

**T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**İBN KAYYIM EL-CEVZİYYE’NİN MEDÂRİCÜ’S-SÂLİKÎN ADLI
ESERİNDEKİ TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
Samet KELLEÇİ**

**Enstitü Anabilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ**

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER

Haziran-2018

T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**İBN KAYYIM EL-CEVZİYYE’NİN MEDÂRİCÜ’S-SÂLİKÎN ADLI
ESERİNDEKİ TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Samet KELLEÇİ (167213016)

Enstitü Anabilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Bu tez 06/06/2018 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

	Adı SOYADI	Kanaati			İmza
Jüri Başkanı (Danışman)	Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram Başer	Kabul	Düzeltilme	Ret	
Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Murat Özel	Kabul	Düzeltilme	Ret	
Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi İlyas Akyüzoğlu	Kabul	Düzeltilme	Ret	

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BEYAN BELGESİ

Tez Başlığı: İBN KAYYIM EL-CEVZİYYE’NİN MEDÂRİCÜ’S-SÂLİKÎN ADLI
ESERİNDEKİ TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 101 sayfalık kısmına ilişkin aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 14/05/2018 tarihinde aşağıda ismi yazılı araştırma görevlisi tarafından şahsıma iletilen Turnitin intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı % 14’tür.

Uygulanan filtrelemeler:

1. Kaynakça hariç,
2. Alıntılar dâhil,
3. 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç.

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

İmza

Adı SOYADI :

Öğrenci Numarası :

Ana Bilim Dalı :

Programı :

Türü : () Proje () Yüksek Lisans Tezi () Doktora Tezi

Taramayı Yapan

Danışman

ÖNSÖZ

Ferdî ve sosyal hayatın değişmez bir dinamiği olarak tasavvuf, her dönemde çeşitli biçimlerde taraftar bulmuş veya reddedenlerle karşılaşmıştır. Bu bağlamda tasavvufu İslam dışı bir olgu sayan klasik ya da çağdaş yaklaşımların dayandığı iki önemli âlim dikkat çeker: İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye.

Bu çalışmada, İbn Kayyım el-Cevziyye'nin tasavvufî görüşleri, Abdullah Herevî'nin *Menâzil*'ine şerh olarak kaleme aldığı *Medâricü's-sâlikîn*'i temel alınarak araştırılmıştır. Çalışmamızı üç bölüm olarak şekillendirirken birinci bölümde İbn Kayyım'ın bilgi ve marifetle alakalı kavramlara yaklaşımı, ilk tasavvufî eserlerle mukayese edilerek incelenmiştir. İkinci bölümde İbn Kayyım'a göre hal ve makam, makamların sıralanışı ve bu sıralamadaki bazı kavramların açıklanırken, gerekli görüldüğü yerde ilk tasavvuf eserleriyle karşılaştırma yapılmıştır. Üçüncü bölümde ise sûfilerin eleştirildiği, tasavvuf ve diğer dinî ilimler arasında ihtilaf konusu olan meselelerden bir kısmı işlenmiştir.

Tez çalışmamızın planlanması, yürütülmesi ve sonuca ulaşmasında ilgi, bilgi ve deneyimleriyle yardımlarını esirgemeyen değerli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram Başer'e teşekkür ederim. Ayrıca tez konusunu birlikte belirlediğimiz ancak görev yeri değişikliği sebebiyle danışmanlığımı devam ettiremeyen kıymetli hocam Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Murat Özel'e de müteşekkirim. Son olarak eğitim hayatımın her aşamasında nice fedakârlıklarda bulunan, başta annem ve babam Ülkü-Rehim Kelleci olmak üzere tüm aileme şükranlarımı sunarım.

Samet Kelleci

Haziran 2018

İÇİNDEKİLER

Beyan	i
Önsöz	ii
İçindekiler	iii
Kısaltmalar	v
Özet	vi
Summary	vii
Giriş	1
I. Çalışmanın Konusu ve Kapsamı	2
II. Çalışmanın Amacı ve Önemi	2
III. Çalışmanın Yöntemi ve Kaynakları	3
VI. Ana Hatlarıyla İbn Kayyım'ın Biyografisi ve <i>Medâricü's-sâlikîn</i> 'i	4
V. İbn Kayyım'ın Tasavvufa İntisabı: Hanbelî Mezhebi ve Selefi Tasavvuf Konusu Bağlamında Bir Değerlendirme	8

BİRİNCİ BÖLÜM

BİR DİN İLMİ OLARAK TASAVVUF VE BİLGİYE DAİR TEMEL KAVRAMLAR

1. İlim	11
2. Marifet	14
3. Hikmet	19
4. Basiret ve Feraset	22
5. Yakîn	24
6. Rüya	27
7. Mûkaşefe	31
8. Müşahede	34

İKİNCİ BÖLÜM

İBN KAYYIM'A GÖRE HALLER VE MAKAMLAR

1. Haller ve Makamlar	40
1.1. Zühd	44
1.2 Tevekkül	50
1.3 Riyazet ve Mücahede	54
1.4 Havf ve Recâ	58
1.5 Muhabbet	61
1.6 Tevbe	64
1.7 Şükür	66
1.8 Sıdk	69
1.9 İnâbe	71
1.10 Murâkabe	72

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN KAYYIM VE TASAVVUFUN TARTIŞMALI MESELELERİ

1. Tevhid	76
2. Fena-Beka	79
3. Cem-Fark	86
4. Sekr-Sahv	90
5. Fütüvvet	93
6. Sema	95
Sonuç	100
Kaynakça	102
Özgeçmiş	109

KISALTMALAR

a.s.	: ‘Aleyhisselam
b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
dğr.	: Diğerleri
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
m.	: Mîlâdî
ö.	: Ölüm
s.	: Sayfa
trs.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vs.	: Vesaire
yy.	: Basım/Yayın yeri yok

Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tez Özeti

Tezin Başlığı: <i>İbn Kayyım el-Cevziyye'nin Medâricü's-sâlikîn Adlı Eserindeki Tasavvufî Görüşleri</i>	
Tezin Yazarı: Samet Kelleci	Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram Başer
Kabul Tarihi:	Sayfa Sayısı: Ön Kısım (vii) + 107 (tez)
Anabilim Dalı: Temel İslâm Bilimleri Bilim Dalı: Temel İslâm Bilimleri	
Bu tez çalışmasında İbn Kayyım el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) tasavvuf anlayışı ve tasavvufî görüşleri, Herevî'nin <i>Menâzilü's-sâirîn</i>'e şerh niteliğinde kaleme aldığı ve tasavvufî mertebeleri içeren <i>Medâricü's-sâlikîn</i>'i üzerinden incelenmiştir. İbn Kayyım'ın tasavvufa bakışı, sûfilere katıldığı ve eleştirdiği noktaları ortaya koymak, onun durduğu yeri görebilmek için önemlidir. Çünkü tasavvufun İslâm'da yeri olmadığını söyleyen klasik ya da çağdaş yaklaşımların esas aldığı isimlerden birisi de İbn Kayyım'dır. Bu kapsamda İbn Kayyım'ın tasavvuf anlayışını, Gazzâlî öncesi dönemde yaşayan klasik tasavvuf yazarlarıyla mukayeseli bir şekilde ele alarak, İbn Kayyım'ın tasavvuf karşısı olup olmadığını; hangi konularda sûfilerle örtüştüğünü veya ayrıştığını açıklığa kavuşturmaya çalıştık. Çalışmanın birinci bölümünde “Bir Din İlmi Olarak Tasavvuf ve Bilgiye Dair Temel Kavramlar” başlığı altında ilim, marifet, hikmet, basiret, rüya, yakîn, mûkaşefe ve müşahede olmak üzere sekiz konu işlenmiştir. “İbn Kayyım'a Göre Tasavvufî Haller ve Makamlar” başlığını taşıyan ikinci bölümde onun zühd, tevbe, riyazet ve mücahede gibi konulara bakışı ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise daha çok tasavvufun eleştiri aldığı tevhit, fena-beka, cem-fark, sekr-sahv, sema, fütüvvet konuları “İbn Kayyım ve Tasavvufun Tartışmalı Meseleleri” başlığı altında araştırılmıştır. Sonuç olarak İbn Kayyım'ın Gazzâlî öncesi sûfî müelliflerden ayrıştığı noktalar bulunmakla birlikte, İbn Kayyım üzerinden “tasavvuf karşıtlığı” türetmek mümkün görünmemektedir. İbn Kayyım'ın tasavvufu külliyyen reddetmek yerine, eleştirel ve yapıcı bir dil geliştirdiği ve bu düşünceden hareketle, tasavvufu “anlama çabası” içinde olmayı tercih ettiği görülmektedir.	
Anahtar Kelimeler: İbn Kayyım el-Cevziyye, Tasavvuf, Haller ve Makamlar, Medâricü's-Sâlikîn	

Yalova University Institute of Sciences Master Thesis

Thesis Title: The Ibn Qayyim Al-Jawziyya's Understanding Of Sufism In His Work Named Al-Madâric Al-Sâlikîn	
Thesis Autor: Samet Kelleci	Advisor: Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram Başer
Date of Acceptance:	Total Number of Pages: vii (pretext) +107(thesis)
Department: Basic Islamic Sciences	Field of Study: Basic Islamic Sciences
This thesis study has examined the sufi understanding and sufistic views of Ibn Qayyim Al-Jawziyya (d.751 – 1350) by analyzing <i>al-Madâric al-sâlikin</i> being written as a commentary to Herevî's <i>al-Manâzil al-Sâirîn</i> and containing sufistic levels. The sufistic perspective of Ibn Qayyim plays a significant role in terms of revealing the points where he agrees and disagrees with the Sufis and where he stands. The reason is that Ibn Qayyim is one of the names in classical or contemporary approaches that argue to have no place in Islamic Sufism. In this context, we tried to clarify whether Ibn Qayyim is against the Sufism and to what extent he agrees with the Sufis and to what extent he differs from them in a comparative way with other classical sufistic authors lived in the pre-Gazali era. In the first section of the study, eight subjects that are science, talent, wisdom, prudence, dream, perception, parapsychology and observation under the title of “Sufism as a Science of Religion and the Basic Concepts of Sufism” have been examined. The second section titled “Sufic States and Levels according to Ibn Qayyim” has been analyzed with his views on ascetism, pledge, abstinence and jihad. The third section, “Ibn Qayyim and Controversial Parts of Sufism” has been spared to examine the criticized parts of Sufism, such as oneness, <i>fanâ-bakâ</i>, <i>cem-fark</i>, <i>sekr-sahv</i>, <i>samâ</i>’ and <i>fütüvvet</i> (Turkish-Islamic guild). As a result, although Ibn Qayyim has different views from the sufic authors lived in the pre-Gazzâlî era, it is not possible to derive an “anti-Sufism” of Ibn Qayyim. It is seen that Ibn Qayyim has developed a critical and constructive language and tried to “understand” Sufism rather than refusing it completely.	
Key Words: Ibn Qayyim Al-Jawziyya, Sufism, spiritual states and stations, al-Madâric al-Salikîn	

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI



I. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Araştırmamızın konusu, İbn Kayyım el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *Medâricü's-sâlikîn* adlı eseri kapsamında tasavvufa yaklaşımı ve tasavvufî görüşleridir. Bu bağlamda İbn Kayyım'ın seyr-ü sülûk kavramlarını içeren eseri *Medâricü's-sâlikîn* temele alınarak konular işlenmiştir. Eser tasavvufun temel konularını bütünüyle kapsadığı için İbn Kayyım'ın tasavvuf hakkındaki görüşlerinin ortaya konulmasında yeteri kadar veri içermektedir. Bu bakımdan yüksek lisans çalışmasının sınırlarını aşmamak maksadıyla İbn Kayyım'ın diğer eserlerindeki yaklaşımlarına sadece gerektiği kadarıyla başvurulmuştur.

Birinci bölümde ilim, hikmet, marifet, basiret, yakîn, rüya, mûkaşefe ve müşahede konuları ele alınmıştır. Bu bölümde İbn Kayyım'ın görüşlerinden önce ilgili kavramın sözlük anlamı verilerek başlanmış, daha sonra Gazzâlî öncesi bazı sûfilerin görüşleriyle İbn Kayyım'ın açıklamalarına yer verilmiştir. İkinci bölümün konuları ise İbn Kayyım'ın hal ve makam tanımı, hal ve makam tasnifi ve zühd, tevekkül, riyazet-mücahede, havf-reca, muhabbet, tevbe, şükür, sıdk, inâbe, murâkabe kavramlarıdır. Bu bölümde ağırlıklı olarak İbn Kayyım'ın görüşleri yer almakla birlikte gerekli görülen yerlerde klasik dönem sûfî müelliflerin görüşlerine başvurulmuştur. Son bölümde tasavvuf ve diğer dinî ilimler arasında tartışmaya sebep olan tevhit, fena-beka, cem-fark, sekr-sahv, sema konularından bahsedilerek çalışma tamamlanmıştır. Bu bölümde İbn Kayyım'ın yukarıdaki konulara yaklaşımının daha net anlaşılması için, yine Gazzâlî öncesi müelliflerin görüşlerine yer verilmiştir.

II. Araştırmanın Önemi ve Gayesi

Çalışmamızın amacı, İbn Kayyım el-Cevziyye'nin tasavvuf anlayışını tasavvufî terimlerden hareketle ortaya koymak ve İbn Kayyım'ın tasavvufî kavramlara getirdiği yorumlarda Ebû Nasr es-Serrâc, Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Kelâbâzî, Hücvîrî ve Gazzâlî gibi sûfilerden ayrışan veya onlarla benzeşen yönlerini belirlemek ve Ehl-i sünnet çizgisinde tasavvufî eserler veren söz konusu müelliflere karşı nerede durduğunu tespit etmektir. Abdullah Herevî'nin eseri *Menâzilü's-sâirîn*'ine şerh olarak yazılan *Medâric*, hem İbn Kayyım'ın tasavvufî terimler hakkında görüşlerini içermesi hem de bir sûfî olan Herevî'ye katkıda bulunması açısından çalışılmaya değerdir. Buradan İbn Kayyım'ın hal ve makamlara dair özgün fikirlerine ulaşılırken kendisinin de bir sûfî gibi hal ve makamları tasnif etmesi, günümüz tasavvuf araştırmacıları için önemli bilgiler içerir.

İbn Kayyım'ın tasavvuf görüşlerini, kendisinden önceki sûfîlerle mukayese ederek ele almak, tasavvuf araştırmaları açısından önem arz etmektedir. Çünkü İbn Kayyım'ın *Medâric* adlı eseri, kendisinden önce teşekkül eden sünnî tasavvuf anlayışının bir tezahürü veya sonucu olarak görülebilir. İbn Kayyım, tasavvufa büsbütün karşıt bir tutum sergilemese bile, “meslek” olarak bir “mutasavvıf” kimliği taşımaz. Bu bakımdan İbn Kayyım'ın görüşlerini araştırmak, kendisinden önceki tasavvuf geleneğinin “Ehl-i sünnet”in itikad ve ibadet ilkelerine bağımlı bir tasavvuf anlayışı” ortaya koyma şeklindeki çabasının,¹ ne derecede başarılı olduğunu ve meslek dışından müelliflerin bu yaklaşıma ne kadar değer verdiklerini görmemiz bakımından önem arz eder.

III. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

İbn Kayyım el-Cevziyye'nin tasavvufî görüşlerini incelediğimiz çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Bilgiyle alakalı hal ve makamları ele aldığımız birinci bölümde kavramlar, Medâricü's-sâlikîn ve Gazzâlî öncesi tasavvuf klasikleri mukayeseli bir şekilde işlenmiştir. Bu bağlamda başta Abdullah Herevî'nin (ö. 481/1089) Menâzilü's-sâirîn, Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö. 398/988) el-Lüma', Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) et-Ta'arruf, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 388/996) Kûtü'l-kulûb, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) er-Risâle, Hucvîrî'nin (ö. 465/1072) Keşfü'l-mahcûb, Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) Avârifü'l-ma'ârif, Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) İhyâ-ü 'ulûmi'd-dîn'i gibi III./IX ilâ VI/XI. yüzyıla kadar kaleme alınmış eserlerden yararlanılmıştır. Bunlardan Menâzilü's-sâirîn, Abdullah Herevî'nin sâlikin geçmesi gerektiği makamları ele alan ve tasavvufî mertebeleri yüzlü olarak ilk kez işleyen eserdir. Serrâc'ın el-Lüma'sı ise Kur'an ve sünnete uyan tasavvuf anlayışını ortaya koymak, tasavvufa yöneltilen eleştirilere cevap vermek ve aşırı mutasavvıfları reddetmek amacıyla yazılmıştır. Kelâbâzî'ye ait et-Ta'arruf, tasavvufun erken dönem eserlerden olup, sûfîler hakkında kısa bilgilerden sonra sûfîlerin itikadî görüşlerine yer vermiştir. Bununla sûfîlerin Ehl-i sünnet çizgisinde olduğunu göstermek isteyen Kelâbâzî, hal ve makamlara dair bilgilerle sünnî tasavvuf çizgisini ortaya koymuştur. Kûtü'l-kulûb, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin günümüze ulaşabilen tek eseridir. Tasavvufun ortaya çıkışıyla ilgili bilgilerin yanı sıra zühd ve ibadet

¹ Bu konu hakkında bkz. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.

konuları da eserde genişçe yer almaktadır. Gazzâlî'nin İhyâ-ü 'ulûmi'd-dîn adlı eseri dört ciltten müteşekkil olup, içinde ilim, akâid, temizlik, namaz, zekât, oruç, zikir gibi konuların yanı sıra sema, vecd, helal-haram, evlilik, fakr, havf-reca ve zühd gibi konulara da değinilmiştir.²

Tasavvufî kavramların sözlük ve terim anlamları için Râgıb el-İsfahânî'nin el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân, Cemâlüddin İbn Manzûr'un Lisânü'l-Arab, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Ta'rifât, Abdurrezzâk el-Kâşânî'nin Istılâhâtü's-sûfiyye, Memdûh ez-Zûbî'nin Mu'cemu's-Sûfiyye, Süleyman Uludağ'ın Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Ethem Cebecioğlu'nun Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü'nden yararlanılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümde İbn Kayyım'a göre "Hal ve makam nedir?" sorusunun cevabı aranmıştır. Daha sonra seyr-ü sülûk sırasında geçilen hal ve makamların sıralamasına yer veren İbn Kayyım'ın makamlar tasnifi ele alınarak, buradaki makamlar incelenmiştir. Bu bölümde mukayeseli yöntemden ziyade İbn Kayyım'ın görüşlerine ağırlık verilmeyle birlikte gerekli görülen yerlerde diğer eserlerden de istifa edilmiştir.

Üçüncü bölümde fakihler, kelamcılar ya da muhaddisler gibi âlimlerin tasavvufu tenkit ettiği, anlaşılması güç olan hal ve makamlar üzerinde durulmuş, bunlara dair İbn Kayyım'ın görüşlerine ulaşılmıştır. İbn Kayyım ile sûfiler arasındaki ihtilafın daha çok bu bölümde olduğu görülmekle birlikte, sûfilerin yaşadıkları hali kelimelerle ifade etmede yetersiz kaldıkları İbn Kayyım tarafından müşahede edilmiştir. Böyle bir durumda "şunu kastediyorlar" şeklinde açıklamalarla sûfilerin anlatmaya çalıştıkları şeylere ışık tutmaya çalışmıştır. Yine son bölümde İbn Kayyım ile diğer sûfî müelliflerin benzer ve farklı noktalarına dikkat çekmek için karşılaştırmalı bir yol izlenmiştir.

IV. Ana Hatlarıyla İbn Kayyım'ın Biyografisi ve *Medâricü's- Sâlikîn*'i

Asıl adı Ebu Abdullah Muhammed b. Ebu Bekr b. Eyyub b. ez-Zürâî ed-Dımaşkî İbn Kayyım el-Cevziyye'dir. Talebesi es-Safedî'nin aktardığına göre 7 Safer 691 tarihinde Dımaşk'te dünyaya gelen İbn Kayyım, babası Ebu Bekir b. Eyyub'un Cevziyye medresesindeki kayyımlık görevi hasebiyle İbn Kayyım el-Cevziyye şeklinde tanınmıştır.

² Geniş bilgi için bkz. Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, (İstanbul, İz Yayıncılık, 2015).

Tarihte İbn Kayyım el-Cevziyye ile karıştırılan birçok kişi bulunmakta, bunların başında aynı künyeye anılan kardeşi Abdurrahman gelmektedir.³

Çevresinde zâhid biri olarak bilinen İbn Kayyım ilim hayatına babasından aldığı derslerle başlamış, altı yaşında rüya tabirinde derinleşmiş Şehâbeddin el-Âbir el-Nablusî'den ders dinlemiş ve hocasından ilgiyle bahsetmiştir. Daha sonra ilim yolcuğuna çıkarak birçok ilim adamından Arap dili, kelam ve fıkıh dersleri okumuştur. Muhammed et-Tûnisî, Ebu'l-feth el-Ba'lebekî, Safiyyüddin el-Hindî, Abdurrahman el-Mizzî, İbnü's-Şirâzî, Bahâeddin İbn Asâkir ve Fâtıma bint İbrahim el-Betâihî gibi isimler hocaları arasında yer almaktadır. Öğrencileri arasında ise İbn Kesîr, İbn Temîm es-Subkî, Zehebî yer almaktadır Cevziyye Medresesi'nde imamlık, diğer bazı camilerde hatiplik yapmış olan İbn Kayyım el-Cevziyye ölümüne kadar Sadriyye Medresesi'nde ders vermeye devam etmiştir.⁴ Kadim gelenekte ilim elde etmek için yapılan seyahatler İbn Kayyım el-Cevziyye'de de görülmektedir. Zira o *İğâsetü'l-lehvân* adlı eserinde Mısır, Kudüs, Nablus, Kâhire ve Mekke'ye yolculuk yaptığını belirtmektedir.⁵ İbn Kayyım Hanbelî mezhebine bağlı olmakla birlikte taassuba karşı duruşuyla bilinmektedir. Bundan dolayı toplumdaki yozlaşmalarla mücadele etmeyi ve ıslah çalışmasını kendisine düstur edinmiştir. Bunu yaparken ayet ve hadislerin zahirinin yanında özüne yani bâtınına vakıf olma çabası da ayrıca kayda değerdir.⁶

İbn Kayyım el-Cevziyye ilim hayatı boyunca birçok âlimden ders almasına rağmen selefî ekolün kurucusu sayılan İbn Teymiyye'nin kendisi üzerindeki etkisi tartışılmazdır. Zira İbn Teymiyye'nin 712 yılında Mısır'dan dönmesinden sonra ölümüne kadar on beş sene beraber olması ve hocasının görüşlerini açıklayarak devam ettirme çabası hoca-talebe

³ Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, *İbn Kayyım el-Cevziyye Hayâtahû Âsârahû Mevâridahû*, (Riyad, Dârü'l-âsime, 1412), s. 21-23-28-29; Abdülazîm Şerefeddin, *İbn Kayyım el-Cevziyye Asruhû ve Menhecehû ve Ârâuhû fî'l-Fıkhi ve'l-Akâ'idi ve't-Tasavvuf*, (Kuveyt, Dârü'l-kalem, 1984), s. 28-29; H. Yunus Apaydın, "İbn Kayyım el-Cevziyye", *DİA*, C. 21, s. 109.

⁴ Bekir b. Ebû Zeyd, *İbn Kayyım el-Cevziyye-Hayâtahû Âsârahû Mevâridahû*, s. 37, 179-180; Abdülazîm Şerefeddin 63-64; Abdullah b. Osman eş-Şâyi, *Ârâü İbnü'l-Kayyım Havle'l-Î'âge*, thk. Abdullah b. Abdurrahman, (y.y, Dârü's-samîmî, t.s), s. 12-13; H. Yunus Apaydın, "İbn Kayyım el-Cevziyye", *DİA*, C. 21, s. 109.

⁵ Bekir b. Ebû Zeyd, *İbn Kayyım el-Cevziyye-Hayâtahû Âsârahû Mevâridahû*, s. 56, 59, 65

⁶ Abdülazîm Şerefeddin, *İbn Kayyım el-Cevziyye Asruhû ve Menhecehû ve Ârâuhû fî'l-Fıkhi ve'l-Akâ'idi ve't-Tasavvuf*, s. 99-100; H. Yunus Apaydın, "İbn Kayyım el-Cevziyye", *DİA*, C. 21, s. 112.

etkileşiminin güzel bir örneğini teşkil etmektedir. İbn Teymiyye denilince akla İbn Kayyım, İbn Kayyım denilince de İbn Teymiyye'nin gelmesi ise bu ilişkinin bir tezahürüdür.⁷

Hayatı imamlık, hatiplik, hocalık, fetva vermek olan İbn Kayyım akâid, fıkıh, hadis, tefsir ve tasavvuf gibi birçok alanda eser vermiştir. Bunların içinde tasavvuf ve ahlak ile ilgili eserleri ise başta *Medâricü's-sâlikîn*, *İğâsetü'l-lehfân*, *Târiku'l-hicreteyn* ve *bâbü's-sa'âdeteyn*, *Ravzâtü'l-muhibbîn*, *el-Kelimü't-tayyib*, *er-Risâletü't-Tebûkiyye*, *ed-Dâ' ve'd-devâ'*, *el-Fevâid* ve *Uddetü's-sâbirîn*'dir.⁸ Selefi ekolün kurucu isimlerinden olan İbn Kayyım el-Cevziyye 13 Receb 751 (16 Eylül 1350) yılında Dimaşk/Şam'da vefat etmiş ve Bâbüssağır mezarlığına defnedilmiştir.

Tam adı *Medâricü's-sâlikîn Beyne Menâzili İyyâke Na'büdü ve İyyâke Nesta'in* olan bu eser, İbn Kayyım el-Cevziyye tarafından Abdullah Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn* adlı eserine şerh niteliğinde kaleme alınmıştır. Üzerine birçok şerhlerin yazıldığı Herevî'nin *Menâzil*'i, tasavvuf kavramlarının ilk kez yüzlü tasnifte ele alındığı eser niteliği taşımaktadır. Bu eserde on ana başlık bulunup her bir başlık altında yine on kavram incelenmiştir. Herevî tasavvufi terimleri açıklarken ilk önce ayetlerden yararlandıktan sonra bu kavramların âvam, havas ve hassu'l-havas karşısında ne ifade ettiğini açıklamıştır. Nitekim Herevî'den önce seyr-ü sülûka aşılması gereken makamları derleyen ve açıklayan olmamıştır. *Menâzilü's-sâirîn*'e vahdet-i vücûdu savunanlardan İbn Kayyım el-Cevziyye'ye kadar birçok farklı görüşe sahip kişi tarafından şerh edilmesi, bu eserin tasavvuf düşüncesini ne denli etkilediğinin bir göstergesidir. Zira araştırmacıların kanaatine göre vahdet-i vücûd ehli, bu anlayışlarını Herevî'nin *Menâzil*'inden türetmişlerdir. *Menâzilü's-sâirîn*'e yazılan bazı şerhler şunlardır: İbn Kayyım el-Cevziyye'nin *Medâricü's-sâlikîn*, Abdürrezzâk Kâşânî'nin *Şerh-u menâzili's-sâirîn*, Mahmut Firkavî'nin *Şerh-u menâzili's-sâirîn*, Afîfüddin et-Tilemsanî'nin *Şerh*, Ahmet Mahmut el-Menufî'nin *et-Temkîn fî şerhi menâzili's-sâirîn*, İbrahim Şemseddin el-Makdisî'nin *Şerh-u menâzili's-sâirîn*, Yahya b. Ali el-İsfahanî'nin *Miratü'l-mürîdîn fî şerhi menâzili's-sâirîn*, Muhammed el-Yemenî et-Tüsterî'nin *Şerh*, Abdurrauf Menavî'nin *Şerhu*

⁷ Bekir b. Ebû Zeyd, *İbn Kayyım el-Cevziyye-Hayâtahû Âsârahû Mevâridahû*, s. 129; H. Yunus Apaydın, "İbn Kayyım el-Cevziyye", *DİA*, C. 21, s. 110.

⁸ H. Yunus Apaydın, "İbn Kayyım el-Cevziyye", *DİA*, C. 21, s. 118-122.

menâzili's-sâirîn, Zeyneddin Şerhu *menâzili's-sâirîn*, Muhsin Binâ'nin *Makamât-ı manevî terceme ve tefsir-i menâzilü's-sâirîn*, Nureddinzade el-Filibevî'nin *Terceme-i menâzilü's-sâirîn*, Mehmet Fakrî el-Kırımı'nin *Âb-ı hayat terceme-i menâzili's-sâirîn*.⁹

Abdullah Herevî'nin *Menâzil*'ine şerh olarak yazılan eserlerden biri de İbn Kayyım el-Cevziyye'nin *Medâricü's-sâlikîn*'idir. *Medâric*'in ismi konusunda birtakım farklı rivayetler bulunmaktadır. Zira İbn Kayyım'ın öğrencileri İbn Receb, ed-Dâvudî ve İbn Umâd eserin ismini *Merâhilü's-sâirîn beyne iyyâke nabüdü ve iyyâke nestaîn* olarak belirtmiş, İbn Hacer ve Şevkânî ise eserin adını *Şerh-u menâzili's-sâirîn* şeklinde kayıtlamışlardır. Kitabın isimlendirilmesinde ihtilaf olsa da *Medâricü's-sâlikîn beyne iyyâke na'büdü ve iyyâke nesta'in* şeklinde meşhur olmuştur.¹⁰

İbn Kayyım'ın eseri üç ciltten müteşekkil olup kitabın başında Fâtiha Sûresi'nin ihtiva ettiği faziletlerden bahsedilmiş, bazı tasavvufî kavramlar ise “iyyâke na'büdü” ayetinin mertebeleri veya kulluk mertebeleri olarak aktarılmıştır. Eserin ilk cildinde kavramların açıklanmasın yanında yeri geldiğinde Cehmiyye, Cebriyye, Mutezile gibi fırkalar eleştirilmiştir. Eserde öncelikle ilgili kavramlarla ilgili ayet veya hadisler verilmiş, daha sonra sûfîlerin sözleri aktararak Herevî'nin kavrama yaklaşımı ele alınarak onun üzerinden doğru veya yanlışlar tespit edilmeye çalışılmıştır. İbn Kayyım Herevî'nin hatalı olduğunu düşündüğü noktalarda “Şeyhü'l-İslâm yani Herevî'yi severiz ama Hakk'ı daha çok severiz” diyerek düzeltmeler yapmıştır. Vahdet-i vücûd anlayışı Herevî'nin sözlerindeki kapalılık sebebiyle kendisine *Menâzil*'de karşılık buluyormuş gibi dursa da İbn Kayyım eserinde Herevî'nin söz konusu gruptan uzak olduğunu ispatlamaya çalışmış, bu yönüyle *Medâric*'in önemi bir kez daha ortaya çıkmış olmaktadır.

İbn Kayyım el-Cevziyye'nin *Menâzilü's-sâirîn*'e şerh olarak yazdığı *Medâricü's-sâlikîn* şerh eserden ziyade bir müellifin tasavvufî kavramlara yaklaşımını belirttiği bir kitap olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle eser, özelde İbn Kayyım genelde ise hem İbn

⁹ Hüseyin Kurt, “Hâce Abdullah Ensârî'nin Tasavvuf Düşüncesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, S. 29, s. 195, 202, 206-207; Abdullah Damar “Abdullah Herevî ve Menâzilü's-sâirîn”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2007, S. 18, s. 327-328.

¹⁰ Bekir b. Ebû Zeyd, *İbn Kayyım el-Cevziyye-Hayâtahû Âsârahû Mevâridahû*, s. 295-296.

Teymiyye hem de selef ulemasının tasavvufa yaklaşımını ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. *Medâric* Arap dünyasında çokça rağbet görmüş, bundan dolayı birçok baskısı yapılmıştır.¹¹ Bir komisyon tarafından Türkçe'ye de kazandırılan bu eser, İnsan Yayınları tarafından 1990, 2005, 2013, 2017 yıllarında hem üç cilt hem de tek cilt halinde basılmıştır.

V. İbn Kayyım'ın Tasavvufa İntisabı: Hanbelî Mezhebi ve Selefi Tasavvuf Konusu Bağlamında Bir Değerlendirme

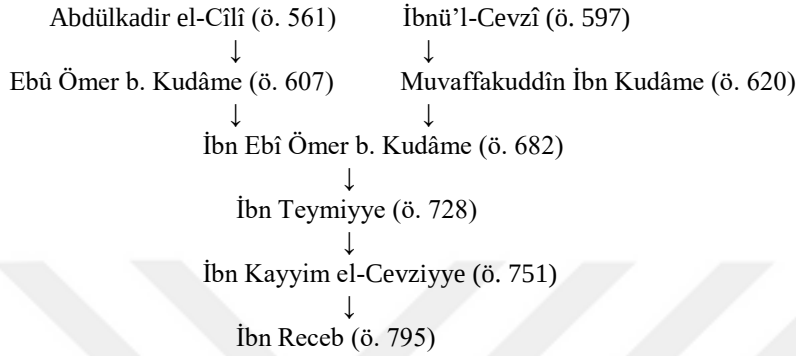
Sözlükte “geçmiş” anlamında kullanılan *selef* Müslümanlardan ashab ve tabiin neslini ifade eden terim anlamına gelmektedir. İlk dönem alimlerinden bir kısmı görüş ve yaşantı konusunda ashab ve tabiin nesline benzemeye gayret göstermişler, farklı yorumlardan uzak durmuşlardır. Kendilerine “ashâbü'l-hadîs” diyen söz konusu alimler İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye'yle birlikte *selef uleması* veya *selefler* şeklinde isimlendirilmiştir. Genel olarak bidatlere karşı duruşlarıyla bilenen selefler, dönemlerindeki meselelere eğilerek bidatleri dinden ayırmak için çalışmış ve ıslah faaliyetlerine girişmişlerdir.¹² Selef uleması olarak zikredilen grup genel olarak Hanbeli mezhebine mensubiyetleriyle bilinmektedir. Bu bağlamda selefin tasavvufa karşı tutunduğu tavır mezheplerinin gereği olacağından onları görüşleri çerçevesinde Hanbeli mezhebinin tasavvufa yaklaşımı da ortaya konmuş olacaktır. Öteden bu yana Hanbeli mezhebi mensuplarının tasavvufa karşı menfi bir tutum içerisinde olduğu aktarılmaktadır. Lakin George Makdisi'nin araştırmaları göstermiştir ki bu konunun tafsilatlı bir şekilde incelenmeye ihtiyacı vardır. Zira George Makdisi'ye göre başta İbn Teymiyye ve İbn Kayyım olmak üzere selefi diye adlandırılan Hanbeliler bir sûfî kimliği taşımaktadırlar.¹³ Bu isimlerin vahdet-i vücudu görüşünü kabul etmemeleri ve Serrâc, Kuşeyrî, Kelâbâzî gibi ilk dönem sûfî isimlerin de eleştiri için bazı konuları dile getirmeleri tasavvuf karşıtı olduklarını göstermez. Bilakis Hanbeli mezhebinin mensuplarının tasavvuf alanında birçok eser vermeleri, ilk dönem sûfîlerinden övgüyle bahsederek eserlerini şerh etmeleri “tasavvuf karşıtı” iddialarını çürütmektedir. Bu isimlerin “tasavvuf karşıtı” olmadıklarını

¹¹ Kahire, Matbaatü'l-Menar, 1331; Kahire 1983 Dârü'l-hadî; Beyrut 2008 Dârü'l-kitâbü'l-arabî.

¹² M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *DİA*, C. 36, s. 399.

¹³ George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, (İstanbul, Klasik Yayınları, 2007), s. 168-170; a. mlf., *Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf*, çev. Ramazan Özmen, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, S. 18, s. 298-299, 301, 303-304.

ispatlamaktan öteye giden George Makdisi'ye göre Hanbeli mezhebinde olup da tasavvuf karşısı gibi gösterilmek istenen İbn Kudâme, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi isimler sûfidir.¹⁴ Bu anlamda Abdülkadir el-Cîlî'ye dayanan şu sûfî şeceresini ortaya koymaktadır:



* George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*, s. 171-173 (Hanbeli mezhebine ait sûfî şeceresi)

George Makdisi'nin yukarıdaki görüşlerinden sonra akıllara *selefî tasavvuf* fikri gelmektedir. Tasavvuf genel hatlarıyla *Zühed-Tasavvuf-Tarikatlar Dönemi* şeklinde tasnif edilmekle birlikte bu dönemlendirmelerin çok sağlıklı olmadığı çağdaş araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir. Bu görüşü paylaşanlardan biri de Abdülkadir Mahmud'dur. Zira o *el-Felsefetü's-sûfiyye fî'l-İslâm* adlı eserinde selefî, sünni ve felsefî tasavvufun varlığından bahsetmiş ve tasavvufu bu şekilde dönemlere ayırarak incelemiştir.¹⁵ George Makdisi gibi selefîn tasavvufa karşı olmadığını bilakis sûfî şeyhlere intisabının bulunduğu görüşünde olan Abdülkadir Mahmud, selefî tasavvufun mensupları arasında Mukâtil b. Süleyman, Muhammed b. Kerrâm, İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Hâce Abdullah Herevî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve Abdülkadir Geylânî gibi isimleri zikretmiştir. Bu isimlerden Mukâtil b. Süleyman ve Muhammed b. Kerrâm'ı selefî tasavvufun ilk kısmına alırken İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'i selefî sûfîlerin ikinci kısmında saymış, üçüncü kısımda ise Abdullah Herevî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye bulunmaktadır.¹⁶

14 George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*, s. 171-173; a. mlf., *Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf*, s. 304-305.

15 Abdülkadir Mahmud, *el-Felsefetü's-sûfiyye fî'l-İslâm*, (Kahire, Matba'ü'l-ma'rifet, 1996)

16 Abdülkadir Mahmud, *el-Felsefetü's-sûfiyye fî'l-İslâm*, s. 79; Süleyman Uludağ, "Tarihî Süreçte Selefilik-Tasavvuf İlişkileri", *İlahiyat Akademik Dergisi*, 2015, S. 1-2, s. 255-258.



BİRİNCİ BÖLÜM

BİR DİN İLMİ OLARAK TASAVVUF VE BİLGİYE DAİR TEMEL KAVRAMLAR

Sûfiler bilgiyi elde etme konusunda fakih ve muhaddis gibi diğer İslâm âlimlerinden ayrı olarak kalbe de önem atfetmiş, kalbe gelen bilgilerin belli şartlar altında ilim ifade edebileceğini kabul etmişlerdir. Buna göre tasavvuf hem bilgi yöntemi hem de bilgiyi isimlendirme noktasında diğer İslâmî ilimlerden farklılaşmaktadır. Bu bağlamda sûfiler bilginin niteliği ve kesinlik mertebelerini ifade eden pek çok terim üretmişlerdir. Dolayısıyla bu kavramlar üzerinden bir mutasavvıfın veya âlimin bilgi görüşü ortaya konulabilir. Bu çerçevede çalışmamızda İbn Kayyım el-Cevziyye'nin görüşlerini netleştirebilmek adına *ilim*, *marifet*, *hikmet*, *basiret*, *yakîn*, *rüya*, *mükâşefe* ve *müşahede* terimlerini nasıl anladığına odaklanacağız.

