmakla beraber İbn Teymiyye yaşayan kişilerin ölüler için yapacağı veya yaptıracığı iyiliklerin ona fayda sağlayacağını kabul etmektedir. Dirilerin ölü için verdiği sadakanın savabı ölüye ulaşır. Diğer mâlî ibadetler de bu şekilde fayda sağlar. Köle azât etmek bunun örneklerindendir. Namaz, oruç ve kıraat gibi bedeni ibadetlerin ölüye fayda sağlayıp sağlayamayacağı ise tartışmalıdır. İbn Teymiyye ise fayda sağlayacağına inanmaktadır.⁶⁵⁰

⁶⁴⁷ en-Neml 27/80.

⁶⁴⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XXIV, 204.

⁶⁴⁹ İbn Teymiyye, *İktizâü’s-sırâtı’l-müstakîm*, II, 262; a.mlf. İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XXIV, 176-177.

⁶⁵⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XXIV, 171-172. Oruç, namaz ve Kur’an okuma gibi bedeni amellerin ölüye etkisi meselesinde iki görüş vardır: 1) İmam Ahmed ve Ebû Hanîfe ile İmam Şafîi’nin ashabından bir gruba göre bunlar ölüye fayda sağlar. 2) Şafîi ve Mâlikî mezhebinde meşhur olan görüşe göre ise bunlar ölüye fayda sağlamaz. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XXIV, 175; a.mlf. *İktizâü’s-sırâtı’l-müstakîm*, II, 262. İbn Teymiyye meselede tartışma olduğunu kabul etse de bu tartışmaların sebebinin mesele ile alakalı hadislerin bazı imamlara ulaşmamasından kaynaklandığını düşünmektedir. Çünkü mesele ile alakalı sahih ve sarîh hadisler varid olmuş, bu sahih ve sarîh hadislere muhalif rivayet ise nakledilmemiştir. Bu hadisler diri kişilerin yaptığı bedeni ibadetlerin de ölülere fayda sağlayacağını göstermektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XXIV, 172. İbn Teymiyye dirilerin ölüler için yaptığı bedeni ibadetlerin ölülere fayda sağlayacağını ifade eden şu hadisleri zikretmektedir: “Kim üzerinde oruç borcu bulunduğu halde ölürse, velisi ona bedel tutar” (Buhârî, “Kitâbü’s-Savm”, 41; Ebu Davud, “Kitâbü’s-Savm”, 41) “Bir kadın Resulullah’a gelerek ‘Annem üzerinde bir ay oruç borcu olduğu halde vefat etti’ deyince Hz. Peygamber ‘Ne dersin annenin üzerinde bir borç olsaydı onu öder miydin?’ buyurmuş. Kadın ‘Evet’ deyince Resulullah ‘Öyle ise Allah borcu ödenmeye daha layıktır’ buyurmuştur.” (Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, III, 434; IV, 175; V, 394; Buhârî, “Kitâbü’s-Savm”, 41) İbn Teymiyye’nin hadisleri zikrettiği yerler için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XXIV, 171-172. İbn Teymiyye’ye göre bu hadisler “İnsana ancak çalıştığının karşılığı vardır” (en-Necm 53/39) ayetine muhalif değildir. Hadiste insanın ölünce üç şey dışında ameli kesileceği belirtilmiştir. Hz. Peygamber ameli kesilir demıştır başkasının onun adına yaptığı amel fayda sağlamaz dememiştir. Kişiyi kendi çocuğu dua ettiğinde bu kesilmeyen üç amelden biridir. Kişiyi başkası dua ettiğinde bu onun ameli olmaz ancak fayda sağlar. İbn Teymiyye ölünün dirinin amellerinden faydalanmasının bir adamın başkasının kazancından faydalanmasına benzediğini belirtir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XXIV, 173.

İbn Teymiyye'ye göre definden sonra ölüye telkin⁶⁵¹ sahabeden bir gruptan nakledilmiştir. Onlar bunu emretmişlerdir. Ebû Ümâme el-Bâhilî (ö. 86/705) ve Vâsile b. Eska' (ö. 85/704[?]) bunlardandır. Telkinle ilgili rivayet edilen hadis sahih değildir.⁶⁵² Sahabenin çoğu da telkin uygulamasını yapmamıştır. Bu sebeple İmam Ahmed ve ulemadan diğerleri “Bu telkinde sakınca yoktur” diyerek ruhsat vermişlerdir. Ancak bunu emredip vacip kılmamışlardır. Şafîî ve İmam Ahmed'in ashabından bir grup bunu müstehap görmüştür. İmam Mâlik gibi ulemadan bazıları ise mekruh görmüşlerdir.⁶⁵³

Görüleceği üzere İbn Teymiyye ölünün dirilere değil de dirilerin ölümlere fayda sağladığına inanmaktadır. Bu bağlamda İbn Teymiyye ölünün arkasından yapılan ağlama ve yasların ölüye eza verip vermediğini selef ve halef ulemanın tartıştığına dikkat çeker. Bu da dirilerin ölümlere fayda sağlamasının yanı sıra zarar da verebileceğini göstermektedir. Ona göre doğru olan görüş ağlamalardan dolayı ölünün eza çektiğidir. Çünkü hadiste “Ölü ailesinin kendisi için ağlamasından dolayı azap çeker”⁶⁵⁴ buyrulmuştur. İbn Teymiyye'ye göre Allah ahirette kişiye ancak günahları sebebiyle azap eder. Hiç kimse de bir başkasının günahını çekmez. Ölünün ailesinin ağlaması sebebiyle azap çekmesine gelince “azap” ve “ikab” farklı şeylerdir. Azap ikaptan daha geneldir. Azap elemdir. Her elemde günahlar sonucunda maruz kalınan ikab gibi değildir. Hz. Peygamber yeme ve içmeye mani olduğu için yolculuğu azaptan bir parça olarak isimlendirmiştir.⁶⁵⁵ Halbuki yolculuk günahlar sonucunda verilen “ikab” gibi değildir. İnsan mekruh işler sebebiyle azap görebilir. Mesela yüksek ses, kötü ruhlar, çirkin sûretler böyledir. Bunlar “azap” olup “ikab” değildir. Hadiste ölünün başında dövünen kadının tevbe etmediğinde kıyamet gününde katrandan bir elbise giyeceği söylenir.⁶⁵⁶ Bu sebeple ölü kendisi için ağlayıp dövünenler sebebiyle azap çeker.⁶⁵⁷ İnsan kabrinde bazı insanların konuşmaları sebebiyle elem duyar. Bu nedenle Kadı Ebu Ya'la el-Ferrâ ölünün etrafındaki masiyetten dolayı elem duyacağını belirtmiştir.⁶⁵⁸

⁶⁵¹ Telkin meselesi diri kişilerin ölüye fayda sağlamasını gösteren delillerden biridir. Diğer taraftan ise ölümlerin duyduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

⁶⁵² İbn Teymiyye başka bir yerde telkinle ilgili rivayet edilen hadisin güvenilirliğinin tartışmalı olduğunu belirtir. Durum böyle olmasına rağmen eski Şam âlimlerinden bazıları onu hem nakletmişler hem de uygulamışlardır. Bu sebeple Hanbelîlerin çoğunluğu ölüye telkin vermeyi müstehap saymışlardır. Bkz. İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 179. İbn Teymiyye'ye göre telkinle ilgili bir hadiste “Mevtalarınız için telkin getirin” (İbn Şeybe, el-Musannef, VI, 446; VI, 446; Müslim, “Kitâbü'l-Cenâiz”, 1) buyrulmuştur. Ölüm döşeğindeki kişiye telkin getirilmesi sünnettir ve emredilmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIV, 165. Bu noktada İbn Teymiyye'nin ölüm döşeğindeki kişiye verilen telkinle defnedilmiş kişiye verilen telkini ayırdığına dikkat etmek önemlidir.

⁶⁵³ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIV, 165.

⁶⁵⁴ Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 386; X, 325; XXXX, 347, XXXXII, 491; Müslim, “Kitâbü'l-Cenâiz”, 9.

⁶⁵⁵ Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, XII, 161; XV, 462; Buhârî, “Kitâbü'l-Et'ime”, 29.

⁶⁵⁶ Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXVII, 544; Müslim, “Kitâbü'l-Cenâiz”, 10.

⁶⁵⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIV, 207, 209.

⁶⁵⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIV, 209.

Sübkî'ye göre Hz. Peygamber'in ölüsüne diri muamelesi yapılır. Diri iken nasıl ona dönerek selam veriyorsak ölü iken de ona dönerek selam verilmelidir. Bunda şüphe edilmemesi gerekmektedir.⁶⁵⁹ Sübkî İbn Teymiyye'ye benzer şekilde ölülerin işittiğini ve konuştuğunu kabul etmekte ve yukarıda zikrettiğimiz İbn Teymiyye'nin delil olarak kullandığı hadisleri zikretmektedir.⁶⁶⁰ Sübkî ölülerin kabir azabı görmesinden yola çıkarak ölülerin idrak sahibi olduklarını da kabul etmektedir.⁶⁶¹ İbn Teymiyye ve Sübkî ölülerin işitmesi, konuşması ve azap çekmesi hususunda ittifak halinde olsalar da ölülerin dirilere fayda vermesi hususunda ihtilaf halindedirler. İbn Teymiyye dirinin işitmesi, konuşması ve görmesi ile ölünün işitmesi, konuşması ve görmesi arasında fark görmekte iken Sübkî peygamber ve sâlihlerin öldüklerinde bedeni özelliklerinde herhangi bir eksilme veya değişiklik olmadığını kabul etmektedir. Bu sebeple ona göre peygamber ve sâlihler diri iken hangi bedeni vasıflara sahipse öldüklerinde de aynı vasıflara sahip olmaya devam ederler.

Sübkî berzah aleminde ölünün dünyadaki gibi bir teklifle karşı karşıya olmadığını kabul eder. Bu anlamda ölü dünyadaki gibi amellerle ecirlerini arttıracak durumda değildir. Ancak berzah hayatında ölü dünyadaki gibi teklif olmaksızın ameller işleyebilir. Bu ameller sebebiyle ölü Allah'a boyun eğmiş olur ve bu amellerden lezzet duyar. Tesbih çeker, dua eder ve Kur'an okur.⁶⁶²

Sübkî ölünün tıpkı dünyadaki gibi bedensel özelliklere sahip olduğunu temellendirebilmek için isra ve miraç olaylarının yaşandığı gece Hz. Peygamber ve diğer peygamberler arasında vuku bulan olayları zikreder. Hz. Peygamber'in miraç gecesinde Musa, İsa, Adem, İbrahim gibi peygamberleri bedensel niteliklere sahip bir şekilde görmesi ve ziyaret etmesi onların dünyadaki gibi bedensel vasıflara sahip olduğunu kanıtlamaktadır.⁶⁶³ Sübkî'ye göre isra olayında ittifak edilmiştir. İsra ve miraç gecesinde gerçekleşen olayların rüyasal olaylar olduğu söylenemez. Selef ve halefe göre bu yakaza halinde gerçekleşmiştir.⁶⁶⁴

Sübkî “bunlar rüyada olmuştur ve peygamberlerin rüyaları da haktır” şeklinde yapılan bir itirazın doğru olmayacağını vurgular. Çünkü bazı hadislerde “bana gösterildi⁶⁶⁵” veya “bana duvarda gösterildi⁶⁶⁶” ifadesi kullanılmıştır. Bu ifadeler rüyaya delalet etmez. Ayette “Andolsun biz Musa'ya kitabı vermiştik; ona kavuşma hakkında şüphelen olmasın ve biz onu İsrailoğulları

⁶⁵⁹ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 345.

⁶⁶⁰ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 416-418.

⁶⁶¹ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 418-419.

⁶⁶² Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 401-402.

⁶⁶³ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 397-400.

⁶⁶⁴ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 400.

⁶⁶⁵ Müslim, “Kitâbü'l-İman”, 75.

⁶⁶⁶ Müslim, “Kitâbü'l-İman”, 75.

için klavuz yapmıştık”⁶⁶⁷ buyrulmuştur. Katâde bu ayeti Hz. Peygamber’in Hz. Musa ile görüşmesi olarak tefsir etmiştir. Yine “Senden önce gönderdiğimiz peygamberlere sor...”⁶⁶⁸ ayeti Hz. Peygamber’in isra gecesi peygamberlere sorması şeklinde tefsir edilmiştir.⁶⁶⁹

Sübkî peygamberlerin öldüklerinde tıpkı dünyadaki gibi bedensel niteliklerini koruyup hayatlarını devam ettirdiklerini kanıtlamak için şehitliğin mahiyeti üzerinde durmakta peygamberlerle şehitleri kıyaslamaktadır. “Allah yolunda öldürülenlere ölü demeyin. Onlar diridirler Rableri katında rızıklandırılırlar”⁶⁷⁰ ayetinin şehitler için sabit olduğunu zikreden Sübkî bu ayetin nebiler için de sabit olduğunu vurgular. Bu görüşünü delillendirmek için şu argümanları kullanır: 1) Bu şerefli makam şehitlere ikram edilmiştir. Peygamberlik rütbesinden daha büyük bir rütbe de yoktur. Şüphesiz peygamberlerin hali şehitlere göre daha yüce ve mükemmeldir. Şehitler için buna ulaşmak imkansızdır. 2) Bu rütbeyi şehitler cihadlarının karşılığı olarak elde etmişlerdir. Kendilerini Allah’a adanmışlardır. Hz. Peygamber ise bizim için bir örnek ve davetçidir. Allah’ın izni ile bizi hidayete ulaştırır. Hadiste “Kim İslam’da iyi bir çığır açarsa açtığı çığırın ecir ve kendisinden sonra onunla amel edenlerin ecirleri, sevaplarından bir şey eksilmeden ona aittir. Kimde İslam’da kötü bir çığır açarsa açtığı çığırın günahı ve kendisinden sonra onunla amel edenlerin günahları, günahlarından bir şey eksilmeden ona aittir”⁶⁷¹ buyrulmuştur. Bu sebeple şehidin kazandığı ecrin kat kat fazlasını peygamber açtığı çığır ile kazanır. Bizim sâlih ameller ve ibadetlerden kazandığımız ecirler peygamberimizin de sayfasına yazılır. 3) Hz. Peygamber zehirlenmesinden dolayı şehit olarak vefat etmiştir. Yani Allah onun için nebilik ve şehitlik makamını birleştirmiştir.⁶⁷²

Sübkî’ye göre ulemâ şehitlerin diri olduğunda ittifak etmiş, diri olmanın hakikat mi yoksa mecaz mı olduğu konusunda ise ihtilaf etmiştir. En çok kabul gören görüş ise bu diri olmanın hakiki olduğudur. Şehitlerin şu anda mı yoksa kıyamet gününde mi diri olduğu da tartışılmıştır. Sübkî’ye göre şehitler şu an hayattadır. Şehitlerin hakiki bir hayat yaşadığını kabul eden ulema hakiki hayat yaşayanın tek başına ruh mu yoksa ruhla beraber beden de yaşayıp yaşamadığını tartışmıştır. Sübkî’ye göre ruhla beden birlikte yaşamaktadır.⁶⁷³

Sübkî’ye göre şehitlerin şu anda yaşamasının mecazi olduğunu söyleyenlerin delilleri zayıftır. Onlar delilsiz bir şekilde hakikati bırakıp mecaza başvurmuşlardır. Şehitler şu anda

⁶⁶⁷ es-Secde 32/23.

⁶⁶⁸ ez-Zuhruf 43/45.

⁶⁶⁹ Sübkî, *Şifâü’s-sekâm fî ziyareti hayri’l-enâm*, s. 400-401.

⁶⁷⁰ Âl-i İmrân 3/169.

⁶⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *el-müsned*, XXXI, 536, 538; İbn Mâce, “el-İman ve Fedâilü’s-Sahabe ve’l-İlm”, 14.

⁶⁷² Sübkî, *Şifâü’s-sekâm fî ziyareti hayri’l-enâm*, s. 403-405.

⁶⁷³ Sübkî, *Şifâü’s-sekâm fî ziyareti hayri’l-enâm*, s. 410-413.

hakiki bir hayat yaşarlar. Kabir hayatında azabı veya nimetleri ruh ve beden beraber tadar. Bunlar bütün ölümler için böyledir. Şehitler için ise daha öncelikli ve layıktır.⁶⁷⁴

Sübki şehitlerin öldükten sonra bedensel niteliklerini hiçbir değişim olmadan devam ettirdiğine dair şu örnekleri zikreder: Hz. Câbir'in (ö. 78/697) babası Uhud'da ilk şehit düşen sahabi Abdullah b. Amr b. Harâm (ö. 3/624) ve Amr b. Cemûh (ö. 3/625) aynı kabre defnedilmişlerdi. Uhud'dan 46 yıl sonra sel yatağına yakın olduğu için bazı şehitlerin kabirlerinin nakledilmesi gerekiyordu. Kabirleri açılınca sanki yeni defnedilmişler gibi cesetlerinin bozulmadığı görülmüştü. Abdullah yüzünden yaralanmış elini yüzünün üzerine koymuş ve bu şekilde defnedilmişti. Elini kaldırıp yanına koymak istediklerinde yarası kanamaya başlamıştır. Eski yerine koyduklarında ise kanamanın durduğu görülmüştür. Yine Muaviye döneminde olan selde de kabirlerin nakledilmesi gerekince Hz. Hamza'nın ayağı kan damladığı halde görülmüştür. Velid döneminde Hz. Peygamber'in kabrinin duvarı yıkılınca Hz. Ömer'in ayağının görüldüğünü Medine ehlinin tamamı nakletmektedir.⁶⁷⁵

Sübki'ye göre her kişi ölümden önce olduğu gibi ölümden sonra da âmil ve aktiftir. Bu sebeple Hz. Peygamber'e hayatındayken gösterilen edep vefatından sonra da gösterilmelidir. Hz. Ebu Bekir bu gerçeğe binaen "Hz. Peygamber'e karşı hayatında da ölümünden sonra da ses yükseltilmez" rivayetini nakletmiştir.⁶⁷⁶ Selefin hayatına bakıldığında görülecektir ki onlar tıpkı hayatlarında Hz. Peygamber'e edep gösterdikleri gibi vefatından sonra da göstermişlerdir. Hz. Peygamber'in kabri de bu şekildedir. Her kim Hz. Peygamber'in kabri ziyaret edilmez, ziyaret için yolculuk yapılmaz ve onunla istigase yapılmaz derse edebi terketmiş olur.⁶⁷⁷

Sübki Hz. Peygamber'in dirisi ile ölüsü arasında herhangi bir ayrım yapılamayacağını kanıtlamak için Ahzab Sûresi 53. ayetin nüzul sebebini zikreder. Buna göre bir adam "Hz. Peygamber vefat ettiğinde eşlerinden falanla evleneceğim" deyince "...Resulullah'ı üzmeye hakkınız yoktur, kendisinden sonra ebedi olarak eşleriyle de evlenemezsiniz, sizin bunu yapmanız Allah katında büyük bir günahtır"⁶⁷⁸ ayeti nâzil olmuştur. Görüldüğü gibi Kur'an Hz. Peygamber'i hayatında olduğu gibi vefatında sonra da aynı şekilde muhafaza etmiş, Hz. Peygamber'in vefatından sonra da eza görmesi ortadan kaldırılmıştır.⁶⁷⁹

Peygamberlerin bedenlerinin öldükten sonra çürümediğini vurgulayan Sübki hadiste de belirtildiği üzere vefatından sonra Hz. Peygamber'e selam verildiğinde selamı alabilmesi için

⁶⁷⁴ Sübki, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 412-413.

⁶⁷⁵ Sübki, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 413-414.

⁶⁷⁶ Sübki, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 432.

⁶⁷⁷ Sübki, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 433, 435.

⁶⁷⁸ el-Ahzab 33/53.

⁶⁷⁹ Sübki, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 435-46.

Allah Teala'nın ruhunu bedenine döndürdüğünü belirtir.⁶⁸⁰ Sübkî'ye göre "Ruhun bedene döndürülmesi" iki şekilde de anlaşılabilir: 1) Beyhakî'nin de zikrettiği gibi Hz. Peygamber ölüp defnedildikten sonra Allah selam verenin selamını alması için ruhunu bedenine geri gönderir ve ruhu bedeninde kalmaya devam eder. 2) Muhtemeldir ki buradaki geri döndürme manevidir. Hz. Peygamber'in ruhu ilahi huzurda, mele-i âlâdadır. Bu âlemde Hz. Peygamber'e selam ulaştırılır ve Hz. Peygamber de selamı alır.⁶⁸¹

İbn Teymiyye'nin talebesi İbn Abdülhâdî'ye göre ise "Hz. Peygamber ölüp defnedildikten sonra Allah selam verenin selamını alması için ruhunu bedenine geri gönderir ve ruhu bedeninde kalmaya devam eder" demek hadiste zikredilen mana değildir. Hadisin zahiri de buna delalet etmez. Aksine bu anlam hadisin zahirine aykırıdır. "Allah ruhumu geri gönderir" sözü "bir kişi bana salatü selam getirdiğinde" sözünden sonradır. Bu da ruhun selamdan sonra geri gönderilmesini gerektirir, ruhun bedende sürekli kalmasını gerektirmez. Haşrdan önceki hayatın dünya hayatı gibi olması gerekmez. Bu hayatta ruhun bedene geri dönmesi berzah alemindedir. Berzah da ölüden "ölüm" ismini kaldırmaz (ölü özellikleri tamamen yok olmaz). Ruh bedene dönse de sürekli orada kalmaz. Bu geri döndürülüş ölüm ismini ortadan kaldıran bir hayatı gerektirmez. Bu berzah hayatının türüdür. Hayat ve ölüm cinslerinin altında türler vardır. Bazı hayat türlerini ispat etmek ölüm ismini ortadan kaldırmaz.⁶⁸² Şu hadis buna örnektir: "Hz. Peygamber uykudan kalkınca 'ölümümüzden sonra bizi diriltten Allah'a hamdolsun bizi yeniden diriltecek de O'dur' derdi."⁶⁸³

İbn Abdülhâdî'ye göre ruhun berzah âleminde bedene geri dönmesi dünyadaki hayat gibi olmasını gerektirmez. Her kim böyle olmasını gerektirir derse duyulara, şeriata ve akla muhalefet ederek bâtil bir iş yapmış olur.⁶⁸⁴

İbn Abdülhâdî Sübkî'nin ikinci cevap olarak zikrettiği "ruhun bedene dönmesinin manevî olduğu" iddiasının bir hakikat olduğunu söyler. Ancak İbn Abdülhâdî'ye göre iddianın sahibi kusurludur. Bu iddia sahiplerine göre ruh zâtıyla kaim, bedenden ayrı değildir ki ruh mele-i âlâda beden de kabirde olsun. Aksine onlara göre ruh tıpkı hayat, kudret, işitme, görme ve diğer sıfatlar gibi bedeninin bir arazıdır. Bedenin varlığı nasıl bu sıfatların şartı ise ruhun da şartıdır. Bedenin ölümü bu sıfatları ortadan kaldırır. Onların (Eş'arîler) çoğuna göre araz iki

⁶⁸⁰ Hadisin tam metni şu şekildedir: "Bir kimse bana salatü selam getirdiği zaman onun selamını almam için Allah ruhumu geri gönderir" bkz. Ebû Davud, "Kitâbü'l-Menâsık", 97.

⁶⁸¹ Sübkî, *Şifâü's-sekâm fi ziyareti hayri'l-enâm*, s. 182-183.

⁶⁸² İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübkî*, s. 622.

⁶⁸³ Ahmet b. Hanbel, el-Müsned, XXX, 566; XXXVIII, 305; Müslim, "Kitâbü'z-Zikr ve'd-Dua ve't-Tevbe ve'l-İstiğfar", 17.

⁶⁸⁴ İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübkî*, s. 623, 628.

zamanda baki kalmaz. Ruhlar teceddüd etmeye devam eder. Ruh yok olunca buna bedel olarak diğeri var olur. Bu kelimcilerin açıklamasıdır. Bunun şer'î delillere muhalif olduğu açıktır.⁶⁸⁵

İbn Abdülhâdî'ye göre Ehli sünnetten fakih ve muhaddisler ruhun zâtı ile kaim olduğunu savunmuşlardır. Onunla var olan sıfatlar vardır. Ruh bedenden ayrılır, yükselir, iner, azap görür, girer, çıkar, gider, gelir, sorulur, hesaba çekilir, melek kabz eder. Ruh berzah âleminde hisseder, idrak eder, yer, içer. Hadiste belirtildiği gibi şehitlerin ruhları için bu durum hususiyet ifade ederken müminler için de umumiyet ifade eder. Bununla beraber bu, bedeninin durumu dışında bir durumdur (şe'nün âhar gayri şe'nîl-beden). Ruh bu durumda semanın üstünde mele-i âlâda selamı alabilecek bir şekilde bedenle taalluk içindedir.⁶⁸⁶

İbn Abdülhâdî'ye göre Hz. Peygamber isra gecesinde Hz. Musa'yı kabrinde namaz kılariken görmüştür. Sonra da onu altıncı semada görmüştür. Şüphesiz Hz. Musa da semada görülen diğer peygamberler de o gece kabrinden kalkmamışlardır. Onlar semadaki makamlarındaydılar. Hz. Peygamber isra gecesinde onları gördüğünde onlar semada Allah'ın onları yükselttiği makamlarındaydılar. Hz. Musa'nın kabrindeki namazı ruhunun altıncı kat semadan ayrılıp kabirdeki bedenine girmesini gerektirmez.⁶⁸⁷

Uykuda ruhun ayrılıp arşa giderek secde ettiğini anlatan hadisleri zikreden İbn Abdülhâdî uykulunun ruhunun bedeniyle irtibatlı olduğu halde semada arşın altında olduğuna dikkat çeker. Ruh böyle olmasına rağmen çok kısa zamanda bedene geri döner. Uyuyanın ruhu bedeninde olmakla beraber semaya yükselip oradakileri görür ve bu haldeyken bedeni de tam terketmez. Peygamberlerin, sıddıkların ve şehitlerin ruhları illiyyindedir, bazen de bedene geri dönerler. Ruhun halleri bedeninin hallerinden farklıdır. İbn Abdülhâdî'ye göre Hz. Peygamber'in şu sözü doğrudur: “Kulun rabbine en yakın olduğu an secde anıdır. (Bu sebeple) Secdede iken çokça dua edin.”⁶⁸⁸ Ruhun kendisi Allah'a yaklaşırken bedeni de terketmez. Allah ise semanın üzerinde arşıdadır.⁶⁸⁹

İbn Teymiyye ve öğrencileri ile Sübkî'nin ölüm ve berzah hakkındaki görüşlerini ortaya koyduktan sonra şimdi de İbn Teymiyye'nin diri ve hazır şahıslar ile ölü ve gaib şahıslar

⁶⁸⁵ İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübkî*, s. 628-629. Görüleceği üzere İbn Abdülhâdî hocası İbn Teymiyye'ye benzer şekilde kelimcilerin atomcu evren anlayışlarını ve dolayısıyla da buna dayanan ruh görüşlerini eleştirmektedir. İbn Teymiyye'nin kelimcilerin atomcu evren anlayışına yönelik eleştirilerini konumuz bağlamında birinci bölümde ortaya koymuştuk. Eş'arî mezhebine mensup bir alim olan Sübkî'nin ruh ile alakalı görüşlerinde atomculuğun tesirlerini görmek mümkündür. Yine yukarıda gördüğümüz üzere istiğase meselesinde Sübkî Eş'arî mezhebine ait olan “kesb” kavramını kullanarak meseleyi çözmeye çalışmaktadır.

⁶⁸⁶ İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübkî*, s. 629.

⁶⁸⁷ İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübkî*, s. 629-630.

⁶⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XV, 274; Müslim, “Kitâbü's-Salât”, 43.

⁶⁸⁹ İbn Abdülhâdî, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red ale's-Sübkî*, s. 635-636.

arasında vesile/vasıta meselesinde yaptığı ayrıma dayanak olarak kullandığı delillere yakından bakalım.

İbn Teymiyye'nin âmâ sahabi hadisi ile Hz. Ömer'in Hz. Abbas ile yaptığı istiskayı anlam olarak aynı gördüğünü yukarıda belirtmiştik. Yani ona göre bu iki hadis tevessülün yaşayan kişilerle ve onların dualarıyla gerçekleştiğini göstermektedir. Eğer Hz. Peygamber'in zâtıyla tevessül söz konusu olsaydı bu şekilde yapılan tevessül Hz. Abbas ile yapılan tevessülden daha evla olurdu. Hz. Ömer'in Hz. Abbas ile istiskada bulunması⁶⁹⁰ gösteriyor ki Hz. Peygamber'in sağlığında olan şey vefatıyla artık imkansız hale gelmiştir. Yalnız ona iman ve itaat tarzındaki tevessül ise böyle olmayıp devamlı ve meşrudur.⁶⁹¹

İbn Teymiyye'ye göre şayet Hz. Peygamber'in zâtıyla tevessül ederek duada bulunmak sahabe tarafından bilinen bir şey olsaydı sahabe⁶⁹² Hz. Abbas ile istiskada bulunan Hz. Ömer'e şöyle derlerdi: “Resulullah ile tevessül ve onunla duada bulunmak, Abbas ile tevessül ve onunla duada bulunmaktan daha hayırlıdır. Sağlığında yaptığımız ve mahlukatın en üstünüyle tevessül demek olan meşru bir işten yüz çevirip niçin onun akrabalarından biriyle tevessüle başvuruyoruz? Böyle yapmamız meşru bir sünnetin terk edilmesi, en üstün olandan sarf-ı nazar ve daha kuvvetlisine muktedirken iki sebepten en zayıf olanıyla Allah'tan talepte bulunmak demektir (efdalın terkedilip mefdulün tercih edilmesi)...”⁶⁹³

İbn Teymiyye'nin diri ve hazır kişilerle ölü ve gaib kişiler arasında ayrım yapmasının en önemli sebebi hayatta olan birisinden dua ve şefaet istenildiğinde kişinin bundan dolayı şirke düşmeyeceği düşüncesidir. Çünkü peygamber ve sâlih kula kimse hayatlarında iken yalvarıp yakarmamıştır. Peygamber veya sâlih kişi böyle yapan kişiyi hemen engeller.⁶⁹⁴ Ancak ölü ve gaib kişiden dua ve şefaet isteğinde durum bunun tersinedir. Bu onlarla şirke düşülebilecek bir tuzaktır. Gıyaben kişiden talepte bulunma çoğunlukla şirke sebep olmaktadır. Çünkü o anda

⁶⁹⁰ “Halk kılığa maruz kaldığında Ömer b. Hattab, Abbas b. Abdülmattalib ile istiskada bulunarak: ‘Allah’ım! Peygamberimiz ile sana tevessül ederdik de bize yağmur verirdin. Şimdi ise peygamberimizin amcası ile sana tevessül ediyoruz, bize yağmur ver’ derdi. Bunun üzerine yağmur yağdı” (Buhârî, “Kitâbü'l-İstiskâ”, 3). İbn Teymiyye görüşünü daha da kuvvetlendirmek için Hz. Ömer nasıl ki Hz. Peygamber ile değil de yaşayan Hz. Abbas ile istiska da bulunduyorsa benzer şekilde Hz. Muaviye'nin de Yezîd b. el-Esved ile istiskada bulunduğunu zikretmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâtı'l-müstakîm*, II, 291-292.

⁶⁹¹ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 148.

⁶⁹² İbn Teymiyye'ye göre ölü diriye fayda verseydi Hz. Peygamber'in ashâbı ondan ölü ve diriyken faydalanmayı en çok hakedenler olmaları gerekirdi. Ancak bilinmelidir ki bu bir dalalettir. Bkz. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVII, 73.

⁶⁹³ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 164, 201.

⁶⁹⁴ İbn Teymiyye diri olan kişinin yaşadığı zaman zarfında meydana gelebilecek menfi hadiselerle hâkim olduğunu ancak vefat ettikten sonra artık bu gücünün kalmadığını delillendirmek için ayette geçen Hz. İsa'nın şu sözlerini zikreder: “Ben onlara sadece bana emrettiklerini söyledim: ‘Benim de Rabbim, sizin de Rabbiniz olan Allah’a ibadet edin! Aralarında bulunduğum sürece onlara şahittim. Ama beni içlerinden aldığı anda, artık üzerilerine gözetleyici yalnız sen oldun. Sen her şeye şahitsin” (el-Mâide 5/117). İbn Teymiyye'nin ayeti bu bağlamda zikrettiği yer için bkz. İbn Teymiyye, *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr*, s. 48-49.

mevcut olmayan veya ölmüş bulunan kişi şirke düşeni engelleyememekte, aksine kalpler ona duaya ve şefaata talebine takılınca bu durum şirke yol açmaktadır.⁶⁹⁵

Hiz. Peygamberle tevessülün hayatında iken ondan dua ve şefaata talep etmekle gerçekleşeceğini söyleyen İbn Teymiyye bazı insanların âmâ sahabi hadisinden yola çıkarak şöyle dediğini belirtir: “Bu olay hayatta olsun veya olmasın Hiz. Peygamberle mutlak olarak tevessül etmenin caiz olmasını gerektirir.”⁶⁹⁶ İbn Teymiyye’ye göre bu kişiler şunu iddia ederler: Hiz. Peygamber hayattayken âmâ adamın ve sahabenin yaptıkları tevessül “Allah’a karşı peygamber ile yemin etmek” anlamında idi veya “onların hacetlerini yerine getirmesi için Allah’tan Hiz. Peygamber’in zâtıyla istemeleri” anlamındaydı. İbn Teymiyye bu kişilerin şunu da iddia ettiklerini belirtir: Hiz. Peygamber ile tevessül onun, tevessül yapan kimselere bizzat dua etmesine ve onların Hiz. Peygamber’e itaat etmelerine ihtiyaç göstermez. Onlara göre Resulullah tevessül yapan kimselere dua etse de dua etmese de farketmez; her iki durum da Hiz. Peygamber ile tevessüldür. Onların Hiz. Peygamber’e itaat edip etmemeleri de durumu değiştirmez. İşte bu kişiler zannederler ki Allah Resulullah ile tevessül yapan bu kişinin isteğini Hiz. Peygamber kendisi için dua etmeden yerine getirmiştir. Tıpkı Hiz. Peygamber’in duasıyla tevessül edip, Resulullah’ın kendisi için dua ettiği kimsenin hacetini yerine getirdiği gibi. Çünkü bu kimselere göre her iki kimse de Hiz. Peygamber’le tevessül etmiştir. İbn Teymiyye’ye göre onlar zannederler ki Allah’tan Hiz. Peygamber’le istekte bulunan herkes âmâ adamın yaptığı gibi tevessül yapmış olur. Hiz. Peygamber’in âmâyâ emrettiği dua kendileri için de meşrudur.⁶⁹⁷

İbn Teymiyye’ye göre peygamberler ve sâlihler öldükten sonra diri olsalar ve yaşayanlar için dua ettikleri varsayılsa bile hiç kimse direk onlardan bir şey isteme hakkına sahip değildir. Seleften kimse böyle yapmamıştır. Meleklerin ve öldükten sonra peygamberler ve sâlihlerin yaptıkları, Allah’ın tabiatıta hâkim olan kanunu (kevnî emir) olup, isteyenlerin istemelerinin bu işlerde herhangi bir tesiri olmaz.⁶⁹⁸ Halbuki hayatlarında onlardan herhangi birinden istekte bulunmak böyle değildir. Zira o durumda isteyenin isteğine cevap vermek meşrudur. Ama öldükten sonra kendilerinden mükellefiyet kalkar.⁶⁹⁹

İbn Teymiyye ölünün Allah’ı zikir ve dua gibi kendi yapabildiği şeylerle faydalandığını belirtir. Bir kimsenin ölüden bir şey istemesinin isteği hususunda herhangi bir

⁶⁹⁵ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, s. 133.

⁶⁹⁶ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, s. 226.

⁶⁹⁷ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, s. 226.

⁶⁹⁸ Ölü kişiden teklif kalktığı için artık bu dünyadaki gibi sevap ve günah kazanamaz. Eylemleriyle ne kendisine ne de başkasına fayda sağlayabilir. Onlar artık Allah’ın kâinata yerleştirdiği kanunların tahakkümü altındadırlar. Bu kanunlara tesir edecek ne güçleri vardır ne de izinleri vardır.

⁶⁹⁹ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, s. 229-230.

faydası olmaz. Çünkü ölü Allah'ın kendisini muktedir kıldığı şeyleri yapar. Bu sebeple kişinin hayatındayken caiz olan bir şeyin o öldükten sonra da caiz olması icap etmez. Mesela kişinin evinde namaz kılmak meşrudur ve orayı mescid edinmek caizdir. Fakat o ölüp de oraya defnedilince orasını mescit edinmek caiz değildir. Benzer şekilde peygamber hayatta iken arkasında namaz kılınıyordu ve bu amellerin en faziletlisi idi. Fakat vefatından sonra bir kimsenin Hz. Peygamber'in kabrinin arkasında namaz kılması caiz değildir. Yine Hz. Peygamber'den hayatında iken fetva ve hüküm vermesi istenirdi; fakat bunlar o vefat ettikten sonra caiz değildir.⁷⁰⁰

İbn Teymiyye ve muhaliflerinin bu mesele hakkındaki görüşlerini ortaya koyduktan sonra şimdi de İbn Teymiyye'nin istiğaseye karşı çıkmasının sebepleri üzerinde durmak istiyoruz.

2.3.3.2.İbn Teymiyye'nin İstiğaseye Karşı Çıkmasının Sebepleri

2.3.3.2.1. İstiğaseye Karşı Çıkışın Gerekçesi Olarak Naslar

İbn Teymiyye ölümlerin duaları kabul etme, belaları kaldırma, rızık indirme, kalplere hidayet verme ve günahları affetme gibi haklarının olmadığını bunları ancak Allah'ın yapabileceğini delillendirmek için şu ayetleri zikreder⁷⁰¹:

“...Günahları Allah'tan başka kim bağışlayabilir ki?”⁷⁰² “De ki: Size gökten ve yerden kim rızık veriyor? Ya da işitme ve görme yeteneklerini hükmü altında kim tutuyor? Ölüden diriye çıkaran, diriden ölüyü çıkaran kim? Her türlü işi kim yürütüyor? “Allah” diyecekler. Öyleyse (O'na ortak koştuktan) sakınmıyor musunuz?”⁷⁰³ “De ki ‘Allah’ı bırakıp da tanrı olduğunu ileri sürdüklerinize yalvarın! Ama onların sizin bir sıkıntınızı gidermeye ve onu ferahlığa çevirmeye güçleri yetmez.’ Onların yalvarıp durduklarının Allah’a en yakın olanları bile Rablerine daha yakın olabilmek için vesile ararlar, O’nun rahmetini umar, azabından korkarlar...”⁷⁰⁴ “Ve o peygamberin size melekleri ve peygamberleri rab edinmenizi emretmesi de (düşünülemez). Müslüman olmanızdan sonra size küfrü emreder mi hiç”⁷⁰⁵ “De ki: ‘Allah’tan başka (ilahi güçlere sahip) sandığınız varlıkları çağırın bakalım! Onlar göklerde ve yerde zerre miktarı bir şeye sahip olmadıkları gibi buralarda herhangi bir ortaklıkları da yoktur.

⁷⁰⁰ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 245-246.

⁷⁰¹ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 246-248; a.mlf. *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr*, s. 52; a.mlf. *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 199.

⁷⁰² Âl-i İmrân 3/135.

⁷⁰³ Yûnus 10/31.

⁷⁰⁴ el-İsrâ 17/56-57.

⁷⁰⁵ Âl-i İmrân 3/80.

Allah'ın onlardan bir destekçiye de ihtiyacı yoktur. Allah katında O'nun izin verdiği kimselerden başkasının şefaati yarar sağlamaz..."⁷⁰⁶ "Eğer Allah sana bir zarar verecek olursa onu O'ndan başka giderecek yoktur. O senin hakkında bir iyilik dilerse onun lütfunu engelleyecek de yoktur..."⁷⁰⁷ "Allah'ın insanlar için açtığı rahmeti kısılabilecek yoktur, O'nun kıstığını da O'ndan başkası açamaz..."⁷⁰⁸ "De ki: 'Ne dersiniz, size Allah'ın azabı gelse yahut kıyamet vakti gelip çatsa, Allah'tan başkasına mı yalvarırsınız? Doğru sözlü iseniz (söyleyin bakalım). Aksine yalnız Allah'a yalvarırsınız. O da kendisine yalvarmanıza konu olma belayı dilerse kaldırır, siz de ortak koştüğunuz şeyleri unutursunuz..."⁷⁰⁹ "Kuşkusuz sen istediğini hidayete erdiremezsin. Ama Allah dilediğini hidayete erdirir ve hidayete erecek olanları en iyi O bilir"⁷¹⁰ "Allah bunu sırf size bir müjde olsun ve bununla kalpleriniz yatışsın diye yapmıştır. Yardım yalnız güçlü ve hikmet sahibi Allah katından gelir"⁷¹¹

İbn Teymiyye "De ki: 'Ben kendim için Allah'ın dilediği dışında ne bir fayda elde edebilirim ne de zarardan kurtulabilirim..."⁷¹² "De ki: 'Doğrusu ben size ne zarar verebilir ne de fayda sağlayabilirim"⁷¹³ "(Resulüm!) Bu işte senin yapacağın bir şey yok..."⁷¹⁴ ayetlerini de mahlukatla istiğasenin reddi için zikretmektedir.⁷¹⁵

İbn Teymiyye şu hadisi de Hz. Peygamber'le istiğase yapılamayacağına delil olarak zikreder: Resulullah "Aşiretini ve akrabalarını uyar"⁷¹⁶ ayeti nazil olunca kalktı ve şöyle dedi: "Ey Kureyş topluluğu kendinizi satın alın (sâlih amel işleyerek kendinizi kurtarın) Ben Allah katında size bir fayda sağlayamam. Ya Menâf Oğulları! Allah katında size de bir fayda sağlayamam. Ey Abdulmuttalib'in oğlu Abbas! Sana da Allah nezdinde bir fayda sağlayamam. Ey Peygamber'in halası Safiye! Sana da Allah katında bir faydam olmaz. Ey Muhammed'in kızı Fatıma! Sen de kendini Allah'tan satın almaya çalış (sâlih amellerle kendini kurtar) zira Allah nezdinde senin için de bir şey yapamam."⁷¹⁷

⁷⁰⁶ es-Sebe' 34/22-23.

⁷⁰⁷ Yûnus 10/107.

⁷⁰⁸ Fâtır 35/2.

⁷⁰⁹ el-En'âm 6/40-41.

⁷¹⁰ el-Kasas 28/56.

⁷¹¹ Âl-i İmrân 3/126.

⁷¹² el-A'râf 7/188.

⁷¹³ el-Cin 72/21.

⁷¹⁴ Âl-i İmrân 3/128.

⁷¹⁵ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 358.

⁷¹⁶ eş-Şu'arâ 26/214.

⁷¹⁷ Buhârî, "Kitâbü'l-Vesâyâ", 11. İbn Teymiyye'nin hadisi delil olarak kullandığı bazı yerler için bkz. İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 359; a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIV, 189.

İbn Teymiyye “Ben ızdırabımı ve hüznümü Allah’a şikayet ederim...”⁷¹⁸ ve “Boş kaldığında yine kalk yorul ve ancak Rabbine yönel ve yalvar”⁷¹⁹ ayetlerini istiğasenin sadece Allah’a yapılması gerektiğine dair delil olarak zikreder.⁷²⁰ İbn Teymiyye bazılarının şöyle dediğini belirtir: Allah Kur’an’da “sabren cemîl”, “Hicren-cemîl” ve “Safha’l-cemîl”den bahsetmektedir. “Sabren cemîl şikayetini mahlukata yapmamaktır. “Hicren cemîl” eza vermemektir. “Safha’l-cemîl” ise azarlamadan affetmektir.⁷²¹

İbn Teymiyye Hz. Peygamber’in İbn Abbas’a yönelik şu sözlerini de delil olarak kullanır⁷²²: “...İsteyeceğin zaman Allah’tan iste, yardım isteyeceğin zaman Allah’tan iste...”⁷²³

İbn Teymiyye’nin kullandığı diğer bir hadiste şudur: Resulullah bir gün kalkıp gülülü (Devlet malından kanunsuz alınan şeyler) hatırlattı. Bunun kötülüğünü, günahının büyüklüğünü ifade ettikten sonra şöyle dedi: ‘Sakin sizden birini kıyamet günü boynunda böğürmesi olan bir deve olduğu halde bana gelmiş: ‘Ey Alah’ın resulü, bana yardım et!’ diye yalvarıyor ve kendimi de cevaben: ‘Senin için hiçbir şey yapamam, ben sana tebliğ etmişim’ der şekilde bulmayayım...’⁷²⁴

İbn Teymiyye şu hadisi de zikreder: “Bir adam Hz. Peygamber’e ‘Allah ve sen dilerse’ dedi. Hz. Peygamber de ‘Sen beni Allah’a denk mi tutuyorsun, sadece Allah dilerse de’ şeklinde cevap verdi”⁷²⁵

İbn Teymiyye’ye göre Hz. İbrahim⁷²⁶ ve Hz. Peygamber’in ashâbı⁷²⁷ büyük sıkıntı ve zorluklarla karşılaştıklarında mahlukata değil sadece Allah’a dayanmışlar ve sadece ondan yardım isteyerek ‘Hasbünallahu ve ni’mel-vekil’ demişlerdir.⁷²⁸

⁷¹⁸ Yûsuf 12/86.

⁷¹⁹ el-İnşirâh 94/7,8.

⁷²⁰ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 189.

⁷²¹ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 189.

⁷²² İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 189; amlf. *Ziyâretü’l-Kubûr ve’l-istincâd bi’l-makbûr*, s. 42.

⁷²³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, IV, 488; Tirmizi, “Sıfatü’l-Kıyâme ve’r-Rekâik ve’l-ver’a”, 49.

⁷²⁴ Müslim, “Kitâbü’l-İmâre”, 6. İbn Teymiyye’nin hadisi delil olarak kullandığı bazı yerler için bkz. İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 255; amlf. *er-Red ale’l-Ahnâî*, s. 229.

⁷²⁵ Ahmet b. Hanbel, *el-Müsneid*, III, 339, 431; IV, 341; V, 297; Buhârî, *el-Edebü’l-müfred*, 274. İbn Teymiyye’nin hadisi delil olarak kullandığı bazı yerler için bkz. İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 175, 363, 366; amlf. *İktizâü’s-sırâtî’l-müstakîm*, II, 369; amlf. *Ziyâretü’l-Kubûr ve’l-istincâd bi’l-makbûr*, s. 49.

⁷²⁶ Buhârî, “Kitâbü’t-tefsir”, 71.

⁷²⁷ Âl-i İmrân 3/173.

⁷²⁸ İbn Teymiyye, *Ziyâretü’l-Kubûr ve’l-istincâd bi’l-makbûr*, s. 53.

2.3.3.2.2. Câhiliyeye Muhalefet: Ehl-i Kitap, Müşrikler, Şîa ve Gulât Sûfilerin İstiğase Anlayışlarına Karşı Çıkış

Yukarıda kabirler ve kabir ziyaretleri ile ilgili bölümde İbn Teymiyye'nin mücerret kabir ziyaretlerini ve kabirlerin mescit edinilmesini yasak görmesinin sebeplerinden birinin de onun böyle bir eylemi câhiliye⁷²⁹ olarak gördüğü Ehl-i kitap, müşrikler, Şîa ve Gulât sûfilerin eylemlerinden biri olarak nitelemesi olduğunu görmüştük. Benzer şekilde İbn Teymiyye peygamberler ve sâlihler hususunda aşırılığa kaçmanın da câhiliye olarak nitelendirip, Ehl-i kitaptan İslam dünyasına sızan bir hastalık olduğunu belirtir. Hristiyanlar Hz. İsa için Allah ve Allah'ın oğlu veya Allah üçtür demişlerdir. Bu aşırılığa kaçmaktır. Peygamberler ve sâlih kullar hakkında aşırı görüşler beslemek de sapık abidler ile tasavvuf bağıslı zümreler de görülen bir hastalıktır. Öyle ki İbn Teymiyye'ye göre böylelerinin çoğu hulûl ve ittihad akımları gibi ya Hristiyanların iddialarından daha beter ya aynı veya çok daha hafif düşüncelere kapılmışlardır.⁷³⁰

İbn Teymiyye Yahudilerin peygamberlerden kaçındığını, onları yalanladıklarını ve öldürdüklerini;⁷³¹ Hristiyanların ise aşırıya kaçarak peygamberleri Allah'a ortak koşarak küfre saplandıklarını⁷³² belirtir. Bu sebeple İbn Teymiyye'ye göre peygamberlere iman etmek, onları tasdik etmek ve onlara itaat etmek Müslümanları Yahudilere benzemekten uzaklaştırır. Allah'a ibadet etmek, peygamberlerin ve sâlihlerin Allah'ın kulu olduklarını, onları rabler edinmenin, ortaklar koşmanın ve onlar hakkında aşırılığa kaçmanın caiz olmadığını bilmek de Müslümanları Hristiyanlara benzemekten uzaklaştırır.⁷³³

“De ki ‘Allah’ı bırakıp da tanrı olduğunu ileri sürdüklerinize yalvarın! Ama onların sizin bir sıkıntınızı gidermeye ve onu ferahlığa çevirmeye güçleri yetmez.’ Onların yalvarıp durduklarının Allah’a en yakın olanları bile rablerine daha yakın olabilmek için vesile ararlar, O’nun rahmetini umar, azabından korkarlar...”⁷³⁴ İbn Teymiyye'ye göre seleften bir grup bu ayetlerle alakalı şöyle demiştir: Bazı kavimler Mesih'e, Üzeyr'e ve meleklerle yakarıp dua ediyorlardı. İşte bunun üzerine Allah onlara meleklerle peygamberlerin zararı üzerlerinden

⁷²⁹ İbn Teymiyye'nin câhiliye anlayışını, 20. yy'da Seyyid Kutub ve Mevdudi gibi âlimlerin câhiliye anlayışına da kısaca değinerek mücerret kabir ziyaretlerini ele aldığımız kısımda ortaya koyduk. Bu nedenle tekrara düşmemek için burada bunlara değinmeyeceğiz. Ancak nasıl ki İbn Teymiyye mücerret kabir ziyaretlerini ve bu ziyaretleri yapanların kabir başlarında yaptıkları birtakım bidat eylemleri câhiliyenin İslam dünyasındaki tezahürleri olarak görüyorsa aynı şekilde istiğase ve istimdat gibi eylemleri de câhiliyenin tezahürü olarak görmektedir. Zaten istiğase ve istimdat gibi eylemler her zaman olmasa da genellikle kabir başlarında yapılmaktadır. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin düşünce yapısında bir devamlılık olduğunda şüphe yoktur.

⁷³⁰ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, I, 89.

⁷³¹ el-Bakara 2/87.

⁷³² en-Nisâ 4/171-172.

⁷³³ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 473-474.

⁷³⁴ el-İsrâ 17/56-57.

defedemeyeceklerini ve onu değiştiremeyeceklerini, aslında kendilerinin de Allah’a yaklaşma çabası içerisinde olduklarını, rahmetini umup, azabından da korktuklarını açıklamıştır.⁷³⁵

İbn Teymiyye’nin yanına Yukarı Mısır’dan üç rahip gelmiş ve İbn Teymiyye onlarla şu münazarada bulunmuştur:

“İbn Teymiyye onlara kâfir olduklarını, Hz. İbrahim ve Hz. İsa’nın dininden olmadıklarını delilleriyle izah etti. Rahipler ise şöyle dedi: ‘Biz de sizin yaptığınızı yapıyoruz. Siz Nefise⁷³⁶ Hatun’dan medet umuyorsunuz, biz de Meryem’den. Bize göre de size göre de İsa ve Meryem’in Hüseyin ve Nefise’den efdal oldukları icma ile sabittir. Siz de kendinizden önceki sâlih kişilerle istiğase yapıyorsunuz. İbn Teymiyye şu cevabı verdi: ‘Bizden kim bunu yapıyorsa sizden bir benzerlik taşıyordur. Hz. İbrahim’in üzerinde yürüdüğü yol ve din bu değildir. İbrahim’in dini şu idi: Ancak eşi, benzeri ve çocuğu olmayan Allah’a ibadet etmek, O’na ibadete hiçbir melek, güneş, ay, yıldız, peygamber ve sâlih kişiyi ortak etmemek. ‘Göklerde ve yerde, Rahman’a kul olarak gelmeyecek kimse yoktur.’⁷³⁷ Yağmur yağdırmak, bitkileri bitirmek, belaları uzaklaştırmak, dalaletten hidayete ulaştırmak, günahları bağışlamak gibi Allah’tan başkasının gücünün yetmeyeceği işler O’ndan başkasından istenmez. Çünkü bunlara mahlukattan kimsenin gücü yetmez. Salat ve selam onlara olsun, peygamberlere iman eder, onları yüceltir ve tazim ederiz. Getirdikleri herşeyde kendilerini tasdik ederiz. Onlara tâbi olur ve itaat ederiz. Nûh, Sâlih, Hûd ve Şuayb peygamberlerin dedikleri gibi: ‘Allah’a ibadet edin, O’ndan korkun ve bana itaat edin’⁷³⁸ Bu peygamberler ibadeti ve korkmayı yalnız Allah’a ait kıldılar; itaati de kendilerine. Çünkü onlara itaat Allah’a itaattir. Bir kimse peygamberlerin hepsine iman eder de, bir tanesini inkâr ederse imanı faydasızdır. Bütün kitaplara inandığı halde bir tek kitaba inanmayan kimse de o kitaba inanmadıkça böyledir. Meleklerle ve ahiret gününe iman da böyledir.’ Bunu dinleyen rahipler: ‘Senin anlattığın din, bizim de onların üzerinde bulunduğumuz dinden hayırlıdır’ dediler ve yanından ayrıldılar.⁷³⁹

İbn Teymiyye’ye göre bazı Hristiyanlar bazı Müslümanlara “Bizim seyyidimiz ve seyyidemiz var sizin de seyyidiniz ve seyideniz var. Bizim seyyidimiz İsa ve seyyidemiz ise

⁷³⁵ İbn Teymiyye, *el-Vâsıta beyne'l-hak ve'l-halk*, s. 95; a.mlf. *Kâide celile fi't-tevessül ve'l-vesile*, s. 119.

⁷³⁶ Tam nesebi şu şekildedir: Nefise bint el-Hasen b. Zeyd b. el-Hasen b. Ali b. Ebî Talip (ö. 208/824). Hz. Hasan’ın torunu Hasan b. Zeyd’in torunudur. Cafer-i Sâdık’ın oğlu İshak el-Mü’temin ile evlenmiş onunla beraber Kahire’ye giderek vefatına kadar orada yaşamıştır. Kabri başında yapılan dualara icabet edildiğinin tecrübe ile sabit olduğu nakledilmiştir. Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, V, 423-424.

⁷³⁷ Meryem 19/93.

⁷³⁸ Nûh 71/3.

⁷³⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 256. İbn Teymiyye başka bir yerde bu mesele ile alakalı olarak şöyle der: “...Hristiyanla konuşmamın sonunda ona şöyle dedim: ‘Sizler müşriksiniz. Heykelleri ve kabirleri ziyaret ederek onlara ibadet ettiklerini, onlardan istiğasede bulunduklarını belirterek şirklerini açıkladım. O bana şöyle dedi: ‘Biz onlarla şirk koşup onlara ibadet etmiyoruz. Onlarla tevessülde bulunuyoruz. Tıpkı Müslümanların sâlihlerin mezarlarına gelip yaptıkları şeyler gibi. Hristiyanlar nasıl kabrin duvar ve pencerelerine tutunuyorsa Müslümanlar da kabrin demir parmaklıklarına yapışırlar.’ Ona şöyle dedim: ‘Evet bu da aynı şekilde şirkidir. Bu Müslümanların dininden değildir. Bu cahillerin fiillerindendir. Bu mesele tartışılırken bir keşiş de oradaydı. O duyduklarından sonra şöyle dedi: ‘Evet bu duruma göre biz müşriklerdeniz.’ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVII, 243.

Meryem'dir. Sizin seyyidiniz Hüseyin, seyyideniz ise Nefise'dir" diyerek Hristiyanlık ve İslamiyet arasında bağ kurmaya çalışmakta, kendi yaptıkları eylemleri meşrulaştırmak istemektedirler.⁷⁴⁰

İbn Teymiyye Hristiyanların ehli bidat ve cahil Müslümanların onların dinine muvafakat edip benzedikleri için mutluluk duyduklarına dikkat çeker. Onlar ruhbanlarının Müslüman abidler, keşişlerinin de Müslüman âlimler gibi olmasını severler. Hristiyanların akıllıları İslam dinini reddetmezler ve şöyle derler: Bu yol da Allah'a gider, diğer yolda Allah'a gider (Ruhbanlık ve keşişlik Allah'a giden bir yoldur. Âbidlik ve âlimlik de Allah'a giden bir yoldur).⁷⁴¹

İbn Teymiyye "De ki 'Ben yalnızca sizin gibi bir beşerim. Şu var ki bana, ilahınızın sadece bir ilah olduğu vahyolunuyor...'"⁷⁴² ayetini Bekrî'nin nasıl doğrudan uzak bir şekilde yorumladığına vurgu yapar. Bekrî ayette geçen "ben yalnızca sizin gibi bir beşerim" sözlerini Hz. Peygamber'in kendine ait sözler olarak değerlendirir. Bekrî'ye göre biz ona beşer diyemeyiz. Bekrî gibi düşünenlerden bir topluluk ise "Kim Muhammed beşerdir derse küfre girer" demiştir. Bu söz Hristiyanların İsa'ya söylediklerine benzer. Onlar İsa'ya "O tamamen beşer değildir" demişlerdir. İsa onlara göre lahutiyet ve nasutiyeti kendinde cem etmiş biridir. Bu sözler "lâhûtiyet ve nâsûtiyet peygamber ve sâlihlerde birleşmiştir" diyen gulât sûfi ve gulât Şîa'nın sözlerine benzer.⁷⁴³

İbn Teymiyye İslam ümmetindeki aşırılığın özellikle şu iki grup içinde meydana geldiğini belirtir: Peygamberlerde ve Ehl-i beyt imamlarında ulûhiyyet bulunduğuna inanan Şîa'nın aşırı giden sapıkları ve Peygamberlerle sâlihlerde buna benzer şeylerin bulunduğuna inanan tasavvuf ehli içindeki cahillerden bir grup. İbn Teymiyye'ye göre her kim Hz. Peygamber'de veya herhangi bir peygamberde ulûhiyyet ve rubûbiyyet vehmederse onun Hristiyanlardan farkı yoktur.⁷⁴⁴

İbn Teymiyye şeyhlerinin ve önderlerinin mezarlarını ziyaret etmeyi hacdan daha efdal gören Şîa'ya vurgu yapar ve onların mescitleri ve mescitlerde kılınan namazları küçümsediğini belirtir. Bunlara göre şeyhlerine yaptıkları dua mescitlerde kılınan namazlardan daha efdaldır. Bu görüşler Şîa içinde Yûnus el-Keysanî taraftarlarında mevcuttur.⁷⁴⁵ İbn Teymiyye onlardan bazılarının rızıkların ancak şeyhin dilemesiyle verildiğine inandığını,

⁷⁴⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVII, 243.

⁷⁴¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVII, 243-244.

⁷⁴² el-Kehf 18/110.

⁷⁴³ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 473-474.

⁷⁴⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 52.

⁷⁴⁵ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 379.

bazılarının koyun keserken “efendimin ismiyle” diyerek kestiğini, bazılarının da şeyhini peygamberlerden daha üstün gördüğünü belirtir.⁷⁴⁶

İbn Teymiyye Nusayriler, İsmâîlîler ve benzeri grupların ölü şeyhin mezarı yanında yapılan istiğaseyi seher vakti mescitlerde yapılan dualardan daha faydalı gördüklerini belirtir. Kendi yollarını bırakıp tevhide dönenleri küçük görürler. Onlardan bazılarına göre Hz. Peygamber’in kabrini ziyaret etmek kabeyi tavaf etmekten daha faziletlidir. Hz. Peygamber’e dua ve istiğasede bulunmak Allah’a dua ve istiğasede bulunmaktan daha üstündür.⁷⁴⁷

İbn Teymiyye’ye göre kendisine bir musibet isabet ettiğinde veya bir şeyden korktuğunda şeyhine istiğasede bulunup, ondan karşı karşıya kaldığı durumlara dair kalbini selamete erdirmesini isteyen kimsenin durumu Hristiyanların dininde cereyan eden şirkin türünden bir şirktir. Gerçekte ise kişiye rahmetini isabet ettiren ve zararı ortadan kaldıran Allah’tır.⁷⁴⁸

İbn Teymiyye ölü şeyhlerle istiğase yapanların düştükleri durumlara bazı örnekler verir. Onun zikrettiği bir örneğe göre zalim bir kralın zulmünden kurtulmak isteyen biri şeyhin mezarına gelir. Kabrin bekçisi durumu şeyhe bildirir. Şeyh durumu nebiye bildirir. Nebi’de durumu Allah’a bildirir. Allah da sultana bir elçi gönderir. İbn Teymiyye’ye göre bu tür bir inanç tamamen müşriklerin ve Hristiyanların dinine benzer. Bu tür insanlar kabirlere yapılan adakları yerler ve şu ayettekilere benzerler⁷⁴⁹: “Ahbar ve ruhbanların çoğu insanların mallarını batıl yollarla yerler ve Allah’ın yoluna engel olurlar”⁷⁵⁰

İbn Teymiyye ölü ile istiğaseyi benimseyenlerin şu tür hikayeler anlattıklarını zikreder: Bazı müritler Allah’a istiğase ettiler ancak kabul olunmadı, şeyhlerine istiğase yaptılar kabul olundu. Düşman şehirlerinde esir düşen bazıları kendilerini kurtarmaları için Allah’a dua ettiler Allah onları oradan çıkarmadı ancak bazı ölü şeyhlere dua ettiler bu şeyhler onları esir oldukları düşman şehirlerinden alıp İslam şehirlerine çıkardılar. Bazı şeyhler de müritlerine “bir hacetiniz olduğunda mezarıma gelin”, bazısı da “benimle tevessül yapın” demiştir. Bazıları da “filancanın kabri tecrübe edilmiş bir ilaçtır” demiştir. İbn Teymiyye’ye göre bunlar ve benzerleri şirk içeren ibadeti ihlas içeren ibadete tercih etmişlerdir.⁷⁵¹

İbn Teymiyye’ye göre onlardan biri sıkıntıyla karşılaşınca ancak şeyhine dua eder. Şeyhinden başkasının ismini zikretmez, onun şeyhine düşkünlüğü çocuğun annesine olan

⁷⁴⁶ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 380.

⁷⁴⁷ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 381.

⁷⁴⁸ İbn Teymiyye, *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr*, s. 52.

⁷⁴⁹ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 309.

⁷⁵⁰ et-Tevbe 9/34.

⁷⁵¹ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 383.

düşkünlüğü gibidir. Onlar Allah adına yemin ederlerse yalan konuşurlar ancak şeyhleri adına yemin ederlerse sadık kalıp yalan konuşmazlar. Bu kişilerin şeyhlerinin kendi yanlarındaki konumu Allah'ın konumundan daha büyüktür.⁷⁵²

2.3.3.2.3. İstiğasenin Bidat Olması

Yukarıda mücerret kabir ziyaretleri için yapılan yolculukları ve zât ile tevessülü İbn Teymiyye'nin bidat olarak telakki ettiğini ortaya koymuştuk. İbn Teymiyye'ye göre mücerret kabir ziyaretleri için yapılan yolculuklar ve zât ile tevessül bidat olsa da bu bidatler şirk içermez. Her bidat şirk olmadığı gibi her bidat sahibi de tekfir edilemez. Çünkü bu iki meselede de farklı içtihatlar vardır. Müctehid ise her halükarda mazurdur. Ancak İbn Teymiyye bidat olarak kabul ettiği istiğase için daha sert bir tutum takınmaktadır. Buna göre “Sadece Allah'ın gücünün yettiği şeyleri mahlukattan istemek” şeklindeki istiğase bidat olup şirk içermektedir.

İbn Teymiyye'ye göre kabirlerden istiğasede bulunmak ne kitaba ne sünnete ne de sahabe sözüne dayanır. İstiğase yapanlar sadece bir grup şeyhin sözüne dayanmaktadırlar. Onlar şöyle der: “Hacetiniz olunca benimle istiğasede bulunun, kabrime gelin.”⁷⁵³

İbn Teymiyye Bekrî ve onun gibi düşünen istiğase taraftarlarının peygamberlerin teşrii buyurmadığı bidatleri ortaya attıklarını belirtir. Çünkü hiçbir peygamber ümmetine nebi veya başka bir şahısla menfaatlerin celbi, kötülüklerin de def'i için istiğase yapmalarını teşrii buyurmamıştır. Şikayetlerini ölümlere yapmalarını da söylememiştir. Yine hiçbir peygamber ümmetine peygamber veya sâlihlerin kabrinin yanında yapılan duaların kabule daha layık olduğunu söylememiştir. Ve yine hiçbir peygamber ümmetine Allah'tan isterken mahluka yemin etmelerini de söylememiştir.⁷⁵⁴

İbn Teymiyye'ye göre kıymet ve değer bakımından insanların en büyüğü Hz. Peygamberdir. Sahabe de Hz. Peygamber'in kıymet ve değerini diğer insanlardan daha çok bilen ve ona en çok itaat eden kimselerdi. Durum bu şekilde olduğu halde onlardan hiçbiri ürperti ve korku halinde “Ey efendim! Ya Resulallah!” şeklinde bir sözü emir telakki etmemişler, ne hayatında ne de ölümünden sonra böyle bir şeyi yapmamışlardır.⁷⁵⁵

Sahabeden kimsenin Hz. Peygamber'in ölümünden sonra onunla ve diğer peygamberlerle istiğase yapmadığını vurgulayan⁷⁵⁶ İbn Teymiyye hayret ederek şöyle bir sorgulama yapar: Mümin bir kimse nasıl olur da Allah'ı ve Resulünü bırakarak, Allah ve

⁷⁵² İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 383.

⁷⁵³ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 245.

⁷⁵⁴ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 269-270.

⁷⁵⁵ İbn Teymiyye, *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr*, s. 53.

⁷⁵⁶ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 222.

Resulünün meşru kıldığı şeyleri terk ederek Allah'ın kendisi hakkında hiçbir delil indirmedığı bidate yönelmek sûreti ile müşriklerin ve Hristiyanların dinine benzerlik arz eder?⁷⁵⁷

2.3.3.3. İstiğase ve Tevessül Bağlamında İbn Teymiyye Düşüncesinde Sebepler

İbn Teymiyye'ye göre duaya icabet eden ve şefaati kabul eden Allah'tır. Sebebi de sebep olanı da O yaratmıştır. Dua da Allah'ın takdir ettiği sebepler bütünü içindedir. Durum böyle olunca sebeplere yönelip onlardan istemek tevhide şirk koşturur. Sebeplerin sebep oluşunu yok saymak ise akılda eksikliklerdir. Sebeplerden bütünüyle yüz çevirmek ise şeriatın sınırları dışına çıkmaktır. Bu sebeple kulun tevekkül, dua, dileme ve yalvarması Allah'a olmalıdır. Allah da mahlukatın duasıyla, dilediği sebepleri ona takdir eder.⁷⁵⁸

İbn Teymiyye sebep-sonuç ilişkisi bakımından insanların üç kısma ayrıldıklarını düşünmektedir: 1) Gazaba uğramışlar 2) Sapıklar 3) Allah'ın nimet verdikleri (hidayete erenler).⁷⁵⁹ Gazaba uğramışlar şer'i olan ve şer'i olmayan bütün sebeplere karşı çıkarlar ve "şeriate uygun dualar etkili olabilir de olmayabilir de" derler. Onların bu konudaki sözleri peygamberleri tasdik etmekle ilgili ayetlere kadar uzanır. "Sapıklar" ise bu konuda sebep olduğu sanılan her şeyin sebep olduğunu kabul ederler. İsterse bu kanaatler Yahudilerin, Hristiyanların, Mecûsîlerin veya başka kâfirlerin sapık dinlerinden kaynaklanmış olsun onlar için farketmez. Filozofların zeki olanları da bu alandaki etkiyi ya astronomik olaylara ya da psikolojik güçlere veya bunlar dışında kalan tabii sebeplere bağlarlar. "Hidayete erenler (Allah'ın nimet verdikleri)" ise canlı organizmaları ve ruhların içerdiği kuvvet ve tabiatları inkâr etmezler. Çünkü bunların hepsini yaratan Allah'tır. Fakat onlar bunların arkasında her şeye gücü yeten Allah'ın gücü olduğuna inanırlar. O Allah'ki "Her an yaratma halindedir." Onun mümin bir kulunun duasını kabul etmesi, kulun psikolojik güdülerinin, organik ve ruhi güçlerinin dışında bir olaydır. O, peygamberlerinin doğru sözlü olduklarını ortaya koymak ve onlara ikramda bulunmak için tabiat kurallarını delebilir (mucizeler gerçekleştirebilir). Yine o tabii kuralları veli kulları içinde bozabilir. Bunun sebebi kimi zaman o velileri desteklemek, kimi zaman onlara sevaplarının bir kısım karşılıklarını dünyada vermek ve kimi zaman da ya nimet vererek ya da sıkıntıdan kurtararak onlara rahmet sunmak olabilir. İbn Teymiyye'ye göre "Hidayete erenler" Allah'ın kendilerine emretmiş olduğu sâlih ameller ile şeriate uygun dualar aracılığıyla cismânî ve nefsânî kuvvetleri yönlendirdiğine inanırlar. Gerek aklın gerekse de

⁷⁵⁷ İbn Teymiyye, *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr*, s. 54.

⁷⁵⁸ İbn Teymiyye, *el-Vâsıta beyne'l-hak ve'l-halk*, s. 100.

⁷⁵⁹ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 234.

şeriatın fâsîd olduğunda ittifak ettiği vehimlere kapılmazlar. Böylece tesir ettiği zannedilse bile şeriatın yasakladığı şeyleri yapmazlar.⁷⁶⁰

İbn Teymiyye'ye göre bazı dualarla maksadın hasıl olması bu duaların meşruiyetini göstermez. Diğer bir deyişle söylersek bazı sebepler bazı sonuçlara yol açsa da bu durum bu sebepleri meşru kılmaz. İbn Teymiyye ortaya koyduğu bu kaide ile halk arasında yaygın olan “Falanca kişinin kabrinde şu isteğim gerçekleşti” veya “Falancanın kabri şifa merkezi” gibi söylemlerinin aslında bir delil teşkil etmeyeceğini göstermeyi amaçlamaktadır.

İbn Teymiyye'ye göre mezarlarda dua edip dualarının kabul olduğunu söyleyenlerin iddialarının geçersiz olduğunu kanıtlayan birçok delil vardır. Yahudi ve Hristiyanlardan da mezar başlarında yaptıkları duaların kabul olduğuna dair birçok şey nakledilmiştir. Benzer şekilde câhiliye Araplarından da kabul edilen dualar nakledilmiştir. Yine Allah Bel'am b. Bâûrâ'nın duasını kabul etmiş ancak imanını kalbinden söküp almıştır. Bunun gibi yağmur isteyen bazı müşrikler yağmura zafer isteyenler de zafere kavuşturulmuşlardır.⁷⁶¹ Birçok kimse Allah'tan başka yıldızlara ve yaratıklara dua etmiş ve gayelerinin bir kısmı tahakkuk etmiştir. Bazı kimseler putların yanında, kiliselerde heykellerin karşısında dua ederler ve arzuları gerçekleşir.⁷⁶² İbn Teymiyye'ye göre bazı yollarla arzunun tahakkuk etmesi, bu arzu mubah bile olsa bu yolların caiz olmasını gerektirmez. Çünkü yapılan bu işte bazen sağladığı faydadan çok zarar bulunur. Şeriat ise faydanın sağlanması ve tamamlanması esasını getirmiş, zararı ortadan kaldırıp azaltma gayesini hedef almıştır. Bakıldığında şirk koşmak, şarap içmek, kumar oynamak, fuhuş yapmak ve zulmetmek gibi bütün haramlar bunları irtikap edenlere bazen fayda ve kazanç sağlar. Ama bunların doğuracağı zarar, sağlayacağı faydaya baskın olunca Allah bunları yasaklamıştır.⁷⁶³

İbn Teymiyye bu söylediklerini “Allah mefsedeti maslahatına ağır basan sebepleri haram kılmıştır” şeklinde ifade etmektedir. Bu ilkeye göre yolcunun öldürülmesi malının alınmasına sebeptir ancak öldürülmesi de malının alınması da haramdır. Hristiyanların dinine girmek mal kazanmak için bir sebep olabilir ancak haramdır. Yalan yere şahitlik bazı şeylerin kazanılmasına sebep olsa da haramdır. Birçok fuhşiyat ve zulüm istenilenin kazanılmasına sebep olsa da haramdır. Benzer şekilde sihir ve kehanet bazı amaçlar için sebeptir ancak haramdır.⁷⁶⁴

⁷⁶⁰ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 234-235.

