T.C.
ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE'NİN TASAVVUFA YAKLAŞIMI

DOKTORA TEZİ

Mustafa Salih EDİS

TASAVVUF ANABİLİM DALI

ANKARA, 2023

T.C.
ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE'NİN TASAVVUFA YAKLAŞIMI

DOKTORA TEZİ

Mustafa Salih EDİS

TASAVVUF ANABİLİM DALI

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Bülent AKOT

ANKARA, 2023

ONAY SAYFASI

Mustafa Salih EDİS tarafından hazırlanan "İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Tasavvufa Yaklaşımı" adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği ile Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Anabilim Dalı'nda Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyesi		Kurumu	İmza
Danışman Prof. Dr. Bülent AKOT		Yıldırım Beyazıt Üni./İlahiyat F./ Tem. İslam. B. (Tasavvuf)	
Kabul ■	Red □		
Doç. Dr. İlyas CANİKLİ		Yıldırım Beyazıt Üni./ İlahiyat F./ Temel İslam. B. (Hadis)	
Kabul ■	Red □		
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YILDIZ		Ankara Üniversitesi/İlahiyat F./ Tasavvuf ABD	
Kabul ■	Red □		
Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER		Ankara Üniversitesi/İlahiyat F./ Tasavvuf ABD	
Kabul ■	Red □		
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN		Ankara Üniversitesi/ İlahiyat F./ İslam Felsefesi ABD	
Kabul ■	Red □		

Tez Savunma Tarihi: 02.11.2023

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Anabilim Dalı'nda Doktora tezi olması için şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Prof. Dr. Yaşar YİĞİT

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

BEYAN

Bu tez çalışmasının kendi çalışmam olduğunu, tezin planlanmasından yazımına kadar bütün aşamalarda patent ve telif haklarını ihlal edici etik dışı davranışımın olmadığını, bu tezdeki bütün bilgileri akademik ve etik kurallar içinde elde ettiğimi, bu tezde kullanılmış olan tüm bilgi ve yorumlara kaynak gösterdiğimi beyan ederim. Tarih 02.11.2023

İmza

Mustafa Salih EDİS

TEŞEKKÜR

Rahman ve Rahîm olan Allah'a; öncelikle Varlığından haberdar etmesi, imanla şereflendirmesi, çalışma sürecinin engelleri ve zorlukları karşısında güçlendirmesi, özellikle bu sürece revan olanların çekindiği "üstesinden gelemeyeceğimiz yükle imtihandan" beri kılmasından dolayı hamd-ü senâlar, Emanet'inin elçisi ve insanlığın ölçüsü Hz. Muhammed'e (s.a.v) sâlat, ve onun çağrısına muhatap âline, ashâbına ve selef-i sâlihîne selâm olsun.

Tez konusunun belirlenmesinde yardımcı olan ve tez boyunca akademinin özgürlüğünü hissettiren Prof. Dr. Bülent Akot'a; tezin içeriğinin kuvvetlenmesine, eksiklerin giderilmesine katkı sağlayan Doç. Dr. İlyas Canikli ile Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Yıldız'a; tezin olgunlaşmasına yardımcı olan ve kıymetli görüşlerini paylaşan Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan ile Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever'e, Lübnan'da bulunduğum süre zarfında tezde odaklanamam gereken hususlara dikkat çeken *Medâricu's-sâlikîn* muhakkiklerinden Prof. Dr. Mu'tasım Billah el-Bağdâdî'ye; entelektüel birikiminden müstefid olduğum ve maddî-manevî desteğini esirgemeyen Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu'na hürmetlerimle şükranlarımı sunarım.

Araştırma müddetince çalışmaya tenkit, taltif ve tashihleriyle destek bulduğum Arş. Gör. Büşra Edis'e, dualarını esirgemeyen kıymetli annem ile babama ve bir nevi ilmi itikaf sürecindeki sıla-i rahim ihmalimi olgunlukla karşılayan yakınlarıma en kalbî duygularımla teşekkür ederim.

ÖZET

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Tasavvufa Yaklaşımı

İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350) XIII. asrın fıkıh, akâid, tefsir, dil, tarih ve tasavvuf alanlarında mütehassıs, çok yönlü önemli bir İslâm âlimidir. "Zamanın harikası" adıyla anılabilecek nitelikte kendisini geliştirmiş, ibadete düşkün, yetkin bir şahsiyettir. Gazâlî'den (v. 505/1111) etkilenen İbn Kayyim, onun gibi ihyâ projesine çaba sarf ederek çağındaki bozulmalara karşı hocası ve yoldaşı İbn Teymiyye (v. 728/1328) ile mücadele etmiştir.

İbn Kayyim'in ilmi ve ameli yöntemi; Allah'ın kelamına, kelamına muhatap olan Hz. Muhammed'e (s.a.v), onun ilk varisleri olan ashabına ve onları takip edenlere dayanmaktadır. İbn Kayyim, döneminde ortaya çıkan yozlaşma emarelerine karşı selef-i salihînin uygulamalarının kendi çağına aktarılması ve uyarlanması fikriyle çözüm aramaktadır. Bunu yaparken de örf, zaman ve şartların değişiminin göz önünde bulundurulması gerektiğini vurgulamaktadır. İbn Kayyim, tasavvufu İslâm'ın dışında değerlendirmeye çalışan ve tasavvufu özünden uzaklaştırarak istismar etmeye çalışanlara karşı Kur'ân ve Sünnet kaynaklı tasavvuf refleksi geliştirmektedir. Bunu yaparken fıkıhta uyguladığı temellendirme çabasını tasavvufa da teşmil ederek tasavvufa dair söz ve eylemleri Kur'ân'a, Sünnet'e ve ilk dönem zâhidleri ile sûfîlerine arz etmektedir. İbn Kayyim'in fıkıhla sıkça anılması onun tasavvufî yönünü gölgelemekte; bid'atlara karşı sert duruşu ve bazı tasavvufî meselelere eleştirisinin tasavvufun bütününe hamledilmesi de onun tasavvufu reddettiği kanısına sebebiyet vermektedir. Halbuki o; sûfî olmamasına rağmen tasavvufu olumlu ve olumsuz yönleriyle nitelikli bir şekilde açıklamakta, fıkhî yönüyle delillendirmekte, akîdevî yönüyle savunmakta, tarihçi yönüyle tasavvufun arka planını serdetmektedir.

Bu çalışma, özellikle eserlerinden hareketle İbn Kayyim'in tasavvufa müspet ve menfi bakış açısını delilleriyle sunmayı hedeflemektedir. Ayrıca çalışmada; onun tasavvufa yaklaşımını şekillendiren coğrafya, siyasi-sosyal yapı, ilmi çevre, eserlerinde yer verdiği sûfîler ve tasavvufa dair kavramlar incelenmektedir. Yine çalışmada, Herevî'nin (v. 481/1089) *Menâzilü's-sâirîn*'e eleştirel şerhi ve başat tasavvuf eseri olan *Medâricu's-sâlikîn* eserinin tüm menzilleri ile seyr u sülûkun inceliklerine dair paylaştığı görüşleri değerlendirilmektedir. Onun

tasavvufta eleştirilerine konu olan, vukuf ettiği, mazur gördüğü ve tevhîde aykırı bulduğu hususlar da ayrıca serdedilerek tasavvufa yaklaşımı sunulmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, Sâlik, Seyr u sülûk, Sûfî.

ABSTRACT

Ibn Qayyim al-Jawziyya's Approach to Sufism

Ibn al-Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350) was a versatile and significant Islamic scholar of the 13th century, renowned for his expertise in fiqh, aqidah, exegesis, language, history, and Sufism. He can be regarded as a polymath of his time and is often referred to as a "phenomenon of the era." He developed himself to become a proficient and devoted scholar, deeply immersed in worship. He was influenced by al-Ghazālī (v. 505/1111) and, like him, he struggled with his teacher and comrade Ibn Taymiyya (v. 728/1328) against the corruptions of his time by striving for the project of ihyā'.

Ibn al-Qayyim's scholarly and practical methodology directs attention towards the words of Allah, the Prophet Muhammad (pbuh) to whom those words were addressed, and his initial successors, the Companions, as well as those who followed them. Simultaneously, he seeks solutions against the signs of decadence in his time by attempting to transfer and adapt the practices of the righteous predecessors (salaf al-salihin) to his era, considering the changing norms, times, and circumstances. While doing so, he emphasizes the need to consider the effects of custom, time, and changing conditions. Ibn al-Qayyim's scholarly and practical methodology directs attention towards the words of Allah, the Prophet Muhammad (peace be upon him) to whom those words were addressed, and his initial successors, the Companions, as well as those who followed them. Simultaneously, he seeks solutions against the signs of decadence in his time by attempting to transfer and adapt the practices of the righteous predecessors (salaf al-salih) to his era, considering the changing norms, times, and circumstances. While doing so, he emphasizes the need to consider the effects of custom, time, and changing conditions. However, although he is not a sufi, he explains Sufism in a qualified way with its positive and negative aspects, proves it with its jurisprudential aspect, defends it with its theological aspect, and presents the background of Sufism with its historian aspect.

This study primarily aims to present Ibn al-Qayyim's positive and negative perspectives on Sufism through evidence, particularly by drawing from his works. Additionally, the study examines the geographical, socio-political context, scholarly environment, sufis mentioned in his works, and sufi-related concepts that shape his approach to Sufism. Furthermore, the study

evaluates the opinions shared by Ibn al-Qayyim on the stations of the Sufi path and the subtleties of the journey, as depicted in his critical commentary on al-Harawi's *Menazil al-sairin* and his own seminal Sufi work *Madarij al-salikin*. The aspects he critiques in Sufism, his observations, concessions, and what he deems contrary to monotheism are also presented, thus providing insight into his approach to Sufism.

Keywords: Sufism, Ibn al-Qayyim al-Jawziyya, *Medarij al-salikin*, Seeker, Spiritual journey, Sufi.

İÇİNDEKİLER

ÖZET i
ABSTRACT iii
İÇİNDEKİLER v
KISALTMALAR x
GİRİŞ 1
I. Araştırmanın Konusu 1
II. Araştırmanın Önemi ve Amacı 2
III. Araştırmanın Metodu 5
IV. Kavramsal Çerçeve ve Sınırlılıkları 7
V. Kaynak Değerlendirmesi 10
a. İbn Kayyim el-Cevziyye'ye Ait Tasavvufî Konuları Muhtevî Eserler 11
b. İbn Kayyim el-Cevziyye Hakkındaki Tasavvufa Dair Çalışmalar 27
1. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE VE TASAVVUF 29
1.1. İbn Kayyim'in Yaşadığı Döneme Kadar Dımaşk'ta Siyasi ve Sosyal Yapı 29
1.2. İbn Kayyim'in Yaşadığı Döneme Kadar Dimaşk'ın Tasavvuf Tarihindeki Yeri 34
1.3. İbn Kayyim'in Hayatı ve İlmi Çevresi 37
1.4. İbn Kayyim'in Tasavvufa Yaklaşımının Şekillenmesinde Ashâbu'l-Hadis ve Hanbelîlik 41
1.5. İbn Kayyim'in Tasavvufa İlgi Duymasının Arka Planı 49
1.6. Tasavvufî Yönünün Şekillenmesinde Etkili Olan İsimler 52
1.6.1. Abdulkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (v. 465/1072) Etkisi 53
1.6.2. Abdullah el-Ensarî el-Herevi (v. 481/1089) Etkisi 55
1.6.3. Ebû Hâmid el-Gazâlî (v. 555/1111) Etkisi 58
1.6.4. Abdulkâdir Geylânî (v. 561/1063-66) Etkisi 60
1.6.5. Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (v. 597/1201) Etkisi 65
1.6.6. Şehâbeddîn Sühreverdî (v. 632/1234) Etkisi 67
1.6.7. Takiyyuddîn İbn Teymiye (v. 728/1328) Etkisi 69
1.6.8. Eserlerinde Yer Verdiği Sûfîler ve Bazı Meşhur Şahsiyetler 75
1.7. Tasavvufu Anlama ve Yorumlama Yöntemi 77
1.7.1. Kur'ân ve Sünnet 83
1.7.2. Zâhir ve Bâtın 88

1.7.3. İlim ve Amel İlişkisinin Tasavvufu Anlama Yöntemine Yansımaları 91
1.7.4. Ubûdiyyet/Kulluk 94
1.7.5. Kalp ve Duyular 102
1.7.6. Nefs 106
1.7.7. Bid‘at 110
1.8. İbn Kayyim’in Eleştirilerine Konu Olan Tasavvufî Meseleler 112
1.8.1. Mustasvife ve Câhil Sufîlerin Uygulamaları 114
1.8.2. Vahdet-i Vücûd 117
1.8.3. Zatta Cem‘ 120
1.8.4. Fenâ 123
1.8.5. Sekr ve Şatahât 129
1.8.6. Müşâhede 131
1.8.7. Semâ‘ 136
2. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE’NİN SÂLİKLERİN MENZİLLERİNE YAKLAŞIMI 139
2.1. Bidayât Menzilleri 143
2.1.1. Yakaza Menzili 143
2.1.2. Basîret Menzili 145
2.1.3. Kasd Faslı 148
2.1.4. Muhasebe Menzili 149
2.1.5. Tevbe Menzili 152
2.1.6. İnâbe Menzili 157
2.1.7. Tefekkür ve Tezekkür Menzilleri 159
2.1.8. İ‘tisâm Menzili 161
2.1.9. Firâr Menzili 163
2.1.10. Riyâzet Mertebesi 165
2.1.11. Semâ‘ 167
2.2. Ebvâb Menzilleri 169
2.2.1. Hüzün Menzili 169
2.2.2. Havf Menzili 171
2.2.3. İşfâk Menzili 174
2.2.4. Huşû‘ Menzili 175
2.2.5. İhbât Menzili 178
2.2.6. Zühd Menzili 180

2.2.7. Vera‘ Menzili 183
2.2.8. Tebettül Menzili 185
2.2.9. Recâ Menzili 187
2.2.10. Rağbet Menzili 190
2.3. Muâmelât Menzilleri 192
2.3.1. Riâyet Menzili 192
2.3.2. Murâkabe Menzili 193
2.3.3. Hürmet Menzili 196
2.3.4. İhlas Menzili 199
2.3.5. Tehzîb ve Tasfiye Menzili 201
2.3.6. İstikâmet Menzili 203
2.3.7. Tevekkül Menzili 207
2.3.8. Tefvîz Menzili 211
2.3.9. Sika Menzili 213
2.3.10. Teslîm Menzili 214
2.4. Ahlâk Menzilleri 216
2.4.1. Sabır Menzili 216
2.4.2. Rızâ Menzili 219
2.4.3. Şükür Menzili 223
2.4.4. Hayâ Menzili 226
2.4.5. Sıdk Menzili 228
2.4.6. Îsâr Menzili 229
2.4.7. Ahlâk Menzili 231
2.4.8. Tevâzu Menzili 236
2.4.9. Fütüvvet Menzili 238
2.4.10. Mürüvvet Mertebesi 240
2.4.11. İnbisât/Bast Menzili 241
2.5. Usûl Menzilleri 242
2.5.1. Azim Menzili 243
2.5.2. İrâde Menzili 244
2.5.3. Edeb Menzili 246
2.5.4. Yakîn Menzili 248
2.5.5. Üns Menzili 249
2.5.6. Zikir Menzili 250

2.5.7. Fakr Menzili 252
2.5.8. Gınâ Menzili 253
2.5.9. Murâd Menzili 254
2.6. Evdiye Menzilleri 255
2.6.1. İhsân Menzili 256
2.6.2. İlim Menzili 257
2.6.3. Hikmet Menzili 259
2.6.4. Firâset Menzili 260
2.6.5. Ta‘zîm Menzili 262
2.6.6. Sekîne Menzili 264
2.6.7. Tuma’nînet Menzili 265
2.6.8. Himmet Menzili 267
2.7. Ahvâl Menzilleri 269
2.7.1. Muhabbet Menzili 269
2.7.2. Gayret Menzili 272
2.7.3. Şevk Menzili 274
2.7.4. Kalak Menzili 275
2.7.5. ‘Ataş Menzili 277
2.7.6. Vecd Menzili 278
2.7.7. Dehşet Menzili 281
2.7.8. Heyemân Menzili 282
2.7.9. Berk Menzili 283
2.7.10. Zevk Menzili 285
2.8. Velâyât Menzilleri 287
2.8.1. Lahz Menzili 287
2.8.2. Vakit Menzili 289
2.8.3. Safâ Menzili 291
2.8.4. Sürûr Menzili 292
2.8.5. Sır Menzili 294
2.8.6. Nefes Menzili 296
2.8.7. Gurbet Menzili 298
2.8.8. Gark Menzili 299
2.8.9. Gaybet Menzili 300
2.8.10. Temekkün Menzili 302

2.9. Hakâik Menzilleri 304
2.9.1. Mükâşefe Menzili 304
2.9.2. Müşâhede Menzili 306
2.9.3. Mu‘âyene Menzili 308
2.9.4. Hayat Menzili 310
2.9.5. Kabz Menzili 313
2.9.6. Bast Menzili 315
2.9.7. Sekr/Sükr Menzili 316
2.9.8. Sahv Menzili 318
2.9.9. İttisâl Menzili 319
2.9.10. İnfisâl Menzili 321
2.10. Nihâyât Menzilleri 322
2.10.1. Ma‘rifet Menzili 323
2.10.2. Fenâ Menzili 325
2.10.3. Bekâ Menzili 327
2.10.4. Tahkîk Menzili 328
2.10.5. Telbîs Menzili 330
2.10.6. Vücûd Menzili 332
2.10.7. Tecrîd Menzili 333
2.10.8. Tefrîd Menzili 334
2.10.9. Cem‘ Menzili 336
2.10.10. Tevhîd Menzili 338
3. SONUÇ 342
4. KAYNAKLAR 349

KISALTMALAR

a.s.	: Aleyhi’s-selâm
b.	: bin/ibn
bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
Ktp.	: Kütüphanesi
no.	: Numara
nşr.	: Neşreden
r.a.	: Radiyallâhu anh
s.a.v	: Sallallâhü âleyhi ve sellem
s.nşr.	: Sadeleştirerek neşreden
s.y.	: Saltanat yılları/süreci
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
v.	: Vefatı
vb.	: ve benzerleri
vd.	: ve diğer
y.y.	: Yayıncı yok

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu

Bu çalışmada, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (v. 751/1350) tasavvufa olumlu ve olumsuz yönlerden yaklaşımı ele alınmaktadır. Çalışma, giriş ve iki bölümden müteşekkildir. Çağın anlaşılması ilmi çevrenin şekillenişini takip etme olanağı sağlayacağı için birinci bölümde öncelikle İbn Kayyim'in tasavvufa bakış açısını şekillendiren coğrafya, siyasi ve sosyal yapı incelenmektedir. Bununla birlikte İbn Kayyim'in hayatına, hocalarına, talebelerine ve tasavvufî yönünün şekillenmesine etki eden önemli simalara yer verilmektedir. İbn Kayyim'in tasavvufa külli olarak ret ya da kabul ile yaklaşmaması, onun tasavvufu anlama ve anlamlandırma yönünde çaba harcadığına işaret etmektedir. Bu bağlamda çalışmada; Kur'ân, Sünnet, iman, amel, ubûdiyyet, kalp ve bid'at gibi yaygın kullandığı kavramlar üzerinden onun yöntemi aktarılmaktadır. İbn Kayyim'in tasavvufun ana meselelerine dahil etmediği bazı konular da "İbn Kayyim'in Eleştirilerine Konu Olan Tasavvufa Ait Meseleler" başlığı altında verilmektedir. Bu başlık altında başta cahil sûfîler/mustasvife olmak üzere vahdet-i vücûd, zâtta cem', fenâ, sekr-şatahât, müşâhede ve semâ' hakkında İbn Kayyim'in görüşleri serdedilmektedir.

İkinci bölümün konusu, İbn Kayyim'in Abdullah el-Ensârî el-Herevî'nin (v. 481/1089) *Menâzilu's-sâirîn* adlı eserine *Medâricu's-sâlikîn beyne menâzili iyyâke ne'budu ve iyyâke neste'în* isimli eleştirel bakış açısıyla yazılmış şerhindeki menzillerdir. Seyr u sülûkun menzilleri ve sâlikin nitelikleri hakkında görüşler sunması, gerekli gördüğü yerleri şerh etmesi ve eleştirmesi İbn Kayyim'in tasavvufa yaklaşımının ikinci ayağını oluşturmaktadır. Buna mukabil İbn Kayyim eserde, Herevî'nin menzillerini şerh etmenin yanı sıra bu menzillere ekleme-çıkarma yapmak ve eleştiriler yöneltmek suretiyle şahsi düşüncelerini belirginleştirmektedir. Bu bağlamda *Medâricu's-sâlikîn*, İbn Kayyim'in tasavvufa bakış açısını ortaya koyan temel eser olması hasebiyle ayrı bir öneme haizdir. İbn Kayyim'in tasavvufa yaklaşımının belirginleşmesi için yer verdiği menzillerin tamamı İkinci Bölüm'de hülasa edilerek gerek kendi eserlerinden gerekse farklı eserlerinden karşılaştırmalı bir şekilde verilmektedir.

II. Araştırmanın Önemi ve Amacı

İbn Kayyim, başta fıkıh olmak üzere İslâmî ilimlerde akide, tefsir, siyer ve hadis gibi alanlarda ismini sıkça duyurmuş ve birçok eser kaleme almış çok yönlü bir âlimdir. Ancak onun belirli tasavvufî konulara sunduğu eleştiriler ve fıkhî fetvalarından dolayı tasavvufla ilişkisine şüpheyle bakılmaktadır. Onun farklı alanlarda otorite addedilmesi tasavvufî eserlerini gölgelemektedir. İbn Kayyim'in Takıyyüddin İbn Teymiyye'ye (v. 728/1328) muhabbeti, İbn Teymiyye'nin tasavvufa bakış açısına karşıt görüş geliştirenler tarafından aynı eksende değerlendirilmesine ve İbn Kayyim'in tasavvufa dair eserlerinin ihmal edilmesine sebebiyet vermektedir. Fakat onun, hocası İbn Teymiyye'den hareketle, tasavvufa mesafeli olduğunu ifade etmek kolay değildir.

İbn Kayyim'in aile geleneği, hocaları, sosyal çevresi, mezhebi, bulunduğu çağın farklı ihtiyaçları hesaba katılarak değerlendirildiğinde yalnızca şeriat vurgusunu ön planda tutması, arka planda kalan tasavvuf ve o günün ahlâkî yorumunu reddettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim onun sûfî olmayışı da tasavvuf hakkında görüş bildirmesinin önünde engel teşkil etmemektedir. Filhakika sûfîliğe verilen tanımlar ışığında İbn Kayyim'in sûfîliği de tartışmaya açıktır. Her ne kadar kaynaklarda onun silsilesi, şeyh mürîd ilişkisi ve virdleri hakkında malumat bulunmasa da onun sâlih ve zâhid kişiliğine yapılan atıflardan ilk dönem sûfî addedilen kimselerin tasavvufla kurduğu münasebete sahip olduğu anlaşılmaktadır. Sûfî olmasa dahi İbn Kayyim'in -çalışmada aksini iddia eden görüşlere de yer verilmektedir- tasavvufa dair görüş bildirmesi pekâlâ mümkündür.

Abdulkâdir Geylânî, Herevî ve İbn Kayyim'in Hanbeli olması bakış açılarını yakınlaştırırken vahdet-i vücûd ve cem' gibi nazari meselelerde Herevî ve İbn Kayyim ayrışmaktadır. İbn Kayyim'in amacı İslâm'ın temel ilkelerine muarız teşkil etmeyecek tasavvufî düşünceyi ve yaşamı yansıtmaktır. Bu minvalde İbn Kayyim, istismara açık ve İslâm'ı usûllere aykırı bakış açısının karşısında Kur'ân ve Sünnet başta olmak üzere takip ettiği sahabe, tabi'în ve sâlih kimselerin sözlerini ve fiillerini tasavvufun anlaşılmasında şiar edinmektedir. Bu yönüyle o, şer-î emirleri ve yasakları ahlâkî öğelerin temel unsuru gözeterek tasavvuf için bir usûl belirlemektedir. Bu doğrultuda tasavvuf nazariyesindeki nefsi tezkiye-ruhu/kalbi tasfiye imkânı sağlayan riyazete de kıymet vermektedir. Yine seyr u sülûk menzillerini değerlendirirken seksen iki yerde "*Ancak Sana kulluk eder ve yalnız*

Sen'den yardım dileriz."[1] ayetini tekrar etmesi ve ayetin menzilleri olduğunu vurgulaması, onun tevhîd anlayışı içerisinde tasavvufa ve menzillere yer verdiğini göstermektedir. Her menzili ayetle ilişkilendiren Herevî'nin yanı sıra İbn Kayyim konuyla ilgili diğer ayetleri ve hadisleri de vererek desteklemektedir. Eğer yanlış anlaşılmaya müsait ya da yanlış olduğunu düşündüğü bir fikir varsa eserde ya kapalılığı gidermekte ya da zemmetmektedir. Bir yönüyle İbn Kayyim, tasavvufu reddedenlere karşı delilleriyle tasavvufu müdafaa etmekte hatta ismini aksi yönde kullanan ideolojik düşüncelere de cevap vermektedir. İş bu meselelerden hareketle önyargılardan uzak, nesnel birtakım çalışmalara ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Bu bağlamda yürütülmesi planlanan araştırmanın en önemli amaçları arasında İbn Kayyim'in tasavvufla ilişkisinin doğru bir biçimde tespit edilebilmesi ve açığa çıkarılması yer almaktadır.

İbn Kayyim, tasavvufî öğretinin şeriat kısmını yalnızca başta değil, hemen hemen her menzil ve tasavvufi konuda ayrıca vurgulamaktadır. Onun bu yaklaşımı konuya verdiği ehemmiyeti gösterir niteliktedir. İbn Teymiyye ile özdeştirilen müellifin esasında aslî etkisinin fıkhî meselelerde olduğunu, tasavvufta ise İbn Teymiyye'ye nazaran daha ılımlı olduğunu söylemek mümkündür. İbn Kayyim'in tasavvufla ilgili görüşlerini Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (v. 465/1072) ile beslemesi, Herevî ile ön plana çıkması, Abdulkâdir Geylânî'ye (v. 561/1165-66?) muhabbet beslemesi Hanbelî düşüncedeki tasavvuf tasavvurunun da belirginleşmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla içinde bulunduğu Hanbelî geleneğin tasavvufa nasıl yaklaştığının anlaşılması için de İbn Kayyim'in tasavvufa yaklaşımının anlaşılması önem arz etmektedir.

İbn Kayyim'in birçok disiplinde hatırı sayılır çalışmalara imza atması İslâmî ilimler alanında onun hemen hemen her disiplin tarafından muhtelif konulara dair takdir ve tepki toplamasına zemin hazırlamaktadır. Eser verme konusunda İslâmî ilimlerde velut bir isim olması onu kategorik bir şekilde değerlendirme imkanının dışında tutmaktadır. Buradan hareketle eserlerinin tek yönlü okunması, müellifin yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermekte, hatta tasavvuf karşıtlığı ile değerlendirilmesine yol açmaktadır. Bunun üzerine İbn Teymiyye etkisinden dolayı onunla özdeş tutulan İbn Kayyim yanlış lanse edilmekte ya da göz ardı edilmektedir. Bu yönüyle İbn Kayyim, tasavvufa olumlu bakan bazı kimselerce haksız ithama ve tasavvufa karşı olumsuz bakan bazı kimselerce de tebriklere layık görülmektedir. İbn Kayyim'in tasavvufa yaklaşımının doğru bir biçimde ortaya çıkarılması

[1] el-Fâtiha 1/5.

ancak onun tasavvufî meseleler hakkında kaleme alınmış eserlerinin bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmesini gerektirmektedir. Buradan hareketle orijinal fikirlere sahip İbn Kayyim'in görüşleri ve yaklaşımı alana kazandırılması hedeflenmektedir.

Çalışmada, son zamanlarda belirginlik kazanan selefiliğin selefi sâlihinden ayrıştığı noktalar ve selefiliğin kendi fikirlerini delillendirmek için kullandığı isimlerin kendi prensipleriyle ne derece uyumlu olup-olmadığı da tali ortaya çıkacak sonuçlar arasındadır. Dini Hz. Peygamber (s.a.v) dönemindeki gibi ve onun ahlâkıyla[2] yaşamak, Müslümanların idealleri arasında ilk sırada bulunmaktadır. Ancak birbirini etkileyerek değişen konjonktür, dini yaşayış hakkında yeni fikirlerin doğuşuna ve ekollerin oluşmasına sebebiyet vermektedir. İbn Kayyim, bu bağlamda selef-i sâlihîn dönemine işaret ederek ilk dönemin örnek alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Buna karşın çağın gereksinimlerine göre ilmi refleks gösterebilmektedir ki takipçisi olduğu Hanbelîliğe ve İbn Teymiyye'nin sistematize ettiği Selefiyye'ye ve ittifak edilen fetvalara özgün muhalefeti bunu kanıtlar niteliktedir.

İbn Kayyim'i ve hocası İbn Teymiyye'yi Hanbelî düşünceden ayıran önemli unsurlardan biri, Hanbelîler kadar zâhiri bakış açısının yanı sıra bâtınî düşünceye de önem göstermeleri ve belirli oranda rasyonel tavır benimsemeleridir. Öte yandan Muhammed b. Abdülvehhâb'ın (v. 1026/1792) İbn Teymiyye başta olmak üzere İbn Kayyim'in eserlerinden kendine mesnet bulması, isimlerinin Vehhâbîlik ile anılmasına yol açmaktadır. Bu yönüyle anakronizme girildiği gibi İbn Kayyim, İslâm düşünce dünyasının ideolojik bakış açıları altında kimliği belirlenemeyen isimlerinden biri olmuştur. Onun görüşleri bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilmemiş ve kaygısı üzerine durulmamıştır. Buradan hareketle eserlerinden habersiz kimseler İbn Kayyim'in üzerinde İbn Teymiyye etkisinin bulunmasından dolayı önyargıyla yaklaşmış, ideolojik kaygılarla bazı eserleri ve görüşleri göz ardı edilerek taraflı yansıtılmıştır.

Genel manada İbn Kayyim, XII. asırda Gazâlî'nin "*İhyâu ulûmi'd-dîn*" projesinin tasavvuf yönünü XIV. asrın ihtiyaçlarından hareketle "İhyâu ulûmi's-sûfiyye" projesi kulvarında yürütmeye çalışmış, mesnetsiz kısımları ise istismara kapı aralamamak adına açıklama yoluna gitmiş ya da reddetmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse araştırmanın önemleri arasında;

[2] "Onun ahlâkı Kur'an'dı." bk. Ebû Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuhû, 1374), 1/512"Kitâbu salâti'l-müsâfirîn ve kasruhâ" 746.

- İbn Kayyim'in tasavvufu reddettiği ya da kabul ettiğine dair genellemeci bir yargıdan ziyade kategorik olarak kabul ettiği ve reddettiği hususların yansıtılmaya çalışılması,
- Hanbelî mezhebine taassubiyeti düşünülen İbn Kayyim'in etkilendiği Hanbelîler dışındaki isimlerin ortaya çıkarılması,
- Tasavvufu Bâtinîlikten kurtarma çabasına karşın, zâhir-bâtın dengesi kurma çabası,
- İbn Teymiyye ile ayrışan ve birleşen görüşleri,
- Tasavvuftaki yanlış anlamaya müsait konuların izahları,
- Tasavvufta şartlı kabul ettiği hususlar,
- Tasavvufta mazeretli bulduğu sûfîlerin durumları,
- Tasavvufu anlama ve anlamlandırma yöntemi,
- Sâliklerin menzillerine karşılaştırmalı bir şekilde yer verilmesi,
- Sâliklerin menzillerinde sâliklerin dikkat etmesi gerektiğini düşündüğü hususlar, yoldaki tuzaklar ve kazanımların aktarılması,
- Nefsi tezkiye ve kalbi tasfiyeye verdiği önemin vurgulanması verilebilir.

İbn Kayyim'in tasavvufa yönelik görüşleri sayılı uluslararası çalışmalara konu olmakla beraber ülkemizde onun tasavvufa yaklaşımı hakkında doktora düzeyinde bir çalışma bulunmamaktadır. Bunlardan hareketle İbn Kayyim'in tasavvufa bakış açısının tespit edilmesi, genel hatlarıyla görüşlerinin ortaya konulması, beklenti ve kaygılarının nesnel bir şekilde yansıtılması ve değerlendirilmesi amaçlanan bu çalışmanın bu konuda ülkemizde yapılacak araştırmalara öncülük etmesi ve bir nebze de olsa katkı sağlaması umulmaktadır.

III. Araştırmanın Metodu

Toplumsal kaygılardan hareketle ıslah çabası içinde olan İbn Kayyim, Kur'ân ve Sünnet ışığında selefî sâlihînin uygulamalarını kendi çağına taşıyarak asıldan uzaklaşmayı en aza indirmeyi hedeflemektedir. Onun bu yaklaşımı tasavvuf anlayışına da yansımaktadır. İbn Kayyim'in tasavvufa yaklaşımının tafsilatlı bir şekilde anlaşılması, doğduğu ve yaşamını idame ettirdiği şehrin coğrafi, siyasi ve sosyal yapısıyla yakından ilişkilidir. Buradan hareketle çalışmada öncelikle Dımaşk tarihine kısaca yer verilmekte ve tasavvuf tarihindeki yeri serdedilmektedir. Böylece İbn Kayyim'in yetişmesine imkân sağlayan çevrenin etkisi

daha da belirginleşmektedir. Bunun yanı sıra ilmi bakış açısının şekillenmesinde önemli rol oynayan Hanbelîlik ve ashâbu'l-hadis incelenmektedir. Akabinde ise tasavvufla ilgilenmesini sağlayan saikler genel anlamda sunulmaktadır. Konu umumdan hususa ilerleyerek onun tasavvufa yaklaşımında tesiri olan isimler ortaya konulmaktadır. Ayrıca eserlerinde yer verdiği sûfîler, onun tasavvufa bakış açısının anlaşılmasında önemli rol oynaması cihetiyle tespit edilmektedir. Tasavvufa dair eserlerinde vurguladığı olumlu ve olumsuz görüşler de farklı eserlerle mukayese edilerek sunulmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde müstakil bir tertip takip edilmesi adına *Medâricu's-sâlikîn* eserinden hareketle İbn Kayyim'in fikirleri incelenmektedir. İbn Kayyim eserini fasıllar ile üst bir başlıklandırma ihtiyacı hissetmeden sırasıyla açıklarken çalışmada tasnifi kolaylaştırmak için Herevî'nin her onlu menzilde yer alan başlıklar kullanılmaktadır. Yüz menzilden müteşekkil *Menâzilü's-sâirîn* eseri onarlı bölümlere, her bölüm de on menzile, her bir menzil ise genellikle üç tasavvufî dereceye ya da âvam, havâs ve hassu'l-havâs olmak üzere üçe ayrılmaktadır. İbn Kayyim büyük oranda bu usûlü takip ederken onun ekleme-çıkarma yaptığı menziller bulunmaktadır ki bunlar çalışmanın ilgili kısımlarında ayrıca belirtilmektedir. Menziller işlenirken öncelikle menzilde geçen kavram ve görüşlerin farklı eserlerdeki açıklamalarına yer verilmektedir. Bu ise konuya ilişkin farklı görüş ve kavramlar ile İbn Kayyim'in ayet ve hadis ışığında ortaya koyduğu görüşleri ve konuyla ilişkilendirdiği kavramları mukayese etme fırsatı sunmaktadır. Bunun yanı sıra bazı konuların daha iyi anlaşılması için Herevî'nin derecelendirmesi doğrudan veya özet bir şekilde serdedilmekte ve Afîfüddin Tilimsânî (v. 690/1291), Abdürrezzak Kâşânî (v. 736/1335) ve İsmâil Rusûhî Ankaravî (v. 1041/1631) gibi diğer Herevî şârihlerinin görüşlerine yer verilmektedir.

Çalışmada; İsnad 2 atıf sistemi esas alınmaktadır. Ayetlerde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın mealine başvurulmaktadır. Ayetlerin tamamının kullanılmadığı yerlerde üç nokta ile öncesi ya da devamı olduğu beyan edilmekte; ilişkili ayetlerin tamamı verilmeyip referansı ise dipnotta sure ismi ve ayet numarası gösterilmektedir. İlk kullanılan isimlerin yalnızca vefat tarihlerine yer verilirken vefat tarihi şüpheli müelliflerin tarihinin yanına soru işareti kullanılmaktadır. İbn Kayyim'e dair eserler orijinal dilinde Arapça kullanılmaya çalışılmakta, kapalılık içeren ya da doğrudan metinde kullanılacak bazı yerlerde destek amaçlı Türkçe ve İngilizce tercümelere de başvuru yapılmaktadır. Tali eserler ise temin edilebildiği ölçüde orijinal dilinde kullanılmaya dikkat edilmektedir. Özel isimler büyük

yazıldığı gibi müellifin Allah'a nispet ederek kullandığı kavramlar cins isim olmasına rağmen maksudun beyanını belirginleştirmek adına büyük harfle yazımı tercih edilmektedir.

IV. Kavramsal Çerçeve ve Sınırlılıkları

İbn Kayyim, İslâmî ilimlerde yüze yakın eser telif etmiş mümbit bir müelliftir. Muayyen bir konuda ilk akla gelen isim olmaması onun özgün görüşlere sahip olmaması nedeniyle değil, onun fikirlerini derinlemesine temellendirmemesi ve bu fikirlerin başkaları tarafından genişletilmemesi ile ilişkilidir. Elli sekiz yıllık hareketli yaşamı irşad faaliyetleri ve kaleme aldığı eserler ile düşünüldüğünde ciltlerce eser kaleme alabilmesi onun İslâmî ilimler konusunda gayretli bir şahsiyet olduğunu gösterir niteliktedir. Eserlerin muhteviyatına bakıldığında; belirli bir tertip üzere yazma çabası içinde olduğunu ancak konu bütünlüğünün yer yer bozulduğunu, temellendirdiğini düşündüğü fikrin üstüne derinlemesine durmamaktadır. İbn Kayyim bazı konuları uzunca işlemekte, konudan konuya geçiş yapmakta, istitratta (sözün yeri gelmişken ilave konulara yer vermektedir) bulunmakta ve İbn Teymiyye'ye nazaran akıcı, mütesahil, daha az polemik içeren bir üslup benimsemektedir.[3] Muhtemeldir ki sadeliği ve tekerrürü hitap ettiği kitlenin gereksinimlerini önemsediğini, vurgulama ihtiyacını ve irşad kaygısını kitabete taşımasından kaynaklanmaktadır.

İbn Kayyim'in tasavvuf düşüncesi, eserlerinde zikrettiği sûfîlerin eylem ve maksatları ile mutabık muayyen konularda farklılık arz etmektedir. Kendisinin ahlâkı hakkında öğrencileri başta olmak üzere onu tanıyanlar; haset ve eziyetten uzak duran, gece namazlarını takip eden, zikre düşkün, sülûk ilmine vakıf, Allah'a muhabbeti yoğun ârif bir zât olarak nitelendirmekte ve övgüyle bahsetmektedirler.[4] İbn Kayyim'in tasavvufu reddettiğine dair galat ise bazı tasavvufî meselelere menfi yaklaşımından hareketle genellemeye tabi tutulması ile alakalıdır. Nitekim benzer tavır Hanbeli tasavvuf erbabı için de uygulanmaktadır ki onlar arasında sûfî olmayacağı düşüncesini yaygınlaştırmaktadır. Özellikle İbn Kayyim'in eserlerinde zikrettiği birçok sûfî; Ebû Nasr es-Serrâc, Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî ve Ebû Ali el Cüllâbî el-Hücvîrî'nin eserlerinde zikrettikleri isimlerdir. Bu yönüyle onun ayrı bir tasavvuf algısından bahsedilmediği ve benzer düşünceleri savunduğu

[3] H. Yunus Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/117-118.
[4] Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân İbn Receb, *Zeyl tabakâti Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005), 5/170-171.

gözlemlenmekte hatta çalışmada İbn Kayyim'in kullandığı tasavvuf eserlerine yer verilmektedir.

İbn Kayyim'in reddettiği ve kabul ettiği tasavvuf düşüncesini kendi içinde ayrıma tabi tutmak da mümkündür. İbn Kayyim, zemmettiği konularda isim vermemektedir ki bunda üç ihtimal olabilir. Bunlardan birincisi o kişiyi tanınır kılmamak, ikincisi sahabeler arasında olduğu gibi hata yapanın ifşa edilmemesi ve üçüncüsü konuya vakıf olmadığı/olamadığı gerekçesiyledir. Konuya vakıf olamamasında ise iki sebep olabilir. Bunların ilki, doğrudan İbn Teymiyye'nin görüşlerini benimseyerek metinlerine yansıtmasıdır ki bu görüşler İbn Kayyim tarafından yeterli düzeyde temellendirmeye sahip değildir. Bu özellikle bazı metafizik konularda gözlemlenmektedir. Diğeri ise orijinal esere ulaşamaması sebebiyle semai olgulardan hareketle bazı konuları kaleme alması ve bu konuları gerekçelendirmede güçlük çekmesi olabilir. Bunun en büyük emaresi, net ve akıcı yazımların yanı sıra eserinde sistematiği bozulmuş kesik ifadeler barındırmasıdır. O kimi tasavvuf erbabının hatalarını "onlardan bir kısmı" ya da "onlardan bazıları" ifadeleriyle başlayarak ismen değil, fikren eleştirmektedir.[5] İbn Kayyim'in bazı eleştirileri tasavvufu şer-î hükümlere uygun yaşayan sûfîlerce de eleştiri sebebi olarak kabul edilmekte; bu hatalar sûfî geçinenlerin hataları, cahil sûfîler ve mustasvife gibi isimlendirmeler ile zemmedilmektedir.[6]

İbn Kayyim'in eserleri sûfîlerden rivayetler taşımaktadır, ancak doğrudan nazari tasavvufu ilgilendiren hususlar değildir. İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn* eseri ile rivayetçi ve vaaz dilini kitabi bir üsluba çevirerek makam ve hallere dair detaylı açıklamalar getirmektedir. Onun eseri detaylandırış biçimi eserin tasavvufî meşrep bir zât tarafından kaleme alındığı hissiyatını uyandırmaktadır. İbn Kayyim'in Herevî'nin kullandığı terimlerin dışında bir hareket sahası benimsemesi, menzillerin sıralamasını değiştirmesi, derecelendirmesi ve harici kavramlara yer vermesi onun bu alandaki yetkinliğine işaret etmektedir.

[5] Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn beyne menâzil iyyâke na'budu ve iyyâke neste'în*, ed. Muhammed Mu'tasımbillah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1996), 1/260-261.

[6] Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, thk. Abdulhalîm Mahmûd - Abdulbaki Surûr (Mısır-Bağdad: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîs-Mektebetu'l-Müsennâ, 1380), 533-557. Ayrıca çalışmada "Eleştirilerine Konu Olan Tasavvufî Meseleler" başlığı altında bu konuya yer verilmektedir.

Çalışma, İbn Kayyim'in yalnızca tasavvufa dair eserleri olan; *ed-Dâʾ ve'd-devâʾ*, *el-Fevâʾid*, *el-Kelimu'ṭ-ṭayyib ve'l-ʿamelü'ṣ-ṣâliḥ*, *el-Vâbilü's-sayyib ve râfiʿu'l-kelimi't-tayyîb*, *er-Risâletü't-Tebûkiyye*, *İğâsetü'l-lehfân min meṣâyidi'ş-şeyṭân*, *Medâricu's-sâlikîn beyne menâzili iyyâke neʿbudu ve iyyâke nesteʿîn*, *Miftâhu dâri's-saʿâde ve menşûri velâyeti'l-ʿilmi ve'l-irâde*, *Ravzatü'l-muḥibbîn ve nüzhetü'l-müştâkîn Ṭarîku'l-hicreteyn ve bâbü's-saʿâdeteyn* ve *ʿUddetü'ṣ-ṣâbirîn ve zahîretü'ş-şâkirîn* ile sınırlandırılmaktadır. Konunun anlaşılması ve mukayesesi için *Menâzilu's-sâirîn* ve şerhlerine, İbn Kayyim'in kullandığı kavramların genel kabul gören kavramlar ile mukayesesi için *el-Lumʿa*, *et-Taʿarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, *Tabakâtu's-sûfiyye*, *er-Risâle*, *Keşfü'l-mahcûb* ve *İhyâu ulûmi'd-dîn* vb. eserlere başvurulmaktadır. Kullanılan kavramların sözlük anlamları için *Lisânü'l-Arab*, *Kitâbü'l-ʿayn*, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* gibi sözlükler kullanılmaktadır. İbn Kayyim'in sıkı takipçisi olduğu İbn Teymiyye'nin ise *Mecmûʿu fetâvâ* başta olmak üzere çeşitli eserlerine başvurulmaktadır. İbn Kayyim'in kullandığı hadisler muhakkiklerin referanslarından ziyade Şâmile programı kullanılarak eklenmektedir.

Çalışmada kullanılan kavramlar, ihtiva ettiği farklı anlamlarına dikkat edilerek kullanılmaya özen gösterilmektedir. Buradan hareketle "selefî/selefi sâlihîn, selefiyye ve selefîlik arasında fark gözetilerek çalışmada selef-i sâlihîn ve selefî yazımlarında "Nesillerden en hayırlısı benim aralarında bulunduğum nesil, sonra onları takip eden ve sonra onları takip eden nesillerdir."[7] hadisinde işaret edilen[8] sahabeler ve tabiîn ve tebeu't-tâbiînin müctehitleri kastedilmektedir. Selefiyye kavramı ile İbn Teymiyye ile ortaya çıkan öncekileri ifade edenler için kullanılmaktadır. Selefîlik kavramı ise Muhammed b. Abdulvehhâb takipçileri için kullanılan bir kavramdır. Siyasi ve sosyal dönüşüme uğrayarak ideolojik çağrışımlara sebebiyet vermesi ve sosyolojik vakıayı teolojik probleme dönüştürmesi yönüyle kavramlar arası ayrım gözetilmesi önem arz etmektedir. Öte yandan kullanılan tasavvufî kavramların Arapça orijinalleriyle verilmeye çalışılarak anlam kargaşasının önüne geçilmesi hedeflenmektedir. İbn Kayyim'in *Medâricu's-sâlikîn* eserinde sıkça kullandığı kul ve sâlik kavramları ise çoğu yerde İbn Kayyim'in her sâlikin aynı

[7] Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrahîm b. el-Muğîre Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Cemâ'atü mine'l-ulemâ (Mısır: Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1311), 3/171"Kitâbu'ş-şehâdât" 2651; Ebû Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuhû, 1374), 4/1964"Kitâbu'l-fedâil" 2535; Ebû Abdullah Ahmed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416), 7/235.

[8] Konuyla ilgili müstakil inceleme için bk. Muhammed Furkan Taha Demirbaş, "Hayru'n-nâs karnî Hadîsi'nin Hanefî Hadîs Anlayışına Etkileri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Aralık 2022), 307-311.

zamanda kul olduğu ve sâlikin kulluğunu unutmaması gerektiğini hatırlatmak amacıyla birbiri yerine kullanılmaktadır. Bu yönüyle tezin ikinci bölümünde geçen kul ifadelerinin birçoğuyla sâlik anlamını da içeren ve şer-î hükümlere mükellefiyetini hatırlatan "kul" anlamı kastedilmektedir. Yine çalışmada İbn Kayyim'in şeriat ve ilim vurgusu, kul kavramı gibi pek çok yerde geçmektedir. Takip edilen diğer bir husus, ilk geçen isimlerin uzun ve vefat tarihleriyle verilmesi ve sonrakilerin kısa ve meşhur haliyle kullanılmasıdır.

V. Kaynak Değerlendirmesi

İslâmî ilimlerde iyi bir tahsil gören İbn Kayyim'in farklı disiplinlere ait pek çok eseri bulunmaktadır. İbn Kayyim'in tasavvuf düşüncesinin kuramsal çerçevesini çizmeyi amaçlayan bu çalışmada, tematik uygunluğun sağlandığı konularda konunun daha iyi anlaşılabilmesi için onun farklı alanlarındaki eserlerine başvurulmaktadır. Ancak çalışmanın temel konusunun dışına çıkmamak adına tasavvuf ve ahlâka dair eserleri birincil kaynak olarak kullanılmaktadır. Alfabetik olarak tasavvufla ilişkili eserleri şunlardır:

- *ed-Dâʾ ve'd-devâʾ*
- *el-Fevâʾid*
- *el-Kelâmu alâ mes'eleti's-semâ'*
- *el-Kelimu't-tayyib ve'l-ʿamelu's-sâlih*
- *el-Vâbilu's-sayyib ve râfi'u'l-kelimi't-tayyîb*
- *er-Risâletu't-tebûkiyye zâdü'l-muhâciri ilâ Rabbihi*
- *İğâsetu'l-lehfân min mesâyidi'ş-şeytân*
- *Medâricu's-sâlikîn beyne menâzili iyyâke ne'budu ve iyyâke neste'în*
- *Miftâhu dâri's-sa'âde ve menşûri velâyeti'l-'ilmi ve'l-irâde*
- *Ravzatu'l-muhibbîn ve nuzhetü'l-muştâkîn*
- *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-saʿâdeteyn*
- *ʿUddetu's-sâbirîn ve zahîretu'ş-şâkirîn*

Müellifin doğrudan eserleri olmayıp onun hakkında kaleme alınan çalışmalar da bulunmaktadır. Fakat yapılan bu çalışmaların doğrudan tasavvuf ve ahlâkla ilişkili olanların sayısının oldukça sınırlı olduğunu söylemek mümkündür. İbn Kayyim'in hayatına, ilmi kişiliğine, o dönemin sosyo-politik olaylarına, etkilendiği şahsiyetler ve metodolojisine ilişkin hususlarda ikincil kaynaklardan yararlanılmaktadır.

İbn Kayyim'in tasavvufa yaklaşımının ve tasavvuf ilmindeki yerinin tespit edilebilmesi adına konuyla ilişkili olarak ele alınan temel eserlere de başvurulmaktadır. Hâris el-Muhâsibî'nin (v. 243/857) *er-Riâye li Hûkillah*, Ebû Nasr es-Serrâc'ın (v. 378/988) *el-Luma'*, Kelâbâzî'nin (v. 380/990) *et-Taʿarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin (v. 465/1072) *er-Risâle,* Ebu'l-Hasan el-Hücvîrî'nin (v. 465/1072?) *Keşfü'l-mahcûb,* Abdullah el-Ensârî el-Herevî'nin *Menâzilu's-sâirîn* ve Ferîduddîn Attâr'ın (v. 618/1221) *Tezkiretu'l-evliyâ* eserleri bu bağlamda İbn Kayyim'in görüşlerinin mukayese edilmesinde ve etkilendiği şahsiyetlerin değerlendirilmesinde kullanılmaktadır.

Menâzilu's-sâirîn eseri diğer klasik eserlere nazaran İbn Kayyim'in düşüncelerinin temelini ortaya koyan başat eser olması hasebiyle sıkça çalışmada mukayeseye konu olmakta ve başvuru kitabı mesabesinde kabul edilmektedir. Bundaki en önemli etken ise müellifin şârih ve eleştirmen üslubuyla *Menâzilu's-sâirîn* eserini değerlendirmeye alması sonucu *Medâricu's-sâlikîn* eserinin ortaya çıkmasıdır. Öte yandan çalışmada konunun anlaşılması amacıyla bazı şarihlerin de eserlerinden yararlanılmakta, İbn Kayyim'in genel tasavvuf tasavvurunun onlar ile örtüşen ve ayrışan yönleri ortaya konulmaktadır.

a. İbn Kayyim el-Cevziyye'ye Ait Tasavvufî Konuları Muhtevî Eserler

ed-Dâʾ ve'd-devâʾ: Hastalıklar ve tedavisi anlamına gelen bu eser; *el-Cevâbu'l-kâfî limen seʾele ʿani'd-devâʾi'ş-şâfî* ismiyle de bilinmektedir. Kişiye isabet eden musibetten kurtulmasının çareleri ve yöntemi, kurtuluş aşamasında dikkat etmesi gereken hususlar ve musibetlere karşı neler yapması gerektiği hakkında gelen bir soru üzerine yazılmış bir eserdir.

Eser, öncelikle derdin dermanı olduğunu temellendiren rivayetlerle başlamaktadır. Hz. Peygamber'den (s.a.v) "Allah ne hastalık vermişse şifasını da vermiştir…"[9] hadisi derde muhatap kişinin ona verilenin üstesinden gelebileceği motivasyonunu kazandırmaktadır ki İbn Kayyim yeise kapılmanın önüne geçmektedir. Akabinde ise soru sorana tebrik niteliğinde soru sormanın faydalarından bahsetmekte ve cehaletten kurtuluş reçetesi olarak doğru bir başlangıç yapıldığını belirtmektedir.[10] Kur'ân'nın şifa olduğu, duanın hayrı talepte

[9] Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrahîm b. el-Muğîre Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Cemâ'atü mine'l-ulemâ (Mısır: Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1311), 7/122"Kitabu Tıb" 5678.

[10] Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye İbn Kayyim, *el-Cevâbu el-kâfî limen süile ani'd-devâi'ş-şâfî ev ed-dâ' ve'd-devâ'* (Mağrîb: Dâru'l-Ma'rife, 1418), 7-8.

ve belayı defteki rolü, dua-kader ilişkisi, zan, emir ve nehiylere karşı Müslümanın tavrı, günahın kalbe zararı, günahın kişiye olumsuz etkileri, günahın kısımları üzerine durmaktadır. Mâsiyete mustarip olan kişinin bir nevi derde bulaştığından mülhem İbn Kayyim, kötülüklerden uzaklaşmanın yöntemini de sunmaktadır. Ardından muhabbetullaha işaret eden yolları, sevginin mertebeleri, çeşitleri ve faydaları üzerinde durarak sonlandırmaktadır. İbn Kayyim bu konuların detaylarına yer vererek "bu soru şu soruyu doğurur"[11] sözüyle de konu bütünlüğünü göz önünde bulundurmaktadır. Vahdet-i vücûd eleştirisi özellikle itikadî kaygısından dolayı bu eserinde de gözlenmektedir.[12]

İtikâdi ve ameli olarak kişinin korunması için tavsiyeler sunan İbn Kayyim'e göre günah, ameli bir hatadır ki onun da düzeltilmesi gerekmektedir. Ona göre günah, yalnızca kişinin dünyada yaptığı hataların ahiretteki bedeli değil, aynı zamanda kişinin meşrep ve melekelerini etkileyen bir durumdur. Günümüz disiplinlerine göre adlandırılacak olursa günahın fizyolojik ve psikolojik tesirinin henüz ahirete varılmadan gözlemlenebileceği bir vakıadır. Buradan hareketle İbn Kayyim, günahların kişinin hayasını gidereceğini, Allah'a taziminde zayıflık emareleri göstereceğini, günahlardan alıkoymasına yardımcı olan ihsan vasfının zayıflayacağını, belaların kapısını aralayıp nimetlerin kapısını kapatacağını, yalnızlık ve yabancılık hissinin galebe geleceğini, şerefine halel getireceğini, ömrünün bereketine zarar vereceğini ve benzeri halleri yaşama olasılığını detayları ile paylaşmaktadır.[13]

İbn Kayyim eserinde genel olarak muhatabının zihnindeki soruları cevaplandırma, konuyla ilişkili hususları belirtme, kötülüklerin mahiyeti ve mâni olması için gerekenler, sona doğru ise iyiliğin mahiyeti, sevgi ve kişiye katacağı değerler üzerine durmaktadır. İbn Kayyim, iyiliği emredip kötülüğü nehy etmeyi[14] hayatı boyunca şiar edindiği için muhataplarını bu konuda fırsat olarak değerlendirmektedir. Sevgiyi tasnif ederek sevgi konusunda Allah'a çıkan yolları da detaylandırmaktadır. Böylece kulların O'na ulaşmada güçlük çekmeyeceğini vurgulamaktadır.[15] İnsanın kötülüğe karşı gafletli, iyiliğe karşı ise iştiyak içerisinde olması eserin önemli önermeleri arasındadır. Ayrıca tasavvufî açıdan

[11] İbn Kayyim, *ed-Dâ' ve'd-devâ'*, 1418, 129.
[12] İbn Kayyim, *ed-Dâ' ve'd-devâ'*, 1418, 130.
[13] İbn Kayyim, *ed-Dâ' ve'd-devâ'*, 1418, 59-88.
[14] Bkz. Âl-i İmrân 3/104.
[15] İbn Kayyim, *ed-Dâ' ve'd-devâ'*, 1418, 202-234.

öncelikle kötülüğün önünü tıkaması nefs-i tezkiyeye tekabül ederken akabinde sevgi üzerine inşası da kalbi ve ruhu tasfiyeye tekabül etmektedir.

el-Fevâ'id: Faydalar anlamına gelen *el-Fevâ'id*, Kur'ân'ı bir Müslümanın nasıl görmesi gerektiği ve neler yaparsa ondan daha fazla istifade edebileceği ile başlamaktadır. "*Şüphesiz ki bunda aklı olan veya hazır bulunup kulak veren kimseler için bir öğüt vardır.*"[16] ayetinden hareketle ayetin müjdesine mazhar olabilmenin şartlarını içermektedir. İbn Kayyim'e göre kişinin kulak vermesi, duyu organlarının yönlendirilmesini; hazır bulunması ise kalbin hazır bulunmasına işaret ederek açıklanmaktadır. Bu yönüyle İbn Kayyim hem Yâsîn Sûresi'nin *"(Kur'ân ile kalpleri) diri olanları uyarsın*"[17] ayetine atıf yapmakta hem de kalbi tasfiyeye giriş öncesi girizgahını teşmil etmektedir.[18] Allah'ın sıfatları, haşr, cennet (takvâ) ehlinin vasıfları, hikmetler, nefsle mücadele, sahabelerin faziletleri, mutluluğa eriştirecek şeyler, ahlâk, ihlas, irade, tevhîd ve diğer meseleleri tavsiye niteliğinde özlü sözler ve beyitleri de ilave ederek kısa kısa birçok konuya yer vermektedir.

Konu bütünlüğü genel olarak bulunmayan bu eser, başkası tarafından onun konuşmalarının hulasa ile derlenmesi ya da İbn Kayyim'in icra edeceği vaazlar öncesi önemli gördüğü yerleri özet niteliğinde yazdığı bir çalışma izlenimi vermektedir; ancak bu çıkarımı destekleyici bir malumat bulunmamaktadır. Öte yandan İbn Kayyim, ele aldığı muayyen bir konuyu kendi içinde nitelikli bir şekilde açıklamakta, ara cümleler ile farklı konulara atıf yapmakta, tasnif etmekte, o konuyla ilgili ayet, hadis ya da sahabe sözlerine yer vermekte, bazen de atasözü niteliğinde özlü sözlere ve beyitlere yer vermektedir. Başlığı ile müsemma bu eser; efrâdını câmi, ağyârını mâni nitelikte manevi açılımlara vesile olacak şekilde yazılmıştır. Dolayısıyla önemli tavsiyeler barındıran nitelikli zühd ve ahlâk kitabı olarak tanımlamak mümkündür.

el-Kelâmu alâ mes'eleti's-semâ': İbn Kayyim'in "Semâ'meselesi üzerine" yazdığı müstakil bir eserdir. Dinlemenin boyutunu diğer eserlerinde takip ettiği usûl üzerine tahsis ederek Kur'ân, Sünnet ve sahabe-tâbiîn üzerinden incelemektedir. Öncelikle bölümlerde bu temeli atmaya çalışan müellif akabinde konunun amacına mutabık şiirler ile de

[16] Kâf 50/37.
[17] Yâsîn 36/83.
[18] Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *el-Fevâ'id*, thk. Muhammed Azîr Şems (Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440), 3.

desteklemektedir. Eser; *Medâricu's-sâlikîn* Semâ' Menzili[19] ve *İğâsetu'l-lehfân* şeytanın dinleme tuzağı[20] fasıllarının tafsilatlı bir şekilde aktarımıdır. Fıkhî hükümler arasında kurbiyet ve nefse dair konuları da ihtiva etmesi hasebiyle fıkıh ve tasavvuf eserleri arasında zikredilebilmektedir.

İbn Kayyim'e göre dinlemek; kalbi uyararak ondan manaları talep etmeye ve Allah için buğz edip Allah için sevmeye kapı aralamalıdır. Allah Rasûlü'ne mugayir hareketi destekleyen her unsur ise nefsin arzusunu artırmaktadır. Bu yönüyle kalpleri dirilten, ruhları kurtuluşa erdiren Allah'ın nurundan istifade etmekten mahrum bırakan her dinleti hem kalpleri öldürmekte hem de ruhları helak etmektedir. Bu yönüyle dinlemenin nefsi hazza sürükleyen yönleri ise zemmedilmektedir ki le'ab, (oyun) lehv (eğlence), mücûn (delilik/utanmazlık), halâ'a (ahlâksızlık), iftira ve yalan bunlar arasında zikredilmektedir. İbn Kayyim, yaptıkları kerih işleri meşrulaştırmaya çalışanlara karşı ise "*…Allah'tan bir yol gösterme olmaksızın, sırf kendi bencil arzularına uyandan daha sapkını kim olabilir! Elbette Allah zalim kavmi doğru yola iletmez.*"[21] ayetini delil getirmekte, bu arayışta olanları Hz. Peygamber'in (s.a.v) "Her bid'at dalalet, her dalalet ateştir."[22] hadisiyle desteklemektedir.[23]

Diğer taraftan manayı gölgeleyen nameye kaygıyla yaklaşan İbn Kayyim; konuyu Kur'ân okuma, zikir, vaaz, şiir dinleme üzerinden değerlendirdiği gibi gınâ (şarkı), ıslık çalma, el çırpma, oynama, namahremin sesi, müzikal enstrümanlar hatta ölenin arkasından feryat ederek yas sınırını aşanlar hakkında da rivayet ve değerlendirmelere yer vermektedir.[24] Müzik enstrümanlarının haram olduğunu ifade ederken enstrümanların topluca çalınmasını müskirin (içkicilerin) adeti şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca ruhların bu şekilde ibadet amaçlı enstrüman kullanarak Allah'a yaklaşamayacağını belirtmektedir. Müziğin Allah'a yakınlaşma ya da ibadet olduğu düşüncesinin Müslümanların icmâ'sına aykırı bir görüş addeden İbn Kayyim, semâ'ya (dinlemeye) dair kişinin sesini Kur'ân için güzelleştirmesinin ibadet arasında yer alabileceğini vurgulamaktadır.[25] İbn Kayyim semâ' hakkında ise

[19] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/477-500. Ayrıca bu çalışmanın ikinci bölümünde yer alan Bidayât Menzillerinin son menzili semâ' menzilidir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bakılabilir.

[20] Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, thk. Muhammed Hamid el-Fakî (Riyad: Mektebetu'l-Meârif, 1431), 1/224-245.

[21] el-Kasas 28/50

[22] Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavut, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1421), 28/373 no: 17144.

[23] Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye İbn Kayyim, *el-Kelâmu alâ mes'eleti's-sema'*, thk. Muhammed Azîr Şems (Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 2019), 9-21.

[24] İbn Kayyim, *el-Kelâmu alâ mes'eleti's-sema'*, 27, 31-32, 190-197.

[25] İbn Kayyim, *el-Kelâmu alâ mes'eleti's-sema'*, 87-90, 190-205, 289-296.

rivayetlerden hareketle genel itibariyle nefsi hareketlendirmesi yönüyle zemmetmekte ve ruhun Allah'ı tanımlaması üzerinden ise methetmektedir.

el-Kelimu't-tayyib ve'l-ʿamelü's-sâlih: İbn Kayyim'in bu eseri İbn Teymiyye'nin *el-Kelimu't-tayyib* eseri ile benzer isme sahiptir, ancak muhteviyatı farklıdır. İbn Kayyim bu eserinde kulun Allah'a yakınlaşmasında ubûdiyyetin esaslarına dair bilgiler paylaşmaktadır. İmanın nuru, ta'zim, Allah'a yakınlık, heybet, müttâkîler ve kalbin cilası gibi konulara yer veren İbn Kayyim, kulların üç şey ile dünya ve ahiret saadetine ulaşacaklarını vurgulamaktadır. Bunlar; nimete şükür, belaya sabır ve günahlara istiğfardır.

İbn Kayyim, mezkûr üç maddeyi de kendi içinde tasnif ederek değerlendirmektedir. Kişinin kalben nimetin Allah'tan geldiğini itiraf etmesi, diliyle nimetin Allah'tan geldiğini ikrar etmesi ve nimetin asıl sahibinin Allah olduğunu yakînen bilmesi yukarıda üçe ayırdığı kulluğun vecibelerinden "nimete şükrün" izahıdır.[26] Yine eserin farklı yerlerinde de konuyu devam ettiren müellif bir başka yerde şükrü zikretmekle şükrün hakkının verilebileceğini örneklendirmektedir. Verdiği bir örnekte Hz. Mûsâ (a.s), Allah'a (c.c.) onu çokça nimetlendirmesi karşısında şükrünün hakkını verememekten dolayı mahcubiyetini dile getirmektedir. Allah (c.c.) da ona; "Beni çokça zikret" tavsiyesinde bulunarak şükrün Allah'ı anmakla ilişkisini ortaya koymaktadır.[27] İbn Kayyim de buradan hareketle konuyu temellendirmekte ve mukayese ederek örneklendirmektedir.

Allah'tan gelen mihnetlere (sıkıntıya) karşı sabrı nasihat eden müellif, sabrı kulluğun bir vecibesi olarak vurgulamaktadır. Bu bağlamda sabır; İbn Kayyim'e göre nefsi öfkeden uzak tutmak, nefsin tahakkümiyetini elden bırakmamak anlamına gelmektedir. Böylece kulun takdir edilene yani kadere karşı nefsini tutması gerekmektedir. Öte yandan kulun dilini şikâyetten ve organları da günahlardan koruması icap etmektedir. Bu üç rükne icabet eden kul, onun hakkındaki mihneti hediyeye döndürmekte ve kulluğun hakkını teslim etmektedir. Günümüzde kullanılan kaosu fırsata çevirmek deyimi, İbn Kayyim düşüncesinde kerihi makbule çevirmek ile karşılık bulmaktadır. Allah'ın kulu imtihanında helak etmek istemediğini yalnızca sabrını sınamak amacıyla böyle sıkıntılar verdiğini hikmet veçhesinden sunmaktadır. Böylece kulun iyi günde ve kötü günde Allah'a sadakatinin muayyen bir düzeye yükseleceğini bildirmektedir.[28]

---

[26] Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye İbn Kayyim, *el-Kelimu't-tayyib ve'l-ʿamelü's-sâlih*, 1a.
[27] İbn Kayyim, *el-Kelimu't-tayyib ve'l-ʿamelü's-sâlih*, 37b.
[28] İbn Kayyim, *el-Kelimu't-tayyib ve'l-ʿamelü's-sâlih*, 1a-1b.

el-Vâbilu's-sayyib ve râfi'u'l-kelimi't-tayyîb: Bu eser; zikir ve fazileti hakkında olup *Medâricu's-sâlikîn* eserinde İbn Kayyim tarafından zikrin sırlarını, fazilet ve faydalarını, yüce kazanımlarını açıkladığı bir eser olarak aktarılmaktadır.[29] Müellif, öncelikle mutluluğa yer vererek kalplerin sürurunu zikir ile inşa etmektedir. Nimetlerin bilinip şükrünün ifa edilebilmesi ve maruz kalınan sıkıntının imtihan bilinip sabredilebilmesi üzerine belirli oranda kalbin sıhhatini dikkate almaktadır. Öte yandan İbn Kayyim eserinde yaşanan musibetlerden ders çıkarıp ıslahını, iyiliklere ise tevazu gösterip istikameti tavsiye etmektedir. Bu bağlamda günahtan sonraki kimi pişmanlıkların iyilikten daha faydalı, sevaptan sonraki kimi böbürlenmenin ise kötülükten daha beter olduğuna dikkat çekerek Allah'tan gayrı eylemlerin zarara sevk ettiğini aktarmaktadır. Eser bu yönüyle mutluluğa, Allah'a yönelme ve O'nun rızasına uygun hareket etmeyle erişilebileceğini, bunun yolunun ise zikirden geçtiğini ortaya koymaktadır. Allah'ın kulunu yalnız bırakmayacağı gibi kulun da Allah'ı anması gerektiği, kulluk vazifesini sekteye uğratacak kavl ve fiilden uzaklaşması gerektiği vurgulanan eserde Allah'ın emir ve yasaklarına tâzimin önemi üzerine de durulmaktadır.[30]

Eser, Hz. Zekeriyya'nın oğlu Hz. Yahyâ'ya kavmine aktarıp ibadet etmeleri gereken beş hususun geniş bir şerhi ile devam etmektedir. Aktarılan bu beş esas; Allah'a ibadet edip şirk koşmamak, namaz kılmak, oruç tutmak, sadaka vermek ve Allah'ı zikretmektir. İbn Kayyim, bu esasları detaylandırmakta, farklı ayet ve hadisler ile delillendirmekte, farklı kıssalara yer vererek açıklamaktadır.[31]

Kulluğun esaslarını ve zikrin ön hazırlık aşamalarını ifade ettikten sonra İbn Kayyim yetmişin üzerinde yaptığı tasnif ile zikrin faydaları ve insana yansıyan maddî-mânevî taraflarını aktarmaktadır. Hatta bazı bir arada anılan faydaların ayrılması ile bu sayının artacağı muhakkaktır. Misalen zikrin kalbi parlatması, rızkın bereketini artırması, Rahmân'ı razı etmesi, kederi defetmesi, Allah'a kurbiyete sevk etmesi, kalbi cilalaması, hataları silmesi, sükûneti sağlaması gibi faydaları kısaca açıklamak suretiyle sıralamaktadır.[32] İbn Kayyim, zikrin türleri ile eserini nihayete erdirmektedir.

---

[29] Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn beyne menâzil iyyâke na'budu ve iyyâke neste'în*, ed. Muhammed Mu'tasımbillah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1996), 2/402-403.

[30] Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye İbn Kayyim, *el-Vâbilu's-sayyib ve râfi'u'l-kelimi't-tayyîb*, thk. Abdurrahman b. Hasan Kâid (son) (Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440), 5-36.

[31] İbn Kayyim, *el-Vâbilu's-sayyib ve râfi'u'l-kelimi't-tayyîb*, 37-93.

[32] İbn Kayyim, *el-Vâbilu's-sayyib ve râfi'u'l-kelimi't-tayyîb*, 94-198.

er-Risâletu't-Tebûkiyye: Bu eser kulun sorumluluklarını hatırlatan kısa bir risaledir. İbn Kayyim, Tebük'te bulunduğu bir süre zarfında kaleme almaktadır. Bu yolculuk onun bir nevi maddi hicretten hareketle manevî hicret hakkında düşünceye sevk etmekte, sefer-misafir metaforundan yola çıkarak insanın dünyadaki varoluşunu kıymetli bir şekilde değerlendirmesini tavsiye etmektedir. Eser ayrıca kişinin Allah ve topluma olan sorumlulukları ve hakları, iyilik, hicret çeşitleri, tabi olunması gereken yollar, hicret azığı ve yolculuk süreci hakkında bilgiler vermektedir. Her eserinin mukaddimesinde verdiği üzere ayet o eserin muhteviyatı hakkında önemli ipuçları barındırmaktadır. Bu eseri ise Mâide Sûresi'nin ikinci ayetinde buyurulan "*...İyilik ve takva üzerinde yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerine yardımlaşmayın. Allah'tan korkun; çünkü Allah'ın cezası çetindir.*"[33] ibaresinden mülhem inşa etmektedir.[34] Lafızlar ve manalar hakkında kısaca prensipleri de ortaya koyan müellif, özellikle üzerinde durduğu kavramların Arapçadaki farklı çekimlerine de yer vermektedir.

Birr (iyilik) takvanın bir parçası ve takvanın da birrin parçası olduğunu, her ikisinden birinin tek kullanımında diğerinin de kastedildiğini ancak ikisi yan yana yazıldığında manalarının müstakil bir anlam içerdiğini belirten İbn Kayyim, birr kavramını kulun kurtuluşuna, takvayı ise ona ulaştıran bir vesileye hamletmektedir.[35] Aynı ayetten hareketle kulun Allah'a ve kullara olmak üzere iki ayrı hakları ve sorumlukları olduğunu belirtmektedir. Kulun kula hakkını ifa edebilmesi, kulun kendi nefsini aradan çıkarabilmesi ve yaptığı işte samimiyeti kaybetmemesi ile mümkündür. Kulun Allah'a hakkını ifa edebilmesi ise aradaki her şeyi çıkarabilmesi, itaatinde samimiyeti kaybetmemesi esastır. Kulun Allah'a itaati O'nun emri olan Allah ve Rasûlü'ne itaati gerektirmektedir ki istikameti Allah ve Rasûlü olan için de hicret, farz-ı ayndır.[36]

Kulun hicreti Arapça'daki min'den ilâ'ya harfi cerleri ile açıklanmaktadır. Allah'tan başkasını sevmekten Allah'ı sevmeye, O'ndan başkasına kulluktan O'na kulluğu temellendirmektedir. "*Allah'a firar edin…*"[37] ayetini de Allah'tan Allah'a firar etmek yani

[33] el-Mâide 5/2.

[34] Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye İbn Kayyim, *er-Risâletu tebûkiyye zâdü'l-muhâciri ilâ Rabbihi*, thk. Muhammed Cemîl Gazi (son) (Cidde: Mektebetü'l-Medenî, ts.), 7.

[35] İbn Kayyim, *er-Risâletü Tebûkiyye*, 5, 8.

[36] Müellif, Abdülkâdir Geylânî'den atıfla konuyu açıklama amacıyla şu sözlerine yer vermiştir: "Halk olmaksızın (yaratışmışlar olmadan) Hakk ile beraber ol, nefsin olmaksızın insanlar ile beraber ol…" Ayrıca Bkz. İbn Kayyim, *er-Risâletü Tebûkiyye*, 15-16.

[37] ez-Zâriyât 51/50.

O'ndan O'na gitmek olarak yorumlamaktadır.[38] Hatta Allah'ın sözüne/vahyine itibar etmeyip yanılma olasılığı ile yaratılan bir beşerin sözlerine/aklına itibar eden insanın dalaletine taaccübiyetle yaklaşmaktadır.[39] Bu hicrette yolculuğun azığı Hz. Peygamber'in (s.a.v) mirası olan ilim, bineği ise Allah'a itaat, tevekkül ve münacaattır.[40] Kulun bunun sonucunda varacağı yer ise başında da belirttiği gibi Allah'tan Allah'a varmaktır.

İğâsetü'l-lehfân min meşâyidi'ş-şeytân: Bazı risalelerde belirli bir bölümünün neşredilmesine ithafen *Tıbbu'l-kulûb* olarak isimlendirilen *İğâsetu'l-lehfân min mesâyidi'ş-şeytân* eseri şeytanın tuzaklarından kurtulmanın yolları anlamına gelmektedir. Benzer isimle başlayan *İğâsetu'l-lehfân fî hukmi talâkı'l-ğazbân* eseri de İbn Kayyim'e aittir ancak öfkelinin talakı hakkında fıkhî meseleleri içeren bir eserdir. İbn Kayyim'in hacimli eserlerinden biri olan *İğâsetu'l-lehfân min mesâyidi'ş-şeytân*'ın kalplerin diri, hastalıklı ve ölü olması ile başlamakta akabinde ise mezkûr kısımları açıklamaktadır. Kişinin hastalıklı bir kalbi ıslah edebilmesi için öneriler sunan müellif, kalp hastalıklarını uzun ve kısa vadede değerlendirmektedir. Cehalet, şüphe ve şehvet uzun vadedeki kalp hastalıklarının belirtileri arasında görülürken gam, üzüntü ve gazabı kısa vadede hissedilen hastalıklar arasında zikretmektedir.[41] Hastalık olarak değerlendirilen hususların bir nevi tanısını ortaya koymaktadır ki böylece hastalığın sebepleri, sonuçları ve tedavi yöntemleri hakkında muhatabını ikna etmeyi hedeflemektedir. Bu durumun detayları arasında kısa ve uzun bir süreci gerektireceği gibi detaylara da yer vererek muhatabının yeise kapılmasına imkân vermemektedir. Kalbin tezkiyesi (arınması) ve nefs muhasebesi ile bazı risalelerde *Tıbbu'l-kulûb* ismiyle neşredilen kısmı nihayete erdirmektedir.

Şeytanın tuzakları bölümü ise İbn Kayyim'in en fazla önem verdiği, bilhassa tasavvuf ehli tarafından ihmal edilen bir konu olması hasebiyle de tekrar gündeme getirmek istediği bir konudur. Kur'ân ve Sünnet incelendiğinde tasavvuf ehlinin ihtimam gösterdiği nefsin tezkiyesinden daha çok şeytanın hile ve düşmanlığına rastlanıldığını ifade eden müellif, ayet ve hadislerde geçen şeytanın mahiyetini serdetmektedir.[42] Vesvesenin kişinin amelini ifsat edeceği, insanın aldanabileceği hususlar hatta abdest alırken su israfı gibi şeytanın sağdan yaklaşması ile tabir edilen durumları da ortaya koymaya çalışmaktadır.

[38] İbn Kayyim, *er-Risâletü Tebûkiyye*, 17.
[39] İbn Kayyim, *er-Risâletü Tebûkiyye*, 45.
[40] İbn Kayyim, *er-Risâletü Tebûkiyye*, 46-50.
[41] İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, 1/18.
[42] İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, 1/90-102.

Fıkhî meseleleri ayet ve hadislerden delillerle imamların görüşlerine yer verilmektedir. Müzik, ayakkabı ile namaz, hülle, fitne, israf, talak, ifrat-tefrit ve zina gibi konuların hükümlerini delilleriyle sunmaktadır.

Medâricu's-sâlikîn beyne menâzili iyyâke ne'budu ve iyyâke neste'în"[43]**:** Bu eser İbn Kayyim'in tasavvuf ve seyr hakkında yazdığı en detaylı eserdir. Herevî'nin *Menâzilu's-sâirîn* eserine şerh niteliğinde kaleme alınan bu eser; eleştiri, şerh ve ilave konular içermektedir. İbn Kayyim'in eserinde belirli bir sistem ve usûl takip eden Herevî'nin menzillerini şerh etmesi, kendi düşüncesini diğer eserlerine kıyasla *Medâricu's-sâlikîn* adlı eserinde daha sistematik sunmasına imkân sağlamaktadır. Herevî, her bir mertebeye ayet ile başlamakta ve öz bir ifade ile eserini sunmaktadır. İbn Kayyim ise konuyla ilgili farklı ayet ve hadislere de yer vermekte, bazen Herevî'nin yanlış anladığını bazen de metnin yanlış anlaşılmaya müsait yerlerinde düzeltmeler yapmaktadır. Hatta Herevî'nin metninin yanlış anlaşıldığını düşünmesi ve onun Hanbelî sûfîlerinden olması bu kitabın hazırlanmasında önemli rol oynamaktadır. Konuya ilişkin olarak hocası İbn Teymiyye'nin özellikle vahdet-i vücûd düşüncesi üzerine *Şerhu menâzili's-sâirîn* eserinden dolayı Herevî şârihleri arasında zikredilen Afîfüddîn et-Tilimsânî'ye (v. 690/1291) eleştirileri vardır.[44] Herevî'nin vahdet-i vücûdu desteklemediğini göstermek ve kendi tasavvuf düşüncesini yansıtmak gibi sebeplerden dolayı İbn Kayyim'in zikredilen eseri kaleme aldığı ihtimaller dahilindedir. Her ne kadar İbn Kayyim mukaddimede doğrudan belirtmemiş olsa da kitabın muhtelif yerlerinde *Medâricu's-sâlikîn*'i yazma nedenlerine işaret etmektedir. Kısaca; Hanbelî sûfî

[43] *Medâricu's-sâlikîn* İbn Kayyim'in tasavvufa dair kalem aldığı en şümullü eseridir. Bu çalışmanın da ikinci bölümünün yani "İbn Kayyim'in seyr u sülûk anlayışını" serdeden yegâne eserdir. Bu yönüyle eserin neşir ve tahkîki de en az eserin kendisi kadar önem arz etmektedir. *Medâricu's-sâlikîn*'in ilk neşri Muhammed Reşid Rızâ'ya aittir. Kahire'de Matbaatü'l-Menâr'da bulunan bu eser üç ciltten müteşekkil ve 1331-1334/1912-1915 yıllarında ortaya konulmuştur. Akabinde Muhammed Hâmid el-Fakî tarafından 1375/1955 yılında Beyrut Daru'l-Kitâbi'l-Arabî tarafından basılmış Rıdvân Câmi' Rıdvân tarafından 2001 yılında bu eser gözden geçirilerek Kahire Müessesetü'l-Muhtâr tarafından basılmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Muhammed Nedim Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 86-87. el-Fakî'den sonra Beyrut'ta Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî tarafından 1996 yılında Daru'l-Kütübi'l-Arabî tarafından basılmıştır. Bu çalışma ise kendileriyle görüşme fırsatı da bulabildiğimiz için bu eser esas alınarak hazırlanmıştır. Farklı dillere de aktarılan *Medâricu's-sâlikîn* ilk olarak 1994 yılında Türkçeye Ali Aytaç, Adil Bebek, Ali Durusoy, Muhammed Deniz, Muharrem Tan, Mehmet Özşenel, İbrahim Tüfekçi ve Harun Ünal tarafından "*Medâricu's-sâlikîn -Kur'anî Tasavvufun Esasları*-" ismiyle, 1999 yılında Fransızcaya Mohamed al-Fatih tarından "*Les Sentiers des Itinérants: commentaire des principales étapes spirituelles d'al-Ansârî*" ismiyle, 2020 yılında İngilizceye Ovamir Anjum tarafından "*Ranks of the Divine Seekers*" ismiyle çevrilmiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, çev. Ali Ataç vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017); Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Ranks of the Divine Seekers*, çev. Ovamir Anjum (Leiden-Boston: Brill, 2020); Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Les Sentiers des Itinérants. Commentaire des principales étapes spirituelles d'al-Ansârî*, çev. Mohamed al-Fatih (Paris: Universel, 1999).

[44] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/276.

Herevî'nin yanlış anlaşılmasından mülhem, diğer şârihlerin katılmadığı fikirlerine karşıt görüş, bazı konularda Herevî'ye eleştiri, Hanbelî tasavvuf anlayışını beyan etme ve Kur'ân ile Sünnet'e uygun tasavvuf çizgisinin imkânını ortaya koyma gibi sebepler üzerine kaleme aldığı ifade edilebilir.

Eser kulluğun gereklerini Fatiha Sûresi üzerine inşa etmekle başlamaktadır ki "*beyne menâzili iyyâke ne'budu ve iyyâke neste'în*" ifadesi de bu durumu açıklar niteliktedir. İbn Kayyim'e göre "kulluk" insanın dünyaya gelişinin yegâne amacını teşkil etmektedir. Dolayısıyla İbn Kayyim kulluğu her kitabında bahsetmeye değer bulmaktadır. İbn Kayyim, kulluğu temellendirebilmek için tevhîd ve hidayet konularına ayrıca yer vermeyi uygun görmektedir. Burası aynı zamanda tasavvufa yeni başlamayı düşünenler içinde şeriat, tarikat, hakikat ve marifet düsturunun sıralamasına mutabık bir girizgâh da sunmaktadır. İbn Kayyim, akidevi ve fıkhî meselelere tasavvuf ile ilişkilendirilebilecek başlıklar altında temellendirme yapmaktadır.[45] Böylece o, Kur'ân ve Sünnet kaynaklı bir tasavvufî anlayışın çizgisini belirginleştirmektedir.

İbn Kayyim'in menziller arasında en fazla yer verdiği menzil ise tevbedir. Kulluğun ifa edilmesinde kulun ya da sâlikin günah işlemediği düşünülse dahi tevbeyi tatbik edilmesi gereken bir eylem olarak görmektedir. Sâliklerin de hatalarının olabileceğine işaret eden İbn Kayyim, bu menzilleri aşmaya niyetlerinin olması durumunda kendilerini Allah'tan alıkoyabilecek unsurlardan uzaklaşmaları gerektiğine dikkat çekmektedir. Menziller arası açtığı fasıllar ise vahdet-i vücûd görüşlerinin Cehmiyye ile mukayesesi, büyük günahlar, münafıklık, bazı fıkhî hükümlerin fetvaları, kötülüklerden uzaklaşmanın faziletleri gibi fetva, görüş ve tavsiyelerini ihtiva etmektedir.[46]

Bunun yanı sıra şerh etmek istediği konular arasında yanlış anlaşılmaya müsait konuların yer alması ya da kendisinin tebliğ etme arzusu taşımasından dolayı tali konulara da sıkça başvurmaktadır. Onun fıkhî birikimi esere yansımakta ve bu yönüyle onun tasavvufa dair özgün bakış açılarını ortaya çıkarmaktadır. Eser Herevî'nin nihayete erdirdiği; marifet, fenâ, bekâ, tahkîk, telbîs, vücûd, tecrîd, tefrîd, cem' ve tevhîd ile sonlandırılmaktadır.[47] İbn Kayyim çoğu yerde "Allah en doğrusunu bilir" sözünü eklerken

[45] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/37-148.
[46] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/258-403.
[47] Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *Miftâhu dâri's-sa'âde ve menşûri velâyeti'l-'ilmi ve'l-irâde*, thk. Abdurrahman b. Hasan Kâid (Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440), 1/112-113; 222-224; Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye İbn

bazı yerlerde maksadının Herevî ile mutabık olup-olmadığı konusunda şüpheye düşmektedir. Bir kısım konuların zorluğunu ve ibarenin kapalılığını vurgulayan İbn Kayyim, samimi şekilde itiraflarını da dahil etmektedir.[48] Bu çalışmanın ikinci bölümünde özellikle İbn Kayyim'in *Medâricu's-sâlikîn* adlı eserinden hareketle tasavvufa yaklaşımı tespit edilmeye çalışıldığı için bu bölümde konunun detaylarına girilmemektedir.

Miftâhu dâri's-sa'âde ve menşûri velâyeti'l-'ilmi ve'l-irâde: Saadet/mutluluk yurdunun anahtarı ve ilim-irade velâyetinin neşri/ilanı/kitabı anlamına gelen bu eser, İbn Kayyim'in tasavvuf ile ilişkisini ortaya koymada pek başvurulan bir eser değildir. Muhtemeldir ki selim kalp, zikir, tefekkür, kemal mertebeleri, tevbe, ihsan ve yakaza[49] gibi konuların yanı sıra İslâmî ilimlerden akâid, fıkıh, hadis ve tefsir ilminin konularına yer vermektedir. Kitabın diğer özelliklerinden biri de hikmet arayışı ve temellendirmelerini ihtiva etmesidir. Bu bağlamda eserin kâinatın yaratılışı, denizler, hayvanlar, güneş ve ayın durumu, ekinler, kuşlar, filin hortumu, zürafa, karınca, at ve benzeri hayvanları tipolojisi gibi[50] merak edilen konular hakkında insanı tefekküre davet eden bir yönü de vardır.

İbn Kayyim yer verdiği tüm konuları ayetlerle desteklemeye çalışmaktadır. Bu eserinde hadis rivayetlerinin ayetlere nazaran daha az gözlemlenebildiği, kendisinin hikmet ve fazilet arayışında iyi bir gözlemci olduğu da söylenebilmektedir.[51] Öte yandan eseri ihtiva ettiği konular açısından değerlendirildiğinde astronomiden[52] hayvan tipolojisine[53] dair

Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn beyne menâzil iyyâke na'budu ve iyyâke neste'în*, ed. Muhammed Mu'tasımbillah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1996), 3/312-483.

[48] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/7.

[49] Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *Miftâhu dâri's-sa'âde ve menşûri velâyeti'l-'ilmi ve'l-irâde*, thk. Abdurrahman b. Hasan Kâid (Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440), 2/538-554.

[50] İbn Kayyim, *Miftâhu dâru's-sa'âde*, 1440, 2/578-808.

[51] İbn Kayyim'in hikmet nazarıyla bakması genel eserlerine yansımaktadır. Tasavvuf eseri olmasa dahi göklerin yaratılışı, mübarek geceler, kaza, kader, ahiret hayatı, hidayet, cezalar, cebr, fıtrat, irade, müşriklerin çocukları, peygamberler vd. hususlarda hikmeti esas alarak *Şifâü'l-i'lel fî mesâili'l-kaza ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl* eserini bu konuda içeriği kuvvetli bir eserdir. Konuyla ilgili bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *Şifâü'l-i'lel fî mesâili'l-kaza ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*, thk. Zahir b. Salim Belfekih (Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440); Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *Şifâü'l-i'lel fî mesâili'l-kaza ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*, thk. Zahir b. Salim Belfekih (Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440).

[52] Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *Miftâhu dâri's-sa'âde ve menşûri velâyeti'l-'ilmi ve'l-irâde*, thk. Abdurrahman b. Hasan Kâid (Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440), 3/1224-1231.

[53] İbn Kayyim, *Miftâhu dâru's-sa'âde*, 1440, 2/578-808.

malumatları ihtiva etme yönünden Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın (v. 1194/1780) *Mârifetnâme*[54] isimli eserinin prototipine benzetmek mümkündür.

Konunun ilerleyişinden mülhem İbn Kayyim, ayetlerin konusuna göre bir açıklama yapma ihtiyacı duymamakta ya da konulu tefsir oluşturma çabasına girmemektedir. Açıkladığı ve hikmet aradığı bazı konular vardır, ihtimaldir ki bu durumun şekillenmesinde kendisine yöneltilen soruların da etkisi olabilir. O, bulabildiği kadarıyla ayetler ile de bu konuları destekleyici nitelikteki hikmet ve faziletleri sunmaktadır. Bazı konuların ayetsiz bir şekilde serdedilmesi bu durumu işaret etmektedir ki dağlarda esen rüzgarlar hakkında verdiği detaylar buna örnek teşkil etmektedir.[55]

Hikmet ve fazilet arayışı üzerine inşa ettiği eserde günah işleyen birisinin dahi günahkâr zaviyesinden hikmetle bakabileceğini göstermektedir.[56] Günahın olmaması gerektiğini ancak olmuşsa da kişiye olan kazanımları arasında kulun kendi günahlarını görebilmesini, dolayısıyla günahının altında ezilen bir kişinin başkasına üstünlük gösteremeyeceğini bildirmektedir. Diğer yandan ise kendisinin ve başkalarının musibetin içinde olduklarını, af ve mağfiret dilenmesi gerektiğinin farkına varılmasının önemine işaret etmektedir.[57] Kısaca eser, çeşitli konuları ihtiva eden kapsayıcı bir eserdir. Bu yönüyle tüm konuların yalnızca başlıklandırma yapılarak paylaşılması dahi bazı risalelerin hacmini aşacak niteliktedir.

Ravzatu'l-muhibbîn ve nuzhetü'l-muştâkîn: Sevenlerin bahçesi aşıkların dinlenme yeri/gezinti yeri anlamına gelen bu eser, İbn Kayyim'in temelde muhabbetullahı açıkladığı bir eserdir. Sevenin taltif ve tahkir edilmesini gerektiren sevgi ve sevgi çeşitlerini

---

[54] İbn Kayyim eserinde Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız'ın (v. 255/869) *Kitabu'l-Hayevân* eseri gibi varlıkların tasnifini içermemekte yalnızca muayyen canlı ve cansız varlıkların hikmet ve fazilet arayışında bulunmaktadır. *Mârifetnâme* ile karşılaştırma için bkz. İbrahim Hakkı Erzurumî, *Mârifetnâme*, çev. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1400).

[55] İbn Kayyim, *Miftâhu dâru's-sa'âde,* 1440, 2/621-622.

[56] İstismara kapı aralayan bu konuya başta İbn Kayyim olmak üzere birçok sûfînin hikmeti kavrayabilmek adına günah işlenmesine olumlu bakış açısı gibi bir mevzu söz konusu değildir. Özellikle her birinin günahtan uzaklaşmaya, nefsi tezkiyeye karşı reddiyeleri bulunmaktadır. İbn Kayyim'in buradaki maksadı herhangi bir vakıa içinde hikmet arayışıdır. Ona göre velev ki kötü bir durum olsun kişi lehine çevirebilecek şekilde bir bakış açısı sunabilir hatta böyle durumlar da ilk yapması gereken eylemin tevbe etmek olduğunu ve bir daha tekrarlanmaması gerektiğini vurgulamasıdır. Nitekim *Medâricu's-sâlikîn* eserinde en fazla yer verdiği ve şerh ettiği menzil tevbe menzilidir. İbn Kayyim, *Medâricu's-Sâlikîn,* 1996, 1/196-431. Ayrıca günahın olumsuz sonuçları, tevbe ve sonuçları için bkz. İbn Atâullah el-İskenderî, *Gelin Tâcı*, çev. Aydın Cemal (İstanbul: Sûfî Kitap, 2020), 19-20; İbn-i Kudâme Makdisî, *Kitâbu't-tevvâbîn (Tövbekârlar Kitabı)*, çev. Sare Öztürk (İstanbul: Şule Yayınları, 2018); İbn Acîbe, *Mi'râcu'-t-teşevvüf ilâ hakâiki't-tasavvuf*, çev. Ahmet Murat Özel (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 15-16.

[57] İbn Kayyim, *Miftâhu dâru's-sa'âde,* 1440, 2/843-845.

değerlendiren İbn Kayyim, Rahman'a, puta, ateşe, haça, vatana, kardeşe, kadına, oğlana, paraya, imana, ezgiye ve Kur'ân'a olmak üzere sevgi çeşitlerine yer vermektedir. Üstün tutulan ve faziletli görülen sevgi ise Allah'ın kitabının ve Rasûlü'nün sevgisi olduğunu belirtmekte hatta insanların Allah'ın emrine itaat için Rasûlü'ne ittibâyı farz kıldığının altını çizmektedir.[58]

Kalbi meşgul edenin beyni de meşgul etmesi, kavramlar üzerinde düşünülmesine ve sevgi anlamına gelen isimlerin artırılmasında önemli rol oynamaktadır. Muhabbet, heva, kelef, aşk ve şecv gibi elli üç kavramı kullanan müellif, anlamlarını ve varsa anlamlarıyla mutabık ayet, hadis, şiir ya da özlü sözlere yer vererek açıklamaktadır. Bunun yanı sıra sahabe, tabiîn ve tebeu't-tâbiînden rivayetlere yer vererek Hasan-ı Basrî (v. 110/728) ve Rabia el-Adeviyye (v. 185/801?), Ebû Süleyman ed-Dârânî (v. 215/830, Zunnûn el-Mısrî (v. 245/859?) ve Yahya b. Muâz (v. 258/872) gibi sûfî şahsiyetlerin sevgi hakkındaki sözlerine de örnekler vermektedir.[59] Öyle ki İbn Kayyim, sıkı bir Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) takipçisi olmasına rağmen Ahmed b. Hanbel ile görüş ayrılıkları bulunan meşhur sûfî Hâris el-Muhâsibî'nin (v. 243/857) görüşlerine de yer vermektedir.[60]

Fıkhî hükümlere bağlı olarak işlenen konular arasında sevgi çeşitleri arasında zikredilen kavramlar ile insanların münasebetleri doğrultusunda karşılaşacakları durumlar, sevgi ve aşk konusunda görüş bildirenlerin yanılgıları, lezzet-sevgi orantısı, sevenlerin devaları, güzelliğin mahiyeti, sevilen için gösterilen gayret, harama karşı duyulan sevginin terki, seven kişinin nefsini şiar edinmesi gibi konular bulunmaktadır. Sevgiye dair geniş malumatlar veren ve detaylara inen İbn Kayyim, ilâhî aşkın önemini açıklamaktadır. Lezzet alma bahsini bedeni, hayali/farazi ve akli/ruhani olarak üçe ayırmakta marifete konu olan, mertlik, sabır ve karakteri sağlam kişiliğe sahip olmanın akli/ruhani lezzeti talep etmeyle gerçekleşeceğini belirtmektedir.[61]

---

[58] Genellikle mukaddimelerde yazdığı eserin bütününü yansıtacak ayet ya da ayetlere yer veren İbn Kayyim bu eserinde ayete yer vermemiştir. Konunun ilgilileri tarafından anlaşılacağı ihtimaline binaen cümleleri kısa kesen ya da ipucu kavramlar kullanan İbn Kayyim burada da benzer bir tavrı sergilemektedir. Mukaddimesinde sevgi çeşitlerinden bahseden İbn Kayyim; kadın sevgisi, oğul sevgisi ve dünyalık sevgileri Âl-i İmrân Suresi "*Kadınlar, oğullar, yük yük altın ve gümüş, salma atlar, davarlar ve ekinler gibi nefsin şiddetle arzuladığı şeyler insana süslü gösterildi. Bunlar dünya hayatının geçimliğidir. Oysa asıl varılacak güzel yer ancak Allah'ın katındadır.*" ayetinden mülhem kaleme aldığı söylenebilir. Bz. Âl-i İmrân 3/4; Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye İbn Kayyim, *Ravzatu'l-muhibbîn ve nuzhetu'l-muştâkîn*, thk. Muhammed Azîr Şems (Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem-Dâru İbn Hazm, 1440), 5-8.

[59] İbn Kayyim, *Ravzatu'l-muhibbîn ve nuzhetu'l-muştâkîn*, 245-253.

[60] İbn Kayyim, *Ravzatu'l-muhibbîn ve nuzhetu'l-muştâkîn*, 552.

[61] İbn Kayyim, *Ravzatu'l-muhibbîn ve nuzhetu'l-muştâkîn*, 245.

İbn Kayyim serde, marifet hakkındaki hülasa görüşünü bir metafor üzerinden örneklendirmektedir. Ona göre muhabbet, kalbin içinde yeşeren bir ağaca benzetilmekte, ağacın kökleri sevilene zillet, gövdesi marifet, dalları korku, yaprakları hayâ ve meyvesi kulluktur. Zikir ile beslenen bu ağacın bir cüzünün eksikliği muhabbetin de eksikliğine sebebiyet vermektedir.[62] Genel anlamda eser anlaşılacağı üzere yalnızca sevgiye dair rivayetlerin derlendiği bir eser değil, İbn Kayyim'in tespitlerini, değerlendirmelerini ve eleştirilerini konu alan, sevginin mahiyeti hakkında sevgiyi siret ve suretiyle açıkladığı nitelikli bir eserdir.

Tarîku'l-hicreteyn ve bâbü's-sa'âdeteyn: İki hicret yolu ve iki mutluluk kapısı anlamına gelen eser, iki mutluluk ile de dünya ve ahirette kulun saadete ulaşmasının yollarını sunmaktadır. Ayrıca dikkat çektiği iki husus vardır ki bunlardan birincisi; "talep etmek, muhabbet, ubûdiyyet, tevekkül, inâbe, teslim olmak, havale etmek, korkmak, ümit etmek…"[63] gibi kulun karakterini inşa edebileceği tasavvufta makamlar ve haller arasında zikredilen kavramlardır. İkincisi ise "…eylemlerinde ve duruşunda, zâhirde ve bâtında (Allah) Rasûlü'nün açıkladığı şer'î hükümlere taviz vermeksizin ittiba etmesidir."[64] ki bireyin karakteri inşasında ahireti heba etmemesi adına sınırların muhafaza edilmesinde önemlidir.

İbn Kayyim'in diğer eserlerinde sıkça vurguladığı kulluk/ubûdiyyet teması bu eserde de yer almaktadır. Özellikle müellif kulun fakirlik-zenginlik arasındaki konumu[65] üzerinde durarak kulun ubûdiyyetini temellendirmektedir. Nihai olarak İbn Kayyim, kulun el-Ganî ve el-Mâlik olan Rabbi'nin mülkünün kendine ait olmadığını görmesini sağlamaktadır. Aksi halde insanın maddi gelir olarak elde ettiği geçici zenginliği kalbi Allah ile zenginleşene kadar değersiz zenginlik addedilmiş ve sülûk ehlinin yaklaşımı efdal görülmüştür.[66]

---

[62] İbn Kayyim, *Ravzatu'l-muhibbîn ve nuzhetu'l-muştâkîn*, 554-555.

[63] Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-sa'âdeteyn*, thk. Muhammed Ecmel Islâhî (Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440), 1/9.

[64] Eserde âriflerden rivayetle "(Hz. Peygamber'e) ittiba etmeyen her amel nefsin arzusudur" sözüyle bu konu desteklenilmiştir. Ayrıca bkz. İbn Kayyim, *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-sa'âdeteyn*, 1440, 1/9.

[65] "*Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız. Allah ise her bakımdan sınırsız zengin olandır, övülmeye hakkıyla lâyık olandır.*" ayeti mucibince İbn Kayyim, kulun fakir Allah'ın gani olduğunu vurgulamaktadır. Bu konumdan hareketle insanın acziyetini, Allah'a muhtaç olduğunu, Allah'ın ise hiçbir şeye muhtaç olmadığını gözler önüne sermektedir. Eğer insan Allah'ın mutlak zenginliğini ve kudretini fark ederse kendisinin mutlak fakirliğini ve acziyetini tanıma fırsatı bulacaktır. Bkz. Fâtır 35/15; İbn Kayyim, *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-sa'âdeteyn*, 1440, 1/12-13.

[66] İbn Kayyim, *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-sa'âdeteyn*, 1440, 1/14-15, 65-66, 87.

Allah'ın kul üzerindeki emir ve nehiylerinin kulun menfaatine olması da bu bağlamda onu zengin kılarken aynı zamanda O'na hamdedilmesine vesiledir. İbn Kayyim, hamdetmenin önemi ve faziletlerini yaratılış, sıfatlar, tevbe bahisleriyle ilişkilendirerek açıklamaktadır.[67] Öte yandan hayrın ve şerrin Allah'tan geldiği, insanların günah işlemelerinin arkasındaki saikler, kaza ve kadere yaklaşımları, Allah'ın hikmetleri ve İbn Kayyim'in bu konuda müşâhede ile ilişkilendirerek çıkarımları, kasd, istikamet, ilim ve amel, itaat, sevgi ve ahiret konularını detaylı bir şekilde işlemiştir. Herevî ve İbn Teymiyye'ye yer veren müellif onların konuyla ilgili görüşlerini de şerh ederek paylaşmış, âriflerden ve sülûk ehlinden de yer yer rivayet etmiştir. Fenâ bahsini üçe ayırarak vahdet-i vücûd ehlinin yaklaşımını zemmederken şuhûd ehline ılımlı bir yaklaşım sergilemekte, kast ve ibadetlerinde Allah'tan gayrısına yönelmeyenleri ise övgüyle karşılamaktadır.[68]

Eserin sonuna doğru müellif münafıkların niteliklerine yer vererek eserin başından sonuna kadar zikrettiği güzelliklerin haddinin aşılması halinde kulun istenilmeyen sonuçlarla karşılaşabilme ihtimalini gözler önüne sermektedir. Dünyada söylem ve eyleminin kıyaslayabileceği bir bakış açısı çizerken aksi takdirde azaba düçar olunabileceğini detaylı bir şekilde zikretmektedir.

Uddetu's-sâbirîn ve zahîretu'ş-şâkirîn: Sabredenlerin azığı/donanımı ve şükredenlerin hazinesi olarak tercüme edilebilecek bu eser; ubûdiyyetin ideal çizgisine cevap arayan, sabır-şükür arasında kulu Rabbine hazırlayan bir eserdir. Her iki kavrama rivayetleri serdederek başlamakta, faziletini temellendirmeye çalışmaktadır. Öte yandan mukaddimesinde mütevaziliğini ön planda tutarak her ne kadar kendisinin bu konulara icabet edemediğini beyan etse de kitabının yolcuya refik, çalışanın maksadına ulaştıracak bir alet, fakirin azığı, iflas edenin destekçisi olarak tanımlamaktadır. Yine sabır ve şükrü imanın iki veçhesi olduğunu, gereği gibi ifa edenler için saadete ve yüce makamlara erişebileceğini bildirmektedir.[69] Ayrıca "*Şüphesiz bunda çok sabırlı çok şükreden herkes için ibretler vardır.*"[70] ayeti İbn Kayyim'in bu konudaki düşüncelerinin çıkış noktasını tetikleyen ayet olarak değerlendirilebilir. Kitap başlığa mutabık şekilde bidayeti sabır nihayeti ise şükre

[67] İbn Kayyim, *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-sa'âdeteyn*, 1440, 1/239-245.
[68] İbn Kayyim, *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-sa'âdeteyn*, 1440, 1/565-570.
[69] Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *'Uddetü's-sâbirîn ve zahîratu'ş-şâkirîn*, thk. İsmâil b. Gâzî Merhaben (Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440), 8, 10-11.
[70] İbrâhim 14/5; Lokmân 31/31; Sebe' 34/19; eş-Şûrâ 42/33.

ayırmaktadır. İbn Kayyim'in bu eserinde tasnif noktasında Herevî'nin sistemine benzer bir yaklaşım sunarak detayları madde madde değerlendirmektedir.

Kibâru'l-kelâma da yer veren İbn Kayyim, onların sözlerine şerh ve/veya sözlerinden hareketle yargıda bulunmaktadır. Örneğin bazılarının bela karşısında afiyetteki halini muhafaza etmesi gerektiği sözünden hareketle İbn Kayyim kulun Allah'a olan haklarını hem afiyette hem de bela anında teslim etmesini ifade etmekte, kulun afiyetteyken şükrünü, bela anında ise sabrını gerekli görmektedir. Tutmak, menetmek ve hapsetmek anlamlarına gelen sabrı, yalnızca bir iyiliğe değil, genel anlamda kötü hasletlerden uzaklaştırıcı ve iyi hasletleri tutucu bir etmen olarak tanımlamaktadır. Sır tutmaya sabretmek söz yaymaktan ve zühde sabretmek hırstan menederken acele olana sabır vakarı, savaştan firar etmemeye sabır kahramanlığı, intikam almaya sabır affı ve açlığa sabır orucu getirmektedir. Böylelikle sabır kişinin tekamülünde önemli bir role sahiptir.[71]

Eserde; sabrın kısımları, türevleri, dereceleri, övülen ve yerilen sabır, sabrı destekleyen sebepler, sabrın fazileti hakkında ayetler, hadisler, sahabe ve tabiûnun sözlerine sıkça başvurulmaktadır. Sabır ve şükür[72] arasında fazilet tartışmasına da yer veren müellif, sabrın daha faziletli, şükrün daha faziletli ve her ikisinin aynı derecede faziletli olduğunu belirten üç görüşe de yer vermektedir.[73] Bu görüşlerin şekillenmesinde ise rivayetler etkilidir. Örneğin "*Eğer siz şükrederseniz elbette size nimetlerimi artırırım.*"[74] ayeti şükredenlerin nimetlerinin ziyadeleşmesinden bahsederken "*Ancak sabredenlere mükafatları hesapsız verilecektir*"[75] ayeti ise sabrın hesapsız bir şekilde mükafata taalluk ettiğine işaret etmektedir. Aynı hadis içinde yapılan kıyaslamaya göre de bu konu desteklemektedir. "Yemek yediren ve şükreden, oruç tutan sabreden gibidir."[76] hadisinde ise kendisine benzetilen daha üstün olma hasebinden dolayı belagat yönünden de böyle bir çıkarım yapılmaktadır. Yani eserde İbn Kayyim, incelediği konuları tüm imkanlar el verdiği şekilde sunmaya çalışmaktadır.

---

[71] İbn Kayyim, *'Uddetü's-sâbirîn ve zahîratu'ş-şâkirîn*, 28-30.

[72] İbn Kayyim'e göre teşekkür etme, iyilik bilme, yapılan iyilikten dolayı taltif etme ve övme anlamlarına gelen şükür; itiraf, hamd ve rızaya uygun sarf olmak üzere üç şartı ihtiva etmektedir. Şükür de sabır gibi kulun Allah'a olan haklarından birini teslim etmektir. İbn Kayyim, *'Uddetü's-sâbirîn ve zahîratu'ş-şâkirîn*, 290.

[73] İbn Kayyim, *'Uddetü's-sâbirîn ve zahîratu'ş-şâkirîn*, 115.

[74] İbrâhim 14/7.

[75] ez-Zümer 39/10.

[76] Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî Hatîb el-Bağdâdî, *Muvaddıh li evhâmi'l-cem' ve't-tefrîk*, thk. Abdulmu'ti Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407), 2/466.

Kitapta zengin ve fakirin şükründen hangisinin faziletli olduğu[77] fakirlerin zenginlerden önce cennete gitmesi hakkındaki rivayetlerden her ikisinin de imtihanın bir parçası olduğu[78] gibi yaklaşımlar da bulunmaktadır. Öte yandan İbn Kayyim, dünyanın iyilik edip sâlih amel işleyenler için iyi bir yer kötüler için ise karşılığını dünyada dahi buldukları fenâ bir yurt olduğu ve sabır ve şükrün iman ile ilişkileri gibi konulara dünya hayatından örnekler ile yer vermektedir.

b. İbn Kayyim el-Cevziyye Hakkındaki Tasavvufa Dair Çalışmalar

Yurtiçinde ve yurtdışında İbn Kayyim'e dair pek çok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmaların muhteviyatına bakıldığında ise Türkiye'de doktora düzeyi tasavvuf alanında İbn Kayyim ile ilgili müstakil çalışma bulunmamaktadır. Yurtdışında ilk çalışma; 1405/1984 yılında Abdülazîm Abdüsselâm Şerâfeddîn kaleme alınan *İbn Kayyim el-Cevziyye asruhû ve menhecehû ve ârâhû fi'l-fikhi ve'l-akâ'idi ve't-tasavvuf* eseridir. Akabinde 1412/1991 yılında Bekir b. Abdullah Ebû Zerr tarafından *İbn Kayyim el-Cevziyye hayatuhu, âsâruhu, mevâriduhû* eseri ve sonrasında 1417/1997 yılında Abdurra'uf Osman Hayrî tarafından *Mevkıfu İbn Kayyîm mine't-tasavvuf* adlı eseri gelmektedir. Bu çalışma Ummu'l-Kurâ Üniversitesi Davet ve Usûli'd-dîn Fakültesinde Akîde bölümünde çalışılmıştır. Ülkemizde 2018 yılında Samet Kelleci tarafından yüksek lisans düzeyinde *İbn Kayyım el-Cevziyye'nin Medâricü's-Sâlikîn Adlı Eserindeki Tasavvufî Görüşleri* tezi savunulmuştur. Doğrudan İbn Kayyim ile ilgili olmayıp akademik çalışmalar arasında İbn Kayyim'e de yer veren çalışmalar bulunmaktadır. Bunlardan birisi 2002 yılında Abdullah Damar tarafından *Menâzilü's-sâirîn Şerhleri ve Âb-Hayat* eseridir ki doktora düzeyinde çalışılmış olup şârihlerden birinin İbn Kayyim olması hasebiyle özel alt başlık açılmıştır.[79]

İbn Kayyim hakkında Türkiye'de yazılan makalelerin geneli hadis, İslâm İktisadı, İslâm hukuku, tefsir, kelam ve siyer alanlarından müteşekkildir. Öte yandan İbn Kayyim'e dair tasavvuf alanında yapılan çalışmalar İngilizce ağırlıklıdır. Tasavvufla ilişkilendirilebilir

[77] İbn Kayyim, *'Uddetü's-sâbirîn ve zahîratu'ş-şâkirîn*, 297.
[78] İbn Kayyim, *'Uddetü's-sâbirîn ve zahîratu'ş-şâkirîn*, 311.
[79] Herevî'nin eserleri ile ilgili kayda değer bir şerh geleneği meydana gelmiştir. Konuyla ilgili Abdurrezzak Tek'in Herevî'den *Menâzilü's-sâirîn* ile *İlelü'l-makâmât* ve Kâşânî'den *Elf Makâm* eserlerini muhtevi *Tasavvufta Yüz Basamak* eseri bu geleneği yansıtan açıklamalara sahiptir. Erhan Yetik'in *İsmail-i Ankaravî' Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* isimli çalışması, Muhammed Nedim Tan'ın *Abdullah Ensârî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı* isimli çalışması, Samet Kelleci'nin *Afifüddin Tilimsânî ve Şerhu Menzâzili's-Sâirîn Adlı Eserinin Değerlendirilmesi* isimli çalışması bu geleneğin içinde yer alan şahsiyetlerin tasavvuf alanında tanıtılması bir nevi Herevî'nin, tasavvuf kavramlarının ve bu geleneğe ait izlerin günümüze aktarılmasında katkı sunan çalışmalar arasındadır.

makale ve kitap bölümleri; Abdul Wahab Md. tarafından "An Analysis on Stages of Addiction According To Ibn Qayyım Al-Jawzıyyah's Theory Of al-`Ishq"; Gino Schallenbergh tarafından "Ibn Qayyim al-Jawziyya's Manipulation of Sufi Terms – Fear and Hope"; Meta Malihatul Maslahat tarafından "Psikopatologi dan Psikoterapi dalam Perspektif Tasawuf Ibn Qayyim Al-jawziyyah"; Ovamir Anjum tarafından "Sufisim Without Mysticism? Ibn Kayyim al-Ğawziyyah's Objectives in *Madârig al-sâlikîn*" (aynı zamanda Medâricu's-sâlikîn isimli eseri Arapça'dan İngilizceye çevirmiştir.); Samuela Pagani tarafından "Ibn 'Arabî, Ibn Qayyim al-Jawziyya, and the Political Functions of Punishment in the Islamic Hell"; Syamsuddin Ârif tarafından "Ibn Qayyim al-Jawziyya in the "Lands Below the Wind" an Ideological Father of Radicalism or a Popular Sufi Master?", Samet Kelleci tarafından "Menâzil Şerhi Bağlamında İbn Kayyım el-Cevziyye'nin Mükâşefe ve Müşâhede Kavramlarına Yaklaşımı", Ahmad Murtala tarafından "An Appraisal of Ibn Qayyim's ethical theory and its contemporary relevance" ve Lala Agus Satriawan tarafından "The Contribution of Ibn Qayyim al-Jawziyya to Salafi Sufism" çalışmalarıdır. Bunun yanı sıra konu içerisinde tasavvufa dair yaklaşımlarına yer verilen kitap bölümü, makaleler ve ansiklopedi maddeleri de bulunmaktadır ki Birgit Krawietz'in "Ibn Qayyim al-Jawziyah: His Life and Works" *The Middle East Documentation Center (MEDOC)* çalışması ve TDV İslâm Ansiklopedisi "*İbn Kayyim el-Cevziyye*" maddesi buna örnek gösterilebilir niteliktedir.

İbn Kayyim'in çalışmalarının tercüme faaliyetleri ise Türkiye'de birçok yayınevi tarafından gerçekleştirmektedir. Hatta bazı eserlerin farklı çevirmenleri farklı yayınevleri tarafından basılacak kadar İbn Kayyim'in eserlerine rağbet olduğunu ifade etmek mümkündür.

1. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE VE TASAVVUF

1.1. İbn Kayyim'in Yaşadığı Döneme Kadar Dımaşk'ta Siyasi ve Sosyal Yapı

Herhangi bir canlıyı kendi çevresinin dışında ifade etmek o canlıyı anlamlandırmada eksiklik teşkil etmektedir. Bu hakikat doğrultusunda insanı da yaşadığı çevre ve çağdan müteferrik ifade etmek, o insanın söylem ve eylemlerinin sebep-sonuç ilişkisi dışında sosyolojik bir vakıayı göz ardı ederek tanımlamaya, haliyle nakıs bakış açısına neden olacaktır. Bu sebeple İbn Kayyim el-Cevziyye'yi de özellikle ikamet ettiği şehir, idare ettiği medrese, temsil ettiği fikir anlaşılmaksızın anlamak mümkün değildir. Nitekim İbn Kayyim'in tasavvufa dair görüşleri hem içinde yaşadığı geleneğin bakış açısından hareketle şekillenmekte hem de sıkı bir takipçisi olmasına rağmen hocası İbn Teymiyye'den ayrılmaktadır. Dolayısıyla İbn Kayyim'i tüm bu sâiklerden bağımsız değerlendirerek ona kimlik atfetmek, onun İslâm düşünce tarihindeki yerini eksik bir şekilde tespit etmeye sebep olacaktır. Buradan hareketle çalışmada öncelikle İbn Kayyim'in doğup büyüdüğü yer olarak bilinen Şam/Dimaşk'ın tarihi serüveninin değerlendirilmesi gerekli görülmektedir.

Dimaşk, İslâmiyet öncesinde ve sonrasında başta ticaret vesilesi ile giriş çıkışların sıkça yapıldığı hareketli bir şehirdir. Dimaşk'ın "cennette yeşil giysilerle tanınan askerlerin şehri"[80] olarak da nitelendirilmesi buraya verilen öneme işaret etmektedir. Ancak çalışmanın sınırlarını aşmaması ve yaşadığı şehrin İbn Kayyim'e etkisini tespit edebilmek adına çalışmada genel hatlarıyla Dimaşk'ın İslâmiyet sonrası tarihi serüveni üzerinde durulmaktadır.

Bilâdu'ş-şam ismiyle bölgesel bir tanıma sahip Dimaşk;[81] coğrafi konumu ve ilmi, siyasi, ticari ve farklı alanlardaki gelişmeleri ile uzun bir müddet adını ön plana çıkaran bir şehir olmuştur. Nitekim Dimaşk çevresinde M.Ö. 4 binlere uzandığı düşünülen arkeolojik çalışmaların bulunması köklü bir geçmişe dayandığını gösterir niteliktedir.[82] Bunun neticesinde ise ilgi gösterilen diğer şehirler ile benzer kaderi paylaşarak sıkça savaşlara ve

[80] Ebu'l-Kāsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullâh İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebî Said Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415), 1/275.

[81] Dimaşk isimlendirmesi için bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Makdîsî, *Ahsenü't-tekâsım fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1411), 165.

[82] Cengiz Tomar, "Şam", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/311.

değişen idari yapıya ev sahipliği yapmış bulunmaktadır. Ancak tüm bunların yanı sıra Dimaşk, ilmi ve sektörel gelişmelerin de yakından takip edildiği önemli merkezlerden biri haline gelmiştir.

Belirli bir süre Bizans yönetiminde bulunan Dimaşk, Sâsânîlerin işgaline maruz kalsa da Müslümanların fethine kadar Bizanslıların yönetimi altında kalmıştır. Sahabelerin Dimaşk'ta bir vesile ile bulunması, başta İslâmiyet'in yayılması ve ilmi havzanın teşekkülünde önemli rol oynamıştır. Hz. Ebû Bekir'in bölgedeki isyanı bastırmasının akabinde elde edilen zaferle (13/634) Dimaşk'a yaklaşılmış, Hz. Ömer (v. 23/644) devrinde Fihl ve Mercü's-suffer (14/635) zaferleri ile Dimaşk'ın fethi tamamlanmıştır.[83] Yer yer kuşatma, işgal ve isyanların merkezi haline gelen Dimaşk'ın Muâviye b. Ebû Süfyân (v. 60/680) valiliğinde Halife Hz. Ali (v. 40/661) ile siyasi olayların sonrasında kurulan Emevî Devleti ile önemi daha da artmıştır. Emevîlerin valilik merkezi olan Dimaşk'ı başşehir ilan etmeleri mahalli işleyişin yenilenmesi, Müslüman nüfusun artması ve hilafetin merkezi pozisyona geçmesi kültürel, dini, siyasi ve ticari katkılar sağlamıştır.

Abbasîlerin Dimaşk'ı fethine kadar bu şekilde devam eden sürecin ardından Emevîlerin simge şehri ve hilafet merkezi Bağdat'a taşınmıştır. Ancak her ne kadar Hilafet merkezi Bağdat'a taşınmış olsa da yıllarca otoriteye ev sahipliği yapan ve idari merkezlerin, darphanenin ve halkın başşehir olması hasebiyle rağbet ettiği Dimaşk'tan uzaklaşılması kolay olmamıştır. Ayrıca yeni yönetim ile eski yönetime aşina halkın bir arada kalması da benzer şekilde zorluklar barındırmıştır. Nitekim Mütevekkil Alellah (v. 247/861), Dimaşk'a yerleşmek istediğinde bazı komutanların huzuru kaçırma ihtimaline karşı sükûneti muhafaza etmek için Irak'a dönmüş; Dimaşk'ta bulunan ulema muhasara sonrası süreçte baskıya maruz bırakılarak cebren farklı vazifelere tayin edilmiştir.[84] Bu yönüyle Dimaşk'ta ilmi hayat, siyasi çevrenin argümanlarından dolayı süregelen çatışmaları sıcak tutmuştur. İktidarın ilim adamlarını sorgulama yöntemi de ilmi bir zaviyede siyasi kaygılar ile teşmil edilmiş, Kur'ân'ın mahluk olup-olmadığı gibi sorular üzerinden ilim adamları akîdevî testlere tabii tutulmuştur.[85]

[83] Ebu'l-Kāsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullâh İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebî Said Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 2/109; Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Vâkıdî, *Fütühu'ş-Şâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/63,83; Tomar, "Şam", 38/311.

[84] Benî Selâme, Dimaşk *fi'l-asri'l-Abbâsî,* ts., 46-47, 69; Ömer Elbeyli, *Şam Havzası 10. Yüzyılda Damaşk'ta Ulemâ ve İlmî Hayat* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 38-39.

[85] İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1949), 36.

Mu'temid-Alellah (v. 279/892) devrinin başlarında İsâ b. eş-Şeyh b. es-Selîl ez-Zühlî'nin (v. 269/882-83) isyan ederek vergilere el koyması üzerine Alellah, Emâcûr et-Türkî ile isyanı bastırmış ve karşılığında valilik vermiştir. Verilen otoriteyi devlet kurulumuna sevk eden Emâcûr ,oğlu Ali'ye akabinde Ahmed b. Yedibâş'a ve her ikisinin de Tolunoğulları'nı desteklemeleri üzerine Dimaşk Tolunoğulları yönetimine 264/877-78 yılında geçmiştir.[86] Bu süre zarfında İsmâiliyye'nin ilk imamı ve Fatımî Devleti'nin kurucusu addedilen Ubeydullah el-Mehdî (v. 322/934) Dimaşk'ta doğmuş, erken yaşta babasının ölümü üzerine hareketin başına geçmiş ve faaliyetlere hız kazandırmıştır.[87] Zaman içerisinde Dimaşk; Karmatîler, Türk Beylikleri, İhşidîler ve Fâtimîler gibi çeşitli devletilerin idaresi altına girmiştir. Nûreddin Mahmud Zengî (v. 569/1174) ile 549/1154 yılında Emevî dönemi canlılığına tekrar erişebilmiş, sonrasında ise Selâhaddîn-i Eyyûbî ile Haçlı seferlerinde üst olarak kullanılmıştır.[88] 1096-99 yılında başlayan haçlı seferleri, 1291 yılında Akkâ'nın fethine kadar devam etmiştir[89] ki bu tarih aynı zamanda İbn Kayyim'in doğum tarihinden bir yıl öncesine tekabül etmektedir. Haçlı saldırılarında Dimaşk'ın ana karargâh yapılmasıyla burası Kudüs'e varmadan önce bir tampon bölge görevi görmüştür. Böylece Dimaşk'ın ilmi, idari ve ticari yapısının yanında var olagelen askeri hüviyeti de belirginlik kazanmıştır.

Dimaşk hemen hemen her dönemde ilmi gelişmelerin yakından takip edildiği, ilim insanlarının uğrak yeri olmuştur. Siyasi hareketliliklerin verdiği zarara karşın şöhreti ve nüfusu giderek artan Dimaşk daha da cazip hale getirmiştir. Tahribat yönünden değerlendirildiğinde ise Fâtimîler ve Karmatîler Dimaşk'a en fazla zarar veren iki devlet olarak kayıtlara geçmiştir.[90] Öte yandan Haçlı seferleri ve Moğol istilaları da benzer nitelikte zarar vermiştir. Tahribatın sonucunu bilhassa tımarlı askerlerin arazilerindeki ırgatlar, dar gelirli esnaf ve zanaatkârlar yakından hissetmiş, yüksek vergiler yüzünden büyük güçlükler çekenler arasında hırsızlık ve karaborsacılık yaygınlık kazanmıştır.[91] Öte yandan

[86] Ebu'l-Kāsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullâh İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebî Said Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415), 41/266; Elbeyli, *Şam Havzası*, 41-42.
[87] Elbeyli, *Şam Havzası*, 43-44.
[88] Ebu'l-Kāsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullâh İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebî Said Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415), 57/118; Tomar, "Şam", 38/313.
[89] Steven Runciman, *A History of the Crusades* (Cambridge University Press, 1999), 1/15-17; Thomas Asbridge, *The First Crusade* (New York: Oxford University Press, 2004), 154, 342-343.
[90] Jean Souvget, Dimaşk*ü'ş-şâm lemha târîhiyye münzü'l-usûr el-kadîme hatta ahdi'l-intidâb*, ed. Ekrem el-Ulebî, çev. Fuâd el-Bustânî (Dımaşk: al-Waref, 1989), 63.
[91] Muhammed Halîl el-Herrâs, *Bâisü'n-nahzâti'l-İslâmiyye ibn Teymiyye es-selefî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 17.

Dimaşklılara sosyal dokuya uygun sertlik iktibas edilmiş ve hızlı siyasi değişim şu şekilde tanımlanmıştır:

> Yüceliği, şerefi ve aydınlığına rağmen Dimaşk kulesi eğridir; orayı ele geçiren düzgün kalmaz. Semerkand, Mekke, Dimaşk ve Sicilya sultanlarına istenilen itaati göstermez. Bu şehirlerde hüküm süren sultanlar, saltanatlarını uzun süre devam ettirmezler. Bu şehirlerin çoğunluğunda ahde hıyaneti, insanlara yerleşmiş bir sıfat olarak görürsün. Şer onların galip hâlidir, onları kuşatmıştır.[92]

Dımaşk'taki bu hareketlilik dini anlama ve yorumlamaya da zemin hazırlamıştır. Hicri dördüncü asırda yaşayan Makdîsî (v. 390/1000?) fıkhî ve kelâmî mezhepler dahil yirmi sekiz mezhebin varlığından bahsetmektedir.[93] Bu ise Dimaşk havzasının ilmi anlamda velut ve çeşitlilik arz eden yapısını özetler niteliktedir. Rıhleler ile başlayan bu ilmi gelenek Duhaym, ed-Derfis, el-Fezârî, el-Kilâbî, er-Râzî, es-Sekâfî, İbn Ebu'l-Cin, İbn Mellâs, Müshir ve Zebr gibi ulemâ aileler ile devam ettirilmiştir.[94] Eyyûbîler zamanında da Dimaşk'ta ilmi gelişmeler desteklenmiştir. Dimaşk; Cerrâh ve Tevbe camii gibi tasavvufî yaklaşımlara baskı uygulayan selefi düşünceye ev sahipliği yaparken Muhyiddîn İbnu'l-Arabî (v. 638/1240) gibi tasavvufta meşhur simalara da ev sahipliği yapmıştır. Âdiliyye, İzziyye, Mürşîdiyye, Nâsıriyye, Necmiyye ve Rükniyye gibi meşhur medreselerde yaklaşık altı yüz müderrisle ilim konusunda cazibe merkezlerinden biri olmuştur. Memlükler döneminde ise bu rakam binlere ulaşmıştır.[95] İtalyan tüccarlara verilen iskân ile gayr-i Müslimlerin yeni ürün ve fikirlerle şehre girişleri teşvik edilmiştir. 656/1260 yılında Moğol istilasına maruz kalmışsa da Moğol hakimiyetinin kısa sürmesi toparlanma süresinin hızlanmasını sağlamıştır. İbn Teymiyye gibi isimlerin derslerine ara verip halkı bilinçlendirme ve askeri tavır benimsemeleri de Moğol istilasının kısa sürmesinde etkili olmuştur.[96] Ancak şehrin statüsü bir nevi Memlüklerin başşehri Kâhire'ye bağlanarak naibliğe azledilmiştir.[97] Hal böyleyken Bağdat; Dimaşk ve Kâhire'ye yönelmiş, göç eden insanların muhtelif düşünce ve inanç şekilleriyle Dimaşk'ta kültürler arası etkileşim hız kazanmıştır. Haçlı seferlerinden dolayı Dimaşk; kuzeyde Harran ve Halep hattından, Moğol istilasından dolayı doğuda Samarra, Bağdat ve Basra hattından göç almıştır. Kelam, fıkıh,

---

[92] Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Havkal el-Bağdâdî ibn Havkal, *Sûretü'l-arz* (Leiden: Dâru Sâdr, 1938), 1-2/175; Elbeyli, *Şam Havzası*, 83.

[93] Ali b. el-Mufaddal Makdisî, *Ahsenü't-tekāsîm fî maʿrifeti'l-eḳālîm* (Leiden, 1991), 37; Elbeyli, *Şam Havzası*, 83-84.

[94] Elbeyli, *Şam Havzası*, 117-121.

[95] Abdulkâdir b. Muhammed en-Nuaymî, *ed-Dârisü fî târîhi'l-medâris*, ed. İbrahîm Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410); Tomar, "Şam", 38/314.

[96] Ebu'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2003), 18/50.

[97] Tomar, "Şam", 38/313-314.

tasavvuf ve diğer İslâmî ilimlerin konu çeşitliliği artmış, zaman zaman taassubiyetin vermiş olduğu psikoloji, çatışmacı eylemlere dönüşmüştür.

İbn Kayyim'in yaşamı (691-751/1292-1350) düşünüldüğünde aşağıdaki Memlük Sultanlarına tekabül etmektedir.

"el-Meliku'l-Eşref Halîl b. Kalavun (689/1290)

el-Meliku'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun (birinci saltanatı) (693/1293)

el-Meliku'l-Âdil Zeyneddin Ketboğa (694 /1294)

el-Meliku'l-Mansûr Hüsâmeddin Lâçin (696/1296)

el-Meliku'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun (ikinci saltanatı) (698/1299)

el-Meliku'l-Muzaffer Baybars el-Çaşnigîr (709/1309)

el-Meliku'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun (üçüncü saltanatı) (709/1310)

el-Meliku'l-Mansûr Seyfeddin Ebû Bekir (741/1341)

el-Meliku'l-Eşref Alâeddin Küçük (742/1341)

el-Meliku'n-Nâsır Ahmed (742/1342)

el-Meliku's-Sâlih Ebu'l-Fidâ (743/1342)

el-Meliku'l-Kâmil Seyfeddin I. Şa'bân (746/1345)

el-Meliku'l-Muzaffer Zeyneddin I. Haccî (747/1346)

el-Meliku'n-Nâsır Hasan (birinci saltanatı) (748/1347)"[98]

İbn Kayyim'in yaşamı (691-751/1292-1350) ise Memlük Sultanlarından Halîl b. Kalavun (v. 693/1293) (s.y. 1290-1293) ve el-Meliku'n-Nâsır Hasan (v. 762/1361) (s.y. 1347-1351) yıllarına tekabül etmektedir. Memlük Sultanlarından Muhammed b. Kalavun, erken yaşta abisinin öldürülmesi ve Ketboğa el-Mansûrî'nin (v. 702/1302) (s.y. 1294-96)

[98] İsimlerin yanındaki yıllar saltanata geçtiği yıllardır. Detaylı bilgi için ayrıca bk. Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (İstanbul, 1990), 6/473-493; İsmail Yiğit, "Memlükler", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/93.

sorumluluğundaki komutanların desteği ile henüz çocukluk döneminde yönetime getirilmiştir.[99] Tahta getirenlerin vezirlik ve nâibi saltanat gibi üst kademelere tayin edilmesiyle yeni siyasi krizler tetiklenmiştir. Siyasi işleyiş İbn Kayyim'in tasvip etmediği şekilde olacak ki şu şekilde bir betimlemeye yer vermiştir: "Bu zamanda nasları da aciz halîfe mesabesine indirgediler. Öyle bir halîfe ki adına para basılır, hutbe okunur ancak hükmü ve sultası yoktur."[100] Tüm bunlara kıtlık, veba salgını, göçler, ağır vergiler, savaşlar ve saldırılar gibi problemlerin eklenmesiyle İbn Kayyim'in yaşadığı dönemin suhulet içermeyen bir dönem olduğu gözlemlenmektedir. Bu durum onun eserlerine de yansımış, İbn Kayyim yozlaşmaya dair ahlâkı ve zühdü tavsiye etmiştir. Bu onun kısa ve hacimli olmak üzere eserlerine çeşitli bir şekilde yansımıştır ki Dimaşk'ın etkisi bundan beri değildir. Özellikle tasavvuf tarihi açısından önemli gelişmelerin yaşadığı meşhur şehirlerdendir.