Bu kavramlardan *ilim*, ilm-i bâtın ve ilm-i ledün gibi konuları içermesi bakımından önemlidir. *Marifet* kavramı ise bir din ilmi olarak tasavvuf ile diğer din ilimleri arasındaki ilişkinin izahında sürekli dile getirilen bir terim olmuştur. Yanı sıra *hikmetin* ayet ve hadislerde çokça geçmesi ve tasavvufa dayanak sayılması; *basiretin* eşyanın hakikatini kavramak için gerekli görülmesi; *yakîn*in naslardan sonra doğruluğunda şüphe edilmeyen bilgiyi ifade etmesi; *rüyanın* Hz. Peygamber'den doğrudan ilim alınan yöntemlerden biri sayılması; *mükâşefe* ve *müşahedenin* nefiste bulunan perdelerin kaldırılıp birtakım ilahi hakikatlerin elde edilebilmesine imkân sunduğu iddiası, bilgi konusu bakımından İbn Kayyım'ın görüşlerini takip edebileceğimiz terminoloji grubunu oluşturur.

1. İlim

Allah'ın sıfatlarından biri olan ilim, sözlükte “tanımak, bilmek, cehaleti gidermek” anlamlarına gelmektedir. Sûfiler ise ilmi “zahir ve bâtın” şeklinde ikiye ayırırken hadis, fıkıh, tefsir gibi ilimlere zahir ilmi; zühd, takva, amel, ahlak gibi ilimlere ise bâtın ilmi demişlerdir. Yani sûfiler akıl ve düşünceyle elde edilen bilgiye zahir ilmi derken ilham, kalbe doğma, mahiyeti ve kaynağı tam olarak bilinemeyen bilgiye ise bâtın ilmi demişlerdir.¹⁷

¹⁷ Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Kahire, Daru'l-Maârif, 1119), C. 4, s. 3083-3084; Memdûh ez-Zübî, *Mu'cemu's-Sûfiyye*, (Dârü'l-Cîl, Beyrut, 2004), s. 295-296; Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*,

Sûfîlerin ilimden ne anladıklarını göstermesi açısından ilk sûfî müelliflerden olan Serrâc'ın (ö. 378/988) ilme yaklaşımı önemlidir. Buna göre Serrâc, şer'î ilimleri dörde ayırmıştır. Bunlar hadis ve tefsir gibi rivayet ilimleri, fıkıh ve ahkama dair dirayet ilmi, kelim gibi kıyas ve nazar ilmiyle hakikat ve mücahede ilmi olan tasavvufur. Bu ilimler arasında da tasavvuf ilmi, amacı itibariyle diğerlerinden üstündür. Yine Serrâc'a göre dışardan gözlemlenen amellere dair bilgiler zahir ilmi kapsamındayken, bâtın ilmi ise kalbî amelleri içermektedir. Onun zahir ve bâtın ilmi için getirdiği bir başka yorum ise bir ilmin bilinmesi noktasında insanların farklılaşmasına dayanmaktadır. Mesela kendilerine özel ilim verilen sahabeler için kendilerine bildirilen kısım ilm-i zahiri ifade ederken, bu bilgilere sahip olmayan sahabeler için ilm-i bâtındır. Aynı şekilde sadece Hz. Peygamber'in bildiği konular kendisine ilm-i zahir, başkalarına ise ilm-i bâtındır. Kısaca Serrâc'ın bu yorumundan hareketle zahirî ilim için bilinen, bâtınî ilim için ise bilinmeyen/gizli ilim denebilir.¹⁸

Allah Kur'an-ı Kerim'de Hz. Hızır için “*Biz ona tarafımızdan bir ilim öğrettik.*” buyurmuş, ona özel bir ilim verdiğini aktarmıştır (Kehf, 18/65). Ayette kullanılan “tarafımızdan” ifadesi, tasavvufî terminolojiye *ilm-i ledûn* olarak girmiştir. “Hakk'ın katından gelen ve çaba gerektirmeden gelen bilgi, Allah tarafından öğretilen ilim, ilham” gibi anlamlara gelen ledünnî ilim, Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö. 297/909) göre ilm-i bâtınla aynı şeydir.¹⁹ Serrâc ise bu ilmin Kur'an'da Hızır'a has kılındığını aktarmış, Kuşeyrî (ö. 465/1072) de ledünnî ilmi “Allah'ın zat ve sıfatlarıyla ilgili bir marifet olup Allah'ın talimi olmadan hiç kimse tarafından bilinemez.” şeklinde açıklayarak onu Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilişkilendirmiştir. Ebû Hâmid

çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007), s. 737; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2016), s. 184; a. mlf., *DİA*, “Bâtın İlmi”, C. 5 s. 188; Dilaver Selvi, “Her Ayetin Bir Zahiri Bir Bâtını Vardır” Hadisindeki Zahir Ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 11, S. 2, 2011, s. 11-12; Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, (Bursa, Emin Yayınları, 2008), s. 204-205.

¹⁸ Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmud, Taha Abdülbâki Surûr, (Kahire, Dârü'l-kütübi'l-hadîse bi-Mısır, 1960), s. 43-44; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, (İstanbul, Erkam Yayınları, 2016), s. 23, 446; Hacı Bayram Başer, “Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslâm İlmi Olarak Tasavvuf Ya Da Fıkıh-I Bâtın”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 12, S. 22, (2010/2), s. 115-116.

¹⁹ Abdürrezzâk Kâşânî, “İlim”, *İstulâhâtü's-sûfiyye*, thk. Abdülâlî Şâhîn, (Kahire, Dârü'l-İnâd, 1413/1992), s. 399; Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf*; *İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, (İstanbul, İz Yayıncılık, 2012), s. 85; Süleyman Uludağ, *Bâtın İlmi*, *DİA*, C. 5 s. 188; a. mlf., *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 185; a.mlf., *Tasavvuf ve Tenkit*, (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016), s. 196; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 307.

el-Gazzâlî (ö. 505/1111) vahiyle elde edilen bilgiye nebevî ilim derken ilham ile kazanılan bilgiyi ledünnî ilim olarak isimlendirmiştir.²⁰

İbn Kayyım el-Cevziyye'ye (ö. 751/1350) göre ilim “Allah’a yaklaştıran bir vesile ve delille ispatlanan şeydir.” Bu tanımda ilmin delille ispatlanmasının öne çıkarılması, ileride aktaracağımız gibi hem ilmin yapı taşı hem de sûflerin “ledünnî ilim” diye isimlendirdikleri bir bilgi çeşidine karşı itiraz mahiyetindedir. İbn Kayyım seyr-ü sülûkun sağlıklı bir şekilde işlemesi ve amaca ulaşabilmesi için sûflerin ilmi temele alması gerektiğini düşünmektedir. Bu şekilde ilim, seyr-ü sülûka destekleyici olacaktır. Bunun için gerçek şeyhlerin müritlerine ilmi tavsiye ettiklerini söyleyen İbn Kayyım, bu bağlamda Cüneyd-i Bağdâdî’nin “Kur’an ezberlemeyen, hadis yazmayan kimseye uyulmaz. Çünkü bizim ilmimizi Kur’an ve sünnet çerçevelemektedir.”, “Bizim yolumuz kitap ve sünnet kaidelerine bağlıdır.” sözlerini aktarmıştır.²¹ Yukarıdaki nakillerden de anlaşılacağı üzere İbn Kayyım’ın ilimden kastı, Kur’an ve sünnettir. Nitekim ilmin hedefini Kur’an-sünnet ve bunlardan anlaşılanlar olarak belirlemesi de ilimle neyi ifade ettiğini göstermektedir.²²

Abdullah Herevî (ö. 481/1089) *Menâzilü’s-sâirîn* adlı eserinde ilmi “açık, gizli ve ledünnî” olmak üzere üçe ayırmıştır. İbn Kayyım da Herevî’nin eserine şerh olarak kaleme aldığı *Medâricü’s-sâlikîn*’de ilm-i ledün hakkında kendi görüşlerini de serdetmiş ve ledünnî ilmi özel bir anlayış olarak açıklamıştır. Ona göre ilm-i ledünnî “Allah’a karşı samimi bir boyun eğme, emirleri yerine getirme ve büyük bir çaba sonucu Hz. Peygamber’in meşalesinden ilim elde edilmesiyle meydana gelen ve nasları anlamaya yarayan özel bir güçtür.” İbn Kayyım’ın bu açıklamalarından anlaşılmaktadır ki ledünnî ilim, sûflerde olduğu gibi “vasıtasız ilham edilen bir ilim” değil, sadece bir anlayış gücüdür. İbn Kayyım’a göre ilim delil ve şahitlerle ispat edilen bir şey olduğundan sûflerin anladığı şekilde bir ledün ilmi kabul

²⁰ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 179; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 149; Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, s. 69; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tevhid ve Ledün Risâlesi*, çev. Serkan Özburun, Yusuf Özkan Özburun, (İstanbul, Furkan Basın Yayınevi, 1995), s. 95.

²¹ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü’s-sâlikîn*, thk. Muhammed el-Mu’tasım Billâh el-Bağdâdî, (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî), C. 2, s. 434, 436-437; C. 3, s. 129-130; a.mlf., *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, çev. Ali Ataç ve dğr., (İstanbul, İnsan Yayınları, 2013), s. 873, 876, 878, 1044.

²² İbn Kayyım, *el-Fevâid*, thk. Muhammed Azîr Şems, (Mekke, Dârü Âlimi’l-Fevâid, trs.), s. 84-85; a. mlf., *el-Fevâid: Faydalar*, çev. Abdullah Tunçer, (İstanbul, Polen Yayınları, 2006), s. 110.

edilemez. Zira ilim denilen şeyin bir dayanağı olması gerekmektedir. Bununla beraber sūfîlerin anladığı tarzdaki ledünnî ilim, malum olanın desteklenmesi hususunda geçerlidir. Ancak Abdullah Herevî'nin ilim tanımına baktığımızda ledünnî ilim için "... bu ilmin isnadı, varlığıdır" şeklinde bir açıklama yapılarak, özel bir delillendirme yönteminden bahsetmiştir. Bu da sūfîlerin kastettiği ledünnî ilmin bir delile dayandığı düşüncesini akla getirebilir.²³

Sūfîler, ilimden daha çok hâle değer verdikleri noktasında eleştirilmiştir. Bu eleştirinin haklı tarafları bulunmakla beraber, sūfîlerin amaç olarak kalıp amele teşvik etmeyen ilme değer vermedikleri görülmektedir. İbn Kayyım da Abdullah Herevî'nin "ilmi, hâle teslim etmek" sözünü "ilmin zahiri üzerinde durmaktansa, onun manasına ve gizli hakikatlerine ulaşmak" şeklinde yorumlayarak sūfîlerin bu tutumunu desteklemiştir.²⁴ Öte yandan İbn Kayyım, ilmi seyr-ü sülûka hâkim kılmanın gerekliliğini Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Kur'an ezberlemeyen, hadis yazmayan kimseye uyulmaz. Çünkü bizim ilmimizi Kur'an ve sünnet çerçevelemektedir.", "Bizim yolumuz kitap ve sünnet kaidelerine bağlıdır." sözlerini onaylayıp aktarmakla vurgulamıştır. Hâli, bilginin yaşanır şekli olarak kabul eden İbn Kayyım'a göre ilim ve hâl biri bulunduğu diğeri olmayacağı iki durum değildir. Aksine, ilmin hâle baskın olması şartıyla birlikte bulunmaları gerekmektedir. Zira ilimsiz bir hâl kişiyi tehlikelerle karşı karşıya bırakacağı gibi hâlsiz bir ilim de eksikliklerdir.²⁵

2. Marifet

Lügatte "bilgi, tanıma, âşinalık" gibi anlamlara gelen marifet kelimesi tasavvuf ıstılahında "sūfîlerin iç tecrübe yoluyla elde ettikleri bilgi", "sonucunda ameli meydana getiren ve sâlikin kalbinde doğan bir nur" ve "kalbe yerleştirilen nur sayesinde ilâhî gerçekleri görme, Allah'ın zâtı, isimleri, fiilleri hususunda manevî olarak elde edilen bilgi" şeklinde

²³ Abdullah Herevî, *Kitâbü menâzili's-sâirîn*, (Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1988), s. 76-77; a. mlf., *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek, (Bursa, Emin Yayınları, 2017), s. 114; İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 2, s. 445-446; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 880-881, 1325-1326.

²⁴ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 149; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 615; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, s. 196-197.

²⁵ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 2, s. 149, 436; C. 3, s. 129-130, 200-201; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 615, 876-877, 1043-1044, 1115.

tanımlanmıştır.²⁶ Tasavvufun amaçlarından biri olan marifet Allah, insan ve kâinata dair bilgileri içermesinin yanı sıra asıl konusu Allah'tır. Bundan dolayı marifetle kastedilen Allah'ı yakinen tanıtan bilgilerdir.²⁷

Tasavvufun gayesini oluşturan marifetin özel bilgiyi barındırması ve geniş bir alanının bulunması hasebiyle sûfiler çeşitli yorumlar getirmiştir. Nitekim Zünnûn-i Mısri (ö. 245/859), Bâyezîd-i Bestâmî (ö. 234/848 [?]) ve Sehl b. Abdullah'ın (ö. 283/896) marifet hakkındaki açıklamalarından hareketle marifeti "gerçek marifeti bilmekteki acizlik" ve "fiillerin asıl failinin Allah olduğunu bilmek" şeklinde anladıkları görülmektedir.²⁸ Öte yandan Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) marifeti Allah'ın kendisini doğrudan tanıtmaması ve âlemdeki varlıklar üzerinde dolaylı olarak tanıtmaması şeklinde ikiye ayırmıştır. Kanaatimizce Cüneyd'in bu tanımıyla sûfilerin anlaşılması izah gerektiren "Hiçbir şey görmedim ki onda Allah'ı görmüş olmayayım.", "Hiçbir şey görmedim ki ondan evvel Allah'ı görmüş olmayayım." gibi her şeyde Allah'ı gördüklerini ifade eden sözleri açıklığa kavuşabilir.²⁹ Ebû Nasr es-Serrâc, (ö. 378/988) Ahmed b. Atâ'nın (ö. 309/922) Kelâbâzî'yle (ö. 380/990) müşterek marifet görüşü olan "Hakk'ı tanımak ve hakikati bilmek" tanımını aktardıktan sonra marifeti üçe ayırmıştır: marifet-i ikrar, marifet-i hakikat, marifet-i müşâhede. Buna göre marifet-i ikrar söylenen, marifet-i hakikat gerçek, marifet-i müşâhede ise bizzat görülen marifeti ifade etmektedir. Serrâc'ın bu tasnifine diğer sûfilerde rastlanmamıştır.³⁰ Serrâc'ın marifeti tasavvufla özdeş görüp şöyle tanımladığı da aktarılmıştır: "Tasavvuf ilmi Hakk'ın lütuf denizinden gelen ve ancak ehli tarafından anlaşılabilen birtakım manevî işaret, ilhâm ve mevhibelerden oluşur.

²⁶ Memdûh ez-Zûbî, *Mu'cemu's-Sûfiyye*, s. 382; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 236; Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, (Bursa, Bursa Akademi, 2016.), s. 190; Abdurrezzak Tek, *Tasavvufi Mertebeler*, s. 337.

²⁷ Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 191; Salih Çift, "Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet", *XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu*, 2012, sayı: 1, s. 218.

²⁸ Sülemî, *et-Tabakâtü's-sûfiyye*, thk. Ahmed Şerbasî, (y.y, Kitâbü's-Şe'b, 1998), s. 25-26; Ebû Bekir Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Ahmet Şemseddîn, (Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993), s. 74; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014.), s. 100; Ebu Ali Cüllâbî Hücûrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, s. 408-410; Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*, s. 183.

²⁹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 71-72; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, s. 97- 98.

³⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 56, 63-64; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 33, 38; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 151; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, s. 196.

Tasavvuf Allah'ın, dostlarının gönlüne kelâm-ı ilâhîsini anlamak, hitâb-ı ilâhîsinden hüküm çıkarmak üzere açtığı bir keşf ve ilhâm ilmidir.”³¹ Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise sûfilerin arif üzerinden marifeti şöyle açıkladığını aktarmıştır:

Bu kişi Hakk'ı önce sıfat ve isimleriyle tanır, sonra Hakk ile olan muamelesinde sıdk ve ihlas üzere bulunur. Sonra kötü huylardan ve bu huylara ait afetlerden temizlenerek arı hale gelir. Daha sonra Hakk'ın kapısında uzun uzadıya bekler ve daimî suretle kalbi itikaf halinde bulunur. Bütün bunların semeresi ve sonucu olarak Allah Teâlâ'dan güzel bir teveccühe nail olur.³²

Kuşeyrî bu tanımla marifet ve tasavvufu özdeş hale getirmiş, âdetla marifet ismiyle tasavvufî eğitim süreci tanıtip gayesini açıklamıştır. İleride bahsedileceği şekilde marifetin tasavvufla aynı manada kullanılması İbn Kayyım el-Cevziyye'de (ö. 751/1350) de görülecektir. Kanaatimizce İbn Kayyım, birçok konuda olduğu gibi marifet bahsinde de Kuşeyrî'nin tasavvufî görüşlerini benimsemiştir. Zira Kuşeyrî marifetin bilgi ve ameli gerekli kıldığı düşüncesindedir. Bu durum İbn Kayyım tarafından da benimsenmiştir.³³ Hücvîrî (ö. 465/1072) ilmin amelsiz bir bilgi, marifeti ise amel ve hal ile bulunan bir bilgi sayarak marifetin amel sonucunda çıkan ilim oluşuna vurgu yapmıştır. Buradan hareketle bir şeyin sırf ibare ve ifadelerindeki lafızlara dair bilgiye ilim, onların mana ve hakikatlerine ait bilgi ise marifet denir.³⁴ Hücvîrî bir başka tanımında marifeti Allah'ı tanımak olduğunu ve bunun da hem ilmi hem hali bulunduğunu belirtmiştir. İncelediğimiz sûfiler arasında “marifetin ilmi ve hali” şeklinde bir tasnifi ilk defa kendisinde gördüğümüz Hücvîrî'ye göre marifetin hali “kalbin Hakk'la hayat bulması ve diri olması, sırrın Hakk haricinde kalan şeyden yüz çevirmesi” şeklinde özetlenebilir.³⁵ Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) mârifeti “Allah'ın kulunun kalbine attığı bir nurla kulun daha önce isimlerini bildiği şeyleri açık seçik görmesi” şeklinde tanımlayarak Allah, isimleri, sıfatları ve kâinat hakkında şüphesiz bilgiyi kastetmiştir.

³¹ Salih Çift, "Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet", *XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu*, 2012, s. 218.

³² Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 398.

³³ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 398-399; İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 3, s. 318; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1233; Ekrem Demirli, “Zahirî” İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, S. 15, s. 237.

³⁴ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi:Keşfu'l-Mahcûb*, s. 440.

³⁵ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi:Keşfu'l-Mahcûb*, s. 331.

Ayrıca Gazzâlî “ilim ateşi görmek, marifet ise dokunmaktır.” diyerek marifetin eylem gerektiren ve yaşanan bir hal olduğuna dikkat çekmiştir.³⁶

İbn Kayyım el-Cevziyye’ye göre marifet amel ve vecd halinin bir sonucu olup aynı zamanda eğitim ve öğretimle elde edilemeyen bilgileri ifade etmektedir. İbn Kayyım’ın marifeti amelin bir getirisi sayması onun kesbî olduğunu gösterirken eğitimle kazanılamaması da marifetin diğer ilimlerden farkını ortaya koymaktadır. Buna göre İbn Kayyım marifeti dünya ilimlerinden ayırmış ve onu dinî emirlerin uygulanmasına bağlamıştır.³⁷ İbn Kayyım verilen bu özel bilginin, Allah’tan doğrudan alınamayacağına dikkat çekerek yanlış uygulamaların önüne geçmeye çalışmıştır. Bu bağlamda marifetin bir vasıta ya da şahitlerle lütfedileceğini aktarmıştır.³⁸ Marifetin geniş bir çerçevesinin bulunduğunu söyleyen İbn Kayyım’ın “arif kimdir?” sorusu üzerine, arif için yaptığı tanımlardan hareketle marifet ile tasavvufu eş gördüğü anlaşılmaktadır. Bunun yanında sûfide olması gereken hasletlerin çoğunu arif için söyleyen İbn Kayyım, ariflerin sâlikten üstün olduğunu, zira arifin seyr-ü sülûktan marifeti erdiğini ekleyerek her sâlikin/sûfinin arif olamayacağına vurgu yapmıştır. Yani tasavvuf eğitimine girmiş herkesin aynı sonuca ulaşamayacağı kanaatindedir.³⁹ Ariflerin kalplerinin diri, uyku esnasında ruhlarının secde olduğunu ifade eden İbn Kayyım, bu anlamda sûfîler için söylenen "Arifin uykusu uyanıklık, nefesleri tesbihtir" gibi sözleri eserine alarak Allah’ın arife namazda, başka kullarına ihsan etmediği bilgileri açacağını söylemiştir. İbn Kayyım marifet ve arifler için yaptığı müspet yorumlardan sonra marifetin doğru ilim ve amele dayandığını hatırlatarak ilmi marifetin öncüsü saymıştır.⁴⁰

Marifet kavramı çerçevesinde sûfîler, marifeti ilme tercih etmelerinden dolayı eleştirilere maruz kalmışlardır. Bu eleştirilerin bir kısmı da sûfîlerin marifeti ilme tercih ettiklerini, dahası ilmi marifetin önünde bir engel saydıklarını düşünen İbn Kayyım’a aittir. Bu cümleden olmak

³⁶ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâü ‘ulûmi’-d-dîn*, s. 26-27; a. mlf., *Hak Yolun Esasları*, çev. Dilaver Selvi, (İstanbul, Semerkand Yayınları, 2004), s. 78; Süleyman Uludağ, “Marifet”, *DİA*, C. 28, s. 55.

³⁷ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn*, C. 1, s. 148-149; C. 3, s. 322; a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 122, 1234.

³⁸ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1251.

³⁹ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn*, C. 3, s. 318-320; a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1231-1233.

⁴⁰ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn*, C. 3, s. 319, 323; a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1232, 1235.

üzere İbn Kayyım sûfîlerin, marifetle ilmi reddettiklerini söyleyerek bundan dolayı da cahil kaldıklarını iddia etmiştir. Bununla birlikte İbn Kayyım “istikamet üzere olan şeyhler müritlerini ilme yönlendirirler” diyerek tüm sûfîleri kastetmediğini ayrıca belirterek ilim ve marifeti birlikte kabul eden sûfîleri makbul bulmuştur. İbn Kayyım’ın söz konusu iddialarından hareketle sûfîlerin marifeti ilimden üstün gördükleri bir gerçektir. Lakin bu üstün tutuş ilmi reddetmeyi gerekli kılmamış, bilakis sûfîler marifete ulaşmada ilmi kaçınılmaz görmüşlerdir. Bunun örneğini Zünnûn-i Mısırî’nin “Arif zâhiri ahkâma ters düşen bâtın ilmine inanmaz”, Ebû Saîd Harrâz (ö. 286/899) “Zâhire muhalif olan her bâtın geçersizdir” sözünde ve Cüneyd-i Bağdâdî’nin marifet bilgilerinin sıhhatini Kur’an ve sünnete uygunluğuna bağlamasında görmekteyiz. Tüm bunlardan sonra İbn Kayyım gibi sûfîlerin de ilmi marifet için şart koştuğu anlaşılmaktadır ki bu da kendisinin iddialarını boşa çıkarmaktadır.⁴¹

İbn Kayyım ilmin marifete, marifetin ise ilme alternatif olamayacağını, aksine ilim ve marifetin birlikte bulunmasının gerekliliğini şöyle açıklamıştır: “Azimet sahibi sâlikler, ilim ve marifet yoluyla Allah’ın en çok razı olduğu yolu bulmak için bütün gayretlerini sarf ederler. Şayet bir konuda kesin ilim ve marifet elde edemezlerse galip zanla yetinirler.” Aynı şekilde “İlmin getirmiş olduğu şey, marifetin getirmiş olduğu şeye aykırı değildir. Aksine, marifet ilmin ruhu, özü ve kemâlidir. Marifetin aslı, sahibini ulaştıran ilimdir.” diyerek de ilim ve marifetin kaynağının bir, marifetin ilmin zirvesi ve marifetin amacının ise kulluk olduğuna değinmiştir.⁴² Marifet söz konusu olunca sûfîlerin itham altında bırakıldığı diğer bir nokta da marifet ehlinden amelin kalkıp kalkmayacağıdır. Baştan belirtmek gerekirse araştırmamız kapsamında değeriğimiz sûfîlerden böyle bir rivayet bulunmasının aksine bu iddialara cevap niteliğinde sözler nakledilmiştir. İbn Kayyım el-Cevziyye de sûfîlerin bu konuda yersiz eleştirildiğini düşünmüş olacak ki Zünnûn-ı Mısırî’nin “Arif, zâhirî bir hükmün çeliştiği bâtınî bir ilme inanmaz” ifadelerini aktardıktan sonra ilim ehli sûfîlerin amelsizliğe karşı çıktığını söylemiştir.⁴³ İbn Kayyım’ın görüşlerini tasvip edip ilim ehli, gerçek sûfî gibi sıfatlarla

⁴¹ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn*, C. 1, s. 464-466; C. 3, s. 158, 319-320; a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 423, 424, 1071, 1227, 1250; Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 190; Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*, s. 151.

⁴² İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn*, C. 1, s. 505; C. 2, s. 273; a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 463, 728.

⁴³ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1233, 1234.

nitelediği kişilerin kimler olduğu yeri gelmişken değinilmesi gereken bir husustur. Konumuz bağlamında bu nitelemelerin Zünnûn-ı Mısırî, Cüneyd-i Bağdâdî, Serrâc, Kuşeyrî, Hücûvîrî, Gazzâlî, Ebû Abdurrahman Sülemî gibi sûfilere yapıldığı anlaşılmaktadır.

3. Hikmet

“Peygamberlik, ilim, hilm, adalet” gibi anlamlara gelen hikmet, tasavvufî literatürde “eşyanın hakikatlerini inceleyen ilim, bilgi-amel birlikteliğinden sadır olan ilim, şeytanın ve nefsin afetlerini bilmek” şeklinde tanımlanmıştır.⁴⁴ Ayrıca “ilahi sır ve gerçeklerin bilgisi, varlıkların var oluş amaçlarının kavranması ve sebeplerle bunların sonuçları arasındaki ilişkilerde ilâhî iradenin rolünün keşfedilmesi” olarak da tanımlanmıştır.⁴⁵

Sûfiler Hz. Peygamber’den gelen “Hikmet müminin yitiğidir.” (Tirmizî, İlim, 19) gibi haberlerden dolayı hikmet kavramına dikkatlice eğilmiş ve onu açıklamaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Yahyâ b. Muâz (ö. 258/872) hikmeti “müridlerin kalplerindeki dünya ateşini serinleten yelpaze” ve “Allah’ın velî kullarının kalplerini kendisiyle güçlendirdiği bir ordu” şeklinde açıklayarak onu dünyanın çekiciliğine karşı bir koruyucu olarak nitelemişlerdir.⁴⁶ Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) hikmeti “kalbin ilâhî sırlara vâkıf olması” sayarak hikmeti, rahmânî sırların bilgisi kabul etmiştir. Bununla birlikte Ebû Osman el-Mağribî (ö. 373/983) ise hikmeti “Hakk olanı söylemektir.” olarak tanımlayarak hikmet ile doğru sözlülük arasındaki ilişkiyi öne çıkarmıştır.⁴⁷

Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Hz. Peygamber’in görevlerinden bahsedildiği Cuma suresindeki “... *hikmeti öğretir.*” ayetinde geçen hikmeti “isabet etmek, Hz. Peygamber’in sünneti, âdâbı, ahlakı, halleri ve öğrettiği şeyler” olarak açıklamıştır. Buradan hareketle Serrâc’a göre hikmetin Hz. Peygamber’in yaşantısı olduğu söylenebilir. Ayrıca Serrâc, hikmetin elde edilmesini de amelle irtibatlandırarak kulun bildikleriyle amele devam ettikçe

⁴⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta’rifât Tasavvuf Istılahları*, s. 64; Memdûh ez-Zübî, *Mu’cemu’s-Sûfiyye*, s. 135; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 169; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 276.

⁴⁵ Mustafa Kara, “Hikmet”, *DİA*, C. 17, s. 518-519; Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, (Bursa, Bursa Akademi Emin Yayınları, 2017), s. 192.

⁴⁶ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 275, 279; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 237, 241.

⁴⁷ Mustafa Kara, “Hikmet”, *DİA*, C. 17, s. 519.

bilmediklerinin de öğretileneğini ve kendisine hikmet kapılarının açılacağını söylemiştir.⁴⁸ Kelâbâzî (ö. 380/990) ise hikmeti nefsi ve onun ıslah yollarını tanıma ilmi kabul ederek şöyle tanımlamıştır:

Yukarıdaki hususları öğrenen bir kimsenin önce nefsin afetlerini bilmesi ve tanınması, nefsin nasıl eğitileceğini, huyların ne şekilde düzeltileceğini, şeytanın kurduğu tuzakların neler olduğunu, dünya fitnesini ve bundan korunmanın yolunu bellemesi gerekir. Bu ilme hikmet ilmi denilir.⁴⁹

Kelâbâzî'nin yukarıdaki ifadelerinden hareketle hikmetin, tasavvuf kavramını karşılayabilecek yeterlilikte olduğu görülmektedir.⁵⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), hikmetin kalbe yerleştirilen ve kendisinde birçok faydanın bulunduğu bir nur olduğunu söylemiş ve bunu “Nur kalbe atılınca kalp ilimle genişler, yakîn ile nazar eder, dil hakikati beyan eder. Bu, Allah Teâlâ'nın dostlarının kalbine yerleştirdiği hikmettir” şeklinde ifade etmiştir. Ayrıca Sâd sûresinde Hz. Davûd için verildiği söylenen hikmeti “sözde isabet”, Bakara sûresinde geçen hikmeti ise “doğru anlayış” olarak değerlendirmiştir. Yani özetle Mekkî'ye göre hikmet, kalpte yer edinen ilim, sözde isabet ve doğru anlayış demektir.⁵¹ Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise hikmeti isteyenlerin bunu açlıkta bulunduğunu ifade ederek hikmet ve ilmin elde edilmesini açlıkla irtibatlandırmıştır. Zira ona göre açlık hikmetin çoğalmasını sağlayacaktır.⁵² Hikmetin Allah'ın övdüğü bir ilim olduğunu söyleyen Gazzâlî (ö. 505/1111), onu “bütün ihtiyari fiillerde kendisiyle doğruyu yanlıştan ayıran nefse ait bir duygu” olarak tanımlamıştır. Bununla birlikte Gazzâlî, Hz. Peygamber'in “Hikmet'ten bir kelimeyi öğrenmek, kişi için dünya ve onun içindeki varlıkların tümünden daha hayırlıdır.” hadisini aktardıktan sonra hikmetin mücahede, murakabe, zâhir ve bâtın amelleri eda etmek, kalp huzuru ve saf bir fikirle تنها bir yerde Allah ile mânen beraber olmak suretiyle elde edilebileceğini belirtmiştir.⁵³

⁴⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 130, 147; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 101, 119.

⁴⁹ Kelâbâzî, *Ta'arruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, s. 132.

⁵⁰ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*, s. 154

⁵¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul, Semerkand Yayınları, 2011), C. 1, s. 77.

⁵² Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud

b. Şerif, (Kahire, Metâbiu müessesetü'd-dârü's-şâ'b, 1989), s. 82; a. mlf., *Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, s. 136, 236.

⁵³ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, çev. Abdülhâlîk Duran, (İstanbul, Hikmet Neşriyat, 2012), C. 7, s. 67.

İbn Kayyım el-Cevziyye'ye (ö. 750/1350) göre hikmet, peygamberlere uyanların kalplerine verilen ve kendisiyle iyi-kötü ayrımının yapılabildiği bir nurdur. Bu manada şöyle demiştir: "Hikmet nuru, kulun hakla bâtılın, hidayetle dalâletin arasını ayırt etmesini, fayda ve zarar verenin, kâmil ve nakısın arasını ayırmasını sağlayan bilgidir. Kul bu bilgi ile amellerin derecelerini, tercihe şayan olanını veya olmayanını, merdud ve makbul olanını bilir."⁵⁴ İbn Kayyım'ın bu tanımıyla Ebû Tûrâb en-Nahşebî ve Yahyâ b. Muâz'ın (ö. 258/872) hikmeti "kalbi koruyan bir ordu" görmesi arasında yakınlık vardır. Zira kalpteki bu ordu, kişiyi kendisine faydası olmayan eylemlerden uzak tutacaktır.

Kur'an'da geçen hikmeti ise "müfret" ve "kitaba bağlı" olmak üzere ikiye ayırmış, müfret hikmetin nübüvvet ve Kur'ân'ın nâsih-mensuh, muhkem-müteşâbih, nüzûl sırası gibi Kur'ân ilimleri ile beraber Kur'an-ı Kerîm'i bilmek olduğunu söylemiştir. İbn Kayyım'ın bu bağlamda Ebû Ali Dekkâk'ın (ö. 405/1015) "Hikmet, Kur'ân ve Kur'ân'ı anlamaktır." sözünü aktarması da sûfilerle aynı görüşte olduğunu göstermektedir. İbn Kayyım, İmam Şâfiî'yi işaret ederek onun hikmeti sünnet olarak kabul etmesinden hareketle, kitaba bağlı olan hikmetin sünnet olduğunu belirtmiştir. Yani amel ve ahlak konusunda sünnet üzere bulunmak hikmettir.⁵⁵

İbn Kayyım, hikmetin yukarıda geçen ayırmadan farklı olarak bir de nazarî ve amelî boyutu bulunduğuna dikkati çekmiştir. Onun bu ayırımına göre nazarî hikmet, "akıl, din, kader, yaratılışın sebep ve sonuçlarını bilmek ve eşyanın hakikatine vâkıf olmak" iken Abdullah Herevî'nin (ö. 481/1089) tanımında geçtiği üzere "her şeyi yerli yerine koymak" ise amelî hikmettir.⁵⁶ İbn Kayyım bunlardan başka olarak hikmete, "eşya için tayin edilen hak ve sınırlar çerçevesinde kalmak, va'd ve va'indeki, emir ve yasaklardaki inceliği anlamak, dilin doğruyu söylemesi" şeklinde çeşitli tanımlar getirerek hikmet konusunda sûfilerle aynı görüşte olduğunu vurgulamıştır. İbn Kayyım, yaptığı tüm bu tanımlardan sonra Mücâhid ve İmam

⁵⁴ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 188; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 158.

⁵⁵ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 2, s. 447-448; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 883.

⁵⁶ Abdullah Herevî, *Kitâbü menâzili's-sâirîn*, s. 78; a. mlf., *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, s. 282; İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 884.

Mâlik'in (ö. 179/795) hikmet hakkındaki "Hikmet, söz ve fiilde isabet, hakkı bilip hakla amel etmektir" görüşlerini hikmet için yapılmış en uygun tanım olarak nitelemiştir.⁵⁷ Hikmet bakımından insanların en üstünün peygamberler, peygamberlerden de ulu'l-azm peygamberler, bunlar içinden de Hz. Muhammed'in olduğunu belirten İbn Kayyım'a göre bu derece yüce bir ilim olan hikmet, ancak şeriat ve sünnete uygun, vacipleri terk ettirmeyen, ilimden ve sünnetten uzaklaştırmayan riyazet ile elde edilebilir. Buradan hareketle İbn Kayyım'ın hikmetin riyazetle kazanılacağını söylemesi, tasavvufa karşı olmadığı ve tasavvufî uygulamaları kabul ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca riyazet için şeriat ve sünnete uygunluk araması da sûfilere karşı ihtiyatla yaklaştığını göstermektedir.⁵⁸

4. Basiret

Basiret kelimesi sözlükte "kalp gözü, öngörü, ileriye ve gerçekleri isabetli görme yeteneği" manalarına gelirken, tasavvufî ıstılahta "nesnelerin hakikatini görmeye yarayan nur, kutsi bir nur ile nurlanmış olan kalbin, görme hissi mesabesindeki bir kuvvet" olarak açıklanmıştır.⁵⁹

İbn Kayyım el-Cevziyye (ö.751/1350) basiretin bir nur olduğu hususunda sûfilerin yaptığı tanımlara katılırken, onu "Allah'ın dost ve düşmanlarının kalplerine verdiği ve kendisiyle nebevî haberlerin hakikatinin bilindiği bir nur" şeklinde tanımlamıştır. İbn Kayyım'ın yaptığı bu tanımda basiretin yani kalbe verilen nurun, Allah'ın düşmanlarına da verilebilecek olması dikkat çekicidir. Zira bu husus sûfilerin değinmediği bir noktadır. Kanaatimizce söz konusu basiret nurunun inanmayanlara da verilmesi, onları hidayet etmek içindir.⁶⁰ Sâlikin basiret nuru ile ahireti müşahade ediyor gibi olacağını ifade eden İbn Kayyım, basireti "isim ve sıfatlar, emir ve yasaklar, va'd ve vaîd" hakkında olmak üzere üçe ayırmıştır.

⁵⁷ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 2, s. 448-450, 473-474; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 883-885, 907.

⁵⁸ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 2, s. 445; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 880.

⁵⁹ Abdürrezzâk Kâşânî, "Basiret", *İstılâhâtü's-sûfiyye*, s. 48; Memdûh ez-Zübî, *Mu'cemu's-Sûfiyye*, s. 66; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 66; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 85.

⁶⁰ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 143-145; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 117-118.

Bunlardan ilki naslarda bildirilen Allah'ın isim ve sıfatları üzerinde oluşabilecek şüphelerin, kişinin imanını etkilenmesini engelleyen basirettir. Yani Allah'ın arşa istiva ettiği, her an kullarını görüp gözettiği, her şeyi işittiği gibi konularda şüphe barındırmayan nur, basirettir. Ona göre bu durum naslarda geçen isim ve sıfatların öğrenilmesinin yanı sıra bu hususta doğabilecek şüphelerin bilinmesiyle mümkündür. İbn Kayyım'ın ikinci derece olarak ele aldığı emir ve yasakların basireti ise, bunların naslarda geçtiği üzere anlaşılması ve tevil yoluyla çarptırılmamasıdır. Va'd ve va'id konularındaki basirete gelince o, insanın dünyada iken yaptığı tüm işlerden hesaba çekileceğini bilmesi ve bu anlamdaki şüpheleri ortadan kaldırılmasıdır. Tüm bunlardan sonra İbn Kayyım'a göre basiret, Hz. Peygamber'in gayba dair getirdiği bilgiler hakkında şüphe bırakmayan nurdur ve bu yönüyle basiret, peygambere imanın da en önemli tezahürlerinden biridir.⁶¹

Basiret kelimesiyle çoğu zaman aynı anlamı ifade etmek için kullanılan bir terim de ferasettir. İbn Kayyım basiret konusu içinde ferasete de değinerek onu "Allah'ın kalbe koyduğu ve kendisiyle Hakk'ın bâtıdan, doğrunun yanlıştan ayrıldığı nur" olarak tanımlamıştır. Ona göre feraset, peygamberler aracılığıyla gelen bilgilerin kevnî ayetlerle istidlal edilmesidir. Kevnî ayetlerle istidlal ise, Allah'ın Hz. Âdem'e eşyanın ismini bildirirken öğrettiği bir durumdur. Bu özelliğin Hz. Âdem'in çocukları olması hasebiyle tüm insanlarda bir kuvve şeklinde bulunduğunu ifade eden İbn Kayyım, peygamberlerin de bu kuvveyi harekete geçirmek için gönderildiğini söylemiştir. Yani ona göre ferasetin potansiyeli, Hz. Âdem'in mirası olarak insanların içinde bulunmaktadır. Buradan hareketle ferasetin sadece müminlere has olmadığını belirten İbn Kayyım'a göre ferasetin bir çeşidi müminlere has iken bir çeşidi de tüm insanlar için ortaktır. İbn Kayyım müminlerin ferasetini Allah'ın emir ve yasaklarını bilen ariflerin feraseti olarak nitelemiştir. Bu çeşit ferasetin iman ve vahiy süzgecinden geçtiğini söyleyen İbn Kayyım, bu ferasetin tezahürünü ise Allah'ın sevgisi ve marifetiyle insanları O'na davet etme olarak belirlemiştir. Mümin olan ve olmayan herkese açık ferasete gelince bu riyazet, halvet ve kalplerini meşguliyetlerden arındıranlar ferasetidir.