⁷⁶¹ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 208-209.

⁷⁶² İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 188.

⁷⁶³ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 188-189.

⁷⁶⁴ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 221.

Diğer taraftan İbn Teymiyye'ye göre mezar başlarında meşru olmayan şekilde dua edenlerin onlarca duasından sadece biri kabul olmaktadır. Veya bu tarz dua eden binlerce kişiden sadece bir iki kişinin duası kabul olmaktadır. Halbuki seher vakitlerinde uyuklarından uyanıp secde edenlerle, camilerde namazlardan sonra dua edenler ihlaslı oldukları sürece pek az dilekleri geri çevrilir. Kabirlerden medet umanların ise pek az dileği kabul edilir. Aynı zamanda bu kişilerin yaptıkları sebebiyle imanı zayıflar.⁷⁶⁵

İbn Teymiyye'ye göre haram şeyleri isteyen bazı kimselerin dualarının kabul edilmesinin bir sebebi de şu olabilir: Böyle biri bir sıkıntıya yakalanmış olabilir ki, bu sıkıntının giderilmesi için bir müşrik, bir put karşısında Allah'a dua etmiş olsa bile dileği kabul edilir. Çünkü bu kişi samimiyetle Allah'a yönelmiştir. Fakat put karşısında dua etmiş olmasının şirk olma niteliği yine de değişmez. Tıpkı bunun gibi aslında kişinin samimi yakarışı yüzünden dileği herhangi bir kabirde yatan ölüye yaptığı istiğase ile kabul edilse bile bu hareketinden dolayı sorumlu tutulur ve başka bir sebeple affa uğramadığı takdirde cehennemi boylar.⁷⁶⁶

Meşru olmayan duaların çoğunluğunun dileğin meydana gelmesinde bir sebep olmadığını söyleyen İbn Teymiyye bu konudaki görüş ve uygulamaların asılsız vehim ve saplantılara dayandığını söyler. Adak bu tür bir duadır. Kabirler karşısında dua edip de, dileklerinin kabul edildiğini ileri sürenlerden daha fazla kişi düştükleri sıkıntılardan adak adayarak kurtulduklarını söylerler. Öyle ki bu sapık ve saptırıcı kimselerin aldandıkları yüzünden şariat açısından yasak olan adaklar, çeşitli türbeler ile bazı tanınmış yerlerin bekçi ve yakın sakinleri için geçim ve beslenme kaynağı haline gelmiştir. Bu tür yerlere adak adayanlar aralarında şöyle konuşurlar: “Geçenlerde şu hastalığa yakalanmışım da bunun için adak adadım”, “Silahlı soyguncular yolumu kesmişti de o yüzden adak adadım”, “Bir süre önce çıktığım bir deniz yolculuğu için adak adadım”, “Hapsedilmişim ve adak adadım”, “Bir süre önce geçim sıkıntısına düşmüştüm de bunun için adak adadım.” İbn Teymiyye'ye göre bu kimseler böyle demekle bu adakların isteklerinin gerçekleşmesine ve korktuklarından emin olmalarına sebep olduğuna inandıklarını belirtmiş olurlar.⁷⁶⁷

İbn Teymiyye'ye göre adak adayanların adadıkları adağın istekleri üzerinde etkili olduğunu ispatlaması gerekir. Ancak onlar şer'î bir delil getiremezler. Onların tek delili dua ve adaklarla dileklerin gerçekleşmesi arasında ara sıra görülen zaman uyumu, yani bu iki şeyin zaman zaman aynı anda meydana gelmiş olmasıdır. Halbuki bu iki şeyin farklı zaman ve mekanlarda meydana geldikleri durumlar, aynı anda meydana geldikleri durumlardan kat kat

⁷⁶⁵ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 209-210.

⁷⁶⁶ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 213-214.

⁷⁶⁷ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 231-232.

fazladır. İbn Teymiyye'ye göre burada dikkat edilmesi gereken nokta, iki şeyin zaman bakımından yan yana gelmesi, ortada başka elverişli bir sebep varken, sözkonusu iki şey arasında sebep-sonuç ilişkisi olduğunu söylemememize gerekçe olmaz. Çünkü başka bir zaman bu iki şeyin zaman bakımından birbirinden ayrı düşmesi, aynı mantıkla arada herhangi bir sebep-sonuç ilişkisi olmadığını gösterir.⁷⁶⁸

İbn Teymiyye meşru olmayan duaların Allah tarafından kabul edilebileceğine ancak bu durumun bu tarz duaları meşru kılmayacağına dair şu örneği de verir: Adamın biri Hz. Peygamber'in kabri başına gelerek ona "kül yılı" diye tarihe geçen o yılki şiddetli kuraklıktan yakındı. Bunun üzerine gözleri önünde beliren peygamberimiz bu kişi aracılığı ile Hz. Ömer'e halkı yanına alıp yağmur duasına çıkmasını emretmiştir. Bu olaya benzer şekilde bazı kimseler Hz. Peygamber'den veya sâlih bir şahsiyetten bir şey dilerler ve bu dilekleri yerine getirilir. Bunlar çok görülen olaylardır. Ancak gerek Hz. Peygamber'in gerekse de sâlih bir şahsiyetin bu dilekleri karşılamış olmaları böyle dualarda bulunmanın müstehab olduğunu göstermez. İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber'den veya sâlih kişilerden ısrarlı bir şekilde meşru olmayan taleplerde bulunanların bu talepleri karşılanmayacak olsa ruh hallerinin gereği olarak imanları sarsılabilir. İbn Teymiyye meşru olmayan bu duaların yerine getirilme sebebinin kabirde yatan ölünün kerameti veya dilek sahibinin iyi halli bir kimse olması olabileceğini belirtir.⁷⁶⁹

İbn Teymiyye peygamberlerin ve sâlih kimselerin kabirlerinde gerçekleşen kerametleri ve olağan üstü olayları inkâr etmez. Peygamber ve sâlihlerin kabirlerine gökten ışık veya melek inmesi, şeytanların veya hayvanların buralara yanaşmaktan kaçınmaları, bu mezarlardan veya çevresindeki mezarlardan ateş fişkırması, mezarda yatanların bazı komşu ölümlere şefaathçi olmaları, bazı kimselerin ölünce onların yanı başında gömülmeyi istemeleri, bazı mezarların yanında insanın içinde huzur ve sükun hissetmesi ve bazı ölümlere dil uzatanların çeşitli cezalara maruz kalması gibi tezahürler bunlara örnektir. İbn Teymiyye'ye göre bu tarz kerametler bu kabirleri dua yeri edinmeye gerekçe değildir. Peygamber ve sâlihlere Allah'ın keramet ikram etmesi insanların onlardan istiğase ve istimdatta bulunarak "sadece Allah'ın gücünün yettiği şeyler"i istemesini gerekli kılmaz.⁷⁷⁰

İbn Teymiyye'nin yukarıda zikrettiğimiz "bazı dualarla maksadın hasıl olması bu duaların meşruiyetini göstermez" veya "bazı sebepler bazı sonuçlara yol açsa da bu durum bu sebepleri meşru kılmaz" kaidelerini ortaya koyma sebeplerinden biri de cin ve şeytanların gayrimeşru dualarda bulunanların ihtiyaçlarını gidermesidir.

⁷⁶⁸ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 233.

⁷⁶⁹ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 254-255.

⁷⁷⁰ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 255.

İbn Teymiyye'ye göre cin ve şeytanlar arzu ettikleri şirk, fiske ve isyanı irtikab eden kişilere yardım ederler. Bazen ona gayba dair birtakım şeyleri haber verirler. Bazen öldürme, hastalık verme ve benzeri şekillerle onun eziyet vermek istediği kimselere eziyet ederler. Bazen insanları arzuladığı kimselere çekerler. Bazen de insanlardan para, yiyecek, giyecek gibi şeyler çalarak onları bu kimseye gizlice getirip verirler. Bazen de kişiyi havada taşıyarak uzak yerlere götürürler. Kişi de bunları evliyanın kerametlerinden sanır.⁷⁷¹ İbn Teymiyye şeytanların şeyh kılığında ve diğer kılıklarda insanlara göründüğünü belirtir. Şeytanlar onlara keşif ve keramet taktığı yaparlar. İstiğasede bulundukları şeyhin kerameti sansınlar, gaib ve ölümlerden medet umma azimleri kuvvetlensin diye şeytanlar istiğase yapılan şeyhlerin suretinde görünürler.⁷⁷²

İbn Teymiyye insanın sapıtmasına sebep olarak putların yanında şeytanların bulunması, oraya gelenlere hitapları ve birtakım tasarruflarda bulunmalarının şüphe götürmeyen bir gerçek olduğunu söyler. Putlara tapılmasının en büyük sebebi bu tür olaylardır.⁷⁷³ Şeytan puta tapanları öyle bir sapıklığa sürükler ki puta tapanlar zanneder ki putlar kendileriyle konuşuyor. Bazen de şeytanlar câhiliyede olduğu gibi buraların bekçileri olarak görünürler.⁷⁷⁴ İbn Teymiyye'ye göre kabirlerin put edinilmesi şirkin ilk çeşididir. Bu sebeple bazı kimselere kabirlerin yanındayken sesler gelir, onlara birileri görünür ve birtakım tasarruflara tanık olurlar. Böylece bu şeyleri o ölünün yaptığı sanırlar. Oysa bunları yapanlar cin ve şeytanlardır. Mesela kabrin yarıldığını içinden ölünün çıktığını, kendileriyle konuşup kucaklaştığını görürler. Oysa kabirden çıkan onların sûretine giren şeytandır.⁷⁷⁵

Cin ve şeytanların şirk fiilleri işleyen kişilerin istek ve arzularını yerine getirmesi şeytânî hallerin kerametle, şeytanın dostlarının da Allah'ın dostları ile karıştırılmasına sebebiyet vermiştir. İbn Teymiyye "el-Fark beyne evliyâi'r-Rahman ve evliyai's-şeytan" adlı eserinde Allah'ın dostları ile şeytanın dostları ve keramet ile şeytani haller arasındaki farkları ortaya koymakta bu husustaki karışıklıkları gidermeye çalışmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre Rahman'ın dostları ile şeytanın dostlarını ayıracak bir furkan gereklidir. Bu furkan Allah'ın Hz. Muhammed'e indirdiği furkandır. Ayette "Âlemlere uyarıcı olsun diye kuluna furkanı indiren Allah yücedir"⁷⁷⁶ buyrulmaktadır. Allah o furkanı göndererek hak ile batılın, doğru ile

⁷⁷¹ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 130.

⁷⁷² İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 248.

⁷⁷³ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 249, 126.

⁷⁷⁴ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 424.

⁷⁷⁵ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 126.

⁷⁷⁶ el-Furkan 25/1.

sapıklığın, cennet ile cehennem ve Rahman'ın dostları ile şeytanın dostlarının yolunu ayırmıştır.⁷⁷⁷

İbn Teymiyye Allah'ın furkanı indirdiğini belirtse de birçok insanın bu furkana sahip ol(a)madığını söyler. Ona göre bazılarının ricâlü'l-gayb zannettikleri varlıklar aslında cinlerdir. Ancak onları bu sapıklığa düşüren Rahman'ın dostları ile şeytanın dostlarını ayıramamalarıdır.⁷⁷⁸ İbn Teymiyye'ye göre her kim şeytanî hallerle rahmanî halleri ayıramazsa hak ile batılı karıştırır. Onun için Hz. Muhammed ile Müseylemetü'l-Kezzâb aynıdır. Nasıl ki Hz. Muhammed'e Cebrail vahiy getiriyorsa Müseyleme'ye de şeytan inip vahyederdi.⁷⁷⁹ İbn Teymiyye iki tür vahiy olduğunu söyler: a) Rahmanî vahiy b) Şeytanî vahiy.⁷⁸⁰

İbn Teymiyye'ye göre cahil kişi kabir başlarında istiğase yaptığında kabirden çıkıp kendisiyle kucaklaşan ya da konuşanın o kabirde yatan kişi olduğunu sanır. Ama iman kuvvetli mümin, onun şeytan olduğunu bilir. İbn Teymiyye onun şeytan olduğunun şu şekilde bilinebileceğini söyler: a) Gören kişi samimiyetle ve doğru olarak âyet el-kürsî okur. Böylece görünen şahıs hemen yok olur. Eğer o kişi gerçekten sâlih biriyse, ya da melek ve mümin bir cin ise âyet el-kürsî ona zarar vermez. b) Şeytanlardan Allah'a sığınmakla c) Bu konudaki diğer şer'i duaları okuyarak sığınmakla d) Böyle bir şey gören kimsenin, durumu aydınlığa kavuşturması için rabbine dua etmesiyle e) Görünen şahsa "sen falancasın öyle mi?" diye sorup ona karşı büyük yeminler vermesi, Kur'an'da zikredilen tehdit ayetlerini okuyup hatırlatması ve şeytanlara zarar veren buna benzer diğer yollara başvurusudur.⁷⁸¹

İbn Teymiyye cin ve şeytanların iman ehlini kandırmak için yaptığı girişimlere örnek olarak Abdülkâdir Geylânî'nin başından geçen meşhur olayı zikreder. O şöyle demiştir: "Bir keresinde ibadet ediyordum. Üzerinde nur bulunan büyük bir arş gördüm. Bu nur bana seslendi: 'Ey Abdülkâdir! Ben senin rabbim, başkalarına haram kıldıklarımı sana helal ettim.' Cevap verdim: 'Sen kendisinden başka ilah olmayan Allah'sın öyle mi? Defol buradan ey Allah'ın düşmanı!' Bunun üzerine bu nur darmadağın oldu ve kopkoyu bir karanlığa dönüştü. Arkasından da şöyle seslendi: 'Ey Abdülkâdir, benden dinindeki kavrayışın (fıkıh), ilmin ve ulaştığın mertebeler sayesinde kurtuldun. İnan ki, ben aynı şeyle yetmiş kişiyi saptırdım. Abdülkâdir Geylânî'ye soruldu: 'Onun şeytan olduğunu nasıl bildin? Cevap verdi: 'Bana 'başkalarına haram kıldığımı sana helal ettim' demesinden. Çünkü biliyordum ki Hz. Muhammed'in şeriatı nesholunmaz ve değişmez. Bir de onun 'ben senin rabbim' deyip 'ben

⁷⁷⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, X, 237-238.

⁷⁷⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XIII, 116-117.

⁷⁷⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXV, 169; XXVII, 74.

⁷⁸⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XIII, 43.

⁷⁸¹ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 126-129.

zâtından başka ilah olmayan Allah'ım' diyememesinden.”⁷⁸² İbn Teymiyye'ye göre böyle bir olayla karşılaşanların bir kısmı görünenin Allah olduğunu sanmışlar ve uyanıkken Allah'ı gördüklerine inanmışlardır. Bu kimseler müşahade ettiklerine inanmakta ve bunun şeytan olduğunu bilememektedirler. Bu durum birçok câhilin başına gelmiştir. Birçokları da peygamber, sâlih kul veya hızır sandığı birisini görür ki aslında bu da şeytandır.⁷⁸³

İbn Teymiyye bazı insanların kendisiyle istiğasede bulunduklarını haber verince onlara yaptıkları istiğaseye icabet etmediğini, onların istiğaselerinden haberinin olmadığını söylemiştir. Onlar da o halde bunun bir melek olabileceğini söyleyince İbn Teymiyye meleklerin şirk içeren eylemlere yardım etmeyeceğini, bunun istiğasede bulunan kişiyi saptırmak isteyen bir şeytan olduğunu söylemiştir.⁷⁸⁴

İbn Teymiyye'ye göre şeytan sahabeyi bidat ehlini kandırdığı gibi kandıramamıştır. Şeytan insanları sahabe döneminden sonra kandırmaya başlamıştır. Meşhur bidat fırkalar da bu dönemden sonra ortaya çıkmıştır. Şeytan sahabeyi “Ben Hızır'ım, İbrahim'im, Musa'yım, İsa'yım, Mesih'im” veya “Ben ricâlü'l-gaybdanım, dört, yedi veya kırk evtaddanım” diyerek kandıramamıştır. Ricâlü'l-gayb sahabe nezdinde bâtil ve hakikati olamayan bir şeydi. Şeytan sahabeye, müteahhir dönemde çokça olduğu gibi kabir etrafından seslen(e)memiş; veya onlara müteahhir dönemdekilerin kabir yanında kabirdekiyle konuştuklarını sanmaları gibi bir vehim verememiştir. Aynı şekilde şeytan sahabeyi “Sizden birinin haceti olduğunda kabrime gelsin, istiğase yapsın” şeklinde rivayetler ortaya attırmak suretiyle kandıramamıştır.⁷⁸⁵

Bu bölümde İbn Teymiyye'nin uluhiyet tevhidini içeren vasıta/vesile ve kabirlere bakışını geniş bir şekilde ortaya koyduktan şimdi de üçüncü bölümde İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışının Vehhabiliğe etkilerini tahlil edeceğiz.

⁷⁸² İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 129.

⁷⁸³ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 129.

⁷⁸⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XIX, 28.

⁷⁸⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVII, 206-208; a.mlf. *er-Red ale'l-Ahnâî*, s. 287.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN TEYMIYYE’NİN TEVHİD ANLAYIŞININ VEHHABİLİĞE ETKİLERİ

Vehhabi ulemadan Abdullatif b. Abdurrahman’a göre öğrenilecek ilk şey akâiddir. Bu da tevhid ilmidir. Ehli sünnet âlimleri bu konu ile ilgili birçok kitap yazmışlardır. Bunların içinde en iyi olanları ise İbn Teymiyye’nin kitaplarıdır.⁷⁸⁶

İbn Teymiyye’nin ortaya koymuş olduğu tevhid anlayışı Vehhabi düşüncenin en temel dayanağıdır. Bu tevhid anlayışı Vehhabi düşünceden çıkarılmış olsa geride ayet ve hadis manzumesinden başka bir şey kalmayacaktır. Bu sebeple tevhidin bu üçlü taksimi anlaşılmadıkça Vehhabi düşüncüyü anlamak mümkün değildir.

Vehhabi ulema tarafından Vehhabi düşünce oluşturulurken İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in eserleri merkezi bir konumda yer alır. Vehhabi ulemâdan eser kaleme alıp da bu iki alime atıf yapmayan yok gibidir. Vehhabi temel metinlerinde bu durum o kadar barizdir ki bu iki âlimden yapılan doğrudan alıntılar çoğu zaman sayfalarca yekûn tutmaktadır. Hatta bazen yapılan alıntılarla orijinal metin birbirine karışmakta, aralarında ayırım yapmak zorlaşmaktadır. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in düşünceleri Vehhabi temel metinlerinden çıkarılsa Necdî ulemanın herhangi bir orijinal yönü, müstakil düşüncesi kalmamaktadır. Bu anlamda Necdî ulema tam bir nakilci durumundadır. Ancak bu nakiller yapılırken İbn Teymiyye’nin düşünceleri dönüştürülmekte, siyasallaştırılmakta ve ideolojik bir kalıba sokulmaktadır. Diğer bir ifadeyle İbn Teymiyye Vehhabi siyasi düşüncesinin meşrulaştırılması için bir araç olarak kullanılmaktadır.

Şimdi bu söylediklerimizin nasıl gerçekleştiğini görebilmek için İbn Teymiyye’nin tevhid anlayışının Vehhabi âlimler tarafından nasıl anlaşıldığını ortaya koyabiliriz.

3.1. Vehhâbi Düşüncede Tevhid Taksimi

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in ortaya koyduğu rubûbiyyet ve ulûhiyyet şeklindeki ikili tevhid taksimi Muhammed b. Abdülvehhâb’ın (ö.1206/1792) eserlerinde görülmektedir.⁷⁸⁷

⁷⁸⁶ *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye-Mecmuatu resâili ve mesâili ulemai Necdi’l-a’lam min asri şeyh Muhammed bin Abdülvehhâb ilâ asrına haza-*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım Riyad, 1996, y.y., II, 325.

⁷⁸⁷ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Resâilü’s-şahsiyye* (Müellefâtü’s-şeyhi’l-imam Muhammed b. Abdülvehhâb içinde c. VII), thk. Sâlih b. Fevzan b. Abdullah el-Fevzân-Muhammed b. Sâlih Aylakî, Riyad, 1978, y.y., s. 65-66, 146-148, 151; *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye*, I, 147-148; X, 14-16. Vehhabi âlimlerden Ebû Butayn Abdurrahman b. Hasan’dan nakille şirki rubûbiyyette şirk ve ulûhiyyette şirk olarak ikiye ayırmaktadır. Rubûbiyyette

Benzer şekilde Vehhabi âlimlerden Şeyh Abdulaziz b. Abdullah b. Husayn İbn Kayyim'den yaptığı alıntıyla ilmi-haberî-itikadî (Esmâ-sıfat tevhidi) tevhid ile irâdî-amelî (ulûhiyyet tevhidi) tevhid şeklindeki ikili tevhid taksimini zikretmiştir.⁷⁸⁸ Yine Vehhabi âlimlerden Süleyman b. Sehman da ilmî-haberî tevhidin esma-sıfat tevhidi olduğunu, irâdî-talebî tevhidin de ulûhiyyet tevhidi olduğunu belirtmiştir.⁷⁸⁹

Vehhabi düşünce açısından tevhid taksimleri hususunda en önemli noktalardan biri İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in lafzen zikretmedikleri rubûbiyyet, ulûhiyyet ve esma-sıfat şeklindeki üçlü tevhidi Muhammed b. Abdülvehhâb ve Abdurrahman b. Hasan'ın yazılarında ifade etmesidir.⁷⁹⁰ Burada üçlü tevhidin lafzen İbn Teymiyye ve İbn Kayyim tarafından zikredilmemesinden kasıt şudur: Birinci bölümde ortaya koyduğumuz üzere İbn Teymiyye veya öğrencisi İbn Kayyim lafzen ve açıkça üçlü tevhid taksimi yapmamışlardır. Bu iki alimin rubûbiyyet ve ulûhiyyet şeklindeki taksimleri kavli (esma-sıfat) tevhidi dışarıda bırakırken kavli ve amelî (ulûhiyyet) şeklinde yaptıkları taksim ise rubûbiyyet tevhidini dışarıda bırakmaktadır. Ancak bu iki âlim eserlerinde bu üç tevhiden de bahsetmişlerdir. Sadece taksim yaparken üçünü aynı anda zikretmemişlerdir. Bu sebeple üçlü tevhidin referans kaynağı İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim'dir.

İbn Teymiyye'nin tevhid taksimi kendisinden asırlar sonra Vehhabi ulemâ tarafından benimsenmiş ve Vehhabi dini düşüncesinin temeli haline getirilmiştir. Vehhabi ulema ile birlikte artık tevhid hem lafzen hem de mana olarak üçlü bir taksime tabi tutulmuştur. Vehhabi ulema İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in eserlerinde rubûbiyyet, ulûhiyyet veya kavli, amelî şeklinde taksim edilen tevhidi birleştirmiş ve üçlü tevhid şeklinde ele almıştır. Aslında burada Vehhabi ulema İbn Teymiyye'nin taksiminde manalar sâbit kalmakla birlikte lafzî ve şeklî bir değişiklik yapmıştır. Şeklî değişiklik iki farklı tevhid taksiminin birleştirilmesi ve üçlü hale getirilmesi iken; lafzi değişiklik ise kavli-haberî-ilmî şeklinde ifade edilen tevhidin esma-sıfat

şirk de iki kısma ayrılmaktadır: a) Ta'til yani Allah'ın sıfatlarını inkâr şirk. Firavun ve Cehmiyye'nin gulât kesiminin şirk böyledir b) Allah'ın isim ve sıfatlarında olan şirk. Yaratana yaratılanlara benzetmek bu şirketin örneğidir. Ulûhiyyette şirk ise ibadetleri Allah'tan başkasına yapmaktır. Bkz. *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, II, 307-308. Görüleceği üzere bazı Vehhabi âlimler şirk en temelde ikiye taksim etmektedirler. Bu da aslında onların tevhidi rubûbiyyet ve ulûhiyyet olarak iki türde ele aldığını göstermektedir. Bu taksimde esma-sıfat tevhidi rubûbiyyet tevhidine dahil edilmiş olarak telakki edilmektedir.

⁷⁸⁸ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, II, 222-225.

⁷⁸⁹ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, II, 362.

⁷⁹⁰ Muhammed b. Abdülvehhâb'ın üçlü tevhidi lafzen zikrettiği yerler için bkz. *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, II, 66-69, 72-73. Abdurrahman b. Hasan'ın üçlü tevhidi lafzen zikrettiği yer için bkz. *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, VIII, 230-232.

tevhidi olarak isimlendirilmesidir.⁷⁹¹ Bu sebeple Vehhabiliğin tevhid taksimini şu şekilde gösterebiliriz:



Şimdi Vehhabi ulemanın rubûbiyyet ve ulûhiyyet tevhidinden ne anladığı hususuna geçebiliriz.

a) Rubûbiyyet tevhidi: Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre bu tevhid yaratanın, rızıklandırmanın, yaşatan ve öldürenin, işleri evirip çevirenin sadece Allah olduğunu kabul etmektir. Bu tevhid hakikat olmakla birlikte bir kişinin İslam’a girmesi için yeterli değildir. Çünkü insanların çoğu bu tevhidi kabul eder.⁷⁹² Muhammed b. Abdülvehhâb rubûbiyyetle ilgili olan yaratmak, rızıklandırmak, fayda ve zarar vermek, işleri çekip çevirmek (tedbir) gibi fiillerin yalnızca Allah’a ait olduğunu belirtir. Bu sebeple Müslüman rubûbiyyet tevhidini gerçekleştirebilmek için Allah’ı onun fiilleriyle birlemesi gerekmektedir.⁷⁹³

b) Ulûhiyyet tevhidi: Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre bu tevhid Allah’tan başkasına secde etmemek, yalnız O’na boyun eğmek, bolluk ve darlıkta yalnız O’na dua etmek, yalnız O’na kurban kesmek, bütün ibadetleri yalnız O’na yapmaktır. Kim bu sayılanları bir nebiye veya sâlih bir kişiye yaparsa Allah’a şirk koşmuş olur. Bu sebeple ulûhiyyette şirk ibadette şirk, rubûbiyyette şirk ise mülkte şirk.⁷⁹⁴ Diğer bir deyişle ulûhiyyet tevhidi, kişinin kendi fiilleriyle Allah’ı birlemesidir.⁷⁹⁵

Vehhabi düşüncede İslam’a ancak ulûhiyyet tevhidini kabul etmekle girilebilir. Bu sebeple Muhammed b. Abdülvehhâb en meşhur eserine “Kitâbü’t-Tevhid, Allah’ın Kulları Üzerindeki Hakkı” adını vermiştir. Eserin isminden de anlaşılacağı üzere gerçek tevhid olan

⁷⁹¹ İlerleyen sayfalarda görüleceği üzere İbn Teymiyye ve Vehhabiliğin tevhid anlayışları arasındaki fark tevhid taksimindeki şekli ve lafzî değişiklikten ileri gelmemektedir. Aralarındaki fark Vehhabiliğin İbn Teymiyye’nin rubûbiyyet tevhidini literal olarak benimseyip maksadını ihmal etmesi, yine Vehhabiliğin ulûhiyyet tevhidi ile hicret, velâ-berâ, tekfir gibi meseleleri birleştirmesi ve İbn Teymiyye’nin mirasını siyasallaştırıp radikalleştirmesinden kaynaklanmaktadır.

⁷⁹² Muhammed b. Abdülvehhâb, *Resâilü’ş-şahsiyye*, s. 65,66, 146, 147, 151, 152.

⁷⁹³ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Resâilü’ş-şahsiyye*, s. 47; *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye*, I, 48.

⁷⁹⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Resâilü’ş-şahsiyye*, s. 65, 66, 90, 146, 147, 151, 152, 172.

⁷⁹⁵ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Resâilü’ş-şahsiyye*, s. 47; *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye*, I, 48.

ulûhiyyet tevhidi ibadetlerin yalnızca Allah’a yapılmasını ifade etmektedir. Çünkü ibadetlerin sadece Allah’a yapılması Allah’ın kulları üzerindeki hakkıdır.

3.1.1. Rubûbiyyet Tevhidinin Tamamen İhmali ve Ulûhiyyet Tevhidinin Dinin Aslı Haline Getirilmesi

İbn Teymiyye câhiliye müşrikleri de dahil olmak üzere insanlık tarihinde Allah’ın varlığının inkâr edilmediğini düşünmektedir. Bunun sebebi ise Allah’ın varlığının mahlukatın fitratlarına yerleştirilmiş olmasıdır. Yine İbn Teymiyye’ye göre câhiliye müşrikleri putlarının yağmur yağdırdığına, âlemin rızkını verip onu idare ettiğine de inanmazlardı. Yani câhiliye müşrikleri rubûbiyyet noktasında tam bir muvahhiddi. Onların şirk düşme sebepleri ulûhiyyet sahasında Allah’a şirk koşmalarıydı.⁷⁹⁶ Bu bakış açısı insanlık tarihini teizm-ateizm olarak değil de monoteizm-politeizm olarak okumaktır. Diğer açıdan bakıldığında ise ulûhiyyet tevhidinin rubûbiyyet tevhidine öncelenmesini ifade eder.

Allah’ın varlığının fitraten bilindiğini söyleyen İbn Teymiyye fitratların bozulabileceğini, bozulan fitratların ise ancak peygamberle veya akli istidlalle ıslah olacağını belirtir. Yani İbn Teymiyye her ne kadar fitrî mârifetullah düşüncesini savunsa da gerekli olduğunda akli istidlal yoluna kapıyı açık bırakmaktadır. İbn Teymiyye’nin tevhid taksimini referans alan Vehhabiler ise onun sıkça vurguladığı “rubûbiyyet tevhidine câhiliye müşriklerinin bile sahip olduğu” düşüncesini ulûhiyyet tevhidine geçiş yapmak için bir kaide olarak kullanırlar.⁷⁹⁷ Yani Vehhabi ulema “rubûbiyyet tevhidine câhiliye müşriklerinin bile sahip olduğunu” belirterek bu tevhid türünün insanlık tarihinde hiçbir zaman inkâr edilmediğini, bu sebeple de rubûbiyyet noktasında bütün millet ve toplumların muvahhid olduğunu

⁷⁹⁶ İbn Teymiyye’nin tevhid anlayışı, tevhid taksimi ve ulûhiyyet tevhidini asıl tevhid haline getirmesine birinci bölümde geniş bir şekilde değindiğimiz için burada tekrara düşmemek açısından yeniden zikretmeyeceğiz.

⁷⁹⁷ Bu durum neredeyse tüm Vehhabi âlimlerin eserlerinde görülmektedir. Ancak biz burada Muhammed b. Abdülvehhâb ve erken dönem Vehhabi ulemanın eserlerine işaretle yetineceğiz. Detay için bkz. Muhammed b. Abdülvehhâb, *el-Cevâhiru’l-mudîyye (Mecmûatü’l-resâil ve’l-mesâilü’n-Necdîyye* içinde IV), nşr. Dârü’l-Âsime, Riyad, 1991, IV, 37; a.mlf. *er-Resâilü’ş-Şahsiyye*, s. 21, 121, 145-146, 151; a.mlf. *er-Risâletü’l-müfide*, thk. Muhammed b. Abdulaziz el-Mâni’, Riâsetü İdâreti’l-Buhûsü’l-İlmiyye ve’l-İftâi ve’d-Da’veti ve’l-İrşâd, y.y., t.y., s. 40; Süleyman b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb, *Teysirü’l-azizi’l-hamîd fî şerhi kitâbi’t-tevhîd*, thk. Züheyr eş-Şâviş, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut, 2002, 17-18; Abdurrahman b. Hasan, *Fethü’l-mecîd şerhü kitabü’t-tevhîd*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Matbaatü’s-Sünnetü’l-Muhammediyye, Kahire, 1957, s. 12; a.mlf. *el-Matlabü’l-hamîd fî beyânî makâsidi’t-tevhîd*, nşr. Dârü’l-Hidâyeti li’t-tibâati ve’n-neşri ve’t-tercûme, 1991, y.y., s. 120-121, 213, 244-245; a.mlf. *İhlâsü’l-ibâdetüllah vehdehu (Resâilü ve fetâvâ Abdurrahman b. Hasan b. Muhammed b. Abdülvehhâb* içinde 15-33), Dârü’l-Âsime, Riyad, 1991, s. 18; a.mlf. *Risâletü Ehli Necd ve’l-Cevâb aleyha (Resâilü ve fetâvâ Abdurrahman b. Hasan b. Muhammed b. Abdülvehhâb* içinde 53-81), Dârü’l-Âsime, Riyad, 1991, s. 74; a.mlf. *Ma’na lâ ilâhe illallah ve şurûtuha’s-seb’a, (Resâilü ve fetâvâ Abdurrahman b. Hasan b. Muhammed b. Abdülvehhâb* içinde 87-93), Dârü’l-Âsime, Riyad, 1991, s. 91; a.mlf. *Kitâbü’t-tevhîd ve kurreti uyûni’l-muvahhidin fî tahkik da’veti’l-enbiyâi ve’l-murselin*, thk. Beşir Muhammed Uyûn, Mektebetü’l-Müeyyed, Tâif, 1990, 36; Abdüllatif b. Abdurrahman, *Tuhfetü’t-tâlib ve’l-celis fî keşfi şübühi Dâvud b. Circîs*, thk. Abdü’s-Selâm b. Bercis b. Nâsir Âl Abdülkerîm, Dârü’l-Âsime, 1990, y.y., s. 50.

dolayısıyla da bu tevhidin üzerinde durmanın gereksiz ve faydasız olduğunu düşünmektedir. Durum böyle olunca da asıl ve gerekli olan tevhid ulûhiyyet tevhidi olmaktadır. Bu sebeple Vehhabi ulemanın eserlerinde rubûbiyyet tevhidi ile alakalı pek bir şey yoktur.⁷⁹⁸

Diğer taraftan Vehhabiler İbn Teymiyye'nin 'fıtratı bozulan insanlara akli istidlalin gerekli olduğu' ilkesini de bilerek veya bilmeyerek ihmal etmişlerdir. Onlar, İbn Teymiyye'nin tevhid taksimini literal olarak okumuşlar, maksatlarını ve ruhunu ise kaçırmışlardır. İbn Teymiyye'nin tevhid taksimine ilahi metin muamelesi yapmışlardır. Kendi dönemleri ile İbn Teymiyye'nin dönemini benzer kabul etmişlerdir. Halbuki 17. ve 18. yy. itibariyle dünyada bir paradigma değişikliği olmuştur. Monoteizm-politeizm temelli tarih artık teizm-ateizm temelli bir tarihe evrilmiştir. Ateist/materyalist anlayış toplumlara, bilime, hukuka, eğitime, ekonomiye hâkim olmuştur. Böyle bir durumda bile Vehhabi düşüncesi İbn Teymiyye'yi literal okuduğu için tevhid anlayışını değiştirip güncelleyememiştir. Bu dönemlerde insanların fıtratlarında bozulma olduğunda şüphe yoktur. Kendilerini ictihat yapma taklitten kurtulma gibi vasıflarla nitelendiren Vehhabiler bu noktada bir İbn Teymiyye taklitçiliğine kapılmışlardır.

Birinci bölümde ortaya koyduğumuz üzere İbn Teymiyye kelam, felsefe ve mantık gibi ilimlerle entelektüel anlamda hesaplaşmış, kendi anlayışına göre bu ilimlerin İslam inancı ile çatışan yönlerini ortaya koyup eleştirmiş ancak bu disiplinleri mutlak anlamda reddetmemiştir. Çünkü İbn Teymiyye akıl, akıl yürütme, düşünce ve tefekküre mutlak anlamda karşı değildir. Mârifetullah hususunda kelam, felsefe ve mantığın metodunun faydasız ve gayeye ulaştırmaktan aciz olduğunu ortaya koyan İbn Teymiyye kendi alternatif metodu olan fıtrat temelli mârifetullahı ortaya koymuş ve önermiştir. Diğer taraftan bu yöntemin de zaman ve şartlara göre değişebileceğini itiraf etmiş gerekli olduğunda akli istidlale başvurulmasını söylemiştir.

İbn Teymiyye ile kıyaslandığında entelektüel seviyeleri çok düşük olan Vehhabi âlimler ise İbn Teymiyye'nin düşüncelerine pragmatist, literal ve ideolojik olarak yaklaşmışlardır. Kelam, felsefe ve mantık disiplinleri ile yaşadıkları dönemin şartları ve gereksinimleri temelinden bir hesaplaşmaya gir(e)memişlerdir. Yaşadıkları dönemde dünyada yaygın olan inançla ilgili şüphelere, bâtil felsefe ve akımlara cevap verme gibi bir amaç ve gayeleri de olmamıştır. Bu durumu Vehhabiliğin başlangıçta çöl temelli ve dışa kapalı bir inanç sistemi olmasıyla açıklamak bir dereceye kadar makul olabilir. Ancak 20. yy. da da Vehhabi

⁷⁹⁸ Vehhabi ulemanın eserlerinde yaratıcının varlığının akli delillerle kanıtlanması diye bir amaç yoktur. İbn Teymiyye'nin fıtrat temelli alternatif mârifetullah teorisine de gerekli önem verilmemiş, kaleme alınan eserlerde bu teoriye atıf yapılmamıştır. Bu durumu Vehhabiliğin çöl temelli ve dışa kapalı bir düşünce olması ile açıklamak bir dereceye kadar mümkündür. Ancak Vehhabiliğin bu tutumu küreselleşen dünyada bile fazla bir değişikliğe uğramamıştır.

düşüncede önemli bir değişimin olmaması Vehhabiliğin aslında taklitçi, pragmatist, ideolojik ve sıkı bir düşünce yapısı olduğunu göstermektedir.

Bu durumu göstermesi açısından Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kelam ilmine bakışını ortaya koymak yeterlidir. Ona göre selef dinin asılları konusunda kelamcılarının yolunun batıl olduğuyla alakalı birçok kitap yazmıştır. Şafîîlerin mütekaddimîninden olan Şeyh İbn Süreyc ve Dârekutnî ile Şafîîlerin müteahirîninden olan Beyhaki, Beğavî, İsmail et-Temîmî ve Hafız Zehebî bu âlimlerdendir. İbn Abdülvehhâb'a göre bu âlimler kelamcılarının yolunu reddetmiş ve kelamcıları tekfir etmişlerdir.⁷⁹⁹

Kelam, felsefe ve mantık ile entelektüel olarak hesaplaştıktan sonra kendi fitrat temelli alternatif metodunu ortaya koyan İbn Teymiyye'ye karşılık Vehhabiler bu ilim dallarıyla hesaplaş(a)madıkları gibi İbn Teymiyye'nin alternatif fitrat teorisini de gerektiği şekilde anlamamışlar ve üzerinde durarak geliştirmeye çalışmamışlardır. Vehhabiler fitrat teorisine pragmatist ve ideolojik olarak yaklaşmışlar işlerine yarayan kısma vurgu yaptıktan sonra ulûhiyyet tevhidinde geçiş yapmışlardır. Mesela Muhammed b. Abdülvehhâb şöyle der: "İcmâlî olarak ilahı bilmek, kişinin bir yaratıcısının olduğunu bilmesi anlamına gelmez. Zira bu fitratın bir gereği olarak zarûrî bir şekilde bilinir. Aksine ilahı bilmek 'ilahlık vasfı sadece Allah'a mı aittir? O bu vasıfta kendisine ne mukarreb bir meleği ne de gönderilmiş bir peygamberi ortak etmez mi? Yoksa Allah kendisinden başka varlıklara ilahlıktan bir pay vermiş midir?' sorularına cevap vermektir."⁸⁰⁰ Vehhabiliğin fitratla ilgili olarak ortaya koyduğu düşünce bundan ibarettir. Onlara göre yaratıcının varlığını bilmek fitrîdir bu sebeple de asıl tevhid rubûbiyyet tevhidi değil ibadetlerin sadece Allah'a yapılmasını vurgulayan ulûhiyyet tevhididir. Bu söylendikten sonra Vehhabi düşünce açısından maksat hâsıl olmuştur. Artık yaratıcının fitraten bilinmesinin ilmî değeri veya fitrat delilinin detaylı bir şekilde tahlil edilerek ortaya konulmasının bir gereği yoktur.

İbn Teymiyye'nin insanlık tarihini Allah'ın inkâr edilmesi veya kanıtlanması değil de O'na şirk koşulması temelinden okuması; şirk tarihini de Hz. Nûh dönemi sâlihlerinden başlatarak câhiliye dönemi sâlihlerine oradan da kendi dönemindeki sâlih insanların kabirlerinde işlenen şirklere taşınması Vehhabi düşüncede adeta bir tabuya dönüşmüştür.

⁷⁹⁹ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Resâilü's-şahsiyye*, s. 264-265. Görüleceği üzere Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kelam ilmini ve kelam tarihini tahkik edecek ilmi yetkinliği yoktur. Bu sebeple de kolaya kaçarak herhangi bir ayırım yapmadan selefın kelamcılarını tekfir ettiğini söyler. Halbuki İbn Teymiyye kelam ilmine mutlak olarak karşı değildir. Kelam ilmi içindeki bazı görüşleri ve bazı kelam âlimlerini eleştirse de mutlak bir kelam karşıtlığı onda görülmez. Yine bazı âlimlerin kelamcılarını tekfir etmesine de karşı çıkar ve Eş'arî kelamcılarını lanetleyenlerin ta'zir olunacağını ve lanetlerinin de kendilerine döneceğini belirtir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IV, 15. İbn Teymiyye'ye göre Küllâbiyye, Kerrâmiyye ve Eş'ariyye gibi tasdik ehli kelamcılar ümmetin tümü tarafından kabul görmüş, kendilerine tabi olunmuş ve övülmüşlerdir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IV, 13.

⁸⁰⁰ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, I, 112.

Zamanın deęiřmesi, insanların fıtratlarının ve dūřuncelerinin deęiřmesi ilmi paradigmanın deęiřmesi gibi etkenlerin hiębirini gōz ōnünde bulundurmayan Vehhabi dūřunęe İbn Teymiyye'nin tevhid taksimini ve İslam inancına muhalif gōrdūęu dūřuncelere yōnelik eleřtirilerini literal ve statik olarak tevarūs etmiř, onun ilmī mirasının ruhunu ve dinamiklięini ihmal etmiřtir. Vehhabi dūřunęe ulūhiyyet tevhidine bu řekilde būyūlenmiřęesine sarılınca modern insanın dūřtūęu inanęsızlıęı ve envai çeřit řirkleri ya fark edememiř ya da deęersiz gōrmūřtur. řirk denilince akla kabir, tūrbe ve sālīh ōlūlerle istięaseden bařka bir řey gelmemiřtir. Burada vurgulamak istedięimiz dūřunęe kutsal kitapların ve peygamberlerin ulūhiyyet tevhidini getirip teblię ettiklerini inkār etmek veya deęersizleřtirmek deęildir. Dikkat çekmek istedięimiz nokta řirkin kabirlere ve sālīhlerle istięaseye indirgenmesidir. Bunun sebebi de makasıda ōnem verilmemesi, literal bir dīn anlayıřının geliřmesiyle alakalıdır. Kanaatimizce Vehhabiler bu yanlıř metodu benimsedikleri ięin kendi zamanlarının ruhunu yakalayamamıřlardır. Halbuki řirk donuk ve sabit bir olgu deęildir. İnsan hayatının deęiřip geliřmesiyle farklı řekillere ve tiplere būrūnebilmektedir. Bu durum kaęırılınca bugūn hala sadece kabirler ve sālīhler gūndem olabilmektedir. Halbuki modern insanın onlarca farklı mitosu/řirk vasıtası vardır. Būtūn bunların ihmal edilerek kabirlere ve sālīhlere odaklanılması ve bunun ōzerinden bir paradigma oluřturulması İslam'ın ōzūnū ve maksadını kaęırmaktan bařka bir řey deęildir.

Bu sebeple Vehhabi akide kitaplarında ulūhiyyet tevhidinden bařka bir řey pek bulunmaz. Bu eserler ulūhiyyet tevhidinin geręek tevhid olması, muhaliflerin tekfir edilmesi, Vehhabi inancı benimsemeyenlere ōfke duyulup onlardan uzak durulması, muhaliflerin yařadıęı yerlerin řirk beldesi sayılması, İslam beldesi olan kendi yařadıkları yerlere hicretin gereklilięi, řirk beldesi sayılan muhaliflerin řehirlerine yolculuęun yasaklanması gibi meseleleri ihtiva etmektedir. Rubūbiyyet tevhidinin ihmali İslam āleminin ięe kapanmasına, radikalleřmesine ve irrasyonel bir inanę muamelesi gōrmesine neden olmuřtur. Vehhabilięin radikal bir tedhiř hareketine dōnūřmesinde rubūbiyyet tevhidinin ihmali ōnemli bir sebeptir. Ulūhiyyet tevhidi asıl tevhid haline getirildikten sonra "tekfir" ve "velā-berā" iřin ięine girer. Bu noktada İbn Teymiyye'nin mirası siyasallařtırılmıř ve onun tekfir kaideleri ihmal edilmiřtir. İbn Teymiyye dinin aslını atomculuktan fıtrata ve ulūhiyyete çevirmiřtir. Vehhabilikle beraber ise dinin asılları ulūhiyyetten tekfire, tekfirden de "tekfir etmeyenleri tekfir etmeye" kadar indirgenmiřtir. Velā-berā ise Ehl-i kitap unutulurak mūřrik ve mūrted kabul edilen Osmanlı Devleti ve Osmanlı Devleti'ne destek veren halklardan nefret etme ve uzaklařma temeline indirgenmiřtir. Velā-berā ve tekfir ařamasından sonra da fiilī ve dūřūnsel "hicret" geręekleřir. Toplumdan izole olan veya

hicret eden bu insanlar “gurebâ”⁸⁰¹ olup “tâife-i mansûra”dır. Diğer Müslümanlar ise müşrik ve sapıktır. Vehhabi olmayan diğer İslam şehirleri şirk beldeleri olup dârülharp hükmünde olduğundan onlara karşı cihad yapmak farzdır. “Emri bil-maruf nehyi ani’l-münker” kaidesine binaen, şirk merkezi kabul edilen kabir, türbe, heykeller parçalanır, ağaçlar kesilir ve mağaralar kapatılır. Suudi selefilüğün zikrettiğimiz alanlara yönelttiği tasfiyeci ve müdahaleci anlayış cihadi selefilikle beraber var olan mirası da koruyarak demokrasi, parlamento, yasama, laiklik gibi meselelere diğer bir ifadeyle hâkimiyet tevhidinde kaydırılacaktır. Bir diğer selefi akım olan “sahve selefilüğü”nde ise odak nokta Vehhabi mirasın korunmasıyla beraber çağdaş din dışı ideolojiler olacaktır. Cihadi selefilerle Sahve selefilüğü velâ-berâ konusunda ortak kanaatte olup, Suudi selefilüğün velâ-berâ ilkesini terkederek hakikatten saptığını iddia edecektir.

3.2. Vehhabilik’te Tevessül ve İstiğase

Vehhabi âlimler İbn Teymiyye’de olduğu gibi tevessülü meşru ve meşru olmayan şeklinde ayrıma tabi tutmuşlardır. Muhammed b. Abdülvehhâb’ın oğlu Abdullah, Abdullah’ın oğlu Süleyman ve Muhammed b. Abdülvehhâb’ın torunu Abdurrahman b. Hasan’a göre meşru olan tevessül Allah’a O’nun isim ve sıfatları ile ya da sâlih amellerle yapılan tevessüldür.⁸⁰²

İbn Teymiyye ile benzer şekilde Vehhabi âlimlere göre de zât ile tevessül bidattır. Abdullah b. Muhammed ve oğlu Süleyman’a göre zât ile tevessülü meşru kılacak herhangi bir nas vârid olmamıştır. Seleften hiç kimse de zât ile tevessülde bulunarak Allah’tan istememiştir. Bu konuda tek istisna İbn Teymiyye’nin de zikrettiği İzzeddin İbn Abdüselâm’ın Hz.

⁸⁰¹ Vehhabi/selefi düşüncede “İslam şüphesiz garip olarak başladı ve günün birinde garip hale geri dönecektir. Ne mutlu o gariplere” (Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, XXVII, 237; Müslim, “Kitâbü’l-İman”, 65) hadisi önemli bir yer tutmaktadır. Vehhabi ulema ve sonraki selefi akımlar bu hadise cemaatlerini ve teşkilatlarını motive edebilmek için sıklıkla başvurmuşlardır. Muhammed b. Abdülvehhâb bu hadisi sıklıkla kullanmıştır. Bkz. Muhammed b. Abdülvehhâb, *Resâilü’ş-şahsiyye*, s. 76, 308. Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre Allah dışındaki varlıklara ibadet edenler “la ilahe illallah”ı inkar eden müşriklerdir. Bu şirk bugün yeryüzünün doğusu ve batısında yayılmıştır. Bundan ancak hadiste bahsedilen “gureba” şeklinde nitelendirilen sayıca az olan Müslümanlar korunmuştur. Bkz. Muhammed b. Abdülvehhâb, *Resâilü’ş-şahsiyye*, s. 167. Muhammed b. Abdülvehhâb kendi misyonu ile peygamberlerin misyonunu benzeştirerek şöyle demektedir: “Biz tıpkı Hz. Peygamber’in savaştığı gibi putperestlerle savaşıyoruz. Namazı terk edenlerle savaşıyoruz. Şu da var ki durum Varaka b. Nevfel’in dediği gibidir: ‘Senin getirdiğin şeyle gelen kimse yoktur ki ona düşmanlık edilmiş, eziyet edilmiş ve yurdundan çıkarılmış olmasın’” bkz. Muhammed b. Abdülvehhâb, *Resâilü’ş-şahsiyye*, s. 98. Muhammed b. Abdülvehhâb mektup yazdığı bir kişiden şu temennide bulunmaktadır: “Ahh! Tıpkı Hz. Ömer’in İslam’ın başında Allah’ın dini konusunda hakkı batıldan ayıran bir faruk olduğu gibi sen de şu zamanda bir faruk olsaydın ne güzel olurdu! Eğer bizimle birlikte olsaydın bize karşı sert davranan kimselerden intikam alırdık” bkz. Muhammed b. Abdülvehhâb, *Resâilü’ş-şahsiyye*, s. 257. Muhammed b. Abdülvehhâb kendisine müşriklerle mücadele eden bir kurtarıcı rolü verdiği gibi onun düşüncelerini benimseyenlerde bu anlayışı devam ettirmiştir. Mesela Abdulaziz b. Suud onun hakkında şöyle der: “...Allah hakkı kaybolduktan sonra tekrar ortaya çıkardı. Hakkı izleri kaybolduktan sonra tekrar diriltti. Bunu şeyhülislamın eliyle yaptı. Onunla insanlardan dilediğini hidayete erdirdi. O şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb’tır...” Bkz. *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye*, 266.

⁸⁰² *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye*, II, 160-161, 237-238; X, 264; XII, 48.

Peygamber'in zâtı ile tevessüle cevaz veren fetvasıdır.⁸⁰³ Vehhabi âlimler de âmâ sahâbi hadisini İbn Teymiyye'nin anladığı şekilde anlamaktadırlar. Abdullah b. Muhammed'e göre âmâ sahâbi Hz. Peygamber'in zâtı ile değil onun duası ve şefaati ile tevessülde bulunmuştur. Aynı zamanda bu durum Hz. Peygamber'in hayatında meydana geldiği için ölü ve gaib kişi ile tevessüle örnek teşkil etmez.⁸⁰⁴

İkinci bölümde ifade ettiğimiz üzere İbn Teymiyye İzzeddin İbn Abdüselâm'ın fetvasında olduğu gibi Hz. Peygamber'in zâtı ile tevessüle cevaz verenlerin ictihadda bulunduğunu kabul etmekte ve onlara saygı ile yaklaşmaktadır. Yani İbn Teymiyye'ye göre zât ile tevessül meselesi en temelde ictihadi bir mesele olduğu için bu konuda iki farklı görüş vardır. Önemli olan ilgili tarafların muhaliflerini tekfir etmemesi ve cezalandırılması için çaba göstermemesidir. Hatta İbn Teymiyye'nin talebesi İbn Kesir'e göre İbn Teymiyye fikirlerini değiştirerek Hz. Peygamber'in zâtı ile tevessülü caiz kabul etmiş ancak Hz. Peygamber ile istiğaseyi şirk olarak kabul etmeye devam etmiştir. Zât ile tevessül meselesinde sahih olan âmâ sahâbi hadisi sebebiyle İbn Teymiyye'ye benzer şekilde Vehhabi âlimlerin de Hz. Peygamber'in zâtı ile tevessül ile sâlih ve veli kişilerin zâtı ile tevessül arasında ayrım yaptığı gözlemlenmektedir. Hz. Peygamber'in zâtı ile tevessüle bidat kabul edilmekle beraber daha müspet yaklaşıırken, sâlih ve velilerin zâtı ile tevessüle ise menfi olarak yaklaşılmış ve mutlak olarak bidat kabul edilmiştir. Ancak yine de vurgulamak gerekir ki Vehhabi âlimler Hz. Peygamber de olsa zât ile tevessülün bidat kabul edilmesi hususunda İbn Teymiyye'den daha katıdırlar. Bunun sebebi tekfir başlığı altında ele aldığımız gibi İbn Teymiyye müctehidlere ileri derecede saygı duymakta, farklı ictihadların varlığını mümkün görmekte ve onları yaptıkları hatalı ictihatlardan dolayı mazur kabul etmektedir. Vehhabiler ise teoride İzzeddin İbn Abdüselâm'ın farklı bir ictihadda bulunduğunu kabul etseler de pratikte bu meselede farklı ictihadlar olabileceği düşüncesine uygun davranmamışlardır.

Vehhabi âlimler tıpkı İbn Teymiyye'de olduğu gibi Hz. Ömer'in vefat etmiş olan Hz. Peygamber ile değilde hayatta olan Hz. Peygamber'in amcası Abbas ile istiskada bulunmasını⁸⁰⁵ delil olarak kullanmaktadırlar. Bu hadis onlara göre tevessülün ancak hayatta olan kişilerle ve dua vasıtasıyla meşru olduğunu göstermektedir.⁸⁰⁶

⁸⁰³ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, II, 162-163; X, 262.

⁸⁰⁴ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, X, 267.

⁸⁰⁵ Buhârî, "Kitâbü'l-İstiskâ", 3.

⁸⁰⁶ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, II, 237-238.

İbn Teymiyye'nin bir şahsın "hakkı ile/için isteme"nin caiz olmadığına dair Hanefi ulemanın eserlerinden naklettiği⁸⁰⁷ pasajların aynısını Vehhabi âlimler de zikretmektedirler. Abdullah b. Muhammed şu nakilde bulunur: Kudûrî'nin (ö. 428/1037) "Şerhu'l-Kerhî" adlı eserinde Ebu Yusuf'un en yakın talebelerinden olan Bîşr b. Velîd el-Kindî (ö. 238/853) şöyle demiştir: Ebu Yusuf, Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini anlattı: "Kişiye yakışan Allah'a yalnızca O'na yönelerek dua etmesidir; bu kişinin '...Arş'ın şeref mahalleri ile...' veya '...mahlukatın hakkı için...' demesi mekruhtur." Ebu Yusuf bunu nakletmiş ve şöyle demiştir: "Arşının şeref mahalli ile kasıt Allah'dır; bu sebeple ben böyle demeyi mekruh saymıyorum. Ama kişinin "falanca hakkına, resullerin ve nebilerin hakkı için, beyt-i haram ve meş'ar-ı haram hakkı için..." demesini mekruh görüyorum."⁸⁰⁸

Süleyman b. Abdullah da Kudûrî'den şu nakilde bulunmuştur: "Allah'tan mahlukatı ile istemek caiz değildir. Çünkü mahlukatın Halik üzerinde bir hakkı yoktur. Böyle bir istek ittifakla caiz değildir."⁸⁰⁹ Ancak ikinci bölümde ortaya koyduğumuz üzere Hanefi ulemanın "hakkı ile isteme"ye karşı çıkmasının önemli sebeplerinden biri Mu'tezile'nin Allah'a bazı şeyleri zorunlu kılan düşüncelerine karşı çıkmaktır. Bu sebeple "hakkı ile isteme"den zorunluluk ve vucûbiyet değilde Allah'ın ilgili varlıkları lütfu ve keremi ile hak sahibi kıldığı kastediliyorsa müteahhir Hanefi âlimler buna cevaz vermişlerdir.

Abdullah b. Muhammed'e göre kabir başlarında dua etmenin müstehab olduğu veya kabir başlarındaki duaların mescitlerdeki dualardan daha faziletli olduğu gibi inançlar bidat olup münkerliğinde icma edilmiştir. Büyük imamlar bu konuda tartışmamıştır. Tartışmalar müteahhir dönemde ortaya çıkmıştır. Allah ve Resulü bunları meşru kılmamıştır. Sahabe, tâbiûn ve Müslümanların imamları bunları yapmamıştır. Bu konuda nakledilenlerin çoğu ikinci yüzyıldan sonra müteahhir dönemde vuku bulmuştur. Abdullah'a göre Resulullah'ın ashabının birçok şehirde kabirleri vardır. Oralarda tâbiünden kişiler de vardır. Ancak onlar bu kabirlere gidip istiğase, tevessül, istiska ve istinsar gibi eylemlerde bulunmamışlardır. Tersine selef bu tür eylemleri yasaklamıştır.⁸¹⁰

Süleyman b. Abdullah'a göre yaratılmışların hatırı, konumu, mevkisi ile Allah'a tevessül etmek ve "Allah'ım senden Hz. Peygamber'in makamı ile istiyorum" demek Hz. Peygamber'den nakledilmemiştir. Âlimlerin çoğu insanları böyle yapmaktan nehyetmiştir. İbn Kayyim bunun icmaen bidat olduğunu söylemiştir. Allah'ın yanında nebilerin, sâlihlerin bir

⁸⁰⁷ İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, s. 149; a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIV, 188. Krş. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i fi tertibi's-şerâi*, V, 126.

⁸⁰⁸ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdîyye*, X, 262.

⁸⁰⁹ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdîyye*, II, 163.

⁸¹⁰ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdîyye*, X, 269-270.

konumu olması onların zâtları ve konumları ile tevessülün caiz olduğu anlamına gelmez. Süleyman’a göre nebilerin ve sâlihlerin Allah katındaki konum ve dereceleri, onların kendilerine fayda verir. İnsanlara faydası ise onları sevmek ve onlara ittiba etmek ile olur. İman ve itaat olmaksızın yaratılmışlar ile yapılan tevessül Allah’a bir vesile değildir.⁸¹¹

Vehhabi âlimler İbn Teymiyye’de olduğu gibi tevessül ile istiğaseyi birbirinden ayırmışlardır. Onlara göre tevessül bir kişi vesilesiyle Allah’tan istemek iken istiğase kişinin kendisinden istemektir. Bu mesele üzerinde duran Süleyman b. Abdullah’a göre yaratılanların zâtıyla ya da konumlarıyla tevessül etmek, onlara dua etmek ve onlardan istemek değildir. Zât ile veya makamla tevessülde bulunmak; “Allah’ım Hz. Muhammed’in zâtı veya makamı için beni bağışla, merhamet et, cennetine dahil et” gibi sözler söylemektir. Bu da bidat olup şirk değildir.⁸¹² Süleyman’a göre istiğase ise “Ya Resulallah senden şefaata istiyorum, ben şiddetli bir sıkıntı içerisindeyim, sıkıntımı gider, falan kişiden sana sığınıyorum, beni koru” ve bunun gibi sözlerdir. Bu da küfürdür. Sahibini İslam dininden çıkaran büyük şirktir. Çünkü yapılan bu amel Allah’ın hakkını Allah’tan başkasına sarfetmektir. Dua bir ibadettir ve bu sebeple sadece Allah’a yapılır. Süleyman b. Abdullah’a göre insanların çoğu yaratılanların zâtı ve makamı ile yapılan tevessül ile yaratılanların kendisinden isteyip onlara dua etme anlamındaki istiğase arasındaki farkı ayırt edemez.⁸¹³ Süleyman’ın söylediklerinin benzerlerini babası Abdullah da söylemektedir. Abdullah b. Muhammed’e göre ölüden isteyerek onunla istiğase yapmak onunla tevessülde bulunmaktan farklıdır. Ölüden ihtiyaçları gidermesini, belaları kaldırmasını istemek Allah ve Resulünün yasakladığı büyük şirktir. İlahi kitaplar ile peygamberlerin davetleri bunu haram kılmış ve failini tekfir etmiştir.⁸¹⁴

Muhammed b. Abdülvehhâb düşüncelerini ortaya koyup insanları Vehhabi akideye davet edince bazı insanlar onun görüşlerine karşı çıkmıştır. İbn Abdülvehhâb’ın câhiliye müşrikleri ile Osmanlı Devleti ve ona bağlı halkların inancını benzeştirip aynı görerek dönemini câhiliye dönemi hatta bundan daha da kötü görmesini tenkit etmişlerdir. İbn Abdülvehhâb kendisine yapılan bu tenkitlere cevap vermek ve bu tenkitler sebebiyle Vehhabiliğe karşı oluşan şüpheleri de ortadan kaldırmak için “Keşfü’ş-şübühât” adlı eserini kaleme almıştır. Eser incelendiğinde İbn Abdülvehhâb’ın görüşlerinin İbn Teymiyye’nin görüşleri ile bazı noktalarda benzerlik taşıdığı görülmektedir. Birinci ve ikinci bölümde ortaya koyduğumuz üzere İbn Teymiyye câhiliye müşriklerinin rubûbiyyet tevhidinde sahip olduğunu, putlarının kâinat üzerinde tasarruf sahibi olduğuna inanmadıklarını ve onlara müstakil anlamda bir güç

⁸¹¹ *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdîyye*, II, 162-163.

⁸¹² *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdîyye*, II, 165-166.

⁸¹³ *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdîyye*, II, 166.

⁸¹⁴ *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdîyye*, X, 273-274.

atfetmediklerini iddia etmiştir. Bu sebeple de müşrikler putlarının makamlarını vesile kılarak Allah'tan istemişlerdir. Halbuki bu düşünce yanlıştır. Çünkü câhiliye müşrikleri Allah'ın kâinatı yaratıp yönettiğine inansalar da O'nu uzak ve aşkın olarak görürlerdi. Yani Allah kâinatı yaratmış ve çekilmiştir. Artık kâinat üzerinde tasarruf sahibi olanlar ikincil tanrılar olarak kabul edilen putlardır. Bu sebeple de câhiliye müşrikleri yağmur, rüzgar, rızık, fayda, zarar, zafer, sağlık gibi şeylerin tamamını daha yakın olarak gördükleri ikincil tanrılardan isteyerek Allah'a yaklaştıklarını düşünmüşlerdir. Çünkü onlara göre Allah kâinatı yaratıp ona malik olsa da uzak ve aşkındır. Ancak ikincil tanrılar yakın ve daha somuttur. Ayrıca kâinat üzerinde de müstakil anlamda tasarruf yetkisine sahiptirler.⁸¹⁵

İbn Teymiyye'nin "putların kâinat üzerinde tasarruf sahibi müstakil varlıklar kabul edilmediği" şeklindeki hatalı düşüncesi aynı şekilde Vehhabiler tarafından tevarüs edilmiştir. Öyleki neredeyse bütün Vehhabi âlimler bu ilke üzerinden hareket ederek akıl yürütmüşlerdir. İbn Abdülvehhâb'a göre câhiliye müşrikleri putlarının yaratmadığını, rızık vermediğini, fayda ve zarar sağlamadığını kısacası kâinat üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunamadıklarını biliyorlardı. Müşrikler putlarının makamlarından yararlanmak ve onların şefaatinin kazanmak için onlardan istiyorlardı.⁸¹⁶ Yürütülen bu mantıktan dolayı İbn Abdülvehhâb istiğase yapan insanların câhiliye müşrikleri ile aynı şirke düştüğünü iddia etmiştir. Çünkü istiğase yapanlar da istiğase yaptıkları kişinin kâinat üzerinde tasarruf sahibi olduğunu kabul etmemekte onlara müstakil anlamda bir faillik ve kudret atfetmemektedirler. Ancak câhiliye müşrikleri ile istiğase yapan Müslümanlar arasında kurulan bu benzerlik doğru değildir. Çünkü câhiliye müşriklerinin şirke düşme illeti hatalı tespit edilmiş, sonrasında da aynı illetin istiğase yapan Müslümanlar içinde geçerli olduğu varsayılmıştır.

İkinci bölümde vurguladığımız gibi bize göre câhiliye müşrikleri ile istiğase yapan Müslümanları ayıran temel fark şudur: Câhiliye müşrikleri putlarını müstakil ve kâinat üzerinde tasarruf sahibi olarak görürlerken istiğase yapan Müslümanlar istiğasede bulundukları zâtı müstakil bir güce sahip, kâinat üzerinde tasarruf sahibi olarak görmezler. Putlarının kâinat üzerinde müstakil olarak tasarruf sahibi olduğuna inanan müşriklere yalnız bir olan Allah'a tapın denildiğinde "biz putlarımıza bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye tapıyoruz" dediler. Yani burada Allah'ın en büyük ilah olduğuna inançla birlikte putların da kâinat üzerinde tasarruf sahibi oldukları inancı vardır. Bu sebeple onlar "Biz onlara bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz" derken onları tasarruf sahibi görmüyoruz demek istemediler. Biz onlara dua

⁸¹⁵ Bu konuda birinci bölümde "Ulûhiyyet Tevhidinin Dinin Aslı Haline Gelmesi" başlığı altında yeterli düzeyde bilgi verilmiştir. Tekrar olmaması açısından burada yeniden zikredilmeyecektir.

⁸¹⁶ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Keşfü's-şübühât* (Müellefâtü's-şeyhi'l-imam Muhammed b. Abdülvehhâb içinde cilt I, 155-181), thk. Abdü'l-Âziz b. Abdü'r-Rahman es-Saîd vd., Riyad, 1978, y.y., s. 161-163.

edip kâinat üzerinde tasarruf sahibi olduklarına inanırken bizi Allah’a yaklaştırmaları için tapıyoruz demişlerdir. Yani şöyle bir düşünce vardır zihinlerinde: Allah ilahların üzerinde en büyük ilahdır. Diğer ilahlar da Allah’tan mertebe olarak düşük ancak kâinat üzerinde tasarrufta bulunan müstakil ilahlardır. Biz bu küçük ilahlardan isterken onları yücelterek ve onların Allah nezdindeki konumlarını vesile kılarak Allah’a yaklaşmaya çalışıyoruz derlerdi.

Vehhabi düşüncenin en önemli muhaliflerinden olan Dâvud b. Süleyman el-Bağdâdî, İbn Circîs (ö. 1882)⁸¹⁷ câhiliye müşrikleri ile istiğase ehli arasındaki farka dikkat çekmiştir. Ona göre peygamberlerle ve sâlihlerle istiğaseye cevaz verenler onları sebep ve dualarında vesile edinirler. Allah da onlar için bunları yaratır. Peygamberler ve sâlihler Allah dışında müstakil failer değildir. Böyle bir inanç icma ile küfürdür. Bu meselede âlim bir yana cahil bir Müslümanın bile aklına böyle bir düşünce gelmez. İbn Circîs’e göre Sübkî, Kastallânî (ö. 1517) ve İbn Hacer el-Heytemî gibi âlimler Hz. Peygamberle veya başkasıyla istiğasenin ya Allah’tan kişinin makamı ve vesilesi ile tevessülde bulunmak olduğunu veya Hz. Peygamber’in hayatında olduğu gibi vefatından sonra da müminler için dua etmesi anlamında olduğunu söylemişlerdir. Hz. Peygamber dua edeni bildiği için bu imkansız bir şey değildir. İstiğase yapan Allah’tan, başkası vesilesi ile yardım ister. Müslümanın kalbinde bundan başkası olmayıp, başka bir şey de kastetmez. Hz. Peygamber kişi ile gerçek müsteğas olan Allah arasında vasıtaadır. İbn Circîs bu noktada Sübkî’den ilhamla, Allah’tan istiğasenin halk ve icad yoluyla, Hz. Peygamber’den istiğasenin ise tesebbüb ve kesb yoluyla olduğunu söyler.⁸¹⁸

İbn Circîs peygamber ve sâlihlerden istemenin tesebbüb ve kesb veya mecaz yoluyla olduğunu bu sebeplerle Allah’tan istemeye şer’î ve akli açıdan bir mani olmadığını belirttikten

⁸¹⁷ Tam künyesi Dâvud b. Süleymân el-Bağdâdî el-Hâlîdî eş-Şâfi’î, İbn Circîs’tir. Fakîh ve Edîptir. Bağdat’ta doğmuş ve orada vefat etmiştir. Hicaz ve Şam’a yolculuklar yapmış Mekke’de on yıl kalmıştır. Bkz. Zirîklî, *el-A’lâm*, II, 332-333. İbn Circîs’in birçok eseri vardır. Bunlardan bazıları şunlardır: “el-Minhatü’l-vehbiyye fi red ale’l-Vehhabiyye”, “Sulhu’l-ihvân min ehli’l-imân ve beyânü’d-dini’l-kayyim fi tebrieti İbn Teymiyye ve İbn Kayyim”, “Risâle fi red alâ Muhammed Alûsî”, “Eşeddü’l-cihâd fi ibtâlî da’va’l-ictihâd”, “Taşîrû’l-Bürde”, Dûhatü’t-tevhîd fi ilmi’l-keîlâm”, “Menâkibü’l-mezâhibi’l-erba’ati.”

İbn Circîs’in özellikle “Sulhu’l-ihvân min ehli’l-imân ve beyânü’d-dini’l-kayyim fi tebrieti İbn Teymiyye ve İbn Kayyim” adlı kitabı büyük yankı uyandırmıştır. Çünkü İbn Circîs bu eserinde Vehhabiler’in inançlarını meşrulaştırmak için referans aldığı İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in aslında onlardan farklı düşündüğünü ortaya koymaya çalışmıştır. Vehhabi âlimler İbn Circîs’in bu iddiasını oldukça fazla önemsemişlerdir. Çünkü eğer İbn Circîs bu iddiasını ispatlayabilirse Vehhabiler’in inançlarını meşrulaştırmak için kullandığı en önemli dayanak çökecek ve Vehhabi düşünce meşruiyetini büyük oranda yitirerek bidat bir düşünce olmakla vasıflanacaktır. Bu sebeple bu tehlikeyi farkedenden Vehhabi âlimler İbn Circîs’in görüşlerini reddetmek için birçok eser kaleme almışlardır. Vehhabi âlimlerin İbn Circîs’in görüşlerini reddetmek için yazdığı eserlerin en meşhurları şunlardır: Ebû Butayn “el-İntisâr Hizbullahi’l-muvahhidîn ve’r-red ale’l-mücâdili ani’l-müşrikîn”, “Te’sisü’t-takdîs fi keşfi telbîsi Dâvud b. Süleyman İbn Circîs”, Abdurrahman b. Hasan “Keşfü mâ elgâhu İblîs mine’l-behreci ve telbîs alâ kalbi Dâvud b. Circîs”, Abdüllatif b. Abdurrahman “Tuhfetü’t-tâlib ve’l-celîs fi keşfi şubehi Dâvud b. Circîs”, “Minhâcû’t-te’sîs ve’l-takdîs fi keşfi şubhâti Dâvud b. Circîs”, Nu’mân Alûsî “şekâiku’n-Nu’mân fi red şekâiki Dâvud b. Süleymân.”