İçtimai hayatın tasavvufî boyutu ise siyasi olarak desteklenmesinden dolayı güçlenme imkânı bulmuştur. Bu ise sûfî ve mutasavvıfların fikirlerinin yayılmasını hızlandırmıştır. Memlûk Sultanlarından bazılarının müntesibi olması ile desteklenen tasavvuf hareketleri bu dönemde tekke, zâviye, hangah ve ribât sayılarını artırmış ve sultan tarafından "şeyhu'ş-şuyûh" atanmıştır. Bu dönemde Bedeviyye, Desûkiyye, Şâzeliyye ve Rifâiyye en fazla yaygınlaşan tarikatlar olmuştur.[101]

1.2. İbn Kayyim'in Yaşadığı Döneme Kadar Dimaşk'ın Tasavvuf Tarihindeki Yeri

Dımaşk, tarihten günümüze birçok zühhâd, ulemâ ve urefâya ev sahipliği yapmış bereketli bir şehirdir. Ebû Abdullah el-Mağribî (v. 279/892 veya ö.299/911?) "Abdâl Şam'da, Nücebâ Yemen'de ve Ahyâr da Irak'tadır."[102] düşüncesiyle Dimaşk'ı da içine alan geniş bir coğrafyayı zühdü benimseyen, dünyaya mesafeli kimselerin olduğu bir bölge olarak tanımlamaktadır. Sülemî'nin *Tabakâtu's-sûfiyye*'sinde toplamda yer alan beş ayrı tabakanın ilkinden itibaren Dimaşklılar dahil edilmiştir. XXI. asır tasavvuf tarihi eserlerinde ise zühd dönemi olarak adlandırılan tasavvufî düşünce ve eylemin gelişim gösterdiği süreçte

[99] Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, 6/487-490.
[100] Şemsuddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub el-Cevziyye ez-Zura'i ed- Dımeşkî İbn Kayyim, *İctimâu'l-Cuyûşi'l-İslâmiyye 'alâ Ğazvil'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye*, thk. Avvâd Abdullah el-Mu'tik (Beyrut, 1404), 42; Orhan Yılmaz, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hadis/Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri* (Ankara: AÜSBE, Doktora Tezi, 2013), 13.
[101] Yiğit, "Memlükler", 29/95.
[102] Ebû Abdurrahman Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, thk. Mustafa Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419), 194.

Medine, Basra, Kûfe ve Horasan mektepleri arasında Dimaşk mektebinin ismi, hicri III. asrın ilk çeyreği ile anılmaya başlamıştır.[103] Bu mektebi diğerlerinden ayıran uygulamaların başında; geceleri ibadetle değerlendirmeleri, az yemeyi şiar edinmeleri, zühdü benimseyerek dünya ile aralarına mesafe koymaları gelir. Rıza ve tevekkül kavramları sert siyasi gelişmelerin yaşandığı bu topraklarda zühd ve ver'a kavramlarıyla beşerî münasebetlerin dışında ulvî boyutu ile serdedilmiştir.

Dımaşk'taki zühd ve tasavvufun erken döneme ait ilk meşhur örneklerinden biri Belhli İbrahim b. Edhem'dir (v. 161/788?). Dımaşk'ta çağdaşları arasında onunla dostluk kurdukları bilinen İbrahim b. Beşşar, Ebû Yusuf el-Gasûlî ve Ebû Abdullah es-Sincârî bulunmaktadır.[104] Onun Dimaşklı Ebû Süleyman ed-Dârânî ile münasebeti "Kim Allah için alçak gönüllü olursa Allah onu kıyamet günü yüceltir."[105] hadisinin râvî zincirinde isimlerinin geçiyor olmasıdır.[106] Zühd, rıza, tevekkül, kesb kavramları hakkındaki görüşlerinin yanı sıra sonraki dönemlerde İbrahim b. Edhem, Dimaşk mektebinde ön plana çıkan ehl-i leyl düşüncesine ait "…uyku kapısını kapatıp gece uyanık olma kapısını açıncaya kadar (Sâlihlerin derecesine ulaşamazsın)..."[107] sözüyle Ebû Süleyman ed-Dârânî'den önce bu konunun önemini bildirmiştir.

Dımaşk mektebi "Bündârü'l-câi'în" (açların lideri) lakabıyla meşhur, hadis rivayetlerinde ismi geçen Ebû Süleyman Abdurrahman b. Ahmed b. Atıyye ed-Dârânî (v. 215/930) ile muayyen bir çizgi ile anılmaya başlamıştır. O, "Ehl-i leyl" terkibini "ehl-i lehv" (dünyevi zevklere düşkün) tabirinin zıddı olarak da kullanan ilk sûfîdir.[108] Onun açlığı ve ağlamayı önemsemesi, geceleri uykusuz geçirmesi,[109] zühd, vera', dünyaya rağbet etmemeyi ve mala düşkün olmamayı öğütlemesi[110] başlıca düşünce ve uygulamaları arasındadır. Dimaşk'taki bu öğretinin yaygınlaşması Dimaşk mektebinin başlıca özellikleri arasında

[103] Dönemlendirmelerin vefat tarihleri üzerinden değerlendirilmesi bu konuda oldukça etkilidir. Tespit edilebildiği kadarıyla Şam mektebinin başlangıcı Ebû Süleyman ed-Dârânî ile işaretlenmiştir. Vefat tarihinin 215/830 olması onun hicri üçüncü asrın başında değerlendirmesine sebebiyet vermiştir. Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 1419, 74-79.

[104] Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 1419, 35-36.

[105] Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavut, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1421), 18/250 no:11723.

[106] Ebu Hureyre>Ebî Muhammed b. Aclân> Muhammed b. Aclân> İbrahim b. Edhem>Ali b. Hasan b. Ebu'r-Rebi' ez-Zâhid>Ebû Süleyman ed-Dârânî>vd. için Bkz. Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 1419, 75.

[107] Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 1419, 42; Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik Kuşeyrî, *er-Risâlet'ü Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalîm Mahmûd - Mahmûd ibn Şerîf (Kahire: Dâru'l-Meâ'rif, ts.), 1/36.

[108] Mustafa Kara, *Dârânî* (İstanbul: DİA, 1993), 8/485.

[109] Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *'Uyunu'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418), 2/320, 322.

[110] Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî ibn Ebu'd-Dünyâ, *ez-Zühd li ibn ebi'd-Dünya* (Dimaşk: Dâr ibn Kesîr, 1999), 134, 159.

anılır olmuştur. Ahmed b. Ebul'l-Havârî el-Kûfî (246/860) ve Ahmed b. Âsım el-Antâkî (239/853)'nin Dârânî'den istifade etmeleri[111] ve benimsedikleri tasavvufî bakış açısından dolayı farklı şehirlerden aynı mektebin sûfîleri addedilmektedir.

Dımaşk özellikle Hicri III. ve IV. asırla beraber birçok sûfîye ve tasavvufî görüşlere ev sahipliği yapmış bir beldedir. "Habru ehl-i Şâm" olarak nitelendirilen Şam'ın bilgesi Tâhir el-Makdîsî,[112] mâ'rifet, muhabbetullah ve hüzün hakkında görüş bildiren Dimaşklı sûfîdir.[113] Öte yandan İbrahim el-Kassâr (v. 320)[114] da ehl-i Dimaşk'tandır ve tevekkül, rıza ve himmet konusunda görüşler bildirmiştir.[115] Ebû Amr ed-Dımaşkî (v. 320) hakikate vukufiyeti ve genç yaşta bu ilmi elde etmesiyle bilinmektedir. Havâtırı gelip-geçici gören Ebû Amr, vatanâtı muteber görmektedir. Kusurlara karşı gözü kapatmayı, kerameti gizlemeyi, rıza, riyazet, zühd ve Allah korkusunu öğütlemektedir.[116]

Dımaşk yalnızca Dimaşklı olanlar ile değil, üstadlarını ilim yolunda takip etmek isteyenlerin, irşâd faaliyeti ile göç edenlerin, ilim tahsili için arayışta olanların, meşhur simalardan istifade etmek isteyenlerin göz bebeği konumunda bir şehirdir. Bu bağlamda Ebû Abdillâh Ahmed b. Yahyâ el-Cellâ (v. 306/918) Bağdatlı olup Dimaşk'ta yaşayan diğer sûfîlerdendir.[117] Horasan mektebinden Ebû Türâb en-Nahşebî'nin talebesi olmasına rağmen Ebû Abdillâh Ahmed b. Yahyâ el-Cellâ'yı (v. 306/918) çeşitli seyahatlerinin akabinde yaşamının sonuna kadar ikamet ettiği Dimaşk'ta kalmasından dolayı ya da belirli bir süre Ebû Bekir Muhammed b. Dâvud ed-Dükkî (v. 360/971) gibi burada ikamet etmesinden dolayı Dimaşk mektebine tesir eden şahsiyetler arasında ifade etmek mümkündür.[118] Özellikle VII. asırda Dimaşk'ta belirli bir süre yaşamını idame ettiren ve burada vefat eden Muhyiddîn İbnu'l-'Arabî (v. 628/1240) Dimaşk'ın tasavvuf düşüncesini farklı bir evreye

[111] Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 1419, 74-79.
[112] Kaynaklarda hakkında fazla malumat bulunmayan ancak Zünnûn el-Mısrî (v. 245/859?)'yi görmesi, Yahya el-Cellâ'nın Tâhir el-Makdîsî ile görüşmesi ve İbnu'l-Cellâ'nın Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki muhtelif ziyaretlerinin sonrasında Şam'da 306/918 yılında vefat etmesinden hareketle Tâhir el-Makdîsî'nin ortalama hicri ikinci asrın yarısı ila üçüncü asrın ilk çeyreğinde yaşadığı söylenebilir. Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 1419, 213-214.
[113] Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 1419, 213-214.
[114] Bahse konu olan sûfînin tam adı Ebû İshâk İbrahim b. Davud er-Rakkî'dir. Kassâr isminden ve Hamdûn el-Kassâr (v. 271/884) ile çağdaş olmalarından dolayı karıştırılmaktadır ancak farklı coğrafyalarda ikamet etmişlerdir. İbnu'l-Cellâ ile akranlığından dolayı geç vefat ettiğini de söylemek mümkündür.
[115] Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 1419, 245-246; Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik Kuşeyrî, *er-Risâlet'ü Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalîm Mahmûd - Mahmûd ibn Şerîf (Kahire: Dâru'l-Meâ'rif, ts.), 2/454.
[116] Ebû Abdurrahman Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, thk. Ahmed eş-Şirbâs 'Atâ (Müessesetü Dari'ş-Şi'ab, 1419), 90-91.
[117] Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 1419, 144; Kuşeyrî, *er-Risâlet'ü Kuşeyriyye*, ts., 1/84.
[118] Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 1419, 335; Kuşeyrî, *er-Risâlet'ü Kuşeyriyye*, ts., 1/136.

taşıyarak nâzari fikirleriyle büyük yankı uyandırmıştır. Başta İbn Teymiyye olmak üzere İbn Kayyim, bu görüşe karşı çıkmıştır.

Selef-i sâlihin kavramı öncekiler ve önden gelenler anlamına gelen ehl-i sâlih kimseleri nitelendiren, terim olarak ise fazilet ve hayır[119] bakımından sahâbe ve tabi'îne işaret eden bir terkiptir.[120] Dönemin tasavvuf düşüncesinin geldiği noktada selef-i sâlihin dönemindeki zâhidâne uygulamaların yanı sıra "metafizik hakkında tanımlamaların ve temellendirmelerin tebarüz etmesi" yalnızca ilk dönemleri çağına taşımak isteyen İbn Kayyim gibi ilim insanları için yanlış görülmüştür. Öyle ki İbn Kayyim; "Yunan asıllı pagan bir adamın, bilginin kriteri olmak üzere icat ettiği ve bir iddia, iki öncül ve bir sonuca dayalı taklit ve tahmin metodu"[121] şeklinde yorumladığı Aristo mantığının yararı olmadığı gibi imanın hakikatlerine de zarar verdiğini düşünecek kadar öze bağlı bir kimliğe sahiptir. Bu yönüyle onun düşüncesindeki tasavvuf; olgu, algı ve olay değerlendirildiğinde bilhassa tasavvufî atmosferin yoğun olduğu bir coğrafyada ehl-i tasavvufa eleştiri sunanların da sayılarının bir hayli fazla olması "barika-i hakikat müsademe-i efkardan çıkar" sözü mucibince fikirlerin çarpışmasından hakikat güneşinin doğmasına imkân sağlamıştır. Dimaşk'ın tasavvufa dair bakış açısında adı sıkça anılır yer haline getirmesine vesile olmuştur. Öte yandan Moğol istilasının sonucu olarak Anadolu ve Dimaşk ciddi göç almış, bir nevi ilim adamlarının uğrak noktasından ilim adamlarına meskenliğe terfi etmiştir.

1.3. İbn Kayyim'in Hayatı ve İlmi Çevresi

İbn Kayyim; hicrî 7 Safer 691/29 Ocak 1292 tarihinde Dimaşk'ta dünyaya gelmiştir. Tam ismi "Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ebû Bekir b. Eyyûb ez-Züraî İbn Kayyim el-Cevziyye ed-Dımaşkî el-Hanbelî'dir. İbn Kayyim el-Cevziyye ismi ise Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin (v. 597/1201) oğlu Ebû Muhammed'in (v. 656/1258) Dimaşk'ta

[119] "İnsanların en hayırlıları benim asrımda yaşayanlardır. Sonra bunları takip edenlerdir. Sonra da bunları takip edenlerdir." Hadisinden hareketle sıralamaya tabii tutulmuştur. Bkz.Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311"Kitâbu'ş-şehâde" 2652; Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311"Kitâbu Fedâili Ashab" 3651; Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musa b. Dahhâk Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. İbrahim 'Atve 'Ivaz (Mısır: Şirketü ve Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395), 4/2302.

[120] İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tacü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-'İlmi'l-Melâyîn, 1987), 4/1376; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, thk. Muhammed 'Ivaz Mur'ab (Beyrut: Dâr'u İhyâ, 2001), 12/299.

[121] Muhammed b. Ebî Bekr b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele fî reddi ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, thk. Ali b. Muhammed ed-Dahîlullah (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1408), 3/1187-1200, 1206; Harun Öğmüş, "es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Yorum Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2008), 93-94.

kendi arazilerini vakfederek tahsis ettikleri "el-Medresetü'l-Cevziyye"[122] ismini taşıyan medreseden gelmektedir. "el-Cevziyye" ise aynı zamanda Basra'da bir mahallenin ismidir.[123] İbn Kayyim el-Cevziyye'nin babası Ebû Bekir'in bu medresede kayyimlik icra etmesinden dolayı "Kayyim", muayyen medresenin isminden dolayı da "el-Cevziyye" ve Kayyim'in oğlu olmasından dolayı "İbn Kayyim" olarak anılmaktadır. İbn Kayyim'in Nisbesi ise Dimaşkî, Havrânî ve Zürâî veya Zerî'dir. Sırasıyla Suriye'nin başşehri olan Dimaşk, Dimaşk'ın güneyinde bölge olan Havran ve Havran'a bağlı Zer ya da Züre'den gelmektedir.[124]

İbn Kayyim'in babası Ebû Bekir; fâzıl, müttakî, el-Cevziyye Medrese'sinin kayyimliğine tayin edilebilecek kadar birikimli, âbid ve bilhassa hadis ilmine ilgili bir zât olarak bilinmektedir. Kardeşi ise İbn Kayyim el-Cevziyye künyesi ile aynı anılan ilim sahibi Zeynüddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman'dır (v. 769/1368). İbn Kayyim'in el-imâm olarak da nitelendirilen Cemâleddîn Abdullah (v. 723/1323), Şemseddin Muhammed (v. 756/1355) ve Burhâneddin İbrahim (v. 773/1372) isimlerindeki üç evladı ve yeğeni ise İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmail (v. 799/1397) ailedeki ilmi geleneği devam ettiren[125] önemli simalardandır ki İbn Kayyim'in akabinde Abdullah ile İbrahim isimlerindeki iki evladı ve yeğeni de Sadriyye Medresesi'nde ders vermişlerdir.[126]

Kaynaklarda İbn Kayyim'in hafızası kuvvetli, ârif, âbid, zamanın harikası, ahlâklı, ilimlere vakıf ve fetva ehli olduğu geçmekle beraber ilme verdiği önemden dolayı o, "Şemsü'd-dîn" lakabı ile de anılmış, talebe yetiştirmeye ve te'life önem vermiş bir zâttır.[127] Alçaltmak ve küçük düşürmek isteyenler onu Arap geleneğinde kullanılan annesinin dedesinden mülhem "İbn Zefil" lakabı ile anmışlardır.[128] Nitekim İbn Kayyim'in

[122] Adil Nüveyhiz, *Mu'cem el-Müfessirîn* (Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz, 1988), 2/745.
[123] Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye hayâtuhû âsâruhû ve mevâridühû* (Riyad, 1412), 24-25.
[124] Abdulkerîm b. Muhammed Mansûr et-Temîmî Sem'anî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ (Haydarâbâd: Meclisü Dâiretü'l-Meârif el-Osmâniyye, 1962), 6/283; Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-'İber fî haberi min gaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed es-Saîd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1431), 4/155.
[125] Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbari men zeheb* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 8/610.
[126] Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", 20/109.
[127] Selahaddîn Halîl b. İzzeddîn Safedî, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd vd. (Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır-Dâru'l-Fikr, 1998), 1/727; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbari men zeheb*, 1986, 8/308, 357; İbn Receb, *Zeyl tabakâti Hanâbile*, 2005, 5/171.
[128] Es-Seyfü's-sakîl fi'r-red 'alâ İbn Zefîl gibi bazı çalışmalar İbn Kayyim el-Cevziyye'ye eleştiri ve reddiye niteliğinde bir çalışma olup tahkir etmek için bu lakap kullanılmıştır.

çağdaşlarından onu tenkit edenler ve ona reddiye yazanlar da olmuştur.[129] İbn Kayyim'in ilmi zekâsı ve gayreti hocaları indinde gözde talebe olmasını sağlamış, Dimaşk'ta camiide verdiği vaazlar, yaptığı imamlık, Sadriyye Medresesindeki müderrislik ve ilmi münazaraları Dimaşk'ta hatırı sayılır bir kimlik inşa etmesini sağlamıştır. İbn Kayyim;çeşitli ilim dallarındaki maharetivasıtasıyla usûlu'd-din, tefsir, fıkıh gibi ilimleri incelikleriyle bilen, fıkıhta istinbat eden, kelam, nahiv ve sülûk ilmine vakıf, tasavvuf erbabının sözlerini ve işaretlerini anlayabilen derin nüfuz sahibi imam, muhaddis, müfessir, sûfî, vaiz, fakih ve şeyhülislam addedilmiştir.[130]

İbn Kayyim ilmi hayatına öncelikle babası Ebû Bekir ile başlamış ve ferâiz konularında ondan istifade etmiştir.[131] Arapçada İbn Ebi'l-Feth el-Ba'lebekî (v. 709/1309) ile Mecdüd-dîn et-Tunusî'den (v. 718/1318) ders almış, fıkıhta genellikle birlikte anıldıkları meşhur hocası İbn Teymiyye ve belirli bir tarihten sonra da kendini Hadise adayan Ali el-Mecid el-Harrânî (v. 729/1329)'den ders almıştır.[132] Ayrıca İbn Kayyim; Abdurrahman el-Muda'im (v. 709/1309), Hadis ilminden istifade ettiği Ümmü Ümeyyed (v. 711/1311), Kelâm ve usûlu'l-fıkha dair Eş'arî kelam âlimi Safiyyüddîn el-Hindî el-Urmevî (v. 715/1315), Süleyman Takiyyuddin ebu'l-Fadl (v. 715/1315), İsmail b. Mektum (v. 716/1316), Ebû Bekir b. İbn Ebi'd-Dâim (v. 718/1318), İbn Şirâzî (v. 714/1314), Şâfiî fakih İbnu'z-Zemlekânî (v. 727/1327), muhaddis ve fakih İbn Seyyidünnâs (v. 734/1334) ve İbn Kayyim'in "İmam Ahmed'in mezhebini ondan daha iyi bilen yoktur" sözüyle övdüğü Hanbelî fakih ve muhaddis Şemseddin İbn Müflih (v. 763/1362), rüya tabirindeki mahareti ile meşhur Ebu'l-Abbas Şehâbettin Ahmed b. Abdurrahman el-Âbir'den olmak üzere farklı alanlardan ve isimlerden ilim tahsil etmiştir.[133]

---

[129] "Çağdaşı âlimlerin ve bilhassa Şâfiîler'in İbn Teymiyye'ye yönelttikleri eleştiriler İbn Kayyim'i de hedef almıştır. Meselâ Takıyyüddin es-Sübkî, İbn Kayyim'in el-Ḳaṣîdetü'n-nûniyye'sinde görüşlerine karşı yazdığı es-Seyfü'ṣ-ṣaḳīl adlı eserinden başka İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'i tenkit amacıyla başka risâleler de kaleme almıştır. Bu risâleler *er-Resâ'ilü's-Sübkiyye fi'r-red ʿalâ İbn Teymiyye ve tilmîẕihî İbn Ḳayyim el-Cevziyye* adıyla basılmıştır. Hanbelî âlimlerinden Şemseddin İbn Abdülhâdî, Sübkî'ye reddiye olarak *eṣ-Ṣârimü'l-münekkî fi'r-red ʿale's-Sübkî* adlı bir risâle yazmıştır. Çağdaşı olan Zehebî, ilmini takdir etmekle birlikte İbn Kayyim'in kendi görüşünü beğenen cüretkâr bir kimse olduğunu ifade etmektedir." Konuyla ilgili olarak son yüzyıllarda yapılan eleştiriler ve konuları için ayrıca bk. H. Yunus Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/111.

[130] İbn Receb, *Zeyl tabakâti Hanâbile*, 2005, 5/171-172; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/17.

[131] Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, *el-Bedrü't-tâliʿ bi-mehâsini men baʿde'l-karni's-sâbiʿ* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/143; Muhammed Ebû Zehrâ, *İbn Teymiyye hayâtühû ve asru ârâhû ve fikhu* (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1991), 438; Selahaddîn Halîl b. İzzeddîn Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefâyât*, thk. Ahmed Arnavut - Mustafa Türkî (Beyrut: Dâru'l-İhyâ et-Türâs, 2000), 2/195.

[132] Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefâyât*, 2000, 2/195.

[133] Ebû Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî aʿyâni'l-miʾeti's-sâmine*, thk. Muhammed Abdul Muin (Haydarâbâd: Meclisü Dâiretü'l-Meârif el-Osmâniyye, 1392), 5/137; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefâyât*, 2000, 2/195; Safedî, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, 1/715; İbn Receb, *Zeyl tabakâti Hanâbile*, 2005, 5/170-171; eş-Şevkânî, *el-Bedrü't-tâliʿ bi-mehâsini men baʿde'l-*

İbn Kayyim'in öğrencileri de onun gibi farklı alanlarda uzman ve meşhur şahsiyetlerdir. Onlar arasında; dil bilimci, muhaddis, fakih, hattat, zâhid, müfessir, tarih ve biyografi yazarları vardır. İbrahim b. Muhammed Burhaneddin, Safedî (v. 764/1363), İbn Receb (v. 795/1392), Muhammed b. Abdullah (v. 756/1355), Ali b. el-Hüseyin el-Kinânî, es-Subkî (v. 756/1355), İbn Abdi'l-Hâdî (v. 744/1343), Muhammed b. Abdulkâdir en-Nablûsî (v. 797/1394) ve Mukrî el-Kurâşî (v. 759/1358) gerek İbn Kayyim'ineserlerinden gerekse rivayetlerden hareketle İbn Kayyim'den ders aldığı bilinen meşhur şahsiyetlerden bazılarıdır.[134] Ders alıp-almadığı noktasında yeterli bilgiye ulaşılamayan Fîruzbâdî (v. 817/1414)[135] gibi isimler de vardır ki temin edilen bilgilerden hareketle gerek aynı mekânda aynı zamanda bulunma ihtimali gerekse bu isimlerin İbn Kayyim'in vefat tarihinden sonra bulunduğu şehre intikal etme durumu söz konusu olduğu için karşılaşma olasılıkları düşük görülmüştür. Bu durumun aksi yönünde aynı çağda ve aynı şehirde oldukları bilinen iki şahıstan ilmi birikimi, yaşı ya da tanınırlığı ölçü alınmak suretiyle birinin diğerine hoca-talebe olmasına tevdi edilir ki İbn Kesîr (v. 774/1373)-İbn Kayyim[136] ilişkisi Celâleddîn Rûmî (v. 672/1273)-Şems-i Tebrîzî (v. 645/1247?) ilişkisinde olduğu gibi bu duruma örneklik teşkil etmektedir. Bu bağlamda temin edilen kaynaklar arasında muhtelif görüşlere rastlamak mümkündür.

İbn Kayyim'in ilim dünyası değerlendirildiğinde istifade ettiği hoca sayısı ya da bizatihi tedrisatından geçen talebe sayısı sınırlı kalsa dahi telif ettiği eserleri ve geniş bakış açısı, ilmi ve fikri miras olarak günümüze kadar tesir etmiştir. Bu etkinin en büyük sebebi ise onun sosyal çevresini analiz ederek ıslah çabasını ilkesel paradigmalarla sunmasıdır. Hocası İbn Teymiye'nin hayatında büyük katkıları ve tesiri bulunmaktadır. İbn Teymiyye'nin tesiri ışığın yansıdığı yerde oluşan görüntüsü gibi harfiyen izdüşümü mesabesinde değil, kendi çağının kültürel kodlarına selefi sâlihînin söz ve ameline entegre çabasındaki ortak eylem planı mesabesindedir. Selefi sâlihîn dönemine dönme çabası yalnızca onlara has olmamasına rağmen özellikle iki isim üzerinden bu düşüncenin inşa edilmesi de yine ilkesel bir kriter ortaya koyarak meseleye yaklaşmaları ve toplumun menfaati konusunda aksiyoner tavır benimsemeleriyle etkili olmuştur.

---

karni's-sâbi', 2/143-144; Yılmaz, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hadis/Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri*, 27-79; Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", 20/109.

[134] Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefâyât*, 2000, 2/195; İbn Receb, *Zeyl tabakâti Hanâbile*, 2005, 5/170-171.

[135] İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, 1392, 5/137-138; Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye hayâtuhû âsâruhû ve mevâridühû*, 179-183.

[136] Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (y.y.: Dâru Hicr, 1418), 18/523.

1.4. İbn Kayyim'in Tasavvufa Yaklaşımının Şekillenmesinde Ashâbu'l-Hadis ve Hanbelîlik

Dönemin şartlarına ve fertlerin yaklaşımlarına göre anlam daralması ve genişlemesine uğrayan ashâbu'l-hadis diğer bir ismiyle Ehl-i Hadis kavramı alelumum İslâm'ın anlaşılmasında ve yaşanmasında başta Kur'ân ve Sünnet olmak üzere sahabe ve tabiîn söz ve uygulamalarını ihtiva etmektedir. Mefhumu muhalifi olan ashâbu'r-re'y ise rivâyetin önüne geçirilmeksizin ancak rivayet kullanımında daha seçici ve ihtiyaca binaen akla daha sık başvuru yapan tarafları temsil etmektedir. Her iki yaklaşım bu yönüyle Müslümanlar arasında ortaya çıkan itikadî problemlere çözüm için muayyen bir tavrı ve metodu ifade etmektedir.[137] Ehl-i hadis kavramının ilk kullanımı Hz. Peygamber'in (s.a.v) ashabından Ca'fer el-Huldî'nin (v. 74/693-94) bazı gençlere hadislerin nakledilmesi hususunda desteklenmesi amacıyla kullandığı, sonrasında ise o görevi kendilerine addedenlerce kullanılan bir kavramdır ki "Siz bizim halefimiz ve bizden sonraki ehl-i hadissiniz"[138] ifadesinde geçmektedir.

Ashâbu'l-hadisin hadis isminden mülhem bir terkiple inşa edilmesi yalnızca hadis rivayetine ihtimam gösterdikleri için değil, bunun yanı sıra fıkhî meselelerde de hadislerin birincil kaynak kabul edilmesi sebebiyledir. Sünnetin otorite kabul edilmesinden hareketle hadislerin kişisel menfaatler uğrunda manipülasyon ve spekülasyona zemin hazırlama ihtimalinden dolayı ashâbu'l-hadis takipçileri aynı zamanda hadislere zarar verilmesine engel olanlar, hadislerin elde ediliş sürecini başından sonuna kadar takip edip tâbî olanlar anlamında da kullanılmıştır.[139] Müslümanların idare ettiği toprakların ticaret ve fetih hareketleri sonucunda genişlemesiyle karşılaştıkları yeni fikirler bir yana daha öncesinde Müslümanların kendi içlerinde Hâricîlik, Mürcie ve Mu'tezile gibi inanca dair meselelerde ayrışması, Kur'ân'ın ve Sünnet'in yanında aklî çıkarımların inkişafını sağlamıştır. Siyasi erk

---

[137] Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006), 115-116; Kadir Gürler, "Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis'in Dini Anlam(landırm)a Yöntemi", *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/24 (ts.), 27; Sönmez Kutlu, *Selefiliğin Fikrî Arkaplanı İslam Düşüncesinde İk Gelenekçiler* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 48; Büşra Edis, *Ashâbu'l-Hadîs Literatüründe Aklın Epistemik Değeri (Erken Dönem Akâid Metinleri Örneği)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 10-11.

[138] Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu ashâbi'l-hadîs*, thk. Muhammed Said Hatiboğlu (Ankara: Dâru İhyâ'i-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.), 22; Uğur Erman, "Mürcie ve Ehl-i Hadis Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dîl İlmine Dönemin Te'lîfâtına ve Sosyal/Beşerî İlimlere Yansıması (Hicrî III. Asır)", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (30 Aralık 2018), 93.

[139] Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 122; Abdullah Aydınlı, "Ehl-i Hadis", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/507; Hayri Kırbaşoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları Ashabu'l-Hadise Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 19.

ve fikirleri savunanların radikal eylemleri ile ciddi kırılma ve ayrışmalar özellikle itikadî ve fıkhî sahada korumacı yaklaşımın benimsenmesine öncülük etmiştir. Karşılaşılan meseleleri nass ile çözümlemeyi şiar edinen ashâbu'l-hadis taraftarları; kıyas, hüküm çıkarma ve illetinin açık olması durumunda kıyasın âhâd haberin önüne geçirilmesi gibi yöntemsel farklılıkları gözeten ashâbu'r-rey taraftarlarıyla ayrışma yaşamışlardır.[140] Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî (v. 548/1153) ümmetin iki müctehit sınıfından birini ashâbu'r-rey, diğerini ise ashâbu'l-hadis için kullanmaktadır. Bir üçüncüsünün olamayacağına dikkat çeken Şehristânî; ashâbu'l-hadis tanımını aynı zamanda "Hicaz ehli" şeklinde nitelendirmektedir.[141] İbn Kayyim ise bu bağlamda usûlcülerin kahir ekseriyetine göre Mâlikî ve Hanbelîler gibi kıyasta illeti aramamaktadır. Bunun yerine o; hakikat, amel ve söz eksenli şer-î hikmeti baz alarak temellendirme yapmaktadır.[142] Öte yandan İbn Kayyim, kıyası edille-i şeriyye arasında zikretmekle beraber hataya sevk etmesi, nassları göz ardı etmesi ya da takdim sıralamasını istismar etme ihtimaline binaen özenle ve titizlikle üzerinde durulması gereken bir konu olarak yorumlamaktadır.[143]

Ashâbu'l-hadis ya da selef-i sâlihîni taklit etmek çabasında olan bazı şahısların yaşamlarına bakmak konunun ve zihin dünyalarının açıklanması açısından örneklik teşkil etmektedir. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (v. 386/996) *Kûtul'l-kulûb* isimli eserinden rivayetle selef devrinde insanlar birbirleri ile karşılaştıklarında önce selam verir ve sonrasında onların hâl ve hatırını sormak maksadıyla "ne haber (ما خبرك) veya ne hâl üzeresin/nasılsın (وما حالك؟)" sorusu üzerinden değerlendirme yapmaktadır. İlk sorudan maksat nefsin keyfiyeti, ikinci sorudan maksat ise kalbin durumu ile ilgilidir. Bu yüzden nefsin mücahedeyle meşguliyeti ve kalbin Allah ile beraberliği gibi imânî bir konu hakkında hâl hatır sorulmasının daha muteber görüldüğü aktarılmaktadır. Ancak müellifin yer verdiği bahse göre o çağda selefin bu yaklaşımının terkedilip dünyevî işler hakkındaki sorular dahil edilmiş ve yaygınlaşmıştır. Öte yandan selam vermeksizin böylesi konulara girilmesi selef-i sâlihînin adetinden addedilmediği için bid'at görülmüş hatta böyle kimselerin sorularına

[140] Edis, *Ashâbu'l-Hadîs Literatüründe Aklın Epistemik Değeri*, 11-13.
[141] Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, çev. Mustafa Öz (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 280.
[142] Bu konuda hikmet ise "Gerçeği bilmek ve ona göre amel etmek, fiil ve sözün uyuşması demektir." Hikmetin esas alınması ve önemsenmesi hususunda ayrıntılı bilgi için bk. İbn Kayyim, *Şifâü'l-i'lel fî mesâili'l-kaza ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*, 1440, 2/115-117, 134-135; Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakki'in an rabbi'l-'âlemîn*, thk. Muhammed Abdusselâm İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1411), 1/204; Murat Polat, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve İslam Ceza Hukuku* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022), 35-36.
[143] İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakki'in an rabbi'l-'âlemîn*, 1411, 1/236; Polat, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve İslam Ceza Hukuku*, 37.

cevap verilmemiştir. Bununla beraber Hz. Peygamber'in (s.a.v) mektuba başlayış şeklinde izlediği metottan hareketle öncelikle göndericinin isminin yazılması akabinde ise alıcının isminin yazılması gibi konular detaylandırılmıştır.[144] Bu yaklaşım ashâbu'l-hadîs tarafından; Hz. Peygamber'e (s.a.v) ve ondan sonraki faziletli görülen sahâbeye ve onlardan sonraki nesilde faziletli görülen tâbiîne nispet edilerek faziletli görülenlerin tavrını örneklikle ve genel itibariyle taklitle benimsemişlerdir.[145] Onların muhafaza ya da takip çabasını ünsiyet ve muhabbet kavramlarını ashâbu'l-hadîs taraftarlarına nispet ederek, buna karşın tahammül ve müsamaha kavramlarını da belirli oranda kaldırmak, ashâbu'l-hadis taraftarlarının anlaşılmasında önemli rol oynamaktadır.

Ashâbu'l-hadis taraftarlarının mihne sürecinde baskıya maruz kalması ve o süreçte Ahmed b. Hanbel'in güçlü duruşu ve argümanları, ashâbu'l-hadisin var olan itikadî ve fıkhî bakış açısını korumasına vesile olmuş, ilerleyen süreçte siyasi sahadaki duruşu belirginlik kazanmıştır.[146] Yaşananlar ashabu'l-hadisin Ahmed b. Hanbel ve taraftarları üzerinden kurumsallaşan ve sistematikleşen ikinci evreye geçişini sağlamıştır ki belirli oranda ashâbu'l-hadis düşüncesi Hanbelîlik ile devam etmiştir. Rey'e karşı rivayetlerin esas alınması, aklın değişkenliğine nazaran hadislerin değişmez ve muteber oluşu gerek özün korunması gerekse Müslümanların ihtilafına mâni olacağından dolayı öncelenmiştir. Hanefî ve Şâfiîlerin kıyası öncelemesi Hanbelîlerin ise sahabe ve tabiinden gelen hadisleri kıyastan önce değerlendirmesi temel yöntemsel ayrılıklarından takip ettikleri yolu göstermektedir. Ebû Bekir el-Hallâl (v. 311/923), Ebu'l-Kasım el-Hırakî (v. 334-945-6) ve İbn Hamîd (v. 403/1065) gibi şahsiyetler Hanbelîliğin müstakil bir hüviyete kavuşmasını sağlamışlardır.[147] İbn Teymiyye ile de yeni bir soluk kazanan Hanbelîlik, her ne kadar sonraki dönemlerde bazı ideolojik yapılanmaların beslendiği ve çarpıtarak kendi fikirlerini dayatmaya çalıştıkları dayanak kapısı görülse de gerek felsefe gerekse kelam konularında reddiyeler ve fikirler üreterek aklı reddetmeyen buna mukabil akılla vahyin beraberliğini geliştiren görüşler

[144] Muhammed b. Ali b. Atiyye el-Hârisî Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî mu'ameleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Asım İbrahim el-Keyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1426), 1/278-283.

[145] Konuyla ilgili delil gösterilen hadis "İnsanların en hayırlıları benim asrımda yaşayanlardır. Sonra bunları takip edenlerdir, sonra da bunları takip edenlerdir" hadisidir. Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311"Kitâbu Şehâde" 2652; Ebû Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuhû, 1374) "Kitâbu fedâilu sahâbe r.a." 2533; Ebû Abdullah Ahmed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416), 6/3594.

[146] Muhyettin İğde, *Siyasi İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 101-136.

[147] Jon Hoover, "Ḥanbalī Theology", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (UK: Oxford University Press, 2016), 626-627.

sunmuşlardır.[148] İbn Kayyim için mesele, önce Kur'ân'a ve Sünnet'e arz edilmektedir. Eğer Kur'ân'da ve Sünnet'te yoksa sonra Hz. Peygamber'in muhatapları olan sahabeler (sahabe kavli) önem arz etmektedir. Eğer orada da bulunmazsa icmâ ve kıyas gelmektedir. Takdim sıralaması hakikat ve hakikate yakın olmayla ilişkilendirilmektedir. Öte yandan Hz. Peygamber'in (s.a.v) ashabına övgüleri ve onların güvenirliliği hususundaki bakış açısı etkilidir. Nitekim onlar İbn Kayyim'e göre Hz. Peygamber'den sonra Allah'ın kelamını tebliğ edenler şeklinde taltif edilmektedir.[149]

Ashâbu'l-hadis'in ve Hanbelîlerin dindarlık anlayışının zühd geleneğine hâkim olmasından dolayı tasavvufun teşekkül sürecinde onların çok fazla ayrışan yanlarından bahsetmek kolay değildir. Bu yönüyle beslendikleri kaynak aynıdır. Ancak ilerleyen zamanlarda farklılaşan zühd ve tasavvuf tanımları,[150] İslâm dindarlık hassasiyeti ve kaygı duyulan konuların farklılaşması, fetihlerle karşılaşılan yeni inanç mensuplarının kendi dini hassasiyetleri, tasavvufun nazari ve tecrübî konularda görüşlerini ortaya koyan eserler, zühdün şekillenmesinde öncülük etmiştir ki Ahmed b. Hanbel de *Kitabü'z-zühd* müelliflerindendir.[151] Cüneyd-i Bağdadî tasavvuf ve zühde muayyen anlamda belirginlik kazandıran sûfîdir ancak ayrışma onun öncesinde başlamıştır. Hanbelîlerde Bişr el-Hâfî (v. 227/841) gibi ortak kabul gören sûfîlere rastlamakla birlikte[152] görüş ayrılıklarının belirginlik kazandığı Muhâsibî (v. 243/857) gibi sûfîler de bulunmaktadır.[153] Başta Ahmed b. Hanbel'in *el-Lüma'* ve *er-Ta'arruf* eserlerinde zikredilmemesine rağmen aynı çağa rastlayan *Kûtu'l-kulûb*[154] eserinde yer verilmesi sonraki asırlarda aynı çağda kaleme alınan *Tabakâtu's-sûfiyye* eserinde zikredilmemesine rağmen *Hilyetü'l-Evliyâ* eserinde zikredilmesi ayrışmaya dair ipuçları vermektedir. Öte yandan ashâbu'l-hadîs ile zâhidlik arasında ilişki kurulabileceği gibi Ahmed b. Hanbel ile sûfîler arasında da benzer şekilde ilişki

[148] Hoover, "Ḥanbalī Theology", 634-635.
[149] İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakki'in an rabbi'l-'âlemîn*, 1411, 1/9-13, 42-49.
[150] Leah Kinberg, "What is Meant by Zuhd", *Studia Islamica* 61 (1985), 29-30, 38.
[151] Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, thk. Muhammed Abdusselâm Şahîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1420).
[152] Christopher Melchert, *Sünni Düşüncenin Teşekkülü*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 298-299.
[153] Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (y.y.: Dâru Hicr, 1418), 14/391-392.
[154] Muhammed b. Ali b. Atiyye el-Hârisî Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî mu'ameleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Asım İbrahim el-Keyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1426), 2/220.

kurulabilecek hususlar vardır. Ancak bu durum Ahmed b. Hanbel'in sûfî olarak tanımlanması için yeterli malumatı vermemektedir.[155]

Hanbelîliğin metodu dini anlamada yalnızca tasavvufu değil, kelamı ve bazı fıkhî görüşleri de kendi çemberleri dışında bırakmıştır. Tasavvuf mensupları kendi gündemlerini oluşturarak Hanbelîler ile çekişmelerin içinde mesai harcamamıştır. Özellikle mihne döneminde yaşananlar Hanbelîler arasında reaksiyoner bir muhafazakarlık algısını geliştirirken kimi yönleriyle algıladıkları İslâmî öğretileri tatbik etmek uğruna istedikleri değerlerden de kendilerini mahrum etmek zorunda kalmışlardır. Ahmed b. Hanbel'in çağdaşı ve yakın arkadaşı Muhâsibî ile olan münasebetleri buna güzel bir örnektir. Ahmed b. Hanbel, Muhâsibî'nin fikirlerinden dolayı ondan uzaklaşılmasını emretmiş olsa dahi kendisini gizlice sohbetlerine katılmış ve göz yaşı dökecek kadar etkilenmiştir.[156] Muhtemeldir ki takipçilerinin Muhâsibî'nin kelamî hususlarda yanlış olduğunu düşündüğü görüşleri süzememesinden çekindiği için ona gidilmesine mâni olmuştur. Bu sonraki dönemlerde mezhebin kendi zaviyesinden değerlendirildiğinde sadakati, dışarıdan bakıldığında ise mezhep taassubiyetini destekleyen bir tavır haline gelmiştir.

Hanbelîliğin henüz teşekkül sürecindeyken sûfî yaklaşımlarla ayrışan yanları da var ki ahlâki öğretilerin sistemli ve toplu ifa edilmesi Hanbelîler tarafından Hz. Peygamber döneminde örneğine rastlamadıkları için kabul edilebilir durum değildir.[157] Cüneyd-i Bağdâdî'nin semâ' için üç şeye ihtiyaç vardır: "zaman, mekân ve ihvan"[158] sözü icra edilecek eyleme mekân ve topluluk tayin edilmesi hususunda Hanbelîler ile olan bu ayrışmayı belirginleştirmektedir. Nitekim İbn Kayyim'in *İğâsetü'l-lehfân fî mesâyidi'ş-şeytân* eserinde muayyen kıyafet, yöntem ve kişiler üzerinde durarak bunları şeytanın insanı aldatmacası

[155] Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf ile ilişkisi ve tasavvuf eserlerinde yer verilen görüşlerden hareketle konumu için Pekdoğru şu şekilde görüş bildirmektedir: "…Ahmed b. Hanbel'e dair iki durum tespiti yapılmıştı. Birincisi, el-Lüma ve et-Taarruf gibi eserlerde Ahmed b. Hanbel'in ismi dahi zikredilmemiştir. İkincisi ise Kûtu'l-kulûb'dan sonra Ahmed b. Hanbel'e tasavvuf eserlerinde yer verilmiş ve hatta keramet sahibi bir evliya olduğu zikredilmiş olduğudur. Ebû Abdurrahman es-Sülemî ise Tabakâtu's-sûfiyye'de ona yer vermeyerek İbn Hanbel'i sûfîlerin öncü şahsiyetleri arasında görmemektedir. Bir başka husus da İslam tarihi kaynaklarında açığa çıkmaktadır. Bu kaynaklarda yakın tarihlerde vefat eden Muhâsibî gibi bir isim sûfî nisbesiyle zikredilirken Ahmed b. Hanbel için aynı durum söz konusu değildir. Buna ilaveten yine aynı kaynaklarda İbn Hanbel'in kendisini tasavvufa nisbet ettiği bir rivayet de bulunmamaktadır. Şu da bir gerçektir ki Ahmed b. Hanbel, zühd sahibi bir âlim şahsiyettir. Zühd, tevekkül, takva gibi konulara dair açıklamalarda bulunmuş ve bunlar sûfîlerin kitaplarında yer almıştır. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in sünnet vurgusu sûfîleri etkilemiş olmalıdır. Ancak onu bu sebeplerle sûfî kabul etmek mümkün müdür? Onu bir zahid olarak değerlendirmek hem tarihi anlatı açısından hem de kendisinin durduğu yer açısından makuldür; fakat onu sûfî diye nitelemek zorlama bir yorum olsa gerektir." Yakup Pekdoğru, "Erken Dönem Tasavvuf Eserlerinde Ahmed b. Hanbel'in Konumu", *Sufiyye* 13 (Aralık 2022), 71-72, 91.

[156] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1418, 14/391-392.

[157] Melchert, *Sünni Düşüncenin Teşekkülü*, 298-299.

[158] et-Tûsî, *el-Luma'*, 342.

görmektedir.[159] Yapılan bazı çalışmalar İbn Kayyim'in bu ifadelerini onun tasavvufa yönelttiği eleştiriler ve tasavvufta bid'at görülen konular içerisinde serdetmektedir ki hem anlam daraltmasına hem de hedef gösterilmesine sebebiyet vermektedir.[160] Sınırları konusunda detaya girmeyen ya da belirli bir grubu işaret etmeyen İbn Kayyim'in maksadının doğru anlaşılması gerekmektedir. İbn Kayyim, Allah için yapılan hayırlı bir amel dahi olsa şeytanın sağdan yaklaşması ile ifade edilen hayır yolundaki aldatmacaları aktarmaktadır. Bu yönüyle kişinin giydiği kıyafeti putlaştırmak suretiyle yalnızca Allah'a giden yol addetmesi, ona göre şeytanın tuzağına düştüğünün emaresidir. Bir kimsenin seccadesiz namaz kılmamayı şiar edinmesinden hareketle ki Hz. Peygamber'in (s.a.v) seccade kullanmadığına yer vererek aktaran İbn Kayyim; ibadetlerde takıntı ve saplantının şeytanın tuzakları arasında kullandığı bir yol olarak sunmaktadır.[161] İbn Kayyim'in bu tutumu tüm tasavvuftaki uygulamaları reddeden bir yöntem değildir, bilakis kendisi de vefatına kadar tek bir hocayı takip etmektedir.

Maksadın anlaşılması açısından Ashâbu'l-hadis ile büyük ayrışmalar yaşayan Mutezili sûfîler ya da Kerrâmîler arasında cevabın aranması geleneğin takibi açısından daha doğru bir yöntem olacaktır. Bu yönüyle belirli bir kıyafet tercihi ve toplanma merkezleri tayin eden Kerrâmîler, kesb anlayışları itibariyle de Hanbelîlerden ayrışmaktaydılar. Kerrâmîlere karşı tepki yalnızca ashâbu'l-hadis ya da Hanbelî takipçileriyle sınırlı kalmayıp tasavvuf tarihinde Melâmîliğin teşekkülüne zemin hazırlamak suretiyle kendi içinde de tepkilere neden olmuştur. Kerrâmîlerin vaaz verip hadis okumaları ashâbu'l-hadisi ya da Hanbelîliği çağrıştırsa da kelâmî, fıkhî ve tasavvufî ayrışmaların yanı sıra şekli yönüyle aba giymeleri, başlarına kalansuva adındaki Orta Asya'ya has silindirik külah takmaları da onları ashâbu'l-hadis ya da Hanbelîlikten ayırmaktadır. Hatta beyaz libas tercihlerinden dolayı Kerrâmîler, Mübeyyiza şeklinde tarif edilerek eleştirilmişlerdir.[162] Hanbelîlerin tasavvufa yaklaşımını tespit etme anlamında kabul etmedikleri bir diğer fırka ise İslâm tarihinde ilk

[159] İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, 1/125-126.

[160] Abdurra'uf Osman Hayrî, *Mevkıfu İbn Kayyîm mine't-tasavvuf* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1417), 303.

[161] İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, 1/125-126.

[162] Tâceddîn Abdülvehhâb b. Takiyyüddîn es-Subkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübra*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Hicru li't-Tabâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1413), 3/390, 418-419; Ebû İshak İbrahim b. İsmail Saffâr, *Telhîsü'l-edille li-kavâidi't-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Mahedü'l-Almânî li'l-ebhâsi'ş-Şarkiyye, 2011), 2/577, 607; Melchert, *Sünni Düşüncenin Teşekkülü*, 299-301; Margaret Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", çev. Hüseyin Doğan, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (ts.), 540; Abdullah Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018), 243-244; Mustafa Salih Edis, *Kerrâmî Zühd Hareketi* (Ankara: İlâhiyat, 2022), 107-114.

teşekkül eden fırkalar arasında ismi anılan Cehmiyyedir. Cehmiyye, İbn Kayyim'in eserlerinde sıkça eleştirilerine maruz kalan ve sûfîler ile mukayese ettiği fırka olmuştur.[163]

Hanbelilerin karakteristik özellikleri arasında gelenekte sert ve katı tutumları[164] ile anılması onların tasavvufla buluşturulamaz algısını yıkacak sûfî simalara sahiplik etmektedir ki bu isimlerin başında Herevî ve Abdulkâdir Geylânî gelmektedir.[165] Abdulkâdir Geylânî ve Hanbelîlik hususunda Hanbelî tasavvuf anlayışına dair Hanbelî sûfîlerin de yoğun olduğu silsile ilk dönem Hanbelîliğin tasavvuf aleyhtarı bakış açısını değiştirecek niteliktedir; ancak genel Hanbelî tasavvurunu da yansıtmamaktadır. Aşağıda verilen silsilede italik yazılan isimler Hanbelî sûfîleri temsil etmektedir:

Hz. Ali (40/461)

Hasan el-Basrî (v. 110/728)

Habîb 'Acemî (v. 130/747-48?)

---

[163] Cehm b. Safvân (v. 128/745-46)'a nispeten fırka Cehmiyye ismiyle anılmaktadır. İbn Kayyim'in sıkça bahsettiği diğer bir fırka ise Muattıladır. Adını atıl, boş anlamlarına gelen " 'a-t-l" kökünden almaktadır ve Allah'ın zâtının sıfatlardan beri olduğunu düşünenler için kullanılan bir isimdir. Bu görüş ise ta'tîl ismiyle anılmaktadır. Bu görüşün teşekkül etmesinde anılan ilk isim ise Ca'd b. Dirhem (v. 124/742?)'dir. İbn Kayyim'in muhabbet duyduğu Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere Buhârî ve Osman b. Saîd ed-Dârîmî gibi isimler reddiyeler yazmışlardır. Allah'ı sıfatlarından tenzih etmek aynı zamanda Kur'an'ın da yaratılmış olduğu fikrini desteklemek anlamına gelir ki bu da Ahmed b. Hanbel ve takipçileri için kabul edilebilir bir sav değildir. Detaylı bilgi için Bkz. Muhit Mert, *Kelam Tarihinin Problemleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 52-53; Arthur Stanley Tritton, *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, ts.), 86, 91-93.

[164] Konuyla ilgili olarak Hanbelî geleneğin salt bir tasavvuf karşıtlığı ile temellendirilemeyeceğini Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (v. 458/1066) örnekliğinde de tartışılmaktadır. Bazı konular üzerinden de olsa uzlaşı ve eleştirel yaklaşımın hâkim olduğu Hanbelîlik ve tasavvuf arasında gözlemlenen sonuçlar arasındadır. Konuyla ilgili olarak Hacı Bayram Başer makalesinde şu şekilde yer vermektedir: "Ebū Yaʿlâ her ne kadar bazı sûfîleri marifet, ruhun tabiatı ya da velâyet gibi meselelerde eleştirse de benzer eleştirel yaklaşımlar onunla hemen hemen aynı dönemde yaşayan ve tasavvufu Ehl-i sünnet'in temel ilkeleriyle zapturapt altına almaya çalışan Serrâc, Kelâbâzî ya da Hücvîrî gibi mutasavvıf yazarlarda da görülür. Bunun yanında Ebū Yaʿlâ tevekkül konusuna hasrettiği bir eser kaleme almış ve burada, erken dönemde Muhâsibî ve bazı sûfîlerin de benimsediği gibi, rızık talebi için çalışmanın (kesb) mutlak anlamda tevekküle aykırı olmadığını savunmuş; tevekkül gerekçesiyle kişisel çabayı büsbütün terk eden eğilimleri de eleştirmiştir. Sûfîlerin aralarında herhangi bir ciddi ihtilaf bulunmayan yekpare ve homojen bir bütün olup olmadığı sorunu, farklı disiplinlerden tasavvufa bakışla yapılacak bu tür çalışmalarla soruşturulabilir. Bu makale özelinde belirtilecek olursa Ebū Yaʿlâ, bir fakihten ve devlette görev alan kadıdan bekleyebileceğimiz duyarlılıkları sergilemekle birlikte, tenkit ettiği sûfî zümreler ya da yaklaşımlar bakımından, klasik tasavvuf yazarlarıyla örtüşebilmektedir." Hacı Bayram Başer, "Tasavvuf ve Hanbelî Gelenek: Kādî Ebū Yaʿlâ el-Ferrâ'nın Tasavvufa Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 1/7 (Haziran 2021), 232.

[165] Annemarie Schimmel, *Dimention of Islamic Mysticm* (Amerika: The University of North Carolina Press, 1975), 89, 247; George Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam* (Abingdon-New York: Routledge, 2016), 125. Konuyla ilgili olarak Hanbelî geleneğin salt bir tasavvuf karşıtlığı ile temellendirilemeyeceğini Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (v. 458/1066) örnekliğinde de tartışılmaktadır. ve bazı konular üzerinden de olsa

Dâvûd Tâ'î (v. 165/781?)

Ma'ruf el-Kerhî (v. 200/815-6?)

Serî es-Sekatî (v. 251/865)

Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297/909)

Ebû Bekir Şiblî (v. 334/946)

Abdulaziz et-Temîmî (Hanbelî)

Ebu'l-Fazl Abdulvâhid et-Temîmî (Hanbelî)

Ebu'l-Feth et-Tarsusî

Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Yusuf el-Kureşî (Hamza) el-Hakkârî (Düneysîrî)

Ebû Sa'd el-Mubârek b. Ali el-Muharrimî (Hanbelî)

Muhyiddîn Abdulkâdir Geylânî (Hanbelî)

Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdîsî (Hanbelî)

Şemsüddin (Kudâme) Ebû Abdullah (ve: Ebû Bekr) Muhammed b. İbrahim b. Abdulvâhid el-Makisî (Hanbelî)

Cemâluddin Yusuf b. Muhammed b. Nasr b. Kâsım el-Ma'denî (Hanbelî)

Şemsüddin Muhammed b. Mekkî b. Ebi's-Senâ ed-Duneysirî (v. 757/1356)

Kitâbu't-tevvâbîn isimli eserde ise bu listeye Abdulkâdir Geylânî'nin Muvaffâkuddîn'e verdiği hilâfetin akabinde kısa süre sonra vefat etmesinden dolayı Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin (v. 597/1201) refakat ettiğine dair malumat vardır ki hilafet almamasına rağmen meşhur Hanbelî ismin tasavvuf çevresine uzak olmadığını göstermektedir. Bu ise kitapta isminin anılmasına vesile olmuştur. Abdulkâdir Geylânî'nin isminin yanında zikredilmektedir.[166]

[166] Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, 125.

Genel hatlarıyla İbn Kayyim, ashâbu'l-hadis ve Hanbelîlik düşüncesine muhabbet duyan ancak bu muhabbetin taassubiyete dönüşmemesi için sınırlarını akılla ayıran bir profil çizmektedir. Nitekim son zamanlarda İbn Teymiyye ile İbn Kayyim'in selefî addedilecekse "rasyonel (akılcı) selefi" kategorisinde anılabileceğine ve Ahmed b. Hanbel'in ise "muhafazakâr selefî" kabul edileceğine yönelik görüşler sunulmaktadır.[167] İbn Kayyim'in rivayetleri kullanırken şerh ederek, siyak ve sibakına dikkat ederek, kullanım amacını ve nelere etki edebileceğini gözeterek söylem geliştirmesi onun bu hususta eğilimini gösterir niteliktedir. Öte yandan tasavvuf kavramlarını incelerken de uyguladığı bu yaklaşım tasavvuf alanına da farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Onun doğrudan akılcı anılmaması ise bizatihi özü koruma çabasından kaynaklanmaktadır ki gayretinin özetini özü korumak için ya da rivayetleri korumak için aklı zayi etmemesi olarak tanımlamak mümkündür.

1.5. İbn Kayyim'in Tasavvufa İlgi Duymasının Arka Planı

İbn Kayyim'in tasavvufa yaklaşımındaki temel kaynaklar Kur'ân ve Sünnet'tir. O, Hz. Peygamber'in (s.a.v) yaşamına dair herhangi bir örnek oluşturacak davranış duyduğunda onu ilmi müktesebatına katmakla yetinmeyip aynı zamanda uygulamaya çalışan bir şahsiyet olarak nakledilmektedir. Onun için İslâm bireysel Allah-insan ilişkisinden ibaret bir inanç değil, bunun yanı sıra "*emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker*"[168] (*iyiliği emretmek ve kötülükten nehyetmek*) gibi bir misyonu üstenmiş ve sosyal sorumluluğa sahip bir dindir. Bu yüzden eserlerinde ilim-amel ilişkisine sıkça rastlamak mümkündür.[169] Bu ise onun fâzıl ve âlim vasfının yanı sıra zâhid ve âbid vasıflarıyla da anılmasını sağlamıştır.[170] Hocası İbn Teymiyye'nin cihat ruhuna refakat edebilecek nitelikte cesur ve dava şuuru güden İbn Kayyim, onunla zindana da atılmıştır. O, bu yönüyle İslâm'ı bir sorumluluk olarak tatbik etmeye çalışmış, kendi inandığı söylem ve eylem uğruna beklemediği muameleler ile karşılaşmıştır. Onun bu tavrı zâhid ve âbid olarak anılması konusunda öncülük etmiştir.

---

[167] Muhammed İmâra, *es-Selef ve's-Selefiyye* (Kahire: Metâbiu'l-Ehrâm, 1429), 55; Lalu Agus Satriawan, "The Contribution of Ibn Qayyim al-Jawziyya to Salafi Sufism", *Teosofi Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 1/12 (Haziran 2022), 72-73.

[168] Bkz. Âli İmrân 3/110; Tevbe 81/67.

[169] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/442-447; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/347; Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakki'in an rabbi'l-'âlemîn*, thk. Muhammed Abdusselâm İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1411), 3/7, 12-13; İbn Kayyim, *ed-Dâ' ve'd-devâ'*, 1440, 145-148.

[170] İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbari men zeheb*, 1986, 8/610; İbn Receb, *Zeyl tabakâti Hanâbile*, 2005, 5/171-172.

Yaşadığı coğrafya düşünüldüğünde ise Şam'ın tasavvuf veçhesiyle gece ibadetleri ve açlıkla ibadet eden insanlarıyla ma'ruf bir şehir olması diğer şehirden farkını ortaya koymaktadır.[171] Bağdat'ta aşk ve tevhîd ilkelerinin ön planda olması oradaki sûfîleri o yönde etkilerken Nişabur'daki sûfîler ise fütüvvet ve tevekkülü esas alan uygulamalarıyla anılmaktadır. İbn Kayyim'in de ibadete düşkünlüğü ve gece ibadetlerine verdiği ehemmiyet, coğrafyanın getirdiği gelenekten belirli oranda nasiplendiğini göstermektedir. Ayrıca İbn Kayyim kendine "zamanın harikası" denilebilecek kadar da tüm alanlarda kendini gösterebilmiştir.[172]

İbn Kayyim'in tasavvufa yaklaşımında bunalım evresi sonrası buluş, rüyasında bazı işaretler elde etmesi, yakın hocasının ehl-i tasavvuf olması ya da yaşamının dönüm noktalarından birinde çıkmaza girdiğinde tasavvuf vesilesi ile başarıya ulaştığına dair rivayet bulunmamaktadır. Onun tasavvufa yaklaşımı meşrebinin yatkınlığı doğrultusunda belirli bir zaman ya da olaya rastlamaksızın tedrici şekillendiğini söylemek mümkündür. Eserlerinde zikrettiği sûfî şahsiyetlere bakıldığında onun bazı sûfîlerin eserlerini okuduğu söylenebilir. Özellikle *Medâricu's-sâlikîn* eserinde başta Abdulkâdir Geylânî, Herevî olmak üzere Kuşeyri, Harrâz, Ebû Tâlib el-Mekkî, Serrâc ve İmam Gazâlî gibi mutasavvıfların izleri sürülebilir niteliktedir.

Dımaşk'ın yani İbn Kayyim'in doğup büyüdüğü ortamın benimsediği tasavvuf düşüncesi "ehlü'l-leyl ve cü'iyye" olarak nitelendirilebilecek gece ibadetlerine ve açlığa önem vermeleriyle bilinmektedir. Bu vasıf onların salt bir şekilde geceleri uyumamaları ya da yemek yemekten kendilerini menettikleri değil, ölçü arayışları içerisinde önem verdikleri ibadetlere daha fazla yer verebilmeleriyle alakalıdır.[173] Yani gece teheccüt namazı ve gündüzü oruçla geçirmeleri çevrenin temel saikleri arasındadır. Öte yandan yapılan bu

[171] İbn Teymiyye sûfîliğin yörelere göre kullanılan isimleri arasında Şam için kullanılanın el-Cûiyye; Basra'da el-Fakiriyye ve el-Fikriyye; Horasan'da el-Meğârib, Sûfiyye ve el-Fukârâ olduğunu belirtmektedir. Bu yönüyle verdiği malumatlar ışığında yörelere göre tasavvufî yaklaşımların belirgin özellikleri de ortaya çıkmaktadır. Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Kâsım (Medine: Mecmu'u'l Melik Fehed li Tabaati Musahhif Şerif Medineti Nebeviyye, 1416), 10/368-369.

[172] Safedî, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, 1/727; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbari men zeheb*, 1986, 8/308, 357; İbn Receb, *Zeyl tabakâti Hanâbile*, 2005, 5/171.

[173] İnsanın gelişimi ve kuvveti için önem arz eden bu husus abartılmaması ve gününün tamamını o günkü lokmasını düşünerek geçirmesi uygun görülmemiştir. Bâyezîd-i Bistâmî'ye açlık konusundaki methiyelerinin sebebi sorulduğunda açlığın insana günah işletme fonksiyonlarının zayıflayacağını belirtmekte hatta Firavun'un dahi karnının aç olmasıyla "Sizin en yüce rabbiniz değil miyim?" sözünü sarf etmeyeceği ve bu denli azgınlık gösteremeyeceğini beyan etmektedir. en-Nâziât 79/24; el-Kasas 28/76; Ali b. Osman Cüllâbî Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 409-411.

eylemlerin kalbi ifsad edebilecek davranışlardan kişiyi sakındırması olumlu yönleri arasında zikredilebilir.[174] İbn Kayyim akla ve rivayete yer veren birisi olarak bu gibi tutumları daima desteklemiş ve tebliğ etmektedir. Tasavvufu ferde ve topluma faydalı gördüğü hususlarıyla desteklemekten de çekinmemektedir. Öte yandan İbn Kayyim, sûfîlerin kalp ve ruhu merkeze alırken takva, tasavvuf ve fakr olmak üzere üç hususa dikkat etmekte, bu tavrın dışındakileri ise diğerleri ve oturanlar vasfıyla tabir etmektedir. Ona göre takva ibadet ve zühdü; tasavvuf fütüvvetle iyiliğe yöneliş ve kınanacak şeylerden kaçışı; fakr ise Allah ile kalp arasındaki tüm ilginin kesilmesini temsil etmektedir.[175] İbn Kayyim'in tasavvuf tasavvurunun buradan hareketle tarikatsız ve şeyhsiz olduğu izlenimi veriyor olsa dahi sûfîlerin asıl maksatlarının tarikat bulmaları ya da şeyh edinmeleri görmediğini şu şekilde zikretmemektedir:

> Bizim şeyhimiz bunu tarikatta arızî ve kemâl haline isabet etmeyen bir durum olarak görür. Nitekim bazı sâlikler vardır ki bu durum onlara hiç arız olmaz. Bazı insanlar bu hali tarikatın bir gereği

[174] İbn Kayyim bu bağlamda hem Herevî'ye şerh hem de çevresinden aşina olduğu yemek ve uyku konusunda görüşler sunmaktadır. İbn Kayyim'e göre kalbe zarar veren yemekler iki türlüdür. Bunlardan birincisi haram olanlardır ki leş, kan ve hınzır eti gibi yasaklananlar ve zorbalık, yağma ya da hırsızlık gibi durumlardan dolayı gasp edilen şeylerin yasaklanmasıdır. Bu iki haram bir veçhesiyle Allah'ın emri ve kul üzerindeki hakkı olarak diğer veçhesiyle de Allah'ın nehy ve kul hakkı olarak yorumlanabilmektedir. Kalbe zarar veren yiyeceklerin son kısmı helal olup israf ve ölçüsünün kaçırılmasından dolayı yapılan hatadır. Özellikle sûfîerin üzerinde durduğu konu bu olup haramların haddi zâtından şeriatın yükümlülüklerinden dolayı uygulanması gerektiği helaller de ise kişinin menfaatine olacak şekilde tüketilmesini zühd, takvâ ve vera'ya layık bir şekilde ifa edilmesini ön görmektedir. Ölçünün kaçırılması konusunda İbn Kayyim, kişiyi Allah'a itaatten alıkoyacağını, şeytanın kanallarını genişleteceğini, çok uyumaya sebebiyet vereceğini Hz. Peygamber'den rivayetle destekleyerek aktarmaktadır. "Hiçbir insan karnından daha kötü bir kap doldurmamıştır. Ona kendisini ayakta tutacak birkaç lokma yeterlidir…"Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah Hakîm en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek alâ sahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1411), 4/367; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/456. Konuyla ilgili ilk kaynaklar arasında zikredilen ve İbn Kayyim'in eserinde ismine yer verdiği Ebû Tâlib el-Mekkî'nin görüşleri için bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1426, 2/299-322. Uyumak hakkında ise İbn Kayyim; kalbi ifsad eden şeylerin beşincisi olduğunu, kalbi öldürdüğünü, vücuda hantallık verdiğini, vakti ziyan ettiğini, aşırı gaflet ve tembelliğe sevk ettiğini bildirmektedir. Fazla uykuyu mekruh görürken hem zihinsel hem bedensel olarak faydasız görmektedir. Bazı vakitlerde uyuyup uyunmaması konusunda görüş bildiren İbn Kayyim, sabah namazı ve güneşin doğması esnası arasında kalan vakti de gece gibi kıymetli bulmakta ganimet bilinmesi gerektiğini belirtmektedir. Özellikle sülûk ehlinin bu saati değerlendirmesi gerektiğini ve onların bu saatlere ehemmiyet gösterdiğini gece uyumayan bir salikin dahi bu saatte yine de uyumasına müsaade edilmediği vurgulanmaktadır. Konuyla ilgili saat veren İbn Kayyim bu sürenin sekiz saat olması gerektiğini bedenin gerekli uykuyu alamadığında işlerinin verimsiz geçebileceğini, orta yolun tutulması gerektiğini vurgulamaktadır. Öte yandan ona göre tekke adabları ile örtüşen yatsının akabinde teheccüde kadar olan ve işrak ile duha arası uyku efdal görülürken, ikindi yatsı arası ve güneşin doğumundan işrak vaktine kadar geçen süre mekruh görülmektedir. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/456-457; Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, *Tuhfetü'l-Uşşâkiyye*, thk. Mahmut Erol Kılıç, çev. Abdurrahmân Sâmî-yi Uşşâkî (İstanbul: Sufi Kitap, 2016), 61. Sûfîler genel anlamda uykuyu sakıncalı bulmuşlardır. Uyumanın en büyük sıkıntılarından birisi insanı gaflete sürüklemesi olarak görürken abdestli uyuması uyku için güzel görülmüştür. Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 412-415.

[175] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/350. Takvanın İbn Kayyim indinde türevleri bulunmaktadır. Ona göre en yüksek mertebesi "lâ ilahe illallah"tır. Allah Teâlâ mümin kullarının ittikasından ayırmamakta ve kulları da Allah'ın inayeti vesilesiyle tevhîde takva ile bağlı kalmaktadır. İbn Kayyim, *Şifâü'l-i'lel fî mesâili'l-kaza ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*, 1440, 1/202-203.

görürler. Bazı insanlar da bu hali, ötesinde hiçbir şey olmayan bir gaye olarak görürler. Bazıları da bunu bir araç olarak görürler ve bunun üstünde daha önemli ve değerli olanı, yani bekâ halini görürler. Allah en iyisini bilir.[176]

Bu cümlesinden de anlaşılacağı üzere İbn Kayyim, bazı tarikat usûlleri hakkında malumat sahibidir. Sâliklerin durumlarından bihaber tasavvuf anlatımında bulunmamakta ve yalnızca kendisi de yorum yapmamakta destek merci bulunmaktadır. İbn Kayyim, zâhirî olarak "şeyhimiz" ifadesinde bulunsa da intisaplı olduğu anlamına gelmemektedir. Tasavvufa dair istişare ettiği ve muhabbet beslediği bir zât olabilir ancak kaynaklarda İbn Teymiyye'ye ile olan Abdulkâdir Geylânî'ye varan silsilesi dışında konuyla ilgili malumat bulunmamaktadır.

1.6. Tasavvufî Yönünün Şekillenmesinde Etkili Olan İsimler

İbn Kayyim'in çevresi ve takip ettiği ilmi gelenek değerlendirildiğinde çağdaşları arasında ona doğrudan tesiri olan mutasavvıflar anılmamaktadır. Hayatına şekil veren ailesinin ve ilim adamlarının da ashâbu'l-hadis ve Hanbeli düşünce ile iştigali onun zühde daha yakın olduğunu göstermektedir. Öte yandan vücûdiyye ismi ile de anılan vahdet-i vücûd gibi düşüncelere karşı çıkması tasavvufî öğretilerin tamamını reddettiği düşüncesine teşmil edilecek şekilde değildir. Bu aynı zamanda tasavvufu muayyen zeminde ve gerekçeler ile kabul ettiğini göstermektedir. Kâdiriyye tarikatında ismi geçmesi, tasavvuf zevâtına eserlerinde yer vermesi, başta Herevî'ye yapmış olduğu şerh ile tasavvuf ve ahlâka dair kaleme aldığı eserlerden yola çıkarak İbn Kayyim'in tasavvufa yaklaşımı ideolojik okumalara temayül etmeksizin yeniden gözden geçirilmeyi beklemektedir.

İbn Kayyim'in tasavvufî meseleleri ele alırken seçici davranmasını özellikle Bâtıniyye'ye dair sunduğu görüş ve gerekçelerini, başta kendi çağı olmak üzere ona benzer akım ve şahısların şer-î zeminden ayrılma endişesinden dolayı aldığı önlem olarak da yorumlamak mümkündür. Onun tasavvufa bakış açısını şekillendirmesinde ailesi ve çevresinin yanı sıra Abdullah el-Ensârî el-Herevî ve Abdulkâdîr Geylânî başta olmak üzere tarihi şahsiyetlerin ve yakın takipçisi olduğu İbn Teymiyye'nin katkısı büyüktür. İbn Teymiyye'nin sahabe ve tabiûn hayatlarına yer vermediği hatta onların hallerinden uzaklaştığını düşündüğü, üçüncü asır itibariyle neşet etmiş mütekaddimûn olarak da

[176] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, çev. Ali Ataç vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 2/792; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/343.

adlandırdığı ve eserlerinde yalnızca sûfiîlere yer verdiği için eleştirdiği Kuşeyrî'den de İbn Kayyim oldukça istifade etmiştir.[177] İbn Kayyim'in tasavvufa yaklaşımının doğru anlaşılabilmesi amacıyla onun tasavvufî düşüncesinin gelişimine etki eden bu öncü şahsiyetlere dair bilgi verilmesi önem arz etmektedir.

1.6.1. Abdulkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (v. 465/1072) Etkisi

Tam adı Abdulkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed olan Kuşeyrî'nin künyesi ise Ebu'l-Kâsım'dır.[178] 376/986 ila 465/1072 yılları arasında yaşayan Kuşeyrî, Şâfiî ulemâ ve sûfîler arasında anılmaktadır.[179] Hanbeli olmamasına rağmen Hanbeliler arasında şöhret bulması onun ilmi ve tasavvufî anlamda muteber olduğunu göstermektedir. Üstüvâ beldesinde doğan Kuşeyrî sonraki yıllarda Horasan'a yerleşmiştir. Çeşitli sosyal alanlarda çalışan ve kendini geliştiren Kuşeyrî'nin iktisadi konuları tahsil etmek için gittiği Nişâbur'da Ebû Ali ed-Dekkâk (v. 405/1015) ile karşılaşması onun için tasavvufa dair bir dönüm noktası olmuştur. Dekkâk'ın öncelikle fıkıh ve kelama yer vermesi gerektiğini belirtmesi üzerine Kuşeyrî, Eş'arî'nin görüşlerini sistemleştirmesiyle bilinen İbn Fûrek (v. 406/1015) ve Eş'arî'nin öğrencilerinden Ebû İshak İsferâyînî (v. 418/1027) gibi meşhur hocalardan ders alarak kendisini geliştirmiştir. Öte yandan tasavvuf eğitimini Dekkâk'tan almaya devam eden Kuşeyrî, bir süre sonra hocasının kızı ile de izdivaç gerçekleştirmiştir. Kuşeyrî; tasavvuf alanındaki ihtisasının yanı sıra tefsir, hadis, akâid, şiir ve edebiyat alanında da mümbit bir şahsiyettir.[180] Onun bu yönü isminin erken dönem klasik eser müellifleri arasında anılmasını sağlamıştır.

---

[177] İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1416, 10/367-368.

[178] Mübarek b. Ahmed b. Mübarek b. Mevhûb el-Lahmî el-Erbilî İbn Müstevfî, *Târihu Erbîl*, thk. Sâmî b. Seyyid Hammâs es-Sakkâr (Irak: Dâru'r-Reşîd, 1980), 2/215; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Mecmûtaun mine'l-Muhakkikin bi- işrâfi eş-Şeyh Şuayb el-Arnâvût (son) (Müessesetür'r-Risâle, 1985), 18/227.

[179] Osman b. Abdurrahman İbn Salâh, *Tabakâtu'l-fukah-i Şâfiî*, thk. Muhyiddîn Ali Necib (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992), 2/562.

[180] Tâceddîn Abdülvehhâb b. Takiyyüddîn es-Subkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübra*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Hicru li't-Tabâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1413), 4/316-330; Ebu'l-Kāsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullâh İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfteri fî mâ nusibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1404), 226; Ebu'l-Kāsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullâh İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebî Said Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 34/122; Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbari men zeheb* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 5/275.

Kuşeyrî; Ebû Ali ed-Dekkâk, Sülemî, Ebû Nasr es-Serrâc, Ebû Bekir Kelâbâzî, Ebû Tâlib el-Mekkî ve Ebû Nuaym el-İsfahânî'den istifade etmiş,[181] bununla birlikte çağdaşı ya da halefi olan birçok alimi de etkilemiştir. Bu isimler arasında sağlığında görüşme imkânı bulan Hücvîrî, eserini okuyan ve ayrıca talebesi Ebû Ali Fârmedî'den ders alan İmam Gazâlî, Ferîdüddîn Attâr, Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî (v. 632/1234) ve İbn Haldûn (v. 808/1406) bulunmaktadır. İsmi zikredilen alimlerin hepsi Kuşeyrî'nin eserinden istifade ederek şahsi çalışmalarına şekil vermişlerdir. Kuşeyrî, İbn Kayyim'i ise *er-Risâle* isimli tasavvufî eseriyle etkilemiştir. Kuşeyrî'yi takip ettiği gelenek içinde ön plana çıkaran ve İbn Kayyim'in de başvuru eserleri arasında tercih etmesini sağlayan şeylerden birisi, onun şer-î hükümler ile mutabık tasavvuf çizgisinin sınırlarını belirginleştirme çabasıdır. Kuşeyrî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin ekolüne nispet edilmesinden dolayı sahv ekolünde ismi anılmasına rağmen Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr gibi şatahât ehli kimselere de yer vermemiş değildir. O bu yönüyle şeriat-hakikat, zâhir-bâtın, tasavvuf-nakil, din-sülûk ilişkisinde ara buluculuk etmiş, yazdığı tefsir eseri *Letâifü'l-işârât* ile de temel ilkelerinde sûfîlerin Kur'ân'a bakış açılarını serdetmiştir. Onun özellikle şer-î konulardaki müktesebatını tasavvuf müktesebâtı ile meczetmesi "el-Câmi' beyne'ş-şerîati ve'l-hakîka" ve "el-Câmi' beyne eştâti'l-'ulûm" gibi isimlerle anılmasını sağlamıştır.[182]

İbn Kayyim'in başvurduğu *er-Risâle* isimli eseri temelde üç bölümde inşa edilmiştir. Eserin ilk bölümünde Sûfîlerin kısaca yaşamlarına ve onlara ait nüktedan sözlere veyahut onlar hakkındaki hallerin ifadelerine yer verilmiştir. İkinci bölümde kavramların üzerinde durulmak suretiyle sûfîlerin konuyla ilgili söylemlerine yer verilirken kavramlar da açıklanmakta ve nüans farklılıklarına dikkat çekilmektedir. Son bölümde ise ikinci bölümdeki gibi kavramlara yer verilerek sûfîlerin makâm ve hallerine dair bilgiler paylaşılmaktadır. Eser, sonraki dönemlerde meratıblar arasında zikredilecek kavramlara, sûfîler arasında tartışılan hal-makamlara, tasavvuf hakkında tartışılan semâ', keramet ve rüya gibi kavramlarla nihayete erdirilmektedir.

Kuşeyrî'nin tasavvuf için bir nevi iade-i itibar maksadıyla kaleme aldığı eser, karalama ve yanlış yaşamlarıyla kendilerini sûfî addedenlerden arındırma çabasını ihtiva

[181] Kadir Özköse, "er-Risâle", *Tasavvuf Klasikleri*, ed. Ethem Cebecioğlu - Ali Çınar (Ankara: Kalem, 2021), 141-143, 149-150.

[182] Tâceddîn Abdülvehhâb b. Takiyyüddîn es-Subkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübra*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Hicru li't-Tabâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1413), 5/153; Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî'nin Hayatı ve Risâlesi", *Kuşeyri Risâlesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 19.

etmektedir. İbn Kayyim'in eserini kaleme alma sebepleriyle ihtilaf etmemesi ve Kur'ân ve Sünnet'e İbn Kayyim'i tatmin edecek şekilde yer vererek konu ve kavramları açıklaması, İbn Kayyim'in Kuşeyrî ve eseri hakkında pek çok yerde paylaşımlarda bulunmasını sağlamıştır.[183]

1.6.2. Abdullah el-Ensarî el-Herevi (v. 481/1089) Etkisi

Tam adı Ebû İsmâîl Abdullah b. Muhamed b. Ali el-Ensârî el-Herevî'dir. Herevî; hıfzı, bakış açısı, ilmi seyahatleri, şiire yaklaşımı ile tanınmış; hadis, tefsir, fıkıh ve tasavvuf alanlarıyla ilgilenmiş; bilhassa tasavvuf ve hadis alanında ön plana çıkmış velut bir müelliftir.[184] Herevî; üçlü, onlu ve yüzlü menzil ve derece tasnifi olmak üzere kendi içinde belirli bir sistematiği barındıran *Menâzilu's-sâirîn* isimli tasavvuf eserinin müellifidir. Tek tek isnâd ile üç yüz bin hadis ezberlediği rivayet edilmektedir.[185] Kelâm ilmine karşı mesafesi ve zemmi[186] mutasavvıf olmasına rağmen Abdulkerîm Kuşeyrî gibi meşhur bir sûfî ile iletişimine engel olmakla birlikte diğer taraftan ise "pîr-i Herât, pîr-i tarîkat, şeyhülislâm, şeyhu'l-Horasân, şeyhüşşüyûh, nâsırü's-sünne, zeynü'l-ulemâ"[187] unvanları ile meşhur bir sûfî olarak tanınmıştır. Soyu Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye ulaşmaktadır. Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin oğlu Mettü'l-Ensârî'nin Hz. Osman döneminde Herat'a yerleşmesi ile nesebi Horasan bölgesinde devam etmiştir. Herevî'nin babası ise Heratlı olup Horasan'ın eyaletlerinden biri olan Belh'te ikamet etmiştir.[188]

Ailesi ve çevresinin dine olan hassasiyeti ve yaklaşımı Herevî'ye de yansımış, Cüneyd-i Bağdâdî tasavvuf anlayışını takip eden Şerif Hamza Akîlî'den, hadis hafızı İbn Mencûye'den (v. 428/1036), Kûhî-i Şîrâzî'den (v. 442/1050), Ebû Abdullah et-Tâkî es-Sicistânî'den (v. 416/1025) ve Yahyâ b. Ammâr eş-Şeybânî'den (v. 422/1031) ders

---

[183] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/41, 170, 361, 387; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/55, 117; İbn Kayyim, *Miftâhu dâru's-sa'âde*, 1440, 1/200; İbn Kayyim, *Ravzatu'l-muhibbîn ve nuzhetu'l-muştâkîn*, 108, 427-428, 431-432; İbn Kayyim, *İctimâu'l-Cuyûşi'l-İslâmiyye 'alâ Ğazvil'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye*, 417-418, 603; Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakki'in an rabbi'l-'âlemîn*, thk. Muhammed Abdusselâm İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1411), 2/196; İbn Kayyim, *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-sa'âdeteyn*, 1440, 1/102; İbn Kayyim, *el-Kelâmu alâ mes'eleti's-sema'*, 244, 319-320, 346.

[184] Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Mecmûtaun mine'l-Muhakkikin bi- işrâfi eş-Şeyh Şuayb el-Arnâvût (son) (Müessesetür'r-Risâle, 1985), 19/33.

[185] Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, thk. Uludağ Süleyman - Kara Mustafa, çev. Lâmiî Çelebi (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), 480.

[186] ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1985, 18/503.

[187] Tahsin Yazıcı - Süleyman Uludağ, "Herevî, Hâce Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/222.

[188] Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, 477.

almıştır.[189] Hanbelîliğe yaklaşımı ise yine aile ve çevresinin etkisiyle özellikle Ebû Abdullah et-Tâkî ile ciddi bir ivme kazanmıştır. Aldığı eğitimi ve konulara ilgisini yazdığı çalışmalarında da gözlemlemek mümkündür. Nitekim Hanbelîlik etkisi kelâm ilmine mesafeli olmasına sebebiyet verirken kelam ilmine karşı reddiye niteliği taşıyan *Zemmü'l-kelâm* isimli eserinde bir cümlelik hadis için yaklaşık dört sayfaya tekabül eden on bir tarike yer vermekte, bir başka yerde ise farklı bir hadis için on ayrı tarik ile hadis rivayet etmektedir.[190] Muhammed b. Sîrîn'den (v. 110/739) rivayetle "Bu ilminin (hadis) hepsi dindir. Sika ve güvenilir kimselerden hadis rivayet etmek gerektiği için hadis alırken kimden rivayet ediyorsunuz, buna iyi bakın."[191] düşüncesini Herevî benimsemiş ve rivayet etmiştir. Bu tutumu hadis ilmine verdiği ehemmiyeti gösterir niteliktedir ki hadis ilmine duyduğu ilgi eserlerine de yansımıştır.

Herevî'nin tasavvufî görüşleri genel anlamda Hanbelî tasavvuf anlayışından farklılıklar arz etmektedir. Bundaki en büyük etki ise bizatihi onun sûfîlerin sohbet meclislerinde bulunması ve onları tanıma fırsatı bulmasıdır. Seyahati esnasında Nişâbur'da görüştüğü Ebû Saîd Ebu'l-Hayr'ın, Ebul'l-Abbas el-Kassâb el-Âmülî'nin ve "tasavvuf yolunda mürşîdim" olarak tabir ettiği Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Herevî üzerinde önemli etkileri bulunmaktadır.[192] Kars'ta yapılan bir muharebede bizatihi yer alması, dervişlerini ve bölge halkını bu yönde teşvik etmesi,[193] İbn Teymiyye ile benzer bir tutum sergilemesi ve Hanbelî olması, İbn Kayyim düşüncesinde ünsiyet kurduğu kimselerin benzer tavırlarını sergilemektedir.

Herevî'nin *Menâzilu's-sâirîn, Sad meydân, Muhtasar fî âdâbi's-sûfiyye, Münâcât, Tabakâtu's-sufiyye* ve *Kenzü's-sâlikîn* gibi tasavvufa ait çeşitli eserleri bulunmaktadır. *Menâzil*'deki muayyen bir usûle tevdi ettiği konuları şiir gibi farklı çalışmalarında da sergilemektedir. Şiirlere vukûfiyetinin de bir nişanesi olarak ölçüyü şiar edinen Herevî, yalnızca müstakil eserlerinde değil, münacaat ve nasihatlerinde de ölçü ve sistematik ifadeleri nesir türünde sürdürmüştür. "Ya Rabbi, Abdullah'ı şu üç afetten koru", "Şu dört

[189] ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1985, 18/507; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, 479-481; Yazıcı - Uludağ, "Herevî, Hâce Abdullah", 17/223-224.
[190] ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1985, 18/509; Ahmed Ateş, "'Abdullah al-Ansârî'nin Kitab Damm al-Kalâm wa ahlîh Adlı Eseri" 5 (1964), 52.
[191] Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1357), 425; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* 480.
[192] ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1985, 18/507; Ferîdüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, thk. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007), 595; Yazıcı - Uludağ, "Herevî, Hâce Abdullah", 17/223-224.
[193] Hocazâde Ahmed Hilmi, *Hadîkatü'l-Evliyâ* (Osmanlı Yayınevi, 1979), 30-31.

şeyi bilen dört şeyden kurtulur"[194], "Bidâyet kısmı on babdan oluşur" ve "Yakaza üç şekilde olur" gibi dizgeli bir anlatıma sahiptir.[195] İbn Kayyim de Herevî şerhinde benzer usulü takip etmeye çalışmaktadır. Öte yandan İbn Kayyim menzildeki sâlik yönüyle ve kavramın genel kabul yönüyle şerhini iki veçhede değerlendirmektedir. Menzilde öncelikle birikimini akabinde Herevî'nin sözlerini aktaran İbn Kayyim, sonrasında cümle cümle ya da paragraflara ayırmış bir şekilde Herevî'nin sözü ile ilişkili şerhini aktarmaktadır.

Herevî'nin tasavvufa bakış açısı, çalışmada İbn Kayyim ile yer yer karşılaştırmalı takip edileceğinden dolayı tekrara mahal vermemek adına ilgili yerlerde verilmektedir. İbn Kayyim ile Herevî ilişkilerinin muhtemel tahsis edilme sebepleri arasında ise İbn Kayyim'in Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn* isimli eserine yaptığı şerh ile belirginlik kazanmaktadır. Herevî'nin İslâmî ilimlerden özellikle hadise yaklaşımı, İbn Kayyim'in dikkatini çeken ve diğer hususlardan biridir. Diğer bir önemli etmen ise Herevî'nin ashâbu'l-hadis ve Hanbelî düşüncesine sahip olması ve yeri geldiğinde kelâmî görüşünden dolayı Kuşeyrî gibi tanınmış bir sûfîden uzak durmasıdır. İbn Kayyim, bu konularda net bir duruş sergilemesi hasebiyle Herevî'ye muhabbet duymakta, muhabbetini *Medâricu's-sâlikîn* eserinde kıymet verdiği İbn Teymiyye'nin yanı sıra "Şeyhu'l-İslâm" lakabını Herevî için kullanarak göstermektedir. Karşı çıktığı görüşlerde ise İbn Kayyim; "Şeyhülislâmı severiz. Ama hakikati daha çok severiz",[196] "Allah, Ebû İsmâil'e rahmet eylesin, zındıklara küfür ve ilhâd kapısını araladı",[197] "İki husus cihetiyle benim reddettiğim bazı meseleleri kitabında sunmuştur."[198] gibi ifadelerle sevgisinin sınırını da belirlemiştir. İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn* eserinde her menzilde ve bablarda açıklamada bulunduğu için onun genel yaklaşımı bu çalışmanın başlıkları altında karşılaştırmalı olarak verilmektedir.[199] İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*

---

[194] Mürsel Öztürk, "Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî'nin Tasavvufî Görüşleri", *Doğu Dilleri* 5/1 (1992), 21-22, 26.

[195] Ebu İsmâil Abdullah b. Muhammed el-Ensârî Herevî, *Menâzilu's-sâirîn ilâ Hakkı azze şe'nihi* (Mısır: Şirketü ve Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966), 5-6.

[196] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/366.

[197] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/168.

[198] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/515.

[199] Herevî'nin diğer şârihleri arasında şu isimleri vermek mümkündür: Ebû Muhammed Sedîdüddîn Abdü'l-mu'tî el-Lahmî el-İskenderî (v. 6651266), Ebu'r-Rebî' Afîfüddîn Süleyman b. Ali et-Tilimsânî'ye (v. 690/1291), Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî (v. 736/1335), Şemseddin Muhammed et-Tüsterî (v. 732/1332), Şerefüddin Mahmud b. Muhammed et-Tâlibî eş-Şâfiî ed-Dergüzînî (v. 743/1343), Mahmud b. Şeyhu Şüyûhi'l-Ârifîn Hasan el-Firkâvî, Ebû Abdullah Muhammed b. Mansûr b. Muhammed b. İbrâhîm el-Makdisî, Yahyâ b. Ali b. Dâvûd b. Süleyman el-Fârisî, Zeynüddîn el-Hâfî (v. 938/1435), Şemseddin Muhammed Tebâdekânî (v. 891/1486), Nûreddinzâde Muslihuddin Mustafa el-Filibevî'ye (v. 981/1573), Muhammed Abdürraûf Münâvî'nin (v. 1031/1622), Mehmed Fakrî Kırımî'ye (v. 1151/1738?), Mahmud b. Ebu'l-Feyz b. el-Menûfî (v. 1892-1972). Eserlerin isimleri ve muhteviyatı hakkında bilgi için bkz. Abdullah Damar, *Menâzilü's-Sâirîn Şerhleri ve Âb-Hayat* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 43-89; Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin*

eseri dışında Herevî'nin tefsir ve akaid konuları hakkında da görüşlerine yer vermektedir.[200] Buradan hareketle onun Şeyhülislam lakabı ile tarif ettiği Herevî'den farklı konularda da istifade ettiği anlaşılmaktadır.

1.6.3. Ebû Hâmid el-Gazâlî (v. 555/1111) Etkisi

Tam adı Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî et-Tûsî'dir. 450/1058 yılında günümüzde Meşhed olarak bilinen Tûs'ta doğmuştur. Eş'arî olmasına rağmen İbn Kayyim'i etkileyen bir müktesebata sahiptir. Nitekim onun ilmi, ameli ve zihni kapasitesi "Hüccetü'l-İslâm, bahr (deniz), Zeynü'd-dîn, şeyh, imâm, Zamanın harikası"[201] olarak anılmasını sağlamıştır. Onun İslâmî ilimlerdeki gayreti erken yaşlarda eser çıkarmasına ve hatta Nizâmiye Medresesi'nin başına geçmesine vesile olmuştur. Hocası onun serdettiği *el-Menhûl* eseri karşısında "Beni yaşarken mezara gömdün, ölümümü bekleyemez miydin?"[202] sorusuyla şaşkınlık ve beğenisini ifade etmiştir. Nitekim Gazâlî; fıkıh, akâid, felsefe ve tasavvuf başta olmak üzere pek çok ilim dalında adından söz ettirmiştir. Onun tasavvuf alanında gelişiminde babasının himayesine verdiği dostunun sûfî meşrepli olması ve çocukken bu konulara aşina yetişmesi etkili olmuştur. Diğer yandan Kuşeyrî'nin ve Ebu'l-Hasen el-Harakânî'nin (v. 425/1033) talebelerinden Ebû Ali el-Fârmedî'nin (v. 477/1084) de Gazâlî üzerinde etkisi büyüktür.[203]

Gazâlî'nin eleştirel yaklaşımı onun farklı disiplinlerde kendisine has fikirler serdetmesini sağlamıştır. Buhran dönemiyle hayatı bir müddet sekteye uğramış ancak o yaşadığı buhranı dönüm noktasına çevirebilmiştir. Böylece o kendinde farklı açılımlara imza atmıştır. *el-Munkız mine'd-dalâl* eseri bu dönemin bir ürünü olup hakikati arayanlar arasında Kelam, Felsefe, Tâlimiyye ve Tasavvuf eleştirisini sunmaktadır. Hakikat iddiasına sahip grupları eleştirmiş, içlerinde ilim ve amel yönüyle tutarlı bulduğu ve yer yer eleştirdiği

---

Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı, 79-100; Hâce Abdullah el-Ensârî Herevî, *Menâzilü's-sâirîn - Tasavvufta Yüz Basamak*, çev. Abdürrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 25-64.

[200] İbn Kayyim, *İctimâu'l-Cuyûşi'l-İslâmiyye 'alâ Ğazvil'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye*, 519, 602; Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *Ahkâmu ehl-i zimme*, thk. Muhammed Azîr vd. Şems (Riyad: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440), 2/517; Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye İbn Kayyim, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd* (Beyrut-Kuveyt: Müessesetür'r-Risâle-Mektebetü'l-Menâr, 1410), 5/307; İbn Kayyim, *el-Vâbilu's-sayyib ve râfi'u'l-kelimi't-tayyîb*, 512; Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-nebevî* (Beyrut: Dâru'l-Hilâl, ts.), 90, 223.

[201] ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1985, 19/322.

[202] Şemseddin Ebû Mazfûr Yusuf İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî tevârihi'l-âyân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dimaşk: Dâru Risâleti'l-'Âlemiyye, 1434), 20/50.

[203] Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, 516-517.

tasavvufu muteber bulmuştur. Eserinde Ebû Tâlib el-Mekkî, Cüneyd-i Bağdâdî, Şiblî, Ebû Yezîd el-Bistâmî ve hatta benzeri sûfîlerden istifade ettiğini paylaşmıştır.[204] İbn Kayyim'in de eserlerinde yer verdiği sûfîler ile mutabık olması benzer fikirleri paylaştıklarını da göstermekle beraber sekr konusunda Gazâlî'nin zaruretiyle zikrettiği Bâyezîd-i Bistâmî'ye yer vermesi manidardır.[205]

İbn Kayyim'in Gazâlî'yi zikretmedeki dayanaklarından birisi de Gazâlî'yi Ahmed b. Hanbel'in takipçileri arasında görmesidir.[206] İbn Kayyim, huşu' bahsinde aradığını *Vasîd*[207] ve *Basîd* eserlerinde bulamadığını ancak *İhyâu ulûmi'd-dîn* eserinde konuyla ilgili Gazâlî'nin görüşüne ulaştığını bildirmektedir.[208] Onun bu yönüyle Gazâlî okuru olduğu yaptığı atıflar ile bilinmektedir. Öte yandan eserde namaz konusuyla ilgili olarak iki yerde ismi zikredilmektedir. İlkinde İbn Kayyim, şeytanın vesvesesine kapılıp gaflete düşen birisinin fukahanın ekseriyatına göre namazın iadesini gerektirmediği görüşüne karşı Ebû Abdullah b. Hâmîd ile Gazâlî'nin iadesinin vücubiyetine dair görüşünü paylaşmaktadır.[209] İkinci bahse konu olan yerde ise namazda huşu'ya erişememiş, ilgisizliği baskın kişinin namazının iadesi hakkında yine aynı cevabı paylaşmaktadır.[210] İbn Teymiyye'nin Gazâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn* eserinde bazı faydalar ile zararlar barındırdığını belirtmesi ve zikir tasniflerinin Kur'ân, Sünnet ve selefin uygulamalarında bulunmadığını ifade ederek eleştirmesine rağmen İbn Kayyim, Gazâlî'yi eleştirmemekte ve ona atıflarda.[211]

Gazâlî'nin *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm* eseri selef akidesinin mahiyetine dair malumatlar verdiği ve doğruluğunu temellendirdiği bir eserdir. Gazâlî eserinde İbn Kayyim'in de dikkat çektiği selefi sâlihîn dönemi hakkında "Selef mezhebinin hakikati ki

---

[204] Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, thk. Abdulhalîm Mahmûd (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîs, ts.), 170-171.

[205] Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, 170-171; İbn Kayyim, *Medâricü's-Sâlikîn*, 1996, 2/273, 314, 435; İbn Kayyim, *Medâricü's-Sâlikîn*, 1996, 3/116, 319, 398.

[206] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/132, 522.

[207] Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-Vasîd fî mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim - Muhammed Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru's-Selâm, 1417).

[208] Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/159-161; İbn Kayyim, *Medâricü's-Sâlikîn*, 1996, 1/522.

[209] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/132.

[210] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/522.

[211] Kalbin süfli duygulardan arınması için "Allah Allah" telkinleriyle sürekli aynı şekilde tekrar etmesi, bu virdlerin âvam için kelime-i tevhîd zikriyle, havâs ehl-i için lafzatullah ve hâssu'l-havâs ehl-i için ise Hû zikri olmak üzere tasnifi doğru bulmamaktadır. Detaylı bilgi için ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1416, 10/397, 551, 556-557; Emrah Kaya, "Tasavvufun ve Epistemolojik Bir Araç Olarak İlhamın İbn Teymiyye Düşüncesindeki Yeri" 20/1 (Haziran 2016), 22-23.

bize göre doğru olan odur"[212] sözleriyle fikrini beyan etmiştir. İbn Kayyim'in Gazâlî'ye yer vermesindeki önemli saikler arasındadır. Öte yandan İbn Kayyim; akâid, tefsir ve te'vil konularının halkın ilgisini çektiği ancak halkın bu konularda uzmanlaşmadığı gerekçesiyle yanıldığı hususlara dikkat çekmektedir ki ortaya koyduğu kaygı ve örnekler belirli oranda Gazâlî'nin fikirleriyle örtüşmektedir.[213] Yine Mu'tasım Billah el-Bağdâdî'ye göre İbn Kayyim, Gazâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn* eserinde sülûka dair görüşlerinden etkilenmiş ancak bu etki farklı alanlarda pek fazla gözlemlenememektedir.[214]

1.6.4. Abdulkâdir Geylânî (v. 561/1063-66) Etkisi

Tam adı Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Ebî Sâlih Mûsâ Zengîdost el-Geylânî'dir. Gîlân'a ait Neyf kasabasının Büştîr köyünde doğması hasebiyle Cîlî/Gîlî, Cîlânî/Gîlânî, olarak soyunun Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e dayanmasından dolayı da Hüseynî/Seyyid ve Hasenî/Şerîf[215] olarak anılmaktadır. "Tâcü'l-'ârifîn, muhyiddîn, şeyhu'ş-şuyûh, kutbu Bağdâd, sultânu'l-evliyâ, el-bâzü'l-eşheb, ceng-i dost"[216] ona verilen unvanlardan bazılarıdır. Onun muhataplarını etkilemesinden ve tesirinden hareketle bâz (şahin) betimlemesiyle o, "Allah'ın şahini" ya da "avını kaçırmayan" gibi terkiplerle ifade edilmiştir. Geylânî hadis ve edebiyatın yanı sıra önce Nizâmiye Medresesi'nde Şafi'î fıkhı, akabinde ise Mahfûz el-Kelvezânî ve Kadı Ebû Hüseyin'den Hanbelî fıkhı okumuştur. İkamet ettiği coğrafyalarda ise mutasavvıflar ile iletişim halinde kalmıştır.[217] Geylânî'nin ayrıca Ahmed b. Hanbel'i rüyasında gördüğü ve ondan Hanbelîliği yaymasını istediği için de Hanbelîlik adına gayretli çalıştığı rivayetler arasında olup Muhyiddîn unvanının bu gayrete binaen verildiği de yaygın bir kanaattir. Onun Hanbelîliğe olan bağlılığı kelâma yaklaşımında da kendisini göstermiş, Sühreverdî'ye kelam ilminin ahiret azığı olmadığını

---

[212] Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1439), 49.

[213] Gazâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm*, 136-138; İbn Kayyim, *Medâricü's-Sâlikîn*, 1996, 1/54-57.

[214] Röportaj Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, 19 Temmuz 2022, Trablus Üniversitesi/Lübnan. Ayrıca tahkik ettiği eserde konuyla ilgili dipnot için bkz. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/64.

[215] es-Seyyid Muhammed Seyfeddîn Geylânî, *ed-Dürerü's-seniyye fî mevâ'izil Geylâniyye* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1302), 4.

[216] Ali b. Yusuf Şattanûfî, *Behcetü'l-esrâr ve ma'dinü'l-envâr fî menâkıbi'l-bâzi'l-eşheb eş-şeyh Abdilkâdir el-Geylânî*, thk. Cemâleddin Fâlih el-Geylânî (Mağrîb: el-Manzumetü'l-Mağribiyyeti li Terbiyeti ve's-Sekâfeti ve'l-'Ulûm, 2013), 38; Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, thk. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2015), 1/50-51.

[217] Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2015, 1/51; Adalet Çakır, *Mehmed Rifat Efendi'nin Nefhatü'r-Riyâzi'l-Âliye'sinde Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirîlik* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2021), 1/71-75.

beyan etmiş[218] ve kelam ilmine yaklaşımını ona açıklamıştır.[219] Öte yandan haberi sıfatlar, müteşâbih ayetler, Ahmed b. Hanbel döneminden tevârüs eden Kur'ân'ın mahluk olup-olmadığı hakkındaki görüşleri, imanın eksilip artacağı ve kader meseleleri *el-Gunye li-tâlibî tarîki'l-Hakk azze ve celle* adlı eserinde işlenmiştir.[220] Bu yönüyle Geylânî'nin Sühreverdî'ye verdiği tavsiyenin müteahhirûn dönemi kelam çalışmaları hususunda değerlendirilebileceğine dair görüşler de mevcuttur.[221]

Kendisinden sonra pek çok halife bırakması Kâdiriyye'nin de hızla ve farklı coğrafyalarda irşad faaliyetlerine imkân tanımıştır.[222] Erken yaştan itibaren zuhurâta açık Geylânî hakkında birçok eserde bilgilere ve onun kerametlerine yer ayrılmıştır. Ancak İbn Cevzî, İbn Kesîr, İbn Receb ve Zehebî gibi isimler onun hakkında söylenenleri tenkit etmişler ve yazılanların ihtimal dahilinde olmadığını ifade etmişlerdir.[223] İbnu'l-Arabî, Geylânî'nin zamanının kutbu olduğunu belirtmiştir. Öte yandan Geylânî için Kutbü'l-Aktâb ve Gavs-ı 'Âzâm ifadelerinin kullanılması, onun kendi çağını aşan bir sima olarak sonraki dönemlerde de anılmasını sağlamıştır.[224] Yine sonraki dönemlerde Kâdiriyye usûl ve erkânı belli bir seviyeye gelmiş, onun uygulamaları coğrafyadan coğrafyaya müntesipleri tarafından tatbik edilmiştir. Biat, etvâr-ı seb'a ve letâif-i seb'a, râbıta, halvet, merâsim, taç ve kemerleriyle Geylânî, zamanla kendi imzasını oluşturmayı başarmıştır.

Eserleri günümüze yazılı ve sözlü olarak intikal etmiş, pek çok kitapta Geylânî hakkında görüşler beyan edilmiştir. Şer-î hükümlere ittibayı, vurgularından eksik etmeyen Geylânî, amellerin faziletleri, emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker, ibadetler ve içerikleri, zühd, keşf, infak, sâlih amel, rıza, tövbe, nefs-i tezkiye, takva ve önemli gecelere dair konuları *el-Gunye li-tâlibî tarîki'l-Hakk azze ve celle, Fethu'r-rabbânî ve feyzu'r-rahmânî, Fütûhu'l-Gayb, Mektubât, Cilâu'l-hâtır, Sırru'l-esrâr ve mazharü'l-envâr* ve *ed-Delâ'il* gibi eserlerinde işlemiştir.

Fütûhu'l-Gayb isimli çalışma Abdulkâdir Geylânî'nin çeşitli meclislerde icra ettiği konuşmalarının oğlu Abdürrezzâk tarafından kayda geçirilmesi ile derlenmiş bir çalışmadır.

---

[218] Süleyman Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/234.
[219] Şattanûfî, *Behcetü'l-esrâr,* 48.
[220] Abdulkadir b. Musa b. Abdullah Abdulkadir Geylânî, *el-Gunyetü li tâlibi tarîki'l-hakk azze ve celle,* thk. Ebu Abdurrahman Sallah b. Muhammed b. Avîza (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1417), 1/121-141.
[221] Mehmet Şaşa, *Abdülkadir Geylanî'nin Kelamî Görüşleri* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2020), 24-25.
[222] Ahmed Hilmi, *Hadîkatü'l-Evliyâ*, 171-172.
[223] Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", 1/236.
[224] Adalet Çakır, "Kâdiriyye", *Türkiye'de Tarikatlar*, thk. Semih Ceyhan (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2015), 163-164.

İçerisinde; imtihan, nefs, keşf, teslimiyet, tevekkül, sevgi, zühd, mürîdin halleri ve kurbiyet gibi çeşitli ahlâki ve tasavvufî meselelere yer verilmiştir. Bu eserin konumuzla ilişkili taraflarından biri, İbn Teymiyye tarafından *Şerhu kelimât min fütûhi'l-gayb* ismiyle şerh edilmesidir.[225] Bu şerhi ihtiva eden İbn Teymiyye *Mecmû'u fetâvâ* isimli eserinde aynı zamanda Allah'ın ilmine dair akîdevî meselelerde Abdullah el-Ensârî, Ebû'l-Abbâs ve Abdulkâdir Geylânî'nin görüşlerine yer vermektedir.[226] İbn Teymiyye, tasavvuf zevatından bahsederken kullanmadığı bazı ifadeleri Herevî'ye "Şeyhu'l-İslâm" ve Abdulkâdir Geylânî'ye "Şeyh" ifadelerini kullanmak suretiyle onlara hürmetini göstermektedir.[227] Diğer yandan her iki ismin de Hanbelî olması gerek İbn Teymiyye'nin gerekse İbn Kayyim'in kendilerine yakın hissetmelerini sağlamış, ilmi olarak onlar hakkında kolayca bahsedebilecekleri hatta eserlerini şerh edecekleri simalar yapmıştır. Öte yandan Abdulkâdir Geylânî'nin de Ahmed b. Hanbel'e bağlılığı sonraki dönemde İbn Teymiyye ile kıyaslanacak kadar ileri seviyede olmuş, böylece Geylânî'nin tasavvufî değerleri fıkhî prensiplere taviz vermeyişinden dolayı benimsenmiştir.[228] Öyle ki fakih kimliği de bulunan Geylânî, sonraki dönemlerde tasavvufa yöneltilen eleştirilerde dahi istisna tutulmuş şahsiyetler arasında yer almıştır.[229] Hakkında anlatılan menkıbede Geylânî'nin farklı bir mezhebe geçme temayülü söz konusuyken mânâ âleminde Hz. Peygamber'i sâhabeler ile birlikte görmüştür. Ahmed b. Hanbel'in Hz. Peygamber'e (s.a.v) yakarışının ardından Hz. Peygamber, Geylânî'ye Ahmed b. Hanbel'i kayırmasını istemiş, Geylânî de sabahında Hanbelî musallasında namazını eda ederek halkın teveccühüne mazhar olmuştur.[230] Bunun yanı sıra Geylânî'nin Ahmed b. Hanbel'in kabrinin ziyareti esnasında Ahmed b. Hanbel'in "İlm-i şerîat, ilm-i tarikat, ilm-i hâl seninle iftihar ediyor" sözlerini zikretmesi de bu hususta aktarılan diğer bir menkıbedir.[231] Geylânî'de güçlü bir tasavvuf veçhesi bulunması ve dört

---

[225] Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, "Şerhu kelimât min fütûhi'l-gayb", *Câmiu'r-resâil*, thk. Muhammed Reşât Sâlim, 2 Cilt (Riyad: Dâru'l-'Atâi, 1422), 71-189.

[226] Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ,* thk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Kâsım (Medine: Mecmu'u'l Melik Fehed li Tabaati Musahhif Şerif Medineti Nebeviyye, 1416), 5/190.

[227] Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmuatu'r-resâil ve'l-mesâil* (li Cenneti Türâsi'l-Arabî, 1431), 1/213.

[228] Ahmed Halid Nizami, "The Qâdiriyye Order", *Islamic Spiritually Manifestations*, thk. Seyyid Hüseyin Nasr (New York: SCM Press, 1991), 6-7.

[229] Süfyan es-Sevrî de benzer şekilde fukaha addedilen sûfîler arasındadır. Ayrıca Bkz. Abdulkadir Tekin, *Süfyan es-Sevrî'nin usûlü ve Fıkhî Görüşleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 48-68.

[230] Muhammed Sâdık el-Kâdirî Şihâbî, *Tefrîhu'l-hâtır fî menâkıbi tâci'l-evliyâ ve burhâni'l-asfiyâ eş-şeyh Abdülkâdir Geylânî*, çev. Abdülkadir b. Muhyiddin el-Erdebîlî el-Kâdirî (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1369), 39-40; Çakır, *Mehmed Rifat Efendi'nin Nefhatü'r-Riyâzi'l-Âliye'sinde Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirîlik*, 2021, 1/76.

[231] Mehmet Rifat Efendi, *Nefhatü'r-riyâzi'l-âliye fî beyân-i tarîkati'l-Kâdiriyye* (Nr.1127), 389b-399a; Çakır, *Mehmed Rifat Efendi'nin Nefhatü'r-Riyâzi'l-Âliye'sinde Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirîlik*, 2021, 1/76.

mezhebe göre fetva verecek yetkinliğinin olması, onu gündeme getiren ana unsurlar arasında Hanbelîlik yönünü sönük bırakmıştır. Hal böyle olsa da özellikle Hanbelîler tarafından Geylânî, Hanbelî tasavvuf düşüncesinde ilk simgesel isim olarak görülmüştür.

Abdulkâdir Geylânî gibi sûfî bir şahsiyetin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'i bir arada anılmasını sağlayan diğer bir eser ise *Bedü'l-'ulkâ bi lebsi'l-hırka*'dır. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in Kâdiriyye olduğuna dair kaleme alınan bu eser onların bidâyette hırka giydiklerini,[232] intisabı ve silsilesini ihtiva etmektedir.[233] Bu eser; Princeton MS Yahuda Collection'da yer alan eş-Şeyh el-Hâfız Cemâleddîn Yusuf b. Bedreddîn Hasan ibn Abdülhâdî el-Hanbelî'nin (v. 909/1503) eseridir.[234] Diğer bir yazma ise Dublin Chester Beatty Library'de bulunan *Terğîbu'l-mütehâbbîn fî lebsi hırkati'l-Tebrîziyye*'dir.[235] Cemâleddîn Talyânî tarafından kaleme alınan bu eserin *el-Mes'eletü't-Tebrîziyye* eserinden alınan sözlerinden mülhem neşredilen *Lübsü'l-hırka fi's-sülûki's-sûfî* isimli eseri ile benzerlik içermektedir.[236] Ancak bahsi geçen son nüsha İbn Teymiyye'nin farklı bir tarikten

[232] Tasavvufta maddiyata önem verilmemekle birlikte saygı ve mana atfedilmesi bir vakıadır. Onların renksiz kıyafet ve yün tercih etmeleri ise bunun sonucu olarak telakki edilebilir. İbn Sîrîn (v. 110/728), Hasan el-Basrî'nin öğrencilerinden Ferkad-ı Secî'ye ithafen yün/sof giyinmeyi Hz. İsâ'nın adeti olup kendi ümmeti olduğu Hz. Muhammed'in (s.a.v) giyindiği gibi pamuklu giymeyi diğerine tercih ettiğini belirtmektedir. Kimi rivayetlere göre de Hz. Musa ve akabinde Hz. Muhammed'in (s.a.v) giydiğine yer verilmiştir. Hırkanın çilenin parçası kabul edilmesi dervişler tarafından yamalı kıyafete nazaran daha fazla ön plana çıkarmıştır. Öte yandan hırka verme geleneğinin oluşumunda Hz. Muhammed'in (s.a.v) Veysel Karânî'ye iletilmesini istemesi, Hz. Ali'nin Hasan el-Basrî'nin hırkasını/cübbesini giymesi, Abdülkâdir Geylânî'nin de mana âleminde hırka/cübbe giyiyor oluşu bir nevi mazbata teslimi sadedinde uygulanan ritüel olmuştur. İlerleyen zaman içerisinde ise şeyh-mürid ilişkisi içerisinde gönül bağının kuvvetlenmesi ve güven mührünün teslimi sadedinde gerçekleştirilmiştir. Maddi ve manevi temellendirilmesi de yapılmaya çalışılmıştır. Örneğin Abdülkâdir Geylani'nin mana âleminde giyilen hırkanın ispatı için de Şamlı Şeyh Reslân, Mağrib'ten Ebû Medyen Şuayb ve Mısır'dan Baba Abdürrahîm'in aralarında bulunduğu şeyhler Abdülkâdir Geylânî'nin hırkasını Hz. Peygamber tarafından giydirilen hırka olup-olmadığı hakkında farklı şehirlerde olmalarına rağmen gün ve vaktin tespit edilmesi akabinde Bağdat'ta gittikleri belirtilmiştir. Öte yandan konuyla ilgili olarak Abdülkâdir Geylânî'nin Hammâd ed-Debbâs'tan el alıp, Muharrimî'den hırkayı giymesi hakkında da görüşler bulunmaktadır. Genel anlamda hırkaya verilen anlam ve müstakil hırka hakkında geniş bir külliyat kaleme alınmış maddi ve manevi yönleri ortaya konulmuştur. *Cezzâbü'l-kulûb, Risâle-i tâc ve kisve, Kitâbü nesebi'l-hırka, Tâc-ı çehâr terk-i kelâm-ı kadîm, Lübsü'l-hırka fi's-sülûki's-sûfî, er-Risâle fi's-seccade ve'l-hırka ve'l-alem* vb. eserler sembolik anlamı kuvvetli hırkayı konu edinen çalışmalardan bazılarıdır. Mehmet Ali Aynî, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, çev. Tahir Yücel (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016), 66-67; Mustafa Sadık Vicdânî, *Tomâr-ı turûk-ı aliyyeden Kâdiriyye Sisilenâmesi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1338), 26; Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, thk. Hüseyin Rahmi Yananlı (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 201; Çakır, *Mehmed Rifat Efendi'nin Nefhatü'r-Riyâzi'l-Âliye'sinde Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirîlik*, 2021, 1/28.

[233] Abdulkâdir Geylânî'nin tarikat silsilesi hakkında Bkz. Şemseddin Ebû Mazaffer Yusuf b. Kızoğli b. Abdullah Sıbt İbnu'l-Cevzi, *Mir'âtüz-zamân fî tevârhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dimaşk: Dâru Risâleti'l-'Âlemiyye, 1434), 21/79.

[234] Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, 122. Yazma eser için bkz. Yusuf b. Abdulhâdî, Bed'ul-ulka bi-lebsi'l-hırka, MS Yahuda Collection (Princeton), v. 171b-172a.

[235] Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, 123.

[236] Yusuf b. Abdulhâdî (son), "Bedü'l-'ulkâ bi lebsi'l-hırka", *Lübsü'l-hırka fi's-sülûki's-sûfî*, thk. Âsım İbrâhîm el-Kayalî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2008), 45-75.

hırka aldığını ifade ederken İbn Kayyim'e yer vermemektedir. *Bedü'l-'ulkâ bi lebsi'l-hırka* isimli eserde yer alan silsile ise aşağıda yer verildiği gibidir.

I. Abdulkâdir Geylânî
II. Ebû Ömer b. Kudâme (v. 607/1210) - 2. Muvaffakuddîn b. Kudâme (v. 620/1223)[237]
III. İbn Ebî Ömer b. Kudâme (v. 682/1283)
IV. İbn Teymiyye (v. 728/1327)
V. İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350)
VI. İbn Receb (v. 795/1393)[238]

İbn Ebî Ömer b. Kudâme'nin dört isme rağmen üçüncü olarak verilmesinin sebebi gerek Ebû Ömer b. Kudâme'den gerekse Muvaffakuddîn b. Kudâme'nin halifesi olması ile ilişkilendirilmektedir. Öte yandan İbn Teymiyye'nin "Abdulkâdîr Geylânî'nin mübârek hırkasını giydim, onunla aramızda iki kişi vardır"[239] ifadesine göre bu malumatlar silsilenin de sıhhati konusunda yardımcı olmaktadır. İsmi yer alan sûfîler meşhur Hanbelî tabakât yazarıdır ve İbn Kayyim'in meşhur öğrencilerinden İbn Receb dahil tamamı Hanbelî'dir.[240] Bu malumat kısmî isimleri içeriyor olsa dahi esasında Hanbelîlik için öngörülen tasavvufa karşı genellemesinin de önüne geçer niteliktedir. *Lübsü'l-hırka fi's-sülûki's-sûfî* isimli eserde yer alan sıralamaya göre ifade edildiğinde ise aşağıdaki tarîk bulunmaktadır:

I. Eş-Şeyh Abdulkâdir Geylânî
II. Şeyhu'l-İslâm Muvaffâkuddîn
III. İbn Khavlân vd.
IV. el-Fakhr b. Buhârî
V. Şeyhu'l-İslâm ibn Ebî Ömer
VI. Babası el-Hâfız Ebû Muhammed b. Muhib
VII. el-Hâfız ebu'l-Haccâc el-Mezî

[237] Muvaffakuddin b. Kudâme aynı zamanda İbn Mülakkîn'ın da şeyhidir ki silsile Ebu'l-Kasem b. Ebî Bekke ve İbrahim b. Said er-Râzî ile devam etmektedir. Mehmet Rifat Efendi, *Nefhatü'r-riyâzi'l-âliye fî beyân-i tarîkati'l-Kâdiriyye* (nr.1127), 176b; Adalet Çakır, *Mehmed Rifat Efendi'nin Nefhatü'r-Riyâzi'l-Âliye'sinde Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirîlik* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2021), 2/822.

[238] Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, 122.

[239] Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâil*, thk. Muhammed Azîr Şems (Dâru İlmi'l-Fevâid, 1432), 3/7; Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, 123.

[240] George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 192.

VIII. Şeyhu'l-İslâm Ebû Abbas ibn Teymiyye[241]

Silsileler arası farklılık arz etmekle beraber tasavvufa karşı oldukları addedilen İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in silsilede isimlerinin anılıyor olması tasavvuf ile bağdaşmaz iki kutup olmadıklarını gösterir niteliktedir. Onlar hakkında nesnel yaklaşımı benimseyen çalışmaların artırılması hakikatin serdedilmesini kolaylaştıracaktır. Sonradan yazılan iki silsilede isimlerinin zikredilmesi, muhabbetlerinden dolayı muhîbliklerine işaret edebilir ancak konunun net bir biçimde ortaya konulabilmesi için mürîd vasfıyla anılmasını sağlayan, farklı kaynak ya da bu görüşü destekleyen erken dönem çalışmalara ihtiyaç vardır. Abdulkâdir Geylânî'nin verdiği hilâfet/icâzetlerin çokluğu tarîkatın kısa sürede birçok kitleye ulaşmasını sağlamış ve kendisinden tevârüs eden silsile sayısını da artırmıştır. Bulundukları coğrafyada farklı tasavvuf erbaplarına eman verilmemesine rağmen Kâdiriyye için sağlanan alan muhtemeldir ki Hanbelîlik hatırına verilen imtiyaz ya da destek niteliği taşıyabilir. Ancak bu onların mürîd olduklarını tam anlamıyla destekleyici bir kanıt değildir. Bu konuda onların yatkınlığı bu gibi temellendirmelere sebebiyet veriyor olsa dahi bu ancak onların tasavvufa uzak olmadıklarını destekler ipuçlarıdır.

1.6.5. Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (v. 597/1201) Etkisi

Cemâleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî Bağdat'ta doğmuştur. İbnu'l-Cevzî lakabıyla tanınmaktadır ve ailesinin bakırcı olması hasebiyle Saffâr lakabı da bilinmektedir. Kaynaklarda doğumu hakkında 508-511 yılları arası çeşitli rivayetler yer aldığı gibi Cevzî lakabı hakkında da farklı görüşler bulunmaktadır.[242] Soyu Hz. Ebû Bekir'e dayanan İbnu'l-Cevzî, erken yaşta babasını kaybetmesi sonucu aile efradı tarafından yetiştirilmiştir. İlim tahsiline Ebu'l-Fadl İbn Nâsır es-Selâmî el-Bağdâdî (v. 550/1155) ile başlamış devrin meşhur ulemasından dersler almış ve ilim tahsil ettiği hocaların belirli bir kısmını müstakil bir eserde yad etmiştir.[243] Babasından kalan miras ile de müreffeh bir ilim hayatı yaşamıştır. O, kendisinin zühd hayatını tercih ederek dünya hayatı perhizini yerine getirmesi sonucunda ibadetinin arttığını ve Kur'ân'a ayırdığı vaktinin

[241] Yusuf b. Abdulhâdî (son), "Bedü'l-'ulkâ bi lebsi'l-hırka", 69-70.

[242] Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, thk. Zekeriyya Amirat (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419), 4/92-94; Abdüsselam Muhammed Harun, *Mu'cemu Mukayyedat İbn Hallikan* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1987), 322; Cemâleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnu'l-Cevzî, *Âdâbü'l-Hasani'l-Basrî ve zühdühü ve mevâizühü*, thk. Süleyman el-Harş (Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2008), 10-11.

[243] Eser için bk. Cemâleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnu'l-Cevzî, *Meşyaha ibnü'l-Cevzî*, thk. Muhammed Mahfûz (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006).

bereketlendiğini beyan etmiştir. Akide, fıkıh, tefsir, hadis, tarih, dil ve tasavvufla ilgilenmiş gayreti ve genç yaşta vaazları sonucunda halk arasında tanınır olmuştur.[244] Râfizilerin şikayetleri ve Hâlifeden alınan destekle zimmetine mal ihdas ettiği suçlamasıyla hem görevden alınan hem de sürgüne gönderilen İbnu'l-Cevzî, yaklaşık yedi yıl sonra vefat etmiştir.[245] Abdulkâdir Geylânî'ye muhabbet duymuş ve onun güzel söz sahibi, tevhîd, sıfat, kader ve ilm-i marifet konusunda mahir bir zât şeklinde tanımlamıştır.[246] Genel itibariyle iffetli, dindar, zâhid, şüphelilerden sakınan, ilme bağlı, zamanın kıymetini bilen, kendini muhasebeye çeken bir zât olduğundan bahsedilmektedir.[247]

İbnu'l-Cevzî'nin eserlerinde Kur'ân ve Sünnet merkezli müdafaa, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'i de etkilemiş her iki müellif eserlerinde Hanbelî olan İbnu'l-Cevzî'ye yer vermişlerdir.[248] İbnu'l-Cevzî'nin *Âdâbu'l-Hasani'l-Basrî ve zühdühü, Saydü'l-hâtır, Sıfatü's-safve, Telbîsü'l-iblîs* ve *Zemmü'l-hevâ* adlı eserleri onun tasavvuf ve ahlâkla ilişkilendirilebilecek eserleri arasındadır. *Sıfatü's-safve* eseri *Hilyetu'l-evliyâ*'nın muhtasarı ve İbnu'l-Cevzî'nin ilave isimler eklediği kapsamlı özet bir eserdir. *Zemmü'l-hevâ* ise nefs tezkiyesinde öneriler sunacak nitelikli bir eserdir. İbn Kayyim; *er-Rûh,*[249] *Miftâhu dâri's-saade,*[250] *Ravzatü'l-muhibbîn,*[251] *İğâsetü'l-lehfân,*[252] *İ'lâmü'l-müvakkîn,*[253] *Zâdü'l-meâd,*[254]

[244] Selahaddîn Halîl b. İzzeddîn Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefâyât,* thk. Ahmed Arnavut - Mustafa Türkî (Beyrut: Dâru'l-İhyâ et-Türâs, 2000), 18/110; Fatma Kudat, *Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin "Saydü'l-Hâtır" Adlı Eseri Bağlamında Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 8-9.

[245] Cemâleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnu'l-Cevzî, *Saydü'l-hâtır,* thk. Hasan el-Müsâhî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1425), 17-18.

[246] Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân İbn Receb, *Zeyl tabakâti Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005), 2/198.

[247] İbn Receb, *Zeyl tabakâti Hanâbile*, 2005, 2/472-473, 480-481; Harun Yılmaz, *Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 31-34.

[248] Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ,* thk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Kâsım (Medine: Mecmu'u'l Melik Fehed li Tabaati Musahhif Şerif Medineti Nebeviyye, 1416), 1/248, 253, 255, 397, 410 vd.; İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, 1/121, 134, 160; Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ,* thk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Kâsım (Medine: Mecmu'u'l Melik Fehed li Tabaati Musahhif Şerif Medineti Nebeviyye, 1416), 4/66, 165, 188, 303,331.

[249] Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim - Muhammed Ecmel Islâhî, *Kitâbü'r-Rûh* (Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440), 5, 26.

[250] İbn Kayyim, *Miftâhu dâru's-sa'âde*, 1440, 3/1367-1370.

[251] İbn Kayyim, *Ravzatu'l-muhibbîn ve nuzhetu'l-muştâkîn*, 601, 611.

[252] İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, 1/121, 134, 160, 315.

[253] Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakki'in an rabbi'l-'âlemîn*, thk. Muhammed Abdusselâm İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1411), 4/166.

[254] Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye İbn Kayyim, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd* (Beyrut-Kuveyt: Müessesetür'r-Risâle-Mektebetü'l-Menâr, 1410), 1/80, 104-106, 294; Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye İbn Kayyim, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd* (Beyrut-Kuveyt: Müessesetür'r-Risâle-Mektebetü'l-Menâr, 1410), 4/255, 334, 337.

ed-Dâ ve'd-devâ,[255] *Tehzîbü's-sünne*,[256] *Şifâü'l-alîl fî mesâili kada ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*,[257] *el-Fevâid*,[258] *Tarîku'l-hicreteyn*,[259] *'Uddetü's-sâbirîn*,[260] *el-Menâr*,[261] *el-Vâbilü's-sayb*,[262] *et-Turuku'l-hikme*,[263] *Bedâi'u'l-fevâid*[264] gibi eserlerinde İbnu'l-Cevzî'ye yer vermiştir. İsmini zikretmeden de eserinden istifade ettiği yerler anlaşılmaktadır ki İbn Kayyim'in *İğâsetü'l-lehfân* eserinin bazı konu başlıkları ve paylaştıkları kıssalar İbnu'l-Cevzî'nin *Telbisü'l-İblîs* ile benzerlik taşımaktadır. Genel hatlarıyla değerlendirilecek olursa İbn Kayyim, İbnu'l-Cevzî'den yalnızca tasavvuf alanında değil, bunun yanı sıra tefsir, akâid, fıkıh alanında ve kullandığı kıssalardan etkilenmiş, eserlerinde ondan sıkça bahsetmiştir. Muhtemeldir ki İbnu'l-Cevzî, İbn Teymiyye'den sonra en fazla istifade ettiği müelliftir.

1.6.6. Şehâbeddîn Sühreverdî (v. 632/1234) Etkisi

Ebû Hafs Şehâbeddîn el-Kureyşî el-Teymî es-Sühreverdî Abbasi Devleti'nin merkezi otoritesinin zayıflayıp yıkılma sürecinin hızlandığı ve Büyük Selçuklu Devleti'nin yıkıldığı 539/1145-632/1234 yıllar arasında yaşamıştır.[265] Sûfî meşreb ve müderris aileye sahip Sühreverdî'nin babası, dedesi, amcası, babasının amcası bu minval üzere yaşamışlardır. Şehâbeddîn Sühreverdî'nin babası Ebû Câfer Muhammed es-Sühreverdî nisbelerini aldığı Sühreverd'in kadısı iken idam edildiği için amcası Ebû Necib es-Sühreverdî (v. 563/1168) onunla ilgilenmiştir. Böylece o ilmi ve irfani olarak amcasından çokça istifade etmiştir.[266]

---

[255] İbn Kayyim, *ed-Dâ' ve'd-devâ'*, 1418, 242.

[256] Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *Tehzîbü sünen ebî Dâvud ve îzâhu ilelihi ve müşkilatihi*, thk. Ali b. Muhammed vd. el-İmrânî (Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440), 1/431.

[257] İbn Kayyim, *Şifâü'l-i'lel fî mesâili'l-kaza ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*, 1440, 2/611, 613, 621, 636.

[258] İbn Kayyim, *ed-Dâ' ve'd-devâ'*, 1440, 21, 149.

[259] Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-sa'âdeteyn*, thk. Muhammed Ecmel Islâhî (Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440), 2/938.

[260] İbn Kayyim, *'Uddetü's-sâbirîn ve zahîratu'ş-şâkirîn*, 210.

[261] Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *el-Menâru'l-münîf fi sâhîhi ve'd-dâifi*, thk. Yahya b. Abdullah es-Sumâlî (Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440), 64, 84.

[262] İbn Kayyim, *el-Vâbilu's-sayyib ve râfi'u'l-kelimi't-tayyîb*, 286.

[263] Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hikme* (y.y.: Mektebetü Dâru'l-Beyân, ts.), 341.

[264] Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.), 2/696; Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.), 4/1385.

[265] Şemseddin Ebû Mazfûr Yusuf İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî tevârihi'l-âyân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dimaşk: Dâru Risâleti'l-'Âlemiyye, 1434), 22/321-322.

[266] Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefâyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lam*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424), 14/78.

Amcası ilim tahsili için İsfahan'da ve Bağdat Nizâmiye medresesinde bulunmuştur. Kadı Vecihüddin Ömer'in (v. 320/932) oğlu derviş Muhammed tarafından hırka giymiştir. Gördüğü tahsilin akabinde İmam Gazâlî'nin kardeşi Ahmed el-Gazâlî'den (v. 520/1126) ders almak için İsfahan'a, ardından Abdulkâdir Geylânî'nin hocası Ebu'l-Hayr Hammâd ed-Debbâs'tan (v. 525/1131) ders almak üzere Bağdat'a dönmüştür. İcazetin akabinde şahsına ait dergâhta çalışmalarını sürdürürken Nizâmiye Medresesinden gelen teklifle baş müderris olarak görev almıştır.[267]

Şehâbeddîn Sühreverdî amcasının yanı sıra Ebu'l-Kâsım b. Fadlân (v. 565/1169), Ebu'l-Muzaffer Hibetullah eş-Şiblî (v. 563/1167), Ebû Zür'a el-Makdisî (v. 566/1170) ve Abdulkâdir Geylânî gibi birçok dönemin tanınmış isimlerden hadis, kelam, fıkıh ve tasavvuf eğitimi almıştır.[268]

Sühreverdî'nîn *Avârifü'l-Meârif* eserinden alıntı yapan İbn Kayyim, değerlendirmesine sosyolojik bir tespitle yaklaşmaktadır. Ona göre sûfîlerin ekseriyetinin Irak'tan olduğunu aktarmakta ve "sâhibu'l-Avârif de aynı görüştedir" sözüyle ifadeyi desteklemektedir.[269] Öte yandan İbn Kayyim, sûfîliğin mahiyetine dair mukayesesinde Iraklılar için fakirliğin sonunu sûfîliğin başlangıcı; Horasanlılar için fakirliği tasavvufun özü ve Şamlılar için fakirlik ve tasavvufun aynı şey olduğunu beyan etmektedir ki Şehâbeddîn Sühreverdî eserinde muvahhid, mukallid, sûfî ve melâmî tanımlamaları üzerinden benzer konuyu açıklamaktadır.[270] Bahsi geçen fakirliği fakra uygun aktaran İbn Kayyim, Allah ile kulun dışındaki şeylerden kalbin ilişiğini tamamen kesmesi olarak yorumlamaktadır.[271]

Genel anlamda İbn Kayyim, Sühreverdî'den farklı eserlerinde gerek vecd bahsi olsun gerekse farklı beyitler yoluyla alıntılar yapmış ya da benzer görüşleri paylaşmıştır.[272] Çok bahsetmemesi sebebiyle Kuşeyrî ya da İbn Teymiyye kadar Sühreverdî'den etkilediğini

---

[267] Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş- Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2015), 1/284-285; Adem Çatak, *Şihâbeddin Sühreverdî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Gümüşhane Üniversitesi, 2012), 18-19.

[268] Seyyid Muhammed Hoca Efendi, *Tasavvuf Tarikatlar ve Silsileleri* (İstanbul: Ustaoğlu Kitabevi, 2005), 4/216-220; Çatak, *Şihâbeddin Sühreverdî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 402.

[269] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/349.