⁶¹ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 145-146; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 118-119.

İbn Kayyım bu kısımdaki kişilerin değersiz birtakım gaybî bilgileri elde etmelerini kabul etmekle birlikte bunun bir iman ve kemal sağlamayacağı görüşündedir.⁶²

5. Yakîn

Sözlükte “sabit, duru, sükûnet ve şüphe barındırmayan ilim” manalarına gelen yakîn kelimesi, tasavvuf istilâhında “kalpte hâsıl olup, doğruluğunda şüphe bulunmayan bilgi” ve “iman nuruyla gayba dair bilgileri şeksiz tasdik etmek” anlamında kullanılmaktadır.⁶³ Sûfîlerin iman ve amel arasındaki ilişkinin doğru anlaşılmasına yönelik yaklaşımları erken dönemlerden itibaren yakîn kavramı çerçevesinde dile getirilmiştir. Bu örneklerden biri “Yakîn, kalbin dayanağıdır” diyen Ebu Bekr el-Verrâk’tır (ö. 280/893). O, yakîn mahallini kalp olarak belirleyerek diğer bilgi türlerinden ayırmıştır.⁶⁴ Sehl b. Abdullah (ö. 283/896) yakîn hakkında bilgi veren sûfîlerin görüşlerini ihtiva eder biçimde tanımlamış ve şöyle demiştir: “İmanın fazlalaşmış ve hakikat haline gelmiş şekline yakîn denir.”⁶⁵ Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ise yakîni hem “şüphenin ortadan kalkması” hem de “değişmeyen ilmin kalpte karar kılması” olarak tanımlamıştır.⁶⁶ Buraya kadar yapılan tanımlar yakîn ve bilgi arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Yakîn bilgiyle ilişkisinin yanı sıra amelle de irtibatlı olduğu savunulmuştur. Bu manada İbn Atâ (ö. 309/992) “İnsanlar takvaya yakınlıkları derecesine göre yakîn elde ederler.” şeklinde açıklama yaparak bu yaklaşımı dile getirmiştir.⁶⁷

⁶² İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 148-450; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 122-123.

⁶³ Seyyid Şerif Cürcani, *Ta'rifat Tasavvuf Istılahları*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, Abdurrahman Acer, (İstanbul, Litera Yayıncılık, 2014), s. 116; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 386; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 708; Osman Demir, “Yakîn”, *DİA*, C. 43 s. 271; Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, (Bursa, Bursa Akademi, 2016), s. 191.

⁶⁴ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 2, s. 376; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn: Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 821.

⁶⁵ Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 210-211; a. mlf., *Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016), s. 263; Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*, (İstanbul, Klasik Yayınları, 2017), s. 163.

⁶⁶ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 121-122; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, s. 156; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 263-264.

⁶⁷ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 2, s. 375; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 820; Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 211; a. mlf., *Kuşeyri Risalesi*, s. 264; Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*, s. 166.

Serrâc'ın aktardığına göre Hz. Peygamber yakînin öğrenilmesi ve Allah'tan istenilmesini tavsiye etmiş, sûfiler de bundan dolayı yakîni tüm hal ve makamların kaynağı ve varılmak istenen son nokta kabul etmişlerdir.⁶⁸ Bu minvalde Serrâc da tüm hallerin yakînden kaynaklandığı ve onun birer tezahürü olduğu görüşündedir. Yakînin mükâşefe demek olduğunu belirten Serrâc'a göre yakîn “kıyamet günü perdelerin kalkması ve hakikatin açıkça görülmesi, kalplere iman hakikatının açılması ve peygamberlere mucizelerle, velilere kerametlerle kudret-i ilâhiyye sırlarının delillerinin ortaya çıkması” demektir.⁶⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 388/996) yakînin içinde tevbe, şükür, tevekkül, zühd gibi hal ve makamları barındırdığını söyleyerek yakîn ilminin yakîn ehli tarafından öğretilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Yakîn ilminin altında makamların bulunduğunu söylemesi, kendisinin yakîni tasavvufun bir diğer adı olarak gördüğü şeklinde yorumlanmıştır.⁷⁰ Kelâbâzî'ye göre yakîn, va'd ve va'idi hakkında aktarılanların sanki gözle görülüyormuş gibi olmasıdır.⁷¹ Yakînin kalpte oluşup imanın da son makamı olduğunu söyleyen Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre yakîn, mücahedeyle nefsini temizleyen kişinin kalbine verilen nurun sonucu olan bir ilimdir. Yine onun bir başka tanımına göre yakîn, “kesin tasdikte bulunmayı sağlayan, üzerinde tartışma yapılamayan ve karşısı düşünilemeyen bilgidir.”⁷²

İbn Kayyım el-Cevziyye'ye (ö. 751/1350) göre yakîn, sadece marifete has kılınmış olup imandan kaynaklanan ve kalp amellerinin özünü teşkil eden bilgidir. İbn Kayyım'ın yakîni marifetle irtibatlandırması ve ilimle yakînin birlikteliğini şart koşması, onu sadece “bilgi kesinleştirmesi” olarak gördüğünün kanıtıdır.⁷³ el-Cevziyye yakînin kalbe vasıl olmasıyla kalbin nurlanacağını ve şüphenin kaybolacağı görüşündedir. Ayrıca onun yakîne verdiği önemi anlatması bakımından yakîni diğer tüm makamlara sevk edici bir özelliğinin bulunduğunu

⁶⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 101-102; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 68.

⁶⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 101-104; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 68-70.

⁷⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, C. 2, s. 11-13; Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*, s. 166.

⁷¹ Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid*, thk. Vecîh Kemâleddîn Zekî, (Kahire, Dârü's-selâm, 2008), s. 625.

⁷² Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, C. 1, s. 123-124.

⁷³ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 2, s. 374-376; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 819-821.

belirtmesi de önemlidir. Buna ek olarak Ebû Saîd el-Harrâz'ın (ö. 286/899) “Yakîn seni götüren şeydir” demesi de bu bağlamdadır.⁷⁴

Sûfîler yakîni “ilm, ayn ve hakk” şeklinde üçe ayırmış, Serrâc da bu ayrımın Kur'an-ı Kerîm'de bulunduğunu söylemiştir.⁷⁵ Bu üç türün de ilim olduğunu belirten Kuşeyrî'ye göre delillerle varılan bilgi ilme'l-yakîn, inkişâf yoluyla kazanılan bilgi ayn'e'l-yakîn ve âyân beyan olan bilgiye hakka'l-yakîndir.⁷⁶ Hücûrî'ye (ö. 465/1072) göre sûfîler, ilme'l-yakîn ile Allah'ın emirleriyle ilgili ilmi ve dünyevî işlerin bilgisini kastederken ayn'e'l-yakîn ile anlatmak istedikleri de ruhun can çekişirken maruz kaldığı halin bilgisidir. Hakka'l-yakînden maksat ise cennette Allah'ın görülmesi ve cennet durumunu bizzat görmektir.⁷⁷ Hücûrî'nin hakka'l-yakîni açıklarken rû'yetullahın ahirette olacağını söylemesi İbn Kayyım'ın da üstünde durduğu ve yanlış anlaşılmanın olabileceğini düşündüğü yerdir. Zira İbn Kayyım, ayn'e'l-yakîn ve hakka'l-yakîn ile cennet ve cehennemi görüp aynı şekilde Allah'ı iştirmeyi dünyadayken sadece peygamberlere mümkün görmüştür.⁷⁸ İbn Kayyım ilme'l-yakîn'in emir, yasak, cennet, cehennem, Allah'ın isim ve sıfatları gibi gaybî bilgileri ihtiva ettiğini ve bu bilgilerden emin olunması durumunda kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir. İlme'l-yakîn ile doğruluğundan emin olunan bilgilerin ise gözle görülmesiyle ayn'e'l-yakîn'in, aynı şekilde delillerle desteklenmiş bu bilgilerin bizzat tadılarak bilinmesi ise hakkâ'l-yakîn'in hâsıl olacağını bildirmiştir.⁷⁹ Ayrıca İbn Kayyım, Ebu Bekr el-Verrâk'ın tasnifinden hareketle “ilm, ayn, hakk” olan ayrımı “haber, delâlet ve müşâhede” şeklinde de isimlendirmiştir.⁸⁰ Öte yandan sûfîlerin yakîni, ilim, ayn ve hakk'a nispet ederek açıklamaları, diğer “dinî ilimlerin getirdiği bilgilere tahkik yoluyla kesinlik kazandırılması” anlamı taşıdığı öne sürülebilir.⁸¹

⁷⁴ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 2, s. 377-378; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 822.

⁷⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 101-102; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 68.

⁷⁶ Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 1191; a. mlf., *Kuşeyri Risalesi*, s. 179.

⁷⁷ Hücûrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ., s. 439.

⁷⁸ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 2, s. 380; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 824.

⁷⁹ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 823-824.

⁸⁰ Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 205; a. mlf., *Kuşeyri Risalesi*, s. 265; İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 821.

⁸¹ Hacı Bayram Başer, *Şariat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*, s. 162.

6. Rüya

Rüya, ıstılah olarak “uyku sırasında zihinde beliren görüntüler” şeklinde tanımlanmıştır.⁸² Sûfilere göre ise rüya, sadece uykuda görülenlerden ibaret olmayıp uyku ile uyanıklık arası bir halde veya tamamen uyanıkken de görülebilmektedir.⁸³ Rüyanın, bu konuda bilgisi olan bir kimse tarafından tabir edilmesiyle sûfiler tarafında bir bilgi kaynağı kabul edildiği ve bu kapsamda sûfilerin çeşitli rüya türlerinden bahsettikleri bilinmektedir.⁸⁴ Bu bağlamda uykudayken görülen rüyaya “ma‘nâ”,⁸⁵ uyanıklık halindeki ise “yakaza” denilmiş, bu hal de rüya çeşitlerinden sayılmıştır. Uyku ile uyanıklık arasında görülen rüyalara yakaza denildiği gibi vâkıat, hayâlât, havâtır, idrâkât, letâif gibi yakın anlamlı kelimeler de kullanılmıştır.⁸⁶ Abdülkerim Kuşeyrî, bu duruma işaret ederek kişinin uykudan hariç, uyku ile uyanıklık arasında ve tamamen uyanıkken de rüya görebileceğini savunmuştur. O, rüyanın bu çeşidini vâkıat olarak isimlendirmiştir.⁸⁷

Rüya ve diğer kelimelerin uyuyan kişinin uykusunda gördüğü şeyleri ifade etmesi bakımından bir olduğu kabul edilmesinin yanında, iyi ve güzel şeylerin rüyada görülmesi için rüya, kâbus gibi kötü şeylerin görülmesi için de “hulm” ve “adgâs” kelimeleri kullanılmıştır.⁸⁸ Nitekim Hz. Peygamber de bunu “Rüyâ Allah’tan, hulm ise şeytandandır” diyerek ifade etmiştir. (Ebu Davud, Edep, 88; Tirmîzî, Rüyâ, 5; Muvatta, Rüyâ, 4)

Hz. Peygamber ahabına sıkça o gün rüya görenin olup olmadığını sormuş, tabir etmiş ve ahabına da yorumlatmıştır. (Buhârî, Ta‘bîr, 47) Buradan O’nun rüyaya verdiği değer anlaşılmaktadır. Hadislerde çokça işlenen rüyanın kaynağına gelince, rüya Hz. Peygamber tarafından Allah’tan, şeytandan ve kişinin kendi kendine konuştuğundan olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. (Buhârî, Ta‘bîr, 26; Müslim, Rüyâ, 6) İslâm âlimleri de yukarıdaki hadisten

⁸² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 300; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 525-526.

⁸³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 555.

⁸⁴ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*, s. 191

⁸⁵ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 411.

⁸⁶ İlyas Çelebi, “Rüya”, *DİA*, C. 35, s. 309.

⁸⁷ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 465.

⁸⁸ İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, s. 979.

hareketle rüyaları rahmânî, şeytânî ve nefsânî olarak üç başlıkta ele almışlardır.⁸⁹ Buna göre rüyayı sadıka ve salıha olarak da ifade edilen rahmânî rüya, mübeşşirâtan sayılıp⁹⁰, mü'minlere bir müjde, sürûr ve uyarı içermektedir.⁹¹ Şeytânî rüya ise insanı hüzünlendirmek için şeytan tarafından gösterilir. Hz. Peygamber'in tavsiyesi üzerine bu rüyalar anlatılmaz, kendisinden Allah'a sığınılır. (Buhârî, Ta'bir, 27) Nefsânî olan rüyaya gelince, bunlar da kişinin gün içerisindeki yaşantısının ve hayallerinin etkisiyle meydana gelir.⁹² İbn Kayyım da rüyayı keşf gibi, rahmânî, nefsânî ve şeytânî olmak üzere üç kısımda incelemiştir. Ona göre Allah'tan gelen sâdik ve sahih rüya beş kısımdır. Bu beş kısım ise şunlardır; Allah'ın kuluyla konuşması anlamında kalbe atılan ilham, rüya ile görevli meleğin rüyası, kişinin uykusunda ailesini, dostlarıyla görüşmesi şeklindeki rüya, ruhun Allah'a yaklaşması ve O'nunla muhatap olması şeklindeki rüya ve ruhun cennete girmesi ve cennette görülmesi şeklinde meydana gelen rüyalar, sahihtir.⁹³

Tasavvuf erbabı tarafından yaygın bir kullanıma sahip olan rüya, Kelâbâzî'ye göre sûfîlerin bilgi kaynağı sayarken⁹⁴, Kuşeyrî ise rüyayı veliliğin başlangıcı ve keramet olarak kabul etmiştir.⁹⁵ Gazzâlî de gayb alemiyle olan irtibâtın rüya ile sağlanacağını bildirerek onu bilgi kaynağı saymıştır.⁹⁶ Bunların yanı sıra mârifet, hikmet, vaaz, irşad, uyarı vb. hususlarda yol gösterici olmuştur. Zira sûfîler, gördükleri rüyanın etkisiyle hayatlarına yön vermişlerdir.⁹⁷ Rüya dervişlerin seyr-ü sülûklarında bulundukları makamı göstermesi açısından da ayrı bir öneme sahiptir. Zira sûfîlerin virdleri, görülen rüya ile irtibatlı olarak değişebilmektedir.⁹⁸

⁸⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, thk. Derviş el-Cüveydî, (Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, 1996), s. 597; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 465.

⁹⁰ İlyas Çelebi, "Rüya", *DİA*, C. 35, s. 307.

⁹¹ Memdûh ez-Zûbî, *Mu'cemu's-Sûfiyye*, s. 15-20.

⁹² İlyas Çelebi, "Rüya", *DİA*, C. 35, s. 307.

⁹³ İbn Kayyım, *Medâricu's-sâlikîn*, C. 1, s. 75-76; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 57.

⁹⁴ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 62; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, s. 91.

⁹⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 465- 467.

⁹⁶ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, C. 4, s. 488.

⁹⁷ İlyas Çelebi, "Rüya", *DİA*, C. 35, s. 309.

⁹⁸ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 175.

İbn Kayyım el-Cevziyye'ye göre nübüvvet nurunun azaldığı dönemde müminlere, imanlarını güçlendirmek için vahye mukabil rüya verilir.⁹⁹ Rüya, İbn Kayyım için bir bilgi kaynağıdır. Ona göre rüya, zemzem kuyusunun bulunmasına vesile olacak kadar değerlidir. Zira Hz. Peygamber'in dedesine zemzemin yeri rüyada gösterilmiştir. İbn Kayyım için maddî hazinenin rüyada gösterilmesinin yanında nice insana da tevbe ve dine yönelme vesilesi olmuştur.¹⁰⁰ Rüyanın değerini ifade sadedinde, kadir gecesinin son on gecede olduğu bilgisinin rüya ile tespiti de onun kitabında yer almıştır.¹⁰¹ Tüm bunlardan sonra anlaşılmaktadır ki rüya, sûfîler için bir veridir. Bu verilerin bilgiye dönüşebilmesi, Kur'an ve sünneti takip eden kâmil bir mürşidin tabiri ile mümkündür. İbn Kayyım da bu tür rüyayı bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir.¹⁰²

Rüya ile amel konusunda naslarda herhangi bir kısıtlama bulunmamakla birlikte peygamberlerin dışında kalan müminlerin rüyalarıyla ancak şer'î hükümlere aykırı olmadığı durumlarda kendilerinin amel edebileceği kabul edilmektedir. Çünkü rüya, kişisel bir bilgi kaynağı olup başkalarını bağlayıcı değildir.¹⁰³ Rüya ile amel konusuna önem veren sûfîlerden kimisi gördükleri rüyalar üzere irşad faaliyetlerine başlamış, kimisi ise tasavvuf yoluna girmiştir. Onlardan bazıları ise virdlerini Hz. Peygamber'den aldıklarını ve onunla amel ettiklerini bildirmişlerdir.¹⁰⁴ Rüyanın amel boyuta değinen bir başka isim de Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî'dir (ö. 632/1234). Ona göre sıddıklar rüya yoluyla Allah'tan kendilerine has emir ve yasaklar alırlar ve bu emirler uyanıkken alınan emir ve yasaklar gibidir.¹⁰⁵ Ölülerin kendi aralarında veya ölümler ile dirilerin görüşebildiğini kabul eden İbn Kayyım el-

⁹⁹ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 74; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 56.

¹⁰⁰ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitâbü'r-rûh*, thk. Muhammed Ecmel Eyyüb el-İslâhî, (Mekke, Dârü Âlimi'l-Fevâid, 1432); a. mlf., *Kitâbu'r-rûh*, çev. Şaban Haklı, (İstanbul, İz Yayıncılık, 2015), s. 47; Annemarie Schimmel, *Halifenin Rüyalari: İslam'da Rüya ve Rüya Tabiri*, s. 136-138.

¹⁰¹ İbn Kayyım *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 56.

¹⁰² İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 75-76; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 57.

¹⁰³ İlyas Çelebi, "Rüya", *DİA*, C. 35, s. 310.

¹⁰⁴ Hücvârî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, s. 183; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 68.

¹⁰⁵ Ebû Hafs Ömer Şihabüddin es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, thk. Abdülhalim Muhammed, Muhammed b. eş-Şerîf, (Kahire, Dârü'l-Meârif, trs.), C. 2, s. 172-173; a. mlf., *Tasavvufun Hakikatleri: Avârifü'l-Maârif*, çev. Abdülvehhab Öztürk, (İstanbul, Saadet Yayınları, 2010), s. 459.

Cevziyye'ye göre şartlar sağlandığında rüya ile amel edilebilir. Nitekim rüyalarında ilaç tavsiye edilenlerin çokça olduğu gibi, rüyasında hocası İbn Teymiyye'ye ilmî anlamda sorular sorup yanıtını alanlar da az değildir.¹⁰⁶ Buradan hareketle İbn Kayyım'ın, sâdık rüya olması şartıyla rüyaları dikkate aldığı anlaşılmaktadır.

Rüya ile ilgili tartışılan meselelerin başında Hz. Peygamber'in rüyada görülmesi ve rüyada hadis rivayeti gelmektedir. Hz. Peygamber bir hadisinde kendisini rüyada görenlerin gerçekten görmüş olacağını, zira şeytanın kendi suretine giremeyeceğini bildirmiştir. (Buhârî, 'İlim, 38; Ta'bir, 10; Müslim, Rü'yâ, 10-11; Tirmizî, Rü'ya, 4) Bu sebeple Hz. Peygamber'in rüyada görülebilmesi hakkında görüşler müspettir.¹⁰⁷ Görüşlerin ayrıldığı konu ise Hz. Peygamber'i bizzat dünya hayatında görmemiş olanların da rüyalarında görebilmesidir. O'nun ancak gerçek görünüşüyle rüyada görülebileceğini söyleyenlere göre sadece dünya hayatında Hz. Peygamber'i görenler rüyalarında O'nu müşahade edebilirler. Sûfiler ise O'nu dünya gözü ile görmeyenlerin de rüyalarında görebileceğini savunmuşlardır. Nitekim Kuşeyrî, bu görüşte olanlardan İbn Cellâ'nın Medine'de uyuduğunda Hz. Peygamber'i gördüğünü rivayet etmiştir.¹⁰⁸ Aynı minvalde Ebû Tâlib el-Mekkî, Hz. Peygamber'i rüyasında gören İbrahim et-Temîmî'nin O'na, Hz. Hızır'dan öğrendiği hadisi sormasını aktarmıştır.¹⁰⁹ Aynı şekilde Cüneyd-i Bağdâdî de rüyada peygamberin görülmesini kabul edenlerdendir.¹¹⁰ Rüyaı gayb alemiyle bir bağlantı sayan Gazzâlî ise Hz. Peygamber'in kendisinin rüyada görülebileceğini buyurduğu hadisi aktardıktan sonra önce Hz. Ömer'in O'nu rüyasında gördüğünü söylemiş daha sonra da Ömer b. Abdülaziz'in Hz. Peygamber ve arkadaşlarını rüyasında gördüğü aktarmıştır.¹¹¹ Yine bu bağlamda Ebû Saîd el-Harrâz'ın Hz. Peygamber'i rüyasında gördüğünü söylemiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra doğan Abdülaziz ve Ebû Saîd'in rüyalarını rivayet etmesinden hareketle anlaşılmaktadır ki o, Hz. Peygamber'i bizzat görmeyenlerin de rüyada O'nu görebileceğini kabul etmiştir. Ölüler mutlu ve mutsuz olanlar şeklinde ikiye

¹⁰⁶ İbn Kayyım, *Kitâbu'r-rûh*, s. 49; a.mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 57.

¹⁰⁷ Annemarie Schimmel, *Halifenin Rüyalari: İslam'da Rüya ve Rüya Tabiri*, s. 41-43; İlyas Çelebi, "Rüya", *DİA*, C. 35, s. 307.

¹⁰⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 472.

¹⁰⁹ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, C. 1, s. 97-100.

¹¹⁰ Hücûrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 413.

¹¹¹ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, C. 4, s. 575.

ayırır İbn Kayyım ise kabirlerinde mutlu olan ölümlerin birbiriyle ve dirilerle görüşebileceği kanısındadır.¹¹² el-Cevziyye, ölenin dost, akraba ve ailesiyle görüşmesini doğru rüyanın bir çeşidi sayması kişinin ölümünden sonra da dirilerle rüya yoluyla görüşebileceğini desteklemektedir.¹¹³ İbn Kayyım, rüya hadisini eserine almamışsa da onun Hz. Peygamber'den geldiği kesin olan hadislere karşı tavrı bilindiğinden, yukarıdaki bilgilerle beraber işlendiğinde Hz. Peygamber'in rüyada görülme meselesini olumlu karşılayacağı düşünülmektedir.

7. Mükâşefe

Sözlükte “ortaya çıkmak, açılmak, kalp gözünün açılması” manalarına gelen mükâşefe, sûfîler tarafından genel olarak “duyular tarafından idrak edilemeyen gizli şeylerin riyazet ve mücahede yöntemleriyle açığa çıkması” şeklinde tanımlanmıştır.¹¹⁴

Sûfîler için bilgi veya bilgiye ulaşma yöntemi olan mükâşefe, Serrâc'a (ö. 378/988) göre müşahadeyle aynı anlamda olup “yakınlaşma, hazır bulunma” demektir. Mükâşefenin müşahadededen daha kapsamlı olduğunu söyleyen Serrâc, mükâşefeyi şu şekilde üçe ayırmıştır: “Kıyamet gününde perdelerin açılması ve hakikatin açıkça görülmesi, kalplere iman hakikatinin açılması ve peygamberlere mucizelerle, velilere kerametlerle kudret-i ilahiyyenin âsârlarının ortaya çıkması”.¹¹⁵ Serrâc'ın bahsettiği “kalplere iman hakikatlerinin açılması” İbn Kayyım'da (ö. 751/1350) geçen iman nuru şeklinde değerlendirilebilir. İbn Kayyım sonraki bölümlerde bu nuru görenlerin Allah'ı gördüğünü zannetmesinden bahsedecektir. Fakat Serrâc “iman hakikati” diyerek Allah'ı kastetmediğini ifade etmiştir. Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise mükâşefeyi “herhangi bir şüpheye mahal bırakmadan Hakk'ın huzuru” şeklinde tanımlamış, bununla da kalben Allah'ın huzurunda olmayı ifade etmiştir.¹¹⁶

¹¹² İbn Kayyım, *Kitâbu'r-rûh*, s. 27-33.

¹¹³ İbn Kayyım, *Kitâbu'r-rûh*, s.44.

¹¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C. 2, s. 3883; Abdürrezzâk Kâşânî, “Hal”, *İstılâhâtü's-sûfiyye*, s. 538; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 260; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 566; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), s. 452.

¹¹⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 102, 406; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 69, 392.

¹¹⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 102; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 69, Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, s. 169, İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 3, s. 214-215; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1129; Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, (İstanbul, Otto Yayınları, 2017), s. 253.

İbn Kayyım, kaynakları “nefs, şeytan, dünya, hevâ” olan ve kalbin üzerinde bulunan on perdeden bahsetmiştir. Kalbi kaplayan söz konusu perdeler amellerin kalbe, kalpten de Allah’a ulaşmasını engellemektedir. Ona göre marifet makamının getirisi olarak Allah’ı görüyormuşçasına eda edilen ibadetler, nefisteki perdeleri kaldırmaktadır. İşte bu perdelerin kaldırılması da mükâşefedir. Yani İbn Kayyım’a göre mükâşefe “nefsin perdelerinin açılması, nefsin duman ve sislerinin dağılması” demektir. İbn Kayyım’ın bahsettiği kalpte bulunan perdelerden Hücûrî de söz etmiştir.¹¹⁷ Mükâşefe konusunda Abdullah Herevî’yle (ö. 481/1089) görüşlerinin örtüştüğünü söyleyen İbn Kayyım, onun mükâşefe hakkındaki “perdelerin arkasına vücuden ulaşmak” sözünü delil getirmiştir. Burada kullanılan “vücuden” ifadesi İbn Kayyım için önemlidir. Zira bununla varlık olarak perdenin arkasına geçmek ya da bularak perdenin arkasına geçmek anlamları akla gelmektedir. Fakat İbn Kayyım, Herevî’nin “vücuden” ifadesiyle “bularak” perdenin arkasına geçmeyi kastettiğini söylemiştir.¹¹⁸

İbn Kayyım bu konudaki görüşlerini Herevî’nin mükâşefe tanımı ve çeşitleri üzerine bina ettiğinden, öncelikle Herevî’nin görüşlerine göz atmak gerekecektir. Buna göre Abdullah Herevî sırrın iki bân arasında gidip gelmesine mükâşefe demiş ve onun üç çeşidinden bahsetmiştir. İbn Kayyım tanımında geçen iki bândan maksadın seven iki taraf, yani Allah ile insan olduğunu söylemiştir. Buradan hareketle İbn Kayyım’ın, Allah ile kul arasında “sır” diye isimlendirilen özel bir bilginin varlığını kabul ettiği anlaşılmaktadır.¹¹⁹ Herevî mükâşefenin ilk derecesini “sahih tahkiki gösteren mükâşefe” olarak belirtmiştir. İbn Kayyım ise sahîh mükâşefeyi “Allah tarafından kulun kalbine verilen ilim” saymış ve Allah’ın insanlara diğer kimselerin bilmediği gizli şeyleri göstereceğini belirtmiştir. Mükâşefede ikinci derecenin gaflet ve engellemelere karşı koymakla gerçekleşeceğini söyleyen İbn Kayyım, bu iki derecedeki mükâşefenin hem müminler hem de kafirler için söz konusu olabileceği kanaatindedir. Zira bu iki derecedeki mükâşefe Allah’tan, şeytandan ve nefisten gelebilir. İbn

¹¹⁷ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn*, C. 3, s. 210-212; a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1125-1127; Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 204-206.

¹¹⁸ Abdullah Herevî, *Kitâbü menâzili’s-sâirîn*, s. 113-114; a. mlf., *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü’s-sâirîn*, s. 134; İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1125.

¹¹⁹ Abdullah Herevî, *Kitâbü menâzili’s-sâirîn*, s. 113-114; a. mlf., *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü’s-sâirîn*, s. 134; İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn*, C. 3, s. 209-210; a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1124-1125.

Kayyım, sahih keşfin Allah'ın emirlerine ve Hz. Peygamber'in yaşantısına uygun olacağını belirterek Allah'tan gelen ile şeytan ve nefisten kaynaklanan keşfin farkını ortaya koymuştur. Buna göre Allah'tan gelen keşfin örneği, Hz. Ebubekir'in doğacak çocuğunun kız olacağını bilmesi ve Hz. Ömer'in hutbe verirken kilometrelerce uzaktaki komutanına direktifler vermesidir. Hz. Peygamber zamanında yaşamış İbn Sayyâd isimli kâhinin, O'nun içinden geçenleri keşfetmesi ve Hz. Peygamber'in de onu "sen kâhinlerin yârânlarındansın" diyerek onaylaması şeytan ve nefsin keşfine misaldir.¹²⁰

İlk iki derecenin ilim mükâşefesi olduğunu söyleyen Abdullah Herevî, üçüncü dereceyi "hakikatin mükâşefesi" olarak zikretmiştir. İbn Kayyım bazı sûfilerin hataya düştüğü noktanın burası olduğuna dikkat çekerek uyarılarda bulunmuştur. Zira ona göre hakikatin keşfi ile anlatılmak istenen, Allah'ın kendisine izafe ettiği iman nurunun keşfedilmesidir. Sûfilerden bazıları ise Allah'ın iman nuru olarak yarattığı nuru keşfettiklerinde Allah'ı gördüklerini zannetmişlerdir. Böyle düşünen sûfilerin bu konuda yanılmalarının sebebi ise "O'nun nurunun misali..." ayetinde geçtiği gibi iman nurunun Allah'a izafe edilmesidir. Ayetteki nurun, Allah'ın bir parçası gibi düşünülmesini yanlış bulan İbn Kayyım'a göre bu nurun Allah'a izafesi sadece yaratması açısındanadır. Yani İbn Kayyım, Allah'ın dünyada iken gözle görülmesi manasında bir keşfi kabul etmemektedir.¹²¹ Bu bağlamda Serrâc ve Kelâbâzî (ö. 380/990), İbn Kayyım'ın işaret ettiği sûfilerdendir. Zira onlara göre de bu dünyada Allah'ın gözle görülmesi mümkün değildir.¹²²

Sonuç olarak İbn Kayyım'a göre Allah'ın bahşedeceği en büyük keşf sülûk yolunun, nefsin ayıp ve günahlarının keşfidir. Bununla birlikte sahih keşfin de olması Allah'a ulaşmada

¹²⁰ Abdullah Herevî, *Kitâbü menâzili's-sâirîn*, s. 113-114; a. mlf., *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, s. 134; İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 3, s. 213-216; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1128-1130.

¹²¹ Abdullah Herevî, *Kitâbü menâzili's-sâirîn*, s. 114-115; a. mlf., *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, s. 134; İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 3, s. 214-218; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1129-1132.

¹²² Serrâc *İslâm Tasavvufu*, s. 402; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 142-143; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, s. 183.

daha etkili olacaktır. Kanaatimizce İbn Kayyım burada seyr-ü sülûk eğitiminin tüm incelikleriyle öğrenilmesinin gerekliliğine ve yararına işaret etmektedir.¹²³

8. Müşahede

Kelime olarak “görmek, perdelerin açılması, nesnenin hakikatini vakıf olmak” manasına gelen müşahede, tasavvufî ıstılahta “Hakk’ı töhmetsiz görmek, tevhidin delilleriyle eşyayı görmek, Hakk’ın gönüllerde hazır olması, Allah ile kul arasındaki perdelerin kalkmasıyla tecellilerin görülmesi” olarak tanımlanmıştır.¹²⁴

İlahi tecelli ve hakikatlerin ortaya çıkmasını sağlayan aşamalardan ikincisi olan müşahede, genel olarak Hakk’ı bulmayı ifade etmede kullanılmıştır. Bu bağlamda Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) Hakk’ı bulmanın kendini kaybetmekten geçtiğini söylemiştir. Kendini kaybetmek ise benliğinden sıyrılmak, yapılanları kendine izafe etmemektir.¹²⁵ Serrâc (ö. 378/988), müşahedeyi “yakînin artmasıyla meydana gelen parıltı” olarak açıklamış ve müşahedeyi üçe ayırmıştır. Buna göre müşahedenin ilki daha yolun başındaki müritlere ait olup eşyaya ibret ve düşünce gözüyle bakmayı ifade eder. İkincisi ise belli bir mesafeyi kat etmiş müritlerin müşahedesidir ki bu da sır ve vehimde Allah’tan başkasını düşünmemektir. Serrâc’a göre müşahedenin üçüncü kısmı da her şeyde Allah’ı görmektir. Kuşeyrî gelen tecellilerin görülmesinde üçüncü aşama olarak müşahedeyi zikretmiş ve şöyle tanımlamıştır: “Müşahede, herhangi bir şüphe bahis konusu olmadan Hakk’ın kulun kalbinde bulunmasıdır.”¹²⁶

Hücvîrî’ye (ö. 465/1072) göre müşahede, hakka’l-yakîni meydana getirecek derecede önemli bir durum olup, elde edilmesi açıklıkla mümkündür. Zira onun aktardığı bir hadiste açıklık, susuzluk, dünyayı terk ile kalben Allah’ın görüleceği bildirilmiştir.¹²⁷ Buradan anlaşılmaktadır

¹²³ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn*, C. 3, s. 217; a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1131.

¹²⁴ Abdürrezzâk Kâşânî, “Müşahede”, *İstılâhâtü’s-sûfiyye*, s. 515; Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta’rifât Tasavvuf İstılahları*, s. 89; Süleyman Uludağ, Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 265; a.mlf., “Müşahede”, *DİA*, C. 32, s. 152; Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 306.

¹²⁵ Süleyman Uludağ, “Müşahede”, *DİA*, C. 32, s. 152.

¹²⁶ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 100-101; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 67-68; Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, s. 169.

¹²⁷ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu’l-mahcûb*, s. 439, 388, 392-393.

ki ona göre müşahede, diğer sûfilerde olduğu gibi Hakk'ın kalben görülmesidir. Ayrıca Hücvîrî, Hz. Ebubekir'in Kur'an-ı Kerîm'i sessiz okumasının sebebi olarak "kendisine münacatta bulunduğum zatı dinliyorum ve anlıyorum ki o bana uzak değildir. O'nun işitmesine göre alçak ses, yüksek ses birdir" demesi üzerine Hz. Ebubekir'i müşahede ehlinin öncüsü, durumunu da müşahede saymıştır. Çünkü ona göre Hz. Ebubekir bu sözyle Allah'ın her an kulun yanında ve kalbinde bulunduğuna işaret etmektedir.¹²⁸

İbn Kayyım'ın (ö. 751/1350) mükâşefe hakkındaki görüşlerini açıklarken kalbin üstünde bulunan on perdenin varlığından bahsetmiş, mükâşefeyi "Allah'ın kulun kalbine verdiği ilim" olarak tanımladığını aktarmıştı. Müşahedeye gelince, bunun kalpteki perdelerin tamamen ortadan kaldırılmasıyla mümkün olan bir durum olduğunu söyleyen İbn Kayyım, müşahade hakkında açık bir tanım yapmamakla birlikte daha çok müşahade mevzusunda bazı sûfilerin düşebileceği hataları ele almıştır. Başta Herevî (ö. 481/1089) olmak üzere müşahedeyi zatın kendisiyle irtibatlandıran sûfileri, müşahade makamında Allah'ın sıfatlarını bir kenara bırakarak zatını müşahade etme düşüncelerinden dolayı eleştirmiştir. Çünkü ayetlerde sıkça Allah'ın isim, sıfat ve fiilleri hakkında düşünmenin teşvik edildiği halde zatın tefekkürüyle ilgili böyle bir yönlendirmenin olmadığını söyleyen İbn Kayyım, isim ve sıfatların müşahade edilmesi yönündeki tercihi benimsemiştir. Yani ona göre müşahade "isim ve sıfatları görmek" demektir.¹²⁹

Sûfilerin bir kısmının müşahadeyle Allah'ı gördüklerini iddia etmesi diğer birçok sûfînin tepkisini çekmiştir. Bu durumun kabul edilemeyeceğini söyleyenlerin başında Serrâc, Kelâbâzî (ö. 380/990), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Hücvîrî gelmektedir. Serrâc, sûfilerin müşahade makamında gördükleri nur ve benzeri şeylerin ne Allah ne de O'nun sıfatları olduğunu söyleyerek müşahade esnasında Allah'ın görülmesi gibi bir şeyin imkansızlığını ortaya koymuştur. Bu bağlamda Ebû Saîd el-Harrâz'ın (ö. 286/899) Allah'ı gördüğünü iddia edenlere karşı yazdığı reddiye ve Sehl'in (ö. 283/896) bu konudaki uygulamasını nakletmiştir.¹³⁰ Kelâbâzî Allah'ın dünya iken ne göz ne kalple görüleceğini savunurken Hücvîrî Hz.

¹²⁸ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, s. 131-132.

¹²⁹ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 3, s. 219-223; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn: Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1134, 1137.

¹³⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 544-545; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 511-512.

Peygamber'in, Hz. Aişe'den gelen "Hakk'ı görmedim" ve İbn Abbas'tan gelen "Hakk'ı gördüm" rivayetlerinin sûfîleri ikileme düşürdüğünü söylemiştir. Bu iki rivayetin arasını bulmaya çalışan Hücûrî'ye göre, "Hakk'ı görmedim" rivayetiyle baş gözü, "Hakk'ı gördüm" rivayetiyle de kalp gözü kastolunmuştur. Allah'ı kalple görmek ise "Allah'ın kalpte hazır bulunması" şeklinde açıklanmıştır.¹³¹

İbn Kayyım sûfîlerin Allah'ı gördüklerine dair iddiaları reddetmiş, bunun sebebi olarak da zihindeki düşüncenin nefis tezkiyesiyle saflaşan kalbi istila etmesini göstermiştir. Yani İbn Kayyım'a göre Allah'ı görme düşüncesi, nefsin şehvet ve arzularından arındırıldıktan sonra boş bir levha haline gelmiş olan kalbe yansımaktadır. Bu halin daha da kuvvetlenerek devam etmesi sonucu, düşüncedeki ön yargıların dışarda mevcut ve gerçekten görülüyor gibi olur. Böylece bu durumu yaşayan kişi, Allah'ı gördüğünü zannetmektedir. Lakin İbn Kayyım'a göre bu, ancak zihindeki düşünce ve inanışların kalbe yansımasıdır.¹³² Buradan hareketle mûşahefede olduğu gibi mûşahedenin de nefis ve şeytandan kaynaklanabileceği söylenebilir. Zira bir talebesi Sehl b. Abdullah'a her gece Allah'ı gördüğünü söyleyince bir daha görürse ona tükürmesini emretmiş, talebesinin de bunu yapması üzerine karşısındaki nurun kaybolup bu durumun şeytan işi olduğu anlaşılmıştır.¹³³ Tüm bunlardan sonra birçok sûfî ve İbn Kayyım, Allah'ın dünyadayken görülebileceği düşüncesini reddederken, sûfîlerin kalple Allah'ı mûşahade etmelerini ise "Allah'ın kalpte hazır bulunması" şeklinde yorumlamışlardır.

Sonuç olarak İbn Kayyım seyr-ü sülûkun sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi için ilmi şart koşmuştur. Fakat ilmin de bir delile dayanması gerektiğini söyleyerek ledünnî ilmi "vasıtasız verilen bir ilim" olarak kabul etmemiş, bununla birlikte sadece "anlayış gücü" şeklinde ele almıştır. Sûfîlerin tasavvufla özdeş saydığı marifet, İbn Kayyım'a göre amel ve vecdin ardından gelen bilgileri ifade etmektedir. Bu durum Kuşeyrî ve Hücûrî'de de yer bulmaktadır. Bu bakımdan İbn Kayyım'ın marifet konusunda genelde sûfîler, özelde ise

¹³¹ Kelabazi, s. 74-75; Hücûrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, s. 94-395.