⁸¹⁸ İbn Circîs, *Sulhu’l-ihvân min ehli’l-imân ve beyânü’d-dini’l-kayyim fi tebrieti İbn Teymiyye ve İbn Kayyim*, 2012, y.y., s. 43-44.

sonra meseleyi keramet konusuna getirir. Ona göre Ehl-i sünnet sâlihlerin kerametini Allah'ın iznine bağlı olarak kabul eder. Bu hususta diri veya ölü olmanın bir farkı yoktur. Çünkü fiillerin Allah dışında müstakil bir faile nisbet edilmesi hem ölü hem de diri kişi için caiz değildir. İbn Circîs bu noktada bir adım daha atar ve doğal sebepleri de işin içine dâhil eder. Ona göre doğal sebepler de eğer müstakil olarak fail kabul edilirse kişi şirke düşer. Yani bıçağın kesmesi, yemeğin doyurması, suyun susuzluğu gidermesi, elbisenin ısıtması vb. örneklerde olduğu gibi doğal nesneler müstakil olarak fail kabul edilirse kişi şirke girer. Bunların kendi başına Allah'a isnat edilmeden fail kılınması icma ile küfürdür.⁸¹⁹

İbn Circîs'in görüşlerine reddiye yazan⁸²⁰ Abdullatîf b. Abdurrahman'a göre İbn Circîs'in sözleri Hz. Nûh ve Hz. Muhammed'in gönderildiği dönemde peygamber ve sâihlere tapanların sözlerinin aynısıdır. Kur'an ayetlerinden anlaşıldığı üzere müşriklerin makam, şefaât ve tevessül den maksadı onları Allah'a yaklaşmak için vasıta edinmeleridir. İhtiyaçlarını onlar vesilesiyle gidermektir. Müşrikler putlarının müstakil ilahlar olduğuna inanmazlardı. Yeri ve göğü Allah'ın yarattığına inanıyorlardı ve rubûbiyyet sahasında Allah'a şirk koşmuyorlardı.⁸²¹ Abdullatîf'e göre İbn Circîs'in peygamber ve sâihlerin müstakil gücü olmadığını, Allah'ın fiilleri yarattığını söylemesi müşriklerin inançlarının aynısıdır. İki grubun şüpheleri arasında tek bir harf bile fark yoktur. Müşrikler "Kurbânun", "Şüfe'ün" derlerdi İbn Circîs ise bu eyleme "tevessül" adını vermektedir. Bu sebeple illetler aynı, hakikat birdir.⁸²² Abdullatîf'e göre İbn Circîs tartışma konusunun istigase yapılan varlıkların müstakil kabul edilip edilmemesi olduğunu zannetmiştir. Halbuki durum böyle değildir. Peygamberler ve kavimleri arasındaki tartışma ibadet tevhidi üzerinedir. Câhiliye müşrikleri ilahlarının müstakil olduklarına inanmıyorlardı.⁸²³

Görüleceği gibi Abdullatîf b. Abdurrahman da Muhammed b. Abdülvehhâb gibi câhiliye müşriklerinin aslında rubûbiyyet tevhidi açısından muvahhid olduğunu onların şirkinin aslen ulûhiyyet yani ibadet tevhidi ile alakalı olduğunu söyler. İbn Teymiyye'den miras alınan bu hatalı düşünce sebebiyle Vehhabi âlimler de şirkin illetini "kâinat üzerinde müstakil faillik"

⁸¹⁹ İbn Circîs, *a.g.e.*, s. 43-45.

⁸²⁰ Abdullatîf, İbn Circîs'in görüşlerine reddiye olarak önce "Tuhfetü't-tâlib ve'l-celis fi keşfi şubehi Dâvud b. Circîs" adlı eseri yazmıştır. Daha sonra ise ondan daha uzun ve daha düzenli olan bu eserini yazmıştır. Ölümünden dolayı eserini tamamlayamamış eseri Muhammed Şükrî Alûsî "Fethu'l-mennân tetimmetü minhâci't-te'sis reddü sulhi'l-ihvân" adlı eseri yazarak tamamlamıştır. Abdullatîf'in "Minhâcü't-te'sis"den önce kaleme aldığı "Tuhfetü't-tâlib ve'l-celis fi keşfi şubehi Dâvud b. Circîs" adlı eseri incelendiğinde bunun "Minhâcü't-te'sis"den önce hali olduğu görülmektedir. Meseleler "Minhâcü't-te'sis"de olduğu gibi "Sulhu'l-ihvân"daki iddialara sırasıyla cevap verme şeklinde değildir. Konular dağınık olarak ele alınmıştır. "Minhâcü't-te'sis"de olmayıp da orada olan herhangi bir konu yoktur.

⁸²¹ Abdullatîf b. Abdurrahman, *Minhâcü't-te'sis ve't-takdîs fi keşfi şubhâti Dâvud b. Circîs*, Dârü'l-Hidâye, Riyad, 1987, s. 324-325.

⁸²² Abdullatîf b. Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 325.

⁸²³ Abdullatîf b. Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 337.

değil de makam ve itibarlarından dolayı “peygamber ve sâlihlerin şefaatinin/vesile talep etme” olarak kabul etmişlerdir. Yani kişiyi müşrik yapan şey, peygamber ve sâlihlerin kâinat üzerinde müstakil anlamda tasarruf gücü ve yetkisine sahip olmaları sebebiyle onlardan istemek değildir. Kişiyi müşrik yapan şey Allah’ın kâinatı yaratıp yönettiğini, putların bu anlamda herhangi bir yetkisi ve gücünün olmadığını bildiği halde peygamber ve sâlihlerin makamları ve itibarları sebebiyle onlardan isteyerek onları Allah nezdinde şefaatchi ve vesile kılma düşüncesidir. Böylece Vehhabi âlimler şirkin illetini rubûbiyyetten ulûhiyyete yani “müstakil anlamda tasarrufta bulunma gücüne sahip olmak”tan “makam ve itibar sebebiyle vesile kılmaya” çevirmişlerdir.

Diğer taraftan Abdullatîf b. Abdurrahman’a göre İbn Circîs her ne kadar peygamber ve sâlihlerin kâinat üzerinde müstakil anlamda tasarruf gücü olmadığını söylese de kendi dönemindeki kabirperestler peygamber ve sâlihlerin kâinat üzerinde tedbir ve tasarruf sahibi olduklarına inanmaktadırlar. Abdullatîf’e göre kabirperestler kâinata yedi, dört veya yetmiş kişinin tasarrufta bulunduğunu iddia etmişlerdir. Onlar bu kişilerin kutbu hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Mısır ehli kutbun Ahmet el-Bedevî, Irak ehli Abdülkâdir Geylanî, Şîa ise Ehli Beyt imamları olduğunu söylemiştir. İbn Circîs “müstakil” olmanın icma ile küfür olduğunu söylese de kabirperestlerin aşırıları onların tasarrufunun müstakil olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸²⁴

Görülebileceği üzere Abdullatîf b. Abdurrahman İbn Circîs’in “müstakillik” teorisini çürütmek için ricâlû’l-gayb inancını gündeme getirmektedir. İkinci bölümde vurguladığımız gibi ricâlû’l-gayb inancına dayalı bir istiğase anlayışını İbn Teymiyye kesin olarak şirk görmektedir. Bize göre ricâlû’l-gayb anlayışı herhangi bir nassa dayanmadığı için meşruiyet anlamında problemlili bir inançtır. Allah dışında varlıkların kâinat üzerinde tasarruf sahibi olması düşüncesini muhtevî olduğundan şirk olarak nitelenmekten kurtulması da çok zordur. Ancak İbn Circîs’in ricâlû’l-gayb inancına sahip olduğuna dair kati bir delile biz eserlerinde rastlayamadık. Muhtemeldir ki Abdullatîf b. Abdurrahman İbn Circîs’in istiğase anlayışını kerametler üzerinden temellendirmeye çalışmasını ricâlû’l-gayb inancına yakın bir inanç olarak telakki etmektedir. Çünkü bu düşünceye göre istiğasede bulunulan peygamber ve sâlihler Allah’ın onlara ikram ettiği kerametler vesilesiyle kâinat üzerinde tasarruf sahibi olmakta ve talepleri yerine getirmektedirler. Bu sebeple Abdullatîf’e göre bu düşünce İbn Circîs’in ortaya koyduğu “müstakillik” düşüncesi ile tezat teşkil etmektedir. Çünkü kerametler vesilesiyle de olsa sâlih kişiler kâinat üzerinde müstakil failer durumunda varsayılmaktadırlar.⁸²⁵ Diğer taraftan Abdullatîf, İbn Circîs’in kerametler üzerinden istiğaseyi meşrulaştırma düşüncesi ile ricâlû’l-

⁸²⁴ Abdullatîf b. Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 337.

⁸²⁵ Abdullatîf b. Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 338, 345.

gayb inancına sahip olup olmadığı noktasında emin değildir. Bu sebeple şöyle der: “Eğer İbn Circîs kabirperestlerin peygamber ve sâlihlerden istediğini Allah’ın da onlar için verdiğini söylemek istiyorsa bu ümmî ve Ehl-i kitap cahillerinin sözleridir... Hristiyanlar “Ey İlah’ın annesi bize İlah’tan şifa getir” diyorlardı. Onlar Meryem’den şefaât ve makam istiyorlardı. Bu ise onların küfür ve şirkidir...”⁸²⁶

Bu noktada şu hususa dikkat çekmek gereklidir: İstiğase yapan şahıslar farklı düşüncelere sahip olarak bu eylemi gerçekleştirmektedir. Bu da toplumda tek bir istiğase türü olmadığını göstermektedir. Bu sebeple Abdullatîf’in dönemindeki istiğasede bulunan kişilerin ricâlû’l-gayb inancına sahip olduğuna dair iddiasının kanıtlanması da elzemdir. Böyle bir hükme varabilmek için istiğase yapan kişilere istiğaseyi hangi manada yaptıkları ve istiğaseden ne kastettikleri sorulmalıdır. Halbuki Vehhabiler istiğase yapan herkesi, hüccetin ikame olduğu ayrıca hüccetin açıklanmasına gerek olmadığı, tekfirin manilerinin de geçersiz olduğu düşüncesiyle tekfir etmişlerdir. Vehhabiler muhaliflerine istiğase ile ne kastettiklerini de sormamışlardır.⁸²⁷ Halbuki toplumda herkes istiğase ile aynı manayı kastetmemekte, istiğase meselesinde birçok tür ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple Abdullatîf’in, dönemindeki istiğase ehlini ricâlû’l-gayb inancına sahip olmakla itham etmesinin dayanağının ne olduğu belli değildir.

Diğer taraftan İbn Circîs’in bu noktada Sübkî’nin kavramsallaştırdığı “tesebbüb ve kesb” düşüncesini farklı bir zemine taşıdığını ve onun düşüncesinden uzaklaştığını söylemek mümkündür. İbn Circîs ölü ile istiğase yapıldığında bu isteklerin Allah’ın onlara vereceği kerametle yerine geleceğini, kerametleri yaratan Allah olacağı için bir problem olmayacağını düşünmektedir. Sübkî’nin ortaya koyduğu tesebbüb ve kesb anlayışı ise Hz. Peygamber ile alakalıdır. Sübkî şöyle düşünmektedir: İstiğase yapan kişi, berzah aleminde olan Hz. Peygamber’in kendisini duyacağını düşünerek ona seslenmekte⁸²⁸ ve kendisi için dua etmesini

⁸²⁶ Abdullatîf b. Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 345.

⁸²⁷ Vehhabiler tekfir meselesinde İbn Teymiyye’den farklı düşünmektedirler. Bu sebeple de “tekfirci”likle nitelenebilecek bir hastalığa yakalanmışlardır. Bunun detaylı tahlili ilerleyen sayfalarda tekfirle ilgili başlık altında yapılacaktır.

⁸²⁸ Sübkî Hz. Peygamber’in ümmeti için dua etmesinin vefatıyla beraber sona ermediğini düşünmektedir. O bu düşüncesine delil olarak “...Eğer onlar kendilerine kötülük ettiklerinde sana gelseler de Allah’tan bağışlanmayı dileselerdi, peygamber de onlar için mağfiret dileseydi, elbette Allah’ı ziyadesiyle affedici ve esirgeyici bulurlardı” (en-Nisâ /4/64) ayetini zikreder. Sübkî’ye göre ayet müslümanların gelip istiğfar istemesini, Hz. Peygamber’in de Allah’tan onlar için istiğfar istemesine delalet eder. Bu durum Hz. Peygamber’in hayatında vuku bulmuş ve Hz. Peygamber’in mertebesinden dolayı da ölümünden dolayı kesilmez. Bu Hz. Peygamber’in ümmetine olan rahmetini ve şefkatini gösterir. Aynı zamanda ayet Hz. Peygamber’in yaşarken ki hali ve vefat ettikten sonraki hali diye bir tahsiste de bulunmadığından Hz. Peygamber’in vefatından sonra kabirdeki halini de ihtiva eden umumi bir manaya sahiptir. Bkz. Sübkî, *Şifâü’s-sekâm fî ziyareti hayri’l-enâm*, s. 233-235. Aslında Sübkî’ye göre bu ayet “Hz. Peygamber’den dua etmesini isteme” şeklindeki tevessül türü ile alakalıdır. Ancak Hz. Peygamber vefat ettikten

talep ederek onu isteği hususunda sebep kılmakta ve onun vesilesiyle isteklerini kesb etmektedir. Sübkî istiğase meselesini ele alırken İbn Circîs'in yaptığı gibi veliler ve kerametler temelinden bir delillendirme yapmamaktadır. Velilerin verilen kerametler sebebiyle kâinat üzerinde tasarruf sahibi olduğuna dair bir iddia da bulunmamakta veya bunu îmâ edecek bir söz söylememektedir.

Abdullatîf, İbn Circîs'in söyledikleri üzerinde şöyle bir sorgulama yapar: İbn Circîs'in belirttiği gibi doğal sebeplerin fiillerin gerçekleşmesi konusunda müstakil failler kılınması icma ile küfürse sadece Allah'ın gücünün yettiği üzüntülerin ve belaların kaldırılması, duaların kabul edilmesi gibi olayların Allah'tan başka peygamber ve sâlihler için isnat edilmesi nasıl olurda küfür olmaz? Abdullatîf'e göre İbn Circîs gibiler, bunların vesileler olduğunu, Allah'ın bu kişilerin bir kerameti olarak kâinatın tedbirinde onları vekil kıldığını söylerler ki bu sıradan sebeplerin müstakil failler kılınmasından küfür olmaya daha layıktır.⁸²⁹ Yine Abdullatîf'e göre İbn Circîs

sonra onunla istiğase yapmak da bu türe râci olan bir tevessül çeşididir. Bkz. Sübkî, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, s. 382-383.

⁸²⁹ Abdullatîf b. Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 338. Aslında burada Abdullatîf, İbn Circîs'in tezine tam olarak cevap vermemektedir. Bu teze göre doğal sebepler günlük hayatta nasıl ki fail olarak isimlendirilip atıflar buna göre yapılıyorsa istiğase konusu da böyle düşünülebilir. Yani kişi gerçek failin Allah olduğunu bilerek “ilaç bana şifa verdi” derken nasıl şirke girmiyorsa gerçek failin Allah olduğunu bilerek “Ey Abdülkâdir bana şifa ver” derken de şirke girmemesi gerekir. İki konuyu da şirk olmaktan çıkaran veya şirk yapan husus kişinin bilinç seviyesidir. Sıradan sebeplerin mecazi olarak fail olduğunu düşünen bir kişi ile istiğase yapılan kişinin mecazen fail olduğuna inanan kişi arasında fark yoktur. Abdullatîf b. Abdurrahman, İbn Circîs'in doğal nesnelerin gerçek failler olarak kabul edilmesinin de şirk kabul edildiği tezini kabul etmekte ancak istiğase ehlinin istiğase yaptıkları kişilere de müstakil faillik atfettiğini söyleyerek İbn Circîs'e cevap vermektedir. Ancak Abdullatîf'e “ricâlü'l-gayb” ve “kerametlerle kâinat üzerinde tasarrufta bulunma” görüşlerinin dışında olan “mecaz-i akli” tezi ile itirazda bulunulsa nasıl cevap vereceği meçhuldür. Bu tez şöyle ortaya konulabilir: Doğal sebeplerin aslında gerçek failler olmadığı bilindiği halde günlük hayatın içinde onların gerçek failler gibi olduğunu tahayyül ettirecek ifadeler kullanırız. “İlaç bana şifa verdi” “Yemek beni doyurdu”, “Su susuzluğumu giderdi” demek böyledir. Kişi burada doğal nesnelerin müstakil anlamda bir güce ve failiyete sahip olduğunu düşünerek bunu söylerse bu şirktir. Ancak kişi gerçek failin Allah olduğunu, tesirde bulunma tabiatını onlara Allah'ın yerleştirdiğini düşünerek bunu söylerse bu caizdir. Benzer şekilde kişi “Ey Muhammed bana yardım et” derse ve bununla Hz. Muhammed'in müstakil ve hakiki anlamda tasarruf sahibi olduğunu amaçlıyorsa bu şirktir. Ancak kişi gerçek failin Allah olduğunu, yardımın mecazi olarak vesile olana isnad edildiğini kabul ederek istiğase yapıyorsa bunun şirk olmaması gerekir.

Bu noktada İbn Circîs'in eşyanın tabiatı ile alakalı savunduğu görüşün kelim atomculuğunun bir sonucu olduğunu vurgulamak gereklidir. Eşyanın tabiatının olmadığını Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye ekolüne mensup kelimciler savunmuştur. Ancak bu görüş İslam düşünce tarihinde eşyanın tabiatı ve nedensellik ile alakalı olarak var olan tek ve yegane görüş değildir. İbn Rüşd gibi eşyanın tabiatını ve zorunlu nedenselliği kabul eden düşünürler de vardır. İbn Teymiyye'nin de eşyanın tabiatını kabul ettiği bilinmektedir. İbn Teymiyye'ye göre kelim ehlinin “Allah eşyayı sebeplerden dolayı değil, sebepler gerçekleştiğinde yaratır ve bu yaratması bir hikmete de mebnî değildir. Ne Allah bir şeyi emrederken onun güzelliğinden dolayı emreder ve ne de bir şeyi yasaklarken onun çirkin oluşundan dolayı yasaklar” diyenler Kur'an'ın naslarına, sünnete ve selefin icmasına muhalefet etmektedirler. Ona göre Müslümanlar arasında bu görüşü ilk ileri süren sapıklığı konusunda ümmetin icma ettiği Cehm b. Safvan'dır. Sebepleri ve eşyanın tabiatını ilk inkâr eden Allah kelamının mahluk olduğunu ilk ileri süren ve Allah'ın ahirette görülmeceğini ilk söyleyen de odur. Kur'an ve sünnette bu görüşü (tabiatların olmadığı) reddeden pek çok nas vardır: “Ey ateş İbrahim'e serin ve esenlik ol, dedik”(el-Enbiya, 21/69) Yine “Ta ki onunla taneler ve bitkiler çıkaralım”(en-Nebe, 78/15) “Nihayet onlar ağır ağır bulutları yüklenince”(el-A'râf, 7/57). Bu ayette Allah rüzgarların bulutları yüklendiğini haber vermektedir. Böylece camid olan havanın tabiatı icabı bir işi yerine getirdiği ifade edilmektedir. “Sen toprağı kupkuru görürsün. Onun üzerine suyu döktüğümüz zaman titreşir ve kabarır”(el-Fussilet, 41/39)

istiğase ehlini özür ve şüpheden dolayı küçük şirke düşmekle vafsetmekte, ictihatlarından dolayı da sevap kazandıklarını söylemektedir. Bu durumda o nasıl oluyor da bıçağın kesme fiilini Allah’a dayandırmayan kişiyi kesin olarak tekfir ediyor. Bu iki olay arasında ne fark vardır?⁸³⁰ Abdullatîf b. Abdurrahman ukalânın çoğunluğunun doğal sebeplerle diğer sebeplerin arasını ayırdığını belirtir. Doyurma, susuzluğu giderme, ısıtma “fail doğal sebeptir (esbâbun âdiyetün failtün).” Bu sebeplerin Allah tarafından yaratılmadığını, müdebbir, âlim, hakim olan Allah’ın dışında vuku bulduğunu söyleyen kişi tekfir edilir. Bu konu rubûbiyyet tevhidi ile alakalıdır. Ölülerin sebep kılınıp istiğase yapılması, tazim edilip vasıta kılınması putperestlerin dinidir. Bunu yapan kişi sırf inancından dolayı tekfir edilir. Kur’an ayetlerinin de vurguladığı gibi bu kişi isterse bunları müstakil failer kabul etmesin.⁸³¹

İbn Circîs’e göre İbn Teymiyye “Muğis”in mutlak anlamda Allah için mecazi anlamda ise mahlukat için kullanılacağını söylemiştir.⁸³² Yine İbn Teymiyye Hz. Peygamber’den “makamına layık şeylerin istenmesi” hususunda tartışma olmadığını bunda tartışanın ya kâfir ya hatalı ya da sapık olduğunu söylemiştir.⁸³³

Abdullatîf’e göre İbn Circîs’in “İstiğase yapan Allah’tan, başkası vesilesi ile yardım ister. Müslümanın kalbinde bundan başkası olmayıp, başka bir şey de kastetmez” sözleri onun lûgat ve şeriat açısından ne kadar cahil olduğunu gösterir. Çünkü Allah dışında istenilen kişiye “muğis” denilmez. “Muğis” yardımı gerçekleştiren kişidir. Yardım onun fiili olarak gerçekleşir. Abdullatîf bu noktada İbn Teymiyye’den nakille bir kişi vesilesi ile Allah’tan istemek anlamına gelen tevessül ile kişinin kendisinden istemek anlamına gelen istiğasenin farklı lafızlar olduğunu ve birbirlerinin yerine kullanılamayacağını belirtir.⁸³⁴ Abdullatîf’e göre Hz. Peygamber’den makamına layık olan şeyleri istemek ile Hz. Peygamber’in makamına layık olmayan ulûhiyyet ve rubûbiyyet makamı ile alakalı olan şeyleri istemek arasındaki fark meselenin ana noktalarındandır. Hz. Peygamber’in makamına layık olan şeyler onun huzurunda

ayetinde de toprak, tabiatı gereği, titreşme ve kabarmanın faili olarak ifade edilmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, IV, 116.

İbn Teymiyye eşyanın tabiatını kabul etmekle birlikte eşyanın Allah’tan bağımsız olduğunu veya kâinatın ezeli olduğunu savunmamıştır. Yani aslında eşyanın tabiatını kabul eden bir kişinin kâinatın bir yaratıcıya ihtiyaç duymadığını ve ezeli olduğunu savunması zorunlu değildir. Kişi eşyaya tabiatı Allah’ın yerleştirdiğini ve eşyanın da bu tabiatlar sebebiyle etkin ve müteessir olduğunu söyleyebilir.

⁸³⁰ Abdullatîf b. Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 338.

⁸³¹ Abdullatîf b. Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 338.

⁸³² İbn Circîs, *a.g.e.*, s. 15-16; krş. İbn Teymiyye, *er-Risâletü’l-istiğase*, s. 84.

⁸³³ İbn Circîs, *a.g.e.*, s. 15-16; krş. İbn Teymiyye, *er-Risâletü’l-istiğase*, s. 86.

⁸³⁴ Abdullatîf b. Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 240-241.

ve diri iken istenir. Dua ve istiğfar böyledir. Rubûbiyyet ve ulûhiyyetle alakalı sevgi, tazim, istiğase, istiane, istiaze, korku, reca gibi ibadet içeren ameller sadece Allah’a yapılır.⁸³⁵

Burada vurgulamak gerekir ki İbn Teymiyye ve Vehhabi âlimler meseleye daha literal ve lafızcı bir perspektiften bakmaktadır. Onlara göre kişi mecaz-i akli, tesebbüb ve kesb gibi düşüncelerle mahlukatla istiğasede bulunamaz. Abdullatîf’e göre istiğase ehlinin sözleri, duaları ve teveccühleri Allah ile beraber başkalarıyla da istiğase yaptıklarına delildir. Kişinin inancı kalptekilerle belli olmaz. Kalbin mütercimi olan dil ile ortaya çıkar. Fukaha ve ilim ehli riddet babında sarîh lafızları hüküm için geçerli kılmıştır. Kişinin niyeti zahirine muhalif de olsa bu böyledir.⁸³⁶ Abdullatîf’in sözleri Vehhabi âlimlerin meseleye lafız üzerinden baktığını göstermektedir. Kişinin “Ey falan bana sağlık ver” demesi fikhî ve şer’î açıdan şirktir. Çünkü şariat zahire göre hüküm vermek zorundadır. Sübkî, İbn Hacer el-Heytemî ve İbn Circîs gibi âlimler istiğase lafzı ile tevessül anlamının kastedilebileceğini bu hususta şer’î ve lügavi olarak bir engelin olmadığını düşünmektedir. Mesela Sübkî’ye göre istiğase “Esteğistüllâhe bi’n-nebiyyi” şeklinde olabileceği gibi meful hazfedilerek “Esteğistü bi’n-nebiyyi” şeklinde de olabilir. Yani istiğase kendisinden yardımın hasıl olduğu kişiye göre değerlendirilir. Ya halk ve icad yolu ile Allah’tan veya tesebbüb ve kesb yoluyla Hz. Peygamber’den olabilir.⁸³⁷

Abdullatîf’e göre İbn Teymiyye’nin “Hz. Peygamber’in makamına layık olan şeylerin ondan istenmesinde tartışma olmadığı” şeklindeki sözleri Hz. Peygamber’den gücünün yettiği şeylerin istenmesini içerir. Hz. Peygamber’in dua etmesi böyledir. Diğer tabî sebepler de böyledir. Sadece Allah’ın gücünün yettiği kalplere hidayet vermek, günahları affetmek, ateşten kurtarmak gibi şeyler ise rubûbiyyet makamına layık olan isteklerdir.⁸³⁸ İbn Circîs’in “Ehli sünnet sâlihlerin kerametlerini Allah’ın iznine bağlı olarak kabul eder” sözlerine değinen

⁸³⁵ Abdullatîf b. Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 135.

⁸³⁶ Abdullatîf b. Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 134. Abdullatîf b. Abdurrahman burada “Asıl söz kalpte olandır, dilse ancak ona klavuz kılınmıştır” şeklindeki beyti görüşüne delil olması için zikretmektedir. Burada ilginç olan nokta şudur: Eş’arî ve Mâtürîdî âlimler bu beyti iman tasdik olduğunu kanıtlamak için zikrederler. Yani onlara göre kişinin inanılması gereken şeyleri tasdik etmesi iman açısından yeterlidir. Sözle bunun ikrar edilmesi veya organlarla amel edilmesi imana dahil değildir. İkrar dünyevi hükümlerin uygulanabilmesi açısından gereklidir. Abdullatîf ise buradaki beyti Eş’arî ve Mâtürîdî âlimlerin anladığının tam tersi olarak anlamaktadır. Bu düşünceyi istiğase meselesine taşırsak şöyle söyleyebiliriz: Eş’arî ve Ma’türîdî âlimlere göre istiğase meselesinde kişinin kalbindeki niyeti, kastı önemlidir. Kişi istiğase lafızlarını kullanarak tevessül manası kastedebilir. İbn Teymiyye ve Vehhabi âlimler açısından bakıldığında ise şunları söylemek gerekmektedir: İstiğase meselesinde aslolan lafız ve ibaredir. İstiğase farklı tevessül ise farklı lafızlardır. Bunlar birbirinin yerine kullanılamaz. Kişi “sadece Allah’ın gücünün yeteceği şeyleri” mahlukattan istemişse bu zâhirî açıdan şirktir. Şariat da zâhire göre hüküm vermek zorundadır. Eş’arî ve Mâtürîdî âlimlerin bu beyti iman tasdik olması ile alakalı delil olarak zikretmesi için bkz. Cüveynî, *İrşâd*, s. 108; Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, s. 117; Ebû Muhammed Nuruddîn Ahmed Sâbûnî, *Kitâbü’l-bidâye mine’l-kifâye fi’l-hidâye fi usûli’d-dîn*, thk. Fethullah Huleyf, Mısır, Dârü’l-Maârif, 1969, s. 61. İbn Teymiyye’nin iman tasdik olması düşüncesine bu beytin delil olarak kullanılmasına karşı eleştirileri için bkz. İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-imânü’l-kebîr*, s. 91-92.

⁸³⁷ Sübkî, *Şifâü’s-sekâm fi ziyareti hayri’l-enâm*, s. 384-385.

⁸³⁸ Abdullatîf b. Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 343.

Abdullatîf b. Abdurrahman'a göre kişinin kerameti sabit olsa da Halik'e has olan şeyler mahluktan istenmez. Keramet Allah'ın fiili olup başkasının fiili değildir. Müsteğas da Allah olup başkası değildir. Sahabe kendisinden kerametın zuhur ettiğı kişilerden istiğase yaparak talepte bulunmamıştır.⁸³⁹

İbn Circîs'e göre Allah ayette "...kendi halkından olan kişi, düşman taraftan olana karşı ondan yardım istedi..."⁸⁴⁰ buyurarak istiğaseyi kendi dışında birine nisbet etmiştir. İbn Circîs istiğasenin diri ve kudret sahibi birinden istenmesi gerektiğı iddiasına karşı çıkar. Ona göre kudretin müstakil olarak kişiye nisbeti küfürdür, kişinin diri veya ölü olması bu noktada önemli değildir. Ölü kişi duanın gerçekleşmesi için bir sebeptir. Ölü veya diriden istensin iki durumda da iş Allah'ın kudretine dönmektedir. Bu sebeple yardımın Allah'a nisbeti hakiki, Allah dışındakilere nisbeti ise tesebbüb ve mecaz yoluyladır.⁸⁴¹ İbn Circîs arasatta insanların Hz. Peygamber ile istiğasede bulunarak içinde bulundukları durumdan kurtulmaları için ondan yardım isteyeceklerini belirtir. Ona göre istiğaseyi reddedenlerin "Bu kıyamet gününde olacak, istiğase yaptıkları Hz. Peygamber de diri ve güç sahibi olacak" şeklindeki itirazları geçerli değildir. Çünkü onların dünyevi hayatlarındaki güçleri müstakil değil tesebbüb yoluyladır. Ölümden sonra da bu şekilde devam edecektir. Onlar kabirlerinde diridirler ve dualara tesebbüb yoluyla karşılık verirler.⁸⁴²

Abdullatîf b. Abdurrahman'a göre gerçekleşen tabiî fiiller failine nisbet edilir ve failer de hakikidirler. Yeme, içme, kalkma, oturma, konuşma, dua, istiğase hakikidir ve failine nisbet edilir. Bu konuda ukalâ icma etmiştir. Fiillerin failine hakiki olarak izafe edilmesine ancak insanların en cahilleri itiraz eder. Eğer İbn Circîs'in mecaz anlayışı kabul edilirse Kur'an'da Yahudi ve Hristiyanlar'ın Allah'a çocuk nisbet ettiklerini belirten ayetlerin hepsi mecaz kabul edilir ve bu çirkin eylem onlardan nefyedilir ki Allah bundan münezzehtir.⁸⁴³

Abdullatîf ve diğer Vehhabi âlimlere göre diri ve ölü farklı hükümlere tabidir. Abdullatîf'e göre diriler mükellef olup sevap ve günah kazanırlar. Ölü ise mükellef olmayıp dirinin gücüne sahip değildir. Ölümle beraber ameli kesilmiştir. Defteri dürülmüştür. Bütün canlılar diri ve ölünlün farkını bilir. İbn Circîs ise diri ve ölü arasında farkın olmadığını iddia etmiştir. Kişinin gücünün yettiğı konularda diri ile istiğase yapması ile kişinin sadece Allah'ın gücünün yettiğı konularda ölü ile istiğase yapması aynı şey değildir. Ölü kişi fitrat, selim akıl, şariat ve peygamberlerin getirdiklerine göre kerametler konusunda fail değildir. Bunlar Allah'ın

⁸³⁹ Abdullatîf b. Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 344.

⁸⁴⁰ el-Kasas 28/15.

⁸⁴¹ İbn Circîs, *a.g.e.*, s. 46.

⁸⁴² İbn Circîs, *a.g.e.*, s. 51-52.

⁸⁴³ Abdullatîf b. Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 372.

fiilleridir. Bir kişiye ikramda bulunulması, ona dua edilip onunla istiğase yapılmasını gerekli kılmaz.⁸⁴⁴

Muhammed Şükrî Alûsî'ye göre arasatta Hz. Peygamber ile yapılacak istiğase dua ve şefaathat yoluyla olup buna Hz. Peygamber'in gücü yetmektedir. Diri ve hazır veya ölü ve gaib olsun bir kimseden sadece Allah'ın gücünün yeteceği şeyler istenmez. Kişiyeye rızık ver, ölüyü dirilt, hastalarımıza şifa ver denilmez. Bunlar sadece Allah'a ait olan özelliklerdir. Hz. Peygamber'in berzah hayatında şehitlerin hayatının üstünde bir hayat yaşadığına, kabrinde bir meleğin ona getirilen salavatları ulaştırdığına, toprağın peygamberlerin cesetlerini yiyip, yok etmediğine inandığını söyleyen Alûsî vefatından sonra Hz. Peygamber'den bir şey istenebileceğini ise reddetmektedir. Çünkü ona göre bu istekleri karşılamak yaratılmış ve kulluk özelliğine sahip kişilerin özelliği değildir.⁸⁴⁵ Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre arasatta insanların Hz. Peygamber'den yardım istemesi içinde bulundukları durumdan kurtulmak için dua etmesini talep etmeleri anlamındadır. Bu ise dünya ve ahirette caizdir. Bu bir kişinin sâlih bir adamın yanına gitmesi ve kendisi için Allah'a dua etmesini istemesi gibidir. Sahabe Hz. Peygamber'in hayatında ondan yardım istemiştir. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra kabrine gidip ondan bir şey istememişlerdir. Muhammed b. Abdülvehhâb kendisinin karşı çıktığı istemenin ibadet olan isteme olduğunu söyler. Bu ise "sadece Allah'ın gücünün yettiği şeyler"ın peygamber ve sâlihlerden istenmesidir.⁸⁴⁶

Alûsî'ye göre Hz. Peygamber hadislerinde berzah aleminin hakiki bir hayat olduğunu söylememiştir. Eğer böyle olsaydı diri iken dünya hayatında yapılan ameller, mükellef olma, ibadetler ve konuşmada aynı şekilde berzah aleminde gerekli olurdu. Dünya hayatı sona erdiğinde onun levazımı olan ameller, teklif, ibadet ve konuşma da sonra erer. Alûsî'ye göre Hz. Peygamber'in öldüğünü de kimse inkâr edemez.⁸⁴⁷ Alusî İbn Kayyim'in "Kitâbu'r-ruh" adlı eserine değinir ve bu iki hayatın gerektirdikleri hakkında ihtilaf edildiğini söyler. Berzah hayatında şuur, duyma ve görme de bu tartışmaya dahildir. Her kim onlar duyar derse bununla dünya hayatında bilinen duymayı kastetmez. Alûsî'ye göre İbn Circîs tartışılan mesele ile alakalı olmayan bu konuya itiraz etmektedir. Ölülerin işitmesi onlardan "sadece Allah'ın

⁸⁴⁴ Abdüllatif b. Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 373.

⁸⁴⁵ Muhammed Şükrî Alûsî, *Fethu'l-mennân tetimmetü minhâci't-te'sis reddü sulhi'l-ihvân*, thk. Ömer b. Ahmet el-Ahmet Âl Abbâs, Dârü't-Tevhîd, Riyad, 2009, s. 94-95. Alûsî, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın soyundan değildir. Yine o Necid'de Vehhabi davet için mücadele eden bir Vehhabi de değildir. Ancak Irak'ta selefi düşüncüyü benimseyip yayan, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'i şiddetli bir şekilde savunan, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın misyonunu da öven birisidir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın câhiliye inancı ile alakalı yazdığı eserini şerhetmiş, Necid'in de tarihini yazmıştır. O alıntıda bulunduğumuz "Fethu'l-Mennân" adlı eseriyle de Abdüllatif b. Abdurrahman'ın ölümü nedeniyle tamamlayamadığı eserini tamamlamıştır. Bu eserde Vehhabiliğin ve Abdüllatif b. Abdurrahman'ın düşünce yapısını aynen devam ettirmiştir.

⁸⁴⁶ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Keşfü's-şübühât*, s. 177-178.

⁸⁴⁷ Alûsî, *a.g.e.*, s. 96.

gücünün yettiği şeyler”i istemeyi gerektirmez. Gerçek hayatta diri kişilerden isteyemeyeceğimiz bir şeyi ölümlerden zâten isteyemeyiz.⁸⁴⁸ Alûsî ölümlerin işitmesi meselesinde iki farklı görüş olduğunu, bu iki görüş sahiplerinin de ispat için inkârı mümkün olmayan deliller zikrettiklerini belirtir. Ona göre bu tartışma sadece ümmetin müteahhiri tarafından değil selef tarafından da yapılmıştır. İşitmenin tereddütsüz kabulü veya mutlak olarak reddi büyüklenmedir (inatlaşmadır). Muhtelif rivayetlerin birleştirilmesi ile ulaşılan sonuç ise ölünün sınırlı işittiğini kabul etmektir.⁸⁴⁹

Ebu Butayn’a göre de Allah şehitlerin hayatta olduğunu bildirmiştir. Peygamberlerin derecesi şehitlerin derecesinden yüksek olduğu için onların hayatta olmaları evleviyetle söz konusudur. Peygamberler kabirlerinde hayattadırlar. Bu hayat berzah hayatıdır. Bu hayatın hakikatini en iyi Allah bilir. Hz. Peygamber Kur’an ve sünnete göre vefat etmiştir. Onun öldüğü hakkında şüphe etmek küfrü gerektirir. Hz. Peygamber’in kabrinde, yeryüzünde ve ashabının arasında bulunduğu durumdaki hayatına benzer bir hayatla diri olduğunu iddia etmek büyük bir hatadır. Ebu Butayn’a göre Allah onun ölmüş olduğunu haber vermiştir. Allah’ın Hz. Peygamber’i kabrinde dirilttiğine, tıpkı ölümünden önceki gibi yaşattığına dair kesin bir delil yoktur. Tam tersine kimsenin diri olarak kalmayacağını ifade eden “...Bütün mülk kimindir...”⁸⁵⁰ ayeti vardır. Ebu Butayn Hz. Peygamber eğer kabrinde yeryüzünde bulunduğu zamanki hayatı gibi bir hayatla diri olsaydı ashabının kendilerine karışık gelen meseleleri ona sorması gerektiğini belirtir. Halbuki Hz. Ömer Hz. Peygamber’in vefatından sonra şu üç şeyi ona sormak istediğini söylemiştir: Dedenin mirastan alacağı pay, kelale ve riba hakkında bazı

⁸⁴⁸ Alûsî, *a.g.e.*, s. 163. Aslında İbn Teymiyye, İbn Kayyim, Sübkî, İbn Hacer el-Heytemî, İbn Cîrcîs ve hatta Vehhabî âlimler ölümlerin duyduğunu, konuştuğunu, gördüğünü, görüştüğünü kabul ederler. Çünkü onlara göre bunlarla ilgili çok fazla ve inkâr edilemeyecek hadisler vardır. Ancak Alûsî’nin de dediği gibi burada temel tartışma ölümlerin duyması, görmesi veya konuşması değildir. Temel tartışma “Sadece Allah’ın gücünün yettiği şeylerin mahlukattan istenip istenemeyeceği”dir. İbn Cîrcîs keramete bağlı olarak tesebbüb ve kesb yoluyla hem dirilerden hem de ölümlerden istiğasede bulunulacağını savunur. Ona göre bu tartışmada temel nokta istiğasede bulunan kişinin Allah dışında müstakil bir güç sahibi kabul edilip edilmemesidir. Allah tek kudret ve tasarruf sahibi kabul edildikten sonra ölüden istemekle diriden istemek arasında bir fark yoktur. Allah veli kullarına diri iken de ölü iken de keramet ikram etmekte ve onların isteklerini karşılamaktadır. İbn Cîrcîs bu anlamda doğal nesnelere müstakil anlamda faillik atfederek şirk girmekle istiğase yapılan diri ve ölü kişiyi müstakil fail kabul ederek şirk girmek arasında fark olmadığını kabul etmektedir. Ancak yukarıda da vurguladığımız gibi İbn Cîrcîs Sübkî’den ödünç aldığı tesebbüb ve kesb kavramlarını Hz. Peygamber’den velilere ve kerametlere taşımakta; velilerin kerametler yoluyla her an istekte bulunanların isteklerini karşıladığı gibi bir düşünce ortaya koymaktadır. Velilerin sürekli olarak keramet göstererek isteklere karşılık vermesi de onların sürekli olarak kâinat üzerinde tasarrufta bulunduğu gibi bir izlenim vermektedir. Vehhabî âlimler ise hem diri hem de ölü kişiden sadece Allah’ın gücünün yeteceği şeyleri istemenin şirk olduğunu düşünmektedirler. Bu sebeple kişinin öldükten sonra duyması, görmesi gibi durumlar meselenin temel noktası ile alakalı değildir.

⁸⁴⁹ Alûsî, *a.g.e.*, s. 163.

⁸⁵⁰ el-Mü’min 40/16.

meseleler. Yine Hz. Ömer yağmur duası yaparken Hz. Peygamber'in kabrine gidip onu vesile kılmamış hayatta olan Abbas'ı vesile kılmıştır.⁸⁵¹

Abdullatîf b. Abdurrahman'a göre ölmüş kimsenin ameli kesilmiştir. O, kendisine dua edecek birine ihtiyaç duyar. Ölü için kılınan cenaze namazının maksadı, onun için istiğfarda ve duada bulunmaktır. Aynı şekilde kabir ziyaretinin maksadı da ölü için dua etmek, ona iyilik etmek ve ahireti hatırlamaktır. Abdullatîf şirk ve bidat ehlinin bu durumu değiştirdiğini belirtir. Onlar ölü için dua etmeyi ondan istemekle değiştirmişlerdir. Hem ölüye hem de ziyaretçiye iyilik olsun diye meşru kılınan kabir ziyaretini ölüden yardım isteme ve onunla Allah'a yemin etme ziyaretine çevirmişlerdir.⁸⁵²

İshak b. Abdurrahman'a görede normal hayatla berzah hayatı arasında fark vardır. Hadiste insanoğlunun öldüğünde üç şey hariç amelinin kesileceği belirtilmiştir.⁸⁵³ Bu hadis genellik ifade etmekte ve bütün insanları kapsamına almaktadır. Berzah ikinci bir dönem olup dünya hayatından farklı bir hükme tabidir. Eğer iddia edildiği gibi Hz. Peygamber berzah hayatında velilerle ve faziletli kimselerle görüşüyor olsaydı, ondan sonra ortaya atılan ictihatların hükmü batıl olurdu. Benzer şekilde sahabe ondan sonra karşılaştıkları meseleler konusunda birbirlerine müracat etmez, bu meseleler hakkındaki ihtilafları günümüze kadar sürüp gitmezdi.⁸⁵⁴

İbn Circîs şu hadisi istiğasenin meşruiyeti için delil olarak zikretmektedir: “Sizden birinizin hayvanı ıssız bir yerde aniden boşanıp gittiği zaman ‘Ey Allah’ın kulları! Tutunuz’ diye nida etsin. Çünkü yeryüzünde Allah’ın hazır kulları vardır, onlar sizin için tutarlar.”⁸⁵⁵ Burada ilginç noktalardan biri bu hadisi İbn Teymiyye’nin de “el-Kelimü’t-tayyib” adlı eserinde zikretmesidir.⁸⁵⁶ İbn Circîs’e göre Ali el-Kârî hadisteki Allah’ın kullarından maksadın melekler, Müslüman cinler veya ricâlü’l-gayb olduğunu söylemiştir. Nevevî de bu hadisi naklettikten sonra şöyle demiştir:⁸⁵⁷ “İlimde büyük bazı hocalarımız bana bir hayvanın aniden elinden kaçıp gittiğini, bu hadisi okur okumaz Allah’ın onu yerinde durdurduğunu anlattı. Ben de bir gün bir cemaatle beraberdim. Derken cemaatten birinin hayvanı aniden kaçıp gitti. Onu yakalayamadılar. Ben de bu hadisi söyler söylemez, bundan başka bir sebep ortada yokken hayvan hemen duruverdi.”⁸⁵⁸

⁸⁵¹ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, I, 366.

⁸⁵² *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, I, 421.

⁸⁵³ Tirmizi, “Ahkâm”, 36.

⁸⁵⁴ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, I, 548-549.

⁸⁵⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, X, 217; Nevevî, *el-Ezkâr*, s. 223-224.

⁸⁵⁶ İbn Teymiyye, *el-Kelimü't-tayyib*, s. 147.

⁸⁵⁷ İbn Circîs, *a.g.e.*, s. 52.

⁸⁵⁸ Nevevî, *el-Ezkâr*, s. 224.

Alûsî'ye göre hadis hâzır olan, gaib olmayan kişilere nidayı içerir. Mesela Zeyd'in Amr'a hayvanını yakalaması, geri getirmesi, su vermesi için nidada bulunması böyledir. Böyle bir şeyde tartışma yoktur. Burada nidada bulunulan Amr somuttur ancak ona nida edenler onu görmez. Alûsî nidada bulunulanların cinler, melekler, vekiller olduğu varsayılsa da sadece Allah'ın gücünün yettiği konularda onlara nida edilemeyeceğini söyler. Alûsî hadisteki "Allah'ın kulları"ndan maksadın bazı mutasavvıfların iddia ettiği gibi "ricâlü'l-gayb" olmasını kabul etmez. Ona göre bunlar hurafedir. Mutasavvıflar evtâd, kutub, kırklar ve benzeri varlıklardan bahsederler. Bunların gerçekte hakikatleri yoktur. Alûsî'ye göre bu tıpkı hayali bir varlık olan anka kuşu veya gökyüzündeki öküz gibidir. Şeytan ricâlü'l-gayba inananların akıllarının zayıflığına ve düşüncelerinin saçmalığına gülmektedir.⁸⁵⁹

Hamed b. Nâsır b. Ma'mer hadisteki "Ey Allah'ın kulları" nidasının gaib varlıklara seslenme olduğunu belirtip bunun da ölümlere nida etmeyi caiz kıldığını söylemenin Hz. Peygamber'in ümmetine şirki emrettiğini iddia etmek anlamına geleceğini belirtir. Yine Hamed b. Nasır'a göre hadisin ravilerinden olan Ma'ruf b. Hasan es-Semerkandî'nin hadisleri münker kabul edilmiştir bu sebeple de hadis sahih değildir. Hamed b. Nasır'a göre hadis sahih kabul edilse bile ölü veya gaib birine nidada bulunmaya delil olmaz. Hadiste kastedilenler sâlih kullar, cinlerin iyileri veya meleklerdir. Yine hadisteki nidayı, yaşayan kişilere seslenmek olarak anlamakta mümkündür. Kişinin hayvanı kaçtığında onun bir arkadaşına bağırarak "Ey falan hayvanı yakala" demesinde de sorun yoktur. Bunun ölümlere nida ederek onlardan talepte bulunmakla bir alakası olamaz.⁸⁶⁰

Ebu Butayn'a göre bu hadis ile ilgili olarak öncelikle verilecek cevap hadisin sahih olmadığıdır. Çünkü ravilerden Ma'ruf b. Hasan es-Semerkandî "münkerü'l-hadis" olarak vasfedilmiştir. Hadis sahih kabul edilse bile Hz. Peygamber hayvanı kaybolan kişinin kendisini iştirmeyen ve bu hususta bir kudrete sahip olmayan bir kimseye seslenerek ondan istemesini emretmemiştir. Tam tersine kendini işiten ve kudret sahibi birine seslenilmesi kastedilmiştir. Bu tıpkı insanın beraber yolculuk yaptığı arkadaşlarından hayvanını bulmalarını istemesi gibidir. Yine Ebu Butayn'a göre hadis sahihse Allah'ın, (bu tarz nidaları) işiten ve (bunlara karşılık vermeye) güç yetiren orduları olduğuna delalet etmektedir.⁸⁶¹

Sonuç olarak istiğase ile alakalı olarak şunları söylemek mümkündür: İstiğase meselesi Vehhabi âlimlerin iddia ettiği gibi açık ve zâhirî meselelerden değildir. İstiğase meselesinde tek bir tür yoktur. Kâinata evtâd, nücebâ, kutub vb. gibi ricâ'l-gayb adı verilen

⁸⁵⁹ Alûsî, *a.g.e.*, s. 99-100.

⁸⁶⁰ Hamed b. Nâsır b. Ma'mer, *Nebezetü's-şerîfetü'n-nefsiyye fî red ale'l-kuburiyyîn*, s. 47-49.

⁸⁶¹ Ebû Butayn, *Duhide şühât ale't-tevhîd min sûi'l-fehm li-selâseti ehâdis (ed-Dürerü's-seniyye fî'l-ecvibeti'n-Necdiyye içinde, XII-113-131)*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım Riyad, 1996, y.y. XII, 119-120.

şahısların tasarrufta bulunduğu düşüncesi ile istiğasede bulunmak şirktir. Benzer şekilde vahdet-i vücûd yani bütün varlıkların aslında Allah'tan bir parça olduğu bu sebeple de hangi varlık olursa olsun istiğasede bulunmanın aslında Allah'tan istemek olduğu düşüncesiyle istiğasede bulunmak da şirktir. Yine kralların yardımcılarında olduğu gibi istiğasede bulunulan kişiyi Allah ile mahlukat arasında “müstakil vasıta” olarak telakki edip istiğasede bulunmak da şirktir. Ancak kişi ictihadda bulunarak veya bir müctehidi taklit ederek istiğase ifadesini tevessül anlamında kullansa yani bir kişiden isterken aslında onunla Allah'tan istemeyi kastetse yapılan istiğase caizdir. Benzer şekilde yine ictihadda bulunarak veya müctehidi taklit ederek istiğase ifadesini mecaz-ı akli⁸⁶² sanatına başvurarak kullansa bu da caizdir. Benzer şekilde tesebbüb ve kesb yoluyla istiğasede bulunmakta caizdir. Ancak şu hususa dikkat çekmekte fayda vardır: “Ey falan bana sağlık ver” ifadesini kişi bizim meşru kabul ettiğimiz istiğase türlerini temel alarak kullansa da yine de bu tarz istiğase ifadelerinin sedd-i zerâi’ açısından riskli olduğunu vurgulamak isteriz. Çünkü kişi bilinç seviyesi ile alakalı olarak bunu şirk içermeyecek şekilde kullansa da bu ifade yaygınlık kazandığında zaman içinde bazı kişiler farklı bilinç ve şuurlarda olabileceği için bu ifadeyi şirk içerecek şekilde kullanabilirler. Bu sebeple bu tarz ifadeler yerine “Allah’ım falanın vesilesi ile bana sağlık ver” şeklinde daha tehlikesiz ve sağlam olan bir ifade kullanmak daha efdaldır.

Diğer taraftan istiğase meselesi kapalı ve karmaşık bir mesele olduğu için öncelikle istiğase yapan kişiye bununla ne kastettiği sorulmalıdır. Yukarıda zikrettiğimiz istiğase türlerinden caiz olanları kastettiyse zâten problem yoktur. Ancak şirk olan türleri kastettiyse ona böyle bir inancın şirk içerdiği anlatılmalı ve açıklanmalıdır (hüccet ikame edilmelidir). Vehhabilerin dediği gibi “istiğase meselesi tevhidle alakalıdır. Tevhid ise herkesin zorunlu olarak bildiği açık meselelerdir. Bu sebeple Kur’an ve sünnetin ulaşması ile hüccet kaim olmuştur, kimsenin mazereti kalmamıştır” demek doğru bir yöntem değildir. İlerleyen sayfalarda görüleceği üzere bu yöntem sonucunda Vehhabiler Osmanlı Devleti ve ona bağlı olan halkları tekfir etmişler, velâ-berâ ilkesi ile onlarla dostluk ve ilişkileri kesmişler, kendi şehirlerini darü’l-hicre muhaliflerinin şehirlerini darü’l-küfür görmüşler, kendi şehirlerine hicreti de zorunlu kılmışlardır. İstiğaseye vesile olduğu düşüncesi ile de türbe ve kabirleri yıkmışlardır.

⁸⁶² Ayet, hadis ve günlük konuşmalardaki mecaz-i akli örnekleri için bkz. Zeyni Dahlan, *Vehhabiliğe Reddiye*, trc. A. Haydar Kireççi, Otağ Matbaası, İstanbul, t.y., s. 39-41.

3.3. İbn Teymiyye'nin Tekfir Anlayışı ile Vehhabiliğin Tekfir Anlayışının Karşılaştırılması

İbn Teymiyye istiğase, ricâlü'l-gayb, ukûlü aşere gibi inançları şirk olarak kabul etse de bu işin faillerini hemen tekfir etmemiştir. Çünkü o tekfiri mutlak ve muayyen olarak ikiye ayırmış, muayyen tekfirin gerçekleşebilmesi için de şartlarının yerine gelip mânilerinin ortadan kalkması gerektiğini söylemiştir. Vehhabi ulema ise tekfir meselesine İbn Teymiyye kadar sistemli ve kaideler üzerinden bakamamıştır. Vehhabi ulema muhaliflerine karşı gerçekleştirdikleri muayyen tekfiri meşrulaştırabilmek için İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in görüşlerini tahrif etmişlerdir. İbn Teymiyye'nin muayyen tekfirin şartı olarak ortaya koyduğu "hüccet ikamesi"ni ondan farklı şekilde anlamışlardır. Yine İbn Teymiyye'nin muayyen tekfirin mânileri olarak ortaya koyduğu cehalet, acz, ictihaddan kaynaklanan hata gibi durumları da yok saymışlar veya farklı anlamışlardır. Şimdi bu durumun nasıl gerçekleştiğini daha iyi anlatabilmek için tekfirin şartları ve mânilerine İbn Teymiyye ve Vehhabi düşünce perspektifinden mukayeseli olarak bakalım.

3.3.1. Mutlak Tekfir-Muayyen Tekfir Ayrımı

İbn Teymiyye'ye göre Kur'an ve hadisler incelendiğinde içlerinde birçok vaîd yani tehdit içeren nas olduğu görülecektir.⁸⁶³ Bu mutlak vaîd içeren naslar mutlak tekfir kavramını ortaya çıkarmıştır. Yani mutlak tekfir mutlak vaîd gibidir. Vaîd meselesi ümmetin ihtilaf ettiği büyük meselelerin ilkidir. Çünkü Kur'an'ın vaîd konusundaki ayetleri geneldir. Bir fiil mutlak olarak küfür olabilirse de o fiili işleyen herkesin muayyen olarak kâfir olduğunu söylemek yanlıştır. Diğer bir deyişle fiilin küfürlüğü ile failin küfrü arasında fark vardır. Küfrün fiile ıtlakı ile küfrü faile indirgeme farklıdır. Çünkü muayyen bir şahsı tekfir edebilmek için bazı şartlar yerine gelmiş ve bazı mâniler de ortadan kalkmış olmalıdır.⁸⁶⁴

İbn Teymiyye naslardaki vaîdlerin muayyen her ferde ulaşacağına hükmetmenin ve böyle bir hükmünde nasların gereğiyle amel olduğunu iddia etmenin yanlış olduğunu, hatta böyle bir iddia sahibinin günah işleyenlerin kâfir olduklarını söyleyen Hâricîlerden ve Mu'tezile'den daha kötü bir duruma düşeceğini söyler. Ona göre Kur'an ve hadislerde tehdit ve

⁸⁶³ İbn Teymiyye Kur'an ve hadislerdeki tehdit içeren naslara ilişkin birçok örnek zikretmektedir. Biz maksadın hâsıl olması için bunlardan bazılarını zikredeceğiz: "Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler karınlarına ancak ateş tıkmış olurlar. Zaten onlar çılgın aleve atılacaklardır" (en-Nisâ, 4/10), "Kim de Allah ve resulüne isyan eder ve O'nun sınırlarını aşarsa Allah onu, ebedi kalacağı cehennem ateşine sokar. Onun için alçaltıcı bir azap vardır." (en-Nisa 4/14), "Akıbalılarıyla ilişkisini kesen cennete giremez." (Müslim, "Kitâbü'l-Birr ve's-Sıla Ve'l-Âdâb", 6), "Kalbinde zerre kadar kibir olan cennete giremeyecektir" (Müslim, "Kitâbü'l-İman", 39), "...Aldatan bizden değildir" (Müslim, "Kitâbü'l-İman", 43). Bkz. İbn Teymiyye, *Ref'u'l-melâm 'ani'l-e'immeti'l-a'lâm*, nşr. er-Riâsetü'l-Âmmetü li-İdârâti'l-Buhûsi'l-İlmiyyeti ve'l-İftâi ve'da'veti ve'l-İrşâd, Riyad, 1992, s. 83-86.

⁸⁶⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 147; XII, 261, 266-267; a.mlf. *Mecmû'atü'r-resâil ve'l-mesâil*, I, 344.

ceza ifade eden naslar gerçekten çoktur. Bu âyetlerin gerektirdiği sonuçları umûmî bir şekilde anlamalı ve herhangi bir şahsı tayin etmeksizin hükümde bulunmalıdır. Muayyen bir şahıs için şu lanetlenmiştir, şu gazaba uğramıştır veya ateşe müstehaktır şeklinde hükümde bulunmak caiz değildir. Özellikle de o şahsın birtakım faziletleri ve sevapları varsa... Zira peygamberlerin dışında kalan herkesten küçük ve büyük günahların sâdır olması caizdir. Bu insanlar sıddık, şehit veya sâlih de olabilirler. Tevbe, istiğfar, günahları silip süpüren iyi ameller, musibetler, şefaet veya Allah'ın dilemesi ve rahmeti bu günahların gerektirdiği cezayı kaldırabilir. İctihadına dayanarak veya bir müctehidi taklid ederek bu fiilleri mubah sayanlara da ictihad ve taklid gibi bir engel bulunduğundan tehdit onlara da ulaşmayacaktır.⁸⁶⁵

İbn Teymiyye mutlak tekfirle muayyen tekfirin farkını ortaya koymak için Asr-ı saâdet'ten şu olayı misal olarak zikretmektedir: “Hz. Peygamber döneminde çokça içki içen birisi vardı. Bu kişinin adı Abdullah idi. Lakabı da eşek anlamına gelen hımarıydı. Hz. Peygamber'i neşelendirir, güldürürdü. İçkili olarak peygambere geldiği her seferinde ona sopa vururdu. Yine bir seferinde içkili olarak onun yanına gelmiş orada bulunanlardan birisi ona lanet etmiş, bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: ‘Hayır ona lanet etme. Çünkü o, Allah'ı ve Resûl'ünü seviyor.’”⁸⁶⁶ Hz. Peygamber bu sahabe için böyle demesine rağmen başka bir hadiste ise şöyle buyurmuştur: “Allah şaraba, yapanına, yaptırana, taşıyanına, taşıtanına, alım satımında bulunanına, parasını yiyene, kendisi için satın alanına, servis yapanına (garsonuna) ve içenine lanet etti”⁸⁶⁷ Görüleceği üzere Hz. Peygamber genel olarak içki içene lanet okumuş olmakla birlikte, muayyen olarak bu sahabeye lanet okunmasını yasaklamış ve onun Allah ve Resûl'ünü sevdiği hususunda tanıklıkta bulunmuştur. Bu olay ise mutlak ve muayyen tekfirin farklı ele alınması gerektiğini göstermektedir.⁸⁶⁸

İbn Teymiyye muayyen bir şahsın tekfir edilememesi için tekfir şartlarının yerine gelmesi ve tekfir mânilerinin de ortadan kalkmış olması gerektiğini söyler. Hüccet ikame edilmesini muayyen tekfirin şartı olarak gören İbn Teymiyye cehalet, ictihat ve taklitten kaynaklanan hata, tevbe, acz ve ikrahı muayyen tekfirin mânileri olarak görmektedir. İbn Teymiyye'nin zikrettiği muayyen tekfirin şart ve manilerine Vehhabiliğin de görüşlerini zikrederek detaylı bir şekilde bakabiliriz.

⁸⁶⁵ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-melâm 'ani'l-e'immeti'l-a'lâm*, s. 86-87.

⁸⁶⁶ Buhârî, “Hudûd”, 5.

⁸⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, X, 9; Ebu Davud, “Eşribe”, 2.

⁸⁶⁸ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-evsat*, s. 297-298; a.mlf. *Mecmû'atü'r-resâil ve'l-mesâil*, I, 344; a.mlf. *Minhâcû's-sünne*, V, 154.

3.3.1.1. Muayyen Tekfirin Şartı: Hüccet İkame Edilmesi

Hüccet ikame edilmesi tekfir meselesinde İbn Teymiyye ile Vehhabi âlimler arasındaki anlayış farkının en bariz şekilde ortaya çıktığı noktadır. İbn Teymiyye'nin metinlerinde geçen hüccet ikamesinden onun ne kastettiği meselesi Vehhabi âlimler ve muhalifleri tarafından uzun tartışmalara sebebiyet vermiştir. Meseleyi tahlil edebilmek için öncelikle İbn Teymiyye'nin hüccet ikamesi ile alakalı görüşlerini daha sonra da bu görüşlerin Vehhabi âlimler tarafından nasıl anlaşıldığını ortaya koymaya çalışacağız.

İbn Teymiyye'ye göre dünya ve ahiret cezası, derecelerin düşürülmesi, makamların alçaltılması hep hüccet ikamesinden sonra olmaktadır. Her kimin üzerine hüccet kaim olursa ceza artık ona müstehak olmaktadır.⁸⁶⁹ İbn Teymiyye muayyen bir şahsı tekfir edebilmek için hüccet ikamesinin şart olduğunu kanıtlayabilmek için şu ayetleri zikretmektedir:⁸⁷⁰ “Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki insanların peygamberlerden sonra Allah’a karşı bir hüccetleri olmasın...”⁸⁷¹ “(O gün Allah, şöyle diyecektir:) Ey cin ve insan topluluğu! İçinizden size âyetlerimi anlatan ve bu gününüzün gelip çatacağı hakkında sizi uyarayan peygamberler gelmedi mi?...”⁸⁷² “...Biz peygamber göndermedikçe azap etmeyiz”⁸⁷³ “Rabbin, ülkelerin merkezi yerlerine, kendilerine âyetlerimizi okuyan bir peygamber göndermedikçe oraları helak etmez...”⁸⁷⁴

Peki İbn Teymiyye'nin zikrettiği hüccet nasıl ikame olunmaktadır? Kur'an ve hadislerin kişiye ulaşması hüccetin ikamesi için yeterli midir? Yoksa hüccetin ikame olması için Kur'an ve hadisler kişiye eksiksiz olarak ulaşmalı, muhalefet edilen nas açıklanmalı ve kişi de bunlardan kastedilen manayı anlamalı mıdır? Bu iki soru ve bu sorulara verilen cevaplar meselenin etrafında döndüğü mihverdir.

İbn Teymiyye mesele ile alakalı olarak şöyle der:

“Müteahhir dönemde dîni konularda cehalet artmış ilim ise azalmıştır. Ancak bu kişiler durumlarından dolayı tekfir edilmezler ta ki onlara muhalefet ettikleri peygamberin getirdikleri açıklansın (hatta yetebeyyene).⁸⁷⁵ İşte bundan dolayıdır ki İslam dininin aslını

⁸⁶⁹ İbn Teymiyye, *er-Red ale 'l-Ahnâi*, s. 214.

⁸⁷⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü 'l-fetâvâ*, XII, 264.

⁸⁷¹ en-Nisâ, 4/165.

⁸⁷² el-En'âm, 6/130.

⁸⁷³ el-İsrâ, 17/15.

⁸⁷⁴ el-Kasas, 28/59.

⁸⁷⁵ Vehhabi ulema metinde geçen “hatta yetebeyyene” ifadesinin aslında “hatta yübeyyine” şeklinde olduğunu İbn Teymiyye'nin metninin Vehhabi davetine muhalif olanlar tarafından tahrif edildiğini iddia etmektedirler. Ancak bize göre metnin siyak ve sibakı ve İbn Teymiyye'nin tekfir meselesindeki genel görüşleri göz önüne alındığında ibarenin “hatta yetebeyyene” olması daha doğrudur. Burada en önemli noktalardan biri şudur: İbn Teymiyye bu açıklamalarından hemen önceki paragrafta istiğasenin şirk olduğundan bahsediyor ve sonra bu açıklamayı yapıyor.

bilenlere bu meseleyi açıkladığımda hepsi bunu idrak ettiler ve ‘işte bu İslam dininin aslıdır, esasıdır dediler.’ Bilakis bizim ashabımızdan (Hanbelîlerden) ârif olan şeyhlerin büyükleri bunun İslam dininin esası olduğunu bildiklerinden dolayı ‘bize açıkladığın meselelerin en büyüğü, en önemlisi budur’ dediler.”⁸⁷⁶ “Kitap ve sünnet delalet eder ki Allah, risaleti ulaşmadıkça (iblâğü’r-risâle) kimseye azap etmez. Kişiye risalet genel olarak tebliğ olunmamışsa azap edilmez. Genel olarak tebliğ edilmiş bazı tafsilatları ulaşmamışsa yine azap görmez. Ancak ona risalet hücceti ikame olunup inkâr ederse azap görür.” “Kim Allah ve resulüne inanır ve resulün getirdiği bazı şeyleri bilmezse, gelen şeriata tafsili olarak inanmıyorsa, risaletin tafsilatını duymamışsa veya bir şekilde duymuş ancak onu tasdik edecek bilgiye ulaşmamışsa veya duymuş ama özürlü sayılabileceği bir tevilde bulunmuşsa tekfir edilmez.”⁸⁷⁷ “...Hakkın bilinmesi için gerekli olan nas kişiye ulaşmamış olabilir veya naslar ulaşmış ancak kendisinde sabit olmamış olabilir. Yahut onu anlamamış olabilir veya Allah’ın onu mazur sayacağı bazı şüpheler ona ârız olmuş olabilir. Kişi müctehid olup hükmünde hata yapmış olabilir ki bu kişiyi Allah bağışlamıştır. Meselenin usûlî veya amelî olması farketmez...”⁸⁷⁸

Hüccet ikamesi meselesinde önemli noktalardan biri de açık meselelerle kapalı meseleler arasında ayırım yapmaktır. Bu düşünce açık meselelerde Kur’an’ın ve hadislerin ulaşmasını hüccet ikamesi için yeterli görmek, kapalı meselelerde ise Kur’an ve hadislerin ulaşmasını yeterli görmeyip beyan ve açıklamada bulunmayı gerekli görme temeline dayanmaktadır. İlerleyen paragraflarda görüleceği üzere Vehhabi âlimler bu görüşü İbn Teymiyye’ye izafe etmekte ve bu görüşü savunmaktadırlar. Onlar istiğaseyi açık/kati meselelerden kabul etmekte ve bu sebepten dolayı da istiğasede bulunan kimseleri, Kur’an ve sünnetin onlara ulaştığını, ayrıca beyan ve açıklamada bulunmaya gerek olmadığını söyleyerek tekfir etmektedirler.

Peki İbn Teymiyye hüccetin ikamesinde kapalı ve açık mesele ayrımı yapıp, açık meselelerde Kur’an ve sünnetin ulaşmasıyla hüccetin ikame olduğunu ve bu sebeple de tekfir mânilerinin geçerli olmadığını mı düşünmektedir? İbn Teymiyye açısından bakıldığında

Sonra da cehaletin arttığından dolayı ilmin azaldığından bahsediyor. Bu sebeple de istiğaseye inanan insanlara ilgili nasların açıklanması gerektiğini söylüyor. Vehhabi ulemanın “yübeyyine” ifadesini tercih etme sebebi “kişi resulün getirdikleri kendine ulaşana kadar tekfir edilmez” düşüncesini savunmak içindir. Böylece onlar muayyen tekfirde hüccetin ikamesini nasların ulaşması olarak savunmaya devam edebileceklerdir. Vehhabi âlimlerden Abdüllatif b. Abdurrahman’ın ibareyi “hatta yübeyyine” şeklinde anlaması ve açıklamaları için bkz. Abdüllatif b. Abdurrahman, *Misbâhü’z-zelâm fî red alâ men kezebe alâ şeyhi’l-imâm*, thk. İsmail b. Sa’d b. ‘Âtik, Dârü’l-Hidâye, Riyâd, t.y., s. 323-328. Vehhabi âlimlerden Ebû Butayn’da “hatta yetebeyyene” ifadesini nassın ulaşmasının yeterli olması, ayrıca muhatabın anlaması için açıklamaya gerek olmaması minvalinde anlamaktadır. Bkz. Ebû Butayn, *el-İntisâr li hizbillahi’l-muvahhidîn ve’r-red ale’l-mücâdili ani’l-müşrikîn*, Mektebetü İbnü’l-Cevzî, Arabistan, 1987, s. 46-48.

⁸⁷⁶ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 412.

⁸⁷⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XII, 264-265.

⁸⁷⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XXIII, 195-196.

insanların fitratlarının durumu ve yaşanılan dönemin şartları açıklık ve kapalılık konusunda temel kriterdir. Ona göre kişiden ve yaşanılan dönemin şartlarından bağımsız bir açıklık ve kapalılık olamaz. Bir meselenin katî veya zannî olması izâfî bir durumdur. Bir mesele bir kişinin yanında katî bir delil ona zâhir olduğu için katî olabilir. Örneğin Hz. Peygamber'in bir hadisini duyan Hz. Peygamber'in o konudaki muradını yakinen anlar. Bir adam da nas ulaşmadığı için veya ulaşmış ama sâbit olmadığı veya nassın neye delâlet ettiğini bilmediği için mesele ona zannî olabilir.⁸⁷⁹

İbn Teymiyye “usûlî (itikadî) meseleler katî delillerle sâbittir fûrû meseleler ise zannî delillerle sâbittir” şeklinde bir düşünceye katılmaz. Çünkü katî (açık, zâhirî olma) veya zannî (kapalı) olma kişinin delillere ulaşması ile alakalıdır. Yani açıklık ve kapalılık gibi şeylerde önemli olan nassın sağlam, katî olması değil nassın muhatabı olan şahsın durumudur. Nas bu kişiye tam ulaştı mı, nassı kişi anladı mı, tevilde bulundu mu veya daha güçlü bir nassın dolayısı kendine yeni ulaşan bu nassı zayıf gördü mü? gibi meseleler önemlidir. Bu sebeple muhataptan soyut olarak şu nas katî ve açık bu nas zannî ve kapalı demek doğru değildir. Eğer böyle yapılırsa kişinin ilmi durumu, içinde bulunduğu şartlar vb. yok sayılmış olur ki bu İslam dininin ve yaratıcının adaletine uygun olmaz.

Vehhabiler ise naslarda açık-katî ve kapalı-zannî gibi ayrımlara gitmişler bunun sonunda istiğase meselesini ulûhiyyetle alakalandırmışlar sonra da bunun açık, zâhir meselelerden olduğunu söylemişler, ardından da açık, zâhir meselelerde muhataba açıklama yapmaya gerek olmadığını ve geçerli olabilecek bazı mazeretlerin de geçerli olmadığını söyleyerek muhataplarını toplu olarak tekfir etmişlerdir. Halbuki İbn Teymiyye açıklık ve kapalılığın nisbî olduğunu muhatabın şartlarına göre değiştiğini söylemektedir. Vehhabiler ise rubûbiyyet tevhidinde olduğu gibi İbn Teymiyye'yi literal olarak okumuşlar, onun maksatlarını kaçırmışlardır. İbn Teymiyye rubûbiyyet meselesinde de kişinin durumunu ve içinde bulunduğu şartları göz önünde bulundurarak üçlü bir fitrat ayrımı yapmıştır. Yani herkes yaratıcıyı bilme noktasında eşit değildir. Fıtratlar bozulduğunda kişiye aklî delilin gerekli olduğunu söylemiştir.⁸⁸⁰ Bu meselede de yine kişinin içinde bulunduğu şartlara dikkat çekmektedir. Yaşanılan şartlar, kişinin fitrî durumu (fıtratının bozulup bozulmaması), ilmi durumu vb. bir meselenin açık veya kapalı ya da katî-zannî olmasında temel etkidir. Vehhabiler bu meselede

⁸⁷⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIII, 196.