[270] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/349; Şehâbeddin Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, thk. Hasan Kamil Yılmaz - İrfan Gündüz, haz. Hasan Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz (İstanbul: İBER Yayınları, 2022), 1/190-191, 310.

[271] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/349-350.

[272] Şehâbeddin Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, thk. Hasan Kamil Yılmaz - İrfan Gündüz, haz. Hasan Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz (İstanbul: İBER Yayınları, 2022), 3/969; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/381; İbn Kayyim, *el-Kelâmu alâ mes'eleti's-sema'*, 50.

söylemek mümkün değildir. Ayrıca görüş ayrılıkları yaşadığı yerler de vardır ki Sühreverdî esbabı izale etmeyi hedef alırken İbn Kayyim ise fıkıhta hikmete, tasavvufta illete yer vererek denge gözetmektedir.[273] Muayyen konularda görüş ayrılığı yaşamalarına rağmen muhtemeldir ki İbn Kayyim'in tasavvuf açısından Sühreverdî'de dikkatini çeken yönü amcasından sonra Abdulkâdir Geylânî'ye intisap etmesidir. Öte yandan İbn Kayyim'in Sühreverdî'yi hocası İbn Teymiyye'nin eserinde yer vermesinden[274] hareketle tanıması da olası ihtimaller arasındadır.

1.6.7. Takiyyuddîn İbn Teymiye (v. 728/1328) Etkisi

Tam adı Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî'dir. İbn Teymiyye, 661/1263 yılı ila 728/1328 yılı arasında yaşamış olup fikirleriyle sonraki çağlarda birçok konu ve ideolojik yapılanmada adı anılan isimler arasındadır. Harran'da doğmuş ve Dımaşk kalesinde tutuklu kaldığı süreçte vefat etmiştir. İlm-i tedrisatına küçük yaşlarda başlamış, İslâmî ilimlerde ve Arapça'da mütehassıslarmış erken yaşta eser teliflerine başlamıştır. Dedesi Mecuddîn İbn Teymiyye, babası Abdülhalîm, amcası Fahreddîn ile devam eden ilmi geleneğin varisidir. Hanbelîliğin yaygınlaşmasında önemli etkileri bulunan aile, Moğol istilasından dolayı Dımaşk'a yerleşmiştir.[275] İbn Teymiyye'nin hocaları arasında Mecduddîn ibn Asâkir gibi tarihçi, Ebû'l-Ferec ibn Kudâme (v. 682/1283) ve İbnu'l-Müneccâ (v. 695/1296) gibi Hanbelî fakihi, Kâsım el-İrbilî gibi hadis râvîsi olmak üzere farklı alanlarda toplamda iki yüzden fazla ilim erbabı ile teşriki mesai harcadığı rivayet edilmektedir.[276]

İbn Teymiyye'nin hayatı boyunca karşı karşıya geldiği mustasvifeye ve ibâhiliğe dair tutumlar onun şer-î hükümlerde ihtimam göstermesine; savaş, sürgün ve göç gibi zor hayat

[273] Şehâbeddin Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, thk. Hasan Kamil Yılmaz - İrfan Gündüz, haz. Hasan Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz (İstanbul: İBER Yayınları, 2022), 2/337-339.

[274] İbn Teymiyye'nin Tasavvuf ile ilgili bölümde Sühreverdî'ye yer verdiği yer için bk. Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Kâsım (Medine: Mecmu'u'l Melik Fehed li Tabaati Musahhif Şerif Medineti Nebeviyye, 1416), 11/563.

[275] Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân İbn Receb, *Zeyl tabakâti Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005), 4/493; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine,* thk. Muhammed Abdu'l-Mu'id Han (Haydarâbâd: Meclisü Dâiretü'l-Meârif el-Osmâniyye, 1392), 1/168; Selehaddin Halil b. Aybek Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefâyât*, thk. İhsan Abbas (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1401), 18-19.

[276] Ferhat Koca, "Takıyyüddin İbn Teymiyye", *DİA* (İstanbul: DİB Yayınları, 1999), 20/391.

şartlarının da eklenmesi onun sert ve tavizsiz bir duruş kazanmasına etki etmiştir.[277] Taassubiyet, uç fikirler, rivayet tanımayan felsefi tutum İslâmi olan-olmayanı ayırt etme konusundaki zafiyetler İbn Teymiyye'yi idealize edilen asr-ı saadet ve ona yakın asra yönlendirmiştir.[278] İbn Teymiyye, Bedeviyye tarîkatı müntesiplerinin yılan yutması, ateşe girmeleri, omuz ve boyunlarına halka ve zincirler geçirmesi, saçlarını örmek gibi bazı uygulamalarından dolayı Dımaşk'ta bid'at işledikleri gerekçesiyle nâibe şikâyette bulunmuştur. Makrîzî'nin (v. 845/1442), şer-î hükümlere ittibayı şart koşması ile fitne ortamının yumuşadığını belirtmesi şikayetinin dikkate alındığını ve bu konudaki hassasiyetini göstermektedir.[279]

İbn Teymiyye'nin son yüzyıllardaki tanınırlığı Muhammed b. Abdülvehhâb'ın (v. 1206/1792) Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye'den etkilenmesi ve fikirlerini bu iki isimden hareketle delillendirmesi sonucunda Vehhâbilik kanalıyla artmıştır. Akabinde ise Abdülvehhâb'ın Muhammed b. Suûd (v. 1179/1765) ile yaptıkları ittifak, radikal bakış açısına sosyo-politik hüviyet ve zenginlik kazandırarak fikrin yayılmasını hızlandırmıştır.[280] Ancak Abdülvehhâb'ın radikal ifadeleri ve İbn Teymiyye'den etkilendiği düşüncesi fikirlerin İbn Teymiyye'ye de teşmil edilerek İbn Teymiyye'nin de genellemeci bir yaklaşım benimsediği görüşünü yaygınlaştırmıştır. İbn Teymiyye'nin tasavvuf bakışı da Batı'da Ignaz Goldziher ve Duncan B. MacDonald ile aleyhtar kimlik ile tanıtılmıştır.[281] Ortadoğu'da ise genel itibariyle ona karşı bakış açıları onu destekleyen ideolojik kimliklerden dolayı onu

[277] Çevresinde olup bitenlere karşı teyakkuz halinde olan İbn Teymiyye, Müslümanlar arasında İslâmiyet'in doğru anlaşılmasının yanı sıra Dini diğer inanç mensuplarına karşı müdafaadan geri durmayan Hristiyan birisinin Hz. Muhammed'e kötü söz kullanması üzerine gerekli mecralara hatırı sayılır insanlarla başvuran birisidir. Olay karşısında Hristiyan, Alevîlere sığınarak kendini korumaya aldığını düşünerek hakaretlere devam eder. Bunun üzerine halk karşılıksız durmaz ve olaylar büyür. Halkı kışkırtmaya sevk ettiği düşüncesiyle İbn Teymiyye müsabbib gösterilse dahi belirli bir süre sonra kendisine özür beyan edilmiştir. Bu ve benzer müdafaa ve şecaat gösterdiği olayların hayatında sık vuku bulması onun yalnızca ilim adamı olarak değil, çevresini etkisi altına alan bir hatip ve kamuoyu sözcüsü, günümüz ifadesiyle aktivist görevi üstlenen birey ve gerektiğinde savaş için hazır bir asker haline getirmiştir. Bu ise onun daha sık gündemde kalmasına ve haliyle çatışmalı bir hayata sevk etmiştir. Geçen hadise hakkında Bk. Ömer Ferrûh, *İbn Teymiyye el-müctehid beyne ahkâmi'l-fukaha ve haceti'l-müctemi'* (Beyrut: Dâru Lübnân li't-Taba'ati ve'n-Neşr, 1411), 335.

[278] Mustafa Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 87-88.

[279] Takıyyüddîn Ahmed b. Ali Makrîzî, *Kitâbü's-sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Mustafa Ziyâde (Kahire: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme, 1941), 1/16.

[280] Konuyla ilgili yapılan çalışmalar için Ayrıca bk. Dilek Torun, *Tasavvufa Sosyo-Politik Bir Yaklaşım Örneği Olarak Teşekkül Sürecinde Vehhâbîlik (XVIII-XIX. Yüzyıl)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 39-44; Murat Akın, "Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Tevhid Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2015), 123-125.

[281] Duncan B. MacDonald, *Development of Muslim Teology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York: Charles Scribner's Sons, 1903), 273-280; Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, 187-188.

eserlerinden tanıyarak gerçekleşmemiş, bu yönüyle İbn Teymiyye algısı net ifade edilen ancak eksik tanımadan dolayı genelleştirilen bir isim olmuştur.

İbn Teymiyye'nin başta vahdet-i vücûd düşüncesi olmak üzere ricâlü'l-gayb ve hatm-i velâyet meselelerine karşı çıkması, tasavvufun nazari meselelerindeki ideal görülen asrın kimliğinden uzaklaşması ile irtibatlandırılabilir. Buna mukabil benzer düşünceleri savunanların gaipten haber alması, firavunun imanı ve putlara ibadet bahisleri[282] ise zâhirî anlamda müşkülün İslâm'ın yapı taşlarına aykırı olduğu, Kur'ân'ın zâhirî ifadesinin aksine görüşten dolayı tekfirle suçlamıştır. Takip ettiği usûl açısından o dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda korumaya çalıştığı değerleri itibarlı ilim insanlarının mecazlarına zâi etmek istememiş ve onları istisna etmemiştir. İslâm'ın yanlış anlaşılmasına mahal vermemek ve türlü inançlara muhatap olan halkın bakış açısına zarar verecek hususları engellemek suretiyle tebliğini sürdürmüştür. Tasavvufun nazari konularında İbn Teymiyye'nin temellendirdiği konuların girift ve dağınık bir şekilde ifade edilmesi, bu konuyu savunanlarca da anlaşılıp ona reddiye yazılmasını zorlaştırmıştır.[283] Bu yönüyle özellikle vahdet-i vücûd meselelerinde İbn Teymiyye ve İbn Kayyim konuyu anlama çabası içerisinde değil, tekfirle bağdaşacak yerleri bir araya getirmek suretiyle derleme yapmışlardır. İbn Teymiyye özellikle tasavvufa yaklaşımın ya doğru ve yanlışı dikkate almaksızın kabul etmekle ya da aynı şekilde doğru ve yanlış ayrıt edilmeksizin reddetme suretiyle hareket etmemiş, bunun yanı sıra kelam ve fıkıh âlimlerinin ön yargıyla hareket ettiklerini belirtmiştir. Ona göre doğru yaklaşım Kitab'a ve Sünnet'e mutabık görüşlerin kabulü bu iki kaynağa muhalif görüşlerin ise reddidir.[284] Tasavvuf adı altında icra edilen ifrat ve tefrite sevk edecek hallere tepkili hareket eden İbn Teymiyye, havf ve haşyetin göz ardı edilerek salt muhabbete dayanan manevi yaklaşımı, Sünnet'e riayet etmeksizin ve İslâm'ın esaslarını göz ardı eden bir tutum kabul etmektedir. O bu yönüyle tasavvufun kaynağını Allah (c.c.) ve Rasûlü'nden alan bir saha olduğuna inanmakta, Allah ve Rasûlü'nden beslenmeyen her bir söz ve fiili eklenti addetmektedir.

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim, Kur'ân'ın mahluk olmadığı düşüncesinde sıkı takip ettikleri Ahmed b. Hanbel ile aynı kanaati taşımaktadırlar. İbn Teymiyye "İşte sana da emrimizle bir ruh (Kûr'ân) vahyettik"[285] ayetinden istidlalle ruhun mahluk olmadığına

[282] Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, 111-121.
[283] M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 19-20.
[284] İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1416, 10/82.
[285] Şûrâ 26/52.

kanaat etmiştir.[286] Allah'ın arşa istivâ mevzuunda ise Abdulkâdir Geylânî ve Herevî'nin yanı sıra *Hilyetu'l-evliyâ* müellifi Ebû Nuaym el-İsfahânî'yi (v. 430/1038) eseri ile zikrederek istivâ konusundaki düşüncesinin müttefekün aleyh olduğunu, aksini iddia edenlerin ise Cehmiyye[287] gibi kafir olduğunu belirtmiştir. Burada dikkat çeken hususlardan biri, eserde yer verdiği isimler arasında muhaddis ve müfessirlerin yanı sıra Geylânî, Herevî ve Ebû Nuaym gibi tasavvuf kimliği ile ön planda anılan isimlere yer verilmesidir.[288] Herevî ve Abdulkâdir Geylânî'yi şeyhu'l-İslâm ve şeyh vasıflarıyla anarken benzer tavrı aynı yerde zikrettiği diğer isimlere sergilememektedir. Hanbeli tutkunluğunun yanı sıra ehemmiyet verdikleri bir muhabbetleri de vardır. Abdulkâdir Geylânî'nin eserinden hareketle *Şerhu kelimât min fütûhi'l-gayb* isimli risâlesi de bu bağlamda onun tasavvufa ve Abdulkâdir Geylânî'ye yaklaşımını ortaya koyan diğer bir delildir.[289]

İbn Teymiyye'nin sûfî olup-olmadığı iddiası bir yana tasavvufa yaklaşımı tamamen reddetmediği eserlerinden bilinmektedir. Onun sert üslubu günümüz tasavvuf dilinde idealize edilen naif üslup ile bağdaşmaz, nitekim bu ölçekte değerlendirmek de kendi çağında yaşam-din için verdiği mücadelenin psikolojik altyapısının ihmal edilmesine sebebiyet verecektir. Öte yandan İbn Teymiyye ilk tekkenin Abadan'da düvere ismi ile anılan tekkenin Abdülvâhid b. Zeyd'in (v. 177/793) ashabı tarafından kullanıldığını haber vermektedir ki kabullenmediği bir mevzu olsaydı bu malumatı paylaşmaktan imtina edebilirdi.[290] Kabir ziyareti hususunda görüşü Vehhâbîliğe etkisi kadar müteşeddit olmayıp *Ziyaretü'l-kubur ve'l-istincad bi'l-makbur* eserinde ibret maksadıyla ziyaret edilirse Müslüman kabirlerinin ziyaret edilebileceğini ancak yardım isteyip kurban kesilemeyeceğini

[286] Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmuatu'r-resâil ve'l-mesâil* (li Cenneti Türâsi'l-Arabî, 1431), 3/27.

[287] Cehmiyye, Allah'ın arşa istivâ etmesi görüşünün mekân izafe etmek olduğundan dolayı reddederek her yerde olduğunu savunmuştur. Kur'an'da anılan ve Allah'a nispet edilen el ve yüz gibi ifadelerin Allah'a nispet edilemeyeceğini savunması, Allah'a şey denilemeyeceği, Kur'an'ın mahluk addedilmesi ve Cebr konularında Ashbâbü'-hadis düşüncesi ile ayrışmaktadır. Bu yönüyle başta Ahmed b. Hanbel, Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî (v. 255/869), İbn Teymiyye olmak üzere İbn Kayyim'in reddettiği görüşler arasındadır. Müelliflerin müstakil reddiyeleri ve hakkında detaylı bilgi için ayrıca Bkz. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadıka*, thk. Sabri b. Sellâme Şahin (Riyad: Dâru's-Sübât, 2003); Ebû Said Osman b. Said es-Sicistânî Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, thk. Ebû Asım eş-Şevâmî el-Eserî (Kahire: Mektebetü'l-İslâmiyye, 2010); Abdulkadir Geylânî, *el-Gunyetü li tâlibi tarîki'l-hakk azze ve celle*, 1/185; Muhammed b. Ebî Bekr b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele fî reddi ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla,* thk. Ali b. Muhammed ed-Dahîlullah (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1408).

[288] İbn Teymiyye, *Mecmuatu'r-resâil ve'l-mesâil*, 1431, 1/213; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ,* 1416, 5/190.

[289] İbn Teymiyye, "Şerhu kelimât min fütûhi'l-gayb", 2/71-189.

[290] İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ,* 1416, 11/6.

vurgulamaktadır.[291] Şeyhlerin giydiği hırkanın cevazı hakkında gelen soruya[292] şeyhlerin giydiği hırkanın Kitab'taki ve Sünnet'teki yeri, şeyhe intisap gibi delaletle ilişkisi hakkında[293] görüş de beyan etmiştir. O, sâlih bir niyet dahilinde mübâhat cinsi içerisinde hoş görülmüştür ancak Allah'ın emri ve mütekaddimûn şeyhlerinin adeti olmadığını vurgulamıştır.[294] Öte yandan "Abdulkâdîr Geylânî'nin mübârek hırkasını giydim, onunla aramızda iki kişi vardır"[295] ve "Muhtelif tarikatlara merbut birçok şeyhten hırka giydim, onlar arasında şeyh Abdulkâdir Geylânî de vardır ve onun tarîkatı meşhur tariklerin en büyüğüdür."[296] düşüncesinin sıhhati müphemdir. Ancak doğru kabul edildiğinde onun kastının mecaz içereceği gibi genel anlamda Abdulkâdir Geylânî'ye ve onun yoluna müspet bakış açısını örneklendirmektedir. Hatta bazı akademisyenler tasavvufa dair silsilesinin bulunmasından dolayı onu İmam Gazâlî ile kıyaslamışlar ve silsilesinden dolayı sûfî kabul etmeye Gazâlî'den daha uygun olduğunu görüşünü benimsemişlerdir.[297] Ancak silsilesinin varlığının sıhhati müphem İbn Teymiyye için vird, merâtib ve letâif konularında daha detaylı bir anlatıma sahip Gazâlî ile uygun bir mukayese değildir.

İbn Teymiyye'ye göre İbn Arabî eserinde Mustafa Kara, ilk sûfîlerin tasavvufun esasları hususunda ittifak ettikleri usûl aşere üzerinden İbn Teymiyye'nin yaklaşımlarını ortaya koymaktadır. İbn Teymiyye'ye göre kalbin manevi yönden sıhhati gerekli olup eğitimi için şeyh elzem görülmemektedir. Bilhassa çağdaşı şeyhlerin cehalet ve delalet içinde oldukları dolayısıyla kılavuzun yalnızca Hz. Muhammed (s.a.v) olabileceği düşüncesini güçlendirmektedir. Kıyafet konusunda yünle özdeştirilmesi ya da üstünlük kazanamayacağını belirtirken ibadet sayılmayacağını belirtmektedir. Zühd ve vera' konusunda Gazâlî'yi mübalağalı bulurken helalin haram kılınması, sürekli uyumamak ya da açlığı dinin sınırları dışında görmektedir. Halvet-Riyâzet; itikafla karıştırılmamalı, süreklilik ise Hıristiyan geleneği kabul edilmektedir. Hz. Peygamber'in inzivasının ise vahy öncesi olduğunu vurgulayarak İslâm'ın gelişinden sonra böyle bir uygulamanın bulunmadığını aktarmaktadır. Zikir'de yalnızca Hz. Peygamber'den tevarüs eden zikir çeşitleri makbuldür. Hal-Makam hakkında en üstününü Allah'a ibadet kabul etmektedir. Velî-Evliyâ için gavs,

[291] Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Ziyaretü'l-kubur ve'l-istincad bi'l-makbur* (Riyad: el-İdâretü'l-Amme li't-Tâb'i ve't-Tercüme, 1410), 16-17, 25.
[292] İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1416, 11/494.
[293] İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1416, 11/510-511.
[294] İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâil*, 3/8.
[295] İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâil*, 3/7.
[296] Yusuf b. Abdulhâdî (son), "Bedü'l-'ulkâ bi lebsi'l-hırka", 48.
[297] Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, 189.

kutub gibi nitelendirmelerin Kur'ân ve Sünnet'te bulunmamasından dolayı kullanılmayacağı gibi *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve evliyâi'ş-şeytân* isimli eserinden mülhem Allah'ın velileri ve şeytanın velilerini aktarmaktadır. Kerâmet, hakkında önem verdiği hususun istikamet olduğunu vurgularken bazı sûfîlerin bu yüzden yoldan saptığını ancak iman ve takva sonucu Allah'ın ihsanına kavuştuğu görüşünü taşımaktadır. Semâ' ise Kur'ân dinlemekle açıklanmaktadır ki Peygamber'in ve meleklerin o mecliste hazır bulunduğu iddialarının da mesnetsiz bir iftira görüşünü taşımaktadır. İbn Teymiyye, fenâ-bekâ hakkında bekâya yer vermeksizin fenâyı üç grupta incelemektedir ki ilki ittihâdî gördüğü İbn Arabî, ikincisi mahzûr gördüğü Bâyezîd-i Bistâmî (v. 234/848?) ve sonuncusu doğru bulduğu Peygamberler'in ve onlara tabî olanların fenâsıdır. Bu bağlamda fenâ an vücûdi's-sivâ, fenâ an şuhûdi's-sivâ ve fenâ an ibâdeti's-sivâ isimleriyle aktarmaktadır.[298]

İbn Teymiyye'nin sûfî kabristanlığına gömülmesi, Abdulkâdir Geylânî'ye muhabbeti ve ona atıfları, kalp ve nefse dair zühd dönemi tasavvufunu ön plana çıkaran ifadeleri onun tasavvufu muayyen sınırlar içerisinde makbul gördüğüne işaret etmektedir.[299] Şeyh-mürîd ilişkisi İbn Teymiyye indinde yalnızca muayyen bir şahsa bağlılığı içermemekte ümmetin selefinin halefine şeyh olduğunu (öncekilerin sonrakilere hocalık ettiğini), dinin yalnızca zâhir kısımları için değil, bâtın kısımları için de bir öğreticiye ihtiyaç olduğu, Ahmed Rifâi'nin icra etmediği ancak sonrakilerin farklı burhan adı altında ortaya çıkardığı kerâmet ve benzeri olaylar hakkında, şeyhe ittibanın sınırları hakkında malumatlar vermektedir.[300] İbn Teymiyye maksat bakımından değerlendirme yaptığı gibi ince çizgisi bir kişinin maksadına vakıf olunamasa dahi o kişinin uyguladığı şeylerden dolayı bir başka kimse din hakkında şüpheye düşmemelidir. Bu yönüyle tasavvufî uygulamalarda zahirinde Kur'ân ve Sünnet'e aykırı bir görüntü oluşmaması İbn Teymiyye indinde önem arz etmektedir.

[298] Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, 52-66.
[299] Yusuf b. Abdulhâdî (son), "Bedü'l-'ulkâ bi lebsi'l-hırka", 72-73.
[300] İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1416, 11/497-514.

İbn Kayyim'in İbn Teymiyye'ye yer verdiği bazı eserleri arasında es-*Sâlât,*[301] *Tuhfetül mevdûd,*[302] *er-Rûh,*[303] *Miftâhu dâri's-saade,*[304] *Savâiku'l-mürsele,*[305] *Medâricu's-sâlikîn,*[306] *Ravzatü'l-muhibbîn,*[307] *İğâsetü'l-lehfân,*[308] *İctimâ'u'l-cüyûş,*[309] *Ahkâm,*[310] *İ'lâmü'l-müvakkîn,*[311] *Zâdü'l-meâd,*[312] *ed-Dâ ve'd-devâ,*[313] *Şifâ,*[314] *el-Vâlibü's-sayyib,*[315] *Tarîku'l-hicreteyn,*[316] *Uddetü's-sâbirîn,*[317] *Ref'u'd-dîn,*[318] *el-Menâr,*[319] *Turuku'l-hikme,*[320] *Bedâi'u'l-fevâid,*[321] *Hidâyetü'l-hayârâ*[322] ve *Celâü'l-efhâm*[323]gibi eserleri zikretmek mümkündür. Bu yönüyle en fazla eserinde zikrettiği, hayatında refakat ettiği isim olması hasebiyle ayrı bir öneme sahiptir.

1.6.8. Eserlerinde Yer Verdiği Sûfîler ve Bazı Meşhur Şahsiyetler

İbn Kayyim'in tasavvufa yaklaşımında rivayet ettiği sûfîler onun tasavvufa yaklaşımında belirleyici bir rol oynamaktadır. Reddettiği düşünceleri fikri anlamda ifade

---

[301] Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *es-Salât*, thk. Adnan b. Safahan Buhârî (Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440), 23, 25.

[302] Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim - Osman b. Cuma Damîrî, *Tuhfetü'l-mevdûd bi ahkâmi'l-mevlûd* (Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440), 212, 265.

[303] İbn Kayyim - Islâhî, *Kitâbü'r-Rûh*, 96, 424.

[304] İbn Kayyim, *Miftâhu dâru's-sa'âde*, 1440, 1/229; İbn Kayyim, *Miftâhu dâru's-sa'âde*, 1440, 2/687, 712, 940.

[305] İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele fî reddi ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, 1408, 1/131, 172, 280, 335.

[306] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/41, 63, 78, 82, 100, 272, 301, 337, 429, 446 vd.

[307] İbn Kayyim, *Ravzatu'l-muhibbîn ve nuzhetu'l-muştâkîn*, 109, 186, 203, 394.

[308] İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, 1/270, 327.

[309] İbn Kayyim, *İctimâu'l-Cuyûşi'l-İslâmiyye 'alâ Ğazvil'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye*, 21, 290, 318, 348, 436.

[310] İbn Kayyim, *Ahkâmu ehl-i zimme*, 2/29.

[311] İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakki'in an rabbi'l-'âlemîn*, 1411, 1/248; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakki'in an rabbi'l-'âlemîn*, 1411, 2/37, 88, 100.

[312] İbn Kayyim, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd*, 1410, 1/61, 71, 126, 131, 256, 267, 425, 499.

[313] İbn Kayyim, *ed-Dâ' ve'd-devâ'*, 1418, 34, 87.

[314] İbn Kayyim, *Şifâü'l-i'lel fî mesâili'l-kaza ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*, 1440, 2/390, 609, 613, 616.

[315] İbn Kayyim, *el-Vâbilu's-sayyib ve râfi'u'l-kelimi't-tayyîb*, 77, 96, 109, 186.

[316] İbn Kayyim, *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-sa'âdeteyn*, 1440, 1/184, 186.

[317] İbn Kayyim, *'Uddetü's-sâbirîn ve zahîratu'ş-şâkirîn*, 37, 55, 202, 346.

[318] Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *Ref'u'l-yedîn fi's-salâti*, thk. Ali b. Muhammed el-İmrânî (Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440), 257, 284, 373, 380.

[319] İbn Kayyim, *el-Menâru'l-münîf fî sâhîhi ve'd-dâifi*, 64.

[320] İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hikme*, 77, 82, 91, 99, 212.

[321] Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.), 1/109; Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.), 3/87, 110, 114, 162, 258.

[322] Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-hayârâ fî ecvibeti'l-yehûd ve'n-nasârâ*, thk. Osman b. Cuma Damîrî (Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440), 294.

[323] Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *Celâü'l-efhâm fî fazli's-salâti ve's-selâm alâ hayri'l-enâm*, thk. Zaid b. Ahmed en-Neşîrî (Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440), 256, 263.

ederken onayladığı düşünceleri ise görüş sahibi ile birlikte rivayet etmiştir. Rivayet ettiği isimlerden tek bir kere adını andığı isimler bulunduğu gibi sık sık atıfta bulunduğu isimler de bulunmaktadır. Bunun yanı sıra açıklayacağı konuyla ilgili tasavvufî düşünceyi temellendirme amacıyla yer verdiği sahabeler ve tabi'in de vardır ki İbn Kayyim'in yaklaşımı belirli olması hasebiyle o isimler ile başlanılmaktadır. Sık başvuru yaptığı isimler arasında ise Hz. Ebû Bekir (v. 13/634), Ebu'd-Derdâ (v. 32/652?), Hz. Ali (v. 40/661), Ebû Saîd el-Hudrî (v. 74/693-94?), Saîd b. Cübeyr (v. 94/713?), Muttarif b. Abdullah b. eş-Şihhîr (v. 95/713-4?), Ebû Hanîfe (v. 150/767), Abdullah b. Mübârek (v. 181/797), Ebû Süleymân ed-Dârânî (v. 215/830), Bâyezîd-i Bistâmî (v. 234/848?), Ahmed b. Âsım el-Antakî (v. 239/853), Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), Yahyâ b. Muâz (v. 258/872), Ebû Hafs el-Haddâd (v. 260/874), Hamdun Kassâr (v. 271/884), Ebû Saîd el-Harrâz (v. 277/890?), Saîd b. Müseyyeb, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (v. 283/896), Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297/909), Ebû Osman el-Hîrî (v. 298/910), Ebû Bekr Kettânî (v. 322/933), Ebû Tâlib el-Mekkî (v. 386/996), Ca'fer b. Muhammed, Ebû Abdurrahman es-Sülemî (v. 412/1021), Ebû Nuaym el-İsfahânî (v. 430/1038), Ebû Kâsım el-Kuşeyrî ve İbn Atâullah el-İskenderî (v. 709/1309) vardır. Ebû Nasr es-Serrâc ve Râbiyatü'l-Adeviyye (v. 185/801?) gibi bazı meşhur isimler de birer kez rivayet edilen isimler arasındadır.

İbn Kayyim'in sekerât halinin vuku bulduğu isimlerden Bâyezîd-i Bistâmî'ye yer vermesi düşence yapısı içerisinde beklenilmeyen bir durumdur. "Ben kendimi tüm noksanlıklardan tenzih ederim" ve "Cübbemin altında Allah'tan başkası yoktur" gibi ifadeleri aklı başında söylemesi halinde kafir olacağını belirtmiştir. Bilinç ve temyiz dışı sadır olmasından dolayı mazur görmüş ve istisnai addetmiştir.[324] İbn Kayyim'in bu şekilde düşünmesinin sebeplerinden birisi ise Bâyezîd-i Bistâmî'nin tasavvufu anlama ve anlatma ifadelerinde şer-î hükümlere değer verdiğini bilmesidir. Bâyezîd-i Bistâmî'nin kerâmet gösteren ve havaya yükselen birisinin yaptığı bu eylemlerden dolayı ittiba edilmemesi gerektiği, asıl mevzuun emir ve yasaklara, had ve şeriata ittibası olması gerektiği düşüncesi İbn Kayyim'in konuyla ilgili bakış açısını şekillendirmede etkili olmuştur.[325] İbn Kayyim, onun şatahât türü ortaya çıkan sözlerini bilinçli sözlerine kurban etmemiş ve yaşamındaki İslâmiyet'e ittibasını göz ardı etmeden değerlendirme sunmuştur.

[324] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/175; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/273.
[325] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/314; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/116.

İbn Kayyim'in yer verdiği isimlerin ortak paydalarından birisi de Sünni tasavvuf düşüncesinde ittifak edilen isimler olmasıdır. Öte yandan İbn Kayyim'in Kuşeyrî, Herevî, Gazâlî, Abdülkadir Geylânî ve Şihâbeddîn Sühreverdî'nin eserlerine sahip olması yaptığı atıflarda da bu ortak simaların kullanılmasında önemli role sahiptir.

1.7. Tasavvufu Anlama ve Yorumlama Yöntemi

Tasavvuf, kaynağı itibariyle Kur'ân'ı ve Sünneti esas alan, konusu bakımından Hakikat ile bağ kurmayı, ahlaklanmayı ve O'nu bulmayı kısaca; taalluk, tahalluk ve tahakkuku içermektedir.[326] Ancak muhteviyatına vakıf olunmaması sebebiyle kaynağının sorun taşıdığı düşünülen ve haksız ithamlara maruz bırakılan da bir alandır. Tasavvufun içeriğinin ifade edilmesinde şahsi tecrübelerden genelleyici bir gündem oluşturulması, tasavvufun yanlış lanse edilmesine sebebiyet vermektedir. Yanlış lanse edilen gündem üzerinden inşa ve tahribat ise bu alanı, yanlış anlamaya sevk etmektedir.[327] Tasavvuf adını kullanarak Kur'ân ve Sünnet temelli belirli bir usûlün takip edilmemesi fertlerin menfaatleri gereği istismara açarak bireylerin şahsi kullanımına hazır hale getirmektedir. Bu yüzden iki asli kaynak tasavvufun temel kaynağı ve sınırı kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra tasavvufun İslâm'dan ayrıymış da sonradan birleştirilmeye çalışılıyormuş gibi metodolojik hata ile iki farklı olgu "İslâmiyet ve Tasavvuf" algısı tesis edilmektedir. Teorik olarak desteklenmeyen bu algı üzerinden temelde sapmalar meydana gelmektedir. Tasavvufun istismara açık olduğu ve yanlış tanımlandığına işaret etmek bağlamında bu konu önem arz etmektedir.

Tasavvufun bireyin yaşamını esas alan tecrübî veçhesi bulunmaktadır ancak bunun mahiyeti itibariyle dinden ayrı bir yaşam tarzı olduğunu düşünmek nitekim hataya sevk etmektedir. Çünkü tasavvuf, dinin birey yani süje tarafından Kur'ân ve Sünnet ışığında yaşamaya çalışmasında söylem ve eylem geliştiren bir sahadır. Nasıl ki fıkıh-ı zâhir alanı; ibâdât, muâmelât ve ukubât konularında Kur'ân ve Sünnet başta olmak üzere argüman geliştirerek hakikati hedefliyorsa fıkh-ı bâtın ismiyle anılan tasavvuf da özellikle fizik-ötesi alanda kişilerin meşrep ve düzeyini dikkate alarak Kur'ân ve Sünnet ışığında uyguladıkları riyâzet yöntemleri ile hakikati hedeflemektedir. Tasavvuf alanın birçok disipline konu

[326] Ali Bolat vd., *Tasavvuf: Tarih-Doktrin-Tenkit* (Samsun: E Yazı Yayınevi, 2019), 17-18.
[327] Çalışmada İbn Kayyim'in Eleştirilerine Konu Olan Tasavvufî Meseleler başlığı altında Mustasvife ve Câhil Sûfîlerin Uygulamaları başlığı ile İbn Kayyim tarafından sorun görülen ve benzer şekilde sûfîlerin de kabul etmediği uygulama ve söylemler üzerine durulmaktadır.

olabilmesi onun geniş yelpazeye sahip fizik ve metafizik dahil farklı alanlarda da yer bulabildiğini göstermektedir.[328]

Tasavvufun ana kaynağının Kur'ân olduğu ve Hz. Muhammed'in (s.a.v) yaşamının örnek alınması esası, kimileri tarafından ihmal edilerek tasavvuf alanı dejenere edilmektedir. Tasavvuf, ilmî yönü itibariyle geniş bilgi sahasına sahip olduğu gibi yaşama biçimi olarak da en güzel yaşayanın tecrübesinden istifade ederek, yani Hz. Peygamber'in yaşamını ve Hz. Peygamber'in yaşamını tatbik etmeye çalışanların yaşamını bireyin kendi yaşamına uyarlama çabası üzerine inşa etme gayretidir. İbn Kayyim'in de idealinin bu yönde olması onun tasavvufa yaklaşımını onun tasavvufu anlama ve anlamlandırma kriterlerine göre belirleyebilmeyi mümkün kılmaktadır. Bu aynı zamanda İbn Kayyim düşüncesinde tasavvufun mahiyetine ilişkin cevapları ve ortaya koyduğu metodu da belirlemeye yardımcı olmaktadır.

Tasavvufu doğrudan tanımlamayan İbn Kayyim'in eserinin muhtelif yerlerinde "işte gerçek tasavvuf budur"[329] ya da "falanca konunun hakikati"[330] gibi ifadelerle tasavvufun sınırlarını çizmeye çalıştığı görülmektedir. Sınırlarını ve usûllerini inşa etmeye çalıştığı tasavvuf, onun yaşadığı hal ve makamları ya da manevî tecrübesini aktarmaktan ziyade tasavvuf eserlerini nitelikli bir okumasının ve tahlil kabiliyetinin tezahürüdür. İdealize etmeye çalıştığı İslâm düşüncesi tasavvurundaki tasavvufu çalışmasında didaktik bir biçimde sunmaktadır. Bu ise onun konunun üzerinde tafsilatlı bir şekilde durduğunu göstermektedir. İbn Kayyim'in sûfîlerin amaçları bahsini açıklarken Şihâbettin Sühreverdî'nin *Avârifu'l-Meârif*'inden hareketle yazması, muhtelif yerlerde Herevî'nin yanı sıra Kuşeyrî'den atıflar yapması onun ilgili makamlara müracaat etmeye önem gösterdiğinin de emaresidir.[331]

İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn* eseri ile aynı zamanda tasavvuf-selefîlik, sûfî-selefi düşüncesinde köprü kurmayı başarmıştır.[332] İbn Kayyim'in İbn Teymiyye'nin esas aldığı temel dayanakları her fikre uyarlama çabasında olmadığı görülmektedir. Örneğin

[328] Tasavvufun Kur'ân, tefsir, hadis, fıkıh, kelam, felsefe, sosyoloji, psikoloji, iktisat, sanat, edebiyat vd. disiplinler ile münasebeti için ayrıca bk. Ahmet Cahid Haksever (ed.), *Sosyal Bilimlerde Disiplinlerarası Çalışmanın İmkânı Tasavvuf Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2022).
[329] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/462.
[330] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/51, 54, 83, 91, 173 vd.
[331] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/170, 348, 361.
[332] Ovamir Anjum, "Sufism Witout Mysticism? Ibn Qayyim al-Ğawziyyah's Objectives in Madâriğ al-Sâlikîn", ed. Caterina Bori - Livnat Holtzman, *Oriente Moderno* 1/XC (2010), 153.

"Nesillerden en hayırlısı benim aralarında bulunduğum nesil, sonra onları takip eden ve sonra onları takip eden nesillerdir"[333] hadisini İbn Teymiyye; şeyh, velayet-nübüvvet, fazilet, imamın vasfı, iman, semâ', evliyâların fazileti, Kureyş gibi konularda kullanırken[334] İbn Kayyim yalnızca bir eserinde imam ve mukallitlerin farkı başlığı altında zikretmektedir.[335]

İbn Teymiyye, Peygamber'in ashabını üstün tuttuğu gibi uygulamalarını da benzer şekilde yaşatmayı ön görürken İbn Kayyim, ashabı üstün tutmakla beraber uygulamalarda taklit yerine örnekliği esas alarak hocasıyla ilkesel farklılık yaşamaktadır. Umumî anlamda İbn Kayyim, ortaya konulan sözü Kur'ân ve Sünnetle test ederek dine muarız olup olmadığını tartışmış, İbn Teymiyye ise Kur'ân ve Sünnetle test etmekle beraber sözün kim tarafından ve hangi dönemde söylendiği üzerine durmuştur.[336] İbn Teymiyye eleği sıkı bir şahsiyet olması hasebiyle, belirli görüş ve uygulamalar onun perspektifinde İbn Kayyim'e nazaran pek fazla yer edinememektedir. İbn Teymiyye, zühd ve tasavvuf konusunda eser veren müellifleri değerlendirdiğinde de mütekaddimûn (selef) ve müteahhirûn (halef) ayrımı yapmaktadır ki müteahhirûn müelliflerinin sahabe ve tâbiûn yolundan yüz çevirdiğini düşünmektedir. İbn Teymiyye; Kuşeyrî, Kelâbâzî, İbn Hamîs el-Musûlî ve Abdurrahman es-Sülemî'nin üçüncü asırdan başlamak suretiyle tasavvufu açıklama çabasını ilk dönemleri atladığından dolayı hatalı görmektedir. Yine İbn Teymiyye, mezkûr isimlere İbrahim b. Ethem, Fudayl b. İyâz, Ebû Süleyman ed-Dârânî ve Ma'ruf el-Kerhî' gibi sahabe ve tabiûn halinden uzak gördüğü şahsiyetleri zikretmesinden dolayı ayıplamaktadır. Ebû Nuaym'ın *Hilyetu'l-evliyâ*'da takip ettiği metodu bu yönüyle daha uygun bulmaktadır.[337] İbn Kayyim gerek şahsiyetleri fikirleri yönünden değerlendirmesi gerek izledikleri metodun farkında olması gerekse dönemlendirme ve disiplinlere göre ayırma hususuna dikkat etmesi yönüyle İbn Teymiyye'den farklı bir yaklaşım sergilemektedir. İbn Kayyim'in bu şahısların eserlerinden istifade etmesi ve isimlerine yer vermesi ki eleştireceği isimlere pek yer vermemeyi tercih etmektedir, İbn Teymiyye ile ayrıştığı hususlar arasında zikredilebilmektedir.

---

[333] Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 3/171"Kitâbu'ş-şehâdât" 2651; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1374, 4/1964"Kitâbu'l-fedâil" 2535; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1416, 7/235.

[334] Takıyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Kâsım (Medine: Mecmu'u'l Melik Fehed li Tabaati Musahhif Şerif Medineti Nebeviyye, 1416), 1/375; 2/223; 3/126, 155, 169; 4/432; 10/77; 11/57.

[335] İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakki'in an rabbi'l-'âlemîn*, 1411, 2/185.

[336] İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1416, 10/82-83.

[337] İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1416, 10/367-368.

İbn Kayyim düşüncesinde tasavvufun genel hatlarıyla üç denge sac ayağının bulunduğunu söylemek mümkündür. Bunlar; rivayet-tasavvufî dirâyet, ilim-amel ve zâhir-bâtındır. Bu sınırlardan birisinin ihmal edilmesi dengeleri bozacak ve tasavvufun mahiyetinin değişmesine sebebiyet verecektir. Bu yönüyle İbn Kayyim'in tasavvuf ilminin inşasına öncülük eden sûfilerin taşıdığı kaygıyı güttüğünü ve aslı koruma amacıyla bir usûl serdettiğini söylemek mümkündür. İbn Kayyim, dinin asıllarını koruma kaygısını sûfîlerin tasavvufî tecrübelerine yer vererek zikretmektedir. Öte yandan dinin asıllarına zarar verdiğini düşündüğü uygulama ve görüşleri olan sûfîleri ise genel anlamda isim vermeksizin fikri anlamda reddederek paylaşmaktadır. Seyr u sülûk menzillerinin istismar edilmesine daha fazla kapı aralamadan, güvendiği ve etki alanını geniş bulduğu bir sûfî olan Herevî'nin eserini şerh etmekte ve Kur'ân-Sünnet'e uygun tasavvuf anlayışını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Rivâyet-dirâyet ayrımı esasında tefsire konu olan bir ayrımdır. Ancak kavramın muhteviyatı ve kullanımı açısından tasavvuftaki hadiseyi öz bir ifade ile açıklamak için kullanma imkânı tanımaktadır. Rivâyet; ashâbın kendi aralarında ve tâbi'îne, tâbi'înin de yine aynı şekilde kendi aralarında ve sonrakilerine aktardığı ilâhî mesajın tefsirini içermektedir. Rivâyet kavramı hadislerin nakledilmesinde de kullanılan bir kavram olup aslının ekleme-çıkarma olmaksızın aktarılması anlamına gelmektedir. Dirâyet ise tefsirde nakledenin çıkarım ve yorumlarını da ifade etmesi anlamına gelmektedir.[338] Rivâyet ve dirâyetin tasavvuftaki izdüşümü ise başta Hz. Peygamber (s.a.v) olmak üzere ashâbının hâl ve kavlinin aktarılması, dirâyet ise buradan hareketle aklî çıkarım ve/veya tecrübe sonucu kişisel birikimle birlikte aktarımda bulunmasıdır.

Zamanla tefsirde rivâyetin yanı sıra dirâyetin (rey/tev'îl) yaygınlık kazanması özellikle nakil ehlinin yoğun olduğu çevrelerdeki teşekkülü asıldan uzaklaşmak gibi algılandığı, rivayetlere aykırı olduğu,[339] müfessirlerin de bazı hüviyetlere sahip olması gerektiği ve bunun gibi bazı endişelerden dolayı anlaşmazlıklara sebebiyet vermektedir.[340]

---

[338] Muhammed Fâzıl İbn Âşûr, *Ana Hatlarıyla Tefsir Tarihi*, çev. Bahattin Dartma - Ömer Pakiş (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 35; Abdullah Aygün, "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakülesi Dergisi* IV/8 (01 Aralık 2015), 142.

[339] "Kim bilgisi olmadığı halde Kur'an'la ilgili söz söylerse (Kur'an'ı tefsir ederse) ateşteki/cehennemdeki yerine hazırlansın." Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musa b. Dahhâk Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. İbrahim 'Atve 'Ivaz (Mısır: Şirketü ve Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395), 5/199 no:2950.

[340] Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû Fal İbrâhîm (Dımaşk: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, 1974), 4/200-230; İbn Âşûr, *Ana Hatlarıyla Tefsir Tarihi*, 35; Aygün, "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları", 142.

Tasavvuf için yapılan tanımlardan hareketle tasavvufun kişisel bir yaşamı temsil etmesi her ne kadar bu ifadeler ile çelişiyor gibi görünse de İbn Kayyim düşüncesinde tasavvufun/zühdün meşruiyet zemininden kayması, aslından uzaklaşması, kişisel hevâya ve arzulara alet edilmesi gibi endişelerden dolayı rivâyet esaslı tasavvuf düşüncesi benimsenmektedir. Zemini iman ve sınırı şer-î hükümlerin dışına çıkan her görüş reddedilmektedir. İbn Kayyim'in bu yöntemini ashâbu'l-hadis ve Hanbeli bakış açısına sahip olması büyük oranda şekillendirmektedir.

İkinci denge unsuru olarak zâhir-bâtın ayrımına yer vermek mümkündür. İbn Kayyim'e göre ilim; irade üzerine mebnîdir ve aynı zamanda irade hükümlerini tafsilatlı bir biçimde ihtiva etmektedir. İradesiz ilmin tahsilinden bahsedilemeyeceği gibi ilim, irade hakkında geniş detaylara sahip bir alandır. Bu yönüyle irade, ilmin yapı taşı konumundadır ve kalbin hareketi olarak kabul edilmektedir[341] ki bir başka yerde sûfîlerin kalp ve ruhla hareket ettiğini ifade etmektedir.[342] İbn Kayyim, irade kavramını kelamda yer alan temyiz sonucu tercih ile değil, tasavvuf terminolojisinde kullanılan mürîdin muradına iradesi bağlamında kullanmaktadır. Tasavvufa bâtın denilmesinin sebebi de irade ve ilim gibi içe ait bir tavırdır. Uzuvları esas alması hasebiyle de fıkıh zâhir kabul edilmiştir.[343] Fakih bu anlamda emir, nehy ve diğer konularla ilgilenirken sûfî ise tavrın kendi muradı ve kalbin ifsadı hakkında olumlu ya da olumsuz izlemine dikkat etmektedir.[344] Şam mektebinin temsilcisi Ebû Süleyman ed-Dârânî ise kalbine doğan tasavvufî inceliği/işareti iki adil şahidin tasdikine sunmadan onamadığını belirtmektedir ki kastı ise Kur'ân ve Sünnet'tir. İbn Kayyim'de bu rivayete yer vererek zâhir-bâtın konusundaki hemfikir görüşünü beyan etmektedir. Sırrî'nin "Kur'ân'ın zâhirî ile çatışan bâtından bahsedilemeyeceği" düşüncesi bu minvalde yer verdiği görüşler arasındadır ki bâtını zâhirinden destekle kabul ettiğini göstermektedir.[345] Kulun zâhir ve bâtın her tutumu fiili yahut kavli niyet, düşünce, ihlas, istikrar ve tashih süzgecinden geçirilerek nefsi bulanıklardan kurtarması gerekmektedir ki ayrıca riayet mertebesinde de zâhir-bâtın ilişkisinden bahsetmektedir.[346]

Üçüncü olarak İbn Kayyim'in diğer dikkat ettiği husus, ilim-amel ayrımıdır. Ebû Ali el-Cübbâî el-Hücvîrî: "Nazari irfan Allah'ı tanıma ilmi, amelî irfan ise Allah ile olma

[341] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/352.
[342] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/348-349.
[343] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/352.
[344] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/352.
[345] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/434.
[346] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/64.

ilmidir." ifadesiyle ilim ve amel arasındaki ayrımı açıklamaktadır. İbn Kayyim ile vefatları aynı yıla tekabül eden ancak tasavvufa bakış açısı ile birçok konuda İbn Kayyim'den ayrılan Dâvûd-i Kayserî (v. 751/1350) de bu konuda tasavvufu ilim ve amel ayrımına tabi tutmaktadır.[347] İbn Kayyim de seyr esnasında sâlikin ilim mertebesinden ayrılmasının seyrinin ikmaline mânî olacağını belirtmektedir.[348] Öte yandan seyrin amel gerektirmesi,[349] uzuvların ameli,[350] irade-amel ve amel-ihlas ilişkisine dair vurguları da ilim-amel ilişkisine dair temellendirmelerine dahildir. Nitekim İbn Kayyim, "amel ve ilim açısından '*yalnızca Sana ibadet ederiz*'[351] mertebesi" faslında ubûdiyyetin ilmini Allah (c.c.) için ve dini için olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Allah'ı bilmenin (ma'rifetullah); O'nun zâtı, sıfatları, fiilleri, isimleri ve layık olmadığı şeylerden tenzihi ile mümkün olduğunu belirtmektedir. Dinini bilmeyi ise şer-î emirler ve yasaklar olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ameli mertebesi ise Vâkıa Sûresi'nden referansla "*ashâb-ı yemîn*"[352] ve "es-sâbikûn[353] ile el-mukarrâbîn"[354]dir. İbn Kayyim, kitabı sağından verilenler ve öne geçenler-yakın olanlar anlamına gelen bu iki mertebeden "ashâb-ı yemîn"i; vaciplerin edası, haramların terki, mübahlar ile bazı mekruhların kesbi ve bazı müstehabları bırakmak olarak yorumlamaktadır. "Es-sâbikûn-el-mukarrabîn" mertebesinde "mukarrabîn" ise vacibleri ve mendubları ifa

[347] Dâvud el-Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş (Risale fi İlmi't- Tasavvuf ve Şerhu Te'vilatı Besmele)*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes Yayınları, ts.), 41. Ayrıca Türkçe'ye *Tasavvuf İlmine Giriş* ismiyle çevrilen risalenin çevirmeni ilmi ve ameli ayrımını şu şekilde şerh etmektedir: "Müellifin de işaret buyurduğu üzere Allah'a vâsıl olmak yani mâ- rifetullahı elde etmek iki kısma ayrılır. Bunlardan ilki nazari irfan diye de bilinen İlmî vuslattır. Nazarî irfan vücûdun/varlığın tecellîleri, mertebeleri ve düzenini yetkin bir biçimde açıklayan bir ilimdir. Dolayısıyla bu ilim Allah, âlem ve insan hakkındaki gerçek görüşü yansıtır. Bu ilmin sahibine ârif veya muhakkik denir. Ârif bu bilgisinde tümevarımsal çıkarımlardan hareket etmez. Yani bu bilgi rasyonel bir bilgi değildir. Ârif, vücûdun ve eşyanın hakikatlerinin gerçekte bulundukları hâl üzere olan bilgisini mükâşefe ve müşâhede yöntemi ile elde eder. Bununla birlikte mükâşefe ve müşâhedenin de tıpkı rasyonel bilgide olduğu gibi birtakım ölçüleri [mi'yâr] vardır. Ârifin bilgisi, Allah'ın şeriatta vazettiği mânevi temrinler vâsıtasıyla gerçekleşen kalbin tasfiyesi ve nefsin tezkiyesi ile yani pratiğe dayalı yaşama ve seyr u sülük vasıtasıyla elde edilir. Bu siireç ise amelî vuslata veya amelî irfâna karşılık gelir. Nefsin yalnızca amelî veya yalnızca nazarî bakımdan yetkinleştirilmesi istenilen hedefe insanı ulaştırmaz. Söz gelimi insan kendisini nazarî olarak yetkinleştirdiğinde ve ameli ihmal ettiğinde belki Allah'ı bilmek konusunda bir miktar yol kat edebilir. Ancak bu yol onu muhabbete yani Allah sevgisine ulaştırmayacağından dolayı eksiktir. Muhabbet bilgiyi bilgi de daha fazla muhabbeti doğurur. Dolayısıyla tasavvuf amelle desteklenmeyen bir yetkinliği kabul etmez. Bu konuda tasavvufun görüşünün özeti "Siz bildiklerinizle amel edin, Allah size bilmediklerinizi öğretir" hadîsidir. Sadece amel yoluyla yürümek de bilgi olmaksızın gerçekleşmez. Çünkü yukarıda da zikrolunduğu üzere sülük, şeriatta vazolunan mânevî temrinler üzerinden yapıldığında ancak insanı yetkinliğe ulaştırır. Bu da asgarî olarak şeriatın ilm-i hâl dediğimiz kısmını bilmeyi gerektirir. Bunu bilmeden amel etmek mümkün değildir. Dolayısıyla bilgi ve amel birbirinin olmazsa olmazı ve birbirini gerektiren unsurudur." Bkz. Dâvud el-Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, 48-49.

[348] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/434.

[349] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/128.

[350] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/129, 134, 136-141.

[351] el-Fâtiha 1/5.

[352] Vâkıa 56/27.

[353] Vâkıa 56/10.

[354] Vâkıa 56/11.

etmek, haramlardan ve mekruhlardan sakınmak, fayda vermeyen işlerde zâhidleşmek/ilgi göstermemek, zarar vereceğinden korkulan şeyden kendini muhafaza etmek olarak hassasiyet açıklamaktadır.[355] Bu yönü ile ilim ve ameli derecelere tabii tutan İbn Kayyim, ilmin mahiyetini ve amelin boyutunu ayrı ayrı açıklamak suretiyle ilim-amel ilişkisinin öneminin altını çizmektedir. O yapılan bu tasnife kulluğun bir parçası olması hasebiyle de ayrı bir ehemmiyet göstermektedir.

İbn Kayyim'in itidalli tasavvuf tasavvuru arasında; amelî ve nâzârî boyutun dengesi, zâhirî ve bâtinî boyutunun dengesi ve son olarak da rivâyet ve dirayetin rivayet ekseninden ayrılmaması, diğer bir ifade ile dirâyetin rivâyet zemini üzerine inşa edilmesi tasavvufa yaklaşımının başlıca özellikleri arasındadır. Bu üç unsurdan birinin göz ardı edilmesi İbn Kayyim'in müspet gördüğü tasavvuf çizgisinden ayrılmak anlamına gelmektedir. İbn Kayyim'in olumlu anlamda tasavvufa yaklaşımı iki zaviyeden değerlendirilebilir. Birincisi tasavvufun mahiyetine ilişkin İslâm'la mutabakatı, ikincisi ise mutasavvıfların tasavvufun idealine göre hareket etmeleridir. Zühd döneminin sahabe ve tabi'în ile şekillenmesi onların uygulamalarının tasavvuf açısından önemi büyüktür. Buna rağmen Kuşeyrî, Hücvîrî, Serrâc gibi müelliflerin kaleme aldığı hicri ikinci asırdan sonraki sûfîlere de yer vermektedir. İbn Kayyim'in başta sosyal çevrenin ihtiyaçlarını belirleyebilmesi ve akideye önem vermesi Bâtınîlik düşüncesine karşı İmam Gazâlî gibi refleks geliştirmesini sağlamaktadır. Dımaşk'ın kelâmî, fıkhî ve tasavvufî çeşitliliğe ev sahipliği yapan bir şehir olması da zaman zaman siyasi, sosyal ve farklı saiklerden dolayı bazı düşüncelerin diğer düşüncelere nazaran baskısını hissettirmektedir. Bu yönüyle Damaşk; İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in yaşadığı dönemde olgunlaşan Hanbelîlik fikrine ev sahipliğini üstlenmektedir.

1.7.1. Kur'ân ve Sünnet

Kur'ân ve Sünnet'e uymak İslâmî duruşun süreci ve sonucunu imar eden iki olgudur. Her Müslümandan beklenen iki olgu, yaklaşımlar arası metottan kaynaklanan farklılıklar göstermektedir. Kur'ân'dan istifade edebilme bilincinin işlenmesi İbn Kayyim düşüncesinde ve eserlerinde sıkça vurgusu yapılan hatta onun vizyon ve misyonunu inşa eden yegâne düşüncedir. Kur'ân'ın işaretlerinden hareketle de Sünnet'e ve diğer İslâm inanç-ibadet esaslarına vurgu yapmaktadır. Ona göre Kur'ân'ın emirlerinden önce gelen şey mahiyetidir. Eğer Kur'ân'ın mahiyeti bilinebilirse kişi Kur'ân'ın kıymetini anlayabilmekte ve emirlere

[355] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/128.

ittibada daha gayretli olabilmektedir. Ondan istifade etmek isteyen kişi dinlemeye ya da okumaya niyetlendiğinde kalbini ve işitme organlarını Allah'ın o kişiye muhatap olduğu bilincinde Kur'ân'a bağlamalıdır.[356] İbn Kayyim'in Kur'ân hakkındaki yaklaşımı ve yorumları müstakil bir tefsir oluşturacak nitelikte ancak kendisinin böyle bir çalışması bulunmamaktadır. Eserlerindeki genel yorumların derlenmesiyle Yusrî es-Seyyid Muhammed tarafından *Bedâiu't-tefsîr,* Ali el-Hamd el-Muhammed es-Sâlihî tarafından ise *ed-Dav'u'l-münîr ale't-tefsîr* isimleriyle iki ayrı eser okuyucu ile buluşmuştur.[357]

İbn Kayyim, Kur'ân'ı iki yönüyle değerlendirmektedir. Birincisi hakkı batıldan temyiz edebilmeyi sağlayan, fesadı ve şüpheleri ortadan kaldıran, tevhîd, ilâhî sıfatlar, ahiret, peygamberlik için delil ve batıla reddiye niteliğinde kapsayıcı bir kitaptır.[358] İkinci yönü ise sadra şifa, zühdü tavsiye eden, şehvetten uzaklaştıran, basîretleri açan ve ahirete yönelmesini sağlayan bir kitaptır ki bu tavsiyelere uyulduğunda rüşdü sevdirir, fenâlığa buğz ettirir ve genel anlamda amelleri sevdirmektedir.[359] Her iki madde aynı zamanda kalbin temizlenmesine, buğz edebilmesine, gıdalanmasına, temyiz kabiliyetine vurgu yapmaktadır. Bu yönüyle sadra şifa olması da hem fiziki[360] hem fizikötesi bir anlatımı içermektedir.[361] İbn Kayyim "*Biz, Kur'ân'dan öyle bir şey indiriyoruz ki o, müminler için şifa ve rahmettir…*"[362] ayetini ve rukyeyi (Kur'ân ile tedaviyi) örneklendirirken aksi bir durumda yani yapılmasına rağmen bir etki olmadığı görülürse ya yapanın eksikliğine ya yapılanın buna açık olmadığına ya da arada farklı bir engel olduğuna hamletmektedir. Ayetin devamında gelen "*…zalimlerin ise yalnızca ziyanını artırır."*[363] Ayetine mutabık olarak da rukye yapılanın ya da Kur'ân dinleyenin buna hazır olması gerektiğini düşünmektedir ki duyu organları ve kalbini o kişinin Allah'a yönlendirilmesi sonucu istifade edebilsin, aksi halde bir kişinin istifadeden uzaklaşması aslında ziyana/zarara sebebiyet vermektedir.[364]

Usulde İbn Kayyim genel itibariyle Ahmed b. Hanbel'i takip etmektedir. Bu yönüyle Kur'ân'ın mahluk olmadığını savunmaktadır. Uzuvlar mahluktur ancak idrak eden

[356] İbn Kayyim, *ed-Dâ' ve'd-devâ',* 1440, 3.
[357] Öğmüş, "es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Yorum Anlayışı", 67.
[358] İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân,* 1/44.
[359] İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân,* 1/45-46.
[360] İbn Kayyim, *ed-Dâ' ve'd-devâ',* 1418, 8-9.
[361] İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân,* 1/44-46.
[362] el-İsrâ 17/82.
[363] el-İsrâ 17/82.
[364] İbn Kayyim, *ed-Dâ' ve'd-devâ',* 1440, 3-4.

ezberlenen lafızlar mahluk değildir.[365] Kur'ân'ı anlama ve açıklama konusunda ise özellikle metodolojik bakış açılarında başlayan bu farklılık Kur'ân'da tefsir-te'vîl ve rivâyet-nakil ilişkisi üzerinden iki grupta değerlendirme imkânı bulmaktadır.[366] Bu durumu doğal bir süreç olarak değerlendiren İbn Kayyim'in naslardan hüküm çıkarma konusunda kimisinin bir, kimisinin ise birçok hüküm çıkaracağını vurgulamaktadır.[367] Kur'ân'ın anlaşılması ve açıklanması hususunu üçe ayıranlar da vardır ki rivayet ve dirâyet düşüncesine mutasavvıfların yaklaşımını da dahil ederek keşfî/işârî/sûfî şeklinde tanımlamaktadırlar.[368] İbn Kayyim de hocası İbn Teymiyye gibi naklî ve aklî yaklaşımı benimsemekte, nakledilen yerde isrâiliyyât ve mevzuyu ayrıştırabilmek için aklî yaklaşımın da önemini göz ardı etmemektedir. Buradan hareketle aklî yaklaşımı rivayet edilenin sıhhati için dikkate almaktadır. Ancak sırasıyla Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri başta olmak üzere, Sünnet, sahabe, tabi'înin açıklamaları ve akabinde re'ye ihtimam göstermektedir.[369] Te'vîl bahsi de yine kendi içinde tasnif edilerek sahih-bâtıl,[370] övülen-yerilen[371] olmak üzere değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.

İbn Kayyim, nassların delaletleri hakîki ve izâfî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Hakîkî manaya dalalet eden mütekellimin irade ettiği ve kastettiğidir ki delâlet ve ihtilaflı değildir. İkincisi ise izafidir ki muhatabın kavrayış, idrak, iyi bir düşünce, saf bir zihin ve ma'rifetine göre değişkenlik arz edebilmektedir. Seviye ve merâtibe göre şekillenen izâfi delalet muhataplar arası birbirlerini karşıt algılanabilmesi de mümkündür. İbn Kayyim, sahabelerden bazı isimler vererek bu durumu örneklendirmektedir. Nitekim ona göre sıfat ve fiillerin tevili Allah'ın bildirdiğinin özelliklerini açıklarken emrin ise emrolunana icabeti

[365] İbn Kayyim, Ahmed b. Hanbel'e en az İbn Teymiyye kadar muhabbet duymaktadır. Zikrettiği esaslara ona müstakil bir yer ayırmakta, kabul ettiği ve zemmettiğini ayrı ayrı değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Ayrıntılı bilgi için Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakki'in an rabbi'l-'âlemîn*, 1411, 1/23-24.

[366] Bu bağlamda "Kur'an-ı kendi reyiyle tefsir eden kişi, isabet bile etse, hata etmiştir" sözü onların bu konudaki bağlayıcılığını artırırmış ve eserlerinde rivayet esaslı Kur'an'ı anlama çabasına girmişlerdir. es-Suyuti, el-Câmiu's-Sağîr, II, 543; Ebû Dâvud, Sünen, II, 287; Tirmizî, Sünen, V, 200; Pierre Lory, *Abdurrezzâk Kaşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç (İnsan Yayınları, 2001), 16.

[367] İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakki'in an rabbi'l-'âlemîn*, 1411, 1/268.

[368] Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 2/251; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1426, 1/95-97; Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 38-39; Davut Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 50, 57, 63.

[369] Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, 1490), 31-49.

[370] İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele fî reddi ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, 1408, 1/181.

[371] Muhammed b. Ebî Bekr b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele fî reddi ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, thk. Ali b. Muhammed ed-Dahîlullah (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1408), 2/514.

ihtiva etmektedir.[372] Sözün tevil edilmesi konusunda ise üç ayrı görüş serdeden İbn Kayyim; doğrudan anlaşılan manasıyla, zâhirde maksadı belirli eden ama başka anlamı da ihtiva eden ve ne zâhir de ne de bâtında manası açık olmadığı için mücmel söz olarak kabul etmektedir. Yine ona göre nassların delâlet ettiği ve Sünnetin ilkelerine mutabık tevili sahih kabul edilirken buna aykırı tevil ise bâtıl ve fâsit tevildir.[373]

İbn Kayyim'in selef ulemasının verdiği nâsih ve mensûh görüşlerine göre bir hüküm tamamen yürürlükten kaldırılmaz ve bu görüş halefler/müteahhirûn tarafından ortaya konulmaktadır. Âmm ve mutlak gibi anlatımların tahsîs, takyîd ya da mukayyede hamledilen mutlak ifadeleri yorum ile ilişkilendirilmektedir. Zâhirî manayı iptal eden istisna ve şart da nesh kapsamında değerlendirilmektedir. Genel itibariyle nesh ayetin farklı kelimeler ile beyanı veya farklı bir izahı kabullenmektir. Fetva verebilmenin hükümleri arasında da Hişâm b. Hassân'dan rivayetle nâsih ve mensûh konularının önemine dikkat çeken İbn Kayyim, nâsih ve mensûh konudaki müşkül teşkil eden meseleleri halefin yorumları ve selefin yaklaşımını karıştırmaktan meydana geldiğini belirtmektedir.[374] Kısaca İbn Kayyim'e göre Kur'ân okumak, kalp gözüyle ayetlerin manasına tüm gayret ve kabiliyeti ile yoğunlaşarak idrak etmeyi içermektedir. Ona göre Kur'ân'ın düşünmeksizin okunması maksadın tam manasıyla hasıl olduğu bir eylem değildir.[375]

İbn Kayyim, Hz. Peygamber'e/Sünnet'e birincil derecede ehemmiyet vermektedir. Bu ehemmiyetin arka planında Allah'a ve Peygamberi'ne (s.a.v) itaatin emredilmesi,[376] Hz. Peygamber'in masumiyeti ve hevâsından konuşmayacağına dair deliller vardır.[377] Bu yüzden Kur'ân ve Sünnet ilk sırada gelmekte akabinde diğer delillendirmelere başvurmaktadır.[378] Doğru bilginin kaynağı konusunda oldukça temkinli bir tavır benimseyen İbn Kayyim, velev

---

[372] Bkz. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Zeyd b. Sabit, Ebû Hureyre ve Abdullah b. Ömer. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakki'in an rabbi'l-'âlemîn*, 1411, 1/264.

[373][373] İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele fî reddi ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, 1408, 1/382-389; Öğmüş, "es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Yorum Anlayışı", 71. Tefsir tarihi açısından tevil kavramının kullanımı ve tefsir-te'vil ayrımı için bk. Recep Orhan Özel, "Lügavî ve Bağlamsal Yönleriyle Kur'ân'da 'Te'vil' Kavramı", *Amasya İlahiyat Dergisi* 20 (20 Haziran 2023), 14-18.

[374] İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakki'in an rabbi'l-'âlemîn*, 1411, 1/29.

[375] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/449.

[376] en-Nisâ 4/59; Nûr 24/54; el-Kasas 28/5.

[377] Bu konuda hadisler Hz. Peygamber'in (s.a.v) fiilleri bakımından vahy-i metluv ve vahy-i gayri metluv olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Yani Sünnet'te vahyin izlerinin taşınması ve Hz. Muhammed'in şahsî içtihatları olduğu konusundaki ayrımdır. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. İlyas Canikli, *Hz. Peygamber'in Fiillerinin Güncel Değeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023), 17-25.

[378] Delil, delil çeşitleri, işlevi ve özellikle İslâmî ilimlerde yer alan Allah'ın varlığı, nübüvvet ve nefs gibi konulardaki delillendirmeler için bk. Müfit Selim Saruhan, "İslam Felsefesinde Delil ve Önemi", *İslâmî Araştırmalar* 17/4 (2004), 370-376; Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Yapısı* (Ankara: İSAM Yayınları, 2021), 108-131.

ki Kur'ân'da beyan edilen emir olmasa dahi Hz. Peygamber (s.a.v) güvenilir bir kaynak olduğu için kabul etmektedir. İslâm'ı yaşayan ilk örnek olduğu için de önem vereceği onun izlediği metot açısından onu ayrıca kıymetli görmektedir.[379] Buradan hareketle İbn Kayyim'in *Zâdü'l-meʿâd fî hedyi hayri'l-ʿibâd* eseri Hz. Peygamber'e verdiği önemi gösteren kaynak niteliği taşıyan bir eserdir. Eserin ihtiva ettiği konular ve detayları ona tabii olunması gerektiğini hayatın her sahasında kişinin kendine yer bulabileceği şekilde aksettirmektedir. Hz. Peygamber'i tanıtım ile başlayan eser; namazdaki halleri, cenazeye tutumu, selamlaşma, dua, yolculuk, müsaade alma, cihat, gayri müslimle muamele, tıbbı nebevi, nikah, boşanma ve alış-veriş konularını ihtiva etmektedir.[380] Siyer niteliği taşımasının yanı sıra Sünneti birincil delil görmesinden dolayı ilmihal ve irşad eseri, ilmi zâviyede; akaid, hadis, fıkıh, siyer ve ahlâk konularını ele alan kapsayıcı bir eser olarak değerlendirmek mümkündür.

Sünnet hakkında ise İbn Kayyim, İmam Şafiî'den rivayetle sahabe, tabiîn ve sonrakiler dahil Hz. Peygamber'in Sünnetine şahitlik edip de başkasının sözüne ittiba etmedikleri hususunda ittifak ettiklerini iletmiştir. Mürsel ve zayıf hadislerle amel konusunda da aykırı bir nass bulunmadığı sürece kıyasta tercih ve amel edilebileceği konusunda Ahmed b. Hanbel'in görüşünü savunmaktadır.[381] Haber-i vâhidler ile hükümler konusunda olduğu gibi itikadî konularda istidlal edilebileceğini düşünmektedir. Öte yandan icmâ' edilen haber-i vâhid konusunu mütevatir derecesinde görmektedir.[382]

İbn Kayyim genel hatlarıyla Kitap, Sünnet, icmâ', kıyas ve kavl-i sahâbeyi şer-î deliller arasında değerlendirmektedir. İctihâdı Hz. Peygamber'in Yemen'e vali tayin edilen Muaz b. Cebel'e (v. 17/638) sorduğu sorulardan ve aldığı cevaplardan dolayı sahîh görmektedir.[383] İbn Kayyim'in tasavvufa yaklaşımı da fıkıhta izlediği yoldan ayrı değildir. Bu yönüyle tasavvufa yaklaşımı da Kur'ân ve hadisten istillalle mübah ya da kerih olduğunu temellendirmeye dayanmaktadır.[384] Sahabe kavlinin yanı sıra bu tecrübeyle yaşayan sûfîlere de yer vermiş, Kur'ân ve Sünnet'e aykırı ifadeleri kabul etmemiş istisnai olarak sekr halinde olanları ma'zur görerek kendinde oldukları halleri üzere değerlendirmeye tabi tutmuştur. Müstesnayı kabul ederken dikkat ettiği husus ise Firavun'un "ben sizin en yüce rabbinizim'

[379] İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakki'in an rabbi'l-'âlemîn*, 1411, 1/8-9.
[380] İbn Kayyim, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd*, 1410.
[381] İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakki'in an rabbi'l-'âlemîn*, 1411, 1/25-26.
[382] Öğmüş, "es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Yorum Anlayışı", 76.
[383] İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakki'in an rabbi'l-'âlemîn*, 1411, 1/154-155.
[384] İbn Kayyim, *Ravzatu'l-muhibbîn ve nuzhetu'l-muştâkîn*, 514.

dedi"[385] ayetinde buyurulduğu üzere bilinçli ve kasten ifade edilip yaşam tarzının Allah'ın emir ve yasaklarına uygun olmamasıyla alakalıdır.[386] Aynı zamanda İbn Kayyim tasavvufun yaşam biçimi olduğunu, yalnızca ilmi hüviyeti olmadığını da şatahâtı icra edenlere yönelik yaklaşımında yaşamlarından hareketle göstermektedir.

1.7.2. Zâhir ve Bâtın

İbn Kayyim'in zâhir ve bâtın bakış açısı, yaşadığı çağın sosyo-politik ve dini yorumlama çabalarından dolayı zâhirde izi bulunan bâtın düşüncesini savunmaya sevk etmektedir. Onun çağında ve önceki asırlarda bâtınî düşünceyi pek çok yönden istismar eden hareketlerin izlerini müşâhede etmesi[387] onun zâhire olan bağlılığını artırmıştır. Ancak bu bağlılık tepkisel olarak Zâhiriyye mensubu yapmamıştır. Bir dalgıcın karadan ayrılmaması gibi değil, dilediği zaman karaya çıkabileceği sağlam iple denizin derinliklerine dalma mesabesindedir. Nitekim o, *Şifâü'l-i'lel fî mesâili'l-kaza ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl* eserinde neshin kullanımına dair ashâb ve tabiûnun umumi lafzın tahsisi ya da mutlak lafzın takyidi hususunda zâhirin terkine örnekler olduğunu açıklamaktadır.[388]

İbn Kayyim'e göre lafızlar konuşmacının maksadı, niyeti ve iradesi yönünden üç derecede incelenmektedir. Maksadın ifade edilen lafız ile örtüşmesi gerekmektedir. İbn Kayyim, Hz. Peygamber'in (s.a.v) "Elbette Rabbinizi açıkça göreceksiniz. Bulutsuz bir gecede ayın on dördündeki açık olduğu gibi ve aynı şekilde bulutsuz bir günde güneşi öğle

---

[385] en-Nâziât 79/24.

[386] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/175-176.

[387] Gazâlî de Bâtınî düşünceyle mücadele etmiş ve onun ilkelerini anlamak için gayret sarf etmiştir. *Kitâb-ı kavâsimu'l-Bâtıniyye* isimli eserinde bu bağlamda kaleme aldığı eserler arasındadır. Eserin çevirisi öncesinde Bâtınîlik düşüncesinin tarihi serencamını kısaca açıklan Ateş şu şekilde sunmaktadır: "Bu mezhebin taraftarları, kâinatı bütün sıfatlarından münezzeh ve başka bir nura benzemeyen bir nur şeklinde saydıkları İlahî zâtın derece derece nur ve zulmet halindeki tecellisinden ibaret görürler. Nefsin aklın kemaline erişmek istemesinden meydana gelen hareketten felekler ve dünyadaki mevâlid-i selâse hasıl olur. Canlıların en yücesi olan insan İlahî zâtın nurlarını daha çok almaktadır. Ancak insanlar arasından doğrudan doğruya İlahî zâtın temsilci olanlar vardır. Bunlar peygamberler olup onlara natık derler. Son peygamber Hazreti Muhammed'dir. Kur'an ise Cebrâil'in getirdiği bir vahiy değil, peygamberlerin kendi sözüdür. Ancak bunun bir dış (zâhir), bir de iç (bâtın) manası vardır; dış mana, meyvenin atılan kabuğu gibi önemsizdir; iç mana ise asıl maksat olan öz, meyvenin içi gibidir. Bu iç mana, her peygamberin yanında bulunan ve nefsin temsilcisi olup, natıka karşılık sâmit dedikleri vasi ve İmam'ın öğretmesi (talim) sayesinde meydana çıkar. Hazreti Muhammed'in sâmit'i Hazret-i Ali olup Kur'an manası ancak onun açıklamalarıyla anlaşılabilir. Ondan sonra sırayla imam olarak Hasan, kardeşi Hüseyin, oğlu Ali Zeyne'l-Âbidin, oğlu Muhammed el-Bâkır, oğlu Ca'feri's-Sâdık ve oğlu İsmail gelir. Kur'an'ın bâtınî manası ve şeriat ahkâmı, hatadan münezzeh ve yanlış yapmaz (masum) olan bu son imamdan sonra bunun gizli (mestur) temsilcilerinden öğrenilmelidir. Bunların çeşitli ülkelerde Huccât, Dâî vs. gibi derecelerine göre isimler alan temsilcileri bulunur." Ahmed Ateş, "Gazâlî'nin 'Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller'i 'Kitâb Kavâsim al-Bâtıniya'", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 3/1-2 (1954), 23.

[388] İbn Kayyim, *Şifâü'l-i'lel fî mesâili'l-kaza ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*, 1440, 2/122-123.

vakti gördüğünüz gibi (göreceksiniz)"[389] hadisinin lafzen açık olduğunu örnekle bildirmektedir. Muhatabın göz ile görmek konusunda şüpheye düşmeyeceğini bildirmektedir. Konuyu ifade etmek için daha açık bir lafzın olmaması konunun gayet açık olacağını gösteren karineler arasındadır. Hz. Peygamber'in sözcük kullanımının bu minvalde açık olması beyanı da kolaylaştırmaktadır.[390]

İkinci derecesi, konuşmacının sözünün manasının kastettiği ile uyuşmamasında niyete bakılmasıdır. İbn Kayyim'e göre konuşmacının sözü bazen kesindir bazen de şüpheyle yaklaşılması gerekmektedir. Eğer baskı altında, uykuda, akli dengesini yitirmiş vaziyette, gazap halinde veya sarhoş ise söylemi kati değerlendirmeye müsaittir ancak dolaylı anlatım yapan, başka birisine sözünü duyurmaya çalışan, bilmece gibi karışık ya da yorum yaparak konuşanın sözlerinin ilk ifade edilenlerden daha fazla durulmaya ihtiyacı vardır. Üçüncü derecesi ise lafzın irade yönünden değerlendirilmesidir ki ne maksadı ne de niyeti açık olmadığından dolayı anlaşılması güç ve maksadına dair karine barındırmamasıdır.[391] Buna göre konuşmacının sözünün hangi kategoride değerlendirilmesi gerektiğine dair bir belirti yoksa zâhiriyle hükmedilir. Allah (c.c.) ve Rasûlü'nün sözlerinin maksadının dışında bir yere hamledilmesi onlar hakkında yalanı paylaşmaktır. Bu yönüyle İbn Kayyim'in ciddiyetle üzerine eğildiği önemli bir meseledir. Bir kimse kinaye türlerinden ta'rizi, uzak ve yakın anlam hususunda uzak anlamı kastederek tevriyeyi ya da lahn gibi dilin özelliklerini kullanarak cümle kurabilir. Bu gibi cümleler arasında zâhirî anlamın yegâne anlam olduğu düşünülmesi batıldır. Müsait olan kavramlarda tek bir anlama hamledilmesi sözcüklerin gerekçelerini de göz ardı edilmesine sebebiyet verecektir. Özellikle akit konusunda itibar edilenin niyet ve maksat oluşu sıhhati, helal-haram oluşu hakkında birçok karine ve şart bulunmaktadır ki bir hayvanın kesiminin Allah (c.c.) adına yapılması helal iken et yemek için kesilirse haram görülmektedir. Örnekleri kölelik, borç, üzüm sıkımı, talak lafızları gibi örnekler ile artıran İbn Kayyim maksat ve niyetin söylemlerdeki ve eylemlerdeki etkisine de dikkat çekmektedir.[392]

[389] Hadisin farklı şekilde nakilleri de bulunmaktadır. İbn Kayyim'in eserinde yazdığı hali ile aktarılmıştır. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrahîm b. el-Muğîre Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Cemâ'atü mine'l-ulemâ (Mısır: Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1311), 6/160"Kitâbu'l-ezân" 806; Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavut, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1421), 13/144.

[390] İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakki'in an rabbi'l-'âlemîn,* 1411, 3/88.

[391] İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakki'in an rabbi'l-'âlemîn,* 1411, 3/88-89.

[392] İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakki'in an rabbi'l-'âlemîn,* 1411, 3/89-91.

İbn Kayyim'e göre lafızlar arası geçişlilik aslından kopmayacak kadar teşbih ile sunulmaktadır. Örneğin hicret bahsinde bedenen ve kalben olmak üzere iki ayrı hicret tasavvuru sunmaktadır. İlki bedenen icra edilen hicrettir ki hükümleri ve tarihteki yeri malumdur. İkincisi ise kişinin kalbiyle Allah (c.c.) ve Rasûlü'ne ettiği hicrettir ki bedenen yapılan hicret de kalp ile yapılan hicrete tabiidir.[393]

İbn Teymiyye; muhabbetullah, ihlas, tevekkül ve rıza gibi kavramların gizli olan bâtını ameller arasında zikretmektedir. Bu gibi ameller âvâm ve havas herkes için emredilmekte terki ise hoş karşılamamaktadır. Öte yandan hüzün konusu Kur'ân'da emredilmeyen ve bazı yönleriyle terki istenilen bir haldir.[394] Avam havas ayrımında ise bunlar âvâm adeti gibi sözleri İbn Teymiyye hata görürken bâtıni konularda her iki kesimin de sorumluluklarından bahsetmektedir.[395] Diğer bir yönüyle İbn Kayyim; Allah'ın isimlerinden ez-Zâhir ismini Hz. Peygamber'in (s.a.v) açıkladığı surette Allah'a ibadet etmek, el-Bâtın ismini ise dilin nitelendirme konusunda acziyete düştüğü hakikati ifade etmede zorlanarak kulluk etmek şeklinde yorumlamaktadır.[396] Her iki kavram kullanışı itibariyle istismara mahal vermediği sürece İbn Kayyim nezdinde müspet bir şekilde değerlendirilmektedir.

İbn Kayyim'in bazı hususlarda zâhiri delilleri vurgulaması veyahut değerlendirmesi onun kavrayışı ile alakalı değil, bilakis muhatap kitlesinin kavrayışı ile alakalıdır.[397] Onun İslâmi ilimlerdeki müktesebatı kadar dile hakimiyeti de söz konusudur. O bazı sûfîlerin mülhidlerin ağızlarından çıkan sözler gibi sözler sarf ettiğinde onları yargılamayıp muhataplarını uyarmaktadır. Çünkü sûfîlerin genel konuşup özeli kastedebileceklerini, fesat kelimeyle olumlu mana kastedeceklerini ya da işaretle farklı maksatlarını beyan edeceklerinin farkındadır. İbn Kayyim'in bu hususta iki çekincesi vardır:

I. Sûfîlerin sözlerinin zahirine takılıp sûfîleri bid'at ve sapkınlıkla itham edenlerdir.

---

[393] İbn Kayyim, *er-Risâletü Tebûkiyye*, 16.

[394] "Gevşemeyin, hüzünlenmeyin. Eğer (gerçekten) iman etmiş kimseler iseniz üstün olan sizlersiniz." ve "Sabret! Senin sabrın ancak Allah'ın yardımı iledir. Onlardan yana üzülme. Tuzak kurmalarından dolayı da sıkıntıya düşme." örnek verdiği ayetler arasındadır. Âl-i İmrân 3/139; en-Nahl 16/127. Diğer ayetler için ayrıca Bkz. et-Tevbe 9/40; Yûnus 10/65; el-Hadîd 57/23; Yûsuf 12/84.

[395] İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1416, 10/16-17.

[396] İbn Kayyim, *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-sa'âdeteyn*, 1440, 1/41-42.

[397] Örneğin fenâ menzilinde İbn Kayyim okuyucuları için kullandığı ifadeleri yadırgamamaları gerektiğini, onlara zor olmamasını lafız ve mana üzerinden garipsememeleri gerektiğini açıklamaktadır. Öte yandan zor olabileceğini düşündüğü hususlarda örneklendireceğini belirtmektedir. Bu yönüyle İbn Kayyim'in okuyucuları dikkate aldığı ve gereksinimleri dışında lafügüzafa meyletmeyerek basite indirgediği görülmektedir. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/347.

II. Sûfîlerin sözlerinin zahirine takılıp işareti/maksadı değil, lafzı her şeyiyle kabullenenlerdir.[398]

Ez-cümle İbn Kayyim bu konuda ne Zâhiriliğe ne de Bâtıniliğe temayül edilecek taassubiyete yer vermekte bilakis bâtını, zâhirî destekle ya da zâhirle çelişmeyecek şekilde bir arada yorumlamaktadır. Sûfîlerin maksatlarını kavramakta ancak muhatap kitle için fitneye mahal vermemesi adına şerhe önem vermektedir. Bu konuda mihenk taşının daima Kur'ân ve Sünnet olduğunu vurgulamaktadır.

1.7.3. İlim ve Amel İlişkisinin Tasavvufu Anlama Yöntemine Yansımaları

Nazari düşüncenin temel konuları arasında bulunan ilim ve eylemsel tutumun karşılığı olan amel, tasavvufu hem ilmî hem de amelî yönden tahsis eden iki ana unsurdur. Bu yönüyle tasavvuf hakkında yerilen ve övülen kısımlar da ilim-amel ilişkisi üzerinden meydana gelmektedir. Bu ilişki sûfîler indinde ideal Müslümanlık tasavvurunu belirginleştirmekte ve tarihi boyunca istismara açık yönlerin eleştirilerek kapatılması için önlemler almaya sevk etmektedir. Bu önlemler tasavvufun klasik eserleri ile başlamakta sonraki dönemde ise konjonktürün ihtiyacına göre şekillendirilmektedir. Kendini ilme adayıp ameli ihmal edenler ya da amele adayıp ilmi ihmal edenler bu minvalde kınanmaktadırlar. Sûfîlere benzemeye çalışanlar, mustasvife, sözde sûfîler gibi tasavvuf dairesine kendilerini hamledenler yaşamlarıyla ve fikirleriyle uygunluk içermediği için eleştiriye tabi tutulmaktadırlar. Tasavvuf dairesi içerisinde şeriat; ilmi ve ameli zemini oluşturan ilk şarttır. Ona göre şeriatın noksanlığı tasavvufun ihmali, suistimali ve istismarına kapı aralamaktadır. Bu yönüyle o; önce şeriat sonra tasavvuf düsturunu kabul etmektedir.

Tasavvufun yerilen kısımlarda mustasvifenin ibadetlere önem vermediği ve ibadetlerin kendilerinden sakıt olduğu iddiası ile ön plana çıkarken diğer taraftan amellere düşkün bazı kimselerin Kur'ân ve Sünnet ilmine vakıf olmadıklarından dolayı yanlış amel sergilemeleri ön plana çıkmaktadır.[399] Ahmed b. Zerrûk (v. 899/1493) benzer sıkıntılardan mustarip olduğu için *Kavâidü't-tasavvuf* eserini kaleme almakta ve orada İmam Malik'e (v.

[398] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/309.

[399] Hıristiyanlıkta da sevgi ve imanın amelin ihmaline yer açacak düzeye getirilmesi, eylemin göz ardı edilmesine ve erdemlerin teorik düzlemde kalmasına yol açmaktadır. Öte yandan İbn Kayyim'in de menziller arasında sıkça vurguladığı üzere ilim-amel vurgusu her Müslüman için başında kastı barındırmaktadır. Bu yönüyle besmelenin anlaşılması dahi zihinde gaye tasavvurunun oluşumu, eylem öncesi hazırlık ve teşvik açısından önem arz etmektedir.Müfit Selim Saruhan, "İslam Düşüncesinde Ahlâk İlmi", *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 28 (2014), 55-56.

179/795) nispet edilen şu ifadeyi paylaşmaktadır: "Kim fıkıh öğrenmeden tasavvuf yoluna girerse zındık, kim ki tasavvufu öğrenmeksizin fıkh ederse fasık olur. Her kim bu ikisini bir araya getirmişse hakikate ermiştir."[400] İbn Kayyim de Kur'ân ve Sünnet'te yeri olmayan ibadetleri ve bazı ibadetleri artırmaları hakkında eleştiri sunmaktadır.[401] Sûfîlerin övülen kısımları arasında ise ilme ve ibadetlere önem veren, azami ölçüde İslâmiyet'e hassasiyetle yaklaşan ve yaşamlarını İslâmiyet endeksli sürdüren şahsiyetler olarak anılmaya layık bulmaktadır.

İbn Teymiyye ise temelde sûfîleri üçe ayırarak; sahv düşüncesine sahip sekerât ya da şer-î hükümler ile muarız teşkil edecek eylem ve söylemlere sahip olmayan İbrahim b. Ethem, Şakik Belhî, Ma'ruf-i Kerhî, Bişri Hâfî gibi sûfîler, sekr halinden dolayı temyizleri zayıfladığı için şatahâta düçar kalan Bâyezîd-i Bistâmî, Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî (v. 295/907) ve Ebû Bekir Şiblî gibi sûfîler ve İslâmi ilkeler ile çatışan Hallâc-ı Mansûr, İbnu'l-Fârız (v. 632/1235),[402] İbnu'l-Arâbî, Sadreddin Konevî (v. 673/1274), İbn Seb'in (v. 669/1270) ve Afüfiddin et-Tilimsânî (v. 690/1291) gibi sûfîlerdir.[403] Bu yönüyle İbn Teymiyye, zühd dönemi sûfîlerinin izlerini takip eden temsilcileri ön plana taşımakla beraber, şatahât ve vecde kapılanların da mazeretini kabul etmektedir. Onun olumsuz değerlendirmeler de bulunduğu şahısları ise akideye ve ibadete uygun olmamasından dolayı tasavvuf dairesinde zemmetmeye münasip görmektedir.

İbn Kayyim, ilim ve ibadet konusunda yaşanan zafiyetlere genişçe yer vermektedir. İddiaları kısa başlıklar halinde şu şekilde sıralanabilir:

I. "Bilgi/marifet eksikliği
II. Ehliyeti olmayışı
III. Kıskançlık ve kibir gibi engeller

[400] Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ahmed b. Muhammed Zerrûk, *Kavâidü't-tasavvuf alâ vehi yecme'u beyne'ş-şerî'ati ve'l-hakîkah ve yesılü'l-usûle ve'l-fikhi bi't-tarîka*, thk. Osman el-Huveymidî (Beyrut: Dâru vahyi'l-kalem, 1425), 24.

[401] İbn Kayyim, *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-sa'âdeteyn*, 1440, 1/405-408.

[402] İbn Fârız'ın fâsık ya da kâfir olup-olmadığı konusunda tartışma için bk. Aygül Düzenli, *Memlükler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi (648-923/1250-1517)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 307-309.

[403] Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Kâsım (Medine: Mecmu'u'l Melik Fehed li Tabaati Musahhif Şerif Medineti Nebeviyye, 1416), 2/450-451, 459-464; Muhammed Abdülhak Ensârî, *Şeriat ve Tasavvuf*, çev. Yusuf Yazar (Ankara: Rehber yayıncılık, 1991), 183-185. İbn Teymiyye'nin Hallâc-ı Mansûr'u zındık addettiğine dair risâle için bk. Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, "Risâle fi'l-cevâbi an suâli an Hallâc", *Câmiu'r-resâil*, thk. Muhammed Reşât Sâlim (Riyad: Dâru'l-'Atâi, 1422), 1/185-199.

IV. Hakk'a itaatine engel olan hükmetme statüsü, reislik
V. Şehvet ve mal engelleri
VI. Ailesine ve atalarına aşırı düşkünlük
VII. Vatanına dininden daha fazla düşkünlük
VIII. Atalarına ve ailesini eleştirme kaygısı
IX. Düşmanlık ettiği kimselerin Müslüman olması
X. Alışkanlık ve gelenek engeli"[404]

İbn Kayyim'in yukarıda bahsi geçen ilmin gereğine göre amel edilmesi hakkında verdiği bilgileri Müslüman olmayan birisinin dine yaklaşımına da uyarlamak mümkündür. Onun bu düşüncesi, ilim-amel meselesine iman-amel meselesine yaklaştığı ciddiyetle ele almasından kaynaklanmaktadır. Öte yandan ilmin ve amelin hidayet gibi Allah (c.c.) tarafından nasip olması İbn Kayyim veçhesinde yeni bir meselenin temellendirilmesine vesile olmuştur. İbn Kayyim, "*...Onlar yoldan sapınca, Allah da kalplerini (doğru yoldan) saptırdı. Allah, fasıklar topluluğunu hidayete erdirmez*."[405] ayetini delil göstererek bazı engellerinin kişinin ilmini, basîretini ve geniş anlamda kendisini alıkoymasından dolayı eyleme geçiremediğini belirtmektedir. Bunun sonucu niteliğinde ise Hakk'ın kişinin kendisine tahsis ettiğini reddetmesi karşılığında kalbinin, aklının ve görüşlerinin bozulmasıyla cezalandırılmasını aktarmaktadır.[406] Bu yönüyle ilmiyle gereği gibi amel etmeyen kimsenin kalbine mühür vurulması, kalbinin kararması, kalbine kapalılık verilmesi ve kulaklarına ağırlık verilmesi[407] amelin ilim ile birlikte icra edilmesi gerektiğinin delilleri arasındadır. Ona göre biri diğerinden üstün ya da eksik olmayıp her ikisinden birinin eksikliği imana da zarar verecek niteliktedir.

Sûfîlerin şer-î hükümleri öncelemesi ve bu hükümlerin bilinebilmesi için ilmi öncelemesi her ikisini bir arada anılmasını sağlayan etmenler arasındadır. Öte yandan bildiği ile amel edenin de hakikat ya da marifete nail olabilmesi ibadetin bilginin sebebi olarak da

[404] İbn Kayyim, *Miftâhu dâru's-sa'âde*, 1440, 1/264-271.
[405] es-Saf 61/5.
[406] İbn Kayyim, *Miftâhu dâru's-sa'âde*, 1440, 1/272. İbn Kayyim'in hidayet ve delâlet arasında kulun iradesi ve Allah'ın muradı hakkında yazıları bulunmaktadır. O hidayeti; genelin hidayeti, mükellefin hidayeti, tevfîk hidayeti ve karşılık gününün hidayeti olmak üzere dört derecede incelemektedir. Bu bağlamda her nefse hayatta kalacak kadar maslahatları göstermesi, ahiret için yol gösterici olan hidayet, Allah'ın hidayet edeceği kulu için hidayete dair hususları kuluna yaklaştırması/murâd etmesi ve ceza gününde kulun cennet ya da cehenneme gideceği yolu bulabilmesi şeklinde özetlemek mümkündür. Detaylı bilgi için bk. İbn Kayyim, *Şifâü'l-i'lel fî mesâili'l-kaza ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*, 1440, 1/217-218.
[407] "*Kur'an okuduğunda, seninle ahirete inanmayanların arasına gizli bir perde çekeriz. Kur'an'ı anlamamaları için kalpleri üzerine perdeler, kulaklarına da ağırlık koyarız. Kur'an'da (ibadete lâyık ilâh olarak) sadece Rabbini andığın zaman arkalarına dönüp kaçarlar*." el-İsrâ 17/45-46.

anılmasına imkân sağlamaktadır. "Şeriat emir, hakikat Hakk'ın o emirdeki maksadıdır. Şeriat resim, hakikat hüküm; şerîat umum, hakikat hususdur. Şerîatın bütün emirlerini yerine getirmeden hakikate erişmek mümkün değildir."[408] Bu bağlamda önceliğin şer-î hükümler ile inşa edilmesi hedeflenmekte tahakkuk ve taalluk kavramları hem zâhirî hem bâtını yönüyle değerlendirilirken hem ilmi hem de ameli yönüyle de ayrı bir veçhe sunmaktadır. Serî es-Sekâtî'ye göre tasavvuf üç mananın karşılığıdır. Bunlardan birincisi ma'rifet ve vera' nurunu söndürmemesidir. İkincisi Kitab'ın ve Sünnetin zâhirî manasıyla çelişen bir ilimde bâtına göre konuşmamasıdır. Sonuncusu ise kişinin keramete sahip olmasının Allah'ın yasaklarını iptal ettirememesidir.[409] İlk lafızda geçen ma'rifet ilmi temsil ediyorken ikinci zikredilen vera' ise ameli temsil etmektedir. Her ikisinin de nurunun söndürülmemesi, Kitab'ın esas alınması ve keramet gösterebilme derecesine yükselse dahi Bâtınîlikteki gibi ibadetlerin kendisinden sakıt olmayacağının şuurunu taşıması ideal tasavvuf düşüncesini yansıtmaktadır. Hücvîrî'de ilmin amelden üstün tutulması ya da amelin ilimden üstün tutulmasının bâtın bir düşünce olduğunu savunarak birbirinden bağımsız olamayacak iki olgu arasında bu mukayeseyi yanlış addetmektedir.[410] İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn* eserinin ilim menzilinde bu konuya ve sûfîlerin düşüncelerine yer verdiği[411] gibi henüz eserinin başlarında da bu konuya yer vererek tasavvuf düşüncesini ilim ve amel üzerine inşa etmektedir. İki kanatlı kuş misali imanla yükselebilmenin şartı ilim ve amel kabul edilmekte ve bu doğrultuda kanatlardan birinin eksilmesi dahi imana zarar vermektedir.

1.7.4. Ubûdiyyet/Kulluk

İbn Kayyim tasavvuf menzillerine dair şerhine başlamadan önce menzillerde de sık sık vurguladığı konu olması hasebiyle ubûdiyyet/kulluk ve kul,[412] İbn Kayyim'in tasavvufa yaklaşımını anlamada büyük önem arz etmektedir. Nitekim tasavvufun gayelerinden birisi de Allah'ın rızasını kazanmak uğruna kulluk bilincinde olmak ve eylemlerini Allah'ın taleplerine göre ifa etmektir. 'Abd; efendisine karşı kölelik, adanmışlık, hizmetkarlık anlamlarına gelen dini terim anlamıyla Allah'ın kulu-kölesi ve O'na itaat eden anlamında

[408] Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu* (İstanbul: Radikal, 2005), 558.
[409] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/45-46; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/434.
[410] Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 77-84.
[411] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/434-447.
[412] İbn Kayyim ayrıca konuyla ilgili bazı kavramları şu şekilde değerlendirmektedir: "İhlas"; matlubun bölünmemesi/birlemesi, "Sıdk"; talebin bölünmemesi/birlemesi/cehd ve gayret sarf etmek, "Nüsh"; samimiyet, "Kulluk"; Allah'ın rızasına uygun çabalamaktır. Aynı zamanda kulluk her insana vaciptir. Kulluk derecesi aynı zamanda mukarreblerin de samimiyetlerinin ortaya konulduğu derecedir. Ayrıca bk. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/125-128.

kullanılmaktadır.[413] İnsan, Allah'ın dışındakilerden uzaklaşabildiği sürece kulluğu ve kurbiyeti gerçekleştirebilmektedir.[414] Abdürrezzak Kâşânî'ye (v. 736/1335) göre kulluk, kulun kendi nefsini Yaratıcı vesilesiyle görmesi, Abdullah ise Allah'ın kulları arasında en üst makama eren kimsedir ki tecellilere istiğrakı, kâmil ve yetkinliği simgelemektedir.[415]

Kulluk, İbn Kayyim, Kâşânî gibi ubûdiyyeti ulvi ve kâmil bir vasıf olarak nitelendirmektedir. Çünkü kulun Allah'a en yakın görüldüğü mesafe ve mertebedir. Kulluğun zelil ve hakir olma anlamları da vardır ki İbn Kayyim sevgi ve muhabbetle Allah'a boyun eğiş anlamında kullanmaktadır.[416] İbn Kayyim'in ubûdiyyeti temellendirmesindeki en büyük etmen şüphesiz Kelâmullah ve içeriğidir. Peygamberlerin de tebliğ ettikleri şey; insanlara kulluklarını hatırlatmak, kulluk bilinci, kime kul olduklarını bildirmek ve kulluğun sorumluluklarıdır. İbn Kayyim, kitabı adlandırırken de bu hassasiyeti göz önünde bulundurarak "*Medâricu's-sâlikîn beyne iyyâke na'büdü ve iyyâke neste'în*" yani "*Ancak Sana kulluk eder ve yalnız Sen'den yardım dileriz.*" arasında ibaresi ile zikretmektedir. Sâliklerin derecelerini, usûlünü ve amacını henüz kitaba başlamadan beyan eden İbn Kayyim, adeta Rubûbiyyet'in farkındalığıyla başlaması için sâlike ubudiyyeti işaret etmekte, menzilleri ilerledikçe yalnızlaştığını veya yüceldiğini değil, daha da acizleştiğini ve kibre revân olmaması için Allah'tan yardım talep etmeksizin seyrinde muvaffakiyetten uzak kalacağını vurgulamaktadır. Allah'ı tanımak için tevhîdi, kulun kendisini bulması için ubûdiyyeti, Herevî'nin başlattığı yakaza menzilinden önce zikretmektedir.[417]

Kulluğun açıklanışı özellikle Kur'ân'dan atıfla beyan edildiği için İbn Kayyim bu kısımda daha sık ayetlere başvurmaktadır. Ayetleri de kendi içinde tasnif ederek öncelikle ubûdiyyeti Rubûbiyyet altında incelemekte ve sonrasında ubûdiyyeti Ulûhiyyet altında incelemektedir.

Ubûdiyyeti Rubûbiyyet altında olduğuna dair verdiği ayetler;

---

[413] Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Ömer b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî (Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 2/47-48; Muhammed b. Mükerrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1414), 3/270-277.

[414] Bülent Akot, *Kavram Atlası - Tasavvuf I* (Ankara: Gazi Kitapevi, 2020), 1/7.

[415] Abdürrezzak Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı ehli'l-İlhâm*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 366.

[416] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/126-127.

[417] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/121-122.

- "*Yalnız Sana ibadet eder ve yalnız Senden yardım isteriz.*"[418] (Tüm Peygamberlere)
- "*…Allah'a kulluk edin. Sizin için O'ndan başka hiçbir ilah yoktur…*"[419] (Nuh a.s. kavmine)
- "*Ey Milletim, Allah'a kulluk edin, O'ndan başka ma'budumuz yoktur…*"[420] (Hûd a.s., Sâlih a.s., Şuayb a.s. ve İbrâhim a.s. da kavimlerine)
- "*Andolsun ki biz her ümmete 'Allah'a kulluk edin, sahte ilahlardan uzak durun' diyen bir elçi gönderdik...*"[421]
- "*Senden önce gönderdiğimiz bütün peygamberlere 'Şüphesiz, Benden başka hiçbir ilah yoktur. Öyleyse bana itaat edin' diye vahyetmişsizdir.*"[422]
- "*Ey peygamberler! Temiz şeylerden yiyiniz ve iyi ameller işleyiniz. Doğrusu Ben, sizin yaptığınız şeyleri tamamen bilirim. Şüphesiz bu (İslâm), tek bir din olarak sizin dininizdir ve Ben de Rabbinizim; öyleyse Benden sakının.*"[423]
- "*Mesih de Allah'a yakın melekler de Allah'a kul olmaktan asla çekinmezler. Kim Allah'a kulluk etmekten çekinir ve büyüklük taslarsa bilsin ki O, onların hepsini huzuruna toplayacaktır.*"[424]
- "*Şüphesiz Rabbinin katındakiler, O'na ibadet etmekten büyüklenmezler. O'nu tespih ederler ve yalnız O'na secde ederler.*[425]
- "*Göklerde ve yerde kim varsa hep O'nundur. O'nun katındakiler ne O'na ibadet etmekten çekinir (ve büyüklenir) ne de yorgunluk (ve bıkkınlık) duyarlar. Hiç ara vermeksizin gece gündüz tespih ederler.*"[426]

Ubûdiyyeti Ulûhiyyet altında olduğuna dair verdiği ayetler;

- "*Rahman'ın kulları yeryüzünde vakar ve tevâzu ile yürüyen kimselerdir.*"[427]

---

[418] el-Fâtiha 1/5. Besmelenin ayet sayılıp sayılmamasına bağlı olarak Arap dünyasında basılan kitaplarda ve Medâricü's-sâlikîn eserlerinde 5. ayet olarak da geçmektedir. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/121.
[419] el-A'râf 78/59.
[420] İbn Kayyim ayrıca
[421] en-Nahl 16/36
[422] el-Enbiyâ 21/25.
[423] el-Mü'minûn 23/51-52.
[424] en-Nisâ 4/172.
[425] el-A'râf 78/206. (Bu ayet aynı zamanda secde ayetleri arasında zikredilen ayetler arasındadır ve akabinde Tilâvet secdesi edilir.)
[426] el-Enbiyâ 21/19-20.
[427] el-Furkân 25/63.

- "*Bir pınar ki Allah'ın kulları ondan içer, onu (istedikleri şekilde) fışkırtıp akıtırlar.*"[428]
- "*Güçlü kulumuz Davud'u an, o daima Allah'a yönelirdi.*"[429]
- "*Kulumuz Eyyûb'u da an…*"[430]
- "*Güçlü ve basîretli kullarımız İbrahim'i, İshâk'ı ve Ya'kûb'u da an.*"[431]
- "*O ne güzel kuldu! Şüphesiz o, Allah'a çok yönelen bir kimseydi.*"[432] (Hz. Süleyman için)
- "*O sadece kendisine nimet verdiğimiz ve İsrailoğullarına örnek kıldığımız bir kuldur.*"[433] (Hz. İsa için)

Kulluğun farklı şekillerine de dikkat çeken İbn Kayyim, Hz. İsa'nın yüceltilmesinin kulluk üzerine tevdi edildiğini, "Hıristiyan düşmanlarının" betimlemesini yaparak Hıristiyanlar'ın algıladığı gibi ilahlık olmadığını belirtmektedir. Öte yandan Allah'ın kullara meydan okuması, kullarına yardımını, kulların şüphe duyduğu yerlerde Allah'ın argümanlarını serdetmesi, kullarını müjdelemesi ve vaatleri, kulların mahzun olmayacakları, şeytanla mücadelelerinde Allah'ın yardımı, Allah'ın kulları üzerindeki tahakkümü gibi Allah'ın kullarına farklı yaklaşımlarını da rivayet etmektedir.[434] İbn Kayyim, ubûdiyyet vurgusunu hadisler üzerinden de incelemek suretiyle temellendirmeye devam etmektedir. "Hıristiyanlar'ın Meryemoğlu İsâ'ya yaptıkları gibi beni yüceltmeyin. Ben de bir kulum. Bana 'Allah'ın kulu ve rasûlü' deyin."[435] ve "Ben bir kulum. Kul gibi yer, kul gibi otururum."[436] hadislerinden hareketle Hz. Peygamber'e (s.a.v) yaklaşımın Hz. İsâ gibi yüceltilmemesini göstermektedir.[437] Öte yandan hem müjde hem de önceki bahsedilenleri destekler nitelikte Abdullah b. Amr b. Âs'tan (v. 65/684-85) rivayetle "Tevrat'ta Muhammed'in (s.a.v) özelliklerini okudum, şöyle deniliyordu: 'Muhammed Allah'ın Rasûlü'dür. Benim kulumdur ve rasûlümdür. Ona mütevekkil adını verdim, o kaba ve katı

[428] el-İnsân 76/6. (Dehr suresi olarak da bilinmektedir.)
[429] Sâd 38/17.
[430] Sâd 38/41.
[431] Sâd 38/45.
[432] Sâd 38/30.
[433] ez-Zuhruf 43/29.
[434] Ayrıca Bkz. el-Bakara 2/25; el-Furkân 25/1; el-Kehf 18/1; el-Cin 72/19; el-İsrâ 17/1; ez-Zümer 39/18; ez-Zuhrûf 43/68-69; el-Hicr 15/42; en-Nahl 16/99-100; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/121-124.
[435] Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrahîm b. el-Muğîre Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Cemâ'atü mine'l-ulemâ (Mısır: Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1311), 4/167"Kitâbu Ehâdisu Enbiyâ" 3445; Ebû Abdullah Ahmed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416), 1/155; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1416, 1/164.
[436] Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, 20.
[437] Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Canikli, *Hz. Peygamber'in Fiillerinin Güncel Değeri*.

değildir. Sokaklarda da ses çıkarmaz. Kötülüğe kötülükle karşılık vermez. O, affeder ve bağışlar."[438] sözünü paylaşmaktadır. Ayrıca ona göre kulluk; boyun eğmeyi, sevdiği karşısında zelil olabilmeyi/erimeyi gerektirmektedir. Seven kişinin kalbi sevdiği için kulluğa teşebbüs etmekte ve bu yüzden kulluk sevginin derecelerinden bir derece addedilmektedir.[439]

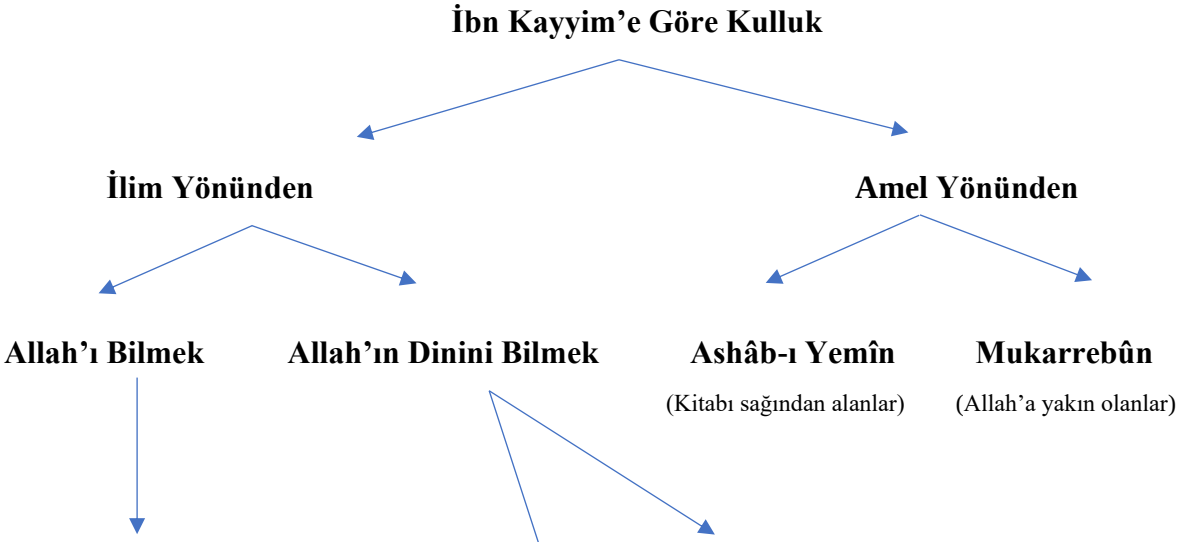
İbn Kayyim'in tanımlamaları arasında kulluğun tek seferlik bir eylem olmadığı, "ve sana yakîn (ölüm) gelinceye kadar Rabbine ibadet et"[440] ayetinden istidlalle kulun yaşamı boyunca ifa etmesi gereken vazife ve sorumluluk vurgusu yapılmaktadır. Kıyamet gününe atıfla dünyada secde edenlerin ahirette de secde edecekleri ancak kafir ve münafıkların buna güç yetiremeyeceğinden bahsetmektedir. İbn Kayyim, ibadetin yalnızca sevap ve ikâp günü sakıt olacağını, dünyada böyle bir teklifin gerçekle ilişkisinin bulunmadığının altını tekrar tekrar çizmektedir. Muayyen bir makama erişip kendisinin bu şekilde sözler sadır olan kimselerin "Allah'ı inkâr makamı"ndan başka bir makam olmadığını belirtmektedir. Kulluk aynı zamanda beraberinde sorumluluk da yüklemektedir. Sorumluluğun en fazlası peygamberlerde, onlar arasında ulu'l-azm peygamberde, onlar arasında ise Hz. Muhammed'dedir. Bu sorumluluk göstergeleri kullar arasında da görev alan almayan, bilen bilmeyen arasında derecelendirilmektedir. Örneğin ilim erbabının görevi ilim erbabı olmayandan daha fazla olduğu için sorumluluğu da eylemlerine bağlı değişkenlik arz etmektedir.[441] Kulluğun aynı zamanda ilim bakımından Allah'ı bilmek ve Allah'ın dinini bilmek üzere iki mertebesi ve bu iki mertebe altında derecelendirmeleri vardır.[442]

Kulluk, pek çok mutasavvıfın da tasnif ettiği gibi İbn Kayyim'de de sorumluluk ve derece bakımından tek bir zaviyeden değerlendirmeye müsait değildir. İbn Kayyim kulluğu genel/âmm ve özel/hâs ayrımıyla ikiye ayırmaktadır. Genel kulluk yaratılmışların kapsamaktadır ve iyi-kötü, müslim-gayri müslim tamamını ihtiva etmektedir. Hâs kullar ise sevgi, itaat ve emir bakımından Allah'a yakınlaşanlardır. "*Ey kullarım! O gün size korku yoktur ve siz mahzun da olmayacaksınız.*"[443] ayetindeki müjdelenen zümredir. İbn Kayyim, kelimeyi tahlil ederek kulluğun hakir ve zelil olma manasını da göz önünde bulundurarak

[438] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/123; Ebu'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2003), 9/109.
[439] İbn Kayyim, *ed-Dâ' ve'd-devâ'*, 1418, 182.
[440] el-Hicr 15/99.
[441] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/124-125.
[442] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/128.
[443] Zuhruf 43/68.

Allah'a sevgi ve muhabbetiyle yaklaşan dost kulları zümresinde nitelendirmektedir. Teslimiyetle ve samimiyetle seçkin bir kulluk ettikleri için zillette değildirler.[444]

[444] Delillendirdiği ayetler için Bkz. ez-Zümer 39/9; et-Tahrîm 66/12; er-Rûm 30/26; el-A'râf 7/206; Meryem 19/58; er-Ra'd 13/15; el-Hac 22/18; en-Nahl 16/49.İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/125-128.



Allah'ın zâtını bilmek.
Allah'ın sıfatlarını bilmek.
Allah'ın fiillerini bilmek.
Allah'ın isimlerini bilmek.
Allah'ın münezzeh olduğunu bilmek.
(Noksan sıfatlardan berî olduğunu bilmek)[445]

Amelle ilgili emirleri bilmek
(Sırât-ı Müstakîm)
Sevap ve cezayı bilmek
Melekleri, Kitapları ve Peygamberleri bilmek

Ashâb-ı Yemîn

Farzları eksiksiz yerine getiren
Haramlardan sakınan
Bazı mübah ve mekruhları işleyen
Bazı müstehabları yerine getiren kimseler

Mukarrebûn

Farzları eksiksiz yerine getiren
Haram ve mekruhlardan sakınan
Ahirete fayda vermeyecek şeylerden uzaklaşan
Zararlıdan emin olan kimseler.[446]

[445] Bu mertebeler aynı zamanda kulun kulluğunu bilmede İbn Kayyim tarafından vurgulanan iki bahisten birisinin alt başlığıdır. Ayrıntılı bilgi için bu çalışmada Kulluk/Ubûdiyyet başlığına, İbn Kayyim'de ise İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/128.
[446] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/128-129.

Kulluk bahsi bir önceki konu olan iman ve amel ile de ilişkili bir konudur. Sûfîler iman ve ameli mezcederek tasavvufu istihsal ederken İbn Kayyim hem tasavvuf hem de kulluk olmak üzere iki ayrı konuyu benzer zaviyede değerlendirmektedir. Nitekim her ikisinin de ilmî ve amelî yönü bulunmaktadır. İlmi yönden Allah'ı bilmek ve Allah'ın dinini bilmek arasında da fark gören İbn Kayyim; Allah'ın bilinebilirliğini din kanalıyla "ilme'l-yakîn" derecesinde bilinebileceği gibi mukarreblerin zât, sıfat, fiil, isim ve tüm noksanlıktan münezzeh oluşunu bilebileceğini aktarmaktadır. Zât-sıfat ayrımına dikkat eden İbn Kayyim her ne kadar bu başlık altında konuyla ilgili değerlendirmesini yapmamış olsa dahi maksadı zâtın bilinemeyeceğini bilmektir.

İbn Kayyim'in kulluk ile ilişkili net ve orijinal bir yaklaşımla ifade ettiği rıza konusuna da ayrıca ehemmiyet vermektedir. Bazıları rızanın elemden uzak bir eylem olduğunu savunsa da İbn Kayyim rıza ve elemin birlikte olabileceği ihtimali üzerinde argüman geliştirmektedir. Hastanın nefsine ağır gelebilecek ve elem duyacağı bir ilacı istememesine rağmen içmeye rıza göstermesi ya da sıcak bir Ramazan ayında orucu ifa eden bir müminin susuzluğundan dolayı elem duymasına rağmen orucuna rıza göstermesi rıza-elem ilişkisinin bir arada sürdürülebilmesine örnektir. Aynı zamanda sabrı da içinde barındırmaktadır ki eleme rağmen süreç tamamlanmaya çalışılmaktadır. Rıza bu yönüyle üst bir mertebeyi de temsil etmekte ve mukarreblere ait bir vasıf olarak yansıtılmaktadır. Sabır ise rızayı bir nevi muhafaza eden mütedellillerin halidir ki rıza sahipleri de sabra sahiptir. En aşağı derecede ise ne rıza ne de sabır gösterebilen zalimlerin derecesi vardır ve onların hali öfke ile tanımlanmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v) "Asıl pehlivan, güreşte rakibini yenen değil, öfkelendiği zaman nefsine hâkim olabilen kimsedir."[447] buyurması öfkenin zafiyet olduğu ve üstesinden gelinmeye çalışılmasına teşvik etmektedir. İbn Kayyim öfke ve rıza konusunu Allah'a kulluğun bir parçası olarak kader ve kazasına rızayı öncelemektedir. Rabb olarak Allah'a, peygamber olarak Muhammed'e (s.a.v) razı olmadıkça kulun Müslüman addedilmeyeceğini belirtmektedir.[448]

Hülasa; kulluğu İbn Kayyim, ilmi ve ameli olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ameli yönden Ashâb-ı Yemin ve Mukarrebûn'a yer verilmektedir ki bazı sûfî ve mutasavvıfları burada değerlendirmek mümkündür. İlmi yönden ise Allah'ı bilmek; kelâmî ve tasavvufî bir

[447] Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrahîm b. el-Muğîre Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Cemâ'atü mine'l-ulemâ (Mısır: Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1311), 8/28"Kitâbu'l-edeb" 6114; Ebû Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuhû, 1374), 2/777"Kitabu's-sıyâm" 1106.

[448] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/132.

mesele olarak değerlendirilebilmektedir.[449] Allah'ın zâtını, sıfatlarını, fiillerini, isimlerini ve münezzeh olduğunu bilmek buradan hareketledir. Allah'ın dinini bilme konusunda ise itikadî ve fıkhî bir yaklaşımla amel öncesi kulun riayet etmesi gereken yerleri serdetmektedir.

1.7.5. Kalp ve Duyular

Şükrullah Şirvânî'den rivayetle İmam Gazâlî'ye göre kalp ilminin ve nefsi tezkiyenin öğrenilmesi farz-ı ayn kabul edilmektedir ki konuyla ilgili rivayetlerden birisi de bir müminin kalbindeki marazın devasını tasavvufun dışında bulamazsa tasavvuf ile ilgilenmesi o kişiye vacip kabul edilmektedir.[450] İbn Kayyim'e göre büyük masiyetleri (günahları) işleyen kalp, tevbe etmediği sürece felaha erişmez. Kalp bu kötü eylemlerden dolayı fâsid kabul edilmekte ve kalbin bozulması da bedenin bozulmasına sebebiyet vermektedir. Bu durum kişinin kulluk görevini ifa edememesinden mülhem vuku bulmaktadır. Kulluk edilmeyen bir bedende boşluk kulluğa muarız (zıt) şeyler ile meşguliyeti arzu etmektedir. Kul bu durumun üstesinden gelmek için kulluğuna özen göstermeli ve amelini terk etmemelidir. Kulun kurtuluşu kalbinin mutluluğuna bağlanmaktadır ve kalbi üzecek haramlardan sakınmalıdır.[451] Ona göre kalbe haram olan şeyleri aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür:

[449] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/128-129.
[450] Şükrullah Şirvânî, *Riyâzu'l-Kulûb*, thk. Serpil Koç Konuksever (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 74-75.
[451] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/132-133; İbn Kayyim, *Şifâü'l-i'lel fî mesâili'l-kaza ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*, 1440, 2/66.

İbn Kayyim'e Göre Kalbe Haram Olan Şeyler



Küfür	**Ma'siyet (Günahlar)**	
	Büyük Masiyet	**Küçük Masiyet**
1. Şek	**1.** Riya	**1.** Haramları arzulamak
2. Nifak	**2.** Ucb	**2.** Genel olarak bilinen
3. Şirk	**3.** Kibir	küçük günahlar
4. Bu üçüne tâbî olan şeyler	**4.** Fahr (böbürlenme)	
	5. Rahmetinden ümidini kesme	
	6. Ye's	
	7. Allah'ın cezalandırma ihtimalini kendinden düşürme	
	8. Müslümanların cefasından mutluluk duyma	
	9. İsyanlarından muhabbet duyma	
	10. Utandırıcı eylemleri artırmayı arzulama	
	11. Allah'ın nasip ettiğine kıskançlık	
	12. Zinâ	
	13. İçki	

İbn Kayyim tablodaki küçük günahlar kısmını büyük günahlar kadar belirginleştirecek detaylar vermemektedir. Bu onun küçük günahları önemsemediğinden ziyade muhtemeldir ki küçük günahların fazla olması hasebiyle sınırlandırmama maksadı taşıyabilmektedir. Aksi halde o başlığı açma ihtiyacı hissetmeyebilirdi. İbn Kayyim, günahlar konusunda büyük günahların küçük günahları barındırabileceğini, küçük günahların ise büyük günahları barındırabileceği ihtimalini zikretmektedir. Günahların potansiyeli, ağırlığı, hafifliği, inceliği ve kalınlığı üzerinden bir tanımlama yaparak kalp için değişkenlik arz edeceğini belirtmektedir. İbn Kayyim düşüncesinde arzu edilen günahların dereceleri yine kişinin arzu ettiği dereceye göre değişkenlik arz etmektedir.[452] Bu yönüyle kişinin arzusunun kesilmesi için çaba sarf etmesi, büyük-küçük fark gözetmeksizin

[452] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/132-133.

günahlardan kaçınması ilerlediğinde ise küfre mahal verecek adımlara sevk edeceğinden dolayı asla yaklaşmaması gerekmektedir.

İbn Kayyim düşüncesinde kalp, amele göre vasfı iyileşen ve kötüleşen bir organdır. Kulluğun gereksinimleri ifa edildiğinde kalp kulluğun zıddına mukabil şeylerden de uzaklaşma temayülü göstermektedir. Bu yönüyle kulluğun uygulanması kalbin hem fayda sağlaması hem de zarara meyletmemesi için önem arz etmektedir.[453] Duyular ve azalar dahi kalbe iyiyi uygulamada ya da kötülüğü işlemede birer vasıtadır. Öte yandan İbn Kayyim düşüncesinde kalb ile tasdik, dil ile ikrar ve uzuv ile amel düşüncesi sıralamanın bu şekilde serdedilmesini gerekli kılmaktadır. Duyulara/uzuvlara başlamadan önce dil ile ilgili görüşleri insicam ve konu bütünlüğü açısından önem arz etmektedir. Akabinde diğer uzuvlardan tatma, koklama ve dokunmayla ilgili görüşleri sunmaktadır.[454] Benzer görüşlere Hâris el-Muhâsibî'nin *Risâletü'l-müsterşidîn* eserinde rastlanılmaktadır. Muhâsibî'ye göre tevbe kabulleri arasında dört şart vardır ve bu dört şarttan biri de kulun yedi duyudan ibaret olan uzuvlarını muhafaza etmesidir. Bu uzuvlar arasında; kulak, göz, dil, burun, iki el, iki ayak ve kalp bulunmaktadır ki kalbi ıslah ve fesat merkezi şeklinde merkezi bir konumda değerlendirmektedir. Her bir uzvun farzları bulunmaktadır. Örneğin kulağın farzları; helal olmayanı dinlememesi, kendisinden saklananı araştırmaması, lehviyyat (boş ve faydasız şeyler), çalgı, eza veren şeyleri dinlememesi (gıybet, kötü söz dinlememesi vs.) Muhâsibî'nin kulun kulağına ulaştırmaması gereken seslerdir.[455]

İbn Kayyim'e göre dilin vacibi, müstehabı, haramı ve mekruhu vardır. Vacip ve haram kısımları dilin fıkhî yönünden gereksinimlerini, mekruh ve müstehab kısımları ise yine fıkhı içermekle beraber tasavvufun konularını da ihtiva eden takva ve ahlâk ile ilgili boyutunu içeren kısımlardır. Dilin vacipleri arasında kelime-i şehadet, namazdaki kıraat, rükû ve secdedeki tesbihat, iyiliği emretmek, kötülüğü nehy etmek, cahile eğitim, sapıkları irşad ve gerektiğinde şahitlik etmek gibi zaruri durumları yönetmektir. Dilin haramları arasında ise Allah ve Rasûlü'ne aykırı şeyleri konuşmak, dine aykırı bid'atleri konuşmak, bu bid'atlere davet etmek ve onları güzel bulmak, Müslümanlara sövmek, iftira atmak,

[453] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn,* 1996, 1/133.

[454] Organların yapısı ve hikmet arayışına yer verdiği *Miftâhu dâri's-saâde* eserinde el, ayak, göz, ağız, burun, dil, mide, karaciğer ve uzuvların sayılarının yanı sıra yaratılan canlılar arasında da benzer hikmet arayışını işlevleri ile sunmaya çalışmaktadır. Detaylı bilgi için Bkz. İbn Kayyim, *Miftâhu dâru's-sa'âde*, 1440, 2/750-754.

[455] Ebû Abdullah Haris b. Esed Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde (Haleb: Mektebü el-Matbuâti'l-İslâmiyye, 1391), 113-121.

sözleriyle eza göstermek, yalan söylemek, yalancı şahitlik yapmak ve Allah hakkında bilmeden söz sarf etmek gibi dilden sadır olan şeylerdir.

Müstehab ve kerih görülen dilin eylemlerine gelindiğinde ise müstehab ameller; Kur'ân okumak, zikrullah, faydalı ilim vb. konularda müzakere yapılmasıdır. Dilin mekruh eylemleri terk edilmesi sarf edilmesinden efdal eylemleri ihtiva etmektedir. İbn Kayyim üçüncü ihtimal üzerinde durarak konuşulması ya da konuşulmaması arasında fark olmayan eylemler konusunda ittifak edilmediğini, seleften bir kısmının bunun mümkün olduğunu ifade ederken diğer bir kısmının ise kişinin ağzından çıkanın lehinde ya da aleyhinde bir ecre taalluk ettiğini belirtmektedir. Bunu ifade edenlerin delilleri ise Hz. Peygamber'in (s.a.v) "Allah'ı zikretmesi (anması) dışında Âdemoğlunun tüm konuşmaları aleyhinedir."[456] hadisini delil göstermektedir. İbn Kayyim de ikinci görüşe sahip seleflere katılarak dilin kişinin lehine ya da aleyhine hizmet ettiğini savunmaktadır[457] ancak aşağıda verilen örneklerde ise mübah seçeneği üzerinden kişinin kendisine faydası ya da zararı olmayan yine dini maslahatın konusu olmayan konuları yapılmasında ya da yapılmamasında bir fark görülmediği üzerinde durmaktadır. Bu yönüyle kendi idealleri ile gerçeklerinin yer yer çatıştığı da gözlemlenmektedir. Azaların amelini İbn Kayyim; duyma, görme, tatma, koklama ve dokunma olmak üzere beş duyudan hareketle beş hüküm; vacip, haram, müstehab, mekruh ve mübah yönleri ile inceleyerek yirmi beş amel ile sınırlandırmaktadır.[458]

---

[456] Ebû İsâ Muhammed b. İsâ Tirmizî, *Câmi'u'l-Kebîr (Sünen-i et-Tirmizî) 212*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmî, 1996), 4/2412.

[457] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn,* 1996, 1/135-136.

[458] **1. Duymak**
Vacib: İslâm'ın iman ve farz ile ilgili konularını, namazda kıraati dinleme, cumada hutbeyi dinlemek.
Haram: Küfür ve bid'at dinlemek, sırlarını muhatabından saklayanın muhatabından sır dinlemesi, namahrem hanımların seslerini dinlemek, eğlence ve çalgı aletlerinin sesini dinlemek
Müstehab: müstehab ilmi dinlemek, okunan Kur'an'ı dinlemek, zikrullahı dinlemektir.
Mekruh ise müstehab olanın zıddını içermektedir. (Duyma özelliğinin mübah kısmı nüshada bulunmamaktadır. Muhtemeldir ki okuyucu zihninden diğer maddelerde olduğu gibi dünya ve ahirette zararı ve faydası olmayan seslerdir bağlamında tamamlayacağı düşündüğü gibi sehven de atlanılmış olabilir.)

2. Görmek
Vacib: Mushafa bakmak, farz olan bilgiler için kitaba bakmak, yenecek, harcanacak, infak edilecek şeylere bakmak, sahibine verilecek emanete bakmaktır.
Haram:şehvetle namahreme bakmak,
Müstehab: kişinin imanını ziyadeleştirecek kitaplara bakması,mushafa, anne-babanın yüzüne bakmak, Allah'ın dış dünyadaki ayetlerine bakması
Mekrûh: Faydasız şeylere bakmak,
Mübah: dünya ve ahirette zararı ve faydası olmayan bakışlardır.

3. Tatmak
Vacib: zaruretten dolayı haramı yemek ya da içmek, vesilesi ile şifa bulacağı ilacı kullanmak.
Haram: Vacib (Ramazan) orucu bozmak, öldürücü zehir gibi şeyler yemek-içmek
Mekruh: Şüphelileri tatmak, haddinden fazla yemek, davet edilmediği yemekten yemek,
Müstehab: Allah'a itaate götürenden yemek, misafire eşlik etmek için yemek,
Mübah: tadılmasında günah ve sevap olmayanlardır.

Bölümün sonunda ise beş duyu organından hareketle kalpte dahil olmak üzere on organa çıkarmaktadır. Bununla beraber o, her birinin vacib, haram, müstehab, mekruh ve mübah üzerinden toplam elli farklı amel türüne ulaştırmaktadır ancak detaylara yer vermemektir.[459] Buradan hareketle İbn Kayyim'e göre uzuvlar süflî görülmemekte ve Allah'ın insana verdiği emanet tellakki ederek O'nun yolunda kullanılması gereken araçlardır. Aksi halde rızaya muarız teşkil etmektedir.

1.7.6. Nefs

Kullanım amacına göre anlamı değişen nefs kelimesi; ruh, kendi, aynı, can, akıl, kötü göz, zât, hayat, cevher, işkence, insan, arzu ve ceset gibi anlamalara gelmektedir.[460] Kâşânî

4. Koklamak
Vacib: Helali ve haramı temyiz edebilmek için koklamak, temiz, zehirli, faydalı olup-olmadığını anlamak için koklamak
Haram: İhramda kasten güzel kokuyu koklamak, çalınanı koklamak, fitneye mahal verecek namahremi koklamak
Müstehab: Allah'a itaate sevk eden şeyi koklamak, duyuları güçlendiren şeyi koklamak, ilim ve amel genişliği için koklamak,
Mekruh: zalim ve şüphecilerin/şüpheli şeyleri koklamak
Mübah: Allah'tan uzaklaştırmayan, dini bir faydası olmayan şeyleri koklamak,

5. Dokunmak
Vacib: Zorda kalana yardım etmek, şeytan taşlamak için taşa dokunmak, hanımına münasebette dokunması, iffetin korumak için cariyeye dokunması
Haram: Namahreme dokunmak, Allah'ın haram kıldığı canı öldürmek, korunmuş malı yağmalamak, tavla gibi oynanması haram şeyleri oynamak,
Müstehab: Nefsini ve iffetini haramdan muhafaza etmek için dokunmak, su isteyene su vermek, yardımcı olmak için kovasını taşımak, becereksiz ve sanatkara yardım etmek
Mekruh: Kişinin ihramlıyken eşine hazla dokunaması, kişinin eşine itikaf ve oruçluyken nefsinin mağlup olacağı şekilde dokunması, gassalin dışında ölüye dokunmak,
Mübah: Müfsid ve dini maslahatı bulunmayan şeye dokunmaktır. Detaylı bilgi için Bkz. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/136-141. İbn Kayyim başka bir eserinde bakmanın şehvetin elçisi ve öncüsü olduğunu ifade ederek bakışı korumanın önemi üzerine durmaktadır. Çünkü bakış atmak; zihinde canlandıracak hayale, bu hayal düşünceyi bulandırarak şehvete sevk edebilme ihtimaline sahiptir. Bu ihtimalin kuvvetlenmesi ise iradeyi harekete geçirerek karara dönüşmektedir. Bu yüzden hafife alınmaksızın gözün haramdan sakınması önemsenmektedir. Konuyla ilgili bk. İbn Kayyim, *ed-Dâ' ve'd-devâ'*, 1418, 152-153.

[459] Onun çok yönlü düşünmesi sistematik ilerlemesine engel olmakta ve yazıyı dağınık göstermektedir. İbn Teymiyye'de de benzer sıkıntılar var ki belirli oranda İbn Kayyim sistematize etmeye çalışmaktadır. Ancak dönemin kayıt açısından şartları, birçok mesele ile ilgilenmeleri, coğrafyada yaşanan olumsuzluklar, iç karışıklık, hapsedilmeleri, eserlerin telifini hızlandırma gereksinimi, irşad faaliyetleri gibi yoğunluğun arasında sınırlı vakitlerinin sınırlarını zorlayan gayretleri göz önünde bulundurulması gerekmektedir. İlim tahsili, cihad, irşad, halkın ve öğrencilerin dersleri, ibadetleri ki zâhidlikleri ile anılabilecek şekilde vakit ayırmaları vakitlerini verimli bir şekilde geçirdiklerini de göstermektedir. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/141.