¹³² İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 3, s. 220-223; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1335-1337.

¹³³ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 544; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 511.

Kuşeyrî ve Hücûrî ile aynı görüşte olduğu söylenebilir. İbn Kayyım marifet ve ilmi ayrı iki ilim olarak ele almış, bunların beraber bulunması gerektiğini savunarak sûfilerin ilme değer vermediklerini iddia etmiştir. Fakat araştırmanın sonucunda görülmüştür ki İbn Kayyım sûfilerin geneli gibi düşünmekte ve marifet için ilmi ön şart saymaktadırlar.¹³⁴

İbn Kayyım'a göre hikmetin geniş bir çerçevesi olduğu ve sûfilerle aynı görüşü paylaştığı görülmektedir. Hikmetin ilim ve sünnete uygun riyazetle mümkün olacağını söylemesi ise onun tasavvufi anlayışını yansıtmaları açısından önemlidir. İbn Kayyım feraset ve basiret hakkında sûfilerin işaret etmediği bir noktaya değinerek onun bir nur olduğu ve Allah düşmanlarına da verilmesinin mümkün olduğunu söylemesi, ayrıca dikkate değerdir. Bu anlamda sûfilerde rastlayamadığımız bu tavır, İbn Kayyım'ın, tasavvufi bilgi anlayışına yeni bir katkısı addedilebilir. Rüya konusunda İbn Kayyım sûfiler gibi düşünmektedir: şer'î kurallara aykırı değilse ve doğru tabir edilmesiyle ilgili şartlar sağlanmışsa kişilerin rüyalarıyla amel etmeleri mümkündür. Yani sûfilerde olduğu gibi İbn Kayyım'da da rüyanın bir bilgi kaynağı olduğu anlaşılmaktadır.¹³⁵

İbn Kayyım kalbin üstünde bulunan ve amellerdeki ihlası engelleyen perdelerden bahsetmiştir. Bu perdelerin kaldırılmasını ise mükâşefe olarak isimlendirmiştir. Söz konusu perdelerin tamamen kalpten yok edilmesiyle ortaya çıkan duruma ise müşahade demiştir. Mükâşefe ve müşahade konularında sûfilerin hataya düşebilecekleri noktalara değinen İbn Kayyım, Sehl b. Abdullah gibi sûfilerle aynı kanaati paylaşarak mükâşefe ve müşahade ile Allah'ın dünya gözüyle görülmesinin mümkün olmayacağını aktarmıştır.¹³⁶

¹³⁴ bkz. s. 7-8, 9-12.

¹³⁵ bkz. s. 15-16, 23-25.

¹³⁶ bkz. s. 26-30.

İKİNCİ BÖLÜM
İBN KAYYIM'A GÖRE HALLER VE MAKAMLAR



1. Haller ve Makamlar

Kelime olarak “değişme, dönüşme, durum, tavır” gibi manalara gelen hal, tasavvufî ıstılahta “herhangi bir zorlama, taklit, yapmacıklık, dışarıdan bir gayret ve tesir olmaksızın kalbe gelen vârid ve nefsin galip olmasıyla izale olan sevinç, hüzn, kabz, bast veya heybet gibi geçici hisler” olarak tanımlanmıştır. Kulun çabasını gerektirmemesi hasebiyle vehbî sayılan hal, genel olarak bir anda gelip geçen durum sayılmıştır.¹³⁷ Hal ile birlikte sūfînin tasavvufî eğitimde bulunduğu yeri belirten bir başka terim de makamdır. Sözlükte “menzil, konak, mertebe ve mevki” gibi anlamlara gelen makam, sūfîlere göre “riyazet, mücahede ve ibadetlerle elde edilen mertebe” demektir. Ayrıca sevinç, hüzn, rahatlık ve sıkılma gibi duygular hal; zühd, tevbe, sabır, şükür ve takva gibi ahlâkî ilkeler makam olarak belirtilmiştir.¹³⁸

İnsandaki değişimi ifade etmesi açısından önem arz eden hal ve makam kavramları, ilk sūfîlerin üzerinde görüş bildirdiği konulardandır. Biz bu sūfîlerden Serrâc (ö. 378/988), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Ebû Hafs Ömer Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) görüşlerini aktarmakla yetineceğiz. Buna göre Serrâc halî “zikrin sâfiyetiyle kalplere yerleşen durum” olarak, makamı ise "Allah'ın yanında ibadet, mücahede, riyazet, uzlet gibi mevzularda bulunduğu manevî derece" şeklinde tanımlamıştır. Ona göre “tevbe, vera', zühd, fakr, sabır, tevekkül ve rıza” makam iken “murâkabe, kurb, muhabbet, havf, recâ, şevk, üns, müşâhede, yakîn” ise haldir. Tasavvufta makam kavramının hicri üçüncü yüzyılda mücahede ve sülûk eğitimine bağlı olarak doğduğu söylene de Serrâc, kendisine gelen bilgi doğru ise makamı tasavvufî manada ilk kullananın Hz. Ali olduğunu iddia etmiştir. Zira Serrâc eserinde bu durumu şöyle aktarmaktadır:

Adamın biri Hz. Ali'ye: "İman nedir?" diye sordu. Hz. Ali dedi ki: "İman dört temel üzerinedir: Sabır, yakîn, adalet, cihad." Sonra sabrı on makam üzere, ardından yakîn, adalet ve cihadı aynı

¹³⁷ Râgıb el-İsfahânî, “Hal”, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, (y.y, Mektebetü Nazâr el-Bâz, trs.), s. 171; Abdürrezzâk Kâşânî, “Hal”, *İstılâhâtü's-sûfiyye*, s. 181; Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta'rifât Tasavvuf Istılahları*, s. 62; Memdûh ez-Zûbî, *Mu'cemû's-Sûfiyye*, s. 122-123; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 154; Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 156-157.

¹³⁸ Memdûh ez-Zûbî, *Mu'cemû's-Sûfiyye*, s. 386-387; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 234; Süleyman Uludağ, “Makam”, *DİA*, C. 47, s. 409.

şekilde onar makam üzere vafetti. Eğer bu rivayet doğru ise ahvâl ve makâmât konusunda söz söyleyenlerin ilki Hz. Ali'dir.¹³⁹

Kuşeyrî makamı “kulun tekrar ede ede kazandığı ve vasıf haline getirdiği adâp ve ahlâk”, hali ise “kulun kastı ve kazanma isteği olmadan kalbe gelen neşe-hüzün, rahatlık-sıkıntı, şevk-dert, heybet-heyecan gibi manalar” şeklinde tanımlamıştır. Buradan hareketle ona göre makamın kesbî, halin vehbî olduğu anlaşılmaktadır. Kuşeyrî hal ile aynı manayı ifade eden vakt ve nefes kavramlarına da değinmiş, vakti “insanın üzerinde galip olan durum”, nefesi de “gaybtan gelen haller ile kalpleri rahatlatmak” olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁰ Ayrıca Kuşeyrî vakti halin başı, nefesi de son.u kabul ederek halin üç aşamalı bir süreyi içerdiğini temellendirmeye çalışmıştır.¹⁴¹ Ebu Hafs Sühreverdî'ye göre hal “değişim”, makam ise “karar kılmak” manasında olup, halin devam ettirilmesi durumunda makama dönüşecektir. Sühreverdî her bir makam ve halde kesbî ve vehbî bir yön bulunduğunu fakat kesbin makamda, vehbîn ise halde ağır basmasından dolayı genel olarak makamların kesbî, hallerin vehbî sayıldığını söylenmiştir. Mahiyetleri itibariyle aynı olan iki durumdan birinin hal, diğerinin makam olarak isimlendirilmesi yukarıda belirttiğimiz kesbî veya vehbî yönün öne çıkmasıyla açıklanabilir.¹⁴² Yine Sühreverdî, her makamın hazırlayıcı hallerinden bahsederek bir makama çıkmanın şartını haller olarak belirlemiştir. O, bu yönüyle İbn Kayyım gibi hazırlayıcı makamların varlığına işaret etmiştir.¹⁴³

İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) kişiye gelen vâridâtların mahiyet itibariyle aynı kabul ederek bunların kalbe doğuşu ve kalpte bulundukları süreye göre farklılaştığını söylemiştir. Onun, vâridâtları değerlendirirken kalpteki durumunu ve süreyi göz önüne alması

¹³⁹ Serrâc, *İslâm Tasavvufu*, s. 150.

¹⁴⁰ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 148-151; Abdurrahman Umeyre, *et-Tasavvufü'l-İslâmî*, (Kahire, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, trs.), s. 58; Yüksel Göztepe, “Abdülkerim Kuşeyrî'de Hâller ve Makamlar”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, 2006, s. 50.

¹⁴¹ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*, s. 204.

¹⁴² Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, C. 2, s. 56; a.mlf., *Tasavvufun Hakikatleri:Avârifü'l-Maârif*, s. 273; Abdurrahman Umeyre, *et-Tasavvufü'l-İslâmî*, s. 60-61; Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*, s. 207.

¹⁴³ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, C. 2, s. 56-58; a.mlf., *Tasavvufun Hakikatleri:Avârifü'l-Maârif*, s. 273-275.

hal ve makam tanımını ortaya çıkarmıştır. Buna göre İbn Kayyım hal ve makamı şöyle ifade etmiştir:

Vâridât olan şeylerin halleri itibariyle çeşitli isimleri vardır. Bunlar ilk çıkış ve başlangıçlarında şimşeğin çakıp aydınlatması gibi lem'alar, parıltılar ve aydınlanmalar şeklinde olur. Sâlikin başına bu haller gelir ve sâlik onu bizzat görürse o zaman bunun adı haldir. Bunlar sâlikte yerleşir ve halden hale intikal etmeden sabit kalırsa bunlar da makamdır. Bunlar başlangıçta aydınlanmalar, parıltılar şeklinde iken ortada hal, sonda ise makamlar şeklinde tezahür eder. Dolayısıyla parlayan şeyin kendisi hale, hal de makama dönüşür. Parlayan şeyin bu isimleri onun kalple ilişkisi, kalpte doğuşu ve kalpteki süresiyle ilişkilidir.¹⁴⁴

İbn Kayyım hal ve makamın öncesinde birtakım parıltıların ve aydınlanmaların olacağını, bunların daha sonra geçici hali meydana getireceğini ve nihayetinde de kalıcı duruma geçerek makamı oluşturacağını belirtmiştir. Buna göre halin sürekliliğiyle oluştuğu için makamlara 'kuvvetli hal' denebilir.¹⁴⁵ Sûfîlere göre tasavvufî eğitimde makamlar genel olarak tevbeyle başlayıp tevhidle sona ermiştir. Yani öncelik sonralık makamın faziletiyle alakalıdır.¹⁴⁶ İbn Kayyım'ın düşüncesinde ise tüm makamlar iç içe bulunmakta birlikte yine öncelik-sonralık söz konusudur. Söz gelimi muhabbet makamı marifet, havf, recâ, irade makamlarından oluşurken tevekkül makamı tefviz, inâbe ve rıza makamlarından meydana gelmektedir. Ayrıca İbn Kayyım'ın tasnifinde makamların sıralaması faziletten çok ilgili makamın diğer makamları içermesi ve 'hazırlayıcı' makamların daha önce gelmesiyle alakalıdır. Yani ona göre bir makamın elde edilebilmesi için önce 'hazırlayıcı makamların' oluşması gerekmektedir. Örnek teşkil etmesi açısından İbn Kayyım'a göre tevbe makamı muhasebe ve havfı içerdiğinden kişinin tevbe makamında sayılabilmesi için muhasebe ve havf makamlarının gereklerini yapmış olmalıdır. Aynı şekilde rızanın sabır makamından sonra hâsıl olacağından önce sabır makamı geçilmelidir.¹⁴⁷

İbn Kayyım seyr-ü sülûkta tehlikelerin bulunması, sâlikin iştiafının azalabilmesi, makamlarda gerileme gibi sebeplerden dolayı bazı makamların her makamda olması gerektiğini söylemiş ve "tevbe, basiret, irade, azim, sabır, şükür, yakaza" makamlarını

¹⁴⁴ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 127-128.

¹⁴⁵ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*, s. 25, 229.

¹⁴⁶ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 115; Süleyman Uludağ, "Makam", *DİA*, C. 27, s. 410.

¹⁴⁷ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 152-158, 188; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 158, 126-129.

bunlardan saymıştır. İbn Kayyım eserinde makamların sıralamasını açıkça belirtmemekle birlikte bir yerde tevhidi bir yerde yakazayı ilk makam, tevbeyi de son makam olarak zikretmiştir. Kanaatimize göre tevhidi ilk makam sayması Hz. Peygamber’in insanları ilk olarak tevhide yani Allah’ın birliğine çağırmasındandır. Yakaza makamı da gaflet uykusundan yolculuk için uyanılmasını ifade ettiğinden ilk makam sayılmıştır. Tevbe’nin son makam sayılması ise Hz. Peygamber’in Allah’tan bağışlanma dilemesi, yani amacın bağışlanmak olması hasebiyledir.¹⁴⁸ İbn Kayyım’ın sırasını açıkça zikrettiği diğer makamlar ise ikinci basiret, üçüncü kast, dördüncü azim, beşinci olarak muhasebedir.¹⁴⁹ Diğer makamların sıralamasını açıkça ifade etmemiş olan İbn Kayyım, makamların bir kısmını içerdiği hazırlayıcı makamlarla beraber zikretmiştir. Buradan hareketle şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

Ana Makamlar	Hazırlayıcı Makamlar
Sıdk	İhlas-Azim
Recâ	Havf-İrade
Zühd	Rahbet-Rağbet
Tevbe	Muhasebe-Havf
Haya	Marifet-Murâkabe
Înâbe	Mubabbet-Haşyet
Murâkabe	Marifet-Haşyet
Tevekkül	Tefviz-İstiâne-Rıza
Tevazu	Muhabbet-Züll-Huzu’
Heybet	Muhabbet-Hürmet-Tazim
Muhabbet	Marifet-Havf-Recâ-İrade
Huzur	Înâbe-Tevekkül-Tefviz-Rıza-Teslim

*İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü’s-sâlikîn*, C. 1, s. 156-158.

¹⁴⁸ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn*, C. 1, s. 144, 152-153, 160-161; a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 116, 126-127, 131.

¹⁴⁹ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn*, C. 1, s. 144-145, 150-152, 160-161; a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 116-117, 124-125, 131.

1.1 Zühhd

Sözlükte, “bir şeye rağbet etmemek, meyletmeyi kesmek” anlamlarına gelen zühhd, tasavvuf ıstılahında “dünyayı sevmemek, ondan yüz çevirmek” demektir.¹⁵⁰ Ayrıca zühhd, Hz. Peygamber ve ashabının yolunu rehber edinen sûfiler tarafından dünyalıkları gönülden çıkarmak, halk içinde Hakla beraber olmak, dünya nimetlerinden az faydalanmak ve kulun Hakk dışındaki her şeyi terk etmesi şeklinde de tanımlanmıştır. Bunun yanı sıra sâliklerin tasavvuf eğitimlerini başarıyla tamamlayabilmeleri için seyr-ü sülûkun başlangıcı ve ehlinin de ilk mertebesi kabul edilmiştir.¹⁵¹ Farklı tanımlar bulunsa da hepsinin ana fikrinin terk olduğu görülmektedir. Sûfilerin buradaki terk ile amaçladıkları ise Allah’a ibadet ve taatin artırılmasıdır. Bundan dolayıdır ki Gazzâlî’ye göre (ö.505/1111) zühhdün amacı, Allah’a ibadeti çoğaltmak için boş vakit elde etmektir.¹⁵²

Dünya hayatının tüm çekiciliğine karşı direnişi ifade eden zühhd, genelde müminlerin özelde ise sûfilerin âhiret hayatını elde etmeleri için benimsedikleri bir yoldur.¹⁵³ Bu yola girenler dünya hayatının nimetlerinden ihtiyaçları kadarıyla yetinmeyi prensip edinmişlerdir. Bu bağlamda Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) dünyaya olan ilgiyi azaltmanın zühhd olduğunu söyleyerek bu manayı vurgulamıştır.¹⁵⁴ İbnü’l Cellâ (ö. 306/918) ise zühhdün işlevi üzerinden bir tanım yapmış ve onu dünyayı küçük görmeye aracı kılmıştır. Buna mukabil Ebû Bekir Vâsitî (320/932) ve Şiblî’ye (ö. 334/946) göre ise dünya zühde konu olacak bir değere sahip değildir. Elinde dünyalık bir malı olan kişinin zühdü hakkında, malını yitirdiğinde kalbinin hüzünlenmemesi doğru olandır denilebilir. Hiçbir mala sahip olmayanların zühdüne gelince, bu konuda Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), onların zühdünü ellerinde olmayana tamah etmemeleri ve gönüllerinde taşımamaları, yani elin mülkten kalbin ise aramaktan vazgeçmesi şeklinde özetlemiştir.¹⁵⁵ Fakirlerin zühdünden bahseden başka bir isim Ebû Tâlib el-Mekkî’ye göre, elinde malı olmayanların yapacakları zühhd, zühde ve zâhidlere imrenmek ve hallerine

¹⁵⁰ Semih Ceyhan, “Zühhd”, *DİA*, C. 44, s. 530-531.

¹⁵¹ Serrâc, *el-Lüma* ‘, s. 49; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 27.

¹⁵² Gazzâlî, *İhyâü ‘ulûmi’ d-dîn*, C. 4, s. 239.

¹⁵³ Ahmed Ferîd, *Bahrü’ r-râik fi’ l-zühdi ve’ r-rekâik*, (Cidde, Mektebetü’s-sahâbe, 1991), s. 187-188.

¹⁵⁴ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 734-735.

¹⁵⁵ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, s. 209-211.

razı olmaktır.¹⁵⁶ Dünya sevgisini hataların kaynağı kabul eden Gazzâlî'ye göre ise zühd, âhiret karşısında dünyanın değersizliğini bilerek daha üstün bir karşılık için dünyanın terk edilmesidir. Fakat bu terk ediş işi gücü bırakıp insanlara yük olmayı gerektirmediği gibi pasif, üretmeyen bir anlayış da olmamalıdır. Yine kendisine göre manaları çokça olsa da zühdün özü nefse muhalefettir.¹⁵⁷ Yapılan çeşitli tanımlardan anlaşılmaktadır ki herkesin üzerinde ittifak ettiği bir tanım ortaya çıkmamıştır. Aksine Zühd her sûfî tarafından farklı birer yönü öne çıkarılarak tanıtılmış, ancak Gazzâlî'nin de vurguladığı gibi, tanımların özü nefsin istek ve arzularına uymamakta odaklanmıştır. Teşekkül dönemi mutasavvıflarının zühd hakkındaki görüşleri ve zühdü tanımlayan sözlerinin zikredilmesinin neticesinde, üzerinde uzlaşmış bir zühd tanımının olmayışı, her bir sûfinin dinî yaşantıdaki farklılığına dayandırılmıştır.¹⁵⁸ Sûfilerin dinî yaşantılarından hareketle açıkladıkları zühd, genel olarak Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) haramı terk etmek, helallerin fazlasını terk etmek ve Allah ile birlikteliği engelleyen her şeyi terk etmek¹⁵⁹ tanımında kendini bulmuştur.

İbn Kayyım'a göre zühd, Arap lügatındaki manasıyla "küçük ve değersiz olan bir şeyi ondan daha hayırlısını elde etmek amacıyla terk etmek" demektir.¹⁶⁰ Gerçek zühdü dünyayla olan gönül bağının kesilmesi olarak gören el-Cevziyye mal ve mülkü terk etmeyi zühd saymaz. Çünkü dünyadaki nimetlerin terki ne Hz. Peygamber'in ne de ashâbın yoludur. Dünyalık şeyler külfet olmaktan ziyade iyilik ve ihsan makamının basamaklarıdır.¹⁶¹ Zühdün tanımında dünya için vatan demesi de dünyanın toptan kötülenmeyeceğine işarettir.

İbn Kayyım *Medâricü's-Sâlikîn* adlı eserinde Süfyan es-Sevrî (ö. 161/777), Şakîk-i Belhî (ö. 194/810), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859) Cüneydi Bağdâdî (ö. 297/909), İbn Cellâ (ö. 306/918), Şiblî (ö. 334/946), İbn Hafîf (ö. 371/982), İbn Teymiyye

¹⁵⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, C. 2 s. 439.

¹⁵⁷ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, C.4, s. 249-250; Semih Ceyhan, "Tasavvufun Doğuş Devrini Anlamada Anahtar Kavram Olarak Zühd'ün Hakikati ve Dereceleri: Gazzâlî Yaklaşımı", 900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, 07-09 Ekim 2011 İstanbul, İFAV, s. 467-468.

¹⁵⁸ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*, s. 22-23.

¹⁵⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 21.

¹⁶⁰ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 11-12; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 490.

¹⁶¹ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 11-12; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 490.

(ö. 728/1328) gibi birçok ismin zühd hakkındaki görüşlerine yer vermiş, söz konusu görüşlerin çokluğunu sûfîlerin bulundukları makama göre tanımlamasından kaynaklandığını ifade etmiştir. İbn Kayyım bu tanımların hepsini mana olarak tasdik etmesinin yanında, başta hocası İbn Teymiyye olmak üzere Ahmed b. Hanbel ve Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) zühd hakkındaki tanımlarını kapsamlı ve yerinde bulmuştur.¹⁶² Kendisinin zühd hakkındaki görüşleri de bu söz konusu tanımlar üzerinden yapılmaya çalışılacaktır.

İlk olarak İbn Teymiyye'nin, “ahirette kişiye fayda vermeyecek şeylerin terk edilmesidir” şeklindeki zühd tanımına bakıldığında, terkedilmesi gereken hususların tek tek açıklanmadığı, aksine küllî bir ifade kullanıldığı dikkat çekmektedir. İbn Kayyım'ın bu tanımla kapsamlı bulması da bundan dolayıdır. Çünkü bu tanımla makam, evlat, mal, kadın gibi insanın hem lehine hem aleyhine olabilecek şeyler şartlara göre dâhil edilebileceği gibi, kişi elinde bulunanı ahirette yararına olacak şekilde kullanıyorsa tanımın içine alınmaz. Söz gelimi zengin birinin malını zekât, sadaka, Allah yolunda infak gibi amellerde kullanmasından dolayı malından tamamen ayrılmasına gerek kalmaz.

İbn Kayyım'ın yerinde bulduğu bir diğer tanım Hasan el-Basrî'nin “zühd, helalleri haram saymak ve malları yok etmek değil, Allah'ın eline kendi elindekinden daha çok güvenmek ve belaya uğrayıp sevap beklemektense belaya uğramadan sevapsız kalmayı tercih etmektir” şeklindeki tanımıdır. İbn Kayyım'ın bu tarifi benimsemekteki ilk sebebi, Hasan el-Basrî'nin zühd için, “helalleri haram saymak ve malı yok etmek değildir” sözü sayılabilir. Çünkü o, malın ve mülkün terk edilmesini doğru bulmadığı gibi bunun zühd de olamayacağını söyler.¹⁶³ Tanımın devamındaki “Allah'ın elinekinden kendi elindekinden daha çok güvenmek” ifadesi ise Cüneyd-i Bağdâdî ve İbn Cellâ'nın dünyanın geçiciliğine vurgu yapıp elden çıkanlar için kalpte bir hüznün duyulmaması anlamındaki tanımlarıyla örtüşmektedir.¹⁶⁴ Söz konusu tanımdaki “belaya uğrayıp sevap beklemeyi, belaya uğramayıp sevapsız kalmaya yeğlemektir”

¹⁶² İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 14-15; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 493; bkz. Mustafa Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017).

¹⁶³ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 14-16; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 493-494; R. A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal, (İstanbul, İz Yayıncılık, 2004), s. 78.

¹⁶⁴ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 13; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 492.

sözü ise imtihan olarak başa gelen sıkıntılar hariç, Allah'tan böyle bir istekte bulunmanın doğru olamayacağına işaret etmektedir. İbn Kayyım yeme, içme, evlenme, uyuma gibi mübah olan işlerin Allah'ın rızasını kazanmak niyetiyle yapıldığında O'na yaklaştıracaklarını düşündüğünden hastalık ve musibetlerin istenmesini hoş görmeyecektir.

Müellifin zühd konusunda ayrıntılı ve kapsamlı bulduğu tanımlardan biri de Ahmed b. Hanbel'e aittir. Konuyu üç derecede ele alan İbn Hanbel'e göre zühd; haramı, helal olan şeylerin fazlasını ve Allah'tan alıkoyan her şeyi terk etmektir. Ahmed b. Hanbel'in avâm, havâss ve ariflerin zühdü olarak derecelendirdiği bu tanım, İbn Kayyım'a göre tüm tanımları içine alır mahiyettedir. Daha önce bazı sûfilerin haramda zühdün olamayacağı görüşünde olduğunu dile getirmiştik. Fakat İbn Kayyım'ın Ahmed b. Hanbel'in tanımını onaylamasından anlaşılmaktadır ki tanımın ilk derecesi olan haramlarda zühdü kabul etmektedir. İbn Hanbel'in havâssın zühdü kabul ettiği ikinci derece de zühdün uygulama sahasıyla alakalıdır.¹⁶⁵ Ariflerin zühdü kabul edilen Allah'tan alıkoyan şeylerin terki konusuna gelince, çoğu sûfinin zühd ile amaçladıkları budur. İbn Kayyım bu konuyu dünya üzerinden değerlendirmiş, Allah ile meşguliyete engel teşkil ediyorsa uzaklaşmayı tercih etmiştir. Fakat ona göre asıl olan dünyanın insanı Allah'tan alıkoyması değil şükre vesile olmasıdır. Dünya'nın tüm nimetleri Allah'ın birer lütfu olarak görülmeli ve şükredilmelidir.¹⁶⁶

Zühd kavramının tarihî seyri incelendiğinde, öncelikle Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Yusuf'un kıssası anlatılırken Hz. Yusuf'a (a.s.) değer verilmemesi (Yusuf Sûresi 12/20) anlamında kullanıldığı ortaya çıksa da zühdün, dünyaya dalmama, Allah'tan gafil olmama ve her şeyi bırakıp O'na yönelme gibi manaları Kur'ân-ı Kerîm'in birçok ayetinde vurgulanmıştır (Kasas 28/77; Kehf, 18/24; Müzzemmil. 73/8). Hz. Peygamber zamanında ise zühd, îman ve İslâm ile aynı anlamları karşılamış, daha sonra çokça ibadet edenler hakkında kullanılmaya başlanmıştır.¹⁶⁷ Allah Resûlü'nün vefatından sonra Râşid halîfeler ve tabiîn döneminde fetihlerle İslâm coğrafyasının genişlemesi ve bu fetihlerden elde edilen ganimetlerin Müslümanlar arasında dağıtılmasıyla refah seviyesinin ve zenginliğin artması, bazı

¹⁶⁵ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, (Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983).

¹⁶⁶ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 16; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 494.

¹⁶⁷ Semih Ceyhan, "Zühd", *DİA*, C.44, s. 531.

Müslümanların dünya hayatına olan ilgisini artırmıştı. Bu duruma tepki gösteren Müslümanlar, bir çözüm olarak değersiz kılmak adına dünyadan yüz çevirmişlerdir.¹⁶⁸

Sûfiler arasında zühdün helallerde mi haramlarda mı olacağı tartışılmış ve bu hususta farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşlerden biri Ebû Tâlib el-Mekkî'ye (ö. 386/996) aittir. Ona göre haramlardaki zühd tüm müminlere, helallerdeki zühd ise verâ' sahiplerine nispet edilir.¹⁶⁹ Serrâc (ö. 378/988) haram ve şüpheli şeylerden zaten kaçınılması gerektiğini, zühdün ise helallerde olacağını söylemiştir.¹⁷⁰ Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise bu konuda görüşlerini açıkça bildirmemekle birlikte, bazı sûfilerin savundukları "Haramlar zaten haramdır, zühd ancak helallerde olur" görüşünü aktarmakla yetinmiştir.¹⁷¹ Yaşadığı devirde helallerin kalmaması ve insanların harama dalmaları sebebiyle zühdün mümkün olmayacağını savunan Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874), zühdün sadece helal şeylerde söz konusu olabileceği görüşündedir.¹⁷² Gazzâlî'ye göre ise haramlardan uzak durmak anlamındaki zühd farz, helallerin fazlasını bırakıp gönülden çıkarmak sünnet, şüpheli şeylerden kaçınmak ise selâmettir. Buradan da anlaşılmaktadır ki o zühdü sadece helallere veya haramlara hasretmemiş, hepsinde olabileceğini savunmuştur.¹⁷³ el-Cevziyye ise sûfiler arasında zühdün mahallinin helaller mi haramlar mı olduğuna dair tartışmalara değinmiş, bunlara dair görüşleri aktarmıştır. Sûfiler arasında zühdün helallerde, haramlarda veya her ikisinde de olabileceğini savunanların bulunduğunu daha önce ifade edilmişti. İbn Kayyım'ın konuyla ilgili olarak, Ahmed b. Hanbel'in tanımını onaylamasıyla zühdü helallerde ve haramlarda kabul ettiği şeklindeki görüşü ortaya konulmuştur. Yine ona göre helal ve haramın arasında bir de şüpheli şeylerin bulunduğunu nakleden hadisten hareketle zühdün mahallini bu şüpheli şeyleri de kapsamaktadır.¹⁷⁴

Terk edilmesi gereken şeyler açısından zühdün maddî ve manevî yönü vardır. Manevî yönünün, kalpten dünya ve ona ait olanların sevgisini ve arzusunu çıkarmak, maddî yönü ise

¹⁶⁸ Mehmet Demirci, *Tarihten Günümüze Tasavvuf Kültürü*, (İstanbul, Vefa Yayınları, 2009), s. 20-21.

¹⁶⁹ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, C. I, s. 465.

¹⁷⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 72-73; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 46.

¹⁷¹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 208.

¹⁷² Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 208; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 72-73; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 46.

¹⁷³ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, C.4, s. 252.

¹⁷⁴ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 495.

genel olarak manen gönle sokulmayan şeylerin madden de elden çıkarılmasıdır. Fakat Gazzâlî ve İbn Kayyım dünyada zühdün söz konusu olabileceği şeyleri sıralamış ve onlara ölçü koymuştur. Gazzâlî, zühdün konusu olmaklığı açısından insanın fiillerini zaruri ve fuzuli şeklinde ele almış, zühd yapılacak şeyleri ve sınırlarını zaruriyyat konusunda işlemiştir. Bunları ise gıda, giyim, ev, ev eşyası, eş ve mal olarak belirlemiştir. Sayılan bu hususlarda zühdün yapılmış kabul edilebilmesi için; gıdada bir seneyi geçmeyecek birikim, elbisede bir aylık ihtiyaç, evde süssüz bir oda, ev eşyasında hepsinin en altları, eşte ise Allah'tan uzaklaştırmak gibi üst sınırlar koyulmuştur. Eğer eşi kişiyi Allah'tan alıkoyuyorsa bu konuda zâhidlik yapabilir. İbn Kayyım'ın tasnifine gelince, o da altı şeyle zühdün irtibatı olduğunu söylemiş ve kişinin zâhid ismini almasını bu altı şeye bağlamıştır. Onlar ise mal, dış görünüş, riyaset, insanlar, nefis ve mâsivâdır. Fakat asıl olan bunları nimet kabilinden görüp şükre vesile kılmaktır.¹⁷⁵

Zühd ile alakalı olarak sûfiler, evlilik konusunda eleştirilere maruz kalmıştır. Onların evlilik hakkında sünnetten ayırdıklarına dair tenkitler, bazı ferdî örneklerle sınırlıdır. Dolayısıyla bu tutum bütün sûfilere hamledilemez. Nitekim Serrâc evliliği İslâm'dan sonra en büyük lütuf saymış, bekar ve yalnızların düşmanının şeytan olduğunu söylemiştir. Hem bekarların düşmanın şeytan olması hem de bekarlığın Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı olduğu düşüncesinden hareketle, Serrâc'a göre faziletli ve kolay olan yolun evlilik olduğu söylenebilir.¹⁷⁶ Cüneyd-i Bağdâdî ise evliliği yemek gibi zarurî bir ihtiyaç görmüş ve Allah'tan uzaklaşmaya sebep olmadıkça evlenmemenin zâhidlik olmayacağını ifade etmiştir.¹⁷⁷ Evlilik ve bekarlığın bir zamanı bulunduğunu söyleyen Sühreverdî ise evlilik hakkında Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerin hem evliliği hem de bekarlığı teşvik ettiğine dikkati çekmiş, bunun sebebi olarak fitneye düşmekten korkanlara evliliğin, korkmayanlara bekarlığın gerektiğini ifade etmiştir.¹⁷⁸ Sühreverdî, sâdıkların fizyolojik bulûğlarından başka bir bulûğ çağı olduğunu ve sûfinin bu çağa geldiğinde evlenebileceğini söylemiştir. Sehl b. Abdullah Tüsterî (ö. 283/896) ise bu görüşe yakın olarak sûfinin kendini geliştirme sürecinde evliliği bir

¹⁷⁵ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 496.

¹⁷⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 435-436; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 422.

¹⁷⁷ Sühreverdî, *Tasavvufun Hakikatleri: Avârifü'l-Maârif*, s. 205.

¹⁷⁸ Sühreverdî, *Tasavvufun Hakikatleri: Avârifü'l-Maârif*, s. 198-199.

kaza olarak kabul etmiştir.¹⁷⁹ Yine kendisi Hz. Peygamber'e kadınların sevdireldiğini hatırlatarak zâhidlerin ondan zühd yapamayacaklarını söylemiştir. Bu ifadelerden anlaşıldığına göre kendisi evliliği sadece tasavvuf eğitimi sürecinde yanlış bulmaktadır. Sonuç olarak sûfîlerin görüşleri incelendiğinde evlilik hakkındaki fikirlerin, Sehl b. Abdullah'ın görüşüne yakın olduğu söylenebilir.

1.2 Tevekkül

Tevekkül kelimesi lügatte, Allah'a güven duymak manasındaki *vekl* kökünden türemiş olup başkasının işini üstlenme, başkasına işini havale etme, güvenme ve bel bağlama anlamlarına gelmektedir.¹⁸⁰ Birini kendine vekil tayin etmeyi ifade eden tevekkül, tasavvuf terimi olarak bir iş için lüzum eden şeyleri yapıp tedbirleri aldıktan sonra işin sonucunu Allah'a bırakmak şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁸¹ Sûfîlere göre tevekkül "Allah'a güveni ifade etmekte olup tüm işlerinde O'na güvenip dayanmak" anlamına gelir.¹⁸²

Tevekkül hakkında sûfîler tarafından çeşitli tanımlar yapılmış, bu tanımların Allah'a güven, işlerin sonucunun O'ndan bilinmesi, sebeplere değer vermeme, sebepleri yaratanın Allah olduğunu bilmek ve ona göre davranmak üzerinde birleştiği görülmektedir. Bu bağlamda Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) göre tevekkül, her şartta Allah'a güvenmek, Sehl b. Abdullah'a (ö. 283/896) göre ise, muradı ilahîye boyun eğmektir.¹⁸³ Gazzâlî'ye (ö.505/1111) göre tevekkül, Allahu Teâlâ'nın vaad ettiği şeyler hakkında O'na itimadın sağlam olmasıdır.¹⁸⁴ Sûfîlerin önde gelenlerinden Kelâbâzî (ö. 380/990) ise tevekkülü, tedbirlerin alınmasından sonra neticenin Allah'tan bilinip beklenmesi şeklinde tanımlamıştır.¹⁸⁵ Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise sebepleri ihmal etmeksizin yine onlara Allah'ın

¹⁷⁹ Sühreverdî, *Tasavvufun Hakikatleri:Avârifü'l-Maârif*, s. 198.

¹⁸⁰ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 118-119; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf:Ta'arruf*, s. 153; Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, s. 320; Mustafa Çağrı, "Tevekkül", *DİA*, C. 41 s. 1.

¹⁸¹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 658.

¹⁸² Mustafa Çağrı, "Tevekkül", *DİA*, C. 41 s. 1.

¹⁸³ Hakîm Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih, (Kahire, ed-Dârü'l-mısırîyyetü'l-benâniyye, 1993), s. 28; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 77-78; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 51; Hücvârî, *Hakikat Bilgisi:Keşfu'l-mahcûb*, s. 183; Memdûh ez-Zübî, *Mu'cemu's-Sûfiyye*, s. 98.

¹⁸⁴ Gazzâlî, *Ya Eyyühe'l Veled*, (Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971) s.109.

¹⁸⁵ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 118-119; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf:Ta'arruf*, s. 153.

iradesinden fazla değer vermeyerek O'na güvenmeyi, tevekkül kabul etmektedir.¹⁸⁶ Kimi sûfiler Allah'ın tevekkül ve imanı birlikte emretmesinden dolayı tevekkülü iman için bir şart ve kardeş saymışlardır.¹⁸⁷ Ebu Talib el-Mekkî (ö. 386/996) ve Gazzâlî bu görüştedir. Buradan hareketle Mekkî'ye göre tevekkül iman için şart koşulmuş olup tüm Müslümanlara farzdır.¹⁸⁸ Tevekkülü iman kapsamında değerlendiren Gazzâlî'ye gelince, ona göre tevekkül ve iman ayrılmaz birer parçadır.¹⁸⁹

İbn Kayyım el-Cevziyye'ye (ö. 751/1350) göre tevekkül birçok bileşenden meydana gelmektedir. Sûfilerin yukarıda işaret edilen söz konusu tanımları bu bütünün parçalarıdır. İbn Kayyım, tevekkülün kendisiyle tamam olacağı şeyleri yedi madde olarak belirlemiş ve bunların hepsine birlikte tevekkül demiştir. Bunlar ise ilim, sebeplere riayet, tevhid, Allah'a güven, O'na hüsnü zan, kalbin teslim olması ve tefvizdir.¹⁹⁰ Bunlardan tevekkülün ilk basamağı olan ilim, Allah'ın her şeye kâdir olduğu gibi sıfatların bilinmesidir. Çünkü insan işini teslim edeceği kişiyi bildiği ölçüde güvenir ve tam anlamıyla kendini bırakır. Tevekkülün ilim, hal ve amelden meydana geldiğini söyleyen Gazzâlî de İbn Kayyım gibi tevekkülde temelin ilim olduğunu söylemiştir.¹⁹¹ Sonuç olarak İbn Kayyım'a göre tevekkül, evvela Allah'ın Rezzâk, Şâfi, Tevvâb vb. olduğunun bilinmesinden sonra O'na teslimiyetle bazı hikmetler üzere yarattığı sebepleri yerine getirerek işin tasarrufunu Allah'a bırakmaktır.

Sûfilerin Allah'a duydukları güven, tevekkül şeklinde ortaya çıkmış ve yine sûfiler tarafından tevekkül, tüm makamları kapsayıcı kabul edilmiştir. Nitekim tevekkülü peygamberlerin en yüce derecelerinden kabul eden Ebû Talib el-Mekkî'ye göre tevekkül, diğer hal ve makamları içine almaktadır.¹⁹² İbn Kayyım el-Cevziyye de aynı şekilde bu makamın diğer makamları kapsadığını ve peygamberlerin yüce bir makamı olduğu görüşündedir. Ona göre tevekkülün kapsamı, Allah'ın isimleri ve varlıkların ihtiyacı ile orantılı olup, dolayısıyla

¹⁸⁶ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, s. 248.

¹⁸⁷ Memdûh ez-Zûbî, *Mu'cemu's-Sûfiyye*, s. 98.