⁸⁸⁰ İlk bölümde ortaya koyduğumuz üzere İbn Teymiyye mârifetullah meselesinde yaratıcının fitrat ile bilindiğini iddia etse de insanların fitratlarının bozulabileceğini böyle bir durumda da kişinin fıtraten yaratıcının varlığını bilemeyeceğini, böyle bir kişiye akli istidlalin gerekli olduğunu belirtmektedir. Dinin en aslı meselesi olan yaratıcının varlığı bile bazı durumlarda açık ve zâhirî olmaktan çıkıyorsa istiğase gibi daha karmaşık ve kapalı bir mesele nasıl olur da açık ve zahir kabul edilip hüccetin anlaşılmasına ve tekfirin manilerine gerek olmadığı söylenerek tekfire dayanak yapılabilir?

de literal veya ideolojik veya pragmatist bir okuma yapmışlardır. Suud hanedanıyla yaptıkları işbirliğinde hızlıca sonuca ulaşmak için Osmanlı şehirlerinin şartlarını veya şahısların durumlarını göz önüne almamışlar istiğase meselesinin açık ve zâhir olduğunu Kur'an ve sünnetin de herkese ulaştığını bu sebeple de hüccetin ikame olduğunu söylemişlerdir. Sonra da Osmanlı şehirlerini “dârü’ş-şirk” kendi şehirlerini “dârü’l-hicre” olarak ilan etmişlerdir.

Vehhabiler davetlerine başlayıp Osmanlı hâkimiyetini kabul eden, kabirler ve türbeler inşa edip istiğase yapan insanları tekfir edip onlara karşı savaşmaya başlayınca insanlardan bazıları onlara destek vermiş bazıları da onların davetini reddetmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb bu dönemde kendi itikadını yaymak için Arap yarımadasında birçok şehre ve kabileye mektuplar göndermiştir. Ahmet Abdülkerim adlı Ahsâlî birisi Muhammed b. Abdülvehhâb’ın davetini başlangıçta kabul etmiş ve muhaliflerini de tekfir etmişti. Sonra bu kişi İbn Teymiyye’nin eserlerinden bulduğu “Muayyen tekfirin ancak hüccet ikamesinden sonra olacağı” ile alakalı bir pasajdan dolayı şüpheye kapılmış ve muayyen tekfirden uzaklaşmıştır. Muhammed b. Abdülvehhâb bu kişinin durumunu öğrenince ona mektup yazarak İbn Teymiyye’nin ilgili ibaresini yanlış anladığını kanıtlamaya çalışmıştır.⁸⁸¹

Muhammed b. Abdülvehhâb mektubunda kabirlerin başında yapılanların putperestlik olduğunu belirtip mektubun muhatabı olan şahsın ise imandan sonra küfre düşüp kalbinin mühürlenerek dini anlayıştan uzaklaşmasından korktuğunu zikreder.⁸⁸² Muayyen tekfir için şartların yerine gelip mânilerin ortadan kalkmasını savunan muhatabına karşı Muhammed b. Abdülvehhâb münafıkların namaz kıldığı halde cehennem en alt tabakasında olmasını, Hâricîlerin durumunu, Hz. Ali’ye ulûhiyyet nisbet eden gulâta karşı Hz. Ali’nin tutumunu, zekat vermeyenlere karşı savaşan Hz. Ebu Bekir’in siyasetini örnek olarak vererek kendi muayyen tekfir düşüncesini temellendirmeye çalışmaktadır. Muhatabını ise namaz kılan Müslümanların hiçbir şekilde muayyen olarak tekfir edilemeyeceğini savunan, mürekkebi bir cahil olduğu halde dini bildiğini zanneden bir şahıs olarak nitelemektedir.⁸⁸³

Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre hüccetin ikame edilmesinden maksat kişinin meseleyi Ebu Bekir’in anladığı gibi anlaması değildir. Kişiye Allah’ın kelamı ve Hz. Peygamber’in sünneti ulaşmışsa hüccet ikame olmuştur. Başka bir özür yoktur.⁸⁸⁴

Denilebilir ki “Muayyen tekfir için hüccet ikamesi şartı” Muhammed b. Abdülvehhâb’ı en çok meşgul eden meselelerden biridir. Çünkü Muhammed b. Abdülvehhâb’ın

⁸⁸¹ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Resâilü’ş-şahsiyye*, s. 216.

⁸⁸² Muhammed b. Abdülvehhâb, *Resâilü’ş-şahsiyye*, s. 216-217.

⁸⁸³ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Resâilü’ş-şahsiyye*, s. 233-234.

⁸⁸⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Resâilü’ş-şahsiyye*, s. 220.

eserleri incelendiğinde görülecektir ki onun en büyük amaçlarından biri istiğase meselesinde muayyen tekfirin gerekliliğini kanıtlamaktır. Bu sebeple o, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in istiğase meselesinde tekfirin manilerini göz önünde bulundurmadıklarını, tekfirin şartı olan hüccet ikamesini de Kur'an ve sünnetin ulaşması şeklinde anladıklarını bunların sonucunda da muayyen tekfirden bulunduklarını iddia etmiştir.

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kardeşi Süleyman b. Abdülvehhâb "*es-Savâiku'l-ilâhiyye fî'r-red ale'l-Vehhâbiyye*"⁸⁸⁵ adlı eserinde kardeşinin tekfir anlayışını eleştirmektedir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'den birçok alıntı yapan Süleyman, kardeşinin bu iki alimin metodunun dışına çıkarak aşırılığa kaçtığını düşünmektedir. Süleyman'ın zihninde var olan "Vehhabilerin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in fikri mirasını saptırdığı"na yönelik düşünce yukarıda "tevessül ve istiğase" başlığı altında vurguladığımız üzere İbn Circîs'in düşüncelerine ve eserlerine de yansımıştır. Süleyman b. Abdülvehhâb'ın kardeşinin "tekfircilik"le nitelendirilebilecek düşüncelerini eleştirmesi ve bu eleştirileri de yayması üzerine Muhammed b. Abdülvehhâb "*Müfidü'l-müstefid fî küfri târiki't-tevhîd*"⁸⁸⁶ adlı eserini kaleme almıştır. İbn Abdülvehhâb'ın bu eseri incelendiğinde görüleceği üzere onun bu eseri yazma amacı muayyen tekfirin İslam düşüncesinde var olduğunu kanıtlamaktır. Benzer şekilde Süleyman b. Abdülvehhâb ve İbn Circîs gibi Vehhabi düşünce muhaliflerinin "İbn Teymiyye mutlak tekfir ile muayyen tekfiri ayırıyor. Muayyen tekfirden bulunmak içinde şartların yerine gelip cehalet ve ictihad gibi mânilerinde ortadan kalkmasını şart koşuyor. Vehhabiler ise İbn Teymiyye'nin ortaya koyduğu bu kaidelere uymuyorlar" şeklindeki eleştirilerine cevap vermeye çalışmaktadır. İbn Abdülvehhâb, İbn Teymiyye'nin eserlerinden alıntılar yaparak onun açık ve kapalı mesele ayrımı yaptığını ve açık meselelerde hüccet ikamesi ve tekfir mânilerini göz önünde bulundurmadan muayyen tekfirden bulunduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır.⁸⁸⁷

Muhammed b. Abdülvehhâb muayyen tekfir düşüncesini temellendirmek ve bu meselede kendisine yapılan eleştirilere cevap verebilmek için adeta İslam tarihini tekfir temelli okumaktadır. Hz. Ebu Bekir dönemi ridde olaylarına, Hz. Ali'ye uluhiyyet atfedene gulatın yakılmasına, Muhtâr es-Sekafi'nin her ne kadar şeriatı ikame etsede ömrünün sonunda vahiy aldığını iddia etmesi sebebiyle kafir olduğuna, ilahi sıfatları inkar eden Ca'd b. Dirhem'in öldürülmesinde ittifak olduğuna, İslam şeriatını ikame etmelerine rağmen Fâtımîler'in küfür

⁸⁸⁵ Süleyman b. Abdülvehhâb, *es-Savâiku'l-ilâhiyye fî'r-red ale'l-Vehhâbiyye*, İhlas Vakfı Yayınları, İstanbul, 1979.

⁸⁸⁶ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Müfidü'l-müstefid fî küfri târiki't-tevhîd* (Müellefâtü's-şeyhi'l-imam Muhammed b. Abdülvehhâb içinde cilt I, 279-329), thk. Abdü'l-Âzîz b. Abdü'r-Rahman es-Saîd vd., Riyad, 1978, y.y.

⁸⁸⁷ Muhammed b. Abdülvehhâb'ın "*Müfidü'l-müstefid fî küfri târiki't-tevhîd*" adlı eserini kardeşi Süleyman ve diğer Vehhabilik muhaliflerinin muayyen tekfir meselesindeki eleştirilerine cevap için kaleme aldığına dair bkz. Ondrej Beranek-Pavel Tupek, *The Temptation Of Graves In Salafî İslam Iconoclasm, Destruction and Idolatry*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2018, s. 85-86; Cole M. Bunzel, *Wahhâbism The History of Militant Islamic Movement*, s. 76-79.

üzere olduklarına, Müslüman olmalarına rağmen Moğollar'ın şeriatın dışına çıktığına, Hallâc-ı Mansûr'un kafir olduğuna değinmektedir.⁸⁸⁸ Onun bu örnekleri zikretme sebebi İslam tarihinde muayyen tekfirin örneklerinin çok olduğunu bu sebeple de kendilerine yapılan eleştirilerin haksız olduğunu ispatlama düşüncesidir.

Ancak vurgulamak gerekir ki Muhammed b. Abdülvehhâb'ın verdiği örneklerle meselenin özünü oluşturan istiğasenin kıyaslanması ve benzer hükümlerde olduğunun var sayılması doğru değildir. Açık riddet olan veya aşırılık ifade eden düşüncelerle istiğasenin tek bir türünün olduğu var sayılarak benzeştirilmesi metot olarak yanlıştır. Muhammed b. Abdülvehhâb aslında İslam tarihine seçmeci bir yöntemle yaklaşmakta ve tercihlerde bulunmaktadır. Kendi düşüncelerinin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'e dayandığını iddia eden Vehhabi âlimler istiğase meselesinde İbn Teymiyye'nin muayyen tekfirden bulunduğu dair bir örnek gösterememektedirler. Bu sebeple de alakasız örnekleri zikrederek kendi metotlarını meşrulaştırmaya çalışmaktadırlar. Ancak istiğase ve kabirlerle ilgili meselelerde İbn Teymiyye'nin eserleri incelendiğinde Vehhabilerin lehine değil aleyhine delil bulmak mümkündür. Örnek vermek gerekirse İbn Teymiyye şiirlerinde istiğase ifadeleri kullanan Hanbelî bir alim olan Yahya es-Sarsarî'yi (ö. 656/1258) tekfir etmemektedir. Mesela Sarsarî bir şiirinde Hz. Peygamber'e hitaben şu beyitleri zikreder:

Yardım et bize, imdadımıza koş, belalar bizi tarumar etti!

Zira sensin musibetlere karşı yardımcımız!⁸⁸⁹

Sarsarî başka bir şiirinde ise Hz. Peygamber'in kabri ile alakalı şöyle demektedir:

Kilitli kalplerin anahtarı, hidayet meşalesi ve ziyaretçilerin muştusu oradadır.

Susuz (gönüller için) tatlı su ve geniş konak yerleri oradadır. Ne güzel dinlenme yeridir gece yolcusu için orası

Toprağına yanağını sür de hastalığının şifasına kavuş ve güzel kokulara bürün

Gece yarısı güzel kokular sürünmüş olandan daha güzel kokan selamımı ilet ona.⁸⁹⁰

İbn Teymiyye'ye göre istiğase ifadeleriyle şiirler yazan Yahya es-Sarsarî ve "el-Müsteğisine bi'n-nebiyyi fi'l-yakazâtı ve'l-menâm" şeklinde eser kaleme alan Şeyh Muhammed b. Numan sâlih ve dindar kimselerdir. Ancak bu kimseler helal ve haram konusunda İslam şeriatından hüküm çıkaracak ilme sahip değillerdir. Şer'î delillere sahip olmadıklarından dolayı

⁸⁸⁸ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdîyye*, IX, 383-395.

⁸⁸⁹ İbrahim Fidan, "Yahya es-Sarsarî ve Şiirlerindeki Hz. Peygamber İmgesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Haziran, 2020, 24(1), s. 280.

⁸⁹⁰ Fidan, *a.g.m.*, s. 292.

görüşlerini muteber âlimlerden nakille temellendiremezler.⁸⁹¹ İbn Teymiyye Sarsarî'nin Hz. Peygamber'i öven şiirlerindeki “sana sığınırım, senden yardım ister ve senden güç kuvvet dilerim” şeklindeki sözlerini reddettiğini belirtir.⁸⁹² Görüleceği üzere İbn Teymiyye Sarsarî'yi istiğase içeren şiirlerinden dolayı eletirse de onun sâlih ve dindar bir kimse olduğunu kabul etmektedir. İbn Teymiyye'nin Sarsarî ile ilgili söylediklerinin farkında olan Vehhabi âlimlerden Abdullatif b. Abdurrahman onun Sarsarî'nin şiirlerini değil kendisini övdüğünü, bir kişinin bir yönden övülmesi de onun her yönden övülmesini gerektirmediğini söyleyerek cevap vermektedir.⁸⁹³ Muhammed b. Abdülvehhâb'ın oğlu Abdullah'da Sarsarî'nin peygamberlerin daveti ve onlarla istiğase ile ilgili şiirlerinin kişiyi aldatmaması gerektiğini söyler. Ona göre Sarsarî kitap ve sünnet açısından doğru bir dayanak değildir. Onun için râzı olunan bir âlim denilemez ve o din konusunda rehberlik yapamaz.⁸⁹⁴ Görüleceği üzere Vehhabi âlimler Sarsarî'nin istiğase ifadeleri içeren şiirler yazdığını, İbn Teymiyye'nin onu öven cümleler kullandığını kabul etmektedirler. Ancak İbn Teymiyye'nin onu neden tekfir etmediği hususunda ise bir şey söyleyememektedirler. Benzer şekilde ikinci bölümde görüşleri üzerinde durduğumuz Bekrî'yi İbn Teymiyye istiğase ve tevessülle alakalı görüşlerinden dolayı eleştirse de tekfir etmez.

Hüccetin ikamesinin mahiyeti meselesinde İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'i kendi anladığı şekilde anlamayan kişilerin varlığı Muhammed b. Abdülvehhâb'ı sinirlendirmektedir. Bu sebeple o bu meselede şüpheyi düşen kişilere yazdığı başka bir mektupta muhataplarına sitemkâr, öfkeli ve şaşkın bir şekilde şöyle demektedir:

“Sizler bu tağutlar ve takipçileri ve onlara hüccet ikame edilip edilmemesi konusunda şüphe içindesiniz. Bunu sizlere defalarca açıklamama rağmen nasıl şüphe edersiniz? Hüccet ikamesi ancak uzak çöllerde yaşayan kişilere veya sarf ve atıf gibi kapalı meselelerde yapılır. Bu kişiler durum açıklanana kadar tekfir edilmez. Ancak Allah'ın kitabında açıklayıp hükümler koyduğu dinin asıllarına gelince bu konuda hüccet Allah'ın kitabı Kur'an'dır. Her kime Kur'an ulaşmışsa o kişiye hüccet ikame edilmiş demektir. Bu konuda problemin temeli, sizin hüccetin ikamesi ile hüccetin anlaşılmasını ayırt edememenizdir...”⁸⁹⁵

Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre kâfirlerin ve Müslümanlardan münafık olanların birçoğu Allah'ın hücceti ikame olduktan sonra anlamazlar. Ayette onlar için “Sen zannediyor

⁸⁹¹ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 203.

⁸⁹² İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 55.

⁸⁹³ Abdullatif b. Abdurrahman, *Minhâcü't-te'sîs ve't-takdîs fî keşfi şühâtî Dâvud b. Circîs*, s. 211.

⁸⁹⁴ Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb, *el-Kelîmetü'n-nâfi'a fî'l-mükefferatî'l-Vakî'a* (ed-Dürerü's-seniyye fî'l-ecvîbeti'n-Necdiyye içinde, X, 149-239), nşr. Kasım b. Muhammed b. Abdullah, Riyad, 1996, y.y., s. 234.

⁸⁹⁵ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Resâilü's-şahsiyye*, s.244-245; *ed-Dürerü's-seniyye fî'l-ecvîbeti'n-Necdiyye*, X, 93-94.

musun onların çoğu işitir veya akleder. Onlar hayvanlar gibidirler. Hatta onlardan da aşağıdırlar”⁸⁹⁶ buyrulmuştur. Bu sebeple hüccetin ikamesi başka bir şeydir onların bunu anlaması ise başka bir şeydir. Onların küfrü hüccet ulaştıktan sonradır.⁸⁹⁷

Görüleceği üzere Muhammed b. Abdülvehhâb kabirler, türbeler inşa eden ve istiğasede bulunan muhaliflerini muayyen olarak tekfir etmektedir. Çünkü ona göre istiğase meselesi dinin asıllarından olup açık ve zâhir bir meseledir. Bu sebeple de Kur’an ve sünnet her kime ulaştıysa artık o kişiye hüccet ikame olmuş demektir. Hüccetin anlaşılmasına gerek olmadığı gibi, bu kişileri tekfirden kurtaracak cehalet, ictihad vb. gibi herhangi bir mâni de yoktur. Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre bu konuda kendisine muhalif olanların anlamadığı nokta hüccetin ikamesi ile hüccetin anlaşılması arasındaki farktır.

Vehhabi âlimlerden Hamed b. Nâsır b. Ma’mer’e göre de kime Kur’an ulaşmışsa o kişi mazur değildir. Büyük asıllar İslam dininin temelini oluşturur. Allah bu asılları kitabında açıklamıştır. Kulları üzerine de hüccet ikame olmuştur. Hüccet ikamesinden maksat insanın hücceti çok açık ve iyi bir şekilde anlaması değildir. Allah’ın hidayet verip, muvaffak kıldığı, emrine boyun eğen kişilerde olduğu gibi kâfirlere de Allah hücceti ikame etmiştir ancak kâfirlerin kalplerinde ve kulaklarında bunu anlamalarını engelleyen perdeler ve hastalıklar vardır. Allah ayetlerde bu kişilerin Kur’an’ı anlamadığını ve fehmetmediğini belirtmiştir. Bundan dolayı onlar mazur sayılmamışlardır. Onlar hakkında küfür hükmü verilmiş ve Hz. Peygamber onlarla savaşmıştır.⁸⁹⁸

Abdullatîf b. Abdurrahman’a göre kapalı meselelerde risalet hücceti ikame edilmeden tekfirden bulunulmaz. Ancak tevhid ve ibadetin sadece Allah’a yapılacağı meselesinin bilinmesinin zorunluluğunda İslam ehli ve heva ehli tartışmaz. Bu meseleler “la ilahe illallah”ın manasından olduğu için dinde zorunlu olarak bilinir, kimseye kapalı değildir. Her kime risalet ulaşmış ve o da tasavvur etmişse bu meselenin risaletin özü ve amacı olduğunu bilir. Tevhid dinin asıl amacıdır ve dinde bütün hükümler tevhidin etrafında döner.⁸⁹⁹

Vehhabi âlimlerden Ebû Butayn aslı meselelerde Hz. Peygamber’in gönderilmesi, Allah’ın hüccetinin ve beyanının ulaşmasından sonra cehaletin mazeret olmadığını belirtir. Ona göre Allah’ın hücceti insanlara ulaştığında ikame olmuş demektir. Hüccetin ulaşması başka bir şeydir, onun anlaşılması başka bir şeydir. Bu sebeple Allah kâfirleri hücceti anlamadıklarından

⁸⁹⁶ el-Furkan 25/44.

⁸⁹⁷ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Resâilü’ş-şahsiyye*, s. 244; *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye*, X, 93-94.

⁸⁹⁸ Hamed b. Nâsır b. Ma’mer, *Nebezetü’ş-şerîfetü’n-nefsiyye fi red ale’l-kuburiyyîn* (ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye içinde c. XI. 5-120), Riyad, 1996, yy. XI, 73-74.

⁸⁹⁹ Abdüllatif b. Abdurrahman, *Minhâcü’t-te’sîs ve’t-takdîs fi keşfi şühâtî Dâvud b. Circîs*, s. 101.

dolayı mazur saymamıştır.⁹⁰⁰ Ebu Butayn’a göre Hz. Peygamber Yahudi ve Hristiyanlara İslam’a uyup tabi olmalarını emretmiş, kendi dinlerinde ısrar etmelerini ise kötölemiştir. Sonrasında da İslam’ın ulaştığı kimselerle savaştı. İnsanlar içinde “bilgili inatçı (muânidü’l-arif)” olanların sayısı fazla değildir. Onların çoğu mukallit olup atalarının dinlerini taklit ederler. Bu sebeple Ebu Butayn’a göre hüccet ikame olduktan sonra sadece onu anlayan ve bildikten sonra inat eden kişiler tekfir edilecekse Yahudi ve Hristiyanların çoğuna Müslüman hükmü vermek gereklidir. Yine muayyen tekfir meselesinde hüküm hüccetin anlaşılmasına bağlı olursa sadece “bilgili inatçılar”ın tekfir edilip onlarla savaşılması gerekir ki bu da apaçık bir batıldır.⁹⁰¹

Vehhabi âlimler Allah’ın varlığı ve birliği, peygamberin kabulü, ahirete iman gibi dinin asıllarını inkâr eden kâfir ve müşriklerle, istiğase yapan sûfimeşreb Osmanlı toplumunu aynı görmüşlerdir. Onların nazarında istiğase tevhidin iptali olduğundan tevhid de dinin aslından olduğundan dolayı istiğase yapan kişiler muayyen olarak tekfir edilirler. Muhammed b. Abdülvehhâb istiğase yapanların muayyen olarak tekfir edilmesi gerektiğine o kadar çok emindir ki kendisine muhalefet edenlerin delillerini, “Önceki asırların durumu ne olacak” “Biz başka milletlerden böyle duymadık” şeklinde argüman üreten Firavun ve câhiliye müşriklerine benzetmektedir.⁹⁰²

Vehhabi âlimler muayyen tekfir meselesinde İbn Teymiyye’nin şu sözlerini delil olarak kullanarak onun açık ve kapalı meseleleri birbirinden ayırdığını ve açık meselelerde hüccetin anlaşılmasını gerekli görmediğini, cehalet ve ictihad gibi durumları da mazeret olarak kabul etmediğini iddia ederler:

“Kapalı meselelerde yapılan hatalara gelince bu kişilere hatalı ve sapık denir. Hüccet ikame edilmeden bunlar tekfir edilmez. Ancak onlardan bazı Tâifeler Müslümanların havas ve avamının hatta Yahudi ve Hristiyanların bildiği konularda bu işe düşmüşlerdir. Hz. Muhammed’in bunlarla gönderildiğinin, bunlara muhalefet edenin kafir olacağının, Hz. Muhammed’in bir olan Allah’a ibadet edilmesini ve O’na ortak koşulmamasını emrettiğinin, melik, nebi, güneş, ay, yıldızlar ve putlara ibadeti de yasakladığının bilinmesi bu durumun örnekleri olup bunlar İslam’ın en açık göstergeleridir. Yine beş vakit namazın, Hz. Peygamber’e icabet edip tazim de bulunmanın, Yahudi, Hristiyan, müşrik, Sabî ve Mecusiler’e düşmanlık göstermenin emredilmesi; fuhiyat, riba, içki ve kumarın yasaklanması da böyledir.

⁹⁰⁰ *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye*, X, 359-360.

⁹⁰¹ *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye*, X, 367-368.

⁹⁰² Muhammed b. Abdülvehhâb, *Müfidü’l-müstefid fi küfri târiki’t-tevhid*, s. 290-291.

Sonra bakarsın ki onların önderlerinin çoğu bu şirke düşmüş ve mürted olmuştur. Onlar tevbe edip bu görüşlerinden dönmüş olabilirler...”⁹⁰³

İbn Teymiyye’nin bu sözlerini alıntıl原因 Ebu Butayn İbn Teymiyye’nin kapalı ve açık meseleleri ayırdığını ve açık meselelerde nassın kişiye ulaşmasını kriter olarak kabul ettiğini ve cehalet, ictihad gibi mazeretleri de kabul etmediğini savunmaktadır.⁹⁰⁴

Ancak Ebu Butayn’ın İbn Teymiyye’nin bu sözleri üzerinden görüşünü temellendirmeye çalışması bize göre doğru değildir. Çünkü birinci bölümde ve üçüncü bölümünde ilgili yerlerinde değindiğimiz üzere İbn Teymiyye fitratların bozulabileceğini insanın marifetullahı fitraten bilemeyecek duruma gelebileceğini kabul etmektedir. Yani zorunlu/açık/zahir olan Allah’ın varlığının bilgisi bile zaman ve kişilerin durumlarına göre değişiklik arz edebilmektedir. Normalde açık/zahir olan Allah’ın varlığı, kitapların ve peygamberlerin gönderilmesi gibi meseleler kişilerin fitrat durumlarına ve yaşanılan dönemin şartlarına göre değişmektedir. Bu sebeple normal şartlarda zahir/açık olan meseleleri inkar tekfir sebebi olurken fitratların bozulduğu, cehaletin arttığı dönemlerde hüccet ikamesi olmadan tekfir mekanizması işletilemez. Vehhabi âlimleri bu meselede hataya sürükleyen sebep İbn Teymiyye’nin sözlerini literal ve şekilsel olarak kabul etmeleri onun düşüncelerindeki maksadı ise gör(e)memeleridir.

İlerleyen sayfalarda muayyen tekfirin mânilerini zikrettiğimiz yerlerde de görüleceği üzere İbn Teymiyye kapalı-açık ve kati-zanni gibi durumları kişilerin ve zamanın durumuna göre değerlendirmektedir. Bu sebeple bazı kişiler için açık ve zahir olan mesele başkaları için kapalı olabilir. Bir dönemde fitratla bilinen şeyler başka dönemde akli istidlale gerek duyabilir. Yani kişilerin ve yaşanılan dönemin durumundan bağımsız bir açıklık ve kapalılık yoktur. İbn Teymiyye bu şekilde anlaşılmazsa bir yerde hüccet ikamesi meselesinde kapalı-açık konu ayrımı yaparken diğer yerde yapmayan, bir yerde muayyen tekfirin mânileri olduğunu söylerken diğer yerde söylemeyen bu sebeple de çelişkili görüşler ortaya atan biri haline gelir.

Benzer şekilde Vehhabi âlimler İbn Teymiyye’nin şu sözlerini de muayyen tekfir için hüccetin ulaşmasının yeterli olduğu şeklinde anlamaktadırlar:

“Ben daima –benimle beraberliği olanlar bilirki- muayyen bir kişiyi tekfir etmekten, fasık veya isyankar saymaktan en çok sakındıran biri olmuşumdur. Ancak karşı çıkanın ya kafir, ya fasık veya âsi olacağı nebevî bir hüccetin aleyhine sabit olduğu bilinirse başka. Ben

⁹⁰³ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, IV, 37.

⁹⁰⁴ *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdîyye*, X, 355-356; Ebû Butayn, *el-İntisâr li hizbillahi’l-muvahhidîn ve’r-red ale’l-mücâdili ani’l-müşrikîn*, s. 39-41.

Allah'ın bu ümmetin hatasını bağışlamış olduğunu ikrar ediyorum. Bu af hem haberi, kavli meselelerde hem de amelî meselelerde söz konusudur.”⁹⁰⁵

İbn teymiyye'nin açık ve kapalı meseleleri birbirinden ayırdığını iddia eden Muhammed b. Abdülvehhâb İbn Teymiyye'nin bu sözlerini hüccetin ulaşmasının muayyen tekfir için yeterli olduğuna delil olarak kullanır. Ona göre İbn Teymiyye'nin muayyen tekfir meselesinde duraksadığı ve insanları sakındırdığı meseleler kapalı olan ve açık olmayan meselelerle alakalıdır. Hüccet ise bir kişiye ulaştığında İbn Teymiyye muayyen tekfirden bulunmaktan kaçınmamaktadır.⁹⁰⁶

Diğer taraftan ikinci bölümde ortaya koyduğumuz üzere İbn Teymiyye zât ile tevessülü kapalı meselelerden kabul etmektedir. Bu sebeple de zât ile tevessülü inkâr eden veya kabul edenlerin birbirini tekfir edemeyeceklerini belirtmektedir. İstiğase meselesi tevessül meselesinden daha mı açıktır? İstiğase meselesinde kişinin ne kastettiğine bakılmayacak mıdır? Kişi istiğase ile tevessül manasını kastetmiş olabilir. Yine kişi istiğase lafızlarıyla mecaz-i akliye başvurmuş veya istiğasede bulunduğu kişiden tesebbüb ve kesb yoluyla istemiş olabilir. Yine istiğase yapan kişinin mesele ile ilgili ayet ve hadislerle tam olarak vakıf olup olmadığı, ayet ve hadisleri doğru anlayıp anlamadığına bakılmayacak mıdır? Kişinin müctehid veya mukallit ya da cahil olmasının hiçbir anlamı yok mudur?

İlginçtir ki Vehhabi ulema Allah'ın birliği, ibadetin ona yapılacağı, ortağının olmayacağı gibi “kelime-i tevhide” dahil olan şeyler ile istiğaseyi aynı şekilde “kelime-i tevhide” dahil olarak görmektedir. Allah'ın birliği, ibadetin ona yapılacağı gibi meseleler ile istiğase nasıl benzeştirilebilir? Nasıl iki mesele de apaçık, zahir ve herkesin bildiği bir mesele olarak görülebilir? Allah'ın birliği, ibadetin ona yapılacağı herkes tarafından zorunlu biliniyorsa neden Ehl-i kitap teslisten, çok tanrılı inançlar da inançlarından vazgeçmiyor. Demek ki Allah'ın birliği ve ibadetin ona yapılacağı zorunlu olarak bilinen bir şey değildir. Hatta bugünün şartlarından yola çıkarsak Allah'ın varlığının bile zorunlu olarak yani fitraten bilindiğini söylemek mümkün değildir. Ateistlerin oranının yüksek olması buna delildir. İbn Teymiyye de fitratların bozulup yaratıcı inancının kişide kaybolabileceğini kabul ediyor. Durum böyle iken yaratıcının varlığı bile herkes tarafından kabul görmezken nasıl olur da daha sonraki aşamalar olan ilahın birliği ve ibadetin sadece ona yapılacağı herkes tarafından biliniyor olsun? Bugün için en doğru olan mârifetullah için akli delillerin gerekli olmasıdır. Yani Müslüman âlimler Allah'ın varlığını aklen insanlara kanıtlamak durumundadırlar. Benzer şekilde istiğase meselesinde de kapalı olan noktalar kişiye açıklanmalıdır. Bugün insanlar en basit kavramları,

⁹⁰⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 147.

⁹⁰⁶ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Müfidü'l-müstefid fi küfri târiki't-tevhid*, s. 289-290.

ilkeleri ve kaideleri dahi bilmemektedirler. Cehalet her tarafı kuşatmıştır. Bu sebeple bilinmeyen, şüphelerin ârız olduğu hususlar aydınlatılmalıdır. Câhiliyenin hâkim olmasından yola çıkarak toplumları tekfir etmek ise radikalliğe sivrulmaktır.

Bugün Kur'an ve sünnet insanlığa ulaştı ancak anlaşılması noktasında büyük sorunlar vardır. Tarihselci, modernist, bâtını, selefi, vb. okumalar ve ateist/pozitivist modern ideolojilerin meydan okuması Kur'an ve sünneti anlamayı zorlaştırmaktadır. Benzer şekilde insanlık Kur'an'ın mesajını yanlış anlamaktadır. Bugün pozitivist, materyalist meydan okuma görmezden gelinebilir mi? Avrupa'da yaygın halde bulunan dini çoğulculuk ve dinler arası diyalog düşüncesi görmezden gelinebilir mi? Selefi –Vehhabi örgütlerin (GIA, el-KAİDE, İŞİD, BOKO HARAM vb.) dünyada oluşturdukları menfi İslam imajı görmezden gelinebilir mi? Bütün bunlar Kur'an'ın ve sünnetin insanlığa ulaşmasının yeterli olmadığını, yaşanan ve hakim olan nizam, kültür, sosyoloji ve paradigmanın dini anlamada etkili olduğunu göstermektedir. Bu sözlerden maksadımız gelenekselci (tradisyonalist) görüşü, dinler arası diyalogu veya dini çoğulculuğu savunmak değildir. Amacımız Kur'an ve sünnetin insanlar tarafından tam olarak anlaşılmasının gerekli olduğuna vurgu yapmaktır.

3.3.1.2. Muayyen Tekfirin Mânileri

Tekfiri mutlak ve muayyen olarak ikiye ayıran İbn Teymiyye muayyen tekfirin gerçekleşebilmesi için bazı şartların yerine gelmesi bazı mânilerin de ortadan kalkması gerektiğini belirtir. Hüccet ikamesini muayyen tekfirin şartı olarak sunan İbn Teymiyye cehalet, ictihat, tevbe, hasenat, acz⁹⁰⁷ ve ikrahı ise muayyen tekfirin mânileri olarak zikretmektedir. Biz burada İbn Teymiyye'nin tekfir anlayışının Vehhabiliğe etkileri açısından meseleyi ele aldığımız için cehalet ve ictihadı tahlil edeceğiz.⁹⁰⁸

3.3.1.2.1. Cehalet

İbn Teymiyye'ye göre insanlardan çoğu nübüvvete dair hiçbir izin ve eserin kalmadığı mekanlarda ve zamanlarda yaşıyor olabilir. Onlara Allah'ın resulüne gönderdiği kitabı ve hikmeti bildirecek kimse de olmaz. İşte ilim ve iman ehlinde uzak bir yerde yaşayan veya yeni Müslüman olmuş kişi mütevatir zâhiri hükümlerden bir şeyi inkâr etse o kişi Hz. Peygamber'e

⁹⁰⁷ Muayyen tekfirin manilerinden olan acz özellikle cihâdî selefilere muhalefet eden kesimler tarafından delil olarak kullanılmıştır. İslam şeriatını tatbik etmeyen yönetimleri tekfir eden cihâdî selefilere muhalefet edenler İbn Teymiyye'nin Hz. Yusuf ve Hristiyan melik Necaşi ile alakalı söylediklerini zikrederek İslam şeriatını tatbik edemeyen laik İslam devletlerinin tekfir edilemeyeceğini iddia etmişlerdir.

⁹⁰⁸ İbn Teymiyye'nin tekfir anlayışının detaylı bir tahlili için bkz. Kerim Polat, *İman-Amel Münasebeti Açısından İbn Teymiyye'nin Tekfir Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, (Yüksek Lisans Tezi), 2017.

gelen şeriatı bilene kadar tekfir edilmez.⁹⁰⁹ İbn Teymiyye görüşünü delillendirmek için şu hadisi zikreder: “İnsanlara öyle bir zaman gelir ki kişi ne namaz ne oruç ne zekat bilmez sadece yaşlılar bilir. Yaşlılar da biz atalarımızın ‘la ilahe illallah’ dediğini duyduk, biz de söylüyoruz derler. Onlar ateşten kurtulurlar.”⁹¹⁰

İbn Teymiyye cehaletin muayyen tekfir meselesinde mazeret olduğunu delillendirmek için şu hadisi zikreder: “Bir adam nefesine zulmetmiş ve ölümü anında oğullarına şöyle vasiyet etmişti: ‘Ben öldüğüm zaman beni yakın, sonra kül haline getirin ve ardından denize saçın. Vallahi eğer Rabbim beni diriltmeye güç yetirirse hiç kimseye azap etmediği şekilde bana azap eder.’ Sonra Resulullah dedi ki: ‘Oğulları adamın bu isteğini yaptılar.’ Allah yeryüzüne dedi ki: ‘Aldığını geri ver.’ O an adam dirildi ve kalktı. Allah ona ‘Bu yaptığın şeye seni sevkeden nedir’ diye sordu. Adam: ‘Senden korkumdur ya rabbi’ dedi. Bu söylediğinden dolayı Allah onu affetti.”⁹¹¹ İbn Teymiyye’ye göre bu zât Allah’ın kudretinden, kül haline gelip savrulduktan sonra bir araya getirilebileceğinden şüphe duyuyor hatta tekrar toparlanamayacağına inanıyordu. Böyle bir itikat ise müslümanların ittifakıyla küfürdür. Fakat o adam cahildi ve bunu bilmiyordu. Bu adam mümindir ve Allah’ın kendisini cezalandıracağından korkuyordu. Bu sebeple Allah onu bağışladı.⁹¹²

İbn Teymiyye cehaletin muayyen tekfirden mazeret olmasıyla alakalı olarak Hz. Aişe’nin geceleyin bakî’ mezarlığına giden Hz. Peygamber’i farkında olmadan izlemesini anlatan hadisi zikreder.⁹¹³ Hz. Peygamber Hz. Aişe’nin kendisini gizlice izlediğini öğrenince Hz. Aişe’ye “Allah’ın sana ve resulüne haksızlık yapacağını mı sandın” demiş bunun üzerine Hz. Aişe de “İnsanlar ne saklarsa saklasın Allah onu bilir mi” şeklinde sormuş ve Hz. Peygamber de “evet” diye cevap vermiştir.⁹¹⁴

İbn Teymiyye’ye göre müminlerin annesi olan Hz. Aişe’nin Hz. Peygamber’e “insanların sakladıkları her şeyi Allah bilir mi” şeklinde sorması Allah’ın her şeyi bildiğini bilmediğine delalet etmektedir. Ancak Hz. Aişe “Allah’ın her şeyi bildiği” bilgisini öğrenmeden önce kâfir değildir. Halbuki bu, hüccet ikame olunduktan sonra kabul edilmesi gereken imanın asıllarındandır. Allah’ın her şeyi bildiğini inkâr etmek O’nun her şeye gücünün yettiğini inkâr etmek gibidir.⁹¹⁵

⁹⁰⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XI, 223.

⁹¹⁰ Benzer bir hadis için bkz. İbn Mace, “Kitâbü’l-Fiten”, 26. İbn Teymiyye’nin hadisi delil olarak zikrettiği yer için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XI, 223.

⁹¹¹ Ahmet b. Hanbel, el-Müsned, XIII, 85-86; Müslim, “Kitâbü’t-Tevbe”, 4.

⁹¹² İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 147-148; XI, 224.

⁹¹³ Müslim, “Kitâbü’l-Cenâiz”, 35.

⁹¹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XI, 225-226.

⁹¹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XI, 226.

Görüleceği üzere İbn Teymiyye Allah'ın ölen insanları yeniden diriltmesi ile alakalı şüphe duyup bunu uzak bir ihtimal olarak gören kişi ile Allah'ın her şeyi bilmesi hususunda şüphesi olan Hz. Aişe'yi cehaletlerinden dolayı muayyen tekfir meselesinde mazur görmektedir. Bu iki mesele de aslında Vehhabilerin açık/zahir olarak kabul ettiği dinin asıllarından olan meselelerdendir. Durum böyle iken nasıl olur da muayyen tekfir meselesinde cehalet bir mazeret olarak kabul edilmez?

İbn Teymiyye'ye göre mesela kendi döneminde bir grup Müslüman olsa ancak haccın vücûbunu veya şarabın haramlığını bilmese onlara had uygulanmaz. Onlar cehalet içinde bir yerde yetişmiş olabilirler. Hz. Ömer devrinde zina yapan kadın hakkında Hz. Osman: "O kadın bunun haram olduğunu bilmeden yapmış olabilir" demiştir. Sahabe onun bunu bilmediğini öğrenince had uygulamaktan vazgeçmiştir. Halbuki zinayı helal kabul etmek katî bir hatadır.⁹¹⁶

İbn Teymiyye Allah'ın yeniden diriltmesi hususunda şüphesi bulunan adamla ilgili hadisi zikrettikten sonra şöyle der:

"Bu sebeple ben Allah'ın arşı üzerinde olduğunu inkâr eden Cehmiyye'den "Hulûliyye" ve "Nüfât" için şöyle diyordum: 'Ben sizin düşüncelerinize muvafakat etsem kâfir olurum çünkü ben sizin sözlerinizin küfür olduğunu biliyorum. Sizler benim nezdimde kâfir değilsiniz. Çünkü cahilsiniz.' Bu sözler onların uleması, kadıları, önde gelenleri ve emirleri içindir. Onların cehaletinin aslı aklî şüphelerdir. Onların önderleri sahih menkul ve sarîh ma'kulün çatışmayacağını bilme noktasında kusurludurlar. Bu sebeple onların cehalet dolayısıyla tekfirle iftira atmalarına aynı şekilde mukabelede bulunulmaz. Tıpkı yalancı şahitlik yapan birine yalancı şahitlikle, fuhuş iftirası atan birine de aynı şekilde iftira ile karşılık verilemeyeceği gibi."⁹¹⁷

İbn Teymiyye Allah dışında bir varlığa dua eden ya da bir şeyi hacceden kişinin müşrik olduğuna vurgu yapar. Ancak kişi yaptığı davranışın şirk olduğunu bilmeyebilir. Moğollardan birçok kişi Müslüman olduktan sonra hâlâ yanlarında tekarrub ve tazimde bulundukları heykeller taşımışlardır. Veya ateşi yaratıcıya ulaşmak için bir vasıta edinmişlerdir. Aynı şekilde yeni Müslüman olanlardan bazıları imamların ve şeyhlerin mezarlarını haccetmenin kabeyi haccetmekten daha faziletli olduğuna inanmışlardır. Ancak onlar bu davranışların İslam dininde haram olduğunu bilmeyebilirler. Şirkin birçok çeşidi İslam'a yeni giren kişiye kapalı olabilir ve onların şirk olduğunu bilemeyebilir. Onlara bunların şirk olduğunu ve caiz olmadığını da kimse tebliğ etmemiştir. Halbuki bunlar sapıklık olup şirk ve

⁹¹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XIX, 113.

⁹¹⁷ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, s. 253-254.

bâtıldır. Lakin kişiye hüccet ikame edilmeden kişi cezaya müstehak olmaz.⁹¹⁸ İbn Teymiyye'nin, bu ve benzeri görüşlerini ortaya koymasında muhtemelen kendi zamanında yeni Müslüman olan ama bazı yanlış anlayış ve tutumları bulunan Moğolların vb. insanların durumları da etkili olmuştur.

İbn Teymiyye'ye göre normal bilgiye sahip kişiler tarafından işlenince affedilmeyen bazı kusurlar, cahiller tarafından işlenince affedilebilirler. İsrailoğulları'nın istiskada bulundukları Âbid Berh'le⁹¹⁹ ilgili nakledilenler böyledir. İbn Teymiyye “cahil kimselerin bilgileri eksik olduğu için böyle şeyler yapmaları serbest ve sakıncasızdır” denilemeyeceğini belirtir. Çünkü Allah kimseye böyle şeyleri serbest kılmamıştır. Ancak ona göre bilgi yetersizliği (kusûrû'l-marife) olan kişinin af ve mağfirete nail olması umut edilir.⁹²⁰

Vehhabi âlimler ise istiğaseyi açık meselelerden kabul edip açık meselelerde de Kur'an ve sünnetin kişiye ulaşmasını hüccet ikamesi olarak kabul ederler ve bu hususta cehalette dahil olmak üzere herhangi bir tekfir mânisini de geçerli saymazlar.

Abdullatîf b. Abdurrahman'a göre İbn Teymiyye'nin zikrettiği yakılıp küllerinin savrulmasını isteyen adam fetret ehli bir kişidir bu sebeple de diğer insanlarla kıyaslanamaz. Bu adam Allah'a olan haşyeti, korkusu, ceza ve mükafatına olan imanından dolayı ailesine kendisini yakmalarını söylemiştir. Hadisteki adam muvahhid olup müşrik değildir. Bir rivayette onun tevhid dışında bir hayrı olmadığı nakledilmiştir. Bu sebeple muvahhid olan bu adamla Allah'tan başkasına dua eden sapkın kişilerin durumunu benzeştirmek doğru değildir.⁹²¹

Vehhabî alimlerden Ebû Butayn aslî meselelerde Hz. Peygamber'in gönderilmesi, Allah'ın hüccetinin ve beyanının ulaşmasından sonra cehaletin mazeret olmadığını belirtir.⁹²² Ebu Butayn “Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şimdi şu alevli cehennemin mahkumları arasında olmazdık” diye de ilave ederler⁹²³ “Andolsun biz cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık. Bunların kalpleri vardır ama onlarla kavramazlar, gözleri vardır ama onlarla göremezler, kulakları vardır ama onlarla işitmezler. Onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafil onlardır”⁹²⁴ ayetlerini zikrederek Allah'ın cehennem ehlini cehaletle nitelendirdiğini belirtir. Yine Ebu Butayn “O, bir grubu doğru yola iletti, bir grup da sapkınlığa müstehak oldu. Çünkü onlar Allah'ı bırakıp şeytanları kendilerine dost

⁹¹⁸ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Ahnâi*, s. 206-207.

⁹¹⁹ Abid Berh hakkında detay için bkz. Muvaffakuddin İbn Kudâme el-Makdisî, *Muhtasar Minhâcü'l-Kâsîdîn*, nşr. Mektebetü Dâri'l-Beyân, Şam, 1978, s. 353; a.mlf. *Kitâbü't-tevvâbîn*, nşr. Dârü İbn Hazm, 2003, s. 54-55.

⁹²⁰ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâtî'l-müstakîm*, II, 217.

⁹²¹ Abdüllatîf b. Abdurrahman, *Minhâcü't-te'sîs*, s. 104, 215-218.

⁹²² *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdîyye*, X, 359.

⁹²³ el-Mülk 67/10.

⁹²⁴ el-Arâf 7/179.

edinirler. Böyle iken kendilerinin doğru yolda olduklarını sanıyorlar”⁹²⁵ ayeti hakkında Taberî’nin “bu ayet cahilin mazur olmadığına delalet etmektedir” şeklindeki yorumunu da görüşünü desteklemek için kullanmaktadır.⁹²⁶

Görüleceği gibi Ebu Butayn Kur’an’ı ve Hz. Peygamber’i kabul etmeyen Ehl-i kitap ve cehennem ehli ile İslam’ın ve imanın şartlarını kabul eden ancak istiğase ve tevessülde bulunan sûfimeşreb Müslümanları cehaletin mazeret olup olmaması hususunda kıyaslamaktadır. Bu iki kesimin cehaletlerinin farklı olduğu apaçık bir şekilde ortadadır. Ancak Vehhabiler istiğaseyi dua, duayı ibadet, ibadeti de ulûhiyyetle bağlantılandırıp istiğasede bulunan kişileri mazeret kabul etmeksizin tekfir ederler. Onlar için istiğase yapan kişinin bununla ne kastettiğinin, hücceti anlayıp anlamadığının, müctehid veya cahil olup olmadığının hiçbir değeri yoktur.

Ebu Butayn’a göre cehalet genel anlamda mazeret değildir. Hz. Peygamber fazla ibadet etmelerine rağmen Hâricîler’i cehaletlerinden dolayı mazur görmemiştir. Benzer şekilde mezhep imamları fıkıh kitaplarının “babü hükmi’l-mürted” bölümünde Müslümanların İslamiyet’ten sonra kâfir olduklarını zikretmişlerdir. Bu bölümlere küfür ve şirkin çeşitleri açıklanarak başlanmış sonra da Allah’a şirk koşmanın küfür olduğu, şirkin de en büyük küfür türü olduğu açıklanmıştır. İmamlar mürtedin hükümlerinden bahsederken cahillerin bundan istisna olduğunu söylememişlerdir.⁹²⁷ Ebu Butayn’a göre Allah’a arkadaş ve çocuk nisbet eden, Hz. Aişe’ye iftira atan, Cebrail risaleti getirme hususunda yanlış yaptı diyen, ölümden sonra dirilmeyi inkâr eden, bazı peygamberler yoktur diyen küfre girip mürted olmuştur. Bunlar tevbeyle davet edilir tevbe etmezlerse öldürülürler.⁹²⁸ Bütün bu örneklerden sonra Ebu Butayn türbe ve meşhedlerde yapılanları şirk ve küfür, sahiplerini de müşrik ve kâfir ilan eder. Hatta ona göre kendi döneminde meşhed ve türbelerde yapılanlar eski dönemlere göre daha fazla şirk eylemi içermektedir. Bu kişiler cehaletlerinden dolayı mazur sayılmazlar.⁹²⁹

Ebu Butayn’ın yukarıda zikrettiği inanç ve eylemlerin küfür olduğu doğrudur. Ancak Ebu Butayn’ın bu örnekleri, Vehhabiler’in istiğasede bulunan muhaliflerini muayyen olarak tekfir etmelerine dayanak olarak zikretmesi bize göre doğru değildir. Çünkü Ebu Butayn’ın zikrettiği örneklerin küfür olduğunu kanıtlayan ayetler vardır. Ancak istiğasenin küfür olduğuna dair ayet yoktur. Vehhabilerin temel problemi câhiliye müşriklerinin putperestliği ile istiğase ehlini kıyaslamaları ve bu iki duruma da aynı hükmü vermeleridir. Halbuki ilk bölümde ve

⁹²⁵ el-Arâf 7/30.

⁹²⁶ *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdîyye*, X, 392.

⁹²⁷ *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdîyye*, X, 391-392.

⁹²⁸ *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdîyye*, X, 402-403.

⁹²⁹ *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdîyye*, X, 405.

ikinci bölümde istiğase kısmında vurguladığımız gibi bu yanlış bir kıyastır. İbn Teymiyye ve Vehhabiler câhiliye müşriklerinin rubûbiyyet tevhidinde sahip olduklarını, putlarının rubûbiyyet nitelikleri taşımadıklarını bildiklerini bu sebeple de kâinat üzerinde tasarruf sahibi olduklarına inanmadıklarını iddia etmişlerdir. Bu düşüceye göre câhiliye müşrikleri kâinatı yaratanın ve yönetenin Allah olduğunu bilmekte ancak ibadet yani ulûhiyyet alanında şirke düşmektedirler. Putlarına tapma amaçları da istekleri hususunda putlarını şefaatçi ve vesile kabul ederek en büyük ilah kabul ettikleri Allah’a yakınlaşmaya çalışmaktır. Halbuki ilk bölümde ortaya koyduğumuz üzere Câhiliye müşrikleri yerleri ve gökleri Allah’ın yarattığına ve yönettiğine inansa da kendi taptıkları putların da kâinat üzerinde tasarruf sahibi olduğuna inanıyorlardı. Allah onların nazarında en büyük yaratıcıydı ancak kâinat üzerinde tasarruf sahibi olan küçük ilahlar da vardı. Bu sebeple kâinatın yönetimiyle ilgili bir şey isteyecekleri zaman bu putlardan istiyorlardı. İbn Teymiyye ve Vehhabiler bu temel noktayı yanlış anladıkları için istiğase yapan Müslümanların da bu müşrikler gibi olduğunu söylemişlerdir. Halbuki istiğase yapan kişiler istiğasede bulunduğu kişilerin kâinat üzerinde tasarruf sahibi olduklarını, onların rubûbî özelliklerinin bulunduğunu ve müstakil anlamda bir kudrete sahip olduklarını kabul etmezler. “Ey falan bana sağlık ver” diyen kişi burada mecaz-ı akli sanatına veya kesb ve tesebbüb yoluyla isteme metoduna başvurmuştur. Yani aslında istediği kişi Allah olup kullandığı lafızlar ve dil sanatından dolayı mahlukattan istemiş gibi görünmektedir. Ancak burada vurgulamak gerekir ki istiğase yapan kişi ricâlû’l-gayb, vahdet-i vücûd ve müstakil vasıta gibi inançlara sahip olarak istiğasede bulunuyorsa bu durum bizim meşru olarak gördüğümüz istiğase örneği değildir. Çünkü vahdet-i vücûd, ricâlû’l-gayb ve müstakil vasıta inançlarının naslarla delillendirilip meşrulaştırılacak bir yönü yoktur.

3.3.1.2.2. Müctehid ve Mukallidin Mazurluğu

İbn Teymiyye muayyen tekfir meselesinde müctehid ve mukallidin mazur olduğunu düşünmektedir. O, bu meseledeki görüşlerini ortaya koymak için “Ref’u’l-melâm ‘ani’l-e’immeti’l-a’lâm (Müctehid İmamların Kınanmasının Önlenmesi)” adlı eserini kaleme almıştır. İbn Teymiyye’ye göre ümmet tarafından kabul edilmiş imamlardan hiçbirisi kasten Resulullah’ın sünnetine aykırı hareket etmez. Çünkü onlar Resulullah’a uymanın kesinlikle gerekli olduğuna, bunun dışında hemen herkesin sözünün alınıp terkedilebileceğinde ittifak etmişlerdir.⁹³⁰

İbn Teymiyye’ye göre müctehid, bazı hadislerle amel etmemesinde şu sebeplerden dolayı mazurdur: Bir meselede hadis müctehide kadar ulaşmamış olabilir, hadis müctehide ulaşmış ancak bazı sebeplerden dolayı müctehid onu sabit ve sahih bulmamış olabilir, hadis

⁹³⁰ İbn Teymiyye, *Ref’u’l-melâm ‘ani’l-e’immeti’l-a’lâm*, s. 8-9.

müctehide ulaşmış, onun nezdinde sahih ve sabit olmuş ancak müctehid sonradan onu unutmuş olabilir, müctehid elindeki hadisin incelediği hükme delaletini bilmiyor olabilir, delaletini anlamış ancak böyle bir delaletin sahih olmadığına inanmış olabilir, müctehid bir hadisin zayıf, mensuh veya tevili mümkün ise tevil edilmiş olduğunu gösteren ve ittifakla bunu teyit eden ayet, hadis ve icma gibi başka bir delille çatıştığına inanmış olabilir.⁹³¹

İbn Teymiyye müctehidlerin bir hadisi terketmesinin bazı sebepleri olabileceğini ortaya koyduktan sonra helal ve haram hükmü bulunan bir hadisi bu sebeplerden terketmelerinden dolayı onların haramı helal veya helali haram kılmaları ya da Allah'ın indirdiğinden başka bir şeyle hükmetmeleri nedeniyle ceza görmeyeceklerini belirtir. Yine İbn Teymiyye'ye göre bir hadiste hakkında lanet, Allah'ın gazabı veya azabı gibi bir tehdit olup da yukarıda izah edilen sebeplerden dolayı bir alim de o fiili mubah görür veya yaparsa o tehdidin kapsamına girmez.⁹³²

İbn Teymiyye'ye göre imam, hakim, alim, nâzır veya müftü olsun istidlal ederek müctehid olan kişi elinden geldiğince Allah'tan korkarsa, o, Allah'a itaat etmiştir ve sevabı hak etmiştir. Allah asla ona azap etmez.⁹³³ İbn Teymiyye görüşünü temellendirmek için şu hadisi zikreder:⁹³⁴ “Hakim icthadıyla hüküm verir ve isabet ederse kendisine iki sevap icthadında hata ederse bir sevap vardır.”⁹³⁵

Bu noktada şöyle bir itirazda bulunulabilir: “İbn Teymiyye'nin müctehidi mazur görmesi fıkhi meselelerle alakalıdır. O, itikadi/asli meselelerde müctehidi mazur görmez.” Ancak bu itiraz İbn Teymiyye düşüncesi ve metodolojisi açısından doğru bir itiraz değildir. Çünkü İbn Teymiyye müctehidin mazurluğunda usûlî/itikadi ve fûrû/fıkhi şeklinde bir ayrım yapmaz.

İbn Teymiyye'nin icthad ile ilgili yazdıklarına bakıldığında onun asli/itikadi ve fer'i/amelî gibi bir ayrım yapmadığı görülmektedir. Ona göre fûrû ve usûlî meseleler arasında fark görmek Mutezile ve Cehmiyye gibi bidat ehlinin görüşü olup sonradan ortaya çıkan bir şeydir. Kitap, sünnet ve icmada bidat ehlinin görüşlerine delalet eden bir şey yoktur. Seleften kimse böyle bir ayrım yapmadığı gibi böyle bir ayrımın yapılması aklen de batıldır.⁹³⁶

İbn Teymiyye'ye göre bu ayrımı yapan bidatçılardan bazıları “Usûl meseleleri ilmî, itikadî meselelerdir ki bununla sadece ilim ve itikad talep edilir, fûrû meseleler ise amelî olup

⁹³¹ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-melâm 'ani'l-e'immeti'l-a'lâm*, s. 9-33.

⁹³² İbn Teymiyye, *Ref'u'l-melâm 'ani'l-e'immeti'l-a'lâm*, s. 36-37.

⁹³³ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XIX, 116.

⁹³⁴ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-melâm 'ani'l-e'immeti'l-a'lâm*, s. 38; a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XII, 265; XXVII, 251.

⁹³⁵ Buhârî, “Kitâbü'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne”, 21; Müslim, “Kitâbü'l-Akdiyye”, 6.

⁹³⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XIX, 112.

bununla amel talep edilir” derler. İbn Teymiyye selefin bu ayrımı batıl kabul ettiğine vurgu yapar ve onların “usûlî meseleleri inkâr eden kâfir olur, fûrû meseleleri inkâr eden kâfir olmaz” şeklinde bir şey söylemediğini belirtir.⁹³⁷ Çünkü selefte göre amelî meselelerde inkâr kişiyi kâfir yapar. Mesela beş vakit namaz, zekât ve ramazan orucunun farziyyeti ile zina, faiz, zulüm ve fuhşîyyatın haramlığını inkâr küfürdür. İlmî/itikadî/usûlî meselelerde ise tartışmalı taraflar bazı mânilerden dolayı günah kazanmayabilirler. Sahabenin durumu buna örnektir. Sahabe şu itikadî meselelerde tartışmalar yapmış ve farklı görüşler ortaya koymuşlardır: Hz. Peygamber rabbini gördü mü görmedi mi? Bazı naslar hakkında Hz. Peygamber böyle dedi mi yoksa demedi mi? Onunla ne kastetti? Yine sahabe bazı kelimeler hakkında da münakaşa etmiş ve onların Kur’an’da olup olmadığını tartışmıştır. Yine sahabe Kur’an’ın birçok manası hakkında da tartışmış ve “Allah ve resulü bununla şunu ve şunu mu kastetti” şeklinde sorgulamışlardır. Yine “dakîkû’l-kelam” meselelerindeki cevherü’l-ferd, temâsülü’l-ecsâm ve arazların bekası üzerine yürütülen tartışmalarda⁹³⁸ böyledir. Bu meselelerde ne tekfir ne de fasık sayma olmamıştır.⁹³⁹ Benzer şekilde Üsâme bir savaş sırasında “la ilahe illallah” dedikten sonra o kişiyi öldürmüştür, bazı sahabiler muavvizeteyn sûrelerini Kur’an’dan hafzetmişler, bazıları kunut dualarını sûre olarak yazmıştır.⁹⁴⁰

Görüleceği gibi İbn Teymiyye ichtihad meselesinde aslî meseleler fûrû meseleler şeklinde bir ayrım yapılamayacağını belirtir. Çünkü hatalı olanın tekfir edildiği usûl meselelerinin sınırı belirlenemez ve asıl-fûrû şeklindeki iki alanı ayırmak için bir illet ortaya konulamaz. Eğer “usûl meseleleri itikadî, fûrû meseleler amelidir” şeklinde bir illet ortaya konulursa selefin usûlle ilgili meselelerde tekfire gitmediği, ancak fûrû ile ilgili birçok meselede tekfire gittiğini gösteren örnekler zikredilir.

İbn Teymiyye istiğaseyi savunan Bekrî’nin “istiğaseyi reddetmek o kişilerdeki kemal sıfatlarını reddetmek anlamına gelir” şeklindeki iddiasına katılmaz. İbn Teymiyye’ye göre böyle bir şey yoktur ki reddedilsin. Bu kemal vasfı olarak kabul edilse bile bunu reddeden kişi tekfir edilmez. Çünkü bunu tevil yoluyla yapmış olabilir. Bu anlamda ümmet içinde tevil yoluyla bir meselede farklı hükümler verilmiştir.⁹⁴¹

⁹³⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XIX, 112; XXIII, 195-196.

⁹³⁸ Birinci bölümde ortaya koyduğumuz üzere İbn Teymiyye kelimelerdeki akli meselelerin dinin aslından sayılmasına karşı çıkmaktadır. Yine o, akli meselelerle oluşturulan bir usûlû’d-dîn ile muhaliflerin tekfir edilmesine de eleştirilerde bulunmuştur. Burada da selefin bu meselelerde yapılan tartışmaların tekfire konu edilemeyeceğini söylediğini vurgulamaktadır.

⁹³⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XIX, 112; XXIII, 195-196.

⁹⁴⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 177-178, XII, 263-264.

⁹⁴¹ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 353.

Burada dikkat çeken bir nokta vardır. Görüleceği üzere İbn Teymiyye istiğasede bulunanların değil istiğaseye karşı gelenlerin tekfir edilemeyeceğini söylemiştir. Klasik dönemde tevessül ve istiğase meselesinde konu bu minvalde tartışılmıştır. Günümüzde ise tam tersine çevrilmekte, istiğaseyi kabul edenler tekfir edilmektedir. Zât ile tevessülü inkâr edenlerin peygamber ve sâlihler eksiklik atfettiği iddiasıyla tekfir edilmesine karşı çıkan İbn Teymiyye zât ile tevessül meselesini kapalı bir mesele olarak niteler. Çünkü meselenin delilleri apaçık değildir.⁹⁴² Burada da “İstiğaseyi inkâr peygamberlerin kemal sıfatını inkâr olduğundan inkâr eden tekfir edilir” iddiasına karşı çıkmıştır. İstiğaseyi inkâr eden kişinin bunu teville yapmış olabileceğini belirtmiştir. Ancak İbn Teymiyye burada “istiğaseyi reddeden değil aslında kabul eden tekfir olunur” şeklinde bir istidlalde bulunmamıştır. Diğer taraftan Bekrî’nin ricalül-gayb veya vahdet-i vücud düşüncesi temelinde istiğaseyi savunmadığını bildiği için İbn Teymiyye Bekrî’yi tekfir etmemiş onu cahil olarak görmüştür.

İbn Teymiyye Hz. İsa’nın doğum yıldönümünü kutlayan Hristiyanlara özenerek veya peygamberimize karşı duyulan sevgi ve saygıdan dolayı onun doğum gününün kutlanmasını yapılan eylemin zâtı açısından bidat görmektedir. Ancak İbn Teymiyye’ye göre Allah bu kişilere Hz. Peygamber’e karşı besledikleri sevgiden veya ictihadlarından dolayı sevap verebilir. Ancak burada verilen sevap işlenen bidattan dolayı değil, kişinin duygu durumu ve ictihadından dolayıdır.⁹⁴³ Görüleceği üzere İbn Teymiyye bidat kabul ettiği bir eylemde eylemin failine hüküm verirken onun duygu ve niyetini, ictihadda bulunup bulunmamasını göz önünde bulundurmaktadır. İbn Teymiyye’nin bu bakış açısı, hüccet ikamesinde ortaya koyduğumuz dinî meselelerde açıklık ve kapalılığın kişilere göre değiştiği görüşüne paraleldir. Yine aynı şekilde ilk bölümde ortaya koyduğumuz üzere İbn Teymiyye Allah’ın varlığının fitraten bilindiğini kabul etse de fitratların zamanla bozulabileceğini ve kişinin aklî istidlale ihtiyaç duyabileceğini savunduğu görüşle de uyum içindedir. Bu üç örnek bize İbn Teymiyye’nin insan ve içinde bulunulan durumlara göre hüküm verdiğini, bu faktörlerden bağımsız salt ve mücerred bir gerçeklik temelinden istidlalde bulunmadığını göstermektedir.

İbn Teymiyye haram ve mekruh dilekler içeren duaları yapanları üç kategoride değerlendirir: 1) Bunlar yaptıkları duaların haram ve mekruh amaçlı olduklarını bilirler. 2) Bunlar dualarının bu nitelikte olduğunu bilmezler. Fakat bu konuda bilgi edinmeyi ihmal ettikleri veya hak yoldan ayrı düştükleri için sözkonusu bilgisizlikleri kendileri için mazeret kabul edilmez. 3) Bunlar dualarının haram veya mekruh nitelikte olduğunu bilmezler, ama

⁹⁴² İbn Teymiyye, *er-Risâletü’l-istiğase*, s. 81.

⁹⁴³ İbn Teymiyye, *İktizâü’s-sırâtı’l-müstakîm*, II, 123.

bilmezlikleri ictihad ve taklid gibi meşru sebeplere dayandığı için mazur görülürler.⁹⁴⁴ İbn Teymiyye'ye göre mazur görülmeyenler de bu haram veya mekruh amaçlı dualardan dolayı, ya iyi niyetli ve çok sevap işlemiş kimseler oldukları için, ya sırf Allah'ın rahmetinin sonucu olarak veya başka bir sebeple affedilebilirler. Şeriat açısından haram veya mekruh olan duaların durumu tıpkı diğer ibadetlerin durumu gibidir. Bilindiği gibi herhangi bir ibadet mekruh bir nitelik içeriyorsa bu mekruh nitelik ya sahibinin ictihadı ya bir imamı taklit etmiş olması, ya çok sevap işlemiş olması veya bir sebepten dolayı affedilir. Ancak bu mekruhluk niteliği belirli bir kimse hakkında geçersiz sayıldı diye söz konusu hareketin yasaklanmış bir mekruh olduğu gerçeği ortadan kalkmaz.⁹⁴⁵

İbn Teymiyye, “haramı işleyen ya müctehiddir veya onu taklit eden mukallittir, her ikisi de cezanın dışında kaldığına göre cezaya kim uğrayacak?” şeklinde bir itiraz için şöyle der: Tehdit hadislerinden maksat muayyen bir fiilin cezayı gerektirdiğini açıklamaktır. İster o fiili işleyen bulunsun isterse bulunmasın. Böyle bir fiili işleyen var olup onun hakkında cezayı gerektiren şartlar mevcut değilse veya cezayı engelleyici haller varsa bu durumlar o fiilin haram kılınmasına zarar vermez. Müctehid veya mukallid mazeretlerinden dolayı onu işlerse bu durum bizim o fiili haram kabul etmemize engel değildir.⁹⁴⁶

Vehhabi âlimler ise mutlak tekfir muayyen tekfir ayrımını istiğase meselesinde yapmayıp, Kur'an ve sünnetin insanlara ulaşmasını hüccet ikamesi olarak anlayıp, muayyen tekfirin mânilerini de kabul etmeyince müctehid ve mukallit olmanın onlar açısından herhangi bir değeri kalmamıştır.

Abdullatîf b. Abdurrahman'a göre ibadetin sadece Allah'a yapılması gerektiği dinde zorunlu olarak bilinen açık ve zâhir meselelerdendir. Mahlukatla istiğase ise Allah'a ait olan ibadet hakkının mahlukata izafe edilmesi olduğundan istiğasenin de şirk olduğu açık ve zahir olarak bilinir. Bu sebeple böyle açık bir meselede ictihada izin verilmez. Bu mesele kapalı bir hale gelmez. İslam'ın asıllarına muhalefet eden her ictihad bâtıldır. Şeriatte bu tür ictihatla amele izin verilmez. Dinde açık olan ve zorunlu olarak bilinen bir meselede ictihad sonucunda mahlukatla istiğase yapan mazur oluyorsa Hristiyanların küfür içeren sözleri de ictihad kabul edilmelidir. Benzer şekilde hulûl ve ittihad ehlinden İbnü'l-Arabî, İbn Seb'in, Tilimsânî, İbnü'l-Fârız ve benzerlerinin de ictihadda bulunduğu kabul edilmelidir. Yine aynı metotla şeriatı inkâr

⁹⁴⁴ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 214-215.

⁹⁴⁵ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, II, 215.

⁹⁴⁶ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-melâm 'ani'l-e'immeti'l-a'lâm*, s. 74-75.

edip her türlü çirkinliği yapan Karâmita ile on iki imama ve diğerlerine ibadet eden, sahabeye söven, Hz. Aişe'ye iftira eden Şîa da ictihadda bulunmuştur.⁹⁴⁷

Necdi ulemadan Ebu Butayn'a göre Kur'an, "mukallit kişi şirk konusunda mazurdur" diyerek Allah'a iftira ve yalan atan kişiye cevap vermiştir: Ayette: "Ve ekleyecekler: "Rabbimiz! Biz efendilerimizi ve büyüklerimizi dinledik, onlar da bizi yoldan saptırdılar"⁹⁴⁸ "Hayır hayır! Onların dedikleri şundan ibarettir: "Biz babalarımızı bir inanç üzerinde bulduk, elbette biz onların izlerinden giderek doğru yolu buluruz"⁹⁴⁹ "Aynı şekilde senden önce de hiçbir topluluğa bir uyarıcı göndermedik ki, topluluğun zevki sefaya dalmış kesimi şöyle demiş olmasınlar: "Biz atalarımızı bir inanç üzerinde bulduk ve biz onların izlerinden gitmekteyiz."⁹⁵⁰ Ebu Butayn'a göre ulema bu ve benzer ayetlerden tevhid, risalet ve usûlü'd-dîn konusunda taklidin caiz olmadığı istidlalini yapmışlardır. Bu asıllarda deliller apaçıktır (kapalı, anlaşılmaz değildir). Bu sebeple bunları anlamak sadece ulemaya has değildir.⁹⁵¹

Ebu Butayn'a göre mukallit ve müctehidin mazur olması mümkün değildir. Sadece "bilgili inatçı (muanidu'l-arif)" kişiyi tekfir ederiz demek bâtıl bir sözdür. Kâfirlerin çoğu mukallit olup atalarının dinlerini taklit etmişlerdir. Hz. Peygamberin mucizelerini ve doğruluğunu da bilmezler.⁹⁵²

Ebu Butayn, Ebu Muhammed Makdisî'den şöyle bir alıntı yapar: "Her müctehid görüşünde isabet etmiş midir yoksa etmemiş midir? Her müctehid isabet etmez, hak iki müctehidden bir tanesindedir. Câhîz İslam dinine muhalefet ederek bütün müctehidlerin mazur ve günahsız olduğunu söylemiştir. Biz kesin olarak biliyoruz ki Hz. Peygamber Yahudi ve Hristiyanlara İslam'a tabi olmalarını emretmiştir. Dinlerinde ısrar ettiklerinde onları kötülemiştir. Onların hepsiyle savaşmıştır. Biliriz ki onların içinde "bilgili inatçı" kişiler azdır. Onların çoğu mukallittir. Babalarının dinlerini taklit ederler. Hz. Peygamberin mucizesini ve doğruluğunu bilmezler. Kur'an'da bu duruma delalet eden pek çok ayet vardır."⁹⁵³

Görüleceği üzere Abdullatîf b. Abdurrahman ve Ebu Butayn istiğase meselesinde müctehidin ve mukallidin mazur olduğunu reddetmek için farklı inanç, mezhep ve ekolleri kıyaslamaktadırlar. Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e inanmayan, Hz. İsa, Hz. Meryem ve Üzeyr gibi şahıslarla alakalı şirk içeren görüşlere sahip olan Ehl-i kitapla Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e inanan istiğase ehli Müslümanları kıyaslamak kanaatimizce doğru değildir.

⁹⁴⁷ Abdullatîf b. Abdurrahman, *Minhâcü't-te'sîs*, s. 18-19, 82, 217-218.

⁹⁴⁸ el-Ahzâb 33/67.

⁹⁴⁹ ez-Zuhruf 43/22.

⁹⁵⁰ ez-Zuhruf 43/23.

⁹⁵¹ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, X, 394.

⁹⁵² *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, X, 356-357.