[460] Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Ömer b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî (Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 3/291; Ebu'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem/ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1412), 818; Ebû Yusuf Yakub b. İshak İbnu's-Sikkît, *Kitâbu'l-elfâz*, thk. Fahruddîn Kabâve (Lübnan: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1998), 403; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 363; Mevlüt Özçelik, *İmam Gazâlî'ye Göre Nefsin Tezkiyesi ve Kalbin Tasfiyesi* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2020), 33.

mahiyetine dair detay verirken onun buharımsı cevher olduğunu, irade ve his için harekete geçirici özelliğine dikkat çekmektedir.[461] Tasavvufî kavram olarak genel manada insanı kötülüğe sevk eden, zaaflarıyla iyi ve kötü arasında kötüye yönelen, süflî derekelere teşvik edici yönü ön plana çıkarken kulun tekamülüyle ıslah edilen yönünü de ihtiva etmektedir. Bu yüzden nefs tasavvufta tezkiye edilen haliyle anılmaktadır. Kur'ân'dan istidlalle mutasavvıflar tarafından nefsin tavırları ortaya konulmaktadır. Kötülüğü emreden yönüyle Nefs-i Emmâre,[462] hatalara tevbe edip pişmanlığın ifadesiyle Nefs-i Levvâme,[463] ilham edildiğinde Nefs-i Mülheme,[464] İtmi'nâna erişmesiyle Nefs-i Mutma'inne,[465] kulun Allah'a rıza göstermesiyle Nefs-i Râdiyye,[466] Allah'ın kuldan razı olmasıyla Nefs-i Merdiyye[467] ve benliğini teslim etmesiyle Nefs-i Kâmîle seviyesine ulaşmaktadır. Her ne kadar Atvâr-ı seb'a yaygın kullanım kazansa dahi Gazâlî, Atâullah el-İskenderî, Râgıb el-İsfahânî, Necmeddîn-i Kübrâ ve Şehâbeddin Sühreverdî; Nefs-i Emmâre, Levvâme ve Mutmainne olmak üzere üçlü tasnife tabi tutmakta, Hakîm et-Tirmizî ve Eşrefoğlu Rûmî; Nefs-i Emmâre, Levvâme, Mülheme ve Mutmainne olmak üzere dörtlü tasnife tabi tutmaktadır.[468] Bu yönüyle nefs mertebeleri yaklaşımlara göre şekil almaktadır.

İbn Kayyim, nefs mertebelerini atvâr-ı seb'ada zikredilen ayetlerin tamamına *Medâricu's-sâlikîn* eserinde takip ettiği usûle göre yer vermekte[469] ancak *İğâsetü'l-lehfân* eserinden hareketle Nefs-i emmâre, levvâme ve mutma'inne olmak üzere üç grupta incelemektedir.[470] Öncelikle Mutma'inneden başlayan İbn Kayyim; bu mertebede kulu Rabbine itaat eden, emir ve yasaklarına riayet eden, Allah'ı zikretmekle mutmain olan,[471] sükun ve istikrara erişen, vaadine kesin inanan, Rab olarak Allah'tan, din olarak İslâm'dan nebi olarak Hz. Muhammed'den razı olan,[472] kaza-kadere teslim olan, dönüşü O'na olan

---

[461] Abdürrezzak Kâşânî, *Istılâhâtü's-sûfîyye*, thk. Abdu'l-'Âl Şâhin (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1413), 109-110.

[462] "*Yine de ben nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefs, rabbimin acıyıp koruması dışında, daima kötülüğü emreder; şüphesiz rabbim çok bağışlayan, pek esirgeyendir.*" Yûsuf 12/53.

[463] "*Öyle değil, kendini kınayan nefse yemin ederim!*" el-Kıyâmet 75/2.

[464] "*Ona kötü ve iyi olma yeteneklerini yerleştirene ki*" eş-Şems 91/8.

[465] "*Ey imanın huzuruna kavuşmuş insan!*" el-Fecr 29/27.

[466] "*Sen O'ndan hoşnut…*" el-Fecr 89/28.

[467] "*…O da senden hoşnut olarak rabbine dön."* el-Fecr 89/28.

[468] Aynî, *Tasavvuf Tarihi,* 269-271; Ramazan Muslu, "Halvetiyye'de 'Atvâr-ı Seb'a' Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 18 (2007), 44.

[469] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/68, 235; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/9, 175-176, 361.

[470] İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, 1/75.

[471] "*Bunlar, iman edenler ve Allah'ı zikrederek gönülleri huzura kavuşanlardır. Bilesiniz ki gönüller ancak Allah'ı zikrederek huzura kavuşur."* er-Ra'd 13/28.

[472] Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1374, 4/1832"Kitâbü'l-fedâil" 2359; Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Şuayb Arnavut - Muhammed Kamil Karabelli (Dâru Risâleti'l-'İlmiyye, 1430), 7/407"Kitâbü'l-edeb" 5072.

kimseler zümresinde zikretmektedir. Bunun aksini nefsine/şehvetine uymasından dolayı nefs-i emmâre olarak tanımlamaktadır.[473] Nefsin kötülük anlamından hareketle İbn Kayyim'e göre bozuk hasletlerin tamamı nefse dökülmekte ve oradan da uzuvlara yayılmaktadır. Ona göre nefs, ilk kalpten geçmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v) Müslüman olan birisine öğrettiği duada "De ki: Allah'ım bana rüştümü ilham et ve beni nefsimin şerrinden koru"[474] buyurması nefsten gelecek şerlere karşı önlem alınması gerektiğini de göstermektedir.[475]

Nefs-i levvâme ise renkten renge girme anlamına gelebileceği gibi kınama anlamına da gelmektedir. İbn Kayyim, "televvüm-mütelevvime" çekimi ile gelmemesinden dolayı ikincisini daha isabetli bulmaktadır. Nitekim kendini kınamayla ilgili nakledilen rivayetlerden hareketle de tasdik etmektedir.[476] İbn Kayyim, Hasan-ı Basrî'den mülhem nefsini kınayanı pişman, nefsini kınamaktan kendini alıkoyanı ise günaha dalmada cüretkâr ve nefsini paylamak uzak görmektedir. Ona göre nefsine mağlup kimsenin iki devası bulunmaktadır. Öncelikle kendini muhasebeye çekmesi ve ardından nefsine muhalefet etmeye çalışmasıdır. Aksi halde nefsinin tahakkümü altına girmektedir. Öte yandan İbn Kayyim'e göre nefs değişkenlik gösterebilmektedir. O bu yönüyle nefsin değişkenliğini mertebe olarak almamakta gün içinde dahi değişkenliğe maruz kalabileceğini bazen gün içinde üçünün de vaki olabileceğini aktarmaktadır.[477] İbn Kayyim genel veçhede atvâr-ı seb'a olarak nitelendirilen yedi tavrı üçlü tasnifte zikretmekte fakat diğer dördünü de göz ardı etmemektedir. Çünkü tasnifi daraltarak diğerlerini emmâre ve mutmainne adı altında zikretmektedir. Ona göre nefsin mertebeleri bulunmamakta ve nefs, hâl gibi değişkenlik gösterebilmektedir.

İbn Kayyim nefse uymayı cahilce bir bakış açısının tezahürü görmektedir. Ona göre insanın nefsine uyması, bu bağlamda şehvetiyle hareket etmesi ve şeytana uyması; dik durmak ve konuşmak dışında hayvandan fark bırakmayan kötü hasletler arasındadır. Nefsin hayvânî tabiatını hayvan türleri arasında taksim yaparak kısaca zikretmektedir. Ona göre köpek tabiatlılar; bin köpeği doyuracak leşe rağmen yalnızca kendine saklar, kötü söz

[473] İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, 1/76-77.
[474] Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, 1395, 5/519"Deavât" 3483.
[475] İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, 1/76-77.
[476] "Said b. Cübeyr: "İbn Abbas'tan "Devamlı kınayan nefs", Mücâhid'den "Kaçırdıklarına pişmanlığından dolayı kendini kınayan nefs", Katâde'den "Günahkar nefs" ikrime'den "hayır da yapsa şer de işlese kendini kınayan nefs"" aktarmaktadır. İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, 1/77.
[477] İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, 1/78.

utandırmaz, verilene kuyruk sallar, aç bırakılırsa hırlar ve amaçları bulduklarını yemektir. Eşek tabiatlılar; yemeği arttıkça çalışması da artar, olaylar karşısında dilsiz ve kördür, kitap yüklenip uygulamaz,[478] ve amaçları çalışmak ve yemek yemektir. Yırtıcı tabiatlılar; bozguncu ve etrafındakileri bozucudur. Domuz tabiatlılar; temiz yiyeceğe bakmaz, pisliğe düşkündür. Tavus kuşu tabiatlılar; kibirlenir, tüyleriyle süslenir ve başka amaçları bulunmamaktadır. Deve tabiatlılar; kindar ve katıdır. Ayı tabiatlılar dilsiz ve pistir. Öte yandan yılan, akrep, zehirli ve iğneli hayvanların da benzer kötülüklerle ilişkili tabiatları olduğunu vurgulamaktadır. At tabiatlılar; hayvan tabiatları arasında en iyisi ve asilidir. Koyun da ata benzemektedir ve canlısıyla hemhal olmanın dahi huyundan sirayet edebileceğini aktarırken onlardan beslenmenin benzemeyi artıracağını belirtmektedir. Yırtıcı ve pis hayvanların yenmemesindeki hikmeti de buna bağlayan İbn Kayyim, kişinin yediğine benzeyeceğini belirtmektedir.[479]

İbn Kayyim nefsi ayrıca kişinin benliği üzerinden de değerlendirmektedir. Bu bağlamda "nefsini tanıyan Rabbini tanır" sözünden mülhem nefse bakış açısını üç veçhede sunmaktadır:

I. Kul kendi zayıflığını ve zilletini tanırsa Rabbinin de kudretini, izzetini, ilmini tanımaktadır.
II. Kendinde bulduğu güzel sıfatların farkına vararak Rabbinin elbette "Kemal" sıfatlara haiz olduğunu idrak etmektedir.
III. İnsan kendi nefsini dahi tanıyamazken Allah'ı nasıl tanıyabileceğini düşündüğü olumsuzlama üzerinden tefekkür etmektedir.[480]

Bu yönüyle İbn Kayyim, kulun nefse eğilmesini hem kulluğunun bir gereği olarak hem de Allah'a hakkının teslim edilebilmesi açısından gerekli görmekte ve tefekküre sevk etmektedir.

İbn Kayyim, insanların kulluklarında ve sâliklerin sülûklarında sıkıntı çekmemeleri için özellikle rivayetlerden hareketle ön bilgilendirme yapmaktadır. Gerek iyi bir insan

[478] Konuyla ilgili ayet için bk. "*Tevrat'la yükümlü tutulup da onun hakkını vermeyenlerin durumu, koca koca kitaplar taşıyan merkebin durumuna benzer. Allah'ın âyetlerini yalan sayan kavmin misali ne kötü! Allah zalimler topluluğunu doğru yola çıkarmaz."* el-Cuma 62/5.

[479] İnsanların günahlara yönelmesi konusunda İbn Kayyim on üç madde zikretmektedir. Bu maddenin başında hayvanî ve şehevî bakış bulunmaktadır. Diğer maddeler ise yaratılış zarureti, cebir, kader, hikmet, tevfîk-hizlan, tevhîd, esma-sıfat, iman, rahmet, acziyet-zaaf, zillet, muhabbet-ubudiyyettir. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/403-407.

[480] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/426.

olmak gerekse kötü bir insan olmamak için verdiği öğütler hayat boyu karşılaşma ihtimali olabilecek şeylere karşı bir hazırlığı teşmil etmektedir. Bu açıdan insanların nefslerine, şeytanlara ve kötü işlere bakışını istifadelerine göre şekillendirmektedir. İbn Kayyim; bunun yanı sıra erken dönem ahlâk kitaplarında yer alan insanın arzuları, tabiatı ve yaratılışından kaynaklı cazibesine kapıldığı eylemleri hesaba katarak tafsilatlı bir anlatım ortaya koymaktadır. Genel manada İbn Kayyim, nefsin zaaflarından dolayı tezkiye edilmesi gereken yönlerine çeşitli başlıklar altında kısacaya yer vermektedir.

1.7.7. Bid‘at

Bid‘at bahsi başta tasavvufun varoluşsal meselesiyle başlayıp tasavvufun kendi içindeki konuları üzerinden de değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Anlamı itibariyle “örneği olmayan bir şeyi serdetmek, icat etmek, sonradan ortaya çıkan”[481] anlamlarına gelmektedir. Terim anlamı ise Kur’ân, Hz. Peygamber’in (s.a.v) sözleri, eylemleri ve övgüye mazhar olan sahabe uygulamaları arasında bahse konu olmayan bir uygulamanın ortaya çıkmasıdır. Her sonradan ortaya çıkan şeyin kötü olup olmadığı, bid‘atı hasene/mahmûde ve bid‘atı seyyie/mezmûme arasında değerlendirilmektedir.[482] Diğer bir değerlendirmede ise apaçık, izâfî ve tartışmalı bid‘atlar olmak üzere üç merhalede incelenmektedir ki bid‘at olup olmadığı hususunda farklılıklar vardır.[483] Bu değerlendirmeler yine rivayetlerden hareketle inşa edilmeye çalışılmaktadır ki ayetler değerlendirildiğinde dinde olmayan bir şeyin ortaya çıkarılmasından ziyade yok iken varlığa büründürme manasında kullanılmakta[484] ve aynı kökten türetilen ve Allah’ın isimlerinden olan “el-Bedî‘” ismine işaret etmektedir.[485]

Hz. Peygamber’in (s.a.v) “Her bid‘at dalalettir”[486] hadisi konuyla ilgili olumsuz bir bakış açısı ortaya koyarken Hz. Ömer’in “Bu ne güzel bir bid‘attır” sözü olumlu bir bakış açısı sunmaktadır. Hz. Ömer’in Hz. Peygamber’e (s.a.v) yakınlığı ve ittibası

---

[481] Muhammed b. Mükerrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1414), 8/6; Muhammed b. Ali b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir Tehânevî, *Mevsû’atü Keşşâfî ıstılâhâti’l-fünûn ve’l-’ulûm*, çev. George Zînâtî (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), 1/313.

[482] Tehânevî, *Mevsû’atü Keşşâfî ıstılâhâti’l-fünûn ve’l-’ulûm*, 1996, 1/314.

[483] Bid‘atın özellikleri, ölçüleri, çeşitleri, tasavvufun etkisi ve sakınma yolları içn ayrıca bk. Ahmed Zerrûk, *Uddetü’l-mürîdi’s-sâdık*, çev. Hamide Ulupınar (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2022), 29-38.

[484] “Gökleri ve yeri yoktan var eden Allah'tır. O, bir işin olmasını dilerse, ona ancak "ol" der ve olur.” Bakara 2/117.

[485] Mecdüddîn Ebû Saadet el-Mübarek b. Muhammed b. Muhammed ibn Abdülkerîm eş-Şeybânî İbnu’l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi’l-hadîs ve’l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: Mektebetü’l-’İlmiyye, 1399), 1/106-107.

[486] Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 1421, 28/373; Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnavut vd. (Dâru Risâleti’l-’Âlemiyye, 1430), 1/28.

değerlendirildiğinde bid‘atin farklı türleri ve maksatlarıyla söylem bulan bir hüviyete sahip olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan bazı bid‘atlar akide ve Sünnet’e aykırı olması hasebiyle yasaklanırken bazıları ise bid‘ata ne anlam verildiğine göre üzerinde tartışmalara sevk etmektedir. *Kitâbü’z-zühd ve’r-rekâik* yazarı Abdullah b. Mübârek’in eserinde Abdullah b. Mes‘ûd “İlim, Muhammed sallalâhü aleyhi vesellem’in ashâbından ve onların büyüklerinden geldiği sürece hayır üzeredir. İlim onların küçüklerinden geliyorsa işte o zaman helak olurlar.”[487] sözü de bid‘at bağlamında değerlendirilmeye münasip olmakla beraber ilmi yetkinliği de ihtiva etmektedir. Bu yönüyle sözün kullanıldığı bağlama ve düşünce yapısına göre algılanması sonraki dönemlere iletilecek bir mesaj da içermektedir.

Bid‘at kavramının sınırlandırılarak ortaya konulan hali, Hz. Peygamber sonrasında dahil edilenler anlamında kullanılmasıdır. İbn Teymiyye bid‘atı bu haliyle değerlendirmeye tabi tutarken İbn Kayyim ise bid‘atları Hz. Peygamber’in uygulamasında bulunmayan ve yapılmasını tavsiye etmediği şeyler olarak yorumlamıştır. Konuya ilişkin İbn Kayyim nazariyesinde Hz. Peygamber’in bid‘at işlediklerine işaret ettiği kimseler Hariciler ve Râfizîlerdir.[488] İbn Teymiyye ise bid‘atı hasene ve seyyie arasında bid‘atin hasene hususunda delillendirilmesini hata telakki etmektedir. Hadis hakkındaki yorumu ise her nehy edilenin, haram kılınanın ve nübüvvet nasslarına aykırı olanın delalet ettiği şeklindedir. Genel anlamda dinde hükmü konulan her şey bid‘attir. İbn Kayyim, Hz. Ömer’in sözünü ise şer-î delil ile sabit olan; lafzen bid‘at sözü kullanılan ancak manen bid‘at olmayan bir uygulama şeklinde değerlendirmektedir.[489]

Bid‘atı yorumlama konusunda farkları bulunan İbn Teymiyye ve İbn Kayyim, Süfyân es-Sevrî’nin sözü hususunda aynı görüşü paylaşmaktadırlar: “İblis bid‘atı, ma‘siyet ve günahlardan daha çok sever. Çünkü günahın tevbesi varken bid‘atın tevbesi yoktur.”[490] Onlar kişinin din adı altında dayanağı bulunmayan uygulamaları tatbik etmesini Allah (c.c.) ve Rasûlü’nün din olarak belirlediği çizginin dışında çirkin işleri güzel gösterme çabası

---

[487] el-Mervezî Abdullah b. Mübârek, *ez-Zühd ve’r-rekâik*, thk. Habîburrahman el-’Azamî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-’İlmiyye, 1419), 281 no:815.

[488] Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî’ye göre Râfizîler tecsîm hususunda altı fırka altında incelenmektedir. Tecsim hakkında özetle ilk fırka Yaratanın sonu ve sınırı olduğunu, ikinci fırka sureti olmadığını ve cisimler gibi olmadığını, üçüncü fırka insan şeklinde olduğunu, dördüncü fırka insan şeklinde olduğunu ancak eti ve kanı olmadığını, beşinci fırka saf bir nur olduğunu, altıncı fırka ise Mutezile ve Hariciler gibi cisim olmadığını ifade ederken mücessime adı altında anılmıştır. Ebu’l-Hasan Ali b. İsmâil Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-musâllîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 76-80; İbn Kayyim, *ed-Dâ’ ve’d-devâ’,* 1440, 113, 150.

[489] İbn Teymiyye, *Mecmû‘u fetâvâ*, 1416, 10/370-371.

[490] İbn Teymiyye, *Mecmû‘u fetâvâ*, 1416, 10/9; İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn,* 1996, 1/332.

şeklinde yorumlamaktadırlar. Bu yönüyle bid‘at mesnetsiz ve dini olduğu düşünülen uygulamalardır ve dine zarar verdiklerinden dolayı kerih görmektedirler.

İbn Teymiyye bazı kimselerin ibadetlerini Hz. Peygamber’in (s.a.v) uygulama ve kavlinin dışında artırdıklarına dikkat çekerek bayram ve teşrik günleri haricinde yılın tamamını oruçlu geçirmeleri ya da gecenin tamamını ibadetle geçirmelerinin Hz. Peygamber’in uygulamalarıyla bağdaşmadığını aktarmaktadır. O bu konuda Hz. Peygamber’in uygulamasının yanı sıra övgüyle bahsettiği bir gün oruç tutup bir gün oruç tutmamayı evla görürken[491] gece ibadeti konusunda ise tamamının değil, üçte birinin kıyamla geçirilmesini efdal bulmaktadır. Hz. Peygamber’in uygulama ve kavli dışındaki hususlarda genel hükmü bu yöndedir. Hz. Peygamber’in inzivaya çekilmesinin halvete girmekten temel farkının peygamberlik öncesi süreç olduğu dolayısıyla bu ikisini mukayese etmenin hata olduğunu ve dini bir dayanağı olmaması sebebiyle bid‘at olduğunu belirtmektedir.[492] Sûfîlerin temel dayanakları ise Hz. Mûsâ’nın Tur Dağı’nda kalması ve Hz. Muhammed’in (s.a.v) inzivaya çekilmesi üzerinden inşa edilmektedir.[493] Öte yandan İbn Kayyim, vakitlerin tayini ve fazileti hakkında muayyen görüşler serdederken İbn Teymiyye ise ibadetin zamanı konusunda belirli bir zamanın tayin edilmemesini ve vakitler arasında farkın bulunmadığını ifade etmektedir.[494] Hülasa İbn Kayyim’in bid’at hususunda hocası İbn Teymiyye ile büyük oranda ittifak ettiği anlaşılmaktadır. Öte yandan detaylandırmadığı ancak ayrıştığı hususlar da bulunmaktadır. İbn Teymiyye uygulama hususlarına dikkat çekerken İbn Kayyim, bid‘at kavramını Hz. Peygamber’in gündelik hayatında örneği bulunmayan ve yapılmasını da tavsiye etmediği şeyler üzerinden açıklamaktadır. Bu bağlamda onun verdiği örneklerin azı hariç genelinin inanç meseleleri hususunda olması dikkat çekmektedir.

1.8. İbn Kayyim’in Eleştirilerine Konu Olan Tasavvufî Meseleler

Her eleştiri kendi içinde kabul edilen fikirlerin dışarıda bulamadığı karşılığa cevap barındırmaktadır. Sûfîler ya da sûfîlere eleştiri yönlendirenler bu yönüyle kendi fikirlerinin doğruluğu savından ve delillerin sağlamlığından hareketle eleştirel fikir beyan etmektedirler. Eleştirel fikir beyan ederken hem kendi fikirlerinin sağlamlığını hem de eleştirdikleri

[491] Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, 1311, 3/39“Kitabu’s-savm” 1975.
[492] İbn Teymiyye, *Mecmû‘u fetâvâ*, 1416, 10/393.
[493] Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *İhyâü ’ulûmi’d-dîn* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 3/90, 93; Ateş, *İslâm Tasavvufu*, 13.
[494] İbn Teymiyye, *Mecmû‘u fetâvâ*, 1416, 10/404.

fikirlerin çürütüldüğünü ispat etmektedirler. Tasavvufun diğer ilim dalları arasında yer bulabilmesi ve tasavvufun içerdiği bâtınî düşüncenin zâhirde delil bulabilmesi, tasavvufta eleştirel düşüncenin gelenekselleşmesine öncülük etmektedir. Öyle ki tasavvufun kaynağı, konuları ve yöntemine ilişkin eleştiriler büyük oranda kelam ve fıkıh alimleri tarafından sunulurken sûfîler bu eleştirilere çeşitli argümanlar üretmekle beraber kendilerini sûfî addederek tasavvufu istismar eden, toplumsal problemlere yol açan, insanları hidayetten uzaklaştıran, ibadetlerin kendilerinden sakıt olduğuna yönelik sapkın düşüncelere kapılan, insanların duygularını sömüren, genel hatlarıyla İslâm çatısı altında olup da iman ve amel ile bağdaşmayan tasavvuf düşüncesini de tenkit etmişlerdir. Tasavvufun ayrıca kendini geliştirmeye sevk edici ve ıslah edici bir yönü de yapılanın daha iyi yapılabilmesi adına muhasebe, nefsi kınama, başkalarını üstün kendini hakir görme gibi metotları kullanmasıdır. Şimdiki zamanla geçmişin mukayese edilerek bozulmanın arttığı düşüncesi tasavvuf için de geçerlidir. Hücvîrî mukaddimesinde bu durumu "Bugün insanların münevver kısmı da halk kesimi de tasavvuf ilminin sadece ibaresi ve lafzı ile iktifa ediyorlar."[495] şeklinde ifade ederken Serrâc da sûfî gibi hareket edenleri (müddeileri) eserinin son bölümünde eleştirmektedir.[496] Mananın yitirilip maddenin ve sîretin gidip suretin kaldığı düşüncesi yozlaşmayı ortaya koyan yaygın tespitlerden biridir. Ne var ki kazanımlarını kanıtlanmış tasavvufun hakikatine vakıf bilinçli bakış açıları, yaşanan bazı yanlış olayların tasavvufun geneline teşmil edilemeyeceğinden dolayı tasavvufu yasaklama ya da reddetme yoluna gitmemektedirler. Bundaki en önemli etken dönüştürme ve ıslah etme düşüncesidir. Tıpkı yanlış nefes hareketiyle suya dalan dalgıcın suya dalışının yasaklanmayıp gerekli nefes egzersizleriyle geliştirilmesi gibi tasavvuf erbabı da yapılan bu hatalar karşısında eleştiriyi ve ıslah yolunu tercih etmektedirler.

İdeolojik yaklaşımlardan hareketle İbn Kayyim'in tasavvufu reddettiği, bid'at gördüğü ve dalalette saydığı iddialarının genelleyici yaklaşımın tezahürü olduğu ve gerçeği yansıtmadığı söylenebilir. İbn Kayyim'e göre tasavvuf genel hatlarıyla olumlu ve faydalı bir dini yorum şeklidir. Ancak onun bu temiz daireyi kirlettiğini düşündüğü belirli hususlar ve bid'atlar bulunmaktadır. Onun tasavvufî uygulamalara ve nazariyelere karşı yaptığı eleştiriler hem onun tasavvuf tasavvurunun sınırını çizmekte hem de ne yapılması gerektiğine dair ortaya koymuş olduğu ölçüye işaret etmektedir. Bu yönüyle İbn Kayyim'in

[495] Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 72.
[496] et-Tûsî, *el-Luma'*, 516-555.

eleştirileri dikkate değer ve kimi eleştirileri halihazırda sûfilerce ifade edilegelen eleştirilerdir.

İbn Kayyim'in "Saliklerin Menzilleri" başlığı altında menziller arası eleştirilere yer vermesinden hareketle tekerrüre sebebiyet vermemek amacıyla burada eleştirilerinin tamamı zikredilmemektedir. O bazı yerlerde, "Şeyh (Herevî) bunu kastetmişse hata etmiş, bunu kastettiyse doğrudur" şeklindeki yaklaşımlarıyla tasavvufa dair görüşlerini de ortaya koymaktadır.

1.8.1. Mustasvife ve Câhil Sufîlerin Uygulamaları

İlmi ve ameli yönlere sahip tasavvuf; ihsan, hakikat ve marifet gibi yüksek ilmi görüşlere ve Allah'a itaatte takva ve zühd gibi yüksek ameli eylemlere (azîmete) taliptir. Tasavvufta Allah'a yakınlaşmak amacıyla fetvanın diğer bir ifadeyle İslâm'daki uygulanması gereken asgari standartların üstünün hedeflenmesi taltife; usûlsüzlük ve hatalar tahkire sebebiyet vermektedir. Özellikle ilmi yetersizlik ve ameli zafiyetin şeriatın çizgisi dışına çıkması ve söylemlerin iman çizgisini aşması sonucu İslâm dairesi içerisinde haklı eleştirilere sebebiyet vermektedir ki mustasvife ve cahil sûfîler tasavvufun kendi içinde de eleştiriye tabi tutulmaktadır. Takip edilen metodolojik farklılıklar, hataların yahut hata olduğu iddia edilen hususların tasavvufun geneline hamledilmesi gibi durumlar, imanî ve şer-î konulardaki ithamlardan dolayı tasavvufun İslâm'ın dışında bir alan gibi görülmesine sebebiyet vermektedir. Buradan hareketle hatanın kaynağının müstakil bir şahsa ya da fikre hamledilmesi ıslah edici ve tutarlı bir yaklaşım ortaya koymaktadır. İbn Kayyim de bu bağlamda eleştiriler sunmaktadır ki genellikle hedefinde Muhâsibî ve Serrâc gibi müelliflerin[497] de eleştirdiği kimseler ve uygulamaları söz konusudur.

İbn Kayyim; keşif adı altında yapılan bazı işlere, şathiyelere, batıl inançlara, mütevazi gibi görünerek insanların taltifiyle kibirlenmeye, halvet ve inzivayı insanların

[497] Tasavvufta tenkit/eleştiri ilk dönemlerden itibaren hem tasavvufun içinden özeleştiri hem de dışından eleştiri olmak üzere bozulduğu düşünüleni ıslah ve özü koruma çabası içeren bir faaliyet olmuştur. Hatta öyle ki "*Öyle değil, kendini kınayan nefse yemin ederim!*" el-Kıyâmet 75/2 ayeti kerîmesi, Melâmîlikte kendilerini kınamayı esas alan prensip haline gelmiştir. Bu yönüyle eleştiriler tasavvufun teşekkül sürecindeyken başlamıştır. Muhâsibî; kendi çağında bir grubun rızaya uygun, zühd ve tevekkül ifa ettiklerini sanması, muhabbetullahın kalplerine yerleştiği vehmine kapılmaları, bazı riyazet yöntemlerine yöneldikleri ancak Allah'tan gafil bir yaşama tevessül ettiklerinin farkında olmadıklarını belirtmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdullah Haris b. Esed Muhâsibî, *er-Riâye li hukukillah*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 427-433. Serrâc ise tasavvufun müstakil konuları arasında tasnif yaparak sûfîlerin hataları üzerinden değerlendirme yapmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. et-Tûsî, *el-Luma'*, 531-556.

takdiri için yapmaya, amelin kendinden sakıt olduğu düşüncesiyle ameli iptal edenlere vb. düşünce ve eylemlere karşı eleştiri yöneltmektedir. Bu minvalde İbn Kayyim eleştirilerini şeytanın tuzakları, nefse hâkim olamamak ve cehalet üzerinden sürdürmektedir. Cahil ve nefsine hâkim olmayan bir kimse ise şeytanın tuzaklarına daha kolay düşmektedir. Bu yüzden İbn Kayyim, şeytanın tuzaklarını önlem alınması için paylaşmaktadır.

Cahil sûfîlerin bazıları; nefs tezkiyesi ve kalp tasfiyesi bağlamında kalplerini boşaltmak uğruna ilimden kaçmak, ehl-i dünyanın rağbetine mugayir hareket etmek ve fakihlikten uzaklaşmak gibi yol tutturmaktadır. Allah Rasûlü'nün getirdiklerinden mahrum kalanın ise şeytanın tahakkümüne girdiğini ve vasıtasız ilimden nasipleneceği yönünde kandırdığını belirten İbn Kayyim, onların yaptığı taksimata göre "zâhirî ilimler sizde, bâtınî keşifler bizde, zâhiri şeriat sizde bâtını hakikat bizde, kabuk sizde öz bizde"[498] ifadeleriyle şeytanın vesveselerine kapıldıklarını ifade etmektedir. İbn Kayyim'in batıl gördüğü bu bakış kalbe yerleştiğinde ise Kitab ve Sünnet o kimseden ayrılmakta, o kimse aldığını iddia ettiği ilhamı Kur'ân'a ve Sünnet'e arz etmekten çekinmekte, şeytanın vesveseleri ve fitnesi doğrultusunda kapıldığı vehimle şathiyelere ve hezeyanlara kapılmaktadır. Vehme kapılan bu kimseler nefsin izzetini koruması gereken yerde tevazuyu, mütevazi olması gereken yerde kibri takınmasından dolayı şeytanın diğer tuzağına düşmektedirler. İbn Kayyim, devlet erkanı karşısında nefsini ayakları altına alanları kınarken Allah için nefsin ayak altına alınması gerektiğini aksinin zilletten meydana geldiğini aktarmaktadır.[499]

Şeytanın tuzaklarından bir diğeri ise kişilerin mescid, zaviye ve türbelerde inzivaya çekilmesidir ki İbn Kayyim, şeytanın o kimseyi dışarı çıktığında insanlar indinde heybetini kaybedeceği ve çirkinliklerinin görüneceğinden dolayı bu mekanların içinde tuttuğunu belirtmektedir. İbn Kayyim, o kimsenin içerde durmaya devam etmesinin o kimsede herkesin onun ayağına gelmesi düşüncesini perçinleyeceğini ve kibrinden dolayı da onun başkasına ziyaretini kendine yakıştıramayacağı düşüncesinin hasıl olabileceğini belirtmektedir. O, insanların Hz. Peygamber gibi halk arasında olmasını öğütlemektedir. Bu bağlamda İbn Kayyim, Hz. Ebû Bekir'in (r.a) mal varlığına rağmen kibrini kırmak için pazara kıyafet satmaya gitmesini ve Ebû Hureyre'nin (r.a) vali olmasına rağmen odun satmaya devam etmesini misal getirmektedir.[500] Şeyh Üftâde'ye (ö.988/1580) intisap eden

[498] İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, 1/119.
[499] İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, 1/121.
[500] Ebû Abdullah Ahmed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416), 4/95 no: 3946; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/275; Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, ts., 3/337, 344; İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, 1/121.

Aziz Mahmud Hüdâyî'nin (ö. 1038/1626) kadılık yaptığı Bursa sokaklarında ciğer satması da bu bağlamda değerlendirilebilmektedir.[501] Diğer yandan nefslere hoş gelecek el öptürme, dua isteme, el sürme, kendisine tevessülle dua etme gibi davranışların o kimselerin hak etmediği ve kendini istemeden de olsa yanlış yerlere konumlandırabilmesine sebebiyet vermektedir ki bu taltifler o kişinin afetine ve helakına yol açabilmektedir.[502]

İnsanlar arasında hatalardan korunmanın peygamberler ile sınırlı olması hasebiyle hiçbir sûfî günahtan beri değildir. İbn Kayyim de kalplerini tasfiye edenin şeriat hükümlerini dikkate almaksızın sırf kalplerine varit olan ile amel edemeyeceğini bildirmektedir. İbn Kayyim'e göre kalbin vâridatı rüyada olduğu gibi Rahmânî, şeytanî ve nefsanî veçhelere sahiptir. Nefsin ve şeytanın insanı bırakmayacağından ötürü peygamber harici kimse elde ettiği malumatı, varidatı, ilhamı vd. bilgi çeşitlerini Kitab'a ve Sünnet'e arz etmeden bunlara ittiba etmemelidir. Eğer ki kişi varidatı yeterli bularak Allah Rasûlü'nün getirdiklerinden sakıt olduğunu düşünürse bu durumda İbn Kayyim'e göre o kimse kafir sayılmaktadır. Hz. Ömer'in Kitab'a ve Sünnet'e bir meseleyi arz etmesi ancak meselenin kaynaklarla çelişmesi sebebiyle reddetmesi, bu hususta örneklik teşkil etmektedir. Dolayısıyla "kalbim Rabbimden haber verdi", "haberlerimizi ölmeyen Diri'den alıyoruz", "vasıtasız alıyoruz", "hakikatin kendisini alıyoruz", "lafızlara/resimlere takılmıyoruz" şeklinde kullanılan ifadeler İbn Kayyim tarafından zemmedilmektedir.[503] Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin kalbine gelen nükteleri Kitab ve Sünnet olan iki adil şahide sunduğunu;[504] şatahâtıyla meşhur Bâyezîd-i Bistâmî'nin "Birinin havada durarak keramet gösterdiğini görseniz dahi onun emir ve yasaklara ittibasını ve Allah'ın koyduğu sınırlara riayet ettiğini görmüyorsanız takip etmeyin" [505] sözünü, Serî es-Sakatî'nin (v. 251/865) zâhiri hükümlere zıt bâtın bir ilme sahiplenenin yanılgı içinde olduğunu belirttiği sözlerini ve Ebû Ahmed eş-Şirâzî'nin "Eskiden sûfîler şeytan ile alay ediyorlardı şimdilerde ise şeytan onlarla alay ediyor" [506]

[501] Ziver Tezeren, *Aziz Mahmud Hüdayi Hayatı-San'atı, Fikriyâtı, Çağdaşları İçindeki Yeri ve Ünlü Eserleri* (Ankara: Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 8-10.
[502] İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, 1/122.
[503] Cemâleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnu'l-Cevzî, *Telbisü'l-iblîs* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 158, 329-330; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/64; İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, 1/123.
[504] Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 1419, 76; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/61; Cemâleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnu'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1421), 2/384.
[505] Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ'* (Mısır: Matbaatü's-Sa'âde, 1394), 10/40; İbnu'l-Cevzî, *Telbisü'l-iblîs*, 151; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/435; İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, 1/124.
[506] İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, 1/125.

şeklindeki rivayetini paylaşan İbn Kayyim, sûfîlerin sözleriyle zemmedilen sûfîlerin tavırlarına yer vermekte ve olması gereken ideale işaret etmektedir.

Şeytanın tuzaklarından bir diğeri alışkanlıkların vucûbiyete bürünmesidir. Tek bir elbise,[507] tek tip görünüm, muayyen bir şeyhe bağlılık, belirli bir yerde namaz kılmak, seccadesiz namaz kılmamak gibi adetler İbn Kayyim nezdinde bid'at kabul edilmekte ve diğer yandan sâlikin bu alışkanlıklarından dolayı seyr u sükûkunda kesintiye uğrayacağını ve geri kalacağı beyan edilmektedir. İbn Kayyim; Hz. Peygamber'in (s.a.v) gömlek, kaftan, izar, cübbe ve ridâ giydiğini; deveye, ata ve eşeğe bindiğini; yere, hasıra ve kilime oturduğunu; yalnız ve ashabıyla yürüdüğünü; farklı yerlerde ve seccadesiz namaz kıldığını; tek ve birlikte yürüdüğünü velhasıl çeşitli şeyler yediği, giydiği ve uyguladığına dair örnek vererek sûfîlerdeki tek tipliliği eleştirmektedir.[508] Ne var ki tek hoca eleştirisi kendisinin vefatına kadar tabi olduğu İbn Teymiyye için ayrıca sorgulanabilir bir durumdur ki Hz. Peygamber'den örnek veremediği bir husustur.

Şeytanın tuzaklarına Hz. Âdem'den başlayarak örnekler veren İbn Kayyim, onun tuzaklarını ibadetlere kadar detaylandırarak sunmaktadır. Bu bölüm içerisinde şeytanın vesvesesinden dolayı tekrar tekrar abdest alınmasına ve suyun israf edilmesi hususundan daha az bir açıklamayla sûfîlerin cehaletleri ve şeytanın tuzaklarına takıldıkları hatalara yer vermektedir.[509] İbn Kayyim, sûfîlerin hatalarını değerlendirirken Kur'ân ve Sünnet'in mihenk taşı olarak mutlaka arz edilmesi gerekliğini vurgulamakta; zâhirsiz bâtını, delile muarız uygulama ve söylemlerin tamamını reddetmektedir. Ona göre İslâm ve İslâm çatısı altındaki her şeyin delili bulunmalıdır. Aksi halde İslâm dairesinin dışına çıkılmakta veya bi'datler ortaya çıkmaktadır. Bu yönüyle İbn Kayyim hem İslam'ın özünün korunmasına hem de bu özden hareketle bir yaşam alanı oluşturulmasına önem vermektedir.

1.8.2. Vahdet-i Vücûd

Vahdet-i vücûd, İslâm düşünce tarihi içerisinde temellendirilmeye başladığı süreçten günümüze kadar hal, teori, bid'at ve hezeyan olduğu yönünde yüksek gerilimli tartışmalara

[507] İbn Teymiyye'nin sûfîlerin yün giymesi gerektiği ya da gerekmediği konusunda görüşünden ziyade vurgusu "Kaftan giyen nice sadık, aba giyen nice zındık vardır" sözüne yer vermesi bâtında olması gereken değere odaklandığını ve odaklanılması gerektiğini göstermektedir. Öte yandan bu kimseleri ilimde, cihatta, ticarette, sanatta ve çiftçilikle meşgul olabileceklerini vurgulamaktadır. İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1416, 11/194.

[508] İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, 1/125-126.

[509] İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, 1/126-132.

neden olmuş bir konudur. İbnu'l-Arabî'nin bu terkibi kullanmaması ve dolayısıyla doğrudan tanımına yer vermemesi farklı bağlamlarda ve anlamlarda konunun temellendirilmesine de sebebiyet vermekte ve bu yönüyle şerh ve haşiyeler üzerinden Ekberî gelenek belirginlik ve derinlik kazanmaktadır. Bu kavramın İbnu'l-Arabî tarafından kullanılmadan ona ithaf edilmesindeki en büyük etmen ise yaptığı varlık tanımının (el-vahdetü'l-kesîr) vahdet-i vücûdla yakından ilişkilendirilmesinden kaynaklanmaktadır.[510]

İbnu'l-Arâbî'nin inançta tevhîd ve amelde takvayı hedeflediği bu düşünce, onun "Şeyhü'l-ekber" ve "Şeyhü'l-ekfer" övgü ve reddiye arasında isimlerle anılmasıyla serdedilmektedir. İslâm nazari düşüncesinde İbn Sînâ'nın (v. 428/1037) mümkînât teorisine ve İşrâkilikteki yoktan yaratılış[511] fikrine benzemesinden hareketle vahdet-i vücûd düşüncesinin kelam ve felsefedeki konularla benzeyen ve ayrılan yönleri bulunmaktadır. Öte yandan sûfîler kendi içinde ontolojik, epistemolojik, kozmolojik, teolojik ve şer-î yaklaşımlardan dolayı da kendi içinde ayrıca mutabakat sağlanamamakta hatta bazı sûfîler de konuya eleştirel yaklaşım göstermektedir.

İbnu'l-Arabî'ye ilk eleştiriler tasavvufu da benzer şekilde kritik eden İbn Teymiyye ve İbn Kayyim tarafından gelmiştir. Alâüddevle-i Simnânî (v. 736/1336), Abdulkerîm el-Cîlî (v. 832/1428), Ahmed-i Sirhindî (İmam Rabbânî ö.1034/1624), Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (v. 1176/1762) gibi meşhur sûfî müelliflerin hem doğrudan eleştirileri hem de doğru anlaşılamaması yönüyle eleştirileri müntesip dairesi içerisinde değerlendirilmektedir.[512] Diğer yandan eleştirilerin belirli oranda artması aslın anlaşılması, değerlendirilmesi ve savunulması için de eserlerin telif edilmesine vesile olmuştur. Vahdet-i şuhûd düşüncesini ortaya koyarak coğrafyadaki inanç mensuplarının algısından hareketle istismara açık olduğu, zât-sıfat konusu, asıl ve gölge varlık meselesi ve nihai vuslat noktası üzerinden tartışılmıştır. Buna mukabil panteizm, pananteizm, vucûdiyye, ittihâdiyye ve hulûl olmak üzere birçok tanımlamalara da konu olan vahdet-i vücûda eleştirel yaklaşımın gündemini korumasına vesile olmuştur.

---

[510] William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: State of New York Press, 1989), 79-80.

[511] Güldane Gündüzöz, *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği* (Ankara: Fecr Yayınları, ts.), 151.

[512] Abdullah Kartal, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkaplanı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (Haziran 2005), 60-61; Devin Deweese, "Hacegan'a Ait Kaynaldar ve Tasavvufun Eleştirisi: Hoca 'Ali 'Azizan Ramiteni'nin Menâkıb'ında Cemaatsel Benzersizlik İddiasi", *Doğuştan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar*, ed. Frederick De Jong - Bernd Radtke, haz. Salih Çift (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020), 369-370.

Vahdet-i vücûd konusu İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in ittihâdîlik ismiyle vasıflandırdığı, İbn Kayyim'e göre Herevî'nin de bu konudan akıl, din, hal, marifet ve akide bakımından uzak olduğunu iddia ettiği bir konudur.[513] İbn Teymiyye'nin *Mecmu'u'l-fetâvâ*'da ittihâdîlik konusundaki detaylı görüşleri İbn Kayyim'in *Medâricu's-sâlikîn* eserinde daha yüzeysel bir şekilde yer edinmiştir. İbn Teymiyye eleştiriye konu olan şahısların isimleri üzerinden detaylandırma yaparken İbn Kayyim isim zikretmeksizin "bir grup" olarak nitelendirmekte ve genel bir şekilde eleştiri sunmaktadır.[514] İbn Kayyim'in hocasından etkilenerek tasnif ettiği bu konu, sistematik bir bakış açısından uzaktır. *Mecmu'u'l-fetâvâ*'da zikredilmesine rağmen eleştirilenlerin isimleri verilmemiş ve konu Cehmiyye ile ilişkilendirilerek anlatılmıştır.[515]

İbn Teymiyye vahdet-i vücûd ile ilgili risâlelerinden *İbtâlü vahdet-i vücûd ve'r-reddu ale'l-kâilîne bihâ*'da İbnu'l-Arabî ve onun gibi düşünenleri kendi iç dünyalarında şekillendirdikleri hayal ve vehimlere aldanarak dış dünyayı da bu minvalde tahayyül ettiklerini ifade etmektedir. İbn Fârız'ın hikayesinin şârihi Sa'id el-Fergânî'nin "Benim ile senin aranda beni sıkıştıran bir ben, O beni aramızdan hakkın için kaldır (ref et)"[516] sözlerini üçe ayırarak tahlil etmektedir. "Benim ile senin aranda" sözünde iki ve bir benin varlığını başkasına söylemesinden dolayı toplamda üç varlığın olduğunu ve böylelikle vahdet-i vücûdu savunanların yalnızca Allah'a izafe edilen varlık sayısının esasında bu hesapla çürütüldüğünü iddia etmektedir.[517]

İbn Teymiyye, küfürde İbnu'l-Arabî'den daha ileride olduğunu düşündüğü Tilimsânî'ye çokça yer vermektedir. Bu örneklerden birisi de Şirâzî'nin yolda ölmüş köpeği göstererek onun da Allah'ın zâtından olup olmadığı sorusuna Tilimsânî'nin "O'nun dışında bir şey mi var ki" cevabıyla mukabelede bulunmasıdır.[518] İbn Teymiyye, İbnu'l-Arabî'nin maksadını anlama gayretinde bulunmamasından dolayı eserinde onun maksadının dışında eleştiriye tabi tutmaktadır. Yapılan bu eleştiri, keskin zekaya sahip İbn Teymiyye'nin üstüne durmadan önyargılarıyla hareket ettiğini gösterir niteliktedir ki İbn Kayyim bu bağlamda

[513] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/73; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/36; Homerin, "Memlûklar Dönemi Mısır'ında Sûfîler ve Tasavvuf Aleyhtarları", 250-252.
[514] İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1416, 2/115; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/73.
[515] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/49, 86; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/439-458.
[516] İbn Teymiyye, *Mecmuatu'r-resâil ve'l-mesâil*, 1431, 1/82.
[517] İddia edilen hususların mukayeselerinde İsmâil Fenni Ertuğrul'un görüşleri için Bkz. İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî* (Orhaniye Matbaası, 1928), 231-233.
[518] İbn Teymiyye, *Mecmuatu'r-resâil ve'l-mesâil*, 1431, 1/105.

onu takip etmektedir. İbn Kayyim'in zatta cem' bahsi üzerinden vahdet-i vücud eleştirileri devam ettirilmektedir.

1.8.3. Zatta Cem'

Cem' kavramı sözlükte; toplanmak, birlik, bir araya gelmek ve getirmek anlamlarına gelirken tasavvuftaki terim anlamı Hak ile meşguliyet, duyular âleminden yüz çevirme, tek bir yere yönlenme, Allah'tan başka her şeyden yüz çevirme, kadîm ve hâdis arasındaki farkın iptali gibi anlamlara gelmektedir.[519] Cem'u'l-cem' kavramı ise vahdette kesret, kesrette ise vahdeti görmek anlamında kullanılmaktadır.[520] Abdürrezzak Kâşânî bunu, "ikinci fark" olarak da tanımlamaktadır.[521] Herevî, konuyu detaylandırarak ikiliği müşâhede etmekten, sebepleri görmekten hatta şuhûdunun şuhûdundan tefrikayı gidermekten bahsetmektedir. Bu yönüyle tefrikanın da ortadan kalkması işaretleri de kaldırmaktadır. İşaret eden ve işaret edilenden işaret edenin kalkması, işaret edenin resminin de yokluğuna delalet etmektedir. Bu ise farkın kaybolarak cem'in ortaya çıkmasıdır.[522] Haliyle kulun su ve çamurdan da temyiz olunabilmesine ve bu seviyeden daha yüksek mertebelere ulaşmasına vesile olmaktadır. İbn Kayyim, Herevî'nin su ve çamur benzetmesinden hareketle bedeni dolayısıyla nefsani arzulara sahip insanoğlunun bu isteklerinden sıyrılabilme, varlığından uzaklaşabilme ve öze yolculuğunda ilerleyebilme ihtimalini ortaya koymaktadır. İbn Kayyim, buradan hareketle âdemoğlu tanımlamasını yapmakta ve onun mâsivâdan kalben alakalarını kesmesi gerektiğine işaret ederek aktarmaktadır. Öte yandan o, insanın su ve çamurdan yaratılmasını zayıf bir beşerî sıfat olarak değerlendirmekte, tabi ve kesif bir yaratılış parçasını latif olan ruha karşı tercih edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Şeklin tabiatında olan şeyin yine kendi şekline meyletmesinden hareketle insanın hem ruhuna hem de bedenine temayül edeceğini, buna bağlı olarak süflî şeylerden arınarak ruha yönelebileceğini ve onu besleyebileceğini serdetmektedir. Eğer kişi bu hususta muvaffak olabilirse taltif edilen cem' ehlinden sayılmaktadır.[523]

---

[519] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1414, 8/53; Kâşânî, *Istılâhâtü's-sûfiyye*, 67; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 96-97.

[520] İbn Kayyim'in Allah'ın varlığı ve birliğine delil teşkil eden isim ve sıfatları müşâhede edememe durumunu yani cem'i kulun halindeki farkı müşâhede edememesi ile kesrette vahdet olarak tanımlamıştır. Bu halde sâlik kesreti idrak edemez, vahdette kesret ise sahv halindeki zâtı ile Sübhân, Esmâü'l-Hüsnâ'ya sahip Allah'ı isim ve sıfatlarıyla bilmesidir. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/179.

[521] Kâşânî, *Istılâhâtü's-sûfiyye*, 67.

[522] Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler - Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 359.

[523] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/397.

Herevî'ye göre cem'; ilme, vücûda ve ayn'a bağlı olmak üzere üç grupta incelemektedir. İlimde cem' ledünü, vücûdda cem' ittisâli ve ayn'da cem' ise zâtta cem'i nitelemektedir. İbn Kayyim, vücûdun cem'ini vahdet-i vücûdu kabul eden melâhidin (mülhidlerin) cem'i şeklinde nitelendirerek mazmum ve batıl görmektedir.[524] Tefrikada bahse konu olan kadîm ile hâdisin ayırt edilme halini cem'de kendilerinin hâdis ve kadîm ile cem' ettiğini ifade ederek eleştirmektedir. İradeyi kula tevdi etmesi İbn Kayyim tarafından bu durumun ittihâdilik ile tanımlanmasına sebebiyet vermektedir. Oysa sûfîler bu konuda kulun müşâhedeye çekilmesi, temyiz kabiliyetini zât nurunun galip gelmesinden dolayı farkın ıskatı ile yorumlamaktadırlar.[525] Darb-ı mesel halini alan tefrikayla mücâhedeyi, cem' ile müşâhedeyi bir arada tanımlamaktadırlar. Ebû Hureyre'den rivayetle Hz. Peygamber (s.a.v) "Kulum nafile ibadetlerle de bana yaklaşmaya devam eder, ta ki ben onu severim. (Sevince de) artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum."[526] buyurmaktadır. Hücvîrî bu hadisi kulun mücahedesi akabinde elde edeceği nimetlere bağlamaktadır. Kulun eylemlerinin kendinden fâni hale gelmesi kulun ağzından çıkanın,[527] Allah'ın mûradına uygunluğu ile ölçülmektedir. Özellikle eleştirilere konu olan kulun iradesinin Allah'ın iradesine tahakkümü değil, bilakis Allah'ın iradesinin kul üzerindeki tecellisi ve galebesi vurgulanmaktadır. Hücvîrî, Bâyezîd-i Bistâmî'ye galebe gelen halin sonucunda "Sübhânî, sübhânî mâ a'zeme şânî" ifadesini bu minvalde değerlendirmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v) Miraç Gecesi iki âlem gösterilmesine rağmen onlara rağbet etmeyişini ve odaklandığı yerin dışında başka bir şey görmediğine işaret eden "*Göz (gördüğünden) şaşmadı ve sınırı aşmadı.*"[528] ayetiyle müctemîye tefrikanın zuhur etmeyeceğini delillendirmektedir.[529]

İbn Kayyim, cem' için ikilik şuhûdundan kurtulmayı "telvîn" ve "temkîn" ile ilişkilendirerek açıklamaktadır. Ona göre temkîn aslın korunması, varlığı müşâhedenin mertebesinin bekâsıyken telvîn nefsin arzularına cevap vermektir.[530] Bu iki terim aynı

[524] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/396.
[525] Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 96.
[526] Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 8/105"Kitâbu'r-rikâk" 6502.
[527] Hz. Peygamber'e cehennemliklerin ekserisinin cehenneme ne sebepten dolayı girdikleri hakkında sorulduğunda verdiği cevaplardan birisi de ağızdır. Bu yüzden ağızdan çıkacak söze önem verilmiştir. Bkz. Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd et-Tayâlisî Ebû Dâvûd, *Müsned Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru'l-Hicr, 1419), 4/2596.
[528] en-Necm 53/17.
[529] Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 317, 321.
[530] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/397-398. Tasavvuf ıstılahlarında İbn Kayyim'in temkin konusundaki ifadesine ek olarak istikâmette derinleşmeyi ve araştırmayı ifade ederken, telvînde ise makam sahiplerinde gerçekleşen istikâmet söz konusudur. Detaylı bilgi için Bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 487; Bülent Akot, *Kavram Atlası-Tasavvuf II* (Ankara: Gazi Kitapevi, 2020), 2/110.

zamanda makam ve hali ayıran teknik bir ifadedir. Temkîn ehl-i, hâlde kabz-bast, hüzün-sürûr gibi çifter gelmekte ve değişkenliğe hızlı uğramaktadır.[531] İbn Kayyim'in üzerinde durduğu bu bahis ise daha farklı bir zaviyeden yaklaşımla ona göre muvahhidlerin sahih tevhîdidir. "Allah ile beraber farklı mevcudat vardır ve Allah onların yaratıcısıdır." görüşünü benimseyerek Yaratan-yaratılan, Emreden-emredilen, Muharrik-müteharrik ayrımı yapılarak tevhîd akdi gerçekleştirilmektedir. İbn Kayyim, ikiliğin tekleştirilmesi hususunu ise iki ilah edinmek ve şuhûdu vesilesiyle vahdet-i vücûddan kurtulmaya hamletmektedir.[532] Bu yönüyle kulun kesbinin akabinde bu makamda ya da halde cem'i pasif konumda gerçekleşmektedir. İbn Kayyim'e göre cem' murâd edilende irade ve talebin mutabakatıdır. Fark sahih görülmüş olup cem' ehlini ilhad, küfür ve putperest şeklinde tarif etmektedir. Bunun başlıca nedenleri arasında ise zâhire göre amel edinmeyi şiar edinen bir fukahanın zâhirî göz ardı etmemesidir. Örneğin Kemalpaşazâde, Ekberi geleneğe mensubiyeti ile bilinen bir şeyhülislamdır ki marifet ehlini üçe ayırmaktadır. Bunlardan birincisi baktığında postu (zâhiri) gören, ikincisi hem postu hem dostu (Hakk'ı) gören, üçüncüsü ve en üst seviyedeki ise yalnızca dostu görendir.[533] Derece-i hayvaniyet, insaniyet ve Rabbaniyet ayrımı yapılan bu üç hususta İbn Kayyim'in insanların gündelik işlerinde hayvaniyet derekesine düşmemeleri, Rabbaniyeti ise istismar etmeleri kaygısından hareketle kendisini de belirli bir oranda sorumlu tutarak insaniyeti yaşamayı ve yaşatmayı hedeflemektedir.

İbn Kayyim cem' konusunda şer-î hükümlerden emredilen-yasaklanan, istenilen-istenilmeyen konulardaki cem'i ayırt ederek tefrikanın nefse bağlılığı bulunursa kerih görüleceğini ifade etmektedir.[534] İbn Kayyim'in tevhîdi konu alan hususu emir ve nehiy üzerinden değerlendirmeye tabi tutması mutasavvıflar indinde de uygun görülen bir tavırdır. Nitekim İbn Kayyim eserinde tevhîd ehlinden naklen; " Murâd olunan matluba karşı cem' olması ona işaretten kaybolmasıdır. Aynı şekilde bu kimsenin cem olması onu kendi nefsinden ve işaretinden fânî kılmıştır. Böylece fenâ makamında işaret kesilir. Çünkü beşerî hükümlerdendir."[535] sözünü aktararak görüşünü desteklemektedir. Serrâc; Kitab'a ve Sünnet'e uyma konusunda insanları üçe ayırmaktadır. Bunlardan birincisi; ruhsat, mübahlar,

[531] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/487.
[532] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/397-398.
[533] İbn Kemâl (Kemalpaşazâde), *Vücûd Risâlesi*, İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 297.7 1, çev. Ali Nihad Tarlan, 3; Mustafa Salim Güven, "İbn Kemâl'in Vücûd Risâlesi'nin Ali Nihad Tarlan Tarafından Yapılan Osmanlıca Tercüme Eşliğinde İncelenmesi", *Eskiyeni* 46 (Mart 2022), 194.
[534] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/396.
[535] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/396; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, çev. İbrahim Tüfekçi - Harun Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 3/1322.

tevil yolu; ikincisi farz, sünnet, had, ahkam; üçüncüsü ise dini ahkamı layığı ile icra edilmesi, ahvâli's-sünne, mekârim-i ahlâk, hakâiku'l-hukuk, tahkîk ve sıdktır.[536] Buradan hareketle tasavvufun menşei ya da yaşamında şer-î hükümlere aykırı bir tavır kabullenilmemekte ve zemmedilmektedir. Cem' bahsi İbn Kayyim düşüncesinde farklı zaviyelerden değerlendirilmektedir. İbn Kayyim'in eserinde farklı menzillerde cem' bahsine yer vermesi ise Herevî'nin işaret ettiği menzillerin üçüncü derecesinin âriflerin/hassü'l-havâs'ın derecesi olması, şuhûd, fenâ ve bizatihi cem' konularının o menzili ilgilendirmesinden kaynaklanmaktadır. Bu yönüyle İbn Kayyim ayrıca bu konular üzerinde durarak lafızların doğru anlaşılması için açıklamalarda bulunmaktadır.

İbn Kayyim, cem' meselesinin ulaşılması gereken bir gaye, kemal, marifet, hedef, kulluk vazifesi, Peygamber'in önerisi ya da Kur'ân'da işaret edilen bir husus olmadığını vurgulamaktadır. Bunu murat edip gaye edinen sâliklerin fesada uğradığını belirtmektedir.[537] Cem' konusunu kısımlara ayıran İbn Kayyim, sonuca doğru bu taksimi müstakil cem' babında da sistemli bir şekilde sunmamaktadır. Bu yönüyle maksadı yer yer değişmiş gibi görünse de cem'in vecibe olmadığını vurgulamaktadır.

Cem' makamı, İbn Kayyim'in mutasavvıflar indinde, âlemin hakikatini müşâhede ve keşf nurunun dışında yoktan var edeni müşâhede etmeyle açıklanmaktadır. Kâinat bu bakış açısına göre yok mesabesindedir ki akabinde belirttiği ihtibâs kavramı (müşâhedenin Allah'ta hapsolması) ile açıklanmaktadır.[538] Hülasa İbn Kayyim cem'i iki veçhede değerlendirmektedir. Taltif edilen cem' süfli arzulardan arınıp ruha yönelen cem'dir. Mazmum görülen cem'; ittisâl, vahdet-i vücûd ve zâtta cem' ile ilişkilendirilen cem'dir.

1.8.4. Fenâ

Fenâ kavramı sözlükte "yok olmak, tükenmek, hiç, sönmek, ölmek ve fânî kelimesi ile ilişkilendirilerek geçici olmak"[539] anlamlarında kullanılmaktadır. İbn Kayyim özel olarak "ihtibas" kavramı ile de nitelendirmektedir.[540] Fenâ kavramı; ahlâki, ameli ve nazari olmak

[536] et-Tûsî, *el-Luma'*, 143.
[537] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/398-399.
[538] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/419.
[539] Ebu Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyya el-Kazvînî İbn Fâris, *Mu'cemü mukâyisi'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399), 4/453; Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Ömer b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî (Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 5/230; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 161.
[540] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/419.

üzere üç farklı kategoride konu edinmiştir. Ahlâki anlamda nefsin kötülüklerinden arınmasını, ameli anlamda Allah'ın iradesine teslimiyetini ve nazâri anlamda ise kulun Allah (c.c.) dışında her şeyi yok olarak müşâhede etmesini ifade etmektedir.[541]

Kur'ân'ı Kerîm'de de farklı çekimlerde yer alan fenâ kavramını[542] İbn Kayyim, iki şekilde aktarmaktadır. İbn Kayyim'in hak ve batıl olarak tasnif ettiği, mukarreblerin ve vahdet-i vücûd ehlinin fenâsıdır.[543] Hak gördüğü fenâ, sâliki bekâ menziline eriştiren fenâdır ki İbn Kayyim fenâyı da bekânın zıddı ve açıklayıcısı görmektedir. Sûfîlerin remz etikleri fenâ ise kulun indinde hâdislerin yaratılış öncesi yokluğunda kaybolmasıdır. Ezeldeki yokluğa bürünüşü ifade eden bu tanımlama müşâhede eden sâliğin müşâhedesinde kaybolarak devam etmektedir. Kasas Sûresi'nde geçen "*O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır.*"[544] ayetinden hareketle İbn Kayyim, sûfîlerin açıkladığı fenâyı maksadı açısından uyumlu bulmaz ancak ancak fenânın bu âlemden bâkî olan Allah'a bağlanması, Allah'a itaati ve Allah'ın iradesine mutabakatı halinde anlaşılması durumunda fenâyı maksadına uyumlu ve daha tutarlı bulmaktadır.[545]

Bakî olanın bekâsına tasdik niteliği taşıyan fenâ, onun dışında tüm varlıkların da yokluğunun müşâhedesini sağlamaktadır. İbn Kayyim; Allah'ın dışında kalan tüm mevcudatın bekâsının bâkî olan Allah'a bağlı olması hasebiyle yaratılmışların bâkî addedilemeyeceğini ve ademliğini vurgulamaktadır.[546] O, bu yönüyle vahdet-i vücûd düşüncesine benzer bir yöntemle hareket etmekte bâkî ve fâni ayrımını vücûd ve mevcûd ayrımına dahil etmemektedir. İbn Kayyim, fenâyı nitelendirirken bir yönüyle kulun yaratılıştan önce yokluğa dönüşünü açıklamaktadır.

Herevî'ye göre fenâ, Hakk'ın dışındaki şeylerin ilmen, cehden ve hakkan izmihlalidir ki bu bağlamda fenâ kaybolma ve hissedemez hale gelip sönme anlamlarında kullanılmaktadır. İlmen fenâ; marifetin marufta, görmenin görülen üzerinde, talebin vucudda fenâsını içermektedir. Cehden fenâ ise hükümlerinin ortadan kalktığı; şuhûdun, mârifetin ve 'iyânın fenâsıdır. Hakkan fenâya gelince bekâdan önceki son mertebeyi temsil etmektedir.

---

[541] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye,* ts., 1/102-104; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/169; M. Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 279; Akot, *Kavram Atlası - Tasavvuf I,* 1/95.

[542] en-Nahl 16/96; er-Rahmân 55/26-27.

[543] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/169.

[544] el-Kasas 28/88.

[545] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/344.

[546] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/344.

Şuhûdun fenâsını ihtiva etmektedir ve Herevî'nin bu tasnifine göre fenâ; 'ayn şimşeğini, 'cem denizini ve bekâ yolu seyri için kullanılmaktadır.[547]

İbn Kayyim ilimde fenâyı kulun her şeyden arınıp Rabbine yükselmesiyle içinin nurlanması ve aklının aydınlanması olarak açıklamaktadır. İbn Kayyim'e göre kulun/sâlikin ilim vesilesiyle Yaratıcının varlığını, O'ndan başka bir yaratıcı olmadığını, O dilediğinde fayda ve zarar vermeye muktedir ve bunları yapmak için O'nun dışında başka varlık olmadığını, sonsuz sevgi ve huşuya layık olanın yalnızca O olduğunu bilmesi; ilmen yakîne, epistemolojik/bilgisel manada ise tevhîde erişmesidir. Kul, derecesinin yükselmesiyle isim ve sıfatlarının idrakine ulaşır. Kul, kalben fenâya ulaştığında Allah (c.c.) dışında tüm varlıkların şuhûdunu engellemekte ve sıfatlarının dahi zâtı ile var olduğunun farkına varmaktadır. İbn Kayyim; mâsivânın sâlik üzerinde hiçbir tesiri olmadığına ve mülhidlerin inkarından farklı bir tezahüre işaret etmektedir.[548]

İbn Kayyim sâlikin derecesinin ilerlemesiyle beraber cevher, araz, zât ve sıfatlarıyla âlemin varlığının künhüne vakıf olabileceğini belirtmektedir. Kaostan uzak bu düzeni, sıfatlarıyla kaim Allah'a aidiyet ve tüm mevcudatın ona ihtiyaç duyması ile açıklamaktadır. İbn Kayyim, seyre konu olan bu izahatı ve dereceleri üçe ayırmaktadır. Birincisi başlangıç aşamasında tahkîkî ifade eden ilim ehlini, ikincisi sülûk ve irade ehlini, üçüncüsü gayesine matuf marifet ehlini temsil etmektedir. Yine İbn Kayyim, fenânın yokluk ve kaybetmek ile açıklanan tüm bu vasıflarının hem marifetin bir konusu hem de Allah'ın haklarına riayetin neticesi ile yorumlarken bunun makam değil, geçici bir hâl olduğunu savunmaktadır.[549] Sûfîlerin genel kanaatine göre makamlar sûfînin ruhani ilerleyişini ve derecelere ulaştığı dereceleri, haller ise Allah (c.c.) vergisi birbirinden farklı değişime açık durumlar olarak açıklanmaktadır.[550] Bu yönüyle İbn Kayyim eserinde sûfîler ile benzer görüşler ortaya koymaktadır.

İbn Kayyim'in bu konuda Herevî'ye yaklaşımı, onun mülhidlerden olmadığı ancak mülhid gördüğü kimseler tarafından kendi saflarına çekildiğidir. Bundaki önemli etmen ise

---

[547] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 44.

[548] İbn Kayyim, Herevî'ye göre fenâyı tanımlarken Hak dışında her şeyin inkârını, külliyen bir yokluk tasavvurunu öngörmemektedir. Özellikle iİlimde fenâyı mâsivânın batıl olabildiğini görebilmek ile açıklamaktadır. Allah dışında kalan şeylerin salik için gaib olması, kulun idrak sahası dışında kalmasının sonucudur. Aksi takdirde bizatihi müşâhede ettiği şeyin inkârı değildir. Müşâhede alanın belirmeyen ile iligli bir konudur. Detaylı bilgi için Bkz. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/169-170.

[549] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/346.

[550] Emin Yusuf Ûde, "Tasavvuf Kavramının Kökeni ve Anlamları Hakkında bir İnceleme", çev. Mehmet Yıldız 2 (Haziran 2017), 230-231.

İbn Kayyim'e göre Herevî'nin fenâyı marifetin ve âriflerin maksadı görmesidir. Onun fenâyı maksat görmesi ise fenâya yaklaşımında abartılı bir yol izlemesine sebebiyet vermekte, dolayısıyla İbn Kayyim tarafından eleştirilmektedir.[551] Öte yandan İbn Kayyim savunmacı bir yaklaşımla aslında Herevî'nin ittihâd ehlinin düşüncesinden uzak durduğunu da açıklamaktadır. İbn Kayyim, ittihâd ehlinin Herevi'yi kendilerine yakın görmelerinin sebebini ise varlık ve müşâhede ayrımı yapmaksızın Herevî'nin varlık konusunda fenâyı kastettiklerini düşünmelerinden kaynaklandığını aktarmaktadır. Herevî'nin müşâhede de yokluğu tercih etmesi ise varlığı inkarından kaynaklanmaz, varlığın müşâhede alanının dışında kalmasından dolayı şuhûdda fenâ vâkîdir. İlmen, cehden ve hakkan yaklaşımları bu minvalde değerlendirmeye tabii tutulmaktadır. Kul yani fânî varlığını Hakk'ın yani Bâkî'nin varlığına borçludur.[552] Kısaca başkalarını görmekten soyutlanan sâlikin, nefsini Allah'ı müşâhedeye sabitlemesidir.[553]

Ebu'l-Alâ Afîî'nin *et-Ta'likât alâ fusûsi'l-hikem* eserinde yer alan pasaj İbn Kayyim'in yer verdiği fenâ konusu ile belirli oranda mutabıktır. Afîfî, İbnu'l-Arabî'nin cem' halinde Allah'ın varlığını mâsivâdan soyutlanarak ikrar etmekte; sûfîlerin sahv haline geldiğinde tecelligâhı tezâhür yani idrak ettiği şeylerin Hakk değil, Hakk'ın mazharı olduğunu anlayacağını belirtmektedir.[554] Sonradan sahvı tatmayı vahdet-i şuhûd, o halin bulunmasını ise vahdet-i vücûd tabiriyle nitelendirmektedir. Fenâ veya cem' halini mutlak olmayan (geçici) hâl olarak tarif etmesi de şuhûdî bir işaret taşımaktadır.

İbn Kayyim, Allah (c.c.) dışındaki her şeyden fânî olmayı üç kısımda incelemektedir. Bunlar; vucûddan, müşâhededen ve kusûddan (irâde ve maksattan) fâni olmaktır. Mâsivânın vücûdundan fânî olmak cem' menzilinde de üzerinde durulan varlıkta kesreti vahdete eriştirmek yani niceli nefyetmektir. İbn Kayyim özellikle bu hususta sâlikin mutlak varlık dışında kendini de yok saymasını hatta ittihâdî sıfatıyla nitelendirdiği kendi varlığını, yaratıcının varlığında görmesini, Rab-kul, vacib-mümkün ayrımını göz ardı ettiği için kabul etmemektedir. Yine o, derecesi yükselen sâlik için isyanın ve itaatin nefyedilmesinden dolayı da ikiliği ortadan kaldırma uğruna bu düşünceye sahip kimselerin şirke girdiklerini ifade etmektedir.[555] Elbette isyan ve itaatin nefyedilmesi lafızları özellikle yaşadığı dönem

[551] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/168.
[552] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/170-171.
[553] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/419.
[554] Ebu'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar (et-Ta'likât alâ fusûsi'l-hikem)* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 149.
[555] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/174-175.

düşünüldüğünde İsmâililik etkisiyle ibadetlerin kendilerinden sakıt olduğu düşüncesinden dolayı İbn Kayyim tarafından haklı bir gerekçe ile reddedilmektedir. Ancak tasavvufî açıdan değerlendirildiğinde vucûd ehlinin maksadı ile İbn Kayyim'in kaygısı üzerine inşa ettiği zâviyeler bu yönüyle farklıdır.

İkinci sırada adı geçen mâsivânın şuhûdundan/müşâhedesinden fâni olma hali, İbn Kayyim'e göre son devir sûfîlerinin maksatlarını teşkil eden fenâ türüdür. Yine o, Herevî'yi de bu grupta zikretmekte ve eseri *Menâzilu's-sâirîn*'de üçüncü derecede zikrettiği zümrenin fenâsını buna yorumlamaktadır. Şuhûd konusunda karşılaşılan hallere gelince sâlik; Allah'ı zikrinden dolayı kendini unutabilir ve Allah'ta fâni olabilir. Allah'ın varlığından dolayı kendi varlığından ve Muhabbetullah'tan dolayı nefsine muhabbetten fâni olabilir. Genel itibariyle kul, Allah (c.c.) dışında her şeyden fânî olabilmektedir. Benzer şeyler vücûdda da rastlanılmakla birlikte şuhûdda bu durum hâl kabul edilip; sekr, isti'lâm, mahv ve cem' gibi benzer halin tezahürleri ile yorumlanabilmektedir.[556] Nitekim Bâyezîd-i Bistâmî'de olduğu gibi sekr ya da şatahât anında sadır olan ifadeler ortaya çıkabilir. İyi ve kötüyü ayıran temyiz kabiliyeti, o anda bulunmadığı için mazur görülmektedir. Yaşanan bu hal, tecrübe edenin acziyetine, kalp zayıflığına ve temyizi yitirdiğine hamledilir. İbn Kayyim'e göre eğer bu kimse kadîm ile hâdisin, ma'but ile 'abidin farkına vakıfsa ve ibadetlerini aksatmıyorsa derece olarak daha üst bir derecededir. Hz. Peygamber'in (s.a.v) Mirac Gecesi ulvi dereceleri müşâhede etmesi ve Allah'ın ayetlerine muhatap olması, onu bu ve benzeri hallere sevk etmemiştir. İbn Kayyim sahvı, nebevi yönü itibariyle de muteber görmektedir.[557] Yine o, Allah'ın Hz. Mûsâ için dağı parçalayıp onun o sıra bayılması ve sonrasında başını secdeye koyma halinden daha âlî bir derece olduğunu vurgulamaktadır.[558]

Fark, cem'de emrettiği-nehyettiği, sevdiği-yerdiği, dostu-düşmanı arasındaki farktır. Sâlikin müşâdesi bu ifadeler arasındaki farkı gözetmiyorsa sâlik, ârif ya da evliyâullah arasında zikredilmez. Çünkü temyiz kabiliyetini kullanmaksızın şuhûdundan yüz çevirmesi onu nakıs bir mü'min, inkârı ise küfre muhatap bir kimse kılmaktadır. Bu gibi konularda biçare kalmamak için sûfîler sâlikleri ilme teşvike sevk etmektedir. İbn Kayyim, ilmin ve

[556] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/175.

[557] İbn Kayyim'e göre fenâda kişinin zemmedilmesi ve zemmedilmemesi durumunu açıklayan iki sebep vardır. Vâridin (Allah'tan gelen feyzin/mananın) kuvveti, vird (vâride muhatap olan, zikir ehlinin) zayıflığı varsa bu fenâya muhatap olan sâlik/kul zemmedilmez/kötülenmez. Eğer ilmi zafiyet ya da temyizi kuvvetli değilse zemmedilmektedir. İlmin temyizi artırması ve kişinin melekesini kuvvetlendirmesi hasebiyle ilim sûfîler tarafından da tavsiye edilmiş, ilimden uzak durandan uzak durulması emredilmiştir. Detaylı bilgi için Bkz. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/178.

[558] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/175-178.

ilim ehlinin ehemmiyetini vurgulamakta, ilimden yüz çevirenden yüz çevirmeyi emretmektedir. İbn Kayyim, vâridin kuvveti ve vird ehlinin noksanlığını mazur görmekte, sülûk ehlinin akıbetini ıslah ve tertip için sahvı önermektedir.[559] O, bahse konu olan noksanlığı, Allah (c.c.) dışında her şeyde fenâ bulan vücûd ehlini kusurlu, şuhûd ehlini ise mazur görmektedir.

Fenâdaki üçüncü konu olan mâsivânın irâdesinden fenâ (el-fenâ-ü 'an irâdeti's-sivâ) bahsinde kerihten sarihe doğru yaptığı bu sıralamada sâlikin maksadı nefsini Allah'ın iradesine tayin etmesidir. Bir başka ifadeyle Allah'ın razı olduğu şeylerin cem'miyle hareket etmektedir. Şuhûddan sahva geçişte zikrettiği yerlerde dikkat çektiği hususlardan sâlikin şer-î hükümleri şiar edinerek sahvı benimsemesi, fenâ halinde ise Allah'ın sevimli gördüğü şeylere gark olmaktan dolayı sâlikin iradesinin nefs ve arzularından fânî olmasını temsil etmektedir. Öyle ki sevilenin iradesinden sevilenin iradesiyle fenâ istenilir ki sevilenin iradesi dini emiri temsil etmektedir. Yani bu fenâ; Allah için sevmeyi, buğz etmeyi, dost olmayı, düşman olmayı, Fatihâ Sûresi'ne ve kulluğun makâsıdını belirtmesi açısından kitabın tam ismine matuf "iyyâke ne'budu ve iyyâke neste'în"[560] mucibince Yalnızca Allah'a ibadet edip, yalnızca Allah'tan istemeyi öngören bir mâsivânın irâdesinden fenâdır.[561] Bu yönüyle sâlik Rabbi'nin rızasına amade ve hukukuna riayet eden, hazlarından fânî; hakikat, ilim, ma'rifet, amel, hâl ve niyetiyle şehâdeti kat'i bir duruşa sahiptir. Mahvı ve isbâtı barındıran bu tavır, İbn Kayyim tarafından çokça methedilmekte, Kur'ân'dan delil getirilmekte[562] ve tavsiye edilmektedir.[563]

Farklı eserlerinde de fenâ bahsine yer veren İbn Kayyim, fenâyı sülûk ehlinin zikretmelerine göre üç grupta incelenebileceğini belirtmektedir:

I. Allah'ın dışında varlığa yer vermemektir.
II. Allah'ın dışında müşâhedeye yer vermemektir.
III. Allah'ın dışında hiçbir şeye ibadet etmemek ve kastetmemektir.[564]

Allah dışında varlığa yer vermemek vahdet-i vücûd görüşüne tekabül etmektedir ki İbn Kayyim, bunu batıl görüp rubûbiyyetinin inkarından dolayı zemmetmektedir. İkinci

[559] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/178-179.
[560] el-Fâtiha 1/5.
[561] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/185.
[562] el-En'âm, 6/78-79; ez-Zuhrûf 43/26-27; el-Mümtehine 60/4; el-Kâfirûn 109/1-2.
[563] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/185-186.
[564] İbn Kayyim, *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-sa'âdeteyn*, 1440, 1/565-570.

görüşü sonradan gelenlerin görüşleri olarak yorumlayan İbn Kayyim, kendi içinde seyr u sülûkun kastedilmesi ve sâlik için kaçınılmaz bir hâl olmak üzere iki farklı şekilde açıklamaktadır. Üçüncü görüş ise en muteber, mükemmel ve yüce gördüğü yalnızca Allah'a yönelişi, ibadeti ve bağlılığı kastetmektedir. En kısa ifadesiyle Allah'a kulluk bilinciyle teslim olmaktır. Bu yönüyle İbn Kayyim düşüncesinde fenâ genel bir yaklaşımın adından ziyade şartlı yaklaşımın tezahürü mesabesindedir. Bu konudaki temel ayrım ise Allah'ın (c.c.) dışında ehl-i vücûdun hatalı, ehl-i şuhûdun ise mazur görülmesidir. Muhtemeldir ki geçici bir hâl olmayıp kalıcı etkilere sahip bir makam zaviyesinden değerlendirseydi kabullenemeyeceği bir durum olabilirdi. Fenânın hâl oluşu kusurlu geçiş için yeter sebep görülmektedir. İbn Kayyim muteber ve makul olanın ise sahv olduğunu ayrıca vurgulamaktadır.

1.8.5. Sekr ve Şatahât

Ayıklığın zıddı sekr; kendini kaybetmek, kendinden geçmek, sarhoşluk ve mest olmak anlamına gelmektedir.[565] İçkiden olabileceği gibi zafer sarhoşluğundan ve iktidar sarhoşluğundan da olabilen sekrin tasavvuftaki kullanımı kuvvetli bir vâridin kalbe gelmesi sonucu kişiyi etkilemesidir.[566] Şatahât ise duyanların duymak istemediği ve söyleyenlerin söylemek istemediği, maksadını aşan söz olarak nitelendirilmektedir ki gelen varidin ya da ilâhî feyzin tesiriyle gayr-i ihtiyarı sarf edilen sözlerdir.[567] Sekr ve sahv tasavvuf klasiklerinde fenâ-bekâ, gaybet-huzur gibi zıttıyla mukabil açıklanan aynı zamanda birbirleriyle de ilişkili kavramlar arasındadır. Ancak şatahât eserlerde aynı minvalde zikredilmemektedir. İbn Kayyim bu bağlamda sekr ve şatahât için müstakil başlığa yer vermemektedir, ancak menziller arası yeri geldikçe üzerinde durmaktadır. Sekr halinde şatahât türü örnekler İbn Kayyim tarafından özelde Bâyezîd-i Bistâmî üzerinden açıklanan bir konudur.[568] Bâyezîd gibi sâliklerin mübtelâ olduğu fenâ ve cem' başlıkları altında yerilen ve mazur görülen kısımlar da tanımlanmaktadır.

İbn Kayyim sekr kavramını kullandığı yerlerde örtme, kapama, anlaşılmaz ve kilitleme anlamlarına gelen "iğlâk" ve "muğlak" kavramlarını kullanmamaktadır. Ancak o,

[565] Muhammed b. Mükerrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1414), 4/373; el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, ts., 5/309.
[566] Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016), 310.
[567] et-Tûsî, *el-Luma'*, 453-454; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 327-328.
[568] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/175-176.

sekr kavramına tevbe makamında yer vermektedir. Sekr, özellikle kulların seçkinlerinin/havasının Allah'a dair ma'rifet, muhabbet, itmi'nân ve zikir konusundaki iştiyakları, ihsanı gibi duygularının gelişmesinden ve artmasından meydana gelmektedir. Enes b. Mâlik'ten rivayet edilen "Allah'ın kulunun tevbesine olan sevinci/memnuniyeti, içinizde birinin şöyle bir durumdaki sevincinden daha fazladır: Kişinin çölde seyahat ettiği devesi yiyeceği ve içeceği ile kaçar. 'Ey Allah'ım! Sen benim kulumsun, ben de senin rabbin.' Duyduğu sevinç sebebiyle hatalı bir söz söylemiştir."[569] İbn Kayyim hadiste zikrolunan kişinin ağzından sadır olan sözleri kişinin duygusal tepkisine hamletmekte ve bu sözlerin kasti olarak söylenmediğine işaret etmektedir. Dolayısıyla bu kişinin dinden çıkmış olmayacağını düşünmektedir.

İbn Kayyim, aşırı öfke sebebiyle söylenen talakları, Hz. Peygamber'in (s.a.v) iğlâk esnasındaki talakları geçersiz kabul etmesi ve Ahmed b. Hanbel'in iğlâğı öfke olarak açıklamasından dolayı geçersiz kabul etmektedir.[570] İbn Kayyim bahsi geçen olayda kulun aşırı sevinç ve öfke halinde mazur görülebilme ihtimalini beyan etmektedir. Bu hususun inceliklerine de Allah'ın isim ve sıfatlarına maruf birisinin daha hususi bir idrake sahip olduğunu da vurgulamakta hatta kendisinin sukut edip sırra vakıf kimselerden dinlemeyi ifade etmektedir.[571]

Bâyezîd-i Bistâmî'nin "sübhânî", "fî cübbeti illallah" gibi şatahât türü ifadelerin bekâda temekkünü olmamasından dolayı izhâr edildiğini, kendine geldiğinde hatanın farkına varan, yanıldığını anlayan kimselerin masumiyetini de geçerli bulmaktadır. Ayakları sağlam yere basmayan kimsenin cem' müşâhedesinde sabit olmadığını hatta bu duruma sadık kimselerin de duçar kalabileceğini belirtmektedir.[572] Firavunun maksadı[573] ile Bâyezîd-i Bistâmi'nin maksatlarını birbirinden ayıran İbn Kayyim, Bâyezîd-i Bistâmî'nin hatasından dolayı mazur görülebilme ihtimalini değerlendirmektedir. Hallâc-ı Mansûr'a İbn Teymiyye'nin benzer yaklaşımı sergilemesine rağmen İbn Kayyim birçok yerde Bâyezîd-i

[569] Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 8/68"Da'vât" 6309.

[570] Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavut, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1421), 1/378 no: 26360; Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnavut vd. (Dâru Risâleti'l-'Âlemiyye, 1430), 3/201"Talak" 2046.

[571] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/226.

[572] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/398.

[573] Firavun Allah'a itaat etmemekte direnmekte ve tebasına rabliği konusunda baskı uygulamaktadır. Ayeti Kerîme'de buyrulan ile Bâyezidin lafızları benzerlik içerse de maksatları, inançları ve hallerinde fark gözetilmektedir. Ayette Firavun; " *'Ben sizin en yüce rabbinizim!' dedi.*" buyrulmaktadır. bk. en-Nâziât 79/24.

Bistâmi'nin ismini zikretmekte ancak Hallâc-ı Mansûr'a yer vermemektedir.[574] Genel olarak değerlendirildiğinde bu hâl gelip-geçici bir süreci ihtiva etmektedir. Sekerat halinde ya da şatahât halinde kuldan sadır olan kavramlar benzerlik içermektedir. Bu yönüyle benzer yaklaşım o hali yaşayanlar için de bir emsal teşkil edebilmektedir. İbn Kayyim tarafından Sedd-i zerâi ve istismara kapı aralamamak için söylenmemesi gerektiğini de ayrıca vurgulamaktadır.

1.8.6. Müşâhede

Şehede kelimesinin ismi faili olan müşâhede; sözlükte "tanıklık etmek, görmek, gözlemlemek"[575] anlamlarına gelirken terim olarak tasavvufta "gönülde hazır olmak, gayb perdesi açılarak seyretmek, gizli kalmaması, tevhîd delilleriyle eşyayı ve Hakkı eşyada görmek"[576] anlamlarında kullanılmaktadır. Herevî'ye göre müşâhede hicabın kati surette kalkmasıdır. Mükâşefede sıfatın tahakkümü ve emareleri bulunurken müşâhededе sıfatı kendisinde toplayan zâtın kudreti bulunmaktadır. Mükâşefe sıfatlara, müşâhede ise zâta tekabül etmektedir ki mükâşefe farkı müşâhede ise cem'i temsil etmektedir. İbn Kayyim'e göre müşâhede daha sarih bir şekilde kişinin kendi resminin/suretinin ilim, amel ve halden uzaklaşması sonucu elde edeceği sıfattır.[577] Aynı zamanda inancın sonucunda kula o inancı mukabilinde suretin tecellisidir ki kul hakikatte bu tecelliyi görmese dahi görülüyormuş gibi olur.[578] Daha farklı bir ifadeyle müşâhede bir nevi kişinin kendi zâtında inancının suretini seyretmesidir.

İbn Kayyim, müşâhedenin mahiyetinin Allah'ın kitabında kullarını sevk ettiği yerin "fark" olduğunu, sıfatları müşâhede etmenin ehemmiyetini, Kur'ân ve Sünnet'te işaret edilen yerin de fark olduğunu bildirmektedir. Zât hakkında hiçbir düşüncenin ve halin vuku bulamayacağını, âriflerin tecrübesinin de bu minvalde olmadığını savunmaktadır. İbn Kayyim, Herevî'nin Cehmiyye ve Mu'attılaya karşı olduğuna, sıfatların iptali konusunda edilen bu muhalefetin tasavvuf cenahına gelindiğinde ise sürdürülmediğine, dolayısıyla usûlen bir tutarsızlığa dikkat çekmektedir. İbn Kayyim, Herevî'nin tasavvuf zaviyesinde zât

[574] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/273, 314, 435; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/116, 319, 398.
[575] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1414, 3/238-239.
[576] Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 352; Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Alfa, 2017), 382; Akot, *Kavram Atlası-Tasavvuf II*, 2/63.
[577] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/219-220.
[578] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/222.

ya da hakikat müşâhedesini sıfatları müşâhededen evla görmesine karşı çıkarak Kur'ân'dan delillerle hatasını ispat etmeye çalışmaktadır. Herevî'nin insana verilmeyen bu kabiliyetteki ısrarını müşriklerinkine benzetmektedir. Bu bağlamda İbn Kayyim, müşriklerin Allah hakkındaki soruları üzerine İhlâs Sûresi'nde "*Deki; O Allah tektir. Allah Samet'tir. Doğurmamıştır ve doğurulmamıştır. Hiçbir şey O'na denk değildir.*"[579] ayetlerinin nüzul ettiğini, Firavun'un Hz. Mûsâ'ya suallerinin üzerine de "*Göklerin ve yerin ve bunların arasında bulunan şeylerin Rabbidir.*"[580] cevabı verdiği delil getirmektedir. Allah'ın kendi hakkındaki ifadelerinin O'nun sıfatına işaret ettiğini ifade eden İbn Kayyim, subût ve selbî sıfatları ihtiva etmesi yönünden bu ayetlerin ikna edici olduğunu vurgulamaktadır. İbn Kayyim'e göre sıfatları müşâhede etmek peygamberlerin, rasûllerin ve varislerinin müşâhedesiyle müşterek bir müşâhedeye gark olmaktadır. Kişinin istidadı sadedinde Allah'ı tanıması, marifete erişmesi de sıfatları müşâhedesi kadardır. Öte yandan kulun zâtı müşâhedesi muhaldir. Kul bu yüzden Allah'ı tanımak için kabiliyetlerinin tamamını istidadı kararınca kullanmaktadır.[581]

İbn Kayyim'e göre müşâhededе tecellinin galebe gelmesinden hareketle sâlik bazı zanlara mağlup olabilmektedir. Yani görmese dahi tıpkı görüyormuşçasına bir haleti ruhiyyeye bürünebilir. Bu iki şekilde mümkündür. Bunlardan birincisi zihinde gerçekleşen kulun kalbindeki ahkamın hakimiyetinden, saflaşmasından, zulmetten aydınlığa erişmesiyle zuhur etmektedir. Bu zuhur zahiren vaki değildir, sâlik müşâhedesini net bir şekilde görmektedir. Bu yüzden insanların ona itabına/kınamasına ya da ifadelerine aldırış etmez. İbn Kayyim gördüğünü iddia ettiği şeyi yalanlamadığını buna karşın dışarıdan nesnel ya da üçüncü bakış açısı ile vakıanın bu şekilde gerçekleştiğini aktarmaktadır. Yine İbn Kayyim'e göre görme duyusu ve kalple ilişkisinin kuvveti bu durumu tetiklemektedir. İkincisi ise sâlikin inandığı şeyler ile dışarıdaki gördüğü şeyleri aynı görmesidir. Vahdet-i vücûd ehlini bu zümre arasında değerlendirerek dışarıda âyân bir şekilde görüldüğünü zannettiklerini belirtmektedir.[582] Vehim ya da hayal ürünü gibi aktarılan ve aynı zamanda İbn Kayyim'in yalanlamadığını ifade ederek zan ve hata addettiği bir olaydır. Açıklananlar tasavvuftaki vakı'a türü olaylara benzemektedir ki Allah (c.c.) ile birlikteliğin sonucu olarak hislerin gaybet haline düçar kalması, uyku ile uyanıklık arasında yakaza halindeki müşâhededir.[583]

[579] el-İhlâs 112/1-4.
[580] eş-Şuarâ 26/24.
[581] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/220-222.
[582] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/222-223.
[583] Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 515.

İbn Kayyim müşâhedeye tam anlamıyla karşılık bulamamakta bununla birlikte olayı çarpıtmadan açıklamakta ve şahsi fikrini paylaşmaktadır. Kendisinin de dillendirmekte zorlandığı ama inkâr da etmek istemediği bir konudur. Diğer türlü ayet ve hadislerden hareketle tam anlamıyla savunmayı ya da reddetmeyi ihmal etmeyeceği düşünülebilir.

Herevî'nin müşâhedeyi üç derecede incelemesi, İbn Kayyim'in de üç safhada şerh etmesi ve değerlendirmesini beraberinde getirmektedir. Bu yönüyle Herevî'nin ilmin hududunun üzerindeki müşâhededen kastını açıklamayla başlamaktadır. Marifet; hakikati olduğu gibi ihata etmek ve keşfetmektir. Buradan hareketle ilmin üstünde bulunması, ilimle ihata edilemeyeceği marifet ile ihata edilebileceği sonucu ortaya çıkmaktadır. İbn Kayyim, bazılarının "ebrârın ameli ilimle, mukarrabînin ameli ise marifetledir" sözünün de doğru ancak eksik olduğunu, aynı zamanda mukarreblerin de şer-î hükümlere ilim vasıtasıyla eriştiğini ve onlardan sakıt olamayacağını ifade etmektedir. Bu yönüyle o, marifetin şeriatsız ve ilimsiz bir zirve olmadığını yineleme ihtiyacı hissetmektedir. Bir başka yerde ise ebrârın makamın sonunda, mukarrebûnu ise makamların zirvesinde görmektedir.[584] Sözlerinin çarpıtılma ya da eksik algılanma endişesinden hareketle şer-î hükmü ayrıca yinelemektedir. Bu durum, Hz. Peygamber'in (s.a.v) Muaz b. Cebel'e Yemen'e gitmeden önceki tavsiyesi ile örneklendirmektedir.[585] Örnekten hareketle önce iman sonra ibadetin kat'i surette ihmal edilmemesi gerektiğini ve tasavvufta erişilen mertebelerden dolayı manipüle edilmemesi gerektiğini hatırlatmaktadır.

İkinci derecede sâlik, müşâhede ettiğine odaklanan ve aynı zamanda ilk derecedeki gibi delillerini aşikâr bir şekilde görülmesine sarfı nazar etmektedir. Bu derecede sâlik müşâhede ettiğinin dışında başka şeylere bakmaya tenezzül etmez. Bu yönüyle vücûdun kendisini müşâhede etmektedir ve gözle gerçekleştiği için 'iyân ve mu'âyene ismiyle de anılmaktadır. İbn Kayyim, Herevî'nin bu düşüncesinin dünyada mümkün olmadığını, büyük bir hata yapıldığını yinelemektedir. Ârif kimselerin veya sâliklerin hali hazırda ulaşabileceği en üst seviye imanın ve yakînin artması iken gözü ile vücûdu müşâhedesi imkân dahilinde

[584] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/158.

[585] "Ehl-i Kitap bir kavme gidiyorsun, onları davet edeceğin ilk şey Allah'tan başka ilah olmadığı olsun. Onları Allah'ı tanıdıklarında onlara Allah'ın kendilerine bir gün ve gecede beş vakit namazı farz kıldıklarını haber ver." Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 4/119"Kitâbu Zekât" 1458; Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Kâsım (Medine: Mecmu'u'l Melik Fehed li Tabaati Musahhif Şerif Medineti Nebeviyye, 1416), 7/608; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/223-224.

değildir. Cibril hadiste yer alan "Allah'ı görüyormuşçasına ibadet etmek"[586] Kur'ân okunması ve bazı ibadetler sonucunda envâr, levâmî' ve bevârik şeklinde ani parıltılı nurların tezahürleriyledir. Sâlik kalbinde doğan marifet nuruna gark olduğunda müşâhedesini zâtî seyr zannetmektedir.[587] Hatta İbn Kayyim, bazı sapkın sûfîlerin bu minvalde Allah'ın yarattıklarına kendi sıfatlarını tevdi ettiği düşüncesinden hareketle "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak" sözünü kullanmalarını bu minvalde masaya yatırmaktadır. O bu düşüncesiyle Allah'ın kullarına, kulların da Allah'a hulul edemeyeceğini ifade etmektedir. Yine o, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak (تَخَلَّقُوا بِأَخْلاَقِ اللهِ) ifadesinin hadis zannedildiğini ancak kelam-ı kibar olduğunu haber vermektedir. İbn Kayyim nezdinde bu ibare farklı anlatım ve algılanışlara zemin hazırlamaktadır. Bu yüzden o; "Onun ahlâkı Kur'ân'dı"[588] sözünden hareketle Kur'ân ahlâkını benimsemeyi daha uygun görmektedir. Bu yönüyle İbn Kayyim, Kur'ân ahlâkını Allah'ın razı olacağı uygun davranışları Kelâmına göre sergilenmesi anlamında kullanmaktadır. Ancak o, Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmayı ise hulul düşüncesinden hareketle yanlış bulmaktadır. Hâluk ile mahluk arasındaki ayrımı ortadan kaldırdığı kaygısı ile fâni bir kulun Bâki yaratıcının sıfatlarından ayrı olması ve birleşememesi üzerine durmaktadır. Allah'ın es-Samet, kulun ise muhtaç olduğunu aynı çatı altında ahlak ile de olsa bir araya gelmemesi gerektiğini vurguladığı bir konudur.[589] Elbette Serrâc, Kuşeyrî ve Hücvîrî gibi müellifler de hululü onamaz ancak ahlâklanmak kısmını da bu şekilde yorumlamamaktadırlar.

Üçüncü derece, sâlikin nefsinde şüphe kalmayacağı ve itminana ulaşacağı müşâhede derecesidir. İbn Kayyim sapkınların tüm mana ve suretleri müşâhede etmekle kalmayıp aynı zamanda kendilerinde toplayabildiklerini iddia ettikleri yer olduğu için eleştirmektedir. İbn Kayyim'e göre sâlik huzura çekilir ancak bu çekiliş kastettiği kimseler gibi hulul mesabesinde değildir. Yaratanın mahlukla aynı vasıflara sahip olmayacağı gibi hüviyeti itibariyle de aynilğinden bahsedilememektedir. Vahdet-i vücûdçulara ayrıca eleştiri serdettiği mümkünlerin Allah'ta fânî olmaları vacipte fâniliğe yani yalnızca vâcibu'l-vücûdun kalması anlamına geldiği için puta, güneşe ya da aya secde etmenin de meşru görüldüğünü eleştirmektedir.[590]

---

[586] Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrahîm b. el-Muğîre Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Cemâ'atü mine'l-ulemâ (Mısır: Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1311), 1/19"Kitâbu'l-îmân" 50; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1374, 1/36"Kitâbu'l-îmân" 8; İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, 1430, 1/24.

[587] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/225-226.

[588] Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1374, 1/512"Kitâbu salâti'l-müsâfirîn ve kasruhâ" 746.

[589] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/227.

[590] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/227-228.

Hülasa; İbn Kayyim, üç safhada incelediği müşâhede babının ilkinin meşru ve âlî diğer ikisinin ise sapkın bir fikre hizmet ettiğini belirtmektedir. Birincisi sâliklerin Allah ile cem'idir. Kalben, ruhen, nefsen ve bedenen Allah'ı sevip, O'na adanmayı temsil etmektedir. Seçkinlerin cem'i de budur. İkincisi ilkinden daha aşağı derecede olan kulluğun müşâhedesinde fenâda istiğrak, üçüncüsü ise ittihâdilerin aynü'l-cem'idir. İbn Kayyim, müşâhede babının başında da bahsettiği gibi sâlikin zanna mağlup olduğu için gerçekmiş gibi algıladığı şeylerin aslında öyle olmadığını son iki derecede açıklananların böyle bir zaafiyete maruz kaldıklarını belirtmektedir. Şu var ki ifadelerin celî bir şekilde sistematik bir şekilde ortaya konulmaması İbn Kayyim'in bu konudaki şüphelerini netleştiremediği, öte yandan şer-î hükümlerle bağdaşmadığını düşündüğü yerlerde ise irşad amaçlı sessiz kalmamayı da tercih ettiği söylenebilir.[591] Ömer b. el-Fârisî'den atıfla "ateşe tapanın, taşa secde edenin ya da Hıristiyan adeti yerine getirenin kınanmaması" gerektiği ile ilgili şiirine "*Rabbin, kendisinden başka kimseye asla ibadet etmemenizi ... emretti.*"[592] ayetiyle reddiye sunmaktadır.[593] Bazı yerlerde ise sûfîlerin de karşı çıkacakları yerleri, sûfîlere izafe ederek reddiye sunmaktadır ki doğrudan eser üzerinden malumat almadığını düşünmek mümkündür.

İbn Kayyim, müşâhede konusuna farklı mertebeler altında da yer vermektedir. Basîret mertebesinde "keşf ve müşâhede basîreti" tabirini kullanmaktadır ki bu yönüyle o, basîreti Allah (c.c.) için sevip öfkelenmeyle belirli bir seviyeye çıkaran sâlikin kalbindeki marifetin fışkırması şeklinde tanımlamaktadır. Su kaynağının üstündeki toprağının kaldırılması sonucunda yeryüzüne çıkan suyun fışkırması gibi sâlik de ilimden farklı olarak elde ettiği marifete erişmektedir. Özellikle İbn Kayyim'in fışkıranın ilim olmadığını vurgulaması, onun nezdinde ruhun cesede nisbeti gibi marifeti daha farklı kategoride değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır.[594] Genel manada İbn Kayyim müşâhedeyi "Allah'ın Cemâl'ini seyr" ile ifade etmektedir. Bu yüzden dünya gözüyle müşâhedenin mümkün olamayacağını hatta buna Hz. Mûsâ'nın istidadının dahi bir peygamber olarak el verişli olmadığını delil getirmektedir. İbn Kayyim'e göre dağı paramparça eden tecelli, bunu iddia edenlerin vehme kapıldıklarını kanıtlar niteliktedir.[595] Allah'ın tecellisinin kulun o süreçteki yatkınlığına galebe gelmesi bazı sâlikleri tıpkı görüyormuşçasına bir zanna sevk

[591] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/219-226.
[592] el-İsrâ 17/23.
[593] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/228.
[594] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/148.
[595] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/201; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/67.

etmektedir. Hakikatte O'nun olmadığının ancak tecellileriyle de O'nun dışında olmadığını idrak etmektedir. İbn Kayyim'in bu yaklaşımı ayrıca vahdet-i şuhûdun izlerini taşımaktadır.

1.8.7. Semâ'

Semâ', havâss-ı hamse adı verilen beş duyu organlarından kulağın "dinleme, kulak verme, işitme" eylemine verilen isimdir. Kelâbâzî (v. 380/990) semâ' hakkında ilmi/zâhirî bir dinleyişin yanı sıra hâl ile yaşanılan bir dinleme perspektifi sunarken[596] sûfîler ise genel anlamda semâ'nın "Kur'ân dinleme" olduğu üzerine ittifak etmektedir. İlk dönemden itibaren farklı görüşlerin serdedildiği bu konu tasavvuf-fıkıh ilişkisi üzerinden fetvaya da açık bir konudur. İlahi ve dini musiki yönüyle hoş ses; makam, nâme ya da farklı suretlerde okunması yönüyle kalbe vârid olan şey ve dinlenilenin tesiriyle raks ve deveran misali bedenin eyleme geçmesi sonucu Mevlevîlerin zikri olan semâ' dahil olmak tasavvufta üç farklı anlamda kullanılmaktadır.[597] Bu bağlamda makbul görülen tanım Hücvîrî tarafından "kalbin fevâid ile sırrın zevâid ile ve kulağın zevk ile dinlemiş oldukları hususların en iyisi ve doğrusu ismi aziz olan Allah'ın kelâmıdır"[598] sözüyle maddi ve manevi zevk ve muhafazası, tekamül ve mükellefiyetiyle ortaya konulmaktadır.

Okumak kadar dinlemenin fazileti hakkında rivayet edilen hadisler,[599] Hz. Ömer'de olduğu gibi dinlemek suretiyle etkilenerek[600] batıl inancından dönenlere ve Fudayl b. İyâz gibi[601] yaptığı kötü amellerden vaz geçenlere örnekler bulunmaktadır. İbn Kayyim bu bağlamda işitme ve dinleme ile ilgili emir ifade eden ayetleri[602] ve Kur'ân dinlemenin faziletini paylaşmaktadır. Dinlemekten maksat ise kalbi dinlenilenin manalarından hareketle ikaz etmesi, sevmesi ya da buğz edebilmesi için sâliki eyleme hazırlamaktadır. İnsanların istidat ve gayretleri nispetince istifade edebildiklerini belirten İbn Kayyim; nefs ile hevâsı

---

[596] Ebu Bekir Muhammed b. Ebî İshak b. İbrahim b. Ya'kub Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.), 103.

[597] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 312; Akot, *Kavram Atlası - Tasavvuf I*, 1/122.

[598] Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 449.

[599] "Rivayet olunur ki Rasûlüllah (s.a.) İbn Mesud'a: "Bana Kur'an oku" demiş o da "Ben sana nasıl Kur'an okurum ki o sana nazil olmuştur" demiş. Bunun üzerine Rasûlüllah (s.a.): "Ben onu, benden başkasından dinlemeyi arzu ederim" diye buyurmuşlardır. Dinleyicinin okuyucudan daha kâmil bir halde olduğu hususunda bu açık bir delildir." Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 6/195"Kitâbu Fedâili Kur'an" 5049; Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 6/197"Kitâbu Fedâili Kur'an" 5056; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 452.

[600] Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî İbn Hişâm, *Sîretü'n-Nebevî*, thk. Mustafa es-Sakâ vd. (Şirketü ve Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375), 1/343.

[601] Ferîdüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 112-113.

[602] el-Mâide 5/109; et-Teğâbün 64/16; en-Nisâ 4/14; ez-Zümer 39/17-18; el-A'râf 7/204; el-Mâide 5/83; el-Enfâl 8/23; Fussilet 41/22; el-Hac 22/46.

ile dinleyenleri, hal, iman, marifet ve akıllarıyla dinleyenlerden ayrı tutmaktadır. Çünkü ona göre hevânın dışında zikredilenler ile dinleme, sâlike yeni pencereler açacak nitelikte dinleme türüne girmektedir.[603]

İbn Kayyim dinlemeyi üç grupta değerlendirmektedir. Bunlardan birincisi; Allah'ın muhabbet duyup, kullarına emrettiği, dinlemelerinin sonucunda ise onlardan razı olduğu şeylerdir. İkincisi ilkinin aksine Allah'ın buğz ettiği, kullarına nehyettiği, dinlememelerinden dolayı kullarını övdüğü şeylerdir. Üçüncüsü ise mübah kılıp kulun eylemi sonucunda faydası ya da zararı olmayan dinlemedir.[604] İbn Kayyim, özellikle ilk ikisi üzerinde durmaktadır. En yüksek derecelere doğru kulu yönlendiren Kur'ân'ın dinlenilmesini tavsiye eden İbn Kayyim, zemmedilen kısma ise müziği koymaktadır. Allah ve Rasûlü'nün buğz ettiği şeyleri ve gayrı meşru şekilde kadın ve erkekleri metheden unsurlar barındırması gibi sebeplerden dolayı müziği uygun görmemekte ve birçoğunun da haram olduğunu ifade etmektedir. Müellif yer yer insanları düşünceye sevk ederek Kur'ân'ın nur, şifa, hidayet, hayat, iman, basîret ve marifet veren mucizevi bir kitap olduğunu, buna mukabil Kur'an için zikredilen nitelikleri karşılayamamasına hatta bazı müziklerin harama sevk etmesine rağmen dinlenilmesini teaccübiyetle karşıladığını ifade etmekte ve müziğin bunlardan hangisini verebileceğini sorgulamaktadır.[605]

İbn Teymiyye, semâ' meclisleri hakkında maksadına göre bir yaklaşım geliştirmektedir. Ona göre semâ', kulun ilahını muhabbetle zikredeceği, Allah'ın şer-î hükümleriyle kulun kulluğunu ifa edebileceği ve manevi coşkunluk yaşayabileceği bir ortamdır. Sonraki dönemlerde Mu'tezile gibi bazı kelam âlimlerinin yaşanan muhabbeti inkâr etmesi, bazı sûfîlerin ise alkış, hallerinde değişiklik ve ıslık gibi semâ' türlerine büründürmesi ifrat ve tefrite sevk etmektedir. Bazı kimselerin aşırılıklarından dolayı İbn Teymiyye; onların isyanlara, fıska ve kapıldıkları vecdden dolayı küfre düştüklerini bildirmektedir.[606] Öte yandan Hz. Peygamber'den (s.a.v) böyle bir meclisin tevarüs etmediğini vurgulamak suretiyle böyle meclisleri tasvip etmediğini de bildirmektedir. Ona göre "mürîdlerin dinlemeyi talep ettikleri yalnızca nebilerin, âlimlerin, âriflerin ve müminlerin dinlediği imanî, Kur'ânî, dini ve şer-î ihtiva eden şeylerdir."[607] Buna göre İbn

[603] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/477-479.
[604] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/479.
[605] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/481-482.
[606] İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1416, 10/75-76.
[607] İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1416, 10/78.

Teymiyye tasavvuf erbabı lafzını kullanmaksızın konuyu aktarmaktadır. Çünkü onun indinde semâ'nın bu şekilde kullanımı tasavvuf dairesi içerisinde kabul edilmemekte, âriflerin ve müminlerin semâ'sında gördüğü tek meşru zemini Kur'ân ve Kur'ân ilimleri ihtiva etmektedir.

İbn Kayyim'in zikir meclisinde toplanmaya müspet bakmadığına dair rivayetler olsa dahi Muâz'ın (r.a) rivayetini aktarması bu yönüyle tamamen menfi bir bakış açısına sahip olmadığını kanıtlar niteliktedir: "Ey Allah'ım, muhakkak Sen biliyorsun ki ne nehirlerin akmasını ne ağaç dikmeyi ve ne de kadınlarla evlenmeyi seven olmadım. Ancak öğle vaktindeki susuzluğu, gecenin zorluğuna dayanmayı ve zikir halkalarında diz çökmüş âlimlerle beraber olmayı sevdim."[608] Bu yönüyle İbn Kayyim, zikre değil, müzikal aletlerin zikre dahil edilmesine karşıdır. Çünkü ona göre müzik, şeytanın tuzaklarından bir tuzaktır. Kalplerin Kur'ân'dan alıkonulmasına sebebiyet veren müzik, bir müddet sonra Kur'ân'a öncelenmekte ve akabinde de insanların hayatlarına müzik tamamıyla kapsayıcı bir şekilde dahil olmaktadır.[609] Öte yandan Kur'ân'a yer verilmeyen kalpte oyun, eğlence, iftira, utanmazlık, ahlâksızlık, yalan, dedikodu vd. kötü özellikler yer edinmektedir. Bu yüzden İbn Kayyim, müziğe yaklaşılmaması amacıyla ondan elde edilebilecek menfaatin, müzikle ilgili herhangi bir kiralamanın ve oradan elde edilecek gelirin dahi yenmesini haram kabul ederek leş ve kan yemeğe mutabık tutmaktadır. Yalnızca def ve ney için Şâfiî mezhebine göre cevaz olduğunu ancak bunun da bir arada olmaması gerektiği görüşünü paylaşmaktadır.[610] İbn Kayyim'in bu konudaki genel kaygısı insanların Kur'ân'dan uzaklaşmasıdır. Kim Kur'ân'dan uzaklaşacak şekilde farklı şeylerden zevk almaya başlarsa masum gibi görülen adımlar büyük günahlara yol açabilmektedir. Bu yönüyle ilmi, ameli ve inancı koruma amaçlı Hz. Peygamber'in yaşamından izler ile görüşler serdetmektedir. Kısaca İbn Kayyim, dinlemenin en hayırlı olanının Allah için ve dinlemenin en kötü olanının ise kişinin nefsi için dinleme olduğunu beyan etmektedir.

[608] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/269.
[609] İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, 1/224.
[610] İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, 1/224-228; İbn Kayyim, *el-Kelâmu alâ mes'eleti's-sema'*, 27-34.

2. İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE'NİN SÂLİKLERİN MENZİLLERİNE YAKLAŞIMI

Sülûk; sâlikin Allah'a yaklaşmayı hedeflediği menzilde hâl ve makamlar ile yükselme aşamalarını tanımlayan zâhirî ve bâtinî süreci kapsayan, sâlik ise bu yola revân olan kimse için kullanılan kavramdır. Kelime anlamı olarak "gezme, yola girme, revan olma, dahil olma, elbiseyi diken ip ve yürüme"[611] manalarına gelen sülûk, İmam Gazâlî'ye göre ahlâk ve ameli güzelleştirme, kişinin maneviyatına yaptığı katkı ya da hazırlık evresi gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.[612] Hücvîrî ise sülûkun önemine binaen "Nasibi usûl olan, tarîkatın halleri üzerinde karar kılar, sülûk yolunun hikmetleri üzerinde sakin ve muhkem bir halde bulunur" [613] sözleriyle usûl yönünden ve sülûkun hikmet elde etmedeki yönünden kısa bir açıklamada bulunmaktadır.

İbn Kayyim'in seyr u sülûka dair kullandığı kavramlara *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili iyyâke na'budu ve iyyâke neste'în* eserinde ulaşmak mümkündür. Bu eser ise daha öncesinde vurgulandığı üzere Herevî'nin eserinden mülhem İbn Kayyim'in genel anlamda şerh ettiği, ancak şerh ederken görüşlerini ortaya koyduğu, eleştirilerini sunduğu, bazı menzillere yer vermediği ve bazı menziller eklediği bir eserdir. Herevî'nin eserinde konuları sistematik bir şekilde ele alması, İbn Kayyim'in de belirli oranda sistemli bir yöntem takip etmesini mümkün kılmıştır. Ancak İbn Kayyim şârihi olduğu eserde takip edilen başlıklandırmalardan farklı olarak tekrar açıklama ihtiyacı hissettiği muhtelif konuları oluşturduğu alt başlıklar altında açıklamaktadır. İbn Kayyim bazı menzil ve derecelerin kendi içinde farklı menzil ya da dereceleri ihtiva ettiğini ifade etmektedir. Ne var ki bir menzilin derecelerinin farklı menzillerin derecelerinde de zikredilmesi eserde yinelemelere sebebiyet vermektedir. Örneğin tevbe mertebesi; muhasebe ve havfı, havf da recâ ve irade makamını içermektedir.[614] İbn Kayyim; Sehl b. Abdullah et-Türsterî, Ebû Tâlib el-Mekkî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi isimlerin sözlerinden hareketle makam içinde makamların olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle hicri III. ve IV. asır sûfîlerini zikrederek makam ve sıralamaya

[611] el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, ts., 5/311; Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerîf Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1403), 138.
[612] Gazâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, ts., 1/54, 238, 272.
[613] Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 99.
[614] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/156.

tabi tutmaksızın kalbin amelleri ve halleri üzerine faziletli şeyler söylediklerini belirtmektedir. Şu sözü bu durumu özetler niteliktedir: "(Mütekaddimûnun) sözleri az, bereketi çoktu, müteahhirûnun ise sözleri çok bereketi az."[615]

İbn Kayyim, temel kaygısını seyr u sülûk kavramlarına da yansıtarak kitabın isminde yer aldığı gibi Fatiha Sûresi'nin ihtiva ettiği yüce maksatları serdetmektedir. Buradan kulluk için hareket sahası inşa eden müellif, bazı itikadî mezhepleri, tevhîdi, hidayeti, ilhamı ve kulluğu konu edinmektedir. Onun maksadı salt bir inanışın tevhîde ulaştırmayacağını vurgulamak ve itikadî zafiyetlerinin bulunması sebebiyle kaçınılması gerektiğini düşündüğü Cehmiyye, Mu'tezile ve Mu'attıla gibi fırkalara işaret etmektir. Öte yandan İbn Kayyim, bir sâlikin seyr öncesi dikkat etmesi gereken hususları ve yaygın bilinen yanlışları peşin bir yazı ile ortaya koymaktadır. Ayrıca o, itikadi problemlerin akabinde ilhama mazhar olma, feth ve keşf için rağbet edilen alanlarda ilhamın nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durmaktadır. Bahse konu olan meselelerin netleştirilmesinin akabinde kulluğa yoğunlaşan İbn Kayyim, kulluğun yalnızca yaratılış sonrası bir vasıf olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca o, kullukla vazifelendirilen insanın dini serüvenini maksat ve sınırlarıyla açıklamaktadır ki "*Ancak Sana kulluk eder ve yalnız Sen'den yardım dileriz.*"[616] ayeti eserin başından sonuna kadar hatırlatılmakta ve temellendirilmeye devam edilmektedir.

İbn Kayyim kulluğun esasları altında hidayetin mertebelerine de kısaca yer vermektedir. Onun bu tercihini Cürcânî'nin hidayete verdiği anlam üzerinden temellendirmek seyr-u sülûk öncesi makul karşılanmasına vesile olmakta ve konunun önemine açıklık getirmektedir. Cürcânî *et-Tâ'rîfât* isimli eserinde hidâyet kavramını "talep edilen için yolun belirginleşmesi" şeklinde tarif etmekte ve matluba ulaştıran sülûk yolu ile de tarif edildiğini paylaşmaktadır.[617] Bu yönüyle yolun başındaki sâlike tâlib vasfının izafe edilmesi, daimi Allah'ı talep etmesi gerektiğine dair bir ihtar ve teşvik barındırmaktadır. Nitekim sâlikin kulluk vazifeleri arasında "*Bizi dosdoğru yola ilet (bize hidayet eyle)*"[618] ayeti mucibince hareket etmesi ve Allah'tan talep etmesi, sâlikin seyrini Allah'tan hidayet talebiyle tahsis etmesi gerektiğine de işaret etmektedir. İbn Kayyim her kulun hidayetten farklı şekillerde nasiplenmesinden hareketle hidayete erişmenin mertebeleri olduğunu belirtmekte ve bu mertebeleri on mertebede incelemektedir. Bunlar;

[615] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/159.
[616] el-Fâtiha 1/5.
[617] Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, 256.
[618] el-Fâtiha 1/6.

I. Allah'ın kulu ile vasıtasız konuşmasıdır ve Cenâb-ı Allah'ın Hz. Musâ ile konuşması örnek verilmektedir.[619]

II. Allah'ın nebîlere doğrudan vahy etmesidir.[620]

III. Allah'ın melekler aracılığı ile rasûllerine vahyi iletmesidir.[621]

IV. Vahyin altında bulunan sıddıklara has ilham/içe doğma/sezgi türüdür ki İbn Kayyim, Hz. Ömer hakkında zikrolunan hadisle temellendirmektedir.[622]

V. İfhâm mertebesidir. İfhâmdan maksat; kuldaki fehim, idrak ve kavrayıştır. Her kulda Kur'an'ı fehmetme kabiliyeti bulunmakla beraber bu kabiliyetin derecesi farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla ifhâm, Kur'an'ın aslî manalarıyla anlaşılmasında önemli rol oynamaktadır.[623]

VI. Kulun kalbinde Hakk'ı batıldan ayıran temyiz özelliğinin Hakk'ın delil ve şuhûduyla ortaya çıkmasıdır. Bir kimsenin tebliğe muhatap olmasına rağmen hidayete erişemeyip hakikati ayrıt edememesidir.[624]

VII. Özel beyan mertebesidir ki inâyet, tevfîk, ictibâ ve esbâbın kalpten uzaklaştırılmasını ihtiva etmektedir.[625]

VIII. İsmâ' mertebesidir. Bu mertebede Allah hakikati insanlara duyurur, ancak kulak payına düşeni alırken kalp kabul etmemektedir.[626]

IX. İlhâm mertebesidir. Sıddık mertebesinden aşağı, feraset mertebesinden ise yukarıdadır.[627]

X. Rüya mertebesidir. Peygamberlerin rüyâları sadık rüyalardan olup vahyin başlangıcı rüya kabul edilmektedir. Mü'minin rüyası ki İbn Kayyim yaş dahil sınırlarını bildirdikten sonra müminin rüyasının Rabbi ile konuşmasına

---

[619] "*...Allah, Mûsa ile de doğrudan konuştu.*" en-Nisâ 4/164. Ayrıca bk. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/60-62.

[620] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/62-63.

[621] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/63.

[622] "Sizden önceki ümmetlerde muhaddesûn vardı, eğer bu ümmete varsa Ömer b. Hattâb'tır." Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1374, 4/1864"Kitabu fedâilu sahâbe r.a." 2398; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/63-64.

[623] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/64-65.

[624] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/65-66.

[625] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/67.

[626] İbn Kayyim "*Allah onlarda (inkârcılarda) bir hayır görseydi elbette kendilerine işittirirdi, eğer işittirseydi yine reddederek yüz çevirirlerdi."* el-Enfâl 8/23 ayeti ile temellendirmektedir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/67-68.

[627] İbn Kayyim, ilhama ve derecelerine başlangıç kısmında yer verdiğinden dolayı Herevî'nin sırasına göre Tâ'zim menzilinden sonra ayrı bir fasıl açma ihtiyacı hissetmemektedir. Konuyla ilgili açıklamasına ise diğer menzillerde olduğu gibi Herevî'nin ilham hakkındaki görüşleri ve tasnifiyle başlatmaktadır. İbn Kayyim ilhâmda hasıl olan bilgi türünün ismâ'da olduğu gibi kulağa ve kalbe iletildiğini ifade etmektedir. Bu yönüyle Rahmânî ve şeytânî yönü bulunmaktadır ki şeytanın vesvesesini "*Şeytan onlara durmadan vaad eder, boş ümitler verir. Şeytanın onlara söz vermesi aldatmadan başka bir şey değildir.*" en-Nisâ 4/120 ayeti ile temellendirmektedir.Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 30; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/68-73.

benzetildiğini rivayet etmektedir. İbn Kayyim diğer taraftan rüyayı keşf ile mukayese ederek Rahmânî, nefsânî ve şeytânî olabileceğini de vurgulamaktadır.[628]

Herevî'nin *Menâzilu's-Sâirîn* adlı eserinden farklı olarak hidayet mertebelerini zikrederek başlayan İbn Kayyim, bu mertebelerin akabinde Herevî'nin tasnife başladığı Yakaza Menzili ile devam etmektedir. İbn Kayyim'in yakazayı kulluk mertebesinin ilk adımı olarak yorumlaması, öncesindeki bahsettiği evreyi hazırlık aşaması ve aynı zamanda kulluğu ise ihata eden bir kavram olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Onun öte yandan girizgâh olarak bu bölüme başlaması ve sıfat ve sayılar konusunda bildirilen görüşlerin farklı olduğu noktasında içeriğe yönelik bilgilendirme yapması da önceki ifadelerini hazırlık mahiyetinde yazdığını doğrular niteliktedir.[629]

Makamların ve mertebelerin sıralanışı şehadet âleminde olduğu gibi bir duraktan diğerine ulaşıldığında ilk durağın terk edilip ardındaki durağa varılması gibi değildir. Bu menziller arası ilerleyişte bir önceki durağın hali sâlikle devam etmektedir. Buradan hareketle ilk makamda yer alan halin son makamda da yer alması beklenmektedir ki İbn Kayyim; kulluk, tevbe, sabır ve şükür gibi kavramların terkedilmeyeceğini vurgulamaktadır. Ancak fenâ-bekâ ve fark-cem gibi menzillerde aynı durum söz konusu değildir. Câmiu'l-ezdâd (zıtların birliği) olarak tanımlanan iki farklı şeyi birleştirme hususuna karşı çıkan İbn Kayyim, o menzillere gelindiğinde bunların atlanılması gerektiğine işaret etmektedir.[630] Öte yandan makamların birbirlerini ihtiva edeceklerini; bazılarının ikisini bazılarının ise bütün makamları ihtiva ettiğini açıklamaktadır. İbn Kayyim makamların sıralanışı ve sayısı konusunda ittifak edilememesi sebebiyle bu makamların tertibinde ve rakamlarında değişikliğin söz konusu olduğunu belirtmektedir. Kendi içinde farklı ifadeler vermesi ise tafsilatlı bir ihtilaf edilen bir meselenin tezahürüdür. Ancak dikkat çektiği husus makam/menzil sahibine düşenin tüm makamlara/menzillere ulaşmayı hedeflemesidir.[631]

İbn Kayyim başlıklandırma yaparken Herevî gibi her on başlıkta bir başlıklandırma yapmamış, doğrudan yüz basamakta yer alan başlıkları devam ettirmiştir. Tüm başlıkların

[628] İbn Kayyim, ayrıca rüyanın doğru olabilmesinin şartını kişinin doğru olabilmesine bağlamakta helalinden rızıklanmanın, abdestli yatmanın, Allah'ı zikretmenin, Allah'ın emir-yasaklarına hakkıyla riayet etmenin rüyanın sıhhat derecesinin artıracağını beyan etmektedir. O özellikle seher vaktinde görülen rüyaları muteber görmektedir. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/73-74.
[629] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/142.
[630] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/152, 178-179.
[631] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/155-156.

bir arada verilmesiyle çalışmada karışıklığın olabileceği ihtimalinden hareketle çalışmada Herevî'nin tercih ettiği onlu başlıklandırma sisteminin kullanıldığı bir usul inşa edilmiştir. Herevî'nin onlu sisteminde vasıflandırdığı Bidâyât, Ebvâb, Muâmelât, Ahlâk, Usûl, Evdiye, Ahvâl, Velâyet, Hakâik ve Nihâyât Menzilleri başlıkları altında alt başlıkları ve konuya ilişkin kısa açıklama sunulmaktadır.[632] Ayraca çalışmada seyr u sülûk kavramlarının tamamı konu bütünlüğünü korumak ve menzillerin merhâlelerini göstermek için sırasıyla işlenmektedir.

2.1. Bidayât Menzilleri

Herevî'ye göre Bidayât menzilleri; Yakaza, Tevbe, Muhâsebe, İnâbe, Tefekkür, Tezekkür, İ'tisâm, Firâr, Riyâzet ve Semâ'dan müteşekkildir. İbn Kayyim şerh ederken onlu başlıklandırma yapmamakta; Yakaza, Basîret, Kasd (Azm), Muhâsebe, Tevbe, İnâbe, Tefekkür-Tezekkür, İ'tisâm, Firâr, Riyâzet ve Semâ' şeklinde menzilleri sırasıyla açıklamaktadır.[633]

2.1.1. Yakaza Menzili

İbn Kayyim, Herevî'de olduğu gibi menzillere ilk olarak yakaza (uyanıklık) ile başlamakta, yakazayı korku/ürperti ile ilişkilendirerek kulun gaflet uykusundan uyanması olarak nitelendirmektedir. Korku ve ürpertinin Allah için olması kulun kıymetli bir yolda ilerlediğinin de emaresidir. Yakaza bir nevi seferdeki kulun azmini de temsil ederek yolcuğa kanaat getirmiş, kulun ilk niyet ve başlangıç aşamasıdır. Kul yakazanın ikmali değerince azmini artırmakta, azmi değerince ise kul istitaatini yükseltmektedir.[634] Herevî'nin temellendirmesi kendinden sonra gelen birçok müellifi etkilemiştir ki modern yazıların bir kısmında tevbe şerh edilirken yakaza konusu tevbenin menzilleri arasında zikredilmektedir.[635] Gafletten uzaklaşmak ve tetikte kalmak ve Allah'ın kalbe gönderdiği

---

[632] Ayrıca ifade edilen bu bablar hem üzerinde durulduğu için durağı ve mertebeyi hem de tamamlanmasını hedeflediği için menzile benzetilmektedir ki yer yer bab/fasıl olarak da adlandırılmıştır. Makam ve hâl olarak da beyan edilen yerler vardır ki İbn Kayyim; makamı kesb ile elde edilen kalıcılığı yakalamış kulun durağı olarak tanımlarken hali ise Allah tarafından vehbî olarak verilen geçici olabilen bir tavır olarak isimlendirmiştir. Hatta Horasanlılar ile Iraklılar arasındaki hâl mi makam mı olduğu iddiasını kesbe bağlı ise makam olarak tanımlamışlardır. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/155.

[633] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 6-10; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/142-500.

[634] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/142-143.

[635] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 6; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/142-143; Afîfüddîn Süleyman b. Ali Tilimsânî, *Menâzilu's-sâirîn ilâ hakkı'l-mübîn*, thk. Abdulhafîz Mansûr (Tunus: Dâru't-Türkî li'n-neşr, 1989), 53-60; Kerim Hakîkî - Süleyman Demir, *Tahallî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 107-112.

uyarıcı ile öğrenmek gibi anlamlara gelen yakaza, kulun idrakı ya da Allah'ın ikramı ile başlamakta akabinde ise çalışmak ve o yolun inceliğinin edeplerini ifa etmekle devam etmektedir.[636]

Gaflet uykusuna galip gelen kul asıl geldiği vatanına dönmeye niyetini fiili olarak göstermektedir. Seyr u sülûku için bu başarıya mukabil 'azm mertebesine erişmektedir. Bu mertebede kulun yolculuğuna mâni şeyleri aşması beklenmektedir ki gayret azme, azim ise potansiyelini artırmasına vesiledir.[637] Kişinin gafletten uyanması anlamına da gelen yakaza, kalbin haşyet duyması ve kendine gelmesi anlamlarını da taşımaktadır. Kendine gelmesi ile kul kalbini nur ile aydınlatmış, diğer bir ifadeyle Allah onun gaflet uykusundan kalkmasını kalbine bir nur ile taçlandırmıştır. İmam Gazâlî'nin *el-Munkız mine'd-dalâl* eserinde de Gazâlî'nin ifadesi bu meyandadır.[638] İbn Kayyim, bir başka eserinde ise sülûk ehlinin kalbinin hayal ve düşünceler hususunda teyakkuzda kalıp kalbin kapısından girmemesini sağladığını aktarmaktadır. Ona göre kalbin boş kalması, Hakk'ın tecellisine yer ayırmak anlamına geleceği için "mâlâyâni" şeylerden arınmış bir kalp beklenmektedir. Bu ise kişinin kalbe gardiyanlık ederek dışarıdan olası müdahalelere karşı korumasıdır. İbn Kayyim; "Ben aşkı tanımazken onun aşkı uğradı bana… Kalbimin boşluğuna denk geldi, kalıverdi orada" beytiyle bu durumu özetlemektedir.[639]

Uyanıklık Allah'ın zâhir ve bâtın nimetlerine tefekkür, tefekkür acziyete, acziyet ise kalbinde nimetleri temaşa edebilmek için boşaltılmasına vesiledir. Böylece kul için şükür zor gelmez Allah'a şükretmek onun için gerekli bir muhabbet halini almaktadır. Diğer yandan da şükrünü ifa edemediği şeylerden duyduğu teaccübiyeti istiğfar ile tamamlamaya çalışmaktadır. Bu, kula şükür ve istiğfar arasında kıvam vermektedir.[640] Rabiya el-Adeviyye'nin meşhur tevbesi de bu minvalde değerlendirilebilir. "Tevbe, tevbeden tevbedir."[641] Kişinin tevbe etme ihtiyacı ve tevbe ederken ki eksikliğinden kaynaklanan bu tevbe etme gereksinimi tevbenin kulun nakıs tutumundan dolayı kulu kibirden koruyarak acziyetinin kuvvetlenmesine, acziyetinin farkında olarak üzerinde durması gereken mühim bir konunun önemini kavramasına, Allah'a olan teaccübiyetini beyan etmesine imkân

[636] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1414, 3/224; Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı ehli'l-İlhâm*, 596; Akot, *Kavram Atlası-Tasavvuf II*, 2/48.
[637] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/143.
[638] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 6; İbn Kayyim, *Medâricü's-Sâlikîn*, 1996, 1/161; Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, 115.
[639] İbn Kayyim, *ed-Dâ' ve'd-devâ'*, 1418, 158.
[640] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/161.
[641] Ferîdüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 106.

sağlamaktadır. Öte yandan İbn Kayyim, kulun Allah (c.c.) ile ünsiyet kurması ve O'na vaktini ayırması hususunda günahlarının özrünü beyan etmek için dahi olsa Allah'ı düşünmeme gafletinde bulunsa o kişinin tevbesine tevbe gerekir görüşünü savunmaktadır.[642] Nimet konusunda da benzer nitelikte insanın şükrünün nakıs iletildiği ifade edilmektedir. Öte yandan cennet temizdir, içine temizleri alır prensibinden hareketle sâlikin arınması da dört esas ile şekillenmektedir. Tevbe, istiğfar, sâlih amel ve kefaret olan musibetler kişinin temizlenmesine yardımcı olmakta ve kişiyi cennete hazırlamaktadır. Bu yönüyle nakıs insan, kemale yaklaşmaktadır.[643] Eğer bu dört esas da kul üzerinde etkili değilse ölümünden sonra amel defterini olumlu yönde etkileyecek şu üç şeye ihtiyaç duymaktadır:

I. "Cenaze namazının kılınması, oradaki insanların istiğfar dilemesi ve şefaatleri
II. Kabirde çektiği sıkıntılar
III. Müslüman kardeşlerinin ona bağışladığı amel, sadaka, hac, oruç, Kur'ân ve namaz gibi amellerdir."[644]

İbn Kayyim kişinin cennete hazırlanmasının ve kulluk vazifesinin ilk şartı olarak yakazayı görmektedir. Yakaza aynı zamanda tevbeye hazırlayan, kişide nefsine karşı farkındalık oluşturacak önemli bir etmendir. İbn Kayyim olayları bağlantı noktalarıyla serdetmesinden dolayı yakazanın ihmali ve ikmalinin neticelerine dair bilgileri de bu vesile ile paylaşmaktadır. Yakazada muvaffak olan salik, eylemsel bir şekilde gaflete mağlup olmadığını ve azmini ispat etmektedir.