¹⁸⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l Kulûb: Kalplerin Azığı*, C. 3, s. 14.

¹⁸⁹ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, thk. Bedevî Tabâne, (Kahire, Dârü ihyâ'i-kütübi'l-arabiyye, trs.), C. 3, s. 240; a. mlf., *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, C. 4, s. 300.

¹⁹⁰ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 2, s. 118-123; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'anî Tasavvufun Esasları*, s. 587-590.

¹⁹¹ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, C.4, s. 300.

¹⁹² Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, C. 3, s. 132.

Allah'ın her bir ismiyle tevekkül arasında bir bağlantı bulunmaktadır. Kayyım'a göre bunun sebebi tevekkülün aslının Allah'a güven olmasıdır.¹⁹³ Söz gelimi, Allah'ın Rezzâk olduğu ve herkese bir rızık tayin ettiği bilirse bu konuda O'na güvenilir ve rızık için ızdırap çekmeden tevekkül edilir.

Sûfîler genelde kavramlara yükledikleri anlamlardan dolayı ve onların uygulamaları açısından eleştirilere maruz kalmışlardır. Tevekkülün sûfîler tarafından yanlış anlaşıldığı konusu da bunlardan biridir. Eleştirilerin başında tevekkül anlayışlarından ötürü çalışmama, tedavi olmama, sebep ve tedbirleri terk etme gelmektedir. Fakat ilk dönem sûfîlerinin bazılarının görüşleri incelendiğinde, onların bu konulardaki maksatlarının, rızık ve şifanın sebeplerden değil de Allah'tan olduğuna dikkat çekmeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bu minvalde Ebû Talib el-Mekkî rızık için belirli bir maaşa bel bağlamayı ve onun varlığıyla huzur bulmayı bir hastalık kabul ederken çalışmanın terkinin kendi başına bir fazilet olmadığını söylemiştir. Çünkü ona göre asıl olan, vaktin gereğinin yapılmasıdır. Bunu çalışıp da hakkıyla yerine getirenler çalışmayanlardan daha faziletlidir.¹⁹⁴

Sûfîler, insanın rızıkının yaratılmadan önce tayin edildiğine ve onun ancak ölümle kesileceğine inandıklarından çalışmasalar da taksim edilen rızıkın kendilerini bulacağına inanırlar.¹⁹⁵ Gazzâlî bu konuda rızıkın ezelde belirlenmiş olup herhangi bir surette değişme olmayacağını, bunu iddia edenin ise iman dairesinden çıkacağını söylemiştir.¹⁹⁶ Buna rağmen sûfîler, çalışmayı ve el emeği ile kazanmayı teşvik etmiş ve uygulamışlardır. Nitekim ilk sûfîlerden Sehl b. Abdullah, rızıkını temin için çalışmayı tenkit edeni sünneti tenkit saymış, Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) de helal rızık kazanmak için çalışmayı teşvik etmiştir.¹⁹⁷ Kelâbâzî ise harama bulaşmamak kaydıyla helal olan ticaret ve çiftçilikten gelir elde etmenin bir mahzuru olmadığı gibi bakmakla yükümlü kimselerin bulunması durumunda kesbin farz

¹⁹³ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 2, s. 124-125; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'anî Tasavvufun Esasları*, s. 593.

¹⁹⁴ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, C. 3, s. 84.

¹⁹⁵ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, C. 3, s. 39-40.

¹⁹⁶ Gazzâlî, *Minhâcü'l-âbidîn*, thk. Mahmud Mustafa Halâvî, (Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1989), s. 129-132; *Abidler Yolu*, çev. İ. Turgut Ulusoy (İstanbul, Hisar Yayınevi, trs.) s. 235.

¹⁹⁷ Hâris el-Muhâsibî, *Mekâsib*, thk. Saîd Kerîm el-Fagî, (İskenderiyye, Dârü İbn-i Haldûn, trs.), s. 19-21; Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, C. 3, s. 32.

görmüştür.¹⁹⁸ Gazzâlî de çalışıp ihtiyaçları gidermenin tevekküle bir zarar vermeyeceğini söylemiştir.¹⁹⁹ Tevekkülü sebeplerin başı gören İbn Kayyım el-Cevziyye'ye gelince, o, rızık sebebi olan çalışmanın Hz. Peygamber'in sünneti ve ashabın yolu olduğunu belirtmiş, dolayısıyla terkinin de uygun olmadığını söylemiştir.²⁰⁰ Yine kendi ifadeleriyle kuru bir ekmekle giderilecek açlık konusunda tevekkül etmek bir yanılıdır.²⁰¹

Bir başka eleştiri konusu ise bazı sûfilerin hastalık zamanında tedaviyi terk etmeleridir. Sûfiler tedaviden evvel hastalığa yakalanmamaya çalışmışlar, bir anlamda önleyici tedavi uygulamışlardır. Fakat hastalık bir imtihan vesilesi olarak gelip çattığında ise onu reddetmek yerine sünnet olduğunu hatırlatarak teşvik etmişlerdir. Bu bağlamda tedaviyi ruhsat, olmamayı ise azîmet kabul eden Ebû Tâlib el-Mekkî, tedavinin sünneti yerine getirmek açısından faziletli olduğunu belirtmiştir.²⁰² Buna mukabil, tedaviyi uygun görmelerine rağmen hastalıklarda da birtakım hayırlar bulunduğu için tedaviyi reddedenler de olmuştur. Bu görüşe sahip olanlardan biri de Sehl b. Abdullah'tır. Ona göre tedavi Allah'tan bir rahmet olarak verilmesine karşın hastalığın Allah'tan geldiğinin bilinmesi ve sabredilmesinde de birçok hayrın bulunması sebebiyle tedavinin terki daha evladır.²⁰³ Tevekkülde bazı kimselerin hataya düştüğünü söyleyen İbn Kayyım, tedavi ve rızık konusundaki tevekkülü bu kısımdan saymış ve tevekkül gibi bir meselenin, Allah'ın dinini yayma, imanın artmasını dileme gibi daha münasip konularda yapılması gerektiğini ifade etmiştir.²⁰⁴ Buradan hareketle kendisinin hastalık anında tedavinin terkini uygun bulmadığı anlaşılmaktadır.

Çalışmanın rızka, tedavinin de hastalığa bir sebep ve tedbir olduğu açıkça görüldüğünden, sûfilere yönelik eleştirilerin odak noktası sebep ve tedbirlere dönmektedir. Sûfiler, Allah'ın hikmet sahibi olduğunu ve sebepleri de hikmet olarak bir şeylere vesile

¹⁹⁸ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 96-97; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, s. 126-127.

¹⁹⁹ Gazzâlî, *Ravzatü't-tâlibin*, (Beyrut, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), s. 83.

²⁰⁰ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 2, s. 117; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 586.

²⁰¹ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 2, s. 124-125; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 593.

²⁰² Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, C. 3, s. 393.

²⁰³ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, C. 3, s. 101.

²⁰⁴ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 2, s. 124-125; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 593.

kıldığını kabul etmektedirler. Rızık ve hastalık gibi işler için sebeplerin bulunduğunu bilen sûfiler, söz konusu sebepleri asıl müessir görmeyip onları hikmetin bir neticesi olarak değerlendirmektedirler. Sûfiler vurgulamak istedikleri nokta, sebeplerin ve işlerin asıl sebebinin Allah olduğudur. İbn Kayyım da sebeplere riayet etmenin tevekküle bir hâlel getirmeyeceği konusunda sûfilerin görüş birliği içinde olduğunu aktarmıştır.²⁰⁵ Onlardan nakledilen “Tevekkül tedbiri terk etmektir.” gibi görüşler bu anlamda değerlendirilmelidir. Bu çerçevede Sehl b. Abdullah “Tevekkül eden kişi, sebepleri dikkate aldığına ancak tevekkül iddiasında bulunmuş olur.” diyerek bu gerçeğe işaret etmiştir.²⁰⁶ Sebep ve tedbirlerin terki bir vebal kabul edildiği gibi²⁰⁷ sûfilerin terkten kastın başka manalar olabileceği söylenmiştir. Nitekim Ebû Tâlib el-Mekkî, bu anlamda tedbirlerin terkinden kastın, boş temenniye bırakmak olduğunu söylemiştir. Yine ona göre burada söz konusu terk, zamanı gelmemiş şeylerin planlanmasının terkidir. Çünkü bunlar kişiyi anın gereklerini yapmaktan alıkoymaktadır.²⁰⁸ Tedbirlerin terkinin ancak mübah işlerde mümkün gören İbn Kayyım, sebepler yerine getirildiğinde ancak tevekkülden bahsedilebileceği görüşündedir. Zira ona göre sebepler en büyük tevekküldür.²⁰⁹ Sebeplerin izalesi ile terkinin birbirine karıştırıldığını savunan İbn Kayyım, sebep ve tedbirlere riayet edilmesiyle birlikte onların sadece kalpten çıkarılması gerektiğini çünkü esbabın dinin mahallî olduğunu söylemiştir.²¹⁰

1.3 Riyazet ve Mücahede

Hiz. Peygamber’in hevâya uymanın insanı doğru yoldan alıkoyacağını bildirmesi (Buharî, Rikak, 4,5), sûfilerin hevâ ve nefsi etkisiz kılacak bir yöntem geliştirmelerine zemin hazırlamıştır. Bu yöntemin tasavvuftaki adı ise riyazet ve mücahededir. Tasavvufî eğitimin temeli sayılan riyazet, nefsin arzularını kesmek ve kulu Allah’tan uzaklaştıracak her türlü duygu ve düşüncenin kalpten çıkarılması anlamında bir tasavvuf terimidir.²¹¹ Bir arındırma

²⁰⁵ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 585.

²⁰⁶ Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, C. 3, s. 27; İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 585.

²⁰⁷ Memdûh ez-Zûbî, *Mu’cemu’s-Sûfiyye*, s. 99.

²⁰⁸ Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, C. 3, s. 31-32.

²⁰⁹ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 590.

²¹⁰ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 589.

²¹¹ Memdûh ez-Zûbî, *Mu’cemu’s-Sûfiyye*, s. 365.

amelîyesi olan riyazet, “nefsin şehvet denilen beden ve dünya ile ilgili arzularını kırmak, bunları etkisiz hale getirmek, nefsi aklın ve dinin tespit ettiği sınırlar içinde tutmak” şeklinde tanımlanmıştır.²¹² Bir başka tanıma göre ise, sûfiler tarafından kötülüklerin kaynağını kabul edilen nefse karşı açlık, uykusuzluk ve arzu edilenlerden mahrum bırakılmak suretiyle uygulanan bir yaptırıma riyazet denmektedir.²¹³ İbn Kayyım el-Cevziyye (ö.751/1350) ise riyazeti nefsin doğruluk ve ihlâsa alıştırılması²¹⁴ ve nefsin arzularını terk edip ibadete dalarak ruhun yücelmesi şeklinde tanımlamıştır.²¹⁵

Riyazet, sûfiler tarafından seyr-ü sülûk eğitiminin temeli, ibadetlerin başı, keşf ve manevî işaretlerin anahtarı ve ahlakı güzelleştirmenin vesilesi sayılmıştır. Aynı şekilde mücahede imamlarının başı kabul edilen Sehl b. Abdullah (ö. 283/896) riyazet ve mücahedeği önemine binaen tasavvuf eğitiminin esasları olarak belirlerken Ebû Osman el-Mağribî (ö. 373/983) ise riyazet ve mücahedesiz keşf ve fethin mümkün olmayacağını söylemiştir.²¹⁶ Şer‘î ilimleri dörde ayıran Serrâc (ö. 378/988), mücahede yani tasavvuf ilmini de bu ilimlerden saymış, riyazet ve mücahedeği tasavvufun temeli hatta kendisi kabul etmiştir.²¹⁷ Ebû Ali Dekkak (ö. 405/1015) dışını riyazet ve mücahede ile süsleyenin içinin Allah tarafından müşahade ile güzelleştirileceğini söylemiştir.²¹⁸ İmam Kuşeyri (ö. 465/1072), amellerin mükemmel olmasını ve manevî halleri riyazet ile ilişkilendirmiş, aynı bağlamda Sehl b. Abdullah da nefse muhalefet ederek edilen ibadeti diğer ibadetlerden üstün görmüş, Hücvîrî ise (ö. 465/1072) ise Hz. Peygamber’in nefis ile olan mücadeleyi büyük cihad şeklinde tanımlamasından hareketle, riyazet ve mücahedeği gazadan üstün tutmuştur.²¹⁹ Gazzâlî (ö.505/1111) ve Abdülkerîm el-Cîlî (ö. 832/1428) ise riyazet ve mücahedeği ahlakı

²¹² Mehmet Yavuz, “Riyazet”, *DİA*, C. 44 s. 35.

²¹³ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 521; Mekkî, *Kûtü’l Kulûb: Kalplerin Azığı*, C. 3 s. 32.

²¹⁴ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn*, C. 2, s. 472-473; a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn: Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 433.

²¹⁵ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 625.

²¹⁶ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu’l-mahcûb*, s. 259.

²¹⁷ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 455-457; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 446.

²¹⁸ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 193, 365.

²¹⁹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu’l-Mahcûb*, s. 263; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 195, 239; İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti: Şifâu’s-sâil*, s. 36-38.

güzelleştirme yollarından biri kabul etmişlerdir.²²⁰ Allah'ın hayır murad ettiği kulu için nefsin kusurlarını ona göstermesini yeterli gören Gazzâlî de nefse karşı yapılacak mücadeleyi marifet ehlinin cihadı saymıştır.²²¹ İbn Kayyım da riyazete değer vermiş, riyazet ehlini ise “kötü alışkanlıkları terk etmek ve iyi alışkanlıkları edinmek için nefse karşı mücadele edenler” olarak vasıflandırmıştır.²²²

Riyazet ve mücahedenin mahalli yani uygulanma alanı ibadette gevşekliğin ve tüm kötülüklerin kaynağı olan nefistir.²²³ Nefis ise “insanın yaratılışında var olan içgüdülerin, aşırı ihtirasların, zaafıların, bencilliğin, kendini beğenmişliğin, kıskançlık ve çekememezliğin odaklandığı merkezdir. Kişiliğin olumsuz yönüdür” şeklinde tanımlanmıştır.²²⁴ Nefsin kötülüğü emreden bir yapısı olduğu ve bu bağlamda kendisine muhalefet etmek gerektiği tüm sûfiler tarafından kabul edilirken nefsi ve ıslah yöntemlerini bilmek de mücadelenin şartı sayılmıştır.²²⁵ Bu bağlamda Hücvîrî, nefsin mahiyetini bilmeyi Hakk'a talip olanlara farz saymıştır.²²⁶ Kelâbâzî ise nefsi tanıma ve onu eğitime yöntemlerini bilmeye “hikmet ilmi” demiştir.²²⁷ Yani o, nefis terbiyesi olan hikmet ilmini tasavvuf ile bir görmüştür.²²⁸ Nefsi istikamet üzere çekmek için gerekli yaptırımların nasıl olacağı hakkındaki görüşler az yemek, az uyumak, az konuşmak prensipleri üzerinde birleşmektedir.²²⁹ Nitekim Yahya b. Muaz (ö. 258/872), riyazeti az uyumak, az konuşmak, canlıları incitmemek, az yemek şeklinde

²²⁰ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, C. 3, s. 100-101.

²²¹ Gazzâlî, *Kalplerin Keşfi*, çev. Ali Kaya, (İstanbul, Semerkand Yayınları, 2013), s. 37.

²²² İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 2, s. 53-54; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 527.

²²³ Gazzâlî, *Mükâşefetü'l-kulûb*, thk. Abdülvâris Muhammed Alî, (Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1996), s. 12-14; a. mlf., *Mükâşefü'l-Kulûb: Kalplerin Keşfi*, s. 30; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Nefis Terbiyesi*, çev. Osman Arpaçukuru, (İstanbul, Karınca&Polen Yayınları, 2006), s. 68.

²²⁴ Mehmet Demirci, “İçe Dönük Cihad: Mücadele”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, S. 19, s. 13-14.

²²⁵ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, s. 308, 259; Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, C.3, s. 100.

²²⁶ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, s. 260.

²²⁷ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 97-98; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, s. 130.

²²⁸ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*, s. 154.

²²⁹ Muhâsibî, *Tevbenin İlk Adımı: Bed-ü Men Enâbe İllallah*, çev. Muhammed Coşkun, (İstanbul, İlk Harf Yay., 2012.), s. 20-23; A. R. Nicholson, *İslâm Sûfîleri: The Mystics Of Islam*, çev. Kemal ıışık ve dğr., (İstanbul, Büyüyen Ay, 2014), s. 76-77.

tanımlarken²³⁰ Sehl b. Abdullah, ilim ve hikmetin açıklıkta olduğunu söylemiştir.²³¹ Serî es-Sakâtî'nin (ö. 257/870) sûfiler hakkında “Hasta insanlar gibi yemek yerler, suya batan kimseler gibi uyurlar ve mahcup kişiler gibi konuşurlar” demesi bundan dolayıdır.²³² İbn Kayyım da nefsin kalbe zarar veren ve kul ile Rabb arasında bir perde mahiyetinde olduğunu belirterek bu engelin kaldırılmasına işaret etmiştir.²³³

Sûfilere göre nefis, ezeli alemde edindiği bilgileri insan bedenine girerken unutmuştur. Buradan hareketle daha önce öğrendiği hakikatler, riyazet ve mücahede yoluyla nefse öğretilir.²³⁴ İbn Kayyım el-Cevziyye nefsin ıslah edilmesini iki yolla mümkün görür: muhasebe ve muhalefet.²³⁵ Nefsin yaptıklarını fark etmek için kişi amellerini hesap eder ve bunun sonucuna göre nefsinin isteklerinin aksine davranır. Nefisten kurtuluşun olmadığını söyleyen İbn Kayyım, gözetim altında tutularak onun meşru sınırlar içerisinde hareket etmeye alıştırılması gerektiğini savunur.²³⁶ Bu minvalde Sehl b. Abdullah da nefis, tamamen öldürülemeyeceğinden hareketle nefsin sürekli takip edilmesini telkin etmiştir.²³⁷ Gazzâlî de nefsin öldürülmemesi yönüne dikkat çekerek, onun hastalıklarda olduğu gibi tedavi edilmesini söylemiştir.²³⁸

Nefsin mertebeleri ve sayısı konusuna da değinen İbn Kayyım, nefsin varlığı açısından tek, sıfatları açısından çokça olduğunu söyledikten sonra bu görüşün tasavvuf erbabının da kanaati olduğunu belirtmiştir.²³⁹ Yine ona göre sıfatları açısından nefis üç tane olup, onlar da Allah'ın Kur'ân-ı Kerîm'de bahsettiği nefis-i mutmainne, nefsi emmâre ve nefsi levvâmedir. Buradan hareketle nefis bazen huzur bulur, bazen kötülüğü emreder bazen de yaptıklarından dolayı kendini hesaba çeker.²⁴⁰

²³⁰ Gazzâlî, *Mükâşefü'l-Kulûb: Kalplerin Keşfi*, s. 32.

²³¹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 230.

²³² Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, s. 28.

²³³ İbn Kayyım, *Nefis Terbiyesi*, s. 63,64.

²³⁴ Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 33.

²³⁵ İbn Kayyım, *Nefis Terbiyesi*, s. 71.

²³⁶ İbn Kayyım, *Nefis Terbiyesi*, s. 74-75.

²³⁷ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*, s. 118.

²³⁸ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, C. 3, s. 99.

²³⁹ İbn Kayyım, *Nefis Terbiyesi*, s. 66.

²⁴⁰ İbn Kayyım, *Nefis Terbiyesi*, s. 67-70.

1.4 Havf ve Recâ

Sözlükteki karşılıkları korku ve ümit olan havf ve recâ, sûfilerin başlangıçtan bu yana kendilerinde bulunmasını istedikleri iki durumdur. Havf, tasavvufî terminolojide kulun Allah'tan korkmasını ifade etmek için kullanılan bir terim olup havfın zıddı olan recâ ise Allah'ın rahmetine güvenip ümit beslemektir.²⁴¹ Bir başka tanıma göre havf, gerçekleşmesi istenilmeyen şeyin vuku' bulması,²⁴² recâ da istenilen şeyin gerçekleşmesini arzulamak, ümit etmektir.²⁴³

Tasavvufta nefsin zapt altına alınmasını sağlayan yöntemlerden biri de havf ve recâ olarak kabul edilmiş, Serrâc da bu hususta havf ve recânın nefse uymaktan alıkoyan birer dizgin olduğunu ve nefsin emniyet ve ümitsizliğine karşı önlem olduğunu söylemiştir.²⁴⁴ Bu bağlamda Cüneyd-i Bağdâdî havfı, her nefeste azap görebilirim düşüncesi içinde olmak şeklinde tanımlamıştır.²⁴⁵ Buna göre havfın işlevi, dünyada yapıp edilenlerin sonucunda ceza çekileceğini hatırlatmaktır. Havfı yoldan çıkmışlar için Allah'ın bir kamçısı gibi gören Ebû Hafs el-Haddâd da korkunun kulluğa sevk etme yönünü vurgulamıştır.²⁴⁶ Gazzâlî ise havf/korkuyu gelecekle ilişkilendiren sûfilerdendir. Ona göre korku, gelecekte gerçekleşmesi istenilmeyen bir durumdan ötürü kalbin hüzünlenmesi ve elem duymasıdır.²⁴⁷ Hücvîrî'ye gelince o, korkunun kaynağına atıf yaparak, havfın Allah'ın celâlini görmek olduğunu söylemiştir.²⁴⁸ Havfın gelecekle ilgi bir kaygı olduğunu düşünen sûfilerden biri de Kuşeyrî'dir. Bu anlamda ona göre havf/korku, gelecekle ilgili ümit edilen bir şeyin elde edilememesi veya istenilmeyen durumların başa gelmesidir.²⁴⁹

²⁴¹ Mustafa Kara, "Havf", *DİA*, C. 16 s. 528; Süleyman Uludağ, "Recâ", *DİA*, C. 34, s. 502.

²⁴² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C. 2, s. 1290.

²⁴³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C. 2, s. 1604.

²⁴⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 122-123; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 91.

²⁴⁵ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 508; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn: Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 466.

²⁴⁶ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 509-510; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 467.

²⁴⁷ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, C. 4, s. 175.

²⁴⁸ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, s. 356-357.

²⁴⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 65.

İbn Kayyım el-Cevziyye, havfî harekete geçme ve kaçınma olarak tanımlamıştır.²⁵⁰ İbn Kayyım, eserinin havf bâbında, yukarıdaki tanımı verdikten sonra havf, vecel, haşyet, rahbet kelimelerinin manaca yakın olmalarına rağmen aralarında ince farkların olduğunu söylemiş ve bunları açıklamıştır. Buna göre bir şeyden bilgisizce kaçmak havf, o şeyin bilgisi ile sığınmak ise haşyettir. İbn Kayyım haşyeti havfa üstün tutmuştur. Çünkü ona göre haşyet, marifet yani Allah'ın bilinmesi sonucunu meydana gelmiştir.²⁵¹ Rahbeti hızlıca kaçmak, veceli ise istenmeyen durumların hatırlanmasıyla kalpte meydana gelen ürperti şeklinde tanımlayan İbn Kayyım, hürmetten kaynaklanan korkuya “heybet”, sevgiden dolayı oluşan korkuya ise “iclâl” demiştir. el-Cevziyye, tanımladığı korku ve çeşitlerini de müminlerin derecelerine göre sıralayarak havfî bütün inananlara, haşyeti marifet ehli olan âlimlere, heybeti muhabbet ehline, iclâli ise mukarrebûna has kılmıştır.²⁵² Yine İbn Kayyım'a göre sûfilerin seçkinleri Allah'a vâsıl olmuş kimselerdir. Onların duyacağı korku avâmın korkusuyla bir değildir. Zîra Allah'ın isim ve sıfatlarını bilenler O'ndan daha çok korkarlar. Bu seçkin kullara, Rabblerine münâcâtta bulundukları sırada heybet korkusu gelir.²⁵³ İbn Kayyım, korkudan evvel korkulacak şey hakkında bilgi sahibi olunması gerektiğini savunmuştur. Ona göre iki şeyden korkulur; birincisi hoşâ gitmeyen ve olmasından memnun kalınmayacak şey, ikincisi ise istenmeyen şeylere götürecek hallerdir.²⁵⁴ Gazzâlî de korkuyu ilim, hal, amelden müteşekkil kabul ederek havfin başını ilim yani korkulacak şeyin bilinmesi görmüştür.²⁵⁵

Sûfilere göre havf ile beraber olması gereken bir başka hal de recâdır. Daha önce de geçtiği gibi recâ, Allah'ın rahmetine güvenerek ümit etmektir.²⁵⁶ Sûfilerin yaptıkları tanımlara gelirsek Afîfüddin Tilimsânî (ö. 690/1291) recâyı “Allah'ın lütfunu görmekten dolayı kalplerin

²⁵⁰ İbn Kayyım, *Medâricu's-sâlikîn*, C. 1, s. 508; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 466.

²⁵¹ İbn Kayyım, *Medâricu's-sâlikîn*, C. 1, s. 508; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 466.

²⁵² İbn Kayyım, *Medâricu's-sâlikîn*, C. 1, s. 508-510; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 466-467.

²⁵³ İbn Kayyım, *Medâricu's-sâlikîn*, C. 1, s. 511; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 469.

²⁵⁴ İbn Kayyım, *Medâricu's-sâlikîn*, C. 1, s. 510; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 468.

²⁵⁵ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, C. 4, s. 157-158.

²⁵⁶ Süleyman Uludağ, “Recâ”, *DİA*, C. 34 s. 502.

huzur bulması” olarak tanımlarken Gazzâlî de aynı anlamda “beklenen şeyin huzur vermesi” şeklinde tanımlamış, korkuda olduğu gibi ümit etmenin de ilim, hal ve amelden oluştuğunu söylemiştir.²⁵⁷ Kuşeyrî ise recâyı “gelecekle ilgili olan kaygının ortadan kalkması” olarak tanımlarken Serrâc da “korkanlara Allah’ın bir ferahlığı” saymıştır.²⁵⁸ İbn Kayyım’a göre ise recâ, gerekli şartların yerine getirilmesinden sonra ümit edilmesidir.²⁵⁹ O, bu hususta yapılan yanlışlara dikkat çekmek için ümit etmeyi üçe ayırmıştır. Bunlardan ilki salih amel işlendikten sonra amelin kabulü noktasında ümit edilmesidir. İkincisi günah işleyenin tevbe edip, tevbesinin kabulünü ümit etmesi olup üçüncüsü ise salih amel işlemeyip günaha da devam ettiği halde Allah’tan affını ümit etmektir. Bunlardan da sonuncusu yerilmiştir.²⁶⁰ Bu konuda İbn Kayyım gibi düşünen sûfîler de vardır. Aynı minvalde recâ ile temenninin arasını ayıran Gazzâlî ve Kuşeyrî, temenninin çaba göstermeden, recânın ise cehd ve gayret sonucu ümit etmek olduğunu söylemişlerdir.²⁶¹

Sûfîler havf ve recâ konusunda ifrat ve tefrite düşmemeye özen göstermişler ve bu yönde uyarılarda bulunmuşlardır. Bu bağlamda *beyne’l-havf ve’r-recâ* prensibi iki haslet arasında dengeye gerekliliğine delildir.²⁶² Sehl. b. Abdullah (ö. 283/896) bu konuda “Havf erkek, recâ ise dişidir” diyerek ikisinin birleşiminden hakikatin ortaya çıkacağına işaret etmiştir.²⁶³ Yine Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234), havf ve recânın müslümanda eşit oranda bulunması gerektiğini söylemiştir.²⁶⁴ Gazzâlî de bu gerçeği dile getiren sûfîlerdendir. Ona göre korku ve ümit konusunda aşırılık veya gevşekliğin bir sorundur. Bu hususta olması gereken, her ikisinin de eşit oranda kullanılmasıdır.²⁶⁵ İbn Kayyım ise havf ve recâyı kuşun kanatlarına

²⁵⁷ Gazzâlî, *İhyâü ‘ulûmi’ d-dîn*, C. 4, s. 174-175; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu’l-Mahcûb*, s. 291.

²⁵⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 65; Serrâc, *el-Lüma’*, s. 122-123; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 91.

²⁵⁹ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn*, C. 2, s. 37; a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 513.

²⁶⁰ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn*, C. 2, s. 37; a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 513.

²⁶¹ Gazzâlî, *İhyâü ‘ulûmi’ d-dîn*, C. 4, s. 174-175; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 68.

²⁶² Abdurrezzak Tek, *Tasavvufi Mertebeler*, s. 98.

²⁶³ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 116; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf*, s. 150.

²⁶⁴ Sühreverdî, *Tasavvufun Hakikatleri: Avârifü’l-Maârif*, s. 281.

²⁶⁵ Gazzâlî, *İhyâü ‘ulûmi’ d-dîn*, C. 4, s. 157-158.

benzeterek ikisinden birisinin yokluğu veya eksikliğinde maksadın hasıl olmayacağını dile getirmiştir.²⁶⁶

1.5 Muhabbet

İbn Kayyım el-Cevziyye sevgiyi ifade etmek için kullanılan muhabbetin birçok tanımının yapıldığını fakat muhabbet makamının içerdiği derin manalar sebebiyle “muhabbet” isminden daha güzel bir şekilde tanımlanamayacağını ifade ederek onun hakkında söylenenlerin ancak muhabbetin işaretleri olabileceğini belirtmiştir. Zira ona göre kalplerin kuvveti, ruhların gıdası, gözlerin nuru olan muhabbet iman, amel, makam ve hallerin özünü teşkil eden bir durumdur.²⁶⁷ İbn Kayyım muhabbet için kâmil bir tanım yapılamasa da kelimenin sözlük anlamları olan “duruluk ve beyazlık, yükseklik, bağlanmak ve karar kılmak, bir şeyin özü, muhafaza etmek ve korumak” gibi ifadeler çerçevesinde şöyle demiştir:

Muhabbet sevginin safı, kalbin mahbubuna duyduğu arzuların heyecanıdır. Muhabbetin yükselip ortaya çıkması muhabbetin ve kalbin iradesinin ayrılmamacasına sevgiliye bağlanması, sevenin özünü, en şerefli şeyini, kalbini sevgiliye vermesi ve azim, irade, düşüncesini O’na yöneltmesi sebebiyledir.²⁶⁸

İbn Kayyım sûfilerin muhabbet hakkından yapmış oldukları otuz tanıma eserinde yer vererek her birinin muhabbetin hükmü, sonucu, belirtilerinden hareketle yapıldığını veya bunlara işaret ettiğini söylemiştir. Ayrıca İbn Kayyım sevgi ve muhabbet üzerine yazdığı *Ravzatü'l-Muhibbîn* isimli eserinde sevgi ve aşkla ilgili elli üç terim kullanmıştır.²⁶⁹ Yukarıdaki söz konusu tanımlar içerisinde Cüneyd-i Bağdâdî’nin (ö. 297/909) sözlerini yerinde bulmuştur. O şöyle demiştir:

Kendinden geçen, zikirde daim, Allah’ın haklarını ifa eden, kalbiyle O’na bakan, heybetinin nuruyla kalbi yanan, içeceği sevgisinin bardağında saf olan, Allah’ın gaybından kendisine Cebbâr’ın çıktığı kul, konuşursa Allah’ın yardımıyla konuşur, Allah’tan söz eder. Oturursa Allah

²⁶⁶ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 512; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 470.

²⁶⁷ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 3, s. 8-9; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 926-927.

²⁶⁸ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 929; a. mlf., *Ravzatü'l-muhibbîn ve nüzhëtü'l-müştakîn*, thk. Ahmet Şemseddin, (Beyrut, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2002), s. 13; a.mlf. *Sevenlerin Bahçesi: Aşka ve Âşıklara Dair*, s. 29-30.

²⁶⁹ İbn Kayyım, *Ravzatü'l-Muhibbîn ve Nüzhetü'l Müştakîn: Sevenlerin Bahçesi, Aşka ve Âşıklara Dair*, çev. İbrahim Doğu, (İstanbul, Ahsen Yayınları, 2001), s. 27.

ile baş başadır, kalkarsa O'nun emriyledir. O Allah'ın yardımıyla Allah için ve Allah ile birlikte dir.²⁷⁰

İbn Kayyım'ın tasvip ettiği bu sözlerden anlaşılmaktadır ki ona göre muhabbet, iradeyi Allah'a teslim etmek ve maksudun Allah olmasıdır. Bununla birlikte muhabbetin kesbî olduğuna dikkat çeken İbn Kayyım, muhabbetin ortaya çıkması için manalarını anlayarak Kur'an'ın okunmasını, nafil ibadet ve zikirlerle devam edilmesini, tercihin Allah'tan yana kullanılmasını, Allah'ın isim ve sıfatlarının tefekkürünü, nimetlerin görülmesini ve sadıklarla beraber olunmasını gerekli görmüştür.²⁷¹ Muhabbeti hal, makam ve ibadetlerin özü sayan İbn Kayyım, muhabbetin yok olması durumunda iman ve ihsan makamlarından da bahsedilemeyeceği görüşündedir. Buna göre ihlasın ibadetler için gerekli olduğu gibi muhabbet de ihlas için şarttır.²⁷² İbn Kayyım muhabbet ve sevgiye dair diğer isim ve derecelerden bahsetmiş, bu bağlamda “alâka, irade, garâm, vidâd, şegâf, aşk, teteyyüm ve taabbud” mertebelerini açıklamıştır. Biz burada “aşk” ve “taabbud” kavramlarını açıklamakla yetineceğiz. Sevgi ve muhabbetin bir ifadesi olarak aşk, İbn Kayyım'a göre “aşırı sevgi” demektir. Bu kelimenin Allah ile kul arasındaki karşılıklı muhabbetin dile getirilmesi için kullanılmasını sûfîlerin bir kısmı mümkün görürken, çoğunluk aşkın olumsuz çağrışımları sebebiyle kullanımını hoş karşılamamıştır. İbn Kayyım da Allah ve kulun karşılıklı muhabbetinin aşk sıfatıyla ifade edilmesine karşı çıkmıştır.²⁷³ Muhabbetin kul için en uygun isimlendirilmesinin “et-Taabbud” olduğunu söyleyen İbn Kayyım'a göre bu derecedeki kul, her şeyini sevdiğinin köleliliği için adanmış ve içi ve dışı O'nun için hareket etmektedir.²⁷⁴

İbn Kayyım'ın hal ve makamlara dair tasnifinden daha önce bahsetmiş ve bu tasnifin içinde ana makamın oluşabilmesi için hazırlayıcı makamların bulunduğunu belirtmiştik. Muhabbet makamını ana makam olarak değerlendirdiği kısımda marifet, havf, recâ ve irade

²⁷⁰ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 934-935.

²⁷¹ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 3, s. 18-19; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 935.

²⁷² İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 3, s. 27-28; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 943.

²⁷³ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 3, s. 29-30; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 944-945; a. mlf., *Ravzatü'l-Muhibbîn ve Nüzhetü'l Müştakîn: Sevenlerin Bahçesi, Aşka ve Âşıklara Dair*, s. 36-37.

²⁷⁴ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 3, s. 31; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 946.

makamlarını muhabbet için hazırlayıcı saymıştır. Yani sâlik marifet, havf, recâ, irade makamlarının gereklerini yerine getirdikten sonra muhabbet makamına ulaşabilmektedir. Marifet, havf, recâ makamlarını daha önce açıkladığımız için bu bölümde sadece irade makamını aktarmakla yetineceğiz.

Sözlükte “istek, arzu” manasına gelen *irade*, tasavvuf ıstılahında “Allah’ın emirlerine yönelmek, hakikat davetine icabet etmek, nefsin arzularını terk etmek, âdet ve alışkanlıkları terk etmek” anlamlarında kullanılmaktadır. Ayrıca mürid, iradesini Allah’ın iradesine bırakmış yani iradesiz kişiyi de nitelemektedir. İbn Kayyım’ın iradeyi muhabbet makamının öncüsü sayması gibi sûfîler de iradeyi muhabbet ateşinden bir parça kabul etmişlerdir. Buna göre hem sûfîler hem de İbn Kayyım tarafından iradenin muhabbet için gerekliliği bir kez daha vurgulanmış olmaktadır.²⁷⁵

İbn Kayyım’ın irade bahsini açıklarken kullandığı ayetlerden hareketle iradeyi “Allah’ı, peygamberi, ahireti ve Allah’ın rızasını istemek” şeklinde ele aldığı anlaşılmaktadır. İbn Kayyım iradanın mukarreb, ebrâr ve gafillerin olmak üzere üç deresinin bulunduğunu söylemiştir. Buna göre Allah’a yakın olanların iradesi, Allah’ı her an bulmalarıdır. Çünkü sâliklerin Allah’ı bulması için herhangi bir delil ve işarete gerek yoktur. İkinci derece ise ebrâra ait olup iradenin meleke kazanması ve hal durumuna gelmesidir. Bu derecedekilerin özelliği Allah işaret edildiğinde hemen Allah’ı bulmalarıdır. Üçüncü dereceye gelince bu da iradenin daha meleke kazanmamış halidir. Bu derecedeki müritler, kendilerine işaret verilse de Allah’ı bulmakta zorlanırlar.²⁷⁶

İbn Kayyım’a göre Allah, sâdik bir müride sırf sadâkati, amelleri ve doğru isteklerinden ötürü daha önce uğraşmadığı ilimleri verebilir. Bu duruma örnek teşkil etmesi açısından şöyle demektedir:

Şehirde oturan bir adam gece ve gündüz durmadan tarikat menzillerini, tepe ve vadilerini, konaklarını ve sonuçlarını bilmeye gayret ediyor. Bir diğeri ise vecd ve sâdik iradesi sebebiyle tarikat yoluna girmiş ve burada yol almaya çalışmaktadır. İkinci kişinin sadâkati, onu ilk kişi gibi

²⁷⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta’rifât Tasavvuf İstılahları*, s. 72; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 189; a. mlf., “Mürid”, *DİA*, C. 32, s. 47-48; Mustafa Çağrırcı-Hayati Hökelekli, “İrade”, *DİA*, C. 22, s. 379.

²⁷⁶ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn*, C. 2, s. 346; a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 796.

ilimleri öğrenmekten alıkoymuştur. Onun sadâkatinden ötürü bu ilimler kendisine sülûkunda (tasavvuf eğitiminde) gösterilir.²⁷⁷

İbn Kayyım'ın yukarıdaki ifadelerinden ilimlerin sadece tedris usulüyle öğrenilmeyeceği bilakis sûfîlerin metotlarıyla da ilmin elde edileceği sonucu ortaya çıkabilmektedir. Fakat bunlara rağmen İbn Kayyım, sûfîler de dahil hiçbir kimsenin helal-haram, emir-yasak gibi ilimlerden geri duramayacağını hatırlatmıştır. Bu iki bilgi değerlendirildiğinde dinin itikad ve amel boyutuna dair hükümlerin sûfî yöntemlerle ortaya konamayacağı, ancak ferdî planda kalan bilgilerin bu şekilde edinileceği anlaşılmaktadır. Zira ona göre istikamet, sâlikin ilme saygı duyması ve ilme tabi olmasıdır. Bu bağlamda İbn Kayyım, sûfîlerin ilimsiz konuşmayacağını ve müritlerini de ilme yönlendirdiğini ifade etmiştir.²⁷⁸

Abdullah Herevî (ö. 481/1089) iradeyi tasavvufun kanunlarından ve temel yapı taşlarından saymış, gönüllü veya gönülsüz hakikat davetine uymak olarak tanımlamıştır. İbn Kayyım onun bu sözlerini açıklarken Herevî'nin iradeyi kalbî bir hareket, tasavvufu ise irade ahkâmını incelemesinden dolayı “bâtın ilmi” saydığını söylemiştir. İbn Kayyım, tasavvufun bâtın ilmi olduğunu destekler nitelikte tıp, fıkıh ve tasavvuf ilminin nefis, kalp, dil ve uzuvların hareketlerini incelediğini söylemiştir. Buna göre tabip söz konusu hareketleri sağlık ve beden açısından incelerken, fakih bu hareketleri emir, yasak, kerahetle ilişkili olması bakımından kendisine konu edinir. Sûfî ise nefis, kalp, dil ve organların hareketlerini kendi muratlarına götürüp götürmediği, muradından alıkoyup koymadığı, kalbini bozup bozmadığı açısından değerlendirmeye almaktadır.²⁷⁹

1.6 Tevbe

İbn Kayyım el-Cevziyye tevbeyi “Allah’a yönelmek ve ilahî gazaba uğrayan kimseler ile sapıkların yolunu terk etmek” şeklinde tanımlamış, tevbe mertebesini diğer mertebelerden üstün tutarak onu sâliklerin hiçbir zaman ayrılmayacağı bir mertebe olarak vasfetmiştir. O

²⁷⁷ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 797.