⁹⁵³ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, X, 353-354.

Benzer şekilde İslam mezhepleri içinde gulât veya bidat olmakla vasfedilmiş bazı mezhep ve ekollerin aşırı görüşleri ile istiğasede bulunan Müslümanları kıyaslamak da doğru değildir. “Teveessül ve istiğase”yi ele aldığımız başlık altında vurguladığımız gibi istiğase meselesinde tek bir tür yoktur. Yani istiğase yapan herkes aynı inançlara sahip olarak bu eylemi gerçekleştirmemektedir. İstiğasenin ricâlü’l-gayb, vahdet-i vücûd ve “müstakil vasıta” gibi şirk içeren türleri olduğu gibi istiğaseyi teveessül anlamında kullanma, tesebbüb ve kesb yoluyla isteme veya mecaz-ı akli sanatına başvurma gibi türleri de vardır. Bir müctehid icthadda bulunarak “istiğaseyi teveessül anlamında kullanma”nın veya “teseüb ve kesb” yoluyla istiğasede bulunmanın ya da “mecaz-ı akli” sanatına başvurarak istiğase ifadesini kullanmanın caiz olduğunu savunabilir. Bu sebeple de yaptığı icthaddan dolayı isabet etse de etmese de her halükârda sevap kazanabilir. Bundan dolayı toptancı veya indirgemeci bir yaklaşımla herkesin aynı türde istiğasede bulunduğunu kabul etmek sonra da onları küfür olan inançlarla veya gulât ve bidat mezheplerle kıyaslayarak hüküm vermek doğru değildir.

3.3.2. Silsile Tekfiri

Silsile tekfiri Vehhabi-Selefi gruplar arasında yaygın ve tartışmalı bir meseledir. Temelde “Kim kâfiri tekfir etmezse o da kâfirdir” kaidesine dayanmaktadır. Kur’an’da ve sünnette bahsedilen yani Allah ve resulü tarafından kesin olarak kâfir görülen kişilere her Müslüman kâfir sıfatını vermek zorundadır. Mesela bir Müslüman Yahudi ve Hristiyanlar kâfir değildir, kurtulacaklardır diyemez. Eğer derse ve bu konuda da hiçbir mazereti yoksa kâfir olur. Kâfir olan bu kişileri başka bir Müslüman durumunu bildiği halde mazeretsiz olarak tekfir etmezse o da tekfir edilir. Bu çok açık bir meseledir. Ancak burada durum aslî kâfirlerin tekfiri değildir. Kible ehlinde olup şirk veya irtidat ile itham edilen kişilerin durumuyla alakalıdır.

İbn Teymiyye’nin kabirler ve istiğase meselesinde yaşadığı dönemde muayyen birini veya bir şehri veya bir topluluğu tekfir ettiğine dair bir bilgi mevcut değildir. O mutlak ve muayyen tekfir arasında ayırım yapmış ve bu ayırma da realitede uymuştur. Bu sebeple İbn Teymiyye bu meselede muayyen tekfirde bulunmadığı gibi bir şehri veya bir ülkeyi de umûmî olarak tekfir etmemiştir. Durum böyle olunca İbn Teymiyye’nin hayatında kabirler ve istiğase meselesinde silsile tekfiri için bir örnek bulunamaz. Halbuki İbn Teymiyye’nin yaşadığı dönemde de türbe ve meşhedler her İslam şehrinde vardı. Teveessül ve istiğase inancı da aynı şekilde yaygındı.

Vehhabi ulema ise kendi inançlarını tek hakikat kabul etmiş ve Osmanlı dini düşüncesine sahip herkesi müşrik veya mürted kabul etmiştir. Bununla da kalmamış Osmanlı dini düşüncesine sahip olanları tekfir etmeyenleri de tekfir etmişlerdir.

Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre her kim müşrikleri⁹⁵⁴ kâfir görmezse veya onların küfürlerinde tereddüt ederse ya da onların mezheplerini doğru kabul ederse bu icma ile küfürdür.⁹⁵⁵ Muhammed b. Abdülvehhâb görüşünü temellendirmek için İbn Teymiyye’nin “es-Sârimu’l-meslûl alâ şâtîmi’r-resul” adlı eserindeki şu sözlerini temel almaktadır:

“Ancak her kim sahabeye sövmeye bir de Ali’nin ilah veya peygamber olduğu, Cebrail’in risaleti getirirken hata ederek yanlış kişiye getirdiği gibi iddiaları eklerse o kişinin küfründe şüphe olmaz. Hatta böyle bir iddiada bulunan kişinin tekfiri hususunda duraksayan kişinin küfründe de şüphe yoktur.”⁹⁵⁶

İbn Teymiyye’nin burada küfürle itham ettiği görüşlerin küfür olduğunda tartışma yoktur. Bu görüşlerin küfür olduğunu mazeretsiz olarak kabul etmeyenlerin de tekfir edilmesi gerekir. Ancak buradaki sorun Vehhabilerin genel olarak izledikleri yanlış metottur. Onlar ya Ehl-i kitap veya câhiliye müşrikleri ile ilgili ayetlerle sûfîmeşreb Osmanlı halkının inançlarını kıyaslayıp benzeştirirler veya burada olduğu gibi İbn Teymiyye’nin gulât mezhepler ve onların görüşleriyle alakalı söylediklerini kendi dönemlerindeki muhaliflerine karşı kullanırlar. Halbuki arada fark vardır. İbn Teymiyye’nin zikrettiği meselelerin küfür olduğu açıkken istiğase meselesinde kapalılık vardır. Vehhabiler ise istiğaseyi de böyle açık bir mesele kabul edip istiğase yapan herkesi tekfir ettikleri gibi onları tekfir etmeyenleri de tekfir ettiler. Zâten bu inanca sahip oldukları için kendi şehirlerine hicreti zorunlu görmüşler mazeretsiz hicret etmeyenleri ise şirk beldelerinde şirk içinde yaşamakla itham etmişlerdir. Yani Osmanlı toplumu içinde bir şehir veya grup istiğase inancını benimsememiş olsa bu onların tekfir edilmekten kurtulmaları için yeterli değildir. Aynı zamanda bu kişilerin istiğase inancına sahip olanları tekfir etmesi ve onlardan uzaklaşması gerekir. Eğer bunu yapmazlarsa onlar da kâfir olmaktadır. Vehhabilerin hicret meselesindeki görüşleri ilerleyen sayfalarda tahlil edilecektir.

Suud b. Abdulaziz b. Muhammed b. Suud şöyle demiştir:

“Her kim Türk devletinden Mekke ehli ve benzerleri gibi müşrikleri, kabirperestleri, sâilhlere tapanları, tevhidden şirke dönenleri, sünneti bidatle yer değiştirenleri tekfir etmezse o da onlar gibi kâfirdir. Bu kişi onların inancını kötü görse, onlara buğzetse, İslam’ı ve Müslümanları sevse fakat müşrikleri tekfir etmese Kur’an’ı tasdik etmiş olmaz. Çünkü Kur’an

⁹⁵⁴ Burada müşriklerden kasıt her türlü müşriği kapsamakla birlikte Osmanlı idaresi altında yaşayan, Vehhabi daveti kabul etmeyen, türbeler inşa eden, tevessül ve istiğasede bulunan sûfî meşreb Osmanlı toplumudur.

⁹⁵⁵ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Nevâkidü’l-İslâm* (Müellefâtü’ş-şeyhi’l-imam Muhammed b. Abdülvehhâb içinde cilt I, 385-387), thk. Abdü’l-Âzîz b. Abdü’r-Rahman es-Saîd vd., Riyad, 1978, y.y., s. 385; a.mlf. *Resâilü’ş-şahsiyye*, s. 213; *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye*, II, 361.

⁹⁵⁶ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Resâilü’ş-şahsiyye*, s. 68; *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye*, IX, 414; X, 36; krş. İbn Teymiyye, *es-Sârimu’l-meslûl alâ şâtîmi’r-resul*, thk. İbrahim Şemsüddin, Beyrut, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2009, s. 420.

müşrikleri tekfir eder ve onları tekfir etmeyi, onlara düşmanlık yapmayı ve onlarla savaşmayı emreder.”⁹⁵⁷

Abdullatîf’in oğlu Abdullah ve Süleyman b. Sehman’ın oğlu İbrahim’e göre Cehmiyye’yi ve kabirperestleri tekfir etmeyenin imameti sahih değildir. Onların küfründe şüphe ederse de böyledir. Bu apaçık bir meseledir.⁹⁵⁸

Muhammed b. Abdullatîf’e Yemen Hadramevt’te türbeler ve etrafında câhiliye bayramlarına benzeyen bayramlar düzenlendiği ve buralarda farklı ritüeller yapıldığı zikredilip bunun hükmü sorulmuştur. Ona göre bu bayramlar Resulullah’ın kaldırdığı câhiliye fiilleridir ve büyük şirktir. Her kim bunların caiz ve helal olduğunu söyleyip ibadet ederek din haline getirirse bunlar mahlukatın en kâfiri ve en sapkınidirler. Hüccecin ikamesinden sonra bunların küfründen şüphe eden de kâfirdir.⁹⁵⁹

3.3.3. Osmanlı Devleti ve Tebaasının Câhiliye Müşriklerinden Daha Büyük Kâfir Kabul Edilmesi

İbn Teymiyye ikinci bölümde ortaya koyduğumuz üzere Şîîlerin ve sûfîlerin gulâtlarını istiğase ve kabir ziyaretleri hususunda eleştirmekte ve bazı hususlarda onların şirke düştüklerini vurgulamaktadır. İbn Teymiyye yaşadığı dönemde İslam dünyasının büyük çoğunluğunu oluşturan Eş’arî-sufî toplulukları tevessül, istiğase ve kabirlerle ilgili inanç ve uygulamalarından dolayı bazı noktalarda eleştirmekte ve câhiliye olarak kabul ettiği din ve inançlara benzememeleri hususunda uyarmaktadır. Ancak İbn Teymiyye hiçbir zaman Şîîler ve gulât sûfîler dışında istiğase ve kabirlerle ilgili inançlar hususunda belirli bir şahsı veya belirli bir şehri ya da topluluğu muayyen ve umumi olarak tekfir etmemiştir.

Vehhabi âlimler ise kabirler üzerine türbeler inşa eden ve istiğasede bulunan Osmanlı halklarını muayyen ve umûmî olarak tekfir etmekle kalmamış onları câhiliye müşriklerinden daha büyük bir şirk ve küfür içinde olmakla itham etmişlerdir.

Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre kendi zamanındaki müşriklerin şirki câhiliye dönemi müşriklerinin şirklerinden daha şiddetlidir. Çünkü önceki müşrikler rahatlık anında Allah’a şirk koşuyorlar, zorluk anlarında ise sadece Allah’a yöneliyorlardı. Ona göre, kendi dönemindeki müşriklerin şirki sürekli. Onlar rahatlık anında da zorluk anında da Allah’a şirk koşarlar.⁹⁶⁰ Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre bunun delili ise Allah’ın şu sözüdür: “Gemiye

⁹⁵⁷ *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdîyye*, IX, 291-292.

⁹⁵⁸ *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdîyye*, X, 436.

⁹⁵⁹ *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdîyye*, X, 439-440.

⁹⁶⁰ *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdîyye*, II, 56-57.

bindikleri zaman, dini yalnızca Allah’a halis kılarak O’na yalvarırlar. Fakat Allah onları salimen karaya çıkarınca O’na hemen şirk koşarlar.”⁹⁶¹ Görüleceği üzere Muhammed b. Abdülvehhâb’ın bu akıl yürütmesi yukarıda zikretmiş olduğumuz Vehhabilerin yanlış kıyas ve metotlarının bir benzeridir. Câhiliye müşrikleri Allah’ın en büyük ilah olduğunu kabul etseler de taptıkları putların da kâinat üzerinde tasarruf sahibi olduklarına inanıyorlardı. Bu sebeple onların şirki, dua ettikleri putları müstakil ve tasarruf sahibi ilahlar kabul etmelerinden kaynaklanıyordu. Sûfimeşreb Osmanlı halklarının istiğase yaparken istiğase yaptıkları kişiyi müstakil, bağımsız ve tasarruf sahibi kabul ettiklerine dair bir delil yoktur. Bu sebeple burada hatalı bir kıyas yapılmaktadır. Diğer taraftan burada Muhammed b. Abdülvehhâb ayetin manasını sadece câhiliye dönemi insanı ile sınırlandırmaktadır. Halbuki bu ayette vurgulanan bütün insanlarda var olan fitri bir özelliktir. İnsanoğlu rahatlık ve ferahlık zamanlarında genel olarak yaratıcıyı unutup ihmal etmekte ancak zorluk ve meşakkatli zamanlarda ise hatırlayıp O’ndan yardım istemektedir. Ayetin bu şekilde anlaşılması gerektiğinin bir delili de bu ayeti mana açısından destekleyip tamamlayan şu ayettir: “Denizde bir tehlikeyle yüzyüze geldiğinizde Allah’tan başka bütün yardıma çağırdıklarınız kaybolup gider. O sizi kurtarıp karaya çıkardığında ise yüz çevirirsiniz. İnsanoğlu çok nankördür.”⁹⁶² Muhammed b. Abdülvehhâb câhiliye müşrikleri ile sınırlandırdığı bir ayet üzerinden câhiliye müşriklerini zorluk ve meşakkat zamanlarında muvahhid, bolluk ve rahatlık zamanlarında müşrik kabul etmekte; hangi kriteri temel aldığını bilemediğimiz bir sebeple de kendi zamanındaki Osmanlı halklarını hem bolluk ve rahatlık zamanlarında hem de zorluk ve meşakkat zamanlarında müşrik olarak kabul etmektedir.

Muhammed b. Abdülvehhâb başka bir yerde ise Osmanlı halklarının neden câhiliye müşriklerinden daha kâfir olduklarını yukarıda zikrettiğimiz sebebe başka bir sebep daha ekleyerek meşrulaştırmaya çalışır. Buna göre müşrik kabul edilen Osmanlı toplumu öyle fâsık insanlara dua etmişlerdir ki bunlar saygı bakımından asla İsa gibi nebilere, evliyalara ve meleklerle ya da O’nun emrine boyun eğen ve O’na isyan etmeyen taşlara ve ağaçlara dua eden câhiliye müşrikleri ile kıyaslanamaz.⁹⁶³ Muhammed b. Abdülvehhâb’ın buradaki kıyası da oldukça hatalıdır. Böyle bir kıyası yapabilmek için Lat, Menat, Uzza, Hübel ve diğer putların kim oldukları doğru bir şekilde ortaya konulmalı daha sonra da Osmanlı döneminde istiğasede bulunan kişilerin durumu ve istiğaseden ne kastettikleri ortaya konularak bir kıyas yapılmalıdır. Muhammed b. Abdülvehhâb ise bunu yapmak yerine alakasız bir şekilde Hz. İsa gibi peygamberler, melekler, evliya olduğuna inanılan ancak kesin olmayan Lat gibi putlar, taş

⁹⁶¹ el-Ankebût , 29/65.

⁹⁶² el-İsrâ 17/67.

⁹⁶³ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Keşfü ’ş-şübühât*, s. 170-171; *ed-Dürerü ’s-seniyye fi ’l-ecvibeti ’n-Necdiyye*, II, 40-41.

ve ağaçlar ile; kendi döneminde istiğase yapılıp adak adanan birkaç kişiyi⁹⁶⁴ kıyaslamakta, buradan da ulaştığı sonucu bâtil bir genellemeyle tüm istiğase yapılan kişilere ve Osmanlı şehirlerine teşmil etmektedir. Halbuki bu tarz hatalı öncüllerle kurulan bir kıyastan doğru bir sonuç beklenemez.

Süleyman b. Sehman’a göre Mekkeli müşrikler hem sözle hem de mana olarak “La ilahe illallah” kelimesini inkâr etmişler ve söylememişlerdir. Onun döneminde Osmanlı şehirlerinde yaşayan müşrikler ise bu kelimeyi sözlü olarak kabullenip söylemişler, fakat anlam bakımından reddetmişlerdir. Ona göre bu insanlar bu kelimeyi söylemekle beraber sevgi, tazim, korku, ümit, tevekkül, dua gibi ibadet türlerini başkaları için yapmak suretiyle Allah’tan başkalarını ilah edinmişlerdir. Böylece onların şirkleri Mekke müşriklerinin şirklerini bile geçmiştir.⁹⁶⁵

Vehhabi âlimlerden Ebu Butayn Müslümanların icmasıyla kişiyi kâfir yapan fiillerin İslam beldelerinin çoğunda bulunan meşhed ve türbelerde işlendiğini belirtir. Hatta ona göre kendi döneminde yapılanlar eski dönemlerde yapılanlardan çok daha fazladır. Kendi dönemindeki müşrikler türbe ve meşhedlerde işlenen şirklere kurban, adak ve secde gibi şirk fiillerini de eklemişlerdir.⁹⁶⁶

Diğer taraftan Vehhabiler Osmanlı Devleti ve tebaasının şirk ve riddet içinde olduğu düşüncesini sadece kendi dönemleriyle sınırlandırmazlar. Onlara göre İbn Teymiyye ve İbn Kayyim yazdıkları eserler ve mücadeleleriyle tevhidi ayakta tutmuş ve şirkten de insanları sakındırmışlardır. Ancak bu iki alimden sonra toplumlar şirk içine düşmüşlerdir. Şeyh Abdulaziz b. Abdullah b. Husayn şöyle der:

“İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve İbn Abdülhâdi’den sonra onların eserleri cahil insanların eline geçti bu sebeple de bu kitaplardaki hazine gizli kaldı. İnsanlar bu kitaplara yönelmediler ve kendilerinden önceki bidatçı insanların yoluna uydular. Bu sebeple de köy ve şehirlerde şirk çoğalmıştır. Eş’ariler’in haricinde kimse tevhidi bilmiyordu. Eş’ariler’de insanları Allah’ın isim ve sıfat tevhidini te’vile davet ediyorlardı. Bunların içinde isim ve sıfat tevhidini inkar edenlerde vardı. Böylece ilim unutulmaya şirk ve bidat yayılmaya başladı. Bu durum 12. yüzyılın ortasına kadar devam etti. Bundan dolayı bu son ümmetin içinde bidat ve şirki inkar eden alimin varlığı bilinmez.”⁹⁶⁷

⁹⁶⁴ Şemsan ve oğulları ile Yusuf ve İdris adlı kişiler bunlardandır. Bkz. Muhammed b. Abdülvehhâb, *Keşfü’ş-şübühât*, s. 173; a.mlf. *Resâilü’ş-şahsiyye*, s. 148; *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye*, I, 321.

⁹⁶⁵ *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye*, II, 358.

⁹⁶⁶ *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye*, X, 404.

⁹⁶⁷ *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye*, II, 220.

Görüleceği gibi Vehhabiler Osmanlı'nın İslam'a sancaktarlık yaptığı kendi dönemlerine kadar olan 600 yıllık tarihini şirk tarihi olarak nitelemektedirler. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kardeşi Süleyman b. Abdülvehhâb'da kardeşinin görüşlerine karşı yazdığı reddiyede bu meseleye değinmektedir. Süleyman'a göre Vehhabiler'in Osmanlı Devleti ve Osmanlı Devleti hakimiyetindeki toplumları şirkle itham etmelerinin nedenlerinden olan türbeler ve istiğase gibi eylemler 700 yıldır İslam toplumlarında vardır ancak Vehhabilerin dönemine kadar kimse bu eylemleri şirk olarak vasfetmemiştir.⁹⁶⁸

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kendisi de Allah kendisine nasip edene kadar “la ilahe illallah”ın manasını bilmediğini, Arız ulemasının bundan önceki zamanlarda “la ilahe illallah”ın manasını bildiği iddiasının da yalan ve iftira olup insanları kandırmak anlamına geldiğini söylemektedir.⁹⁶⁹ Yine İbn Abdülvehhâb başka bir yerde şöyle der: “Alah'ın kulları “la ilahe illallah”ı bilmeyen, şirke batmış, şuarsuz kişi sizi aldatmasın. Benim hayatımın çoğu tevhidi ve çeşitlerini bilmeden geçti ta ki ancak bugün öğrendim...”⁹⁷⁰ Görüleceği üzere İbn Abdülvehhâb'a göre Osmanlı Devleti'nin ve dolayısıyla da Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerinin benimsediği tevhid kişiyi şirkten kurtarmamaktadır. Onların tevhid anlayışlarını benimseyen kişilerin tevhidi bildiği iddiası doğru değildir. Kendisi de ömrünün bir bölümünde İbn Teymiyye'den miras kalan üçlü tevhidi bilmediği için gerçek tevhidden mahrum olarak yaşamıştır.

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın oğlu Abdullah'ta babasının misyonu hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Allah bizim zamanımız olan hicri 12. asırda İslam dinini yeniden diriltti. Bir olan Allah'a ibadet yok olduktan sonra Şeyhü'l-imâmü'l-âlim, fazilet, asalet ve güzel ahlak sahibi, razı olunan amelleri yapan, nebevî sünneti diriltten, şirki ve bidatleri engelleyen Muhammed b. Abdülvehhâb'ı gönderdi. Allah onu en güzel durak olan cennetine soksun. Allah onunla dinini güçlendirdi... Onunla sırât-ı müstakîmi açıkladı. Allah bu yolda nebilere, siddıklara, şehit ve sâlihlerle nimetler vermiştir. Allah onunla şirki yok etmiştir. Küfür ve tuğyan sebebi olup Necid'de ibadet edilen putları onun, muvahhid tabiilerinin ve felaha ulaşan hizbullahın eliyle yok edilmesini kolaylaştırmıştır.”⁹⁷¹

⁹⁶⁸ Süleyman b. Abdülvehhâb, *es-Savâiku 'l-ilâhiyye fi'r-red ale'l-Vehhâbiyye*, s. 38-39, 41-42, 46

⁹⁶⁹ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, X, 51.

⁹⁷⁰ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Resâilü's-şahsiyye*, s. 193.

⁹⁷¹ Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb, *el-Kelimetü'n-nâfi'a fi'l-mükæfferâti'l-Vakı'a*, s. 192-193.

3.4. Vehhabi Düşüncede Kabir ve Türbeler

Vehhabi âlimler İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim’de olduğu gibi mücerret kabir ziyareti için yolculuk yapanları, kabirlerin başında uzun zaman geçirenleri, kabirdekilerle tevessül ve istiğasede bulunanları, kabirlerin üzerine türbe ve kubbe inşa edenleri sert bir şekilde eleştirirler. Muhammed b. Abdülvehhâb “Kitâbü’t-tevhid” adlı eserinde “sâlihlerin kabirlerine dönük her türlü aşırılığın onları Allah’tan başka ibadet olunan putlara dönüştüreceğine dair bab” adını taşıyan bir bölüm açmıştır. O burada İbn Teymiyye’nin de kullandığı “Allah’ım kabrimi tapınılan bir put eyleme. Peygamberlerinin kabirlerini mescit edinen bir kavme karşı Allah’ın öfkesi artmıştır”⁹⁷² hadisini delil olarak kullanmaktadır.⁹⁷³ Muhammed b. Abdülvehhâb’ın oğlu Abdullah’a göre kendi döneminde sâlih ve velilerin kabirleri üzerine inşa edilen binalar, tıpkı câhiliye dönemindeki insanların yaptığı gibi, ihtiyaçların görülmesi için yönelinen, yanbaşıda yalvarıp yakarılan, darlık durumunda içindeki kişiye seslenilen putlar haline gelmiştir.⁹⁷⁴

Vehhabi âlimler kabirlerin bir karıştan fazla yükseltilmesine, üzerlerine türbe veya kubbe yapılmasına karşı çıkmışlardır. Onlara göre kabirlerin üzerine yapılan türbe ve kubbeler insanları şirke sürükleyen vasıtalarlardır. Bu sebeple tevhidin muhafazası ve insanların şirke düşmesinin engellenmesi için bunların tamamının yıkılması gereklidir.

Vehhabi âlimler kabir başlarında tevessül ve istiğasede bulunanlar için aşağılayıcı ifadeler kullanırlar. İbn Teymiyye’nin kabirler konusunda aşırı inançlara ve uygulamalara sahip olanlar için eserlerinde kullandığı “makberiyûn: kabirperestler”⁹⁷⁵ ve “ubbâdü’l-kubûr: kabir tapıcıları, kabir ibadetçileri”⁹⁷⁶ gibi ifadeleri ve benzerlerini Vehhabi ulema da eserlerinde zikretmektedir. Mesela Vehhabi âlimlerden Süleyman b. Abdullah “Ubbâdü’l-kubûr ve’l-kubâb: Kabir ve kubbelere ibadet edenler”⁹⁷⁷ “Ubbâdü’l-kubâb ve’l-emvât: Kubbelere ve ölümlere ibadet

⁹⁷² İmam Malik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, nşr. Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1985, “Kasrû’s-salât fi’s-sefer”, 24; Hadisin diğer bir tariki ise şöyledir: “Allah’ım kabrimi kendisine namaz kılınan bir put eyleme. Peygamberlerinin kabirlerini mescit edinen bir kavme karşı Allah’ın öfkesi artmıştır.” Bkz. İbn. Ebû Şeybe, *el-Musannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr*, V, 121; VII, 141. Hadisin başka bir tariki şöyledir: “Allah’ım kabrimi put haline getirme. Peygamberlerinin kabirlerini mescit edinen bir kavmi Allah lanetlemiştir.” Bkz. Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, XII, 314.

⁹⁷³ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kitâbü’t-tevhid* (Müellefâtü’s-şeyhi’l-imam Muhammed b. Abdülvehhâb içinde cilt I, 7-151), thk. Abdü’l-Âzîz b. Abdü’r-Rahman es-Saîd vd., Riyad, 1978, s. 64.

⁹⁷⁴ *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye*, I, 224-225.

⁹⁷⁵ İbn Teymiyye, *İktizâü’s-sırâti’l-müstakim*, II, 204.

⁹⁷⁶ İbn Teymiyye, *er-Red ale’l-Ahnâi*, s. 213.

⁹⁷⁷ Süleyman b. Abdullah, *ed-Delâil fi ademi muvâlâti ehli’s-şirk*, s. 122.

edenler”⁹⁷⁸ ifadelerini kullanmaktadır. Abdüllatif b. Abdurrahman’da İbn Teymiyye’ye benzer şekilde “Ubbâdü’l-kubûr: kabir tapıcıları, kabir ibadetçileri”⁹⁷⁹ ifadesini kullanmaktadır.

Vehhabi âlimler türbelerin ve bir karıştan yüksek olan kabirlerin yıkılması düşüncelerini meşrulaştırmak için genellikle İbn Teymiyye’nin de kullandığı şu hadisi temel alırlar:⁹⁸⁰ “Ebû’l-Heyyâc el-Esedî anlatıyor: ‘Ali bana ‘Resûlullah’ın beni göndermiş olduğu vazife ile ben de seni göndereyim mi?’ diye sordu ve Resûlullah’ın kendisine ‘Haydi git, kırıp parçalamadık put, düzlemedik yüksek kabir bırakma’ dediğini anlattı.”⁹⁸¹

Vehhabi âlimlerin kabir ve türbeleri yıkmak için bu hadis dışında İbn Teymiyye ve özellikle de İbn Kayyim’in sözlerini delil olarak kullandıkları görülmektedir. Bu meselede Vehhabi âlimler çoğunlukla İbn Kayyim’in Tâif’in fethi sırasında yaşananlardan çıkardığı sonuçları dayanak olarak kullanırlar. İbn Kayyim’e göre Müslümanlar Tâif’i fethedince Tâifliler Müslümanlardan putları olan Lat’ın yıkılıp, parçalanmasının tehir edilmesini istemişlerdir. Ancak Hz. Peygamber bu teklifi kesin olarak reddetmiş ve Lat putunu parçalatmış ve yıktırıştır.⁹⁸² İbn Kayyim bu olaydan yıkmaya ve ortadan kaldırmaya muktedir hale geldikten sonra şirk ve tağut mekanlarının yıkılmadan ve ortadan kaldırılmadan bir gün bile bekletilmesinin caiz olmadığı sonucunu çıkarmaktadır. Çünkü bunlar küfrün şiarı, sembolü ve münkeratın en büyüğüdür. Kabirler üzerine yapılan, insanların Allah’ı terkedip onları tapılacak putlar ve tağutlar olarak kabul ettikleri meşhedlerin (türbelerin) de hükmü budur. Tazimle ve bereket umarak yanına gidilen, adak adanan, öpülen taşlardan da herhangi birini yıkmaya kudreti bulunduğu halde onu yeryüzünde bırakmak caiz değildir. İbn Kayyim’e göre bu türbeler ve taşların çoğu Lat, Menat ve Uzza’nın konumundadır hatta insanları onlardan daha fazla şirke düşürürler.⁹⁸³

İbn Kayyim’in bu sözlerini Muhammed b. Abdülvehhâb,⁹⁸⁴ Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb,⁹⁸⁵ Suud b. Abdulaziz,⁹⁸⁶ Abdullatif b. Abdurrahman,⁹⁸⁷ ve Ebu Butayn⁹⁸⁸ gibi Vehhabi âlimler alıntılama, türbe ve kabirlerin yıkılması için delil olarak kullanmaktadırlar.

⁹⁷⁸ Süleyman b. Abdullah, *ed-Delâil fî ademi muvâlâti ehli’ş-şirk*, s. 125.

⁹⁷⁹ Abdüllatif b. Abdurrahman, *Minhâcû’t-te’sîs ve’t-takdîs fî keşfi şühâtî Dâvud b. Circîs*, s. 15, 28, 73.

⁹⁸⁰ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Resâilü’ş-şahsiyye*, s. 114

⁹⁸¹ Müslim, “Kitâbü’l-Cenâiz”, 31; Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Mektebetü’l-Ticâriyyeti’l-Kübrâ, Kahire, 1930, “Kitâbü’l-Cenâiz”, 99. İbn Teymiyye’nin hadisi zikrettiği bazı yerler için bkz. İbn Teymiyye, *er-Red ale’l-Ahnâi*, s. 396; a.mlf. *Minhâcû’s-sünneti’n-nebeviyye fî nakzi kelâmi’ş-Şîa ve’l-Kaderiyye*, I, 477; II, 437; a.mlf. *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 96, 311.

⁹⁸² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü’l-me’âd fî hedyi hayri’l-ibâd*, III, 437.

⁹⁸³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü’l-me’âd fî hedyi hayri’l-ibâd*, III, 443.

⁹⁸⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Resâilü’ş-şahsiyye*, s. 73; *ed-Dürerü’s-seniyye fî’l-ecvibeti’n-Necdiyye*, X, 25-26.

⁹⁸⁵ Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb, *el-Kelimetü’n-nâfi’a fî’l-mükæfferâti’l-Vakî’a*, s. 173-175.

⁹⁸⁶ *ed-Dürerü’s-seniyye fî’l-ecvibeti’n-Necdiyye*, I, 298-299.

⁹⁸⁷ *ed-Dürerü’s-seniyye fî’l-ecvibeti’n-Necdiyye*, I, 432-433.

İbn Kayyim'e göre Tâîf'in fethinde Lât putu yıkılınca Hz. Peygamber'in ona adanan malları alıp kalbini kazanmak için Ebû Süfyan'a vermesi, Urve ve Esved'in borçlarını da bunlardan ödemesi şuna delildir: Devlet başkanının meşhedlere (türbeler) ve tağutlara ait malları alıp cihad ve Müslümanların menfaati uğrunda sarfetmesi caizdir. Hatta bu malları alıp askerleri ve İslamî maslahatlar için harcaması vaciptir. Kabirler üzerine yapılan meşhedler de (türbeler) yıkılıp yerlerinin ya ıktâ yoluyla mücahitlere verilmesi ya da satılıp elde edilen gelirin Müslümanların yararına harcanması gerekir. Kabirler üzerine yapılan meşhedlere (türbeler) ait vakıfların hükmü de böyledir. Zira o vakıflar İslam'a göre geçersizdir, malları yok hükmündedir, kamu yararına sarfedilmesi gerekir. Vakıf ancak Allah'a ibadet ve Resulüne itaat kastıyla tesis edildiği takdirde sahih olur. Türbe adına vakıf tesis etmek sahih değildir.⁹⁸⁹ Muhammed b. Abdülvehhâb İbn Kayyim'in bu görüşlerini de alıntılar ve türbelerin yıkılması ve tezyinatlarının yağmalanarak ganimet alınması için delil olarak kullanır.⁹⁹⁰

Vehhabi âlimlerden Abdullatîf b. Abdurrahman İbn Kayyim'den uzun bir alıntı yapar.⁹⁹¹ Bu alıntıda İbn Kayyim ağaç, sütun, put veya kabir olsun ensab cinsinden her şeyi yıkmamanın, yok etmenin ve kökünü kazımanın bir zorunluluk (vacip) olduğunu belirtir.⁹⁹² Bu sebeple Hz. Ömer Kur'an'da geçmesine⁹⁹³ ve sahabenin onun altında Hz. Peygamber'e biat etmesine rağmen rıdvân biatının gerçekleştirildiği ağacı Müslümanların fitneye düşmesini engellemek için kestirmiştir. İbn Kayyim'e göre böyle bir ağaç kesiliyorsa büyük fitne ve belalara yol açan kabirlerde yıkılmayı hak etmektedir.⁹⁹⁴

Abdullatîf b. Abdurrahman aynı şekilde yine İbn Kayyim'den yaptığı alıntı ile⁹⁹⁵ türbe ve kabirlerin yıkılmasına meşruiyet aramaktadır. Burada da İbn Kayyim Mescid-i Dırâr'ın yıkılmasını kabirler üzerine yapılan mescitlerin ve kubbelerin yıkılmasına gerekçe olarak sunmaktadır. Hatta ona göre kabirler üzerine yapılan mescitlerin fitnessi Mescid-i Dırâr'ın fitnessinden daha büyük olduğu için bunların yıkılması Mescid-i Dırâr'ın yıkılmasından daha önceliklidir.⁹⁹⁶ İbn Teymiyye de meşhedler vb. gibi meşru ibadetler dışında bir amaç uğruna Müslümanların mescitlerine benzer binalar yapmanın şu veya bu oranda "Dırar Mescidi" yapmakla aynı anlama geldiğini söyler. Meşhed vb. binalar Müslümanlara zarar verdikleri, küfre çanak tuttukları, müminler arasında ayrılık çıkardıkları, Allah'a ve Resulullah'a ters

⁹⁸⁸ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, X, 383-384.

⁹⁸⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd*, III, 443-444.

⁹⁹⁰ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, X, 27.

⁹⁹¹ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, I, 422.

⁹⁹² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, I, 379.

⁹⁹³ el-Fetih 48/18.

⁹⁹⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, I, 380.

⁹⁹⁵ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, I, 422.

⁹⁹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, I, 380.

düşmüş münafıklar ile bidatçılara zemin hazırladıkları oranda “Dırar Mescidi”ne daha çok benzer hale gelirler.⁹⁹⁷ Abdulaziz b. Abdullah b. Husayn da “Dırâr Mescidi” ile türbe ve meşhedlerin benzeştirilmesi düşüncesini sahiplenir. O da Hz. Peygamber’in kabirler üzerine bina yapılmasını yasaklayıp kabirleri düzlemeyi emrettiğini, ona isyan edilerek kabirler üzerine yapılan binaları yıkmamanın Mescid-i Dırâr’ı yıkmaktan evla olduğunu söyler.⁹⁹⁸

Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb⁹⁹⁹ ve Suud b. Abdulaziz¹⁰⁰⁰ İbn Kayyim’den başka bir nakilde daha bulunmaktadır. İbn Kayyim burada İbn Teymiyye ve bir grup muvahhidin Şam’da insanları şirke sürükleyen bazı sütun, direk ve heykelleri yıkıp, parçaladığını anlatmaktadır.¹⁰⁰¹

Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre babasının Vehhabi inancı Arabistan’da yaymasından önce Necid’deki tüm şehirlerde Allah’ın dışında ibadet edilen putlar (türbeler, mezarlar vb.) ve ağaçlar vardı. İnsanlar bunlara adak adıyor ve kurban kesiyorlardı. Abdullah’a göre tüm bunları Allah, Muhammed b. Abdülvehhâb ile ortadan kaldırmıştır.¹⁰⁰²

Görüleceği üzere İbn Abdülvehhâb’ın oğlu Abdullah babasının konumu ve yaşadıkları dönem ile İbn Teymiyye’nin konumu ve yaşadığı dönemi kıyaslamaktadır. İlerleyen sayfalarda el-velâ ve’l-berâ başlığı altında Hamed b. Atık’te de göreceğimiz üzere bu anlayış Vehhabi âlimlerin çoğunda vardır.

Abdurrahman b. Hasan insanları bidat ve şirke sürükleyen kabir ve türbelerin ortadan kaldırılması gerektiğine dair İbn Teymiyye’nin de zikrettiği¹⁰⁰³ şu olayı nakletmektedir: Müslümanlar Tüster’i fethettiklerinde oradaki halkın kuraklık dönemlerinde Hz. Danyal’ın kabri etrafında toplanarak istiska yaptıklarını görmüşlerdir. Bu durum Hz. Ömer’e haber verilince Hz. Ömer onlara on üç ayrı kabir kazmalarını ve cenazeyi de gece geç vakitte bunlardan birine defnetmelerini söylemiştir. Böylece kabir onlara gizli kalmış ve artık kabirdeki ölüyle istiska yapamamışlardır.¹⁰⁰⁴

Bu noktada şunları vurgulamak istiyoruz: İbn Teymiyye her ne kadar “kabirlerin düzlenmesi” ile alakalı hadisi ve Danyal Peygamber’in kabrinin gizlenmesi hadisesini bu mesele ile alakalı zikretmiş olsa da onun amacının Şiîleri, gulât sûfîleri ve uygulamalarını

⁹⁹⁷ İbn Teymiyye, *İktizâü’s-sırâti’l-müstakîm*, II, 341.

⁹⁹⁸ *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye*, II, 202.

⁹⁹⁹ Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb, *el-Kelimetü’n-nâfi’a fi’l-mükefferâti’l-Vakı’a*, s. 189, 192.

¹⁰⁰⁰ *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye*, I, 297-298.

¹⁰⁰¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü’l-lehfân min mesâyidi’s-şeytân*, I, 382-383.

¹⁰⁰² Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb, *el-Kelimetü’n-nâfi’a fi’l-mükefferâti’l-Vakı’a*, s. 193-194.

¹⁰⁰³ İbn Teymiyye, *İstiğase er-red ale’l-Bekrî*, s. 287.

¹⁰⁰⁴ Abdurrahman b. Hasan, *Keşf mâ elgâhü İblîs mine’l-behreci ve telbis alâ Kalbi Dâvud b. Circîs*, thk. Abdu’l-‘Azîz b. ‘Abdullâh ez-Zeyr Âl Hamd, Dârü’l-Âsime, 1965, s. 303.

eleştirmek olduğu kaleme aldığı eserler tahlil edildiğinde görülmektedir. İkinci bölümde ortaya koyduğumuz üzere İbn Teymiyye daha çok Şîilerin inşa ettiği meşhedler üzerinde durmaktadır. Bu yapıların mecsitlere ve Kabe'ye alternatif hale geldiğini ve buralarda birçok bidat ve şirk eylemin işlendiğini söylemektedir. Yukarıda da zikrettiğimiz gibi meşhedler ile Mescid-i Dirar'ın konumu arasında benzerlik kurmaktadır. Bu bağlamda Şîiler ve gulât sûfilere arasında yakınlık görmekte bu iki yapıyı da câhiliye olarak adlandırdığı İslam dışı inançlara benzemekle itham etmektedir. Ancak İbn Teymiyye'nin mesele ile alakalı yazdıklarına bakıldığında Vehhabilere nazaran daha mutedil ve ölçülü bir çizgide hareket ettiğini söylemek mümkündür. O Şîiler ve gulât sûfilere yönelttiği sert eleştirileri genellememekte bütün tarikatlere ve sûfilere teşmil etmemektedir. Bunun böyle olduğunun delillerinden biri İbn Teymiyye'nin kendi döneminde herhangi bir kabri, türbeyi hatta meşhedi yıktığına dair bir bilginin kaynaklarda olmayışıdır. İbn Kayyim'in de zikrettiği gibi İbn Teymiyye taraftarları ile beraber kendi döneminde insanları şirke süreklediğine inandığı bazı sütun, direk ve heykelleri yıkmıştır. Ancak ne İbn Teymiyye'nin eserlerinde ne de öğrencilerinin eserlerinde onun kabir, türbe veya meşhed yıktığına dair bir bilgi yoktur.

Diğer taraftan öğrencisi İbn Kayyim'in kabirlerin ve türbelerin yıkılması hususunda hocasından daha sert bir tutum takındığını söylemek gerekir. Yukarıda İbn Kayyim'in mesele ile alakalı verdiği örnekler ve yaptığı kıyaslamalar İbn Teymiyye düşüncesinin daha radikal bir halidir. Bu sebeple de Vehhabiler kabir yıkma eylemlerini meşrulaştırırken İbn Teymiyye'den değil İbn Kayyim'den faydalanmışlar ve onun metinlerini referans almışlardır. Zâten İbn Teymiyye'nin metinleri ve yaşadığı dönemdeki tutumlarından yola çıkarak kabir ve türbe yıkma eylemini meşrulaştırmak çok da mümkün değildir.

“Kabirleri düzleme” hadisini ve özellikle de İbn Kayyim'in yazılarını kendilerine referans alan Vehhabiler Osmanlı Devleti'nden ele geçirdikleri her şehirde mutlaka bir “kabir ve türbe yıkma ritüeli” gerçekleştirmişlerdir. Bu sebeple Osmanlı arşiv kayıtlarında “mezar yıkıcılar” olarak vasedilmişlerdir.¹⁰⁰⁵

Vehhabiler 1802 yılında Gadîr-i Hum Bayramı'nda Kerbelâ'ya baskın düzenlemişlerdir. Vehhabilerin baskını altı-yedi bin deve ve yaklaşık dört-beş yüz atlı ile gerçekleştirdiği kaydedilmektedir.¹⁰⁰⁶ Vehhabilerin saldırısında iki bin Şîi öldürülmüş, Hz. Hüseyin'in türbesi de dahil birçok kubbe yıkılmıştır. Hz. Hüseyin'in türbesinin içindeki altın ve

¹⁰⁰⁵ Mehmet Ali Büyükkara, *Geçmişten Günümüze Kâbe'nin İşgali*, Karakutu Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 67. Osmanlı Devleti Vehhabiler için bunun dışında “Hâricî Abdülvehhâb”, Hâricî merkum”, “Hâricî Suûd” “Hâricî menhus” “Tevâif-i Havâric” ve “İbâdî” gibi nitelermeler yapmıştır. Bkz. Selda Güner, *Osmanlı Arabistan'ında Kıyam ve Tenkil Vehhabi-Suûdîler (1744-1819)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2012, s. 224-225.

¹⁰⁰⁶ Güner, *a.g.e.*, s. 136.

gümüş süslemeler ve eşyalar yağmalanmıştır.¹⁰⁰⁷ Burada önemli olduğuna inandığımız şu hususa dikkat çekmek istiyoruz: İkinci bölümde vurguladığımız üzere İbn Teymiyye Şîa'ya oldukça menfi bakmaktadır. Ancak İbn Teymiyye'nin düşünceleri detaylı bir şekilde tahlil edilince görülecektir ki o bütün Şîî fırkaları tek bir kategoride değerlendirmemekte Şîa'nın aşırı gruplarıyla daha mutedil olanlarını ayırmakta, tekfir hususunda avam ve havas ayrımı yapmakta muayyen tekfirden de şartları yerine gelip mânileri de kalkmadıkça kaçınmaktadır. Vehhabiler'de İbn Teymiyye'ye benzer şekilde Şîa'ya karşı menfi bir tutum takınmışlardır. Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre ehl-i bidatın en şerlileri olan hatta 72 fırkanın da dışına itilen iki fırka vardır: Şîa ve Cehmiye. İbn Abdülvehhâb'a göre özellikle Şîa şirkin ve kabirlere ibadetin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Kabirler üzerine ilk mescit inşa edenlerde onlardır.¹⁰⁰⁸ Abdüllatif b. Abdurrahman'a göre de Şîîler bütün şehir halkları arasında en şerli olanlardır. Haktan en fazla kaçanlar ve ona karşı en fazla büyülenenlerdir. Abdüllatif, Şîîler'in türbelere doğru namaz kıldıklarını, türbelerin içindeki zâtlara rükû ve secdede bulunduklarını ve kabirlere büyük mallar ve adaklar sunduklarını belirtir. Şîîler Ali gibi zâtların türbelerini ziyaret etmeyi hac yapmaktan daha faziletli görürler. Ölülere gösterdikler tazim, hürmet, korku ve haşyeti Allah'a göstermezler. Abdüllatif'e göre Allah'a çocuk isnat etme dışında Hristiyan inancında ne varsa hepsi Şîî inancında vardır.¹⁰⁰⁹ Durum bu şekilde olmakla birlikte İbn Teymiyye Ehl-i beyte ait herhangi bir meşhedi yıkmaya kalkışmamış ve Şîîler'i umumi bir şekilde tekfir ederek kanlarını da helal saymamıştır. Ancak Vehhabiler zikrettiğimiz üzere ellerine geçen ilk fırsatta Hz. Hüseyin'in türbesi gibi Ehl-i beyte ait olan meşhetlere zarar verip yağmalamışlar Şîîler'i de katletmişlerdir. İbn Teymiyye ve Vehhabilerin Şîa'ya bakışındaki bu önemli fark muayyen tekfirin şart ve manilerini iki tarafın farklı değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır.

Vehhabiler daha sonra Şubat 1803'te Tâîf şehrini ele geçirmişlerdir. Tâîf'te çok sayıda insan öldürülmüş ve malları yağmalanmıştır. Türbe ve mezarlar da yıkılmıştır. Meşhur sahâbî Abdullah b. Abbas'ın türbesi de yıkılanlar arasındadır.¹⁰¹⁰ Tâîf'ten Mekke'ye ilerleyen Vehhabiler 1803 yılı Nisan ayında Mekke'yi ele geçirmişlerdir. Suud b. Abdülaziz liderliğindeki Vehhabiler Hz. İbrahim'in makamı dışındaki tüm kubbeli yapıları

¹⁰⁰⁷ Beranek-Tupek, *The Temptation Of Graves In Salafî İslam Iconoclasm, Destruction and Idolatry*, s. 98-99; Ahmet el-Kâtib, *el-Fikrû's-siyâsî'l-Vehhabi*, Mektebetü Medbûlî, Kahire, t.y., s. 79-80; Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cuheyman'a Suûdî Arabistan ve Vehhabilik*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016, s. 31-32; a.mlf. *Geçmişten Günümüze Kâbe'nin İşgali*, s. 63; Güner, a.g.e., s. 136; Madawi al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, s. 20-21; James Wynbrand, *A Brief History Of Saudi Arabia*, Checkmark Books, Newyork, 2004, s. 134-135.

¹⁰⁰⁸ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kitâbü't-tevhid*, s. 62.

¹⁰⁰⁹ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, I, 385-386.

¹⁰¹⁰ Büyükkara, *İhvan'dan Cuheyman'a Suûdî Arabistan ve Vehhabilik*, s. 32; a.mlf. *Geçmişten Günümüze Kâbe'nin İşgali*, s. 66.

yıkılmışlardır.¹⁰¹¹ Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Fatıma ve Hz. Hatice'nin doğduğu evler de yıkılanlar arasındadır.¹⁰¹² Vehhabiler 1805 yılında Medine'yi ele geçirmişler bakî' kabristanı başta olmak üzere türbe ve mezarları yıkılmışlardır. Hz. Peygamber'in kabri de yağmalanmış, değerli eşyalar kaçırılmıştır.¹⁰¹³

Kurdukları ilk devlet Osmanlı Devleti tarafından görevlendirilen Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın oğulları tarafından ikincisi ise Osmanlı'nın Arap Yarımadası'ndaki müttefiki olan Reşidoğulları tarafından ortadan kaldırılan Vehhabiler 1900'lü yılların başında Abdülaziz b. Suud liderliğinde Üçüncü Suud Devleti'ni kurmuşlardır.¹⁰¹⁴ Abdülaziz kurduğu İhvan teşkilatı ile Arap Yarımadası'nda nüfuzunu artırmış ve büyük şehirleri ele geçirmiştir. Vehhabiler 1924 yılında Tâif'i ele geçirerek yüzlerce kişiyi öldürüp şehri de yağmaladılar.¹⁰¹⁵ Ekim 1924'te Mekke'ye girip, bütün kubbeli kabirleri yıktılar. Hz. Peygamber ve Hz. Fatıma'nın doğduğu evlerde bu yıkımdan kurtulamadı.¹⁰¹⁶ Vehhabiler Mekke'den sonra Aralık 1925 yılında Medine'yi ele geçirdiler. Burada da türbeleri, kubbeleri ve bir karıştan yüksek olan tüm kabirleri parçaladılar. Bakî' mezarlığında yıkılan kabirler arasında Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hasan ve Şîa'nın on iki imamdan kabul ettikleri Muhammed Bakır ve Cafer-i Sadık'ın da kabirleri vardı.¹⁰¹⁷ Şiîler bu yıkımlara "el-Cerimetü'l-Kübra" adını vermişlerdir. İngilizler 1924 yılında

¹⁰¹¹ Güner, *a.g.e.*, s. 147; Beranek-Tupek, *a.g.e.*, s. 100-101. Ahmet Cevdet Paşa'ya göre Suud b. Abdülaziz ve askerleri Mekke'yi ele geçirince Kâbe'yi tavaf etmişler sonrasında ise İbn Abdülaziz kuşluk vaktinde herkesin mescitte toplanmasını söylemiştir. Herkes toplanınca Suud gelip Bab-ı Safâ'nın en yüksek basamağına çıkarak hamdele ve salveleden sonra şöyle demiştir: "Cenab-ı Hakk'a şükrolsun. Sizi İslam'a ulaştırdı ve şirkten kurtardı. Sizi yalnız Allah'a ibadet etmeye ve bulunduğunuz şirk ve sapıklık halinden kurtulmaya davet ederim. İslam şeriatı üzere Allah'ı sevenlere dost ve Allah'ın düşmanlarına düşman olmak üzere sizden beyat isterim." Bu konuşmadan sonra oturup elini uzatmış ve herkes gelip beyat etmiştir. Sonra insanlara ikindi namazından sonra Mescid-i Haram'da toplanmalarını, onlara İslam şeriatını açıklayacağını söylemiştir. İkindiden sonra Suud Zemzem-i Şerif arkasındaki makama çıkmış Mekke halkını Dır'iyye bedevileri gibi bir şey bilmez zannettiği için koyun çobanlarının bildiği meseleleri halka anlatmaya başlamıştır. Halbuki Mekke halkının en cahili bu meseleleri Vehhabilerin âlimlerinden daha iyi bilirdi. İlk öğrettiği şey içki ve zinanın haram oluşu, kubbelerin yıkılması, putların atılması, Allah'tan başka kimseye ibadet edilmemesi idi. Sonra Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Fatıma'nın doğduğu evler ve Hz. Hatice'nin evi ile sahabe, evliya ve âlimlerin kabirlerini yıktılar. Bu yıkımları yaparken bazen ilahi bazen de "Bunlar (putlar) sizin ve atalarınızın taktığı boş isimlerden ibarettir" ayetini söylerlerdi. Üç gün içinde bu haramzâdeler Mekke'yi Dır'iyye köyüne benzetmişlerdir. Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, Dersaadet, Matbaa-i Osmaniyye, 1891, VII, 208-209.

¹⁰¹² Büyükkara, *Geçmişten Günümüze Kâbe'nin İşgali*, s. 67; Beranek-Tupek, *a.g.e.*, s. 100-101; Ahmet el-Kâtib, *a.g.e.*, s. 82-83.

¹⁰¹³ Güner, *a.g.e.*, s. 157; Büyükkara, *İhvan'dan Cuheymân'a Suûdî Arabistan ve Vehhabilik*, s. 33; a.mlf. *Geçmişten Günümüze Kâbe'nin İşgali*, s. 68.

¹⁰¹⁴ Vehhabilerin kurduğu üç farklı devlet hakkında bilgi için bkz. Büyükkara, *İhvan'dan Cuheymân'a Suûdî Arabistan ve Vehhabilik*, s. 30-38.

¹⁰¹⁵ Büyükkara, *İhvan'dan Cuheymân'a Suûdî Arabistan ve Vehhabilik*, s. 91-92; a.mlf. *Geçmişten Günümüze Kâbe'nin İşgali*, s. 79.

¹⁰¹⁶ Büyükkara, *İhvan'dan Cuheymân'a Suûdî Arabistan ve Vehhabilik*, s. 95; a.mlf. *Geçmişten Günümüze Kâbe'nin İşgali*, s. 81; Beranek-Tupek, *a.g.e.*, s. 108.

¹⁰¹⁷ Büyükkara, *İhvan'dan Cuheymân'a Suûdî Arabistan ve Vehhabilik*, s. 98; *Geçmişten Günümüze Kâbe'nin İşgali*, s. 83-84.

Abdülaziz'e bir mektup göndermişler ve yaptıkları anlaşmayı ona hatırlatmışlardır.¹⁰¹⁸ İhvan üyeleri Hicaz'daki birçok önemli ismin türbesini yıktıktan sonra Medine'deki Hz. Peygamber'in türbesinin kubbesini yıkmak içinde yetkililere baskı yapmıştır. Abdülaziz ise pragmatist düşüncesi ve uluslararası denge gibi sebeplerle İhvan'ın tutumunu yumuşatmaya karar vermiştir. 1925 yılında İslam dünyasına yaptığı açıklama ile Hicaz'daki kutsal türbelere zarar vermeyeceğini duyurmuştur.¹⁰¹⁹

Suudî makamları ibadet yeri edinilebilecek yerleri de değişikliğe tabi tutmuştur. Mesela Hz. Hatice'nin yaşadığı ve Hz. Peygamber'in ilk vahiyleri aldığı ev umûmî bir tualete dönüştürülmüştür. Hz. Peygamber'in doğduğu ev ise kütüphaneye çevrilmiştir.¹⁰²⁰

Mekke ve Medine'de dini eğitim alan, İbn Baz'ın öğrenciliğini yapan Yemenli muhaddis Şeyh Mukbil b. Hâdî el-Vâdî'î Medine İslam Üniversitesi'nde iken Hz. Peygamber'in kabri üzerine inşa edilen kubbe hakkında "Hükümü'l-Kubba al-Mabniyya alâ Kabrû'r-Resûl" adlı bir tez hazırlamıştır. Teze göre Hz. Peygamber'in kabri camiden ayrılmalı ve kubbesi yıkılmalıdır. Bu kubbe büyük bir bidattır. Vâdî'î görüşlerini İbn Teymiyye ve Şevkânî'den zikrettiği delillerle temellendirmiştir. Hz. Peygamber'in kabrini camiye kattığı için Emevi Halifesi Velid b. Abdülmelik ve Mısır Memlûk Sultanı Kalavun'u suçlamıştır. Ona göre bu tür yapılar caiz olmayıp küfür ifade ettiği için Mescid-i Nebevî ve Hz. Peygamber'in kabri eski haline döndürülmelidir.¹⁰²¹

Suudi Arabistan 1920'lerde Hicaz'daki dini mekanların yıkılmasından sonra benzer eylemler yapmaya devam etmiştir. İddiaya göre Suudî yetkililer 1989 yılında Hz. Peygamber'in babası Abdullah'ın kalıntılarını kabrinden çıkarmışlar ve bakî' mezarlığına taşımışlardır. 1998'de dünyanın dört bir yanından gelen protesto ve eleştirilere rağmen Hz. Peygamber'in annesi Amine'nin Cidde'nin kuzeyinde Ebva'daki Mezarı buldozerle yıkılmış ve benzin dökülerek yakılmıştır. Benzer yıkım Hz. Âdem'in eşi Havva'nın Cidde'deki mezarında yaşanmıştır. Medine'de Mescid-i Nebi'ye yakın olan Cafer-i Sadık'ın cami ve türbesi 2002 yılında dinamitle patlatılıp yıkılmıştır. Benzer şekilde Hz. Hatice'nin kabri de yıkılmıştır. Bu

¹⁰¹⁸ Beranek-Tupek, *a.g.e.*, s. 110.

¹⁰¹⁹ Beranek-Tupek, *a.g.e.*, s. 130-131.

¹⁰²⁰ Beranek-Tupek, *a.g.e.*, s.134. Suud hükümeti kütüphanenin girişine şu tabelaları asmıştır: "Sevgili ziyaretçiler; bu kütüphaneyi ibadethane olarak ziyaret etmek caiz değildir çünkü bunu destekleyecek bir delil yoktur. Değerli Müslüman kardeşlerim; Hz. Muhammed'in bu yerde doğduğuna dair hiçbir kanıt yoktur. Bu nedenle burayı dua ve ibadet için özel bir yer kabul etmek yasaktır." Bkz. Beranek-Tupek, *a.g.e.*, s. 134.

¹⁰²¹ Beranek-Tupek, *a.g.e.*, s. 149-150. Şeyh Mukbil 1979'da Cuheymân'ın cemaatine dahil olmakla suçlandıktan sonra Suud'dan ihraç edilmiştir. Mukbil, Müslüman Kardeşler'in Yemen okullarında çoğalmasından sonra durumdan hoşnut olmamış ve 1980'li yılların başlarında Sa'de'de hadis enstitüsü açmıştır. Burada Selefi/Vehhabi eğitim veren Mukbil Zeydi imamların türbelerini ve Sa'de'deki kubbeleri yok etme niyetini açıklayarak Zeydi mezarlarına karşı açık bir saldırı başlatmış ve birçok mezarı yıkmıştır. Bkz. Beranek-Tupek, *a.g.e.*, s. 150.

yıkımlar çoğu zaman din adına değil de kentleşme ve modernleşme argümanlarına dayanılarak yapılmıştır. Mescid-i Haram'ın genişletilmesi, hacılar için konaklama ve hizmet tesisleri kurulması vb. sebepler gerekçe gösterilmiştir. Suudi Arabistan İslami İşler Bakanlığı Mescid-i Nebi'nin üzerindeki kubbenin yıkılıp, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in kabirlerinin düzlenmesi çağrısında bulunmuştur.¹⁰²²

Vehhabilikle başlayan türbe ve kabirlerin yıkılması geleneği Selefi/Vehhabi örgütler eliyle Kuzey Afrika'dan Yemen'e, Irak'tan Hindistan'a kadar her yere yayılmıştır.¹⁰²³

Selefi/Vehhabi örgütlerden IŞİD Musûl'u ele geçirmesinden on gün sonra tarihçi İbn Esir'in türbesini yıkmıştır. Şeyh Fethi b. Said'in türbesi de aynı kaderi paylaşmıştır. Yine Musûl'daki Hz. Yunus'un türbesi de yıkılmıştır. IŞİD'in yıkımları Rakka, Ninova ve Dabig gibi yerlerde de devam etmiştir. Emevî halifesi Süleyman b. Abdülmelik'in (ö. 717) kabri de yıkılanlar arasındadır. IŞİD ahlak polisinin mahkumlara ceza olarak mezarlıkları ve mezar taşlarını düzleştirmeye zorladığı iddia edilmiştir. IŞİD yerel halka ölülerini "İslam şeriatına uygun" olarak gömmeleri yani bir mezar taşı koyma ve düz tutma emri vermiştir. Ayrıca IŞİD savaşçıları Mescid-i Nebi'nin tahrip edilmesi, Hz. Peygamber'in türbesinin de yıkılması çağrısında bulunmuşlardır.¹⁰²⁴

IŞİD'in Haziran-Temmuz 2014'te on bir, Eylül 2014'te üç, Şubat 2015'te üç, Mart 2015'te dört türbeyi, Ağustos 2015 uydu görüntülerine göre Musûl şehrinde kırk bir türbeyi yıktığı kaydedilir. Musûl örneğine göre yıkılan yapılar altı gruba ayrılabilir: Peygamberlerin camileri, Hz. Muhammed'in ailesinin camileri ve türbeleri, önemli camiler, genellikle şehrin yerlisi olan veya şehirle ilişkisi olan insanlara saygı duyulan kabirler, Musûluların müstakil kabirleri, Hristiyan ve Müslüman şehitlikleri.¹⁰²⁵

3.5. el-Velâ ve'l-Berâ: Vehhabi Düşüncede Dostluk ve Düşmanlık

Vehhabiler tevhid meselesinde rubûbiyyet ve ulûhiyyet ayrımı yapıp rubûbiyyet tevhidine câhiliye müşriklerinin bile sahip olduğunu söyleyip gerçek tevhidi ulûhiyyet tevhidi olarak sunmuşlardır. Ulûhiyyeti ibadetle özdeşleştiren Vehhabiler her türlü ibadetin Allah'a yapılması gerektiğini vurgulamışlar, istiğaseyi dua, duayı da ibadet kabul etmişler bunun sonucunda da sûfîmeşreb Osmanlı toplumunu istiğase ve istimdatta bulundukları için ulûhiyyet tevhidine sahip olmayan mürtedler olarak kabul edip tekfir etmişler, canlarını ve mallarını helal

¹⁰²² Beranek-Tupek, *a.g.e.*, s. 186-187.

¹⁰²³ Mısır, Yemen, Libya ve Mali'de gerçekleştirilen türbe ve mezar yıkımları için bkz. Beranek-Tupek, *a.g.e.*, s. 187-192, 195-196.

¹⁰²⁴ Beranek-Tupek, *a.g.e.*, s. 179.

¹⁰²⁵ Beranek-Tupek, *a.g.e.*, s. 180-181.

saymışlardır. Sonra mürted kabul ettikleri Osmanlı halklarından uzak durmayı, onlarla bir arada yaşamamayı, onlarla dost olmamayı uyulması gereken bir kaide olarak ortaya koymuşlardır. Hatta mürted kabul ettikleri Osmanlı şehirleri şirk diyarı olduğu için orada yaşamak caiz olmadığından tevhid şehirleri veya dârü'l-hicre olarak kabul ettikleri kendi yaşadıkları şehirlere hicret etmeyi de vacip görmüşlerdir.

Vehhabilerin anladığı anlamda bir velâ-berâ ilkesini İbn Teymiyye'de görmek mümkün değildir. Onun yaşadığı dönemde Memlûkler Mısır, Suriye ve Hicaz'ı egemenlikleri altında bulunduruyordu. Memlûklerin tassavvufu destekleyen ve yayılmasına izin veren bir politika izlediği de malumdur. Ancak İbn Teymiyye hiçbir zaman Memlûkleri veya onların yönetimi altındaki sûfimeşreb halkı mürted, kâfir, müşrik görmemiştir. O sadece bazı gulât sûfiler ve gulât Şîiler ile ilmî ve fiilî anlamda mücadele etmiştir. Ehl-i kitap sayılan Haçlılarla veya İslam şeriatını uygulamadığı halde Müslüman olduklarını ilan eden Moğollarla ittifak yaparak Müslüman halka saldırmamıştır.¹⁰²⁶ Yaşadığı şehir olan Şam'da "Memlûkler türbe ve meşhedlerin yapımına engel olmuyor, istiğase ve tevessülde bulunan sûfilere karşı çıkmıyor, bu sebeple onlar mürted oldular" diyerek Memlûklerden teberri ederek isyana kalkışmamış, herhangi bir şehri kurtarılmış bölge ve dârü'l-hicre ilan etmeye yeltenmemiş yine herhangi bir şehre de şirk şehri hükmü vermemiştir.

Vehhabiler velâ-berâ ve hicret anlayışlarıyla İbn Teymiyye'nin mirasını siyasileştirmişler ve radikalize etmişlerdir. Hanbelîliğin tarihinde sürekli var olan emri bil maruf nehyi anil münker ve toplumsal müdahalecilik anlayışı bidat ehli ile marjinal ve gulât kesimlerle kalp, el ve dil ile mücadele etmek ile sınırlı iken Vehhabiler bu anlayışı Müslüman yöneticilere isyan etme ve başkaldırma şekline dönüştürmüşlerdir. Hanbelîler baskı gördükleri birçok dönemde devlete karşı gelmemişlerdir. Ahmed b. Hanbel yaşadığı onca işkence ve baskıya rağmen Abbasilere isyan etmemiş, Cehmî inanca sahip olanları da muayyen olarak tekfir

¹⁰²⁶ Aslından İbn Teymiyye'nin Memlûkleri kendi döneminde İslam'ın koruyucuları olarak görüp, Moğollara ve Nusayrilere karşı cihad konusunda onları teşvik etmesi ve desteklemesi Vehhabi âlimlerin de bildiği bir konudur. Halbuki Memlûkler tasavvufa sempati duyuyor, tarikatleri destekleyip yaygınlaşması için çaba gösteriyordu. Durum böyle iken Vehhabiler İbn Teymiyye'nin Memlûkleri tekfir etmeyip, irtidatla suçlamamasını nasıl açıklayacaklardır? Memlûkler ile Osmanlı Devleti'nin tasavvufa, tarikatlere bakışı ile İslam'ı kâfirlere karşı koruma noktasındaki benzerliklerini nasıl görmezden geleceklerdir? Bu itirazlar onlara yöneltilmiştir. Mesela Abdüllatif b. Abdurrahman böyle bir itiraza İbn Teymiyye'nin Mısır ve Şam'ı İslam beldesi, Memlûk sultanlarını Müslüman sultanlar olarak gördüğünü bu sebeple de onlardan Moğollara ve Nusayrilere karşı yardım istediğini söyleyerek cevap verir. Bkz. *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, IX, 294. Ancak bu cevap tasavvufu ve tarikatleri destekleyen, türbe ve meşhed yapımına engel olmayan, istiğase ve istidat gibi eylemleri de yasaklamayan Memlûkleri İbn Teymiyye'nin neden tekfir etmediğini açıklamaz. Abdüllatif'in istidlal metoduna göre ona şöyle cevap verilebilir: İbn Teymiyye İslam şeriatını uygulamayan ve İslam şehirlerine saldıran Moğollar ile Müslümanlara karşı Haçlılara veya diğer kâfirlere destek olan Nusayrilere karşı Memlûkleri İslam'ın hamisi olarak görmüş ve hatalarına rağmen desteklemiştir. Osmanlılar da asırlarca kutsal beldeleri kâfirlerden korumuş, İslam'ın üç kıtada sancaktarlığını yapmıştır. Arada nasıl bir fark vardır? Vehhabiler neden İslam'ı kâfirlere karşı koruyan Osmanlı'ya isyan edipte asli kâfirler olan İngilizleri desteklemişlerdir?

etmemiştir.¹⁰²⁷ Bir diğer örnek de Hanbelî alim Berbehârî'dir. Berbehârî toplumda yayılan bozulmayı ortadan kaldırmak için emri bil maruf nehyi anil münker kaidesine başvurmuş, toplumda var olan kötülükleri ortadan kaldırmak için destekçileri ile beraber fiili müdahalelerde bulunmuştur. Ancak Berbehârî'nin amacı silahlı bir isyan değil, halkın da iştirak ettiği eylemlerle toplumu ıslah etmektir. Onlar sokak eylemleri yapmış olsalar da Müslüman idareciye karşı isyan etmemişlerdir.¹⁰²⁸ Hanbelî tarihinde Herevî gibi Eş'arîleri tekfir eden aşırıları olduğu gibi kelam metodunu benimseyen Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve İbn Akîl gibi âlimler de olmuştur.¹⁰²⁹ Bu sebeple tek bir ekol yoktur. Vehhabiliğe kadar geçen dönemde meşhur Hanbelî âlimlerin gaye ve hedefleri toplumsal ıslah ve Ehl-i hadis temelli bir ümmet meydana getirmektir. Bu amaçla da inançlarını eserlerle ve toplumsal müdahalelerle (fiili düzeltme) gerçekleştirmeye çalıştılar. Ancak Vehhabiler Osmanlı'nın benimsediği dini inancı irtidat olarak gördükleri için ehli kitabı Osmanlı'dan üstün tutmuşlardır. Böylece 3. Suud devleti İngilizlerle işbirliği yaparak Osmanlı'ya başkaldırmıştır.

Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre dinin üç aslı vardır ve bunlar İslam dininin hakikatidir: 1) Rubûbiyyet tevhidi 2) Ulûhiyyet tevhidi 3) el-velâ ve'l-berâ.¹⁰³⁰

Muhammed b. Abdülvehhâb dinden çıkaran şeyleri zikrettiği "Nevâkidü'l-İslâm" adlı risalesinde sekizinci sırada "Müslümanlara karşı müşriklere destek verme ve yardım etme"yi zikreder.¹⁰³¹

Muhammed b. Abdülvehhâb Vehhabi inancını ortaya koyup Osmanlı'yı müşrik ve mürted kabul edip isyan edince insanları kendi inancına davet etmiştir. Kendi davetine sempati duyanların Osmanlı Devleti'ne tam olarak cephe alması ve onlarla bağlarını koparması için velâ-berâyı da tevhid kavramının içine dahil etmiştir. İbn Abdülvehhâb "Şirk ehline düşmanlık besleyip onlarla bağları koparmak tevhidin vaciplerinden midir yoksa hırsızlık ve zina gibi büyük günahlardan mıdır" şeklinde insanların zihninde var olan soru işaretini şu ayeti zikrederek ortadan kaldırmaya çalışmıştır:¹⁰³² "Allah'a ve ahiret gününe iman eden bir

¹⁰²⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIII, 197.

¹⁰²⁸ Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2016, s. 157-158; Zübeyir Bulut, *Hanbelî Akaid Sistemi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Ankara, 2003, s. 55.

¹⁰²⁹ Bu konuda bu araştırmanın birinci bölümünün "İbn Teymiyye öncesi üçlü tevhid" başlığı altında yeterli bilgi verilmiştir.

¹⁰³⁰ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Resâilü's-şahsiyye*, s. 172 .

¹⁰³¹ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Nevâkidü'l-İslâm*, s. 386; a.mlf. *Resâilü's-şahsiyye*, s. 213.

¹⁰³² *ed-Dürerü's-seniyye fî'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, I, 182.

topluluğun, Allah’a ve peygamberine düşmanlık eden kimselere –babaları, oğulları, kardeşleri yahut diğer akrabaları da olsa- sevgiyle bağlandıklarını göremezsin...”¹⁰³³

Muhammed b. Abdülvehhâb kabirlere türbe ve kubbeler inşa edip, peygamber ve sâlihlerle istiğasede bulunan Osmanlı toplumunu tekfir eder. Ancak durum sadece bundan ibaret değildir. İbn Abdülvehhâb’a göre tevhidi bilen, onu seven ve ona tabi olan aynı şekilde şirki bilip onu terk eden, fakat tevhide giren kimselerden hoşlanmayıp şirk üzere kalan kimseleri seven kişileri de tekfir eder ve düşman olarak görür.¹⁰³⁴

Vehhabi âlimlerden Abdullatîf b. Abdurrahman’a göre dostluk ve düşmanlık vaciplerin içinde en önemlisidir. Dostluğun aslı sevgi, düşmanlığın aslı ise buğzetmektir. Kalbin ve azaların amelleri bu ikisinin üzerine kuruludur. Dostluk ve düşmanlığın hakikatinin içine yardım etme, yakınlık, yardımlaşma, cihad, hicret ve buna benzer ameller girer.¹⁰³⁵ Abdullatîf’e göre İslam müşriklere düşmanlık gösterilmediği takdirde kemale ermez. Kişi onlara düşmanlık göstermezse, şirk işlemese bile onlardan olur.¹⁰³⁶

Muhammed b. Abdullatîf ise “İnkâr edenler birbirlerinin dostlarıdır. Eğer siz de öyle yapmazsanız yeryüzünde fitne ve büyük bir fesat çıkar”¹⁰³⁷ ayetini Vehhabi düşünce perspektifinden yorumlamaktadır. Ona göre bazı âlimler yeryüzündeki fitnenin şirk, fesadın ise Müslümanların kâfirlerle karışık yaşaması olduğunu söylemiştir. Kâfirler dost edinilip onlarla beraber yaşanılınca Allah’a asi olanlara itaat edilmiş olur. Bu ise İslam nizamının bozulması ve tevhidin hakikatının yok olmasıdır. Muhammed b. Abdullatîf’e göre İslam’ın kaim olması, emri bil maruf nehyi anil münkerin ortaya konulması, cihad sancağının yükseltilmesi ancak Allah’ın sevdiklerini sevmek ve buğzettiklerine buğzetmekle, dostlarına sevgi, düşmanlarına düşmanlık göstermekle olur.¹⁰³⁸ Burada Abdullatîf b. Abdurrahman ve oğlu Muhammed’in sözlerinin muhatabı asli kâfirler ve müşrikler değil, istiğase gibi fiiller sebebiyle müşrik ve mürted kabul ettikleri, asırlar boyunca asli kâfir ve müşriklere karşı İslam’ın sancaktarlığını yapan Osmanlı Devleti ve ona itaat eden halklardır.