2.1.2. Basîret Menzili

Gafletten kurtuluş olarak da nitelendirilen yakaza menzili sonrasında kul İbn Kayyim'e göre düşünceye sevk edilerek "Basîret Mertebesi"ne yönlendirilmektedir. Herevî'ye göre ise basîret bahsi evdiye yani vadiler kısmında olup hikmetten sonra firâsetten önce gelmektedir. Ona göre hayretten kurtaran şey olarak tanımlanırken[645] İbn Kayyim tanımlamayı o halin kuldaki özellikleriyle sunmaktadır. İbn Kayyim'e göre basîreti açılan kul; gökten meleklerin inmesi, Allah'ın huzuruna hazırlanış, Allah'ın nuruyla yeryüzünü nurlandırdığı, mizanın kurulması gibi eserinde işaret ettiği birçok hadiseleri hem düşünür

[642] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/220-221.
[643] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/162.
[644] Aynı zamanda bilinenin aksine ölülere karşı İbn Kayyim'in düşüncesinde amellerin ulaştığı, bu ameller arasında tutulan orucun, kılınan namazın ve ifa edilen haccın ecrinin paylaşılması da mümkündür. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/162-163.
[645] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 29.

hem müşâhede edebilecek kapasiteye ve ikrama nail olmaktadır.[646] Ayrıca basîret kalp gözünün de açılması, idrâkın latîf bir şekilde işlemesi anlamına gelmekte ve kalpteki nuru da temsil etmektedir. Kulun azmi, maksadına yaklaştırmakta; maksadının detayları ise basîret ile şekillenmektedir.

Kalpteki nur, kulun kalbinden ahiret ehline bir kapı aralayarak kula ahiret müddetinin dünyadakinden daha fazla olduğunu, dünya hayatının oldukça kısa ve geçici olduğunu beyan etmektedir. Yine kalpteki nur Rasûllerden gelen haberlerin hakikatine erişmeye vesile olmakta ancak haberlerin gereğince amel edilmemesi ve ittibadaki zafiyet ya da muhalefet nura zarar vermektedir.[647] Kalbin kararması da bu nurun eksilmesi sonucu ziyasını yitirmesiyle tanımlanmaktadır. Basîretin Allah'ın isim ve sıfatlarındaki, emir ve nehiylerindeki ve va'd ve vaîdindeki basîret olmak üzere üç derecesi vardır ki derecelerin tamamını ifa eden kul, basîret konusunu tamamlamış ve basîret konusunda kemale ermiş sayılmaktadır.[648] Bu dereceler aynı zamanda akîdevî konular olup, İbn Kayyim sâlik için henüz yolun başındayken akideye uygun bir usûl belirlemeyi öngörmektedir.

İsim ve sıfatlardaki basîret; ilkesel olarak Cenâb-ı Allah'ın kitabı ve Rasûlü aracılığıyla kendini tanımladığı isim ve sıfatlar hakkında şüphesiz imandır ve buradaki şüphe imana zarar veremez. Basîret derecesinde ortaya çıkan şüphe Allah'a imandaki şüpheye müsavi görülüp ehl-i basîret için bu mertebede yol kat edemediğine delalet etmektedir.[649] Kelam ehlinin şüpheyle yaklaşımından dolayı basîret mertebesinde yer almayacağını; çoğu halkın bâtıl şüpheye düşmüş kelam âlimlerinin imanından daha güçlü ve teslimiyetlerinin kuvvetli olduğunu belirtmektedir.[650] Basîreti üç grupta inceleyen İbn Kayyim öncelikle isim ve sıfatları detaylandırarak bu mertebede kulun Allah'a bakış açısının sıhhati hakkında malumat vermektedir. Örneğin "O ilktir, sondur, zâhirdir, bâtındır…"[651] ayeti yalnızca Allah'ın kendisinden önce bir şey/kimse bulunmayan, kendisinden sonra da bir şey/kimse bulunmayacak olan Ezelî ve Ebedî, kendinden başka bir şey ve içre bir şey bulunmayan Zâhir ve Bâtın gibi Allah'ın isim ve sıfatlarını açıklamaktadır.[652] Basîretin ikinci derecesi Allah'ın emir ve yasakları hakkında şüphenin olmaması gerektiği hakkındadır. Sâlikin te'vîl,

[646] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/143-144.
[647] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/144.
[648] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 29; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/144-145.
[649] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/144.
[650] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/144-145.
[651] el-Hadîd 57/3.
[652] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/144-145.

taklit ve hevâsında nasslara ters düşmemesi, uygulamaları ise tam anlamıyla tatbik etmesi üzerine temellendirilmektedir. Basîretin üçüncü derecesi olan va'd ve vaîd; dünya ve ahirette amel ve ceza (karşılık) günü hakkında, Allah'ın Âdil ve Hikmet sahibi olduğuna kulun itmimnânıdır. Öte yandan bir kul için ahireti aklıyla bilmesi imkân dahilindedir, ancak detaylarını bilmesi vahiyle mümkündür. İman esasları arasında Allah'a iman kadar mühim görülen konular arasında ahiret gününe iman da ahiretin vahiyle bilinmesinden dolayıdır ki vahyin Allah'tan olması ona imanı da gerektirmektedir.[653]

Herevî'ye göre kulun dindeki gayreti basîretinin tamamlanması ile orantılıdır. Eğer kul Hakk'ı bilir, sever ve hakkını teslim etmeye çalışırsa çalıştığı nispette olumlu şeylere gayreti ve olumsuz şeylere öfkesi artmaktadır. Kulun olaylara karşı artan tepkisi de basîretin bir parçasıdır. İbn Kayyim de onun görüşlerine ilaveten basîretin ikinci derecesinde konu alan şekkin basîreti köreltmesi gibi olumsuzluklar karşısında kulun tepkisizliğini de yine bu bağlamda basîreti köreltecek sebepler arasında görmektedir. İbn Kayyim, bu yüzden Allah (c.c.) için gösterilen gayretin ve öfkenin basîretin kuvvetlenmesinde önemli bir rol oynadığını vurgulamaktadır.[654] Basîretin gücü mukabilince de ferasetin iki sahibi vardır. Onlardan en şereflisi ehl-i imândır. Diğeri ise derecesi ehl-i imâna göre düşük mü'min-kafir arası bir konumda zikredilmektedir. Tıpkı temyize erişmemiş bir kişinin iyiyi kötüden ayıramaması gibi onların firâsetleri, İbn Kayyim'in ihtimamla üzerinde durduğu Allah'ın dostları ile düşmanları arasındaki farkı ayırmada zorlananların feraseti gibidir. Kul için dünyada ve ahirette yararlı olanı peygamberlerin izlerini takip edip, nefslerinin kusurlarını görebilecekleri ve bunlara engel olanları bulup aşacakları ferasettir.[655]

Basîret genel anlamda kalbin kabiliyet kazanarak ahiret hayatının dünyaya değişilebilecek makul takas olamayacağını salike hatırlatmadır. Böylece salik amellerinde zafiyetlerden arınarak emir ve nehylere gereği gibi ittiba etmektedir. Basîretin açılması salik için bir nevi bildiğini görerek tefekkür edebilmesine ve olumlu yönde eylemlerinde gayretine yardımcı etmendir. Basîretini artıran salik, ferasetini de artırarak nefslerinin kusurlarını bulup onları ıslah edebilecek yöntemleri de uygulayabilmektedir.

---

653 İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/145-146.

654 İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/146.

655 İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/150. İbn Teymiyye'nin benzer fikirleri paylaştığı eseri için Bkz. Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *el-Furkân beyne evliyâi'r-rahmân ve evliyâi'ş-şeytân*, thk. Abdulkâdir Arnavut (Dimaşk: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 1405).

2.1.3. Kasd Faslı

Kulun geçtiği yakaza ve basîret menzillerinin akabinde kasd (amaç/yöneliş) faslı gelmektedir ki sıdku'l-irâde (doğru irade) anlamını da ihtiva etmektedir. İbn Kayyim'e göre kulun kastı onun misafirliğini ve seyr halinde olduğunu hatırlatmaktadır. Yolcuya gerekli olan sefer, azık ve engellerden sakınma mecazını kullanarak açıklamaktadır. Kul; ahiret gününe seferini, gideceği yer için azığını, yolculuktaki engeller için de hazırlığını yapmalıdır. Bu hazırlık için riyazete işaret ederek sâlikin yolculuk öncesi kendisini yoldan menedecek şeyleri defetmesi beklenmektedir.[656]

İbn Kayyim'in bu faslı *Medâricu's-sâlikîn*'in yakaza menzilinin ikinci derecesi olan günahlara bağımlılık ve kurtuluşu olarak yorumladığı söylenebilir. Çünkü kasd, *Menâzil*'de Usûl Menzillerindeki ilk menzildir.[657] Kendisi konuyu şerh etmekte ve konunun önemine binaen öncesinde fasıl açarak vurgulamaktadır. Kasd mertebesinin sâfiyâne bir niyet ile davranışa sevk edilmesi bu mertebenin başlıca beklenilenleri arasındadır. Gösteriş, riya, övgü ve makam gibi halk nezdinde bu minvalde karşılığı olan şeylerden arındırmaktadır. Bu arınma aynı zamanda kişinin sülûk yolunu tutmasını kolaylaştırmaktadır. Kendi içinde derecelere teşmil sâlike, nida sahibi; iman, ilim ve amelle yollarını çizmelerini nida etmektedir. Sâlikin icabet etmesi ile kastedilen yerini bulmaktadır. Birbirleri ile ilişkili bu durumlar hikmetlere, hikmetler de sevgiye, ma'rifete ve hamde sevk etmektedir.[658]

Kasd faslının kuvvetlendirilmesi kulu azme irsal etmektedir. Azim ise iradenin tüm potansiyelini fiile aktarabilmesidir.[659] Seyr u sülûk etmek isteyen kulun azmi ve sâlikin seyrindeki azmi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu mertebede sâlik temyiz kabiliyetini ve mücahedesini ortaya koyarak lehte gayret, aleyhte ise terk etmeyi şiar edinmektedir. Sâlikin aleyhine olanı terk etmesi tevbeye tekabül etmektedir ki tevbe eden sâlik tevbesini muhafaza etmeye çalışmaktadır.[660] Öte yandan İbn Kayyim Herevî'nin Yakaza'nın akabindeki Tevbe faslına henüz geçmez, onun yerine "Fikr faslı"nı ekler ve tevbeden önce muhasebeyi öncelemektedir. Fikr faslında sâlikin yakaza halinin yerleşmesinin ardından düşünceye yer vermesinin gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda tefekkürü de ilim-ma'rifete taalluk

[656] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/150-151. İbn Kayyim ayrıca kulun iradesinin Kaderiyye ve Cebriyye arasında olduğunu iddia eden önermeler için argümanlar geliştirmektedir. Detaylı bilgi için bk. İbn Kayyim, *Şifâü'l-i'lel fî mesâili'l-kaza ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*, 1440, 2/67-71.
[657] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/24.
[658] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/151.
[659] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/152.
[660] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/152.

eden ve talep-iradeye taalluk eden olmak üzere iki grupta incelemektedir. İlki hak ve batılı, olumlu ve olumsuzu temyiz için diğeri ise faydalı ve zararlıyı temyiz etmek içindir.[661]

Sâlik, temyiz edilmesi gerekenleri hakkıyla ayırt edebildikten sonra nefsini hesaba daha kolay çekebilmektedir. Bu yüzden İbn Kayyim, tevbe faslını tehir etmiş hatta tevbenin hem muhasebeden önce hem de sonra olmasının faziletini de belirtmiştir. Tevbeden önce olursa vücûbunu sonra olursa da istikametini sağlayacağı için konuya dikkat çekmiştir.[662] Tevbenin korunması da her makamın ilki, ortası ve nihayeti olması hasebiyle de zarurîdir. Nitekim felahı ancak tevbe edenler umabilme ihtimalini taşırken[663] etmeyenler ise zalimlerden[664] addedilmiştir. Tevbenin şartları, mahiyeti, hükümleri, özrün incelikleri, kader, ilâhî emr-nehyin kişiden ıskatı, niyet, büyük günahlar, muhabbet, küfr, inkâr gibi alt başlıklar müstakil girişler yaparak detaylandırılmıştır.[665] Diğer yandan Kuşeyrî'nin *Risale* isimli eserinde makamlar ve haller konusu da tevbe ile başlamaktadır.[666] Bu yönüyle tevbe yola arınarak girmeyi ve istikameti muhafaza etmeyi temsil etmektedir. Genel anlamda kasd için salikler iradesini tam manasıyla eyleme dönüştürerek ortaya koymayı, iyi ameline devam etmeyi ve kötü amelini terk etmeyi amaçlamaktadırlar. Tevbe ise Allah'ı hatırlatarak istikamet çizgisini salikler/kullar için belirginleştirmektedir.

2.1.4. Muhasebe Menzili

İbn Kayyim muhasebe mertebesinin tevbeden önce gelmesinin daha uygun olduğu düşüncesindedir. Kulun kendini evvelen hesaba çekip akabinde özrünü ve istikametini tevbe ile beyan etmesi gerektiği düşüncesinden hareketle muhasebe mertebesini öncelemektedir. Bu fikir, Herevî'nin tevbe etmeden önce kişinin uyanıklığı inâbe bahsinde, farkındalığın ortaya konulması fikri ile tevarüs etmektedir.[667] İbn Kayyim muhasebenin de benzer şekilde sürdürülmesi kanaatindedir. Sefere çıkacak kişi; gaflet uykusundan uyanmakta, azığını temin etmekte ve sefere kastederek muhasebesini ifa etmektedir. Bu yolculukta kendisinin

[661] "Herevî'nin bu konudaki görüşü ise üçe ayrılmaktadır. Birincisi tevhîd'in aynını tefekkür, ikincisi Allah'ın yaratmasının inceliklerini tefekkür ve üçüncüsü ise amellerin ve hallerin hakikatlerinin manalarını tefekkürdür." İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/166.
[662] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/187.
[663] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/196.
[664] el-Hucurât 11/49.
[665] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/196-431.
[666] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/207-232.
[667] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 8.

aleyhine ve lehine gelebilecek sıkıntıları ayırabilmesi gerekmektedir. Eğer lehine bir durum varsa onu eyleme çevirerek ona sarılmalı, aleyhine bir durum vaki ise ondan kaçınmalıdır.[668]

Kullandığı sembolik dille sâlikin yolunu belirginleştirmeye çalışan İbn Kayyim, temyiz kabiliyeti ve eyleme dönüşebilecek iradeyi vurgulamaktadır. Sembolik dili kullanması aynı zamanda anlamın daralmasını engelleyerek seyre kastedenlerin öznelleştirmesine de yardımcı olmaktadır. Örneğin kişinin yoldaki azığını alması, ihtiyaç duyduğu zafiyetlerinden yola çıkarak eksiklerini tamamlaması, yolda kendine yoldaş edineceği sabrı ve şükrü ihmal etmemesi bu bağlamda değerlendirilebilir.

Muhasebenin diğer bir yanı kula kulluğunu hatırlatan ve Rabbine olan tavrını olumlu yönde geliştirmesini sağlayan bir hesaba çekiştir.[669] Allah'tan gelen ile kulun işlediği arasındaki farkı mukayese edebilmesi Allah'tan gelenlerin kul için lütuf ve celâlini kavrayabilmesine yardımcıdır. Kişinin kendinden sadır olan günahları ise Allah'tan af dilemesine ve rahmetini talep etmesini gerektirir. Böylece sâlik Allah'ın hidayeti ile hidayete erişmekte, O'nun verdiği hayır ile de hayra ulaşmaktadır. Bu şuur sâlike muhasebenin ilk mertebesinde mukayese imkânı sunmaktadır.

Herevî'ye göre eğer sâlik; hikmet nurundan mahrum, nefse suizanla yaklaşma hususunda zayıf ve nimet ile nikmeti temyiz kapasitesini yeterli değilse mukayese mertebesinde zorluk çekeceğini belirtmektedir.[670] İbn Kayyim'e göre bu nur; Allah'a uyanların Allah'ın uyan kullarının kalbine attığı hikmet nurudur. Nurun miktarı muhasebeden alacağı hisseyi de doğru oranda tamamlamaktadır. Nefsin aşağılanması da nefsin bir o kadar kontrol altında tutulabileceğini sağlayacağı için hüsnü zanda bulunmaksızın kötülenmesini gerektirmektedir. Üçüncü olarak bahsettiği temyizi ise ilim hakkında verdiği bir örnekle açıklamak mümkündür. Allah'ın razı olduğu ilim minnet, aksine bir ilim ise hüccet ve delildir. Bu örnekten hareketle her ikisi arasındaki farkın ayırt edilmeyişi kişiyi zarara sürüklemektedir.[671]

---

[668] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/187.

[669] Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Ömer b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî (Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 3/149; Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî (Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kaelm/ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1412), 232-233.

[670] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 8.

[671] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/188-189.

Muhasebe mertebesinin ikinci derecesi de temyiz ile ilişkilidir. Allah (c.c.) için ifa edilmesi vacip olan hususların yapılmaması, kişinin lehine ve aleyhine olan şeylerden uzaklaşması kulun Allah'a olan hakkını teslim edememesi anlamına gelmektedir.[672] Kul yapması gereken amelin bilincinde olmadan yaptığında ise izafe bir eylemmiş gibi hareket eder, bilakis bu onun vazifesidir ki sorumluluğunu yerine getirmiş sayılmaktadır. Evlenmemek, et ya da meyve yememek hasılı güzel yiyecek ve içeceklerden kendilerini menettiklerinde ecir bekleyenlerin yanlış bir beklentide olduklarını beyan etmektedir. Bunu bir nevi cehaletle icra edilen riyazete benzetmektedir. İbn Kayyim, Hz. Peygamber'in (s.a.v) bu kimseleri tasvip etmediğini belirtmektedir.[673] Yine ikinci olarak yapıp yapmama hususunda muhayyer olduğu şeylere karşı vücûbiyet atfedilmesi de bu meyanda bir tavırdır.[674]

Herevî'nin üçüncü derecesinde bahse konu olan mevzu, kişinin empati yapabilmesidir. Muhasebe ile doğrudan ilişkili ve tevbeden önce gelmesinin yerinde bir karar olduğunu gösteren bu düşünce; kişinin kendinden razı olmasının ve kardeşini kınamasının başına gelebilecek bir vakıa olması hasebiyle kişinin aleyhinde bir eylemdir.[675] Kişi hüsnü zannını kendine değil, kardeşine yapmalı, suizannını ise daima kendine yapmalıdır ki bu düşünce Melamiler de "*(Kusurlarından dolayı kendini) kınayan nefse de yemin ederim.*"[676] ayetinden mülhem yaygın bir görüştür.

İbn Kayyim, kişinin yaptığı ibadetleri makbul görmesinin cehaletten kaynaklandığını ve kişinin kendi afetini hazırladığını belirtmektedir. Nefsinin yüceltilmesi, kişiyi kibre sevk eden bir eylem olup, kendi ibadetlerindeki noksanlıkların da önüne geçen bir ayıptır. Bu yönüyle nefsin kınanması/muhasebeye çekilmesi teşvik edilmekte ancak kardeşinin ayıpları hakkında söz etmesi rivayetlerden hareketle zemmetmektedir.[677] Hz. Peygamber'den (s.a.v) "Kim kardeşini ayıplarsa onu yaşamadan ölmez." hadisi de her ne kadar Ahmed b. Hanbel tarafından "tevbe etmiş olduğu" yorumuna binaen olsa dahi kulun kula muahezesi kerih görmektedir.[678] Dolayısıyla muhasebe kulun Allah'a karşı kulluk sorumluluğunun kontrolden geçirilerek arz edilmesidir. Kulun bunu ifa edebilmesi için hikmet nurundan

[672] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/191.
[673] Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 7/2"Kitâbu'n-nikâh" 5063; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1416, 6/29; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/191.
[674] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/191.
[675] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 8.
[676] el-Kıyâmet 75/2.
[677] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/192-193.
[678] Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, 1395, 4/661; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/194.

nasibini alması nimet ve nikmetin farkını idrak edebilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde kul muhasebesinde istiğfar ya da şükür konusunda güçlük çekebilmektedir.

2.1.5. Tevbe Menzili

İbn Kayyim bu makamı Herevî'nin sıralamasına göre tehir etmiş olsa da tevbe makamının daha şerefli bir makam olduğunu zikretmektedir. Nitekim *Medâricu's-sâlikîn* eserinde en fazla şerh ettiği ve detaylandırdığı menzildir. Bu şekilde değerlendirmesinin en büyük etkisi ise tevbe makamının ihtiva ettiği faziletler ve sürdürülebilirlik yönünden kişinin ölümüne kadar ihmal etmemesi gereken bir eylem olmasıdır. Öte yandan tevbe diğer menzillere de benzer konuma sahiptir ki her ne kadar her makamda ismi geçmese dahi İbn Kayyim'e göre her makamın evveli, ortası ve ahiridir.[679] *"...Ey mü'minler, hep birlikte tövbe ediniz ki umulur ki kurtuluşa erersiniz!*"[680] ayetinde yer alan "umulur ki" (lealle) edatı tevbenin karşılığı olarak kurtuluşu vaat etmesinden dolayı hayatın her evresinde tevbeye sevk etmektedir. *Uddetü'ṣ-ṣâbirîn ve zahîretü'ş-şâkirîn* eserinde ayrıca bu konunun önemine değinmiş kulun şükür ve tevbe arasındaki konumu tartışmıştır. "*...Kim de tövbe etmezse, işte onlar zâlimlerin ta kendileridir.*"[681] ayetinden mülhem kişi kulluk hakkı olarak tevbeyi asla bırakmaması gerekmektedir. İbn Kayyim; kulların tevbe edenler ve etmeyenler, zalimler ve zalim olmayanlar şeklinde iki derece de değerlendirmesi, Hz. Peygamber'in (s.a.v) hadisleriyle konuyu temellendirmesi bu makamın başta da ifade ettiği gibi şerefli bir makam olduğunu temellendirmektedir.[682] Tevbenin kul üzerinde müspet yönleri var ki muhabbet, rikkat ve letafet tevbe eden kuldan sadır olan özelliklerden bazılarıdır ve o kimseler Allah'a şükrü ve hamd etmeyi sevimli bulmaktadırlar.[683] Cüneyd-i Bağdâdî tevbenin "nedâmet, Allah'ın yasaklarını işlememek konusunda kararlı olmak ve yapılan hataları telafi etmek"[684] olmak üzere üç derecede değerlendirmektedir. Tevbede istikrarı muhafaza etmenin önemi kadar onu telafi etmenin de önemli derecede payı vardır.

İbn Kayyim tevbeyi kulun Allah'a yönelmesi/O'nun yolunu tutması ve Fâtiha Sûresi'ne atıfla gazaba uğrayan ve dalalettekilerin yolunu terk etmeleri ile hakikatine

---

[679] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/196.
[680] el-Nûr 24/31.
[681] el-Hucurât 49/11.
[682] Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre Buhârî, *Sahîhu'l-edebi'l-müfred*, thk. Muhammed Nasiruddin Elbânî (Dâru's-Sadîki li'n-Neşr ve't-Tevzîğ, 1418), 231; Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnavut vd. (Dâru Risâleti'l-'Âlemiyye, 1430), 4/719.
[683] İbn Kayyim, *Miftâhu dâru's-sa'âde*, 1440, 2/832-833.
[684] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/211.

ulaşacaklarını belirtmektedir. Akabinde ise Fâtiha Sûresi'nin hakkının teslim edilmesi kulların sıratı müstakime ulaşmasında da yardımcı olacağını, bunun için ise samimi bir tevbeye ihtiyaç duyduğunu vurgulamaktadır. Samimi ve hakkını vererek ikrar edilen tevbe-i nasûhun şartları: "Günahından bihaber olmamak, günahın itirafı ve o günahın sonuçlarından Allah'a sığınmaktır."[685] Günahın bilinmesi bahsi farkındalık üzerinde durulan yakaza ve kasd bölümünde geçmiş İbn Kayyim evvelde, ortasında ve ahirinde vurguladığı gibi benzer teveccühe işaret etmiştir.[686]

Günah bahsi aynı zamanda kulun günah işleyip işleyememe durumunu da ortaya çıkarmaktadır. Bu durum tevfîk ve hızlân olarak adlandırılan Allah'ın kulu kendi nefsine bırakması (hızlân) ve Allah'ın kulu nefsine bırakmaması/günahtan muhafaza etmesi (tevfîk) ile açıklanmaktadır. Herevî'nin "Allah'ın muhafazasından çıkış" düşüncesini bu bağlamda Allah'ın kula olan yardımlarını/muhafazasını çekmesi kulun nefsi ile baş başa kalmasını ve günah işleme hususunda cüretkâr olduğunu gösterdiği bir kısma sevk etmektedir. Bu yüzden bir kişinin günah işlediğindeki sevinci esasında Allah'ın o kişinin muhafazasını bırakmasından dolayı üzüntü sebebidir. Bir kişinin cehaletinden dolayı günah işlemekten dolayı mutluluğu yaşaması sıkıntının büyüklüğünü fehmedemediği anlamına gelmektedir. Tevbe bu yönüyle Allah'a sığınmayı ve Allah'ın da kulu muhafazası anlamına da gelmektedir.[687] Bu yüzden kul "pişmanlık duymalı, günahını terk etmeli, günahından dolayı af dilemelidir."[688] Eğer kul pişmanlık emaresi taşımıyorsa o kişinin yaptığı kötü ameli tasvip ettiği, rıza gösterdiği ve o fiilin yinelenmesine delalet etmektedir. Bu yüzden tevbe için Hz. Muhammed (s.a.v) "Pişmanlık tevbedir."[689] sözüyle tevbenin diğer bir veçhesine işaret etmiştir. İlk şartı yerine getirdiğinde ikincisi olan günahını terk etmek de kolaylaşacaktır ama yine de müellif tekrarlamak suretiyle istikrarlı bir günahı terk etmeyi vurgulamaktadır.[690] Kişinin günahından dolayı af dilemesi, özrünü beyan etmesi ile üç şartta gerçekleşecektir. Af dilemesi kulluğun bir cüzüdür. Kulun Allah (c.c.) karşısındaki

[685] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/197.
[686] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/196.
[687] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/197-198.
[688] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/199.
[689] Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnavut vd. (Dâru Risâleti'l-'Âlemiyye, 1430), 5/322.
[690] Herevî şârihleri arasında anılan İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin *Minhacü'l-Fukarâ* isimli eseri de yer almaktadır. Eserde ve konu ile ilgili çalışmalarda tevbe hakkında vurgulanan mevzulardan birisi de tevbenin muhafaza edilmesi, eksikliklerin telafi edilerek seyrin diğer mertebelerine temizlenmiş ve güçlenmiş surette hazır hale gelmeyi temsil etmektedir. İsmail Ankaravî'nin hayatı ve eserleri için ayrıca bkz. Erhan Yetik, *İsmail-i Ankaravî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: İşaret, 1992), 51-121, 185.

acziyetini, mahcubiyetini ve O'ndan başka kapı olmadığı için yalnızca O'na bildirdiği mazeretini arz etmektedir.[691]

"Allah'ın takdiri" ve "bu günah benim kaderim" gibi İbn Kayyim'in çağında ve günümüzde izine rastlanılır kulun kendini açığa alıp tabiri caizse Allah'ın aleyhinde günahını meşru bir zemine taşıma çabası İbn Kayyim'e göre kabul edilebilir bir mazeret değildir. Günahın kadere yüklenmesi, kulun işlediği kötülüğü Allah'ın zoruyla yapmışçasına izlenim vermektedir. Bu yüzden o, kadere tayin edilen günahları tevbeye mâni görmektedir. "Rabbim nefsime zulmettim"[692] diyebilme alçakgönüllülüğünü taşıyan bir kimsenin bu bağlamda başarılı bir adım attığını kabul etmektedir. Öte yandan işlediği günahı küçük dahi olsa büyük gören kişi Allah'ın emirlerini büyük görmesi, emrin sahibini büyük görmesi ve işlediği günahtan dolayı çekeceği azaba iman etmesi, kulun günahlarını küçük görmesinin önünde yardımcıdır. Yüce olan Allah'ın ve emirlerini hafife almadığı, cehennem azabını basit bir yanık gibi değerlendirmediği anlamına gelmektedir.[693] Âriflerin kader karşısındaki tutumunu da açıklayan İbn Kayyim, kadere güvenerek gayretlerini iptal etme durumu olmadığını bilakis cehd ve gayret içerisinde bulunduklarını vurgulamıştır. Öte yandan her kim ilim, hâl ve müşâhade bakımından kadere teslim olursa fenâya yaklaştırıcı önemli bir eylemde bulunduğu anlamına gelmektedir. İbn Kayyim, bu durumu sebepleri kullanabilme imkânı varken tasvip etmemektedir.[694]

Tevbenin kabul olduğuna dair alametlere ayrıca yer veren İbn Kayyim, kulun tevbe etmeden önceki hali ile tevbe ettikten sonraki halinin müsavi olmasını tevbesinin ortaya bir fark koymadığından dolayı nakıs görmektedir. Bu yüzden tevbe ettikten sonraki yaşamını daha hayırlı geçirmesi tevbenin kabulüne, tevbesindeki istikrara yorumlanmaktadır. Mutasavvıfların da yaygın bir şekilde üzerinde durduğu korku da bu alametlerden bir diğeridir ki Yusuf b. Esbât nefsani hevesleri kalpten söküp atanın mükemmel bir korku ya da kuvvetli bir şevk olarak tanımlamaktadır.[695] Kulun Allah'a tazimde korkusu "*Korkmayın, üzülmeyin, size (dünyada iken) va'dedilmekte olan cennetle sevinin!*"[696] ayetini duyana kadar devam ettiğini ifade eden İbn Kayyim, bu müjde ile kulun sürura ereceğini korkusundan emin olacağını belirtmektedir. Yine aynı şekilde kalbin işlediği günahtan dolayı

[691] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/199.
[692] el-Kasas 28/16.
[693] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/202-203, 206-207.
[694] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/218.
[695] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/287.
[696] Fussilet 41/30.

buruklaşması, pişmanlıktan kırılması ve hüzün duyması teslimiyetini ve korkusunu da artırmaktadır.[697]

İbn Kayyim tevbenin gereçleri ardından Allah'ın tevbeleri kabul eden, pişmanlıklarından dolayı kullarını affeden, merhametinin gazabından ve sabrının cezasından daha fazla olduğu hakkında bilgi vermektedir. O'nun merhametinin zâtından geldiğini ve kulun yalnızca af dilenebileceği kapının da yalnızca O'nun kapısı olduğunu belirterek tevbenin ve tevbe edilenin önemini bir başka yönüyle izah etmektedir.[698]

İbn Kayyım, günah işleyen kulların tevbesi hakkında bilgi verdiği gibi aynı zamanda günaha bulaşan bir kulun dikkat etmesi gereken hususları da beyan etmektedir. İbn Kayyim, bir nevi bataklık kurutmak isteyen bahçıvana taktik verir gibi kulun mücadele etmesi gereken hususları sıralamaktadır. Nasıl ki bataklık kurutulmak istenildiğinde öncelikle suyun nereden geldiği araştırılmakta ve suyun geldiği yerin anlaşılması için genel çevrenin de iyi tanınması gerekmektedir. Aynı şekilde İbn Kayyim de kişinin günahın geldiği yeri bulmanın ve drenajının (uzaklaştırma çabasının) yöntemlerini sunmaktadır. Eğer o mekândan su uzaklaştırılmaz ya da şekillendirilmez ise bataklık devam edecektir. İbn Kayyim bu bağlamda kişinin günahtan uzaklaşması hatta bırakması için dört prensibi zikretmektedir. Birincisi kişinin emir ve nehye bakışıdır. Kişi, Allah'ın emirlerine uymalı ve nehyettiği şeylerden sakınmalıdır. İkincisi kişinin hüküm ve kazaya bakışıdır. Allah'tan gelen adaletin, vaad ve va'idin tecelli ettiğinin farkında olmasıdır. Üçüncüsü kişinin günahı işleten kaynağına bakışı ki bu kötülüğü emreden nefstir. Kişinin Allah'a yönelmeyip nefsiyle baş başa kalması helal sebepleri arasındır. Nefsinin tabiatı ve neleri isteyebileceği konusunda fikri olan kişi ona göre tedbir alabilir ve savunabilir. Nefste karşılaşılan iyilik temayülü ise nefsin kendi tabiatından değil, Allah'ın lütfundandır. Sonuncusu ise kişiye isyanı emreden ve kötü eylemleri ona güzelleştirendir ki kişiye musallat olan şeytandır.[699] Şeytana galip gelmek isteyen bir kimsenin şeytanın hazırladığı tuzaklara düşmemesi gerekmektedir. Cephedeki askerin nöbet vakti diri ve dikkatli durması misali insanın şeytan ile mücadelesi de pürdikkat gerektirmektedir. İbn Kayyim; şeytanın yedi tuzağından bahsetmektedir ki her bir tuzak bir diğerinden zordur ve kul kolaydan zora doğru tuzaklara maruz kalmaktadır.

[697] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/203-204.
[698] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/227-230.
[699] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/235-237.

I. İnkâr tuzağıdır. Allah'ı, dinini, kemal sıfatlarını, peygamberlerinin getirdiklerini inkâr etmeyi içermektedir.
II. Bid'at tuzağıdır. Dinde olmayan şeyleri ya da peygamberin ve Kur'ân'ın bildirdiklerine muhalif şeyleri içermektedir.
III. Büyük günahlar tuzağıdır. Günahlar şeytan tarafından kişiye güzel gösterilir hatta imanın yalnızca tasdik olduğu düşüncesinden hareketle amelin zarar vermeyeceği kanaati kötülüğe devam etmesine sebebiyet vermektedir.
IV. Küçük günahlar tuzağıdır. Şeytanın küçük günahları değersiz ve affedilebilir göstermesidir. Kişinin büyük günahla mukayese ederek kendisini rahatlatması ve ısrarıdır.
V. Mübahlar tuzağıdır. Şeytan kişinin sevap işlemesini engellemek için işlendiğinde günahı olmayan ama ecir de kazanamayacağı amelleri teşvik etmektedir. Bu süreç Sünnetleri ve akabinde farzları terk etmeye doğru giden bir yoldur.
VI. Faziletli gösterilen ameller tuzağıdır. Şeytanın kişiye ecri hafif ibadetleri faziletli göstermesiyle kişinin daha fazla amel etmesini engellemesidir. Allah'a karşı samimi, ilim sahibi ve basîretli kimseler bu tuzağa kapılmazlar.
VII. Şeytanın ve ordusunun kişiye eziyet etmesidir. Şeytanın başka hamlesi kalmadığı için tüm kozlarıyla kula musallat olmasıdır. Seçkin kulların, âriflerin ve peygamberin ancak başarılı olabildiği çetin bir mücahededir. "*Allah yolunda hicret eden kimse yeryüzünde gidecek (mürâğamen) birçok güzel yer ve bolluk bulur.*"[700] ayetinde yer alan Allah (c.c.) için hicret etmesinden dolayı gidecek/mürâğamen kimseler düşmanlarını kızdırmaktadır. Allah'ın düşmanlarını kızdıran kimselerin Allah için kızdırıcı ve öfkelendirici olarak anılmaları Allah'ın muhabbetlerini kazanmalarına vesiledir.[701]

Böylece İbn Kayyim kişinin günahtan sakınabilmesi için karşısına çıkabilecek ihtimalleri serdederek vesvese halinde şeytana karşı cephede pozisyon geliştirebilmesini şeytanın yaklaşımını açıklamaktadır. Her ne kadar kul günah işlemese dahi şeytanın sağdan yaklaşarak sevap işlemesine de mâni olacak şeyleri denediğini belirtmektedir. Emir ve nehiyler konusunda hassasiyetini tüm ibadetlere nakşedilmesini teşvik eden İbn Kayyim, kişinin tevbesinden ecir elde edeceğini, ancak tevbesini geciktirmesiyle farzı ihmalinden

[700] en-Nisâ 4/100.
[701] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/237-242.

dolayı günaha girdiğini de belirtmektedir. Bilip bilmediği konular için genel tevbe eden kulların bundan istifade edebileceği, hatta tevbe borcunun sakıt olacağı beyan edilmiştir.[702]

Tevbe hakkındaki hükümleri fıkhî delillerden de yararlanarak serdeden İbn Kayyim, tevbe bahsi ile ilgili hükümlerin yanı sıra akaide dair büyük günah meselesi, inkâr, şirk ve fısk gibi konuları da değerlendirmektedir.[703] İbn Kayyim'in her bir zemmi kendi içinde değerlendirmeye tabi tutması o kötülüğün şiddetini gösterme konusunda ehemmiyet verdiğini görülmektedir. Ayrıca günaha meyilli birisinin hali hazırda üç büyük günahı olduğu için dördüncüsüne de azmetmesinin önüne geçecek argümanlar sunmaktadır ki her bir günahın ayrı derecesi ve ayrı ikabını göstermektedir. Bu günahları işleyenler için kapılar kapatılmamıştır her bir günahın kendi içinde tevbesini de akabinde sunmaktadır. İstisnai görüşleri de yine eserinde rivayetler ile zikretmiştir.[704] Genel itibariyle İbn Kayyim'in bu detaycı yaklaşımı; muhataplarının olayları ve fikirleri hafife alınmasının da önüne geçmekte onları yalnızca tefekkür konusunda değil, ameli noktada da eyleme teşvik etmektedir.[705] Tevbe mertebesinin tamamlanması İbn Kayyim nezdinde aynı zamanda İslâm'ın tüm mertebelerinin de tamamladığı anlamına gelmektedir.[706] Diğer bir cenahtan tevbe her menzilin başı, ortası ve sonu kabul edilmesinden mülhem her menzilin ana yapı taşı kabul edilmekte tevbenin nihayeti farklı bir menzilde tevbenin başı ile devam etmektedir. İbn Kayyim'in bu kanaati kulluk vazifesi ve sülûktaki en şerefli menzil olarak tanımlamasından kaynaktadır ki en fazla yer ayırdığı menzil de tevbe menzilidir.

2.1.6. İnâbe Menzili

Tevbe edip tevbe ettiği düşünce ve eyleme meyletmemesini, pişmanlığını arz etmeyi ve Allah'a dönüşünü temsil eden bu makam aynı zamanda seyr u sülûk için niyetlendiği mürşîde bağlılık/el alma/biat etme anlamlarını da içermektedir.[707] Kâşânî'ye göre inâbenin dereceleri vardır ki âmme, hâssa, hâssatü'l-hâssa, hülâsâtü hâssati'l-hâssa ve safâü hulâsâti hâssati'l-hâssa'dır. Burada sırasıyla âvâmdan en seçkinlere doğru hem manevî dereceleri hem de yaşadıkları hallerin detaylarına yer verilmektedir. Avâmın derecesi emre itaatsizlikten başlar ve hâssa'nın iradeye itaatsizlikten dönmesiyle devam etmektedir.

[702] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/283.
[703] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/320-367.
[704] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/395-399.
[705] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/372-379.
[706] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/432.
[707] Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 240-241; Akot, *Kavram Atlası - Tasavvuf I*, 1/84.

Akabinde Hakk ile birlikte olup O'ndan başka bir şey görememek, sonra tecelliyi görmek ve son olarak tecelliyi görürken kendini görememesidir.[708]

Güneş ve mağara benzetmesi ile örneklendirmek gerekirse mağarada yaşayan birisine dışarı çıkması emredilsin. O kişi ilk önce çıkmaz ve doğru olanın dışarıya çıkmak olduğunu düşündüğünde mahrum kaldığı ışıktan dolayı pişman olup dışarı çıkar. Onun bu pişmanlığı tevbe, derinden hissetmesi ise inâbedir. Geç çıkması âvâmın adeti olup, bir daha içeri girme isteğinin kalmaması hâssın adetidir. Dışarı çıkmadan girişinden güneş ışığını görebilir ancak güneşi göremez. Mağaradan çıktığında ise hem güneşi hem de güneş ile birlikte ışığını görebilir. Bu ise hâssatü'l-hâssanın durumu gibidir. Eğer olası bir güç ile güneşe yaklaşabilirse onun için güneş büyüyecektir ve ışığını da yani bir nevi tecellisini de kendisini daha rahat hissedecektir. Hulâsatü hâssati'l-hâssanın durumu böyleyken yaklaşması arttıkça güneşin ışığı başka bir şeyi görmesine izin vermeyecek derecede etrafı kaplayacak sonunda kendini dahi göremeyeceği bir ışığa kavuşacaktır ki safâi hulâsatü hâssati'l-hâssadır. Yani fizikteki opak cismin ışığa yaklaşmasıyla opak cisim ışığın rengini daha fazla alacağı gibi Allah'a yaklaşan kimse de Allah'ın rızasına uygun yaşayan kulların rengini daha fazla alacaktır. Misalin açık olmasına rağmen cismin asla güneş olamayacağını manipüleye mahal vermemek adına vurgulamak da önem arz etmektedir.

İbn Kayyim, inâbeyi Allah'ın rubûbiyyetine ve ulûhiyyetine yönelme olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Allah'ın rubûbiyyeti mü'min ya da kafir ayırt etmeksizin tüm mahlukatı kapsamaktadır. Rum Sûresi'nde "*İnsanlara bir zarar dokunduğu zaman, Rablerine yönelerek O'na dua ederler (yalvarırlar)…*"[709] ayeti duanın herkese açık olduğunu dönüş kapısının yalnızca günah işleyen Müslümanlara değil, aynı zamanda ortak koşan kafirlere dahi açık olduğuna işaret etmektedir. Ulûhiyyetine ait olan inâbe ise kulluk ve muhabbet ile Allah'a yönelmektir. Bunun tam anlamıyla ifa edilmesi Allah'ı sevmek, Allah'a boyun eğmek, Allah'a yönelmek ve Allah'tan başka her şeyden yüz çevirmek olmak üzere dört esasladır.[710]

Herevî'ye göre inâbe/Allah'a dönüş; özrünü ıslah ederek dönmesi, ahde vefa göstererek dönmesi ve Allah'ın icâbetine hâl ile dönmesidir.[711] İbn Kayyim ise Herevî'nin bu görüşlerini muteber bulmakla beraber kulun bu eylemleri gayret ve samimiyetle icra

[708] Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı ehli'l-İlhâm*, 87-88.
[709] er-Rûm 30/33.
[710] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/433.
[711] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 8.

etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Kulun ahdi ve o ahdi yerine getirmesini dinin şiarlarından gören İbn Kayyim dini söz ve icap olarak da özetlemektedir.[712] Herevî ayrıca ahde vefa kısmını açıklarken kulun kendisi için ümit beslerken gaflet ehlinin küçümsenmesini terk etmesi gerektiğini vurgulamaktadır.[713] Seleften rivayetle İbn Kayyim, bir kulun başkası için kızdığında daha fazla kendine kızması gerektiğini ifade etmektedir.[714] Bu aynı zamanda kula kendi amellerinin kibir, şımarıklık ve beğenme gibi hastalıklara bulaşmasını engelleyeceği gibi her işlediği amelin kabul olunmuş ameller arasında sayılamamasını da öğretmektedir. Genel anlamıyla inâbe kulun/sâlikin eylemine biraz daha hassasiyet ve derinlik kazandırmasıdır. Bu kazanımını muhafaza etmesi kulluğunda inâbenin Ubudiyyetine erişmesine katkı sağlayacaktır. Kul bu menzilde hâl ile Allah'a yaklaşmaktadır.

2.1.7. Tefekkür ve Tezekkür Menzilleri

İbn Kayyim, bu mertebeyi tek bir fasıl içinde değerlendirmektedir ki ona göre inâbeden sonra tezekkür gelmektedir. Müellif, kendi içinde değerlendirmeye tabi tuttuğunda ise Herevî'nin menzil sırasına riayet edecek şekilde[715] tezekkürün tefekkürün üstünde bir makam olduğunu zikretmektedir ancak Mü'min Sûresi'nde yer alan "*...Ancak O'na yönelen, düşünüp ibret/öğüt alır."*[716] ayetinde zikredilen yönelmeyi inâbeye, düşünüp öğüt almayı ise tezekküre bağladığı için inâbeden sonra gelen makamın tezekkür olduğunu delillendirmektedir. Öte yandan marifetin çeşitleri arasında hakikatin neticesini ortaya çıkaran tezekkürün ve tefekkürün aynı babda anılmasını sağlamaktadır.[717] Bu İbn Kayyim'in farklara dikkat etmediğini değil, birbirlerini destekleyen konular olması hasebiyle birlikte andığını göstermektedir.

İbn Kayyim'a göre farklarına gelindiğinde ise tefekkür; vesileler aracılığıyla hedefleri elde etmek iken tezekkür ise kaybettiği şeyi bulması, hatırlaması ve yeniden elde etmesi anlamlarına gelmektedir. Tezekkür, tefekküre nispetle ise arzu edilenin bulunması

---

[712] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/434.
[713] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 8.
[714] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/434-436.
[715] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 8-9.
[716] el-Mü'min 40/13.
[717] Hasan-ı Basrî ilim sahibi kimselerin kalpleri ile konuşması ve hatta kalplerinin konuşmasını da tezekkürden tefekküre, tefekkürden tezekküre geçişin bir sonucu görmektedir. Bu bakış açısı ise her ikisinin birbirleriyle ilişkisi olduğunu vurgulayan diğer bir sözdür. Herevî ise tezekkürün istemeye, tefekkürün ise vücûda bakan yönlerinden dolayı bu ayrıma dikkat etmektedir. Bkz. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/439-440.

anlamını taşımaktadır.[718] Daha farklı anlamlarına bakıldığında ise tevekkül için "işinde başkasına güvenmek, acziyet hissedip başkasına itimat etmek, nefslerin yönelmesi, tedbir sonrası işi Allah'a havale etmek "[719] anlamları kullanılıyorken tefekkür için ise "düşünmek, hakikati idrak etmek amacıyla varlıkların manaları üzerine düşünmek, hikmeti yakalayan ağ, bilene doğru sevk olunan gücün nazari akla göre tepkisi, aklın gayesine ulaşmak için zihinsel eylemi"[720] anlamları kullanılmaktadır. Bu yönüyle İbn Kayyim'in tasavvuf kavramları arasında ilişkilendirme yapması onun özgün düşüncesini desteklerken verdiği anlamların da tasavvufta karşılığı olduğu görülmektedir. Örneğin tefekkür bahsinde kaybedilenin bulunması insanın içe odaklanması, fıtrata yoğunlaşması gibi anlamlara da gelebilecek güzel açılımlara vesile olabilmektedir.

Herevî eserinde tezekkürü açıklar ve nihayetinde tezekkürün olgunlaşması için üç önemli konunun uygulanmasının icap ettiğini vurgulamaktadır. Bunlar; "kısa emelli olmak, Kur'ân'ı (manasıyla) düşünmek, insanlar arasına pek karışmamak, temenniye çokça yer vermemek, Allah'tan başkasına (mâsivâya) yönelmemek, çok yemek ve içmekten uzak durmaktır."[721] İbn Kayyim her mertebenin semeresinin daha yüksek bir mertebede olgunlaşacağını belirterek sâlikin aynı mertebede kalmaması gerektiğini vurgulamakta ve gelişimini sekteye uğratacak şeylerden sakınması gerektiğini beyan etmektedir. Ömrün dünya hayatının kısa olmasından dolayı hemen tamamlanabileceğini, bu fikri nimet bilip tükenen ömrün daha nitelikli ve fırsatları değerlendirerek geçirilmesini tavsiye etmektedir. Konuyla ilgili ayetleri[722] paylaşan İbn Kayyim; konunun daha iyi anlaşılması ve farkın ayrışabilmesi adına şu mukayeseyi yapmaktadır: "Kısa emelli olmak; dünyanın fâni ve (insanın) ondan ayrılacağını, ahiretin Bâki ve (insana) gelmekte olduğunu mutlak surette bilmek akabinde ise karşılaştırıp daha yaraşır olanı seçmektir."[723] Kur'ân'ı düşünmek konusunda ise kalp gözünü Kur'ân'ın ayetlerinin manaları hakkında yoğunlaştırmak, tüm kapasitesini onu anlamaya odaklamak anlamında şerh etmektedir. Vahdet-i vücûd konusunda İbn Teymiyye ile eleştiri sunduğu Herevî'nin ilk şârihlerinden Afîfüddîn

[718] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/440.
[719] İsfahânî, *Müfredât*, 882; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 494; el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 487.
[720] İsfahânî, *Müfredât*, 643; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 483; Akot, *Kavram Atlası-Tasavvuf II*, 2/50; Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı ehli'l-İlhâm*, 143.
[721] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 9.
[722] İbn Kayyim'in konuyla ilgili verdiği ayetler sırasıyla; eş-Şuarâ 26/205-207; Yûnus 10/45; en-Nâziât 79/46; el-Mü'minûn 23/113-114; el-Ahkâf 46/35; Tâhâ 20/103-104.
[723] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/448.

Tilimsânî (v. 690/1291)[724] ise terğib, terhib, emir-nehy, helal, haram, hüküm ve kıssa ve misaller üzerine düşünmek olarak yorumlamış ve cümlede yer verdiği terimleri açıklamıştır.[725]

Kısa emel ve Kur'ân'ı düşünmenin dışındaki Herevî'nin son maddesini İbn Kayyim beş madde halinde kalbi ifsâd eden konular olarak tasnif etmiştir. İnsanın ölçüsünü koruması ve bazılarına ise meyletmemesi gerektiği şeklinde nitelendirmektedir. "İnsanlar arasına pek karışmamak, temenniye çokça yer vermemek, Allah'tan başkasına (mâsivâya) yönelmemek, çok yemek ve içmekten uzak durmak" olmak üzere bu hususlara riayet etmemenin neticesinde kalbin nurunun söneceği, basîretini kör edeceği, duyularını zayıflatacağı, kendisine müşahhas yaratılan hedefe ulaşamayacağı, mutluluğa ve huzura erişemeyeceğini vurgulamaktadır. İbn Teymiyye'den duyduğu ve farklı eserlerinde de zikrettiği "Bu dünyada bir cennet vardır, o cennete giremeyen ahirettekine de giremez"[726] cümlesini dünyasını harap ederek kalbi ifsad eden konulardan sakınmayanların dünyadaki darlıklarının ahirete de taşınacağını örneklendirmektedir. Henüz konuya giremeden olayın vahametini gözler önüne seren İbn Kayyim, her bir maddeyi ayrı ayrı değerlendirmektedir.[727] Binaenaleyh tefekkür, vesileler aracılığıyla amacını ifa etmeyi ihtiva ederken tezekkür dilenenin bulunması, tevekkül de yapılan işin nihayetinde Allah'a teslim edilmesi anlamlarında kullanılmaktadır.

2.1.8. İ'tisâm Menzili

İ'tisam; "Sarılmak, iltica etmek, sığınmak, günahlardan korunmak" anlamlarına gelmektedir.[728] İbn Kayyim etimolojik kökenini eserinde paylaşarak; günahsız olmak ve günahtan emin olmak anlamlarına gelen ismet kelimesinin "ifti'âl" kökünden türetildiğini bu yönüyle "kişinin kendisini koruması, sakınması ve korunması gereken şeyden dolayı muhafaza edene tutunması" [729] anlamında kullanmaktadır. Allah'a fasılasız itaati ve emrini gözetmeyi kasteden Herevî'nin eserinin başında verdiği[730] "*Hep birlikte Allah'ın ipine*

[724] Hayatı ve konuyla ilgili eseri için bkz. Tilimsânî, *Menâzilu's-sâirîn ilâ hakkı'l-mübîn*, 29-40; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 2008, 29-33.
[725] Tilimsânî, *Menâzilu's-sâirîn ilâ hakkı'l-mübîn*, 91.
[726] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/452; İbn Kayyim, *ed-Dâ' ve'd-devâ'*, 1418, 77; İbn Receb, *Zeyl tabakâti Hanâbile*, 2005, 4/519.
[727] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/451-457.
[728] Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı ehli'l-İlhâm*, 70; Yetik, *İsmail-i Ankaravî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 187.
[729] İbn Kayyim konuyla ilgili kelimenin türevlerine yer vermekte korunan kale için Arapların 'âsime kelimesini kullandıklarını belirtmektedir. Ayrıca bkz. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/457-458.
[730] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 9.

sımsıkı sarılın…"[731] ve "*…Allah'a sarılın. O, sizin sahibinizdir…*"[732] ayetlerinden dolayı İbn Kayyim, Allah'ın ipine sarılmak ve Allah'a sarılmak olmak üzere i'tisâmı iki anlamda kullanılmaktadır ki dünya ve ahiret saadetini buna bağlamakta, tafsil edilen bu iki i'tisâm olmaksızın kulun kurtuluşunun olamayacağını belirtmektedir. Ayetlerde kullanılan i'tisâmın ayrımına gelindiğinde ise müellif Allah'ın ipine sarılmayı hidayet ve delillere tabi olmakla onların sağlanması ile nitelendirirken Allah'a sarılmayı ise kuvvete, teçhizata, silaha ve yolunda kullanacağı malzemelere ve onların tedariki anlamlarında kullanmaktadır. İbn Kayyim ayrıca bu konuda farklı görüşler olduğunu İbn Abbâs'a göre ipten maksadının "din", İbn Mes'ud'a göre "cemaat", Mücahid ve Atâ'ya göre "ahd", Katâde , Suddî ve birçok müfessirin de maksadın "Kur'ân" olduğunu rivayet etmektedir.[733]

Yalnızca Allah'tan bekleyerek sebepleri göz ardı ederek yönelmek anlamını taşıması kulu bid'atlardan koruyacağına da işaret etmektedir. Kulun Allah'tan beklemesi tevekkülü ve O'na niyaz edebilmeyi beraberinde getirmektedir. Kul derecesine göre Allah tarafından korunur öyle ki kula olabilecek şer sebeplerini ve musibetlerini ortadan kaldırır buna ilave olarak kendi iradesiyle iradesini ve gücüyle gücünü korur.[734]

Havâs ehlinin i'tisâmına gelince Herevî, havâsın sarılmasını kopmayla açıklamaktadır ki nefsi hevâsından koparmak anlamında kullanmaktadır. Bunun yanı sıra Allah dışındaki her şeyden alakanın kopması anlamına da gelmektedir. İbn Kayyim onun yapışmak kavramını kopmak/ilişkiyi kesmek kavramıyla açıklamasını Bâyezîd-i Bistâmî'nin cevabına benzetmektedir. Birisi ona "Ne istiyorsun?" diye sormaktadır ve Bâyezîd-i Bistâmî "Hiçbir şey istememeyi istiyorum"[735] cevabı ile yanıt vermektedir. Dünya malının kişinin elinde olup gönlünde olması o kişiye zarar vermemekte ancak elinde hiç olmamasına rağmen gönlünde zerre miktarı mal varsa ondan zarar görebileceğini aktaran İbn Kayyim, hâssu'l-havâsı istenilmeyenden (mâsivâdan) kopuş istenilene (Allah'a) sarılışı içermektedir. Allah ile beraber olmayı temsil eden bu durum kemâlâta sahip değildir.[736] Bundan dolayı Allah'ın ipine sarılma sebepleri de kapsayarak hidayet ve delille iltica etmektir. Diğer yandan i'tisâm Herevî'nin tasavvufî terimler arasında ilk defa zikrettiği bir kavram olup İbn Kayyim'e göre Allah'a ve Allah'ın ipine sarılmayı ifade etmektedir.

[731] Âl-i İmrân 3/103.
[732] el-Hac 17/78.
[733] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/457-458.
[734] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/460.
[735] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/461-462.
[736] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/463-464.

2.1.9. Firâr Menzili

Sözlükte "kaçış, bir yerden başka bir yere intikal ve yönelme"[737] anlamlarına gelen firâr terim anlamıyla "sâliki Allah'tan ve O'na itaatten alıkoyan her şeyden kaçmak; ilâhî rızaya uymayan davranışlardan uzaklaşmak"[738] anlamlarında kullanılmaktadır. Aynı zamanda bir şerden hayra intikal kastedildiği gibi kul hayırdan daha hayırlısına kaçmayı tercih edebilmektedir. Halkın cehaletten bilgiye, aydınlar haber vasıtasıyla bilmekten görmeye, havâs ise mâsivâdan Hakk'a firâr etmektedir. [739] Herevî, hulâsâ niteliğinde fâni olandan ezelî olana kaçmaktır şeklinde açıklamaktadır. Tasnif ettiği açıklamada ise âvâm; ilme, çalışmaya ve genişliğe, havâs; müşâhede, öz ve tecrîde, hâssu'l-havâs ise Hakk'a firar akabinde başka firâr noktası kalmadığı için müşâhede etmekten Hakk'a firâr ve sonuç olarak firârdan firâr ederek Hakk'a firâr etmek olarak yorumlamıştır.[740]

İbn Kayyim, firârı su'adânın (sa'îdin cemisi) ve eşkiyânın (şakînin cemisi) olmak üzere iki veçhede değerlendirmektedir. Su'adâ Allah'a doğru firârı temsil ederken eşkiyâ ise Allah'tan uzaklaşmak suretiyle mâsivâya firârı temsil etmektedir. Methedilen firâr Allah'a doğru yapılan firâr olup, mutasavvıfların Allah'a kaçmayı yine Allah'tan Allah'a kaçmak olarak yorumlayanları hedef ve maksadı tek kıldıkları görülmektedir. İbn Abbas "O'na itaat edin"i eklerken İbn Kayyim'e göre bazı müfessirlere göre ise "Allah'ın azabından O'na iman, itaat ve mükafatına firâr"ı kastedilmektedir.[741] Müfessirlerin kavram hakkında görüş bildirmelerine vesile olan ayet ise "*O hâlde Allah'a koşun (firâr edin). Şüphesiz ben, size O'nun katından gönderilmiş açık bir uyarıcıyım*."[742] ayetidir.

Herevî'nin âvamın ilk adımının cehaletten ilme firar etmesi gerektiği bahsine İbn Kayyim, özellikle diğer eserlerinde de üzerinde durduğu ve önem gösterdiği konu olması hasebiyle biraz daha yoğunlaşmaktadır. Ona göre cehalet bilmemek anlamı taşıdığı gibi bildiği ile amel etmeyen de cahillik ile vasıflandırılmaktadır. Bu konuda ise iki ihtimal vardır ki ilimden faydalanamayan cahilce hareket etmesi ve amelsiz ilmin nihayetinde kişiye vereceği zararı bilememesidir. Merâtibin devamda havâs ehlinin haberden müşâhedeye geçişi söz konusudur. Burada ilme'l-yakînden ayne'l-yakîne akabinde ise ayne'l-yakînden

[737] Muhammed b. Mükerrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1414), 5/50.
[738] İbn Kayyim, *er-Risâletü Tebûkiyye*, 18; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 138.
[739] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 138.
[740] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 10.
[741] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/466-467.
[742] ez-Zâriyât 51/50.

hakka'l-yakîne geçilmektedir. Hz. İbrahim'in Allah'tan ölüleri nasıl dirilttiğini görmek istemesi[743] ilme'l-yakînden ayne'l-yakîn mertebesine geçiş sürecine örneklik teşkil ederken gözüyle veyahut kalp gözüyle müşâhede edebilme imkanına sahiptir. Bizatihi yaşamak suretiyle ise hakka'l-yakîne ulaşacaklarını beyan eden İbn Kayyim kişinin cenneti/cehennemi dünyada duyup (ilme'l-yakîn), ahirette görüp (ayne'l-yakîn) akabinde girmesini (hakka'l-yakîn) bu konuya örnek göstermektedir.[744] Ayne'l-yakîn bahsinin daha faziletli bulunmasından dolayı bazı sûfîlerin bu durumu istismar ederek başta vurguladığı "eşkıyâ/şakî" kavramı ile Allah'tan mâsivâya firar olarak yorumlamaktadır ki onların bu tutumlarının ibadetlerin zâhirlerini ve şekillerini terk etmek ile benimsedikleri yanlış yolu eleştirmektedir. Bu yüzden onların salt bâtın düşüncesini ibadetler ile bağdaşmayan bir zevk olarak değerlendirmeye tabi tutarken ibadetleri destekleyen ve teşvik eden zevki muteber görmektedir.[745]

İbn Kayyim sonuç olarak hâssu'l-havâsın mertebesini şerh etmektedir. Bu mertebe halktan Hakk'a firar ile başlamaktadır. Bu süreçte firarını müşâhede eder ancak sonraki mertebede firarını müşâhede edemez bir hale erişmektedir. Böylece Allah dışında hiçbir şeyi müşâhede edemeyeceği firarını müşâhede etmekten sonraki merhaleye ulaşmaktadır. İbn Kayyim ise bu kısmı son merhale olarak değerlendirmemektedir ki ona göre Allah ile, Allah'tan, Allah'a doğru müşâhedesi kemâlâta mülakidir. Son merhale dahi olsa İbn Kayyim "kulluk vazifesi" vurgusunu yapmayı ihmal etmemektedir.[746]

Firâr derecelerine göre her kul için farklı bir açılım ve uygulamayla ortaya konmaktadır. Genel anlamda düşük seviyeli olandan ya da metanetsizlikten daha iyi bir seviyeye firârı kasteden müellif, insanların umumu için ilim ve amele firârı işaret etmektedir. Havas ve sonrası için Hakk'a firâr, firârdan firâr ve Hakk gelmektedir. Firâr bir nevî salik için seyrin daha iyi mertebeye geçişi teşvik eden ve onun sabit kalmaması gerektiğini vurgulayan bir arayıştır.

[743] el-Bakara 2/260.
[744] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/469-470; İbn Acîbe, *Mi'râcu'-t-teşevvüf ilâ hakâiki't-tasavvuf*, 36-37.
[745] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/470-472.
[746] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/471-472.

2.1.10. Riyâzet Mertebesi

Genel anlamda tasavvufun eğitim metodunu temsil eden bu kavram; "terbiye, ıslah, idman, eğitim, çekici ama zararlı şeylerden uzak kalmaya, zor ama faydalı şeyleri yapmaya kendini alıştırma, yabani hayvanın evcilleştirilmesi"[747] anlamlarına gelmektedir. Cihat ile aynı kökü paylaşan cehd kelimesinden türetilmiş olup genellikle riyâzet ve mücâhede birlikte anılan kavramlardandır. Riyâzet, tasavvuf yolunun inceliklerine vakıf bir mürşîd gözetiminde muayyen usûl ve şartlara sâlikin sadık kalması ve uygulamalarını ihmal etmemesi üzerine inşa edilmektedir. Sûfîlerin metotları ve riyâzet yöntemleri gözlemlendiğinde ise kıllet-i taam (az yemek), kıllet-i kelâm (az konuşmak), kıllet-i menâm (az uyumak) üç prensip şeklinde anılırken sefer, inziva ya da çile konuları da sâlikin yaşamında riyazetinin bir parçası bir başka ifadeyle öz denetiminin bir parçası olabilmektedir.[748]

Herevî'ye göre riyazet nefsin sıdkı/doğruyu/doğruluğu kabul etmesi ve ona alıştırılması şekliyle açıklarken[749] İbn Kayyim sıdkın yanı sıra ihlasın da alıştırılması gerektiğini düşünmektedir. Riyazetin alıştırılmasının iki yönü vardır. Bunlardan birincisi sıdkın söz, fiil ve irade ile alıştırılmasıdır ki nefse bu durum arz edildiğinde kabul edecek kıvama gelmelidir. Diğeri kulun kendisine arz edilen hakkı kabul edecek dereceye gelmesidir. Nihayetinde kul umulur ki Zümer Sûresi'nde buyurulan "*Sıdkı (doğruyu) getiren ve onu doğrulayanlar, işte onlar, Allah'a karşı gelmekten sakınmış olanlardır*"[750] müjdesine nail olabilir.[751]

Herevî, âvâmın riyazetinin üç derecede açıklamaktadır. Bunlar; ilim ile ahlâkı güzelleştirmek, ihlas ile amelleri temizlemek ve davranışlarda haklara ittiba etmektir. İbn Kayyim şerh ederken ehemmiyet gösterdiği ilim ve ahlâk ilişkisinde ilme vakıf olmanın vucûbiyeti olarak eylemi nitelendirmektedir. Eylem ise ahlâki olmak zorundadır ki ıslah ve

---

[747] Muhammed b. Mükerrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1414), 7/164; Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Ömer b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî (Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 7/55; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1983), 3/50; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 297-298.

[748] Hakim Tirmizî, *Riyâzatü'n-nefs*, thk. İbrahim Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2005); Alexander Knysh, *Islamic Mysticism a Short History* (Leiden-Boston-Köln: Brill, 2000), 106-107; İbrahim Türkoğlu, "Tasavvufun İbadet, Ahlâk, Tezkiye ve Eğitim Yöntemi İle İlgili Terimleri", *Tasavvuf,* ed. Güldane Gündüzöz - Hamdi Kızıler (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2021), 147.

[749] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 10.

[750] ez-Zümer 39/33.

[751] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/472-473.

tezkiye edilmeli ve bu ise dolaylı olarak kulun zâhir ve bâtın eylemlerinin ilmin mihenginde test edilmelidir. Bu yönüyle usûl ve istidlali tasavvuf alanı dahi olsa uygulamak istemektedir. Diğer konuları da anlaşıldığı üzere şerh eden müellif eylemlerin zorluğunu ancak alışkanlık kazandıkça aşılabileceğini zamanda huy halini alacağını beyan etmektedir. Havâsın riyazetine gelindiğinde ise daha dikkatli yaklaşımla sorumluluğun arttığını da belirtmektedir. Herevî, bu menzilin makamını; şuhûddan soyutlanmak, cem'e yükselmek, zıtlıkları ortadan kaldırıp muâvidât (alternatifle, yerine başka bir şey ile dolduracak şeylerle, İbn Kayyim'e göre ise karşılık beklentisinden) alakayı kesmek olmak üzere üç derecesi ile bildirmektedir.[752]

İbn Kayyim, şuhûddan soyutlanmayı iki vechesiyle değerlendirmektedir. Bunlardan birincisi Allah'ın gayrısına iltifattan tecrit etmek olup rağbet ve alakanın söz konusu edilememesidir. İkincisi ise Allah'ın gayrısındakileri görmekten dahi soyutlanmaktır. Bu hâl sonraki evre olan cem'e de ulaşmasını sağlamaktadır. Bu makamdan kazanamamak kaybetmek anlamına gelmektedir ki İbn Kayyim özellikle cem' bahsinde kevnî ve zâtî farkın gözetilmesine dikkat çekmektedir. Bu çalışmanın "İbn Kayyim'in Eleştirilerine Konu Olan Tasavvufî Meseleler" başlığı altında genişçe tartışılan bu konu, İbn Kayyim tarafından riskinin büyüklüğü ve Cehmiyye'nin haberi sıfatları nehyi meselesine bedel görülmesinden dolayı zemmedilmektedir. Öte yandan makamı, isim ve sıfatları müşâhede edememesinden dolayı sâlikin zayıflığına/istidadının yetersizliğine bağlamakta bunun sonucu olarak da bu halin o kişi için imkansızlaşacağını bildirmektedir.[753] Şârihlerden Tilimsânî esmâ ve sıfatlardan alakanın kesilmesi ve kurtulması olarak değerlendirmektedir ki kronolojik olarak kendinden sonra gelen Abdürrezzak el-Kâşânî de Tilimsânî'nin ayn-u cem'i'z-zât meselesine atıf yaparak benzer görüşü paylaşmaktadır.[754] İsmail Ankaravî ise ahlâkı güzelleştirmek anlamında genel bir değerlendirme yapmakta, nefsin kötü huylardan sakınması üzerine kısaca durmaktadır.[755]

Hâssu'l-havâsın ikinci mertebesinde zıtlıkların ortadan kaldırılması konusunu cem'i müşâhede etmesine mâni olan şeyleri ve Allah'ın muradına muhalif/zıtlıkları ortadan kaldırmak suretiyle ikiye ayırmaktadır. Allah'ın muradının kulun iradesine üstünlüğünden dolayı ikincisi daha olgun ve muteber görülmüştür. Bu konunun diğer bir yanı İbn

[752] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 10; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn,* 1996, 1/472-474, 476.
[753] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn,* 1996, 1/473-474.
[754] Tilimsânî, *Menâzilu's-sâirîn ilâ hakkı'l-mübîn*, 111; Kemâleddin Abdürrezzak Kâşânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn*, thk. Muhsîn Bîdâfer (Beyrut: Müessesetü et-Târîhi'l-'Arabî, ts.), 92.
[755] Yetik, *İsmail-i Ankaravî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 189.

Kayyim'in cem' mertebesinde yaşanan sâliklerin sıkıntılarından ve bu mertebenin inceliklerini bilmediklerinden dolayı düştüğü hataları eleştirmesine rağmen sâlikin olgunluğunu destekleyecek anlatımlarıyla konuyu devam ettirmesidir. Müellif, zıtlıkların ortadan kaldırılmasıyla birlikte anılan karşılıklardan alakanın kesilmesini ve yapılanın yalnızca Allah için yapılması şeklinde tanımlamaktadır. Karşılığın ne olduğuna bağlı olarak beklenebilecek karşıların da olduğunu belirten İbn Kayyim, Allah'ın sevgisini kazanmak ya da kurbiyetinin buna örnek olabileceğini ifade etmektedir. Bu gibi mâlâyânîye girmeyen taleplerin amellerine halel getirmeyeceğini Hz. Peygamber'den (s.a.v) rivayetle "Allah'tan istediğinizde Firdevs'i isteyin. Çünkü o cennetin ortası ve en yükseğidir…"[756] hadisini delil göstermektedir. Firdevs cennetini ise hâssu'l-havâs ehlinin ve âriflerin cenneti olduğunu onların burayı istemelerinde onlara bir zül addedilmeyeceğini bildirmektedir.[757] Bu yönüyle riyâzet talep etme ve onun için gayret sarf etme anlamına da gelmektedir. Öte yandan riyâzet, sâliklerin öz disiplinle seyrini usûlüne göre icra ettikleri sürecin genel adıdır. Bu süreci temsilen sadakat ve sıdk kavramları salikin şartlara olan bağlılığını ortaya koymaktadır. Sâlik; irâde, söz ve fiileriyle bu sadakatini göstermekte Allah'ın ihsanıyla da eksiklerini ikmal edebilmektedir. Riyazet ve mücahede sonrasında ise tebdil-i ahlâk adı verilen ahlâkı güzelleştireceği yönde salik kendini geliştirme fırsatı da bulmaktadır. Hülâsa riyâzet sâlikin elde edeceği ya da uygulayacağı metotların esasından müteşekkildir.

2.1.11. Semâ'[758]

Dinleme, kulak verme, işitme anlamlarına gelen semâ', sûfîlerin Allah kelâmının dinlenmesi dışında ittifak etmediği bir alandır. Semâ'nın ölçüsü muayyen usûllerle tahsis edilmeye çalışılmaktadır. İbn Kayyim, konunun hassasiyetine binaen ayetleri[759] açıkladıktan sonra konuyla ilgili hadisleri de benzer şekilde açıklamaktadır. İbn Kayyim'e göre konuyla ilgili Allah iki eylemde rıza göstermektedir. Bunlardan birincisi İlahi emre itaat edip

[756] Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 4/16"Kitâbu cihâd ve's-seyr" 2790. İbn Kayyim bahsi geçen hadisin şerhini *Seferu'l-hicreteyn* eserinde izah ettiğini belirtmektedir. İşaret ettiği eseri *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-sa'adeteyn* eserinde hadisin geçtiği yer ile karşılaştırmak için bkz. İbn Kayyim, *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-sa'âdeteyn*, 1440, 2/782; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/477.

[757] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/476-477.

[758] Bu çalışmada "İbn Kayyim'in Eleştirilerine Konu Olan Meseleler" başlığı altında incelenmekle birlikte Herevî'nin mertebelerinden birisi olması hasebiyle de müspet ve menfî tarafları ayrıca sıraya uygun olarak verilmektedir.

[759] el-Mâide 5/109; et-Teğâbün 64/16; en-Nisâ 4/14; ez-Zümer 39/17-18; el-A'râf 7/204; el-Mâide 5/83; el-Enfâl 8/23; Fussilet 41/22; el-Hac 22/46.

dinlemeleri, ikincisi ise Allah'ın hoşnut olmadığını dinlememeleridir. Bunun bir üçüncüsü müstehab kıldığıdır ki ne dinlemekte ne de dinlememekte bir beis bulunmamaktadır.[760]

Allah'ın hoşnut olacağı Kur'ân'ı dinlemenin de bir usûlü vardır. Bu bağlamda Kur'ân dinlerken kul, Allah'ın onlara hitap ettiğini, O'nu zâtında dinliyormuş gibi tefekkür etmelidir.[761] Benzer görüşleri savunan İmam Gazâlî, konuyla ilgili on madde serdederek Kur'ân okumanın zâhirî ve bâtını usûlünü çizmeye çalışmaktadır. Kur'ânın azameti ve özünün farkında olmak, ona saygıda kusur etmemek, okuma esnasında kalbin dış uyarıcılara kapalı olması, manaları düşünmek, okuyucunun okuduğundan kendini soyutlamadan emir ve yasaklara karşı muhatap olduğunun farkında ve müteessir olması, Allah'tan dinliyormuş gibi dinlemesi ve son olarak da nefsine yöneldiğinde Kur'ân'ın nefsi tezkiyesi ve ruhu tasfiyesini görebilmesi şeklinde tafsilatlı bir şekilde açıklamaktadır.[762] Kur'ân okuma ve dinleme adabının temelleri sahabe döneminde atılmış olup Kur'ân'ın istinsahı, süslenişi, kullanılan kalem ve yazılan materyallerin kullanışı dahi muayyen usûl ve adab çerçevesinde gerçekleşmektedir.[763]

Dinlenilen mananın letafeti ve sırları böylece o kimsenin kalbine ilham edilir. Kalbin bu eylemi; ilim, hikmet, marifet, basîret, hidayet ve diğer ikramlara mazhar olur. Hâssu'l-havâs ehlinde ise bu dinleme keşfe mazhar olmasını bunun neticesinde ayne'l-yakîni hissedecek şekilde ortadan tüm şüphelerin kalkması ile tezahür etmektedir. Bunun yanı sıra işiten ve işitilen arasındaki vasıtasının da ortadan kalkmasıdır ki bu makamdaki sâlik; Hidayet edeni, işittirileni ve hidayet edileni vasıtasız müşâhede etmektedir.[764] İbn Kayyim'in genel zihin dünyası düşünüldüğünde bu ifadeler tezat içeriyor gibi görünse de İbn Kayyim zâtın görülmeyeceği üzerinde durmaktadır. İsim ve sıfatlar konusu özellikle dikkat çektiği bir husustur ki burada geçen ifadeler de Allah'ın ismi ve sıfatlarını konu alan ifadelerdir.

Allah'ın zâtında dinliyormuş gibi olmak konusuna gelindiğinde İbn Kayyim, sâlikin dinlerken tutunması gereken bir tavır için farkındalığını ihtiva etmektedir. Herevî'nin "illetleri gidermesinden"[765] maksadı İbn Kayyim tarafından "Allah'ın zâtı" ile kul arasındaki illetlerin giderilmesi anlaşılsaydı İbn Kayyim, el-Hâdî (Hidayet eden) ismini örnek vermez

[760] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/479.
[761] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/499-500.
[762] Gazâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, ts., 1/275-288.
[763] K. Hitti Philip, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: MÜİFV, 1995), 1/637.
[764] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/499-500.
[765] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 10.

bunun yerine ilgili yerin altına reddiye yazardı.[766] Kısaca el-Hâdî isminin tecellisinin vasıtasız müşâhede edilmesi ile örneklendirerek isim-sıfat ve zât ayrımına dikkat etmektedir.

Semâ‘ İbn Kayyim nezdinde dinlemek ve dinlemekten dolayı kalbe varit olan bir hadisedir. Dinlemekten esasın ise Allah'ın razı olacağı şeyler üzerine tahsis edilmesi gerektiğini bu yönüyle vakitte olduğu gibi dinlemekte de malayani dinletilerden uzak durulması gerektiğini vurgulamaktadır. Dinlemenin en kıymetlisi de nitekim ilâhî emri dinlemek ve dinlememenin en kıymetlisini ise O'nun razı olmayacağı şeyleri dinlememek olduğunu belirterek Allah merkezli bir kulluk önermektedir.

2.2. Ebvâb Menzilleri

Herevî'ye göre Ebvâb menzilleri; Hüzün, Havf, İşfâk, Huşû, İhbât, Zühd, Vera‘, Tebettül, Recâ, Rağbet menzillerinden müteşekkildir. İbn Kayyim şerh ederken onlu başlıklandırmama yapmamış olup aynı sıralamayla şerhe devam ettirmektedir.[767]

2.2.1. Hüzün Menzili

Herevî'nin ikinci onlu tasnifinin başında gelen hüzün; üzüntü, gam, keder, tasalanma, istenmeyen duruma maruz kalmaktan dolayı ya da zayiat için hissedilen keder anlamlarına gelmektedir. Hüzün tasavvuf ıstılahı olarak aklın zekâtı, ayrılıktaki kalbin tavrı, imkân dahilinde olamayan şeyden dolayı hayıflanmak, üzüntü duyulan bir işten dolayı kalbin boyun eğmesi gibi anlamlarda kullanılmaktadır.[768] Bu konuda pek çok tanıma rastlamak olasıdır. Sûfî tecrübenin insani bir duyguda yeri olması ifadelerin çeşitliliğini artıran unsurlar arasındadır. Olumsuz bir düşüncenin anlatımını içeriyor olsa da kişinin dünyada çektiği cefalara binaen mükafatlarından ve kazanımlarından bahsetmek mümkündür. Bu cihetle sâlik hüzünlüyken bir makamdan diğer makama geçişi daha kolaydır. Hüznün uhrevi olması ve kabz halinden meydana gelmesi bakımından sâlikin bir ayda kat ettiği yolu hüzünsüz bir

[766] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/449-550.

[767] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 11-14; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/500-526; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/5-60.

[768] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 11; İbn Fûrek, *el-İbâne an turuki'l-kâsidîn*, çev. Ahmet Yıldırım - Abdülgaffar Aslan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 138-139; Cağfer Seccâdî, *Tasavvuf ve İrfan Sözlüğü*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 210; Safer el-Muhibbi el-Cerrahi, *Istılâhât-ı sofiyye fî vatan-ı asliyye* (İstanbul: Kırk Kandil, 2013), 168; Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, 287.

senede kat edebilmektedir.[769] Elbette ki bu hüznün talep edilen ve arzulanan bir şey olduğunu göstermemektedir.

Mutasavvıfların genel anlamda hüzne bakış açıları başkasının derdiyle hemhal olma ve sadır olan hüznü hoş görmesi gibi rızaya mukabil tavırlar olup dünyalık dert ya da istikbal kaygısı onlarda ahiret haricinde olumlu karşılanmamaktadır.[770] Hz. Peygamber'in (s.a.v) "Mü'minin durumu ne ilginçtir! Her hâli kendisi için hayırlıdır. Bu durum yalnız mü'mine mahsustur. Başına sevinecek bir hâl geldiğinde şükreder; bu kişi için hayır olur. Başına bir musibet geldiğinde ona sabreder; bu da onun için hayır olur."[771] hadisi şerifi dert ve sıkıntının gelebileceğini olumsuz bir hâl dahi olsa bunu olumlu hale çıkarabileceğini bildirmektedir.

Kindî'nin (v. 252/866?) *el-Hile lidef'il-ahzân* risâlesi bu meyanda yazılan müstakil çalışmaların ilklerinden olup Ebû Bekir Râzî'nin *Tıbbu'r-ruhânî* (v. 313/925) eserleri ve Râgıb el-İsfahânî'nin *ez-Zerîa ilâ mekârimi'ş-şerîa* eserleri ise alt başlık oluşturarak konu üzerinde temellendirme yapan isimler arasındadır. Ebû Bekir Râzî'ye göre hüzün, kişinin sevdiği şeyin elinden çıkması/ayrılması anlamına geliyorken Kindî buna ilave olarak kişinin talep ettiğinin gerçekleşmemesinden kaynaklandığını belirtmektedir. Râgıb el-İsfahânî ise gelecek kaygısı üzerinden konuya yaklaşmıştır.[772] Hüznün sebeplerini ve hüzünden kurtulmanın yollarını serdeden Kindî, "elem-i nefsânî" ile tanımladığı bu durumun kişiye zarar veren bir ruh hali olduğunu bildirmektedir. Her iki müellif kalbin dünyalıkları dert edinmemesi ve dünyalık elde etmek için ya da elden çıkan dünyalık için kaygılanmaması gerektiğini temellendirmektedir.[773] Kur'ân okunurken ise hüzünlü okumaya bir teşvik vardır. Bunun sebeplerinden birisi Kur'ân'a rahat bir şekilde odaklanıp onun üzerine tefekkür edebilmesini kolaylaştırmaktadır. Aynı zamanda Kur'ân'da geçen lafızların azameti altında kulun acziyetini hissetmesini de kolaylaştırmaktadır. Hz. Peygamber'den (s.a.v) "Kur'ân hüzünle indirildi. Onu okurken hüzünlenin"[774] buyurması da en önemli sebebidir.[775]

---

[769] Hasan eş-Şerkâvî, *Mu'cemu el-elfâzi sûfiyye* (Kahire: Müessesetü Muhtâr, 1987), 122.

[770] Mustafa Salih Edis, "Kindî'nin Üzüntüyü Giderme Yönteminin Tasavvufî İdealler Açısından Kritiği", *Danişname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (01 Eylül 2020), 134-137.

[771] Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1374, 1/2295"Kitâbü'z-zühd" 2999.

[772] Ebû Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi'ş-şerîa*, thk. Ebû Yezîd Ebû Zeyd el-'Acemî (Kahire: Dâru's-Selâm, 1428), 235-236.

[773] Yâ'kub b. İshak Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 476-511; Ebû Bekir Râzî, *Ruh Sağlığı (et-Tıbbu'r-Rûhânî)*, çev. Hüseyin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 105-109; Edis, "Kindî'nin Üzüntüyü Giderme Yönteminin Tasavvufî İdealler Açısından Kritiği", 140-141.

[774] Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnavut vd. (Dâru Risâleti'l-'Âlemiyye, 1430), 2/362.

[775] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb,* 1426, 1/86-88.

İbn Kayyim'e göre sâlikin hüznü talep etmesi istenilen ya da hüzünlenmesiyle emrolunmadığı bir mertebedir. Ayetlerde; "*Onlar için üzülme…*",[776] "*Gevşemeyin, üzülmeyin…*"[777] ve "*…Üzülme! Allah bizimle beraberdir…*"[778] şeklinde hüzünlenilmemenin istenilmesi, hüznün menfi bir anlamda kullanıldığına işaret etmektedir. İbn Kayyim zihni ve kalbi yoran bir durum olmasından dolayı olumsuz görüldüğünü belirtirken şeytanın insana müdahaleleri arasında yeise kapılmasını sağlayacak bir unsur olarak değerlendirmektedir. [779] İbn Kayyim önceki menzillerden ayrı olarak bu konudaki hadisleri de şerh etmektedir ki ayetlerde "üzülme"[780] buyurulurken hadislerde yer alan "Allah, üzüntülü kalbi sever"[781] düşüncesinin kafa karışıklığına sebep olabileceği için Herevî'nin cümlelerine başlamadan önce bu konuya netlik getirmek istemektedir ki öncelikle hadisin sahih olmadığını beyan etmektedir. Velev ki hadis sahih olsun İbn Kayyim, Allah'ın kulu musibet yönüyle de imtihan ettiğini belirtmektedir. Ancak Allah'ın kulu devamlı hüzünlü görmek istemesi konusundaki görüşleri israiliyattan etkilenme olarak değerlendirmektedir.[782]

İbn Kayyim hüznü imtihanın bir cüzü sadedinde değerlendirerek insanın muvaffak olması gerektiğini belirtmektedir. Yine o, Hz. Peygamber'den mülhem sabır ile mukabelede bulunmak suretiyle kulun hüznü aşabileceğini belirtmektedir. Hüznün varlığından ziyade ecrine odaklanan İbn Kayyim, hüznü talep edilmemesi gerektiği üzerinde durarak hüznün gelirse de ona yaraşır bir şekilde ağırlanması gerektiğini bildirmektedir.

2.2.2. Havf Menzili

Havf sözlükte; korkmak, kaygılanmak ve endişe[783] etmek anlamlarına gelmekle birlikte Arapça'da eş anlamlıları değilse dahi İbn Kayyim yakın anlamlı olması hasebiyle vecel, haşyet ve rehbet kavramlarına yer vermektedir.[784] Haşyet; Allah'ı bilenlere mahsus korkudan daha has bir kelime olarak anılmaktadır ki havf hareketi ihtiva ederken haşyet

[776] en-Neml 27/70.
[777] Âl-i İmrân 3/139.
[778] et-Tevbe 9/40.
[779] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/500-501.
[780] en-Neml 27/70; Âl-i İmrân 3/139; et-Tevbe 9/40.
[781] Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutîr el-Lahmî eş-Şâmî Taberânî, *Müsnedü şâmiyeyn*, thk. Hamdî b. Abdulmecid (son) (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1405), 2/351; Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutîr el-Lahmî eş-Şâmî Taberânî, *Müsnedü şâmiyeyn*, thk. Hamdî b. Abdulmecid (son) (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1405), 3/170.
[782] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/502-503.
[783] Muhammed b. Mükerrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1414), 9/99.
[784] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/507.

sükûn ile ifade edilmektedir. Vecel güç ve cezadan kalbin ürpermesi, heybet ise saygı ve hürmetten kaynaklanan korkudur. Kullandığı kavramlar arası mertebeleri sunan İbn Kayyim'e göre "havf tüm müminlere, haşyet âriflerin ulemasına, heybet muhibbine, iclâl mukarrabîne hastır. Havf ve haşyet ilim ve marifete göredir."[785] Râgıb el-İsfahânî bu konunun biraz daha detaylarına inerek haşyet ve korkmanın etkisiyle ortaya çıkan duyguya feza'; acıdan dolayı meydana çıkan duyguya ise ceza' isimleriyle anıldığını belirtmektedir. Korkunun karşılığında ortaya çıkan duygular olabileceği gibi yaşanılan bir duygunun korkulması sonucu farklı duygulara kapı araladığını da bildirmektedir ki ardan dolayı hayâ, zarardan dolayı endişe, mutluluktan dolayı ise şefkat ortaya çıkmaktadır.[786] Hasan-ı Basrî ise "Kalpte karar kılan ve kalp tarafından iyice benimsenen korku" halini huşu olarak bildirmektedir.[787]

Tasavvufta korku (havf) ve ümit (recâ) birlikte anılan ve makam ya da hâl olduğu konusunda farklı görüşlerin serdedildiği bir mevzudur. Bu yüzden tasavvuf kaynaklarında haller ve makamlar bahsinde yer almaktadır.[788] Bu bağlamda peygamberlerin vasfı anılırken "Âdem'in (a.s.) makâmı tevbe, Nuh'unki (a.s.) zühd, İbrahim'inki (a.s.) teslimiyet, Mûsâ'nınki (a.s.) mabet, Davud'unki (a.s.) hüzün, İsa'nınki (a.s.) recâ, Yahya'nınki (a.s.) havf, Muhammed'inki zikir (Allah'ın salât ve selamı hepsinin üzerine olsun) idi."[789] şeklinde yer verilmektedir. Böylece tasavvufa dair referanslar da ön plana çıkan tavırlarından hareketle temellendirme imkânı bulmaktadır. Bu bağlamda havf Hz. Yahya ile ilişkilendirilmektedir.

İbn Kayyim ise sülûk makamlarının en yüksekleri ve kalbe en faydalıları arasında zikretmektedir. *"...eğer inanıyorsanız, onlardan değil, Benden korkun*"[790] ve "*…Yalnız Benden korkun*"[791] temalı ayetleri mucibince Allah'tan korkmak, mü'minin alametleri arasında zikretmektedir.[792] Herevî'ye göre havf "haber karşısında emin olmanın

[785] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/508. Havâs ehlinde korku olmadığını beyan eden İbn Kayyim, onların teyakkuzda olmaları endişeden uzak tutmakta ve Allah'tan emin olmaları nedeniyledir. Yine onlar azap içinde azap edeni, imtihan esnasında imtihan edeni müşâhede ederek teskindirler. İbn Kayyim, *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-sa'âdeteyn*, 1440, 2/612-613.
[786] Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi'ş-şerîa*, 234.
[787] Ferîdüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 78.
[788] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/251-253; et-Tûsî, *el-Luma'*, 68-69; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 97-98.
[789] Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 430.
[790] Âl-i İmrân 3/175.
[791] el-Bakara 2/40.
[792] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/507.

rahatlığından kurtulmaktır.” ki ona göre avâmın korkusu cezadan havâs ehlinin korkusu ise Celâl’inin heybetinden kaynaklanmaktadır.[793] İbn Kayyim ise korkunun hasıl olabilmesi için iki seçenek sunmaktadır. Korku, şuur ve muayyen bir bilgi birikiminin akabinde meydana gelmesi istenilmeyen şeyin kendisi olabileceği gibi istenilmeyen bir şeye sevk eden şey de olabilmektedir. Bu yüzden kişi bilirse bildiği nispetince korkma derecesi değişmektedir.[794]

İbn Kayyim bir misalle konuyu şu şekilde izah etmektedir:

> “Aslında Allah’a (c.c.) doğru sülûk eden kalp, bir kuş gibidir. Muhabbet onun başı; korku ve ümit de kanatlarıdır. Ne zaman baş ve kanatlar sağlam olursa kuş iyi uçar. Baş koparılacak olsa kuş ölür. Kanatları kırıldığı zaman ise her türlü avcıya hedef olur. Ancak selef-i sâlihin hayatta iken korku kanadının ümit kanadından daha güçlü olmasını, daha bulmuşlardır. Bu metot Ebû Süleyman ve diğer bazı sûfîlerin de metodudur. Ebû Süleyman der ki: ‘Kalpte havf hali galip olmalıdır. Ümit hali galip gelirse, bozulur.’”[795]

İbn Kayyim havf hakkında tüm ihtimalleri rivayet etmektedir ve bunlardan birisi de hocası İbn Teymiyye’nin görüşüdür. İbn Teymiyye’ye göre methedilen havf Allah’ın yasaklarından alıkoymasıdır.[796] Hocasının sözüne karşı çıkmamakla birlikte o, hallerin en mükemmelinin havf ve recâ’nın bir arada kulda bulunması ve muhabbetin baskın gelmesi hakkındaki görüşle bu menzili nihayete erdirmektedir.[797]

İbn Kayyim genel manasıyla korkuyu kulun istidadına göre tezahür edeceğini belirtmektedir. Korkunun umuma hası havf olup müminlerin özelliği addedilmektedir. Her mümin Allah’tan hakkıyla korkmakta ve korkmalıdır. Bunun isbatı ise kulun Allah’ın istemediği bir şey üzerine cesaret edememesidir. Âriflerin korkusu haşyet, muhibbinin korkusu heybet, mukarrabinin korkusu iclâldir. Yine İbn Kayyim’e göre havf muhabbetullaha erişmenin cenahlarından bir cenahtır. Kul, sevdiğini incitmemek için de korkarak hareket eder ki sevginin refleksleri arasında bulunmaktadır.

---

[793] Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn*, 1966, 11.
[794] İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 1996, 1/511.
[795] İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 1996, 1/513; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 2017, 1/470.
[796] İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 1996, 1/511; Takiyyuddîn Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *el-Müstedrek alâ mecmû’i fetevâ*, 1418, 1/147.
[797] İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 1996, 1/513.

2.2.3. İşfâk Menzili

Allah'ın rahmetinden ümitvar olarak korkuyu yaşamak, acımak, esirgemek, kaygılanmak, başına gelebileceklerden endişe ve tedirginlik hissetmek anlamlarına gelen işfâk, İbn Kayyim'e göre korkunun latif bir hali şeklinde tanımlanmaktadır.[798] Herevî, rahmet beklentisi içerisinden sakınma/çekinme halinin devam etmesi ile açıklamaktadır. Herevî'nin yaptığı üçlü tasnife göre ilk derece nefsin inada sapması, amelin zayiatı ve insanların kusurlarını bildiği için onlar adına endişelenmesidir.[799] İnada sapmamasından maksada İbn Kayyim yer vermezken Tilimsânî heva ve isyan yoluna temayül etmesi konusunda inatlaşmaması gerektiğini kısa bir şekilde açıklamaktadır.[800] Amel konusuna ehemmiyet gösteren İbn Kayyim amelin zaiyatı kısmında ayetler[801] ile desteleyerek Allah'tan başkası ve uyulmasını emrettiği peygamberinin de sünnetine aykırı eylemleri zayi edilmiş ameller arasında zikretmektedir. Merhametiyle korkulması işfâkı başkalarının kusurlarını bilerek ona acıma duygusu ile mukabele bulunmasına imkân tanımaktadır. Bu yönüyle yaptığı hatadan dolayı akıbetine korkmak, yine onlar üzerine kaderin akışını müşâhede ederek rahmetle bakmaktır.[802]

İbn Kayyim, Herevî'nin sebepleri inkâr etme noktasında aşırıya kaçtığını, rubûbiyet tevhîdinde ise fenâdan başka gaye görmeyen birisi olduğunu beyan etmektedir. Onun bu tutumunun rubûbiyet tevhîdinde rubûbiyyette giden yolun gayesi görmemesi etkilidir. Bir nevi İbn Kayyim aracı amaç edinmesinden dolayı eleştiri sunmaktadır. Bu yüzden İbn Kayyim fenâdan daha yüksek ve şerefli bir mertebe olduğunu belirterek bu hususta Herevî'ye katılmadığını belirtmiştir.[803] Ancak Herevî'nin eserine bakıldığında nihayet mertebesinde fenâ menzilinden sonra bekâ, tahkîk, telbîs, vücûd, tecrîd, tefrîd, cem' ve tevhîd menzilleri gelmektedir.[804] İbn Kayyim'in fenâ haline bakış açısı ve ittihadilikle ilişkilendirmesi onun tüm mertebelerde izlerini taşıdığına sevk etmektedir ki bu düşünce ona

---

[798] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/513; İsfahânî, *Müfredât*, 458; Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı ehli'l-İlhâm*, 59; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 251; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 196.

[799] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 12; Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı ehli'l-İlhâm*, 59.

[800] Tilimsânî, *Menâzilu's-sâirîn ilâ hakkı'l-mübîn*, 127-128.

[801] "*Onların yaptıkları her bir (iyi) işi ele alırız, onu saçılmış zerreler haline getiririz (değersiz kılarız).*" el-Furkân 25/23; "*Allah'ın rızasını kazanmak ve ruhlarındaki cömertliği kuvvetlendirmek için mallarını hayra sarfedenlerin durumu, bir tepede kurulmuş güzel bir bahçeye benzer ki, üzerine bol yağmur yağmış da iki kat ürün vermiştir. Bol yağmur yağmasa bile bir çisinti düşer (de yine ürün verir). Allah, yaptıklarınızı görmektedir.*" el-Bakara 2/265.

[802] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/513-514.

[803] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/515.

[804] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 44-48.

her menzilin başında "*Yalnız Sana ibadet eder ve yalnız Senden isteriz*"[805] menzillerinden bir menzil olduğunu hatırlatma ve şeriat ile ilişkilendirme ihtiyacı hissettirmektedir.

Son mertebeye gelindiğinde ise İbn Kayyim sırasıyla amel, ahlâk ve irade ile ilişkilendirerek işfâkın ifsâda geçiş sürecinden bahsetmektedir. Ameli beğenmenin riya gibi ameli fesat edeceğinden ötürü sâlikin bu gibi durumlardan çekindiğini ve korktuğunu belirtmektedir. İşfâk menzilinde sâlik; ciddiyetsizlik, şaka, oyun ve eğlence türü şeylerin iradeyi bozmasına ve genel ahlâka muarız tavır tutunmaktan korkmaktadır.[806] İşfâk hayata ibret nazarıyla bakmanın havf zaviyesini temsil eden bir durumdur. Sâlik kendi için korkmanın ilerisine giderek başkaları adına da korkarak latif bir düşünceye ve korkuya bürünmektedir. Bu sâlikte empati duygusunu artırmakla beraber merhametini de olgunlaştırmaktadır.

2.2.4. Huşû' Menzili

Boyun eğmek, tevazu göstermek, çekinmek, gönülden yalvarmak ve korkmak anlamlarına gelen huşu, tasavvuf ıstılahlarında organların teslimiyet içerisinde taatini ifa etmesi ve hakkın hükmüne itiraz edememek anlamlarına gelmektedir.[807] Herevî bu menzile "*İman edenlerin Allah'ı zikretmekten ve inen haktan dolayı kalplerinin saygı ile ürpermesinin zamanı gelmedi mi?"*[808] ayeti ile başlamaktadır. Bu ayetin insanlar üzerinde bıraktığı etkilerden bazıları kitaplara da yansımıştır. İbn Mes'ûd ve İbn Abbas ayetin nüzulünü Allah'ın kendilerini ikaz ve azarlaması olarak tabir etmiş hatta İbn Abbas müminlerinin kalplerini hareketsiz bulduğu için ayetin indirildiğini ifade etmiştir.[809] Fudayl b. İyâz'ın (v. 187/803) eşkıyalık yaptığı dönemlerde bu ayeti duyduktan sonra "Geldi, geldi hatta geçti bile" şeklinde söylendikten sonra ayeti derinlemesine hissettiği, hatalarından dönüp helallik istemek için bir beldeden diğer bir beldeye gittiği ve helallik için mektuplar

[805] el-Fâtiha 1/5; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/187, 466, 472, 477, 500, 507, 513.
[806] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/515-516.
[807] İsfahânî, *Müfredât*, 283-248; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/275; Abdürrezzak Kâşânî, "Elf Makam", çev. Abdürrezzak Tek, *Menâzilü's-sâirîn - Tasavvufta Yüz Basamak* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 257; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 223.
[808] el-Hadîd 57/16.
[809] Ebu Hasan Ali b. Muhammed b. Abdussamed Sehâvî, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Musa Ali Musa Mesud (son), Eşref Muhammed b. Abdullah el-Kassâs (Dâru'n-neşr li Câmi'ât, 1430), 2/437; İbn Kayyim, *Medâricü's-Sâlikîn*, 1996, 1/516.

gönderdiği rivayet edilmektedir.[810] Kalbindeki haşyet onun Allah'ın hakkını teslim etme hususunda ve işlediği kul hakları için yerini terk etmesine varan hassasiyete kavuşturmuştur.

Herevî, huşu' kavramını hürmet ve korkunun karşısında nefsin ve tabiatın sükûna ermesi/sönmesi olarak tanımlamaktadır.[811] Allah'a tevazu inkıyâd anlamına gelmektedir. Öte yandan korku ve muhabbetin mezcedilmesinden azamet ve celâlin nefsi ve hevâyı teskin etmesi olarak da kullanılmaktadır.[812] Huşu' için kulun nefsinin tevâzu göstermesi gerektiği gibi eşrefi mahluk olmasının izzetine mukabil Allah (c.c.) karşısında zilleti ve zayıflığını hissetmesi de gerekmektedir. İbn Kayyim'in isim vermeden paylaştığı bir başka yoruma göre "şehvet ateşinin sönmesi, göğüslerin dumanının sükûtu ve kalpteki hürmet nurunun parlamasıdır."[813] Böylece tevâzu yalnızca alçakgönüllü olmayı değil, aynı zamanda nefsin arzularına ket vurabilmeyi ve duygulara hâkim olabilmeyi de içermektedir.

Konuyla ilgili olarak tevazu denildiğinde başın öne eğilmesi anlaşılabilmektedir ki İbn Teymiyye eserinde özel bir fasıl ile bu konuyu değerlendirmekte[814] İbn Kayyim ise Hz. Ömer'in bir adamın namazda olmasına rağmen "Başını kaldır! Hûşu' başta (eğilmiş boyunda) değil, yalnızca kalptedir."[815] uyarısını aktarmaktadır. Bu yönüyle mahalli kalp olan tavrın içten gelmesi gerektiği ve aslen kalbin konusu olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim Herevî'nin ilk mertebede açıklamış olduğu "emre itaat, hükme teslimiyet ve Hakk'ın nazarına tevazu"[816] kısmında Hakk'ın nazarına tevazunun kalp ve organların tamamına tüm detaylarıyla vakıf Allah'ın bu durumdan haberdar oluşunun verdiği bir hükme razı gelme ve itaati ibraz etmektir. Sâlikin bu makamda kendisine bakıştan gaflette bulunması kalbi terk etmesine bu ise onun Allah'a yönelmesine, kalbe hâkim Allah'ın vukûfiyetini göz ardı etmesine ve kalbinin haşyet duymasına mâni olabilecek durumlardandır.[817]

Herevî'nin huşu' menzilinin ikinci mertebesine gelindiğinde o "nefsin ve amellerin afetlerini gözlemlemek, faziletli kimselerin faziletini kabul etmek ve fenâ meltemini teneffüs etmektir." sözüyle açıklamaktadır.[818] İbn Kayyim'in amellere ihtimamı Herevî'nin nefsin ve

[810] Ferîdüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 113; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 164.
[811] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 12.
[812] Selami Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 167.
[813] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/516.
[814] İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1416, 1/375-379.
[815] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/517.
[816] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 12.
[817] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/518.
[818] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 12.

amellerin afetlerinin ve kusurlarının görülmesini bahsini tam anlamıyla desteklediğini haşyetin de bu vesile ile gerçekleşeceğini, kalbin bu hâl ile pekişeceğini ve nefsin yanlış tavırlarından kibir, riya gibi olumsuzluklardan bu şekilde kurtulacağını ifade etmektedir. Faziletli kimsenin üstünlüğünü kabul etmeyi onun hakkının teslim edilebilmesi ile yorumlayan İbn Kayyim, fenâ bahsinin geçişine müspet bir şekilde yaklaşarak son makamlarda anan Herevî'nin erkenden fenâyı zikretmesini huşu'nun letâfetine ve kuvvetine bağlamaktadır. Huşu'nun fenâyı def eden yanından bahseder. Akabinde birbirini destekleyen bast halinin zuhuru ve buna merbut şatahâtın engellenmesi yönüyle muteber görmektedir. İbn Teymiyye'nin bu konuyla ilgili tavırlarından örnekler[819] veren İbn Kayyim, akabinde yine amele olan hassasiyet ve ihtimamına binaen huşu'lu namaz için tavsiyeler ve huşu'suz kılınan namazın eksikliğini ifade eden rivayetler paylaşmaktadır. "Namazda kabul olanı namazda bulunduğun kadarı" ile bu faslı özetlemek mümkündür. Farklı rivayetlerle ve sözlerle namazda bulunma sürecinin gereksinimleri zihnen ve kalben örneklendiren İbn Kayyim, zâhirî şekle değinmeksizin namazın özüne dair açıklamalarda bulunmaktadır.[820]

---

[819] Uzun yıllar yanında bulunmasından dolayı birçok konuşma ve eylemine şahit olan İbn Kayyim, İbn Teymiyye ile anılarına yer vermektedir. İbn Kayyim'in sıkça ondan işittiği şeyler arasında "Bana ait bir şey yok, benden sadır olan yok, hiçbir şey yok" (ما لي شيء، ولا مني شيء، ولا في شيء) sözüyle yaptıklarına karşı mütevazi olduğunu, Allah'tan haşyet duyarak hareket ettiğini ifade etmektedir. Bir gün İbn Teymiyye'nin İbn Kayyim'e gönderdiği bir tefsir kaidesi kağıdının ardında şu beyitlerin yazılı olduğunu paylaşmaktadır:
"Ben mahlûkatın Rabbine muhtacım.
Ben her halinde miskin olanım.
Ben nefsine çok zulmedenim.
Nefsim de bana zulmeder.
Eğer bize bir hayır gelirse O'ndan gelir.
Ben kendime bir yarar temin edemem.
Ve kendimden bir zararı da def' edemem.
O'ndan başka beni idare edecek bir efendi yoktur.
Meğerki Hâlıkımız olan Rahmân'dan ayetlerde geçtiği gibi
Şefâatçiye bir izin çıksın.
Ben O'nun katında ebediyen hiçbir şeye malik olamam.
Hiçbir zerreye de ortak değilim.
Bazı idarecilerin etrafında olduğu gibi
Kendisinden yardım aldığı bir yardımcısı da değilim.
Fakr benim, benden hiç ayrılmayan aslî vasfımdır.
Nitekim zengilik de O'nun ebedîî ve zâtî sıfatlarıdır.
Bu hâl bütün mahlûkâtın halidir.
Hepsi O'nun katında, O'nun kölesidir.
Kim yaratıcından başka birine gaye yaparsa
O çok cahil, zalim müşrik ve asidir."İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/520-521; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 2017, 1/478.

Bu beyitlerin önemi aslında hocasından yalnızca ilmen istifade etmediği, bunun yanı sıra haline imrendiğini göstermektedir. Beyitler incelendiğinde de huşu' menzilinde bahsi geçen konuları özetler niteliktedir. Bunun yanı sıra İbn Kayyim'in Medâricü's-sâlikîn'i yazarken teması sadedinde kullandığı "*Ancak Sana ibadet eder ve ancak Sen'den yardım dileriz*" (el-Fâtiha 1/5) ayetini beyitlerde gözlemleyebilmek de mümkündür. Nitekim beytin sonunda yer alan "cahil, zalim, müşrik ve asi" kavramları bu ayeti inkâr edenlerin ya da eylemlerine yansıtmayanların edindiği vasıflar olması yönüyle de dikkat çekicidir.

[820] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/521-526.

Açıklamalar arasında Gazzâli'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn* eserindeki yaklaşımını da ayrıca sunmaktadır.[821]

Huşu' kulun yaptığı iyiliklere âmâ olması ve kötülüklere ise cellat kesilmesidir. Oysa kul kendinde üstün meziyetler taşıyor olsa dahi bunu kibri mağlup ederek yokmuş gibi davranabilmesidir. Öte yandan huşu'yu İbn Kayyim tevâzu ile ilişkilendirmekte ancak tevâzuyu da zâhiri anlamda kulun boynunu eğmesi değil, kalbin Allah'a itaate eğilmesi anlamında kullanmaktadır. Huşu' havf ve işfâkın daha ileri boyutu olup havas ya da ârifllerin korku türlerindendir. İbn Kayyim ise kalbe ait bir tavır şeklinde tanımlamaktadır.

2.2.5. İhbât Menzili

İhbât kavramı alçak yer anlamına gelen habt kelimesinden türetilmiştir. if'âl kalıbında çekimlenen ihbât ise alçak gönüllüleri ifade etmek için kullanılmaktadır.[822] Herevî'ye göre ihbât, itmi'nân makamının ilkeleri arasında zikredilen kişinin müteredditkaldığı durumdan geriye emin bir şekilde dönmesini temsil etmektedir ki "*O ihlaslı ve mütevazı insanları müjdele*"[823] ayeti ile temellendirmektedir.[824] İbn Kayyim onun görüşünü seyr u sülûka devam eden sâlikin bu süreci devam ettirip ettiremeyeceği konusundaki tereddütlerinin def edilmesiyle açıklamaktadır. Bu yola giren sâlik nefes aldığı sürece seyrini de mutmain bir şekilde devam ettirebileceği kanısına varmaktadır.[825]

Herevî'ye göre üçe ayrılmaktadır ki o ilk mertebeyi "ismetinin şehvetine muvaffakiyeti, iradenin gaflete baskın gelmesi, talep etmesinin unutmaya galip gelmesi"[826] üzerine inşa etmektedir. Kulun günahtan sakınması esnasında şehvetine mağlup olmadan ilerlemesidir. Akabinde sâlik nefsinin cismani vatanını terk ederek ölümü gerçekleşmeden Allah'a ve ahirete yönelişidir. Sâlikin bu şevki hedefini unutmasını da engellemektedir.[827]

---

[821] Gazâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, ts., 1/159-161; İbn Kayyim, *Medâricü's-Sâlikîn*, 1996, 1/522.
[822] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/5.
[823] el-Hac 22/34.
[824] Kâşânî; "*Rablerine gönülden boyun eğenlere gelince…*" (Hûd 11/23) ayeti ile ihbât kavramını açıklarken İbn Kayyim her iki ayeti delil göstermektedir. Ayrıca bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 12; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/5; Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı ehli'l-İlhâm*, 45.
[825] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 12; Tilimsânî, *Menâzilu's-sâirîn ilâ hakkı'l-mübîn*, 135-136; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/6.
[826] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 12.
[827] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/7.

Sonraki dereceye geçen sâlik azmini kıracak şeylerden, yalnızlık duygusundan ve engel teşkil edecek fitnelerden kurtulabilmektedir. İbn Kayyim bu durumun imkanını ortaya koymak için eserin başında özellikle yer verdiği Allah'ın isim ve sıfatları ile açıklamaktadır. Sâlikin kurtulma süreci kalbine işlenen Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisiyledir. Böylece sâlik daha kararlı ve yakîne erişmiş bir vaziyette seyrine devam edebilmektedir. Sâlik son mertebeye ulaştığında bazı farklar ortadan kalkmakta duygusal tepkileri sabitlenmektedir. Örneğin övüldüğünde sevinmek ya da yerildiğinde üzülmek gibi hallere bürünmeyen sâlik, kendisini kınadığı gibi kendinden aşağıdaki insanların hatalarını görmemektedir.[828] Selh b. Abdullah et-Tüsterî'nin sûfî tanımı da benzer şekilde "pislikten arınan, tefekkürle dolan, beşeriyetten Allah'a yönelen, altın ve çamuru müsavi gören"[829] kişidir. Mertebeler arası geçişliliği ve cümlenin sırlaması düşünüldüğünde; İbn Kayyim'in menzil sıralaması tezekkür, tefekkür, firâr ve ihbât menzillerine uygundur.

İbn Kayyim, bu menzilde "*Kınayan nefse de yemin ederim ki*"[830] ayetindeki nefsi kınamanın önemine Herevî'nin mertebedeki kastını açıklamak maksadıyla yer vermektedir. Bu yönüyle nefs-i levvâmenin kötülüğü emretmesi onun kınanmasını gerektirmektedir. Öte yandan İbn Kayyim, Bâyezîd-i Bistâmî'nin rüyasına yer vermektedir. Rüyada Bistâmî'nin Allah (c.c.) ile görüşmesi geçmesine rağmen o bu konuda eleştiri getirmemiş hatta mutasavvıfların nefsin kul ile Allah arasında perde olduğuna ve yırtılmadığı müddetçe erişilmeyeceğine dair delil olarak kullanmıştır. Bistâmî "Rüyamda Rabb'ı gördüm ve 'Ya Rabbim, sana nasıl ulaşabiliriz? (diye) sordum. Dedi ki 'Nefsinden ayrıl!'"[831] Akabinde ise nefsi sâlikin aşması gereken büyük bir dağ olarak tanımlayan İbn Kayyim, bu konunun zorluğundan bahsetmekte ve şeytanın bu dağın zirvesinden bu sarp yokuşun yolcularına vesvese yapmaktadır. Sâlikin kuruntulara kapılmaksızın kararlı, sabırlı ve cesur adımları saadete götürmektedir. Yine sonuç olarak kulun bu gayreti onun başarısını garantilediği anlamına gelmez, İbn Kayyim "*Lütuf bütünüyle Allah'ın elindedir, onu dilediğine bahşeder. Allah büyük lütuf sahibidir.*"[832] ayeti ile önce kulun kesbini sonrasında Allah'ın ihsanını beklemeye işaret etmektedir. Kulun kendiyle ilgilenmesi aşağısında olanları ya da kusurları

[828] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 12; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/8-9.
[829] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 25; Muhammed b. Ali b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, çev. George Zînâtî (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), 2/1102.
[830] el-Kıyâmet 75/2.
[831] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/9; Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ'* (Mısır: Matbaatü's-Sa'âde, 1394), 3/32; el-İsbehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ'*, 1394, 10/13.
[832] el-Hadîd 57/29.

görmesinin de önüne geçeceği için kul bu menzilde yalnızca kendisine odaklanarak mutmain bir şekilde seyrine devam edecektir.[833]

Menzillerin sıralamalarının yakın ilişkilere matuf olduğu ancak bazı sembolik ifadelerden ve kapalılıktan dolayı her birinde bu yakın ilişkiler belirgin değildir. İbn Kayyim de her bir menzil için bu konuyla ilgili açıklama yapmamaktadır. Malumun ilanı olmaması adına bu tavrı benimsediği de elbette ihtimal dahilindedir. İhbât menzili bu bağlamda huşu menzili ile ilişkili olup havf ve işfâktan sonra daha temkinli bir hale bürünmektedir. Alçak gönüllülükten kaynaklanan huşu'nun kendini hiçe sayacak seviyeye getirilmesidir. Böylece sâlik günahtan sakınmakla yetinmez ondan utanmaktadır. Bu sâlikin kötüye olan isteklerini/şehvetini kontrol edebilmesi anlamına da gelmektedir. İhbât menzilinin sâlik üzerindeki diğer kazanımları arasında bazı duygulardan Allah'ın inayetiyle kurtulup özellikle fitneye kapılmaması söz konusudur. Sâlik bu menzilde göstermiş olduğu sıhhatli irade, kelam ve kesbin daha bir üst menzil ile korunmasını da tatmaktadır.

2.2.6. Zühd Menzili

Bir şeye karşı isteğin yok edilmesi, rağbet etmemek, az bir kısmına razı olmak ve yüz çevirmek anlamlarına gelen zühd,[834] tasavvuf tarihi açısından ilk dönem sûfîlerin genel tasavvuf anlayışını açıklamak için de kullanılan bir kavramdır. O dönem kaleme alınan eserlerin genelinin zühd ismini taşıması ve dünyaya rağbet etmeyenlerin belirgin bir şekilde halk arasında zâhid ismiyle anılması hicri ilk iki asrın zühd dönemi olarak tanımlanmasını sağlamıştır.[835]

---

[833] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/10.

[834] İsfahânî, *Müfredât*, 384; Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Ömer b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî (Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 4/12; İbn Acîbe, *Mi'râcu'-t-teşevvüf ilâ hakâiki't-tasavvuf*, 20.

[835] Abdullah b. Mübârek'in Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik eseri, Ahmed b. Ömer b. Dahhâk'ın Kitâbü'z-zühd eseri, Ahmed b. Hanbel'in Kitâbü'z-zühd eseri, Muhammed b. Ziyad'ın ez-Zühd ve sıfatü'z-zâhidîn eseri, Ca'fer el-Huldî'nin el-Fevâid ve'z-zühd ve'r-rekâik eseri, Beyhakî'nin Kitâbü'z-zühdi'l-kebîr eseri o dönem literatüre katkı sağlayan eserlerdir. Tasavvuf dönemlendirilmesinde yer alan hicri ilk iki asır, sûfî kavramının zühd ve zâhidlerin dönemi olarak isimlendirmektedir. Bu dönem sonrası sûfî isminin ve akım-düşüncelerin yoğunlaşması ilk iki asrı kendi şahsına münhasır kılmakla beraber sonraki dönemlerde o yaşamın izlerine rastlanılmadığı anlamına gelmemektedir. Literatür ve dönemlendirme hakkında ayrıca bkz. Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 39-48; Christopher Melchert, "the Transition from Asceticism to Mysticism", *Studia Islamica* 83 (1996), 51-70; Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", *Nazariyat: İslam felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* II/4 (2016), 1-29; H. Bayram Başer, *Şerîat-Hakîkat* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 31-65; Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa: Bursa Akademi, 2017), 25-70; Akot, *Kavram Atlası - Tasavvuf I*, 1/94.

Zühdün mahiyeti ve manası konusunda sûfîlerin farklı görüşleri vardır ki her biri kendi hâl ve makamlarına göre tecrübe paylaşımında bulunmuştur. Süfyân-ı Sevrî, kuru ekmek ya da abayla değil, kanaat sahibi olabilmenin zühdü destekleyeceğini; Cüneyd-i Bağdâdî, elde bulunmayanın gönülde de bulunmaması gerektiğini İbn Hubeyb, Allah'a başkaldırmaktan nakzetmek ve Şiblî, Allah hariç her şeye sırt çevrilmesi gerektiği hakkında zühde dair görüş bildirmekte hatta haller ve makamlar başlıkları altında tartışılmıştır.[836] İbn Kayyim, Kuşeyrî ile benzer paylaşımda bulunmanın yanı sıra İbn Teymiyye'den duyduğu ve kapsamlı tarifler arasında zikrettiği şu sözünü paylaşmaktadır: "Zühd, ahirette faydasız şeylerden, vera' ise ahirette zarar verecek şeylerden sakınmandır."[837] Kendisi doğrudan bir zühd tanımı yapmamakla beraber zühdün ölçüsü hakkında görüşünü bildirmektedir. İbn Kayyim'e göre dünya eğer Allah ile meşguliyetine engel teşkil ediyorsa kişi dünyayı terk etmeli, eğer engel teşkil etmiyor aksine dünya nimetleri şükrüne olumlu bir şekilde yansıyorsa dünya ile bağını koparması gerekmemektedir.[838]

Dünyaya rağbet edilmemesi gerektiği, dünyada misafir kulların asıl vatanın ahiret yurdu olduğunu hatırlatan sûfîler, Allah'ın cennete daveti,[839] müjdesi[840] ve yönelinmesi gereken yer[841] olduğunu Kur'ân'dan delille beyan etmişlerdir.[842] Herevî ise zühdü "rağbetin tamamıyla yok edilmesi" ile açıklamaktadır ki ona göre âvâmın zühdü Allah'a yakınlaşmaya vesilesi, mürîdin zühdü zorunlu yapması gereken bir şey, havâsın zühdü ise (gözünde Allah dışında rağbet edilmeye müsait şeylerin) değer kaybetmesidir.[843] Bu yönüyle zühd özellikle mürîd için yemek yemek ve su içmek gibi ihtiyaçtır.[844] Bu zorunluluk mürîd üzerinde baskı değil, onun da talep edebileceği hatta önceki menzillerde geçtiği üzere mutmain olabileceği ve arayabileceği bir durumdur. Derecelerine göre haramın, şüphelilerin, kusurların, fasıklarla aynı ortamın, ihtiyaçların dışında kalanların terk edilmesi gerekmekte; vaktin kıymetini bilmesi, sükûneti koruması, peygamberlerin ve sıddıkların ziynetiyle süslenmesi,

[836] Muhâsibî, *er-Riâye li hukukillah*, 40; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/239-241; et-Tûsî, *el-Luma'*, 72-73; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 93-94; ibn Ebu'd-Dünyâ, *ez-Zühd li ibn ebi'd-Dünya*, 63.
[837] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/12.
[838] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/17.
[839] Yûnus 10/25.
[840] el-En'âm 6/127.
[841] Âl-i İmrân 3/133.
[842] Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi'ş-şerîa*, 69.
[843] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 13.
[844] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/17.

zühdün küçümsenmesi, halleri müsâvî görmesi ve son olarak hakikat vadisine baktığında yaptığı/geçtiği şeylerin düşüncesinden kurtulması zühddür.[845]

Sâlik yaptığı bu işlemleri Allah için yaparken kendinden büyük fedakârlık ettiğini ya da Allah'a yaklaştıracak bir vasıta olarak değerlendirmekten hayâ etmektedir. Bu sâlikin hali hazırda yapması gereken, rağbet etmemesi gereken öyle ki bir rağbet hali hasıl olsa mahcubiyet ve Allah'a karşı gafletinden korku hissetmektedir. İbn Kayyim'e göre sâlikin iş yaptığı düşüncesine kapılmaması iki anlama gelmektedir. Bunlardan birincisi yaptığı işi yüceltmeyerek derece kazandığı düşüncesine yer vermemektedir. İkincisi ise yaptığı işleri kendinden bilmeyerek doğrudan yaratıcısından bilmesini sağlamaktadır. Akan bir nehrin yatağında suyun akma eylemine müdahalesinin olmadığı gibi kulun eylemlerinde de Allah'ın müdahalesinin yanında kulun eylemi zikredilmeye layık görülmemektedir. İbn Kayyim, Herevî'nin son derecede "hakikat vadisine bakmak" kavramını kullandığı için ikinci anlam olan kulun Allah'ın tecellisini müşâhede edebilmesi onun için daha muteber gelmektedir.[846] Hz. Peygamber'in (s.a.v) "zâhid olmak, kişinin helal olanları kendisine haram kılması ya da malını dağıtıp tüketmesi değildir. Zâhid olmak elinde olan şeylere Allah katında olanlardan daha fazla güvenmemek demektir."[847] hadisi zühdün dünyaya temayül edip-etmeme hususunda şart sunmak yerine Allah'a kurbiyeti ve teslimiyeti ifade etmektedir. Bu ise sûfîlerin zühd derecelerinde son mertebede zikrettikleri tavırdır.

İbn Kayyim'in faydayı gözeterek hareket etmesinden dolayı o zühd menzilini dünyaya tepkili yaklaşım üzerine tahsis etmemektedir. Ona göre dünya hem Allah'ı tanıtacak kadar ulvî değerlere hem de kendisine dalıp Allah'ı unutturacak kadar süflî oyunlara sahip bir yerdir. Onun değerini belirleyen ise Allah'ın ihsanından istifade eden kuldur. Bu bağlamda dünya kulun Allah ile olan ilişkisini destekliyorsa bağını korumalı, Allah ile olan ilişkisine zarar veriyor ve kula olumuz bir şekilde yansıyorsa da derhal terk etmelidir. Diğer yandan kulun müspet faaliyetlerini yüceltmemek suretiyle istikrarını muhafaza etmesi bir önceki menzil olan ihbâttan aldığı önemli bir prensiptir. İbn Kayyim için zühd, kulun rağbet rotasını belirlediği pusula görevi görmemektir ki rağbet edilen/edilmesi gereken şey ise yalnızca tevhîddir.

[845] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 13; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/18-22.
[846] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 13; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/21-22.
[847] İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, 1430, 5/223; Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, 18.

2.2.7. Vera‘ Menzili

Korkmak, sakınmak ve çekinmek anlamlarına gelen vera‘, takvâ’nın muayyen bir bölümünü belirtmek için kullanılmaktadır.[848] Hz. Peygamber “Ey Ebû Hureyre, vera‘ sahibi ol ki insanların en âbidi olursun”[849] buyurarak vera‘nın önemini vurgulamaktadır. Herevî, korku ya da tazim kaynaklı şüpheli şeylerden sakınmak anlamında kullanmaktadır.[850] İbn Kayyim; sakınmanın organlara, korkmanın ise kalbe ait bir meleke olduğunu belirterek kulun hatalardan sakınmasının külli veçhesini sunmaktadır. Kalp korkunun yanı sıra sevginin de mahalli kabul edilmektedir. Kalpte bulunan sevgi sevilene karşı daha fazla tazim ve korkuyu beraberinde gerektirmekte sevdiğinin emirlerinde ona itirazı barındırmamaktadır. Zühd menziline göre daha hassas ve dikkat gerektiren vera‘, âvâm için zühdün nihayeti, mürîd için bidayetidir.[851] Muhâsibî’ye göre havftan sonra yani gereği gibi sakınmadan sonra takvâ gerçekleşir, takvâdan sonra ise vera‘ gerçekleşmektedir. Abidlerin yolunun başı olarak tanımladığı takvâ, abidlerin amellerinin arındırarak başladığı bir konumdur.[852]

Vera‘nın ilk derecesinde Herevî; sâlikin nefsini koruması, iyilikleri artırması ve imanı koruyabilmek için kötülüklerden sakınmasından bahsetmektedir. Nefsin başıboş bırakılmaması sâlikin onu daima dizginleyebileceği bir imkân sağlamaktadır. Eğer sâlik nefsine karşı gaflette bulursa onu kötülüklere meylinde zorlayabilmektedir. Bu yüzden iyiliklere ağırlık vererek kötü ya da boş işle ilgilenmesine engel olur. Sevap ve günahları eşitlenirse yapmaya çalıştığı iyilikler eşitliği bozmasına ortam hazırlar. İman kalpte bulunan bir nur olup imanın korunması da rivayetlerde yer aldığı üzere kalbi kara leke ya da pas ile temsil edilen günahlardan sakınmak ve etmek suretiyle gerçekleşecektir.[853] İbn Kayyim, “*Ahidlerini bozdukları için onları lânetledik ve kalplerini katılaştırdık. Onlar kelimelerin yerlerini (tahrif edip) değiştiriyorlar. Kendilerine bildirilenlerden (Tevrat) önemli bir*

---

[848] Ebu Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyya el-Kazvînî İbn Fâris, *Mu’cemü mukâyisi’l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1399), 6/100; Seccâdî, *Tasavvuf ve İrfan Sözlüğü*, 511.

[849] İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, 1430, 5/299.

[850] Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn*, 1966, 13.

[851] Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn*, 1966, 13; İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 1996, 2/24-26. Muhâsbî’nin eserinde yer verdiği İbn Hubeyb de benzer ifadeleri takvâ için kullanmaktadır. Ona göre takvânın hakikati organlardan teşmil edilmektedir. Hakkı yerine getirmek ve Allah’tan uzaklaştıran şeylerden uzaklaşmayı takvanın gereği olarak görmektedir. Detaylı bilgi için bk. Muhâsibî, *er-Riâye li hukukillah*, 40.

[852] Muhâsibî, *er-Riâye li hukukillah*, 41.

[853] “*Hayır, hayır! Doğrusu onların kazanmakta oldukları kalplerini paslandırmıştır*.” el-Mutaffifîn 83/14; “Kul, bir günah işlediğinde kalbinde siyah bir nokta oluşur. Tevbe ettiğinde cilalanıp silinir. O günahı tekrarladığı zaman, o siyah nokta da gittikçe büyür, kalbi istila eder.” İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, 1430, 5/316; İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 1996, 2/27.

kısmını da unuttular."[854] ayetini paylaşarak günah işleyenlerin; kalp hastalığı, lanet, söz ve kelimeleri tahrif edip yerlerini değiştirme ve öğrendiği ilmi unutma olmak üzere dört sonuca maruz kalacaklarını belirtmektedir.[855]

Bir üst dereceye terfi edebilen sâlik çizgisini bozmayacak şekilde günah-tevbe arası gitmek yerine kendi halini muhafaza edebilecek ve takva üzere kalacaktır. Onun bu gayreti kendini aşağı çekecek ya da alt mertebeye düşürecek durumlardan da kurtaracaktır. İbn Kayyim bu derecenin gerekleri arasında yapılmasında ya da yapılmamasında bir karşılığı bulunmayan mübahların terk edilerek kendisine fayda sağlayacak şeylerle iştigal etmesini tavsiye etmektedir. İbn Teymiyye'den duyduğu "Kurtuluş için (mübahları) terk şart olmasa da âlî mertebelere mânîdir."[856] sözüyle niyeti yüksek mertebeler olan bir kimsenin mübahı günah ya da sevabı yoktur düşüncesiyle eylemleri arasına dahil etmemesi gerektiğini paylaşmaktadır. Vera'nın ikinci derecesinin son mertebesinde hakkında İbn Kayyim, sınırı aşma gafletinden sakınılması gerektiğini, aksi halde helallerin son bulduğu hududun hemen sonrasında günahların başladığını belirtmekte ve konuyla ilgili ayetleri serdetmektedir.[857]

Herevî'ye göre vera'nın üçüncü derecesi; vakti zayi edecek şeylerden, tefrikaya bağlanmaktan ve cem' haline engel hallerden sakınmayı gerektirmektedir.[858] Üçüncü derecenin önceki dereceden daha üst bir derece olduğunu belirten İbn Kayyim, Herevî'nin son mertebede yer verdiği cem' bahsinin düşük bir mertebe olarak yorumlamaktadır. Ondan daha yüksek mertebenin fenâ ve cem' halinde Allah'a yönelme ve bekâ olduğunu bildirmektedir. Ancak bu konuyu temellendirmeden konuyu farklı yerlere çekerek yaşanan bazı hallerin neticelerinde elde edilen şeylere yer vermektedir. İbn Kayyim; marifetin sevgi, korku ve ümide, kanaâtın rızık, kadere imanın tevekküle, vera'nın zühde, tevbenin muhabbete vesile olacağını bildirmektedir. Bu gibi çeşitli açılımlara örnekler veren İbn Kayyim, konuyu basîret ve yakîne bağlamaktadır.[859] Zühdden sonra gelen vera' menzili için vera'nın hem daha üst bir menzil olduğunu kabul edip akabinde tekrar zühde vesile olması çelişki gibi görünmektedir. Ancak İbn Kayyim'in başında belirttiği üzere vera'yı âvâm için zühdün nihayeti, mürîd için bidayeti[860] kabul etmesi genel anlamda zühdün bir parçası olarak

[854] el-Mâide 5/13.
[855] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/27.
[856] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/28.
[857] el-Bakara 2/187, 229. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/27-28.
[858] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 13.
[859] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/29-30.
[860] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 13; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/24-26.

yorumladığını göstermektedir. İbn Kayyim vera'nın hassasiyetine binaen yapılıp yapılmamasında bir mahsur görülmeyen müstehabların dahi yapıldığında ecre dönüştürecek amellere tebdil edilmesi için gerekli özeni göstermektedir. Allah'ın hoş göreceği amellere rağbet etmeyi vakti dahi zayi etmeden desteklediği bir menzildir.

2.2.8. Tebettül Menzili

İlgilenmemek, kopmak ve kesilmek anlamlarına gelen tebettül, her şeyden tamamıyla uzaklaşıp Allah'a yönelmek anlamlarına gelmektedir.[861] Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî (v. 1893) Hakk'a teveccüh ile halktan kesilme, nefsinden kesilip kutsî nura yönelme, mümkünâtın eserlerinden kesilip vucûbiyetin hükümlerine ve ilâhi sıfatlara yönelmek anlamlarında kullanmaktadır.[862] Herevî'nin *"...Bütün benliğinle O'na yönel"*[863] ayetinden istidlalle temellendirdiği bu menzildeki maksadını İbn Kayyim ayeti ayetle tefsir ederek "*Gerçek dua/ibadet ancak Ona'dır...*"[864] ayetinin tecrîd-i mahza yani karşılıksız ilgisini kesmeyle açıklamaktadır.[865] Karşılıksızlık durumu ise ücret mukabilinde çalışan bir işçi gibi işini tamamladıktan sonra ayrılması değil, köle gibi ona has çalışıp karşılık bekleme ayrıcalığına sahip olmamasıdır. Eğer kaçarsa hem köleliğine leke sürmüş hem de bütünüyle hürriyet kazanmış sayılmaz. Aynı zamanda kölenin sahibinden kaçışı kendini zor duruma da sokabilme ihtimalini taşımaktadır. İbn Kayyim'in maksadı düşünüldüğünde köleliğin savunusundan ziyade insanın Allah karşısındaki köleliğini bir vakıa olan kölelik teşbihiyle açıklamaktadır. Ona göre bu menzilin gereklilikleri arasında Allah karşısında insanın Abdullah (Allah'ın kulu/kölesi) olabilmesi; O'nun emir ve yasaklarına ittiba etmekle kalmayıp herhangi bir beklenti ummamayı gerektirmektedir. Allah'a yönelmeye engel teşkil edecek, O'nu talep eden mürîde mâni şeylerden infisâl (ayrılık) ve Allah'a muhabbeti, korku ve ümidini destekleyen şeylere ise ittisâl (bağlılık) gerekmektedir ki tebettülün şartları arasında zikredilmektedir. Ancak sıralamaya göre öncelikle engellerin kaldırılması akabinde bağların kurulması gelmektedir.[866]

---

[861] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 13; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1416, 10/511; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/30; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 480.

[862] Ahmed en-Nakşibendi el-Hâlidî (Ziyâuddîn) Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl fi'l-evliyâ*, thk. Edib Nasîruddîn (Beyrut: Müessesetü'l-İntişâri'l-Arabî, 1997), 3/125-126.

[863] el-Müzemmil 73/8.

[864] er-Ra'd 13/14.

[865] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 13; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/31.

[866] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/31-32.