²⁷⁸ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 2, s. 347, 354-355; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 797, 802.

²⁷⁹ Abdullah Herevî, *Kitâbü menâzili's-sâirîn*, s. 67-68; a. mlf., *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, s. 107; İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 800.

tevbenin tüm makamlarda bulunması gerektiğine işaret ederek tevbeyi mertebelerin başı, ortası ve sonu saymıştır. Bunun yanı sıra tevbenin son makam oluşuna vurgu yaparak tevbeyi ilk makam sayan sûfilerden ayrılmıştır. İbn Kayyım tevbenin gerçekleşmesi için günahın tanınmasını, günahın itiraf edilmesini ve günahın sonucundan kurtulma isteğini gerekli görmüştür.²⁸⁰ İbn Kayyım'ın tevbeye büyük bir önem atfetme sebeplerinin başında kulun yaptığı tevbeye Allah'ın sevinmesi gelmektedir. Zira Hz. Peygamber, Allah'ın bu memnuniyetini bir hadisinde çölde yolculuk yaparken devesini kaybetmiş kişinin tekrar devesini bulduğunda yaşayacağı sevince benzetmiştir.²⁸¹

İbn Kayyım makamların iç içe ve bir makamın hazırlayıcı makamları bulunduğu görüşündedir. Yani hazırlayıcı makamlar gerçekleştikten sonra ana makama geçiş söz konusu olabilir. Onun tasnifinde bazen ana makamlar diğer bir ana makamın hazırlayıcısı durumuna gelebilir. Bu bağlamda bir makamı hazırlayıcı veya ana makam şeklinde nitelememiz, onun oluşan veya oluşturan makam olmasındandır. Buradan hareketle İbn Kayyım “muhâsebe ve havf” makamlarını tevbenin hazırlayıcı makamları saymıştır. Yani ona göre önce muhâsebe ve havf mertebeleri geçilerek tevbe makamına ulaşılabilir. Muhâsebe ise “sâlikin kendisini hesaba çekmesi” şeklinde tanımlanırken²⁸² İbn Kayyım, Abdullah Herevî ve sûfilerin muhasebe makamını tevbeden sonraya bıraktıklarını hatırlatarak bunun “tevbeden sonra tekrar hataya düşmemek için fiilleri sürekli gözetleme” anlamında kabul edilebilir olduğunu söylemiştir. Fakat ona göre tevbenin hakikati önce nefsin hesaba çekilmesiyle mümkün olur. Bununla birlikte tevbenin iki muhasebe arasında yapılmasının daha uygun olacağını belirten İbn Kayyım'a göre ilk muhasebe vacip iken ikincisi yapılan tevbeyi korumaya yöneliktir.²⁸³ Abdullah Herevî muhasebeyi “verilen nimetlerle ameli mukayese etme, leh ve aleyhte olanları ayırma, razı olunan amelin aleyhte olması ve kınanan şeyin başa gelmesi” esasları çerçevesinde açıklamıştır. İbn Kayyım da Herevî'yi destekleyerek bu görüşlerini izah etmiştir. Buna göre

²⁸⁰ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 196-197; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 165-166.

²⁸¹ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 196.

²⁸² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 253.

²⁸³ Abdullah Herevî, *Kitâbü menâzili's-sâirîn*, s. 16-17; a. mlf., *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, s. 78; İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 187; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 157.

bahşedilen nimete karşı işlenen suçların, yapılan iyilik ve kötülüğün muhasebe edilmesi, nefsin kötülük kaynağı olduğunu ortaya çıkarır. Leh ve aleyhte olanın muhasebe edilmesi ise kişinin hakkı ile vazifesi gibi durumlarının belirlenmesini sağlar. Kişinin amelinden razı olup olmadığını anlamak için nefsini hesaba çekmesi ise yapılan amelin eksik olduğu sonucu ortaya koyarak bu durumu düzeltme imkânı sağlar.²⁸⁴ Tüm bunlardan sonra anlaşılmaktadır ki muhasebenin tevbeden önce gelmesi, tevbenin sıhhatini artırıcı etkisindendir. Zira kişi muhasebede bulunarak nimete karşı isyan ettiğini anlar ve tevbesini buna göre yapar. Öte yandan kişinin hak ve sorumluluklarını bilmesini sağlayan muhasebe ile de yerine getiremediği sorumlulukları için tevbeye yönelir.²⁸⁵

Tevbe makamının oluşması için İbn Kayyım tarafından öne sürülen bir diğer hazırlayıcı makam ise “havf” makamıdır. Havf tasavvufi olarak “kulun Allah’tan korkması, gerçekleşmesi istenmeyen durumun olması” şeklinde tanımlanırken İbn Kayyım’a göre “harekete geçmek” manasındadır. Zira korkulan şeyden kurtulmak için harekete geçilir ki bu da tevbedir. İbn Kayyım korkunun istenen bir şey olmadığını ifade etmekle birlikte bazı durumlarda araç olabildiğine dikkat çekmek için havfı, kuşun kendisiyle uçabildiği kanatlara benzetmiştir. Korku mertebesinin sûfiler için öneminden de bahseden İbn Kayyım, korkuyu makamların en yücesi ve kalbe en yararlı olanlarından saymıştır. Buna göre havf makamının tevbeye hazırlık mahiyetinde olması, kişinin muhasebesini yaptıktan sonra istenmeyen durumlara maruz kalmamasından ötürüdür.²⁸⁶

1.7 Şükür

Lügatte “yapılan iyiliği bilmek ve onu yaymak, iyilik edeni iyiliğiyle övmek; minnettarlık” anlamındaki şükür, terim olarak “Allah’tan veya insanlardan gelen nimet ve iyilikten dolayı minnettarlığını ifade etme, nimete söz ve fiille mukabelede bulunma, Allah’a

²⁸⁴ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn*, C. 1, s. 188-193; a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 158-162.

²⁸⁵ Hâris el-Muhâsibî, *er-Riâye li-hukûkillâh*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, (Kahire, Dârü’l-kütübî’l-hadise, 1970), s. 54-59 ; a. mlf., *Kalp Hayatı:er-Ri’aye*, çev. Abülhakim Yüce, (İzmir, Çağlayan Yayınları, 2000), s. 41-46.

²⁸⁶ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn*, C. 1, s. 507-508, 512; a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 465-466, 470; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 161.

itaat edip günah işlemekten uzak durmak suretiyle nimetin gereğini yapma” şeklinde tanımlanmıştır.²⁸⁷ Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî’nin (ö. 632/1234) tanımına göre ise şükürün kelime anlamı açmak, açığa çıkarmaktır.²⁸⁸ İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) de Sühreverdî gibi şükürün sözlük anlamı üzerinde durmuş, onun sözlükte “hayvanların bedenlerindeki gıdanın etkisinin apaçık ortaya çıkması” anlamında geçtiğini söylemiştir.²⁸⁹

Sûfîlere göre şükür, verilen nimeti itiraf edip kadrini bilme, nimeti vereni görerek O’na saygı duyma, isteklerini yerine getirme gibi anlamlara gelmektedir. Bu bağlamda şükredene karşı nimetin ziyadeleşeceğini ifade eden İbrahim sûresi yedinci ayetten hareket eden Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), şükür bir nimet olarak tanımlamış ve bununla Allah’ın şükre karşı verdiği nimeti kastetmiştir.²⁹⁰ Ebu Bekr el-Verrâk (ö. 280/893) yapılan iyiliği görme, kıymetini bilme, saygı duymayı şükür saymıştır.²⁹¹ Ebu Said el-Harrâz (ö. 286/899) şükür nimet ile ilişkili olarak nimeti vereni bilme olarak kabul ederken Şiblî (ö. 334/946) ise “nimeti vereni görmek” şeklinde tanımlamıştır.²⁹² İbn Kayyım, Hamdun el-Kassâr’ın (ö. 271/884) şükür için yaptığı “Şükür, nefsini nimet hakkında asalak olarak görmendir” tanımını çok yerinde bulmuştur. Yine İbn Kayyım, Cüneyd-i Bağdâdî’nin “Şükür, nefsin nimete lââyık görülmemesidir” şeklindeki tanımını ise Hamdun el-Kassâr’ı tefsir eder mahiyette olduğunu söylemiştir.²⁹³ Ebû Tâlib el-Mekkî’ye (ö. 386/996) göre şükür, kalp ve dile nispet edilmiştir. Buna göre kalbin şükür nimeti verenin Allah olduğunu bilmek, dilin şükür ise çokça zikretmektir.²⁹⁴ Allah’ın her şeyin yaratıcısı, rızık veren, öldüren, diriltten yani tüm sebeplerin O’ndan olduğunu bilmeyi şükürün başlangıcı sayan Mekkî’ye göre asıl şükür, Allah’tan korkma

²⁸⁷ Mustafa Çağrı, “Şükür”, *DİA*, C. 39 s. 259-260; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 615; Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 143.

²⁸⁸ Sühreverdî, *Tasavvufun Hakikatleri: Avârifü’l-Maârif*, s. 289.

²⁸⁹ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn*, C. 2, s. 234; a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn: Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 693.

²⁹⁰ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 117-118; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf*, s. 152.

²⁹¹ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 259.

²⁹² Ebû Saîd el-Harrâz, *Kitâbü’s-sıdk*, thk. Abdülhalim Mahmud, (Kahire, Dârü’l-meârif, trs.), s. 78-79; Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 117-118; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf*, s. 152; İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn*, C. 2, s. 235; a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 694.

²⁹³ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn*, C. 2, s. 234; a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 693.

²⁹⁴ Mekkî, *Kûtü’l- Kulûb: Kalplerin Azığı*, C. 2 s. 279.

ve takvadır.²⁹⁵ Şükrü yakîn makamlarından sayan Ebu Tâlib el-Mekkî, şükür ve imanın bir arada olunca kurtuluşa vesile olacağını da söylemiştir.²⁹⁶ Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö.505/1111) ise şükretmeyi imanın üçüncü aşaması saymış ve onun “nimetin Allah'tan bilinmesi, ihsan ve ikrama sevinmek, nimetini gereğini yapma” şeklinde üç esastan meydana geldiğini söylemiştir.²⁹⁷ Gazzâlî'ye göre dilin şükrü zikir, gözünki varlığı müşahedeyi, kulağınki ise Kur'an dinlemedir.²⁹⁸ Yine Gazzâlî şükretmeyi cennet ehlinin ibadeti olarak görmektedir. Hatta şeytanın da insanları şükretmekten alıkoymak için çalıştığını söylemiştir.²⁹⁹ Kuşeyrî, nimetin sahibine nimeti anarak O'na boyun eğip itaat etmeyi şükür saymış ve şükürün beden, dil ve kalp ile yapılacağını söylemiştir.³⁰⁰ *Avârifü'l-Meârif* müellifi Sühreverdî ise asıl şükürün, nimetlerin hayır ve taatte kullanılması olacağını söylemiştir.³⁰¹

İbn Kayyım el-Cevziyye, şükürün sözlükte " hayvanların bedenlerindeki gıdanın etkisinin apaçık ortaya çıkması" şeklinde geçtiğini söylemiştir. Ona göre insanları için kullanılan şükür de hayvanlardaki gibidir. Bunu İbn Kayyım şöyle ifade etmektedir: "Şükür, Allah'ın nimetlerinin etkisinin itiraf ve övgü olarak dilde, şühûd ve muhabbet olarak kalpte, itaat ve boyun eğme olarak uzuvlarda ortaya çıkmasıdır."³⁰² İbn Kayyım'ın yaptığı tespite göre şükür, beş temel esastan müteşekkildir ve bu beş şeyin toplamı şükürdür. Söz konusu beş esas ise şükredenin Allah'a boyun eğmesi, O'nu sevmesi, nimetini itiraf etmesi, nimete karşılık O'nu övmesi ve verilen nimeti Allah'ın hoşlanmadığı yerde kullanmamasıdır. Şükür hakkında yapılan tüm tanımların bu beş temel üzerinde yoğunlaştığını söyleyen İbn Kayyım, bunlardan birinin eksik olması durumunda şükürden bahsedilemeyeceğini ifade etmiştir.³⁰³ Şükretmeyi

²⁹⁵ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, s. 286.

²⁹⁶ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, s. 275.

²⁹⁷ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, C. 4, s. 108.

²⁹⁸ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, C. 4, s. 112.

²⁹⁹ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, C. 4, s. 105-106.

³⁰⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 258-259.

³⁰¹ Sühreverdî, *Tasavvufun Hakikatleri: Avârifü'l-Maârif*, s. 289.

³⁰² İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 2, s. 234; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 693.

³⁰³ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 2, s. 234; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 693.

yaratılışın bir amacı ve nimetin artması için bir vesile kabul eden İbn Kayyım’a göre şükür, imanın yarısı olduğu gibi mertebelerin de en yücesidir.³⁰⁴

1.8 Sıdk

Kelime anlamı “doğruluk, güvenilirlik, söz ve niyetin doğru olması” gibi manaları içeren sıdk, sûfîlerin dilinde “yalandan başka kurtuluş olmasa bile doğruyu söylemek, gizli ve açık hallerin birbirine eşit olması, Allah’a ulaştıracak vasıf” şeklinde geçmektedir.³⁰⁵ Bunun yanında İbn Kayyım da bazı sûfîlere ait olan “sıdk, amelde vefa”, “gizli ve aşıkârın birbirine uyması”, “korktuğun kişinin yanında bile doğruyu söylemek” tanımlarını aktarmıştır.³⁰⁶

Abdullah Herevî (ö. 481/1089) sıdkı “hasıl olmak ve var olmak bakımından bir şeyin bizzat hakikatının adı” şeklinde açıklamış, İbn Kayyım (ö. 751/1350) da bu tanımdan hareketle “Sıdk, bir şeyin gerçekleşmesi ve tamam olması, kuvvetinin kemâli, parçalarının bir araya gelmesidir. Sadık muhabbet, sadık irade terimleri buna örnektir” demiştir. İbn Kayyım burada Herevî’nin tanımını sürdürmekle beraber, sıdkın bir şeyin tam, kuvvetli ve eksik olmaması yönüne de dikkat çekerek “sadık tatlılık” ifadesinde olduğu gibi bir durum tam olduğunda sadık sıfatını alabileceğini söylemiştir.³⁰⁷ İbn Kayyım sıdkın, sûfîler nezdindeki değerini ifade etmek için “Sâliklerin mertebelerinin hepsi sıdk mertebesinden doğmuştur. Bu yolda yürümeyen menzile varmaktan uzaktır” demiştir. Sıdkı derece olarak peygamberlerin hemen ardında gören İbn Kayyım, onun önemine binaen “amellerin ruhu, hallerin mihengi, Allah’ın huzuruna girilen kapı, yakînin direği” nitelemelerinde bulunmuştur. Burada sıdkı hallerin mihenk taşı sayması, seyr-ü sülûk yoluna girmenin ve bu yolu sürdürmenin anahtarı olması açınsındandır. Peygamberler ile sıddîkler arasında yakın bir ilişki bulunduğunu söyleyen İbn

³⁰⁴ İbn Kayyım, *Medâricu’s-sâlikîn*, C. 2, s. 232; a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 691.

³⁰⁵ Abdürrezzâk Kâşânî, “Sıdk”, *İstılâhâtü’s-sûfiyye*, s. 328; Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta’rifât Tasavvuf İstılahları*, s. 98; Memdûh ez-Zûbî, *Mu’cemu’s-Sûfiyye*, s. 243; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 316; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 566; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 160; Mustafa Çağrı, “Sıdk”, *DİA*, C. 37, s. 98-99.

³⁰⁶ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, s. 105; İbn Kayyım, *Medâricu’s-sâlikîn*, C. 2, s. 262-263; a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 718-719.

³⁰⁷ Abdullah Herevî, *Kitâbü menâzili’s-sâirîn*, s. 55-56; a. mlf., *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili’s-sâirîn*, s. 101; İbn Kayyım, *Medâricu’s-sâlikîn*, C. 2, s. 266-268; a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 722-723.

Kayyım, dünyada peygamberlerin kalplerinden sıddîklerin kalplerine devamlı bir iyilik ve yardım akışının olduğunu belirtmiştir.³⁰⁸

İbn Kayyım, sıdk vasfının kazanılmasının zâhirî ve bâtinî amellerle mümkün görmüş, sıdkın söz, amel ve hallerde ortaya çıkacağını söylemiştir. Burada dikkati çeken hallerin doğruluğunu “kalp ve azaların amel işlerken ihlas üzere bulunması” şeklinde açıklamıştır. İbn Kayyım sıdk makamından önce hazırlayıcı makam olarak “ihlas ve azim” mertebelerinin bulunması gerektiği kanaatindedir. Yani bu makamların gerçekleşmesiyle sıdk makamı hasıl olabilir.

Kelime manası “hâlis, arınma, kurtulma” olan ihlas, sûfiler tarafından “tutum ve davranışlarda Allah’ın rızasını gözetmek, ibadette riyaıı terk etmek, kalp ve beden amellerini art niyetten arındırmak” şeklinde tanımlanmıştır.³⁰⁹ Ayrıca “Allah ile ilişkiye yaratıkları karıştırmamak, itaat ve ibadet konusunda sadece Allah’a yönelmek” tanımları yapılmıştır.³¹⁰ İbn Kayyım, Fudayl b. İyâz’ın (ö. 187/803) tarifinden hareketle ihlas için “amelin samimi ve doğru olması” tanımını yapmıştır. Buna göre amelin samimiyeti ihlastan, doğruluğu naslara uygunluğundandır. Aynı şekilde Herevî ihlası, “amellere bulaşan şeyleri temizlemek” şeklinde ele almış, İbn Kayyım da temizlenmesi gereken bu şeylerin halkın gözüne girme, övülme, kınamadan kaçma arzusu gibi nefsanî duyguların olduğunu söylemiştir. Yani ibadetleri ifsat eden söz konusu durumları ortadan kaldırmak ihlastır.³¹¹

İbn Kayyım’ın sıdk için hazırlayıcı saydığı diğer bir makam da kendi tasnifinde dördüncü sırada saydığı azimdir. Sözlük anlamı “kastetmek, karar vermek, ısrarla istemek” olan azim, tasavvuf ıstılahında “sâlikin Hakk’a ermesine engel olan bağları koparıp atması, ilmi hale hâkim kılması, iradeyi kendisinden bilme illetinden kurtulması” olarak

³⁰⁸ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn*, C. 2, s. 257; a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 714.

³⁰⁹ Abdürrezzâk Kâşânî, “İhlas”, *İstılâhâtü’s-sûfiyye*, s. 43; Cürcânî, *Ta’rifât Tasavvuf Istılahları*, s. 68; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 181; a.mlf., “İhlas”, *DİA*, C. 21, s. 535; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 163.

³¹⁰ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 51; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 29; Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, s. 103.

³¹¹ Abdullah Herevî, *Kitâbü menâzili’s-sâirîn*, s. 41-42; a. mlf., *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili’s-sâirîn*, s. 93; İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 561-562, 564.

tanımlanmaktadır.³¹² İbn Kayyım azim mertebesinin yakaza yani uyanıklık makamından sonra geldiğini söylemiş ve azmi “yolculuk için karar vermek, yolculuğa engel olan her şeyi aşmak, menzile götüren ve yardım eden her şeye tevessül etmek” şeklinde tanımlamıştır. Tanım içinde geçen yolcuğun ise tarikat yolcuğu, her türlü engeli aşmak için sebeplere sarılmanın da tarikat yolunda kararlılıkla devam etmek olduğunu söylemiştir. Buradan hareketle İbn Kayyım’a göre azmin hem tarikata girme kararı hem de sûfinin bu yoldaki kararlılığı olduğu söylenebilir.³¹³

1.9 İnâbe

Kelime olarak “yönelme, dönme, pişmanlık” anlamına gelen inabe, sûfilere göre “tevbe ederek Allah’a dönmek, günahlara pişman olmak, halktan Hakk’a kaçmak, maddi ve manevî kusurlardan yüz çevirip Allah’a yönelmek” demektir.³¹⁴ Sûfiler inabeyi tevbeden daha üst bir mertebe saymışlar, bu bağlamda Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1015) tevbenin günah korkusuyla, inabenin ise sevap ümidiyle yapıldığını söylemiştir.³¹⁵ Ayrıca sûfiler inabeye “şeyhe bağlanma” anlamı da vermişlerdir.³¹⁶

İbn Kayyım (ö. 751/1350) inabe kelimesinin “yönelme, koşma, dönme, yaklaşma” anlamlarına geldiğini, dolayısıyla inabeyi “Allah’a yönelme, rızasına koşma, her zaman Allah’a dönme ve O’nun sevdiği şeylere yaklaşma” şeklinde tanımlamıştır. Ona göre inabe yani yönelme, Allah’ın rubûbiyet ve ulûhiyet sıfatlarına olmaktadır. Bu açıdan inabeyi ikiye ayıran İbn Kayyım, rubûbiyete mümin, müşrik, kâfir herkesin yöneldiğini, ulûhiyete ise sadece O’nun dostlarının yöneldiğini söylemiştir.

İbn Kayyım’a göre inabe mertebesi tevbe, muhabbet ve haşyet makamlarından sonra gerçekleşebilmektedir. Daha önce İbn Kayyım’ın haller ve makamlar sıralamasından bahsederken tevbeyi son makam olarak değerlendirdiğini aktarmıştık. Buradan hareketle son makamın hem tevbe olması hem de inabenin tevbeden sonra oluşabilmesi bir çelişkiyi akla

³¹² İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, C. 4, s. 2932; Abdürrezzâk Kâşânî, “Azim”, *İstulâhâtü’s-sûfiyye*, s. 396; Mustafa Çağrı, “Azim”, *DİA*, C. 4, s. 329.

³¹³ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn*, C. 1, s. 142-143; C. 2, s. 341 a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 116, 791.

³¹⁴ Abdürrezzâk Kâşânî, “İnâbe”, *İstulâhâtü’s-sûfiyye*, s. 87; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 186.

³¹⁵ Abdurrezzak Tek, *Tasavvufi Mertebeler*, s. 59.

³¹⁶ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 310.

getirmektedir. Kanaatimizce bu çelişki, İbn Kayyım'ın tevbe baş, orta ve son makam kabul etmesinden hareketle ya da bazı sûfiler gibi inabeyi tevbe çeşitlerinden saymış olabilme ihtimaliyle çözülebilir. Zira ona göre tevbe tüm mertebeleri içine almaktadır.³¹⁷

11. Murâkabe

Sözlükte “bakmak, gözetmek, odaklanmak” anlamına gelen murâkabe, tasavvufî ıstılahtaki tanımları da “Kulun sürekli Allah'ın gözetimi ve huzurunda olduğunu bilmesi, Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etme şuuru, Allah'ın tüm hallerde kişinin iç ve dış alemine vakıf olduğunun bilinmesidir.”³¹⁸ Abdullah Herevî (ö. 481/1089) ise murâkabeyi “maksudu gözlemeye devam etmek” şeklinde açıklayarak diğer sûfilerden farklı olarak kulun Allah'ı gözetmesine işaret etmiştir.³¹⁹

Murâkabenin marifet ve haşyet makamlarının kemâliyle gerçekleşeceğini söyleyen İbn Kayyım, murâkabe konusuna Allah'ın insanın içinde ve dışındakileri bildiğini haber veren ayetlerle başlamış ve onu şöyle tanımlamıştır: “Murâkabe kulun sürekli olarak zâhir ve bâtında yaptığı işlerin Allah tarafından bilindiğinin farkında olmasıdır. Bu ise Allah'ın sürekli gözetleyen olduğuna dair yakîni bilgiyle mümkündür.”³²⁰ Onun tanımından hareketle murâkabe yani gözetleme işinin hem Allah hem de kul tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Murâkabe makamının kişide meleke haline gelmesi ise Allah'a “Rakîb, Hafîz, Alîm, Semî‘, Basîr” isimlerinin hakkını vererek ibadet etmekle söz konusu olabilmektedir. İbn Kayyım'ın saydığı isimlerden hareketle murâkabe ile koruma, bilme, duyma ve görme arasında önemli bir alakanın bulunduğu söylenebilir.³²¹ Abdullah Herevî murâkabenin ikinci derecesini “Hakk'ın nazarını murâkabe etmek” olarak açıklamış, İbn Kayyım da bunu “Allah'ın

³¹⁷ İbn Kayyım, *Medâricu's-sâlikîn*, C. 1, s. 156-157, 436-438; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 128, 392-395.

³¹⁸ Abdürrezzâk Kâşânî, “Murâkabe”, *İstılâhâtü's-sûfiyye*, s. 498; Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât Tasavvuf Istılahları*, s. 88; Memdûh ez-Zûbi, *Mu'cemû's-Sûfiyye*, s. 374; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 255; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 159; Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 107.

³¹⁹ Abdullah Herevî, *Kitâbü menâzili's-sâirîn*, s. 38-39; a. mlf., *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, s. 91-92.

³²⁰ İbn Kayyım, *Medâricu's-sâlikîn*, C. 1, s. 158; C. 2, 64-65; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 129, 539.

³²¹ İbn Kayyım, *Medâricu's-sâlikîn*, C. 2, s. 66; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 540.

murâkabesini mukârebe etmek” şeklinde izah ettikten sonra kulun bu şuur sayesinde zâhir ve bâtınını koruyacağını söylemiştir.³²²

Sonuç olarak İbn Kayyım’ın hal ve makamları tanımlayıp bu makamları sûfilerden farklı olarak tasnif ettiği görülmüştür. Söz konusu makamlardan zühdü “dünyaya karşı gönül bağıni kesmek” şeklinde tanımlayarak bazı tasavvufi uygulamalarda olduğu gibi dünyadan tamamen el ayak çekmeyi reddetmiştir. Ona göre tevekküldeki esas ise Allah’a güven duyup sebeplere riayet etmektir. Bir iş için gerekli olan sebeplerin yeri getirilmemesi tevekküle aykırıdır. Nitekim bu konuda sûfiler ve İbn Kayyım hemfikirdirler.³²³

Tasavvufi eğitimin temeli sayılan riyazet ve mücahede, İbn Kayyım’da nefsin doğruluk ve ihsana alıştırılması yöntemi olarak yer bulmuştur. Ayrıca hikmet gibi ilimlerin elde edilmesi riyazetle mümkündür. Muhabbete ayrı bir önem atfeden İbn Kayyım’a göre muhabbetten dolayı tüm irade Allah’a verilmelidir. Zira hal ve makamların özü muhabbettir. Murâkabeyi sûfiler gibi Allah’ın zahir ve bâtını görmesi olarak ele alan İbn Kayyım, birçok konuda genel hatlarıyla sûfilerle aynı görüştedir.³²⁴

Tasavvufun teşekkülünden bu yana bazı tasavvufi kavramlar ve uygulamalar eleştirilerin odağında olmuştur. Söz gelimi fena-beka, cem-fark, sema bunlardandır. Üçüncü bölümde bu kavramların İbn Kayyım’daki karşılıkları inceleme konusu yapılmıştır.

³²² Abdullah Herevî, *Kitâbü menâzili’s-sâirîn*, s. 39-40; a. mlf., *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili’s-sâirîn*, s. 92; İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 542.

³²³ bkz. s. 34-36, 38-40, 44.

³²⁴ bkz. s. 48-50, 54-55, 64-65.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İBN KAYYIM VE TASAVVUFUN TARTIŞMALI MESELELERİ



1. Tevhid

Kelime anlamı “bir, tek, birleşme” olan tevhid, sūfîlere göre “Allah’ın zatını tasavvur edilen ve hayal edilen şeyden tenzih etme, Allah’ın zâtında, sıfatlarında, mâbud oluşunda tek olduğunu zihin ve kalp yoluyla kabul etmek” demektir. Ayrıca sūfîler tevhidi ifade etmek için çeşitli tanımlar yapmışlardır. Bunların en yaygın olanları ise kusûdî, şühûdî ve vücûdî tevhididir. Kusûdî tevhid “Allah’ın istediğini istemek, kul ile Allah’ın isteklerinin bir noktada birleşmesi ve Allah’ın iradesinde fena” şeklinde açıklanırken şühûdî tevhid ise “Allah’a olan muhabbet ve aşktan dolayı O’ndan başkasının görülmemesi, her şeyde O’nu ve O’nun tecellilerini temaşa etmek” olarak özetlenebilir. Genel olarak sūfîlerin üzerinde durduğu tevhid budur. Zira sūfîlerden aktarılan “Hiçbir şey görmedim ki onda Allah’ı görmüş olmayayım.”, “Hiçbir şey görmedim ki ondan evvel Allah’ı görmüş olmayayım.” gibi sözler bu tevhide işaretler. Vücûdî tevhid ise “vahdet-i vücud” anlayışı olup bu anlayışa göre gerçek ve mutlak varlık Hakk’ın varlığı iken, âlemdeki başka her şey onun tecelli ve tezahürleri olarak izafi/gölge bir varlığa sahiptir.³²⁵

Ebu Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) itikadî anlamda yapılan tevhidi zahir/avamın tevhidi saymış, havassın tevhidini ise şöyle dile getirmiştir:

Kulun kendisini üzerinde Allah’ın kudret eserlerini cari bir gölge ve bir ceset olarak görmesidir. Kendisinden istenildiği şekilde Hakk ile kâim olması, Allah’a yakınlığın hakikatine ulaşarak his ve hareketin yerini Hakk’ın iradesine bırakması, Hakk’ın çağrısına kulak verirken halkın davetinden uzak halde bulunmasıdır.³²⁶

Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Hücvîrî (ö. 465/1072) tevhidi “Allah’ın tek olduğuna hüküm vermek” şeklinde açıklamış ve tevhidi üçe ayırmışlardır. Bunların ilki Allah’ın kendisini tek olarak tanıttığı Hakk’ın Hakk için tevhididir. İkincisi Allah’ın kulları için tevhidi yaratması, kulunu birleyeci seçmesi anlamında Hakk’ın halk için tevhidi, üçüncüsü ise halkın Hakk’ı

³²⁵ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 72-73; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf*, s. 97- 98; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu’l-mahcûb*, s. 446; Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta’rifât Tasavvuf Istılahları*, s. 108; Memdûh ez-Zübî, *Mu’cemu’s-Sûfiyye*, s. 96-97; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 358; a. mlf., “Tevhid”, *DİA*, C. 41, s. 22; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 659; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017), s. 251-252; Mevlüt Özler, “Tevhid”, *DİA*, C. 41, s. 18, 22; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 251-253; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 295-296; Vahdet-i vücud hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ekrem Demirli, *İslâm Metafizikinde Tanrı ve İnsan*, (İstanbul, Alfa Yayınları, 2017).

³²⁶ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 49-50; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 27-28.

birlemesi olan tevhiddir.³²⁷ Kelâbâzî (ö. 380/990) ise tevhidin yedi esastan oluştuğunu söyleyerek onları şöyle sıralamıştır:

Ezeli olanı sonradan olandan ayırt etmek, ezeli olanın sonradan olan tarafından idrak edilir olmaktan tenzih etmek, Hakk ile halkın vasıflarını bir tutmamak, Allah'tan illeti kaldırmak, mahlukun işlediği fiiller sebebiyle Allah'ın değişmeyeceğini bilmek, Allah'ı düşünür ve temyiz eder olmaktan tenzih etmek ve O'nun kıyas yapmayacağını bilmek.³²⁸

İbn Kayyım (ö. 751/1350) tevhidi “Allah’ın her şeyden münezzeh saymak, kemal, celal ve şeref bakımından tek kabul etmek, ibadetleri O’na has kılarak benzeri olmadığını ikrar etmek” şeklinde tanımlamıştır.³²⁹ Bu genel tanımın ardından tevhidi ilim-itikat ve irade-kast olarak iki kısımda incelemiş, irade ve kast tevhidinin altında da rububiyet ve uluhiyet tevhidine yer vermiştir. Bunlardan ilim ve itikat tevhidi Allah'ın zatının hakikati, isim, sıfat ve fiillerinin gerçekliği, O'nun yüceliğini bilmek ve bu konuda Allah'ın tek olduğunu ifade etmektir. İrade ve kast bakımından tevhid ise birçok ayette geçtiği üzere ibadetin yalnız Allah'a hasredilmesi ve O'na şirk koşulmamasıdır. İrade ve kast tevhidinin altından bulunan tevhidlerden rububiyet Allah'ın her şeyin üstünde söz sahibi, öldüren, yaşatan, rızık veren, hareket ettiren olduğunun bilinmesi iken Uluhiyet tevhidi ise kalp, gayret ve isteklerin Allah'ın dilediği şeylerde toplanmasıdır.³³⁰

İbn Kayyım tevhidi tüm peygamberlerin öncelikli gönderiliş sebebi saymış ve sâlikin ilk makamını da tevhid olarak belirlemiştir. Ona göre sûfiler iki tür tevhid anlayışına sahiptir: Allah’ın kendisini tevhidi ve kulun Allah’ı tevhidi. Sûfilere göre gerçek anlamda bir tevhid sadece Allah’ın kendi zatını tevhid etmesiyle kulun O’nu tevhid etmesi mümkün değil, hatta bunu iddia eden inkarcıdır.³³¹ Fakat Abdullah Herevî’nin (ö. 481/1089) yapmış olduğu tevhid çeşitlendirmesini bakınca İbn Kayyım’ın bu konuda sûfileri eksik değerlendirdiği görülmektedir. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) tevhidi “Allah’ın ahadiyetinin kemali ve vahdaniyetinin tahkiki suretiyle birlenenin tek oluşunu anlatmaktır. Yani O’nu baba ya da

³²⁷ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 386-387; Hücvârî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, s. 342-343.

³²⁸ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 153-154; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, s. 198.

³²⁹ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 48-49; C. 3, s. 423-424, 427; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 34, 1350, 1354.

³³⁰ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 48-49; C. 3, s. 134; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 34, 1408.

³³¹ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 3, s. 147; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1343.

evlat olmaktan uzak, zıddı ya da benzeri bulunmadığını kabul ile O'ndan başkasına ibadet edilemeyeceğini, teşbih, tasvir nitelemeye kaçmadan O'nu Samed ve tek bir ilah olarak ikrar etmek” şeklinde tanımlaması İbn Kayyım'ın eleştirisini geçersiz kılmaktadır.³³² Ayrıca Herevî açıklamış olduğu tevhid çeşitlerinden ilkinde şöyle demiştir: “Tevhidin ilki Allah'tan başka ilah olmadığına, ortağı bulunmadığına, bir ve Samed olduğuna şehadet etmektir. Bu, büyük şirki nefyeden açık tevhididir.” Abdullah Herevî'nin bu ifadelerinde açıkça görülmektedir ki kul Allah'ı tevhid edebilir. Sûfîlerin bahsettiği ve İbn Kayyım'ın da itiraz ettiği, kulun Allah'ı tevhid edememesi, mükemmel anlamda bir tevhid için geçerlidir.³³³

İbn Kayyım ve hocası İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Herevî'nin aktardığı tevhidin ilk derecesinin Kur'an'da baştan sona anlatılan tevhid olduğunu söylemiş ve kendisinin bu tevhid anlayışına katılmışlardır. Bununla birlikte İbn Kayyım Herevî'nin tevhid için yapmış olduğu “Allah'ı sonradan olan şeylerden tenzih etmek” tanımının eksikliğine dikkat çekmiştir. Ona göre bu ifadelerdeki tevhid inancı müminlerin yanı sıra müşrik ve diğer inanç sahipleri tarafından da kabul edilmektedir. Buna göre Herevî'nin tevhid tanımı kişiyi Müslüman yapmaz.³³⁴ Ayrıca İbn Kayyım tevhid inancının ayet, burhan veya delille ispatlanması gerektiği, aksi takdirde bunun sadece bir iddiadan öteye geçemeyeceği görüşündedir. Buradan hareketle İbn Kayyım, Herevî'nin tevhidin birinci derecesindeki söylediği “şahitlerle doğrulanan” ifadesinin ayet ve delillere, ikinci derecesinde geçen “hakikatlerle sabit olan” ifadesinin ise mükâşefe ve müşahedeye işaret ettiğini söylemiştir.³³⁵ Sûfîlerden Ebu Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933) de İbn Kayyım gibi tevhidin bir delile dayanması gerektiğini

³³² Serrâc, *el-Lüma'*, s. 49; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 27; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 153-154; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, s. 198.

³³³ Abdullah Herevî, *Kitâbü menâzili's-sâirîn*, s. 135-136; a. mlf., *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, s. 147, İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 3, s. 147, 474, 478; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1343, 1411, 1416.

³³⁴ Abdullah Herevî, *Kitâbü menâzili's-sâirîn*, s. 135-136; a. mlf., *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, s. 147, İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1338-39; Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 361.

³³⁵ Abdullah Herevî, *Kitâbü menâzili's-sâirîn*, s. 136-137; a. mlf., *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, s. 147-148, İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1382, 1392.

şöyle ifade etmiştir: "Bir kimse tevhid ilmine şahitlerden bir şahit, delillerden bir delil ile vakıf olmazsa aldanmak ve şaşırarak suretiyle ayağı ölüm çukuruna kayar."³³⁶

2. Fena ve Beka

Sözlükte “geçicilik ve yok olmak” anlamına gelen fena kavramı tasavvufi terminolojide “mâsivanın gözden silinmesi ve yerilen vasıfların yok edilmesi” manalarının yanı sıra tasavvuf eğitiminin sonucundaki hali ifade etmektedir.³³⁷ Tasavvufta fena kavramı sûfiler tarafından farklı anlamlarda kullanılmıştır. Buna göre sâlikin “her türlü kötü huy ve alışkanlıklardan arınması, kulun dünya ile her türlü irtibâtını kesip yalnızca rabbi ile meşgul olması, yapılan ibadet ve taatlara değer vermemek” bu anlamların başında gelmektedir.³³⁸

Fena kavramının ilk hangi sûfi tarafından kullanıldığı ihtilaflıdır. Zira Ebû'l-Alâ el-Afîfî (ö. 1996), fena konusunda ilk kez Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848 [?]) söz söylediğini iddia ederken Serrâc da fena hakkında ilk kez Ebû Saîd el-Harrâz'ın (ö. 286/899) görüş bildirdiğini söylemiştir. Buna göre Harrâz'ın fena anlayışı "Nimet olarak size ulaşan ne varsa hepsi Allah'tandır" ayetine dayanmaktadır. (Nahl Sûresi, 53) Harrâz, bu ayetten fenanın başlangıcı saydığı ve kişinin yaptığı fiilleri görmemesi ve Allah'a havale etmesi gerekliliğini çıkarmıştır. Yani ona göre fena, kulun kendi fiilini görmemesi, yaptığı ibadetleri kendisine nispet etmemesi ve eşyaları fark edememesidir.³³⁹ Fena kavramını ilk açıklayanlardan olan Harrâz'ın bu tanımı, İbn Kayyım'ın (ö. 751/1350) fena bahsinde endişe etmiş olduğu “varlık olarak yok olup Allah'la birleşme” anlamında kullanılmamıştır. Bu da göstermektedir ki fena, İbn Kayyım'ın zannettiği gibi, sûfiler tarafından varlığın Allah ile iç içe girmesi şeklinde değerlendirilmiş değildir. İlk dönem eser yazan sûfilere bakıldığında fenanın bir terk hali olduğu görülmektedir.