Vehhabi âlimlerden Şeyh Muhammed’in çocukları Şeyh Hasan ve Şeyh Abdullah’a göre her kim müşriklere düşmanlık yapmam veya düşmanlık yaparım tekfir etmem veya “la ilahe illallah” diyenler küfür, şirk ve Allah’ın dinine düşmanlık yapsa da karşı çıkmam veya

¹⁰³³ el-Mücâdele 58/22.

¹⁰³⁴ *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye*, I, 103.

¹⁰³⁵ *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye*, II, 325.

¹⁰³⁶ *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye*, I, 432.

¹⁰³⁷ el-Enfâl 8/73.

¹⁰³⁸ *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye*, VIII, 446-447.

türbelere karşı çıkmam derse Müslüman olamaz. Çünkü Allah müşriklere düşmanlığı ve onları tekfir etmeyi zorunlu kılmıştır.¹⁰³⁹

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın torunu Süleyman b. Abdullah b. Muhammed¹⁰⁴⁰ (ö. 1818) müşrik kabul ettiği Osmanlı Devleti ve onlara destek verenlerle herhangi bir dostluk ve yakınlık kurulmaması ile alakalı “ed-Delâil fî Ademi Muvâlâti Ehli’ş-Şirk” adlı bir eser kaleme almıştır. O, bu eserinde Kur’an ve sünnette Yahudi, Hristiyan ve müşriklerle ilgili ayetleri zikretmiş ve bu nasların Osmanlı Devleti hakimiyetindeki Müslümanları da muhatap aldığını iddia etmiş ve onlara karşı kullanmıştır.

Biz şimdi Süleyman’ın Yahudi, Hristiyan ve müşrikler için nâzil olan ayetleri nasıl kendi dönemindeki Müslüman Osmanlı Devleti ve Osmanlı tebaası için yorumladığını gösteren bazı örnekleri zikretmek istiyoruz.

“Yahudi ve Hristiyanlar onların dinlerine tabi olmadan senden asla razı olmazlar. De ki: ‘Asıl doğru yol ancak Allah’ın yoludur.’ Eğer sana gelen ilimden sonra onların arzularına uyarsan, bilesin ki artık Allah sana ne dost ne de yardımcı olacaktır”¹⁰⁴¹ ayetini zikreden Süleyman müşriklerin de bu ayetin kapsamında olduğunu belirtir. Çünkü müşrikler de kendi dinlerine tabi olmadıkça Hz. Peygamber’den asla razı olmamışlardır. Aynı şekilde türbe ve kubbelere ibadet eden Osmanlı Devleti ve tebaası da kendi dinlerine tabi olmadıkça kimseden razı olmazlar. Süleyman görüşünü delillendirmek için “Ehli kitaba her türlü mucizeyi getirsen onlar yine de senin kiblene asla dönmezler. Sen de onların kiblesine uymayacaksın. Onlar birbirlerinin kiblesine uymazlar. Eğer sana gelen bilgiden sonra onların arzusuna uyarsan, işte o vakit sen kesinlikle zâlimlerden olursun”¹⁰⁴² ayetini zikreder. Süleyman burada şöyle bir kıyas yapar: Hz. Peygamber’in bile dinlerinde Ehl-i kitaba muvafakat ederse zâlimlerden olacağı söyleniyor. Bu sebeple kabir ve türbelere ibadet eden Osmanlı Devleti ve bağlılarına destek verip onların doğru yolda olduğunu düşünenlerin durumu ise çok daha kötüdür.¹⁰⁴³

¹⁰³⁹ *ed-Dürerü’s-seniyye fî l’-ecvibeti’n-Necdiyye*, X, 139-140.

¹⁰⁴⁰ 1786 yılında Dir’iye’de doğmuştur. Yemenli meşhur alim Şevkânî’den (ö. 1834) icazet almıştır. “Târihu Necd” adlı eserle tanınan İbn Ğannam Süleyman’ın hocalarındandır. Suud b. Abdülaziz Mekke’yi ele geçirincede Süleyman’ı genç yaşına rağmen Mekke’ye kadı olarak atamıştır. Eserleri arasında “Teysirü’l-azîzi’l-hamîd şerhü kitâbi’t-tevhîd” “ed-Delâil fî ademi muvâlâti ehli’ş-şirk” “Fî hükmi’s-sefer ilâ bilâdi’ş-şirk” en bilinenleridir. Kavalalı Mehmet Ali Paşa’nın (ö. 1849) oğlu İbrahim Paşa tarafından Vehhabilerin merkezi olan Dir’iyye 1818 yılında ele geçirilince Süleyman yakalanmış ve kurşuna dizilerek öldürülmüştür. Bkz. Abdullah b. Abdurrahman b. Sâlih Âl-i Bessâm, *Ulemâu Necd hilâl Semâniyeti Kurûn, Dârü’l-Âsime*, Riyad, 1978, II, 341-349.

¹⁰⁴¹ el-Bakara 2/120.

¹⁰⁴² el-Bakara 2/145.

¹⁰⁴³ Süleyman b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb, *ed-Delâil fî ademi muvâlâti ehli’ş-şirk* (ed-Dürerü’s-seniyye fî l’-ecvibeti’n-Necdiyye içinde, VIII, 121-143), nşr. Kasım b. Muhammed b. Abdullah, Riyad, 1996, yy, s. 122.

Süleyman, “Ey iman edenler! Eğer kâfirlere uyarsanız, sizi gerisin geri döndürürler de sonra hüsrana uğramış olursunuz. Oysa sizin mevlanız Allah’tır ve O, yardımcılarının en hayırlısıdır”¹⁰⁴⁴ ayetlerini de görüşlerini delillendirmek için kullanmaktadır. Kendi döneminde Vehhabi davete karşı Osmanlı Devleti’ni destekleyen kesimlere öfkeyle beraber sitem eden Süleyman tevhidin içinde doğup, onu bilip, benimseyip de Allah’tan uzaklaşarak kabir ehli olan Osmanlı Devleti’ne destek verenlere şaşırılmaktadır. Ona göre Vehhabi daveti bırakıp da Osmanlı Devleti’ni desteklemek o zâlimler için çok kötü bir tercihtir.¹⁰⁴⁵

Süleyman b. Abdullah şirk ehli olarak kabul ettiği Osmanlı Devleti’ne isyan etmeyip, Osmanlı dini düşüncesine de karşı çıkmayan kişiler için şu ayeti zikreder: “Allah’ın rızasını elde eden, Allah’ın gazabına uğrayan gibi olur mu hiç? Bunun varacağı yer cehennemdir, o ne kötü bir varış yeridir?”¹⁰⁴⁶ Süleyman’a göre kendi Tâifesi olan Vehhabiler Allah’a ibadet edip, O’nu bir ilah kabul edip, O’ndan yardım istedikleri için Allah’ın rızasını kazanırlar. Halbuki kabirlere ve ölümlere ibadet edip, onlardan yardım isteyen Osmanlı Devleti’ne itaat edenler ise Allah’ın öfkesini kazanırlar.¹⁰⁴⁷

Süleyman Mekke’den Medine’ye hicret emeyip kalan ve müşrikler içinde yaşamaya devam eden kişiler için nazil olan şu ayeti de kendi görüşlerine dayanak yapmak için zikreder: “Kendilerine yazık etmekte iken hayatlarını sona erdirdikleri kimselere melekler ‘Ne işte idiniz?’ dediler, (Onlar) ‘o yerde zayıf görünenlerden idik’ cevabını verdiler. Melekler ise ‘Allah’ın arzı geniş değil miydi, hicret etseydiniz ya!’ dediler. İşte onların barınağı cehennemdir ve orası gidilecek ne kötü bir yerdir.”¹⁰⁴⁸ Süleyman’a göre müşrik olan Osmanlı Devleti’ne dinleri hususunda muvafakat eden, onların emrine girip itaat eden ve destekleyen ancak tevhid ehli olan Vehhabileri yüz üstü bırakan, onların yolundan başka bir yol arzulayan, onlara küfreden ve aşağılayan kişiler küfre ve ateşe girmeye memleket sevgilerinden dolayı hicret edemeyenlerden daha layıktırlar.¹⁰⁴⁹

Süleyman’a göre “Ey iman edenler! Yahudileri ve Hristiyanları dost edinmeyin. Onlar birbirinin dostlarıdır. Sizden kim onları dost edinirse şüphesiz o da onlardandır...”¹⁰⁵⁰ ayeti de Osmanlı Devleti ve onlara destek olanlardan uzaklaşmak için bir delildir. Çünkü ayetteki hüküm Mecûsiler ve türbelere ibadet edip ölümlere dua eden putperestler için de geçerlidir.¹⁰⁵¹

¹⁰⁴⁴ Âl-i İmrân 3/149-150.

¹⁰⁴⁵ Süleyman b. Abdullah, *ed-Delâil fî ademi muvâlâti ehli ’ş-şirk*, s.124.

¹⁰⁴⁶ Âl-i İmrân 3/162.

¹⁰⁴⁷ Süleyman b. Abdullah, *ed-Delâil fî ademi muvâlâti ehli ’ş-şirk*, s. 125.

¹⁰⁴⁸ en-Nisâ 4/97.

¹⁰⁴⁹ Süleyman b. Abdullah, *ed-Delâil fî ademi muvâlâti ehli ’ş-şirk*, s. 125-127.

¹⁰⁵⁰ el-Mâide 5/51.

¹⁰⁵¹ Süleyman b. Abdullah, *ed-Delâil fî ademi muvâlâti ehli ’ş-şirk*, s. 127-128.

Süleyman b. Abdullah ilginç bir şekilde şu ayeti de delil olarak kullanmaktadır: “Üzerine Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin. Kuşkusuz bu büyük günahdır. Gerçekten şeytanlar dostlarına sizinle mücadele etmeleri için telkinde bulunurlar. Eğer onlara uyarmanız şüphesiz siz de Allah’a ortak koşmuş olursunuz.”¹⁰⁵² Süleyman bu ayet üzerinden şöyle bir istidlalde bulunmaktadır: Kişi müşriklere meytenin helal olduğu hususunda itaat edince müşrik oluyorsa kabirlere ibadet edip, ölülerden istekte bulunarak şirke giren Osmanlı Devleti ile dostluğu helal görüp itaat edenler, onlarla iş yapanlar, yardım edenler meytaye helal diyenlere göre küfre ve şirke düşmeye daha önceliklidirler.¹⁰⁵³

Süleyman, Allah’ın ilim verip yücelttiği ancak daha sonra dünyevi çıkar ve hesaplar için hakikati bırakarak şeytanın ve hevasının peşine düşmekle tavsif edilen¹⁰⁵⁴ Bel’am b. Bâûrâ ile Osmanlı Devleti ve onlara destek verenleri kıyaslamaktadır. Süleyman’a göre Osmanlı Devleti ve destekçilerinin durumu Bel’am’dan daha kötüdür. Çünkü Osmanlı Devleti Allah’ın tevhidi, müminlerle dostluğu, müşriklere düşmanlığı, putların ve türbelerin yıkılmasını emredip şirki yasakladığını bilip kabul etmesine rağmen bu emir ve yasakları bırakıp terketmiştir.¹⁰⁵⁵

“İnsanlardan kimi de Allah’a kıydan kenardan kulluk eder. Eğer kendine bir hayır dokunursa onunla tatmin olur ve eğer başına bir bela gelirse yüz üstü döner. O dünyayı da ahireti de kaybetmiştir. İşte bu apaçık bir kayıptır¹⁰⁵⁶ ayetini zikreden Süleyman’a göre bazı insanlar Allah’a kıydan, kenardan kulluk ettikleri için kendilerine korku, hastalık ve fakirlik gibi bazı fitneler isabet ettiğinde dininden döner. Allah’a kıydan kenardan kulluk edenler Osmanlı Devleti ile Vehhabilerin çatışması başlayıp da Allah onları sınavınca dinlerinden dönerek müşrik olan Osmanlı’yı desteklemişlerdir.¹⁰⁵⁷

Süleyman b. Abdullah Osmanlı Devleti’ni müşrik ve mürted kendilerini de tevhidin savunucuları kabul ederek başlattıkları Vehhabi isyanına Arap Yarımadası’nda bekledikleri oranda desteğin gelmediğini görmüş olacak ki radikallik seviyesini arttırmakta, kendilerine destek verme hususunda şüphe yaşayanları ve korku gibi mazeretlerle Osmanlı Devleti’ne destek olanları da hedef almaktadır. Hatta Süleyman birçok yerde türbe tapıcıları, kahpe vb. ağır ifadeler kullanarak,¹⁰⁵⁸ Osmanlı Devleti’ne olan nefretini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Vehhabilerin Osmanlı Devleti’ne karşı siyasi mücadelelerini diğer Vehhabi ulemanın pek

¹⁰⁵² el-En’âm 6/121.

¹⁰⁵³ Süleyman b. Abdullah, *ed-Delâil fî ademi muvâlâti ehli’s-şirk*, s. 129.

¹⁰⁵⁴ el-A’râf 7/175-176.

¹⁰⁵⁵ Süleyman b. Abdullah, *ed-Delâil fî ademi muvâlâti ehli’s-şirk*, s. 129-131.

¹⁰⁵⁶ el-Hac 22/11.

¹⁰⁵⁷ Süleyman b. Abdullah, *ed-Delâil fî ademi muvâlâti ehli’s-şirk*, s. 134-135.

¹⁰⁵⁸ Bu ifadeler için bkz. Süleyman b. Abdullah, *ed-Delâil fî ademi muvâlâti ehli’s-şirk*, s. 137,139-140.

çoğunun yaptığı gibi din zeminine taşıyarak buradan devam ettirmeye ve bu mücadeleye meşruiyet zemini sağlamaya çalıştığı görülmektedir.

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Vehhabi düşüncenin özünde radikallik ve aşırılık vardır. Vehhabiler kendi görüşleri dışındakilere kesinlikle yaşam hakkı tanımazlar. Tekfir meselesinde hüccetin anlaşılmasını gerekli görmeyen, cehalet, ictihad ve taklit gibi tekfir manilerini de kabul etmeyen Vehhabiler velâ-berâ meselesinde de hiçbir mazereti kabul etmezler. Osmanlı Devleti ile Vehhabilerin çatışmasında kendilerine dostluk ve yakınlık göstermeyen kişilerin tarafsız kalma hakları yoktur. Tarafsız kalanlar da aslında dolaylı olarak mevcut Osmanlı yönetimine destek olmaktadır. Bu sebeple onlarda tevhide gerekli sevgi ve yakınlığı göstermedikleri için şirk ve mürted ehlinden olmaktadır.

Süleyman b. Abdullah Osmanlı Devleti ve Vehhabi çatışmasında hangi tarafı destekleyeceği hususunda tereddüt yaşayan, can, evlat, mal gibi korkular sebebiyle iki taraf arasında gidip gelen ve Osmanlı Devleti'ne daha yakın duran kişileri eleştirmekte ve onları münafıklara benzetmektedir. “Kalplerinde hastalık bulunanların ‘Başımıza bir felaketin gelmesinden korkuyoruz’ diyerek onların arasında koşup durduklarını görürsün. Umulur ki Allah müminlere katından bir fetih veya başka bir başarı getirir de onlar içlerinde gizledikleri şeyden dolayı pişman olurlar”¹⁰⁵⁹ ayetini zikreden Süleyman “kalplerinde hastalık bulunanlar” ifadesinin kendi dönemindeki Vehhabilik muhaliflerine mutabık düştüğünü söylemektedir.¹⁰⁶⁰

Süleyman b. Abdullah kendilerine katılma hususunda şüphe duyanların şüphelerini gidermek ve kendi destekçilerinin de cesaretini artırmak için şu ayeti zikreder: “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler; müminlere karşı şefkatli kâfirlere karşı onurlu ve güçlüdürler; Allah yolunda cihad ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar. İşte bu Allah'ın dilediğine verdiği bir lütfudur...”¹⁰⁶¹ Süleyman'a göre Allah her ne zaman mürtedler varsa tevhid ehli mücahidlerin de olacağını haber vermiştir. Bu sebeple Allah Osmanlı Devleti ile Vehhabilik çatışmasında dinden dönüp mürted olan Osmanlı Devleti'ne karşı tevhid ve ihlas ehli olan Vehhabileri getirmiştir. Süleyman'a göre Vehhabiler Allah kelimesinin en yüce olması için cihad ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar. Osmanlı ve taraftarları ise liderlerinin ve tapındıkları kişilerin rızasını gözetirler, onların öfkesinden çekinirler. Süleyman'a göre Vehhabilerin bu faziletleri ayette zikredilen “Allah'ın dilediğine verdiği bir lütfudur.”

¹⁰⁵⁹ el-Mâide 5/52.

¹⁰⁶⁰ Süleyman b. Abdullah, *ed-Delâil fî ademi muvâlâti ehli 'ş-şirk*, s. 138.

¹⁰⁶¹ el-Mâide 5/54.

Vehhabiler bu özellikleri kendi güç ve kudretleriyle değil Allah'ın lütuf ve ikramıyla elde etmişlerdir.¹⁰⁶²

Görüleceği üzere Süleyman b. Abdullah Ehl-i kitap veya müşrikler için nâzil olan ayetleri mürted kabul ederek isyan ettikleri Osmanlı Devleti ve Osmanlı Devleti hakimiyeti altında yaşayan toplumlara teşmil etmektedir. Vehhabileri bu hatalı kıyaslamalara sürükleyen ise takip ettikleri hatalı metottur. İstigase meselesinde var olan farklı türleri görmek istememeleri, toptancı ve genellemeci bir bakışla konuya yaklaşmaları, kişilerin ve şehirlerin durumunu görmezden gelmeleri, muayyen tekfir meselesinde hüccetin anlaşılmasına gerek duymamaları ve muayyen tekfirin mânilerini de yok saymaları onların istigase de bulunan Müslümanlarla şirk içinde yüzen câhiliye müşrikleri ve Ehl-i kitap kafirlerini aynı görmelerine sebebiyet vermiştir. Bu hatalı metotlarının menfi tezâhüründe Süleyman b. Abdullah'ın ayetleri yorumalama biçiminde görmek mümkündür.

Vehhabi düşüncede el-velâ ve'l-berâ meselesinde eser kaleme alan diğer bir alim de Hamed b. Ali b. Muhammed b. Atîk'tir. Eserinin ismi “Sebilü'n-necât ve'l-fikâk min müvâlâti'l-mürteddîn ve'l-Etrâk¹⁰⁶³”tır.

Hamed b. Atîk yaşadığı dönem ile İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemi benzeştirmektedir. Ona göre Allah İbn Teymiyye döneminde İslam'ın kılavuzluğuna muhalefet eden Müslümanların başına Türk kökenli Moğolları musallat etmiştir. Benzer şekilde Yahudi, Hristiyan ve müşriklerin İslam'a muhalif olan fiillerini işleyerek kâfirlere benzedikleri için kendi döneminde de kâfir Türkleri Müslüman olan Vehhabiler'in üzerine musallat etmiştir.¹⁰⁶⁴ Böylece şu hadiste söylenenler gerçekleşmiştir: “Küçük gözlü, kırmızı yüzlü, yassı burunlu, yüzleri kılıflı kalkanlar gibi olan Türklerle savaşmadığınız müddetçe kıyamet kopmaz. Sizler ayakkabıları kıldan bir kavimle savaşmadıkça kıyamet kopmaz”¹⁰⁶⁵

İbn Teymiyye'den kendi döneminde Moğol saldırılarının İslam dünyasında yol açtığı fitneleri, felaketleri ve bu dönemde insanların üç gruba ayrıldığının belirtildiği uzunca bir

¹⁰⁶² Süleyman b. Abdullah, *ed-Delâil fî ademi müvâlâti ehli's-şirk*, s. 138-139.

¹⁰⁶³ Bazı kaynaklarda eserin ismindeki “Etrâk” kelimesi yerine “işrâk” geçmektedir. Bkz. Abdullah b. Abdurrahman b. Sâlih Âl-i Bessâm, *Ulemâu Necd hilâl Semâniyeti Kurûn*, II, 87. Abdullah b. Abdulaziz b. Unkarî şöyle der: Kâfirlerle iç içe geçmek, onlarla ilişkide bulunmak, onlarla dostluk yapmak ayet ve hadislerle yasaklanmıştır. Süleyman b. Abdullah'ın “ed-Delâil fî ademi müvâlâti ehli's-şirk” ve Hamed b. Atîk'in “Sebilü'n-necât ve'l-fikâk min müvâlâti'l-mürteddîn ve'l-Etrâk” adlı eserleri bu konuları ele alır. Osmanlı askerlerinin Müslümanların bulunduğu Necd beldelerine saldırması ve birçok şehri ele geçirmesi sebebi ile yazılmıştır bkz. *ed-Dürerü's-seniyye fî'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, IX, 157-158.

¹⁰⁶⁴ Hamed b. Ali b. Muhammed b. Atîk, *Sebilü'n-necât ve'l-fikâk min müvâlâti'l-mürteddîn ve'l-Etrâk*, thk. el-Velîd b. Abdurrahman Âl Feryân, Riyad, 1988, y.y., s. 25, 63-64.

¹⁰⁶⁵ Buhârî, “Kitâbü'l-Cihâd Ve's-Siyer”, 94; Müslim, “Kitâbü'l-Fiten”, 36.

pasaj¹⁰⁶⁶ alıntılanan Hamed b. Atîk kendi dönemindeki fitnelerin de benzer hatta daha büyük olduğunu belirtir. Hamed b. Atîk'e göre İbn Teymiyye döneminde Moğol fitnesine karşı insanlar nasıl üç gruba ayrıldıysa kendi döneminde de benzer şekilde şu üç gruba ayrılmışlardır: 1) İslam dinine yardımcı olanlar. 2) Müslümanların zelil ve başarısız olmasını isteyerek onlara yardımı terkedenler. 3) Müşriklere yardımcı olarak İslam şeriatından çıkanlardır.¹⁰⁶⁷

Görüleceği üzere Hamed b. Atîk'e göre zikrettiği birinci gruptaki "İslam dinine yardımcı olanlar" kendisinin de dahil olduğu Vehhabi düşünce mensuplarıdır. Onların sayısı az olmasına rağmen Allah katındaki ecirleri çok büyüktür. İkinci grupta yer alanlar ise aslında iki tarafı da desteklemeyen ancak hâkim güç Osmanlı olduğu için bu tarafsız kalmalarının Osmanlı'ya yaradığı gruptur. Yukarıda zikrettiğimiz gibi Süleyman b. Abdullah bu grubu da hedef almakta onları münafıklara benzetmekte ve mazeretlerini de kabul etmemektedir. Hamed b. Atîk de bu grubun söz konusu tavrıyla aslında Vehhabilerin başarısız olmasını istediğine vurgu yapar. Üçüncü grup ise müşrik ve mürted olan Osmanlı devletine yardım ederek mürted olanlardır. Hamed b. Atîk'e göre Osmanlı Devleti ile Vehhabilerin çatışmasında her kim Osmanlı'yı destekleyip onlara yardım ederse mürted olup dinden çıkmıştır. Çünkü bir tarafta tevhid ve ihlas ehli olan Vehhabiler diğer tarafta ise şirk mekanları olan türbeleri bina edip, ölümlerden yardım isteyerek müşrik olan Osmanlı Devleti vardır.

Hamed b. Atîk'e göre Allah kâfirlere ve müşriklere karşı düşmanlık beslemeyi vacip, dostluk kurmayı ise haram kılmıştır. Kur'an'da tevhidden sonra hakkında en çok hüküm ve açıklama bulunan konu velâ-berâdır.¹⁰⁶⁸

Hamed b. Atîk "Onlara 'yeryüzünde fesat çıkarmayın' denildiği zaman 'Biz ancak ıslah edicileriz'¹⁰⁶⁹ ayetini savunduğu düşünceye delil olarak kullanmaktadır. Ona göre yeryüzünde fesat müminlerin kâfirlere dost edinmeleri ile ortaya çıkar. Hamed b. Atîk'e göre "Biz ancak ıslah edicileriz" diyenler tevhid ehli gibi görünen ancak bir fırsatını bulduklarında tevhid düşmanlarına yardım edenlerdir. Onlar bu davranışlarıyla iki grup arasında arabulucu rolü üstlendiklerini söylerler. Halbuki bu fesat ve bozgunculuk çıkarmaktır. Onları şirk ve fesat ehline yardım etmeye götüren sebep dünyalık menfaat, çıkar ve başlarına bir bela gelmesinden korkmalarıdır.¹⁰⁷⁰

¹⁰⁶⁶ Hamed b. Atîk, *Sebilü'n-necât ve'l-fikâk min müvâlâti'l-mürteddîn ve'l-Etrâk*, s. 27-31; krş. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVIII, 234-236.

¹⁰⁶⁷ Hamed b. Atîk, *Sebilü'n-necât ve'l-fikâk min müvâlâti'l-mürteddîn ve'l-Etrâk*, s. 31.

¹⁰⁶⁸ Hamed b. Atîk, *Sebilü'n-necât ve'l-fikâk min müvâlâti'l-mürteddîn ve'l-Etrâk*, s. 32.

¹⁰⁶⁹ el-Bakara 2/11.

¹⁰⁷⁰ Hamed b. Atîk, *Sebilü'n-necât ve'l-fikâk min müvâlâti'l-mürteddîn ve'l-Etrâk*, s. 32-33.

Hamed b. Atık İbn Teymiyye'nin "İktizâü's-sırâti'l-müstakîm li muhâlefeti ashâbi'l-câhîm" adlı eserinden şu alıntıyı yapar: "Allah kendisine, resulüne ve ona indirilene imanı kâfirleri dost edinmemeye bağlamıştır. Kâfirlerle dostluk varsa iman yoktur. Çünkü imanın varlığı şartlarının varlığına bağlıdır (Lâzımın yokluğu melzumun yokluğunu gerektirir)."¹⁰⁷¹

Hamed b. Atık tıpkı diğer Vehhabi âlimler gibi hatalı kıyaslar ve benzetmeler yapmaktadır. Yukarıda Muhammed b. Abdülvehhâb ve diğer Vehhabi âlimlerin ulûhiyyet tevhidini asıl tevhid olarak ortaya koyarken câhiliye müşrikleri ile Osmanlı Devleti halklarını nasıl hatalı bir şekilde benzeştirdiğini zikretmiştik. Yine Muhammed b. Abdülvehhâb ve diğer Vehhabi âlimler muayyen tekfir meselesinde hüccetin anlaşılmasının gerekli olmaması görüşünü hatalı bir kıyasla İbn Teymiyye'ye atfetmektedirler. Benzer şekilde Muhammed b. Abdülvehhâb'ın silsile tekfirini gerekçelendirirken İbn Teymiyye'nin apaçık küfür olan meselelerle ilgili sözlerini kapalı bir mesele olan istiğase ile kıyaslayıp benzeştirdiğini de ortaya koymuştuk. Benzer şekilde Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Osmanlı Devleti ve destekçilerini câhiliye müşriklerinden daha kâfir olarak görürken nasıl basit ve hatalı kıyaslar yaptığını zikretmiştik. Yine Vehhabi âlimlerden Ebu Butayn muayyen tekfir meselesinde cehalet ve ictihad gibi manileri yok saymak için kendine Ehl-i kitab'a yönelik indirilen ayetleri temel almış, bu ayetlerle Osmanlı Devleti halklarını kıyaslamıştır. Aynı şekilde Süleyman b. Abdullah velâ-berâ meselesinde görüşlerini temellendirebilmek için hatalı bir kıyasla Yahudi, Hristiyan ve müşriklerle ilgili nâzil olan ayetleri kendi dönemindeki Osmanlı Devleti ve destekçilerine karşı kullanmıştır. Burada da Hamed b. Atık kendi dönemi ile İbn Teymiyye dönemini benzeştirmekte müşrik ve kâfir kabul ettiği Türklerin iki dönemde de tevhid ehli Müslümanların başına bela olduğunu söylemektedir. Ancak Hamed b. Atık bunları söylerken İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde Mısır ve Suriye'nin Türk kökenli Memlüklerin idaresi altında olduğunu atlamakta ve görmezden gelmektedir.

Hamed b. Atık'ın yukarıdaki alıntısının benzerini İbn Teymiyye başka eserlerinde de zikretmektedir. Mesela İbn Teymiyye, müminleri dost edinmek ve kâfirleri düşman edinmekle alakalı şöyle der: "Bilinmelidir ki sana zulmedip saldırsa da müminle dost olman gerekir. Sana verse ve iyilik yapsa da kâfire düşman olmak gerekir. Çünkü din tamamen Allah'ın olsun da Allah'ın dostları sevilsin, düşmanlarına öfke duyulsun, dostlarına saygı gösterilsin, düşmanları aşağılansın, sevap dostlarının, ceza da düşmanlarının olsun diye Allah peygamberlerini göndermiş ve kitaplarını indirmiştir."¹⁰⁷²

¹⁰⁷¹ Hamed b. Atık, *Sebilü'n-necât ve'l-fikâk min müvâlâti'l-mürteddîn ve'l-Etrâk*, s. 35. Krş. İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, I, 550.

¹⁰⁷² İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVIII, 118.

Ancak İbn Teymiyye'nin velâ-berâ ile alakalı bu tarz sözlerinden Vehhabilerin ortaya koyduğu şekilde bir velâ-berâ anlayışı çıkarmak mümkün değildir. Hamed b. Atik'in alıntılıdığı pasajda İbn Teymiyye'nin kastettiği kâfirlerin Hristiyan ve Yahudi gibi aslî kâfirler olduğu açıktır. İkinci bölümde ortaya koyduğumuz gibi İbn Teymiyye'ye göre İslam şeriatı "câhiliye" olarak vasıfladığı Hristiyanlık, Yahudilik ve diğer İslam dışı inançlara muhalefet için gelmiştir. İbn Teymiyye'nin "İktizâü's-sırâti'l-müstakîm li muhâlefeti ashâbi'l-câhîm" adlı eserini yazma sebebi de bu muhalefeti açıklamaktır.¹⁰⁷³

İbn Teymiyye Yahudilerin "gazaba uğramak"la Hristiyanların da "sapık" olmakla vasfedildiğini vurgulamış,¹⁰⁷⁴ cehennem ehli olan bu iki zümreye her alanda muhalefetin de İslam şeriatının genel anlamda amacı olduğunu söylemiştir.¹⁰⁷⁵ Yahudi ve Hristiyanlara muhalefet edip ters düşmek, bu dinin üstünlük kurmasını sağladığı için Hz. Peygamber'in gelişinin en önemli amacıdır.¹⁰⁷⁶ Daha sonra İbn Teymiyye bu iki zümrenin gazaba uğrama ve sapık olmasına sebep olan inanç ve eylemlerini zikretmiş, İslam âleminde bunlara benzeyen zümre ve akımlara dikkat çekmiş ve İslam dünyasını bu benzemenin zararları hususunda uyarmıştır. İbn Teymiyye'ye göre Müslümanlara Yahudilerden bulaşan hastalıklar; hased, ilimde cimrilik ve gizleme, taassub, tahrif ve batıl ile istidlaldır. Hristiyanlardan bulaşan hastalıklar ise; peygamberler ve sâlihler hususunda aşırılık, helal ve haram konusunda ulemaya itaat ve kulluk, ruhbanlık, peygamberlerin ve sâlihlerin mezarlarına mescit inşa etmektir.¹⁰⁷⁷ Burada tezimiz açısından önemli olan Hristiyanlar'ın sapık olarak nitelenmesine sebep olan inanç ve uygulamalarından iki tanesidir. Birincisi peygamberler ve sâlihler hususunda aşırılık ikincisi ise peygamberlerin ve sâlihlerin mezarlarına mescit inşa etmektir.

Görüleceği gibi İbn Teymiyye'nin "İktizâü's-sırâti'l-müstakîm li muhâlefeti ashâbi'l-câhîm" adlı eserini kaleme alma sebebi Vehhabilerin tasavvur ettiği gibi türbe inşa edenlerin, tevessül ve istiğasede bulunanların hiçbir şart ve mâni gözetilmeksizin tekfir edilmesi, onlarla dostluğun kesilip düşmanlık gösterilmesi değildir. Cehennem ehli olan Yahudi ve Hristiyanlara muhalefet edilmesinin gerekliliğini ortaya koymak ve İslam dünyasında bu iki gruba benzeyenleri de uyarmaktır. İbn Teymiyye ve Vehhabilerin bu noktadaki farklarını daha iyi

¹⁰⁷³ İbn Teymiyye eserini yazma amacının bu olduğunu başka yerde açıkça söylemektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVII, 244.

¹⁰⁷⁴ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, I, 76-79.

¹⁰⁷⁵ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, I, 199-201.

¹⁰⁷⁶ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, I, 209.

¹⁰⁷⁷ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, I, 83-90. İbn Teymiyye Ehl-i kitaptan ve yabancı kaynaklardan müslümanlara bulaşan birtakım hastalıklar olduğunu, Müslümanların sırât-ı müstakîmden saparak gazaba uğrayanların ve sapıkların yoluna gitmemesi için bu hastalıkları anlatacağını belirtir. Bkz. İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, I, 83.

anlayabilmek için onların “câhiliye”ye bakışlarındaki farka değinmek istiyoruz. İbn Teymiyye câhiliye olarak kabul ettiği Hristiyan ve Yahudiler’e benzeme hususunda şöyle der:

“Peygamberimizin verdiği doğruluğu kesin bu haberlerden açıkça anlaşıyor ki, bu ümmetin bir kesimi onun katıksız İslam dini demek olan rehberliğine sımsıkı bağlı kalırken, diğer bir kesimi ise Yahudi dininin unsurlarına başka bir kesimi de Hristiyan dininin bazı geleneklerine sapacaktır. Her ne kadar kimi durumlarda insan bu sapma yüzünden kâfir, hatta fâsık olmasa bile, bazen bu sapma, sahibini kâfirlik veya fasıklığa sürükler. Bazen bu sapma günah ve bazen de hata niteliği taşır. Bu sapma insan tabiatının hoşuna giden ve Şeytan tarafından göze alımlı gösterilen bir hastalıktır. Bu yüzden Allah, kullarından kendilerini ne Yahudiliğe ve ne de Hristiyanlığa hiçbir şekilde sapmayan dosdoğru yola iletmesi için kendisine dua etmemizi istemiştir.”¹⁰⁷⁸

Ortaya koyduğumuz üzere İbn Teymiyye câhilî bir inanç, düşünce veya uygulamayı benimsediğinde, taklit ettiğinde veya yaptığında her Müslümana aynı hükmü vermemektedir. İbn Teymiyye câhilî inanç ve düşünceleri benimseyip, uygulayanlara genellemeci bir yaklaşımla bakmamaktadır. Meseleye hiyerarşik bir perspektifle bakan İbn Teymiyye câhiliyeyi benimseyip, uygulayanların farklı kategorilere mensup olduğunu belirtir. Yani kişi câhilî inanç ve uygulamalarıyla bazı durumlarda kâfir ve fasık olmazken bazı durumlarda ise kâfir ve fasık olabilir. Bazı durumlarda ise günahkâr ve hatalı sayılır. İbn Teymiyye’nin bu görüşleri yukarıda tekfirle ilgili zikrettiğimiz görüşleri ile uyum içindedir. Burada da önemli olan kişinin durumu ve diğer faktörlerdir. Bu sebeple bu hususta da hüküm vermek ve bir kişi ya da grubu “câhiliye”ye benzetip tekfir edebilmek için tekfir şartları yerine gelmeli mânileri de ortadan kalkmalıdır.

Diğer taraftan İbn Teymiyye Müslümanlardan bazı grup ve şahısların câhiliyeye benzeyebileceğini söylese de İslam dünyasında câhiliyenin tezahürünü sınırlı olarak görür. İbn Teymiyye Hz Peygamber’in ve İslam’ın gelişinden sonra artık mutlak anlamda bir câhiliyeden söz etmenin mümkün olmadığını düşünmektedir. Artık câhiliye yerel ve sınırlı bir karaktere bürünmüştür. Yani artık şu veya bu şehirde şu veya bu kimsede câhiliyenin varlığından söz edilebilir. Mesela falanca kâfir ülke ile Müslüman diyarında yaşasa bile henüz Müslüman olmamış filanca şahıs câhiliye dönemindedir denir. Buna karşılık mutlak anlamda bir câhiliye döneminden söz edilemez. Çünkü bu ümmetin içinde kıyamet gününe kadar hakkı destekleyen, gerçeğin taraftarı olan bir zümre her zaman var olacaktır. Bu sebeple Müslümanların yaşadıkları bazı yörelerde ve bazı Müslümanlarda sınırlı bir câhiliye zihniyeti var olabilir.¹⁰⁷⁹

¹⁰⁷⁸İbn Teymiyye, *İktizâü’s-sırâti’l-müstakîm*, I, 82-83.

¹⁰⁷⁹İbn Teymiyye, *İktizâü’s-sırâti’l-müstakîm*, I, 258-259.

Vehhabi âlimler ise İbn Teymiyye'nin "İktizâü's-sırâtî'l-müstakîm li muhâlefeti ashâbi'l-câhîm" adlı eserini yazma amacını tahrif etmişlerdir. Câhiliyeye benzeme hususunda uyarılan Müslümanları, kitabın yazılmasının asıl sebebi olarak sunmuşlardır. Kitabın yazılmasının asıl sebebi olan Hristiyanlar ve Yahudiler ise unutulmuş adeta yok sayılmıştır. Bu duruma ilerleyen sayfalarda zikredeceğimiz Vehhabi-İngiliz dostluğu açısından bakılınca olayın vehameti daha iyi anlaşılacaktır.

İbn Teymiyye'nin tekfir kaidelerine riayet etmeyen Vehhabiler doğal olarak onun hiyerarşik olarak tasavvur ettiği ve farklı kategoriler ortaya koyduğu İslam dünyasındaki "câhiliyeye benzeyen" kişi ve gruplar hakkındaki hükümlerine de riayet etmemişlerdir. Vehhabiler Osmanlı Devleti ve destekçilerinin olduğu her yeri şirk beldesi yani "mutlak câhiliye" olarak görmüşlerdir. Onlara göre Osmanlı Devleti'nin hâkim olduğu tüm şehirler câhiliye müşriklerinden daha fazla şirke saplanmıştı. Hatta Osmanlı Devleti ve toplumu mürted olduğu için Ehl-i kitap onlardan daha efdaldır.

Hamed b. Atîk'e göre Allah'ın müminlerin kimlerle dost olup kimlerle dostluk kurmamaları gerektiği hususundaki emri sadece Hz. Muhammed'in ümmetine has bir emir değildir. Bu emir Allah tarafından gönderilen bütün peygamberler için geçerlidir.¹⁰⁸⁰

Hamed b. Atîk Hz. İbrahim ve ona inananların kavimlerine karşı tutumlarının anlatıldığı şu ayeti zikreder: "İbrahim'de ve onunla beraber olanlarda sizin için gerçekten güzel bir örnek vardır. Onlar kavimlerine demişlerdir ki: Biz sizden ve Allah'ı bırakıp tapıklarınızdan uzağız. Sizi tanımıyoruz ve siz, bir tek Allah'a iman edinceye kadar sizinle bizim aramızda sürekli bir düşmanlık belirmiştir."¹⁰⁸¹ Hamed b. Atîk'e göre ayetin "Biz sizden ve Allah'ı bırakıp tapıklarınızdan uzağız" bölümü müşriklerin bizzat kendilerinden uzaklaşmanın, ibadet ettikleri putlardan uzaklaşmadan önce geldiğine dikkat çekmesi açısından önemlidir. Yani önce müşriklerden daha sonra da onların tapıkları putlardan uzaklaşmak gerekir. Müşrikleri reddetmek putları reddetmekten daha önemlidir. Çünkü kişi putlardan uzak olduğu halde onlara ibadet edenlerle olan ilişkisini sürdürebilir.¹⁰⁸² Hamed b. Atîk'e göre ayetin "sizi tanımıyoruz ve siz, bir tek Allah'a iman edinceye kadar sizinle bizim aramızda sürekli bir düşmanlık ve öfke belirmiştir" bölümü de önce düşmanlık sonra öfkenin zikredilmesi açısından önemlidir. Çünkü nice insanlar vardır ki şirk işlemezler ancak müşriklere karşı düşmanlık göstermedikleri için Müslüman da değillerdir. Zira bunlar peygamberlerin yolunu terketmişlerdir. Yine önce düşmanlığın sonra öfkenin zikredilmesi şu açıdan da önemlidir: Düşmanlık, öfkeden daha

¹⁰⁸⁰ Hamed b. Atîk, *Sebilü'n-necât ve'l-fikâk min müvâlâti'l-mürteddîn ve'l-Etrâk*, s. 44.

¹⁰⁸¹ el-Mümtehine 60/4.

¹⁰⁸² Hamed b. Atîk, *Sebilü'n-necât ve'l-fikâk min müvâlâti'l-mürteddîn ve'l-Etrâk*, s. 44-45.

önemlidir. Çünkü insan çoğu zaman müşriklere öfke duyar ama onlara düşmanlık göstermez. Ancak müşriklere düşmanlık gösterilmeyince vacip olan yerine getirilmiş olmaz.¹⁰⁸³

Görüleceği üzere Hamed b. Atık, Osmanlı Devleti ile Vehhabiler arasındaki çatışmada istigase gibi şirk fiilleri işlemeyen ancak kendilerine gerekli dostluğu Osmanlı'ya da gerekli düşmanlığı göstermeyen kişileri de tevhid ehli olarak görmez. Çünkü onlar şirk fiilleri işlemeseler de velâ-berâ ilkesini ihlal ederek mürted olurlar.

3.5.1. Suud-İngiliz İttifakı ve Aslî Kâfirlerin Mürted Kabul Edilen Osmanlı'dan Efdal Görülmesi

Muhammed b. Abdülvehhâb ve Muhammed b. Suud arasında 1744 yılında Dir'iye sözleşmesi gerçekleşmiş, Muhammed b. Abdülvehhâb meşru bir siyasi lider saydığı Muhammed b. Suud'a beyat etmiş, o da İbn Abdülvehhâb'ın Vehhabi daveti yayması için gerekli siyasi ve askeri desteği vermiştir.¹⁰⁸⁴ Bu ittifak Osmanlı Devleti hakimiyetindeki şehirleri şirk şehirleri, sakinlerini de müşrik olarak görüp kanlarını ve mallarını da helal saymıştır. Bu şehirlere cihad düşüncesiyle saldırmış, Vehhabi davete karşı çıkanlar kılıçtan geçirilmiş, malları da ganimet olarak alınmıştır. Vehhabi-Suud ittifakı müşrik kabul edilen Osmanlı toplumuyla her türlü dostluğu, ilişkiyi ve muameleyi de yasaklamıştır. Ancak aynı ittifak Osmanlı Devleti'ne isyan ederek kurdukları ilk iki devlet yıkıldıktan sonra üçüncüsünü kurma aşamasında İngiltere ile yakın ilişkiler geliştirmiş, anlaşmalar imzalamış ve Osmanlı'ya karşı İngilizlere destek vermiştir.

İngilizlerle Arabistan arasındaki diplomatik ilişkilerin temeli İngiltere'nin Basra Körfezi'ndeki İngiliz siyasi temsilcisi Albay Pelly'nin 1865 yılında Vehhabi yerleşimleri ziyaret etmesiyle atılmıştır.¹⁰⁸⁵ Üçüncü Suud Devleti'nin kurucusu olan Abdülaziz b. Suud (ö. 1953) 1910 ve 1911 yıllarında İngiliz resmi görevlisi Yüzbaşı Shakespear ile birtakım görüşmeler yapmış,¹⁰⁸⁶ 1914 yılında görüşmeler devam etmiş¹⁰⁸⁷ ve 1915 yılında Katîf¹⁰⁸⁸ anlaşması imzalanmıştır. Anlaşmaya göre Necid, Ahsâ, Katîf, Cübeyl ve bunlara bağlı yerler Suud

¹⁰⁸³ Hamed b. Atık, *Sebilü'n-necât ve'l-fikâk min müvâlâti'l-mürteddîn ve'l-Etrâk*, s. 45.

¹⁰⁸⁴ Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cuheyman'a Süûdi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 31; Ahmet el-kâtib, *el-Fikrû's-siyâsi'l-Vehhabi*, s. 10; H. C. Armstrong, *Arabistan Kralı'nın Yaşam Öyküsü Abdülaziz b. Suud*, trc. Gülsüm Aldemir, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2007, s. 10.

¹⁰⁸⁵ Leyli Sedef Kalaycı, *Arabistanlı Philby Bir İngiliz Casusunun Vehhabi Devleti'nin Kuruluşundaki Rolü*, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2022, s. 48.

¹⁰⁸⁶ Gary Troeller, *The Birth of Saudi Arabia Britain and the Rise of The House of Saud*, Routledge, Amerika, 2013, s. 36, 39.

¹⁰⁸⁷ Haifa Alangari, *The Struggle for Power in Arabia: İbn Saud, Hussein And Great Britain*, İthaca Press, Lübnan, 1998, s. 146.

¹⁰⁸⁸ Anlaşma Bahreyn'in kuzeyinde Katîf Körfezi'ndeki Tarut Adasında bulunan Darin'de imzalandığı için Darin anlaşması da denilmiştir. Bkz. James Wynbrand, *A Brief History Of Saudi Arabia*, s. 176.

toprakları kabul edilecektir. Bu bölgelere saldırı olduğunda İngiltere Suud'a yardım edecektir. İbn Suud anlaşmaya binaen İngiltere'den 1000 tüfek ve 20 bin sterlin almıştır. Yine anlaşmaya göre İbn Reşid'in Irak'a saldırılarını önleyeceğini umdukları için İbn Suud'a 3000 tüfek ve mühimmat ile 4 makineli tüfek ve her ay düzenli olmak üzere 5000 sterlin ödeyecekleri teminatını vermişlerdir. Buna karşılık ise İbn Suud herhangi bir yabancı ülke ile yazışmayacak ve anlaşma yapmayacaktır. Aynı şekilde İbn Suud Kuveyt, Bahreyn, Katar ve Umman gibi İngiliz koruması altında olan topraklara saldırı ve müdahalede bulunmayacaktır.¹⁰⁸⁹

1915'te İngiltere ile İbn Suud arasında yapılan Katif anlaşmasının mimarlarından İngiliz temsilci Yüzbaşı Shakespeare Osmanlı'nın Arabistan'daki müttefiki Reşidoğulları ile Suudiler arasındaki Jarrab savaşında bir tepeden savaşı izlediği sırada öldürülmüştür.¹⁰⁹⁰ Shakespeare'ın ölümünden sonra İngiltere ile Suudi Arabistan arasındaki ilişkileri sağlamlaştırmakla görevlendirilen kişi ise Philby'dir (1885-1960).¹⁰⁹¹

Abdulaziz b. Suud ile çok yakın ilişkileri olan Philby'nin Vehhabilerin inançları ile ilgili söyledikleri velâ-berâ meselesi açısından önem arz etmektedir. Philby İbn Suud ile yaptıkları bir sohbetle onun şöyle dediğini söyler:

“Eğer siz İngilizler, kızlarınızı karım olsunlar diye bana önererseniz kabul ederim. Fakat Mekke Şerifi'nin veya Mekkelilerden ve diğer Müslümanlardan müşrik saydıklarımızın kızlarını alamam. Hristiyanların kestigi hayvanların etlerini sorgusuz sualsiz yerim. Allah ile beraber başkalarını ibadetlerinde ortak koşan müşrikler ise bizim nefret edip iğrenç saydığımız kimselerdir.”¹⁰⁹²

Philby'e göre İbn Suud başka bir sohbetle Ehl-i kitap olan Hristiyanlarla ilgili ayetleri okumuş bundan sonra Philby'e dönerek kendisini kuzen saydığını çünkü Hristiyanların İshak

¹⁰⁸⁹ Madawi al-Rasheed, s. 40; Wynbrand, *a.g.e.*, s. 176-178; Alangari, *a.g.e.*, s. 147; Ahmet el-Kâtib, *a.g.e.*, s. 111-113.

¹⁰⁹⁰ Troeller, *a.g.e.*, s. 81, 86; Kalaycı, *a.g.e.*, s. 137.

¹⁰⁹¹ Tam adı Harry St. John Bridger Philby'dir. 1916 yılında İngilizlerin Ortadoğu sömürge dairesi başkanı olan Sir Percy Cox'un yardımcısı olmuştur. 1917 yılından itibaren Cox adına İbn Suud ile İngiltere ilişkisini sağlayıp devam ettiren kişidir. 1930 yılında Müslüman olarak Abdullah ismini almıştır. Ancak Philby'nin Müslüman olması ile ilgili iki farklı yorum yapılmıştır. Birincisine göre ateist ve agnostik olduğu bilinen Philby İslam'ı kendisine perde ederek İngiltere'ye hizmete devam etmiştir. İslam'ı Arabistan'da daha rahat hareket edebilmek ve işlerini kolayca halledebilmek için kullanmıştır. İkinci yoruma göre Philby hayatının son bölümünde İslam'a hayranlık duymuş, İslam ve Vehhabi inancı üzerine yaptığı derin düşünceler sonucunda Müslüman olmuştur. Abdulaziz b. Suud 1953 yılında ölünce yerine geçen oğlu Suud b. Abdulaziz döneminde Philby gözden düşmüş, itibarsız biri haline gelmiş ve meclislerden uzaklaştırılmıştır. 1955 yılında hakkında uzaklaştırma kararı çıkarılmış ve Arabistan'ı terk etmek zorunda bırakılmıştır. Bunun sonucunda Beyrut'a gitmiş ve orada vefat etmiştir. Mezarı Beyrut'ta Müslüman mezarlığında. Bkz. Kalaycı, *a.g.e.*, s. 78, 96-97, 100-102.

¹⁰⁹² Kalaycı, *a.g.e.*, s. 127; Büyükkara, *a.g.e.*, s. 48. Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre Maide 5. ayet sebebiyle Yahudi ve Hristiyanların kestikleri Müslümanlar için helal iken mürtedlerin kestikleri ise helal değildir. Mürted Allah katında birkaç yönden Yahudi ve Hristiyanlar'dan daha şerlidir: a) Onların kestikleri pistir b) Onlarla nikahlanmak Ehl-i kitapla nikahlanmanın aksine helal değildir c) Mürtedler İslam beldesinde cizye vermiş olsalarda kalamazlar d) Mürtedlerin hükmü kılıçla boyunlarının vurulmasıdır. Bkz. *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdîyye*, X, 103-104.

peygamberin, Araplar'ın da İshak'ın kardeşi İsmail peygamber'in evladı olduğunu ancak Türklerin ise Tatar kökenli olup İblis'in çocukları olduğunu söylemiştir.¹⁰⁹³

Abdulaziz b. Suud bedevileri birleştirip tek amaç doğrultusunda hareket ettirmek ve vurucu bir askeri güç oluşturmak amacıyla göçebe bedevileri yerleşik hayata geçirerek oluşturduğu İhvan teşkilatı¹⁰⁹⁴ sayesinde Arap Yarımadası'nda birçok şehri ele geçirmiş ve nüfuzunu artırmıştır. Osmanlı Devleti'nin bölgedeki müttefiki Reşidoğulları'nın yurdu olan Hâil'in İhvan tarafından ele geçirilmesi sonrasında Arabistan ile İngiliz koruması altından olan Irak, Ürdün ve Kuveyt arasında bir engel kalmamıştı. İhvan'a göre Irak, Ürdün ve Kuveyt İngiliz uşağı durumundaydı yine benzer şekilde Şîi nüfusun fazla olduğu Irak şehirleri de şirk içindeydi. Bu sebeple İhvan bu ülkelere cihad adı altında saldırılar düzenlemiş birçok kişiyi öldürmüştür. İngiltere İhvan'ın saldırılarına modern silahlarla karşılık vermiş ve çok sayıda İhvan askerini öldürmüştür.¹⁰⁹⁵

İbn Suud'un kurduğu İhvan'ın Irak, Ürdün ve Kuveyt gibi şehirlere "İngiliz kâfiri" hâkimiyetinde olmasından dolayı cihad amacıyla saldırması, Katîf anlaşmasında verdiği sözlerden dolayı İbn Suud'u İngiltere karşısında zor duruma düşürdü. İbn Suud'un önünde iki seçenek vardı: Ya İhvan gibi düşünerek müşrik ve mürted olarak gördüğü Müslümanlarla beraber asli kâfir olan İngiltere'yi de düşman kabul edecek ya da İngiltere'yi Ehl-i kitap olması dolayısıyla müşrik ve mürted olan Müslümanlardan daha efdal görüp onlarla işbirliğine ve ittifaka devam edecekti. Son derece pragmatist olan İbn Suud ikinci ihtimali seçmiş ve tek düşman olarak müşrik ve mürtek kabul ettiği diğer Müslümanları görmüştür.

1922'de Basra Körfezi'ndeki Ukayr limanında biraraya gelen İbn Suud ve İngiliz temsilci Sir Percy Cox arasında Ukayr Anlaşması imzalanmıştır. İbn Suud toplantıda esnek, hareketli, belirsiz ve göçebe bir yapıyı savunurken Cox sınırları belli ve nüfusları sabit devletler fikrini savunmuştur. İbn Suud bu sınırları kabul ettiğinde azılı düşmanı olan Şerif Hüseyin'in çocukları tarafından yönetilen yeni devletleri de onaylamış olacağını biliyordu. Ancak toplantı sonunda Cox'un fikirlerini kabul etmek zorunda kaldı. Bu anlaşmaya göre artık Arabistan-

¹⁰⁹³ Kalaycı, *a.g.e.*, s. 127; Büyükkara, *a.g.e.*, s. 48. Philby İngilizlerle Suudilerin yaptıkları ittifaka İhvan'ın nasıl baktığını sorunca İbn Suud şöyle cevap vermiştir: "İhvan'ın size düşman olduğu doğru değildir. Zira inancımıza göre sizler Ehl-i kitapsınız. Vehhabilerin nefretine hedef olan müşriklerden veya kâfirlerden değilsiniz. Fakat halkım arasında özellikle eğitimlerini Necd dışında almış olan veya sıklıkla dışarıya seyahat eden birçok şehirli insan, İslamiyet'in temsilcisidir diye Türkler'e yakınlık duymakta ve bundan dolayı İngilizlere düşmanca bakmaktadırlar. Ama bunda fazla ileri gidemediler. Daha yakın zamanda böyle düşünen iki adamı görüşlerini ifade ettiklerinden dolayı cezalandırdım." Bkz. Büyükkara, *a.g.e.*, s. 47.

¹⁰⁹⁴ İbn Suud'un İhvan'ı başıboş hareket eden, kural dinlemeyen, merkezi otoriteye başkaldırma ihtimali her zaman mevcut olan bedevi kabileleri kontrol altına almak için mi yoksa yıkıcı ve karşı konulmaz bir askeri güç oluşturmak için mi kurduğu tartışmalı olup net değildir. Bkz. Alangari, *a.g.e.*, s. 150-151.

¹⁰⁹⁵ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 80-84.

Kuveyt ve Arabistan Irak sınırları çizilmiş oldu. Yine anlaşmaya göre İngiltere İbn Suud'a yaptığı para yardımını da devam ettirecekti.¹⁰⁹⁶

İhvan Hail'den sonra Tâif, Mekke, Medine ve Cidde'yi de ele geçirmiştir. İbn Suud 1926'da yapılan törenle Hicaz Kralı ünvanı almıştır. Yeni şehirlerin ele geçirilmesinden sonra İngiltere İbn Suud'la yeni bir anlaşma yapılması gerektiğine kanaat getirmiştir. 1927'de Cidde anlaşması imzalanmıştır. Anlaşmaya göre İbn Suud Hicaz ve Necid kralı olarak tanınmıştır. Yine anlaşmaya göre İbn Suud İngiliz koruması altındaki Irak, Ürdün, Kuveyt, Katar, Bahreyn ve Umman gibi ülkelerle barışçıl ilişkilerini sürdürecektir. İngiliz koruması altındaki bu bölgelerdeki Müslümanların hac ibadetini yerine getirmesini kolaylaştıracaktır.¹⁰⁹⁷

İbn Suud'un izlediği politika İhvan'ı son derece rahatsız etti. İhvan liderleri en büyük hicre olan Ertâviyye'de İbn Suud'un hatalı politikalarını görüşmek üzere toplandılar. Toplantı sonucunda hatalı buldukları konuları bir ültimatomla ilan ettiler. İhvan'ı rahatsız eden konular içinde şunlar vardır: Ahsâ ve Katîf Şîlilerinin hala şirk içeren inançlara sahip olmasına rağmen onlara doğru akideyi öğretecek çalışmalar yapılmamıştır. İbn Suud Hicaz'daki hakimiyetini tanıyan İngiltere'ye şükranlarını göstermek için oğlu Faysal'ı İngiltere'ye, Mahmel hadisesi sebebiyle bozulan ilişkileri düzeltmek ümidiyle diğer oğlu Suud'u da Mısır'a göndermiştir. İngiltere küfür ülkesi Mısır ise İngiltere işgali altında olan ve müşrik Müslümanların yaşadığı bir ülkedir. Bu sebeple İbn Suud'un oğullarını bu ülkelere göndermesi yanlıştır. İbn Suud'un Müşrik olan Ürdün ve Irak'taki göçebe kabilelerin hayvanlarını otlatmak için İslam topraklarına girmesine izin vermesi de yanlıştır. İhvan'a göre İbn Suud'un Kuveyt ile ticareti yasaklaması da çelişkilidir. Çünkü Kuveytli Müslüman değilse onlarla savaşmak gerekir. Fakat onlar Müslümansa onlarla ticaret neden yasaklanmıştır? İbn Suud Irak, Ürdün ve Kuveyt'te cihada engel olmakta ve cihad sahalarını sınırlandırmaktadır.¹⁰⁹⁸

¹⁰⁹⁶ Armstrong, *a.g.e.*, s. 185-186; Troeller, *a.g.e.*, s. 175; Büyükkara, *a.g.e.*, s. 84.

¹⁰⁹⁷ Madawi al-Rasheed, *a.g.e.*, s. 45-46; Wynbrand, *a.g.e.*, s. 186; Büyükkara, *a.g.e.*, s. 112 Ahmet el-Kâtib'e göre İhvan İbn Suud'un İngiltere ile yaptığı Katîf, Ukayr ve Cidde anlaşmalarından habersizdir. Bu hakikat ortaya çıktığında İbn Suud ile İhvan Arasında büyük kriz patlak vermiştir. Bkz. Ahmet el-Kâtib, *a.g.e.*, s. 125.

¹⁰⁹⁸ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 110; Ahmet el-Kâtib, *a.g.e.*, s. 123-124; Madawi al-Rasheed, *a.g.e.*, s. 63-64. İhvan liderlerinden Faysal ed-Devîş İbn Suud'un sınır ötesi saldırıları yasaklamasına karşı ona şöyle demiştir: "Sen bedeviler üzerine yaptığımız akınları da önlemek istiyorsun. Bu durumda biz, ne kâfirlere karşı savaşan Müslümanlar oluyoruz, ne de karşılıklı yaptığımız baskınlarla ele geçirdiklerimiz sayesinde hayatını idame ettiren Araplar ve bedeviler durumunda bulunuyoruz. Yani sen bizi hem dinimizden hem de dünyalık işlerimizden alıkoymuş oluyorsun." Bkz. Büyükkara, *a.g.e.*, s. 123; Ahmet el-Kâtib, *a.g.e.*, s. 124. İhvan'ın İngiltere koruması altındaki Irak, Ürdün, Kuveyt gibi ülkelere yaptığı saldırılara karşı çıkan İbn Suud onların aldığı ganimetleri de iade etmelerini isteyince İhvan ona şöyle cevap vermiştir: "Sen imam olarak bizi kâfir ve müşriklere karşı cihada çağırdın. Defalarca Irak'ın Şîi ülke olduğunu ve yıkılması gerektiğini söyledin. Onlardan ganimet olarak alınan her şeyin de helal olduğunu belirttin. Kur'an'da var olan kâfir ve müşriklere karşı müminlerin yaptıkları amellerin mükafatlandırılacağına dair ayetleri sıklıkla okudun. Şimdi sen kâfir İngilizlerin sözlerine uyarak seçilmiş süvariler ve İslam'ın kılıçları olan bizleri hatalı bularak onlardan aldığımız ganimetleri iade etmemizi istiyorsun. Ya sen

İbn Suud İhvan'ın toplantısını haber alınca 1927 Ocak ayında Riyad'da bir toplantı gerçekleştirmiş ve Ertaviyye toplantısında İhvan'ın ortaya koyduğu eleştirilere cevaplar vermiştir. İhvan ise İngiltere'nin Irak'ın güvenliğini sağlamak için Irak sınırında inşa etmeye başladığı Busayye karakoluna baskın yaparak bütün bekçi ve işçileri öldürmüştür. İngiltere ise Necd'in içlerine kadar girerek İhvan'ı uçaklarla bombalamıştır. İhvan'ın İngiliz koruması altındaki ülkelere cihad adıyla yaptığı saldırılara Necd halkı da destek vermiştir. Çünkü onlara göre İhvan “İngiliz kâfiri” ve “müşrik Iraklılar”a karşı cihad ediyordu. İbn Suud durumun ciddiyetini farkederek İhvan liderlerini siyasi ve askeri olarak yalnız bırakmak ve İhvan'a bağlı halkın desteğini yanına alabilmek için 1928 Kasım ayında Riyad'da 12 bin ile 16 bin arasında davetlinin katıldığı bir toplantı gerçekleştirmiştir. Bu toplantıda İbn Suud İhvan ve destekçilerinin ortaya koyduğu eleştirilere cevaplar vermiştir.¹⁰⁹⁹

İhvan liderlerinden Faysal ed-Devîş Irak'a, İbn Hisleyn de Kuveyt'e cihad adı altında saldırılar düzenlemeye devam etti. İngiliz uçakları ise İhvan'a karşı ağır bombardıman yapmıştır. İbn Suud kendisine isyan edip emirlerinin dışına çıkan İhvan'la 1929 Sebile Savaşında yüzleşti. Savaşı İngilizlerin de yardımıyla İbn Suud kazanmıştır.¹¹⁰⁰

Velâ-berâ meselesi İhvan'ın ortadan kaldırılmasından sonrada dönem dönem bir sorun olarak Suudi yönetiminin önüne gelmiştir. 1930 ve 1940'lı yıllarda İbn Suud ülke kapılarını “kâfir” olarak kabul edilen Amerikalılara inşa ve askeri faaliyetler için açınca Vehhabi ulema bundan rahatsız olmuştur. Bazıları bunu açıkça protesto etmişse de hiçbir şeyi değiştirememişlerdir. Baş müftü Şeyh Muhammed b. Abdullatîf İbn Suud'a bir mektup göndererek bu konudaki rahatsızlığını iletmıştır. Abdulaziz b. Baz ülkede çoğalan gayrimüslim nüfusu görünce 1944 yılında verdiği bir vaazda Suud hanedanlığının emanete ihanet ettiğini, vatani gayrimüslimlere sattığını söylemiştir.¹¹⁰¹

Bu bağlamda Seyyid Kutub'un kardeşi Muhammed Kutub danışmanlığında Muhammed Said el-Kahtânî'nin hazırladığı doktora tezi “el-Velâ ve'l-berâ fi'l-İslâm”¹¹⁰² adlı çalışmada önemlidir. Kahtânî bu çalışmada hakimiyye/cahiliyye kelime çifti ile velâ/berâ

deccâl, münafık ve kendi menfaatini düşünen birisin ya da Kur'an doğru bir kitap değil.” Bkz. Ahmet el-Kâtib, *a.g.e.*, s. 129.

¹⁰⁹⁹ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 110-117; Ahmet el-Kâtib, *a.g.e.*, s. 125-127.

¹¹⁰⁰ Madawi al-Rasheed, *a.g.e.*, s. 67; Wynbrand, *a.g.e.*, s. 186 ; Büyükkara, *a.g.e.*, s. 126-128; Ahmet el-Kâtib, *a.g.e.*, s. 235. 1920'li yıllarda Kuveyt'te İngilizlerin genel valiliğini yapan Harold Dixon bu konuda şöyle der: “ İbn Suud'un içinde bulunduğu kötü durumdan kurtulması İngiltere sayesinde. İngiltere'nin Kuveyt ve Irak'ı tarafsız tutma ve Kuveyt'in güney sınırına isyancıları teslim olmaya zorlayacak büyük bir kuvvet yerleştirme çabaları olmasaydı İbn Suud isyancıları yenemezdi. Böylece Suud hanedanlığı çok kötü sonuçlarla karşı karşıya kalırdı.” Bkz. Ahmet el-Kâtib, *a.g.e.*, s. 135 (Dipnot bölümü).

¹¹⁰¹ Ahmet el-Kâtib, *a.g.e.*, s. 160-161.

¹¹⁰² Muhammed b. Saïd el-Kahtânî, *el-Velâ vel'l-berâ fi'l-İslâm*, Dârü't-Tayyibe, Riyad, 1992.

kelime çifti arasında denklik kurar. Ona göre milliyetçilik, Nasırcılık, laiklik vb. çağdaş câhili ideolojileri benimseyip ümmete bağlı olduğunu söylemek aslında kâfirlere biat etmek anlamına gelir. Kahtânî velâ-berâ kavramının, geleneksel Vehhabilikte olduğu gibi sadece müşrik Müslümanlara değil Batı'ya ve onun kurduğu medeniyete de çevrilmesi gerektiğini vurgulamıştır.¹¹⁰³

İngilizlerle işbirliği yaparak ortadan kaldırdıkları İhvan'ın hayaleti Suudi Arabistan'ın peşini kolay kolay terketmemiştir. 1929 yılında gerçekleşen Sebile savaşında İhvan saflarında İbn Suud'a karşı savaşıp ölen bir dedenin torunu olan Cuheymân el-Uteybi (1936-1980) 1979 yılında bir grup insanla Kabe'ye baskın gerçekleştirmiştir.¹¹⁰⁴ Cuheymân baskın sırasında Suud Devleti'nden şu taleplerde bulunmuştur: “a) Bozuk ve dejenere olmuş Batılı değerleri taklide son verilerek, İslamiyet'in doğru ve adil olan sosyo kültürel değerlerine dönüşün sağlanması ve bu bağlamda emperyalist Batılı devletlerle tüm diplomatik ilişkilerin kesilmesi b) Veraset sistemine dayanan Suud saltanatının yıkılarak yerine İslami bir hükümetin kurulması. Hain Suud ailesinin yargılanması ve halktan gaspetmiş oldukları mal varlığının tümüne el konulması c) Allah'ın hükümleri dışındaki kanunlarla devleti yöneten, ülkenin zenginliklerini emperyalistlere ve yabancı şirketlere peşkeş çeken Kral Halid ve avanesinin kâfir olduklarının ilanı d) İslam'a ve Müslümanlara düşmanlığından dolayı ABD'ye petrol ihracatının durdurulması. Petrol üretiminin ülke ihtiyaçlarına yetecek seviyeye indirilmesi ve bu yolla milli servet kaybının önlenmesi e) Arap Yarımadası'nı kontrol altında tutmakta olan tüm yabancı askeri uzman ve müsteşarların ülkeden çıkarılması. Tüm yabancı askeri üslerin kapatılması.”¹¹⁰⁵

Cuheymân, İbn Suud'un İhvan'ı kurup amaçlarını gerçekleştirdikten sonra Hristiyanlara meylederek İhvan'ı düşmanlaştırdığını şöyle anlatır:

“İbn Suud devleti kurduğunda onunla beraber olan âlimlerden bazıları ona muvafakat edip onu istediği konularda desteklediler. Bazıları onun bâtil işlerine ses çıkarmadı. Bazılarının ise kafası karıştı. İbn Suud onlara İhvan ismini verdi ve onlar Allah rızası için farklı köylere hicret ettiler. İbn Suud onları Kur'an ve sünnet üzere kendisine biat etmeye çağırdı. Onlar da biat ettiler ve cihad ederek şehirleri fethettiler. Aldıkları ganimet, humus ve feyden Müslümanların imamı saydıkları İbn Suud'un payına düşeni gönderdiler. Sonra İbn Suud, hâkimiyeti

¹¹⁰³ Stephane Lacroix, *Awakening Islam The politics of Religios Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, Translated by George Holoch, Harvard University Press, Londra, 2011, s. 56.

¹¹⁰⁴ Cuheymân'ın hayatı, Kâbe baskınından önce kurduğu “Cemaatü's-Selefiyyeti'l-Muhtesibe” ve faaliyetleri, düşünce yapısı ve Kâbe baskını hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Ali Büyükkara, *a.g.e.*, s. 195-235; a.mlf. *Geçmişten Günümüze Kâbe'nin İşgali*, s. 91-162; a.mlf. “Selefilğin Yakın Tarihinden Önemli Bir Yaprak: Yeni Bilgiler Işığında Cuheymân el-Uteybi ve Cemaati,” *Marife*, 9/3, 2009, s. 21-46 Lacroix, *a.g.e.*, s. 90-110; Thomas Hegghammer and Stephane Lacroix, “Rejectionist Islamism in Saudi Arabia The Story Of Juhayman al-Utaybi Revisited”, *International Journal of Middle Eastern Studies*, 39 (2007), s. 103-122; Yaroslav Trofimov, *1979 Kâbe Baskını Kutsal Mekanda Ayaklanma*, trc. Özlem Özarpacı, İyidüşün Yayınları, İstanbul, 2015.

¹¹⁰⁵ Büyükkara, *İhvan'dan Cuheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 218-219.

güçlenince ve amaçlarına ulaşınca Hristiyanlara meyletti. Arap Yarımadası dışına yapılacak cihat girişimlerini engelledi. İhvan, Allah ile beraber Ali, Fatıma ve Hasan’a dua eden Irak’taki müşriklere karşı sefere çıktığında İbn Suud ve beraberindeki cahil âlimler İslam ehlinin nefret ettikleri bir lakap olan “Haricilik” ile onları yaftaladılar.”¹¹⁰⁶

Cuheyman kendi döneminde yöneticilerin yaptıkları yanlışlara ses çıkarmayan ve onlara hakikati hatırlatmayan âlimleri iki grupta ele alır. Birinci grup Hristiyan ruhbanlara benzer. Bunlar kendilerini camilere kapatmakta, dünya ile bağlarını kesmekte ve neredeyse tüm hayatlarını orada geçirmektedirler. İkinci grup ise doğru yoldan çıkan yöneticilerin emrine boyun eğer ve onların batıl işlerine ses çıkarmazlar. Onlardan aldıkları paralarla “falan şeyhin infakı ile yaptırılmış” desinler diye ribat ve mescit yaptırırlar. Cuheyman bu âlimlere şöyle sorar: “Bu paraları nereden kazandınız? Fetihlerden ve kâfirleri Arap Yarımadası’ndan sürüp çıkarmaktan mı; yoksa tam aksine kâfirleri Müslümanların arasına sokarak, bayraklarını yarımada dalgalandırarak; yarımadadan müşriklere temizlemek ve onların girişlerini engellemek isteyenlerle savaşarak, onları Hâriciler veya aşırılar şeklinde etiketleyerek, saltanatları altında yaşadığınız yöneticilerin hakikatle çatışan siyasetlerine ses çıkarmayıp minberlerden onlara dua ederek mi?”¹¹⁰⁷

Cuheyman’a göre bu âlimler vaazlarında namaz, oruç ve zekat gibi ibadetlerden bahsederler ancak dinin aslı olan Hz. İbrahim’in inancından bahsetmezler. Halbuki Hz. İbrahim bâtıl ehli ile bağını kesip onlardan uzaklaşmış, onların kötülüklerini de reddetmiştir.¹¹⁰⁸ Cuheyman kendi dönemindeki yöneticileri deccâlden daha tehlikeli görmektedir. Çünkü deccâlin özellikleri açık ve bellidir. Ancak İslam yöneticileri kendilerine bağlı olan dalkavuk ve maaş ehli âlimler sebebiyle kafa karıştırırlar. Cehalet ve dalaletle Allah’a davet ederler ve insanları Allah’ın doğru yolundan uzaklaştırırlar.¹¹⁰⁹

Cuheyman’ın kaleme aldığı “Ref’u’l-iltibâs an milleti men cealehullahi imâmen li’n-nâs” adlı risale de konumuz açısından önem arz etmektedir. Cuheyman bazı insanların İslam’ı medeniyetlerin dini olarak sunup, Doğu ile Batı’yı sentezlediğini ve Batılılara benzeyip onlarla

¹¹⁰⁶ Cuheyman el-Uteybî, *Risâletü'l-İmareti ve'l-bey'ati ve't-tâ'ati ve hükmi telbisi'l-hükkâmî alâ talebeti'l-ilmi ve'l-âmmeti*, Minberü't-Tevhîd Ve'l-Cihâd, y.y., t.y., s. 27. Cuheyman Suud krallarının dalkavuk ve maaşçı âlimlerle ilim ehlinin ve avam halkın kafasını karıştırıp aldarak tevhid ehlini Hâriciler olarak sunmaya çalıştığını söyler. Bkz. Cuheyman el-Uteybî, *a.g.e.*, s. 27.