Herevî, tebettülün ilk derecesini tüm isteklerden sıyrılmakla mümkün görmektedir. Ona göre "recâ (ümit) rızayla, korku teslimiyetle ve insanlara önem vermek hakikati müşâhedeyle kesilmektedir."[867] Allah'a teslimiyette şüphe duymayan sâlikin mahlukata karşı korkusu O'nun takdirine boyun eğmesinden dolayı kalmayacaktır. Teslimiyetin sonucunda sâlik kötülük gelmesi gibi bir endişeye kapılmaz. Çünkü Allah'ın himayesinde gelene rıza göstereceği bir tavır benimsemektedir. Her şeyin Allah'tan geldiğini müşâhede eden sâlik, aynı zamanda mahlukata verdiği ehemmiyeti gözden geçirme fırsatı bulacaktır.[868]

İkinci mertebeye ulaşan sâlik nefsin heva ve taleplerinden uzaklaşacak ve nefsine mukayyet olabilecektir. Ruhun bedene verdiği hayat gibi Allah ile ünsiyet kurma esintisini teneffüs eden sâlik, akabinde tasavvufun çatısını oluşturan mühim üç hususta keşfe nail olacaktır. Bunlar:

I. "Seyr menzillerini keşf
II. Nefsin ayıpları ve amelleri bozan afetleri keşf
III. İsim ve sıfatların, tevhîd ve ma'rifetin keşfi"[869]

Henüz üçüncü mertebeye ulaşmadan Allah'ın ikramına mazhar olan sâlik üçüncü mertebede; istikamet, ulaşma arzusunda müstağrak ve cem' makamına bakarak ilerleme gücünü kendinde bulabilecektir.[870] Tefrika vadisinden cem'in seyredildiği bir mertebedir. İbn Kayyim'e göre bir mertebesi daha vardır ki köle teşbihinde bulunduğu üzere Allah'tan bir şey istememesi, Allah'ın muradı (emir-nehy) karşısında kendi nefsini ortaya koyarak irade edemez hale gelmesidir.[871] Mutasavvıfların ekseriyetine göre "Yalnız Sana ibadet ederiz" fark makamına, "Yalnız Senden isteriz" ise cem' makamına tekabül etmektedir. İbn Kayyim cem'-fark makamlarının her ikisinin de elde edilmesi gerektiğini yalnızca birinin elde edilip diğerinden nasiplenememeyi eksiklik olarak yorumlamaktadır. Bu yönüyle cem'in eksikliği ma'rifet ve halin eksikliğine, farkın eksikliği ise kulluğun eksikliğine hamledilmektedir. Ancak İbn Kayyim ayette geçen bir lafzın yalnızca bir kısmının kulluğa hamledilip diğer kısmının kullanılmamasına katılmadığı için her iki taraftan birinin dahi

[867] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 13.
[868] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/31-32.
[869] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/33.
[870] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 14.
[871] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/33-34.

eksikliğini kulluğun eksikliği olarak yorumlamaktadır. Bu yönüyle "Yalnız Senden isteriz" müşâhedesi hem cem' hem de farkı ihtiva etmektedir.[872]

Tebettül sâlikin Hakk'a yönelişinde; nefsani duygulardan, dünyevî arzulardan ve kendisine Allah dışında etki gösterebilecek her şeyden ilişiğini kesmesidir. Bunun neticesinde sâlik kendini o yöne meylettirecek etkilerden de kurtulmaktadır. Yaptığı eylemin karşılığını köle misali sahibinden talep edemeyeceği gibi kul da Allah'tan ecir hususunda talepkâr olamamaktadır. Allah dışında başka bir şeye sahip olmayan kulun aynı zamanda kaybedecek bir şeyi bulunmamasından ötürü kulun gailesi ve endişesi yoktur varsa da yalnızca Allah'tır. Bu menzilde derecesi ilerleyen kul için sadakatini Allah, keşfe nail kılarak taçlandırmakta menzilin güzellikleriyle tezyin etmektedir.

2.2.9. Recâ Menzili

Ümit, umut ve emel anlamlarına gelen recâ, ıstılahta gelecekte sevileni elde etmek için kalbin bağlandığı şey ve kalbin beklemesinden hoşnut olduğu şey anlamında kullanılmaktadır.[873] İmam Gazâlî konuyla ilgili anlatımını daha iyi kavranabilmesi için farklı hallerin mukayesesi ile birlikte vermektedir. Güzel ve kerih görülen haller geçmiş zaman, şimdiki zaman ve gelecek zaman olmak üzere üç zaman arasında gerçekleşmektedir. Gazâlî; geçmişte gerçekleşene tezekkür, şimdiki halde gerçekleşene; vecd, zevk ve idrâk, gelecekte var olması beklenene; intizar ve tevakku, gelecekte olması beklenen hâl eğer korkutuyorsa; havf ve işfâk, aksine güzel bir şey ve beklemekten dolayı kalp huzur duyuyorsa; recâ, eğer sebeplerin varlığı ve yokluğu belirli değilse temenni, sebebi yokken bekleyiş ise ahmaklık ve gurur olarak tanımlamaktadır.[874]

İbn Kayyim'e göre recâ ile temenni arasındaki farkı gayret ve tevekkül belirlemektedir. Çünkü o temennili bir kimsenin üşengeçlik ve tembellik vasıflarının belirli oranda onu hayalperestliğe sevk edeceğini düşünmektedir. Bu yönüyle recâ çalışkan kişinin vasfı olarak duasını yalnızca kavlî yapmakla yetinmeyen aynı zamanda eylemleriyle de ümit ettiği şey uğruna çaba harcayan kişi şeklinde tasnif etmektedir. İbn Kayyim temenniyi tarlası olup ekip biçmeden ürün bekleyen, recâyı ise tarlasını ekip, biçip ardından hasadını bekleyen

[872] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/34-35.
[873] Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, 109; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 292.
[874] Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/142-143.

kimsenin vasfına benzetmektedir.[875] Gazâlî benzer örneği kullanmakta ancak İbn Kayyim'in temenni kısmında bahsettiği kimsenin vasfını guru ve ahmaklık olarak değerlendirmektedir.[876]

İstikbale dair hoş beklenti recâ ile isimlendirilirken korku ise havf ile isimlendirilmektedir. Birbirlerinin zıddı olması tasavvufta birbirini tamamlayıcı kavramlar arasında zikredilmesini sağlamaktadır.[877] Bu bağlamda İbn Hubeyk "havfın efdalini günah işlemeye mâni, kaçırılan fırsatlarda nedâmete sebep olan ve ömrünün kalanında devamlı efkara/düşüncelere sevk edendir. Recânın efdalı ise amel etmeyi kolaylaştıran recâdır."[878] görüşünü paylaşmaktadır. İbn Kayyim, bu bağlamda sâlikin iki bakış açısı olduğunu bunlardan ilkinin kendisini kınama ve amellerindeki hataları görebilmesi sonucu havfa, diğerinin ise Rabbi'nin geniş kerem, lütuf ve rahmetini görebilmesi sonucu recâya sevk etmesidir.[879] İbn Kayyim'e göre havf ve recâ birbirleri için vaz geçilmez bütüncül bir haldir. Her ümit edenin korkacağını, her korkanın da ümit edeceğini belirtmektedir.[880]

Herevî bu menzili mürîdler için zayıf bir menzil olarak görmektedir ki çekişme ve itiraz olmak üzere iki veçhesi vardır. Ümitsizliğe kapılan mürîdin korkusunu bastırabilmesi yönünden istifade edebildiği bir menzildir.[881] İbn Kayyim, Herevî'nin zayıf addetmesinin nedenini; diğer üstün mertebelere nazaran zayıf görmesinden kaynaklandığını, çekişme yönünü, ifa ettiği amelden ihsan ya da sevap ummasıyla ilişkili olduğunu ve itiraz yönünü ise kalbin olmasını beklediği şeyi bulamamasından kaynaklı tavrına bağlamaktadır. İtirazın diğer bir veçhesi ise Allah'ın ona sunduğu dışında sâlikin umduğunun/hazzının olmasıdır ki bu da teslimiyete aykırı bir tutum addedilmektedir.[882]

[875] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/37.
[876] Gazâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, ts., 4/143.
[877] Gazâlî de *İhyâü ulûmi'd-dîn* eserinin bölümünde her iki kavramı bir arada vererek "Kitâbü'l-havf ve'r-recâ" ismiyle konuyu serdetmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Gazâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, ts., 4/142-189.
[878] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/72; Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ'* (Mısır: Matbaatü's-Sa'âde, 1394), 9/282; Sirâcüddîn Ebû Hafs Amr b. Ali b. Ahmed İbn Mülakkîn, *Tabakâtu'l-Evliyâ*, thk. Nureddîn Şerîbe (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1415), 338.
[879] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/37.
[880] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/51.
[881] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 14.
[882] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/38-39.

Recâ menziline önem veren İbn Kayyim, konunun anlaşılması adına ayet[883] ve hadislerin[884] yanı sıra beyitler[885] ve Kuşeyrî'nin *er-Risâle* eserinden istifade ederek[886] geniş çaplı açıklamalar sunmaktadır.[887] Akabinde ise Herevî'nin recâ menzilinin mertebelerine yer vermektedir. Herevî recâ menzilinin ilk mertebesini; "amel sahibini teşvik eden, yaptığından zevk almasını sağlayan ve nehyi de terk ederek tabiatında hoşgörü uyandıran bir mertebe"[888] olarak sunmaktadır. Hayra sevk etmesi yönüyle muteber bulan İbn Kayyim, son mertebenin daha iyi anlaşılması adına çok lezzetli ancak yediğinde kişiye zarar veren bir şeyi sağlığı için terk etmenin ona faydası örneği ile nehyedilenin terk edilmesindeki mükafatını örneklendirmektedir.[889]

İkinci derece Herevî'ye göre riyâzet ehlinin recâsıdır. Onlar bu bağlamda; lezzetleri terk eden, ilmin şartlarını ifa eden ve hamiyetlerin sınırlarını zorlayabilenlerdir.[890] İbn Kayyim bu bağlamda riyazet ehlini; nefsleriyle mücadele eden ve alışkanlıklarını daha iyileriyle değiştirebilen kimseler olarak tanımlamaktadır.[891] Akabinde gelen kalp ehlinin recâsı ise imanın özüne taalluk etmektedir. Herevî; "Hakk ile karşılaşmaya iştiyak, yaşamı sevimsiz/cazibesiz bulmak ve halkla arasına mesafe koymak" şeklinde recânın son dereceleri aktarmaktadır.[892] İbn Kayyim bahsi geçen konuda Allah'a vuslata ermenin muhabbet ve iştiyaka karşı zararı olup-olmadığına dair tartışamaya da yer vermektedir. İsim

---

[883] "*İman edenler, hicret eden ve Allah yolunda savaşanlar; şüphesiz işte bunlar Allah'ın rahmetini umarlar. Allah çok bağışlayıcıdır, sonsuz rahmet sahibidir.*" el-Bakara 2/218; "*Bu insanların yalvardıkları o varlıkların Allah'a en yakın olanları bile rablerine daha yakın olabilmek için vesile ararlar; O'nun rahmetini umar, azabından korkarlar…*" el-İsrâ 17/57; "*…Artık her kim rabbine kavuşmayı bekliyorsa dünya ve âhirete yararlı iş yapsın ve rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak koşmasın.*" el-Kehf 18/110; "*Kim Allah'a kavuşmayı arzu ederse bilsin ki Allah'ın belirlediği sürenin sonu mutlaka gelecektir.*" el-Ankebût 29/5.

[884] Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrahîm b. el-Muğîre Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Cemâ'atü mine'l-ulemâ (Mısır: Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1311), 9/121"Kitâbu't-tevhîd" 7405; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1374, 4/2205"Kitâbu'l-cenne" 2877; İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, 1430, 4/723.

[885] Bu beyitlerden bazıları şu şekildedir:

"Seni seviyorum. Seni sevap için sevmiyorum. Seni ancak ceza için seviyorum.
Bütün isteklerime ulaştım, azapla duyacağım vecdin lezzeti dışında." ve ayrıca
"Ayrılıkla yaşadığım azap, benim katımda, vuslatın tadından daha hoştur.
Çünkü ben, vuslatta hazzımın kölesi, ayrılıkta ise Mevlânın kulu olurum."

Kâşânî de recâ kavramını benzer şekilde aynı beyitler ile açıklamıştır. Karşılaştırma, şerhi ve diğer beyitler için bkz. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/40-55; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 2017, 2/515-529; Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı ehli'l-İlhâm*, 261.

[886] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 2/565-566.

[887] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/35-55.

[888] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/14.

[889] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/53.

[890] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/14.

[891] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/53.

[892] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/14.

vermeksizin yer verdiği tasavvuf ehlinden bazıları vuslatla muhabbetin daha da artacağını savunurken diğerleri ise son bulacağını ancak sevgilinin yakınlığından alınan başka bir tada dönüşeceğine yer vermektedir.[893] Her iki haliyle de dünyanın istenilmeyen, Allah'a kurbiyet için kulun teşvik edildiği, bir yönüyle kaçış diğer bir yönüyle her iki durumda da rıza gösterilen bir menzildir. *"...Artık her kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa, iyi iş yapsın ve Rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak koşmasın.*"[894] ve "*Kim Allah'a kavuşmayı umuyorsa, bilsin ki Allah'ın tayin ettiği o vakit elbet gelecektir...*"[895] ayetleri hem recâ menzilini genel anlamda hem de recânın son mertebesinde Allah'ı şevkle arzu edenlerin recâsına işaret etmektedir.

İbn Kayyim, havf ve recâ arasında bulunması gereken kulun havfa dair durumunu ve derecelerini aktardıktan sonra recâya geçmektedir. Recânın Allah'ın rahmeti kadar genişliğe sahip olmasının kulu rehavete sokmaması adına mebzul miktar ihtarda bulunmaktadır. Özellikle temenni gibi yalnızca düşlemeye münhasır bir tutumun kavlen ve fiilen talep karşısında eksikliğini ortaya koymaktadır. Öte yandan recânın amele teşvik eden yönünün seyrin zorlukları hususunda salikleri cesaretlendirdiğini de belirtmektedir.

2.2.10. Rağbet Menzili

Rağbet sözlükle "bir şeyin geniş olması ve bir şeyi çok istemek, yönelmek, arzulamak"[896] anlamında kullanılmaktadır. Tasavvuf ıstılahlarında ise nefsin iyi amel ve sevaba, kalbin hakikate ve sırrın Hakk'a yönelmesi anlamında kullanılmaktadır.[897] Herevî'nin sıralamasına göre de Hakk'a recâ, hakikate recâdan daha üstündür. Önceki menzil ile aralarındaki en bariz fark; Herevî'nin rağbete nazaran recâyı tamah şeklinde yorumlamasıdır. Recâ gerçekleştirilmesi beklenen, rağbet ise tahkîk boyutunda bilgi olup gerçekleştirilmesi için derhal müdahaleye bürünmektedir.[898]

Herevî'ye göre bu menzil haber ehli, hâl ehli ve şuhûd ehli arasında üçerli derecelere tasnif edilmiştir. Hâl ehlinin rağbeti "ilimden doğar, şuhûd ile ilgili bir kesbe teşvik eder ve

[893] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/54-55.
[894] el-Kehf 18/111.
[895] el-Ankebût 29/5.
[896] İsfahânî, *Müfredât*, 358; Ebu Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyya el-Kazvînî İbn Fâris, *Mu'cemü mukâyisi'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399), 2/415-416.
[897] Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı ehli'l-İlhâm*, 270; Seccâdî, *Tasavvuf ve İrfan Sözlüğü*, 273; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 393.
[898] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 14; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/55-56.

fetretin zaafından muhafaza edip ruhsatların zayıflığından engeller."[899] İbn Kayyim açıklamasında haberden maksadın haberden doğan imanın kastedildiğine yer vermektedir. Ona göre imanda Cibril hadisten hareketle ihsana, ihsan ise Allah'ı görür gibi ibadet etmeye götürecektir.[900] Bir nevi şuhûd halinin açıklandığı rağbette ihsan İbn Kayyim tarafından en üstün makam olarak belirtilmiş, daha üstünü olsaydı Hz. Peygamber'in (s.a.v) aktaracağı düşüncesinden hareketle ihsanı fenâ ile mukayese ederek savunmuştur. Ruhsat ve azimet konularına fıkhî meselelerden dolayı aşina olan İbn Kayyim, bu konuya muayyen oranda yer vermekte akabinde ise Herevî'nin ruhsattan maksadının farklı olduğunu belirtmektedir.[901]

Hâl ehlinin rağbetine gelindiğinde Herevî'ye göre "tüm gayretini ortaya koyduğu, himmette duraksamaya mahal bırakmadığı ve maksadının dışına çıkmadığı"[902] bir derecedir. Bir önceki menzil recâdan üstün olduğu gibi bir önceki derece olan hâl ehlinden de üstündür. Pervane böceği gibi rağbeti gereği ateşe doğru nihayetini düşünmeden yönelmesidir. Devamlı hareketlilik söz konusudur ve sâlikin azmi maksuduna başka şeylere mahal bırakmaksızın yönelmesini sağlamaktadır.[903] Rağbetin son derecesi şuhûd ehlinin yönelmesidir ki Herevî şereflenme olarak da nitelendirmektedir. Bu yönüyle takiyyenin bulunduğu, himmetin taşıdığı ve tefrikaya dair herhangi bir şeyin kalmadığı derecedir.[904] Takiyye kavramın olumsuz çağrışımlarına karşın İbn Kayyim, hallerini gizlemeye çalıştıkları, başkasının iltifatına arz edilmeyen hatta sakınılmasına vesile bir araç olabileceği yönünde görüş bildirmektedir.[905] Bu yönüyle Melâmî meşrep tutuma da işaret etmektedir. Ancak İbn Kayyim için daima şer-i ölçüler esas alınarak icra edilmelidir. Hülasa recâ ve rağbetin her ikisinde de talep etmek ve genel anlamda eylemsel bir yöneliş bulunmaktadır. Ancak recâ eylemin karşılığı olarak bekleyişi ihtiva ederken rağbet yapılan işin sonucunu dahi kendi hazırlaması, işi üstlenmesi ve sonucu hususunda çekingen olmaması anlamında kullanılmaktadır. Çekincesi kibir olup öte yandan sâlik gayesinin dışına taşan isteklere bürünmemektedir.

[899] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 14.
[900] Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 1/19"Kitâbu'l-îmân" 50; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1374, 1/36"Kitâbu'l-îmân" 8; İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, 1430, 1/24.
[901] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/56-59.
[902] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 14.
[903] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/59.
[904] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 14.
[905] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/60.

2.3. Muâmelât Menzilleri

Herevî'ye göre Muâmelât menzilleri; Riâyet, Murâkabe, Ta'zîm, İhlâs, Tehzîb, İstikâmet, Tevekkül, Tefvîz, Sika ve Teslîm menzillerinden müteşekkildir. İbn Kayyim şerh ederken onlu başlıklandırma yapmamış olup Riâyet, Murâkabe, Ta'zîm, İhlâs, Tehzîb-Tasfiye, İstikâmet, Tevekkül, Tefvîz, Sika billah ve Teslîm şeklinde devam ettirmektedir.[906]

2.3.1. Riâyet Menzili

Muâmelât bölümün ilk menzili olan riâyet; himaye, koruma ve gözetme anlamlarına gelmektedir. Herevî'ye göre korunması gerekenlerin temelinde inâyet bulunmaktadır.[907] İbn Kayyim rivayet ve dirayet ilişkisine bu bağlamda riâyeti de dahil ederek ilim ve amel ilişkisini üçlü kategoride incelemeye tabii tutmaktadır. Yalnızca nakil rivayeti, nakledilenin işlenmesi ve manasının akledilmesi dirayeti, amel ile ilmin muhafazası ise riâyeti gerektirmektedir. Bu bağlamda ilki nakilcilere, ikincisi ulemaya, üçüncüsü ise âriflere tevdi edilen bir kaygıdır.[908] Riâyet bir nevi her ikisini de kapsayan teorinin pratiğe dönüştürülmesidir.

Herevî'ye göre riâyet üç merhalede ayrı ayrı incelenmektedir ki bunlar; amellere, hallere ve vakitlere riâyettir. Şer'i hükümlerin sınırlarının korunması esas olan amellerde yapılan amelin küçümsenmemesi, amelde istikrarın muhafaza edilerek devam ettirilmesi ve son olarak da gurur ve kibre mahal vermeksizin hakkının teslim edilebilmesidir.[909] Akabinde ise hallere riâyet gelmektedir. Burada sâlik riyadan sakınarak övünç halini kendinden uzak tutmalıdır. Kul amelini başkasına övünç için değil, eksiğini bulup gidermek için muhasebe etmektedir. Kesin bildiğini övünç kaynağı olarak görmemesinin iki yönü vardır. Bunlardan birincisi sahip olmadığı bir şey ile övünç duyabilmektedir ki Hz. Peygamber (s.a.v) "Vermediğiyle övünç duyan sahte elbise giyen gibidir"[910] buyurmaktadır. İkinci bir veçhesi kulda kula verilen de fâni ve geçicidir. Her ikisinin de gerçek sahibi vardır. Bu yönüyle kula

[906] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 15-18; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/60-151.
[907] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 15; Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı ehli'l-İlhâm*, 269.
[908] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/60.
[909] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 15.
[910] Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 7/35"Kitâbu'n-nikâh" 5219; Ebû Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuhû, 1374), 3/1681"Kitâbu Libâs ve'z-zîne" 2130.

verilmiş dahi olsa sâlikin haline mukayyit olabilmesi ifa ettiği ameli sahiplenip kendisinin gibi kıvanç duymaması hakkında bilgi verilmektedir.[911]

Son merhalede sâlikin vakitlere riâyeti bulunmaktadır. Vukufiyet ve düşünce barındıran bu merhale azimle her geçtiği derecede adımlarına dikkat etmektedir. Sâlik seyrinde kendini göremez, attığı adımlarda nefsinden arınmıştır. Nefsinden arınmanın zirvesine ulaşır ve Allah'ın lütfunu müşâhede etmektedir. Nefs sâlik için bulanık ve netliği kaybettiren bir mecradır. Sâlikin bu saflığa ulaşabilmesi latif bir idrak ve teyakkuzda olabilmeyi gerektirmektedir. Bu ise Allah'a minnetin bir ifadesidir.[912] Başa dönülecek olursa Herevî eserinde riâyetin korunması gerekenlerin şartlarının temelinde inâyeti görmektedir.[913] İnâyet ise lütuf ve Allah'ın kulunu yardım ederek koruması anlamına gelmektedir ki İbn Kayyim de gerek ilk merhalede gerekse Allah'ın lütfunu müşâhede etmeyle son merhalede zikretmektedir.[914]

Muâmelât menzillerinin ilki olan riâyet menzili kulun muhafaza edeceği ilmi değerleri amel üzerinden devam ettirmesidir. Rivayet ya da dirayet ile kendine bir sabite tutturup ilmi düzlemde kalmaması olup, tuttuğu sabitenin şartlarına riâyet ederek hareket etmesidir. Âriflerin özelliği olan bu durum kulun bilgisinin uygulamaya geçişi desteklenirken başarılarının yalnızca kendine tevdi edilmemesi de kendiyle duyacağı kıvancı kayıtlandırmaktadır. Bu menzile ulaşan salikin ayrıca riayet etmesi gereken şartlar da bulunmaktadır ki vakit tayini hem gafletin önüne geçmek için hem de azmi desteklemek için önem arz etmektedir.

2.3.2. Murâkabe Menzili

Murakabe, sözlükte "denetlemek, gözetlemek, koruma altına almak ve müşâhede altında tutmak"[915] anlamlarına gelmektedir. İbn Kayyim'in etkilendiği Kuşeyrî ve İmam Gazâlî eserlerinde "İhsan nedir?" konulu Cibril hadisinden hareketle murakabeyi ihsanın tanımı ile açıklanmaktadır ki "ihsan; Allah'a sanki O'nu görüyormuşçasına ibadet etmendir.

[911] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/62-63.
[912] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/64.
[913] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 15; Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı ehli'l-İlhâm*, 269.
[914] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/64; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 242.
[915] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1414, 7/441; Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, 210; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 343.

Her ne kadar sen O'nu göremiyorsan da O seni görüyor."[916] şeklinde izah etmektedir.[917] İbn Kayyim, benzer rivayetlere yer vermekte akabinde ise murakabenin sürekli olarak Allah tarafından kulun zâhir ve bâtında ne yaptığını bilinmesinin farkındalığı ve "er-Rakîb, el-Hâfız, el-Alîm, es-Semî', el-Basîr" isimleriyle ibadet etmek şeklinde tanımlamaktadır.[918]

Maksûdu gözlemeye devam etmek anlamında kullanan Herevî ise ilk derecede murâkabeyi "Hakk'a seyr üzere daima gayrısını unutmaya sevk eden ta'zîm, O'na götüren bir kurbiyet ve sürura etken Allah'ı murâkabe etmektir."[919] İbn Kayyim, beş husus beyan ederek sâlikin kalbinden dolup taşan azamet ve yüceliğe yer vermektedir ki sâlik başka bir şeyi ne hatırlamaya yer ne de bir imkan bırakmaz. Bu sayede O'na doğru seyr eden kimsenin O'nun dışındaki şeylerden uzaklaşması tıpkı geminin ufka ilerledikçe küçülmesi gibi gözünde de küçülmesine sevk etmektedir. Bu toplamda; "seyri illallah, seyre devam etmek, kalbi Allah ile beraber tutmak, O'na ta'zim etmek ve O'nun azametiyle gayrısını unutmak" olmak üzere beş aşamada gerçekleşmektedir.[920] Bu ayrıca sâlikin hem Allah'a yakınlaşmasını sağlayacak hem de bu yakınlaşma vesilesiyle sâliki seyrinde destekleyecek bir mutluluğa erişmesini sağlayacaktır. Hz. Peygamber'in (s.a.v) "Rab olarak Allah'tan, din olarak İslâm'dan ve nebî olarak Muhammed'den (s.a.v) razı kimse imanı tadına varmıştır."[921] hadisini ve bu meyanda rivayetleri[922] paylaşarak İbn Kayyim, Allah yolunda ifa ettikleri karşılığında alacağı mutluluğu temellendirmektedir.[923]

Herevî'ye göre ikinci derecede murâkabe; muhalefeti terk etmek, itirazdan yüz çevirmek ve karşı gelmenin anlamsızlığını bırakarak Hakk'ın nazarına murâkabe etmektir.[924] Zâhir ve bâtının muhafaza edilmesiyle elde edilebilecek bu meziyet, Allah'ın sâlikin

[916] Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 1/19"Kitâbu'l-îmân" 50; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1374, 1/36"Kitâbu'l-îmân" 8; İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce,* 1430, 1/24.
[917] Kuşeyrî, *er-Risâlet'ü Kuşeyriyye*, ts., 1/329; Gazâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn,* ts., 4/397.
[918] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/64-66.
[919] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 15.
[920] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/67.
[921] Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1374, 1/62"Kitâbu'l-îmân" 34; Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, 1395, 5/14"Ebvâbü'l-îmân" 2623; Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavut, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1421), 3/299.
[922] Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 1/12"Kitâbu'l-îmân" 16; Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavut, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1421), 21/214. Ayrıca İbn Kayyim, İbn Teymiyye'den işittiği üzere "Allah için işlediğin amel kalbinde lezzet ve inşirah (ferahlama) bırakmıyorsa, onu sorgula." İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/68.
[923] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/67-68.
[924] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 15.

murâkabe ettiğini murâkabe etmesidir. Bu derecede sâlik; muhabbetullaha[925] zarar verebilecek şeylerden, Allah'ın haberine muhalefetten kaçınır ve iradesiyle çatışan tüm iradelerden mücerret bir hale bürünür. İtiraz konusuna ayrı bir ehemmiyet veren İbn Kayyim, muhalefetin itirazdan baş göstermesinden dolayı beş türde incelemeye tabii tutmaktadır ki bunlar:

I. Allah'ın isim ve sıfatlarına bâtıl şüpheler ile itiraz
II. Allah'ın şeriat ve emrine itiraz
III. İman ve şeriatın hakikatine, zevkler, vecdler, hayaller ve batıl şeytânî keşifler aracılığıyla itiraz
IV. Yöneticilerin Allah ve Rasûlü'nün sunduklarına haksız siyasetleri aracılığıyla itiraz
V. Allah'ın fiillerine, kaza ve kaderine itiraz[926]

İbn Kayyim'in beş türde incelediği itirazların temelinde çatışma halinde Allah ve Rasûlü'nün arka plana atılarak tâğûtun öncelenmesi vardır. Akıl nakil çatışmasında aklın önce çıkması, haber kıyas çatışmasında kıyasın önce çıkması, zevk, keşf ve vecdin şeriatın zâhirî ile çatışmasında bu üçünün öne çıkması, siyaset ve şeriat çatışmasında siyasetin öne çıkması İbn Kayyim tarafından kabul edilemez ve insanlar arasında fitneyi ateşleyen itirazlardır.[927]

Herevî üçüncü dereceyi "tevhîd ilmine yönelerek Allah'ın evvel oluşunu düşünme yoluyla ezeli, ebed tecellîlerinde ezelin işaretlerinin zuhûrunu murâkabe etmek ve nihâyetinde murâkabe kaydından da kurtulmaya ermek"[928] olmak üzere üç merhalede açıklamaktadır. İbn Kayyim, mutasavvıfların görüşleriyle ayrıştığını beyan ederek "ebedde ortaya çıkan, ezelde bilinen şeylerin bizzat kendisidir ve onların ancak zamanları yenilenir.

[925] İbn Kayyim'e göre sevginin en üst derecesi Muhabbetullahtır. "Teyyemehü'l-hubb" sevgisinden dolayı onu kul/köle etti anlamı taşırken Teymullah da Abdullah anlamı taşıyan sevgisinden kulluk eden anlamına gelmektedir. Nitekim İbn Kayyim için tevhîdi temsil eden en üst mertebede Abdullah'tır. İbn Kayyim, *ed-Dâ' ve'd-devâ'*, 1418, 187.

[926] Eserde İbn Kayyim beş türden bahsedip dördünü tasnif etmiştir. Muhtemeldir ki ikinci maddede zikredilen "Allah'ın şeriat ve emrine itiraz"dır. Nitekim iman, şeriat, keşf, siyaset sıralamasına daha uygundur. Beşli tasnife yer veren tahkik ve tercüme için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 2017, 2/542-544; Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn fî menâzilü's-sâirîn* (Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atu'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1441), 313.

[927] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/69-70.

[928] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 15; Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı*, 343.

O da ezelde bilinenlerin ortaya çıktığı zamanlardır ve ezelin işaretleri ortaya çıkmıştır."[929] derken sûfîlerin müşâhededе ebedin ezel ile birleştiğini bunun ise kıdem varlıkları göz ardı ederek Allah'ın varlığının devamı gibi yansıttıklarını/müşâhede ettiklerini aktarmaktadır. Bu yönüyle iki müşâhede bulunmaktadır. Birincisi; kemalata daha yakın ve Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili olup insana iman ve marifet kazandıran, hadiselerin ve şeylerin ebeddeki tezahürünün ezeldeki ilmine mutabık kaldığı bir müşâhededir. İkincisi ise müşâhede âlemi içerisinde yaratılanların tamamının görebildiği ancak iman, kulluk, marifet ya da sıfatlar yönüyle insanların kazanımlarının olmadığı, yalın müşâhedesidir. Mürakâbeden kurtulmayı mürâkebe menzilinde bahsetmesi ise ondan daha yüce bir menzil olduğuna işaret ettiğini belirten İbn Kayyim, sâlikin Allah'ın rızasına teşne, gazabının neler üzerine olduğunu belirleyip kaçmalarını, Rabbinden istemek yerine Rabbinin istediğini isteyebilmeyi şiar edinebilmeyi, O'nun murad etmediğini muradı olan şeyle yok edebilmesini belirtmektedir.[930]

Murâkabe, kulun zâhirî ve bâtınî amellerinin Hakk'ın bilgisi dahilinde olduğunu kulun her daim hatırından çıkarmaması anlamına gelmektedir. Kulun seyrinde Hakk'a verdiği hürmet ve kıymeti neticesinde Hakk'ın gayrısında kendini meşgul edebilecek ya da O'nu unutturacak bir pozisyona mahal vermemektedir. Kul murâkabede öyle bir seviyeye gelmektedir ki murâkabe ettiğini murâkebe etmekte ve nihayette ise murâkabenin kayıtlarından soyutlanmaktadır. Kayıtlardan soyutlanmayı ise namaz kılmayı yeni öğrenmiş bir kimsenin durumuna benzetmek mümkündür. Yeni namaz kılmayı öğrenen kimsenin ilk olarak rükûda ve secdede alması gereken pozisyona odaklanması, akabinde ne söyleyeceğine odaklanması ve namazı oturduktan sonra manaya odaklanmasına benzemektedir. Namazda manaya odaklanması o kimsenin şekilden soyutlandığı anlamına gelmektedir. Ancak onun şekilden soyutlanması şekli/rüknunu ihmal ettiği anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla murakabeden soyutlanmak ise düşünce ve eylemlerin Hakk'ın bilgisinden hali olmak değil, bunun farkındalığının meleke haline gelmesi söz konusudur. Yine bu süre zarfında kul, Allah'ın iradesine muğayir iradeden arınmış bir şekilde seyrine devam etmektedir.

2.3.3. Hürmet Menzili

Bu menzil Allah'ın hürmet edilmesini buyurduğu şeylere ta'zimi ihtiva etmektedir. Ayette buyurulduğu üzere "*Allah'ın yasaklarına kim saygı gösterirse, bu, kendisi için*

[929] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 2017, 2/545; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/71.
[930] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/72.

Rabbi'nin katında şüphesiz hayırdır."[931] mucibince Allah'a itiraz etmeksizin hareket etmek, muhalefetten ve saygısızca tutum sergilemekten kaçınmaktır.[932] Emir ve nehiylere karşı saygı ile başlayan bu menzil; cezadan kaynaklanan bir korku ya da nefsini hoşnut edecek sevap beklentisi değil, nefslerine düşmanlık ederek Allah'a duydukları saygıdan dolayıdır. Nefslerine düşmanlıkları ise yaptıkları amellerde menfaatin önüne geçerek saf bir ta'zime vesiledir. İbn Kayyim cehennemden kaçış ve cenneti talep etmeyi ayet ve hadisler ile delillendirerek sûfîlerin yaklaşımını teaccubiyetle karşılamaktadır.[933] İsteme konusunda yaklaşımları dörde ayırmaktadır ki bunlar:

I. Rabbini ve sevabını istemeyenler
II. Rabbini de sevabını da isteyenler
III. Rabbinden isteyen Rabbini istemeyenler
IV. Rabbini isteyen, Rabbinden istemeyenlerdir.

Birincisi düşmanlıktır ki azap ehlinin tavrıdır, ikincisi seçkin kulluk, üçüncüsü eksik talep ve Allah'ı bilememenin verdiği cüretkarlık, sonuncusu ise İbn Kayyim'e göre imkânsız ancak âriflerin iddialarının olduğu tavırdır. Ona göre eğer bir kimse böyle bir durumun varlığından bahsederse geçici bir süreliğine mümkün ancak kalıcı bir durum olmadığını belirtmektedir.[934]

Karşılık bekleme hususunda Herevî'nin ve sûfîlerin maksatlarını uygun bulmayan İbn Kayyim, kişinin gayretini riyadan sakınmak için görmemesi konusunda konuyu tasnif ederek Herevî'ye bir yönüyle katılmıştır. Örneğin bir kişinin yaptığı bağış başkalarının da hayra sevk edilmesini zararsız riya addetmektedir. Toplum içindeki gizli bağışın başkalarının harekete geçmede etkili olmadığını düşünmesi belirgin bağış yapana hüsnü zan ile yaklaşarak övülmek istemesi için değil, başkalarını da hayra sevk etmek istediği için olumlu yaklaşım sergilemektedir.[935] İbn Kayyim, her ayan beyan işin gösteriş ve riya olmadığını kimi insanların aşikâr eylemlerinin halis niyetle icra edildiğini belirtmektedir. Bu ise onun riyadan maksadının aşikâr eylem anlamına geldiğini göstermektedir. Muhtemeldir ki zâhirî düşüncede buna yer vermeyenlere karşı aşikâr eylem olmasına rağmen neticesi

[931] el-Hac 22/30.
[932] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 15; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/73.
[933] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/73-74, 81.
[934] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/81-84.
[935] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/83-84.

itibariyle ecre vesile olduğunu vurgulamaktadır. Kınanan riya ise genel anlamda bilinen saygıya, övgüye, gösterişe ve beklentiye sahip olmaktır.[936]

Hürmetin ikinci derecesinde Herevî; âvâmın haberin zâhirine göre uygulamasını, teşbihe yeltenmemesini ve hükümleri idrak ettiğini ileri sürmemesini bildirmektedir.[937] İbn Kayyim, Herevî'ye bu konudaki memnuniyetini münacaatla bildirdikten sonra Allah'ın isim ve sıfatlarına ve ilgili nasslara hürmetin gerçekleştirilmesi gerektiğini âvâmdan maksadın ise cahillerin değil, ümmetin genelinin kastedildiğini belirtmektedir. Konuyla ilgili İmam Malik'e istivâ hakkındaki gelen soruya mahiyetinin akılla idrak edilemeyeceği, buna imanın farz, keyfiyetinin sorulmasının da bid'at olduğunu aktarmaktadır.[938] Allah hakkında ilminin, hayatının, kudretinin, iradesinin, istivâsının gazabının ve rızasının keyfiyeti gibi sorular hakkındaki hüküm yine aynı şekilde bid'at kabul edilmektedir. Öte yandan sıfatları müşebbihe gibi teşbihe (benzetmeye) ya da muattıla gibi tenzih ederken işlevini yitirmesine mahal bırakılmaması gerektiğine dikkat çeken İbn Kayyim, her ikisinin dışında mahiyeti hakkında görüş bildirmeyip iman eden muvahhid bir kulluğu ideal görmektedir.[939]

Hürmetin nihai derecesinde müşâhede ehlinin el-Bâsid ismiyle ilgilenmeleri sevince gark olmalarına, bunun sonucunda ubûdiyyetinin ölçüsünün kaçmasına ve şatahâta sebebiyet verebilmektedir. Bâyezîd-i Bistâmî örneğini veren İbn Kayyim, kalplerindeki iman ölçüsünü kaçırmadıklarından dolayı bu halin mazur görülebileceğini açıklamaktadır. Sevinç halinde tazim ve yüceltmenin terk edilmemesi aksi takdirde cüretkâr söylemlere sebebiyet verebilmektedir. Bu halden diğer bir kurtuluş tavsiyesi önceki menzil olan mürâkabedir. Bunun yanı sıra müşâhedeye nail sâlik, eğer tevhîdinde noksanlık varsa bunu kendi kesbinden bilebilir. Seyrinde elde ettiği kazanımları Allah'tan bilmek (vehbî) suretiyle delilleri muhafaza etmeyi gerektirmekle mümkündür.[940] Tasavvufun tanımlarından "hürmetin muhafazası, hizmetin müdâvemeti" ilkesi İbn Kayyim'in saflığı bulandıran delillerin korunmasına ve öncesinde ifade ettiği gibi murakabenin tehlikelerden koruması bağlamında dikkate değerdir.[941]

---

[936] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/83.

[937] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 15-16.

[938] Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafa el-'Azamî (Abu Dabi: Müessesetü Zayed b. Sultân el-Nehyân, 2004), 1/253; Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ'* (Mısır: Matbaatü's-Sa'âde, 1394), 6/325; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/84.

[939] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/85-86.

[940] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/88.

[941] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/88; Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ'* (Mısır: Matbaatü's-Sa'âde, 1394), 2/318; Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı*, 326.

Hürmet menzili; sâlikin havf ve recânın etkisini üzerinde hissettikten sonra ne cehennem korkusu ne de cennet beklentisi bulunmaksızın Allah'a tazimleridir. Bu bağlamda İbn Kayyim hürmet sebebi konusunda sûfîler ile aynı görüşü paylaşmamaktadır. Sevap karşılığında Allah'ın ikramını bırakıp her ne kadar Allah'a teveccüh de gösterilse ikramın geri çevrilmemesi gerektiği konusunda kaygısını beyan etmektedir. Muhtemeldir ki Yunus Emre'nin "Cennet cennet dedikleri - Birkaç köşkle birkaç huri - İsteyene vergil onu - Bana Seni gerek Seni"[942] dizeleri karşı çıkacağı bir dizelerdir. Öte yandan İbn Kayyim'e göre hürmet, kulun Allah'ın keyfiyeti hakkındaki imani konular hususunda vukufiyetle iktifa etmesidir. Bu menzilin kul üzerindeki diğer bir kazanımı ise sevince gark olan kulun cüretkâr ve hoyratça sevincini paylaşmaksızın yani şatahat türü tutumlara girmeksizin hürmet çizgisiyle takyit etmesidir.

2.3.4. İhlas Menzili

Hürmet menzilinden sonra gelen ihlas menzili birçok sûfînin hakkında fikir beyan ettiği, amellerin kabul şartları arasında görülen bir kavramdır. Hz. Peygamber'den (s.a.v) rivayetle riyâ, şecâ'at ve kahramanlarını ortaya koymak isteyen üç kişinin Allah yolundaki akıbetleri hakkında sorulduğunda "Kim i'lâ-i kelimetullah (tevhîdin yücelmesi) için savaşırsa o Allah yolundadır."[943] buyurarak ifa edilen amelin Allah için olmasını buna farklı unsurların dahil edilmesinde ise kıymeti harbiyesinin bulunmayacağını belirtmektedir.

Fudayl b. İyad bu bağlamda en samimi ve en doğru amelin ne olduğu sorusuna amelin doğru ve ihlaslı, amelin yanlış ve ihlaslı, amelin yanlış ve ihlassız gibi ihtimaller üzerinden söylem geliştirerek her doğru amelin ihlaslı olmadığını belirtmektedir. Eğer amel ihlaslı değil ise o amelin reddedileceğini vurgulamaktadır. İhlaslı amelin kanıtı ise sırf Allah rızası gözetilerek yapılan amel olup Sünnet'e uygun olması esastır.[944] O ameli doğruluk, samimiyet ve hâlis yönüyle imar ederek eylemin ruhu mesabesinde Allah'a münhasır zikretmektedir.[945]

---

[942] Ayrıca şiirin otantisitesi hakkında bilgi için bk. Yunus Emre, *Divan*, haz. Mustafa Tatcı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 295; Erdem Can Öztürk, "Yunus Emre ve Ahmed-i Yesevî'den Hareketle 'Bana Seni Gerek Seni' Eksenindeki Manzumeler Üzerine Genel Bir Mukayese", *Yunus Emre (Hayatı-Düşünceleri-Eserleri)* (Ankara: TBMM Basımevi, 2022), 484-486.

[943] Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 1/36"Kitâbu'l-'ilm" 123; Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, 1395, 4/179; Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavut, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1421), 32/243.

[944] İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1416, 1/333; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/88-89.

[945] İbn Kayyim ihlas ve sıdkı mukayese ederken ihlasın matlûbun (istenilenin) bölünmemesi, sıdkı ise talebin (istenilenin) bölünmemesi olarak tanımlarken her iki kavramın hakikatini ise ihlasta matlubun tevhîdi, sıdk da ise talep ve iradenin tevhîdi ile tanımlamaktadır. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/97.

İbn Kayyim ihlasın önemine binaen farklı örnekler ve tanımlamalar üzerinden de açıklamakta akabinde Herevî'nin menziline geçmektedir. Amelin tüm katkılardan arındırılması haliyle beyan eden Herevî, nefsi tezkiye ve ameli tasfiye üzerinden görüşlerini serdetmektedir. Ona göre ihlâs menzilinin ilk derecesi sâlikin amelini görmemesi, amelinden karşılık beklememesi ve razı olmamasıdır.[946] Sülemî'nin *Uyûbu'n-nefs ve mudâvâtuhâ* isimli eserinde karşılık beklemeyi bir kimsenin amelinin ve ihlasının eksikliğinden kaynaklandığını belirtmektedir. Yine o Allah'ın karşılıksız bırakmayacağını bilen kimsede bu beklentiyle kulun kuruntuya kapılmasını edepsizlik görmektedir.[947] Kulun razı olmaması hususunda ise Herevî içine sinmeyeceği ameli Allah'a arz etmesi anlamında değil, Allah'ın tayinine bırakıp işlediği amel hakkında tahakkümde bulunmamasıdır. Böylece kul Allah'a alacaklı gibi karşılık beklemeyi terk eder ve amelini sağlam yapıp teslim ettikten sonra ondan beklenti içine girmemektedir.

İbn Kayyim, amel edenin üç afetle muhatap olduğunu Herevî'nin belirttiği hususlara dikkat ederek bu afetlerden kurtulunabileceğini, kölenin efendisine yaptığı hizmetten karşılık bekleyememesi gibi kulun da Allah'tan beklememesi gerektiğini belirtmektedir.[948] Öte yandan hürmet menzilinde geçen[949] amel karşılığında cenneti istemek ile ihlas menzilindeki amelin karşılığını istememek arasında İbn Kayyim bir açıklama yapmamaktadır. Muhtemeldir ki onun çelişik gibi algılanabilecek bu durumdaki yaklaşımı; hürmet menzilinde ikramı geri çevirmek ve sâlikin kendisine cenneti hedef belirleyebilmesidir. İhlas kavramında ise cenneti umabilir ancak amelin net karşılığı sadedinde değerlendirmemelidir. İki maksat arasındaki en temel fark; ilki Allah'tan (lütfu, mağfireti, cenneti, rahmeti) dilemek, diğeri ise Allah'tan yaptığının karşılığını istemektir. Amelinin karşılığında cenneti bekleyebilmesi sâlikin amelinden razı olmasıyla ilişkilendirilebilmektedir. Bu yüzden sâlik ne ameline razı ne de amelinden dolayı talepkâr olmalıdır.

İkinci derecede sâlik; "yaptığı ameli kendine tevdi etmekten utanmalı, müşâhededen sakınarak çabalamaya devam etmeli ve amelini cûd pınarından kaynaklanan başarı nurunda görmelidir."[950] İbn Kayyim, bu bağlamda kişinin amelinden utanmasını Allah'tan hayâ

[946] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 16.
[947] Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyn Sülemî, *Uyûbu'n-nefs ve mudâvâtuhâ*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid (Tanta: Mektebetu's-sahâbe, 1431), 13.
[948] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/93-94.
[949] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/81-84.
[950] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 16.

etmeye bağlarken ve müşâhededen sakınmasını ise amelin sıhhati için gayret gösterip amelini kendinden bilmemesine bağlamaktadır. Bu menzilde cûd kavramının kullanılması özellikle kulun amelinin cömertliğin üç halinden birini temsil etmektedir. Cömertliğin sehâ ile ifadesi kişinin varlığının büyük oranını kendine ayırması, cûd az bir kısmını kendine ayırması ve îsâr ise varlık ve yükümlülüklerinden kurtulması/başkasına iletmesi anlamlarına gelmektedir.[951] Kulun gayretleri ve cömertliği onun basîretinin açılmasına/nurlanmasına vesiledir. Basîret nurunun ışığında elde ettiği cömertliği daha belirginleşmektedir ki "amelin ne seninle ne de senden değildir" düsturu ile hülasa edilebilmektedir.[952]

İhlas menzilinin son derecesinde amelin necâtı (kurtuluşu), ilmin amel ile mutabakatı ile sağlanmaktadır. İlim ve amelin önemine kısaca değinen müellif, her ikisinin elde edilmesini şer-î ölçüler içerisinde hakikate bakarak tatbik edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Öte yandan mahlukatın tümü resimleri/kalıntıları Allah dışında olanı sembolize etmektedir ki İbn Kayyim onların boyunduruğu altından sıyrılıp kişinin egemenliğinin Allah'a kulluğa sevk edeceğini bildirmektedir. Gayrete bürünmek, ilmi hakem tayin etmek, hakikate teşne olmak, Allah'tan başkasına temayül etmemek ihlası icra etmede dört temel unsur addedilebilmektedir.[953] İbn Kayyim; cühd, ilim, sıdk/hakikat/doğruluk, Allah için ameli bu dört bahiste farklı ifadeler ile yinelemektedir. Bu yönüyle önceki açıklamalarını rastgele yapmadığı anlaşılmaktadır. Genel manada İbn Kayyim'in ihlas kavramına verdiği anlam ve bu hususlaki uyarılar amelin temenni ve tevekkül boyutunu da şekillendirmektedir. İbn Kayyim sırf Allah ve O'nun rızasına nail olabilmek için atılan samimi adımların karşılığının umulmadığı bir yapıyı ihdas etmektedir.

2.3.5. Tehzîb ve Tasfiye Menzili

Herevî bu menzili yalnızca tehzîb kavramı ile açıklarken İbn Kayyim tasfiyeyi ilave ederek açıklamaktadır. Anlamı değerlendirildiğinde ve İbn Kayyim'in Herevî'nin eserini şerh ettiği hesaba katıldığında işlevsellik yönüyle yerinde bir açılım olduğu görülmektedir. Riyâzet yöntemlerinden biri olan tehzîb ve tasfiye; ubûdiyyeti imtihan, kişinin içindeki kötülükleri ve hileleri çıkarmak ve süzmek için yöntemlerden biridir.[954] İlim ile amelde bulunan şaibeli ve o ilim-amele uygun olmayan pürüzlerden tasfiye etmek için kullanılan

[951] Akot, *Kavram Atlası - Tasavvuf I*, 1/154-156.
[952] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/96.
[953] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/96-97.
[954] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 16; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/98.

tehzîbi Ankaravî temizlemek için kaynatılan altının tortusundan ayrılmasıyla örneklendirmektedir.[955]

Tehzîb menzilinde "*Yalnız Sana ibadet eder ve Yalnız Senden isteriz*"[956] ayeti mucibinde kulluğun tasfiye edilerek arı bir hali ideal gösterilmektedir. İlk derecesinde cehaletin hizmete mâni olmasının, teamül (alışkanlık) haline gelmesinin ve hizmette himmetin kesilmesinin önüne geçilmektedir. Ubûdiyyete cehaletin bulaşması ubûdiyyeti ifsad ederek doğruluğuna kani olabileceği şeyleri yapmasına sevk edebilmektedir. Bu yönüyle toplayacağı yerde ayırması, ayıracağı yerde toplamasına, duracağı yerde ilerlemesine, ilerleyeceği yerde durmasına benzer tutumları sergilemesine ve ubûdiyyetinin ideal hedeflerine ulaşmasına engel teşkil etmektedir. Kurtuluş reçetesi ise "Allah'ı ve emirlerini bilmek, tam manasıyla sevmek, nefsi ve nefsten kaynaklananı bilmektir."[957] Akabinde sâlikin alışkanlıklarının farkına varması gelmektedir. Eğer sâlik alışkanlıklarının farkına varmazsa ibadetlerinin tadını alışkanlıkların hazzı ile karıştırma ihtimaline sahiptir. Hizmet esnasında himmetin varlığının devam etmesi o eylemin alışkanlık olmadığının emarelerindendir ve kula zor gelebilecek şey olduğu için kanaat edilmemelidir.

İkinci derecede sâlikin halini düzenlemesi, ilme tabi olması, (ihlasta yer aldığı üzere) resme/kalıntıya/mahlukata boyun eğmemesidir.[958] İlim tefrikaya, hâl ise birliğe davet etmektedir. Kalp her ikisine de tâbî olabilmektedir. İlim şeytanın tuzaklarına düşmemek için koruma, Allah'a yönelmek için kılavuz görevi görürken hâl ise davranış boyutunda hayata aktarılmasıdır. İlim eyleme dönüşen yönüyle hale ışık tutmaktadır ancak hükümleri farklıdır ki ilmin hükümleri ilme, halin hükümleri ise keşfe bağlıdır. Her ikisi arasındaki çatışma yanılgı ya da noksanlıktır. Sahih marifet ilmin ruhunu, sahih hâl ise amelin ruhunu ortaya koymaktadır. Sahih ilmin amele uymaması ya da çatışması günahı ve ruhun tehzîbe/tasfiyeye ihtiyacını gerektirmektedir. Bahsi geçen mahlukata boyun eğmemesi kulluk bilincinin ameli boyutta sergilenmesidir. Bu derecede sâlik nefsine zül addedecek paylardan da sakınmaktadır.[959]

Son dereceye muttali olan sâlik maksatlarını tasfiye etmektedir. Buna ise ikrahın zilletiyle başlamaktadır. Allah, sâlik için maksûddur ve muhabbeti ona zorlanmaksızın

[955] İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ*, haz. SâfiArpaguş (İstanbul: İFAV, 2023), 311-312.
[956] el-Fâtiha 1/5.
[957] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/98.
[958] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 16.
[959] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/99-101.

yönelesini sağlamaktadır aksi takdirde zorlanarak ibadeti Allah'tan ve cehenneminden korkusuyla ibadetine tekabül etmektedir. Bu derecede kulun ibadetlerini gönülden yapmaya ihtiyacı vardır. Hz. Peygamber'in (s.a.v) "Namaz gözümün nuru kılındı"[960] ve "Ya Bilâl, namazla bizi ferahlat"[961] sözleri onun Allah'a muhabbetinin nişanelerinden bazıları olarak İbn Kayyim tarafından eserinde aktarılmıştır.[962] Kişinin azminde gevşeklik peyda olursa hastalığın defedilmesi gibi azmindeki vartanın ya da gerilemesine sebep olan şeylerin azminden tehzîb edilmesi icap etmektedir. Maksadının tehzîbi bu menzilin son derecesine de hazırlamak suretiyle illetsiz bir şekilde muhabbetullahı yani Allah'ı herhangi bir sebebe bağlı olmaksızın sevmeyi başarmaktadır. Maksat benimsememesi istediğini elde ettiğinde o şeyden yüz çevirmesine imkân bırakmamaktadır. Bu yönüyle maksadın tehzîbi kula doğru bakış açısının ölçüsünü belirmektedir.[963]

Umumi anlamda tehzîb, kulluğun ideal kıvamına ulaşması için kulluğa yakışmayacak ayrıntılarından arındırılması ve ayrışması anlamında kullanılmaktadır. Murâkabede yer alan sâlikin maddeden soyutlanıp manayı meleke haline getirmesi de bu menzilde alışkanlıklardan soyutlanarak farkındalığın sürdürülebilirliğini sağlamaktadır. Alışkanlıklardan kurtaran etmen ise Allah'ın emirlerini bilip O'nu sevmeyi, nefsi bilip taleplerinden sakınmayı becerebilmekle mümkündür. İlim ile iyiyi kötüden ayrıştıran sâlik hâl ile de iyiliklere şümullü bir yaklaşım sergilemektedir. Netice itibariyle muhabbetullaha mülaki olmak için sâlik eylemlerini temizlik sürecine tabi kılmaktadır.

2.3.6. İstikâmet Menzili

İhlas menzilinde muayyen ölçülerde ilmi ve ameli tasfiyeyi gerçekleştiren sâlikin diğer mertebesi olan istikâmet; kazanımlarını muhafaza edebilmeyi ve sürdürülebilirliğini

[960] Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 1421, 21/433.
[961] Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavut, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1421), 38/178.
[962] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/102.
[963] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/101.

sağlayabileceği menzildir. Konuyla ilgili ayet,[964] hadis[965] ve görüşlere yer veren İbn Kayyim'e göre istikâmet toplayıcı ve kapsayıcı bir kavramdır. Sözlerin, fiillerin, hallerin ve niyetlerin Allah için, Allah ile, Allah'ın emirlerine uyulmasıdır. Kuldan istenilen şeyin istikamet olduğunu, İbn Teymiyye'den duyduğu üzere "en büyük keramet, istikamettir" sözünü aktaran İbn Kayyim; istikâmeti doğru olup, amel, söz ve niyette hata etmemek ile açıklamaktadır.[966] Öte yandan Herevî'nin yer verdiği *"...Artık O'na yönelin ve O'ndan bağışlanma dileyin..."*[967] ayetinden hareketle açıkladığı istikâmeti İbn Kayyim; "tefvîdin 'aynı; cem' haline ve ahadiyyete işaret etmektedir"[968] ile tanımlamaktadır. İbn Kayyim onun maksadını ise Allah'ın insanlara tefrîdi müşâhede ettirmesi ve O'nun ferdâniyyeti (tekliği/tevhîdi) dışında görülmemesidir.

Tefrîdin iki türü vardır ki her ikisi bir arada tevhîdi oluşturmaktadır. Bunlar:

I. İlimde, marifette ve delillerde tefrîd
II. Talep ve iradede tefrîd[969]

Haldeki istikameti beden için ruhun önemi neyse hâl için istikametin öneminin de o olduğunu düşünen İbn Kayyim, istikametten uzaklaşanın halin bozulacağını ancak amelleri artırarak destekleyebileceğini ve muhafaza edebileceğini bildirmektedir. Sâlik seyrinde öncelikle aşağıdan yukarı bir eğilimle istikametinde "tefrika çukurundan cem' tepesine"[970] doğru bir seyr takip etmektedir ancak çukurda olanın yukarıyı görememesi gibi sâlik bu konumda cem'i seyr edememektedir. Herevî'ye göre istikametin bu iki çukur ve tepe

---

[964] "*Senin yanında hak yola dönenlerle birlikte, sana buyurulduğu gibi dosdoğru ol! Siz de azıp sapmayın…*" Hûd 11/112; "*…doğruca O'na yönelin, O'ndan bağışlanma dileyin. Allah'a ortak koşanların vay haline!*" Fussilet 41/6,30; "*Rabbimiz Allah'tır" diyen sonra da devamlı bu söze uygun yaşayanlara ne bir korku vardır ne de onlar üzüntü çekeceklerdir. İşte bunlar, yaptıklarının karşılığı olarak içinde devamlı kalmak üzere -cennetliklerdir.*" el-Ahkâf 46/13-14; "*Eğer (kullarımız) hak yolda dosdoğru yürürlerse kendilerini, içinde denemek üzere nimetlere boğarız; kim de rabbini anmaktan yüz çevirirse Allah onu gitgide artan bir azaba uğratır.*" el-Cin 72/16-17.

[965] "İmân ettim de, dosdoğru ol."Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, 1395, 4/607; Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavut, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1421), 24/141; İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, 1430, 5/116.
"Dosdoğru olunuz, Koşmayın. Biliniz ki en hayırı ameliniz namaz kılmaktır. Abdeste ancak mümin kişi devam eder." Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavut, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1421), 37/60; İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, 1430, 1/184; Ebu Abdurrahman el-Mervezî Abdullah b. Mübarek, *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik*, thk. Habîburrahman el-'Azamî (İskenderiyye, 1419), 367.

[966] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/103-106.

[967] Fussilet 41/6.

[968] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/106.

[969] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/106.

[970] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 16.

arasında berzahı ifade etmesi esasında belirli bir mesafe katettikten sonra geçtiği ve kalan yerlerin yolcu için engel teşkil etmesidir.[971] Nitekim ne varabilmiştir ne de ayrıldığı menzilde de değildir.

Herevî'ye göre istikametin ilk derecesi "ilmin icabına icabet, ihlas sınırını aşmamak ve Sünnet'e muhalefet etmemek"ten geçmektedir.[972] İbn Kayyim bunların ifa edilebilmesi için şu sıralamayı sunmaktadır:

I. Amel
II. Amel için gayret/cühd/mücâhedenin -ki cühd, gayretin tümünün sergilenmesidir-
III. İktisâd (ifrad ve tefrîd arasında yol benimsemek)
IV. İlmin tayin ettiği noktadaki vukufiyeti halin tayinindeki vukûfiyete tercih
V. Mabudun ifrâdını istemek (Yalnızca O'nu istemek gayrısına mahal bırakmamak)
VI. Emre uygun Sünnet'e tâbi olmak[973]

Şeytan sâlikin tüm aşamalarında engel teşkil etmektedir. Özellikle son maddede yer alan Sünnet'e tâbî olmayı engellemek için bid'atlerle caydırmaya çalışmaktadır. Bid'atleri de ifrat ve tefrit arasında kişinin meşrep ve istidadına göre yaklaşım sergileyerek gevşek davranmak ya da haddi aşarak serdedildiğini bildirmektedir. İbn Kayyim'in Herevî'ye şerhinde tasavvufun zemmedilen veçhesine de yer vermesi ve Kur'ân kaynaklı bir tasavvuf çizgisi belirlemesi de bid'atler konusunda İbn Kayyim'in hassasiyetini gösterir niteliktedir. Selef âlimlerin sözlerine de yer ven müellif, ayrıca riya ve gevşekliğinde istikametten çıkaracağını belirtmektedir.[974]

Ameli anlamda ifade edilen istikâmetin ilk derecesi akabinde haller teması ile devam edilmektedir. Bu derece hakikatin müşâhede edilmesi, kesbi iddianın terki ve yakaza nuruyla kalmaktır.[975] İbn Kayyim hakikatin müşâhedesini kevnî (kozmolojik) ve dini olmak üzere iki yönüyle incelenmektedir ve ona göre kevnî müşâhede; Allah'ın fiilde yalnız olduğunu görebilmektir.[976] Cüneyd-i Bağdâdî tevhîdi bevn ve kevn terimleriyle ifade etmektedir. Bevn varlığı/var olmayı kevn ise ayrılışı ifade etmektedir. Ona göre sûfîlerin durumu "olmayan

[971] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/107-108.
[972] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 16-17.
[973] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/107-108.
[974] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/107-108.
[975] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 17.
[976] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/109.

olan (kevn) ve ayrılmayan ayrılanlardır (bevn)" yani Ebû Nasr es-Serrâc'ın açıklamasına göre sûfîler şehadet âleminde değildir ama burada yaşar, bu âlemden ayrılmaz ancak ayrıdır.[977] Tıpkı bir kimsenin bedenen var oluşu bir odada ancak zihninin hasta bir yakınının yanında refakat etmesi gibi orada olup-olmadığı konusunda net ifade de bulunmak zordur. Zâhiren gören orada olduğunu, bâtınen görebilen ise orada olmadığını ifade ederek durumunu beyan edebilmektedir. Öte yandan sâliklerin asıl gayeleri tevhîddir. Tevhîde olan seyrlerinde hakikati ve fenâyı müşâhede edebilmektedirler. İbn Kayyim'e göre sırasıyla bunun adımı vardır:

I. Ezelilik ve devamın hakikatini müşâhede etmek
II. Müşâhede de yok oluşu müşâhede etmek
III. Vücûda gelmede Hakk'ın tek ve hak olduğunu müşâhede etmek
IV. Hakk'tan başkalarının varlıklarının gölge ve resimden ibaret olduğunu müşâhede etmek[978]

Bunlardan birincisi Allah'ın filleri tek başına yaptığını müşâhede etmektedir. İkincisi ise fark makamıdır ki Cüneyd-i Bağdâdî'nin işaret ve tavsiye ettiği de budur. İbn Kayyim onun "İkinci farka yapışınız" sözünden maksadın ilkinin huy ve nefste fark, ikincisinin ise emirde fark olduğunu belirtmektedir.[979] Cem' ve farkın değerlendirmelerini ise İbn Kayyim üç merhalede sunmaktadır:

I. Cem'siz fark
II. Farksız cem'
III. Fark ve cem'

İlki kınamıştır çünkü eksiktir, ikincisi de eksiktir ancak ilkinden daha tehlikelidir. Çünkü hakikati batıl ile eşdeğer tutma anlamına gelmektedir ki zındıkların hallerindendir. Üçüncüsü ise her iki durumun hakkını vermektir. İstikamet menzilinde olan sâlikin hakikat ehli olduğuna işaret eden bir adımdır. Kesrette vahdeti temsil etmektedir.[980]

Öte yandan İbn Kayyim Herevî'nin ifadelerinden hareketle istikamet menzilinden sâlikin yalnızca kesbi değil, Allah vergisi vehbi bir inâyet ile de muayyen aşamaları kat

[977] et-Tûsî, *el-Luma'*, 432.
[978] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/109.
[979] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/109.
[980] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/109-110.

ettiğini vurgulamaktadır. Tüm bu güzelliklere erişen sâlikin "istikameti beğenmeyi terki ve istikameti terkine"[981] işaret Herevî'nin maksadını İbn Kayyim; müşâhedesinde müşâhede ettiğini unutmak ile açıklamaktadır.[982] Müşâhede edilende geçilenin tesirinde kalmayış bir sonrakine odaklanışı kolaylaştırmaktadır. Eğer Herevî'nin maksadı bu şekilde açıklanmasaydı Allah'tan vehbî elde edilen bir şeyin beğenilmesini terke ve tüm mücadelelere rağmen istikameti terk etmesi gibi bir yanılgıya sebebiyet verebilirdi. Buradaki terk ifadesinin esasında ulaştığı yere yönelmesi, geçeceği menzilde kalmaması ve sonraki müşâhedelerinin perdelenmesini engellemek için tavsiye edilmektedir. Ayrıca tevekkül menzili öncesi Allah'ın kul üzerindeki tesiri belirginleştirilmeye çalışılmıştır.

Nihayeten İbn Kayyim ihlas menzilinde amellerin tortulardan tecrîd, istikamet menzilinde ise amellerin hakikat pınarıyla tefrîd edilmesi gerektiğini aktarmaktadır. İstikamet hali muhafazası olduğu gibi aynı zamanda bedenin ruha olan ihtiyacı gibi istikametin de ihtiyacının hâl olduğunu belirtmektedir. Hâli yaşamanın gereği ise amel ve amelin de ilim ile desteklenmesini şartları arasında zikretmektedir. İbn Kayyim bu hususta amelin ve ilmin hakkıyla ifa edilebilmesi için yapılması gerekenleri ve tevhide seyrdeki şuhûdları ayrıca serdetmektedir.

2.3.7. Tevekkül Menzili

Rivayetlerden hareketle "Allah'a güvenme, O'nu vekil tayin etme ve yaratılanın elindekilerden umudu kesme"[983] anlamlarına gelen tevekkül, yapılacak işin Allah'a teslim edilmesinden dolayı makamların en geniş ve kapsayıcısı addedilmektedir.[984] Öte yandan tevekkül; "kalbin ameli, Allah'ın kula kâfi gelmesini kalbiyle bilmesi, sükûnet, iradeyi terk, Allah'tan başkasına talip olmamak, başkasından bir şey beklememek, Allah'ın muradına kendini salmak ve kadere teslimiyet" [985] şeklinde de tarif edilmektedir. Nitekim tevekkülün

[981] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 17.
[982] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/110-111.
[983] Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, 70.
[984] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/114.
[985] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/300; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/114-116; Abdüsselâm b. Abdirrahman ebu'l-Hâkem İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*, thk. Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2010), 2/303; Mehmet Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfî İbn Berrecân* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 227-228.

ayetlerde[986] ve hadislerde[987] çokça geçmesi ve müjdelerin tevekkül ehline yapılması tevekkülün önemini gösterir niteliktedir. "…*Eğer mü'minler iseniz, yalnızca Allah'a tevekkül edin.*",[988] ve "…*Kim Allah'a tevekkül ederse, O kendisine yeter…*"[989] ayetleri İbn Kayyim'in açıklamaya çalıştığı kulluğun "*Yalnız Sana ibadet eder ve yalnız Senden isteriz*"[990] mucibince yaşanmasına imkan sağlamaktadır.

Tevekkülün de kendi içinde çeşitleri bulunmaktadır ve kişinin arzu ve hedeflerine bağlı tevekkül çeşitlilik göstermektedir. İbn Kayyim, tevekkülün en üstününü ilâ-i kelimetullah için tevekkül yani kişinin kendi için dünyalık çabasındaki tevekkülden ziyade Allah'ın dini için mücadele ederken ki tevekkülünü, en üstün tevekkül görmektedir. Allah'ın murâd etmediği ya da gazabını belirttiği eylemlerde tevekkülün ise kişiye zarar vereceğini bildirmektedir.[991] Kul Allah'ın murâdını gözetmeli ve O'na teslim olmalıdır. Günümüzde şeyh önünde mürîd için kullanılan gassal önündeki meyyit gibi olması deyiminin aslı da tevekkül ile başlamaktadır.[992] Mevsuk manada tevekkül, kulun Allah karşısında ölünün meyyit elinde olduğu gibi teslimiyet içermektedir.

Tevekkül konusunda sûfîlerin rızık için kesb mevzuna İbn Kayyim katılmamakla beraber Rasûlullâh'ın halinin çalışarak elde etmek olduğunu hatırlatmaktadır. Bu yönüyle Müslümanının hiçbir eyleminin nasslara muarız teşkil etmemesi gerekmektedir. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin "Her kim hareketi (kesbi) kusurlu görürse, Sünneti kusurlu görür ve kim de tevekkülü kusurlu görürse imanı kusurlu görür."[993] sözüyle tevekkülün ve kesbin birbirilerini destekliklerine işaret etmektedir. İbn Kayyim'e göre tevekkül oldukça kapsayıcı bir konudur ve böyle olması hasebiyle tarifler yalnızca tevekkülün belirli bir kısmını içermektedir. Kul sekiz dereceyi tamamladığında tevekkülü tam anlamıyla ifa etmiş olabilir.

---

[986] El-Mâide 5/23; et-Tevbe 9/51; et-Talâk 65/3; el- Mümtehine 60/4; Mülk 67/29; Neml 27/79; en-Nisâ 4/81; el-Furkân 25/58; Âl-i İmrân 3/159, 173; İbrâhim 14/12; el-Enfâl 82.

[987] "Ya Rabbi Sana teslim oldum, Sana inandım ve Sana güvendim ve Sana döndüm, Senin yardımınla müracaat ettim…"Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1374, 1/532"Salât" 769. ve "Allah'a hakkıyla tevekkül etseydiniz, kuşlukta aç karnına giden ve akşam dolu karınla dönen kuşlar gibi (Allah) sizi rızıklandırırdı." Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 1421, 1/332.

[988] el-Mâide 5/23.

[989] et-Talâk 65/3.

[990] el-Fâtiha 1/5.

[991] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/114.

[992] Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, thk. İbrahim el-Besyûnî (Mısır: el-Hey'eti'l- Mısrıyyeti li'l-Kitâb, t.y.), 3/45.

[993] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/303; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/117.

I. Rabbini ve sıfatlarını bilmesi
II. Sebep ve müsebbiblerin ispatı
III. Tevekkülün tevhîdi makamında kalbin rüsûhu (inceliklerine vukufiyeti)
IV. Kalbin Allah'a itimadı, O'na dayanması ve O'nunla sükûneti
V. Allah'a hüsn-ü zan beslemek
VI. Kalbin Allah'a teslimiyeti, sebeplerin O'na yöneltilmesi ve O'nunla anlaşmazlığın kesilmesi
VII. Tefvîz (Allah'a havale)
VIII. Rızâ[994]

Tevekkül bahsinde umumun karıştırdığı bazı anlayışlar bulunmaktadır. Bunlar gerek yanlış anlaşılmasından gerekse çarpıtılmasından kaynaklanabilmektedir. İbn Kayyim tevekkülün kamilen olabilmesini açıkladığı gibi tevekküle zarar veren, tevekkül edildiği düşünülen konulara da ayrıca yer ayırmaktadır. Örneğin tevekkül, rahatlık ve sorumluluğun kaldırılması ya da sebeplerin hiçe sayılması gibi anlaşılmamalıdır.[995] Tevekkülün Esmâü'l-Hüsnâ'da yer alan birçok isme taalluk ettiğinden dolayı ayrı bir önemi bulunmaktadır ve bu yüzden İbn Kayyim yanlış anlaşılması ve çarpıtılmasına müsaade etmeyecek şekilde isim ve sıfatlarla temellendirmeye çalışmaktadır. Ardından Herevî'nin tanımına yer vermektedir.

Herevî'ye göre tevekkül, "Tamamen işi sahibine teslim etmek ve vekâletine itimat etmektir."[996] Nitekim tevekkül de vekalet vererek, vekalet verenin yerine geçmek anlamında kullanılmaktadır. İbn Kayyim'e göre vekaletin iki yönü vardır ki birisinde Allah kulu vekil tayin ederek diğerinde ise kul Rabbini vekil kılarak itimat etmektedir. Allah'ın kula vekaleti O'nun makamına bakma anlamında değil, ayette buyurulduğu üzere "*Onlar kendilerine kitap, hikmet ve peygamberlik verdiğimiz kimselerdir. Eğer şunlar (inanmayanlar) bunları tanımayıp inkâr ederlerse, biz onları inkâr etmeyecek olan bir kavmi, onlara vekil kılmışızdır.*"[997] Allah'ın muradına uygun hareket edebilecek kimselerin mutlaka olacağı belirtilmektedir. Öte yandan İbn Kayyim, kişinin kendine verileni koruması bağlamında "vekîl" kullanımını muhal görmemektedir.[998]

[994] Tevekkülün meyvesi olarak adlandırılan rıza; hem son hem de sonucu olarak aktarılmaktadır. Nüshalar arası madde rakamları farklılık arz edebilmektedir. Krş. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/118-122; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn fî menâzilü's-sâirîn*, 391-397.
[995] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/123-124.
[996] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 17.
[997] el-En'âm 6/89.
[998] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/125.

İbn Kayyim bu menzilde kişinin nefsine fayda sağlayacak şey ile meşgul edilmesini kötü şeylere gitmesine fırsat vermeyeceği için desteklemektedir. Akabinde faydalı kimsenin hem kendine hem de başkasına fayda sağlayabileceğini düşünmektedir. Yine o, başkalarına fayda sağlamak kişinin nefsinin hoşuna gideceği için sebepler ile meşgul olması nefsine muhabbete ya da umumun nefsin gururuna destek olmasına mâni bulmaktadır.[999]

Tevekkül menzilinin ikinci derecesi aynı şekilde nefsle ilişkilidir. Öncelikle tevekkülün hakkının teslim edilebilmesi gerekmektedir ki bu halktan istemeyi bırakıp Hakk'tan istemektir. Konuyla ilgili halktan istemenin farklı bir boyutu dilenmenin şartlarını ve konuyla ilgili detayları inceleyen İbn Kayyim, tevekkülün çalışmaksızın istemekle hasıl olmadığını belirtmektedir. Bu yüzden sâlik gündelik yaşamında kesbiyle Allah'a tevekkül etmelidir. Öte yandan sâlik sebeple meşguliyetinden müsebbibi kaçırabilir ve tevekkül edebildiği vehmine kapılabilir, bu yüzden sebeplerden yüz çevirmesi beklenmektedir. Bu derecede nefsini aşağı görmesi ve vacipleri muhafazası ayrıca sâlik için gerekli eylemlerdendir.[1000] Hz. Peygamber (s.a.v) ve ashabı mihenk kabul edilerek onların tevekkül anlayışının dışında bir tevekkül makbul görülmemektedir.

Son derecesinde tevekkülün hakikatini bilmeyi ihtiva eden tevekküldür. Bu menzilde tüm anlatılanları yeniden inşa edecek bakış açısı sunulmaktadır. Vekalet tayin edebilmek için kulun öncelikle malik olması gerekir ki herhangi bir şeye tayin edebilsin. Haddi zatında sebebin de müsebbibin de Allah olması, kendi mülkünden bir şeyi bulunmayan kulun Allah'ı vekil tayin edemeyeceğini belirtmektedir. İbn Kayyim bu derecede kul ancak Allah'a yönelebilir, kendi dışında adayabileceği bulunmamaktadır. Tevkîl ile de açıklanan tüm işlerin idaresini Allah'a teslim etmektir.[1001] Kulun bu merhalede hâllerini de ziyadeleştirmesi gerekmektedir. Sühreverdî'ye göre tevekkül Allah'ın vaadini sükûnetle beklemek, marifetle buluşturmak, kalbin murâd ettiğine mücadele vermesi olup, tevbeye kadar haller ve makamlar mütecanis/homojen durumdadır.[1002] Buradan hareketle hali artırmak bulunduğu derecenin faziletini artırmasına da vesiledir.

Alelumum tevekkül hususunda İbn Kayyim kesb ettikten sonra işerin Allah'a tayin edilmesini esas almaktadır. O, Kur'ân'da tevekkülün emredilmesinden hareketle

[999] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/129-130.
[1000] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 17; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/132-134.
[1001] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/135-137.
[1002] Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, 2022, 3/893, 922-923; Zafer Erginli (ed.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 306.

uygulanmasını, Allah Rasûlü'nün (s.a.v) uygulamasından hareketle de keyfiyetini detaylandırmaktadır. Bu yönüyle İbn Kayyim, Allah Rasûlü'nün tevekkül adına hiçbir iş yapmaksızın Allah'a yöneliş adeti olmamasından dolayı söz, eylem ve hâlin tevekküle davetiye sadedinde icra edilmesi ve yaşanması mecburiyetini vurgulamaktadır. İbn Kayyim'e göre tevekkülün furu' ve şurutları bulunmaktadır.

2.3.8. Tefvîz Menzili

Tevekkülden daha latif bir menzil görülen tefvîz, Kur'ân'da Allah'ın önceki ümmetlerden müminleri tanımladığı şekliyle geçmektedir: "*...Ben işimi Allah'a havale ediyorum...*"[1003] işin tamamının öncesinde ve sonrasında havale edilmesi yönüyle tevekkülden daha üstün tutulmuştur.[1004] Çünkü tevekkül yalnızca sebeplerden sonrası için kullanılmaktadır. İbn Kayyim sûfîlerin tevekkül anlayışlarına yorum yaparak benzer fikri delillendirmektedir ki Abdullah et-Tüsterî'nin "Tüm ilimler kulluktan bir parçadır. Kulluğun tamamı vera'dan bir parçadır. Vera'nın tamamı zühdden bir parçadır. Zühdün tamamı tevekkülden bir parçadır"[1005] sözüne tefvîzin getirilmesini tevekkülden daha kapsamlı olması hasebiyle daha uygun görmektedir. Yine aynı şekilde Ebû Ali ed-Dekkâk tefvîzi tevekkülün en üst derecesi olarak nitelendirmektedir. Ona göre sıralama tevekkül, teslimiyet ve tefvîz olarak gelmektedir. Tevekkül müminlerin, teslimiyet evliyâların ve tefvîz muvahhitlerin sıfatıdır.[1006] Tevekkül ve tefvîz kavramları arasındaki belirgin farklardan biri de tevekkül kulun hoşlanabileceği şeyler üzerinde teslimiyeti ihtiva ederken, tefvîz hoşlanmasa dahi teslimiyeti ve kabul edişi içermektedir. Hatta o işlemin sonucu ne olursa olsun mutmain olabilmesidir.

Herevî'ye göre kul amelinden önce herhangi bir güce sahip olmadığı bilincinde olursa ameli kendine tevdi edememektedir. Ona göre kul kötülükten emin olmaz, yardımdan ümidini kesmez ve niyetlerine bel bağlamaz.[1007] İbn Kayyim bu bağlamda kulun meful konumunda olduğunu ve Allah'ın fail konumunda olduğunu belirginleştirici ifadelerde bulunarak "(kulun) kendisini, hareketi elinde olan (Allah) kimsenin hareket ettirebilmesiyle"

[1003] Mü'min 40/44; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 17; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/137-138.
[1004] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 17; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/140-141; İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*, 2010, 2/308; Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfî İbn Berrecân*, 228.
[1005] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1426, 2/4; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/139.
[1006] Kuşeyrî, *er-Risâlet'ü Kuşeyriyye*, ts., 1/302; Gazâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, ts., 4/265; İbn Kayyim, *Medâricü's-Sâlikîn*, 1996, 2/117-118.
[1007] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 17.

açıklamaktadır.[1008] Öte yandan Allah'ın verdiğine ve vermediğine hamd edenler halis kimselerdir ki bu durumun anlaşılması onların kaderin sırrından büyük bir kısmını kavrayabildiklerini göstermektedir. Bu durum onların niyetlerinin de Allah için alınmasına sebebiyet vererek kendi niyetlerine güvenmemektedirler.[1009]

İkinci dereceye geçen sâlik, Allah'a ihtiyacın bizzat mecburiyete dayandığını yakinen idrak etmektedir. Bu yüzden kurtuluş reçetesi sâlikin amelleri vesilesiyle değil, Allah sayesindedir. Ancak kul kötülüğünün karşılığında yüklendiği günahı kendi hataları yüzünden gelmediğini düşünerek Allah'a sorumluluk yüklerse bu bâtıl bir inançtır. İbn Kayyim, bu dereceyi kulun kendi vasıflarına bakması, sonraki ve son dereceyi ise Allah'ın vasıflarını müşâhede olarak değerlendirmektedir.[1010] Bu yönüyle kul Allah'ın ihsan ve inâyeti ile olan kurtuluşunu tefvîz ile idrak seviyesine çıkarmaktadır.

Son derecede ise sâlik; hareket ve sükûnun Allah'tan sadır olduğunu, Allah'ın kabz ve bastta tekliğini müşâhede etmesidir. Müşâhede eden aynı zamanda Allah'ın fark ve cem' durumlarını yönettiğini de müşâhede etmektedir. Fark ile gören fiilerin halka nispetini, cem' ile gören ise Allah'a nispetini görebilmektedir. Fark ve cem' bahsinde ilerleyişin ilk adımı ilme, ikinci adımı ise hale tevdi edilmektedir.[1011] Ayrışmada payı idrak eden kul tevhîdde yalnızca Tek olanı idrak etmektedir. Bu yönüyle cem' kula genel perspektifi sunmaktadır. Kısaca tefvîz, işin başlangıç niyetiyle beraber Allah'a takdimini ve nihayetiyle de tevekkülü içermektedir. Kulun yaşamını Allah'a teslim etmesini özetler niteliktedir. Çünkü kul Allah'tan bağımsız olmadığının farkındalığını taşımaktadır. Özellikle Allah-kul ilişkisi belirginlik kazanmakta ve Allah'ın kul üzerindeki hakları kula derecesi arttıkça tebarüz etmektedir.

[1008] İbn Kayyim bu bağlamda "*Eğer onlar savaşa çıkmak isteselerdi elbette bunun için bir hazırlık yapabilirlerdi; fakat Allah da onların sefere çıkmalarını istemedi, onları geri koydu, onlara "Oturun bakalım diğer oturanlarla beraber!" denildi.*" ayetini paylaşarak bu fikri desteklemektedir. Et-Tevbe 9/46; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/140.

[1009] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/140-141.

[1010] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/141.

[1011] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/141-142.

2.3.9. Sika Menzili

Sika; güven, adalet ve zabt anlamında genellikle hadis ilminde râvî için,[1012] tasavvufta ise Allah'a güven için kullanılan bir kavramdır.[1013] Zühdün; evveli sika (güven), ortası sabır ve sonu ihlastır.[1014] Herevî ise Allah'ın Hz. Mûsâ'nın annesine Hz. Mûsâ'yı suya salmasını buyurduğu ayeti[1015] paylaşmakta ve "sika, tevekkül gözünün siyahı, tefvîz dairesinin merkezi ve teslim kalbinin süveydasıdır (siyah noktası)"[1016] şeklinde tanımlamaktadır. Bu bağlamda nokta-i süveyda tasavvufta ruhun tasfiyesinde "asl"a açılan kapı, Kur'ân'ın indiği nokta, gaybı mükâşefe merci olarak tanımlanmaktadır.[1017]

İbn Kayyim'de siyah noktanın en şerefli yerinden hareketle öz ve özet şeklinde tarif etmektedir. Bir sonraki menzilde tanımlanacak teslimin kalbin siyah noktasına tekabül ettiğinden dolayı gözün siyah noktasına nazaran daha şerefli bulmakta ve tevekkülü kapsamlı ve katmanlı bir kavram olduğunu yinelemektedir.[1018] İsmail Ankaravî'ye göre de sâlikin geçtiği menziller güven tazelemek suretiyle anlam katmalarına değer eklemektedir.[1019]

İlk derecede Allah'ın hükmüne kimsenin aksi bir hüküm beyan edemeyeceğini ve bunun bilincinde olan sâlik ise nasip ya da pay kapma derdinden kurtulacağının farkındadır. Nasibine vakıf ve haberdar sâlik, kendisine ayrılmayan pay için cüretkarlıkta bulunamaz ve onun için istenmeyen hayasızlıklara teşebbüs edememektedir.[1020] Sâlik bunun neticesinde vaktini ve çabasını nasipdar olmadığı şeylerden çekmek suretiyle tasarruf etmektedir. Kendine tayin edilen payın haricindeki payların velev ki kendi elinden çıkması ona ait olmadığının bilincini taşımasından dolayı duygu değişimine sebebiyet vermemektedir. Bu doğrultuda sâlikin duygu yönetimi Allah'a endekslenerek dünyevi hususlardaki değişimlerden arındırılmaktadır.

[1012] Şerif Kudât, *el-Minhâcü'l-hadîs fî 'ulûmi'l-hadîs* (Ammân: el-Akâdemiyyûn li'n-neşr ve't-tevzî', 2003), 51-52; Emin Âşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkîdi Cerh ve Ta'dîl İlmi* (İstanbul: İFAV, 1997), 173-177.

[1013] "Tevekkül, Cenâb-ı Hakk'ın elinde olana güvenmek (sika) ve insanın elinde olandan ümit kesmektir (yeis). Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye,* ts., 1/305.

[1014] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb,* 1426, 1/445.

[1015] "*Mûsâ'nın annesine, "Onu emzir, başına bir şey gelmesinden korktuğun zaman onu denize (Nil'e) bırak, korkma, üzülme. Çünkü biz onu sana döndüreceğiz ve onu peygamberlerden kılacağız" diye ilham ettik.*" el-Kasas 28/23.

[1016] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 18.

[1017] Ethem Cebecioğlu, *Nokta-i Süveydâ* (Ankara: Kalem, 2017), 10, 20-21.

[1018] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/142-143.

[1019] İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ*, 321.

[1020] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/143.

İkinci derece sâlik için rızanın ya da ayne'l-yakîn'in ya da sabrın lütfuna nail olabileceği bir derecedir ki kaderinde olanın ve hüküm verilenin artık değişmeyeceğine kânîdir. Bu ise sâlik için emniyet sağlamakta ve rıza gösterebildiği içinde sürur duyabilmektedir.[1021] Sika menzilinin son derecesinde ise sâlikin Hakkı'n ezeliliğini müşâhede edebilmesi söz konusudur. Kendine fayda sağlamayan şeyleri yapmaktan kaçınmak suretiyle korunabilmektedir. Çünkü bu derecede sâlik Allah'ın kendi için bahşettiğine güven (sika) duymaktadır. Ne fazla görüleni eksiltme ne de eksik görüleni artırma gibi teşebbüsten kurtularak bir nevi olmayacağını bildiği şeylerden geri durarak faydalanmaktadır.[1022]

Sikanın istikâmet, tevekkül ve tefvîzden daha şümullü bir menzil olduğu ortaya konulmakta ancak konunun önemine binaen detaylı açıklama yapılmamaktadır. Anlamından ve geçilen menzillerden hareketle itimat, teslimiyet ve vekil kavramlarına güveni de eklemek suretiyle genel bir anlam bütünlüğü sağlamak mümkündür. Sikada kul aynı zamanda kulun Allah karşısında yetersizliğini hissetmesi bunun sonucunda ise yetkinliğe olan ihtiyacını hissederek Allah'a bağlılığını da artırmaktadır. Böylece kul tevekkül, teslim ve tefvîz hususunda da açıklarını kapatmakta bahusus sevinç ve hüzün gibi duyguları ukbaya yönelik şekil almaktadır.

2.3.10. Teslîm Menzili

Teslim, geniş anlam yelpazesine sahip ve değerlendirildiği konuda özel anlam ihtiva eden bir kavramdır. İbn Kayyim; "habere muarız şüpheden veya emre muarız şehvetten veya kader ve şerre muarız itirazdan kurtuluş"[1023] ile açıklamaktadır. Anlaşmazlığın zıddı, sika-tefvîz-tevekküldeki hastalıkları barındırabilen bir kavram olup; boyun eğmek, rıza göstermek ve icabet etmek anlamlarında kullanılmaktadır. Ayette yer alan "*Hayır! Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiğin hükme, içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar*."[1024] çekişme ve anlaşmazlıklara karşı bütünüyle kişinin teslim olması ve boyun eğmesi anlamları bu menzil için temel ve delil teşkil etmektedir.

[1021] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/143.
[1022] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/144-145.
[1023] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/146.
[1024] En-Nisâ 4/65.

İbn Kayyim, bu menzilin emredilen dini hükme teslim ve kevnî (kozmolojik/evrenle ilgili) kaderin hükmüne teslim olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İlki âriflerin uygulamasıdır ki yukarıda verilen ayetin muhatapları arasında görülmektedir. İkincisi ise ayakların kaydığı kısımdır ki kulun başına gelen şeyleri savamadığı yani gücünün eksik kaldığı kısımdır.[1025] Öte yandan havas olmayan kimseler, başına gelen şeyler hususunda rıza gösterebilmek için istemediği ve hoşlanmadığı şeylere karşı göz yummaya çalışmaktadırlar. Bu ise İbn Kayyim'e göre doğru ancak aşılması gereken bir durumdur. Bir nevi faydalanabileceği bir şeyden ölçüsünü kaybettiği için zararın ortaya çıkması gibidir. Havas ehli ise cem'de fenâ bulmaya çalıştığından dolayı istek ya da beğenmeme onlar için söz konusu değildir.[1026] Nitekim onlar odaklandıkları şeylerin dışında seçim hakkının farkında değillerdir.

Teslim menzilinin ilk derecesi gaybî konularda yani aklın sınırlarını aşan konularda teslimiyet ile başlamaktadır.[1027] Bu aynı zamanda akla aykırı gelen vehimden kurtulmayı da içermektedir ki sâlik bu derecede; maksat, amel ve irade konularında tevhîdin berraklaştırılması için sebeplerden kurtulmaktadır.[1028] Sonraki derecede ise sâlik ilmin zâhirî yönleri üzerinde durmaktan, ilmin mahiyet ve gizli hakikatlerine intikal etmektedir. Konuyla ilgili delil gösterilen ayetlerde "*Kendilerine ilim verilenler, Rabbinden sana indirilen Kur'ân'ın gerçek olduğunu ve onun, mutlak güç sahibi ve övgüye lâyık Allah'ın yoluna ilettiğini görürler.*"[1029] ve "*Rabbinden sana indirilenin gerçek olduğunu bilen kimse, (onu bilemeyen) kör gibi olur mu? (Bunu) ancak akıl sahipleri anlar.*"[1030] ayetlerinde buyurulduğu üzere ilimden hale ve hakikate veyahut ilme'l-yakîn'den ayne'l-yakîne geçişi temsil etmektedir. Ne var ki hâl ilimle çelişir ise ilmin baz alınarak hareket etmesi hakikat açısından daha doğrudur. İlim, haddi zatında İbn Kayyim'e tüm seyr boyunca dayanak noktası teşkil etmekte kulluğun sabiteleri arasında yer almaktadır. Bir kimsenin keşf nuruna temayülü keşf için değil, hatalarını gidermek için olmalıdır ki aksi halde keşf için yöneliş asıl maksadın dışında bir eğilim olacağı için hidayet ve hakikatten saptırabilmektedir.[1031] Sâlik bu pozisyonda maksûdu olması gereken Allah için değil, menzil için hareket ettiği düşüncesinden hareketle kasdı ve eylemiyle kendine zarar vermektedir. Bu yüzden geçtiği

[1025] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/145-146.
[1026] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/146.
[1027] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 18.
[1028] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/146-149.
[1029] Sebe' 34/6.
[1030] er-Ra'd 13/19.
[1031] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/149-150.

bazı menzillerden kendini arındırması gerekirken ihlas gibi bazı menzillerin tesirini taşıması gerekmektedir.

Teslimin son derecesi tamamlayıcı bir derece görülmekle birlikte Hakikati müşâhededе halkın zâtlarının sönmesi/yok olması söz konusudur. Bu derecede Hakk'ın dışındaki her şey resimden ibarettir. Resmini teslim eden fenâya erişmektedir.[1032] Bu bağlamda kişinin kendini teslim etmesi hal, kevnî resimleri teslim etmesi ise ilimdir. Sâlik bu bağlamda kendi teslimine beğeni barındırmamalıdır. Sâlikin hala kendinde beğeniye dair emarelerin bulunması ise teslim olamadığına işaret etmektedir. Sâlik, Hakk'a teslim olana kadar (pasif bir halde gelene kadar) teslim iddiasından kurtulamaz ve onun Hakk'a teslimi benliğini dışarıda tutarak gerçekleşebilmektedir. Bir teşbihle açıklamak icap ederse su üstünde yatmak isteyen birisi suyla mücadele etmeye devam ettiği sürece sabit kalamaz. Suya karşı her hamlesi kendi benliğini ifşa edeceğinden dolayı suya karşı sabit kalabilmelidir. Suya karşı benliğini göstermeyen/hareket etmeyen kimse suya teslim olabilmekte ve su ise onu batırmayacaktır. Sâlik de Allah'a teslim olduktan sonra kendinden bir hamle sadır olmadığından dolayı kevne batmayacaktır.

2.4. Ahlâk Menzilleri

Herevî'ye göre Ahlâk menzilleri; Sabır, Rızâ, Şükür, Hayâ, Sıdk, Îsâr, Ahlâk, Tevâzu, Fütüvvet ve İnbisât menzillerinden müteşekkildir. İbn Kayyim şerh ederken onlu başlıklandırmama yapmamış olup aynı sırayı takip ederek Fütüvvet menzilinden sonra Mürüvvet menzilini dahil etmekte, akabinde İnbisât/Bast şeklinde devam ettirmektedir.[1033]

2.4.1. Sabır Menzili

Muâmelâta dair konuların akabinde ahlâkı ihtiva eden konular gelmekte ve ahlâkı ihtiva eden konuların başında da sabır menzili bulunmaktadır. Ahlâkla ilişkilendirildiği kadar iman ile de ilişkilendirilen önemli bir meziyettir. Nitekim imanın yarısı sabır addedilerek İbn Kayyim, icma ile ümmetin sabrının vacip gördüğünü belirtmektedir.[1034] Ona göre imanın diğer bir yarısı ise şükürden ibarettir. İbn Kayyim'in müstakil eserinin de konusu olan *Uddetü'ş-şâbirîn ve zahîretü'ş-şâkirîn* kulluğun idealleri arasında sabır-şükür

[1032] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/150-151.
[1033] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 19-23; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/151-340.
[1034] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/151.

kavramlarının faziletlerini değerlendirmektedir. Yine o kullar için dünyanın bir nevi sabır ve şükür ile ekilen bir tarla olduğunu rivayetler ışında delillendirmekte, ahiret hasadı için bakımlarına özen gösterilmesi gerektiğini örneklendirmektedir.[1035]

Ahmed b. Hanbel'den rivayetle İbn Kayyim sabrın Kur'ân'da doksan yerde geçtiğini belirtmekte[1036] ve bunlardan yaklaşık kırkını konusuna göre paylaşmaktadır. İbn Kayyim'in tasnifine göre ayetlerin konuları; emredilen sabır,[1037] sabırsızlığın yasaklanması,[1038] sabredenleri öven,[1039] muhabbetullahı sabredenlere tevdi eden,[1040] Allah'ın sabredenlerle beraber oluşu,[1041] (eylemlerin) sabredenler için daha hayırlı oluşu,[1042] amellerin en güzeli ile ödüllendirileceği,[1043] sabredenlerin hesapsız mükafatlanacağı,[1044] sabredenleri müjdeleyici,[1045] sabredenlere yardımın mutlak ulaşacağı,[1046] sabredenlerin azimli ve mert olması,[1047] büyük mükafatlara nail olacağı,[1048] sabredenlerin ibret alabilecekleri,[1049] sabredenlerin sevimli ve istenilen şeyleri kazanımı-korkunç ve kaçınılan şeylerden kurtuluşu,[1050] sabrın rehberlik/imamlık derecesine terfi ettirmesidir.[1051] İslâm ve iman mertebesine muttasıl görülmesinden dolayı takvâ, tevekkül, şükür, sâlih amel ve rahmetle birlikte geçen ayetler anılmakta ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) hadisleri bulunmaktadır.[1052]

Sabrın mahiyetine, sabır hakkındaki farklı görüşlere ve sabrın özelliklerini verdikten sonra derecelerine geçen İbn Kayyim, sabır menzilini methedilen ve zemmedilen sabırla

---

[1035] İbn Kayyim, *'Uddetü's-sâbirîn ve zahîratu'ş-şâkirîn*, 8, 10-11.

[1036] Muhammed Süleyman el-Mansûrî Fûrî, *Rahmeten li'l-âlemîn*, çev. Semîr Abdulhamîd İbrahim (Riyad: Dâru's-Selâm, ts.), 903; Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Süleyman el-Bedr el-Füyûmî (son), *Fethu'l-garîbi'l-mücîb ale'l-terğîb ve't-terhîb li imâm-i Münzirî*, thk. Muhammed İshak Muhammed âl İbrahim (Riyad: Mektebetü Dâru's-Selâm, 1439), 13/340; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/151.

[1037] el-Bakara 2/45, 153; Âl-i İmrân 3/200; en-Nahl 16/127.

[1038] Âl-i İmrân 3/139; el-Enfâl 8/15; el-Ahkâf 46/35; Muhammed 47/33.

[1039] el-Bakara 2/177; Âl-i İmrân 17.

[1040] el-Bakara 2/146.

[1041] el-Enfâl 8/46.

[1042] en-Nisâ 25; en-Nahl 16/126.

[1043] en-Nahl 16/96.

[1044] ez-Zümer 39/10.

[1045] el-Bakara 2/155.

[1046] Âl-i İmrân 3/125.

[1047] eş-Şûrâ 42/43.

[1048] el-Kasas 28/80; Fussilet 41/35.

[1049] İbrâhîm 14/5; Sebe' 34/19; eş-Şûrâ 42/32-33.

[1050] er-Ra'd 13/23-24.

[1051] es-Secde 32/24.

[1052] Misâlen, "İstersen sabret, sana cennet vardır." Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 7/116"Kitâbu'l-marad" 5652; Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavut, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1421), 5/292; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/154-155. Kur'an'daki diğer sabır türleri için bkz. Yusuf Karadâvî, *es-Sabru fî Kur'ani Kerîm* (Müessesetür'r-Risâle, 1411), 11-17.

sonlandırmaktadır. Ona göre sabır; nefsi tahammülsüzlükten ve öfkeden, dili şikâyet etmekten ve organları rahatsızlıktan engellemektir. Sabrın temelde üç yönü vardır. Bunlar; Allah'a itaate sabır, Allah'a karşı mâ'siyete (günah işlememeye) sabır ve Allah'ın imtihanına sabırdır.[1053] İbnu'l-Cevzî ise güzel işlere sabır ve nefse zor gelen şeylere sabır olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Güzel şeylere sabır Allah'a itaati ihtiva ederken sabır konusundaki muvaffakiyet ise sabrın nihayetinde getireceği güzellikler ile ortaya çıkmaktadır.[1054]

Sabır, iman ile ilişkilendirilerek başın cesetteki konumuna eş tutulmakta insana gelen gam ve kederin kurtuluşunu Allah'tan bekleyebilmesidir.[1055] İbn Kayyim her şeye rağmen sabrı yokluğa alternatif bir bekleyiş değil, varlığa karşı kendini tutuş ve vaz geçebilme gücü görmektedir. Avama göre bu henüz yolun başında olduğu ve aceleciliği durgunlaşmadığından dolayı zordur.[1056] Öte yandan muhabbet yolu sâlik için Allah'a yaptığı amellerden dolayı hoş gelirken sabır hoşnutluğa dahi sabredilmesini ve sâlikin kendini tutmasını gerektirmektedir. Bu yönüyle sabır muhabbet yolunda yalnızlığı hissetmesidir.[1057]

Sabır, her menzilde sâlikin karşısına çıkabilecek, yaygın ve ihtiyaç duydukları bir menzildir. Sevgiden doğması, sevgiliye karşı engellerin aşılması noktasında yardımcıdır.[1058] Sevdiğini iddia edenin de sevgisini ölçmek için sabrına bakmak sevgisini özetleyecektir. Ayette geçen "*Gerçekten biz onu (Eyyûb'u) sıkıntılara dayanıklı bulduk. O ne güzel bir kuldu! Yönü hep Allah'a dönüktü*."[1059] buyurulduğu üzere sabrın karşılığında kulluğun da tartılmasına ve bu yönde methedilmesine örnekler bulunmaktadır. Sabır ve muhabbetin bir arada anılışı Türkçe atasözlerine de yansımış ve "gülü seven, dikenine katlanır" ifadesiyle aktarılmıştır. Öte yandan İbn Kayyim'e göre seven yahut sabreden mükafat beklentisine kapılırsa kendi musibetine kapı aralamaktadır.[1060]

[1053] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/155. İbn Kayyim sabra farklı eserlerinde de yer vererek derecelendirme yapmaktadır. Ona göre sabır; nefsi istemediğine zorlamak, ezayı sırtlanmak için zorlanmak ve hayırları beklemektir. Ârifler ise istibar makamındadır ki musibetlerin arka planına vakıf olduğu için musibetten de saadetten de zevk almanın makamıdır. İbn Kayyim, *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-sa'âdeteyn*, 1440, 2/575-576.

[1054] Cemâleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnu'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, thk. Mustafa Abdulvâhid (y.y., t.y.), 58-59.

[1055] Mehmed Zahid Kotku, *Sabır* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1984), 14-15.

[1056] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 19.

[1057] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/160-162.

[1058] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/161-162.

[1059] Sâd 38/44.

[1060] İbn Kayyim, *Ravzatu'l-muhibbîn ve nuzhetu'l-muştâkîn*, 298.

Tasavvuf klasiklerinde yer verildiği gibi "sabır, sabırda sabredebilmeyi"[1061] gerektirmektedir. Bir şey beklemeden (ummadan) bekleyebilmeyi (vukûfiyeti) yani kişinin kapıyı çalarken kapının açılacağını ummadan kapıyı çalmaya devam etmesidir. Hava muhalefeti, çevredekilerin tepkisi ya da farklı etmenler onu yıldırmadan yalnızca sorumlu olduğunu düşündüğü şeye odaklanmasıdır. Bunun yanı sıra İbn Kayyim sabrederken Allah'tan yardım talep edilmesi gerektiğini, sabrın kişinin kendi talebinde bitmediğini ifade etmektedir. Bu yönüyle Allah'ın yardımıyla sabreden övülürken Allah için sabredememesi ise kınanmaktadır.[1062] Genel hatlarıyla övgüye mazhar olan sabır elbette Allah'a dair olan hususları içermektedir. Öte yandan sabır; Allah'a sabır, Allah için sabır ve Allah'tan sabır olmak üzere üçlü tasnife tabi tutulmaktadır. Allah için sabır vefâya tekabül ederken Allah'tan sabır methedilmekle beraber cefaya tekabül edeceği de bildirilmektedir.[1063] Sabrın kendi içindeki tasnifleri değişmekle beraber genel anlamda kişinin kendi zaaflarına sabrı kendi sınav sorusu olup Allah'a, Allah için ve Allah'tan sabır olması daha kıymetli hale getirmektedir. Beklemek zorunda kaldığı için sabrettiğini iddia etmek gücü yetmediği için düşmanını affettiğini iddia etmekle aynı derecede olup sabrın erdemli olanı sabretmeme olanağına rağmen sabrı tercih etmesidir. Sonuç olarak açmamış bir gülün bakımı ve sabrı açmakla mükafatlandırılacağı gibi sabır da benzer şekilde bakıma muhtaç bir süreçtir ve mükafatı sonuna eklenen değer olarak aktarılmaktadır.

2.4.2. Rızâ Menzili

Sabır gibi emredilmeyen ancak uygulandığında övülen menzil olan rızâ, samimi duruş, hoşnutluk, kabulleniş, kalbin kazadan memnuniyeti anlamlarına gelmektedir.[1064] İbn Kayyim *Medâricu's-sâlikîn* eserinde rızanın ne olduğuna dair fikrini Kuşeyrî'nin eserinde yaptığı ikili sınıflandırmaya üçüncüsünü ilave ederek sunmaktadır. Bu bağlamda:

- Horasanlılara göre makamdır ve tevekkülün son merhalesidir. Kul kesb ile rızaya erişebilmektedir.[1065]

[1061] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 94; Kuşeyrî, *er-Risâlet'ü Kuşeyriyye*, ts., 1/326; Ebu'l-Kāsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullâh İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebî Said Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 17/434; İbn Kayyim, *'Uddetü's-sâbirîn ve zehîratü'ş-şâkirîn*, 51.

[1062] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/169.

[1063] İbn Kayyim, *'Uddetü's-sâbirîn ve zahîratu'ş-şâkirîn*, 78.

[1064] Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, 111; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 19; Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı ehli'l-İlhâm*, 267.

[1065] Serrâc et-Tûsî makamlar bölümünde zikretmektedir ve ona göre makamların sonuncusudur.et-Tûsî, *el-Luma'*, 80-81.

- Iraklılara göre haldir. Kul kesb ile rızaya erişemez.[1066]
- İki görüşü bir araya getirenlerdir ki bidayetini kesbe bağlayarak makam, nihayetini Allah'ın inayetine bağlanarak hâl kabul edenlerdir.[1067]

Her ikisini meczedenlere dair görüş vermemekle birlikte İbn Kayyim, çekilen ızdırabı ya da hoşnutsuzluğu rızanın cüzleri arasında değerlendirmeyip sabra konu olabileceğini aktarmaktadır. Bu yüzden hoşnutsuzluğu rızaya aykırı bulmamaktadır. Bir mücahit yarasından dolayı elem duyabileceği gibi aynı zamanda rıza da gösterebilmektedir ya da aşırı sıcak havada şiddetli susuzluğa rağmen orucundan razı kimse hissettiği elemden dolayı tenakuz yaşamamaktadır.[1068] İbn Kayyim; rızayı uluhiyyet ve rubûbiyyet yönüyle iki farklı yönden değerlendirmektedir.

Ulûhiyyetine dair rıza; Allah'ın muhabbetine rıza göstermeyi, havf, recâ, inâbe, tebettül, irade ve sevgiyi içermektedir. Razı olanın Allah'a yönelmesi ve O'nun için ihlaslı eylemde bulunabilmesi/amel edebilmesidir. Rubûbiyyeti ise kulun Allah'ın iradesine dahil olması yönüyle incelemektedir. Kulun Allah'a tevekkülü, itimat etmesi, O'ndan yardım istemesidir.[1069] Matematikte işlemin sağlaması yapılması gibi Rubûbiyyet yönünden kulun Allah'a hakkını teslim etmesi cihetiyle açıklanacağı gibi kulun ubudiyyetinin vazifelerine uygun hareket etmesi de Rubûbiyyetin hakkını teslim için rızaya uygun bir tavır ile açıklanmaktadır.

Herevî, rızayı şart koşarak kulun ne ilerlemeyi ne de gerilemeyi istemediğinden vakfettiği yerden rızasını beyanı şeklinde bildirmektedir. Herevî'nin delil getirdiği "*Ey huzura kavuşmuş insan! Sen O'ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön. (Seçkin) kullarım arasına katıl ve cennetime gir!*"[1070] ayetilerinden hareketle kula rıza dışında bir seçenek bulunmadığını belirtmektedir.[1071] Diğer yandan bu ayet nefs mertebelerinden nefs-i râziyye ve nefs-i marziyyeye de delil teşkil etmektedir. Konuyla ilgili birçok nesir ve nazım yazılmıştır. Ömer Fuâdî (v. 1046/1636) nazım türünde açıkladığı raziyye mertebesinin dördüncü sıfatı olarak şu şekilde rızaya yer vermektedir:

[1066] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 2/341.
[1067] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/170.
[1068] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/173.
[1069] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/171.
[1070] el-Fecr 89/27-30.
[1071] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 19.

Yedidür râziyye ey merd-i fenâ,
Zikr ü ihlâs, vera‘ dahî rızâ,
Dördü bu, üçünü dahî belle gör,
Ki riyâzetle kerametle vefâ.[1072]

Bu yönüyle rızâ nefsin bir tavrı olarak tanımlanırken ayrıca haller ve makamlar arasında da zikredilmektedir. Rıza bidayette kesb ile kazanılırken hakikati ise vehbîdir. İbn Kayyim tarafından rıza aynı zamanda tevekkülün nihayeti addedilirken tevekkül, teslim ve tefvîz ile rızaya ulaşılabilmektedir. "*Sen O'ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön.*"[1073] ayetinde ise Allah'tan razı olana Allah'ın rıza göstereceği ibaresi İbn Kayyim'e göre kulun Allah'tan rızası Allah'ın kuldan razı olmasının neticesi olarak vuku bulmaktadır. Bunu temellendirirken ise ön rıza ve sonraki rıza olarak ikiye ayıran İbn Kayyim, Allah'ın kuldan razı olduğu önermesinden hareketle kulun Allah'tan razı olabildiğinden başlamaktadır ki bu ön rızayı teşkil etmektedir. Sonraki rıza ise öncekinin semeresi kabul edilmektedir. Yine ayet ile ilgili olarak razı olmayana yol ayrılmadığını, yönelen için ise rıza gerekli görülmüştür.[1074] Rızanın daha iyi kavranabilmesi için Yahyâ b. Muâz,[1075] Cüneyd-i Bağdâdî ve İbn Atâ'nın görüşlerini paylaşan İbn Kayyim, İbn Atâ'nın rıza hakkında "Allah'ın kulu için ezelde en iyisini seçtiğine kalbin sükûneti ve ondan razı olmasıdır" cümlesini Allah'tan gelene rıza olduğunu asıl rızanın ise Allah'ın rızasını kazanmak olduğunu vurgulamaktadır.[1076]

Herevî'ye göre rızanın üç derecesi vardır. İlk derece âvâmın rızasını içermektedir ki Allah'tan razı olmayı ve başkasına yapılan ibadetleri çirkin görmesini, Allah'ın her şeyden daha güzel görünmesini, tazime ve itaate layık görülmesini ihtiva etmektedir. Diğer bir derece ki sıralamaya göre havâsın derecesinin olduğunu söylemek mümkündür, Allah'tan razı olmaktır. Bu rıza aynı zamanda Allah'ın kaza ve takdirini içermekte, tüm halleri eşitler ve istek-ısrar gibi vasıflardan alıkoymaktadır. Son derece ise havassü'l-havas'ın rızası olan Allah'ın rızasından razı olmaktır. Kul kendini bir nevi nötrlemek suretiyle hoşnutluk ya da

[1072] Fenâ yolcusu nidasıyla başlayan şiirde Ömer Fuâdî nefs mertebelerinden raziyyenin yedi sıfatından bahsetmektedir. Ona göre bu yedi sıfattan dördüncüsü rızadır. Tamamını ise zikir, ihlas, vera‘, rıza, riyâzet, keramet ve vefâdır. Ömer Fuâdî, *Muslihu'n-Nefs (Nefsin Özellikleri)*, thk. Ahmet Cahid Haksever (İstanbul: Hoşgörü Yayınları, 2015), 121.
[1073] el-Fecr 89/28.
[1074] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/172-176.
[1075] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/172; Ebu'l-Avn Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim el-Hanbelî Seffârînî, *Levâmiʿu'l-envâri'l-behiyye ve sevâṭıʿu'l-esrâri'l-eşeriyye lişerḥi'd-Dürreti'l-muḍıyye fî ʿaḳīdeti'l-(ʿaḳdi ehli'l-) fiṛḳati'l-merḍıyye* (Dimaşk: Müessesetü'l-Hafikîn ve Mektebetühâ, 1402), 1/359.
[1076] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/173.

hoşnutsuzluk halinden beridir. Bunun sonucu olarak tahakkümden, seçimden ve temyizden sakıt olur.[1077]

İbn Kayyim, Herevî'nin sözlerini Allah'ın taksim ve bağışına rıza, kazâ ve kaderine rıza, yalnızca Allah'a rıza şeklinde hülasa etmektedir. Avâmın derecesinde zikredilen Allah'ın kula güzel görünmesini kulun kalbindeki sevgiye bağlayarak Allah sevgisinin tüm sevgilerden üstün olmasını ve tüm sevgilerinin de Allah sevgisine tabii olması gerektiğini vurgulamaktadır.[1078] Bu ise sevgi ve tazimin Allah merkeze alınarak uygulanmasını esas almaktadır. Buradan hareketle Allah'a itaatin ön gereksinimlerinden birisi de sevgi kabul edilmiş, tazimin sevgisiz yapılamayacağı vurgulanmıştır.

Kulun İslâm ile müşerref olması ilk derece ile mutabık görülürken ikinci derecede sâlik kalbin faaliyet alanına dahil olmaktadır. Bu tavır havas ehlinin tavrı olup havas ehli için aynı zamanda yolun başı olarak değerlendirilmektedir. Allah'ın kuldan razı olması hakkında "…Kulum bana kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevgili olan bir şeyle yaklaşamaz..."[1079] hadisinde nakledildiği üzere farzlardan daha sevimli bir amel olmadığından dolayı bir kulun daha faziletli bir amelle yaklaşamayacağını belirtmektedir. Hadisin devamında buyrulan "Kulum bana nafile ibadetlerle de yaklaşmaya devam eder. Nihayet ben onu severim. Ben kulumu sevince de artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı mesabesinde olurum."[1080] kısmı ile ilgili bu konuda paylaşımda bulunmamaktadır ancak Muhabbet menzilinde tamamlamaktadır.[1081] İbn Kayyim, farzların nafile ibadetler tarafından gölgelenmesine müsaade etmemek için yarım bırakmış olabilir. Diğer taraftan kendisi de ibadetle meşgul olan ve nafileye gerekli ihtimam gösteren birisidir ki ilerleyen menzilde kârînin belirli bir olgunluğa eriştiğine istinaden de tam metni paylaşması bilinçli bir tehiri ihtimal dahlindedir.

Bu mertebenin diğer açılımları arasında bir kişinin amelinde Hz. Peygamber'in hakemliğine başvurması da vardır. Hükme teslimiyet, nefslerdeki daralmayı kaldırma ve Allah ve Rasûlü'ne teslimiyet imanın şartları arasında zikredilmektedir. Hükümde rıza ve Hz. Peygamber'in hakemliği bunu gerektirmektir. İmanlı olma, hakikate erişme, vahiyden istifade (Kur'ân-ı tatbik), karakteri kuvvetlendirme gibi eylemlerde bulunmak, İbn

[1077] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 19-20.
[1078] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/175, 179-180.
[1079] Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 8/105"Rikâk" 6502.
[1080] Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 8/105"Rikâk" 6502.
[1081] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/25.

Kayyim'e göre nefsi emmâmereden nefsi mutmainneye ulaştıracaktır. Akabinde ise nefsi râdiye ve nefsi vâdiaya[1082] gelecektir ki vâdia yaygın kullanıma sahip olmayan nefs mertebeleri arasında yumuşak huylu, halîm, sükûnet sahibi anlamlarında kullanılmaktadır.[1083] Teslimiyeti ifa etmek ve Allah'ın bahşettiklerinin hikmeti olacağını bilmek, rızanın berraklaşmasına da yardımcı olmaktadır. Nefsi tezkiye ve ruhu tasfiye yöntemlerinden biri olarak aktarılan rızanın ehemmiyetini İbn Kayyim; rahmet, lütuf, nimet, sevgi, bilgi, teslimiyet, kaza, ihsan, gönül ferahlığı ve zenginliği, sükûnet, kurtuluş, kalbin eylemi, tevekkül vd. gibi kavramlar ile ilişkilendirerek ortaya koymaktadır.[1084] İbn Kayyim rızayı tek taraflı kulun rızası ya da Allah'ın rızası üzerinden değil, işteşlik durumu ile karşılıklı ancak karşılık beklenilmeyen bir durum ile açıklamaktadır. Ancak ilk rızanın Allah tarafından olması gerektiğini vurgulayan İbn Kayyim, Allah'ın razı olmamasından dolayı kulun O'na rıza gösteremeyeceğine dikkat çekmektedir. Bu yönüyle rıza Allah tarafından kula lütuf ve kul tarafından Allah'a şükrandır. Sabır ve şükür menzili arasında rızasının bulunması rızayı sabrın nihayeti ve şükrün bidayeti konumuna sevk etmektedir.

2.4.3. Şükür Menzili

İbn Kayyim'in özel ilgi alanına giren kavramlardan biri olan şükür, rıza menziline şükürden daha geniş anlatıma yer vermesine rağmen şükrü rıza menzilinden üstün tutmaktadır. Diğer yandan o rızayı kapsayan bir menzil olarak tanımlamasına rağmen kulun razı olmadığı şeye şükrünün de olamayacağı için rızaya ihtiyaç duyulduğunu da belirtmektedir. Şükür kulun şükrettiği şeyin artmasına vesile, Allah'ın vaat ettiği güzelliğe kavuşmasını sağlar, ihsanını ziyadeleştirir, şükredeni övgüye mazhar kılar.[1085] İbn Kayyim imanın yarısının şükür diğer yarısının sabır olmasından hareketle "*Uddetü'ṣ-ṣâbirîn ve zahîretü'ş-şâkirîn"* eserini kaleme almıştır. Fazilet ve derecelerini açıklamasının yanı sıra mukayeselere de yer veren İbn Kayyim, sabrın ve şükrün nasıl ifa edilmesi gerektiğini, hakikatini ve bu konuya tenakuz oluşturan eylemleri ortaya koymaktadır.[1086]

[1082] Türkçe yazımı itibariyle karıştırılmaya müsait vâdia'(وادعة) ve vadî'a (وضيعة) sözcükleri Arapça'da aynı kökten türetilen bir sözcük değildir. Vâdia'yı tasavvuf terimi olarak kullanan İbn Kayyim halîm, selîm, sakin, uzlaşıyı ve sükûneti ifade etmek için kullanmıştır. Tasavvuf sözlüklerinde vâdia'ya yer verilmezken vadîa ise indirim, emanet ve zarar ile ilişkilendirilen İslam hukuku terimidir. Güvene bağlı satış çeşitleri arasında zikredilen murâbaha, tevliye ve vadîa'dan malın maliyetinden daha düşük ücret mukabilinde temlik edilmesi anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca Bkz. Şeyhmus Aksak, *İslâm Hukukunda Müzâyede* (Ankara: İlâhiyat, 2022), 61.

[1083] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/189.

[1084] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/198-219.

[1085] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/232.

[1086] İbn Kayyim, *'Uddetü's-sâbirîn ve zahîratu'ş-şâkirîn*, 120, 205-544.

Allah'ın kendisini "Şekûr" ve "Şâkir" olarak isimlendirmesine rağmen aynı sıfatı şükreden kullar için de aynı sıfatı kullanarak Allah'ın o kulları taltif etmesi İbn Kayyim'in şükrün önemine binaen vurguladığı yerlerden biridir. Peygamberlerin cennetle müjdelenmelerine rağmen şükretmelerine örnekler,[1087] sûfîlerin dualarında bunu öğütlemeleri şükrün faziletine örnekler ile de konu üzerinde durmaktadır. İbn Kayyim; dilin itiraf ve övgüsünü, kalbin şuhûd ve muhabbetini, organların ise itaatini şükür ile açıklamaktadır.[1088] Bu yönüyle şükür nimete malik kulun sonucunu değil, sürecini de içeren bir yöneliştir. İbn Kayyim, yer yer Kuşeyrî'den rivâyetle sûfîlere ve sûfîlerin düşüncelerine yer vererek şükrün; kulun acziyetini hissedebileceği, nimeti verene boyun eğebileceği ve nimeti vereni görebileceği anlamlarında da kullanmaktadır.[1089]

Şükrün derecelerine geçmeden önce hamd ve şükrün aralarında farkı izah eden İbn Kayyim, şükrü organlar ile hamdi ise kalp ve lisan ile teşmil etmektedir. Ona göre ihsan ve adalet hamde, şükür ise nimetleredir. Aynı zamanda Allah'ın zâtına hamd edilirken verdiği nimetlere şükredilmektedir. Şükür; muhabbet ve müşâhededе kalp, övgü ve itirafta dil, itaatte ise organlar ile devreye girmektedir ki daha öncesinde ifade ettiği gibi bu genel anlamda şükürdür.[1090] Hamd şükrün başı kabul edildiği gibi kalp ve dil için de kullanılmaktadır. Şükür her ne kadar uzuvlar için kullanılıyor olsa dahi genel anlamda dil, kalp ve uzuv üçlüsü için de kullanılmaktadır.

Herevî, şükre nimeti tanımanın ismi olarak yer vermektedir. Nimeti tanımaktan hareketle nimeti verenin de tanınmasını öngörmektedir ki Kur'ân'da İslâm ve iman için şükür isminin kullanımını da buna örnek olarak gösterilmektedir. Herevî; şükrü sevilen, sevilmeyen ve müşâhede edilenler üzerine şükür olmak üzere üçe ayırmaktadır. İlk şükür

---

[1087] "*Ey iman edenler! Size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yiyin ve Allah'a şükredin; eğer O'na kulluk ediyorsanız.*" el-Bakara 2/172; "*Kuşkusuz İbrâhim, bir tevhid önderi olarak Allah'a gönülden itaat eden iyilik rehberiydi, müşriklerden de değildi. Allah'ın nimetlerine şükrederdi; Allah onu seçkin kılmış, doğru yola yöneltmişti.*" en-Nahl 16/120-121; "*Hani rabbiniz, 'Eğer şükrederseniz size (nimetimi) daha çok vereceğim, nankörlük ederseniz hiç şüphesiz azabım pek şiddetlidir!' diye bildirmişti.*" İbrâhim 14/7; "*Siz Allah'ı bırakıp birtakım putlara tapıyor, asılsız inançlar uyduruyorsunuz. Kuşkusuz Allah'ı bırakıp da taptığınız bu şeyler size rızık vermekten âcizdirler. O zaman rızkınızı Allah'ın katında arayın, O'na kul olun, O'na şükredin; sonunda O'na döneceksiniz.*" el-Ankebût 29/17; *"...Ey Dâvûd ailesi! Şükür için çaba gösterin. Kullarım arasında hakkıyla şükredenler pek azdır.*" Sebe' 34/13; "*Eğer inkâr ederseniz bilesiniz ki Allah'ın size ihtiyacı yoktur; ama O, kullarının nankörlüğüne razı olmaz, şükrederseniz bu tutumunuzdan hoşnut olur...*" ez-Zümer 39/7; "*Eğer inkâr ederseniz bilesiniz ki Allah'ın size ihtiyacı yoktur; ama O, kullarının nankörlüğüne razı olmaz, şükrederseniz bu tutumunuzdan hoşnut olur.*" el-İnsân 76/22.

[1088] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/233-235.

[1089] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/312; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/235.

[1090] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/236-237.

türüne gayri Müslimler de ortak olup ikincisinden itibaren cennetliklerin vasıfları olarak aktarılmaktadır.[1091]

İbn Kayyim ise nimeti tanımanın şükrün rükûnlarından biri olduğunu şükrü ifa etmek için öncesinde de bahsi geçtiği üzere dil, kalp ve uzuvlar ile icra edileceğini vurgulamaktadır. Nimeti vereni müşâhedesi ise sâlik için ne çekilen zorluğu ne de kolaylığı hissettirmektedir. Sâlik yalnızca nimeti veren ile meşguldür. İbn Kayyim bu hale vakıf kimseleri üçe ayırmaktadır: "Kulluğu müşâhede edenler, sevgiyi müşâhede edenler ve tefrîdi (birlemeyi) müşâhede edenler."[1092] İlki kulun, Efendisi'ne kulluğun ve O'nun mülkünün hakikatine erişmesini sağlamaktadır. İkincisi muhabbete gark olan kulun tüm tahammül sınırlarını zorlamasına rağmen Rabbine olan muhabbetinin daima daha baskın gelmesinden hareketle Rab ile beraber olmanın sürurunu muhafaza etmesidir. Üçüncüsü ise kendi vücûdunu hissetmesinin var olamayışı üzerinden açıklanmaktadır. Bunun sonunda şehadet âlemindeki resimler sâlikten sakıt olur ve sâlikin benliği ön planda durmamaktadır.[1093] Ancak burada Allah'ın emelini kendi nefslerindeki emelle karıştırıp, kendi emellerini Allah'ın emeliymiş gibi kendilerine tayin etmemeleri gerekmektedir. Şükür bu yönüyle Allah'ın kendi sıfatını insana verecek kadar üstün öte yandan kulun dilinin, kalbinin ve diğer uzuvlarının da şükrünün ifa etmesi gerektiği kadar da sorumluluk yüklemektedir. Şükürden dolayı şükrü artan kul, artan şükür nimeti içinde şükredecek hale gelmektedir ki şükrün kula lezzetli gelmesi de Allah'ın kula lütfunun bir parçası ve nimetlerini o kula tanıtmasının bir yöntemidir.

[1091] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 20. Nimeti tanımanın nimeti vereni tanıma hakkında görüşü "Kendini tanıyan, Rabbini tanır." ifadesinden mülhem zikredilmiş olabilir. Marifet kavramının bilmek ve tanımak arasındaki farkı ve mevzu hadis olduğuna dair görüşler için Bkz. William C. Chittick, "İbnü'l-Arabî: Entelektüel Geleneğe Açılan Kapı", çev. Mustafa Salih Edis, *Sufiyye* 10 (Haziran 2021), 293; Şevki Beşir Abdülmecid, *Mevkifu cumhûriyyîn min Sünneti'n-nebeviyye* (Matbaatü Râbitati'l-İlmi'l-İslâmî, 1408), 24.

[1092] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/242-245.

[1093] İbn Kayyim konuyu anlaşılır kılmak için hükümdar ve hizmetçi örneği vermektedir. Hizmetçinin diğerlerine üstün tutma sebebi hakkında hükümdara sual ulaştırılmıştır. O sıra açıklamaz ancak hükümdar bir gün yolculuk esnasında gözlerini karlı dağlara yöneltmiş ve başını eğmiştir. Hizmetçisi ise atına binmiş ve oradan ayrılmış, bir müddet sonra elinde karla geri gelmiş. Diğerlerine ders niteliğinde canının kar çektiğini nereden bildiğini sormuş ve hizmetçi: "Çünkü siz oraya baktınız, hükümdarların bakışının maksadı vardır" demiş. Hükümdar da ikram ve yönelişinin maksadını; her anını kendisini müşâhede ile geçirmesi ve meşgalesinin hükümdar olmasından dolayı olduğunu açıklamış. İbn Kayyim de Allah ile hemhal olarak, kendi benliğini göz ardı ederek tefrîdi (birlemeyi) açıklamaktadır. Bunun yanı sıra bunu yaparken bazı sûfîlerin yanıldıklarını da göstermek amacıyla eğer hükümdar emretti birisi hükümdarı müşâhede etmeye devam ediyor diğeri ise buyruğunu ifa ediyor. Buyruğa uyan hizmetçinin daha faziletli bir iş yaptığını bildirmektedir. İbn Teymiyye'den rivayetle âriflerden birisi "İnsanlar Allah'a ibadet ediyorlar, sûfîler ise kendi nefslerine (ibadet ediyorlar)" sözünü nakleden İbn Kayyim, Allah'ın kendilerinden arzusunu bir yana bırakıp kendi arzularını Allah'tanmış gibi arzularının bulunmalarını nefse itaat olarak tanımlamaktadır. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/244-247.

2.4.4. Hayâ Menzili

Utanmak, çekinmek ve terk etmek anlamlarında kullanılan hayâ (**الحياء**), İbn Kayyim'e göre hemze farklılığı barındıran hayat (**الحياة**) ve yağmur (**الحيا**) sözcüklerinden türetilmektedir.[1094] İbn Kayyim, tasavvuf sözlüklerinde yer alan nefsin bir şeyden çekinmesi, Müslümanı günahtan alıkoyan ve günahı işlemekten dolayı utandıran[1095] açıklamalarının dışında kalbin hayat bulduğu bir etmen olarak açıklamaktadır. İbn Kayyim; Allah'ın insan üzerinde gözetici,[1096] her şeyi görüp bilen,[1097] gönlündeki her şeye vakıf[1098] olduğunu beyan eden ayetlere akabinde ise hadislere ve sûfîlerin sözlerine yer vermektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v) hayâyı tavsiye eden birine "Onu (tavsiye etmeyi) bırak. Hayâ imandandır."[1099] ve "Hayâ ancak hayır getirir."[1100] hadisleri hayânın anlaşılmasında tanımlayıcı öncül ifadelerdir.

İbn Kayyim, hayâ hakkında çıkarımlarını ise on maddede açıklamaktadır ki ona göre hayânın en kıymetli hali kulun kendinden/nefsinden hayâ etmesidir.[1101] Böylece kul nefsin her durumunu vicdan gibi dikkate alarak hayâyı hissetmektedir. İbn Kayyim'in onlu tasnifi ise şu şekildedir:

I. Suçluluk hayâsı; kulun utancından kaçmasıdır ki Hz. Âdem'in cennetten kaçışı örneklendirilmektedir.
II. Kusur hayâsı; kulun eyleminde hissettiği eksiklikten dolayı duyduğu mahcubiyettir ki gece-gündüz Allah'ı tesbih etmelerine rağmen kıyamet günü hakkıyla tesbih edemedikleri kaygısıyla gösterilen hayâdır.
III. Marifet hayâsı; kulun Rabbini tanıdığı ölçüde O'ndan hayâ edebilmesidir.
IV. Kerem hayâsı; davet edilenin icabeti uzatmasına rağmen cömertliği devam ettirerek onları göndermekten hayâ etmektir.

[1094] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/248.
[1095] Muhammed b. Mükerrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1414), 14/217; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 200; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 162.
[1096] en-Nisâ 4/3.
[1097] el-Alak 96/14.
[1098] el-Mü'min 40/19.
[1099] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1416, 4/537 no:5182; Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 1/14"Kitâbü'l-imân" 24; Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvud*, 1430, 7/173"Kitâbü'l-edeb" 4795.
[1100] Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 8/29"Kirâbü'l-edeb" 6117; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1374, 1/64"Kitâbü'l-îman" 37.
[1101] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/250.

V. Haşmet hayâsı; kızıyla evlenmiş olmasından dolayı evlilik konuları hakkında soru sormaktan çekinmektir.

VI. Nefsi küçük ve zelil görme hayâsı; kulun kusurlarından dolayı Allah'tan isteyebilecek mecali olmaması ya da isteyeceği şeyin büyüklüğünden çekinerek kendi nefsini hakir görmesinden dolayı talep edememesidir.

VII. Muhabbet hayâsı; sevgisinden dolayı sevdiğine karşı yelkenlerini suya indirmesi yani duyduğu muhabbetin diğer duygularına galibiyetidir.

VIII. Kulluk hayâsı; havf ve recâ arasında kulun Allah'a duyduğu hayâdır.

IX. İzzet ve şeref hayâsı; ihsan ve tasarruflarından doğan ve kibrin tahakkümüne girmeyen hayâdır.

X. Nefsinden hayâ etmek; kulun aza kanaat etmesi gibi erdemli davranışları sonrası sanki iki nefsi var da biri diğerinden hayâ ediyormuşçasına teaccübiyet hissetmesidir.[1102]

Herevî'ye göre sevginin sevilen karşısında duyulan saygıdan ortaya çıkan hayâ, havas ehlinin de mertebelerinden ilki olarak zikredilmektedir. Hayâ menzilinin ilk derecesi Allah'ın kendisini gözettiğinin farkındalığını yaşaması, ikincisi kurbiyetin vermiş olduğu hayâ ve üçüncüsü ise heybet ihtiva etmeyen ve gayesizliği yaşadığı huzuru (ilâhîyi) müşâhede ettiği derecedir.[1103] Sevgi ve marifet bu yönüyle sevgiden önceki ve sonraki olmak üzere ikiye ayrılmaktadır ki sâlikin kurbiyeti onun sevgisi nispetinde ziyadeleşmektedir. Sevgiden sonraki marifette benzer şekilde sâlike katkı sağlamaktadır.

İbn Kayyim'e göre huzuru ilâhîde bulunma; sâlikin kalben ve ruhen yaratılmışlardan arınıp Yaratan ile irtibat kurmaktır. İrtibat kuran kalp, huzura ulaşmakta bu ise kalbin heybetle dolmasını sağlamaktadır. Bu aynı zamanda sâlikten tefrikanın da sakıt olmasını temin etmektedir. Nihai olarak İbn Kayyim'e göre Allah dışında kimsesi olmayan kimse cem' makamındadır.[1104] Genel manada hayâ sâlikin Allah'ın varlığını hissederek O'ndan çekinmesi ve haya duymasıdır. Kul bunu yaparken de utanma, hakir görme, çekinme, sevme ve suçluluk duygusunu hissetmesi gibi etmenlerden dolayı hayayı çeşitlendirerek yaşamaktadır. Bu menzilin en üst seviyesi olarak da kalbin eylemi olan hayâ; kalbi Allah'tan başkasına tahsis etmekten çekinmeyi huzuru ilâhîde hazır bulunuşluğu ifade etmek için kullanılmaktadır.

[1102] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/250-253.
[1103] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 20-21.
[1104] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/256-257.

2.4.5. Sıdk Menzili

Sâliklerin mertebelerinin bu mertebeden tevellüt etmesi ve adıyla müsemma doğruluk barındırması en büyük toplulukların mertebesi olarak görülmesini sağlamakta ve sıdktan uzaklaşanların helak olmaya yakınlaştığı bir menzil olarak kabul görmektedir. İbn Kayyim'e göre sıdk, amellerin ruhu ve hallerin mihengi addedilmesinin yanı sıra Peygamberlerin vasfı olmasından dolayı peygamberlik derecesinin ardında zikredilmektedir.[1105] Allah'ın iman ehline emrinin "*Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve sadıklarla beraber olun.*"[1106] ve "*Kim Allah'a ve Rasûl'e itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, sıddîkler, şehidler ve sâlih kişilerle beraberdir. Bunlar ne güzel arkadaştır!*"[1107] ayeti mucibince teşvik edilen zümre içerisinde sıdkın önemine de işaret edilmektedir.