³³⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 83.

³³⁷ Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf; İslâm'da Manevî Hayat*, s. 164; Memdûh ez-Zûbî, *Mu'cemu's-Sûfiyye*, s. 319; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 208; Mustafa Kara, “Fena” *DİA*, C. 12, s. 333.

³³⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 284; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 247; Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017), s. 242-244; Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, s. 247-248.

³³⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 285; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 248; Mustafa Kara, *DİA*, C. 12, s. 333; Mustafa Kara, “Tasavvufta Fena-Beka Nazariyesi”, (İstanbul, Hareket Dergisi, Sayı 14, 1980), s. 3; Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 113, 186.

Bu bağlamda fenayı Allah'tan bir rahmet sayan Kelâbâzî'ye göre fena, kötü alışkanlıkları terk etme, sevgi ve korkunun galip gelmesiyle mâsivayı görememe ve hamd, şükür gibi Allah'a has kılınan konularda O'ndan başkasına bu tahsisleri yapmamaktır.³⁴⁰ Kuşeyrî, Hücvîrî (ö. 465/1072 [?]) ve Serrâc (ö. 378/988) da Kelâbâzî'yle (ö. 380/990) aynı anlayışı devam ettirmiş ve fenayı, istenmeyen kötü sıfatların terk ve yok edilmesi olarak kabul etmişlerdir.³⁴¹ Buradan anlaşılmaktadır ki fena, kötü ahlakı terk etmek anlamında kullanılmıştır.

İbn Kayyım fena kelimesinin naslarda ne övgü ne de yergiyi ifade için kullanıldığını söylemesine rağmen fenayı ilim erbabı, sülûk ehli ve Allah'ın marifetinde derinleşenler açısından üçe ayırmıştır. Buna göre fenanın başı ilim erbabına ait olup Allah'ı bilme ve O'na kulluk etmede diğer varlıkların fenasıdır. İbn Kayyım'ın burada fena ile kastı varlıkların ilmen, zihnen kaybolması ve yapılan ibadetlerin dikkate alınmamasıdır. Bu anlamdaki fena anlayışı Kelâbâzî ve Kuşeyrî'de (ö. 465/1072) aynı şekilde görülmektedir.³⁴² Allah'ı bilme ve kulluk anlamındaki fena kuvvetlenerek fenanın ortası olan varlıkların ölümler gibi görülmesini meydana getirir. Bu halin de güçlenmesiyle varlıkların sanki bedenlen kaybolması manasında fena oluşur. İbn Kayyım'a göre fenanın sonu şeklinde değerlendirilen bu kısım, Allah'ın marifetinde derinleşenlerin fenasıdır. Son kısımdaki fena anlayışı ile İbn Kayyım'ın eleştirdiği İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ve takipçilerinin fenası arasında bir benzerlik olduğu düşünülebilir. Zira İbn Kayyım'ın aktardığına göre İbnü'l-Arabî fenayı, varlıkların vücutten yok olması şeklinde anlamıştır. Her ne kadar iki anlayış arasında bir benzerlik bulunduğunu hissedilse de İbn Kayyım'a göre aralarındaki fark, İslâm dairesinden çıkmak kadar büyüktür.³⁴³ İbn Kayyım'ın fena hakkında bir başka yaklaşımı ise korku ve sevgi yoğunluğuyla korkulan ya da sevilen

³⁴⁰ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 142, 143-150; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, s. 185, 187-191.

³⁴¹ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, s. 160-161; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, s. 305; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 543; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 510.

³⁴² Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 144; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, s. 187; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 161; İbn Kayyım, *Medâricu's-sâlikîn*, C. 3, s. 346-347; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1258.

³⁴³ İbn Kayyım, *Medâricu's-sâlikîn*, C. 1, s. 275-276; C. 3, s. 346-347; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 244-245, 1258.

varlıktan başkalarının ilim ve zihin açısından yok olmasıdır. Bu şekildeki fena Kelâbâzî ile İbn Kayyım'ın ortak noktalarındandır.³⁴⁴

Abdullah Herevî fena bahsine geçen “*Her canlı fânidir*” (Rahmân Sûresi 26-27) ayetiyle başlamıştır. İbn Kayyım ilgili ayetin fena için delil getirilmesine karşı çıkarak ayette ölüp yok olma anlamında kullanılan fânîlik ile sûfilerin kastettiği fenanın farklı şeyler olduğunu belirtmiştir. Çünkü İbn Kayyım, yok olma anlamının vahdet-i vücûd anlayışına ait olduğunu iddia etmektedir. Buna göre İbn Kayyım'ın vücuden yok olma anlamında fenayı kabul etmediği ve söz konusu yok olma fenasının sûfilere ait bir görüş olamayacağını savunurken sûfileri de vahdet-i vücûd ehlinde korumaya çalıştığı görülmektedir.³⁴⁵

İbn Kayyım sûfilerin fena bahsinde vahdet-i vücûd ehli gibi düşünmediklerini iddia etmiş ve gerçek sûfilerin fenanın iki anlamı üzerinde durduğunu söylemiştir. Bunlardan ilki Allah'ın yaratma, rızıklandırma gibi konularda bir olduğunu görmek yani O'ndan başkasının bu fiilleri yapamayacağı noktasında mâsivanın ilmen ve zihnen yok olmasıdır. İkincisi ise sevgi ve korku duygularının yoğunluğuyla gerçekleşip Allah'tan başkasının bu konularda yine ilmen ve zihnen yok olmasıdır. Bu anlamda İbn Kayyım'ın işaret ettiği gerçek sûfilerden biri de Kelâbâzî'dir. Çünkü ona göre fena sadece Allah'ın güç yetirebileceği yaratma, öldürme vb. fiillerde diğer varlıkların yok olması ve sevgi, korku duygularının coşkunluğuyla tüm varlığın sanki yok olmuş gibi hissedilmesidir. Anlaşılmıştır ki İbn Kayyım'ın bu konuda çabası, hakiki sûfiler ile vahdet-i vücûd savunucularının arasındaki farkı göstermektir.³⁴⁶ İbn Kayyım, Abdullah Herevî ve sûfilerin fena anlayışındaki Allah'tan başkasının inkârı meselesiyle İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve takipçilerinin varlığı reddetmesinin farklı şeyler olduğunu düşünmektedir. Bu anlamda İbn Kayyım'a göre sûfilerin derecelerine bağlı olarak Allah'ın dışında bir yaratan, her şeye kâdir, tüm fiillerin kendisine döndüğü bir varlığın bulunmadığı ve fayda sağlama, rızık verme, yaratma anlamında O'ndan başka tüm varlıklar kalpten çıktığı

³⁴⁴ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 145; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf:Ta'arruf*, s. 188; İbn Kayyım *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1260.

³⁴⁵ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 3, s. 342-344; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1254-1255.

³⁴⁶ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 145; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf:Ta'arruf*, s. 188.

anlayışı gelişir ki bu da sûfilerin fena görüşüdür. Yani o, sûfiler fena ile ilmen ve zihnen bir yok oluşu kastettiğini ifade etmiştir.³⁴⁷

İbn Kayyım ve sûfiler, fena yoluna girenlerin birtakım tehlikelerle karşı karşıya kalabileceğini söylemiştir. İbn Kayyım ise söz konusu tehlikelerin başında fena haline erenden teklif ve yükümlülüklerin kalkacağına düşüncesi, mümin-kâfir ve iyi-kötü gibi zıtlıklar arasındaki farkın görülememesi, Allah'ın sıfat ve tevhidinin iptali geldiğini eklemiştir.³⁴⁸ İbn Kayyım'ın aktardığına göre, bu gibi tehlikelerin bulunduğu fena halini sûfilerin bir kısmı basit bir menzil görürken bazıları fena durağında durmamış hatta bu menzili bir engel saymıştır. Böylece İbn Kayyım, sûfilerin uygulamasını esas alarak fena menziline uğramadan seyri sülûk yapılabileceğini ve fena haline ulaşmanın da şart olmadığını söylemek istemiştir. Yine ona göre fena konusunda ayakların kaymaması için çizilen sınır, yok olma/kaybolmanın ilim ve zihin açısından düşünülmesidir. Aksi takdirde vahdet-i vücud görüşü benimsenmiş olur.³⁴⁹

İbn Kayyım ve sûfiler, mahlukatın varlık olarak kaybolması anlamında fenayı reddetmiş ve savunucularının hata ettiklerini söylemişlerdir. Bu bağlamda Kelâbâzî varlığın fenasını gerçek anlamda kaybolma olarak değerlendirmezken Kuşeyrî de nefis ve halktan fâniliğin varlıksal bir kaybolmayı ifade etmediğini eklemiştir.³⁵⁰ Yine Hücvîrî, fenanın beden kaybolması şeklinde alınmasını hata olarak değerlendirirken insanın bedeninin veya herhangi bir organın yok olmasını imkânsız görmüştür.³⁵¹ Serrâc ise eserinde sûfî zannedilen bazı kimselerin hatalarından bahsettiği bölümde insanın kendi sıfatlarından ayrılıp Allah'ın sıfatlarına gireceğini savunanlara da karşı çıkmış, bu düşüncenin hulûl anlayışına götüreceğini eklemiştir. Tüm bunlardan sonra sûfiler ile İbn Kayyım arasında fenanın vücuden yok olma ile ilgisinin bulunmadığı noktasında ihtilaf yok denilebilir.³⁵²

³⁴⁷ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 3, s. 345, 350-351; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1257, 1264, 1417.

³⁴⁸ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 179-180; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 148-149.

³⁴⁹ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 2, s. 232, 408-409; C. 3, s. 350-351; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 690, 849, 1264.

³⁵⁰ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 145-146; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf:Ta'arruf*, s. 190; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 163.

³⁵¹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi:Keşfu'l-Mahcûb*, s. 308-310.

³⁵² Serrâc, *el-Lüma'*, s. 552; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 516.

Fenanın bedenen bir yok oluşu ifade etmediği konusunda sûfîlerin geneli hemfikir olsalar da hataya düşüp fenayla vücuden yok olma kastedenler de olmuştur. Nitekim Serrâc *el-Lüma'* adlı eserinin sonunda sûfî geçinenlerin hatalarına dair bir bahis açmış, beşeriyetten fani olma iddiasını da bu hatalardan saymıştır. Serrâc'a göre fena, amellerin görmezden gelinmesi ve ilimle cehaletin giderilmesi gibi bir durum iken bazı sûfîlerin bu hataya düşmesinin sebebi, önceki sûfîlerin sözlerinin yanlış anlaşılması ve cehalettir.³⁵³ Aynı bağlamda Cüneyd-i Bağdâdî de fenayı üçe ayırmış ve bunların ilkinin "sıfat, huy ve doğal özelliklerden fani olmak" şeklinde aktarmıştır. Fena'nın ikincisini "ibadetlerden lezzet alma düşüncesinden vazgeçmek" olarak ifade etmiştir. Ayrıca Cüneyd-i Bağdâdî fena için "Fizikî varlığın kalır" uyarısını yaparak, yaşarken fiziken fani olma düşüncesini reddetmiştir.³⁵⁴

Cüneyd-i Bağdâdî, Serrâc gibi sûfîlerin fena anlayışları doğrultusunda karşımıza bir merteye daha çıkmaktadır. Beka olarak isimlendirilen bu durum, Serrâc'a (ö. 378/988) göre nefsi kötü huylardan temizledikten sonra saf hâlin korunmasını ifade ederken, Kelabazî (ö. 380/990) ise fena hâlinin ardından gelip, kulun kendi nefesine dair işlerde fâni, Allah'a ait işlerde ise bâki olmasıdır. Yani kul Allah'a uyma hususunda bakidir. Yine ona göre beka, Allah'ın sevdiği vasıfları kulun kazanmasıdır. Kuşeyrî (ö. 465/1072) de Serrâc gibi, kötü sıfatlardan fâni olunmasından sonra iyi sıfatlarla bezenmeye beka demiştir. Ona göre cehaletini ilimle gidermiş kişi, cahillikten fâni iken ilimle bâki hâle gelmiştir. Bu anlamda fena, İbn Kayyım'da Allah ve Resulüne hicret olarak geçmektedir. Buna göre kişi Allah'ı sevmek, istemek vs. konularda mahlukattan yüz çevirip de Allah'a dönerse bu hicrettir. Söz konusu durum sûfîlerde fena şeklinde isimlendirilmiştir. Aynı şekilde Hücvîrî (ö. 465/1072) ise bekanın yanlış anlaşılma tarafına dikkat çekerek, kulun bekasıyla Allah'ın bekasının birleşmesinin mümkün olamayacağını söylemiştir.³⁵⁵

³⁵³ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 543; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 510.

³⁵⁴ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, (İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, trs.), s. 152-155.

³⁵⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 286; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 249, 400; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 161 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 143-144; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, s. 186-187; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, s. 305; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Tebûk Risalesi*, çev. Nesibe Küçük Cansever, (İstanbul: Küresel Kitap, 2016), s. 26-27.

İbn Kayyım bekanın sözlük anlamından yola çıkarak mutlak ve mukayyet şeklinde bir ayrıma gitmiştir. Buna göre mutlak beka Allah için kullanılırken, sınırlı beka insan için söz konusudur. Sûfilerin hâl ve makam kabul ettikleri beka da insanın sıfatı olan mukayyet bekadır. Bunun için İbn Kayyım, Abdullah Herevî'nin bekayı temellendirmek için “*Allah daha hayırlı ve sürekli*dir.” (Tâ-Hâ Sûresi, 73) ayetini örnek göstermesine karşı çıkmış, ayetin ancak Allah'ın bekasını ifade ettiğini belirtmiştir.³⁵⁶

Öte yandan İbn Kayyım bekayı, kişinin iradesine hâkim olduğu ve kulluk vazifelerinin eda edildiği bir durum olarak değerlendirmiştir. Yani ona göre ibadet ve taatlar beka halinde gerçekleşmektedir.³⁵⁷ Bununla birlikte, bekayla aynı anlamı taşıyan “temkin/temekkün” mertebesinde de bahsedilmiştir. Sûfilerin “halden hale geçmenin sona erip istikamet üzere karar kılmak” şeklinde ifade ettikleri temkin/temekkün, İbn Kayyım'da “hakikat güneşinin doğup insanı etkilemesinden dolayı kişideki beşeriyet özelliklerinin gizlenmesi” olarak açıklanmıştır. Beşeriyet özellikleriyle insanın nefsinden kaynaklanan kötülüklerin kastedildiği var sayılırsa, İbn Kayyım'ın bu açıklamaları sûfilerin beka için yaptıkları “kötü huyların giderilmesi ve yerine iyi huyların getirilmesi” tanımının örtüştüğü söylenebilir.³⁵⁸

Yukarıda da değindiğimiz gibi fena konusunda İbn Kayyım'ın eleştirdiği noktaların başında İbn Arabî ve vahdet-i vücud düşüncesi gelmektedir. Zira İbn Kayyım el-Cevziyye'nin ilmi ve şahsi kişiliği üzerinde hocası İbn Teymiyye'nin etkileri oldukça fazladır. Bu etkiler özellikle İbn Arabî ve vahdet-i vücud konularında örtüşmektedir. Nitekim İbn Kayyım'ın da İbn Teymiyye gibi vahdet-i vücud ehline karşı hiçbir müsamaha ve anlama çabası içinde olmadığı müşahade edilmektedir. Bununla birlikte İbn Kayyım'ın bu grubun görüşlerini inceleyip söz konusu anlayışın nasıl ortaya çıkıp yaygınlaştığına dair kendi kanaatini ortaya koyması da ayrıca önemlidir.³⁵⁹

³⁵⁶ Abdullah Herevî, *Kitâbü menâzili's-sâirîn*, s. 129-130; a. mlf., *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, s. 143; İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 3, s. 357-359; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1271, 1272.

³⁵⁷ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 2, s. 417-418, 485-486; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 857, 919.

³⁵⁸ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 3, s. 204-205; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1120.

³⁵⁹ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 245, 1047, 1185.

İbn Kayyım vahdet-i vücud anlayışının ortaya çıkışıyla ilgili tespitlerde bulunmuş ve ona göre “fena ve Allah’ın sıfatlarının iptali” görüşlerinin birleşmesinin sonucunda vahdet-i vücud anlayışı ortaya çıkmıştır. Ayrıca ilk dönem sûfilerinin yaşadığı doğru halleri kapalı ifadelerle aktarmalarının da bu düşüncenin doğuşunda etkili olduğu kanaatindedir. Ona göre fena tecrübesine ilişkin bu kapalı ifadeler, ehli olmayanlar tarafından yanlış yorumlanarak vahdet-i vücûd düşüncesine zemin oluşturmuştur. Söz konusu yanlış yorumlar ise kısaca *tevhid, fena, cem, ittisal* konularında yoğunlaşmıştır.³⁶⁰

İbn Kayyım’ın anlayışında vahdet-i vücud, Allah ile mahluk şeklinde iki varlığın olmadığı, aksine mevcudattaki tek varlığın Allah olduğunu ve Allah’ın her bir varlıkta tezahür ettiğini savunan görüştür. Ona göre İbn Seb’în ve vahdet-i vücud taraftarlarının “Allah her bir varlığın ta kendisi, hakikati ve mahiyetidir” şeklindeki düşünceleri sonucunda birleyen de birlenen de aynı varlıktır. Buna göre İbn Kayyım vahdet-i vücud ehlini Allah ve mahlukatı aynı varlık yapmakla suçlamaktadır. Nitekim bu gruptan Ömer b. el-Fâris şiirlerinde taşâ secde edenin, puta tapanın, Hristiyanların aslında Allah’a ibadet ettiklerini söylemesi İbn Kayyım için bir hüccettir. Zira Ömer b. el-Fâris’in bu görüşü vahdet-i vücud telakkisinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca İbn Arabî’nin *Fusûs*’ta geçen şu ifadelerini de bu bağlamda değerlendirmiştir: “Bilmiş ol ki Hakk’ın tapılan her şeyde bir yüzü vardır. Onu bilen bilir.”³⁶¹

Yukarıda İbn Kayyım’ın fenayı hak ve bâtil şeklinde ikiye ayırdığını aktarmıştık. Hak olan kısmı istikamet üzere olan sûfilere dayandırılırken bâtil olanı ise İbn Arabî ve vahdet-i vücud ehline isnat edilmiştir. Zira İbn Kayyım’a göre Abdullah Herevî ve sûfiler *fena* ile varlıkların müşahedededen kaybolmasını kastederken vahdet-i vücud ehli ise bunu varlıksal bir yok oluş sayarak Allah’tan başka bir varlığın gerçekte olmadığı, mâsiva diye algıladığımız diğer şeylerin ise hissi bir durum olduğu görüşündedir. İbn Kayyım’ın ifadesiyle vahdet-i vücud ehli, yukarıdaki hissi durum birtakım keşf ve müşahedelerle aşıldığında ortada Hâlîk ve mahlûk diye iki varlığın olmadığına ve her şeyin Allah’ta kaybolduğuna inanmaktadır.³⁶²

³⁶⁰ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 245, 420.

³⁶¹ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1142-1143, 1250, 1342

³⁶² İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1280-1281.

İbn Kayyım’a göre vahdet-i vücud düşüncesinde olanların cem makamında varlığın tamamen ortadan kalktığını iddia etmesiyle bilgi, bilen ve bilinen aynı şey haline gelmekte, bunun da ötesinde ibadet edilen her varlıkta Allah yansıması bulunduğu zannedilmektedir. İbn Kayyım’a yukarıda geçen tüm görüşler kabul edilemeyeceği gibi kişi dinden de uzaklaştırır.³⁶³

Abdullah Herevî’nin vahdet-i vücud ehli tarafından sahiplenilmesi ve Herevî’nin de kendi düşüncelerini paylaştığını iddia etmeleri, İbn Kayyım’a göre yersizdir. Herevî’nin birtakım ifadeleri vahdet-i vücud görüşünde olduğunu düşündürse de İbn Kayyım bu kapalı ifadelerin izahını yaparak Herevî’nin din, akıl ve marifet bakımından vahdet-i vücud görüşünden uzak olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Hatta Herevî’nin vahdet-i vücud görüşünü savunanları tekfir ettiğini söylemiştir.³⁶⁴

3. Cem ve Fark

Cem kelimesi sözlük anlamı olarak “ayrı şeyleri bir araya getirmek, eklemek, dikkat ve iradeyi bir noktaya odaklamaktır.”³⁶⁵ Tasavvufî manada ise cem “kadîm ile hâdisin arasındaki ayrılığın izale olması, halkı yok sayarak Allah’ı görmek ve mahlukatın Allah ile kâim olduğunu bilmektir.” Yani bâki olan ile varlığın farkının kalmamasıdır.³⁶⁶ Sûfîler cemin üstünde bir halden bahsederler ki bu da cemü’l-cem halidir. Bu hal kimi sûfîlere göre nefis ve mâsivadan tamamen geçerek sadece Hakk’ı görmeyi ifade ederken diğer bir kısmına göre cem ve fark hallerinin birlikte bulunduğu ve cem halindeyken fark halinin kaybolmadığı aynı şekilde fark halindeyken de cemin göz ardı edilmediği bir durumdur.³⁶⁷

Sûfîlerin cem halini açıklarken kendi makamları açısından değerlendirmiş, bunun sonucu olarak da birçok cem tanımı ortaya çıkmıştır. Buradan hareketle Serrâc’a göre cem,

³⁶³ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 63, 142, 1342.

³⁶⁴ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 55-56, 138, 214.

³⁶⁵ Memdûh ez-Zûbî, *Mu’cemu’s-Sûfiyye*, s. 113; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, C. 2, s. 1678; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 85; İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn*, C. 3, s. 468-469; a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1405; H. Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, s. 178; Hasan Kâmil Yılmaz, “Cem”, *DİA*, C. 7, s. 278; Serrâc, *el-Lüma’*, s. 283; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 246.

³⁶⁶ Hasan Kâmil Yılmaz, “Cem”, *DİA*, C. 7, s. 278; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 85.

³⁶⁷ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 159; Seyyid Şerif Cürcani, *Ta’rifat Tasavvuf Istılahları*, s. 52; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 86; H. Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, (İstanbul, Erkam Yayınları, 2016) s. 180-181; Hasan Kâmil Yılmaz, “Cem”, *DİA*, C. 7, s. 279; Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 187.

zihinde yalnızca Allah'ın var olması iken Ebû Ali el-Dekkâk (ö. 405/1015) cemi “Sana nispet edilemeyen şey” şeklinde tanımlayarak onu Allah tarafından gelen lütuf şeklinde değerlendirmiştir.³⁶⁸ Kuşeyrî, kalpte mana ve marifetlerin meydana gelmesine cem derken şeyhi Ebû Ali el-Dekkâk gibi cemi, kulun etkisi olmadığı bir lütuf ve ihsan saymıştır. Zira ona göre Allah'tan gelen hitabın dinlenilmesi de cemdir.³⁶⁹ Hücûvî ise cem ve fark anlayışının temsilcisinin Ebü'l-Abbas Kasım es-Seyyârî (ö. 342/953) olduğunu ve bu görüşün taraftarlarına bundan dolayı Seyyâriyye (cem ile fark arasında gidip gelenler) adının verildiği kaydettikten sonra cemin bir mevâhib yani bağış olduğunu söylemiştir. Onun başka bir tanımına göre cem, arzu ve isteklerin bir noktaya toplanmasıdır. Diğer sûfilerden farklı olarak Hücûvî (ö. 465/1072), olağanüstü hal olmalarından dolayı mucize ve kerameti de cem halinin ürünü saymıştır.³⁷⁰

İbn Kayyım el-Cevziyye, cemi vahdet-i vücûd ehlinin kabul ettiği cemü'l-vücûd, fena ehli sûfilerin kabul ettiği cemü's-şühûd ve peygamber ve varislerinin cemi olan cemü'l-irâde şeklinde üçe ayırarak incelemiştir.³⁷¹ Serrâc, Kuşeyrî ve Hücûvî gibi cemin nasip ve lütuf meselesi olduğunu düşünen İbn Kayyım, cemin bir ilim bir de hal yönü olduğunu belirtmiştir. Buna göre onun ilmi fiillerin Allah'a nispet edilmesi iken hali ise kalbin Allah'ın isteklerinde toplanmasıdır. Ayrıca muhabbet, inâbe, korku, ümit ve tevekkül gibi konularda kalbi Allah'ta toplamayı da cem olarak nitelemektedir.³⁷²

İbn Kayyım cem halindeyken Allah'ın emirlerinin eda edilememesi tehlikesine karşın, sûfiler gibi cem ve farkın aynı anda bulunması gerektiğini düşünmektedir. Zira o, sûfilerden er kişi diye vasıflandırdığı ve cem meselesinde görüş ve uygulamalarını doğru bulduğu kimseler, cem ve fark makamları arasında rahatça gidip gelebilen ve iki hali de yararına kullanabilenlerdir. Zira onlar emir geldiğinde bilerek fark makamına geçer, emir ifa

³⁶⁸ Memdûh ez-Zûbî, Mu'cemu's-Sûfiyye, s. 113; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 222; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 194; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 158; Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, s. 361.

³⁶⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 158.

³⁷⁰ Hücûvî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, s. 316-320; Hasan Kamil Yılmaz, “Cem”, *DİA*, C. 7, s. 279.

³⁷¹ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 3, s. 299; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1211.

³⁷² İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 182-183; C. 2, s. 141-142; C. 3, s. 408 a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 150, 608, 1334.

edildiğinde tekrar cem makamına dönebilirler.³⁷³ Kısaca İbn Kayyım, cem halinde farkı hatta fark halinde cemi yaşamayı öncelemektedir. Çünkü ancak bu şekilde Allah'ın emir ve yasakları hakkıyla yerine getirebilir.³⁷⁴ İbn Kayyım bu halin Hz. Peygamber'de bulunduğunu hatırlatarak bu bağlamda Hz. Peygamber'in namaz kıldırırken bir çocuğun ağlaması üzerine namazı kısa tutarak anne ve çocuğu rahatlattığını aktarmıştır. Burada Hz. Peygamber'in namaz kılması cem hali olarak nitelenirken çocuk ağlamasının duyulması ise fark haline işaretir.³⁷⁵

İbn Kayyım'ın cem konusunda dikkat çektiği hususlardan biri de fiillerin aidiyeti meselesidir. Zira sūfîler cem halini açıklarken “*Attığın zaman da aslında sen atmadın, lakin Allah attı*” (Enfal Suresi, 17) ayeti ve benzeri ayetleri kendilerine delil saymışlardır. Onlara göre bu ayetler cem halini işaret ederken İbn Kayyım buna itiraz etmiştir. Ona göre bu fiillerin Hz. Peygamber'e değil de Allah'a izafe edilmesi Cebriyye yolunu açan ve onlara ait bir görüştür. İbn Kayyım, Kur'an'ın anlaşılmasındaki eksiklikten ileri gelen bu durumun yeri geldiğinde “Namaz kıldığın zaman sen değil O' kıldı, oruç tuttuğunda sen değil O' tuttu” şeklinde diğer ibadetlere de uygulanabileceğini hatta yapılacak kötü fiiller için de aynı durumun geçerli sayılması tehlikesinden ötürü bu gibi ayetlerin Allah'a izafe edilmesini doğru bulmadığını söylemiştir. İbn Kayyım söz konusu ayetteki atışın olağanüstü bir hal durum olduğunu kabul etmekle birlikte bunu *îsâl* ile açıklamaktadır. Buna göre atış fiilin ilk hareketi Hz. Peygamber'e, fiili devam ettirme ve sona erdirme ise Allah'a aittir. Ayette bahsedilen “Allah attı” ibaresi ise fiilin devam ettirilmesi ve nihayete erdirilmesi açısından.³⁷⁶

Vahdet-i vücûd ehlinin cem görüşü olarak aktarılan “cemü'l-vücûd”, İbn Kayyım tarafından “müşahede ve varlıkta bütün kayıtlar ve sayıların yok olması ve cem halindeyken bilgi, bilen ve bilinenin tek bir varlıktan ibaret kalması, hatta varlığın ta kendisi olması” şeklinde tanımlanmıştır. İbn Kayyım'ın cemi doğru ve yanlış olarak ikiye ayırdığı tanımdaki yanlış

³⁷³ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 264-265, 242-243; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 232-233, 242; Bu anlamda Hücvîrî, emirlerin eda vakti geldiğinde sahv haline dönmeyi “cem-i selâmet” olarak isimlendirmiştir. Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi; Keşfu'l-Mahcûb*, s. 319-320.

³⁷⁴ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 182-183; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 150.

³⁷⁵ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 264; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 232.

³⁷⁶ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 3, s. 394-396; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1320-1321.

anlayış işte vahdet-i vücûdun cemidir. İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve takipçilerinin tevhide ulaşmak için Hâlık ve mahluku bir görmeleri İbn Kayyım tarafından reddedilmiştir. Ona göre asıl tevhid ve cem varlıkların Allah ile bir sayılması değil, yaratıcı ve rabb olarak Allah'ın bir kabul edilmesidir. Bu anlamda tevhid ve cemin mahallî uluhiyyet ve rububiyettir. Kısaca İbn Kayyım'a göre cem kulun Allah'tan başka kimsenin kainatı idare edemeyeceğini görmesi, yine O'ndan başka işleri düzenleyen ve hayat verip alan birinin olmadığını görmesi ve kalbin mücadele ve istekler hakkında Hakk'ta toplanmasıyla O'na uymasıdır. Bunlar İbn Kayyım tarafından rububiyet ve uluhiyyet cemi olarak isimlendirilmiştir.³⁷⁷

İbn Kayyım, varlıkların mahiyet itibariyle farklı olduğunu ve aralarında ayrım şart olduğunu dile getirmiş, buradan hareketle cem halini reddetmeyen el-Cevziyye varlıkların arasını ayırmak için cem halinin yaşandığı anda fark halinin de mevcudiyetini gerekli görmüştür. Aynı şekilde sûfiler de cem ve fark hallerinin aynı zamanda birlikte bulunması kanaatindedirler. Zira sûfilerin dilinde cemü'l-cem, cem ile farkın birlikte aynı zamanda bulunmasını ve cem halindeyken fark halinin gitmemesini ifade etmektedir.³⁷⁸

Tasavvufta cem haliyle birlikte ele alınan bir başka mertebe de *fark*tır. Sözlükte “topluların ayrılması” manasına gelirken tasavvufî olarak “cem halinden sonra halk ile Hakk'ın ayrımını yapabildiği hal, halk'a işaret etmek, kulluğa dönmek, kulluğa yönelik fiiller, cem halinin aksine kişinin halkı ve kulluğunu müşahade etmesi” anlamlarına gelmektedir.³⁷⁹

Serrâc'a göre fark dünya, ahiret ve kâinatın ayrı ayrı görülmesi iken Kuşeyrî, kişinin iradesiyle karar verip işlediği ibadetler gibi fiiller, farktır. Yani ona göre fark, kesbî olan her şeydir. Ayrıca onun başka bir açıklamasına göre fark, mahlukatın Allah'a ait olduğunun görülmesidir. Hücvîrî de kesbî şeylerin fark olduğunu söylemiş, bu anlamda ibadet ve taatleri de fark içinde değerlendirmiştir.³⁸⁰ İbn Kayyım ise seyr-ü sülûka katkı sağlaması açısından

³⁷⁷ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 173; C. 3, s. 395, 398, 417; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 142, 1321, 1324, 1408.

³⁷⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 283; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 246; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 158; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 52; İbn Kayyım 227, 580; H. Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, s. 180-181.

³⁷⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 283; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 246; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 86; Hasan Kamil Yılmaz, “Cem”, *DİA*, C. 7 s. 278; Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf*, s. 188.

³⁸⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 222; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 194; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 158; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi; Keşfu'l-Mahcûb*, s. 316.

farkı, sahîh ve bâtil olmak üzere ikiye ayırmıştır. Buna göre sahîh kısmı Allah ile kulun yani kadîm ile hâdisin arasını ayırmak ve iyi-kötü, istenilen-istenilmeyen şeylerin ayrımı oluşturken bunlar sûfîye tasavvufî eğitimde yarar sağlamaktadır. Sûfîyi sülûkundan alıkoyacak bâtil farka gelince, o da irade ve himmetin Allah'tan ayrılmasıdır.³⁸¹

Sûfîlerin fark-ı sâni dedikleri bir fark çeşidi daha vardır ki o da kesrette vahdeti, vahdette kesreti görme, aynı şekilde mahlukâtın Allah'ın izni ile kâim olduğunu görme ve cem halinin ardından ibadetleri eda etmek üzere sahv haline dönmektir. Rûhî bir miraç kabul edilen bu hal, İbn Kayyım için cem konusunda asıl olması gereken durumdur. Fark-ı sâni olarak isimlendirdiği bu hal, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Kuşeyrî ve diğer sûfîler tarafından da kabul edilmesiyle beraber İbn Kayyım'ın savunduğu, fark içinde cemi cem içinde ise farkı yaşamaktır.³⁸²

4. Sekr ve Sahv

Lügatte, kişi ile aklı arasına giren ârız ve içki alındıktan sonra sarhoş olma manalarına gelen sekr, tasavvufî terminolojide ise sâlikin seyr-ü sülûku esnasında gelen vâridin etkisiyle kendinden geçmesi anlamındadır.³⁸³ Zıddı sahv yani uyanıklık olan sekr, aynı zamanda sûfinin tüm hislerinin yok olmasıdır.³⁸⁴

Sekr, tasavvuf tarihinde *Tayfuriyye* diye bilinen bir fırka ile özdeşleşmiştir. Bunun sebebi ise fırkanın kurucusu sayılan Bâyezîd-i Bestâmî (ö. 234/848 [?]) ve takipçilerinin sekri uyanıklığa tercih etmesidir.³⁸⁵ Bunun yanı sıra farklı devirlerde yaşamış sûfîler sekr kavramı hakkında çeşitli tanımlar yapmıştır. Bu tanımların genel olarak kişilerin manevî sarhoşluk hali üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu bağlamda İbn Hafîf (ö. 371/982) sekri şöyle

³⁸¹ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 3, s. 397, 468-469; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1322, 1405.

³⁸² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 159; İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 263; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 231; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 133; Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf*, s. 188.

³⁸³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbü'l-Kur'ân*, “Sekr”, s. 31; Memdûh ez-Zübî, *Mu'cemu's-Sûfiyye*, s. 211; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 552.

³⁸⁴ Memdûh ez-Zübî, *Mu'cemu's-Sûfiyye*, s. 211; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 552; ; Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 323.

³⁸⁵ Hücivîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, s. 248-250 ; Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 324.

tanımlamıştır: "Sekr, sevgilinin görülmesi veya adının anılmasından dolayı kalbin galeyana gelmesidir."³⁸⁶ Serrâc sekr ve gaybet kavramlarının anlamca yakın olduğunu savunmuştur. Buna göre sekr, gaybette olduğu gibi vârid ve ilhamın etkisiyle dış dünyaya karşı hissiz olmaktır.³⁸⁷ Serrâc gibi sekr ve gaybet kavramlarının yakınlığına vurgu Kuşeyrî, sekr halini vecd ehline has görmüş ve onu "kuvvetli bir vâridin tesiri ile gaybet haline geçiş" olarak tanımlamıştır.³⁸⁸ Hücvîrî'ye göre sekr, biri sevgi diğeri muhabbetten olmak üzere iki çeşittir. İlk nimeti ikincisi ise nimeti vereni müşahededden kaynaklanır.³⁸⁹ Gazzâlî ise sekri bir manevî sarhoşluk görmüştür. Ona göre sekr, manen yaşanan halin etkisiyle hiçbir şeye sahip çıkılamamasıdır.³⁹⁰ Sühreverdî de yaşanan halin kişiye galip gelmesini sekr şeklinde tanımlamıştır.³⁹¹

İbn Kayyım el-Cevziyye'nin aktardığına göre Abdullah el-Herevî (ö. 481/1089) *Menâzilü's-sâirîn*'de sekr kavramını "sabrın engel olamadığı coşkunun kuvveti" şeklinde tanımlamıştır. İbn Kayyım'a göre sekr, bu anlamda naslarda ve selefin dilinde bulunmadığı gibi makbul de değildir. Zira *sükr* kelimesi içkinin verdiği sarhoşluk, çirkin işlerin verdiği sarhoşluk ve kıyametin anındaki korku için kullanılmaktadır. Kıssaca bu kelime Kur'an ve sünnette kötü anlamda kullanılmıştır.³⁹² İbn Kayyım sekr kavramının sûfilerce kullanılan anlamına karşı çıkarken söz konusu isimlendirmeye kastedilen hale de karşı çıkıyor değildir. Yoksa ona göre bu hal, Allah'ın cennette müşahade edildiğinde yaşanacak olan haldir.³⁹³ Yani İbn Kayyım, sekr kelimesinin Kur'an'da sarhoşluk için kullanılmasından dolayı bu güzel hale isim olamayacağını savunmaktadır.³⁹⁴

³⁸⁶ Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 323.

³⁸⁷ Serrâc, *İslâm Tasavvufu*, s. 399-400.

³⁸⁸ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016) s. 166-167; Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 324.

³⁸⁹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, s. 250-251.

³⁹⁰ Gazzâlî, *Hak Yolun Esasları*, çev. Dilaver Selvi, (İstanbul, Semerkand Yayınları, 2004), s. 108.

³⁹¹ Sühreverdî, *Tasavvufun Hakikatleri: Avârifü'l-Maârif*, s. 310.

³⁹² İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 3, s. 285-286; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1197-1198.

³⁹³ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 3, s. 286; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1198.

³⁹⁴ Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 323.

İbn Kayyım, sûfilerin söz konusu hali “sekr” kavramı ile ifade etmesine karşı çıktuktan sonra sekri şöyle tanımlamıştır: “Sükr, kendisi ile temyizin hâsıl olduğu aklın kaybolduğu neşe ve lezzettir.” Yani ona göre sükrden maksat, lezzet ve temyizsizliktir.³⁹⁵ İbn Kayyım sekri lezzet ve temyiz kabiliyetinin kaybolması şeklinde anlamış ve onun farklı sebeplerden meydana gelebileceğini söylemiştir. Buna göre söz konusu hal içki, korku, gazap, coşkulu bir şarkı ve istenen vuslatın verdiği ferahlıktan kaynaklanmaktadır. Bunların içinden de vuslat ve gazap sarhoşluğu en büyükleridir. İbn Kayyım bunu çölde bineğini kaybeden adamın bineğini bulduğunda “Ya Rabbi sen benim kulumsun, ben ise senin Rabbinim.” demesi ve Hz. Peygamber’in kızgın iken hüküm verilmemesi gerektiğini söylemesiyle desteklemiştir.³⁹⁶

Sözlükte uyanmak ve bulutsuz gün gibi anlamlara gelen sahv ise, tasavvufî literatürde sâlikin gaybet ve sekr hallerinden sonra hisler âlemine geri dönmesini tanımlamak için kullanılmaktadır.³⁹⁷

Sekr halinde kaybedilen his ve duyguların tekrar kazanılmasını ifade eden sahv, Serrâc’a göre uyanık olma demek iken Kuşeyrî’ye göre gaybet halinin sona ermesinden sonra his ve şuur haline dönüştür. Ona göre bu uyanıklık ve şuur sekr haline nispetledir.³⁹⁸ Sahvı ayılma olarak ele alan Hücvîrî sekr kavramında olduğu gibi sahvı da ikiye ayırmıştır. Buna göre ilki gafletten ayılma, uyanma diğeri ise muhabbetten ayılmadır. Hücvîrî sekr ve sahvın şeriat sınırları çizgisinde olması şartıyla bir anlam ifade edeceğini de eklemiştir.³⁹⁹ Kelâbâzî, eşyalar arasındaki farkı idrak etme haline sahv demiş, onu temyizsizlik hali olan sekre üstün tutmuştur. Zira ona göre kişi sekr halinde kötü bir fiil işleyebilir.⁴⁰⁰ Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910) ve Gazzâlî ise sahv halini Allah’ın yardımıyla nefisten kurtuluş olarak tanımlamıştır. Yani Gazzâlî’ye göre uyanıklık halini elde eden kişi, nefis ve onun telkinlerinden kurtulmuştur.⁴⁰¹

³⁹⁵ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn*, C. 3, s. 286; a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1198.