¹¹⁰⁷ Cuheyman el-Uteybî, *a.g.e.*, s. 5.

¹¹⁰⁸ Cuheyman el-Uteybî, *a.g.e.*, s. 6. Cuheyman Mümtehhine suresi 4. ayeti referans alarak bunları söylemektedir.

¹¹⁰⁹ Cuheyman el-Uteybî, *a.g.e.*, s. 20.

beraber yaşadığını söyler. Hak ile batılın ortaya çıkması için de bu risaleyi kaleme aldığını belirtir.¹¹¹⁰

Cuheyman isminden de anlaşılacağı üzere risalede “Millet-i İbrahim” kavramı üzerinde durur. Cuheyman’a göre “Millet-i İbrahim” iki asla dayanır: 1) Bir olan Allah’a ihlasla ibadet etmek 2) Şirk ve şirk ehlerinden uzak olmak, onlara düşmanlık göstermektir. Cuheyman ilgili ayetler temelinden yola çıkarak İslam ümmetinin de “Millet-i İbrahim”e ittiba ile emrolunduğunu, bu emirden yüz çevirenin de ancak kendini bilmeyen sefihler olduğunu vurgular.¹¹¹¹

Sonraki yıllarda Cuheyman’ın bu eserinden ilham alan cihadî seleflerin önemli ideologlarından Ebu Muhammed el-Makdisî “Millet-i İbrahim” adında bir eser kaleme almıştır.¹¹¹² Cuheyman’la benzer şekilde Makdisî de eserinde İbrahim milletinin iki aslı olan sadece Allah’a ibadet ve müşriklerden uzak durma ilkelerini ele alır. Ancak Makdisî’nin Cuheyman’dan farkı Allah’tan başka kendisine ibadet edilen gök cisimleri, kabirler, ağaçlar, taşlar gibi nesnelere tağut olarak nitelendirdiği insan yapımı kanun ve yasaları da eklemesidir. O böylece “Allah’ın indirdikleri ile hükmetmeyen yöneticileri” de tekfir etmekte tereddüt etmemiştir.¹¹¹³

Makdisî 1980’li yıllarda kaleme aldığı “Kevâşifü’l-celile fî küfri’l-devleti’s-Suudiyye” adlı eserinde Suud devletini tekfir etmiştir. Makdisî’ye göre Suud Devleti sadece zayıf insanlar üzerinde İslam ahkâmını uygular. İnsanlar da zannederki Suud Devleti şeriatı tatbik ediyor. Gerçekte ise durum böyle değildir. Suud devletinin ticari kanunları, gelir vergisi ile ilgili kanunlar tamamen Avrupa’dan alınmadır. Ceza hukukunda şer’î kanunları uygulasa da kamu yararı ilkesine dayanarak birçok değişiklik yapmaktadır.¹¹¹⁴

Makdisî Suud Devleti’nin İslam dünya nizamına muhalif olan uluslararası kuruluşlara üye olup onlara karşı çıkmadığını belirtir. Lahey Adalet Divanı ve Birleşmiş Milletler bu kurumlardandır. Suud Devleti bu yapıları tekfir etmez ve onlardan teberri etmez. Halbuki bu

¹¹¹⁰ Cuheyman el-Uteybî, *Ref’u’l-iltibâs an milleti men cealehullahi imâmen li’n-nâs*, Minberü’t-Tevhîd ve’l-Cihâd, y.y., t.y., s. 4.

¹¹¹¹ Cuheyman el-Uteybî, *a.g.e.*, s. 5.

¹¹¹² Makdisî’nin Cuheyman’dan etkilenmesi için bkz. Daniel Law, *Radical Islam and The Revival of Medieval Theology*, Cambridge University Press, İngiltere, 2012, s. 130.

¹¹¹³ Detay için bkz. Ebu Muhammed el-Makdisî, *Millet-i İbrahim*, trc. Orhan Panaltı, Umde Yayınları, Konya, 2018, s. 12-40.

¹¹¹⁴ Ebu Muhammed Makdisî, *Kevâşifü’l-celile fî küfri’l-devleti’s-Saudiyye*, Minberü’t-Tevhîd Ve’l-Cihâd, 2000, y.y., s. 17-19.

kuruluşlar İslam’la çatışan ve küfre hizmet eden bir yapıya sahiptir. Suud Devleti de bunlara karşı çıkmadığı için onların küfrüne ortak olmuş olur.¹¹¹⁵

Makdisî Suud Devleti’nin ABD ile ticari, askeri ve güvenlik alanlarında ortaklık ve yardımlaşma komisyonları kurduğunu, ABD ile yaptığı askeri anlaşmalarla bu devlete devasa paralar aktardığını vurgular. Yine benzer şekilde Suudi Devleti faiz sistemine dayalı Suud-İngiliz, Suud-ABD, Suud-Hollanda, Suud-Fransız bankalarının ülkenin her yerinde şube açmasına da karşı çıkmamıştır. Makdisî’nin eleştirdiği diğer bir nokta da tv, gazete ve dergi gibi Suud kontrolündeki yazılı ve görsel medyadır. Bu medya kuruluşları da İslam ile uyuşmayan program ve içeriklere sahiptir.¹¹¹⁶

Bunlardan sonra “Fitne ortadan kalkıncaya ve din yalnız Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın”¹¹¹⁷ ayetini zikreden Makdisî mevcut durumda dinin bir kısmı Allah’ın bir kısmı Suud hanedanlığının olduğu için dinin tamamı Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşmak gerektiğini söyler. Aynı şekilde dinin bir kısmı Allah’ın bir kısmı “Körfez İşbirliği Teşkilatı”, “Birleşmiş Milletler”, “Lahey Adalet Divanı” gibi tağutlara aitse dinin tamamı Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşmak gerekir. Bu savaşların amacı ve hedefi Allah’ın mahlukatı yaratma ve peygamberleri gönderme sebebi olan tevhidin hakimiyetini sağlamaktır. “La ilahe illallah” demek Allah’tan, dininden ve şeriatından başka bütün mabud, din, tağut, menhec ve kanunlardan uzaklaşmak, şirk ehline düşmanlık etmek ve iman ehline dostluk göstermek demektir.¹¹¹⁸

Makdisî’ye göre Suud Devleti insanların dinini ifsat ederek kendini tevhidin koruyucusu ve davetçisi olarak sunmuştur. Fakat onların koruyup yaydıkları tevhid tağutlarla bağları, kardeşliği ve sevgiyi ikame eden bir tevhiddir. Halbuki tevhid hak olup küfre ve tağutlara karşı ikame edilir. Gerçek tevhid peygamber ve resullerin getirdiklerine ve velâ-berâ ilkesine dayanan bir tevhiddir. Tağutların ve Suud hanedanlığında bekçilik yapan şeyhlerin ortaya koyduğu ise gerçek tevhid değildir. Makdisî’ye göre Suud şeyhleri şirk olarak sadece dillerinden düşürmedikleri kabirlere, taş ve ağaçlara dua etmeyi ve onlara kurban kesmeyi bilirler. Onlara göre kişi tağuta muhakeme olsa, Allah’ın düşmanlarına katılıp, destek olsa, Allah’ın dostlarından da uzaklaşsa şirke ve küfre girmez.¹¹¹⁹

1980-1988 yılları arasında süren İran-Irak savaşından sonra Irak lideri Saddam Hüseyin ülkenin bozulan ekonomisini düzeltmek ve ödeyemediği borçlardan kurtulmak

¹¹¹⁵ Makdisî, *Kevâşifü'l-celile fi küfri'd-devleti's-Saudiyye*, s. 68-98.

¹¹¹⁶ Makdisî, *a.g.e.*, s. 98-100, 130, 178-179.

¹¹¹⁷ el-Bakara 2/193.

¹¹¹⁸ Makdisî, *a.g.e.*, s. 167.

¹¹¹⁹ Makdisî, *a.g.e.*, s. 67, 235, 249.

amacıyla Kuveyt petrollerine göz dikerek bu ülkeye saldırmış ve yedi ay sonra Kuveyt'i işgal etmiştir. Durumdan rahatsız olan bölge ülkeleri ile ABD ve Avrupa ülkelerinden oluşan koalisyon Irak'a karşı "Çöl Fırtınası" adı altında saldırı başlatmıştır. Suudi Arabistan kendi topraklarını yüzbinlerce ABD askerine açmış, maddi olarak da bu harekâtı desteklemiştir.¹¹²⁰

Suudi Arabistan'da "ıslahatçı muhalifler" olarak bilinen kişiler özellikle Saddam Hüseyin'e karşı gerçekleştirilen "Çöl Fırtınası" operasyonunda yabancı askerlerin Arabistan'a girişine karşı çıkmalarıyla tanınırlar. Bu dönemde birçok ses kaydı ve broşür dağıtılarak bu duruma karşı çıkmaya çalışmışlardır. Bu akıma "Heyetü Kibari'l-Ulema" dan da şu isimler katılmıştır: Abdullah b. Kuud, Abdullah b. Cibrin, Süleyman b. Fahd el-Avde, Sefer Havâlî, Hamd b. Ukla eş-Şuaybî.¹¹²¹ Bu akım temsilcileri Körfez Savaşı sonunda 400 kişilik bir grup ile Kral Fahd'dan hızlıca ıslahat çalışmaları yapmasını, kanunları değiştirmesini ve Suud ordusunu güçlendirmesini istemişlerdir. Fahd da neticede Şûrâ meclisi açacağını söylemiştir. 1992 yazında Selman el-Avde, Sefer el Havâlî,¹¹²² Abdullah Cibrin "İslah ve Müşavere Komisyonu"nu kurdu. Detaylı bir rapor yazarak bunu İbn Baz'a verdiler. Ancak İbn Baz bunu hoş karşılamadı. Çünkü bu yeni kurul krala nasihat etme ve istişarede bulunma yetkisini tekelinde bulunduran "Heyetü Kibari'l-Ulema"nın yetki sahasına girmektedir. Heyetü kibari'l ulema toplandı ve ıslahatçıların broşür ve ses kaydı yayınlamasını eleştirdi. Bunun doğru olmadığını, nasihat ve irşadın gizlice yapılması gerektiğini belirtti. Bu akım ise heyetin bu açıklamasını reddetti. Islahatçılar, emri bil maruf nehyi anil münkerin onların vesayetinde olmadığını belirtti.¹¹²³

¹¹²⁰ Suudi Arabistan'ın en büyük korkusu Saddam'ın Kuveyt'ten sonra Arabistan'a girip petrol sahalarını istila etmesiydi. Bu sebeple ABD'den yardım istediler. Bkz. Lacroix, *Awakening Islam The politics of Religios Dissent In Contemporary Saudi Arabia*, s. 158.

¹¹²¹ Ahmet el-Kâtib, *a.g.e.*, s. 188 (Dipnot bölümü). Muhalif hareketin ruhi lideri Hamud b. Ukla eş-Şuaybî İslam halkları ve devletlerinden kâfir Batı'ya karşı Taliban'ı desteklemelerini istedi. Sonra da bölgedeki ABD ve müttefiklerine karşı cihad içeren bir fetva yayınladı. Sonra da kâfirlere destek olup onlara yardım edenleri tekfir ettiği bir fetva yayınladı. Şuaybî'ye tabi olan Süleyman Ulvan, Ali Hudaýr, Beşir b. Fahd, Selman el-Avde, Nasır Ömer, Hamid Ali de Müslümanlara karşı kâfirlere destek olanları tekfir eden fetva yayınladılar. İç İşleri bakanı Nayef b. Abulaziz'i de uyardılar. Suud resmi organları ise buna karşı çıktılar. Şuaybî, Suud yöneticilerini tekfir etmedi ve onların tahttan indirilmesine çağırmadı. O, fetvalarıyla Taliban ve el-Kaide'yi destekledi. Bu ise 250 yıllık Suudi hanedanı ve Vehhabi mezhebi arasındaki tarihi ittifakın çöküşünün göstergesi idi. Şuaybî Vehhabilerin kalesi olan Necid kökenli bir alimdir. O, yüksek ilmi seviyeye sahip şer'î alanda büyük bir üstat kabul ediliyordu ve birçok takipçisi vardı. 1990'lı yılların ortasında "nasihat mektubu"nu yayınlamasının ardından "Heyetü kibari'l-ulema" üyeliği dondurulmuştur. Şuaybî ve öğrencileri Ali Hudaýr ve Süleyman Ulvan Taliban emiri Molla Ömer'e Amerika'ya karşı desteklerini içeren bir mektup göndermişlerdir. Bkz. Ahmet el-Kâtib, *a.g.e.*, s. 206-209.

¹¹²² Havâlî, Suudi Arabistan'ın ABD askerlerine ülke topraklarını açan kararına destek veren Suudi ulemayı hedef almıştır. Havâlî'ye göre bölgedeki bir ABD askeri varlığı öncelikle bölgenin kaynaklarını ele geçirmek için uzun vadeli bir ABD planıdır. Ulema heyetinin fetvası yanlıştır. Çünkü heyetin iddia ettiği gibi bu salt bir yardım çağırısı değildir. Nasır'ın Sovyet uzmanlarını yardıma çağırmasını İbn Baz nasıl eleştirmişse bu da aynı şekilde eleştirilmelidir. Bkz. Lacroix, *a.g.e.*, s. 160-161.

¹¹²³ Ahmet el-Kâtib, *a.g.e.*, s. 188-189.

Cihadi selefi bir örgüt olan el-Kaide'nin kurucu lideri Usame b. Ladin de ABD askerlerinin Arabistan topraklarına girmesine ve uzun süre orada kalmasına karşı çıkıp şiddetle eleştirenler arasındadır. Usame b. Ladin 1996 Ağustos ayında "Haremeyn (Mekke-Medine) İşgalcisi Amerika'ya Savaş İlanı" adıyla bir fetva yayınlamıştır. Ladin'e göre İslam dininin kalbi olan Mekke ve Medine şehirleri Yahudi-Hristiyan ittifakı tarafından işgal edilmiştir.¹¹²⁴ Ladin Suud Devleti'nin İslam şeriatını uygulamaması ve ülkeyi korumaktan aciz kalarak ABD-Haçlı ittifakını ülkeye sokması sebebiyle meşruiyetini kaybettiğini belirtir. Ladin'e göre beşeri kanunların geçerli kılınması ve Müslümanlara karşı kâfirlere yardım edilmesi dinden çıkaran 10 sebep arasındadır.¹¹²⁵ Suud kralı ülke topraklarını ABD ve müttefiklerine açıp onlara üstler sağlamıştır. Çünkü kral onların yardımı olmaksızın tahtında kalamayacağını biliyordu. Kral bunlardan dolayı ümmete ihanet etmiş, kâfirleri dost edinmiş, Müslümanlara karşı kâfirlere destek vermiştir.¹¹²⁶

Ladin'e göre Filistin halkı 1936 yılında İngiltere işgaline karşı büyük bir cihada kalkışınca İngiltere mücahitlerin önünde durmaktan ve cihadi durdurmaktan aciz kalmıştı. Sonra İngiltere şeytani bir planla Filistin'deki silahlı cihadi durdurmanın Kral Abdulaziz b. Suud aracılığıyla olabileceği sonucuna varmıştır. Çünkü mücahitleri ancak o kandırabilirdi. Kral Abdulaziz görevini yerine getirmek için iki oğlunu mücahitlerin liderleri ile görüşsünler, onları cihadi durdurup isteklerine cevap verdikleri takdirde İngiltere'nin hemen çıkacağını, Kral Abdulaziz'in İngiltere'nin bu vaadine kefil olduğunu bildirsünler diye Filistin'e göndermiştir. Ladin'e göre Kral Abdulaziz Müslümanların ilk kıblesinin elden gitmesine böyle sebep olup Müslümanlara karşı Hristiyanları dost edindiği gibi oğlu Fahd da Müslümanların elinde kalan Mukaddeslerin gitmesi için onları ikinci kez aldatmaya çalışmaktadır.¹¹²⁷

Ladin kendi döneminde Arabistan'da yaşayan müslümanlara şöyle sorar: Ülkemizin dünyada Amerika'nın en büyük silah müşterisi olması ve Haremeyn'i işgal eden, Filistin'i işgalinde, oradaki Müslümanları öldürüp evsiz barksız bırakmada Yahudi kardeşlerine mal,

¹¹²⁴ Defne Bayrak, *Usame*, Özgü Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 271, 273. (Ladin'in ilgili fetvası Bayrak'ın eserinin 269-300 sayfaları arasında yayınlanmıştır.)

¹¹²⁵ Ladin'in bahsettiği dinden çıkaran 10 maddeyi yukarıda zikrettiğimiz üzere Muhammed b. Abdülvehhâb "Nevâkidü'l-İslam"adlı risalesinde ele almaktadır.

¹¹²⁶ Bayrak, *a.g.e.*, s. 273, 276, 284. Ladin CNN muhabiri Peter Arnett'e 1997 yılında verdiği bir röportajda şöyle der: "Suud rejimine ve Arap Yarımadası'ndaki diğer rejimlere olan eleştirimizin ilki ABD'nin siyasetine boyun eğmeleridir. Temel problemimiz ABD olduğu halde Suud rejimi ABD'nin bölgedeki bir şubesi veya ajansı gibi fonksiyon görüyor. Suud rejimi ABD'ye bağlılık göstermekle, İslam karşıtı bir eylemde bulunmuş oldu. Bu şeriat kurallarına göre Suud rejimini Müslüman toplumların dışında bırakır." Bkz. Bayrak, *a.g.e.* s. 143. (Ladin'in CNN muhabiri ile bu röportajı Bayrak'ın eserinin 143-159 sayfaları arasında yayınlanmıştır.)

¹¹²⁷ Bayrak, *a.g.e.*, s. 285.

silah ve adam yardımı yapan Amerika'nın bölgedeki en büyük ticaret ortağı olması akıl kârı bir şey midir?"¹¹²⁸

Velâ-berâ meselesinde eser kaleme alan isimlerden biri de Ladin'in öldürülmesinden sonra el-Kaide'nin liderliğini yapan Eymen ez-Zevâhirî'dir. Zevâhirî'ye göre bu asırda görülen en büyük fitne, tevhidin ve İslam akidesinin tehdit altında olması, müminlere dostluğu, kâfirlere düşmanlığı bırakma ve bundan sapma fitnesidir.¹¹²⁹ Zevâhirî bu zamanda farz olan cihadın en önemli şeklinin İslam şeriatı dışında hükmeden, Yahudi ve Hristiyanları da dost edinen mürted liderlerle cihad olduğunu söyler. Ona göre İslam menheci el-velâ ve'l-berâdan en çok sapan, İslam'a intisap ettiklerini iddia etmelerine rağmen İslam beldelerini kontrol eden ancak Allah'ın şeriatı dışına çıkan liderler grubudur. Bunlar Allah'ın şeriatı ile hükmetmezler ve İslam'ın düşmanları olan Yahudi ve Hristiyanları dost edinirler. Arabistan, Haliç Emirlikleri, Mısır ve Ürdün İslam âleminin kalbi konumundaki bu yerleri haçlı kuvvetlerine idari, fenni desteğin sağlandığı üsler haline getirmişlerdir.¹¹³⁰

Zevâhirî'ye göre Birleşmiş Milletler küresel sistem tarafından kontrol edilen bir küfür heyetidir. Ona girmek ve hükmüne başvurmak kesinlikle caiz değildir. BM İslam şeriatı ile savaşmak için kurulmuştur. Bu yapı beş büyük mücrim olan ABD, İngiltere, Fransa, Rusya ve Çin'e boyun eğme üzerine kuruludur. İsrail ile barış yapmak, onun Filistin'i istila etmesini kabul etmek, dinde zaruri olarak bilinmesi vacip olan şer'i ahkâmın inkârını içerir. Yine bu farz-ı ayn olan İslam diyarına saldıran kâfirlere kovma cihadını inkârı içerir. Aynı şekilde dinde zaruret olan, Filistin'deki Müslümanlara yardımın da inkârıdır.¹¹³¹

Zevâhirî İsrail ile dört farklı ittifakname imzalayıp siyasi, iktisadi ve fikri alanda İsrail ile normalleşmeye çağıran Enver Sedat ve bu politikaya destek veren Ezher ulemasını da sert bir şekilde eleştirir. Yine Zevâhirî'ye göre Kuveyt'i işgal eden Saddam'ı engellemek için Amerikan güçlerini çağırma gereği yoktu. Arap ve İslam ülkelerinin orduları Kuveyt'i koruyup, özgürleştirebilirdi. Ancak bu liderler herhangi bir iradeye sahip değildir. Onlar kendilerine sınırlarını çizen İngiltere'nin ürünüdür. Onları iktidarlara getiren onlardır. Daha sonra ise İngiltere'nin rolünü ABD üstlenmiştir. Böylece ABD Arap âleminin üzerinde hüküm sahibi olmuştur. Bu sebeple de efendiler mülklerini savunmaya gelmişlerdir. Arap şeyhlerinin ve krallarının Arap Yarımadasının güvenliği üzerinde hiçbir ağırlıkları yoktur.¹¹³²

¹¹²⁸ Bayrak, *a.g.e.*, s. 288.

¹¹²⁹ Eymen ez-Zevâhirî, *el-Vela ve'l-Berâ İslam'a Göre Dostluk ve Düşmanlık*, trc. Ebu Abdurrahman, Beyazminare Kitap, İstanbul, 2016, s. 18.

¹¹³⁰ Zevâhirî, *a.g.e.*, s. 65, 77-78.

¹¹³¹ Zevâhirî, *a.g.e.*, s. 78-79.

¹¹³² Zevâhirî, *a.g.e.*, s. 82-83.

Zevâhiri'ye göre gayrimüslimler İslam idaresi altında yaşayıp cizye vermesi gerekirken bugün tam tersi olmuştur. Arap şeyhleri ve liderleri Haçlıların zilleti ve yönetimi altında yaşarlar, onların koruması altındadırlar, Haçlıların kendilerinden razı olmaları için isteyerek veya istemeyerek yüksek meblağlarda mallar/vergiler öderler ve Haçlıların iradesinin dışına parmak ucu kadar çıkamazlar. Bu sebeple onlar cizye ödeyerek onların zımmisi olmuşlardır.¹¹³³

Görüreceği üzere el-velâ ve'l-berâ kaidesini benimseyip Osmanlı Devleti ve Osmanlı Devleti hakimiyetindeki toplumlara düşmanlık gösterip onlardan uzak durmayı bir iman esası olarak benimseyen Vehhabiler İngilizlerle olan ittifaklarından dolayı başlangıçta Necd İhvan'ı ve sonrasında da ABD ile olan ittifaklarından dolayı da cihadi selefler tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmişler ve el-velâ ve'l-berâ kaidesine ihanet etmekle suçlanmışlardır. Vehhabiler'e yönelik bu itham bugünde selefi yapılanmalar tarafından sıklıkla dillendirilmektedir.

Vehhabilikteki velâ-berâ inancını ve yansımalarını ortaya koyduktan sonra şimdi de tevhid ve tekfir anlayışlarının bir sonucu olan hicret anlayışlarını ele alacağız.

3.6. Hicret: Müşrik Toplumdan Muvahhid Topluma Geçiş

Vehhabiler rubûbiyyet ve ulûhiyyet tevhidi ayrımı yapıp rubûbiyyet tevhidine câhiliye müşriklerinin bile inandığını bu sebeple de kişiyi muvahhid yapan gerçek tevhidin ulûhiyyet (ibadet) tevhidi olduğunu benimsemişlerdir. Daha sonra istiğase ve istimdat gibi eylemleri dua, duayı ibadet kabul ederek bu fiilleri işleyenleri şirkle itham etmişlerdir. İstiğase ve istimdat gibi fiillerde bulunan kişilerin bu fiillerdeki maksatlarını göz önünde bulundurmamışlar, muayyen tekfir hususunda da hüccetin anlaşılmasını ve muayyen tekfirin mânilerini dikkate almamışlardır. Bunun sonucunda kendilerine muhalif olan herkesi tekfir etmişler ve velâ-berâ kaidesini kendi amaçları doğrultusunda kullanarak insanların Osmanlı Devleti'ne ve onlara destek olanlara düşman olup, ilişkilerini kesmesini tevhidin şartı olarak sunmuşlardır. Ulûhiyyet tevhidinin öne çıkarılması, muayyen tekfirin şartlarına ve manilerine uyulmayarak muhaliflerin tekfir edilmesi, Vehhabi inancını ölçü alarak dostluk ve düşmanlığın belirlenmesinden sonra Vehhabiler bir diğer aşamaya geçerek kendi şehirlerine hicreti zorunlu kılmışlardır.

¹¹³³Zevâhiri, *a.g.e.*, s. 84. Zevâhiri'nin bu söylediklerini eski ABD başkanı Donald Trump yaptığı konuşmalarda itiraf ederek Suudi Arabistan'ı adeta haraca bağladıklarını şu sözlerle dile getirmiştir: "Suudi Arabistan'ı koruyoruz. Onlar zengin diyebilirsiniz. Ve Kral Selman'ı seviyorum. Ama ona dedim ki 'Seni koruyoruz –biz olmasak iktidarda iki hafta bile duramazsın- ordun için ödeme yapmalısın.'" "Suudi Arabistan'ı seviyorum. Onlar harika. Kral Selman. Bu sabah onunla konuştum. Dedim ki 'Kral, trilyonlarca doların var. Biz olmasak ne olacağını kim bilir... Bizimleyken tamamen güvendeler. Ancak biz almamız gerekenleri alamıyoruz.'" Bkz. <https://sputniknews.com.tr/20181003/trump-suudi-selman-biz-olmasak-iki-hafta-bile-dayanamazsin-1035489473.html>

İbn Teymiyye'yi referans alarak kendi eylemlerini meşrulaştıran Vehhabiler'in tevhid, tekfir ve velâ-berâ konularında aslında ondan farklı düşündüğünü aralarında önemli farklar olduğunu yukarıda ortaya koyduk. Benzer şekilde hicret meselesinde de onların kendilerini İbn Teymiyye'ye izafe etme ihtimalleri yoktur. Çünkü İbn Teymiyye'nin düşünce mirasında ve yaşantısında Vehhabilerin anladığı anlamda bir hicrete örnek bulabilmek mümkün değildir. İbn Teymiyye Şii ve gulât sûfilerle birçok meselede tartışma yapmış ve onlara reddiye yazmış olmasına rağmen Memlûklere isyan edip belirli bir şehri kurtarılmış bölge addederek Vehhabiler gibi şöyle düşünmemiştir: "İslam şehirleri türbeler ve meşhedlerle doludur. İnsanlar mücerret kabir ziyaretleri için yolculuk yapmakta, türbeler ve meşhedler çevresinde namaz kılmakta, ölülerden istiğase ve istimdatta bulunmaktadır. Memlûk sultanları da buna engel olmadığı gibi tasavvufu ve sûfileri desteklemektedirler. Bu sebeple Memlûkler ve onların hâkim oldukları şehir halkları şirke düştükleri gibi yaşadıkları şehirler de şirk şehirleri haline dönüşmüştür. Biz muvahhidler ise Şam şehrini müşriklerden temizleyip darü'l-hicre haline getirdik. Artık şirk şehirlerinde yaşayan herkes Şam'a hicret etmek zorundadır."

İbn Teymiyye'nin yaşadığı Memlûkler döneminde tasavvuf sosyal hayatın içinde oldukça yaygındı.¹¹³⁴ Bu dönemde çeşitli tarikatlara ait tekke, zaviye, hankah ve ribatların sayısı artmıştır.¹¹³⁵ İbn Teymiyye ise tasavvufun İslam diniyle uyuşmadığını düşündüğü inanç ve uygulamalarına karşı çıkmış, Kur'an ve sünnet temelli bir tasavvuf anlayışını savunmuştur. İbn Teymiyye Eş'arîliğin ve tasavvufun İslam şehirlerine hâkim olduğu bir dönemde yaşamasına rağmen herhangi bir İslam şehrini dârül-harb kabul ederek şirk ve küfür şehri olarak nitelememiş, halklarını umûmî¹¹³⁶ olarak tekfir etmemiş veya Hanbelîlerin yaşadığı herhangi bir şehri de tevhid şehri olarak sunmamıştır. Yine İbn Teymiyye Memlûkleri meşru bir devlet olarak görmüş ve onların ordularını İslam düşmanlarına karşı cihad eden mücahitler olarak vafetmiştir.¹¹³⁷

¹¹³⁴ Th. Emil Homerin, "Memluklar Dönemi Mısır'ında Sûfiler ve Tasavvuf Aleyhtarları", trc. Salih Çift, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sy. 1, 2, 2002, s. 245; İsmail Yiğit, "Memlûkler", *DİA*, Ankara, 2004, XXIX, 95.

¹¹³⁵ Yiğit, *a.g.m.*, s. 95.

¹¹³⁶ Burada umûmîden kastedilen Vehhabilerin İslam şehirlerinde yaşayan halkları muayyen tekfirin şartlarını ve manilerini göz önünde bulundurmadan topluca muayyen olarak tekfir etmeleridir.

¹¹³⁷ Memlûklerden baskı görmelerine rağmen Hanbelîler Moğollara karşı Memlûkleri desteklemişlerdir. İbn Teymiyye de verdiği fetvalar ile Moğolların İslam şeriati yerine Cengiz Han kanunlarını uyguladığını, Cengizhan'ın güneşin oğlu olduğuna ve annesinin güneş tarafından hamile bırakıldığını inandıklarını bu sebeple de şirke ve küfre girdiklerini söyler. İbn Teymiyye'ye göre Moğollar şeriati uygulamadıkları ve küfür içeren inançlara sahip oldukları için onlarla savaşmak vaciptir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVIII, 284, 297. İbn Teymiyye Şakhab savaşında halkı Moğollara karşı cesaretlendirmiş ve onlarla savaşma hususunda teşvik etmiştir. Memlûklerin üstün geldiği bu savaştan sonra İbn Teymiyye büyük bir itibar kazanmıştır bkz. Mehmet Sever, *Bahri Memlûkler Dönemi Mezhep Hareketleri*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Samsun, 2017, s. 181.

3.6.1. Osmanlı Şehirlerinin Dârü'l-Harb ve Şirk Şehirleri Kabul Edilmesi

Vehhabi âlimlerden Hamed b. Atîk'e göre Mekke şehri bir şirk beldesidir. Çünkü Mekke'de halk şirk ve bidat ameller işlemekte, insanları bu amellere davet etmekte, müşriklerle dostluk kurmakta muvahhidlere (Vehhabiler) ise düşmanlık beslemektedirler.¹¹³⁸ Hamed b. Atîk Mekkelilerin Kabe'ye, Makâm-ı İbrahim'e, Hatîm'e, peygamber ve sâihlere dua etmek gibi şirk türlerini işlediğini, şehir yönetiminin zalim yöneticilere ve müşriklerin vekillerine geçtiğini, Kur'an ve sünnet dışındaki şeylere davette bulunulduğunu söyleyerek Mekke'nin şirk beldesi olduğu iddiasını temellendirmeye çalışmaktadır.¹¹³⁹

Hamed b. Atîk Vehhabi davetini İslam'ın ilk yıllarındaki Hz. Peygamber ve Müslümanların durumuna benzetmekte ve şöyle demektedir: Sizden birisi Mekkelilere “Dininize geri dönün, kabirler üzerine inşa ettiklerinizi yıkın, Allah'tan başkasına dua etmeyin” dese Kureş'in Hz. Muhammed'e yaptıklarını size de yapacaklarını görmüyor musunuz?¹¹⁴⁰

Hamed b. Atîk benzer şekilde Ahsâ şehrini şirk şehri halkını da müşrik olarak görmekte ve onları umûmî olarak tekfir etmektedir. Bu düşüncüyü benimseyen Vehhabiler Ahsâ'ya saldırıp Müslümanları katletmişler mallarını da ganimet olarak almışlardır. Hamed b. Atîk, Ahsâ halkını müşrik olarak görmediği için ganimet mallarından almayı da hoş görmeyen bir kişinin¹¹⁴¹ durumuna üzülmüş ve onun neden böyle bir inanca kapıldığını öğrenmeye çalışmıştır.¹¹⁴²

Hamed b. Atîk'e göre şirk şehirlerine cihat ilan edilip tevhide karşı çıkanların öldürülüp mallarının ganimet olarak alınmasına ancak şu inanca sahip kişiler karşı çıkar: “La ilahe illallah” diyen kâfir olmaz. Şirk ve ona bağlı amelleri işlemek, bunlara rıza göstermek, bunları reddetmemek gibi şeyler kişiyi İslam'dan çıkarmaz.¹¹⁴³

Hamed b. Atîk'e göre Osmanlı toplumu bu inançlarından dolayı davetin başlangıcında Muhammed b. Abdülvehhâb ve beraberindekilere karşı çıkmışlardır. Halbuki tahkik ehli âlimler

İbn Teymiyye'nin Memlûkler'i desteklemesi için bkz. Hanifi Şahin, *Olgu İle Algı Arasında İbn Teymiyye*, Mana Yayınları, İstanbul, 2021, s. 53-61.

¹¹³⁸ *Mecmûatü'r-resâil ve'l-mesâilî'n-Necdiyye*, Matbaâtü'l-Menâr, Mısır, 1928, I, 743.

¹¹³⁹ *Mecmûatü'r-resâil ve'l-mesâilî'n-Necdiyye*, I, 743.

¹¹⁴⁰ *Mecmûatü'r-resâil ve'l-mesâilî'n-Necdiyye*, I, 744.

¹¹⁴¹ Hamed b. Atîk'in bu sözlerinin muhatabı “bazı kardeşler” dediği şahıslardır. Ganimet mallarından almayı reddeden kişinin ise bir dönem Vehhabi inancını benimsediği daha sonra ise bazı düşüncelerden rücu ettiği anlaşılmaktadır. Hamed b. Atîk'in ise bu kişiyi yeniden Vehhabi inancına döndürmeye çalıştığı görülmektedir.

¹¹⁴² *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, IX, 256-257.

¹¹⁴³ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, IX, 256-257. Hamed b. Atîk'in niteliklerini saydığı bu inanç Eş'arî-Maturidi ve sûfî geleneğe bağlı Osmanlı toplumunun inancıdır. Hamed b. Atîk'in şirk ve ona bağlı ameller dediği de istiğase, kabirler üzerine bina/kubbe yapılması gibi inanç ve uygulamalardır. Eş'arî, Maturidi öğretilerde “la ilahe illallah” diyen kible ehli tekfir edilmez. Kabirler üzerine türbe yapılması süs ve övünmek için değilse caizdir. İstiğase de mecaz-ı akli veya tesebbüb ve kesb yoluyla yapılsa caizdir.

bu konuda ittifak ederek şöyle demişlerdir: Eğer bir belde de şirk zuhur eder, orada haramlar açıktan işlenmeye başlar, dinin alametleri iptal edilirse orası küfür diyarı olur. Oranın ahalisinin malları ganimet olarak alınır, kanları da helal olur.¹¹⁴⁴

Hamed b. Atık Ahsâ'da mustazaf ve benzerleri gibi iç âleminde küfrüne hükmedilmemiş insanlar olabileceğini kabul etse de zâhirî hüküm açısından bu durumun oranın şirk şehri olmasını değiştirmeyeceğine inanır. Çünkü ona göre Hz. Peygamber'in hicrete güç yetiremeyen mustazaflarda olduğu halde Mekke ehline bakış açısı ve yaptıkları ortadadır. Benzer şekilde sahabenin de İslam'dan irtidat edenlerin mallarını ve ırzlarını helal saydığı bilinmektedir.¹¹⁴⁵

Hamed b. Atık "Ahsâ şehrinde dinini açıkça yaşayan, mescitlere gitmekten ve namaz kılmaktan alıkonulmayan insanlar var" şeklindeki itiraza da katılmaz. Çünkü mescide gitmek ve namaz kılmak dinin izhar edilmesi için yeterli değildir. Bu söz şöyle demeye benzer: Bağdat, Münbiç ve Mısır halkı namaz kılanları men etmeyip, mescitlere gitmeyi yasaklamadıkları için dinlerini izhar etmektedirler.¹¹⁴⁶ Hamed b. Atık bu düşüncenin yanlış olduğunu çünkü kendileriyle muhalifleri arasındaki tartışmanın namaz hakkında değil tevhidin kabulü, emredilmesi ve şirkin de kötülenip yasaklanması noktasında olduğunu belirtir.¹¹⁴⁷

3.6.2. Vehhabi Şehirlerin Tevhid Şehri Kabul Edilmesi ve Oralara Hicretin Vacip Kılınması

Vehhabi âlimlerden Hamed b. Abdulaziz'e göre müşriklerin beldesinden (Vehhabiler'in hakim olmadığı İslam şehri) İslam beldesine hicret etmek, kitap, sünnet ve icmaya göre farzdır. Hamed b. Abdulaziz görüşünü temellendirmek için şu ayeti zikreder: "Kendilerine zulmedenlerin canlarını alırken melekler onlara 'nerede idiniz' dediler. (Onlar) 'O yerde zayıf olanlardandık' dediler. Melekler ise 'Allah'ın arzı geniş değil miydi, hicret etseydiniz ya' dediler. İşte onların barınağı cehennemdir ve orası gidilecek ne kötü yerdir."¹¹⁴⁸ Hamed b. Abdulaziz bu ayetin Müslüman olmak ve hicret etmek kendisine zor gelip Mekke'de yaşamaya devam ettiği için Kureyş tarafından Bedir Savaşı'na götürülen kişiler için indirildiğini söyler. Bu kişiler Müslümanlarla savaştığı için sahabe de hüznlenerek "kardeşlerimizle savaştık" demiştir. Allah da bunun üzerine bu ayeti indirmiştir. Kişinin Müslümanların mı

¹¹⁴⁴ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, IX, 257.

¹¹⁴⁵ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, IX, 257.

¹¹⁴⁶ Görüleceği gibi Hamed b. Atık sadece Mekke ve Ahsâ gibi şehirleri şirk beldesi olarak kabul etmez. Ona göre Osmanlı dini düşüncesinin hakim olduğu Mısır, Suriye ve Irak'taki şehirler de şirk şehirleridir.

¹¹⁴⁷ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, IX, 258.

¹¹⁴⁸ en-Nisâ 4/97.

yoksa müşriklerin mi yanında durduğunun önemine dikkat çeken Hamed b. Abdulaziz hicret meselesinin İslam şeriatının aslı olduğunu belirtir.¹¹⁴⁹

Hamed b. Abdulaziz'in hicret için temel aldığı ayet üzerinde Süleyman b. Abdullah'da durmaktadır. Süleyman'a göre ikrah Bedir'de öldürülenler için bir özür sayılmaz. Çünkü onlar işin başında kâfirlerle beraber hareket edip hicreti terketmişlerdir. Yani Süleyman'a göre velâ-berâ ilkesi gereğince kendilerine dostluk, Osmanlı ve Osmanlı hakimiyetindeki tebaaya ise düşmanlık göstermeyenler ve şirk şehirlerini terkedip tevhid şehirlerine hicret etmeyenler ikrah gibi sebepleri bahane ederek mazur olamazlar.¹¹⁵⁰ Bu ayet üzerinde duran âlimlerden biri de Muhammed b. Abdullatîf'tir. Ona göre de gücü yeten herkes hicret etmelidir. Kalanlar ise kendilerine zulmederler ve dinlerini yaşayamazlar. Ayetteki kendilerine zulmedenler hicreti terkedenlerdir. "Biz zayıftık" diyerek özür sunanlara da "Allah'ın arzı geniş değil miydi" cevabı verilir.¹¹⁵¹ Vehhabi âlimler içinde bu ayet üzerinde Şeyh Muhammed'in çocukları Şeyh Hasan ve Şeyh Abdullah da durmaktadır. Şeyh Hasan ve Şeyh Abdullah'a göre hicrete gücü yettiği halde hicret etmeyip de müşriklerin arasında ölen kişinin bu ayet kapsamına girmesinden korkulur. Allah bu hususta sadece hicret etmeye bir çare ve yol bulamayan kişiyi mazur saymıştır. Ancak kendi dönemlerinde bu durumdaki kişilerin sayısının az olduğunu söyleyen Şeyh Hasan ve Şeyh Abdullah'a göre özrü olmayıp da müşriklerin arasında oturan, onlarla ilişkiye devam eden kişi ise onlardan olur. Buna göre onların dini hak, İslam dini ise batıl olmuş olur. Bu kişi kalben İslam dinini bilse de kâfir ve mürteddir. Çünkü onun dünyaya olan muhabbeti hicret etmesine engel olmuştur.¹¹⁵²

Görülebileceği üzere Vehhabi âlimler, İslam öncesi müşriklerin hakimiyeti altında olup Müslümanlara zulüm ve işkencenin yapıldığı Mekke'den, daha güvenli olan Medine'ye zorunlu olarak yapılan hicret ile kendi dönemlerinde Osmanlı Devleti hakimiyetinde olan ve İslam'ın hakim olduğu şehirlerden Vehhabiliğin hakim olduğu şehirlere yapılmasını istedikleri hicreti kıyaslamakta ve benzeştirmektedirler.

Yukarıda Hamed b. Atîk'in Mekke ve Ahsâ gibi şehirleri nasıl şirk şehri kabul ettiğini yazdığı metinler üzerinden ortaya koymuştuk. Kendi hakimiyetleri dışındaki bölgeleri şirk şehri kabul etme düşüncesi bütün Vehhabi âlimlerin ortak düşüncesidir. Onlar bu düşüncenin zorunlu sonucu olarak şirk şehirlerinden kendilerinin yaşadığı tevhid şehirlerine hicreti de zorunlu görmüşlerdir. Ancak bu düşüncüyü Müslüman halktan herkes kabul etmemiş itiraz edip karşı çıkanlar da olmuştur. Abdullah b. Ali ez-Züheyfî adlı bir şahıs da hicret meselesinde Vehhabi

¹¹⁴⁹ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, VIII, 427.

¹¹⁵⁰ Süleyman b. Abdullah, *ed-Delâil fi'adehi muvâlâti ehli's-şirk*, s. 125-127.

¹¹⁵¹ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, VIII, 429.

¹¹⁵² *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, X, 141.

düşünceye karşı çıkmış ve hicretin vacip değil müstehab olduğunu ve devamlı olmadığını savunmuştur. Onun bu düşünceyi savunduğu Vehhabi âlimlerden Muhammed b. Abdullatîf'in kulağına gelince ona bir mektup yazarak düşüncesinin yanlış olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Muhammed b. Abdullatîf'e göre bu kişi görüşünü delillendirmek için "Fetihten sonra hicret yoktur ancak cihat ve niyet vardır"¹¹⁵³ hadisini temel almıştır. Muhammed b. Abdullatîf bu kişinin hadisin muradını ve maksadını anlamadığını, kalbine heva ve hakka muhalefetin hakim olduğunu, kötü ile çirkini ayırt edemediğini, dünya hayatının ahirete göre ona daha güzel göründüğünü söyler. Muhammed b. Abdullatîf'e göre hadisten maksat Mekke İslam beldesi oldukça, imanın kalesi olmaya devam ettikçe oradan hicretin vacip olmayacağıdır. Ancak Mekke veya başka bir yer küfür ve şirk yeri haline gelirse oradan hicret etmek herkese vaciptir.¹¹⁵⁴ Görüleceği üzere Muhammed b. Abdullatîf Osmanlı hakimiyetindeki Mekke ve diğer şehirleri şirk şehri, Vehhabi hakimiyeti altında olan şehirleri de İslam şehri kabul etmekte ve buralara hicreti de vacip saymaktadır. Bu görüşe itiraz edenleri de aşağılayıp tahkir etmekte ve doğrudan sapmakla itham etmektedir.¹¹⁵⁵

Muhammed b. Abdullatîf şirk şehirleri olarak kabul ettiği Osmanlı hakimiyeti altındaki şehirlerden Vehhabi hakimiyetindeki şehirlere hicretin vacip olduğunu delillendirmek için şu hadisi zikreder: "Resulullah Has'am kabilesine askeri bir birlik gönderdi. Orada bulunanlardan bir kısmı (Müslüman olduklarını gösterip kendilerini ölümden korumak için) secdeye kapandılar. Birliktekiler aceleyle onları öldürdüler. Durum Resulullah'a ulaşınca onlardan herbiri için yarım diyet ödenmesini emretti ve 'Ben müşrikler arasında yaşamaya devam eden her Müslümandan uzağım' buyurdu. 'Neden ey Allah'ın Resülü' dediler. Hz. Peygamber 'Müslümanlarla müşriklerin ateşleri birbirini görmesin' buyurdu."¹¹⁵⁶ Muhammed b. Abdullatîf'e göre hiçbir delil olmasaydı sadece bu hadis olsaydı hicret konusunda maksatlarının anlaşılması için kâfi olurdu.¹¹⁵⁷

Abdullatîf b. Abdurrahman ise hicretin gerekliliği ile alakalı olup, şirk şehirlerinde ikameti ve onlarla sözleşme yapmayı yasaklayan; onlarla birarada oturmamayı ve kaynaşmamayı emreden nasların kesin ve katî olup aynı zamanda da genel ve mutlak anlam ifade ettiğine dikkat çeker. Abdullatîf'e göre bu naslar üzerinde tahsis ve takyid ancak özel ve

¹¹⁵³ Buhârî, "Kitâbü'l-Cihâd ve's-Siyer", 1; Müslim, "Kitâbü'l-İmâret", 20.

¹¹⁵⁴ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, VIII, 429.

¹¹⁵⁵ Vehhabiler İslam yurdu olarak kabul ettikleri kendi hâkimiyetlerindeki bölgelere hicret etmeyenleri hiçbir şekilde mazur görmezlerdi. 1920 yılında yapılan Cehrâ savaşında İhvan'a teslim olan Kuveytli biri İhvan tarafından sorguya çekilmiş kendisine sorulan iman ve ibadetlerle alakalı sorulara doğru cevap vermesine rağmen "İslam diyarı"na hicret etmediği gerekçesi ile öldürülmüştür. Bkz. Büyükkara, *İhvan'dan Cuheyman'a Suûdî Arabistan ve Vehhabilik*, s. 68-69.

¹¹⁵⁶ Ebu Davud, "Kitâbü'l-Cihad", 103; Tirmizi, "Siyer", 42.

¹¹⁵⁷ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, VIII, 432.

cüz'î delillerle yapılabilir. Bu sebeple hicretle ilgili ayetler sadece asr-ı saadetle alakalı olmayıp umum ifade etmektedir.¹¹⁵⁸

Bize göre Abdullatîf'in nasların genelliği ve mutlaklığı ile alakalı söyledikleri doğrudur. Ancak Vehhabi âlimlerin yanlışlığı, farklı ve alakasız örnekleri benzeştirmeleri ve kıyaslamalarıdır. Muhammed b. Abdullatîf'in kendi döneminde Osmanlı şehirlerinden Vehhabi şehirlerine hicretin gerekliliğini kanıtlamak için Has'am kabilesi mensupları ile alakalı hadisi zikretmesi böyle hatalı bir kıyasın sonucudur. Çünkü kıyaslama yapılan Has'am kabilesi gerçek anlamda müşriktir. Bu kabile içindeki Müslümanlar da -her ne kadar çatışma anında secde etmiş olsalar da- hicret etmedikleri için Müslümanlar tarafından müşrik kabul edilmiş veya müşrik zannedilmişlerdir. Vehhabilerin yaşadıkları dönemde ise Osmanlı hâkimiyeti altındaki şehirler İslam şehirleri sakinleri de Müslümanlardır. Şimdi nasıl olur da bu iki örnek benzeştirilip Vehhabi şehirlere hicret etmek vacip kılınabilir?

Süleyman b. Sehman'a göre kişiye müşrik memleketten hicret etmek, onlardan uzaklaşmak, onlarla oturmamak ve bir araya gelmemek vaciptir. Yine kişi onlara açıkça düşmanlık ve buğz etmelidir. Süleyman b. Sehman Vehhabi ve selefi âlimlerin sıkça kullandığı "milleti İbrahim" kavramına değinir ve Hz. İbrahim'in, kavminden uzaklaşmasını anlatan ayetleri zikreder.¹¹⁵⁹ Süleyman b. Sehman'a göre imamın izni ile küfür şehirlerinden veya bedevi kabilelerinden gelenler için Necd diyarı "darü'l-hicre"dir. Buraya hicret edenlere muhacir denir.¹¹⁶⁰

Selefi-Haricî örgütlerden biri olan İŞİD Suriye ve Irak'ta kurduğu devlete Müslümanların hicret etmesi için çağrılarda bulunmuştur. Onlar şu hadisi delil olarak kullanmışlardır: "Hicretten sonra hicret olacaktır. Yeryüzü halkının hayırlıları Hz. İbrahim'in hicret yerine (Şam) sığınacaklardır. Yeryüzünde halkın en kötöleri kalacak ve yerleri onları atacak, Allah'ın nefsi onlardan hoşlanmayıp uzak duracak; ateş, maymunlar ve domuzlarla beraber onları toplayıp sürecektir"¹¹⁶¹ İŞİD'e göre Allah'ın yeryüzündeki sünneti bir kez daha gerçekleşmiş; tağutlar her zaman olduğu gibi tevhid ehline baskı ve zulümlerini artırmışlardır. Allah'ın yardımı ile muvahhidler sebat etmişler Allah da onlara yeryüzündeki en hayırlı beldelerden birinin hicret kapısını açmıştır.¹¹⁶²

İŞİD 2014 yılında çıkardıkları dergide Müslümanlara şöyle seslenmiştir:

¹¹⁵⁸ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, VIII, 338-339.

¹¹⁵⁹ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, VIII, 463.

¹¹⁶⁰ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, VIII, 475.

¹¹⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI, 455-456.

¹¹⁶² *Konstantiniyye*, sayı 1, Şaban 2014, s. 30.

“Ey İslam devleti özlemiyle tutuşan ve bunun için gecesini gündüzüne katan kardeşim. İşte Allah sizin samimi çalışmanıza karşılık istediğiniz devleti size nasip etti. Neden hâlâ yabancı ülkelerde tağutlarla beraber yaşamaya razı oluyorsunuz? İslam devleti istemiyor muydunuz? Müslümanların birlik olması gerektiğini her defasında dile getirmiyor muydunuz? Hâlâ neyi bekliyorsunuz neden devletinize, Allah’ın hükmüne, muvahhid kardeşlerinizin yanına gelmiyorsunuz? Yoksa Allah muhafaza müşrikler size daha mı sevimli geldi? Müşriklerle beraber kalmak mutlu mu ediyor sizi?...Müslümanlar varken neden müşriklerle beraber yaşayalım. Her sabah kendi kardeşimi görüp selamlamak varken neden düşmanımı görüp yüzümü ekşiteyim. İslam diyarında her gün sevap işleme fırsatı varken neden her gün günah işlemek zorunda kalayım.”¹¹⁶³

3.6.3. Hicreler: Necd İhvanı’nın Yerleştirildiği Koloniler

Abdulaziz b. Suud 1912 yılında “Din kardeşleri” anlamına gelen İhvan Teşkilatı’nı¹¹⁶⁴ kurmuş ve bedevileri din uğruna hicret edilen yer anlamına gelen hicrelere yerleştirmiştir. Hicreler “darü’l-iman” olarak kabul edilmiş şirk ve câhiliye şehirlerinden buralara hicret gerekli görülmüştür. Bu, Medine-i Münevvere’nin İslam’ın doğuşundaki durumuna benzetilmiştir. Bu kişiler de sahih imana ulaşmak için câhiliye kalıntılarından kurtulmak istiyorlardı. Bedeviler hayvanlarını sattılar ve hicrelere yerleşerek kıraat talimi, Kur’an ezberi, siyer, meğazi gibi dersler aldılar. Kendilerine de “O’nun nimeti sayesinde kardeş oldunuz” ayetine referansla İhvan adını verdiler.¹¹⁶⁵

Abdulaziz b. Suud Ahsâ’nın alınışında İhvan’ın gösterdiği cesaret ve içtenliği görünce bütün kabilelerin İhvan’a katılması noktasında çalışmalar yapmıştır. 200 veya 220 civarında hicre kurulmuş, bu hicrelerde 100 bin insan iskan edilmiş ve 60 bin kişi de silah altına alınmıştır.¹¹⁶⁶ Abdulaziz b. Suud, Abdullah b. Muhammed b. Abdullatîf’e hicrelerin idaresini vermiştir. Abdullah da buralarda Vehhabi düşüncesini, Allah’a ve yöneticiye itaati, kâfirlerle savaşı anlatmış, onlara müşriklere karşı tevhidin savaşçıları olduklarını telkin etmiştir. Abdulaziz nasıl ki İhvan Teşkilatı’nın mimarı sayılıyorsa Abdullah da İhvan ideolojisinin mimarı sayılmalıdır.¹¹⁶⁷

¹¹⁶³ Konstantiniyye, s. 31.

¹¹⁶⁴ Yukarıda “el-Velâ ve’l-berâ: Vehhabi Düşüncede Dostluk ve Düşmanlık” başlığı altında İhvan Teşkilatı ve Abdulaziz b. Suud hakkında velâ-berâ ile ilgisi nisbetinde bilgi vermiştik. Burada da “hicret” ile ilgisi nisbetinde İhvan hakkında bilgi verilecektir.

¹¹⁶⁵ Ahmet el-Kâtib, a.g.e., s. 114.

¹¹⁶⁶ Ahmet el-Kâtib, a.g.e., s. 115; Büyükkara, *İhvan’dan Cuheyman’a Suûdî Arabistan ve Vehhabilik*, s. 57-58; a.mlf. *Geçmişten Günümüze Kâbe’nin İşgali*, s. 76; Wynbrand, a.g.e., s. 171-172.

¹¹⁶⁷ Ahmet el-Kâtib, a.g.e., s. 115; Büyükkara, *İhvan’dan Cuheyman’a Suûdî Arabistan ve Vehhabilik*, s. 52.

Abdulaziz kendi kabilelerinin bayrağı altında baskın ve yağma ile hayatlarını devam ettiren bedevileri Vehhabi ideolojiyi kullanarak kendi öğretilerine göre tevhid bayrağı altında Allah yolunda cihad eden muvahhid kardeşlere dönüştürmüştür. İhvan'ın savaştığı şehirlerde yaptığı yağmalarda artık şer'i anlamda bir ganimete dönüşecek, imam olarak kabul edilen İbn Suud da bundan payını alacaktı. İbn Suud Mekke şeriflerinin bağlılarına ödediği paraya ve Reşidoğulları'nın kervan yollarının kontrolüne sahip olduğu için müttefiklerine sağladığı avantajlara sahip olmadığından bu noktada Vehhabi inancı kullanarak hem bedevileri dizginlemiş hem de çok yüksek meblağlar harcamadan büyük bir ordu oluşturmuştur.¹¹⁶⁸

İhvan mensupları Vehhabi daveti kabul edip, kurulan hicrelere hicret ettiklerinde bunu “cehaletten İslamiyet'e giriş” olarak algılamışlardır. Hicrelere yerleşip Vehhabi inancı benimsemeyen önceki hayatlarında Müslüman olmadıklarını düşünen İhvan mensupları Allah'ın lütfu ve İbn Suud'un da inayeti ile İslam dinine yeniden döndüklerine inanmışlardır.¹¹⁶⁹

Şirk ve cehaletten kutularak hicrelere yerleşen İhvan, Vehhabi daveti komşu ve akraba aşiretlere iletir, yapılan davetler başarısız olursa cihat ilan edilir ve zorla Vehhabi davet benimsetilirdi. İhvan mensupları Vehhabi inancı benimsemeyen Müslümanlara selam vermez, selamlarını almaz ve onlarla beraber yemek yemezlerdi.¹¹⁷⁰

3.6.4. Şirk Beldelerine Yolculuk

Vehhabilerin kendilerini muvahhid, yaşadıkları şehirleri darü'l-İslam ve darü'l-hicre, muhaliflerinin yaşadıkları şehirleri de şirk şehirleri kabul ederek herkesin kendilerinin yaşadığı tevhid şehirlerine hicret etmelerini vacip gördüklerini yukarıda ortaya koyduk. Yine bu inançlarla bağlantılı olarak şirk beldelerinden hicret ederek İslam ve tevhid şehirlerinde ikamet etmeye başlayanlar da artık şirk ve küfür beldelerine serbestçe gidemeyeceklerdir. Çünkü Vehhabi inancına göre şirk ve küfür beldelerine gidebilmek için bazı şartlar yerine gelmiş olması gerekmektedir.

Vehhabi âlimler şirk şehirlerine yapılan yolculuğun hükmü hususunda kişinin oralara gittiğinde dinini açıktan yaşayıp yaşayamamasını ve oradaki müşriklerle ilişkisinin boyutunu kriter almaktadırlar. Süleyman b. Abdullah'a dârü'l-harp olan bir şehre bir Müslümanın ticaret için yolculuk yapmasının caiz olup olmadığı sorulmuştur. Süleyman'a göre kişi yolculuk yaptığı şirk ve küfür şehrinde dinini açıktan yaşayamıyorsa onlarla dostluk kurmaktan kaçınmıyorsa buralara gitmesi caiz olmaz. Böyle bir yolculuğun Müslümanı müşriklerle uzlaşmaya ve onları

¹¹⁶⁸ Wynbrand, *a.g.e.*, s. 171-172; Büyükkara, *a.g.e.*, s. 50.

¹¹⁶⁹ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 64.

¹¹⁷⁰ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 65, 67.

hoşnut etmeye götürme ihtimali vardır. Ayrıca müşriklerin topraklarına yolculuk yapan çoğu kimse Müslümanlar arasındaki günahkar kimselerdir. Süleyman’a göre kişi gittiği şirk ve küfür şehrinde dinini açıktan yaşayabiliyorsa, müşriklerle dostluk kurmuyorsa bu yolculuk caiz olur.¹¹⁷¹

Ancak Hamed b. Atık’in, Muhammed b. Abdülvehhâb’ın çocuklarından naklettiği gibi Vehhabi âlimlere göre kişinin dinini açıktan yaşaması demek sadece ibadetleri yerine getirmek anlamında değildir. Kişinin dinini açıktan yaşaması demek: Güçlü olup müşriklere mukavemet gösterebilmesi, inancını zahiren ortaya koyup muhaliflerini tekfir ederek inançlarındaki batılları gösterebilmesi, aleyhlerinde konuşabilmesi, onlardan uzak durabilmesi, onlara sevgi göstermemesi, güvenmemesi ve onlardan ayrı durması demektir. Yoksa sadece namaz kılması demek değildir.¹¹⁷² Bu sebeple Vehhabi âlimler kişinin dinini açıktan yaşaması ve müşriklerle ilişkisinin boyutunu şirk şehirlerine yolculukta kriter olarak alsalar da Osmanlı hakimiyetindeki şehirlere yolculuk hususunda bu kriteri göz önünde bulundurmamışlar, Osmanlı şehirlerine sıklıkla gidenlere her zaman menfi bakmışlardır.

Bu konuda İhvan’ın tutumu güzel bir örnektir. İhvan Necd’e gelen ziyaretçileri hicrelere hemen sokmaz bu kişileri sorguya çekerek onlarda inanç yönünden herhangi bir hastalık olup olmadığını araştırır adeta bu kişileri belli bir süre karantinada tutarlardı. İhvan hicrelerde ikamet eden bazı kişilerin ticaret vb. sebeplerle yolculuk yaptıkları “kâfirlerin ülkeleri”nden geri dönüşlerinde onları da karantinaya alır ve inançlarında bozukluk olup olmadığını kontrol ederlerdi. Sıklıkla Necd dışına yolculuk yapan kimselere iyi bakmazlar, onlardan uzak dururlardı.¹¹⁷³

Vehhabi âlimlerin şirk şehirleri olarak gördükleri Osmanlı Devleti hakimiyetindeki şehirlere yolculuğa neden menfi baktıklarını en açıklayıcı şekilde ortaya koyanlardan biri Abdullatîf b. Abdurrahman’dır. Abdullatîf Osmanlı hakimiyetindeki şehirlere yolculuk yapanlar hakkında ağır sözler söylediğini kabul etmektedir. Çünkü ona göre Osmanlı Devleti bu şehirlere saldırıp ele geçirmiş, buralarda İslam’ın temellerini yıkmış, asıllarını ve sembollerini de ortadan kaldırmıştır. Buralarda küfür ve ta’til bayraklarını dalgalandırmış, şirkin öğretildiği kurumları yeniden inşa etmiştir. Abdullatîf’e göre Osmanlı İslam’ın nurunu ve ışığını söndürmek istemekte, İslam’a ve Müslümanlara karşı mücadele etmektedir. Yine Osmanlı Devleti

¹¹⁷¹ *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye*, VIII, 161-162.

¹¹⁷² *ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye*, VIII, 412-413.

¹¹⁷³ Büyükkara, *İhvan’dan Cuheymân’a Suûdî Arabistan ve Vehhabilik*, s. 67.

Râfîzîlerin, mürtedlerin ve onların yolundan giden sapıkların yanında durmakta ve onlara güç kazandırmaktadır.¹¹⁷⁴

Abdullatîf Osmanlı ile ilgili saydığı bu olumsuz niteliklerden dolayı Osmanlı'nın hâkimiyeti altındaki şirk şehirlerini diğer şirk şehirlerinden farklı kabul eder ve daha sert bir tutum takınır. Abdullatîf'e göre Osmanlı hâkimiyeti altındaki şehirlere yapılan yolculuğun diğer şirk şehirlere yapılan yolculuklardan farklı olmasının sebepleri şunlardır:

1) Bu şehirlere giden birinin herhangi bir suçlamadan kendini uzak tutacak bir biçimde dinini açığa vurması mümkün değildir. Abdullatîf'e göre bu hakikat birlikte oturdukları ve ziyaret ettikleri kişilerin verdiği haberlerden bilinmektedir. Onlarla oturup onlarla ilişkileri olanların bir ihtiyaçları olduğunda bunu ancak onlara aşırı derecede yakınlık, dostluk ve dalkavukluk göstererek karşıladıkları bilinen bir şeydir. Abdullatîf'e göre müşriklere düşmanlık ve kin besleme olmadan kişinin İslam'ı istikamet üzere olmaz. Oysa şirk şehirlere yolculuk yapanlar bu kaideye gerektiği şekilde riayet edemez.¹¹⁷⁵

2) Abdullatîf'e göre (Osmanlı gibi) Müslümanların şehirlerine saldıranlarla savaşmak herkese farzdır. Dünyalık sebeplerle bu farzı terketmek ve bırakmak caiz değildir.¹¹⁷⁶ Yani Abdullatîf, Osmanlı Devleti Vehhabilerin ele geçirdiği şehirleri geri almak için seferler düzenlediği için onlarla savaşmanın Vehhabiler için farz olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple Osmanlı'dan bu şehirleri geri almak zorunlu iken bunu bırakıp dünyalık sebepler için onların hakimiyetindeki şehirlere yolculuk yapmak caiz olmaz.

3) Abdullatîf'e göre Vehhabi âlimlerin hicret hakkındaki yazıları ve konuşmaları dinini delil ve burhanlarla bilmeyen kişinin şirk şehirlere yolculuk yapmasının mubah olmadığını göstermektedir. Bu sebeple şirk şehirlere gitme izni dinini Kur'an ve sünnetten mütevatir delillerle bilen kişiler ile sınırlıdır. Çünkü yalnız böyle bir kişi dinini açıktan yaşayabilir. Ancak Abdullatîf yaşadığı dönemde âlimlerin çok az olduğunu, câhiliye adetleri ve heveslerin topluma hakim olduğunu, selefin İslam anlayışını bilenlerin azaldığını düşünmektedir. Bu sebeple de ona göre şirk şehirlere gidebilme niteliklerine sahip insan sayısı gerçekten azdır.¹¹⁷⁷

4) Abdullatîf b. Abdurrahman kişinin müşrik beldelerine gidebilmesi için oradaki fitneden tamamen emin olması gerektiğine de vurgu yapar. Kişi şirk şehirlerindeki güç ve

¹¹⁷⁴ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, VIII, 329.

¹¹⁷⁵ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, VIII, 329, 331.

¹¹⁷⁶ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, VIII, 332.

¹¹⁷⁷ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, VIII, 332-333.

otoritelerinden veya süslü sözlerinden dolayı dinini açıktan yaşadığında fitneye düşmekten korkuyorsa dinini tehlikeye atarak bu şehirlere gitmesi mubah değildir.¹¹⁷⁸

5) Abdullatîf'in Osmanlı Devleti hakimiyetindeki şehirlere yolculuk yapılmasını caiz görmeme sebeplerinden biri de “sedd-i zerâi’ ve kat’i’l-vesâil” yani “kötülüğe götüren vasıta ve sebeplere engel olmak” kaidesidir. Ona göre bu kaide dinin asıllarından ve temellerindendir. Âlimler bu kaideye dayanarak dini konularda birçok hüküm vermişlerdir. Abdullatîf görüşünü delillendirmek için Muhammed b. Abdülvehhâb'ın “Kitâbü't-tevhid” adlı eserinde “Hz. Peygamber'in tevhidi himaye edip, şirke götüren yolları kapatması hakkında gelenler babı”¹¹⁷⁹ şeklinde bir bölüm açarak bu prensibin delillerinden bazılarını zikretmesini kullanmaktadır.¹¹⁸⁰ Abdullatîf'e göre İbn Teymiyye de Hanbelî mezhebinin “sedd-i zerâi’” prensibi hususunda bu prensibe en çok değeri veren Maliki mezhebi ile benzer düşündüğünü söylemiştir.¹¹⁸¹ Bu sebeple Abdullatîf'e göre kendisi Osmanlı Devleti hakimiyetindeki şehirlere yolculuğu yasaklamasına delil olarak sadece sedd-i zerâi’ prensibini temel almış olsaydı bile dinin aslına ve Hanbelî mezhebine kendini dayandığı için yeterli olurdu.¹¹⁸²

6) Abdullatîf'e göre âlimlerin “kişi dinini açıktan yaşayabiliyorsa şirk şehirlerine yolculuk yapabilir” şeklindeki fetvası Osmanlı hakimiyetindeki şehirler için geçerli değildir. Çünkü Osmanlı Devleti İslam ehli olan Vehhabilere saldırmış, bazı şehirlerini ele geçirmiştir. Osmanlı dinin temellerini yıkmaya, asıllarını ve fûrûunu yok etmeye çalışmaktadır. Şirk ve ta'til ehline yardım etmekte onları güçlendirmektedir. Bu sebeple onların hakimiyetindeki şehirlere yolculuk yapmak Moğolların¹¹⁸³ veya Hendek ve Uhud savaşlarında Kureyş'in karargahlarına yolculuk yapmak gibidir.¹¹⁸⁴

¹¹⁷⁸ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, VIII, 335.

¹¹⁷⁹ Bkz. Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kitâbü't-tevhid*, s. 66.

¹¹⁸⁰ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, VIII, 336.

¹¹⁸¹ İkinci bölümde zikrettiğimiz gibi bir Hanbelî alim olarak İbn Teymiyye'nin de sedd-i zerâi’ prensibini hüküm verirken kullandığı doğrudur. Onun, mücerret kabir ziyareti için yolculuk yapmayı, mezarlıklarda ve kabirlerin etrafında namaz kılmayı ve zât ile tevessülü yasak görmesinin sebeplerinden biri de sedd-i zerâi’ prensibidir. Ona göre bu tür bidat eylemler yasaklanmazsa kişiyi şirke götürebilir. Ancak İbn Teymiyye yaşadığı dönemde Eş'arîleri ve sûfîleri koruyup destekleyen Memlûk Devletine karşı isyan edip Memlûk hâkimiyeti altındaki şehirleri ele geçirip orada kendi inanç sistemine dayalı bir yapı kurup insanları da bu şehirlere hicret etmeye zorlamamış; kurtarılmış şehirlere hicret edenlere de sedd-i zerâi’ prensibine dayanarak “sizin artık Memlûk şehirlerine yolculuk yapmanız caiz değildir” dememiştir. İbn Teymiyye'nin bu prensibe çokça başvurma sebebi Müslüman olarak kabul ettiği sûfîleşeb insanların bazı eylemlerinden dolayı şirke düşmelerini engelleme çabasıdır.

¹¹⁸² *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, VIII, 336.

¹¹⁸³ Yukarıda “el-Velâ ve'l-berâ” meselesini ele alırken Hamed b. Atîk'in İbn Teymiyye dönemi ile kendi dönemini benzeştirdiğini; İbn Teymiyye döneminde İslam ülkelerine saldıran Moğollarla isyankar Vehhabilere karşı savaşan Osmanlı'yı karşılaştırdığını görmüştük. Burada da benzer bir şekilde Abdullatîf b. Abdurrahman Osmanlı ile Moğolları benzeştirmekte, Osmanlı hâkimiyetindeki şehirleri Moğol karargahı gibi görmektedir. Ancak Hamed b. Atîk'in unuttuğu veya görmek istemediği gibi Abdullatîf de İbn Teymiyye'nin Türk kökenli Memlûkleri şeriatı uygulamayan Moğollara karşı desteklemesini unutmakta veya görmek istememektedir.

¹¹⁸⁴ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, VIII, 336-337.

Muhammed b. Abdullatîf, Sa'd b. Hamed b. Atîk'ten nakille İslam ülkesinden kabirperestlerin ülkesine gitmeyi müşrik topluluğa meyletmek olarak görür. Ona göre bu dikkatsizlik insanların başına gelen büyük bir felaket ve büyük bir beladır. Bu konu ihmal edilir ve basit görülür ve çoğu insan tarafından hafife alınır. Bu insanların Allah'ın indirdiklerini bilme hususunda basiretleri zayıf ve nasipleri azdır.¹¹⁸⁵ Muhammed b. Abdullatîf'in bu açıklamalarına baktığımızda Osmanlı Devleti'ne karşı Suud hanedanının siyasi mücadelesini dini olarak meşrulaştırma ve taraftar toplama çabasını ihsas ettirmektedir.