Abdullah b. Zeyd'in "Sıdk, amelde Allah'a vefadır"[1108] sözüyle sıdkın ameli boyutuna, "sırrın ve aleni olanın mutabık olması"[1109] yönüyle de sözün örtüşmesine işaret etmektedir. İbn Kayyim bu minvalde genişletilmiş sentez ve tasavvufî bakış açısı sunarak sıdkı; sözlerde, amellerde ve hallerdeki sıdk olmak üzere üçe ayrılmaktadır.[1110] Dil, beden ve kalp ilişkisini sâlikin potansiyelini tüm benliği ile ortaya koyması olarak değerlendirmektedir. Menzil bakımından değerlendirildiğinde ise İbn Kayyim, Herevî'nin sözünden hareketle niyette sıdktan başlamakta ahdini bozmaya sevk edecek her türlü fesattan kaçışıyla devam etmektedir. Sıdk, doğruluğu temellendirdiği ve nitelikli adımlar atacağı bir özellik olmasının yanı sıra seddi zerâinin gözetilerek sakıncalı olan şeylerden kaçınılmasını da öğütlemektedir.[1111]

İbn Kayyim, ilim sahibi olmayıp ancak kendini sadıklar arasında zikreden riyazet ehlinin ve kalbini tasfiye ettiğine inananların inandıkları tecellilere mazhar olabileceklerini ifade etmektedir. Ancak ona göre bu tecellinin sahih bir keşf hüviyetine sahip olamayacağını açıklamakta ayrıca evliyâların, ebrârın ibadeti ve mukarreblerin seyrini buna aykırı

[1105] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/267-268.
[1106] et-Tevbe 9/119.
[1107] en-Nisâ 4/69.
[1108] Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yûnus Tüsterî, *Tefsîru Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1423), 126.
[1109] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 2/363; Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, thk. İbrahim el-Besyûnî (Mısır: el-Hey'eti'l- Mısrıyyeti li'l-Kitâb, t.y.), 2/71; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bişerhi sahîhi Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 10/480.
[1110] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/262.
[1111] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 21; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/267-268.

bulmaktadır. Çünkü ilim hakem kılınarak halin tartılması, ilmin öncelenmesi ve ilimle hükmedilmesi esastır. İbn Kayyim; ehem mühim ilişkisi içerisinde ilmi gözetici, hali ise gözetilen, sâliklerin seyrinde yaşadığı sapmalara karşı güvenlik önlemi olarak değerlendirmektedir. Bu yüzden sülûkun ilim üzerine tahsis edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.[1112] Sıdkı doğruluk anlamı üzerine durduğu gibi doğruluk üzerine istikametten ayrılmamak anlamında da kullanılmaktadır. Bu menzilde sâliklerin seyrine zarar gelmemesi adına ilim ile önlem almalarını ve yine aynı ilim ile seyrlerini taçlandırmalarını beklemektedir. Hallerini kendilerine hakem kılanlardansa ilmi hâle hakem kılarak hâllerinde sahih bir keşfe muttali olabilme ihtimallerini serdetmektedir.

2.4.6. Îsâr Menzili

Önceleme, yeğleme ve bir başkasını daha üstün görme anlamlarına gelen îsâr, kendilerinin ihtiyaç duymalarına rağmen başkasını gözetmek anlamında kullanılmaktadır.[1113] Nüans farklılıkları bulunan kerem, cûd, seha vb. kavramlar da îsârın anlaşılmasına yardımcı olan kavramlar arasındadır. Bu bağlamda kerem; talebin karşılanması, cûd; talep edilmeden vermek, sehâ; gerektiği kadar vermek, îsâr; ihtiyacına rağmen vermesi addedilirken[1114] sehâda mülkünden az bir kısmının paylaşılması, cûdda mülkünün çoğunun paylaşılması ve îsârda ise tamamının kendi nefsinden feragatle paylaşılması söz konusudur.[1115]

Allah'ın her cömertliğe dair sıfatı bulunurken îsâra dair sıfatı yoktur ve Allah için kullanılmaz. Çünkü îsârda muhtaç olabileceği şeyi takdim etmesi söz konusudur. Allah Teâlâ'nın es-Samed olması onun bu vasıftan berî olduğunu göstermektedir. İnsanlar arasında ise cömertliğe dair kavramlar; oğlunu Allah'a kurban edebilecek seviyede olması ve misafirperverliğinden dolayı Hz. İbrahim'in vasfı olarak kullanılmaktadır.[1116] İbn Kayyim ise îsârı zıddı olan esere yani kendini başkasına yeğleme ve şahîh sözcükleriyle açıklamaktadır ki şahîh elinde olmayana hırs yapan anlamında kullanılmaktadır. Ona göre cimrilik Hz. Peygamber'in (s.a.v) "…Şuhhtan (hırs/cimrilikten) sakının, çünkü şuhh sizden

[1112] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/274-275.
[1113] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 21; Ebu'l-Abbas Şihabüddîn Ahmed b. Yusuf b. İbrahim el- Mısrî Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1417), 1/59.
[1114] el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 294.
[1115] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/278.
[1116] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 2/403, 493; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 102; el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 294-295.

evvelkileri helak etmiştir…"[1117] hadisinden mülhem hırsla da ilişkilendirilmektedir. Îsârın geçtiği ayeti kerîme "*…Kendileri zaruret içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler…*"[1118] buyurularak Ensâr'ın da muhtaç olmalarına rağmen kendilerinde bir rahatsızlık hissetmeden diğerkamlık örneği sergilediklerini ifade etmektedir.

İbn Kayyim, yapılan cömertliğin türlerine göre nefsle, riyâzetle, refahıyla, ilmiyle, makamıyla, bedeniyle, malıyla, sabrıyla (müsamahasıyla), iyi ahlâkıyla ve insanlarda olanlara rağbet etmemesiyle olmak üzere on tür cömertlik zikretmektedir.[1119] Ardından Herevî'nin sözlerini şerhe başlamaktadır. Herevî ilk dereceye genel cömertlik tanımlarının dışında haram olmaması kaydını da ilave ederek sâlikin yanlışa meyletmesinin de önüne geçmeyi hedeflemektedir. İkinci derecede sıkıntı ve musibetlere karşı Allah'ın rızasını başkasına tercih etmemesi ve son derecede ise Allah'ın tercihine teveccüh etmesi beklenmektedir. Son derecenin ihtiva ettiği derecelerde ise sâlikin Allah'ı tercih ettiğini müşâhede edişini terk etmesi nihai anlamda ise terk-i terk etmesi beklenmektedir.[1120]

İbn Kayyim, Allah'a dair kalbin, halin ve vaktin tüm her şeyden ve herkesten değerli olduğu için mutlak surette Allah'a yönelişini tasvip etmekte, aksini ise cehalet ve ahmaklıkla değerlendirmektedir. Kulun mülkiyet düşüncesinden uzaklaşması kulun Allah'a kendisini teslim ettiği anlamına geleceği için Allah'ın tercih ettiğini de tercih etmiş sayılmaktadır. İbn Kayyim'e göre kul; keşfin, mükâşefenin, ilmin ve marifetin de Allah'tan olduğu düşüncesine hâkim olduğunda Allah'ın el-Mâlik, kendisinin ise "abdullah" olduğunu idrak edebileceğini belirtmektedir. Nitekim hepsi Allah'a ait, Allah'tan ve Allah'a doğrudur.[1121] Bu yönüyle kul îsârda ubudiyyetin esaslarını da öğrenmektedir.

Îsâr genel anlamda kulun kendi tasarrufundaki şeyi verdikten sonra kendisinin de muhtaç olma ihtimalini göze almasıdır. Böylece kul başka nefsleri kendi nefsine tercih edebilecek diğerkâmlığa erişmektedir ki İbn Kayyim'e göre cömertlik derecesinin başında bu gelmektedir. Öte yandan kul verdiğinde karşısındakini mahcup edecek bir tavra bürünmemesi ve aynı zamanda verdiklerinde de kendilerinde bir rahatsız emaresi bulundurmamaktadır. Îsârda kendi tasarrufunda olanı Allah'ın emaneti telakki eden kul

[1117] Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Şuayb Arnavut - Muhammed Kamil Karabelli (Dâru Risâleti'l-'İlmiyye, 1430), 2/133"Kitâbü'z-zekât" 1698; Gazâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, ts., 3/252; İbn Kayyim, *Medâricü's-Sâlikîn*, 1996, 2/277.
[1118] el-Haşr 59/9.
[1119] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/279-282.
[1120] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 21-22.
[1121] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/288-289.

"abdullah" vasfına haiz tavır sergilemektedir. İbn Kayyim'in de önem verdiği bir konu olması hasebiyle detaylı bir şekilde incelemektedir.

2.4.7. Ahlâk Menzili

Ahlâk kavramı felsefe ve tasavvuf gibi metafizik unsurları içinde barındıran ilimlerin nazarî ve amelî karşılığı üzerine çokça fikir geliştirdiği, dinlerin ise insanın arınma ve manevi olgunluğa erişmede kullandığı kapsamlı bir kavramdır. İslâm ahlâk felsefesinde fazîletler ve rezîletler üzerinden ifade edilirken tasavvufta ise terbiye sürecini kapsayan seyr u sülûkun aşamalarında zikredilmektedir. Bunun yanı sıra bizatihi tasavvufun tanımı olarak vermeyi tercih eden sûfîler de mevcuttur.

Ahlâk; Arapça "hulk" kelimesinin cemisi olup "huy, tabiat, seciye, tutum, karakter" anlamlarında kullanılmakta ve buna mukabil insanın fiziki duruşu hakkında ise "halk" kavramı kullanılmaktadır.[1122] Bir kişinin davranışında fazileti ya da iyiliği tercih etmesi "mekârimu'l-ahlâk, husnu'l-hulûk, mehâsinu'l-ahlâk, el-ahlâku'l-hamîde, el-ahlâku'l-hasene", rezileti ya da fenâlığı/kötülüğü tercih etmesi ise "sûu'l-huluk, el-ahlâku's-seyyie, el-ahlâku'z-zemîme" ile tanımlanarak bireyde oluşması beklenen yüksek ruhi ya da manevi özellik ve kabiliyetinin ortak anlatımıdır.[1123] Ahlâk anlamının karşılığı olarak kullanılan "moral" kavramı Latincede "hal, karakter" anlamlarına gelen "moralis" kelimesinden, "etik" kavramı ise Grekçede "alışkanlık, karakter" anlamlarına gelen "ethos" kelimesinden gelmektedir. Anlamsal yakınlıklarına mukabil moral amelî/pratikte yaşanılan olgusallığı, etik ise nazarî/teorik olarak ahlâk üzerine düşünmeyi karşılayabilmektedir.[1124]

İbn Kayyim düşüncesinde ahlâk kapsayıcı bir niteliğe sahiptir. Bu kapsayıcılığın sınırını "dinin tamamı ahlâktır" ifadesiyle teşkil etmekte bunun yanı sıra yöntemini "kim

[1122] İbn Kayyim fıtratın mahiyeti hakkında doğrudan görüş bildirmemekle birlikte Kur'an'ın anlaşılması hususunda ihtimam gösterdiği ve muârızlarını itham ederken akıl, nakil ve fıtratı dahil etmesi maruftur. Onun yaratılışa uygun münasebet beklentisi arasında fıtratı zikretmesi akıl nakil arasında arabulucu görevi yüklemesi ve yalnızca fıtrata odaklanıldığında Allah'ı bulabileceği düşüncesi, fıtratın Kur'an'ın anlaşılması hususunda İbn Kayyim tarafından zikredilmesinin arka planını serdetmektedir. Ayrıca Bkz. İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele fî reddi ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, 1408, 2/642, 758, 1112-1113; Muhammed b. Mükerrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1414), 10/85-90; Safer el-Muhibbi el-Cerrahi, *Istılâhât-ı sofiyye fî vatan-ı asliyye*, 18; Öğmüş, "es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Yorum Anlayışı", 95-96.

[1123] Mustafa Çağrıcı, "Ahlâk", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/1; Mustafa Çağrıcı, *İslam Ahlâkı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985), 19; Akot, *Kavram Atlası - Tasavvuf I*, 1/141.

[1124] Ahmet Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 37-38, 47.

ahlâkını güzelleştirmişse[1125] dinen de yükselmiş demektir. Tasavvufun durumu da böyledir"[1126] ifadesiyle göstermektedir. Rivayetlerden hareketle İbn Kayyim, ahlâkın yalnızca muayyen bir alana tahsis edilmediği, dinin her evresinde bırakılmaması gereken bir tutum olduğunu belirtmektedir. Bu düşüncesini şekillendiren rivayet Sem'an oğlu Nevvâs'ın iyilik ve kötülüğün mahiyetine dair sorusudur ki: "Rasûlullah'a iyilik ve kötülüğün ne olduğunu sordum. Rasûlullah da 'İyilik, güzel ahlâktır, kötülük vicdanını (sadrını) rahatsız eden ve insanların öğrenmesinden hoşlanmadığın şeydir' buyurdu."[1127] İbn Kayyim lafzı geçen güzel ahlâkı buradan hareketle iman hakikati ve İslâm'ın şeriatı şeklinde nitelendirmektedir. Dinden bağımsız ahlâk kurgusu ona göre eksik kalmaktadır.

Ameli yönünün de bulunması eğitimi ve kazanımları gerekli kılmaktadır. Ahlâklılığın temelde iki yönü bulunmaktadır. Bunlardan biri kötülüklerden kaçınmak, nefsi tezkiye etmek, reziletleri terk etmek diğer bir yönü ise iyiliğe yönelmek, ruhu tasfiye etmek ve faziletleri sürdürebilir kılmaktır. Ahlâklanabilmek için ise ilk gerekli adım iyinin ve kötünün ne olduğunun bilinip, ayırt edilebilmesi ile başlamaktadır ki tefvîz menzili bu bağlamda sâlike öncülük etmektedir. Öte yandan cennetlikler arasında da Allah'a karşı takva sahibi olanlar ve güzel ahlâk sahipleri anılmaktadır.[1128] Güzel ahlâk övülen tutumların genel başlığı olmakla beraber cennetliklerin de ortak özellikleri arasındadır.

İbn Kayyim, özelde güzel ahlâkı; sabır, iffet, şecaat ve adalet olmak üzere dörde ayırmaktadır. Bu tasnife göre sabır, "kişiyi tahammüle, gazaplanma ve öfkeye hâkim olmaya, eza vermekten kaçınmaya, yumuşak huylu ve sakin olmaya, tereddütlü ve aceleci

[1125] Tasavvufta ise ahlâk tanımlanırken "iyi, güzel ya da azîm" sıfatları ile kullanılır ya da ahlâk kavramı yalnız kullanılır ki kastedilen ahlâkın iyiliği ve güzelliği ve muayyen yerlerde azîm olduğudur. Aksi takdirde kötü ahlâk özellikle belirtilmektedir. Güzel estetiğin konusu olmasına rağmen kullanılmasının arka planında ise iyiliğin güzelliğine dalaletle ifade edilmesidir. Bu yönüyle iman-ahlâk ilişkisi güzellik/iyilik ile tahsis edilmektedir. Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayetle Hz. Peygamber (s.a.v): "Kalbinde zerre kadar kibir bulunan kimse cennete giremez" buyurmuş akabinde ise bir adam, "İnsan elbisesinin ve ayakkabısının güzel olmasından hoşlanır!" sözüyle mukabelede bulunmuştur. Rasûlullah ise "Şüphesiz ki Allah güzeldir, güzelliği sever. Kibir ise hakikati inkâr etmek ve insanları küçümsemektir" buyurmuştur. Buradan hareketle el-Berr ve el-Cemîl sıfatları güzelliğin de iyilik ile aynı Varlığa bağlı olduğuna işaret etmektedir. Öte yandan Arapça'da güzel anlamına gelen "hasüne" kökünden türetilen ihsan kavramı ile de Allah'ın ilişkilendirilmesi güzelliğin iyilik ile de ilişkilendirilmesinin diğer sebeplerinden biridir. Nitekim Hz. Peygamber'e (s.a.v) gelen "İmanı en üstün olan kimdir?" sorusunda "Ahlâkı en güzel olan" buyurmuşlardır. Estetiğin konusu olan ahlâkın davranış boyutunda serdedilmesinin güzelliğine vurgu yapmıştır. Bu hadis ayrıca iman-ahlâk ilişkisinde de ayrıca işlenecek farklı bir konuya işaret etmektedir. Hadisler için Bkz. [1125] Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1374, 1/93"Kitâbu'l-îmân" 91; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1416, 4/36; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1416, 7/7396.

[1126] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/294.

[1127] Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman b. el-'Absî İbn Ebû Şeybe, *Müsned İbn Ebî Şeybe*, thk. Âdil b. Yusuf Azzâzî - Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 2/753.

[1128] Ebû Dâvûd, *Müsned Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, 4/2596.

olmamaya götürür."[1129] Başka bir eserinde İbn Kayyim, âriflerden bahsederken onların gelen bir sıkıntıya karşı odaklanmadıklarını çünkü gelen sıkıntının müsebbibine odaklanılması gerektiğini vurgulamaktadır. İbn Kayyim, susanın Allah'ın hakkını nasıl ödeyeceğini, konuşanın ise O'nu nasıl razı edeceğine yönelik konuşması gerektiğini belirtmektedir. Bu ise sâlikin/kulun davranışlarında Allah'ı hesaba katmadan hareket etmemesi gerektiğine dair diğer bir bakış açısı sunmaktadır. Marifetten yoksunluk ise sıkıntı esnasında çaresizliğe sevk eder ve musibetlere karşı istenilen duruşu sergilenmesine mâni olmaktadır.[1130] Yine sabrın gereksinimleri arasında bulunan öfkelenmeyi insan üzerinde şeytanın galibiyeti olarak yorumlamaktadır ve kişinin öfkeye karşı sabrını ortaya koymasını öğütlemektedir. Öte yandan öfkeli bir kişi ile muhatap olmadan önce de kişinin olgun davranış sergilemesini muhatabının öfkesine karşı da sabrı tavsiye etmektedir.[1131] Öfke anında özellikle haklı olduğunu düşündüğü öfke anında sabra yönelmesi, kul için zorlayacı ya da acziyete düştüğü görünümü verse dahi kulun öfkesini kontrol edebilme gücünü göstermektedir. Nitekim geniş zamandaki sabrın ecri ile de son raddeye gelmiş bunaltının arasındaki sabrın ecri de bir değildir.

İkinci zikrettiği iffet; kişinin söylem ve eylemleriyle kötü olan davranışlardan yüz çevirmesine ve hayâlı olmasına vesiledir. İffet ve hayâlı bir kişi ise kendini utandıracak şeylerden sakınan, cimrilik, yalan, gıybet ve laf taşıyıcılık gibi yüz kız kızartıcı eylemlerden uzak durandır. Üçüncüsü şeceâattir ki İbn Kayyim şeceâatı "kişiyi nefsin izzetine, ahlâkî değerleri tercihe götürür. Ayrıca nefsin sevdiğinden ayrılabilme gücü ve cesareti anlamına gelen şecâat, cömertlik ve el açıklığına da götürür"[1132] şeklinde tarif etmektedir. Ne var ki genel kullanımı korkunun zıddı ve gerektiğinde cefa ve tehlikeye karşı ölüme dahi aldırış etmeden hareket edebilmektir.[1133]

İbn Kayyim; cesaret, cefa ve mücadele anlamlarını içeren şecâat hususunda sûfîler gibi bir yaklaşım benimseyerek şecâatı nefse karşı mücadele etmede kişinin duruşu olarak değerlendirmektedir. Esasında sûfîler gibi yaklaşımında Hz. Peygamber'in (s.a.v) hadisi önemli rol oynamaktadır. "Güçlü kişi pehlivan olan değildir. Güçlü kimse kızgınlık anında

[1129] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/294.
[1130] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehlikeli Tuzaklar*, çev. Ersan Urcan (İstanbul: Çelik Yayınları, 2016), 103-104.
[1131] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehlikeli Tuzaklar*, 157.
[1132] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/294.
[1133] Yahya ibn Adî, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, ed. İlhan Kutluer, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 36.

nefsine hâkim olandır."[1134] hadisi, İbn Kayyim'in nefse karşı bakış açısını şekillendirmektedir. İbn Kayyim, nefse karşı cesur olmanın ve tahakkümü altına almanın sonucunda kişinin öfke kontrolünün sağlayacağını ve kişinin halîm selîm davranış kazanacağını belirtirken sonuç olarak şecâatı kişinin düşmanını mağlup etmeye muvaffak olduğu bir kabiliyet olarak tanımlamaktadır.[1135]

Güzel ahlâkın tamamlanmasında son konu ise adalettir. İbn Kayyim'e göre adalet dengeleyici ve orta yolu takip eden bir davranıştır. Nitekim sözlüklerde de müsâvi ve denklik vurgusu yapılarak zikredilmektedir.[1136] Adalet kişinin huylarının düzeltmeye götüren etmenler arasında olup, aşırılıkların ya da eksik tutumların önünde bir konuma sahiptir. Adalet, davranışlarda uygulandığında farklı hasletlere de kapı aralamaktadır. Örneğin cimrilik ve zelilliğin (savurganlığın) dengelenmesi ile sahavet ahlâkına ya da korkaklık ve zulmün (cesaretin) dengelenmesi ile de şecâata vesile olacaktır.[1137]

Ahlâkın güzel olmayan haline yani kötü ahlâka gelindiğinde ise cehalet, zulüm, şehvet ve öfke olmak üzere dört başlık altında incelemektedir. Cehalet, İbn Kayyim'e göre olanı olması gerektiğinin zıddı ile göstermesinden dolayı kötüdür. Örneğin güzeli çirkin, çirkini güzel göstermesi bu bağlamda değerlendirilmektedir. Esasında bu doğruluk ve yanlışlıkla ilgili bir konudur ancak İbn Kayyim cehlin doğruyu yanlıştan ayırt edebilme istidadını kabul etmemesinden dolayı adalete de ters düştüğünü belirtmektedir.[1138]

Reziletler hakkında yer verdiği diğer konu, zulümdür. İbn Kayyim'e göre zulüm "kişiyi bir şeyi kendi konumunun dışında değerlendirmeye götürür." Bu ise bir eylemi yapması gereken yerde yapmaması ya da o an için gerekli şeyi söylememesi anlamına gelmektedir. Örneğin kişinin sert davranacağı yerde yumuşak, yumuşak davranacağı yerde ise sert davranmasıdır.[1139] Zulmün cehaletle farkı ise cehalette kişinin bilmemesi ve bilgiye dair konular söz konusuyken zulümde kasıt söz konusudur ve eyleme dair konular yer almaktadır. Herevî tasavvufun ahlâkla bağdaştırılmasının yanı sıra iyiliğin ve doğruluğun yaygınlaştırılmasının da ahlâkın bir parçası görmektedir ki kötülük zemininin daralması

[1134] Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 8/28"Kitâbu'l-edeb" 6114; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1374, 4/2014"Kitâbu'l-birr" 2608.
[1135] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/294.
[1136] İsfahânî, *Müfredât*, 551.
[1137] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/294.
[1138] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/294-295.
[1139] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/295.

iyiliğin artırılması ile ters orantılıdır. Bu yüzden Herevî'ye göre ezaya engel olmak iyilik için atılan bir adım kabul edilmektedir.[1140]

İbn Kayyim, kula gelen bazı ezaların ise Allah tarafından kula imtihanın parçası olarak verildiğini belirterek on farklı yöntem ile selamete çevirebileceğini belirtmektedir. Bunlar Allah'tan geldiğini bilerek rahatlaması, sabretmesi, müsamaha gösterebilmesi, razı olabilmesi, ihsanda bulunarak kötülüğü hafifletmesi, intikamı bırakarak emin olması, cihadı (Allah'ın dinini kaim kılması, emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker için sürdürmesi), nimete bakışını düzeltmesi, güzel ahlâklı kimseleri kendisine örnek edinmesi, kalbini Allah'a dair olan ile doldurmasından hareketle her şeyi tevhîd nazarıyla müşâhede etmesidir.[1141] Kindî ise üzüntü ve çarelerine odaklandığı risâlesinde on altı saik zikretmektedir. Ona göre kişi üzüntünün üzerine giderek gayretini ortaya koymalıdır. Çabası lehine de aleyhine de olabilme ihtimaline sahiptir ki olumlu gerçekleşmesi halinde mutluluğu, olumsuz gerçekleşmesi sonucunda ise elinden geleni yapmanın teskini olacaktır. Nitekim o, kulun arzu ettiği şeylerin makulata uygun, kula yarar ve imkân sağlamasına da dikkat etmektedir ki baştan onu üzecek kapıları kapatarak önerilerini sürdürmektedir.[1142] Her iki müellif bu yönüyle benzerlik teşkil etmekte, hüzün ve cefa gibi istenilmeyen durumlardan kurtulmanın çarelerini sunmaya çalışmaktadır.

İbn Kayyim, kulların ve sülûk ehlinin yaklaşımlarını ikiye ayırarak kulların kerih ve şüpheliler hususunda dikkat etmeyeceklerini ve onları oyalanacakları seviyenin bu minvalde gerçekleştiğini değerlendirmektedir. Sâliklerin ise bu konuyu hali hazırda hassasiyetlerinden dolayı mesele etmeksizin kaçınmalarından dolayı Allah'a yönelmelerinde böyle konular üzerine kelam etme ihtiyacı hasıl olmayacağını ve onların doğrudan kendilerini Allah'a adadıklarına dikkat çekmektedir. Bu ahlâk, ahlâklanmanın da üstünde müteal bir durumdur. Ahlâk menzili içerisinde gaybet makamını konu edinen İbn Kayyim; Allah'ın dışındaki her şeyden uzaklaşmayı ve Hazerâtü'l-Cem'e dair bir ferdaniyyette kerih görmektedir. Kul kesbiyle talep edebilir ancak verilecek olan vehbîdir. Abdulkâdir Geylânî'ye atfen "Hakk ileyken halkla olma, halklayken nefsinle olma!"[1143] sözü İbn Kayyim'e göre sülûkun usûlünü

[1140] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 22.
[1141] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/303-308.
[1142] Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", 476-479; Edis, "Kindî'nin Üzüntüyü Giderme Yönteminin Tasavvufî İdealler Açısından Kritiği", 132, 143-144.
[1143] Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Kâsım (Medine: Mecmu'u'l Melik Fehed li Tabaati Musahhif Şerif Medineti Nebeviyye, 1416), 8/338; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/310; İbn Kayyim, *er-Risâletü Tebûkiyye*, 15.

özetlemektedir. Bu bağlamda ahlâkın fesadının Allah ile kul arasına kulların girmesi, kul ile kullar arasına ise nefsin girmesiyle gerçekleşeceğini beyan etmektedir.[1144] Kulun bu yüzden Allah'a yaraşır bir özen göstermesi ve kendi hayatına düzen vermesi ahlâklanmak için önem arz etmektedir.

Hülasa İbn Kayyim'in İslâm ahlâk felsefesine yatkınlığını gösteren bu menzil onun ahlâk tanımlarında özgün bakış açısı serdettiğini de ortaya koymaktadır. İbn Kayyim ahlâkı güzel ve çirkin ahlâk üzerinden tanımlamaktadır. Kişinin eğri cetvel kullanarak düz çizgi çektiği iddiasını çürütecek argümanlar sunmaktadır. Ona göre güzel ahlâkın temel yapı taşları; sabır, iffet, şecâat ve adaletten meydana gelmekteyken çirkin ahlâk ise cehalet, zulüm, şehvet ve öfkeden dolayı gerçekleşmektedir. Kişinin uygulamaları kişinin karakterini de ortaya koyan ahlâkı hakkında bilgi vermektedir ki ahlâk kişinin dinini etkileyen önemli bir etmendir. Nitekim bahse konu olan birçok menzil de ahlâkın konusu altında zikredilebilecek nitelikteki mevzularıdır.

2.4.8. Tevâzu Menzili

Tevâzu; vakar, hilm, terbiye ve iffet ile ilişkilendirilen tevâzu, alçak gönüllük anlamında kullanılmaktadır. Hakk ve hakikat karşısında eğilme mefhumuna da delalet etmektedir. Böylece kulun Hakk'a vuslatı için Allah'ın otoritesini ve kendi kulluğunun bilincini kavraması O'na itaati kabullenmesi ve O'nun merhametine mazhar olmasını ifade etmektedir.[1145] Kur'ân'da "*Rahmân'ın kulları, yeryüzünde vakar ve tevazu* (**هَوْنًا**) *ile yürüyen kimselerdir. Cahiller onlara laf attıkları zaman, "selâm!" der (geçer)ler.*"[1146] ayetinde "hevnen" ve "*...Onlar mü'minlere karşı alçak gönüllü* (**اَذِلَّةٍ**)*, kâfirlere karşı güçlü ve onurludurlar...*"[1147] ayetinde Müslümanların taltif edildiği kavramlar olarak yer almaktadır.

İbn Kayyim sûfîlere yer vererek onları Tevâzyu hakkındaki yorumlarını da aktarmaktadır. Tevâzuyu Fudayl b. İyâz; kulun Hakk için söylenene boyun eğmesi fikriyle değerlendirirken Cüneyd-i Bağdâdî yumuşak huyluluk, Bâyezîd-i Bistâmî ise kişinin kendisini zelil görüp toplumda daha şerlisinin olamayacağı üzerinden düşünülmesini tavsiye etmektedir. Süfyân-ı Sevrî ise toplumda saygın kimseleri beş grupta incelemektedir. Ona

[1144] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/310.
[1145] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 22; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/317.
[1146] el-Furkân 25/63.
[1147] el-Mâide 5/54.

göre "zâhid âlim, fakih sûfî, mütevazı zengin, şükreden fakir, Sünnet'e uyan soylu"[1148] erdemli şahsiyetler arasında zikredilmektedir. Bu yönüyle Süfyân-ı Sevrî ifade ettiği kimseler için bütüncül bir kimlik inşa ederek tespit ettiği zaafları saygın sıfatlar ile sağlamayı hedeflemektedir.

Herevî'ye göre tevâzu dinde başlamaktadır ki sâlik akla ve nakle karşı çıkmamalı, dinin delillerini itham etmemeli ve dine muhalefet etmemelidir.[1149] İbn Kayyim ise malumata dayanarak dini suçlamaması, akıl-nakil arasında tezat görmemesi ve Hz. Peygamber'in getirdiğine rıza ve kabul gerekliliği ile değerlendirmektedir. Bu bağlamda üç maddeye dikkat çeken İbn Kayyim:

I. Makul (kelam âlimlerinin yolu), kıyas (fukahanın yolu), zevk (sûfiyyenin yolu) ve siyaset (hükümdarların yolu) ehlinin yolunu kibir temayülü barındırır. Kim ki tevâzuyu şiar edinirse kötü hasletlerden kurtulabilir.
II. Dini bilgiyi yetersiz ve diğer bilgi türlerini üstün görerek itham etmemek gerekir.
III. Dil, gönül ve hâliyle nassa aykırı fikir serdedilmemelidir. Müsebbibi şeyhi, aklı, yöneticisi vd. olabilir ancak Allah indinde bu kimse mazur kabul edilmemektedir.[1150]

İbn Kayyim'in çokça vurguladığı üzere ilim bahsi, tevazu menzilinde de vurgulanmaktadır. Ona göre tevazu Allah'a boyun eğmeyi, Allah'a boyun eğmek ise istikameti gerektirmektedir. Sâlikin istikametinde ise söz, amel ve hallerinde nübüvvet nurundan izler taşımalıdır. Aksi halde istikametine itibar edilmez. Kibre karşı olmak ve mazereti geçerli ya da geçersiz olsun özrü kabul etmek tevazunun parçası addedilirken Allah'ın emirlerine ittiba tevazunun aslı ve üst derecesi kabul edilmektedir. Bu yönüyle sâlik kendi benliğinden dahi sıyrılarak Allah'a adanırsa kendisini müşâhededen de kurtarır ve tam tevazu sahibi olur.[1151]

İbn Kayyim tevâzuyu dini daire içerisinde incelemekte; bu bağlamda menzili kulun Yaratıcısına gösterdiği tavrı üzerinden değerlendirmektedir. Bu yönüyle tevâzu aynı zamanda kulun Allah'a sorumluluklarını da ihtiva eden bir yöne sahiptir. Diğer yandan tevâzu; nasslara karşı kulun ilmi, ameli veya hâli ile muhalif tutum sergileyecek cüretkarlığı

[1148] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/314.
[1149] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 22.
[1150] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/318-320.
[1151] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/321-323.

barındırmamasını ifade etmektedir. Özellikle dini bilginin küçümsenip farklı sahalardaki uzmanlaşmanın methedilmesi tevazuya aykırı bulunmaktadır ki Allah ile ilgili olanın ayrıca ulvi bir değere sahip olması ıskalanmaktadır. Buradan hareketle yalnızca dini bilginin işlenmesi söz konusu olmayıp diğer bilgilerin de dinen işlenmesi esas alınmaktadır. Yani icra edilen ilmin Allah için ifa edilip O'na baş kaldıran tutuma sevk etmemesi tevazudan gelmektedir. Öte yandan tevâzuyu bir önceki menzil ile ilişkili olarak kulun güzel ahlâkını cilalayan ve ona nitelik kazandıran özellik kabul etmek de mümkündür.

2.4.9. Fütüvvet Menzili

Sözlük anlamı; gençlik, civanmertlik ve yiğitlik anlamlarına gelen fütüvvet tasavvufta; Horasan bölgesindeki fedakârlık, mertlik ve feragat gibi ahlâki eylemler ile ön plana çıkmış özellikle gündelik yaşamın merkezinde bulunan etmenlerden biri olan sosyo-ekonomik sahada görünürlük kazanmış eylemleri içermektedir.[1152] Kelimenin başlangıç serüvenin dini saiklere dayanmaması tarihi süreç içerisinde başta Kur'ân'da geçen fetâ[1153] kelimesinden mülhem anlamı genişlemektedir. İffetli ve cesur anlamlarının yanı sıra fütüvvet geleneğinin Anadolu'ya yansıyan kısmında Ahilik teşkilatı ve prensiplerinden hareketle ihtiyaçları karşılayan, nezaketle yaklaşan, gizliden ve alenen ahlâki eylemlere bağlılık anlamlarını da taşımaktadır.[1154] Bu cihetle fütüvvet ehli ideal ahlâki eylemleri taşıyan kimseler için kullanılmaktadır ki konuyla ilgili müstakil kitap, risale ve kitap bölümleri yazılmıştır.[1155]

İbn Kayyim, fütüvvetin şerefli bir mertebe olduğunu, şeriatta "mekârim-i ahlâk" niteliğinde yer aldığını, halka karşı "ahlâkı kerîme" addedildiğini ve mürüvvetin çeşitlerin biri olduğunu açıklamaktadır. Fütüvvet ile ilgili çok sayıda sûfînin görüşüne yer vermektedir. İbn Kayyim fütüvvetin derecelerine geçmeden önce Herevî'nin fütüvvet

---

[1152] Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyn Sülemî, *el-Futüvve*, thk. İhsan Zünnûn es-Sâmirî - Muhammed Abdullah el-Kadehât (Amman: Dâru'r-Râzî, 1422), 9; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 169-170; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 140; Ali Bolat, *Melâmetîlik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 254.

[1153] Yûsuf 12/36,62; el-Kehf 18/13; el-Enbiyâ 21/60.

[1154] Sülemî, *el-Futüvve*, 5, 11; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/324-325; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 170; Bolat, *Melâmetîlik*, 256-259.

[1155] Fütüvvet ile ilgili bazı müellif ve çalışmalar; Kuşeyrî'nin er-Risâle eserinin bir bölümü, Sülemî'nin *Kitabü'l-fütüvve*'si, Şehâbeddîn Sühreverdî'nin *Risâletü'l-fütüvve*'si, Muhyiddîn İbn Arabî'nin *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinin bir bölümü, Abdurrezzak Kâşânî'nin *Tuhfetü'l-ihvân fî hasâisi'l-fityân* eseri, Eşrefoğlu Rûmî'nin *Fütüvvetnâme*'si ve Yahyâ b. Halîl el-Burgâzî'nin *Fütüvvetnâme*'si fütüvvet temasını ihdas eden önemli eserlerden bazılarıdır.

hakkındaki cümlesine binaen insanın kusurunu düşünmesi, faziletlerinin ayıplarında fenâ bulması, toplumun haklarından feragat etmesi ve insanların faziletli yanlarının ayıplarına yeğlenmesi gerektiği gibi açıklamalarda bulunmaktadır.[1156]

Herevî'ye göre fütüvvetin üç derecesi vardır ki ilk derecesi; husumeti terk, zelleye aldırmamak ve eziyeti unutmaktır.[1157] İbn Kayyim terk ve tahallî kapısı gördüğü ilk dereceyi kulun kendi nefsinden başka kimseyi düşman görülmemesi, husumet varsa onu göz ardı ederek kalbine ve fikrine o husumeti getirmemesidir. Başkasının zellesine aldırış etmemek ise muhatabın gönül rahatlığına ulaşmasını sağlamak için önem arz etmektedir. Muhatabı gayr-i ihtiyari yellenen bir kadının utanmaması adına Hâtim et-Tâî gibi "Sesini yükselt, duyamıyorum" inceliğini gösterebilmesidir ki İbn Kayyim bu teğafül yani bilmezden gelme halini fütüvvetin yarısı olarak değerlendirmektedir.[1158] Fütüvvet bu yönüyle setr sıfatını da taşımaktadır ki kulların istemediği ya da istemeyeceği hadiseler örtülmektedir.

Fütüvvetin ikinci derecesi kötülüğe iyilikle mukabelede bulunmakla özetlenebilmektedir. İbn Kayyim'e göre bu durum uygulanabilir ancak en yüksek ve kemal örneği Hz. Peygamber'in (s.a.v) sîretidir. Fütüvvetin son derecesi ise seyrinde delillerle ilgilenmemesi, iyiliğe karşılık ummaması ve şuhûdunda resme takılmamasıdır.[1159] Sâlik seyrin Allah'a yakîn adım atarak basîret ve müşâhede ile ilerlemektedir. Bu yönüyle marifet istidlâli değil, bilakis zaruridir. Bu yüzden peygamberler Allah'a ibadete ve tevhîde çağrıda bulundular ve Allah'ı ispat etme ihtiyacı hissetmemektedirler. Benzer şekilde sûfîlerin keşfleri de delille açıklanamayıp manevi yolculuklarının semeresi olarak bahşedilmektedir. Bu yüzden İbn Kayyim de bu mertebede delillendirmeyi kâl, yaşamayı ise hâl ile açıklarken ilmin önemine ayrıca dikkat çekmektedir.[1160] İstidlali kendine yöntem belirlemiş İbn Kayyim, Allah'ın varlığını fıtrattan ve yakînen ikrar edilebileceği için hüccet hususunu fütüvvet ehli için uzak bir ihtimal görmektedir. Çünkü onlar Allah'a sebeplerden arınarak teslimdirler. Fütüvvet aynı zamanda bir terbiye metodu olarak yer bulmaktadır ki kulun ideal manevî ölçülere ulaşması için reziletlerden sakınıp faziletlere sarılmasıdır.

[1156] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/324-327.
[1157] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 23; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/327.
[1158] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/63; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/327-328.
[1159] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 23; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/328-329.
[1160] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/329-331.

2.4.10. Mürüvvet Mertebesi

Herevî'nin eserinde olmayıp İbn Kayyim'e göre "el-mer'ü (kişi)" sözcüğünden türetilen mürüvvet, İbn Kayyim'in insaniyet, insanlık ve kişilik üzerine durduğu insanı şeytandan ve hayvandan ayıran özelliğine işaret etmektedir.[1161] Bir önceki menzilin "el-fetâ (genç)"dan türetilen fütüvvet olması muhtemeldir ki İbn Kayyim'in ahlâkı şeytânî'ye ve nefsin zaaflarına yer vermek için insanı kapsaması için kullandığı bir tabirdir. Mertebe sonunda "*Menâzil* sahibi fütüvvet için bununla iktifa etti"[1162] sözü fütüvvetin bir gereği olarak ilave ettiği konu olduğunu göstermektedir. Müellif insicamı bozmamak adına nefsi şekillendiren ve ona cazip gelen şeyleri de üç grupta incelemektedir:

I. Ahlâk-ı şeytânîye davet; kibir, hased, haddi aşmak, kötülük, eza, fesat ve sahtekarlık gibi tutumlardır.
II. Ahlâk-ı hayvânîye davet; şehvettir.
III. Ahlâk-ı melekîye davet; ihsan, nasihat, iyilik, ilim ve taat gibi meziyetlerdir.[1163]

İbn Kayyim'e göre mürüvvet ilk iki derekeyi zapt edip üçüncü dereceye çıkışı sağlamak ve ahlâk-ı melekînin özelliklerini sürdürmenin önemini vurgulamaktadır. Bu bağlamda seleften birinin sözüne yer veren İbn Kayyim "Allah, melekleri şehvet olmaksızın akıllı yarattı, hayvanları akıl olmaksızın şehvetli yarattı, insanları ise hem şehvetli hem akıllı yarattı. Her kimin aklı şehvetine galip gelirse meleklere iltihak eder, her kimin şehveti aklına galip gelirse behâime (hayvanlara) iltihak eder."[1164] sözü yaptığı tasnifi belirli oranda özetler niteliktedir. Bu yönüyle İbn Kayyim insanın insanlığını koruması için gerekli hususları sunmakta ve böylece mürüvvet menzilinin ahlâkî esasını bu sözden hareketle inşa etmektedir. Öte yandan ahlâk tanımında uzuvlara da sorumluluk atfeden İbn Kayyim, bu hususta huyların, lisanın ve malın mürüvveti gibi mürüvvetin alanını genişletmektedir. Örneğin dilin mürüvveti tatlılık ve yumuşaklık; huyların mürüvveti dost ya da düşman olsun gönül genişliği ve içten tutum; malın mürüvveti ise akla, örfe ve dine uygun tasarrufta bulunmaktır.[1165]

[1161] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/334.
[1162] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/336.
[1163] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/334.
[1164] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/334.
[1165] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/334-335.

İbn Kayyim yukarıda bahsi geçen mürüvvetin ahlâki esaslarının dışında kişinin nefsine, topluma ve Hakk'a olan mürüvveti olmak üzere üç derecesinden bahsetmektedir. Mürüvvetin birinci derecesi kişinin nefsine mürüvvetidir. Kişi bu mertebede güzel olan için kendini zorlamakta, çirkinlikleri ise terk etmektedir. İkinci derecesi topluma mürüvvettir. Kul toplum içinde dikkat edilen âdâb ve hayâya riayet etmektir. Üçüncüsü ise Hakk'a mürüvvettir. Nefsleri satın alan Allah'a teslim edilmesi gereken nefs emanetini hakkıyla teslim etmektir.[1166] Bu yönüyle mürüvvet kişiliğin olgunluğa ulaşılması, ahlâki öğretilere riayet etmesi, insanın makamını bilmesi, toplumun ve Yaratanın haklarına riayet etmesi anlamına gelmektedir.

İbn Kayyim, Herevî'nin eserinden mülhem üçlü tasnife riayet ederek Herevî'den bağımsız bir şekilde mürüvvet menzili dahil etmektedir. Bunu yapmaya sevk eden salik fütüvvetin erken dönemi ifade etmesinden mülhem kapsayıcı bir bakış açısıyla insanlığa hitap eden bir seviye tahsis etmektedir. Bunu yaparken de insanın değerini ortaya koymak ve tanımlardan hareketle insanları tanımlamaya uygun bir profile teşvik etmektedir. İnsanlığın sorumluluğunun başta insanın kendisi olmak üzere topluma ve Hakk'a olduğunu açıklamaktadır.

2.4.11. İnbisât/Bast Menzili

Kabz halinden ayrılış anlamına gelen inbisât, manevî genişlik halini yansıtmaktadır. İbn Kayyim'in kullanımı halk ile münasebetin iyileştirilmesi yönüyle ön plana çıkmaktadır. İmtihanın bir parçası olan halk arasında bulunma insanın Allah'a yönelişi ve fitnelerden kurtulması amaçlanmaktadır. Herevî, Kur'ân'da buyurulan Hz. Mûsâ'nın deneyimini "*Şimdi içimizden birtakım beyinsizlerin işledikleri günah sebebiyle bizi helâk mı edeceksin? Bu, sırf senin bir imtihanındır. Onunla dilediğin kimseyi saptırırsın, dilediğini de doğruya iletirsin.*"[1167] ayetini bastın bir parçası olarak değerlendirmektedir. Aynı zamanda Herevî inbisâtı içtenlikle fıtrata yönelerek yaşamak anlamında da kullanmaktadır.[1168] Diğer yandan inbisât halvet der-encümen olarak da ifade edilen halk içinde Hakk'la beraberlik prensibinin temeli mesabesindedir. Gümüşhanevî; tesbihin icabına nefsin sevk edilerek haşmetin yalnızlıktan kurtulması şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımı ayrıca halkla iyi geçinmek

[1166] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/336.
[1167] el-A'râf 7/155.
[1168] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 23; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/336-337.

suretiyle desteklenmesi ve Hakk'a yönelişte yakînin gayrısından uzaklaşmakla teşvik etmesi söz konusudur.[1169]

İnbisâtın üç derecesi vardır. İlki halkla münasebetin artırılması, diğerleri ise Hakk'la olan ilişkiyi ıslah etmek içindir. Halkla olan ilişkinin önemi ise hoşgörü, cömertlik, yardımlaşma ve anlayış gibi meziyetlerin halk arasında kalan kimselerin erdemli özelliklerinden müteşekkildir. Bunun yanı sıra halvetin/uzletin rahatına alışmaktan kaçınmak için inbisâtın ve fütüvvetin parçası olan halka yöneliş tavsiye edilmektedir.[1170] Öte yandan her biri Kur'ân ve Sünnet'te övgü ile zikredilen kulluk vazifeleridir.

İkinci derecesi Hakk'la inbisâttır ki korkunun insanı perdelememesi anlamına gelmektedir. Sûfîlerin bastı; cemal, ihsan ve sevgiden görmelerine karşın kabzı; celal, azamet ve adaletten görmeleri bu menzilin sevgiyle inşa edilmesini açıklamaktadır.[1171] Kula hasıl gönül genişliği korktuğundan emin kılmakta attığı adımları Hakk ile attığının güvenini hissetmektedir.

Üçüncü derecesi de Hakk'la inbisât olup sürûr, rıza ve saadetin galebe gelmesidir. Herevî, Hakk'ın bastında himmetin genişliğiyle tabir etmektedir. İbn Kayyim, Hakk için yaptığı ihsanda kendini yalnızca Allah'ı muhsin görmesi olarak değerlendirmektedir.[1172] Halka hizmetin Hakk'a hizmet düsturu kazandıran bu derece yapılanın Allah için yapıldığının farkındalığını taşımaktadır. İnbisât/bast menzili genel anlamda kesretten vahdete ve kesret içinde vahdeti yaşamanın gereksinimlerini aktarmaktadır.

2.5. Usûl Menzilleri

Herevî'ye göre Usûl menzilleri; Kasd, Azim, İrâde, Edeb, Yakîn, Üns, Zikir, Fakr, Gınâ ve Murâd menzillerinden müteşekkildir. İbn Kayyim şerh ederken onlu başlıklandırma yapmamış olup Kasdı öncesinde bahsettiği için Azim ile devam etmektedir.[1173]

[1169] Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl fi'l-evliyâ*, 3/156-157.
[1170] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/338.
[1171] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/338-339.
[1172] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/339-340.
[1173] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 19-23; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/151-340.

2.5.1. Azim Menzili

Sürekli istemek, iradesini ortaya koymak, kastetmek anlamlarına gelen azim kelimesi İbn Kayyim'e göre mürîdin tarîkata dahil olmaya azmi ve sâlikin bulunduğu süreçteki azmi olarak iki veçhede değerlendirilmektedir.[1174] Herevî'ye göre ise isteyerek ya da istemeyerek maksadın hasıl olmasıdır.[1175]

Azmin üç derecesi vardır. Azmin birinci derecesi sâlikin seyrinde karşılaştığı keşf ve ünsiyetin yanı sıra hevanın yok edilmesi[1176] gibi bazı hallerin ilim ile perdelenmesidir.[1177] Herevî'ye bu konuda katılmayan İbn Kayyim bu görüşü fâsid bulmakta ilimden uzaklaşmayı Allah'tan uzaklaştırıcı bir etmen bulmaktadır. Bunun için olasılıkları artırmak suretiyle Herevî'nin maksadının hâlin ilmi terk etmesi olursa ilmin hâlde dahi şart olması bakımından müspet bir anlatım bulmaktadır. İlim, hâlin sıhhatini belirlemek adına mihenk taşı görevi gördüğü için İbn Kayyim, ilimsiz hâl sahibini güvenli ve basîretli bulmamaktadır.[1178]

İkinci derecesinde sâlik seyrinde ilerlemesinden dolayı başka şeyleri hissedememekte ve müşâhedeye gark olmaktadır. Sâlikin bu noktada seyri nurlanır ve matlubuna giden yollar zâhirî ve açık hale gelmektedir. Gideceği yolun berraklaşması; varış noktasını gören yolcunun daha bir gayretle hızlanması gibi sâlikin gayretini artırmasına da vesiledir.[1179]

Üçüncü derecesi ise azmin illetinin bilinmesi, azimden kurtulmaya azim ve azmi terktir. İbn Kayyim; azmin zaafı, taleplerine azmetmekten kurtulamamak ve azmin rü'yeti ve şuhûdunu kendine nispet etmekten uzaklaşmayı azmin illetinin bilinmesi konusundaki dikkat edilmesi gereken hususlar olarak belirtmekte ve terkinden maksadın bu olduğuna

---

[1174] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/341; Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Ömer b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî (Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 1/363; İsfahânî, *Müfredât*, 565.

[1175] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 24.

[1176] İbn Kayyim'e göre "Hevâyı öldürme" konusu detay vermesi yönünden oldukça ilginçtir. İbn Kayyim, tatmayanın inkar edebileceğini, halin mertebesine göre değişebilmesi ve kim olduğuna işaret etmediği "şeyhimiz" ifadesini kullandığı şahsiyetten rivayetle arizî ve kemâl hale sadır olmayan bir durum kabul etmediği detaylarına yer vermiştir. Ayrıca hevâyı öldürmek için şu pasaj önem arz etmektedir: "Sâlik keşfî bilgiliyi almaya yönelince, ölüme benzer bir hâl hisseder; öyle ki sâliklerden bazıları yere düşer ve öldü zannedilir. Bu hâl, fenâ halinin ilkelerindendir. Böylece sâlikin nefsi yok olmaktan korkarak hicaba (örtüye, keşfin kalmasına) dönmek ister. Bu istek beşerî nefsin ölümden hoşlanmaz bir şekilde yaratılmış olmasındandır. Azim hâsıl olunca bu hevâ köleleşir, sâlik bireysellikte aradığı fenâ halini arzulayarak bu hale yönelmez. Gerçek şu ki bu durum, beşerî fenâdan sonra ortaya çıkar." İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 2017, 2/792.

[1177] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 24.

[1178] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/341.

[1179] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/343.

işaret etmektedir.[1180] Tilimsânî ise azmin terk edilişini ebrâr için iyilik görürken mukarrebler için kötülük addetmektedir. Ayrıca zâhirî olarak salt gayrette abidlerin âriflerden üstün görülmesini âriflerin sülûklarının hakikatinin değerlendirilememesine bağlamaktadır.[1181]

Azim menzili genel hatlarıyla seyrdeki sâlikin nefsin engellerini aşmak için kararlılığı ve rüştünü ispat etmesi anlamında kullanılmaktadır. Bu yolda Allah sâlikin gayretine nuruyla aydınlık vermektedir ki kendine gaip olan seyr yolunun netlik kazanması teşebbüs ve motivasyonunu da artırmaktadır. Gece vakti sisli yolda temkin ve ağır ilerleyen şoförün sisin kalkması ile yolu belirli oranda net görmesinden dolayı hızlanmasına benzetmek mümkündür. Öte yandan İbn Kayyim'in Herevî'ye olan muhabbeti ilme verdiği önemin önüne geçmemektedir. Bu yönüyle ilmin gölgeleyici, perdeleyici ya da benzer şekilde olumsuz nüanslarla ifade edilmesini, ilmi hâlin seviyesini belirlemede ölçüt kabul eden İbn Kayyim reddetmektedir.

2.5.2. İrâde Menzili

İçinde barındırdıkları farklarla beraber meşîet, arzu, talep ve isteme anlamlarına gelen irâde; disiplinler arası ve aynı disiplin içinde menzil farklılığı yönüyle de anlam farklılıklarına sahiptir.[1182] Herevî, irâdenin meful çekimi olan murâd ile fail çekimi olan mürîd arasında derece farkı görmekte ve bunu yedi menzil sonrasında daha üst bir menzil olarak murâd menzili üzerinden aktarmaktadır.[1183] İbn Kayyim'e göre sülûk erbabı iradeyi iradeden kurtulmak ile tabir etmektedir.[1184] İbn Kayyim bu durumu bir kimsenin kötülükten sakınmak için ya da iyiliğe yönelmek için iradesini ortaya koyması şeklinde değerlendirmektedir. Yani bu yönüyle o bir kimsenin iradeden kurtulma fikrini her istediği şeyi yapabilme ve istediklerine yönelme anlamında kullanmayıp yalnızca Allah'a sevk etmeyi kastetmektedir. Maksûd yalnızca Allah olduğu için Allah dışındaki her yöneliş iradesizlik kategorisinde değerlendirilmektedir.

İbn Kayyim, sadık bir mürîdin Allah'a olan bağlılığının ileri boyut kazanarak muamelesinin güzelleşmesi sonucunda âlimlerin reyleri sonucunda elde ettikleri bilgilerden ve bazı tecrübelerden mürîdin kalbine açılacağından bahsetmektedir. Kalbe yerleşen nurun

[1180] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/343-344.
[1181] Tilimsânî, *Menâzilu's-sâirîn ilâ hakkı'l-mübîn*, 283-284; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 2008, 174-175.
[1182] el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, ts., 1/103; el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 359-360.
[1183] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 24-25, 27.
[1184] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/345.

ilmi anlamda ona yardımcı olacağından ve nurun nura götüreceğine ayrıca yer vermektedir.[1185] Böylece keşf ve fethe açılan sâlik farklı açılımlara mazhar olarak seyrine ivme kazandırmaktadır.

Bu menzilde iradeyi doğru yere kanalize etmenin önemi üzerinde duran İbn Kayyim, ilmin talepleri yönetme ve doğru yere yöneltme özelliği barındıran bir nur olarak açıklamaktadır. Öte yandan iradenin alışkanlıklardan ve şehvetten uzaklaştırabileceğini savunmaktadır. İlk merhalede zorlanan sâlik, belirli oranda mesuliyeti ifa ettikten sonra kalbe yerleşen ünsiyet zorlukları kolaylığa çevirmektedir. Vecibe olarak görülen namaz, Hz. Peygamber'den mülhem "göz nuru"[1186] olmaya başlamaktadır. Allah dışındaki ilişki ve meşguliyetinden kurtulmak aynı zamanda sülûktan alıkoyan şeyleri de terk etmek anlamına gelmektedir ki sâlik gevşeklikten de azat olmaktadır. Allah'ın bu yönüyle nimetlerine gark olan sâlik ilminden keşfe, amellerin rüsumundan hakikate, zevke ve hallere ulaşmaktadır. Bu yönüyle sâlik İslâm'dan imana ve akabinde ihsan derecesine yükselmektedir. Bu süre zarfında sâlik kabz ve bast hallerini de deneyimlemektedir. Korku ve cefa kabz halinin emaresiyken ümit ve vefa bast halinin emaresidir. Kalbe varit olan ve sebebi bilinmeyen şeylere bağlı olarak da bu haller arız olabilmektedir.[1187]

İrâde, istikamet üzerineyken menfaat sağlamaktadır. İradesi dışında istikametten ayrılmış kimse mecnunluğundan dolayı sorumlu değildir ancak iradesiyle istikametten ayrıldı ise asi ve müfrît addedilmektedir. Bu yüzden istikamet üzere olmalıdır. Son olarak sâlik, Allah'ın edebiyle edeblenmeli ve hukukuna riayet etmelidir.[1188] Sâlikin iradesini Allah'tan yana kullanması onun yolun dışına çıkmasını da engellemektedir. Sâlikin rey ile elde edilen bilgiden gönlüne açılması seyrini kolaylaştırırken aynı zamanda iradesini doğru yöne koyabileceği kabiliyet kazandırmaktadır. Yine irâde, mürîdin istediğinin eyleme yansımasının dışında ilmi düzeyini de ortaya koyan bir yönelişi temsil etmektedir.

[1185] İmam Gazâlî'nin *el-Munkız mine'd-dalâl* eserinde buhran dönemini atlatırken ki kalbine nur atılması bu bağlamda değerlendirmeye müsaittir. Ayrıca Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 6; Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, 115; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/161; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/345-350.

[1186] Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 1421, 21/433"Sahabe" 14037; İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, 1430, 5/135"Fiten" 3999.

[1187] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/352-354.

[1188] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/355.

2.5.3. Edeb Menzili

Kulda hayırlı huyların bir araya gelmesi olarak ifade edilen edeb, varlığa değer verecek ve yokluğu heder edecek nitelikte davranışları ihtiva etmektedir. Yahyâ b. Muâz'dan rivayetle edebi bilinçli terk eden ârifi helak olunanlar arasında zikretmekte, Ebû Ali ise edebi terk etmeyi huzuru ilâhîden terki gerektirdiğini zikretmektedir.[1189] Ebû Nasr es-Serrâc'a göre insanlar indinde edeb; dünya, din ve havas ehli olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Bunlar:

I. "Dünya ehli: Bunların edebi belâgat ve fesahatte, ilimleri ezberlemekte, meliklerin gece sohbetlerinde ve Arap şiirindedir.
II. Din ehli: Nefs ve beden terbiyesinde, dinin sınırlarını korumak ve şehvetleri terk etmededir.
III. Seçkinler (havas) ehli: Bunların edebleri kalb temizliği, sırlara riâyet, ahde vefa, vakti korumak, gönülden geçenlere az yönelmek, huzur vakitlerinde, yakınlık makamlarında ve talep yerlerinde güzel edebli olmaktır."[1190]

Farklı sûfîlerden rivayetlere yer veren ve onlardan hareketle kapsayıcı bir edeb çizgisi oluşturan İbn Kayyim, edebi; Allah için, Allah Rasûlü ile din için ve Allah'ın yarattıkları için edeb olmak üzere üç kısımda incelemektedir. Tasnifte de belirgin olduğu üzere Allah merkezli edeb anlayışına sahiptir ve Allah için olan kısmını daha da detaylandırarak sınırlarını belirginleştirmektedir. Kişi, Allah için muamelesinde eksiklik barındırmaması, kalbine hâkim olduğu için Allah'tan başkasına yönelmemeli ve Allah'ın istemediği şeylere yönelen iradesine mukayyet olmalıdır.[1191] Hayânın imandan bir şube[1192] ya da temizliğin imanın yarısı[1193] olmasına karşın İbn Kayyim edebin ehemmiyetine dikkat çekerek "tamamı dindir" şeklinde ifade etmektedir. Dolayısıyla ona göre tesettürün icabı, abdest alınması ve diğer rivayetlerde yer alan ubudiyyet meseleleri olmak üzere Kur'ân

[1189] Konuyla ilgili Ebû Hafs da tasavvufun tamamının edeb zemini üzerine inşa ettiğini bildiren sûfîlerdendir. Ona göre her hâl ve makamın kendi nevi şahsına münhasır edebi ve o edebi icra edecek anı bulunmaktadır. Kim ki o anın edebine uygun hareket ederse ricâl ehlinden addedilmekte aksi halde edebe riayetten ırak kimse kurbiyetten de ırak kabul edilmektedir. Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, 2022, 1/169; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/356.

[1190] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 2/447; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/357; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 2017, 2/804.

[1191] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/356.

[1192] İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, 1430, 1/40"Sünne" 58; Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavut, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1421), 15/443"Muksirûn mine's-sahâbe" 9710.

[1193] Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, 1395, 5/536"Davet" 3519; Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavut, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1421), 30/170"Ricâl min ashâbı Nebi" 23073.

okurken sağ elin sol üste konulması ya da defi hacet için kıble dışında yön tayin edilmesi gibi hassas tutumlar da edebe dahildir.[1194]

Edeb menzilinin derecelerine gelindiğinde ise Herevî ilk derecesinde korkunun ümitsizliğe, ümidin duyarsızlığa, sevincin ise cüretkarlığa sevk etmesinin önüne geçmeyi hedeflemektedir.[1195] İbn Kayyim, korkmanın Allah'tan ümidi kesecek seviyeye gelmesi ya da rahmetinin gazabına olan büyüklüğünü fehmedememekten olduğunu düşünürken ümidin de dozunun iyi ayarlanabilmesini öngörmektedir. Ümidi gemiyi iten rüzgâra benzeten İbn Kayyim, rüzgâr gittiğinde geminin ilerleyemeyeceği, şiddetli geldiğinde savuracağını, bu yüzden belirli ölçüde rüzgârdan istifade ederek yolculuğun daha güvenli geçeceğine işaret etmektedir.[1196] İbn Kayyim bu yönüyle hem kontrolle hareket etmeyi hem de gerekliliğe göre sâlikin ilerlemesini vurgulamaktadır.

Herevî ilk derecesinde kaçınılması gerekenleri, ikinci derecede ise takip edilmesi gereken yolları tayin etmektedir. Ona göre korkudan kabz, ümitten bast, sevinçten ise müşâhede meydanlarına terakki edilmesi gerekmektedir. Nihayet derecesinde ise edebi tanımak, Hakk'ın edeblendirmesiyle edebden müstağni kalmak ve edebin ağırlığını müşâhede etmekten ayrılmaktır.[1197] İbn Kayyim, edebi tanımanın edebin hakikatine muttali olmayı, edepten fenâ olan kulun durumunu ise kendi nefsinden bildiği edepten kurtulup Hakk'ın bahşettiğini ve O'nun fazlına kavuşması sadedinde açıklamaktadır. Cem' makamında şuhûda geçen sâlikte meydana gelen bu hâl, aynı zamanda onun edepten fânî olması sâlikin edebe eriştiğini göstermektedir. Bu sürece dahil olan sâlik edebe dair ağırlıklarından kurtulmuş sayılmaktadır.[1198] Umumiyetle edeb dinin ahlâk gibi bütününe tevdi edilen değer kabul edilmektedir. Seyr u sülûkta ise seyrin inceliklerine dikkat etme anlamı taşımakla beraber mutat bir ölçüyü ihdas etmektedir. Özellikle Hakk'ın edeblendirmesine nail olan kulda öğrenilenden Allah'ın teeddübüne intikal söz konudur ki eksikleri giderildiği gibi edeb menzilinin ağırlıklarından da arınmaktadır.

[1194] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/363-365.
[1195] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 25.
[1196] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/371-372.
[1197] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 25.
[1198] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/374.

2.5.4. Yakîn Menzili

Yakîn, itmi'nâna ulaşmış bilgi türü ve şüpheden arınmış hakikatiyle kesin bilmeyi ihtiva eden bilgi anlamlarında kullanılmaktadır.[1199] Kur'ân'da da faziletli, sabırlı ve inançlı kimselerin özelleri arasında zikredilmektedir.[1200] Amellerin ruhu olarak nitelendiren İbn Kayyim, yakînin kalbe ulaşmasıyla nurlanacağını ve bu nurun şek, şüphe, kin, gam, keder ve üzüntüyü sileceğinden dolayı kalbin Allah sevgisine müsait rıza, şükür, tevekkül ve tevbeyle dolabileceğini aktarmaktadır.[1201] Ayeti kerîmede buyrulan "*Sağlam düşünce ve inanç sahipleri için yeryüzünde açık kanıtlar vardır.*"[1202] ifadesi Herevî ve İbn Kayyim için delil teşkil etmektedir. Herevî'ye göre âvâmın derecesinin nihayeti, havâsın yakîn derecesinin ise bidayeti görülmektedir.[1203]

Âriflerin, faziletli kimselerin, sûfîlerin ve sıddîkların özellikleri arasında zikredilmekle beraber nihayetinde tevekkül hasıl olmaktadır. Öte yandan diğer semereleri arasında kalbin nurlanması, şüphe, kin ve keder gibi vasıflardan arınması da söz konusudur. İbn Kayyim verdiği rivayetlerden hareketle de kesbî değil, vehbî olduğunu ifade etmektedir.[1204] Yakîni mükâşefe addedenlerin maksatlarının farklılığına dikkat çeken İbn Kayyim, bu bağlamda her ikisinin farklı olduğunu, yakîni uyku ve uyanıklık arasındaki ruhun hali olarak yorumlamaktadır. Öte yandan sâlikin ilim varsa yakîn ganimetinden daha nitelikli faydalanabileceğini aktarmaktadır.[1205]

Herevî, yakîni; "'ilme'l-yakîn, 'ayne'l-yakîn ve Hakka'l-yakîn" olmak üzere üç derecede incelemektedir.[1206] İbn Kayyim ise ilme'l-yakînin gaybı ilgilendiren konularını Allah'tan gelen şer-î hükümler, Kur'ân vesilesi nakledilen uhrevî konular ve Allah'ın isimleri/sıfatları olmak üzere üç merhalede açıklamaktadır.[1207] Genel manada îmânî konuları

[1199] İsfahânî, *Müfredât*, 892; el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, ts., 5/220; Akot, *Kavram Atlası - Tasavvuf I*, 1/62.

[1200] "*İşte kitap; onda asla şüphe yoktur. O, günahtan sakınanlar için bir rehberdir. Onlar) gayba iman ederler, namazı kılarlar, kendilerine verdiklerimizden hayra harcarlar; Sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler ve âhirete de onlar kesin olarak inanırlar.*" el-Bakara 2/2-4; "*Sabredip âyetlerimize kesin olarak iman ettikleri zaman, onların içinden, buyruğumuzla doğru yolu gösteren rehberler çıkardık.*" es-Secde 32/24; "*'Allah'ın vaadi gerçektir, kıyamet konusunda da bir kuşkuya yer yoktur' denildikçe, 'Kıyamet nedir bilmiyoruz, biz bu konuda tahminde bulunmanın ötesinde bir şey yapamayız, kesin bir bilgiye sahip değiliz' dediniz.*" el-Câsiye 45/32; "*Hatta kendinizde de. Hiç görmüyor musunuz?*" ez-Zâriyât 51/21.

[1201] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/374-375.

[1202] ez-Zâriât 51/20.

[1203] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 25; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/374.

[1204] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/375-376.

[1205] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/376-377.

[1206] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 25.

[1207] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/378.

ihtiva eden bu açıklamalar Kur'ân ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) ilettiği mesaj üzerinden temellendirilmektedir. 'Ayne'l-yakîn derecesi ise müşâhedenin yoğunluğundan ilmin perdesini yakmaktadır ki bir üst derece olması ve ilmin şuhûdun perdesi olması hasebiyle Hakka'l-yakîne doğru yol almaktadır. Hakka'l-yakîne erişenin delil kaygısı bulunmamaktadır. Çünkü bizatihi yaşadığı bir vakıadır. İbn Kayyim ayrıca Hakka'l-yakîn derecesinde yalnızca peygamberlerin doğrudan ulaşabileceğini/müşâhede edebileceğini,[1208] gayrısının ise kalp ve amellerle ilgili hakikatine nail olabileceğini aktarmaktadır. Fazilet sahibi insanların ulaşabileceği bu menzilde Allah'ın muradına gark olan kul, kendi taleplerinden de fânîdir.[1209] İbn Kayyim yakîn hususunda nübüvvetin farkını ortaya koyarak erişilebilirlik hususunda da sınır getirmektedir. Muhtemeldir ki istismara kapı aralamamak için Hakka'l-yakîni kalp ve amele ihdas etmektedir. Bu yönüyle bâtinî görüşlere sahip zümreler tarafından amelin ihmal edilerek yakîne ulaşma fikrinin de önüne geçmektedir. Bu hususta konuyu özetler nitelikte en yaygın kullanılan örnek; balı bilen (ilme'l-yakîn), balı gören (ayne'l-yakîn) ve balı tadan (Hakka'l-yakîn) örneğidir. Bu tasnife göre balın yenmesi elbette en üst düzeyi temsil etmektedir ancak İbn Kayyim'in zihin dünyasında ilme verdiği önemden hareketle balın bilgili onun reçel, şekerleme vs. olmayıp bal olduğunun teşhisini koyma ve sıhhatini belirleme açısında ilme'l-yakîn de göz ardı edilecek bir husus değildir.

2.5.5. Üns Menzili

Allah'a yaklaşmanın nüvesi addedilen üns menzili, kulun kalbinin iyiliğe ve yalnızca Allah'a itaate hazır bulunuşluğunu temsil etmektedir.[1210] "*Kullarım sana beni sorduklarında bilsinler ki şüphesiz ben yakınım, bana dua ettiğinde dua edenin dileğine karşılık veririm…*"[1211] ayeti kerîmesi de bu minvalde Allah'ın kula yakınlığının ünsiyet kavramı üzerinden delili addedilmektedir. İbn Kayyim, Herevî'den mülhem ünsü açıklarken sâliklerin ilk derecesinde şahitlerle ünsten başlamaktadır. Şahitlerle ünste sâlik; zikrin tadını almakta, semâ'dan istifade etmekte ve işaretlere vukufiyeti artmaktadır.[1212] Bu yönüyle Allah'a yakınlaştıran ve uzaklaştıran konulara eğilen İbn Kayyim, bedenin gıdasının yeme-içme olduğu gibi kalbin gıdasını semâ' ve zikir görmektedir. Kalbin letafetinin artacağı gibi kalp ayrıca sürûr, ferahlık, ilim ve marifete erişmektedir. Allah'tan uzaklaştıran kötü

[1208] krş. Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, 2022, 2/338-339.
[1209] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/378-380.
[1210] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/381.
[1211] el-Bakara 2/186.
[1212] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 25.

davranışlar ise kalbin katılaşmasına sebebiyet verirken aynı zamanda kendisine verilen işaretlere karşı da duyarsız hale gelmektedir.[1213]

Ünsün İkinci derecesinde nefs, kalbe ait olan sıfatlar ile vasıflanmaktadır. Nefs, iyiliğin misali olan kalbe muttasıf olduğunda marifet, muhabbet, akıl ve aşk gibi vasıflarla bezenmektedir. Bunun sonucunda Rabbine taati o kimseye tat verir ve kalbi sevinç duyar hale gelmektedir ve sâlikin kalbi ilk yaratışı nüvelerini taşımaktadır.[1214] İbn Kayyim bu durumu Allah'ta ve Allah'a doğru Allah'ın isim-sıfat ve onların manalarında bir yürüyüş olarak yorumlamaktadır. Namaz için elbisenin temiz olması namazın sıhhati açısından önem arz ettiği gibi kabin temizliği de bâtınî temizlik açısından önem arz etmektedir. Yine kişinin bedenen Kâbe'ye yönelmesi namazın şartları arasında bulup kıblenin ve kalbin rabbi olan Allah'a kalbiyle yönelmediğin namazın sıhhatinin ne olacağını sorgulayan İbn Kayyim, tasfiye ve tezkiyenin güzel muamelelerle erişilebileceğini vurgulamaktadır. Bu yolda sıkıntılara baş edemeyenler de vardır ki zındıklığa varan sapkınlıkları kendine meşru görmekte zâhirin kendilerinden sakıt olduğunu düşünmektedirler.[1215] Bilakis yol, zâhir ile bâtın ve ilim ile amel ölçüsü ile tamdır.

Ünsün son derecesine gelindiğinde ise Herevî'ye göre ünsün hakikati ne yorumlanabilir ne sırrına işaret edilebilir ne de mahiyetine vakıf olunabilir bir menzildir.[1216] İbn Kayyim ise yalnızca bazı kimselerin bu zevke nail olabileceğini, tarifinin ise ibarenin sınırlarını aşacağından dolayı aktarılamadığını ifade etmektedir.[1217] Yakîn menzilinden bir üst menzil olması hasebiyle sâlikin Hakka'l-yakînde eriştiği tattan daha lezzetlidir. Sâlikin bu hususta sükûn ve sürûrunu desteklemektedir ki yaptığı ibadetlerin tadını çıkarmaktadır. Bedenin gereksinimleri gibi kalbin de gereksinimi vardır ki semâ‘ ve zikir bu ihtiyacı kalbi yatıştırarak ve ünsiyet kurarak yapılmasına imkan tanımaktadır.

2.5.6. Zikir Menzili

Zikir; hatırlamak, kalpten geçirmek, söze dökmek, övmek, ifade etmek gibi anlamlara gelmektedir. Râgıb el-İsfahânî'ye göre kalp ve dil ile zikir olmak üzere ikiye ayırılmaktadır ki kalbin zikri hatırlamayı, dilin zikri ise söylemeyi/dile getirmeyi/ifade

[1213] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/381-382.
[1214] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/383-384.
[1215] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/392-394.
[1216] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 26.
[1217] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/395.

etmeyi ihtiva etmektedir.[1218] İbn Kayyim'e göre zikir, kalbin gıdası, kalbi katılaşmasını engelleyen, afet, bela ve musibetleri hafifletip kaldıran, şeytana karşı galip gelebilmeyi sağlayan bir vasıtadır. Konuyla ilgili müstakil eser de ortaya koyan İbn Kayyim; *el-Vâbilü's-sayyib ve râfi'u'l-kelimi't-tayyîb* isimli eserinde iki veçheyle ve her veçheyi de kendi için tasnif ederek incelemektedir. Bunlardan birincisi; Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatlarını zikretmek, övmek, tüm noksanlıklardan tenzih etmektir. İbn Kayyim'in ifade ettiği şekilde zikir ise Hz. Peygamberden tevarüs eden Allah'ın kudsiyetini serdeden sözlerdir. "Sübhânellah, elhamdulillah, ve lâ ilahe illallah, vellâhu ekber"[1219] ve "Sübhânellahi vebihamdihi"[1220] İbn Kayyim'in yer verdiği zikir tarifleri arasındadır. İkincisi ise Allah'ın emir ve yasaklarını anmak ve bu bağlamda tavır sergilemektir.[1221] Öte yandan *Medâricu's-sâlikîn* eserinde İbn Kayyim zikri Kur'ân'dan mülhem farklı anlamlarıyla aktarmakta[1222] akabinde ise kibarı kelamla zikrin faziletlerine yer vermektedir. Zikirle hem hâl olabilmeyi farklı yönleriyle tarif eden İbn Kayyim, sûfîlerden bir kısmının zikirle gıdalandığını, bir kısmının zikirde aktığını ve bir kısmının ise zikre varıp geldiklerini bildirmektedir.[1223]

İbn Kayyim'e göre gaflet, zikri bilinçli terk etmek ve nisyan ise bilinçsiz bir terk ediş olarak tanımlamaktadır. "*Gafillerden olma.*"[1224] ayetini delil gösteren İbn Kayyim, zikri senâ, duâ ve riayet olmak üzere üçe ayırmaktadır. Senâ; "Sübhânellah, Elhamdulillah,

---

[1218] İsfahânî, *Müfredât*, 328-329.

[1219] Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavut, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1421), 26/338 no:16412; İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, 1430, 4/715"Babu'l-edeb" 3807.

[1220] Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 8/86"Kitâbu'd-da'vât" 6405; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1374, 1/351"Kitâbu's-salâh" 484.

[1221] İbn Kayyim, *el-Vâbilu's-sayyib ve râfi'u'l-kelimi't-tayyîb*, 217, 395-403.

[1222] "Kur'ân'da zikir on şekilde gelir:

I. Mutlak ve mukayyed emir olarak gelir.
II. Bunun zıddı olan gaflet ve nisyanı nehyederek gelir.
III. Devamlı ve çok yapmakla felâha erdiren zikir.
IV. Zikir ehlinin övülmesi ve Allah'ın onlara hazırladığı cenneti ve mağfireti haber verdiği zikir.
V. Zikirden başkasıyla ilgilenenlerin hüsranının haber verilmesi.
VI. Kendini zikredenlere Allah'ın zikretmesiyle karşılık vermesi.
VII. Zikrin her şeyden büyük olduğunu hatırlamak.
VIII. Allah'ın zikri sâlih amellerin anahtarları kıldığı gibi hâtimesi kılması.
IX. Zikir ehlinin Allah'ın ayetlerinden faydalananlar olduğunu haber vermesi, onların başkalarından ayrı olarak Ulu'l-elbâb (akıl sahibi) olduğunu haber vermesi.
X. Allah'ın zikri, bütün sâlih amellerin arkadaşı ve ruhu kılması. Öyle ki zikri yok edersen ameller ruhsuz cesetler gibi olur."

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 2017, 2/839; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/396-397. Ayrıca Kur'ân ayetleri için bk. Ahzâb 41-44; A'râf 204; Haşr 19; Enfâl 45; Ahzâb 9; Münâfikûn 9; Bakara 252; Ankebût 45; Nisâ 103; Âl-i İmrân 190-191; Tâhâ 14.

[1223] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/397-400.

[1224] "*Dediler ki: "Ey rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz, bize acımazsan mutlaka gafillerden oluruz!*" el-A'râf 7/23.

Allahu ekber ve Lâ ilâhe illallah" gibi tesbihatlardır. Dua, Allah'a niyazda bulunmadır. Riâyet ise Allah'a karşı kulun sınırlarını gözeterek yaşamasıdır.[1225] Herevî'nin sâlikin zikrini müşâhededen kurtulmak sözünden hareketle İbn Kayyim, kulun kendi zikrini müşâhede edememesini açıklamakta fenâ-bekâ ayrımına ayrıca yer vermektedir. Bu bağlamda İbn Kayyim fenâyı yokluk, bekâyı varlık, fenâyı nefy, bekâyı ispat görmekte ve fenâya giden yolu tehlikeli bularak kâmil insanların fenâ menzilinde ikamet etse dahi bunun genel bir kural olmadığını belirtmektedir. Deneyimlenmesi gereken en önemli menzilin bekâ olduğunu savunan müellif, davet edilen menzilin de bekâ olduğunu eklemektedir.[1226]

Sonuç itibariyle Allah'ın anılması ve O'na yönelik eylemlerin ifa edilmesi zikrin bir parçasıdır ve bilinçli yapılacak bir eylemdir. Nihayetinde fenâ ve bekâ menzillerine taşıyor olsa dahi bekâ menzili daha sağlıklı görüldüğü için bekâyı talep etmenin daha uygun olacağına dikkat çekmekte "Allah en doğrusunu bilir" sözüyle bu menzili noktalamaktadır. Kısaca İbn Kayyim'e göre zikirin makbulü söylemin eylemle buluşmasıdır ki ilk derecesi ağızdan çıkanı, ikinci derecesi vücudun zikri şeklinde değerlendirme bulmaktadır. Böylece kul Allah'ın emir ve yasaklarına gerektiği gibi icabet edebilmektedir. Öte yandan zikretmeyi Allah'a senâ, duâ ve riayet gören İbn Kayyim, riayet kısmıyla da bir önceki tasnifini destekler nitelikte ameli yönünü vurgulayan bir sınıflandırma yapmakta ancak virdler hususunda detaylı bir açıklamaya girmemektedir.

2.5.7. Fakr Menzili

Kuşeyrî, fakrı evliyânın şiârı, asfiyanın süsü ve Allah'ın peygamberler ve muttakiler üzerindeki seçimi görürken; İbn Kayyim ise tüm menzillerin ruhu, sırrı ve maksadı görmektedir.[1227] Bu yönüyle gınânın/zenginliğin zıddı olan fakr, sufîlerce aslî manasının dışında literal bir anlam kazanmıştır. Diğer yandan İbn Kayyim, fakrın "yol gösteren ilim, zapt eden vera', Allah'a taşıyan yakîn ve ünsiyet sağlayan zikir"[1228] olmak üzere dört rüknü olduğunu belirtmekle beraber konuyla ilgili sûfîlerin söz ve tecrübelerini aktarmaktadır.

Yahya b. Muâz, fakrın hakikatini yalnızca Allah'a muhtaç olmak, Ruveyme ise nefsin Allah'ın hükmüne boyun eğmesi şeklinde yorumlamaktadır.[1229] Mala sahip olmak

[1225] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/406.
[1226] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/406-409.
[1227] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 2/430; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/409.
[1228] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/412.
[1229] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 2/430; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/410.

sûfîlerin maksatlarında dile getirdikleri fakr ile muarız teşkil etmemektedir. Zengin olmasına rağmen peygamberlerin fakr derecesinin zirvesinde olmasının nedenlerinden biri de budur ki şart kulun mala malik olmaması değil, kulun Mâlik olan Allah'a ait olduğunu ispatlamasıdır. İbn Kayyim da Herevî'nin "mülkiyetten uzaklaşma" fikrine benzer bir yorum ilave ederek Herevî'nin maksadının mülk edinmeme olmadığını, eğer öyle olsaydı "mülkiyetsiz" yazacağını bildirmektedir.[1230]

İbn Kayyim, nefslerin ve mülklerin sahibi olan Allah'a emanetlerin teslim edilmesi gerektiğini, başta kulun nefsi olmak üzere teslim etmediği sürece fakra nail olamayacağını belirtmektedir. Bu düşünceden hareketle fakr; Allah'a yakınlaşıp mülkiyetten uzaklaşmayı, hatta kulun kendi nefsinden de uzaklaşarak iradesini Allah'a sevk etmesini temsil etmektedir.[1231] Kısaca fakr sâlikin mala sahip olmasından ziyade malın sâlike sahip olamadığı düşüncesini vurgulayan bir menzildir. Sâlikin rağbeti dünya olmadığı için dünyanın içindekiler de sâlikin menzili dışında kalmaktadır.

2.5.8. Gınâ Menzili

Fakr menzili ile ilişkili olan gınâ, İbn Kayyim'e göre fakr ile benzer bir anlatım bularak kulun Allah ile zenginleşmesi ve gayrısından müstağni olmayı ifade etmektedir.[1232] İbn Kayyim, her ne kadar fakr ile beraber serdedilmesi gerektiğini ifade etse dahi Herevî'nin tasnifinden mülhem yer vermekte diğer yandan bu menzili diğerlerine nazaran kısa tutmaktadır.

Gınâya farklı yaklaşımlar da bulunmaktadır. İsfahânî "ihtiyaç duymamak, aza ihtiyaç duymak ve kazancın çokluğu"[1233] şeklinde kavramın kullanışının genel tasnifini yaparken Herevî ise "kalbin gınâsı, nefsin gınâsı ve Hakk'la gınâ" [1234] olmak üzere tasavvufî anlamda anılan gınânın derecelerinin tasnifini yapmaktadır. Herevî'ye göre gınâ manevî bir temizlik sürecini de temsil etmektedir ki sebeplerden uzaklaşma, hükme rıza, husumetten ve hazlardan kurtuluş, riyadan uzaklaşma gibi eylemleri ihtiva etmekte, menzilin nihai derecesi bakımından "varlığı bulmaya" dikkat çekmektedir.[1235]

[1230] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 26; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/414.
[1231] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/413-414.
[1232] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/419.
[1233] İsfahânî, *Müfredât*, 615.
[1234] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 27.
[1235] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 27.

İbn Kayyim de tüm sûfîlerin hedefinin varlığı bulmak olduğunu ifade ederek seyr u sülûkun da nihai noktasının bu olduğunu vurgulamaktadır. Kudsî hadisten istidlalle "Ey Âdemoğlu, Beni ararsan bulursun. Beni kaçırırsan her şeyi kaçırırsın, Beni bulursan her şeyi bulursun. Ben sana her şeyden daha sevimliyim."[1236] sözünü aktarmaktadır. Bu yönüyle zenginlik insanların umumunun meşgalesinde arz-talep ilişkisine göre şekil alan ya da nadide taşlara sahip olmakla değil, nefsleri ve dünyaya malik Allah'ı bulmakla gerçekleşmektedir. Nasıl ki maddi zenginliğe rağmen fakrı elde etmeye dair örnekler varsa gınada da maddi fakirliğine rağmen manevi zenginliği kazanmaya örnekler vardır. Bu zenginliğin en üst derecesi ise Allah Teâlâ'dır.

2.5.9. Murâd Menzili

Mürîd irade kavramından türetilen ismi fâil olup, mef'ulu ise murâd olarak çekimlenmektedir. Ebû Ali ed-Dekkâk mürîdi mütehammil (isteyen), murâdı ise mahmul (istenen) şeklinde tarif ederken;[1237] İbn Kayyim, her mürîdi aynı zamanda murâd addetmekte ve murâd olunmadan mürîd olunamayacağını belirtmektedir. Yine konuyla ilgili olarak sûfîlerin mürîd lafzının mübtedi, murâd lafzının ise müntehire ve hasa ehline ait vasıl olduğunu hasretmektedir. Nihayette ise her istikametini muhafaza eden mürîdin murâd olacağını eklemektedir.[1238]

Murâd menzilinin ilk derecesi kötülüklerden uzaklaşma ve arınmayı ihtiva etmektedir. Herevî bu bağlamda günaha mecbur kalanın şehvetinin seyrelmesi, engellenmesi ve kapanması durumlarıyla muhafaza edileceğini belirtmektedir.[1239] İbn Kayyim ise bu lütfun kula işlenecek günahların isteksiz bir şekilde yansıdığını, eğer buna rağmen kul kötülükte ısrarcı olursa engelleneceğini açıklamaktadır.[1240] Kula verilen engel o süreç itibariyle bela gibi görünse de kulun menfaati için bir engeldir. Kul böylece kötülüklerden korunmaktadır. İkinci derece, kulun nakıs özellikleri nehyedilerek kınanmasından

[1236] İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1416, 8/52; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/422; Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân İbn Receb, *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem fî şerhi hamsîne hadîsen min cevâmi'l-kelîm*, thk. Şuayb Arnavut - İbrahim Bâcis (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417), 2/338.

[1237] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 2/354; Ebu Abbas Ahmed b. Abdulmü'min b. Musa el-Kaysî Şüreysî, *Şerhu makamâti el-Harîrî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1427), 3/34.

[1238] Cüneyd-i Bağdâdî'ye mürîd ve murâddan maksat sorulduğunda ilmin tahakkümü altında olan için mürîd, Hakk'ın tahakkümüne hasredilen için murâd lafızlarını kullanmıştır. Ona göre göre mürîd yürür iken murâd uçandır ki yürüyenin uçana yetişemediği gibi kıymetli olanın Hakk'ın tahakkümüne teslim olanı göstermektedir. Ayrıca bk. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/423-424.

[1239] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 27.

[1240] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/424-425.

kurtarılması; üçüncü derece ise Allah tarafından kulun seçkinler zümresine terfi ettirilmesi hakkındadır. Hz. Musâ'nın ateş bulmak için çıktığında Allah'ın onu kendine seçmesi ve âriyet[1241] bir şekilde bırakması hakkındadır.[1242] İbn Kayyim'e göre Allah'ın Hz. Musâ'yı "kelimullah" olarak seçmesi bu sürecin bir parçasıdır. Diğer yandan üçüncü mertebe; zâhiren, bâtınen, hakikaten ve resmen tüm işlerin Allah'a döndüğünün izharıdır.[1243] İbn Kayyim bu yönüyle murâd menzilininin ictibâ (seçme) derecesini özetlemekte, peygamberlerin hayatlarından ve peygamberlerin özelliklerinden örnekle konuyu açıklamaktadır.

Sâlik, üns menzilinde ibadetten ve rızayı ilâhiye ait unsurlardan zevk aldığı gibi murâd menzilinde de dünyaya ait lezzetlerden tedrîcî bir şekilde tadı kaçmaktadır. Böylece kötülüğe meyli engellenmektedir. Yine murâd menzili kişinin tekâmülündeki eksikliklerini edeb menzilindeki gibi giderdiği ve seçkinler zümresine hazırlandığı bir menzildir. Diğer yandan eksiklerin giderilmesi vurgusunun tekerrürü ise her menzilin kendi muhtevasına uygun gereksinimlerinden kaynaklanmaktadır.

2.6. Evdiye Menzilleri

Herevî'ye göre Evdiye menzilleri; İhsân, 'İlm, Hikmet, Firâset, Ta'zîm, Sekîne, İtmî'nân/Tuma'nîne ve Himmet menzillerinden müteşekkildir. Ancak İbn Kayyim, Herevî'nin eserinde olduğu gibi hikmet menzilinden sonra basîret menziline yer vermeyip firâset menziline geçiş yapmaktadır. Öte yandan İbn Kayyim, ilhâm konusunu ise *Medâricu's-sâlikîn* isimli eserinin mukaddimeden sonraki konulara dahil edilmesini uygun görerek başlangıçta zikretmektedir. Bu yüzden eserinde; Tevhîd, hidâyet ve akabinde ilhâm gelmektedir.[1244] Yine İbn Kayyim, şerh ederken onlu başlıklandırmama yapmamış olup çalışmada Herevî'nin tasnifi esas alınmaktadır.[1245]

[1241] Afîfüddîn Tilimsânî'ye göre âriyet kavramından maksat; Allah'ın (c.c.) Hz. Musa (a.s.) ile görüşürken ağacı vesile kılması örnek verilmektedir. Detaylı bilgi için bk.Tilimsânî, *Menâzilu's-sâirîn ilâ hakkı'l-mübîn,* 320-321; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* 2008, 112.

[1242] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 27.

[1243] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/425-429.

[1244] Ayrıca "İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Sâliklerin Menzillerine Yaklaşımı" ana başlığı altında zikredilmiştir. Eserinde bahsettiği yer için bk. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/68-88.

[1245] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 28-31; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/429-486; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/5-8.

2.6.1. İhsân Menzili

İhsan, başkasına yapılan iyilik ve kişinin yaptığı işteki güzellik anlamlarında kullanılan bir kavramdır. Ragıp el-İsfahânî adaletten daha üstün görmektedir ki adalet vermesi gerekenin verilip, alınması gerekenin ise alınması anlamında kullanılmaktadır. İhsan ise vermesi gerekenden fazlasını verip, alması gerekenden ise azını alması anlamında kullanılmaktadır.[1246] Herevî'nin menzili delillendirmek için kullandığı ayette "İhsânın karşılığı ancak ihsan değil midir?"[1247] buyurulmakta, İbn Kayyim ise Hz. Muhammed'in (s.a.v) bu ayeti açıklamasıyla detaylandırmaktadır.[1248] Öte yandan Cibril hadisinde geçen "Allah'ı görüyormuşçasına ibadet etmen velev ki sen O'nu görmesen de O seni görüyor"[1249] ibaresiyle de desteklenmektedir.[1250]

İhsanın ilk derecesi; "niyeti ilimle bezemek, kararlılıkla uygulamak, saf bir hâl ile icra etmektir".[1251] İlmin gereksinimleri arasında ise akla ve şeriata ittiba gelmekte akabinde azim ve kararlılıkla sâlikin süreci yönetmesi beklenilmektedir. Diğer yönden saf bir hâl üzere niyetin, kavlin ve fiilin arındırılma süreci ile devam etmektedir. İbn Kayyim, hallerin bulut gibi gelip-geçici olduğuna dikkat çekerek hallerin korunmasını, yeni gelen bir konuk gibi iyi karşılanmazsa durmayacağından dolayı iyi ağırlanması gerektiğini, haliyle onun gönlünü muhafaza etmek için gerekli ehemmiyetin gösterilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Sâlikin halini insanlara bildirmesinin dahi sülûkunu bulandırabileceğinden dolayı zaruret harici kendi içinde yaşaması gerektiğini izah etmektedir.[1252] Son olarak ise vakitte ihsan söz konusudur ki sâlikin şuhûd halinden ayrılmamasıdır. Kalp bu yönüyle Allah'a hicret için revân olmuş ve yönelişi ancak O'nadır. Bu hâl sâliki masivâdan da beri kılarak pür bir şekilde ilerleme kaydetmesini sağlamaktadır. İbn Kayyim'e göre kalbin iki hicreti vardır ve nefsler için farzdır. Bunlardan birincisi Allah'a yönelerek, ikincisi ise Rasûlü'ne yönelerek gerçekleşmektedir.

I. Allah için tevhîd, ihlas, inâbe, sevgi, korku, ümit ve kulluktur.
II. Hz. Peygamber'in hakemliğine tâbî olup, hükümlerine teslimiyettir.

[1246] İsfahânî, *Müfredât,* 236-237.
[1247] er-Rahmân 55/60.
[1248] "Tevhîd nimeti verilen kimsenin mükâfatı cennetten başka bir şey midir? (yalnızca cennettir)" yalnızca cennetir." Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddîn es-Suyûtî, *Câmiu'l-ehâdîs,* ts., 31/78 no:33828.
[1249] Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 1/19"Kitâbu'l-îmân" 50; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1374, 1/36"Kitâbu'l-îmân" 8; İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce,* 1430, 1/24.
[1250] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/430.
[1251] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 28.
[1252] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/430-433.

Kul; zâhiri ve bâtını hükümlerin ziyasını Hz. Peygamber'den istifade ile almaktadır. Hz. Peygamber'in rehberliğine ittiba, kullar için zifiri karanlıkta kalan bir kervanın maharetli rehber eşliğinde ona tabi olunmasından dolayı düçar kaldıkları sıkıntıdan kurtulmaktan daha kolaydır. İbn Kayyim bu kolaylık ve güzelliklere rağmen kulun kalbinde iki hicreti söz konusu değilse imana götürecek o nuru aramalarını tavsiye etmektedir.[1253] Konuyla ilgili müstakil risâlesi *Ṭarîku'l-hicreteyn ve bâbü's-saʿâdeteyn* eserinde de konuyla ilgili daha geniş yer ayırmaktadır.[1254]

İhsan kavramı rivayetler ile şekillenmekte ve uygulayanın tecrübesine göre de anlam katmanları oluşturmaktadır. Sâlik için özdenetim mekanizması hüviyetine sahip Allah'ı görüyormuşçasına ibadet etme prensibi sâliki rehavete sürüklemeyecek derecede kontrol altında olduğunu, başka yere sevk etmeyecek derecede ise sâlikin yalnız kalmadığını yansıtmaktadır. İnsanın otoritesinden çekindiği birisinin yanında olduğundaki hareketleriyle yalnız başına kaldığındaki hareketlerinin bir olmayacağı gibi Allah'ın devamlı insanı gördüğü bilincini taşıyan sâlikin seyrindeki pozisyonları da bir olmayacaktır. Yine Allah ile beraberliğinin farkındalığını taşıyan sâlik başka bir şeye ihtiyaç duymayıp es-Samed olana yönlenecektir. Bunun için de Allah'ı ve elçisinin hükümlerini takip etmesi ihsan menzilinin gerekliliklerinin başında gelmektedir.

2.6.2. İlim Menzili

İbn Kayyim'in verdiği önemden dolayı bilhassa uzun tuttuğu ve muhtelif yerlerde sıkça vurguladığı bir bölümdür. Ona göre eğer sâlik başından sonuna bir an olsun bu menzilde fetret yaşarsa sülûkunu tamamlayamayacağı gibi vuslata ermez hatta o kimse için kurtuluş kapıları açılmaz.[1255] İbn Kayyim'in ilimden muradı ise Kur'ân ve Sünnet olup önceki menzilde vurguladığı üzere vakıf olmayan yolu bulamamış addedilmektedir. Cüneyd el-Bağdâdî'nin "Allah Rasûlü'nün yolunu takip edenlerin dışındakilere tüm yolar kapalıdır."[1256] sözüyle de bu durumu desteklemektedir. Konuyla ilgili olarak Kuşeyrî ve İbn Teymiyye'den başta olmak üzere Kur'ân ve Sünnetin önemine dair rivayetlere yoğun bir

[1253] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/433-434.
[1254] İbn Kayyim, *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-sa'âdeteyn*, 1440, 1/XXI, 5 vd.
[1255] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/434.
[1256] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/79; İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, thk. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şakîr (Suudi Arabistan: Dâru İbn el-Cevziyye, 1429), 1/164; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/100, 434.

şekilde yer vermektedir.[1257] Bu iki şiarın dışında bir yol takip edenin nefsine, hevâsına ve şeytana uyduğunu bildirmektedir. Diğer bir yandan ilmin sıhhati, zâhir-bâtın ilişkisi de benzer şekilde önem arz etmektedir ki zâhire ters düşen her bâtını da batıl bulmaktadır.[1258]

Herevî'ye göre "ilim; delillerle serdedilen ve cehli izale eden şeydir."[1259] Celî (açık), hafî (gizli) ve ledünnî olmak üzere üç derecede incelenmektedir.[1260] İlmin ilk derecesi görme, duyma ve akıl vasıtasıyla tecrübedir. Akabinde saf bir riyazet ile gizli olarak adlandırılan ikinci dereceye muvafık olan sâlik, bu derecede Hakk'tan başka şeylere perdelenmiş yalnızca idraki Allah'a yönelmiş bir şekilde ilerlemektedir. Bu istikrar ferdâniyetine ait resimleri yok ederek Allah'ı müşâhedesi gösterilir ki bu da cem'dir. Son dereceye nail olan sâlik vasıtasız ilme yani ledünnî derecesine ulaşmaktadır.[1261]

Ledünnî ilim Allah'ın Hz. Musâ'yı elçi seçmesine rağmen *"... Kullarımızdan bir kul buldular ki biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, kendisine tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.*"[1262] ayeti kerîmesinde buyurulduğu üzere doğrudan verdiği bir ilimdir. 'Ubûdiyyetin, emre itaatin, samimiyet ve dosdoğru yolda kulun potansiyelini doğru kullanmasının neticesinde verilen lütuftur. Kul, tefekkür ve deliller ile erişemez bu ilim, bir nevi kulun bilgiye maruz kalmasıdır ve müşâhede etmekle elde edilmektedir. Ancak Rahmânî ilmin yanı sıra şeytânî vesvese de olabilme ihtimali vardır ki vahiyden hareketle sadık olup-olmadığını anlamak mümkündür. Öte yandan her ikisinin geldiği yollar farklıdır. Rahmânî ilim, farzların akabinde nafileler ile kurbiyetin gerekleri ve Hz. Peygamber'e tabi olmakla mümkündür. Şeytanî ilim ise nefs, hevâ ve şeytanın yolunun tutulup Allah'tan uzaklaşmakladır.[1263] İlmi de bu yönüyle ahlâkta olduğu gibi iyi ve kötü üzerinden değerlendirmek mümkündür ki iyi ve kişinin faydasına olan ilim de Allah için tahsil edilen ilimdir. İbn Kayyim bunun yanı sıra ilmi amelle buluşturarak ilk derecede elde edilen duyular ve akıl vasıtasıyla gerçekleşen ilme riyâzeti de dahil etmektedir. Böylece ilmin

[1257] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/79-82; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1416, 11/210, 586; Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Kâsım (Medine: Mecmu'u'l Melik Fehed li Tabaati Musahhif Şerif Medineti Nebeviyye, 1416), 14/241; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/434-442.

[1258] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/436.

[1259] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 28.

[1260] İbn Kayyim'in "Tasavvufu Anlama ve Anlamlandırma Yöntemleri" başlığı altında "Ma'rifet" kısmında ayrıca detaylandırılmıştır.

[1261] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/442-445.

[1262] el-Kehf 18/65.

[1263] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/445-447.

eyleme dönüşmesi gerçekleştirilmekte ve ilmin hakkı ödenmektedir. Bunun sonucunda ise Allah insana tahsil ettiğinin yanı sıra ikramı olan ilimden dilerse tahsis etmektedir.

2.6.3. Hikmet Menzili

"H-k-m" kökünden türetilen hikmet kavramının birçok anlamı vardır. Genel anlamda "en üst bilgiye erişmek, en iyinin bilgisi, bilgelik, tanımak, anlamak, kavramak, bilgiye hâkim olmak, kademeli yaklaşma"[1264] gibi anlamlara gelmektedir. İbn Kayyim, hikmeti Kur'ân'da geçtiği üzere iki şekilde incelemektedir. Bunlar; bağımsız hikmet ve Kitab ile ilişkili hikmettir. Bağımsız hikmet; İbn Abbas'ın nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih ve helal-haram bağlamında Kur'ân'ın anlaşılması gerektiğini vurgulaması, Dahhâk'ın Kur'ân ve Kur'ân'ı anlamak olduğuna işaret etmesi ya da Nehâi'nin eşyanın hakikatine vukufiyet olarak yorumlaması örnek verilebilir. Kitab ile ilişkili hikmet ise amel, ahlâk, haller ve Sünnettir.[1265] Bu açıdan hikmet hem nazari hem ameli şekilde değerlendirmeye tabii tutulmaktadır.

Herevî ise hikmeti İbn Manzûr'un zulüm için ifade ettiğinin zıddı olarak değerlendirmektedir ki Herevî'ye göre hikmet "bir şeyin ait olması gerektiği yere konulması ya da gerekenin gerek görüldüğü yere konulmasıdır."[1266] Bu bağlamda Herevî ilk dereceyi de gerekenin yapılması yani hakkının verilmesi üzerine inşa etmekte, sınırları aşmamayı ve acele etmemeyi hükümleri arasında zikretmektedir.[1267] Hikmetin ilk safhasındaki kriterlere uygun hareket etmek sonraki derecelerine geçişe de zemin hazırlamaktadır. Varlık âlemindeki insicamı hikmete bağlayan İbn Kayyim, hikmetin temelini; ilim, hilm ve sabır üzerine kurmaktadır. Hikmete zarar veren şeyleri ise cehalet, istikrarsızlık ve acelecilikle hikmete zarar veren üç muarız unsur şeklinde ortaya koymaktadır.[1268]

İkinci derece ise hadiselerin arkaplanındaki hakikatlerine erişmeyi içermektedir. Herevî'ye göre "Allah'ın va'îdindeki rahmeti görmen, hükmündeki adaletini tanıman/bilmen ve yasaklamasındaki iyiliği düşünmendir."[1269] İbn Kayyim, Herevî'nin bu anlatımının "*Şüphesiz Allah (hiç kimseye) zerre kadar zulüm etmez. (Yapılan) çok küçük bir*

[1264] el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, ts., 3/66; Muhammed b. Mükerrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1414), 12/140; İsfahânî, *Müfredât*, 249-250.
[1265] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/447-448.
[1266] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 28; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1414, 12/373.
[1267] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 28; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1414, 12/373.
[1268] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/449.
[1269] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 28.

iyilik de olsa onun sevabını kat kat arttırır ve kendi katından büyük bir mükâfat verir."[1270] ayetinin letafetinden yararlanarak aktardığını beyan etmektedir. Yine Allah'ın hükümlerinin yaratılanlar üzerindeki tahakkümü, sünetullaha konu olan hadiselerin temaşası, menedilenlerin insanın menfaatine olduğu, cennet-cehennemin ve dünya-ahiretin yaratılışlarının tamamının hikmete binaen olduğu vurgulanmaktadır.[1271]

Hikmetin üçüncü derecesinde sâlik için "istidlâlinde basîrete, irşadında hakikate ve işaretinde gayeye ulaşmak"[1272] bulunmaktadır. İbn Kayyim istidlalde ilmin en yüksek derecesini basîret addederek, bu farkı sahâbenin kendilerinden sonrakilere olan üstünlüğü gibi görmektedir. Bunun yanı sıra işaretten maksadı ma'ruf ve matluba hamlederek gayeye işaret edebilmeyi kemâlata dair bir vasıf görmektedir. Bu cihetle işaret, kulun istidadının parçası olan marifet ve himmet nispetine göredir.[1273] Kişiye bağlı değişkenlik arz eden bu himmet, her ne kadar kul ya da sâlik vasfı altında zikrediliyor olsa dahi kâmil insanın sıfatı ve duruşudur. İlk iki derece hikmetin genel anlamda kullanılan manalarına işaret ederken üçüncü derece öz bir anlatım ile has muhatapları göz önünde bulundurulmaktadır. İlim menzilinde ledünne yapılan ayrıcalık hikmet menzilinde de hikmetin üçüncü derecesine tekabül etmektedir. Bu yönüyle sâlik basîret nuruyla aydınlanmakta kabiliyetleri nispetince de hikmetten ve marifetten istifade edebilmektedir.

2.6.4. Firâset Menzili

Firâset; "ileri görüşlülük, geniş perspektif, hissetme, sezmek, gaybı görmek"[1274] anlamlarında kullanılmaktadır. Herevî, firâset ve tevessüm kavramlarını bir görmekte ve şahidle ya da tecrübe ile istidlalde bulunmaksızın gaybın hükmüne vukûfiyet ile tanımlamaktadır.[1275] Mâturîdî'ye göre şahidin gâibe delil olması hükmünün aksine Herevî, gaîb için delilsiz hükme varılabileceğini ifade etmektedir.[1276] İbn Kayyim, hocası İbn Teymiyye'nin firâset sahibi bir zât olduğunu, kendi kendine verdiği kararları ondan defaatle işittiğini, gelecekte olması muhtemel olaylardan bahsettiğini henüz bir kısmının

[1270] en-Nisâ 4/40.
[1271] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/450-451.
[1272] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 29.
[1273] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/451-452.
[1274] Muhammed b. Mükerrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1414), 6/160; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 138.
[1275] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 29.
[1276] Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebû Mansûr Mâturîdî, *Tevhîd*, thk. Fethullah Halîf (İskenderiyye: Dâru'l-Câmiâtü'l-Mısriyye, 1431), 46.

gerçekleşmemişken bir kısmının gerçekleştiğini paylaşmaktadır.[1277] Farklı şârihler de bu yönüyle ilham ve marifet anlamlarında kullanmaktadırlar.[1278] Gök gürültüsünden hareketle yağmur yağmasının imkanı Müslüman-kafir ve iyi-kötü herkesin anlayabileceği bir mevzu iken diğer taraftan delilsiz bilgi sahibi olmanın farklı bir kulvarı olduğunu ifade etmektedir.

Firâsetin ilk derecesi berk gibi bir anda meydana gelmektedir. İlimden beri, nadiren ya da ehli olmayandan tarafından ömürde bir yaşanmaktadır. Sadık mürîdânın ihtiyaç hissettiği bir hadisedir.[1279] İbn Kayyim, "atanı olmayan atış"[1280] tabiriyle nitelendirmektedir. Sıhhati zan ve tahmine dayanmasından dolayı itibar edilen bir durum değildir. Rahmânî ve şeytânî olması bakımından şüpheyle yaklaşılan bir firâsettir. İkinci derecesi iman ile ilişkili daha üst bir firâsettir. Herevî "iman ağacından alınan halin sıhhatinden doğan ve keşf nurunda parlayan" [1281] şeklinde açıklamaktadır. İbn Kayyim, ağaç benzetmesinden hareketle; kökleri yerde, dalları semâ'da, sıddıkiyet-emre/neyhe itaat ile sulanmış bu ağacın semeresinin Allah'tan geldiğine işaret etmektedir.[1282]

İbn Kayyim'in konuyla ilgili teşbihleri birinci dereceye nazaran güvenilir kabul edilmekte ve sâlikin halini geliştirmesi sonucunda semeresinin de kuvvet bularak daha da nurlanabileceğini göstermektedir. Firâsetin son derecesi ise sırra mâlik firâsettir ki ya açıkça ya da sembolik bir şekilde sarf edilmektedir. Düşünmeyle elde edilebilecek bir seviye değildir.[1283] Herevî'nin öz ifadelerini bu derecede daha da kısaltması, diğer şârihlerin de bu dereceyi uzatmasına mâni olmuştur. Konunun sırrına mutabık bir kesit verilmektedir. Genel hatlarıyla fîraset, delilsiz malumata ulaşma anlamında kullanılmakta, derecesi ve sıhhati, iman ve yakîn ile artmaktadır.

Herevî'nin sıralamasına göre hikmet menzilinden sonra basîret menzili[1284] yer almaktadır ancak İbn Kayyim sonraki menzil olan firâsete geçmektedir. İbn Kayyim'in

---

[1277] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/458-459.

[1278] Tilimsânî, *Menâzilu's-sâirîn ilâ hakkı'l-mübîn*, 349-350; Sedîdüddîn Ebû Muhammed Abdulmu'ti b. Ebî Senâ Mahmud b. Abdulmu'ti el-Lahmî İskenderî, *Şerhu menâzili's-sâirîn*, thk. S. De Laugier De Laugier Beaurecueil (Kahire: Matbaatü'l-Ma'hedi'l-ilmi el-Firansî, 1954), 139-140.

[1279] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 29.

[1280] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/460.

[1281] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 29.

[1282] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/462-463.

[1283] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/463.

[1284] Herevî basîret menziline "*De ki: "İşte bu benim yolumdur. Ben, ne yaptığımı bilerek (basiretle) Allah'a çağırıyorum; ben ve bana uyanlar (bunu yapıyoruz).*" Yûsuf 12/108. Ayeti ile başlamaktadır. Ona göre basîret insanı hayretten kurtaran şey olup diğer menzillerde olduğu gibi insicama uygun şekilde verilen üç derecesi bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 29.

elindeki nüshada istinsah hatası veya farklı bir sebepten dolayı basîret menzilinin olmama ihtimali yüksektir. Çünkü eleştireceği bir konu olsa göz ardı etmek yerine eleştirmeyi yeğlerdi. Elindeki nüshada bir paragraflık yerin boşluğu olsaydı İbn Kayyim şerh edeceği eser için araştırma ihtiyacı hissedecek kadar rikkat sahibidir. Diğer yandan basîrette firâseti filizlendirecek unsurlar barındırmasından dolayı meczederek aktarmayı da tercih edebilirdi. İbn Kayyim'in genel manada firâset hakkındaki görüşleri ise manevî ilim destekli gerektiğinde gayba dair bilgileri de ihtiva eden görme yetisindeki yetkinlik anlamında açıklamaktadır. İbn Teymiyye'den geleceğe dair sözlerinin gerçekleşmesi gözlemlerini keramet kategorisinde açıklamayıp firâseti tercih etmektedir. İbn Kayyim'e göre ledünnî ilim ya da hikmette olduğu gibi delilsiz bilgi edinme şekillerinden biridir.

2.6.5. Ta'zîm Menzili

Saygı duymak, yücelik karşısında boyun eğmek ve ululamak anlamında kullanılan ta'zîm, İbn Kayyim'e göre kulun Allah'ı tanıdığı ölçüde O'na saygı duyması için kullanılmaktadır.[1285] Allah'ı tanımak anlamında marifet, Allah'a gerektiği gibi ta'zîmde bulunmak için önem arz etmektedir. Bu bağlamda Allah da kendisini hakkıyla tanımayıp ta'zîmde bulunmayanlar için "*Size ne oluyor da Allah için bir vakar (saygınlık, büyüklük) ummuyorsunuz?*"[1286] ayetinde buyurduğu üzere ikaz etmektedir. İbadetin ruhunu ikiye ayıran İbn Kayyim, sevgi ve yüceltme anlamında ta'zîm kabul etmektedir.[1287]

Salik için ta'zîmin ilk derecesi emir ve nehye tazim ile başlamaktadır.[1288] Genel tasavvuf usûlündeki şeriat, tarikat, hakikat ve marifet prensiplerinin ilki daima önemsenmektedir. Nitekim İbn Kayyim de bunu vurgulamak amacıyla ta'zîm menzili dahil bir çoğuna "*Yalnız Sana ibadet eder ve yalnız Senden isteriz.*"[1289] ayetiyle başlamaktadır. Öte yandan ilk dereceyi ikiye ayıran İbn Kayyim, emre ve nehye itaat ederken eksiltme yapmayı ve artırma yapmayı da uygun görmemektedir. Kasıtlı namaza ek rekat dahil etmek ya da Sefa ve Merve arasındaki sa'yını eksiltmek haddi aştığı ve hadde ulaşmadığı sebepleriyle

[1285] Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Cemâ'atü mine'l-muhtesîn (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye/Dâru İhyâi't-Türâs, 1422), 33/110-111; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 29; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/463.
[1286] Nûh 71/13.
[1287] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/464.
[1288] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 29; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/464-465.
[1289] el-Fâtiha 1/5.

kerih görülmektedir. Ölçü Hz. Muhammed'in (s.a.v) yaşamı olup, kulun takatini kesecek ve itaati zayıflatacak illetlerden de kurtulması öğütlenmektedir.[1290]

İkinci derece hükümlere ta'zîm'i gerektirmektedir. Hükümlerde eksiklik aramamak, hikmetini noksan bulmamak ya da ilim ile hükümde iptale gitmemek icap etmektedir.[1291] İbn Kayyim, ilim ile hükmün iptalini ise ilmi hükümle iptal etme olmayacağı için ilmin kader, kaza ve kevn üzerinden çelişmemesi doğrultusunda açıklamaktadır.[1292] Allah'ın emri kaderi, kaderi ise emini iptale götüremeyeceği için ancak emir hükmedilebileni iptal edebilmektedir.

Ta'zîm menzilinin son derecesi Hakk'a ta'zîmdir. "Allah dışında hiçbir şeyi sebep kılmamak, kulun Allah üzerinde hak iddiasında bulunmaması ve Allah'ın seçimlerine aykırı düşmemektir."[1293] Allah dışında Allah'a ulaşmanın mümkün olmadığını açıklayan İbn Kayyim, sebeplerin sebebi olması yönüyle yani sebebi var edenin de Allah olmasından dolayı hiçbir şeyin sebep atfedilemeyeceğine dikkat çekmektedir. Öte yandan kulların Allah üzerinde hakkı olmadığı gibi bilakis Allah'ın kullar üzerinde hakkı vardır ve aksinin iddia edilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır. Va'd ve ihsanının parçası olan Allah'ın kula ikramları kulun hakkı olduğunun emaresi kabul edilmemektedir. Diğer taraftan Allah'ın seçimlerine boyun eğen kul son derecesinde ta'zîmini son derecesine çıkarmaktadır.[1294]

Ameli olarak teslîmiyet gerektiren ta'zîm menzili, nazârî olarak da basîret ve firâset gerektirmektedir. Bu menzillerden her ikisi Herevî tarafından zikredilmekte ancak İbn Kayyim tarafından yalnızca firâset yönü açıklanmaktadır. Bu menziller sâlikin seyrinde karşılaştığı ve yetkinleştiği menzillerdir. Bu yönüyle Allah'ı adım adım tanıma fırsatı bulan sâlik belirli bir olgunluğa erişmekte ve ta'zîm menziline ulaşmaktadır. Özetle bu menzilde sâlik saygı duymanın ve boyun eğmenin Hakk için hakkının verilerek yapılmasını sevgi-saygı çerçevesinde yaşamaktadır.

[1290] "Meselâ kul, ibadetlerin ve yükümlülüklerin hikmetlerine bakar, kalben yoğunlaşmayı ve bu hâl içinde Allah'a yönelmeyi ibadet ve yükümlülüklerinin illeti sayıp 'Ben araçla değil amaçla uğraşıyorum' der ve kalbini ibadetlere sadece yönlendirmekle meşgul olursa yine ibadet ve yükümlülükleri geçersiz sayar. Emri itaati gideren bir sebebe bağladığı için yükümlülüklerini yerine getirmez. Bütün bunlar emir ve nehyi ta'zîm etmekten, onları hakkıyla yerine getirmemekten kaynaklanıyor" Detaylı bilgi için ayrıca bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 2017, 2/900; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/466-467.

[1291] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 30.

[1292] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/467-469.

[1293] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 30.

[1294] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/469-470.

2.6.6. Sekîne Menzili

Tatmin olmak, itmi'nâna ulaşmak, dinginleşmek, gönül huzuru, sükûnete ermek ve vakar anlamlarına gelen sekîne, tasavvufî terim olarak gaybdan gelenle kalbin itmi'nâna erişmesidir.[1295] Kur'ân'ı Kerîm'de altı yerde geçen sekîne kavramı; itmi'nân, ferahlık, huzur, güven ve kararlılık anlamlarında kullanılmaktadır.[1296] İbn Kayyim, İbn Teymiyye'nin başı dara düştüğünde, hastalık vuku bulduğunda, kuvvetten kesildiği zamanlarda kendisi başta olmak üzere yakınlara sekînet ayetlerini tavsiye etmekte ve akabinde kendi deneyiminden hareketle müstefîd olduğunu açıklamaktadır. Kadim semâvî kitapların vurgusunda da Hz. Muhammed'in sekînet elbisesine bürünen bir peygamber olacağı haberi verilmekte ve bu vasfın üstünlüğüne dikkat çekilmektedir.[1297] Sekînenin ayrıca Herevî tarafından derecelerine geçmeden önce üç ayrı tarifi de yapılmaktadır. Bu tarife göre ilki İsrâiloğulları'na tabut içinde iletilen sekînedir ki mana ya da varlık olduğu konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. İkincisi Peygamberlerin gönlüne vahy indirildiği gibi sekîne sahibi kimselerin lisanına hikmet verilmesidir. Hakikatin inceliklerinin süzülerek aktarıldığı ve kuşkuya mahal bırakmayan sekînedir. Üçüncüsü ise peygamberlerin ve mümin kimselerin kalplerine inen sekînedir. Bu sekîne; ruh, nur ve kuvvetin tamamını ihtiva eden bir sekînedir ki kalp; ruh ile dirilir, nur ile aydınlık kazanır ve kuvvet ile kararlılık/sebat kazanır.[1298]

Sekînenin üç derecesi vardır. İlk derecesi önceki menzille ilişkiliyken sonrakiler ise sonraki menziller ile ilişkilidir. Bu yönüyle Herevî menziller için ara bağlantılar kullanarak bütünlük arz etmesine olanak sağlamaktadır. İlk derecesi riâyet, ta'zîm ve huzur üzerine inşa edilmektedir. Vakar ise zikrolunan sekînenin semeresi addedilmektedir. Bu yönüyle sekînete eren bir kimse ruh, nur ve kuvvetin yanı sıra vakar da kazanmaktadır.[1299]

[1295] Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, 120; Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı ehli'l-İlhâm*, 303; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/471.

[1296] el-Bakara 2/248; Tevbe 9/26, 40; el-Fetih 48/4, 18, 26. İbn Abbas'dan (r.a) rivayetle Tevbe ve Fetih surelerindekiler itmi'nân anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca bkz. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/470-471; Ebu Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd Begavî, *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân/Tefsîrü'l-Begavî*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-tTevzi', 1417), 7/298.

[1297] "Ben ümmî bir nebî göndereceğim. O ne serttir ne de kaba. Çarşılarda bağırmaz, kötüyü süsle(yip iyi göster)mez. Çirkin söz söylemez. Ben onu her türlü güzelliğe ulaştırarak ona bütün güzel huyları vereceğim. Sonra sekîneti onun elbisesi, iyiliği şiarı, takvâyı vidanı, hikmeti sözü, doğruluk ve vefayı mizacı, af ve ma'rûfu huyu, adaleti ve gidişatı, hakkı şeriatı, hidayeti imâmı, İslâm'ı dini yapacak ve adını da Ahmed koyacağım." Ayrıca bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 2017, 2/906; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/472; Ebu Câfer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Mekke: Dâru't-Terbiyeti ve't-Türâs, t.y.), 17/362.

[1298] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 30-31; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/473-476.

[1299] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 31; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/476-477.

Sekînenin ikinci derecesi; "nefsi muhasebeye çekmek, yaratılanlara latif tutum sergilemek ve Hakk'a murakabedir."[1300] Sekînetin neticesi ve alâmeti hükmünde nefsle hesaplaşma hali devam etmektedir. Kul mahlukata da benzer şekilde ehemmiyet göstererek ne kaba davranır ne de kendisinden uzaklaştıracak bir tutum sergilemektedir. Kalbinin bozulacağı endişesi ile kendini ve vaktini fesada sokacak hamleler yapmamaktadır. Yaratılana dikkat eden ve muhasebeyi kendine şiar edinen kul, Allah'ı murakabeye meyletmektedir. Murakabe ile sâlik şimdiki halini ve geleceğini iyiliğe tayin etmektedir. Akabinde ise yalnızca nebîlere ve velîlere münhasır sekîne gelmektedir. Taksime rıza, aşırı şatahâta mâni ve makamının sırrında sebat göstermesi[1301] beklenilen bu derecede, sekr halinden sonra sahv haline mazharlar vardır.

İbn Kayyim'e göre şatahât, sekînetin noksanlığından meydana gelmektedir. Yalnızca muayyen bir kesimle sınırlandırılması da Allah Teâlâ'nın kulları arasında verdiği büyük ikramlardan biri olmasıdır. Sekînetin var oluşu aynı zamanda velâyetten bir paya tekabül etmektedir.[1302] Genel anlamda sekînet, sâlikin ulaşması beklenilen bir menzildir. Ulaşanı da teskin ve tatmin eden yönü vardır ki yaratılanlar dahil olmak üzere Yaratıcıya letâfetle yaklaşmaktadır. Bu menzile muvafık olanların sırasıyla dilleri ve gönülleri sekînet bulmaktadır ki bu da kulların şatahâtına mâni bir durumdur.

2.6.7. Tuma'nînet Menzili

Tuma'nîn; sükûnet, mutluluk, ümit, güven, huzur ve istikrar anlamlarına gelmektedir.[1303] Sekîne ve sükûnet kavramlarının yanı sıra tuma'nîn kavramı, itmi'nân ve mutmain kavramlarıyla tasavvuf literatüründe sıkça adı geçen kavramlar arasındadır. Bundaki en önemli etkilerden biri de "emmâre, levvâme, mülheme, mutmainne, râdiyye, merdiyye ve kâmîle" olan nefs mertebeleri sınıflandırılmış ismine göre etvâr-ı seba' arasında tuma'nînin zikredilmesidir.

Tuma'nîn/itmi'nân, radiyye ve merdiyye mertebelerinin Kur'ân'dan istidlalle tasnif edildiği ayet ise "*Ey mutmain olmuş nefs! Sen O'ndan razı, O da senden razı Rabbine*

[1300] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 31.
[1301] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 31.
[1302] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/477-479.
[1303] Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı ehli'l-İlhâm*, 349; Seccâdî, *Tasavvuf ve İrfan Sözlüğü*, 488; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 497.

dön."[1304] ayetidir. Kalbin eylemlerinden biri olan itmi'nân "*Bunlar, iman edenler ve gönülleri Allah'ın zikriyle tuma'nîne erenlerdir. Bilesiniz ki kalpler ancak Allah'ı anmakla mutma'in olur.*"[1305] ayeti ile de hem kalbin eylemine hem de kalbin itmi'nânına işaret etmektedir. İbn Kayyim, zikrin ne olduğu hususunda iki ayrı görüş ortaya koyulduğuna yer vermektedir. Bunlardan birincisi, kulun Allah'ı anması diğeri ise zikirden murat Kur'ân'ı okuma/yaşama görmektedirler. Diğer bir bakış açısıyla Kur'ân okumak kalbi mutma'in etmektedir ki İbn Kayyim de bu görüşü desteklemektedir.[1306]

Menziller arasında ilişki vardır ancak önceki menzil sekîne ile tuma'nîn menzilinin yakın anlamlar ihtiva etmesinden hareketle Herevî ve İbn Kayyim ayrımlarına da yer vermektedirler. Herevî; sekîneyi heybete ket vurmasından dolayı ve hâl gibi süreklilik arz etmemesinden dolayı tuma'nînin altında zikretmektedir.[1307] Bu yönüyle tuma'nîn kalıcı, kapsayıcı ve heybeti de muhafaza etmektedir. Kul bu kalıcılıkta kendisini güvende hissederek huzura ermektedir.

Tuma'nîn'in ilk derecesi Allah'ın zikretmekle itmi'nâna erişmeyi ihtiva etmektedir. Havf recâya, sıkıntı rızaya ve musibet cezaya/karşılığa tebdil olunmasından dolayı sâlik mutma'îndir.[1308] Hükme boyun eğen birinin kavuşacağı güzelliklerden bazıları, istidadı ekseninde tuma'nîn menzilinde karşılaştığı sınava göredir. Allah'ın düşmanlarına karşı mücadele eden birisinin yükümlülükleri ve yükün ağırlığı o kula ağır geldiğinde Allah o kulu için huzur nasip etmektedir.

İkinci derecede ruh teskin ve mutmain olarak keşfe yönelmektedir. Cüz'i keşften külli keşfe doğru kapsayıcılık alanı artan sâlik; iman hakikatlerine, İslâm'ın hükümlerine, isim ve sıfatların keşfine mazhar olmak suretiyle üçüncü dereceye hazırlanmaktadır.[1309] Öte yandan sâlik, vaade olan talebini terk ederek yalnızca Matlûb'a yönelmekte ve cem'le mutma'în olmaktadır. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin sazlık metaforunda olduğu gibi terk edilişinin ızdırabını bir müddet sonra yalnızca talep edilende cem'de erişecektir.[1310] Ancak

[1304] el-Fecr 89/27-29.
[1305] er-Ra'd 13/28.
[1306] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/479-480.
[1307] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 31; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/481.
[1308] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 31.
[1309] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/483-485.
[1310] Mevlâna, *Mesnevî*, çev. Adnan Karaismailoğlu (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 39.

cem‘ ile arasında kalın perde bulunan kimseler ki cem‘in vaktine vakıf değillerdir, onlar bu konuda sükûnete erişemeyeceklerdir.[1311]

Son dereceye ulaşan sâlikin itmi’nânında ise Allah’ın lütuf ve ihsanına gark olur, bekâya götüren cem‘e ulaşır ve ezel nuruyla mutma’îndir.[1312] Kalp yalnızca ihsan ve Allah’ın işaretleriyle işgal edilmekte, cem‘ huzuruyla Allah dışındaki her şeyden uzaklaşmakta, isim/sıfat/fiillerin kesretine rağmen vahdeti tuma’nîn derecesinde yaşamaktadır. Zira İbn Kayyim, “müşâhede etmek” kavramını kullanmayıp müşâhede edenin fenâ makamında olduğuna dikkat çekmektedir. Nitekim bu makamda uzun kalan sâlik kulluğunun da hakkını veremez hale gelmekte ve helâka doğru sürüklenmektedir.[1313] Bu yüzden İbn Kayyim’e göre sâlikin fenâdan bekâya geçişi fazilet ve tuma’nîn vesilesidir. Öte yandan ezel nuruyla makamını tescilleyen sâlikin halden de kurtularak makamında herhangi bir değişiklik olmayacağını aktarmaktadır.

İbn Kayyim sâlikin derecesi arttıkça sorumluluk ve derecelerin ağırlığından dolayı bazılarında Sünnet ve nafileleri terk etmek ya da farzları icra etmede aksaklıklar olabileceğini aktarmaktadır. Durumları aciz kimselere benzetilse dahi kâmil insanların bunun aksine tecelli ve şuhûda erişmelerine rağmen bu durumun söz konusu olmadığını bildirmektedir. Hatta o kimseler feragat ettikleri tecelli ve şuhûda karşılık mutma’în bir şekilde şer-î hükümlere riayet ve Allah’a itaati tam bir şekilde devam ettirdiklerini beyan etmektedir.[1314] Tuma’nîn genel anlamda kalbin sekînetinin kapsayıcı bir şekilde kula yansımasıdır. Kul önceki menzilde nakıs kalan hususları da bu vesile ile tamamlamakta ve gönül huzurunu bulmaktadır. Ancak yükümlülüklerinden dolayı başta farzlar olmak üzere nafileleri aksatmaması o kimsenin olgunluğuna hamledilir ki nafilelerdeki bir eksiklik dahi yalnızca menziline değil, seyr u sülûkuna zarar verecek niteliktedir. Sâlik, şuhûdun rehavetindense şer-î hükümlerin ağırlığını benimseyerek tuma’nîne erişmektedir.

2.6.8. Himmet Menzili

Himmet, “azim, şevk, istek, destek ve bağış”[1315] anlamlarında kullanılmaktadır. İbn Kayyim “azim ve karar vermek” anlamında etimolojik yaklaşımı ile eserinde yer

[1311] İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 1996, 2/483-486.
[1312] Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn*, 1966, 31.
[1313] İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 1996, 2/486.
[1314] İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 1996, 2/484-486.
[1315] İbn Fâris, *Mu’cemü mukâyisi’l-luga*, 1399, 6/13; Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, 134.

vermektedir. Ayrıca "hemm" iradenin başlangıç sürecini nitelerken "himmet" ise iradenin nihayet sürecini nitelemektedir.[1316] Tasavvuf terim anlamı Cürcânî'ye göre "kendisi ya da başkasının kemâlâtı için kalbi ve kastının tüm ruhâniyetiyle Allah'a yönelmesi"[1317] Herevî'ye göre ise "yalnızca ve yalnızca Maksûd'a yönelme anlamında kullanılmaktadır.[1318]

Himmetin üç derecesi bulunmaktadır. Bunlardan ilki "fânî şeyler için kalbin onlara rağbetinden sakınması, bâkî olana rağbete yönelmesi ve gevşekliğe sevk edecek bulanıklıktan beri olmasıdır."[1319] İbn Kayyim, kalbin dünyalıklardan vaz geçmesi, rağbetinin kesilmesi anlamında şerh etmekte ve ruhların yaratışlarının maksadını unutmasından dolayı ürperdiğini eklemektedir. Matlûb ve mahbûb arasına dahil olan izafelerin defedilememesi o kimse için ürperti sebebidir. Dünyaya başındaki gözle bakan için sevimli görünürken gönüldeki gözle bakanlar için hem ürperti uyandırır hem de istenmeyen hükmündedir.[1320] Nasıl ki iki konuşan arasına birisi dahil olduğunda ilk konuşanın muhabbeti kesiliyorsa Allah ile kulu arasına dünyanın girmesi benzer şekilde muhabbeti kesen ya da sekteye uğratan bir unsur olarak görülmektedir. Bu yüzden fânîden bekâya gayretle yönelme icap etmektedir.

Himmet menzilinin diğer derecelerinden biri de "sâlikin illetlerle ilgilenmesi, amele tenezzül etmesi ve emele güvenmesidir"[1321] ki bu o kimse için zül addetmektedir. Bunun sonucu sâliki ihmale teşvik ederek yapması gerekenden uzaklaştırmaktadır. Ancak bu dereceye ulaşan kimse için bu durum söz konusu değildir. Himmetin son derecesinde ise sâlik kendi sıfatlarına pay çıkarmaktan uzaktır. Haller ve makamların üstünde bir dereceye ulaşan sâlik, bu derecede katettiği karşılığı gözünde büyütmez ve isim/sıfat/ef'âli cemeden Zâta sevk etmektedir.[1322] Yunus Emre'nin (v. 720-1320?) "Cennet cennet dedikleri, birkaç köşkle birkaç huri- İsteyene ver sen anı, bana seni gerek seni"[1323] beytindeki mükafatı olan cennetten ziyade Allah'a yönelmesi himmetin son derecesinde sâlikin haller ve makamların üstünde seyrettiği bir süreci yansıtmaktadır. Bu yönüyle himmet sâlikin kesbiyle rağbetine Allah'ın himmet ile desteklemesi sonucu iştiyakının artması anlamında kullanılmaktadır.

[1316] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/5.
[1317] Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, 257.
[1318] Yalnızca ve yalnızca vurgusu İbn Kayyim'in şerhinden hareketle yazılmıştır ki devamında o salikin Maksûd'undan kendisini alı koyamamasından dolayı himmete sarılması vurgulanmaktadır. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 31; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996.
[1319] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 31.
[1320] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/7.
[1321] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 31; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/7.
[1322] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/8.
[1323] Yunus Emre, *Divan*, 295.

Böylece sâlikin gözüne himmet pınarı dışında bir şey ilişmediği için mükafatını dahi göz ardı ederek yalnızca Allah'ı arzulamaktadır.

2.7. Ahvâl Menzilleri

Herevî'ye göre Ahvâl menzilleri; Muhabbet, Gayret, Şevk, Kalak, Ataş, Vecd, Dehşet, Heymân, Berk ve Zevk menzillerinden meydana gelmektedir. İbn Kayyim şerh ederken onlu başlıklandırmama yapmamış olup aynı sıralamayla şerhe devam ettirmektedir.[1324]

2.7.1. Muhabbet Menzili

İman, ameller, makamlar ve hallerin ruhu addedilen muhabbet; tasavvuftaki konumu itibariyle öz, ruh, çekirdek, gıda ve hayat önermelerine benzetilmekle ayrıca ehemmiyeti vurgulanmaktadır.[1325] Edebiyata yansıyan yönüyle muhabbet; aşk, sevgi, sevda, yar-yaren ilişkisi ve sabâbet gibi kavramlar ile de açıklanmaktadır. İttifakla makam kabul edilen bir derecedir.[1326] Kalıcılık yönüyle muhabbet hazdan da ayrılmaktadır ki beşerî münasebetlerde olduğu gibi seven de gönül geçmesi durumu vaki değildir.