³⁹⁶ İbn Kayyım, *Medâricü’s-sâlikîn*, C. 3, s. 286-288; a. mlf., *Medâricü’s-sâlikîn Kur’ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1198-1202.

³⁹⁷ Memdûh ez-Zûbî, *Mu’cemu’s-Sûfiyye*, s. 242; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 537; Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 327.

³⁹⁸ Serrâc, *İslâm Tasavvufu*, s. 399; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 164-165.

³⁹⁹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu’l-Mahcûb*, s. 251.

⁴⁰⁰ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 135-136; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf*, s. 176-177.

⁴⁰¹ Gazzâlî, *Hak Yolun Esasları*, s. 109.

İbn Kayyım ise sekr halinden sahvâ geçişin Allah'ın yardımı ile olduğunu söylemiştir.⁴⁰² Ayrıca sekr ve sahvân üstünlüğü sûfîler tarafından tartışılmış, kimisi sekri kimisi de sahvân üstün tutmuştur. İbn Kayyım ise mutlak anlamda bir tarafın üstünlüğünden söz etmemiştir. Ona göre muhabbetten ayılmak/ayrılmaktan ise muhabbet sarhoşu kalmak, muhabbetle ayık olmak da muhabbetle sarhoş olmaktan üstündür. Yani o hem uyanıklığı hem de muhabbeti evlâ görmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere İbn Kayyım'a göre sahvâ, bir uyanıklık halidir.⁴⁰³

5. Fütüvvet

“Genç, delikanlı, yiğit” anlamındaki fetâ kelimesinden türeyen fütüvvet, sözlükte “gençlik, cömertlik”, tasavvuf ıstılahında ise “dünya ve ahiret konularında başkalarının nefse tercih edilmesi yani isar” demektir.⁴⁰⁴

Sûfîler, tasavvufî hasletleri içinde barındırması hasebiyle fütüvvete oldukça erken dönemden itibaren dikkat çekmişlerdir. Buradan hareketle İbn Kayyım, fütüvvet konusunda ilk açıklamaların sırasıyla Cafer-i Sâdık (ö. 148/765), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Sehl b. Abdullah (ö. 283/896) ve Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö. 297/909) ait olduğunu söyledikten sonra onların görüşlerine yer vermiştir. Onun aktardığına göre Cafer-i Sâdık fütüvveti “Allah nimet verdiği zaman onu başkasına vermek, nimet vermediği zaman ise şükretmek” şeklinde tanımlarken Fudayl b. İyâz'a göre ise kardeşlerin kusurlarını görmezden gelmek fütüvvettir. Cüneyd-i Bağdâdî fütüvvet için “ezâyı kaldırma ve iyiliği yayma” derken Sehl b. Abdullah ise onu “sünnete uymak” olarak betimlemiştir.⁴⁰⁵ Nefsi bir put sayan Kuşeyrî, bu putu kırana fetâ derken fütüvveti de başkalarını kendi nefesine tercih etme yani îsâr kabul

⁴⁰² İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 3, s. 299; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1211.

⁴⁰³ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 3, s. 296; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 1208.

⁴⁰⁴ Memdûh ez-Zübî, *Mu'cemu's-Sûfiyye*, s. 314-315; Süleyman Uludağ, “Fütüvvet”, *DİA*, C. 13 s. 259; Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, (İstanbul, İnsan Yayınları, 2011), s. 254-255; Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 164; Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 174;

⁴⁰⁵ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 2, s. 325-326; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 775-776.

etmiştir.⁴⁰⁶ Kuşeyrî gibi fütüvvet ve îsârî bir gören sûfîlerden biri de Hücûrî'dir. Ona göre fütüvvet, başkasının tercih edilmesi ve bu tercih ediş de değer verilmemesidir.⁴⁰⁷

Sûfîlere göre fütüvvet ve tasavvuf mahiyetleri itibariyle aynı şey olduğundan birinin diğeri yerine kullanılması mümkündür.⁴⁰⁸ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Kitâbü'l-fütüvve*'si buna bir örnektir. Sülemî'ye göre her ânın bir fütüvveti olmasının yanında Allah'a, peygambere, ashaba, şeyhlere, ihvana, meleklerle karşı da uygulanacak ayrı ayrı fütüvvet ilkeleri bulunmaktadır. Sülemî, söz konusu görüşleriyle hayatın bütün alanında fütüvvetin yeri olduğuna da işaret etmektedir.⁴⁰⁹ Sülemî'nin eserinden hareketle onun ve sûfîlerin fütüvvete yükledikleri anlamlar şu şekilde özetlenebilir: “Allah için sevmek, güzel ahlak, cömertlik, doğru söz, gözü tok gönlü geniş, dostlarla şakalaşmak, kötülüğe karşı iyilik, kusur aramamak, ülfet duymak, kaynaşmak, komşuları gözetmek, misafiri ve ziyafet vermeyi sevmek, tevekkül etmek, sır ve kalp ile Allah'a göçmek, rızık konusunda Allah'a güvenmek, nefsi hesaba çekmek, nefsi ıslah etmek, daima zikretmek, uzuvları işlevlerine göre kullanmak, ihvana sahip çıkmak.”⁴¹⁰

İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) fütüvvetin naslarda ve selefin dilinde yukarıda sayılan ahlak ilkeleri şeklinde geçmediğini, ahlak ilkelerini kapsaması açısından fütüvvetin yerine *ahlâk-ı kerîmenin* kullanıldığını söyledikten sonra onu yüksek bir mertebe saymıştır. Ona göre fütüvvet, bu yüce ahlak ile insanlara muamele etmektir. Onun özü ise insanlara ihsanda bulunmakla birlikte eza vermeme, ezalara katlanma, güzel ahlaklı olmaktır. İbn Kayyım fütüvvet konusuyla bağlantılı olarak mürüvvet terimine de değinmiş ve mürüvvetin genel, fütüvvetin ise daha özel mana içerdiğini eklemiştir. Buna göre İbn Kayyım fütüvveti mürüvvetin alt dalı kabul etmiş ve mürüvveti şöyle tanımlamıştır: "Mürüvvet, kula has olan

⁴⁰⁶ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. s. 305-306.

⁴⁰⁷ Hücûrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, s. 105, 208.

⁴⁰⁸ Süleyman Uludağ, “Fütüvvet”, *DİA*, C. 13 s. 261; Ahmet Yaşar Ocak, “Fütüvvet”, *DİA*, C. 13, s. 262; Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, s. 273.

⁴⁰⁹ Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *el-Fütüvvetü*, thk. İhsân Zünûn es-Sâmîrî, Muhammed Abdullah el-Gudâhât, (Ürdün, Dârü'r-râzî, 2002), s. 5-6; a. mlf., *Tasavvufta Fütüvvet*, çev. Süleyman Ateş, (Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977), s. 24, a. mlf., *Kitâbü'l-fütüvve*, neşr. Süleyman Ateş (Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977), s. 2-4.

⁴¹⁰ Sülemî, *el-Fütüvvetü*, s. 4-83; *Tasavvufta Fütüvvet*, çev. Süleyman Ateş, s. 22-95; a. mlf., *Kitâbü'l-fütüvve*, neşr. Süleyman Ateş, s. 2-90

güzelliklerin kullanılması ve bunların başkalarına geçmesinin sağlanmasıdır. Yine kula has olan kötü şeylerin de terk edilmesidir."⁴¹¹

6. Sema

Sözlükte “işitmek, duymak, dinlemek, işitilen söz, güzel ses, iyi şöhret” gibi anlamlara gelen sema, “şarkı, nağme, musiki ve raks” mânâlarını da kapsamaktadır. Tasavvufta ise sema kavramı, en genel anlamıyla “sûfinin kendisine gelen vâridi, zâhirî ve bâtinî sesleri işitmesini” ifade etmektedir.⁴¹² Bir başka tanıma göre ise dinleme, işitme anlamlarına gelen sema tasavvuf ıstılahında genel olarak “Allah'tan gelip insanları O'na çağıran bir mesajdır.”⁴¹³ Bir diğer yönüyle özelde ve yaygın olan anlamıyla sema, tasavvuftaki dini musiki için kullanılır.⁴¹⁴

Sema kelimesi farklı devirlerde farklı anlamlar için kullanıldığını görmekteyiz. Zira sûfîler semayı kelime anlamına uygun biçimde "vârid olanı işitme ve kalbe de işittirme" olarak tanımlamışlardır. Onlara göre sema, vâridâtları ve bunların semeresi olanı duymadır.⁴¹⁵ Zünnûn-i Mısırî'nin semayı “Kalpleri Allah'a doğru yönlendiren bir vâridir.” şeklinde tanımlaması bundandır.⁴¹⁶ Sema, ilerleyen dönemlerde ise ahenkli kaside ve ilahilerin nağmeli olarak dinlenilmesi anlamını kazanmıştır. Öyle ki sûfîlerin bu meclislerine de sema meclisi denilmiştir.⁴¹⁷ Tarikatlar öncesi diye adlandırılan döneme gelindiğinde ise sûfîleri vecde sevk eden söz, şiir ve musiki olarak bilindiğini söylemek mümkündür.⁴¹⁸ Tarikatlar sonrası dönemde ise sema, ilgili tarikatın zikrine verilen bir isim olmuştur.⁴¹⁹

Sehl b. Abdullah semayı ilahî bir sır olarak değerlendirirken Gazzâlî ise semayı dönmek, işitmek, çalgıyla cemiyet etmek şeklinde ele almıştır. Bir başka tanımında ise teganni ile

⁴¹¹ İbn Kayyım, *Medâricu's-sâlikîn*, C. 2, s. 323-324; a. mlf., *Medâricu's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 774.

⁴¹² Semih Ceyhan, “Sema”, *DİA*, C. 36 s. 455.

⁴¹³ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 555.

⁴¹⁴ Mahmut Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Terimleri*, s. 270.

⁴¹⁵ Semih Ceyhan, “Sema”, *DİA*, C. 36 s. 455.

⁴¹⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 337; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 312, Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, s. 424.

⁴¹⁷ Semih Ceyhan, “Sema”, *DİA*, C. 36 s. 455.

⁴¹⁸ Mahmut Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Terimleri*, s. 271.

⁴¹⁹ Semih Ceyhan, “Sema”, *DİA*, C. 36 s. 455-457.

okunan kaside, ilahi, şiir gibi güzel sözleri dinlemeyi sema olarak zikretmiştir.⁴²⁰ Ayrıca Gazzâlî, semanın alışkanlık haline gelmemesi için sürekli yapılmaması görüşündedir.⁴²¹ Hücvîrî ise semayı “Hakk’tan gelen vârid” olarak tanımlamıştır. Yine ona göre sema, gaybet ve huzur aleti olmak üzere iki çeşittir. Gaybet aracı olan vasıtalıdır yani birinden dinlenir, huzur aleti olanı ise vasitasızdır, Allah’tan dinlenir.⁴²² Semayı “kalpleri Allah’a doğru yönlendiren bir vârid” olarak tanımlayan Zünnûn-ı Mısırî de Hücvîrî gibi onun bir vârid olduğuna dikkat çekmiştir.⁴²³ Kelâbâzî de Gazzâlî gibi semanın geçici bir durum olması gerektiğine işaret ederek "Havadan hâsıl olur, tekrar havaya gider." şeklinde tanımlamıştır.⁴²⁴ Kelâbâzî semanın musiki oluşu yönünden de bir tanımını yapmış, onu bir teneffüs ve yorgunluğun atılması için hoş zaman geçirme saymıştır. Yani ona göre sema bir dinlenme aracıdır. Ayrıca Kelâbâzî’ye göre sema, kalbe dokunarak buradaki sırları ortaya çıkarır.⁴²⁵ Kuşeyrî, semayı güfteli ve besteli şeylerin dinlenmesi olarak anlamış, prensip olarak bunları dinlemeyi mübah görmüştür.⁴²⁶ Serrâc ve Sühreverdî ise semayı nağmeli ya da nağmesiz musiki ve şiir dinleme olarak ele almıştır.⁴²⁷

Sûfîler semanın hükmü konusunda hemfikir değillerdir. Zira semayı mübah görenler olduğu gibi mekruh ve haram görenler de olmuştur. Yukarıda bahsi geçen sûfîlerin genel olarak semayı mübah kabul ettikleri ve buna dair görüşleri zikredilmiştir. Bunlara karşı özellikle Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), Yezîd b. Velîd, Ebû Ali Ruzbârî, Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) gibi zühd dönemi sûfîleri, semanın haram olduğu kanaatindedir.⁴²⁸ Bununla birlikte

⁴²⁰ Gazzâlî, *İhyâü ‘ulûmi’ d-dîn*, c. 2, s. 311; İbnü’l-Kayserânî el-Makdisî, *Safvetü’ t-tasavvuf*, thk. Ğâdetü’l-mugdim Udra, (Beyrut, Dârü’l-müntehabî’l-arabî, 1995), s. 140-141.

⁴²¹ Gazzâlî, *İhyâü ‘ulûmi’ d-dîn*, C. 2, s. 321.

⁴²² Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu’l-mahcûb*, s. 491-493.

⁴²³ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 337; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 312; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 424.

⁴²⁴ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 178-179; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf*, s. 225.

⁴²⁵ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 179; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf*, s. 226.

⁴²⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 420.

⁴²⁷ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 338; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 318; Ebû Hafs Ömer Şihabüddin es-Sühreverdî, *Tasavvufun Hakikatleri: Avârifü’l-Maârif*, s. 213.

⁴²⁸ Gazzâlî, *İhyâü ‘ulûmi’ d-dîn*, C. 2, s. 283; Serrâc, *İslâm Tasavvufu*, s. 314, Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 425; Hâris el-Muhâsibî, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, *Risâletü’l-müstersîdîn*, (Halep, Dârü’s-Selâm, 1893), s. 70; Ebû Sa’d el-Harkûşî, *Tehzibü’l-esrâr*, thk. Bessam Muhammed Bârûd, (Abu Dabi, el-Mecmau’s-sekâfî, 1999), s. 332-333.

Şiblî ve Ebû Tâlib el-Mekkî gibi konuya ihtiyaten yaklaşanlar da bulunmaktadır.⁴²⁹ İbn Kayyım el-Cevziyye'ye gelince, o işitende hayır bulunduğunu belirterek semayı dinleme ve işitme anlamında ele almış, onun Allah'ın bir emri olduğunu söylemiştir. Fakat ona göre esas mesele, emre konu olan bu sema/dinlemenin tespitidir.⁴³⁰ Zira İbn Kayyım'a göre dinlenen şey haram, mekruh, mübah gibi hükümlere sahiptir. Bu bağlamda sema/dinlemeden neyin kastedildiğini bilmek gerekmektedir.⁴³¹

İbn Kayyım'a göre üç tür dinlenecek şey vardır. Bunları şöyle tasnif etmiştir:

1-Allah'ın sevip razı olacağı ve kullarının da dinlemesini istediği şeylerdir. Bu da Allah'ın ayetlerini dinlemektir.

2-Allah'ın kızıp sevmeyeceği, kullarının da dinlemesini yasakladığı şeyler. Bunlar genel olarak kişinin dinine ve kalbine zarar veren şeylerdir.

3-Allah'ın mübah kıldığı, sevmeye ve kızmanın söz konusu olmadığı şeylerdir. Bu konuda haram diyen de helal diyen de hata etmiş, Allah adına söz söylemiş olur.⁴³²

İbn Kayyım'ın bu tasnifinden hareketle meşru ve sevap kazandıran dinlemenin Kur'an'ın seması olduğu açıktır. Musiki, şarkı ve müzik gibi nağmeli şeylerin dinlenmesi ise haramdır. Zira ona göre bunlar, kalbe nifak soktuğu gibi basiret ve hidayete herhangi bir katkısı yoktur. Aksine kişiyi Kur'an okuma ve dinlemeden alıkoyarlar. Bunlara rağmen İbn Kayyım şiir okuma ve dinlemeye mutlak anlamda karşı değildir. Buradan hareketle denebilir ki mübah olan kısım nağmesiz şiir okuma ve dinlemedir. İbn Kayyım'a göre tasavvuf şeyhlerinin üstünde tartıştıkları konu Allah'ın zikredilip Kur'an okunan bir ortamda Allah sevgisi, O'nun korkusu, O'na kavuşma, cennet ve cehennem hallerini anlatan şiirlerinin okunmasıdır. Yoksa onlar da ıslıklı, el çırpmalı, dünyevî aşkların anlatıldığı müziklerin haram olduğu kanaatindedirler.⁴³³

⁴²⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 339; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 313; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 424.

⁴³⁰ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 478-479, *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 439.

⁴³¹ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 477; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 448.

⁴³² İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, s. 439.

⁴³³ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 479-480; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 455.

Sema ile birlikte işlenen ve onun bir semeresi olarak görülen bir husus da “vecd” makamıdır. Vecd, bir şeyin bulunması demek olup sûfilerin zorlaması olmadan kalbe gelen hal şeklinde tanımlanmıştır.⁴³⁴ Sûfinin aradığını bulmasıyla kendisinden birtakım hareketler sâdır olur. Bu hareketlenmeler sûfiler tarafından hoş karşılanmamakta hatta acizlik ve zayıflık sebebi sayılmaktadır.⁴³⁵ İbn Kayyım ise bu tarz şeyleri oyun ve eğlence olarak değerlendirirken Müslümanın ciddiyetine de zarar verdiğini söylemiştir.⁴³⁶ Ayrıca vecd halini semanın meşruluğuna delil kabul edenlere de karşı çıkmıştır.⁴³⁷

Tüm bunlardan sonra İbn Kayyım, sema konusunun çözümü için üç esas belirlemiştir. Buna göre bu esasların ilki zevk, vecd ve halin bu konuların sıhhatine hükmedecek bir delil olup olmadığıdır. Bu hususta nasları terk ederek zevk, vecd gibi durumlarla meselenin mübah olduğuna hükmet ona göre yanlıştır. İkinci esas ise bu vâridâtların vahye arzıdır. İbn Kayyım'a göre zevk, vecd gibi durumların sahih veya batıl olabilmeleri mümkündür. Bundan dolayı hevâ ve hevese göre hareket etmemek için kişide vuku' bulan feyizlerin vahyin süzgecinden geçirilmesi gerekmektedir. Bu işlemin sonucunda vahyin onayladığı zevk ve haller kabul edilir. Üçüncü esasa gelince, o da sâlikin bir meselenin mübah ya da haramlığını araştırırken onun fayda ve zararlarını göz önüne getirmesidir. Bunun sonucunda açık olarak bir kötülük ortaya çıkacağı anlaşılıyorsa o iş yapılmamalıdır.⁴³⁸

⁴³⁴ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 694; Süleyman Uludağ, *İslâm ve Musiki*, (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2015), s. 233.

⁴³⁵ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 178-179; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, s. 225; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 430; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 365; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 338; Sühreverdî, *Tasavvufun Hakikatleri*, s. 215; Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, C. 2, s. 321.

⁴³⁶ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 496; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 454.

⁴³⁷ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 492; a. mlf., *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 451.

⁴³⁸ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, C. 1, s. 492-494, a. mlf.; *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, s. 451-452.



SONUÇ

İbn Kayyım el-Cevziyye hayatının uzun bir safhasını selefi ekolün kurucusu sayılan İbn Teymiyye ile birlikte geçirmiştir. Hoca-talebe ilişkisinin mümtaz bir örneğini sunan bu ikili, devirlerinde ortaya çıkan bidatlerle mücadele etmiş, ıslah faaliyetleriyle tanınmıştır. Bunları yapabilmek için o zamanki dinî literatürün ve din hakkında konuşanların tahlilini yapmaları kendilerini bir kat daha önemli kılmaktadır. Selefilik akımının da kurucuları ve fikir önderleri görülmeleri hasebiyle kendilerinin sûfilere ve tasavvufa karşı duruşları önem arz etmektedir. Bununla birlikte yüksek lisans tezinin sınırlılığı dolayısıyla söz konusu iki âlimden İbn Kayyım el-Cevziyye'nin tasavvufa yaklaşımı ve tasavvufî görüşleri tez konumuzu oluşturmuştur.

Bu çalışmada İbn Kayyım tarafından Herevî'nin *Menâzil*'ine hacimli bir şerh olarak kaleme alınan *Medâricü's-sâlikîn* temele alınarak İbn Kayyım'ın tasavvufa yaklaşımı belirlenmeye çalışılmış, Kur'an ve sünnete bağlılığıyla bilinen müellifin, tasavvuf anlayışını Kur'an ve sünnete dayandırmakla birlikte zühd yolunu tutan sahabe ve ilk dönem sûfilerinin görüşlerinden de yararlandığı ortaya koyulmuş ve netice olarak İbn Kayyım'a göre tasavvufun kaynağını temelde naslar oluşturmakla birlikte, sahabe ve ilk dönem sûfilerinin görüş ve uygulamalarının da bu kapsamda olduğu tespit edilmiştir. Zira ona göre tasavvuf anlayışlarını ve yaşantılarını, ilmî çerçevede sürdüren sûfiler bulunmaktadır. Bu sûfiler arasında, tezin konusu oluşturulurken eserlerinden istifade edilen ve İbn Kayyım'ın tasavvufî görüşlerinin kendi fikirleriyle karşılaştırıldığı Cüneyd-i Bağdâdî, Zünnûn-i Mısırî, Süfyân es-Sevrî, Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî gibi isimler yer almaktadır.

İbn Kayyım tasavvufun tehlikelerle dolu bir yol olduğunu belirterek dikkat edilmesine yönelik uyarılarda bulunmaktadır. Bundan dolayı sahv yani idrak halinin ağır bastığı bir anlayışı öncelemiştir. Ona göre bunun yolu ise, şer'î ilimlerin yaşanılan tasavvufî hali değerlendirmesinden geçmektedir. Buradan hareketle İbn Kayyım'ın tasavvufu, şüphelerden arındırmaya çalıştığı söylenebilir. Bu minvalde sûfileri tenkit ettiği noktalar ise vahdet-i vücûd, ibadet tekliflerinin düşmesi, şeriat ve hakikatin ayrılması, ilmin yaşanılan hale uydurulması, Allah'ın koymadığı bir ibadetle O'na kulluk etme konularında yoğunlaşmıştır. İbn Kayyım'ın tenkit ettiği konular, Serrâc, Kuşeyrî, Kelâbâzî gibi ilk dönem sûfi müelliflerin eserlerinde de

eleştirilen konulardandır. Bu nedenle İbn Kayyım'ın Gazzâlî öncesi dönemde yaşayan ve tasavvufu ehl-i sünnet çizgisinde ifade eden sûfîlerle genel itibarıyla aynı görüşleri paylaştığı söylenebilir.

İbn Kayyım ıslah faaliyetleri çerçevesinde dinî ilimlerin çoğunda eser vermiş, kendi asrına kadar ulaşan tasavvuf birikime ve eserlere vâkıf bir âlimdir. Hanbelî mezhebine mensup müellifin hem Hanbelî hem de selefî düşüncenin önderi olarak tasavvufa karşı olumsuz bir tutum içerisinde olduğu tahayyül edilmektedir. Oysa hem İbn Kayyım'ın *Medâric*'teki temel düşünceleri hem de George Makdisi gibi çağdaş araştırmacıların ortaya koyduğu bilgiler, selefî ekol olarak bilinen bu ekolün tam anlamıyla bir tasavvuf karşıtlığını savunmadığı; bilakis sûfîler arasında öteden beri sürdürülen “iç eleştiri” tutumunun bir devamı niteliğinde sayılabilecek yaklaşımlar sergilediğini göstermektedir. Bu meyanda hem İbn Kayyım'ın düşüncelerinin hem de selef ekolü olarak bilinen bu okulun tasavvuf düşüncesi üzerine yeni çalışmalar yapılması, söz konusu tasavvuf karşıtlığı algısını ortadan kaldıracı olacak, en azından daha doğru bir zemine çekecek imkânlar sunacaktır.

KAYNAKÇA

- el-AFÎFÎ, Ebü'l-Alâ** *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, (çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal), 5. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- ATTÂR, Ferîdüddîn**, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- AŞKAR, Mustafa**, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 2. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- APAYDIN, H. Yunus**, "İbn Kayyım el-Cevziyye", *DİA*, C. 21, s. 109.
- BAŞER, Hacı Bayram**, *Şariat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- BOLAT, Ali**, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- CEBECİOĞLU, Ethem**, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 5. Baskı, İstanbul: Ağaç Yayınevi Yayınları, 2004.
- CEYHAN, Semih**, "Tasavvufun Doğuş Devrini Anlamada Anahtar Kavram Olarak Züh'dün Hakikati ve Dereceleri: Gazzâlî Yaklaşımı", *900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İstanbul, İFAV Yayınları, 2012, s. 457-471.
- _____, "Semâ", *DİA*, Ankara: 2006, C. XXXVI, s. 455.
- _____, "Züh'd", *DİA*, Ankara: 2006, C. XLIV, s. 530-533.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf**, *Ta'rifât: Tasavvuf Istılahları*, (çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, Abdurrahman Acer), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- ÇAĞRICI, Mustafa**, "Tevekkül", *DİA*, Ankara: 2006, C. XLI, s. 1.
- _____, "Sıdk", *DİA*, Ankara: 2006, C. XXXVII, s. 98-99.
- _____, "Şükür", *DİA*, Ankara: 2006, C. XXXIX, s. 259-260.
- ÇAĞRICI, M., HÖKELEKLİ, H.**, "İrade", *DİA*, Ankara: 2006, C. XXII, s. 379.
- ÇELEBİ, İlyas**, "Rüya", *DİA*, Ankara: 2006, C. XXXV, s. 309.
- ÇİFT, Salih**, "Sûfîlere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet", *XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu*, 2012, s. 824-839.
- DAMAR, Abdullah**, "Abdullah Herevî ve Menâzilü's-sâirîn", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2007, sy. 18, s. 321-335.
- DEMİR, Osman**, "Yakîn", *DİA*, Ankara: 2006, C. XLIII, s. 271.

- DEMİRCİ, Mehmet**, *Tarihten Günümüze Tasavvuf Kültürü*, İstanbul: Vefa Yayınları, 2009.
- _____, “İçe Dönük Cihad: Mücâhede”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, s. 19-21.
- DEMİRLİ, Ekrem**, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- _____, “Zahirî” İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf’un Meşruiyet Arayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, S. 15, s. 220-244.
- EBÛ ZEYD, Bekir b. Abdullah**, *İbn Kayyım el-Cevziyye Hayâtahû Âsârahû Mevâridahû*, Riyad, Dârü’l-âsime, 1412.
- ERAYDIN, Selçuk**, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 12. Baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınevi, 2016.
- ERKAYA, Mahmud Esad**, *Kur’an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, İstanbul: Otto Yayınları, 2017.
- FERİD, Ahmed**, *Bahrü’r-râik fî’l-zühdi ve ’r-rekâik*, Cidde: Mektebetü’s-sahâbe, 1991.
- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid**, *İhyâü ’ulûmi’d-dîn*, thk. Bedevî Tabâne, Kahire: Dârü ihyâ’i-kütübi’l-arabiyye, trs., C. I-IV.
- _____, *İhyâü ’ulûmi’d-dîn*, (çev. Abdulhâlik Duran), İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2012, C. I-IV.
- _____, *Minhâcü’l-âbidîn*, thk. Mahmud Mustafa Halâvî, Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1989;
- _____, *Abidler Yolu*, (çev. İ. Turgut Ulusoy), İstanbul: Hisar Yayınevi, trs.
- _____, *Mecmûatü Risâleti’l-İmâmi’l-Gazzâlî*, 5. Baskı, Beyrut: Darü’l-kütübi’l-’ilmiyye, 2011.
- _____, *Mükâşefetü’l-kulûb*, thk. Abdülvâris Muhammed Alî, Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-’ilmiyye, 1996;
- _____, *Mükâşefü’l-kulûb: Kalplerin Keşfi*, (çev. Ali Kaya), 15. Baskı, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013.
- _____, *Hak Yolun Esasları*, (çev. Dilaver Selvi), İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004.
- _____, *Tevhid ve Ledün Risâlesi*, (çev. Serkan Özburun, Yusuf Özkan Özburun), İstanbul: Furkan Basın Yayınevi, 1995.
- GÖZTEPE, Yüksel**, *Abdülkerîm Kuşeyrî’de Hâller ve Makamlar*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006.
- HARKÛŞÎ, Ebû Sa’d**, *Tehzibü’l-esrâr*, thk. Bessam Muhammed Bârûd, (Abu Dabi, el-Mecmau’s-sekâfi, 1999.
- el-HARRÂZ, Ebû Saîd**, *Kitâbü’s-sıdk*, thk. Abdülhalim Mahmud, Kahire: Dârü’l-meârif, trs.

HEREVÎ, Abdullah, *Kitâbü menâzili's-sâirîn*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1988.

____, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, (çev. Abdurrezzak Tek), Bursa: Emin Yayınları, 2008.

el-HÜCVÎRÎ, Ebu Ali Cüllâbî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, (çev. Süleyman Uludağ), 5. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

el-İSFAHÂNÎ, Râğıb, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, y.y.: Mektebetü Nazâr el-Bâz, trs.. C. I-II

İBN HALDUN, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân, *Mukaddime*, thk. Derviş el-Cüveydî, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1996.

____, *Tasavvufun Mahiyeti: Şifâu's-sâil*, (çev. Süleyman Uludağ), 4. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

İBN HANBEL, Ahmed, *ez-Zühd*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983

İBN KAYYIM, el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn beyne menâzilü iyyâke na'büdü ve iyyâke nestaîn*, thk. Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, 6. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2003, C. I-III.

____, *el-Fevâid*, thk. Muhammed Azîr Şems, y.y, Dârü âlimi'l-fevâid, trs..

____, *el-Fevâid:Faydalar*, (çev. Abdullah Tunçer), İstanbul: Polen Yayınları, 2006.

____, *Kitâbü'r-rûh*, thk. Muhammed Ecmel Eyyüb el-İslâhî, Mekke: Dârü Âlimi'l-Fevâid, 1432.

____, *Kitâbu'r-rûh*, (çev. Şaban Haklı), 6. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

____, *Medâricu's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, (çev. Ali Ataç, Adil Bebek, Ali Durusoy, Muhammed Deniz, Muharrem Tan, Mehmet Özşenel, İbrahim Tüfekçi, Harun Ünal), 3. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

____, *Nefis Terbiyesi*, (çev. Osman Arpaçukuru), İstanbul: Polen Yayınları, 2006.

____, *Ravzatü'l-muhibbîn ve nüzhetu'l-müştakîn*, thk. Ahmet Şemseddin, 3. baskı, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.

____, *Ravzat'ül-Muhibbîn ve Nüzhet'ül Müştakîn: Sevenlerin Bahçesi, Aşka ve Âşıklara Dair*, (çev. İbrahim Doğu), 2. Baskı, İstanbul: Ahsen Yayınları, 2001.

____, *Tebûk Risalesi*, (çev. Nesibe Küçük Cansever), İstanbul: Küresel Kitap, 2016.

İBN MANZÛR, Cemâlüddîn, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullah, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Kahire: Dârü'l-meârif, 1119, C. I-VII.

KARA, Mustafa, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

_____, "Fena" *DİA*, C. XII, s. 333.

_____, "Havf", *DİA*, C. XVI s. 528.

_____, "Hikmet", *DİA*, C. XVII, s. 518-519.

_____, "Tasavvufta Fena-Beka Nazariyesi", *İstanbul, Hareket Yayınları Dergisi*, sy. 14, 1980, s. 3-7.

_____, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 14. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

KÂŞÂNÎ, Abdurrezzâk, *Istîlâhâtü's-sûfiyye*, thk. Abdülâlî Şâhîn, Kahire: Dâru'l-İnâd, 1413/1992.

_____, *Tasavvuf Sözlüğü: Letâifü'l-a'lâm*, (çev. Ekrem Demirli), 4. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

el-KELÂBÂZÎ, Ebû Bekir, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Ahmet Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993.

_____, *Doğuş Devrinde Tasavvuf; Ta'arruf*, (çev. Süleyman Uludağ), 4. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

_____, *Bahru'l-fevâid*, thk. Vecîh Kemâleddîn Zekî, Kahire: Dâru's-selâm, 2008, C. I-II.

el-KUŞEYRÎ, Abdülkerîm, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif, Kahire, Metâbiu müessesetü'd-dârü's-şâ'b, 1989.

_____, *Kuşeyri Risalesi*, (çev. Süleyman Uludağ), 8. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

KURT, Hüseyin, "Hâce Abdullah Ensârî'nin Tasavvuf Düşüncesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 29, 2013, s. 195-225.

MAHMUD, Abdülkadir, *el-Felsefetü's-sûfiyye fî'l-İslâm*, Kahire: Matba'tü'l-ma'rifet, 1996.

MAKDÎSÎ, George, *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*, (çev. Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

_____, *Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf*, (çev. Ramazan Özmen), *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, sy. 18, s. 297-310.

MAKDÎSÎ, İbnü'l-Kayserânî, *Safvetü't-tasavvuf*, thk. Ğâdetü'l-mugdim Udra, Beyrut: Dâru'l-müntehabi'l-arabî, 1995.

el-MEKKÎ, Ebû Tâlib, *Kûtu'l Kulûb: Kalplerin Azığı*, (çev. Dilaver Selvi), 5. Baskı, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011, C. I-IV.

el-MUHÂSİBÎ, Hâris, *er-Riâye li-hukûkillâh*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadise, 1970.

_____, *Kalp Hayatı: er-Ri'âye*, (çev. Abülhakim Yüce), İzmir: Çağlayan Yayınları, 2000.

_____, *Mekâsib*, thk. Saîd Kerîm el-Fagî, İskenderiyye: Dârü İbn-i Haldûn, trs.

_____, *Risâletü 'l-Müsterşidîn*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, 2. Baskı, Halep: Dârü's-Selam, 1983.

_____, *Tevbenin İlk Adımı: Bed-ü Men Enâbe İlallah*, (çev. Muhammed Coşkun), İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2012.

NICHOLSON, Reynold Alleyne, *İslâm Sûfîleri: The Mystics Of Islam*, (çev. Kemal ışıık ve dğr.), İstanbul: Büyüyen Ay, 2014.

_____, *The Kitâb al-luma fî 'l-Tasawwuf of Abû Nasr 'Abdallah b. 'Alî al-Sarrâj al-Tûsî*, Gibb, Memorial series, Leiden 1914; London 1963.

_____, *Tasavvufun Menşei Problemi*, (çev. Abdullah Kartal), İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

ÖZERVARLI, M. Sait, “Selefiyye”, *DİA*, Ankara: 2006, C. 36, s. 399

ÖZLER, Mevlüt, “Tevhid”, *DİA*, Ankara: 2006, C. 41, s. 18.

SCHIMMEL, Annemarie, *Halifenin Rüyalari: İslam'da Rüya ve Rüya Tabiri*, (çev. Tûba Erkmen), İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.

SELVİ, Dilaver, “Her Ayetin Bir Zahiri Bir Bâtını Vardır” Hadisindeki Zahir Ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2011, C. XI, s. 7-41.

es-SERRÂC, Ebû Nasr, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmud, Taha Abdülbâki Surûr, Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadîse bi-Mısır, 1960.

_____, *İslâm Tasavvufu: Lüma'*, (çev. Hasan Kâmil Yılmaz), 2. Baskı, İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.

es-SÜHREVERDÎ, Ebû Hafs Ömer, *Avârifü 'l-Maârif*, thk. Abdülhalim Muhammed, Muhammed b. eş-Şerîf, Kahire: Dârü'l-Meârif, trs., I-II.

_____, *Tasavvufun Hakikatleri: Avârifü 'l-Maârif*, (çev. Abdülvehhab Öztürk), İstanbul: Saadet Yayınları, 2010.

es-SÜLEMÎ, Ebu Abdurrahman, Sülemî, *et-Tabakâtü 's-sûfiyye*, thk. Ahmed Şerbasî, (y.y, Kitâbü's-şe'b, 1998.

_____, *el-Fütüvve*, thk. İhsân Zünûn es-Semerî, Muhammed Abdullah el-Gudahât, Ürdün: Dârü'r-Râzî, 2002.

____, *Tasavvufta Fütüvvet*, (çev. Süleyman Ateş), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.

ŞEREFEDDİN, Abdülazîm, *İbn Kayyım el-Cevziyye Asruhû ve Menhecehû ve Ârâuhû fî'l-Fıkhi ve'l-Akâ'idi ve't-Tasavvuf*, 3. Baskı, Kuveyt, Dârü'l-kalem, 1984.

eş-ŞÂYÎ, Abdurrahman b. Osman, *Ârâü İbnü'l-Kayyım Havle'l-Î'âge*, (thk. Abdullah b. Abdurrahman), y.y, Dârü's-samîmî, t.s.

TEK, Abdurrezzak, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 2. Baskı, Bursa: Bursa Akademi, 2016.

____, *Tasavvufî Mertebeler*, Bursa: Emin Yayınları, 2008.

TİRMİZÎ, Hakîm, *Edebü'n-nefs*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih, Kahire: ed-Dârü'l-mısriyyetü'l-benâniyye, 1993.

ULUDAĞ, Süleyman, “Bâtın İlmi”, *DİA*, Ankara: 2006, C. V, s. 188.

____, “Fütüvvet”, *DİA*, C. XIII, s. 259.

____, “İhlas”, *DİA*, C. XXI, s. 535.

____, “Makam”, *DİA*, C. LVII, s. 409.

____, “Marifet”, *DİA*, C. LV, s. 55.

____, “Mürîd”, *DİA*, C. XXXII, s. 47-48.

____, “Müşahede”, *DİA*, C. XXXII, s. 152.

____, “Recâ”, *DİA*, C. XXXIV, s. 502.

____, “Riyazet”, *DİA*, C. XXXV, s. 144-145.

____, “Tevhid”, *DİA*, C. XLI, s. 22.

____, *İslâm ve Musiki*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

____, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016.

____, *Tasavvuf ve Tenkit*, 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

____, “Tarihî Süreçte Selefilik-Tasavvuf İlişkileri”, *İlahiyat Akademik Dergisi*, 2015, sy. 1-2, s. 253-262.

UMEYRE, Abdurrahman, *et-Tasavvufü'l-İslâmî*, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, trs..

YAVUZ, Mehmet, “Riyazet”, *DİA*, Ankara: 2006, C. XLIV, s. 35.

YILMAZ, Hasan Kâmil, “Cem’”, *DİA*, Ankara: 2006, C. VII, s. 278.

_____, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 25. Baskı, (İstanbul: Ensar Neşriyat), 2017.

_____, *Tasavvuf Meseleleri*, (İstanbul: Erkam Yayınları), 2016.

ez-ZÛBÎ, Memdûh *Mu‘cemu’s-Sûfiyye*, Beyrut: Dârü’l-Cîl, 2004.



ÖZGEÇMİŞ

Samet KELLEÇİ. 1991 yılında Osmangazi/Bursa’da doğdu. İlköğretimini 2005 yılında tamamladıktan sonra Bursa Nilüfer Anadolu İmam Hatip Lisesinden 2009’da, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden ise 2015 yılında mezun oldu. Aynı yıl Öğretim Üyesi Yetiştirme Programı (ÖYP) kapsamında Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı’nda araştırma görevlisi olarak göreve başladı. Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nden Haziran 2018 tarihinde mezun oldu. Kafkas Üniversitesi bünyesindeki görevine devam etmektedir.