Süleyman b. Sehman şirk şehirlerine yolculuğun mutlak olarak mubah olduğunu kanıtlamak için bazı insanların Ebu Bekir'in yolculuklarını örnek vermesini kabul etmez ve bu kişileri eleştirir. Çünkü sahabe inançlarını açıktan ortaya koymuş, münkerleri de açıktan reddetmiştir. Ebu Bekir'in yaptığı yolculuklar cüzi deliller olup külli kaidelerle çatışmaz. Veya Ebu Bekir'in yolculukları mutlak hükümleri ortadan kaldırmayan ona has yolculuklardır ve umum ifade etmez. Süleyman b. Sehman'a göre Allah'ın yolculuklar konusundaki hükümlerini bilmeyen avam takımından fasıkların yaptığı yolculuklarla kıyaslayarak bütün yolculuklar meşru demek en batıl ve en fasit kıyastır. Böyle bir kıyası ancak mizacı bozuk olup tedaviye ihtiyaç duyanlar yapar.¹¹⁸⁶

Süleyman b. Sehman'a göre Hz. Ebu Bekir ve sahabe Hristiyan ve Mecûsî olan şehirlere yolculuk yapmışlardır. Hristiyan ve Mecûsîlerin şehirlerine yapılan yolculuklar ise müşrik ve mürted olan Osmanlı şehirlerine yapılan yolculuklardan farklıdır. Çünkü Hristiyanlar ve Mecûsîler Arapların kendilerinden farklı bir dinden olduklarını bilirler. Aynı şekilde Araplar da onların kendi dinlerinden olmadıklarını bilir. Yani Hristiyanlar, Mecûsîler ve Müslümanlar dinleri ile birbirlerinden temayüz etmişlerdir. Aynı şekilde İslam ehli onları tekfir etmiştir. Ehl-i kitap ve diğerleri de Müslümanların kendilerini kâfirler olarak gördüklerini bilirler. Ancak kabirlere tapan Osmanlı hâkimiyeti altındaki şehirler ve bunların destekçilerinin durumu böyle değildir. Çünkü bunlar kendilerini İslam'a nisbet eder, kelime-i şehadet getirir, namaz kılar ve haccederler. Osmanlı hâkimiyeti altındaki şehirlerde yaşayanlar buralara yolculuk yapanların Vehhabi inanca sahip olduklarını bilseler onları tekfir ve işkence edip alay ederler. Bu sebeple Hristiyan, Mecûsî şehirlerle Osmanlı hâkimiyeti altındaki şehirleri kıyaslamak hatalıdır. Ehl-i kitap ve Mecûsîler kendi şehirlerine yolculuk yapan Müslümanların kendi dinlerinden olmadıklarını bilirler. Ancak kabirlere ibadet eden Osmanlı hâkimiyetindeki şehirler böyle

¹¹⁸⁵ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, VIII, 458.

¹¹⁸⁶ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, VIII, 468-470.

değildir. Çünkü onlar kendi şehirlerine yolculuk yapan Müslümanların kendi inançlarına sahip olduklarını zannederler.¹¹⁸⁷

Görülebceğı gibi Süleyman b. Sehman kendisinden önceki Vehhabi âlimlerin Osmanlı Devleti hakimiyetindeki toplumu câhiliye müşriklerinden daha kâfir görme ve Ehl-i kitab'ı da Osmanlı Devleti'nden daha efdal görme düşüncelerini şirk şehirlerine yolculuk meselesine taşımaktadır. Süleyman'a göre Vehhabi inancına sahip biri Ehl-i kitap veya Mecûsî inancında olan bir şehre gidebilir ancak müşrik ve mürted kabul ettikleri Osmanlı Devleti hakimiyetindeki şehirlere gidemez.



¹¹⁸⁷ *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, VIII, 470-471.

SONUÇ

İbn Teymiyye tevhidi rubûbiyyet, ulûhiyyet ve esma-sıfat tevhidi olarak üçlü bir taksime tabi tutmuştur. İbn Teymiyye'nin rubûbiyyet tevhidinden kastı Allah'ın kâinatı yaratması ve yönetmesidir. İnsanlık tarihinde yaratıcının varlığının hiçbir dönemde inkar edilmediğini, câhiliye Araplarının bile Allah'ın varlığını kabul ettiğini vurgulayan İbn Teymiyye buradan yola çıkarak bütün milletlerin aslında rubûbiyyet sahasında muvahhid olduklarını iddia etmiştir. O, câhiliye müşrikleri de dâhil insanların şirke düştüğü sahanın ulûhiyyet tevhidi ile alakalı olduğunu düşünmektedir. Yani insanlar en temelde Allah'ın varlığını kabul etmekte ancak ulûhiyyet/ibadet alanında şirke düşmektedirler.

İbn Teymiyye'nin ibadetten kastı namaz, oruç vb. ibadetler değildir. İstiğase ve istimdat gibi dua içeren eylemlerdir. Bu düşünceye göre istiğase ve istimdat gibi eylemler dua, dua da ibadet kabul edilmekte ibadetin de sadece Allah'a yapılması gerektiği vurgulanmaktadır. İbadetlerin tamamı Allah'ın hakkı olduğu için Allah dışındaki varlıklardan istiğase ve istimdatta bulunan kişiler bu hakkı başka bir varlığa vermekte ve ulûhiyyet tevhidini bozmaktadırlar.

İbn Teymiyye rubûbiyyet tevhidine sahip olmayı tevhidin tam ve kâmil olması noktasında yeterli görmemektedir. Ona göre rubûbiyyet tevhidi tevhidin gerekli bir şartıdır ancak yeterli değildir. Bu sebeple İbn Teymiyye kelamcılarının tevhidini rubûbiyyet tevhidi olmasından dolayı eksik görmekte ve onlara ulûhiyyeti ihmal etmelerinden dolayı eleştirilerde bulunmaktadır. Kelamcılarının rubûbiyyet tevhidi ile alakalı olarak izledikleri metotları da maksada ulaştırması hususunda yetersiz görmekte ve faydasız bulmaktadır. Atomculuk üzerine kurulu kelam hudûs delilinin yerine fitrat delilini önermektedir. Ona göre insanlık tarihinde hiçbir dönemde yaratıcının inkar edilmemesinin sebeplerinden biri insan fitratına yaratıcının varlığının doğuştan yerleştirilmiş olmasıdır. Durum bu şekilde iken karmaşık ve faydasız olan atomculuğu dinin temeli haline getirmek ve bu metot üzerinden muhaliflerini eleştirmek yanlıştır.

İbn Teymiyye her ne kadar yaratıcının fitraten bilinmesinde akli istidlale gerek olmadığını savunsa da insanların fitratlarının bozulabileceğini ve akli istadlale mecbur kalabileceğini kabul etmektedir. Yani yaratıcının bilinmesi yaşanan döneme ve şartlara göre değişmektedir. Bu sebeple yaratıcı bir dönemde fitraten bilinirken başka bir dönemde fitratlar bozulabilir ve kişi yaratıcının varlığını ikrar etmek için akli delillere muhtaç olabilir. İbn Teymiyye kişinin durumunu ve içinde bulunduğu şartları göz önünde bulunduran realist bir insandır. Diğer taraftan atomcu metodu eleştirip fitrat temelli metodu savunsa da felsefe, kelam

ve mantığa mutlak anlamda karşı değildir. Bu sebeple İbn Teymiyye'nin kelam, felsefe ve mantık anlayışında karşı çıktığı hususlar için "hangi" sorusunu sormak elzemdir: İbn Teymiyye "hangi" felsefeye karşı çıkmaktadır? O, sudûr teorisine, felsefenin nübüvvet anlayışına, âlemin kıdemi teorisine vb. karşı çıksa da felsefeyi mutlak olarak reddetmez. Kelam ilmine bakışı da buna benzemektedir. Kelamcıların tevil anlayışını, imanı tasdik olarak gören anlayışlarını, atomcu metotlarını kabul etmese de kelama mutlak olarak karşı çıkmaz. Mantık ilmine bakışı da böyledir. Aristo mantığının doğru bilgiye ulaşmada tek metot olarak sunulmasını eleştirir ve insanın fitraten mantıklı düşündüğünü savunur.

Diğer taraftan önemli bir husus da üçlü tevhidin ne zaman ortaya çıktığı sorunsalıdır. Esmâ sıfat tevhidinin İbn Teymiyye öncesinde varlığı kesindir. Rubûbiyyet tevhidi noktasında İbn Teymiyye öncesi Ehl-i hadis istisnalar hariç yaratıcının varlığının akli delillerle kanıtlanması üzerinde durmamıştır. Bu husus İbn Teymiyye'nin tutumu ile benzer olmakla birlikte Ehl-i hadis fıtratı mârifetullah alanında bir tez olarak görüp ele almamıştır. İbn Teymiyye öncesi Ehl-i hadiste sistemli bir hudûs teorisi eleştirisi görmek de mümkün değildir.

İbn Teymiyye ise atomculuğun rubûbiyyet tevhidi ve ulûhiyyet tevhidinde bakışta kelamcılarını nasıl etkilediğini görmüş ve Ehl-i hadiste daha önce hiç yapılmadığı şekilde atomculuğu sistematik olarak tenkide tabi tutmuştur. Daha sonra ise fıtrat temelli bir mârifetullah teorisi ortaya koymuştur. Üçlü tevhid taksiminde İbn Teymiyye'yi kendisinden önceki Ehl-i hadisten ayıran en orijinal yön rubûbiyyet tevhidinin kişiyi şirkten kurtarmaya yetmeyeceği ve kişinin şirkten ancak ulûhiyyet tevhidine sahip olmakla kurtulabileceğini savunmasıdır.

İbn Teymiyye'nin ulûhiyyet tevhidinde bakışı onun vasıta/vesileye bakışı ile alakalıdır. Bu bağlamda tevessül ve istiğase meselesi ana konular iken bu eylemlerin genellikle kabir başlarında veya ölü insanlarla yapılması kabirleri ve kabir ziyaretlerini de meseleye dâhil etmiştir. İbn Teymiyye kabir ziyaretlerini meşru ve bidat olmak üzere temelde iki kategoride ele almaktadır. Mücerret kabir ziyareti yolculuklarını ise haram görmektedir. Bu meselede iki farklı ictihadın varlığından bahseden İbn Teymiyye üçüncü bir görüşü ortaya koymanın ise icmaya muhalefet anlamına geleceğini söylemektedir. Ahnâî gibi şahıslar haram ve mubah şeklindeki iki farklı ictihada muhalefet ederek mücerret kabir ziyareti yolculuklarının müstehab olduğunu iddia etmişlerdir.

Mücerret kabir ziyaretleri yolculuğunu haram kabul eden İbn Teymiyye'nin bu görüşünün oluşmasında "şeddü'r-rihal" hadisi, kabrin bayram yeri edinilmesini yasaklayan hadis ve kabirlerin put edinilebileceğini belirten hadis etkili olduğu görülmektedir. Mücerret

kabir ziyareti yolculuklarını caiz kılabilcek bir hadisin bulunmadığını, bu konudaki mevcut rivayetlerin uydurma olduğunu, selefın uygulamalarında da böyle bir yolculuğun bulunmadığını belirten İbn Teymiyye bu sebeple meseleye bidat perspektifinden de yaklaşmaktadır. Diğer taraftan İbn Teymiyye'nin kabir ziyaretleri için yapılan yolculuklara haram hükmü vermesinde yaşadığı dönemde Şîa'nın Ehl-i beyt meşhedlerine ve gulat sûfilerin de şeyhlerinin türbelerine yönelik yaptıkları mücerret yolculuklar etkili olmuştur. İbn Teymiyye bu uygulamaların haccın alternatifi haline gelmesinden endişe etmiştir. Benzer şekilde kabirler üzerine yapılan meşhed ve türbelerin de mescitlere alternatif hale gelerek mescitleri âtıl hale getirebileceğinden kaygılanan İbn Teymiyye meşhed ve türbe yapımına karşı çıkmıştır.

İbn Teymiyye'ye göre tevessül de meşru ve bidat olarak iki kısma ayrılmaktadır. Meşru tevessül Allah'ın isim ve sıfatları, Hz. Peygamber'e iman, itaat ve sâlih amellerle gerçekleştirilen tevessüldür. Falan kişinin zâtı ile isteme, ölü veya gaib kişiden dua etmesini isteme ve "hakkı ile isteme" gibi türlerin ise naslarda ve selefın uygulamalarında karşılığı olmadığı için bidattır. Ancak İbn Teymiyye Hz. Peygamber'in zâtı ile istemeyi âmâ sahabi hadisi sebebiyle muteber bir ictihad olarak kabul etmekte ve bu şekilde fetva veren âlimlere saygı ile yaklaşmaktadır. Bir kişinin kendisinden istemek anlamındaki istiğaseyi İbn Teymiyye tevessülden ayrı değerlendirmektedir. Tevessül bir kişi vesilesiyle Allah'tan istemek anlamında iken istiğase ise kişinin kendisinden istemek anlamına gelmektedir. İbn Teymiyye istiğaseyi de meşru ve bidat olarak iki kısımda ele almaktadır. Meşru istiğase yaşayan kişilerden onların gücünün yeteceği şeyleri istemektir. Bidat olan ve şirk içeren istiğase ise mahlukattan sadece Allah'ın gücünün yeteceği şeyleri istemektir.

Vehhabi düşünce sistemi de İbn Teymiyye'nin üçlü tevhid anlayışını benimsemiştir. Ancak Vehhabi âlimler bu düşünceyi tevarüs ederken onun manasını ve ruhunu kaçırmışlar lafzî ve literal bir okuma yapmışlardır. İbn Teymiyye kelam atomculuğunu eleştirip faydasının az olduğunu belirterek fitrat delilini öne çıkarsa da bu anlamda o, taassup sahibi olmamıştır. Dereceli fitrat anlayışını benimseyen İbn Teymiyye fitratların zaman ve şartlara göre bozulabileceğini kabul etmiştir. Fıtratları bozulan insanlara da akli istidlalin gerekli olduğunu belirtmiştir. Vehhabi âlimler ise İbn Teymiyye'yi literal olarak okuyup şekilsel anlamda taklit ettikleri için İbn Teymiyye'nin rubûbiyyet anlayışını ve isbât-ı vaciple alakalı görüşlerini kendi öğretileri çerçevesinde yorumlamışlardır. Bu sebeple de onlar "yaratıcının varlığının insanlık tarihinde hiçbir zaman inkar edilmediği çünkü insanın fitraten Allah'ı bildiği" düşüncesine değişmesi mümkün olmayan bir nas gibi sarılmışlardır. Şartların değişip fitratların bozulabileceği gibi bir gerçeği ihmal eden Vehhabi âlimler bu sebeple rubûbiyyet tevhidi ve

isbât-ı vacip gibi bir meseleyi hiçbir zaman gündemlerine almamışlardır. Onların eserlerinde bu konuyla ilgili tek bir sayfa bile yoktur.

Vehhabi âlimler rubûbiyyet tevhidinin hiçbir zaman inkar edilmediği düşüncesine sahip oldukları için gerçek tevhidin ulûhiyyet tevhidi olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre bu tevhid peygamberlerin ve kitapların kendisi için gönderildiği tevhid olup Allah'ın kulları üzerindeki hakkıdır.

Vehhabi âlimler tevessül ve istiğaseyi İbn Teymiyye'de olduğu gibi birbirinden ayırmışlardır. Onlara göre de bir kimse vesilesiyle Allah'tan istemek anlamına gelen tevessül ile kişinin kendisinden istemek anlamına gelen istiğase farklı türlerdir. Ancak vurgulamak gereklidir ki İbn Teymiyye'nin her ne kadar karşı çıksa da farklı icthadların mümkün olduğu düşüncesiyle müsamaha gösterdiği zât ile tevessüle Vehhabi âlimler onun kadar müsamaha göstermemişlerdir. Bize göre bu husustaki farklılık İbn Teymiyye ve Vehhabi âlimler arasındaki icthad ve müctehide bakış hususundaki farktan kaynaklanmaktadır.

İbn Teymiyye ve Vehhabi düşünce arasındaki en büyük farklardan biri tekfir anlayışlarında tezahür etmektedir. İbn Teymiyye gibi Vehhabi âlimler de mutlak tekfir muayyen tekfir ayrımı yapsalar da durum muayyen tekfirin şart ve mânilerine geldiğinde değişmektedir. Muayyen tekfirin şartlarından olan hüccet ikamesini İbn Teymiyye nasların kişiye ulaşması ile beraber kişinin bunları anlaması şeklinde düşünürken Vehhabi âlimler ise nasların kişiye ulaşmasını yeterli görmekte ve anlaşılmasına gerek olmadığını düşünmektedirler. Vehhabi âlimler bu noktada görüşlerini temellendirebilmek için açık ve kapalı mesele ayrımına başvururlar. Bu düşünceye göre istiğase dua, dua da ibadet kabul edilmekte ibadetin de sadece Allah'a yapılması gerektiğinin açık ve zâhir meselelerden olduğu belirtilerek konu hakkındaki nasların kişiye ulaşması yeterli görülmektedir. Ancak tevessül meselesini bile kapalı meselelerden kabul eden İbn Teymiyye'nin istiğase meselesini açık ve zâhir meselelerden kabul ettiğini iddia etmek doğru değildir. Çünkü istiğase meselesinde farklı türler olup kişinin bu türlerden herhangi birini savunması mümkündür. Bu sebeple de öncelikle kişiye kullandığı istiğase ifadesiyle ne kastettiği sorulmalıdır.

İbn Teymiyye hüccet ikamesini de muayyen tekfir için yeterli görmemektedir. Çünkü ona göre muayyen kişiyi tekfir etmeye engel olacak bazı mâniler olabilir. İbn Teymiyye cehalet, icthad, acz ve ikrah gibi durumları muayyen tekfirin mânileri olarak kabul eder. Vehhabi âlimler ise istiğaseyi açık ve zâhir meselelerden kabul ettikleri için hüccet ikamesini yani nasların kişiye ulaşmasını yeterli görürler. Bu sebeple de istiğasede bulunan bir kişi nas ona ulaşmışsa muayyen olarak tekfir edilir. Bu kişiyi tekfir edilmekten kurtaracak cehalet veya

ictihad gibi herhangi bir mâni olamaz. Vehhabi âlimler cehaletin mazeret olmasını reddetmek için genellikle ehl-i kitap için indirilen ayetleri delil olarak kullanırlar. Yani bu düşünceye göre eğer cehalet mazeret olarak kabul edilirse Hristiyan, Yahudi veya İslam dışında bir inanca sahip olan herkes mazur olmak durumunda kalır. Halbuki istiğase yapan Müslümanlarla aslî kâfir olanların benzeştirilmesi yoluyla bir hükme ulaşmak doğru değildir.

Diğer taraftan İbn Teymiyye gerek usûl veya gerekse fûrû meseleler olsun müctehid olan kişinin yaptığı ictihadla her halükarda mazur olacağını kabul etmektedir. Benzer şekilde müctehidi taklit eden mukallit kişi de mazurdur. Vehhabi âlimler ise istiğase meselesinin açık bir mesele olduğunu bu konuda tek doğru görüşün kendi savundukları düşünce olduğunu kabul ettikleri için ictihad ve taklidin bu meselede mazeret olmasını reddederler.

Vehhabi âlimler siyasal görüşlerini meşrulaştırmak için İbn Teymiyye'nin tekfir kaidelerini tahrif etmişlerdir. Onlar muhalif olarak gördükleri Osmanlı Devleti ve Osmanlı Devleti hakimiyetindeki insanları tekfir etmekle yetinmemişler bir adım daha ileri atarak silsile tekfiri yoluyla onları tekfir etmeyenleri de tekfir etmişlerdir. Benzer şekilde Osmanlı Devleti ve tebaasını câhiliye müşriklerinden daha kâfir görmüşlerdir.

Vehhabiler türbeleri ve bir karıştan daha yüksek olan kabirleri şirke vesile olacağı düşüncesi ile yıkıp dümdüz etmişlerdir. Vehhabi âlimler kabir ve türbelerin yıkılmasını meşrulaştırmak için genellikle İbn Kayyim'in görüşlerini referans almışlardır. İbn Teymiyye meşhedlerin mescitlere alternatif olabileceği ihtimalinden dolayı ileri derecede endişe taşımış ve bu hususta Şîa ve ğulat sufileri eleştirmiştir. O, öğrencisi İbn Kayyim'in belirttiği üzere insanları şirke sürükleyebilecek sütun, direk vb. şeyleri destekçileri ile beraber yıksa da onun meşhed, türbe ve kabir yıktığına dair bir kayıt kaynaklarda tespit edilememektedir.

Vehhabiler İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışını literal ve şekli bir şekilde tevarüs edip onun tekfir kaidelerini de çarpıtarak anlayınca aşırılığa ve radikalliğe savrulmuşlardır. Bu çerçevede Osmanlı Devleti ve destekçilerini mürted kabul etmeleri, câhiliye müşriklerinden daha kâfir görmeleri, silsile tekfiri yoluyla onları kâfir kabul etmeyenleri de tekfir etmeleri yeterli olmamıştır. Bu aşamadan sonra velâ-berâ inancını devreye sokmuşlardır. Buna göre Osmanlı Devletini tekfir etmek ve onları tekfir etmeyenleri tekfir etmek iman açısından yeterli değildir. Kişi velâ-berâ prensibine riayet ederek Osmanlı Devleti'ne ve Osmanlı Devleti hakimiyeti altında yaşayan insanlara öfke ve kin besleyerek düşmanlık göstermeli Vehhabilere de sevgi ve dostluk göstermelidir. Ancak böyle yapıldığı takdirde gerçek Müslüman olunabilir.

Vehhabiler velâ-berâ prensibini benimseyip uygulasalar da 3. Suud Devleti ile beraber büyük bir çelişkinin içine düşmüşlerdir. Osmanlı'ya düşmanlık göstermeyi iman esaslarından

kabul eden Vehhabiler İngilizler ile ittifak yapmışlar ve aslî kâfir olan İngilizleri mürted gördükleri Osmanlı'dan daha efdal kabul etmişlerdir. Bu düşünceleri çerçevesinde kurucuları Abdülaziz b. Suud ile devletin kuruluşunda çok önemli bir rol oynayan İhvan arasında meydana gelen gerilim savaşa dönüşmüş ve İbn Suud İngilizlerin yardımı ile İhvan'ı ortadan kaldırmıştır. Velâ-berâ meselesi sonraki dönemlerde de Vehhabilerin peşini bırakmamış özellikle cihadi selefîler Suud yöneticilerini şiddetli şekilde eleştirmişlerdir.

Vehhabilerin İbn Teymiyye'nin tevhid ve tekfir anlayışını siyasallaştırıp ideolojik bir kalıba sokmalarının diğer bir yansıması da hicret düşüncesidir. Vehhabiler Osmanlı Devleti ve tebaasını mürted kabul edip tekfir etmişler, velâ-berâ prensibine dayanarak onlarla ilişkileri kesip düşmanlık göstermişler, bundan sonra da bir sonraki aşama olan hicrete geçmişlerdir. Vehhabi düşünceye göre Osmanlı Devleti ve destekçilerinin yaşadıkları yerler şirk beldeleri kendi yaşadıkları yerler ise İslam beldeleridir. Bu sebeple onlara göre şirk beldelerinde yaşayan herkesin bir an önce İslam ve tevhid beldeleri olan Vehhabi hakimiyeti altındaki yerleşim yerlerine hicret etmesi vaciptir. Onlar bu düşüncelerinin bir yansıması olarak yüzlerce "hicre" kurmuşlar ve buralarda binlerce kişiyi iskan etmişlerdir. Vehhabiler İslam şehirleri olarak kabul ettikleri kendi hakimiyetleri altındaki şehirlerden şirk şehirlerine yapılacak yolculukları da bazı şartlara bağlamışlardır. Bu şartlar yerine getirilmediği sürece şirk şehirlerine yolculuğu caiz görmemişlerdir. Vehhabiler Ehli kitabın hakim olduğu şehirlere yolculuk yapmayı Osmanlı Devleti hakimiyetindeki şehirlere yolculuk yapmaktan daha az zararlı görmüşlerdir.

Son olarak şunları söylemek istiyoruz: İbn Teymiyye ve Vehhabiliğin benzer yönleri olmakla birlikte farklı yönleri de çoktur. Bu sebeple Vehhabilikle İbn Teymiyye fikriyatını aynileştirme, benzeştirme veya referans kaynağı olarak görme doğru değildir. İbn Teymiyye ve Vehhabi âlimler arasında entelektüel anlamda büyük bir fark vardır. Vehhabi âlimlerin hakikat araştırmacılığından ziyade siyasi amaçları için İbn Teymiyye'yi kullandığı anlaşılmaktadır. İbn Teymiyye'nin talihsizliği kendisinden sonra kendi alternatif teorilerini geliştirip ileriye taşıyacak kişilerin çıkmamış olmasıdır. Vehhabiler ve cihadi selefîler tarafından sahiplenilmesi onun mirasını menfî bir şekilde modern dünyaya ulaştırmıştır/tanıtmıştır. Akademik dünyada yapılacak yeni çalışmaların onun Vehhabiliğin dar ideolojik kalıplarına sığdıramayacak kadar zengin bir düşünce dünyasına sahip olduğunu göstereceğini umuyoruz.

KAYNAKÇA

Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb, *el-Kelimetü'n-nâfi'a fî'l-mükefferâti'l-Vakı'a* (ed-Dürerü's-seniyye fî'l-ecvibeti'n-Necdiyye içinde, X, 149-239), nşr. Kasım b. Muhammed b. Abdullah, y.y., Riyad, 1996.

Abdullatîf b. Abdurrahman, *Minhâcü't-te'sîs ve't-takdîs fî keşfi şühâtî Dâvud b. Circîs*, Dârü'l-Hidâye, Riyad, 1987.

Abdullatîf b. Abdurrahman, *Misbâhü'z-zelâm fî red alâ men kezebe alâ şeyhi'l-imâm*, thk. İsmail b. Sa'd b. 'Âtik, Dârü'l-Hidâye, Riyâd, t.y.

Abdullatîf b. Abdurrahman, *Tuhfetü't-tâlib ve'l-celîs fî keşfi şübühi Dâvud b. Circîs*, thk. Abdü's-Selâm b. Bercis b. Nâsır Âl Abdülkerîm, Dârü'l-Âsime, b.y., 1990.

Abdurrahman b. Hasan, *el-Matlabü'l-hamîd fî beyânî makâsîdi't-tevhîd*, nşr. Dârü'l-Hidâyeti li't-tibâati ve'n-neşri ve't-tercüme, 1991, y.y.

Abdurrahman b. Hasan, *Fethü'l-mecîd şerhü kitabü't-tevhîd*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Matbaatü's-Sünnetü'l-Muhammediyye, Kahire, 1957.

Abdurrahman b. Hasan, *İhlâsü'l-ibâdetüllah vehdehu (Resâilü ve fetâvâ Abdurrahman b. Hasan b. Muhammed b. Abdülvehhâb içinde 15-33)*, Dârü'l-Âsime, Riyad, 1991.

Abdurrahman b. Hasan, *Keşf mâ elgâhü İblîs mine'l-behreci ve telbîs alâ kalbi Dâvud b. Circîs*, Thk. Abdu'l-'Azîz b. 'Abdullâh ez-Zeyr Âl Hamd, Dârü'l-Âsime, 1965.

Abdurrahman b. Hasan, *Kitâbü't-tevhîd ve kurreti uyûni'l-muvahhidîn fî tahkik da'veti'l-enbiyâi ve'l-murselîn*, thk. Beşir Muhammed Uyûn, Mektebetü'l-Müeyyed, Tâif, 1990.

Abdurrahman b. Hasan, *Ma'na lâ ilahe illallah ve şurûtuha's-seb'a*, (Resâilü ve fetâvâ Abdurrahman b. Hasan b. Muhammed b. Abdülvehhâb içinde 87-93), Dârü'l-Âsime, Riyad, 1991.

Abdurrahman b. Hasan, *Risâletü Ehli Necd ve'l-Cevâb Aleyha (Resâilü ve fetâvâ Abdurrahman b. Hasan b. Muhammed b. Abdülvehhâb içinde 53-81)*, Dârü'l-Âsime, Riyad, 1991.

Ahmet b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmet b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd., Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Ahmet Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, Dersaadet, Matbaa-i Osmaniyye, 1891.

Ahnâî, *el-Makâlatü'l-merdiyye fî 'r-red alâ men yünkiru'z-ziyâreti'l-Muhammediyye* (el-Berâhînü's-sâtîati fî red ba'du bida'i-ş-şâi'ati içinde 151-152), t.y., y.y.

Akın, Murat, “Tevhidin Ulûhiyyet, Rubûbiyyet ve İsim-Sıfat Şeklinde Tasnifinin Tarihi Süreci ve Kritiği”, *Mütefekkir: Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2023, c. 10, sy. 19, 47-66.

Akın, Murat, *Vehhabilikte Tevhid Ve Şirk*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Sivas, 2016.

Alangari, Haifa, *The Struggle for Power in Arabia: İbn Saud, Hussein And Great Britain*, İthaca Press, Lübnan, 1998.

Âl-i Bessâm, Abdullah b. Abdurrahman b. Sâlih, *Ulemâu Necd hilâl Semâniyeti Kurûn*, Dârü'l-Âsime, Riyad, 1978.

Alî, Cevâd, *el-Mufasssal fî tarihü'l-Arab kable'l-İslâm*, nşr. Câmiatü Bağdat, b.y., 1993.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn, *Fethu bâbi'l-'inâye bi şerhi'n-nükâye*, thk. Muhammed Nezzâr Temîm-Heysem Nezzâr Temîm, Dârü'l-Erkâm, Beyrut, 1997.

Alper, Ömer Mahir, *Varlık ve İnsan –Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası-*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010.

Alûsî, Muhammed Şükrî, *Fethu'l-mennân tetimmetü minhâci't-te'sîs reddü sulhi'l-ihvân*, thk. Ömer b. Ahmet el-Ahmet Âl Abbâs, Dârü't-Tevhîd, Riyad, 2009.

Armstrong, H. C., *Arabistan Kralı'nın Yaşam Öyküsü Abdülaziz b. Suud*, trc. Gülsüm Aldemir, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2007.

Aster, Ernst Von, *İlkçağ Ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, trc. Vural Okur, İm Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Aybakan, Bilal, “Râfiî, Abdülkerim b. Muhammed”, *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV, 394-396.

Aynî, Bedrüddîn Ebü Muhammed, *Umdetü'l-Kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y.

Bağdâdî, Ebü Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Temîmî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-nâciye minhüm*, thk. Muhammed Osman el-Huş, Mısır, Mektebetü İbn Sina, 1988.

Bağdâdî, Ebü Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Temîmî, *Kitâbu usûlü'd-dîn*, nşr. Darü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi, İstanbul, 1928.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikadühü ve lâ yecüzü'l-cehlü bihi*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mısır, El-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 2000.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *Temhîdû'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. Şeyh İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut, Mü'essesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.

Bayrak, Defne, *Usame*, Özgü Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Begavî, Ebu Muhammed el-Ferrâ, *Mesâbîhu's-sünne*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlı vd., Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1987.

Beraneck, Ondrej–Tupék, Pavel, *The Temptation of Graves In Salafî İslam Iconoclasm, Destruction and Idolatry*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2018.

Berbehârî, Ebu Muhammed, *Şerhü's-sünne*, Ebû Yasir Halid b. Kasımer-Redâdî, Mektebetü'l-Gurebâi'l-Eseriyye, Medine, 1993.

Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*, thk. Abdülmü'tî Kal'acî, Dârü'Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik, *el-Müsne'd (el-Bahrü'z-zehhâr)*, thk. Mahfuz er-Rahman Zeynullah vd., Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 2009.

Biçer, Mehmet Ali, *İbn Teymiyye'nin Ulûhiyyet Anlayışı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2011.

Buhârî, Burhâneddin (Burhânü's-Şerîa), *el-Muhîtü'l-Burhânî*, thk. Abdulkerîm Sâmi el-Cündî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Bağâ, Dârü İbn Kesîr, Dimeşk, 1993.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdü'l-Bâkî, Matbaatü's-Selefiyye, Kahire, 1989.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *et-Târihu'l-kebîr*, thk. Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Dibâsî, en-Nâşirü'l-Mütemeyyiz li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyad, 2019.

Bulğen, Mehmet, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2015.

Bulut, Zübeyir, *Hanbelî Akaid Sistemi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Ankara, 2003.

Bulut, Halil İbrahim, “Kerbelâ’ya Kutsiyet Kazandırmada Dinî ve Siyasî Otoritelerin Rolü”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XII, sy., 22, (2010/2), 1-19.

Bunzel, Cole M., *Wahhâbism The History of Militant Islamic Movement*, Princeton University Press, Amerika, 2023.

Bureykan, İbrahim b. Muhammed b. Abdullah, *Menhecü Şeyhü’l-İslam İbn Teymiyye fî takriri akîdeti’t-tevhîd*, Dârü İbn Kayyim, Riyad, 2004.

Büyükkara, Mehmet Ali, *Geçmişten Günümüze Kabe’nin İşgali*, Karakutu Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Büyükkara, Mehmet Ali, *İhvan’dan Cuheymân’a Suûdî Arabistan ve Vehhabilik*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016.

Büyükkara, Mehmet Ali, “Selefilîğin Yakın Tarihinden Önemli Bir Yaprak: Yeni Bilgiler Işığında Cuheymân el-Uteybî ve Cemaati,” *Marife Dergisi*, 9/3, 2009, 21-46.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu vd., Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, trc. A. Said Aykut, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2003.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu’l-mevâkıf*, trc. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015.

Cüveynî, İmâmü’l-Hameyn Ebü’l-Meâli Rükniiddîn, *el-İrşâd ilâ kavâtı’i’l-edilleti fî usûli’l-itikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmün’im Abdulhamîd, Mektebetü’l-Hâncî, Mısır, 1950.

Cüveynî, İmâmü’l-Hameyn Ebü’l-Meâli Rükniiddîn, *eş-Şâmil fî usûli’d-din*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr, Faysal Bedir Avn, Süheyr Muhammed Muhtâr, Menşetü’l-Maârif, İskenderiyye, 1969.

Çakır, Mehmet Şirin, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İstanbul, İsam Yayınları, 2009.

Çelik, Hüseyin, “İslam Öncesi Mekke’de Ruh ve Cin İnancı”, *Kur’an’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu*, İstanbul, 2011, 315-332.

Dahlan, Zeyni, *Vehhabiliğe Reddiye*, trc. A. Haydar Kireççi, Otağ Matbaası, İstanbul, t.y.

Dârekutnî, Ebû’l-Hasen Ali b. Ömer, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut vd., Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 2004.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân, *el-Müsned (es-Sünen)*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, Dârü’l-Muğnî li’n-Neşr ve’t-tevzî’, Suudi Arabistan, 2000.

Dârimî, Ebû Saîd Osmân b. Saîd, *Nakzü’l-İmam Ebî Sa’id Osman b. Sa’id ale’l-Merisiyyi’l-Cehmiyyi’l-anîd fîme’fterâ alellâhi mine’t-tevhîd*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmiyyü’l-Eserî, el-Mektebetü’l-İslamiyye, Kahire, 2012.

Demir, Hilmi, “Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn’ikâs-ı Edille) ve Müttekaddimin Kelamı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2007, c. X, sy. 29, 79-114.

Dindi, Korkut, “Nûh Döneminden Câhiliye Araplarına Tevarüs Eden Putlar: Ved, Süvâ, Yeğûs, Yeûk ve Nesr”, *Câhiliye Araplarının İlahları*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, 197-239.

Dündar, Muhammed Mücahid, *Vehhabilikte Tevhid Ve Şirk*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2016.

Ebû Butayn, *el-İntisâr li hizbillahi’l-muvahhidîn ve’r-red ale’l-mücâdili ani’l-müşrikîn*, Mektebetü İbnü’l-Cevzî, Arabistan, 1987.

Ebû Butayn, *Duhide şübhât ale’t-tevhîd min sûi’l-fehm li-selâseti ehâdis* (ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye içinde, XII-113-131), thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, y.y., Riyad, 1996.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş’as b. İshak es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnâvût, Muhammed Kâmil Karabelli, Dârü’r-Risâleti’l-Alemiyye, b.y., 2009.

Ebû Hanife, Numan bin Sâbit , *el-Fıkhu’l-ebsat*, Mektebetü’l-Furkân, BAE, 1999.

ed-Dürerü’s-seniyye fi’l-ecvibeti’n-Necdiyye-Mecmuatu resaili ve mesaili ulemai Necdi’l-a’lam min asri şeyh Muhammed bin Abdülvehhâb ilâ asrına haza-, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, y.y., Riyad, 1996.

Ekrem Demirli, “Varlık Olmak Bakımından Varlık” İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, sy. 18, 27-48.

Elbânî, Nâsirüddin, *et-Teveessül envâühü ve ahkâmühü*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 2001.

el-Fetâva 'l-Âlemgîriyye (el-Fetâva 'l-Hindiyye), Heyet, matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye bi Bulak, Mısır, 1892.

Erzi, Mesut, *Bir Kelamcı ve Sûfî Olarak İbn Teymiyye'nin Tasavvufa Bakışı*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2022.

Eyibil, İrfan, “Tevhid-i Ulûhiyyet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2013, 11/2, 181-194.

Ferrâ, Ebû Ya'lâ, *Kitâbü 'l-mu'temed fî usûlü 'd-dîn*, thk. Vedit Zeydân Haddâd, Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1974.

Fidan, İbrahim, “Yahya es-Sarsarî ve Şiirlerindeki Hz. Peygamber İmgesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Haziran, 2020, 24(1), 267-295.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fî 'l-i'tikâd*, thk. İbrahim Agâh Çubukçu-Hüseyin Atay, Ankara, Nur Matbaası, 1962.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Kıstâsü 'l-müstakîm*, thk. Victor Chelhot, Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1986.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Munkız mine 'd-dalâl*, thk. Sa'd Kerîm el-Fakî, Dârü İbn Haldun, İskenderiyye, t.y.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfa (İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)*, trc. Yunus Apaydın, Kayseri, Rey Yayıncılık, 1994.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâü ulûmi 'd-dîn*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *Tehâfütü 'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Dârü'l-Meârif, Kahire, 1972.

Gökâlp, Murat, “İslam öncesi Arabistan'da Putperestlik İnancı ve Buna Bağlı Bazı Merasimler” *Hikmet Yurdu Dergisi*, 2013/1, c. 6, sy. 11, 233-242.

Gölcük, Şerafettin, “Cehmiyye”, *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 234-236.

Gözübenli, Beşir, “Cüveynî, Rüknu'l-İslam”, *DİA*, İstanbul, 1993, VIII. 144.

- Günaltay, Mehmed Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi”, *Darü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmûası, Evkâf Matbaası*, İstanbul, 1925, c. 1, sy. 1, 58-119.
- Gündüz, Şinasi, “Câhiliye Dönemi Arap Putperestliği” *Câhiliye Araplarının İlahları* ed. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, 11-50.
- Gündüz, Şinasi, “Harrâniler”, *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 240-242.
- Gündüz, Şinasi, *Sâbüiler Son Gnostikler*, Vadi Yayınları, Ankara, 1995.
- Güner, Selda, *Osmanlı Arabistanı'nda Kıyam ve Tenkil Vehhabi-Suûdiler (1744-1819)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2012.
- Ğuneymân, Abdullah b. Abdullah, *Cühûdu Şeyhü'l-İslâm İbn Teymiyye fî tadvîhi tevhîdi'l-ibâdeti*, el-Câmiatü'l-İslamiyye, (Doktora tezi), Medine, 1996.
- Hallaq, Wael B., “Tanrı'nın Varlığı Konusunda İbn Teymiyye”, trc. Hasan Basri Yel, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32 (2007/1), 227-244.
- Hamed b. Ali b. Muhammed b. Atîk, *Sebilü'n-necât ve 'l-fikâk min müvâlâti'l-mürteddîn ve 'l-Etrâk*, thk. el-Velîd b. Abdurrahman Âl Feryân, y.y., Riyad, 1988.
- Hamed b. Nâsir b. Ma'mer, *Nebezetü 'ş-şerîfetü'n-nefsiyye fî red ale'l-kuburiyyîn* (ed-Dürerü's-seniyye fî'l-ecvibeti'n-Necdiyye içinde cilt XI. 5-120), y.y., Riyad, 1996.
- Hegghammer, Thomas and Lacroix, Stephane, “Rejectionist İslamism İn Saudi Arabia The Story Of Juhayman al-Utaybi Revisited”, *International Journal of Middle Eastern Studies*, 39 (2007), 103-122.
- Herevî, *Zemmü'l-keîâm ve ehlih*, thk. Ebû Câbir Abdullah b. Muhammed el-Ensârî, Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, y.y., t.y.
- Homerin, Th. Emil, “Memluklar Dönemi Mısır'ında Sûfiler ve Tasavvuf Aleyhtarları”, trc. Salih Çift, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sy. 1, 2002, 243-264.
- Hudaybî, Hasan, *Davetçiyiz Yargılayıcı Değil*, trc. M. Beşir Eryarsoy, İnkılab Yayınları, İstanbul, 2013.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, trc. Kürşat Atalar, Pınar Yayınları, İstanbul, 2017.
- İbn Abdülhâdî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn, *es-Sârimü'l-münkî fî'r-red ale's-Sübkî*, thk. Safiyye bint Süleyman et-Tüveycerî vd., Dârü'l-Hedyî'n-Nebevî, Mısır, t.y.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd-Ali Muhammed Muavvîd, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

- İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsîn et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1999.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'id Ömer b. Ğarâme el-Amrevî, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1995.
- İbn Batta, Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî, *el-İbâne 'an şerî'ati'l-firaki'n-nâciye ve mücânebeti'l-firaki'l-mezmûme*, thk. Yusuf b. Abdullah b. Yusuf el-Vâbil, Dârü'r-râye, Riyad, 1994.
- İbn Batta, Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî, *eş-Şerh ve'l-ibâne alâ usûlü's-sünneti ve'd-diyaneti*, thk. Rızâ bin Na'san Mu'tî, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Suriye, 2002.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali b. Halef, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî li İbn Battâl*, thk. Ebû Temîm Yâsir bin İbrahîm, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2003.
- İbn Circîs, *Sulhu'l-ihvân min ehli'l-imân ve beyânü'd-dini'l-kayyim fî tebrieti İbn Teymiyye ve İbn Kayyim*, y.y., b.y., 2012.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Sa'd b. Nâsir b. Abdî'l-Azîz Ebû Habîb eş-Şesrî, Dârü Küñüzü İşbîliyyâ li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyad, 2015.
- İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-'Akideti't-Tahâviyye*, nşr. Abdulah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Şuayb Arnavût, Müessesetü'r-risâle, b.y, t.y.
- İbn Fûrek *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire, 2005.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn, *el-Cevherü'l-munazzam fî ziyâreti'l-kabri's-şerîfi'n-nebeviyyi'l-mükerrem*, nşr. Dârü Cevâmiü'l-Kelîm, Kahire, t.y.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed Dervîş, Dârü'l-Belhî, Dimeşk, t.y.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemsüddin, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsân Abbâs, Dârü's-Sadr, Beyrut, 1994.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Muhammed İbrahim Zâyed, Dârü'l-Vaî', Haleb, 1976.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed, *Sahîhu İbn Hibban (el-Müsnedü's-sahîh, 'ale't-tekâsîm ve'l-envâ')*, thk. Muhammed Ali Sönmez-Hâlis Aydemir, Dârü İbn Hazm, Beyrut, 2012.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd, şirketü't-tabâ'atü'l-fenniyyetü'l-müttehîdetü, y.y, t.y.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Vâbilü's-sayyib mine'l-kelimi't-tayyib*, thk. Seyyid İbrâhîm, Dârü'l-Hadîs, Kahire, 1999.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, thk. Hüseyin b. Ukkâşe b. Ramazan, Dârü İbn Hazm, Beyrut, 2020.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-İslâmiyye 'alâ harbi'l-Mu'attıla ve'l-Cehmiyye*, thk. Zâid bin Ahmed en-Nüşeyrî, Dârü'l-Âlemi'l-Fevâid, Cidde, t.y.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, thk. Muhammed Uzeyr Şems, Darü 'Atâati'l-İlm, Riyad, 2019.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn fî menâzili's-sâirîn*, thk. Muhammed Ecmel el-İslâhî vd., Dârü İbn Hazm, Beyrut, 2019.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Nûniyye (el-Kâfiyetü's-şâfiye fî'l-intisâr li'l-fırkati'n-nâciye)*, nşr. Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1996.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Uddetü's-sâbirîn ve zahîretü's-şâkirîn*, thk. İsmâil bin Ğâzî Merhabâ, Dârü İbn Hazm, Beyrut, 2019.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd*, Müesssetü'r-Risâle, Beyrut, 1994.

İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed, *Kitâbü'l-esnâm*, thk. Ahmet Zekî Bâşâ, Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, Kahire, 2000.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâmüddîn İsmâil, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdu'l-muhsin et-Türkî, Dârü'l-Hicr, Riyad, 2003.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâmüddîn İsmâil, *Kıyasu'l-enbiya*, thk. Mustafâ Abdülvâhid, Matbaatü Dârü't-Te'lîf, Kahire, 1968.

İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *el-Muğnî*, thk. Taha ez-Zeynî-Mahmûd Abdü'l-Vehhâb Fayd-Abdû'l-Kâdir Atâ-Mahmûd Ğânim Ğays, Mektebetü'l-Kâhire, 1968.

İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *Kitâbü't-tevvâbîn*, nşr. Dârü İbn Hazm, 2003.

İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *Muhtasar Minhâcü'l-Kâsîdîn*, nşr. Mektebetü Dâri'l-Beyân, Şam, 1978.

İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *Tahrîmü'n-nazar fî kütübi ehli'l-keâm*, thk. Abdurrahman b. Muhammed Saîd ed-Dimeşkî, Dârü Âlimü'l-Kütüb, Riyad, 1990.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dârü İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, b.y., t.y.

İbn Rüşd, *el-Keşf'an menâhici'l-edille*, thk. Mustafa Hanefi, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyyeti, Beyrut, 1998.

İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, trc. Ali Durusoy, Muhiddin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *Arşu'r-Rahman*, thk. Abdulaziz Seyrrevan, Dârü'l-Ulûmü'l-Arabiyye, Beyrut, 1995.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye fî te'sîsi bide'ihimi'l-kelemîyye*, thk. Yahya b. Muhammed el-Huneydî, Mecmaü'l-Melik Fahd li-Tibâati'l-Mushafi's-Şerif, Medine, 2005.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *Buğyetü'l-murtâd fî reddi ale'l-mütefelsifeti ve'l-Karâmita ve'l-Bâtıniyyeti ehli'l-ilhâd mine'l-kailine bi'l-hulûli ve'l-ittihâd*, thk. Mûsâ b. Süleyman ed-Düveys, Medine, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2001.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim, Riyad, Câmiatü İmam Muhammed b. Suud, 1979.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *el-Cevâbü's-sahîh limen beddele dîne'l-Mesih*, thk. Ali b. Hasan-Abdulazîz bin İbrahîm-Hamdân bin Muhammed, Dârü'l-Asımetü, Riyad, 1999.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *el-Fark beyne evliyâi'r-Rahman ve evliyai's-şeytan* (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, XI, 90-171) thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987, y.y.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *el-Fetva'l-Hameviyyetü'kübrâ* (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde V) thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *el-Fetva'l-Merraküşîyye* (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde V) thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *el-Furkan beyne'l-hak ve'l-bâtıl*, thk. Halîl el-Meyyis, Dârü'l-Kalem, Beyrut, t.y.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *el-Kelimü't-tayyib*, thk. Muhammed Nâsırüddin Elbânî, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 2001.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *el-Vâsıta beyne'l-hak ve'l-halk* (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, I, 93-107), thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-vefâ, 1997.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *en-Nübüvvât*, thk. Abdülaziz b. Sâlih, Riyad, Mektebetü Advâü's-Selef, 2000.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *er-Red ale'l-Ahnâi*, thk. Ahmet b. Mûnis el-Anzî, Dârü'l-Harrâz, Cidde, 2000.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *er-Red ale'l-mantıkiyyîn*, nşr. Abdüssamed Şerifüddin el-Kütübî, Dârü'l-Kayyime, Bombay, 1949.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *er-Risâletü'l-ekmelîyye* (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, VI), thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-vefâ, 1997.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *er-Risâletü'l-istiğase* (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, I, 78-92), thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-vefâ, 1997.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *es-Sârimu'l-meslûl alâ şâtimi'r-resûl*, thk. İbrahim Şemsüddin, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *Fî ziyâreti Beyti'l-Mukaddes* (Mecmû'atü'r-resâili'l-kübrâ içinde, II, 55-67), Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm li muhâlefeti ashâbi'l-câhîm*, thk. Nâsır Abdu'l-Kerîm el-Akl, Dârü İşbîliyâ, Riyâd, 1998.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *İstiğase er-red ale'l-Bekrî*, thk. Abdullah b. Duceyn es-Sehli, Riyad, Dârü'l-Minhâc, 2005.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *Kâide celîle fî't-tevessül ve'l-vesîle* (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, I, 108-254), thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *Kâidetün azimetün fî'l-fark beyne ibâdâtü ehli İslâm ve'l-imân ve ibâdâti ehli's-şîrk ve'n-nifâk*, thk. Süleyman b. Sâlih el-Ğısn, Dârü'l-Âsime, Riyad, 1997.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *Kitâbü'l-imânü'l-evsat*, (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, VII) thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyâd, Dârü'l-Vefâ, 1997.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *Kitâbü'l-imânü'l-kebîr* (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, VII), thk. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *Kitâbü's-safediyye*, thk. Muhammed Reşad Sâlim, y.y., b.y., 1986.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi's-Şîa ve'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşad Sâlim, y.y., Riyad, 1986.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *Nakzü'l-mantık*, thk. Muhammed b. Abdürrezzâk Hamza-Süleyman b. Abdurrahman es-Sânî, Mısır, Mektebetü's-Sünnetü'l-Muhammediyye, t.y.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *Ref'u'l-melâm 'ani'l-e'immeti'l-a'lâm*, nşr. er-Riâsetü'l-Âmmetü li-İdârâtü'l-Buhûsi'l-İlmiyyeti ve'l-İftâi ve'da'veti ve'l-İrşâd, Riyad, 1992.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *Risâle fî'l-kelâm ale'l-fitra*, (Mecmû'atü'resâili'l-kübrâ içinde, II, 333-349), Dâru İhyai Tûrâsi'l-Arabi, Beyrut, t.y.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *Risaletü't-Tedmüriyye* (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, III), thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *Tis'iniyye*, thk. Muhammed b. İbrahim Aclan, Riyad, Mektebetü'l-Maârif, 1999.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr* (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde XXVII, 38-62), thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-vefâ, 1997.

İbnü'l-Cellâb, Ebü'l-Kâsım, *et-Tefrî' fî fıkhi'l-İmâm Mâlik b. Enes*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *Def'u şübheti't-teşbîh*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-türâs, b.y., t.y.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *el-İlelü'l-mütenâhiye fî'l-ehâdisi'l-vâhiye*, thk. İrşâdü'l-Hak el-Eserî, İdâretü'l-Ulûmu'l-Eseriyye, Pakistan, 1981.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *el-Mevzû'ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osmân, Mektebetü's-Selefiyye, Medine, 1966.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *Saydü'l-hâtır*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddin Ali, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, b.y., 1994.

İbnü'l-Hâc el-Abderî, *el-Medhal*, Dârü't-Türâs, b.y., t.y.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed, *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'r-fakîr ve tekmlletü Netâici'l-efkâr fî keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr li Kâdî Zâde*, Matbaatü Mustafa'l-Bâbî'l-Halebî ve Evlâdihî, 1980.

İğde, Muhyettin, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2016.

İsfahânî, Ebû'l-Kasım Abdullah b. Muhammed Râgıp, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Dârü'l-Mârifet, Beyrut, t.y.

İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1995.

Kahtânî, Muhammed b. Saîd, *el-Velâ vel'l-berâ fî'l-İslâm*, Dârü't-Tayyibe, Riyad, 1992.

Kahya, Esin, "İbnü'n-Nefis", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 173-176.

Kalaycı, Leyli Sedef, *Arabistanlı Philby Bir İngiliz Casusunun Vehhabi Devleti'nin Kuruluşundaki Rolü*, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2022.

Kara, Mustafa, "İbn Taymiyye'nin İlk Sûfîlere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı", Bursa: *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, c. 1., sy., 1, 63-67.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr, *Bedâ'i'u's-sanâ'i fî tertîbi's-şerâi*, Matbaatü Şirketi'l-Matbûâtî'l-İmiyye, Mısır, 1910.

Kâtib, Ahmet, *el-Fikrî's-siyâsi'l-Vehhabi*, Mektebetü Medbûlî, Kahire, t.y.

Kazı, Yasir, *Reconciling Reason and Revelation In The Writings of Ibn Taymiyya –An Analytical Study Of Ibn Taymiyya's Dar'al-ta'ârud*, Yale University, (Doktora Tezi), Amerika, 2013.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-mü'ellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, Mektebetü'l-Müsennâ, Beyrut, t.y.

Kılavuz, Ahmet Saim, "Bîşr b. Gıyâs", *DİA*, İstanbul, 1992, VI, 220-221.

Koca, Ferhat, "İbn Ebü'l-İz", *DİA*, İstanbul, 1999, XIX, 468-470.

Koca, Ferhat, "Mekruh", *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 581-583.

Koç, Veysel, *Vehhabilik Ve Temel Prensipleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2005.

Konstantiniyye, sayı 1, Şaban 2014.

Kut, Erkan, “İbn Teymiyye’nin Selefi Kelâmı: Tarihsel Ve Yapısal Bir Analiz”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, c. 16, sy. 31, 81-108.

Kutluer, İlhan-Katipoğlu, Hasan, “Hay b. Yakzân”, *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 551-554.

Kutub, Muhammed, *Câhiliyyetü’l-Karnü’l-İşrîn*, Dârü’s-Şurûk, Beyrut, 1992.

Kutub, Seyyid, *Me’alim fi’t-tarîk*, Dârü’s-Şurûk, Beyrut, 1979.

Lacroix, Stephane, *Awakening Islam The politics of Religios Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, Translated by George Holoch, Harvard University Press, Londra, 2011.

Law, Daniel, *Radical Islam and The Revival of Medieval Theology*, Cambridge University Press, İngiltere, 2012.

Makdisî, Ebu Muhammed, *Kevâşifü’l-celîle fi küfri’d-devleti’s-Saudiyye*, Minberü’t-Tevhîd Ve’l-Cihâd, b.y., 2000.

Makdisî, Ebu Muhammed, *Millet-i İbrahim*, trc. Orhan Panaltı, Umde Yayınları, Konya, 2018.

Makdisi, George, “Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye”, trc. Vahit Göktaş, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, 401-411.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, nşr. Dârü İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1985.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’ruf-Mahmûd Muhammed Halîl, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1991.

Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, thk. Mecdî Bâsellûm, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

Mecmûatü’r-resâil ve’l-mesâili’n-Necdiyye, Matbaâtü’l-Menâr, Mısır, 1928.

Merdâvî, Ebû’l-Hasan Alâuddîn Ali b. Süleyman, *el-İnsâf fi ma’rifeti’r-râcih mine’l-hilâf*, thk. Abdullah b. Abdu’l-Muhsin et-Türkî-Abdü’l-Fettâh Muhammed el-Hulv, Dârü’l-Hicr, Kahire, 1995.

Mevdûdî, *İslam’da İhya Hareketleri*, trc. Ali Genç, Pınar Yayınları, 2016.

Mevdûdî, *Kur’an’a Göre Dört Terim*, trc. Osman Cilacı-İsmail Kaya, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1981.

Mohamed b. Ali, “Al-Wala’ Wal Bara’ İn Wahhbism: From A Tool to Fight Shirk to Takfir of Muslim Leaders”, *Journal of Islamic Studies and Culture*, Vol. 7, No. 1, 28-43.

Mohamed b. Ali, *The Roots of Religious Extremism Understanding the Salafi Doctrine of Al-Wala' wa'l Bara*, Imperial College Press, Singapur, 2016.

Muhammed b. Abdülvehhâb, *el-Cevâhiru'l-mudiyye (Mecmûatü'r-resâil ve'l-mesâili'n-Necdiyye içinde IV)*, nşr. Dârü'l-Âsime, Riyad, 1991.

Muhammed b. Abdülvehhâb, *er-Risâletü'l-müfide*, thk. Muhammed b. Abdulaziz el-Mâni', Riâsetü İdâreti'l-Buhûsü'l-İlmiyye ve'l-İftâi ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, b.y., t.y.

Muhammed b. Abdülvehhâb, *Keşfü's-şübühât* (Müellifatü's-şeyhi'l-imam Muhammed b. Abdülvehhâb içinde cilt I, 155-181), thk. Abdü'l-Âzîz b. Abdü'r-Rahman es-Saîd vd., y.y., Riyad, 1978.

Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kitâbü't-tevhid* (Müellifatü's-şeyhi'l-imam Muhammed b. Abdülvehhâb içinde cilt I, 7-151), thk. Abdü'l-Âzîz b. Abdü'r-Rahman es-Saîd vd., y.y., Riyad, 1978.

Muhammed b. Abdülvehhâb, *Müfidü'l-müstefid fî küfri târiki't-tevhid* (Müellifatü's-şeyhi'l-imam Muhammed b. Abdülvehhâb içinde cilt I, 279-329), thk. Abdü'l-Âzîz b. Abdü'r-Rahman es-Saîd vd., y.y., Riyad, 1978.

Muhammed b. Abdülvehhâb, *Nevâkidü'l-İslâm* (Müellifatü's-şeyhi'l-imam Muhammed b. Abdülvehhâb içinde cilt I, 385-387), thk. Abdü'l-Âzîz b. Abdü'r-Rahman es-Saîd vd., y.y., Riyad, 1978.

Muhammed b. Abdülvehhâb, *Resâilü's-şahsiyye* (Müellifatü's-şeyhi'l-imam Muhammed b. Abdülvehhâb içinde cilt VII), thk. Sâlih b. Fevzan b. Abdullah el-Fevzân-Muhammed b. Sâlih Aylakî, Riyad, 1978.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-câmi'i's-sağîr*, el-Mektebetü'l-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Mısır, 1937.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccac, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdu'l-Bâkî, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1955.

Nedvî, Ebü'l-Hasan, *et-Tefsîrû's-siyâsî li'l-İslâm fî mir'âti kitâbâti'l-üstâd Ebi'l-'Alâ el-Mevdûdî ve's-şehîd Seyyid Kutub*, Dârü Âfâki'l-Ğad, b.y., t.y.

Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Mektebetü'l-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Kahire, 1930.

Nesefî, Ebü'l-Muîn, *Tebssiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1993.

- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ, *el-Ezkâr*, thk. Abdu'l-Kâdir Arnavût, Dârü'fıkr, Beyrut, 1994.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ, *el-Mecmû şerhu'l-mühezzeb, İdâretü't-Tıbbâ'atı'l-Müniriyye*, Kahire, 1928.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. El-Haccâc*, Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, 1972.
- Okalan, Erkan - İşyar, Ömer Göksel, "İran Destekli Şii Milislerin Suriye İç Savaşındaki Rolü", *Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Dergisi*, c. 8, sy. 16, Haziran, 2023, 13-35.
- Özervarlı, M. Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, İsam Yayınları, İstanbul, 2008.
- Özişçi, Vildan, *İmam Mâtürîdî ve İbn Teymiyye'nin Tevhid Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi*, Dicle Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Diyarbakır, 2019.
- Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016.
- Öz, Mustafa, "Meşhed", *DİA*, Ankara, 2004, XXIX, 362-363.
- Pines, Shlomo, *İslam Atomculuğu*, trc. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017.
- Polat, Kerim, *İman-Amel Münasebeti Açısından İbn Teymiyye'nin Tekfir Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2017.
- Rasheed, Madawi, *A History of Saudi Arabia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddîn, *Allah'ın Aşkınılığı*, trc. İbrahim Coşkun, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddîn, *Esâsü't-takdis*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ, Kahire, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddîn, *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-hükemâi ve'l-mütekellimîn (Telhîsü'l-muhassal ile birlikte)*, Tashih: Taha Abdurraûf Sa'd, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Mısır, t.y.
- Râzî, İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arâbî, Beyrut, 1952.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed, *Kitabü'l-bidâye mine'l-kifâye fî'l-hidâye fî usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf, Mısır, Dârü'l-Maârif, 1969.
- Sa'd, Tıblavi Mahmud, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, trc. Ali Durusoy, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989.

- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm, *el-Müdevvene*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, b.y., 1994.
- Sarıkaya, Berat, *İbn Teymiyye'de Tevhid Anlayışı*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 2008.
- Sarıkaya, Berat, "İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışı Ve Pratik Tevhid Vurgusu", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Gümüşhane, 2015, c. 4, sy. 7, 91-114.
- Sarıkcı, Ekrem, "Kur'an'a Göre Müşrikler ve Putperestler", *İslami Araştırmalar*, 1986, c.1, sy. 1, 26-32.
- Sever, Mehmet, *Bahri Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Samsun, 2017.
- Skırbek, G. - Gülje, N., *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, trc. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul, 2006.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz, "Câhiliye Döneminde Lat Kültü" *Câhiliye Araplarının İlahları*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, 51-90.
- Streck, M. "Meşhed", *İA*, Milli Eğitim Basım Evi, İstanbul, 1979, VIII, 145-159.
- Sûrî, Ebû Musab, *Küresel İslami Direniş Çağrısı (el-Mukâveme)*, trc. Lâ Tedri, Anlatı Yayınları, İstanbul, 2018.
- Sübki, Ebû'l-Hasen Takıyyüddîn, *Şifâü's-sekâm fî ziyareti hayri'l-enâm*, thk. Hüseyin Muhammed Ali Şükrî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2008.
- Süleyman b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb, *ed-Delâil fî ademi muvâlâti ehli's-şirk* (ed-Dürerü's-seniyye fî'l-ecvibeti'n-Necdiyye içinde, VIII, 121-143), nşr. Kasım b. Muhammed b. Abdullah, y.y., Riyad, 1996.
- Süleyman b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb, *Teysirü'l-azîzi'l-hamîd fî şerhi kitâbi't-tevhîd*, thk. Züheyr eş-Şâvîş, el-Mektebetü'l-İslamî, Beyrut, 2002.
- Süleyman b. Abdülvehhâb, *es-Savâiku'l-ilâhiyye fî'r-red ale'l-Vehhâbiyye*, İhlas Vakfı Yayınları, İstanbul, 1979.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn, *Şerhu's-Sudûr bi-şerhi hâli'l-mevtâ fî'l-kubûr*, thk. Abdülmecîd Ta'me Halebî, Dârü'l-Mârifet, Lübnan, 1996.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Üm*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1983.
- Şahin, Hanîfî, *Olgu İle Algı Arasında İbn Teymiyye*, Mana Yayınları, İstanbul, 2021.

Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Mehna-Ali Hasan Fâûr, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1993.

Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, thk. Alfred Guillaume, Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyyeti, Kahire, 2009.

Şeker, Fatih M., *Osmanlılar ve Vehhabilik*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2016.

Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. En-Nu'man el-Hârisî el-Ukberî, *Kitâbü'l-mezâr menâsiku'l-mezâr*, thk. Ayetullah Hac Seyyid Muhammed Bâkır el-Ebtahî, Matbaatü'l-Mihr, 1992.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Ebû Muâz Târik b. İvezullâh b. Muhammed-Ebû'l-Fadl Abdü'l-Muhsin İbrahim el-Hüseynî, Dârü'l-Harameyn, Kahire, 1995.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1994.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ, *el-Mu'cemü's-sağîr*, thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hac Emrir, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'ul-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Dârü't-Terbiyyeti ve't-Türâs, Mekke, t.y.

Teftâzânî, Sa'düddîn Me'sûd b. Fahriddîn Ömer, *Şerhu'l-akâ'id*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ, Mısır, Mektebetü'l- Külliyyâtü'l-Ezheriyye, 1988.

Teftâzânî, Sa'düddîn Me'sûd b. Fahriddîn Ömer, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1998.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd., Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1975.

Topaloğlu, Aydın, "Tanrısâl İna-yetin Felsefî Anlamı ve Tarihsel Arka Planı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi*, 2004, 2/27, 105-119.

Troeller, Gary, *The Birth of Saudi Arabia Britain and the Rise of The House of Saud*, Routledge, Amerika, 2013.

Trofimov, Yaroslav, *1979 Kabe Baskını Kutsal Mekanda Ayaklanma*, trc. Özlem Özarpacı, İyidüşün Yayınları, İstanbul, 2015.

Tümer, Günay, "Circîs", *DİA*, İstanbul, 1993, VIII, 26.

- Türker, Ömer, “Eş’arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”, *İslam Araştırma Dergisi*, 2008, sy. 19, 1-24.
- Türker, Ömer, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemleri*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yayınları, 2013, 603-653.
- Türker, Ömer, “Mukâtil b. Süleyman”, *DİA*, Ankara, 2020, XXXI, 134-136.
- Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed, *ed-Du’afâ’ü’l-kebîr*, thk. Abdü’l-Mu’tî Emin Kal’acî, Dârü’l-Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut, 1984.
- Uslu, Ferit, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.
- Uteybî, Cuheymân, *Ref’u’l-iltibâs an milleti men cealehullahi imâmen li’n-nâs*, Minberü’t-Tevhîd Ve’l-Cihâd, b.y., t.y.
- Uteybî, Cuheymân, *Risâletü’l-İmareti ve’l-bey’ati ve’t-tâ’ati ve hükmi telbisi’l-hükkâmî alâ talebeti’l-ilmî ve’l-âmmeti*, Minberü’t-Tevhîd Ve’l-Cihâd, b.y., t.y.
- Ümit, Mehmet, “Mihne Sürecinde Hanefiler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/1, c. 9, sy. 17, 101-130.
- Üstün, İsmail Safa, “Bağdat Eyaletindeki Atebat’a Şîî Cenaze Nakli ve Karantina (XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl Başları)”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2006/2), 101-118.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, trc. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Halku’l-Kur’an”, *DİA*, İstanbul, 1997, XV, 371-375.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “İstimdad”, *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 363-364.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Teveşşül”, *DİA*, İstanbul, 2012, XXXXI, 6-8.
- Yiğit, İsmail, “Memlükler”, *DİA*, Ankara, 2004, XXIX, 90-97.
- Yücesoy, Hayrettin, “Mihne”, *DİA*, Ankara, 2020, XXX, 26-28.
- Zargar, Cameron, “Origins of Wahhabism from Hanbali Fiqh”, *Ucla Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 16(1), California, 2017, 65-114.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Heyet, Müessetü’r-Risâle, b.y., 1985.
- Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâ’iki ğavâmizi’t-tenzil ve uyûni’l-ekâvîl fî vücûhi’t-te’vîl*, nşr. Dârü’l-Kitâbü’l-Arabî, Beyrût, 1986.
- Zevâhirî, Eymen, *el-Vela ve’l-Berâ İslâm’a Göre Dostluk ve Düşmanlık*, trc. Ebu Abdurrahman, Beyazminare Kitap, İstanbul, 2016.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrûddîn, *el-A'lâm*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut.

Borna Seyyahe, “İmam Rıza Türbesi-İran’da Kadir Gecesi”, Youtube, (01 Ağustos 2023), 09:07-10:00 <https://www.youtube.com/watch?v=RLRR6oDz2FA&t=118s>

Değişik Yollarda, “Burası Başka İran Meşhed ve İmam Rıza Türbesi Gezim”, Youtube, (1 Ağustos 2023), 11:20-12:00, 12:05-13:10 <https://www.youtube.com/watch?v=-8tqn4MdrTY>

Higgins, Andrew, “Inside Iran’s Holy Money Machine”, The Wall Street Journal, 2 Haziran 2007, (Erişim 01 Ağustos 2023) <https://www.wsj.com/articles/SB118072271215621679>

<https://ekonomi.haber7.com/ekonomi/haber/463763-thy-meshede-gunluk-ucacak>

<https://m.haberturk.com/dunya/haber/964951-Kerbelâda-turbeler-savasi-basladi>

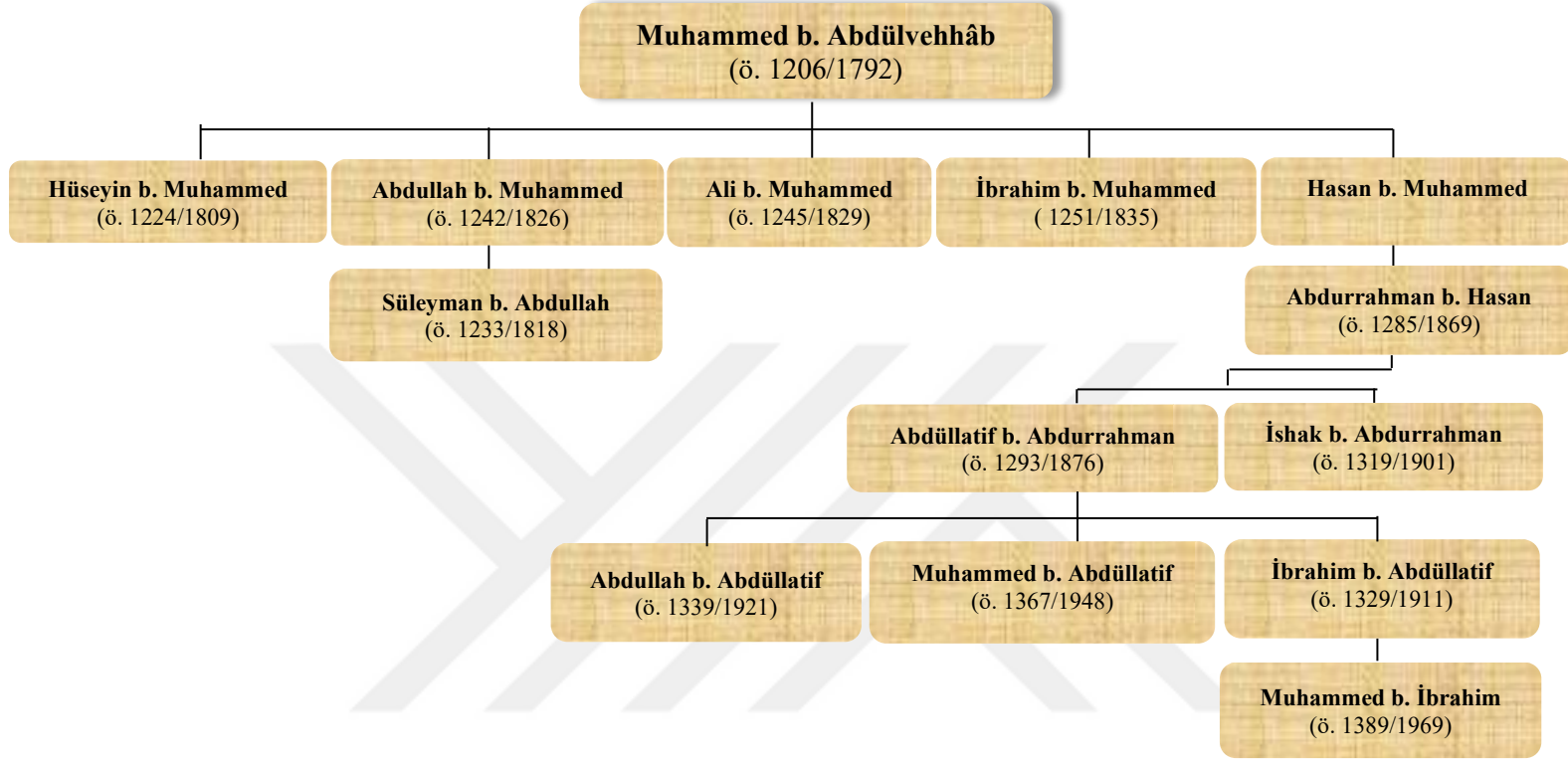
<https://sputniknews.com.tr/20181003/trump-suudi-selman-biz-olmasak-iki-hafta-bile-dayanamazsin-1035489473.html>

https://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/12/131204_suriye_irakli_siiler (Erişim 01 Ağustos 2023).

<https://www.aljazeera.com.tr/haber/suriyedeki-ithal-sii-savascilar> (Erişim 01 Ağustos 2023)

EKLER

MUHAMMED BİN ABDÜLVEHHÂB VE SOY AĞACI



Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Soyundan Olmayan Vehhabi Âlimler

Hüseyn b. Ebubekir b. Gannâm (ö. 1225/1810)
Hamed b. Nâsır b. Ma'mer (ö. 1225/1811)
Abdulaziz b. Abdullah el-Hüseyn (ö. 1237/1822)
Ebu Butayn (ö. 1282/1865)
Osman b. Abdullah b. Bişr (ö. 1290/1873)
Hamed b. Ali b. Atik (ö. 1301/1884)
Sa'd b. Hamed b. Atik (ö. 1349/1930)
Süleyman b. Sehman (ö. 1349/1930)

SUUD HANEDANLIĞI