Bu menzil, uğruna yarışılan menzil olup; tadanın nur ile şifa bulduğu, kaybedenin karanlık ummanlarda kaybolduğu, tatmayanın hüzne maruz kaldığı ve ölü muamelesi gördüğü bir menzilidir.[1327] Yunus Emre'nin şiirinde geçtiği üzere "Ya Rab bu ne derttir, aceb derman belirmez, - Ya bu ne yaradır, zahmı belirmez."[1328] Ayrıca muhabbetin tek taraflı olamayacağını, dert ehli kılacağını, tatmayanın biçare Rabbinden talep etmeye devam edeceği bir durumdur. Öte yandan muhabbetin ruh kabul edilmesinden mütevellit, muhabbetin inmediği beden de ceset kabul edilmektedir. Yunus Emre'nin şiirinin devamında geçtiği üzere "Âşık öldü diye salâ verirler – Ölen hayvan durur, âşıklar ölmez."[1329] ifadeleriyle muhabbet ehlinin öze ulaşmasından hareketle ruh kazandığına işaret etmektedir. Bu ruh ete kemiğe sahip diğer canlılardan ayıran bir özelliktir. Muhabbetin bir diğer özelliği de anlatılması güç olmasından hareketle sembolik dile ve beyitlerle açıklamaya

[1324] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/8-99.
[1325] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/8.
[1326] Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 367-370.
[1327] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/8-9.
[1328] Yunus Emre, *Divan*, 153.
[1329] Yunus Emre, *Divan*, 154.

sıkça başvurmasıdır. İbn Kayyim'in eserinde diğer menzillere nazaran en fazla beyte ve benzetmeye baş vurduğu menzildir. Ancak tarif ederken muhabbeti en iyi tanımlayan sıfatın yine kendisi olduğunu beyan etmektedir. Kelime kökü olan "h-b-b"den hareketle beş farklı anlam vermektedir.

I. Saflık ve Beyazlık
II. Yükselme ve zuhur/ortaya çıkmak
III. Mecburiyet ve sebat etmek
IV. Öz
V. Muhafaza etmek ve imsak/tutmak[1330]

İbn Kayyim, kavramın karşıladığı tüm tabirlerin muhabbet için kullanılabileceğini aktarmaktadır. Bunun yanı sıra Kuşeyrî *Risâle*'sinde bulunan tabirler ve diğer bir eseri olan *Ravzatu'l-muhabbîn ve nuzhetü'l-muştâkîn* eserinde yer verdiği rivayet ve tabirleri de aktarmaktadır. Bunlardan bazıları; aşkla kalbe temayül, tüm arkadaşlara yeğlemek, sevgiliye refâkat, sıfatlarıyla yok edip zâtıyla ispat, kalbin sevgilinin taleplerine muvafık olması, hizmetin yanı sıra hürmeti terk korkusu, sevgiliden geleni büyük görüp sevgiliye gideni azımsamak, hatalarda ise sevgiliye gideni küçük de olsa büyük görmek, muhalif olmaktan uzaklaşmak ve benzeri şekilde maddeleri serdetmektedir.[1331] Sevilene yapılan imtiyazlar ve güzelliklerin akabinde muhabbeti celbettiren unsurları aktarmaktadır. Toplamda on madde vardır. Bunlar:

I. "Tefekkürle, manası üzerine düşünerek tıpkı efendisinin mektubunu okuyan bir köle gibi Kur'ân okumak.
II. Fazlardan sonra nafile ibadetlere yer vermek.
III. Daimî lisan, kalp, amel ve hâl ile Allah'a zikri sürdürmek.
IV. O'nun sevdiklerini kendi sevdiklerine tercih etmek.
V. Kalbin isim-sıfatları mütalaa etmesi, tanıması, müşâhede etmesi.
VI. İyilik, ihsan, sadakat, bâtın ve zâhir nimetleri müşâhede etmek.

[1330] İbn Kayyim, detaylandırmak suretiyle dişlerin saflığı ve beyazlığını tabir etmek için "Habebü'l-esnân" tabirinden mülhem saflık ve beyazlık anlamında; şiddetli yağmur esnasında sudaki kabarcığı ve bardağın üstündeki kabarcığı tabir etmek için "Habebü'l-ke's minhu" tabirinden hareketle yükseklik ve ortaya çıkma anlamında kullanılmaktadır. Her beş maddenin kökenine bu şekilde inmektedir. Detaylı bilgi için bk. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/11-12; İbn Kayyim, *Ravzatu'l-muhibbîn ve nuzhetu'l-muştâkîn*, 27; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 2/486.

[1331] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/13-18; İbn Kayyim, *Ravzatu'l-muhibbîn ve nuzhetu'l-muştâkîn*, 70, 534; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 2/487-495.

VII. Kalbin Allah Teâlâ'nın elinde kırılması/ufalanmasıdır.

VIII. İlahi rahmetin indiği zaman halvetle (yalnızlık), kelâmı tilâvet, vukufu kalp ve ubudiyetle edeplenmek gerekmektedir. Akabinde ise tevbe ve istiğfar getirmektir.

IX. Sadık muhibbinin (samimi aşık) meclisinde oturmak, en güzel meyveleri toplar gibi sözlerinden güzellerini toplamak ve istifadeye hasıl olmadığı sürece konuşmamak.

X. Allah ile kalp arasına giren engellerden uzaklaşmak."[1332]

İbn Kayyim bu bağlamda kulun Allah'a yaklaşımında köle örneği ile başlayarak somutlaştırmaktadır. Böylece kula gösterilen hürmetin ne denli Allah'a gösterilmesi gerektiğine ışık tutmaktadır. Ubudiyyeti hülasa ederek muhabbetin demlenme sürecini, dil, kalp ve eylemlere taşınarak icra edilmesi gerektiğini aktarmaktadır.

Ayet, hadis ve sahabe yaşamlarından hareketle konunun delillendirilmesine önem veren İbn Kayyim, muhabbeti ve muhabbete dair yaklaşımları değerlendirmektedir. Akabinde muhabbetin derecelerine, şairlerin sözlerine, kalbin önceki mertebe olan himmet ve ünsiyet arasındaki bağına yer vermektedir. Son olarak derecelerine yer veren İbn Kayyim, Herevî'den mülhem üç derecede incelemektedir.[1333] Herevî'ye göre ilk derece; "vesveseleri kesen, hizmeti lezzetlendiren ve musibetlere teselli verendir. Böyle bir muhabbet minnetle doğar, Sünnet'e ittibâ ile sabitlenir, icabetle de gelişir."[1334]

İbn Kayyim, gafletin zikir ile münasebeti gibi muhabbete tezat oluşturan vesvesenin kişinin sevdiği şeyden uzaklaştırdığını vurgulamaktadır. Bu yüzden vesveseden kurtulup Allah'a yaklaştıran muhabbete ağırlık verilmesi gerekmektedir.[1335] Muhabbetle gelişen olumlu etmenler nur ile zulmetin bir araya gelememesi gibi kötülüklerden arındırmaktadır. İkinci derece Hakk'ı başkasına tercih etmeye sevk edebilecek şeylerden sakındırmayı

[1332] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/18-19.

[1333] Herevî muhabbeti şu şekilde tanımlamaktadır: "Muhabbet, kalbin, her birinde müstakil olarak vermek veya vermemek konusunda himmet ile ünsiyet arasında kalmasıdır. Muhabbet fenâ vadîlerinin evvelidir ve mahviyet menzillerine doğru inilen bir tepedir. Muhabbet, âvâmın önde geleri ile havâsın alt mertebesinde olanların karşılaştığı son duraktır. Muhabbetin dışındakiler mükafat için yönelinen gayelerdir. Muhabbet bu tâifenin alâmeti, yollarının ünvanı ve (Hak ile kul arasındaki) ilişkinin sağlandığı yerdir." Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 2008, 120.

[1334] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 32; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/38.

[1335] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/39-40.

hedeflemekte ve şuhûda bağlamaktadır. Son derece ise kaptığında götüren, konuşmayı kesen, işareti uzaklaştıran ve nitelemenin sona eremediği bir muhabbettir.[1336]

İbn Kayyim; isbâtu's-sıfat, marifetü's-sıfat, ta'lil-tahrîf'in nehyi ve temsil-tekyîf'in neyhi olmak üzere sâlikin dört şuhûda bağlanabileceğini aktarmaktadır. Kabul ile başlayan süreç tanımayı, sıfatları aslından tevil değil de tahrif eden ve iptale götüren şeyleri ortadan kaldırmayı, son olarak ise benzetme ve mahiyetini nefyetmektir. Alametlerini nazara devam etmek gerekir ki bu da sâlikin Allah ile olan muhabbetini geliştirmektedir. Son dereceye ulaşan sâlik ise konuşabilme hususunda yetersiz, muhabbet ve müşâhedede seyre dalmakta ve fenâya erişmektedir. Buna karşın nebi ve veliler bekâ muhabbetinin tevhîdine erişmektedir.[1337] En üst ve kalıcı olan muhabbet bu kaynaktadır. Tüm her şeyin sevgisi Allah dışında geride ve kalbin dışında kalmaktadır. Geniş anlamda değerlendirmeye tabii tuttuğu muhabbet, İbn Kayyim'in müstakil eserinden delaletle uzman olduğu hususi bir konudur. Simgeler ve beyitlerle desteklemekte usûl icabı sona geldiğinde ise onlarla dahi ifadeden mahrum kalınan bir menzile işaret etmektedir. Muhabbetin yolları, muhabbeti artırıcı unsurlar ve konu ile ilgili rivayetlerle desteklemektedir. Diğer yandan muhabbetle ilgili malumatları detaylı bir şekilde *Ravzatu'l-muhabbîn ve nuzhetü'l-muştâkîn* eserinde ortaya koymaktadır.

2.7.2. Gayret Menzili

Türkçe'deki çaba ve ceht anlamı dışında Arapça kıskançlık anlamına gelen gayret (**الغيرة**), sûfîlerin oldukça kıymet verdiği sevenin sevdiğini sahiplendiği anlamına gelen bir kavramdır. Herevî'ye göre "sevenin sevdiğini kıskanmasından dolayı tahammülünü tüketmesi ve sevdiğine başkasını ortak etmek istememesidir."[1338] Gayret aynı zamanda gayrı (başka) kelimesinden türetilmektedir. Başkasını nitelemek, istisna kılmak ve farklı özelliğini ortaya çıkarmak anlamlarında kullanılmaktadır.[1339] İbn Kayyim'e göre şerefli ve üstün bir menzile sahiptir. Gayretin iki çeşidi bulunmaktadır.

I. Bir şeyden kıskanmak
II. Bir şeyi kıskanmak[1340]

[1336] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 32.
[1337] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/40-42.
[1338] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 32.
[1339] İsfahânî, *Müfredât*, 618; Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı ehli'l-İlhâm*, 421-422.
[1340] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/45.

Sevdiğini başka birinin de sevmesiyle müşterek paydada buluşması ve sevgilinin kıskanılmasıdır. Genel anlamda kıskançlığın kötü olduğu vurgusu yapılmakta ancak İbn Kayyim; nefsin kalbe, tefrikanın cem'e olan kıskançlığı gibi kıymetli ve temiz kıskançlıklardan bahsetmektedir. Bu yönüyle Allah için kıskanma ve Allah'ın kulunu kıskanması olmak üzere ulvî anlamda da kıskançlık türleri vardır. Kulun, kıskançlık etmesini istemeyen Allah, o kulu kendine yönlendirecek fırsatlar sunmaktadır. Allah'ın gayreti ise kulunu mahlukata değil, kendine kul yapması anlamına gelmektedir. Kula kulluk kıskanma konusu ise kişiyi cehalete sürükleyen bir durumdur. Bu yüzden Allah için kıskanma olur ancak Allah'ı kıskanma sağlıklı bir tavır değildir.[1341] Özellikle Allah'a yönlendirme yani tebliğ ile vazifeli kul için Allah'ı kıskanma hadisesi başkasının sülûkuna ve imanına zarar verebilme ihtimalinden dolayı cehaletle tanımlanmaktadır. İbn Kayyim, kendini bilmezler tarafından bu durumun istismar edildiğini aktarmaktadır.

İbn Kayyim, birilerinin Allah'ı gördüğünü ancak O'na bakmadığını çünkü kendi bakabileceği gibi başkalarının da bakabilme ihtimalinden kıskandığı zelil bir görüşe sahip kimselerin istismar edebilme ihtimalini de ayrıca belirtmektedir. Şiblî hakkında iddia edilen, oğlu öldüğünde sakalını taziyeden dolayı gafil kalıp Allah'ı zikirden beri olacağı için kestiği görüşünün hem rivayetlere mugayir hem de içinde haram barındıran bir durum olduğu hasebiyle kabul edilebilir bir tavır olmadığını aktarmaktadır. Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî'nin ezan okuyan birine bela okuması, ulayan köpeğe de "lebbeyk" mukabelesinde bulunması, her ne kadar müezzin gafletliydi müdafaasını yapsa da Hz. Peygamber'den (s.a.v) böyle bir durum sadır olmayacağı için hoş karşılamamaktadır.[1342]

Şiblî hakkında şifahi aktarılan hikâyenin farklı eserlerde bulunmaması, İbn Kayyim'in "şer-i hükümleri" mihenk taşı gibi kullanarak hem usûli'd-dîn açısından hakikati bulmaya hem de sûfî bir şahsiyete iftiradan kurtarmaya yardımcı olmaktadır. İkinci örnek ise velev ki sıhhati sağlam olsun Kur'ân'a ve nebevi metoda aykırı şeylerin reddedilmesi gerektiğini açıklamaktadır.

Gayretin üç derecesi vardır ki ilki âbidin zâyi edileni tekrar edinmek için çabasını kıskanması, ikincisi mürîdin kaçırdığı zamanı kıskanması ve üçüncüsü ârifin "gayn"ın "'ayn"ı perdelediği gibi perdeleneni ve ihsana yönelen nefesi kıskanmasıdır.[1343]

[1341] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/45-47.
[1342] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/46-47.
[1343] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 32-33; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/49-52.

Derecelendirme ibadete düşkün abîd ile başlamakta, seyre dalan sâlikle devam etmekte ve ârifle nihayete ermektedir. İlk derecede sâlik telafi edebileceği bir kıskanma yaşarken ikinciye geçtiğinde tutamayacağı bir zamanın akışını kıskanmaktadır. Son derecede ise kendi elinde olmayan Allah Teâlâ'nın inayetine ve vehbine gark olmayı kıskanmaktadır. Elbette O'nun güzelliklerine nail olabilmek için Allah'ın iradesine tabii olmalı ve yönelişi ihsan için değil, yalnızca için Allah olmalıdır.

2.7.3. Şevk Menzili

Muhabbetin eseri ve muhabbetin hükümlerinden bir hüküm kabul edilen şevk; seveni sevdiğine katması ve sevginin seven üzerinde tahakküm kurmasıdır.[1344] İbn Kayyim'in verdiği rivayetlere göre ise sevgiliye vuslat için kalbin coşması, için alevlenmesi, ölümü sevebilmek, kalplerin vecd ile sükûn bulması, gönlün ayrılıkla alevlenip vuslatla sönmesi örnek gösterilmektedir.[1345] Ateş metaforuyla açıklanması her ne kadar şehvâni bir algı oluştursa dahi Yahyâ b. Muâz'a göre şevke kapılan çocuğun memeden kesilmesi gibi şehvetten kesilmektedir.[1346] Bu yönüyle ulvî derecesi bulunmaktadır. İnsanın alevlenmesi ile temsil edilen şey duyduğu şevkin yakıcılığı ve yerinde durduramayacak seviyede yüksek seyretmesidir.

İbn Kayyim vuslata eren kalpte şevkin sönmesini bir nihayet olarak yorumlamamaktadır. Çünkü Sevgiliye yaklaşanda (kurbiyet), kavuşanda (likâ) ise cemâli temaşa etmenin heyecanı bulunmaktadır. Ebû Ali ed-Dekkâk şevkten sonra iştiyakın zuhur edeceğini, şevkin vuslatla sekînete ererken iştiyâkın temaşa ile nüksedeceğini bildirmektedir.[1347] Bu yönüyle Sevgiliye kavuşma bir sonu değil, yeni bir başlangıcın habercisidir. Her evresinde farklı bir derece barındıran kurbiyyet sonraki her derecede sâlik için hayrete vesile kılınmaktadır.

Herevî aynı maksada işaret eden öz bir ifadeyle yaklaşmaktadır. Ona göre kalbin gâibe temayül etmesidir ve üç derecesi bulunmaktadır. İlki âbidin cennete şevki, ikincisi Allah'a duyulan iştiyak ve üçüncüsü saf muhabbetin tutuşturduğu ateştir.[1348] İbn Kayyim'e

[1344] Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı ehli'l-İlhâm*, 319; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/53.
[1345] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 2/498; İbn Kayyim, *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-sa'âdeteyn*, 1440, 2/713; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/5253.
[1346] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 2/497.
[1347] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 2/496; Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 1996, 1/1047; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/54-55.
[1348] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 33.

göre ilk derecede âbid amele havfın yanı sıra recâ ile yaklaşmaktadır. Böylece âbid kendini tüketmeden devam edebilmektedir. Hüzünlüyse ferahlığa erişmekte zafer ruhu güven vermektedir.[1349]

Şevk menzilinin ikinci derecesinde sâlikin kalbi Hakk'ın sıfatlarına bağlanır ve sâlik O'nun keremi, latifelerini, ihsanını ve fazlını görmeye şevk duymaktadır. O'nun hoşnutluğu kulun elde edebileceği yakınlık ve temaşası cennettekilere rağbetten alı koyacak nitelikte sâlik için cezbedicidir. Cennetten bir şey istenebilir ancak Allah'ı temâşa edebilen için diğerlerinin kıymeti harbiyesi kalmamaktadır.[1350] Muhabbet sükûneti ihtiva ederken şevk gayreti ihtiva etmektedir ki ulaşma istediği o kimsede sükûnu bozmaktadır.

Şevk menzilinin son derecesine ulaşan sâlik için sevilene kavuşma dışında tüm hoş görünenlerden tat almaz hale getirir. Herevî'nin ifadesine göre "hayatı zehreder".[1351] Sâlikin bu derecede Allah'a kavuşmadıkça teselli bulabileceği bir şey yoktur ve hiçbir karar seveni Sevdiğinden ayıramaz.[1352] Bu menzilde muhabbetten kıskançlığa, kıskançlıktan şevke ve şevkten de iştiyaka geçiş sürecinde sâlikin deneyimlerine yer verilmektedir. Herevî önceki menzillerin dışında âbidi ilk derece ve ârifi son dereceye ekleyerek sâlikin ağırlık vermesi gereken ibadet ve irfanı da dahil etmektedir. Bu yönüyle kul ilk derecede zâhirî, ikinci derede seyr u sülûk verdiği semi-zâhirî /semi-bâtınî son derecesinde ise bâtınî lütfa geçişini özetlemektedir. Her hâlükârda zâhir-bâtın ayrımında terke sebebiyet vermemek gerektiğini vurgulayan İbn Kayyim, bu menzillerin başında da "*Ancak Sana kulluk eder ve yalnız Sen'den yardım dileriz.*"[1353] ayetiyle tekerrür eden ikazını yapmaktadır. Böylece terki gerektirecek şer-î hükümlerden uzak durmaktadır. Şevk sâlikin efkârını artıran ve eylemini gayretlendiren muhabbet türüdür ki sâlik ancak Allah ile mutmain olmaktadır.

2.7.4. Kalak Menzili

Endişe, tasa ve kaygı anlamlarına gelen kalak, Allah Teâlâ'ya vuslat için aceleci davranıp şevkin sabra galip gelerek kaygılanmasıdır. Hz. Musâ'nın kavmini Hz. Harun'a teslim ederek Allah ile görüşmek için Sinâ'ya gitmesi delil gösterilmektedir. "*Mûsâ, şöyle dedi: "Onlar, işte onlar hemen arkamdalar. Rabbim! Sen hoşnut olasın diye, acele ederek*

[1349] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/38-39.
[1350] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/40.
[1351] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 33.
[1352] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/58-60.
[1353] el-Fâtiha 1/5.

sana geldim."[1354] ayeti kerîmesinde geçen Hz. Musâ'yı acele ettiren şey kalak olarak tanımlanmaktadır.[1355]

Kalak menzilinin üç derecesi vardır. Bunlardan ilki; huyu zorlamakta, insanlardan uzaklaştırma ve ölümü lezzetlendirmektedir.[1356] Kalak sahibinin huyunu sabredemeyecek şekle büründürmektedir. Bu raddeye duçar kalan sâlik insanlara da tahammül edemeyerek onlardan uzaklaşma yolunu tutmaktadır. Bazen bu vârid olan şeylerin kuvvetiyle halvete çekilme şeklinde zuhur edebilmektedir. Bunun bir ileri boyutu ise ölüm anıldığında sâlikin gözünün parlaması ve ölüme ilgisinin artmasıdır. Diğer derecede sâlik, aklı mağlup ederek hükmetmektedir. Yine zikre ve sevgilinin sözlerini dinlemek için başka şeyleri dinlemekten kendini menetmekte ve sabrın gücünü zorlayarak galip gelmektedir.[1357]

Kalakın nihai derecesinde ise merhamet etmeyen, sınır tanımayan ve kimseyi bırakmayan kalak türü vardır. [1358] Kalbin tutulması sonucu kalbe merhamet etmeksizin şuhûdun fâniliğine göndermesidir. Kalbe hâkim olması sınırları aşacağını göstermekte ve kimseyi bırakmamaktadır.[1359] Menziller arttıkça ifadeler kısalmaktadır. Kalak bunun en güzel örneklerinden biridir. Nitekim kalak sâlikin şevki dizginleyemediğinden sabra galip gelmesidir. Bu menzilde sâlik ölümü duyduğunda Sevgiliye kavuşmanın heyecanını yaşamaktadır. Mevlânâ'nın ölüm gününü nitelemesinde olduğu gibi[1360] ki şeb-i arus (düğün günü) terkibiyle ölümü nihayet ya da hesapların kesileceği bir vakit şeklinden ziyade dünyanın süflî derekelerinden Allah'a kurtuluş şeklinde bir nitelemeyle açıklamaktadır. Bu yüzden kalak aşıkların vasfı şeklinde nitelendirilmekle beraber kavuşma heyecanından dolayı sabırsızlık için de kıvranmaktır. Şevk menzilinde Sevgiliye duyulan yoğun muhabbet

---

[1354] Tâhâ 20/84.
[1355] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/60.
[1356] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 33.
[1357] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/60-61.
[1358] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 33.
[1359] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/62.
[1360] "Ölüm günümde tabutum yürüyüp gitmeye başladı mı bende bu dünyanın gamı var, dünyadan ayrıldığıma tasalanıyorum sanma, bu çeşit bir şüpheye düşme.
Benim için ağlama, yazık-yazık deme; şeytanın ayranına düşer, düzenine kapılırsan yazık olur, yazık-yazık demenin sırası gelir.
Cenazemi görünce ah ayrılık-ayrılık demeye kalkışma; kavuşup buluşmam, o zamandır benim.
Beni kabre indirip bırakınca elvedâ-elvedâ deme; çünkü kabir, can topluluğunun bir perdesidir.
Batmayı gördün ya, doğmayı da seyre; güneşe aya, batmadan ne ziyan geliyor ki?
Sana batmak görünür amma doğmaktır o; mezar hapis gibi görünür amma canın kurtuluşudur o.
Hangi tohum, yere ekildi de bitmedi; ne diye insan tohumunda da böyle bir şüpheye düşmüyorsun yani?" Mevlânâ Celâleddin, *Dîvân-ı Kebîr*, haz. Abdülbâki Gölpınarlı (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 3/169.

sâlikin başka şeylerden zevk almasına mâni olduğu gibi kalakta da Sevgileye duyduğu hasret onu insanlardan uzaklaştırmakta ve ölümle şenlenmeyi arzulamaktadır.

2.7.5. 'Ataş Menzili

Susuzluk ve susamak anlamında kullanılan 'ataş, kalakın şiddetli ve kuvvetli bir halini temsil etmektedir. Şevk ve iştiyaktaki ateş metaforundan mülhem daha şiddetli olması hasebiyle 'ataş için "yanıp tutuşmak" deyimini karşıladığını söylemek mümkündür. Önceki menzillerde âbid ile başlayan tanımlama, 'ataş menzilinde mürîd ile ifade bulmaktadır. Buna göre ilk derecesi "mürîdin 'ataşını giderecek bir şahide ya da şifa verecek işarete ya da mürîdi doygunluğa ulaştıracak merhamete 'ataşıdır."[1361] Müridin ibret nazarıyla hareket etmesinden dolayı başta şahide başvurması ve şifayı talep etmesi sürecin olağan bir durumudur. Hz. İbrahim'in Allah Teâlâ'dan talep ettiği gibi "*İbrahim Rabbine: Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster, demişti...*"[1362] şeklinde değil, İbn Kayyim'e göre mürîdin işaret veya ibret beklemesi bir âlim zâttan yahut şeyhten ve yahut Kur'ân-ı Kerîm'den bir emaredir.[1363]

Ferîdüddîn Attâr'ın eserinde yer verdiği Fudayl b. İyâz'ın eşkıyalık yaptığı dönemde bir kadına aşık olması ve gelişigüzel geçen bir kervandan birinin "*İman edenlerin Allah'ı anma ve O'ndan inen Kur'ân sebebiyle kalplerinin ürpermesi zamanı daha gelmedi mi?...*"[1364] ayetini kıraati etkilemiştir. Fudayl b. İyâz "Geldi, geldi, hatta geçti bile!"[1365] sözüyle ayetten ibret alarak pişmanlık ve tevbeyle kendisine çeki düzen vermiştir. Hali hazırda ibret nazarıyla ve sadra şifa beklentisiyle bakan sâlikin algıda seçiciliği daha açık olacaktır.

İkinci dereceye erişen sâlik ulaşması beklenen menzile 'ataş duymakta, sekîneti arzulamaktadır.[1366] Elbette sâlik için asıl sekînet vuslattır ancak ecel vuku bulana kadar o 'ataşı inşiraha sevk edecek bir arayışı sürdürmektedir. Sonrasında üçüncü dereceye ulaşan sâlik "illet bulutları olmaksızın, tefrikanın örtemediği ve müşâhedeye engel teşkil edecek şeylerden uzak 'ataştır."[1367] İbn Kayyim'den rivayetle sûfîlere göre en büyük hicap kişinin

[1361] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 33.
[1362] el-Bakara 2/260.
[1363] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/63.
[1364] el-Hadîd 57/16.
[1365] Ferîdüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri,* 113.
[1366] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 33-34; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/64-65.
[1367] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 34.

nefsidir. Allah kulundan nefs zulmetini kaldırdığında vuslat nihayete ermektedir. Bu sebeple kul nefse sahip olduğu müddetçe 'ataşı yaşamaktadır. Öte yandan Allah'ın cemalini perdeleyen şey nurdur. Nur hicabı ise mahlukata dünyada aralanmaz. Tasavvuf erbabı Allah ile kul arasındaki kendinde bulunan nefs ve Allah'ta bulunan nur olmak üzere tefrika addetmektedir. Kendilerini gölgeleyen nefsin zulmetinden kurtarmak istemektedirler. Allah'ın nurunu seyr de sâlik için ayrı bir derecedir. Dünyada Allah'ı müşâhede edemeyen kul ancak şevâhide erişebilmektedir ki bunun dışındaki şeyleri İbn Kayyim vehim ve batıl sözler olarak değerlendirmektedir.[1368] Allah'ın isim ve sıfatlarını müşâhede etmek mümkündür. Bazı kalpler istidatlarına göre nurları müşâhede etme imkanına sahiptir ki tecelli olarak da nitelendirilmektedir. Bazılarının vehimleri sûfîlerin ifade ettiği nefs hicabından daha kalın ve hakikati görmelerini engelleyen şeydir ki Hz. Musâ'nın tecrübe ettiği Dağa tecceli,[1369] hakikat için büyük emsal teşkil etmektedir. Sadık kimselerin yalnızca ibadet, hâl ve marifet nurlarına erişebileceğini vurgulayan İbn Kayyim, bu yolda vehimle yoldan çıkanların kaybettiğine dikkat çekmektedir. Ona göre kurtuluş nübüvvet ışığında seyrdir.[1370]

Genel hatlarıyla İbn Kayyim, 'ataşın mürîdi taşığı noktada yolun tuzaklarına dikkat edilmesi gerektiği, maksatların doğru anlaşılması ve adımların sağlam atılması gerektiği üzerinde durmaktadır. Bu yüzen ilk iki dereceden ziyade yanlış anlama ve anlaşılmaya müsait olan üçüncü dereceye yoğunlaşmaktadır. Yaptığı bir diğer ayrım ise dünyada Allah'ı görmenin muhal olmasından dolayı şevahidine yani işaretlerini/tecellisini/O'na dair olanları görebilme imkanını ve sınırlarını belirtmektedir.

2.7.6. Vecd Menzili

Sevgiliden uzak kalmanın verdiği hicran anlamına gelen vecd kavramı, bulmak anlamına gelen v-c-d'den türetilmektedir.[1371] Varlığın teslimiyeti ile vecdin vücûd

---

[1368] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/65-66.

[1369] "*Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, "Rabbim! Bana görün; sana bakayım" dedi. Rabbi, "Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin" buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: "Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim.*" el-'Arâf 7/143.

[1370] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/66-67.

[1371] Kavramların farklarını ortaya koyan ve açıklayan Hücvîrî'nin açıklaması şu şekildedir:

"Bil ki vecd ve vücûd birer mastardır. Biri hüzün, diğeri bulmak mânasına gelir. Her ikisinin fâili (de fiili de) bir gibidir. Mastarları olmasa, aralarındaki farkı görmek mümkün olmaz. Nitekim,

bir kimse bir şey bulduğu zaman, 'vecâde, yecîdü, vücûden ve vicdanen';

bulmasından dolayı vecd mukaddime görülmektedir.[1372] İbn Kayyim, benzer ayrıma yer vererek vecdi; kalbin muhabbet, şevk, iclâl, ta'zîm ve ona ittiba edenlerden gelen şey ile ifade ederken vücûdu ise bir şeyin hakikatini bulmak anlamında kullanmaktadır. Ayrıca İbn Kayyim, v-c-d kelimesinden türetmek suretiyle dörtlü derecelendirme yapmaktadır:

I. Tevâcid: zâhiri zorlamak[1373]
II. Mevâcid; bâtınî virdlerin vesilesiyle feyizlenmek
III. Vecd; Allah için sevmek ve buğz etmek
IV. Vücûd; matlûbun hakikatine erişmek[1374]

Bu derecelendirmede verilen kavramların terim anlamda verdiği kavramlar ile aynı olmasına rağmen farklı ifade edilmesinin nedeni derecelerin semeresi hasebiyledir. Allah için sevmek ve buğz etmek aynı zamanda vecd derecesine ulaştırmakta ve dolayısıyla matluba ulaşma isteği ziyadeleşmektedir. Birbirleri ile ilişkili bu derecelendirme ve taat virdini artıran sâlik için farklı güzelliklere de kapı aralamaktadır.

Vecd menzilinin son derecesine ulaşan sâlik nefsinin hükümlerini ortadan kaldırmaktadır. Bu bir nevi o sâlik için ikinci doğum ve tıpkı Allah'ı görüyormuşçasına yaşamayı beraberinde getirmektedir. Hz. İsâ'ya (a.s.) nispet edilerek rivayet edilen "Ey İsrâiloğulları, iki sefer doğmadığınız sürece gayb (melekü's-semâ') âlemine giremezsiniz"[1375] sözü de bu bağlamda hakikate erişmeye ışık tutar niteliktedir. İbn Teymiyye'den aktaran İbn Kayyim ona göre doğumun iki çeşit olduğunu, ilkinin doğal doğum iken ikincisinin ise kalp ve ruhun doğması şeklinde aktarmaktadır.[1376] İsmâil Ankaravî "Ol hâlet ki umûr-i gaybiyyeden ve tecelli-i ilâhiyye'den kalb ve ruha bilâ-taammül velâ-teemmül keşf olur. Ve o kalb ol görmediği menânîyi ki bulur…"[1377] sözleriyle kalbin kendine gayb olana açılacağını bildirmektedir. Bu yönüyle önceki menzilde işaret

üzgün olduğu vakit: 'vecede, yecidi, vecden';
zengin olduğu vakit: 'vecede, yecidü cideten';
kızdığı zaman 'vecede, yecidü, mevcideten' derler." Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 467.

[1372] İzzeddîn Mahmûd bin Ali Natanzî Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları/Misbâhu'l-hidâye ve miftâhu'l-kifâye*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012), 136-137.

[1373] Serrâc, tevâcid ile tesâkür/tesâkünü yakın lafızlı sözcükler arasında zikretmektedir. Ona göre kulun kesb ederek vecd ve sekr ehlinden kimselere benzemeye gayret göstermesidir.et-Tûsî, *el-Luma'*, 418. Vecd hakkında müstakil bölümü için ayrıca bk. et-Tûsî, *el-Luma'*, 375-389.

[1374] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/69-70.

[1375] İbn Kayyim, *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-sa'âdeteyn*, 1440, 1/29; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/70.

[1376] İbn Kayyim, *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-sa'âdeteyn*, 1440, 1/29; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/70.

[1377] İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ*, 412.

edilen ‘ataş ile harlanan gönül vecde hicranla yanmaktadır. Sâlikteki bu yangın ona gerek Allah’ı sevmekle gerekse vecdin hakikatine erişerek nasiplendirmektedir.

Herevî vecdin şuhûddan kaynaklandığını belirterek sahibini sürekli endişeye maruz bıraktığını ifade etmektedir. Derecelendirmede ise “sahibinde iz bıraksın yahut bırakmasın işitme, görme ya da fikir şahidinin uyandığı tekrarlanan vecddir.”[1378] İbn Kayyim’e göre işitilen ses dışarıdan gelen bir uyarı olabileceği gibi nefsinden gelen bir hitap da olabilmektedir. Göreceği şeyler ayetlerdir ki ayetlere dikkat ederse hakikate erişebilmektedir. Misal getirdiği ilk ayette “(*Seni yalanlayanlar) hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Zira dolaşsalardı elbette düşünecek kalpleri ve işitecek kulakları olurdu. Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lâkin göğüsler içindeki kalpler kör olur.*”[1379] buyurulmaktadır. Bu yönüyle uyanan kimse gafletten hakikate uyanmaktadır.

İkinci derecede sâlikin ruhunu uyandıran vecd söz konusudur. Duyular ile elde ettiklerinden daha üstün ve bizatihi uyanma mahalli kabul edilmektedir. Son dereceye ulaşan sâlik daha arı bir vecde gark olmaktadır. Dünyada ve ukbada Allah’tan gayrısı dışındakilere kapanan sâlik için yalnızca Allah’ı müşâhede ile sınırlanma mükafatı vardır. Nefsin payının verilmemesi kulluğun hakkının verilmesiyle ters orantıya sahiptir.[1380] İbn Kayyim, bu makamda insanların köle, hür ve mükâteb (hürlüğü şartlandırılmış) olmak üzere üç derecede aktarmaktadır.

Köleler; nefslerini, şehvetlerini ve şerleri efendi edinenlerdir. Hürler; nefslerini, şehvetlerini ve şerleri köle edinenler, yani tahakkümü altında tutan efendilerdir. Mükâtebler ise hür ve köle arasında bir konuma sahiplerdir.[1381] Hürriyet egemenliğin kulun zaaflarına yön verebilmesiyle gerçekleşmektedir. Aksi halde köle addedilmektedir ki kişinin kendine mukayyit olması beklenmektedir. Diğer taraftan mükâtebler ise belirli bir miktar ödemenin ardından hürleşecek köleleri temsil etmektedir. Bu ise kulun gerekli ihtimamı gösterirse hür göstermezse köleliğine devam edeceğini göstermektedir. İbn Kayyim genel hatlarıyla vecdin her veçhesini serdetmekte kulluğun ihtişamına ve ayrılığın son bulmasına Allah’a kul olarak erişilebileceğine işaret etmektedir.

[1378] Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn*, 1966, 34.
[1379] el-Hac 22/46.
[1380] İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 1996, 3/72-74.
[1381] İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 1996, 3/74.

2.7.7. Dehşet Menzili

"Hayret etmek, aklın hayretten devre dışı kalması ve şaşırmak"[1382] anlamlarında kullanılan dehşet, ruh halinin beklemediği bir hadise karşısındaki aniden değişimidir. Serrâc'a göre ümidi tükenenin ani bir şekilde Mahbûbu'na eriştiği muhabbet şokudur. Bu hale erişen kul, Rabbini görmeye bedel bir sükûnet bulmaktadır.[1383] Bu yönüyle değerlendirildiğinde şevk, 'ataş, vecd ve akabinde dehşet gelmesi yönüyle menziller kendini tamamlar nitelikte devam etmektedir. Herevî ise şaşkınlık halini aklın yanı sıra sabra ya da ilme de galip gelerek yaşanabileceğini aktarmaktadır.[1384] İbn Kayyim dehşeti açıklarken bunun sülûk, makam ya da mertebe olmadığını bildirmektedir. Ayrıca o, Herevî'nin başlangıçta delil getirdiği ayetine[1385] yer vererek Hz. Yusuf'un kıssasında geçtiği üzere onu aniden gören kadınların ellerini kesecek derecede dehşete kapılmalarıyla açıklamaktadır.[1386]

Tasavvuf menzili zaviyesinden dehşetin üç derecesi bulunmaktadır. İlki "mürîdin halinin ilmine, vecdinin takatine, keşfinin himmetine galibiyetinin dehşetidir."[1387] İbn Kayyim bu durumu mürîdin ilminin gerektirdiği şeylere halinin zıddıyla mukabelesi üzerinden açıklamaktadır. İkisinden biri hücum ederken diğeri savunma pozisyonu almaktadır. İlmin sükun ettiği zaman hâl hücum yaparsa fasid kabul edildiği gibi ilmin hücum ettiği zaman halin sükunu da fasid kabul edilmektedir. Buradan hareketle İbn Kayyim bir kimsenin Kur'ân-ı Kerîm dinlerken ki durumuyla izah etmektedir. Kur'ân'ı sükûn ve huşu ile dinlerken manasından dolayı ve baskın gelen varîdden dolayı o kimsenin dehşete kapılmasıdır. Bu kimse bazen kendini yere atabileceği gibi elbisesini yırtabilir yahut haykırabilmektedir. Farzlarda ise namazın bozulma evresine taşınmaktadır.[1388] İbn Kayyim bu durumun ya da aksinin fasid olacağını bildirmekte ancak konuyla ilgili detaylı bir eleştiri sunmamaktadır. Muhtemeldir ki ilmi haline mağlup ya da hali ilmine mağlup kimseler mazur karşılanmaktadır ancak istismar edilmemesi adına da önünü kesen fasid barikatını yerleştirmektedir. Nitekim vecdin takata hücumu/galibiyeti ya da keşfin himmete olana durumu da benzer şekilde gerçekleşmektedir.

[1382] Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, thk. Muhammed 'Ivaz Mur'ab (Beyrut: Dâr'u İhyâ, 2001), 6/50; el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, ts., 3/398.
[1383] et-Tûsî, *el-Luma'*, 431.
[1384] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 34.
[1385] "*...Kadınlar Yûsuf'u görünce, onu pek büyüttüler ve şaşkınlıkla ellerini kestiler...*" Yûsuf 12/31.
[1386] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/75.
[1387] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 34.
[1388] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/76.

İkinci derecede "sâlikin, cem'in resmine, sebkin vakti ve müşâhedenin ruhuna galibiyeti/baskıladığı zaman gerçekleşen dehşettir."[1389] Resimden maksadı zâhirî ve bâtınî suretle yorumlayan İbn Kayyim, cem'in müşâhedesini zâhir ve bâtında fâni olmayı gerektirmekte açıklamaktadır. Müşâhedenin ruha hücumu ise ruhun Hakk'a bağlanması Hakk'ı Hakk ile müşâhede etmek anlamında kullanıldığını aktarmaktadır. Kudsî hadiste yer aldığı üzere kulun Allah ile işitmesi ve görmesidir.[1390] Son derecede ise sâlik varîdatın sürekliliğine lütuf, nur ve şevkin türleriyle gark olmaktadır.[1391] Dehşet sâlik için beklemediği üstün bir durumu ifade etmektedir. Dehşete kapılma hali sâliki hem sükûna ermek hem de yaşadığı olay karşısında dumura uğradığını göstermektedir. İbn Kayyim özellikle şuhûd ve ittisâl gibi konuyla ilişkili yerleri farklı menzillerde işlediği ya da işlemeyi planladığı için bu menzilde olduğu gibi kısa tutmaktadır.

2.7.8. Heyemân Menzili

Hayret ve dehşetin ileri boyutu olan heyemân, kişinin kendini zabdedebilme yetisini yitirdiği bir durumdur. Kişinin şaşkınlığı ve aldığı lezzet dehşetten daha yoğundur ve yaşadığı karşısında mukavemeti kesilmektedir. Dehşetten daha uzun sürmesinden dolayı İbn Kayyim'e göre sâlik durumu daha kolay niteleyebilmektedir.[1392] Heyemân neticesinde kendinden geçen, Hakk'a yakınlığa engel teşkil eden unsurları belirli oranda aşmaktadır.[1393] Heyemân, Kur'ân, Sünnet ve rivayetlerde yer almamasından dolayı İbn Kayyim, makam ya da hâl mesabesinde değerlendirmemektedir. Yine tasavvuf müelliflerince de pek yer verilmemekte, Herevî'ye de bu bağlamda itiraz yöneltmektedir. Öte yandan Herevî'nin delil getirdiği "*Musâ da baygın yere düşmüştü*"[1394] ayetinin Hz. Musâ'nın fenâya erişmesi hakkında olduğunu ifade ederek Herevî'yi bu hususta eleştirmektedir.[1395] Tilimsânî de bu manaya işaret etmediği konusunda aynı görüşe sahiptir.[1396]

[1389] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 34.

[1390] "*…(Sevince de) artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum.*" Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 8/105"Kitâbu'r-rikâk" 6502; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/77.

[1391] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/77.

[1392] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/79.

[1393] Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı ehli'l-İlhâm*, 572.

[1394] "*Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, "Rabbim! Bana görün; sana bakayım" dedi. Rabbi, "Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin" buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: 'Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim.'*" el-'Arâf 7/143.

[1395] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 34; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/79.

[1396] Tilimsânî, *Menâzilu's-sâirîn ilâ hakkı'l-mübîn*, 435.

Eleştiri ve itirazlarına rağmen şerhi devam ettiren İbn Kayyim, heyemân'ın ilk derecesinde sâlikin gafletten ve bela ehlinden uzak durulması gerektiğini vurgulamaktadır. Yine Allah'tan gelen lütfu yüceltirken kendi nefsini hakir görmek suretiyle sâlik denge kurarak heyemânın ortaya çıkışına zemin hazırlamaktadır. İkinci derecede sâlik marifet ve ilmin tahakkuk ettiğine dair nurları müşâhede ederek yeni bir basîrete mazhardır. Bu nurlanma süreci birbirini takip eden şekilde ortaya çıkmakta özellikle Kur'ân'ı tefekkür ettiği süre zarfında heyemân/şaşkınlık kesif bir hâl almaktadır. Üçüncü derecede ise sâlik fenâ heymânına muttalidir. Bu bağlamda bazı kimselere izhar olunan imanın meyveleri, kalplerin muameleleri ve sadık hallerin eserleri hakikat nuruyla karıştırılmaktadır. İbn Kayyim'e göre kınanmaya değer bulunmayan bu nur, bâtınlarındaki nurdur.[1397] Heyemân her derece için bir şaşkınlık ve bu şaşkınlığın sürekli devam ettiği, diğer taraftan sâlikin lezzet duyduğu bir durumdur. Kur'ân-ı Kerîm ile destelemek suretiyle teskin olan sâlik, berk menzili öncesi kendini durdurabilme kabiliyeti kazanacaktır.

2.7.9. Berk Menzili

Parıltı, ani çıkan ışık, levâmi', şimşek ve ilk çıkan mahsul anlamına gelen berk, tasavvuf terminolojisinde Allah'ın kulun kalbine attığı ve Kendine davet eden nur kabul edilmektedir.[1398] Seyr u sülûkun başını temsil ettiği gibi olgunlaşma süreci için de kullanılmaktadır. İlk çıkan nur berk, sonraki hark ve sonuncusu tams kavramlarıyla isimlendirilmektedir.[1399] Sâlik için süreklilik arz etmemekle beraber yoğunlaştığı ve şiddetinden dolayı vücudun azalarını titretmesi de söz konusudur.[1400] Sadıkların yolunda ortaya çıkan berk, amellerin berkine değil, hallerin berkine işaret etmektedir.[1401] Bu yönüyle sûfîler bir kişinin namaza başlamasından ziyade bir seyr u sülûktaki Allah'tan kalplerinde parlatılan nuru kastetmektedirler. Allah tarafından kulun kalbindeki aydınlanma kesbi bir durumdur.

Herevî; berkin yoldan önce, vecdin yolda, berki izin, vecdi azık addederek hem izah etmekte hem de vecd ile farkını ortaya koymaktadır.[1402] Berk, derecelerine göre recânın

[1397] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/79-81.
[1398] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 35; Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı ehli'l-İlhâm*, 106-107; Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, 46.
[1399] Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı ehli'l-İlhâm*, 107.
[1400] Seccâdî, *Tasavvuf ve İrfan Sözlüğü*, 71; Akot, *Kavram Atlası-Tasavvuf II*, 2/91.
[1401] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/81-82.
[1402] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 35.

kaynağından va‘dde, ihtiyatın kaynağından va‘idde akabinde ise fakrın kaynağından lütufta çıkan şimşektir. Her yönelişin kendi içinde kazanımları bulunmaktadır. İlkinde “kul, az ihsanı çok görmekte, çok sıkıntıyı az görmekte ve kazanın acılığını tatlı bulmaktadır.”[1403] İbn Kayyim’e göre çoğu bulmanın alameti ve icabı dörttür.

I. Kul verenin (Allah’ın) yüceliğini ve azametine bakmalıdır.
II. Nefsini hakir görmelidir. Böylece verilen büyük addedilecektir.
III. Onu sevmelidir. Muhabbetle bakan azı da büyük görmektedir.
IV. Beklemediği için ilk görüş, verileni çok görmesine vesiledir.[1404]

Bu bakış açısı kula ya da sâlike karşılaştıkları hakkında Allah’tan geldiği ve Allah’tan gelenin azametini ve kıymetinin daima yüksek olacağı bilincini vermektedir. Buradan hareketle sâlik küçüğü büyük, acıyı tatlı bulmaktadır. Kendini kandırma ya da illüzyon gibi görünüyor olsa dahi verenin kıymetinden dolayı verilen de kıymetli bir mana kazanmaktadır. Velev ki o kimse için ona isabet eden şey ideal görünmesin, ayette buyrulduğu üzere “*...Hakkınızda hayırlı olduğu halde bir şeyden hoşlanmamış olabilirsiniz. Sizin için kötü olduğu halde bir şeyden hoşlanmış da olabilirsiniz. Yalnız Allah bilir, siz bilmezsiniz.*”[1405] ayeti kerîmesi olayların arka planındaki hakikatleri netleştirmektedir.

İkincisinde zuhur eden berk; “kul uzun emeli kısaltır, yakınlığının yanı sıra halktan uzaklaşır, sırrın temizlenmesini diler.”[1406] İbn Kayyim’e göre ölümün beklenmedik bir anda kapısını çalacağından dolayı kul teyakkuzdadır. Uzun emellerinin gerçekleşmeyeceği gibi ölüme hazırlığını da tamamlama sürecine dahildir. Nasıl ki kul namazda Allah’ın huzuruna çıkmadan önce ve huzurdayken bazı hususlara dikkat etmekteyse ölüm öncesi de benzer hazırlığı tamamlamaya özen göstermelidir. Ona göre bu hazırlık aşamasında bâtınî avretini takvayla örtmeli, kalbi ve ruhu dahil azalarını zâhirî ve bâtınî pisliklerden temizlemelidir.[1407] Namaz esnasında yakınlarından uzaklaşıp Allah ile irtibatlı olduğu gibi uzaklaşmayı önermektedir. Ancak bu uzaklaşma t-r-k ya da b-‘u-d kelimesi ile değil, zâhid kelimesinin türetildiği z-h-d kelimesi ile ifade edilmektedir ki bu ise ulvi bir adım için uzak kalmayı kastetmektedir. Tıpkı Allah’ın rızasına mugayir düşme korkusundan dolayı kendilerini

[1403] Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn*, 1966, 35.
[1404] İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 1996, 3/83.
[1405] el-Bakara 2/143.
[1406] Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn*, 1966, 35.
[1407] İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 1996, 3/83-84.

çeşitli dünyaya ait unsurlardan arındıran zâhidlerin insanlardan uzaklaşması misali bir uzaklaşmayı ihtiva etmektedir.

Üçüncüsünde ortaya çıkan berk; "sürur bulutu doğurur, coşkunluk yağmuru yağdırır ve iftihar nehrini akıtır." [1408] İbn Kayyim betimlemeyi ziyadeleştirmek suretiyle şerh etmektedir. Bu bağlamda mutluluğa vesile olacak bulut Allah Teâlâ'nın lütuf ufkunda ortaya çıkmaktadır. Allah kendine sülûku yalnızca iftihar kapısıyla sınırlandırmaktadır ki yalnızca O'na ittiba eden bu kapıdan girebilmektedir. İftihar kapısı aynı zamanda iftikâr kapısıdır ki yalnızca Allah ve Rasûlü'nun yolunu tutmakla imkân sağlanmaktadır. Bu yolu tutanlar coşkun nehir misali Allah'ın tercih ettiği şeylerle mutludur. Zâhiren iftihâr, bâtınen iftikâr ve inkisâr olmak üzere kul mutluluğu İbn Kayyim'in delil getirdiği "*Söyle onlara, (sevineceklerse) Allah'ın lutfu ve rahmetiyle, evet bununla sevinsinler; çünkü bu, onların toplayıp biriktirdiklerinden daha değerlidir.*"[1409] ayeti ile yaşamaktadır.[1410]

Berk/şimşek menzilinde bulut metaforunun kullanılması da ayrıca dikkate değer bir durumdur. Yağacak rahmetin ve lütfun habercisi niteliğinde berk lumaları sâlikin gideceği yolu aydınlatmaktadır. Şimşeğin korkutuculuğunun aksine olumsuz görülen şeylerdeki olumlu, küçük görülen şeylerdeki büyüklük ön plana çıkarılmaktadır. Sâlik bu yönüyle ansızın beliren şimşekten sürur duymakta Allah'ın azâmetini yakinen hissetmektedir. Diğer yandan İbn Kayyim Berk menzilinden sonra toplamda 82 yerde isnad ettiği "*Yalnız Sana ibadet eder, yalnız Senden yardım isteriz*"[1411] ayetini tekrar ettirmemektedir.

2.7.10. Zevk Menzili

Tatmak ve lezzetlenmek anlamlarına gelen zevk kelimesi, tasavvuf terminolojisinde tecellilere mazhar ve marifet nurundan müstefid kalp anlamlarında kullanılmaktadır. Kalbe ilkâ olan bu nur o kimse için Hakk ile batılı ayırabilme özelliğine sahiptir.[1412] Zevk, bu bağlamda tecelli şimşeklerinin Hakk'ı Hakk'la şuhûd derecesinin ilki kabul edilmektedir. Berkin sabit kalması ve sürurun ziyadeleşmiş halidir. Zevkten sonra içmek anlamına gelen "şurb" ve akabinde kanma/doyma anlamında "reyy" gelmektedir.[1413] Kuşeyrî'ye göre zevk

[1408] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 35.
[1409] Yûnus 10/58.
[1410] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/84-85.
[1411] el-Fâtiha 1/5.
[1412] Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, 107; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1414, 10/111.
[1413] Kâşânî, *Istılâhâtü's-sûfiyye*, 176; el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, ts., 2/26; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/178.

halinde kişi mütesâkirken reyy halinde şuurludur.[1414] Zevk, bilinci belirli oranda örterken zevkin devamlılığı şurb ile ifade edilerek sürekliliğini artırmakta nihai doyma noktasına geldiğinde ise bilinç açılarak sahva ulaşmaktadır.

İbn Kayyim zevki; zâhirî ve bâtınî, hoşlanılmayan ve arzulanan/uygun veçhesiyle değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Ona göre azab[1415] ve iman[1416] da Kur'ân ve Sünnet'ten çıkarımla tadılabilir şeylerdir. Herevî'nin zevk menzilini değerlendirirken *"...bu zikirdir..."*[1417] ayetini delil getirmesini ise dolaylı bir yaklaşım bulmaktadır. Diğer bir yandan o, hakikatin esrarı ve hidayetinin neşet etmesini tezekküre, tezekkürü ise zevke hamlederek açıklamaya çalışmaktadır.[1418] Zevk menzilinin dereceleri arasında benzer konuyu vurgulayan İbn Kayyim, Herevî'den hareketle zevk menzilini üç derecede incelemektedir: "Tasdîkin, va'din lezzetini tatması… irâdenin, ünsün lezzetini tatması… ve inkıta'nın, ittisâlin lezzetini tatmasıdır..."[1419]

İmanla lezzetlenmek bir diğer ifadeyle imanın tadına varmak, tadanın Allah dışındaki şeyler yüzünden o kulu Allah'tan engellemesine karşı istikrar sağlamaktadır. Kul istidadı çapında va'dini tasdik edip sözünü tutmaya gayret göstermektedir. İbn Kayyim bunu da Hz. Peygamber'in (s.a.v) sözüne dayandırarak temellendirmektedir.[1420] Öte yandan kulun zevk alması imanın kalbine nüfus etmesi anlamına geleceği için o kimsenin bağışlanmasına, talep ettiği şeyin seyrinden alıkoymayacağına ve emelinin fesâda sürüklemeyeceğine dikkat çekmektedir.[1421] Ona göre imanın kalbe teması güzelliklere giriş ve kötülüklere ise çıkış güzergahı çizmektedir. Bu yüzden iman, sâliki muhafaza ederek zevk menzilinde tutmaktadır.

Konuyla ilgili olarak müridin vasfı olan irade, mürîde seyrinde disiplin katarak ciddiye almasını, Allah ile ünsiyet kurmanın gücünü hissetmesini sağlamaktadır. Bahsi geçen inkıta'nın ise mâsivâya ünsiyetten kurtulma anlamında kullanılmaktadır. Sâlik önceki

---

[1414] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/178.
[1415] "…Yakıcı azabı tadın!..." bk. Âl-i İmrân 3/106, 181.
[1416] "Rab olarak Allah'tan, din olarak İslam'dan razı olan kimse imanı tatmıştır." Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1374, 1/62"Kitâbü'l-îmân" 34; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 1421, 3/299 no:1778.
[1417] Sâd 38/49.
[1418] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/88-89.
[1419] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 35.
[1420] "Gücüm yettiği müddetçe ben Senin ahdin ve va'din üzereyim." Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 8/67"Kitâbü'd-da'vât" 6306; İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, 1430, 5/38"ebvabü'd-duâ" 3872; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/90-91.
[1421] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/93-94.

dereceye nazaran Allah dışındakilere net bir hat çekmekte Allah ile beraberliğin/ittisâlin/kurbiyetin zevkine erişmektedir.[1422] Genel anlamda İbn Kayyim zevk kavramını sûfîlerin kullanımı gibi hak ile batılı tefrik veya kalbe tecelli eden şeyler manasından ziyade sâlikin bir diğer ifadeyle yola revân olan mürîdin imanı, irâde ve kurbiyeti üzerinden değerlendirmektedir. Kur'ân'da geçtiği üzere azabı ve imanı tatmak prensipleriyle zevk menzilini inşa ederek istikamet üzere olanların azabı tatmayacağını, Allah ile muttasıl olanların ise hata temayülünün dahi ıslah edileceğine dikkat çekmektedir.

2.8. Velâyât Menzilleri

Herevî'ye göre Velâyât menzilleri; Lahz, Vakit, Safâ', Sürûr, Sırr, Nefes, Gurbet, Gark, Gaybet ve Temekkün menzillerinden ibarettir.[1423] İbn Kayyim şerh ederken onlu genel başlıklandırmama yapmamış olup aynı şekilde Herevî'nin sırasıyla menzilleri devam ettirmektedir.[1424]

2.8.1. Lahz Menzili

Bakmak, izlemek ve mülahaza etmek anlamlarına gelen lahz kavramı, tasavvuf terminolojisinde gaybî meseleleri izlemek ve kalp gözüyle bakmak anlamlarında kullanılmaktadır.[1425] Serrâc, gayba iman neticesinde parlayan nuru mülahaza etmek anlamında kullanmaktadır.[1426] Bu yönüyle değerlendirildiğinde daha önceki menzil olan "berk"te başlayan levâmîler/parıltılar lahz menzilinde de gayba edilen imanın nihayetinde farklı bir veçheyle devam etmektedir. Herevî lahzı açıklamak için *"...Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de Beni görebilirsin..."*[1427] ayetini delil göstermektedir.[1428] İbn Kayyim'e göre Herevî'nin bu ayeti delil getirmedeki maksadının Allah'ın dağa tecelli ettiğinde Hz. Mûsâ'nın "göz ucuyla bakmak/göz hırsızlığı etmek/gizli bakış" olasılığını göz

[1422] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/94-97.
[1423] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 35-39.
[1424] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/99-209.
[1425] Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Cemâ'atü mine'l-muhtesîn (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye/Dâru İhyâi't-Türâs, 1422), 20/270; el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, ts., 7/21; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 303.
[1426] et-Tûsî, *el-Luma'*, 431.
[1427] el-'Arâf 7/143.
[1428] Herevî daha öncesinde heyemân için ayetin devamındaki "…Mûsâ da bayılıp düştü…" kısmını delil gösterirken İbn Kayyim ise 'ataş menzilinde Hz. Musâ'nın dahi Allah ile doğrudan konuşmadığını izah ederken delil göstermektedir. Bk. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 34-36; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/66-67.

önünde bulundurmaktır. Bu hadiseden bağımsız olarak göz ucuyla bakmanın tâ'zim, korku, sevgi, hayâ ve acizlik olmak üzere beş ihtimalini ortaya koymaktadır.[1429] Bu ihtimaller sâlikte lahza kapı aralamaktadır.

Herevî'ye göre lahzın üç derecesi vardır ki bunlar; Allah'ın fazlının önceliğinin mülahazası, keşf nurunun mülahazası ve 'aynü'l-cem'in mülahazadır.[1430] Kul bu bağlamda öncelikle Allah'ın ihsanını ve O'nun kullarına takdirini görebilmelidir. İbn Kayyim şerh ederken "s-b-k" öncelemek anlamından hareketle "*Daha önce (sebekat) bizden en güzel sonucun vaadini almış olanlara gelince, işte onlar cehennemden uzak tutulurlar.*"[1431] ayetini delil göstermektedir.

Kulun, Allah'ın fazlını mülahaza edebilmesi ezelde tayin edilenlerden hareketle yeise kapılmamasıdır. Allah'ın rahmet kapısının genişliği kulun saadetine yetecek kadar engindir ve böylece kul korku ve hüznü belirli oranda aşabilmektedir. Diğer taraftan duanın geçersizliği gibi bir anlam çıkarılmaması gerektiğine dikkat çeken İbn Kayyim, kelamî meselelere yer vermekte ve kulun kesbinin önemi üzerinde durmaktadır.[1432] Bu menzil ilmi meseleleri temsil etmesinden dolayı temel teşkil etmektedir. Akabinde ise keşfi mülahaza edebileceği bir hâl sadır olmaktadır. Allah'ın Esmâsının nuru sâlikin kalbine tecelli etmekte ve kaplamaktadır. Sâlik kendine hasıl olan durum karşısında şatahât türü şeyler sarf etmeye müsaittir.

İbn Kayyim'e göre bunun etmeni Esmâ giren kalpte Zât'tan bahsetmesidir. Marifetin kemaline erişen ve şekten arınmış sadıklar ve ârifler bu söylemlere yakın değildir. Sıhhatli ibadetin temelinde, şeriata uygun kalp ve dil koordinasyonu bulunmaktadır.[1433] Muhtemeldir ki yoğun giren nurun kalpteki etkisi farklı algılanabilmektedir. Bu yönüyle her ne kadar İbn Kayyim itiraz etse dahi şatahâtın yanlış, şatahâta kapılanın ise mazeretli sayılmasını ifade etmektedir. Bir nevi suça olan nefreti suçlunun bağışlanmasına engel teşkil etmemektedir.

Lahz menzilinde kalbine güç yetirebilen sâlik için aynü'l-cem'i mülahaza bahşedilmektedir. Bu yönüyle sâlik "Kendinden önce hiçbir şey olmayan evveli, kendinden sonra hiçbir şey olmayacak âhiri, kendi üzerinde hiçbir şey olmayacak zâhiri, O'nsuz hiçbir

[1429] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/99-100.
[1430] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 35-36.
[1431] el-Enbiyâ 21/101.
[1432] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/100-107.
[1433] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/109-110.

şey olmayacak bâtını…"[1434] mülahaza edebilmektedir. İdrak seviyesini artıran lahz menzili sâlik için tâ'zim, korku, sevgi, hayâ ve acizlik gibi duyguları yaşayarak Allah'a kurbiyetinin heyecanını hat safhada zuhur ettiği bir menzildir. Kendisinden sadır olması beklenilmeyen sözcükler belirmesi bu menzilin yan etkileri arasında görülmesinden dolayı da mazeretli kabul edilmektedir.

2.8.2. Vakit Menzili

Mazi, şimdi ve müstakbeli ifade etmek için kullanılan vakit, tasavvufta geniş ve derin anlamlara sahip bir süreci kapsamaktadır. Tasavvuf erbabına göre Allah'tan gelen bir vârid ile geçmiş ve gelecek zamanın içeriği etkisizleşebilmektedir. Diğer taraftan Rabbiyle hoş olanın vaktiyle derdi mahcubiyete vesiledir[1435] ki geçmişin hatırlanması ya da geleceğin planlanması o değerli hoş anın (şimdiki zamanın) kıymetine zarar vermektedir. Kavramları açıklamaya vakt ile başlayan Kuşeyrî ise hem süre anlamıyla hem de hâl anlamıyla kullanmaktadır. İçinde bulunulan hâl de hem şimdiki zamanı hem de o kimsenin yaşadığı hali anlatmaktadır. Hakk'tan gelen halin tesirinde kalan için de "falan vaktin hükmüyledir" ibaresi de bunu nitelemektedir.

Vaktin gereksinimlerini ifa edebilmesi yönüyle "ibnu'l-vakt" ve vaktin sahipliği yönüyle "ebu'l-vakt" terkibi de kullanılmaktadır.[1436] Bu yönüyle hem ölümün yaklaşması yönünden zamanın kıymetinin bilinmesine hem de Allah ile beraberliğin tesiri ya da o kişiye kazanımları üzerinden şimdiki halinin muhafazasına dikkat çekilmektedir. Ayrıca vaktin nimet oluşu, vakti zayi edenlere Kur'ân'dan örnekler, vakte yemin, kıyamet, yaşam vb. kavram ve hadiselerin ilişkilendirilmesi[1437] vaktin önemini serdeden örneklerden bazılarıdır.

İbn Kayyim, rivayetlerin akabinde Kuşeyrî'den sûfîlerin görüşlerini paylaşarak vakti açıklamaktadır. Bu yönüyle vaktin süre ve hâl manasındaki görüşlerini desteklemektedir.[1438] Değerlendirmeleri ışığında sûfîler vakti dört grupta incelemektedir:

I. Ashâbu's-sevâbık (Allah'ın ezeldeki takdirinin farkında olarak Hakk'la beraber olanlar)

[1434] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/111.
[1435] Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 427-428.
[1436] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/151-152; İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ*, 441-442.
[1437] Abdulfettah el-Halebî Ebû Ğudde, *Kıymetü'z-zamân 'inde'l-'ulemâ* (Haleb: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1417), 16-27.
[1438] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/151; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/123-124.

II. Ashâbu'l-avâkıb (Amellerinin akıbetlerini tayin etmek için gayret gösterenlerdir)
III. Ashabu'l-vakt (vaktin gereksinimini yapıp ne ezeldeki tayine ne de akıbeti için geleceğine odaklananlar)
IV. Ashabu'l-Hakk (Hakk ile beraberliklerinden dolayı vaktin önündekiler/vakti göz önünde bulundurmayanlardır.)[1439]

Böylece geçmiş, gelecek, şimdiki hâl ve zamansızlık üzerinden vakit tasnifi yapılmaktadır. Buna mukabil Herevî de vaktin manalarını üçe ayırmaktadır. Vaktin ilk manası fazlın ışığını sadık vecde tevdi etmektir.[1440] Yani kalbe gelen vecdin sahte olmadığını gösteren bir vakttir. Hak etmediği veya hak ettiğinin üstüne verilen şey anlamına gelen fazl ise kalbin mülahazası sonucunda kalpteki sevginin tezyididir. Kul hak etmemesine rağmen Allah'ın fazlı karşısında sevgi duyar, sevdiğine ise korku ve ümitle yaklaşmaktadır.[1441] Bu yönüyle mülahaza menzilinde nur ile dolan kalp, bu menzilde Allah'ın fazlını idrak ederek sevgisini artırmaktadır. Aynı orantıda kulun Rabbine karşı korkusu ve ümidi de artmaktadır.

İkinci mana sâlikin temekkün ve televvün arasında tuttuğu yoldur.[1442] Temekkünde sâlik, ubudiyyetin hükümlerine müşâhede ve hâl ile ittiba ederken televvünde ilim ile ittiba etmektedir.[1443] Bu yönüyle renklenmek/halden hale girmeyi ifade eden telvîn ve mekân tutma/sabitleşme anlamındaki temkînden farklı anlamda kullanmaktadır.[1444] Temekkün ve televvünden birinin bu derecedeki eksikliği araç-amaç ilişkisine zarar vermektedir. Sâlik; hale ağırlık verdiğinde ilimden mahrum, ilme ağırlık verdiğinde ise sülûktan ayrı kalmaktadır. Müteahhirûndan bazılarının ilmin seyre zarar vereceği ve ilmin ayrıştırıp, halin birleştireceği düşüncesine karşın İbn Kayyim, ilmin sülûka yardımcı olacağını savunmaktadır. [1445] Nitekim bu vurguyu önceki menzillerde de sıkça yaparak tasavvufun istismara açık kapı bırakmamasını sağlamaya çalışmaktadır.

Üçüncü mana "vakt Hakk'tır" ifadesini kullananlara ayrılmaktadır. Herevî, kullanım maksadının bu terkiple mutabık olmadığını ifade ederek ayrıca şerh düşmektedir. [1446] Öte

[1439] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/125-126.
[1440] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 36.
[1441] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/127-128.
[1442] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 36.
[1443] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/128-129.
[1444] Telvînin hâl ehlinde, temkinin ise makam ehlinde olduğu ve kavramların detayları için bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 487.
[1445] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/128-129.
[1446] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 36.

yandan İbn Kayyim, temekkün (İbn Kayyim için hâl ile) vakte ittibanın kalbe galebe gelerek televvün (İbn Kayyim için ilim ile) vakte nazaran hususiyetine ve güçlüğüne dikkat çekmektedir. Vaktin Hakk ile ifade edilmesini "Allah'tan başka vücûd yoktur" ve "Allah'tan başka mevcudun hakikati yoktur." ifadelerine benzeterek maksada odaklanılması gerektiğini vurgulamaktadır. Maksadın da yanlış anlaşılmaması açısından vahdet-i vücûdu kastetmediğini bildirmektedir. Vaktin devam etmesi sonucunda cem' makamına yaklaşan sâlik, İbn Kayyim'in zemmettiği üzere vücûdda değil, şuhûdda cem'e yaklaşmaktadır.[1447] Vakt Hakk'tır ifadesi bu derece itibariyle rusumların Hakk'ta müstağrak oluşuna işaret etmektedir. Bu dereceye tahsis edilmesi ilk derecede ilimle temel atılması ikinci derecede ilim-hal dengesinin birbirini desteklemesi ve akabinde sağlam temeller üzerine inşa edilmesiyle aşikardır. Hakkın tahakkümü kalbe egemendir ve vaktin esamesi silinmektedir. Velhasıl sâlikler için vakit öncelikle kıymetinin bilinmesi ve doğru yönetilmesi gereken konumla başlamakta nihayete doğru vaktin amaca ulaştırma sürecinin tayin edilmesi hususunda araç olduğu kabul edilerek terk edilmektedir.

2.8.3. Safâ Menzili

Bulanıklıktan uzak kalan berrak anlamında safa kavramı, bu menzilde telvînin (dalgalanma/istikrarsızlık/renklilik) ıskatı için kullanılmaktadır.[1448] Bu yönüyle sözlük telvînden tekvîne geçiş yani halden makama geçişe bir işaret barındırmaktadır. Herevî'ye göre safâ menzili ilmin, hâlin ve ittisâlin olmak üzere üç derecede değerlendirilmektedir. Bunlardan birincisi sâliki ilimle arındırmadır. İbn Kayyim'e göre ilimle arınmanın başında ise Kur'ân ve Sünnet gelmektedir. Cüneyd el-Bağdâdî, Dârânî ve Nasrâbâdî gibi isimlerin bu minvaldeki görüşlerine yer vererek konunun ehemmiyetine vurgu yapmaktadır.[1449]

Ubudiyyetin temizliği, Hz. Peygamber'in (s.a.v) zâhirî ve bâtınî ahlâkıyla ahlâklanması, kalbini kalbine mürîdin şeyhine bağladığı gibi bağlaması verdiği haberi, mürîde ulaşan hadisleri sanki ondan almış gibi içselleştirebilmesi esastır. Sâlikin bu yoldan başka bir yöne yönelmesi/sapması sâlike yorgunluktan başka bir şey vermeyecektir. Hz. Peygamber'e ittiba eden sürünecek olsa dahi vuslata erecektir.[1450] Bu şuurla hareket eden

[1447] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/132-133.
[1448] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 36; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/136.
[1449] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/79; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1416, 11/210; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/136-137.
[1450] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/137-138.

sâlik sonraki derecede halini saflaştıracaktır. Hal, kalbin varide münasip şekillenmesidir ki sâlike hakikatlerin eserlerini müşâhede edebilme fırsatı sunmaktadır.[1451] Bu yönüyle kalbini saflaştırabilen sâlik hâlinin de benzer saflıkta intikal etmesine vesile olmaktadır. Aksi halde gönlü harap kimsenin hâli de benzer nitelikte cereyan etmektedir.

Eseri müşâhede eden sâlik münacatından lezzet alır ve şüphelerden arınır. Ardından safânın son derecesine vasıl olan sâlik, ubudiyyetin hakkını Rububiyyete tevdi etmektedir. Bu konudaki ittisâl düşüncesinin Herevî'nin yanlış kavram seçimine bağlayan İbn Kayyim, Allah ve O'nun Rasûlü'ne olan bağlılıktan dolayı mazur görülebileceğini de ilave etmektedir. İttisalden maksadın zâtın ittisâli değil, Allah'a seyrde nefsin izale edilmesidir. Sâlik ne sıfatları iptale varan ta'tile ne de hulûle sevk eden ittihâda meyl etmelidir.[1452]

İbn Kayyim bu yönüyle Herevî'nin ifadelerini Allah'a kurbiyetinden dolayı tevil etme yolunu makul bulmaktadır. Aksi halde kullandığı ifadenin zât hususunda itikadî bir meseleye dönüşeceğini beyan etmektedir. İbn Kayyim, genel hatlarıyla safâ menzilinde arınma yolları olan Kur'ân ve Sünnetle giriş yapmaktadır. Bunu hayata yansıtacak hâl ile devam etmekte ve son olarak arınmayı icap ettiren sapkın düşünceleri bertaraf etmeye eğilmektedir. Böylece sâlik kul olarak yapması gerekenleri ifa etmesinden mütevellit ubudiyetten zât, sıfat ve isimler hususunda da Rububiyyetin hakkıyla ifa edilme sürecine dahil olmaktadır.

2.8.4. Sürûr Menzili

Sürûr, Kur'ân'dan istidlalle ferah kavramından kapsamlı ve hüzün barındırmayan bir kavramdır. Herevî ayrıca sâliki kuşatan bir sevinç şeklinde nitelemektedir.[1453] İbn Kayyim de bu görüşün aksine ferah kavramının daha kapsamlı olduğunu mukayese ve Kur'ân'dan delillerle açıklamaktadır. Kur'ân'da mutlak ve mukayyed olmak üzere iki ferah bulunmaktadır. Mutlak ferah kınamadır ki "*Sakın şımarma! Bil ki Allah şımarıkları sevmez.*"[1454] buyurulduğu üzere şımarma manasını içermektedir. Mukayyed ferah ise hem Allah'ın fazlının unutulması[1455] hem de Allah'ın fazlına nail olunması anlamındadır. Bu

[1451] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/141.
[1452] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/142-143.
[1453] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 37.
[1454] el-Kasas 28/76. Benzer anlamda diğer ayet için bk. Hûd 11/10.
[1455] "*Onlar, kendilerine yapılan uyarıları unutunca her şeyin kapılarını onlara açtık. Nihayet kendilerine verilenler yüzünden şımardıkları zaman onları ansızın yakaladık! Böylece onlar birdenbire bütün ümitlerini yitirdiler*." el-En'âm 6/44.

yönüyle mukayyed mutluluk iki grupta incelenmektedir. Allah'ın fazlına ve rahmetine sebeble[1456] ve müsebbeble[1457] nail olmak mümkündür. Kulun ferahı bu bağlamda sevdiği ve talep ettiği ölçüye göre değişkenlik arz etmektedir. Makbul olan mutluluğunun Allah'ın fazlı indinde mukayyed olmasıdır.

Sevmediği bir şeyi kazanmak ya da kaybetmek ferahını etkilemeyecektir. Bu yüzden İbn Kayyim, sevinç kavramını büşrâ (müjde)[1458] kavramı ile ilişkilendirerek sürurun içeriğini aktarmaktadır. Dünyevi sevincin üzüntüye dönüşebileceğinden dolayı müjdelenen ve üzüntüye yer bırakmayan uhrevî sevincin üstünlüğünü açıklamaktadır. Buna mukabil meramın ifası açısından ferah başlığının sürûr başlığına nazaran daha uygun olduğunu düşünmektedir.[1459]

Sürûr menzilinin hüznü gidermesi, şuhûda açılması ve icab edeni duyması açısından üç derecesi bulunmaktadır.[1460] İlk derecede sâlik; mahrumiyet duygusundan,[1461] cehaletin karanlığından[1462] ve Allah'a yakınlaşamamanın verdiği yalnızlıktan kurtulmaktadır.[1463] İkinci derecede marifeti müşâhede için engellerin giderilmesi sonucunda gerçekleşen şuhûddur. Kulun mükellef olduğu şeylerden sürur duyması tekliflerin ağırlığını hissettirmeyecektir.[1464] Tıpkı "çalışmak istemeyen sevdiği işi yapsın" sözünde olduğu gibi sâlik mükellefiyetinden lezzet alır, kalbi ve bedeni yemek yemek gibi nefes almak gibi mükelleflerini ifa ederken hoşnut olur. İradesi de benzer şekilde nefs ve hevasının peşinden değil, Allah'ın muradına uygun hareket etmeye başlamaktadır. Bunun sonucunda ise sürûr o sâlik için kaçınılmazdır. İcabet edeni duyabilmesi ise zâhirî bir duymadan ziyade kalbin,

---

[1456] "*Söyle onlara, (sevineceklerse) Allah'ın lutfu ve rahmetiyle, evet bununla sevinsinler; çünkü bu, onların toplayıp biriktirdiklerinden daha değerlidir.*" Yûnus 10/58.

[1457] "*Andolsun, size içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir, size çok düşkündür, müminlere karşı şefkat ve merhamet doludur.*"et-Tevbe 9/124.

[1458] "*Dünya hayatında da, ahirette de onlar için müjde vardır. Allah'ın sözlerinde hiçbir değişme yoktur. İşte bu büyük başarıdır.*" Yûnus 10/64.

[1459] "*Kime kitabı sağından verilirse hesabı kolay bir şekilde görülecektir. Ve sevinç içinde yakınlarına dönecektir.*" el-İnşikâk 84/7-9. Ayrıca bk.İbn Kayyim, *Medâricü's-Sâlikîn*, 1996, 3/148-150.

[1460] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 37.

[1461] "*Onlar eğer savaşa çıkmak isteselerdi, elbette bunun için bir hazırlık yaparlardı. Fakat Allah onların harekete geçmelerini istemedi de onları geri bıraktı ve onlara, 'Oturun, oturan âcizlerle beraber' denildi."* et-Tevbe 9/46.

[1462] "Allah iman edenlerin velîsidir; onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlerin velileri ise sahte tanrılardır; onları aydınlıktan çıkarıp karanlıklara sokarlar. İşte bunlar ateşliklerdir, bunlar orada devamlı kalıcıdırlar." el-Bakara 2/257. Konuyla ilgili diğer ayetler için bk. el-Mâide 5/174; el-A'râf 7/157; en-Nûr 24/35, 40.

[1463] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 37; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/53-56.

[1464] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/156-157.

ruhun ve azaların ilâhî mesaja kulak vermesidir. Kafirlerin "*...İşittik ve isyan ettik...*"[1465] sözleri duyduklarının kalbe, ruha ve azalara ulaşmadığından kaynaklanmaktadır. Öte yandan sâlikin ettiği duaya Allah'ın icabet etmesi anlamı da verilebilmektedir.[1466] Her ikisinin neticesinde de kul sürûra erişmektedir. Sürûrun safâ menzilinden sonra gelmesi ve mürîdin iradesinin murâd edilene uygunluğu Allah'ın dualara icabet etmesi, karanlıktan ışığa çıkış sürurun birer parçasıdır.

"Sür çıkar ağyârı dilden tâ tecellî ide Hakk,
Pâdişâh konmaz sarâya hâne ma'mûr olmadan"[1467]

Şemseddîn Sivâsî'ye (v. 1006/1597) ait beyitlerinde anlatıldığı üzere saflaştırılmış, Allah'tan gayrı her şeyin defedildiği yani mamur edilmiş gönül sarayına sahibinin gelebileceğine işaret bulunmaktadır. Buradan hareketle Allah'ın kulun kalbine tecellisi ve icabeti ön hazırlığı gerektirmektedir. Sâlikin sürûru da seçtiği sürura bağlı olarak onu yüceltmekte ya da zelil etmektedir. Bu bağlamda İbn Kayyim mutlak ve mukayyed sürûrdan yalnıza mukayyed sürûrun Cenâb-ı Allah'ın rahmetine mukayyed olanına yönelmeyi teşvik etmektedir. İlim, iman ve Sünnet ile sâlikin sürûr bulması rahmete mukayyed sürûrun delili görülmektedir. Bu bağlamda sâlikin sürûru, korkusu, sevgisi, ilmi, heyecanı, yönelişi Allah için ve Allah iledir.

2.8.5. Sır Menzili

Allah ile kul arasındaki gizliliği ifade eden sır, sûfîlerin tecrübelerine göre çeşitli izahlarla açıklanmaktadır. Vakıf olanın sırrı tutması gerektiği hususunda sorumluluk yüklemesi yönüyle "sırrımı düğmem öğrense söker, atarım"[1468] düşüncesiyle sırrın ifşasında imhayı ihmal etmemektedirler. Yokluk ile varlık arasında gizliliğe işaret ettiği gibi Allah'ın

[1465] en-Nisâ 4/46.

[1466] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/159-160.

[1467] Konuyla ilgili olarak Osman Bedreddîn Erzurûmî'nin şu beyti de teması bakımından benzer minvalde değerlendirilmektedir:
"Nefyedüb ağyârı dil den Hakk'a dön gel Yâr'i gör,
Dîde-i Hakbîn bulub bu dârda Deyyâr'ı gör.
Ağyârı dilden sürmüşüz, Yâr ile biz Yâr olmuşuz,
Vuslatla biz kâm almışız, besdir bize Sübhân'ımız." Alim Yıldız, *Sivaslı Şairler Antolojisi* (İstanbul: Sivaslılar Vakfı Yayınları, 2003), 118; Sıtkı Nazik, "Osman Bedreddîn Erzurûmî Hazretleri'nin Şairlik Yönü", *Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2016), 87.

[1468] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/206.

bildirmeyip kulun da bilemediği şey olarak da nitelendirilmektedir.[1469] Bu yönüyle sâlikin münhasıran Allah'ın bildirmeyi murad ettiği sırrı açığa çıkarmaması gerekmektedir. İnsanın vakıf olduğu sır ile anılırken yalnızca Allah'ın bildiği sırrın sırrı şeklinde tabir edilmektedir. Kuşeyrî, sırrı ayrıca ruhun bedendeki durumu gibi latifelere mazhar addetmektedir.[1470] Gündelik hayatta sırlamak ise cam ve porselen gibi ürünlerin dayanıklılığını artırmak, kusurlarını gidermek ve parlaklığını artırmak için kullanılmaktadır. Bu deyim kulun Allah tarafından sırlanması, kulun sahip olmadığı bir niteliğe kavuşmasına ve eksikliklerinin giderilmesine de işaret etmektedir.

Sırra vakıf nice kimseler vardır ki Hz. Peygamer'in (s.a.v) "Saçı-başı dağınık, toz toprak içinde ve kapılardan geri çevrilen nice insan var ki Allah adına yemin etse Allah yeminini yerine getirir."[1471] hadisinde ifade edildiği gibi insanlar arasında hor görülse de Allah indinde büyük lütuflara naildir. Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya (v. 1194/1780) nispet edilen "Hakkı gel sırrını eyleme zâhir. - Olmak ister isen bu yolda mâhir, - Harâbât ehlini hor görme zâkir, - Defîneye mâlik vîrâneler var." Sırr konusunun zâhiren belirli olmayacağı gibi sırrın paylaşılmaması gerektiği ile ilgili de incelikler taşımaktadır. Bu yönüyle sırra vakıf kimse insanlarca bilinmemelidir/bilinmemektedir. Herevî de hadise uygun bir izahla sırrı açıklamaktadır. Ona göre sır, "haber vârid olan gizli kimselerdir."[1472] Bu menzil İbn Kayyim'in Melâmîler dahil detaylı açıklama yapma ihtiyacı hissettiği bir menzildir. Çünkü gizliliği hasebiyle manipülasyona açıktır.

Sır menzilinin ilk derecesinde Herevî; sırra malik kimselerin özelliklerini şu şekilde yansıtmaktadır: "himmetleri yüce, kastları saf, sülûkları sahih"[1473] kimselerdir. Yine o kimseler Allah'a yakınlıkları ve şüphelilerden uzaklaşmalarının yanı sıra sülûklarının sıhhatini ortaya koyacak Hz. Peygamber'in yolunu takip eden, yolundan dönmeyen ve yalnızca sülûktaki maksadına kendilerini hasretmiş kimselerdir.[1474]

Sırrın ikinci taifesinde sırrın setretme/örtme özelliğine binaen bazı kimseler amellerini gizlemektedir. Ameli gösterişe kapılma kaygısından ya da farklı sebeplerden dolayı gizlemek hoş görülen yaklaşımlardandır. Ancak ihtilaf o kimselerin amellerini

[1469] et-Tûsî, *el-Luma'*, 430.
[1470] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/206.
[1471] Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1374, 4/2024"Kitâbü'l-berr"2622.
[1472] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 37.
[1473] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 37.
[1474] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/163-164.

setretmek için kınanacak tutum ya da şeriata aykırı tavır sergilemesindedir. İnsanların tazim göstermemesi uğruna ortaya çıkarılmaması gereken durumları ortaya çıkarmak çirkin kabul edilmektedir. Bu yönüyle o kimselerin bulunduğu makamı edeple muhafaza ederek örtmeleridir. Şeriatın çizgisini sırlama uğruna esnetmemelidirler.

İbn Kayyim'e göre Melâmiler yaptıklarını "*…Allah yolunda cihad ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar...*"[1475] ayeti mucibince Allah'ın emir ve yasaklarına tabi olup-olmamaları yönüyle ikiye ayrılmaktadırlar. Allah'ın emrinin aksine hareket ederek harama ve mekruha bulanmak suretiyle Melâmilik uygun görülmezken Şer-î hükümlere ittibasından dolayı Hz. Ömer gibi kınanmak doğru bir yaklaşım kabul edilmektedir.[1476] İnsanların beklentilerini kırmak uğruna Allah'ın emrini çiğnemek aslında ilk derecede atıf yapıldığı üzere istikametten sapmak ve sülûku yanlış yapmak anlamına gelmektedir. Kulun daima yönelişi Allah'a ve Allah'ın muradını karşılamaya yönelik itaati ihtiva etmektedir.

Sır menzilinde son taife ise sırdan kendilerinin haberi olmayan seçkin kimselerdir. Başkalarının kınamasını umursamaktan uzak, kalpleri Allah'ın nuruyla ve sırrıyla bezenmiştir. İbn Kayyim'e göre onlar bâtınlarını ihsan ile mamur, zâhirlerinin İslâm'la mamur kılmış ve onların cemal-celal marifetinden kazanımlarından dolayı Allah dışında sarfı nazar tenezzülleri bulunmamaktadır.[1477] Kulluğun hükümleri, makama ya da insanların bakış açılarını değiştirmeye göre şekil alamayacak kadar yüce bir vazifedir. Hülasa İbn Kayyim sır menzilinde kula verilen emanetin ifşa edilmeden korunmasını vurguladığı gibi Allah'ın emir ve yasaklarının gözetilerek ifa edilmesini de savunmaktadır. Nitekim sırra malik kimselerin himmetleri yüksek ve sülûkları sıhhatli kabul edilen kimselerdir ki onlar da şeriatı zai edecek nitelikte değillerdir.

2.8.6. Nefes Menzili

Rahatlamak, ferahlık, hüzünleri ve belaları gideren şey anlamlarında kullanılan nefes, kötülükleri söndürmek için kalbe gönderilen ruh ve kalbi ferahlatan gaybî esintidir.[1478] Bir önceki menzil ile ilişkisini Kuşeyrî'nin "kalp sahipleri vakte, ruh erbabı hallere ve ehl-i sır ise nefeslere münhasır"[1479] sözüyle sırra vakıf olmayanın nefese sahip olmayacağını

[1475] el-Mâide 3/54.
[1476] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/167-169.
[1477] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/172-174.
[1478] İsfahânî, *Müfredât*, 818; Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı ehli'l-İlhâm*, 557.
[1479] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/196.

bildirmektedir. Bu yönüyle hallerden daha latif bir dereceye sahip nefes, insanı yoran hallerden sonra dinlenmesini sağlayacak ve nefes alanı rahatlatacak çıkıştır.[1480] Nefes bir nevi sâlikin seyrinde soluklanmasını sağlayan yine aynı kökten türetilen teneffüstür. Bu ferahlama ile motivasyonu tazeleyen sâlik bir sonraki menzil, gurbete hazırlanmaktadır.

Nefes; kapalılık hali, tecelli anı ve kutsiyet suyuyla temizlenip ezelin işaretiyle kaim olmak üzere üç dereceye sahiptir. İlk derece kapalılığa aydınlık veren lamba, ikinci derece tecelliye erişen miraç ve üçüncü derece kutsiyetten müstefid ezelin işaretine kaim taç ile sembolize edilmektedir.[1481] İbn Kayyim, tutmayla ve ilimle yanılmadan müstağni kıldığını, ikincisinde istediğine ulaşabildiğini ve sonuncusunda ulaştığı derecenin yüksekliğini bildirmesi yönüyle değerlendirmektedir.[1482]

İlk nefes bir önceki menzilden hareketle sâlikin sırrını tutmasına/istitarına işaret ederek saldığında esef, konuştuğunda hüzünle konuşacağına atıf yapmaktadır. Sâlikin bu süreçte tutmasından dolayı göğsü daralmakta ve öfkesini yutmaktadır. Kul nefsine ve ameline hâkim olmanın peşini bırakmayı öğrenerek gaye-araç ilişkisini karıştırmalıdır. İlme, hâle ya da marifete meyleden sâlikin Allah'tan gafil olması, yöneldiği şeylerin elinden çıkmasına sebebiyet vermektedir. Bu yönüyle istikameti uzun bir yolu aşmasına rağmen Allah'tan ayrılan kimse müflisle tanımlanmaktadır.[1483] Bu yönüyle nefesin ilk derecesinde sırrın istitârı ve istikamet beyan edilmektedir.

Nefesin ikinci derecesi tecelli anındaki nefes olması hasebiyle keşfe açıktır. Zât ve sıfatın müşâhedesine "ilmen" nail olduğu bir derecedir. Aksi halde zât ya da sıfata nail olması söz konusu değil, hatta İbn Kayyim'e göre maksadı aşan ifade kabul edilmektedir.[1484] Üçüncü derece ise sâlik için Hakk'ın nuruna ulaştığı, Hz. Peygamber'in (s.a.v) Hz. Ömer için ifade edilen "Allah, hakkı Ömer'in lisanı ve kalbine koymuştur."[1485] ifadesinden hareketle kudsiyetle temizlendiğine işaret etmektedir.[1486] Genel anlamda nefes menzilinde sâlik, dinlenebileceği/soluklanabileceği ve kendini revize edebileceği bir menzile ulaşmaktadır. Yükselişi başlayan sâlikin temayülünün de Allah'a hasredilmesi son derecede

[1480] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/176.
[1481] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 38.
[1482] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/183.
[1483] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/177-179.
[1484] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/180-181.
[1485] Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, 1395, 5/617"Menâkıb" 3682; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 1421, 15/1179213.
[1486] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/182.

ilâhî temizlik sürecine dahil etmektedir. Kulun kesb ettiğine Allah mukabelede bulunmaktadır. Burada ruhla can bulan beden misali, kalp ve ruh da nefesle can bulmaktadır.

2.8.7. Gurbet Menzili

Ayrılık ve uzak kalma anlamlarına gelen gurbet, tasavvufta Allah'tan ayrılığı ifade etmek için kullanılmaktadır. Mevlânâ da *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytinde bu bağlamda neyin aslî ortamı olan kamışlıktan/vatanından ayrılışını, ayrı kalması hasebiyle tekrar dönüş için gösterdiği gayreti ve çektiği hicranı konu edinmektedir.[1487] Vuslatı benzer bir şekilde *er-Risâletü Tebûkiyye zâdü'l-muhâciri ilâ Rabbihi* eserinde İbn Kayyim, yolcunun gurbet yoluna yerleştiğinde aşina olduklarından uzaklaşıp yeni gördüklerine eğilim göstermesinden hareketle açıklamaktadır. Çünkü sâlikin yeni ortamına aşinalığı ise Allah'a giden seferinde onu oyalamakta ve tüketmektedir.

Sâlikin farz-ı 'ayn olan Allah'a ve Rasûlü'ne yapılması gereken hicretini/amacını aksatması uygun bir davranış değildir. Bu nedenle gurbetten Allah ve Rasûlü'ne hicreti tavsiye etmektedir.[1488] Herevî'ye göre iğtirâb ise benzerlerinden ayrılığı ifade etmektedir. Ona göre vatandan gurbet, gurbetin hali ve himmeti olmak üzere üç derecesi bulunmaktadır.[1489]

İbn Kayyim, Herevî'nin gurbet menzili için delil getirdiği "*Sizden önceki toplumlar içinde yeryüzünde bozgunculuğu önleyecek birikimli kimseler bulunsaydı ya! Onlardan, kurtuluşa erdirdiğimiz az bir kesim bunu yaptı...*"[1490] ayeti kerîmesini Herevî'nin engin bilgi ve marifetine dayanarak delillendirdiğini çünkü "az bir kesim" ifadesiyle çoğu kesimden ayrışma ayrıntısını gurbetle doğru ve ince bir şekilde ilişkilendirdiğini ifade etmektedir. Benzer şekilde Hz. Peygamber'in (s.a.v) "İslâm, şüphesiz garip olarak başladı ve günün birinde garip hale dönecektir. Ne mutlu o garip mü'minlere!"[1491] hadisinde yer alan gurbet ehline ve edilen müjdeye dikkat çekmektedir.[1492] Ehl-i ilmin, ehl-i Sünnetin ve ehl-i İslâm'ın

---

[1487] Mevlâna, *Mesnevî*, 39.
[1488] İbn Kayyim, *er-Risâletü Tebûkiyye*, 16.
[1489] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 38.
[1490] Hûd 11/116.
[1491] Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1374, 1/130"Kitâbü'l-îmân" 145; İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, 1430, 5/125"Fiten" 3987.
[1492] "*Yeryüzünde bulunanların çoğu, kendilerine uyarsan, seni Allah yolundan saptırırlar...*" el-En'âm 6/116 ayeti çoğunluğun her zaman doğru yolda olmadığını, asıl gurbetin ise diyarını terk edenin değil, Allah'ın terk ettiğine vurgu yapmaktadır. Bu ise kulun dünyada çekebileceği an ağır cezalardan biridir. Detaylı bilgi için ayrıca bk. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/184-186.

nicelik bakımından azlığı ve azlıklarına rağmen duruşları nitelik bakımından övgüyle karşılanmaktadır.

Vatandan gariplik konusunu dini için kaçanlar/ayrılanlar üzerinden rivayetler ile devam ettiren İbn Kayyim akabinde ise halin gurbetiyle devam etmektedir. Ona göre halden maksat sûfîlerin deneyimlediğini değil, Hakk'ı bilip davet eden anlamında kullanılmaktadır. Bu kimseler aralarında oldukları kimselerle farklılaşan görüşlere sahiptirler. Gariplikleri bu manada fasid topluluk içinde dine bağlılıklarıyla, cahiller arasında ilimleriyle ve yalancılar-nifak ehli içinde sıdk-ihlaslarıyla Allah'a yönelenlerdir.[1493] Bir sonraki derecedeki gurbet ise himmet ehli yani âriflerin gurbetidir. Âriflerin ne ilimlerine ne vecdlerine ne şuhûdlarına eşlik eden bir şey yoktur. Onlar bu yönleriyle dünya ve ahiret garip addedilerek, yaşadıkları gurbet ise gurbetin gurbeti ile ifade edilmektedir.[1494] Dolayısıyla halktan ayrılıkları dünyadaki gurbetlerine, abid ve zâhidlerden ayrı olmaları ise ahirettekilerden ayrı olmalarına tekabül etmektedir. Aslî vatanından amacına hasıl olmak için ayrılığı ifade eden gurbet aynı zaman da sâlik için alıştığı hal, makam, menzil ve derecelerini bir diğerine geçişi ile de tatmaktadır. Kurbiyetin sürekliliği onu bir yerlere gurbetçi kılmakta, derecesini yüceltmektedir.

2.8.8. Gark Menzili

Dalma, boğulma ve batma anlamlarında kullanılan gark, tasavvufta ise Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in Allah'ın emri dışında algılarının kesilmesi gibi kulların emir veya gelen varidat sonucunda yalnızca O'na yönelmelerini/dalmalarını temsil etmektedir.[1495] İbn Kayyim ayrıca bu dalışı, kalbin ve düşüncesinin tamamını kapsayacak/kuşatacak şekilde dalmak şeklinde ifade etmektedir.[1496] Herevî "*Her ikisi de (ilâhî buyruğa) teslim olunca ve babası onu yüzüstü yatırınca*"[1497] ayetini gark menzili için delil alırken teslim menzilinde ise "*...onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar.*"[1498] ayetini delil getirmektedir.[1499] Bu yönüyle ilk teslim kabulleniş ve iman ihtiva ederken; gark

[1493] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/192-193.
[1494] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/193.
[1495] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1414, 10/283; İsfahânî, *Müfredât*, 605-606.
[1496] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/195-196.
[1497] es-Saffât 37/103.
[1498] en-Nisâ 4/65.
[1499] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 39.

menzilinde geçen teslim hali hazırda teslimiyeti, emri ifa etmek için gözü karartmayı, habere odaklanmayı ve emir haricindeki şeylere karşı kendini kapatmayı kastetmektedir.

Herevî'ye göre garkın üç derecesi bulunmaktadır. Bunlar ilmin 'aynında, işaretin keşfte ve şevahidin cem'de müstağrak olmasıdır.[1500] İbn Kayyim'e göre ilmin 'aynında gark olması kulun amelin ahkamından amel, hâl ve ilmin ahkamına refakat ederek terfi etmesidir. Bu yönüyle kul nebevî ilme muttalidir. Ona göre ilim halden ayrılırsa ihmal ve tembelliğe, hâl ilimsiz olursa küfre kapı aralamaktadır.[1501] İcabet etmesi gerektiğine rağbet etmemesi tembelliğini artırmaktadır ki bunun da ayrıca kendi içinde de zararları bulunmaktadır.[1502]

İbn Kayyim'in önermesine göre sâlikte hasıl olan gaflet nihayette imani bir probleme dönüşmektedir. Bu yüzden ilim, amel ve hâl üçü bir aradadır. Öte yandan bu söylemler amelin yani şeriatın üzerine inşa edilmektedir. Birinci derecede kulun gayesi sahih ve vuku bulana işaret içeriyorken ikinci derecede ise keşf nurunun yoğunluğundan işaretler ayrılmakta ve işaretin hükmü keşfe gark olmaktadır.[1503] Üçüncü dereceye nail kul, evveliyatın nuruyla sarılmaktadır. Özellikle ilk derece şuhûdu tefrika içeriyorken üçüncü derecede kul cem'de gark olmakta ve değersiz himmetten beri durmaktadır. Allah'ın isim ve sıfatlarının şahidlerini cem' eden zâta gark olmaktadır. Buranın üstünde ise vahdette kesret, kesrette vahdeti müşâhede durumu vardır. Diğer yandan kul, evveliyatın nuruna sarıldığında Allah'ın arşı altında, O'na secde ederek, O'nun izzetinde kendi zilletini, O'nun azametinde kendi acziyetiyle O'na sığınmakta ve O'nu bırakmak istememektedir.[1504] Kulun yaşadığı cem' Allah'ın isim ve sıfatlarının şahidleriye yaşadığı cem'dir. Bu menzilde kulun dikkatini celbedecek başka bir durum yoktur ve kul evveliyatın nuruna gark olmaktadır. Bu yönüyle kul sıhhat noktainazarınca ilmi, ameli ve hal bakımından doğruluğunu tasdik ettiği menzilde keşf nuruyla ilerleme kaydetmekte ve nihayeten gark menzilinin cem'ine gark olmaktadır.

2.8.9. Gaybet Menzili

Bir şeyin başka şeyde kaybolması anlamına gelen gaybet, Hakk'ın huzurunda halkı müşâhededen sakıt ve kalbin maddi âlemle ilişkisinin kesilmesidir.[1505] Gaybet kavramı

[1500] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 39.
[1501] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/197.
[1502] Abdullah b. Said Lisânuddîn ibn Hatîb Selmânî, *Ravzatu't-tarîf bi lubbi'iş-şerîf*, thk. Muhammed Kettânî (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1970), 1/193.
[1503] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/197-198.
[1504] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/198-199.
[1505] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/173; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 175.

ayrıca huzur ile bir arada kullanılmaktadır ki huzur ise kulun Hakk'ın huzurunda bulunmayı ifade etmektedir. Kul ne denli gaybeti yaşarsa yani mâsivadan uzaklaşırsa nefsin hazlarından ayrılır ve nefsin taleplerini görmekten müstağni olur. Nefsin taleplerini göremediği müddetçe de huzura yani Hakk'a yakınlığı o denli artmaktadır.[1506] Gaybetin gark menzili ile ilişkisi ise her ikisinde de Hakk'a yönelme ve Hakk'la kalbin ihata edilmesi söz konusudur. Garkta Hakk'a yönelmenin şiddeti, gaybette ise O'nun dışındakilerden kaçışın şiddeti daha baskındır.

Herevî; gaybet için "*Onlardan yüz çevirdi, 'Âh Yûsufum âh! İçim yanıyor!' diyordu…*"[1507] ayetini delil getirerek gaybeti yüz çevirme ve uzaklaşma anlamında kullanmaktadır. O ayrıca mürîd, sâlik ve ârif için gaybeti üç ayrı derecede açıklamaktadır.[1508] İbn Kayyim şerh ederken mürîdin maksatlarının saflaştırılmasının yanı sıra mürîdin adetleriyle alakasının kesilmesini, kalbi ve hissine mâni olacak şeyleri defetmesini ya da önüne geçebilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Alakalardan kurtulmadığı müddetçe mürîdin Maksûd'una erişmesi zorlaşmakta erişmek için çokça kesbine ve meşakkat çekmesine sebebiyet vermektedir.[1509] Sâlik ise ilmin ahkamından halin ve ilmin ahkamına geçiş yapmaktadır. Sâlikten beklenen ise kendini rehavete sevk edecek kanaatlerden uzaklaşmasıdır.

Ârifin gaybetine gelindiğinde ârifin en Mükemmel olan için hallerini ve makamlarını görmemesidir. Bunun isim ve sıfatlardan dahi uzaklaşma anlamını kullananlar olabilir ki bu Muattılanın şuhûdu addedilmektedir. Bu yönüyle İbn Kayyim istikamet ehlini Allah'ın tüm isimlerini cem' eden Mukaddees Zâtı müşâhedeyi kastetmek ve Kendinde toplaması hasebiyle gaybeti yaşadığını aksi takdirde uzaklaşma manası içermediğini bildirmektedir.[1510] Kâşânî ise ârifin gayretini beklenti, ikram ya da iltifata karşı uzaklaşma anlamında kullanmaktadır.[1511] İbn Kayyim, vahdet-i vücûda eleştirisinden dolayı konuyu detaylandırarak sıfatların iptaline karşı tedbirle yazmaktadır. Bu bağlamda gayreti, kulun Allah'a yakınlaşmasında ona zarar verecek ve engel teşkil edecek şeylerden uzaklaşma anlamında kullanmaktadır. Yine İbn Kayyim istismara kapı aralamamak amacıyla özellikle âriflerin gaybetinde detaylı inceleme ve mukayese yapmaktadır.

[1506] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/174-175; Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 283.
[1507] Yûsuf 12/84.
[1508] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 39.
[1509] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/200.
[1510] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/201-202.
[1511] Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı ehli'l-İlhâm*, 422.

İbn Kayyim, mürîd ve sâliklerin gaybetlerinde o yolun gereksinimlerini vurgulamak suretiyle açıklamasını devam ettirmektedir ki mürîd maksadını saflaştırmalıyken sâlik de ilmin hükümleriyle hâle geçiş yapmalıdır. Öte yandan İbn Kayyim gark menzili ile gaybetin ilişkisine değinmemekle birlikte her iki menzilin ortak yönü kendinden büyük bir şeyin içinde bulunmayı içermektedir. Örnekle denize yüzme bilmeden dalan birisi önce boğulmakta ciddi su yuttuktan sonra da bayılmaktadır. Boğulma anı gark olmak ile baygınlık ise gaybet hali ile açıklanabilir. Bu yönüyle nuru ilahiye gark olmuş kul gaybet haline geçmekte denizin hakkını vererek yüzmeyi öğrendiğinde ise kendine istikamet tutturabilmektedir ki bu da temekkün menziline tekabül etmektedir.

2.8.10. Temekkün Menzili

İstikamet üzere hareket etmek ve yolda sebat etmek anlamlarına gelen temekkün, sülûk niyetindeki isabet ile müşâhedenin aydınlanması anlamlarına gelmektedir.[1512] Akabinde gelecek menzillerde mükâşefe ve müşâhede olması yönüyle istikametten sonra tutulacak yollara da işaret etmektedir. Nitekim aynı kökten türetilen temekkene de yerleşti, mesken tuttu (temeskene) anlamında kullanılmaktadır[1513] ki temekkün bu bağlamda istikrar ve istikametin oturduğunu göstermektedir. Herevî'ye göre temekkün itmi'nân'dan üstün ve istikrârın gayesidir. Temekkün mürîdin, sâlikin ve arifin temekkünü olmak üzere üç derecede incelenmektedir.[1514]

İbn Kayyim'e göre temekkün bir fiili yapma ya da terk etme tasarrufudur. İbn Kayyim; "*De ki: 'Ey kavmim! Elinizden gelen ne varsa yapın! Ben de yapacağım! İleride göreceksiniz, güzel akıbet kimin olacak. Şu muhakkak ki zalimler iflâh olmaz.*"[1515] ayetinden mülhem elinden geleni yapabilme istidadı şeklinde yorumlamaktadır.[1516] Ayrıca o sûfî ıstılahlarında temekkün kavramının fenâdan bekâya geçiş yapan sûfîler için kullanıldığını dolayısıyla "vusûl" olduğunu belirtmektedir. Bu menzil kulun/sâlikin nefsine tahakküm edebilmesini yapabilme ve terk edebilme özelliğini kontrol edebildiğini göstermektedir. Herevî'nin itmi'nândan üstün olduğuna işaret ettiği yeri İbn Kayyim, bu menzilin belirli oranda karşı karşıya kalınan tereddütlerin de karara bağlandığı ve kalbin sükûna erdiği son

[1512] Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı ehli'l-İlhâm*, 152.
[1513] İsfahânî, *Müfredât*, 773.
[1514] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 39.
[1515] el-En'âm 6/135.
[1516] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/204.

radde şeklinde tabir etmektedir.[1517] Müridin kastının doğruluğunu seyrinin doğruluğuna bağlayan İbn Kayyim, üç hususu doğru olanın seyrinin de doğruluğuna işaret etmektedir:

I. Matlûbunu (Maksûdunu) tayin etmelidir.
II. Maksûda ulaştıracak yol bilinmelidir.
III. Yola revan olunmalıdır.[1518]

Buradan hareketle İbn Kayyim; hedef belirleme, strateji geliştirme ve uygulamayı ilmi gelenekte ve seyr u sülûkta takip edilmesi gerektiğini serdetmektedir. Böylece mürîd doğru adımlar atarak menziline ulaşabilmektedir. Kastın doğruluğu ise o yolun Cenâb-ı Allah'a çıkıyor olması ile tespit edilmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v) maksadına mutabakat ya da onun rehberliğini takip etmek doğru yolu gösterecek sıhhatli bir yoldur. Kim ki oradan saparsa Allah'a da muhalefet ettiği anlamına gelmektedir.

Mürîdin akabinde sâlikin temekkününe yer veren İbn Kayyim, temekkünün hâl derecesini değerlendirerek kalbin Allah ile irtibatının kesilmesi halinde kedere, keşfinde şüpheye ve himmetinde arızaya sebebiyet vereceğini aktarmaktadır. Bu yüzden mürîdin temekkünü, onun sabitelerinin sıhhatine delalet etmektedir.[1519] Ârifin temekkünü ise vücûd nuruna bürünmesi ve perdeyi aşmasıdır ki ârifin kalbi Allah'a kastın sonucunda himmeti kendinde toplar ve murâdı Maksûdunun murâdı olur. Bu durumun daha seçkini kalbin isim ve sıfatların nuruyla bezenmesidir.

İbn Kayyim, "*...Sonra sapasağlam basmışken ayağınız kayar ve insanları Allah yolundan saptırmanızın acı meyvesini tadarsınız.*"[1520] ayetinde buyrulduğu üzere âriflerin de ayağının kayabileceğini belirtmektedir. Âriflerin tehlikelerinden birisi de marifete erişmenin emirlerden muafiyet sağladığı vesvesesine kapılmalarıdır.[1521] Sebeplerden müstağni telkini onları emirler konusunda zafiyete uğratmaktadır. Temekkün ise istikameti mekân tutmalarını sağlayan menzildir. Bu yönüyle İbn Kayyim, temekkün menzilinde mürîdin, sâlikin ve ârifin düçar kalabileceği hususlara dikkat çekmekte bunun yanı sıra şer-î

[1517] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/205.
[1518] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/205-206.
[1519] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/207.
[1520] en-Nahl-16/94.
[1521] İbn Kayyim bu menzilde "varlık nuruna bürünmek"te varlığı ontolojik bir canlı olarak değil, v-c-d kökünden türemesi hasebiyle kaynedilen bir şeyi bulmak anlamında yani bulduğu nura bürünmek anlamında kullanmaktadır. İttihâdî addettiklerinden ayrışmak ve Herevî'nin maksadını buna hamlederek izah etmektedir. Detaylı bilgi için bk. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 39; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/207-209.

hükümlerde istikameti muhafazanın faziletine, kastın Allah yöntemin istikamet olduğuna dikkat çekmektedir. Temekkün genel manada kulun bulunduğu derecede istikamet ve istikrarını muhafaza edebilmesidir. İbn Kayyim; Allah için bu hususu dikkate alarak hedef belirleme, strateji geliştirme ve uygulamayı Maksûd ve O'na varılacak yol üzerinden tayin etmektedir.

2.9. Hakâik Menzilleri

Herevî'ye göre Hakâik menzilleri; Mükâşefe, Müşâhede, Mu'âyene, Hayat, Kabz, Bast, Sekr, Sahv, İttisâl ve İnfsâl menzillerinden müteşekkildir.[1522] İbn Kayyim şerh ederken onlu başlıklandırma yapmamış olup aynı sıralamaya riayet ederek şerh etmekte ve görüşlerini bildirmektedir.

2.9.1. Mükâşefe Menzili

Sırrın iki perde arasında gidip-gelmesi anlamında kullanılan mükâşefe; iki sevgili arasında işin iç yüzünü diğerine bildirmesidir.[1523] Sâlikin akıl ve duyular vasıtasıyla hâkim olmadığı örtülü malumatlar için kullanılmaktadır.[1524] Keşf kökünden türetilen mükâşefe; havâtır, yakîn ve müşâhede ile de yakın anlamlı kavramdır. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî yakîni; mükâşefenin başlangıcı[1525] şeklinde tarif etmekte akabinde ise sırasıyla muâyene ve müşâhedenin geldiğini ifade etmektedir.[1526] Kuşeyrî ise muhâdara, mükâşefe ve müşâhede sıralamasına yer vererek mükâşefeyi kalbin Allah'ın huzurunda hazır bulunuşluğu ve delilsiz ve şeksiz bilgi olarak tanımlamaktadır.[1527] Bu yönüyle mükâşefenin muhâdaradan farkı ise delilsizliği, bast ve ünse sahip olmasıdır.

İbn Kayyim'e göre kula gizli olan şeylerin aktarılması, bildirilmesi, perdenin ardına geçilmesi ve vücûd bulması anlamlarına gelen mükâşefede kulun mahrum bırakılması/perdelenmesi ise genel manada üç ve detaylı olmak üzere on derecede incelenmektedir. Ona göre ğayn, ğaym ve rân perdeleri vardır. Ğayn perdesi incedir ve

[1522] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 40-43; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/209-312.
[1523] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 40; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/210.
[1524] Akot, *Kavram Atlası-Tasavvuf II*, 2/102.
[1525] Kelâbâzî eserinde Selh et-Türsterî'ye ait kısımda yalnızca "Yâkîn, mükâşefedir." sözünü aktartmaktadır. Bk. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 103.
[1526] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/318.
[1527] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/184.

peygamberlere hastır, ğaym perdesi biraz daha kalın olup müminlere hastır ve rân perdesi ise en kalını olup sapkınlara hastır. Yapılan hataların derecelerine göre on ayrı tasnife de tabi tutan İbn Kayyim; bu on perdenin nefs, şeytan, dünya ve hevâdan meydana geldiğini belirtmektedir.[1528]

Allah'a ulaşma yolundaki perdelerin kaldırılması için kul kesb etmeli/gayret göstermeli/amel işlemelidir. "*Ve şüphesiz en son varış Rabbinedir*."[1529] ayeti kerîmesinden mülhem kul, sözün ve amelin kalbe olan mesafesini kat ederken perdeleri aşmaya çalışmalıdır. Kulun amelini Cenâb-ı Allah'a ulaştırması kulun imanının, marifetinin ve yakîninin artmasına vesiledir ki Allah da ameli karşılığında kulun zâhirini-bâtınını güzelleştirmekte ve ahlâk yoluna sevk etmektedir. Yaptığı amelin kalbinden geçerek Allah'a ulaşması karşılığında Allah'ın iyiliklere nail ettiği gibi aynı zamanda kötülüklerden de arındırmaktadır.[1530] Keşfin sıhhati de yine elde edinme yöntemleri gibi Allah'ın Rasûlü ve Kitabı mihengi kullanılarak anlaşılmaktadır ki uymayan/bağdaşmayan mükâşefe addedilmemektedir.

Mükâşefenin kalbe inkişâfı bu menzile has nur olan mükâşefe nurunun kalbe galebe gelmesiyle gerçekleşmektedir. Kalp inkâr ve tekzipten beri bir şekilde ilme yönelmektedir.[1531] Müşâhedenin hakikati ise ilim mükâşefesinden daha üstün olup ilmi mükâşefesi hakikatin yanında zihnî sûret mesabesindedir. Keşf-i iyâna muhatab kimse için ise gözün görmesi ne anlama geliyorsa kalbin müşâhedesi de o anlamda karşılık bulmaktadır.[1532] Bu yönüyle o kimse mükâşefenin sonucunda müşâhedeye de erişmektedir.

Bazı sûfîler kalp gözünün açılması olarak da aktarılan kalbin müşâhedesini Zât-ı Mukaddes'in zuhuru zannetmektedirler ki İbn Kayyim'e göre yapılabilecek en kötü/çirkin hatalardan biridir. İnsanlığın böyle bir tecrübesi peygamberler dahil bulunmamaktadır. İlahi hakikatler gözle görülmemektedir ve kalbin eylemidir. Bu hususta perdesi kalın ve ilmi nakıs kimseler hata etmektedir.[1533] İbn Kayyim, mükâşefeyi hali hazırda kabul etmekte ancak konunun istismara açık olması yönüyle de tedbir ve temkinli açıklamalarda bulunmaktadır.

[1528] İbn Kayyim sırasıyla on perdeden bahsetmektedir. Derecesine göre bunlar; isim ve sıfatların nefyi olan ta'tîl perdesi, şirk perdesi, fâsid sözlerden dolayı kavlî bid'at perdesi, amelî bid'at perdesi, bâtînî günah perdesi, zâhirî günah perdesi, küçük günah perdesi, faydasız işler perdesi, gaflet perdesi ve sülûk ehlinin maksudu ile arasında olan perdedir. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/210-212.

[1529] en-Necm 53/42.

[1530] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/212.

[1531] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/214.

[1532] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/216.

[1533] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/217.

İlmin göz ardı edilmemesi gerektiği gibi amelinde hem ifa edilmesi hem de kalbe nüfuz ederek Allah için yapılmasını vurgulamaktadır. Mükâşefe hususunda nemalanmak isteyenlere set çekme temayülü onu mükâşefenin açıklanmasından çok önemine sevk etmektedir. O ayrıca yapılan hataları ve mükâşefedeki arada kalan kulun aşması gereken perdeleri izah etmektedir. Temekkün menzilinde lafzına yer verdiği perdenin aşılması gerektiğini mükâşefede, aşıldığını ise müşâhede de göstermektedir. Bu yönüyle Kuşeyrî'de olduğu gibi Herevî ve İbn Kayyim'de de mükâşefeden sonra müşâhede gelmektedir.

2.9.2. Müşâhede Menzili

Görmek, şahitlik etmek ve hazır bulunmak anlamlarına gelen müşâhede, kulun kalbine setr ve inkıta oluşmadan tecellinin peş peşe gelmesidir.[1534] Şüpheye yer vermemesi yönüyle yakîn gibi adlandırıldığı gibi yakînden sonra gelen şüphesiz anlamında da kullanılmaktadır.[1535] Cüneyd el-Bağdâdî'ye göre müşâhede kişinin kendini kaybedip Hakkı bulması şeklinde tanımlamaktadır. Öte yandan muhâdara aklı hidayete taşımakta, mükâşefe Allah'a yakınlaştırmakta, müşâhede ise marifete eriştirmektedir.[1536] Bu yönüyle Hakk'a erişmeyi müşâhede karşılamakta ve mükâşefede bahse konu olan perdelerin aşıldığı anlamına gelmektedir. Nitekim Herevî de "perdenin düşmesi" tabiriyle müşâhedeye açıklık getirmektedir.[1537]

Herevî'ye göre perdenin düşmesi amacın kendisi değil, perde düştükten sonra istifade edilen müşâhede amacın yalnızca bir parçasıdır. Herevî'nin ayrıca mükâşefe için sıfatları, müşâhede için ise 'ayn ve zâtı konuya dahil etmesi İbn Kayyim tarafından eleştirel bir şekilde ve tevil ederek değerlendirmeye sevk etmektedir. İbn Kayyim'e göre isim ve sıfatların müşâhedesi mümkündür ancak zâtın hakikati beşeriyet için vaki değildir. Allah insana zâtını bildirmemektedir. İsim-sıfatların müşâhedesi de peygamberlere, rasûllere ve onların vârislerine münhasır kılınmaktadır. Allah'ı tanıması da sıfatlara vukufiyeti ile anlaşılmaktadır. Ne kadar sıfat kişiye marufsa o denli Allah'ı tanımaktadır.[1538]

İbn Kayyim'in müşâhede hakkında dikkat çektiği diğer bir husus ise kulun kendine şuhûdu meselesidir. Ona göre kul dışarıyı değil, içeriyi yani zihnî ve kalbî yaşanan ahkama

[1534] İsfahânî, *Müfredât*, 465; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/184.
[1535] Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı ehli'l-İlhâm*, 515.
[1536] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/184.
[1537] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 40.
[1538] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/219, 222.

hakimdir/müşâhede etmektedir. Elde ettiği tecelli gökteki hilal gibi belirgin, dışarıdan gelen müdahaleyi ise umursayacak durumda değildir. Deneyimlediği şeyi dış gerçeklikle bir tutarak hareket etmektedir ki İbn Kayyim bunu hata görmektedir. Vahdet-i vücûd ehlinin de benzer vehme kapılması ona göre bundan mütevellittir.[1539]

Kulun halini müşâhedesi cem'e yaklaştığının da emareleri arasındadır. Bahsi geçen son adımın müşâhede olması muhâdara ve mükâşefeden sonra gelmesi yönüyledir. Böylece müşâhededen sonra gelecek menzillere de işaret etmektedir ki seyr u sülûk devam etmekte "yolcu evin avlusunda" ifadesiyle de yakınlığı belirtmektedir. Akabinde delillerden ve şahidlerden beri bir müşâhede derecesinde geçen sâlik, marifet müşâhedesinden ileriye gitmektedir. İbn Kayyim kalbe doğan marifet nurunu zât ve sıfat nuru zannedildiğini ifade etmektedir.[1540] Bu zanda iki ihtimal vardır ki birisi kulun imanındaki ihlas ve kuvvet Allah'ı görüyormuşçasına ibadet edebilmesini sağlamaktadır. Bu derecede envâr, levâmi' ve bevârik gibi hallere naildir ve doğan marifet nuru ona zât ve sıfatları görmek gibi gelmektedir. Zannın diğer bir ihtimali ise kulun perdesinin kalınlığı ve idrakinin eksikliği gibi nedenlerden kaynaklanmaktadır ki gördüğünü beklentisi zannetmektedir.

Müşâhede menzilinde diğer bir derece ise şevahidin iplerinin kesilmesi yani delillerden kulun arınmaya başlamasıdır. Bir sonraki menzil olan muayene menziline de işaret edilmektedir ki kulun gözle görmesi hakkındadır.[1541] Akabinde ise virdlerin sıhhatine vakıf keşf ve marifete açık cem' müşâhedesine geçmektedir. Bu derecede sâlik müşâhede ettiklerinin sıhhatinden de emindir. Bu yönüyle şüpheden uzaktır ancak tüm sırlara vakıf değildir. Bu yüzden esrara vakıf olduğunu da iddia ederek ve Allah'ın zâtını o kulda müşâhede ettiğini iddia edenlerin Hâluk ile mahlûkun bir addedilmesinden dolayı sapkınlık ve delalet içinde olduğunu vurgulamaktadır.[1542] Mümkün olan vücûdun (yaratılanın) Allah'ın vâcib olan vücûdunda fenâsı kulda yalnızca vacibü'l-vücûd tellakisine sebebiyet verdiği iddiası İbn Kayyim tarafından, kati surette Allah'ı tüm noksanlıklardan tenzih ederek reddettiği bir husustur.

İbn Kayyim isim vermeksizin İbnu'l-Arabî'yi "onların ârifleri" tabiri ile eleştirmektedir. İbn Kayyim'in aktardığına göre "Sen bil ki Hakkın tapılan her şeyde veçhi

[1539] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/223.
[1540] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/224-225.
[1541] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/225.
[1542] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/227-228.

vardır. Onu tanıyanlarca bilinir ve tanımayanlar tarafından bilinmez"[1543] sözüne karşın "*Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi emretti…*"[1544] ayeti ile iddia edilen söze ayetle mukabelede bulunmaktadır. Öte yandan İbnu'l-Arabî konuyla ilgili olarak *Fusûsu'l-Hikem* eserinde "Vücûd-ı hâdisin bu mertebeye aslâ şuuru olamaz. Zira hudûs ve kıdem yekdiğerinin zıddıdır."[1545] sözüyle Yaratıcı ve yaratılmış ayrımına İbn Kayyim de olduğu gibi dikkat çekmektedir. İbn Kayyim, Herevî hususunda gösterdiği müsamaha ve tevili İbnu'l-Arabî'ye göstermemektedir. Bu İbnu'l-Arabî'nin diğer düşüncelerini de hesaba katarak değerlendirmesinden meydana gelebileceği gibi hocası İbn Teymiyye'nin onun hakkındaki görüşleri makul karşılamasından da kaynaklanmaktadır.

Müşâhede menzilinde İbn Kayyim'in üzerinde hassasiyetle durduğu konu zâtın hakikatinin beşerî nazara örtük isim ve sıfatlara dair müşahedenin ise imkân dahilinde olabileceğidir. Eğer kulda şuhûdun kalp ya da zihin haricinde dışsal bir mevzu olduğu kanaati kula galip gelirse İbn Kayyim onun vehme kapıldığı müşâhedenin içsel bir mesele olduğunu belirtmektedir. Vahdet-i vücûd eleştirisini de içsel ve dışsal ahkama dair konuları bir tutmalarından dolayı eleştiri sunmaktadır.

2.9.3. Mu'âyene Menzili

Sözlükte görmek, bakmak ve gözlemek anlamlarına gelen muâyene, iyân kökünten türetilmekte, Türkçede ise bakmak, tedavi etmek, incelemek ve denetlemek anlamlarında kullanılmaktadır.[1546] Diğer yandan açık ve seçik anlamında "âyân beyan" tabiri de bu kökten türetilmektedir. Tasavvufta; sâlikin Allah'ın tecellilerini görmesi anlamında kullanılmakta

---

[1543] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/228; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Şerhu fusûsi'l-hikem min kelâmi'ş-şeyhi'l-ekber Muhyiddîn ibn Arabî*, thk. Mahmud Mahmud el-Gurâb (Dimaşk: Matbaatü Zeyd b. Sâbit, 1405), 77.

[1544] el-İsrâ 17/23.

[1545] "Hakîkat-i cücûd bir mefhum-i küllî-i nûrânî olduğundan o kadar latiftir ki onu akıl, fehim, vehim, havâs ve kıyâs ile anlamak mümkin değildir. Zîrâ âlât-ı idrâk olan bu vesâit-i ma'dûde, o eltaf-ı latifin muvâcehesinde eksef-i kesîftir. Kesîfin mertebe-i kesâfette kaldıkça kendi aslı olan latifi idrâk etmesi mümkin değildir.
Vücûd-ı mutlak öyle bir kenz-i bî pâyândır ki meknûnâtı kendisinden mahfîdir. Zîrâ vücûd-ı mahz kendi cemâl-i zâtisinde müstağraktır. 'Kendinden âgâhlık' bir sıfat olduğundan, bu mertebesinden, vücûd-ı mahz ondan dahi münezzehdir. Vücûd-ı hâdisin bu mertebeye aslâ şuuru olamaz. Zira hudûs ve kıdem yekdiğerinin zıddıdır. (İki zıt bir araya gelmez.) kâidesince birinin zuhûnda diğeri ihtifâ eder. Bunun için A'ref-i enbiyâ (s.a.v) Efendimiz 'Allah'ın zâtı hakkında tefekkür etmeyiniz!' kavl-i şerîfi ile hâdisü'l-vücûd olan abdin fikir ile bu mertebe-i vücûdu idrâk edemeyeceğini tefhim buyurmuşlardır." Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1/7. Ayrıca Ebu'l-Alâ Afîfî'nin konuyla ilgili olarak İbnu'l-Arabî'nin Yaratıcı hususunda ikilik, vücûd ile muttasıf olma durumu ve ma'kul hakikatler veya mümkünlerin suretleri gibi konular için bk. Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 73-77.

[1546] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1414, 3/239; el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, ts., 2/255.

olup menzil ve dereceler arasında farklılıkları da bulunmaktadır. Herevî; gözün görmesi, kalp gözünün görmesi ve ruh gözünün görmesi olarak üç derecede değerlendirmektedir. Gözün görmesi; gözün eylemini ifa etmesidir. Kalbin görmesi; bir şeyi bizatihi olduğu gibi görmesidir ki şüpheyi ve hayreti gidermektedir. Ruhun görmesi ise mahza hakkı görmesidir.[1547] Bu yönüyle görmedeki farklılıkları mercek farklılıklarına benzetmek mümkündür. Yakında görünmeyen küçük cisimler için mikroskop kullanıldığı gibi uzakta görülmeyen büyük cisimler için de teleskop kullanılmaktadır. Göz hangisiyle bakarsa sonucu da ona göre elde edebileceği gibi ruhla ya da kalple bakan da onun karşılığını görebilecektir.

İbn Kayyim'e göre mahalde kuvvetin bulunması esastır. Örneğin; Allah, kulak için duyma, burun için koklama ve dil için konuşma kuvveti verdiği gibi göz için görme kuvveti vermiştir. Kalbin görebilme kuvveti de yine Allah'ın bu istidatı kalbe vermesi ile ilişkilidir. İbn Kayyim; malumun göze görünmesi ne ise kalbe de inkişâfını aynı surette değerlendirmekte hatta göz gibi kör olabileceğini, hatta sağır dahi olabileceğini aktarmaktadır. "*Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki olanları akledecek kalbleri, işitecek kulakları olsun. Gerçek şudur ki, gözler kör olmaz, fakat asıl göğüslerin içindeki kalpler kör olur.*"[1548] Ayeti kerîmesinden hareketle İbn Kayyim kalbin görme ve duyma işlevinin/garîzenin gözle görülen ve kulakla duyulandan daha değerli, kalbin işlevinin yokluğunu ise daha büyük eksiklik olduğunu ifade etmektedir.[1549]

İbn Kayyim, müteahhirûn sûfîlerin ortaya koyduğu ruhun görmesi konusunda ise ruhun bedendeki organların işlevini sergilemesini sağlayan bir kuvvet olarak Herevî'yi şerh etmektedir. Gözün yalnızca bulunması görmek için yeterli değildir ruhun göze sirayeti de gerekmektedir. Ruh; fehmeden, idrak eden, seven, bedeni hareket ettiren ve emir-yasaklara muhatap kılınan bir şeydir.[1550] Ruhun hakkı görmesi sonucunda ruhta gerçekleşen huzur tüm bedene sirayet etmektedir. Organların kalbe itirazı olabilse de organların kalp dahil ruha teslimiyeti ve ruhun organları cezbetmesi İbn Kayyim'e göre başat bir hadisedir.[1551]

İbn Kayyim'in ruha verdiği anlam aynı zamanda nefsin özelliklerini de taşıması yönüyle maksatları bir mücerred kavramlar şeklinde algılanabilmektedir. Nitekim nefsin

[1547] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 41.
[1548] el-Hac 22/46.
[1549] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/230-231.
[1550] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/232.
[1551] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/242.

mertebeleri konusunda nefs-i mutma'inne, emmâre ve levvâmeyi ruhun özellikleri arasında zikretmektedir.[1552] O iyi hasletlere ruhun, kötü hasletlere nefsin zikredilmesi hususunda maksadın ifadesi olarak değerlendirmektedir. Üç ayrı nefs türü sayılmasını da kişide üç ayrı nefsten değil, tek nefsin üç farklı özelliği olduğunu kastetmektedir. Yine İbn Kayyim; muâyeneyi temelde basar ve basîret olarak iki grupta incelemektedir. Herevî'nin sözlerini üç veçhede şerh etmekle beraber kalp görmesi ve ruhun görmesini basîret muâyenesi altında zikrederek gözün dışında başka bir surette hakkıyla görmek anlamında bir arada kullanmaktadır.

2.9.4. Hayat Menzili

Hayat menzili, İbn Kayyim'in dikatonomik bir yaklaşımla ölüm ile birlikte açıkladığı bir menzildir. Sözlükle "dirilik, dirim, canlılık ve yaşam" anlamlarına gelen hayat, tasavvufta ölü kalbin tecelliler ile hayat bulması ve nefsani arzuların süfli taleplerinden vazgeçmesi anlamında kullanılmaktadır. Muâyene menzili ile ilişkili olarak kalp ve ruhun görmesi konusu akabinde kalbin ve ruhun hayatına işaret etmektedir. Nefes ile ilişkilendirildiğinde ise nefes kalbin belirli bir müddet ferahlamasını temsil ediyorken hayat sürekliliğe işaret etmektedir.[1553]

İbn Kayyim, hayatın ömür müddeti süresinin dışında anlaşılabilmesini "*Bil ki sen ölülere işittiremezsin, arkalarını dönüp giderlerken sağırlara da çağrıyı duyuramazsın.*"[1554] ayetindeki ölü kalplere ve "*Ölü iken dirilttiğimiz ve insanlar arasında yürüyebilmesi için kendisine ışık tuttuğumuz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak durumdaki kimse gibi olur mu?...*"[1555] ayetindeki dirilen kalplere hitabından mülhem kastetmektedir. Aynı zamanda İbn Kayyim; kalbin dirilişini ruh ve nur kavramlarıyla da açıklamaktadır.[1556]

Kalbin sürurunu güzel hayata tevdi eden İbn Kayyim, genellikle güzel hayatın kanaat ve rızık gibi kavramlar üzerinden açıklandığını aslında kalbin hayatı, refahı, Allah'a imanı, marifetullahı, muhabbetullahı, inâbeyi ve tevekkülü ön planda tutarak açıklamanın daha uygun olduğunu belirtmektedir. Ona göre güzel hayat için verdiği örneklerden daha güzeli

[1552] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn,* 1996, 3/232. Nefsin kutsi değerlerden nasiplenmesi hususunda benzer şekilde üçlü tasnif yapan Selmânî için bk. Selmânî, *Ravzatu't-tarîf bi lubbi'iş-şerîf,* 1970, 1/164-167.
[1553] Ayrıca bk. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye,* ts., 1/196.
[1554] en-Neml 27/80.
[1555] el-En'âm 6/122.
[1556] Konuyla ilişkili ayetler için bk. en-Nahl 16/2; el-Mü'minûn 23/15; eş-Şûrâ 42/52. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn,* 1996, 3/242-243.

ise cennet refahıdır.[1557] Kalp hayatının diriliği organlara da sirayet etmekte ve gönül ferahlığı yaşatmaktadır. Bu yüzden kalbin hayat bulması ve inşirahı için kalp hayatının diriliği elzem ve o ahiret hayatının güzelliğine kefildir.

İbn Kayyim hayatı on mertebede değerlendirmektedir:

I. Yeryüzündeki bitkilerin hayatı
II. Gelişme ve beslenme hayatı
III. Hayvanların hissetme/içgüdü ve hareket hayatı
IV. Beslenmeyen canlıların hayatı (Melekler ve Bedenlerinden ayrılan ruhlar vb.)
V. Cehaleti öldüren ilmin hayatı
VI. İrade, himmet ve muhabbet hayatı
VII. Ahlâk ve övülen sıfatların hayatı
VIII. Ferahlık, sürûr ve göz aydınlığı (kurretü 'ayn) hayatı
IX. Ruhların bedenlerden kurtulduktan sonra rûh, rîh (güzel koku) ve râh (rahat) hayatı (Ervah hayatı)
X. Ebedî ve daimi dünyadakilerin asıl yurdu olan ahiret hayatı[1558]

İbn Kayyim, her bir hayatı detaylandırarak ve rivayetler ile delillendirerek açıklamaktadır. Hayatın anlamına dair ipuçları içeren bu açıklamalar anlaşılabilmesi için betimlemeler ve örneklendirmeler ile aktarılmaktadır. Bu hayat türleri en alttan hedeflenene doğru ilerlemektedir ve ilerlenmesi içinde teşvik barındırmaktadır. İbn Kayyim yalnızca menzil odaklı değil, umumi bir harita çizmektedir akabinde ise Herevî'nin sözlerinden hareketle hususi bir yol tayin etmektedir.

Herevî hayat menzilini; ilmin hayatı, cem'in hayatı ve vücûdun hayatı olmak üzere üç derecede incelemektedir. Ona göre cehlin ölmesiyle ilim, tefrikanın ölmesiyle cem' ve Hakk'la beraberlikten vücûd hayat bulmaktadır. Her bir derecenin de üçer nefesleri vardır ki ilmin nefesleri havf, recâ ve muhabbettir. Cem'in nefesleri; ızdırâr, iftikâr ve iftihardır. Vücûdun nefesleri ise heybet, infisâl ve infirâddır.[1559]

İbn Kayyim, ilk derecenin nefeslerini kulun günahlarını hatırladığında havf, Allah'ın rahmetini ve mağfiretini hatırladığında recâ, Allah'ın Cemâl'i, Celâl'i ve Kemâl'ini

[1557] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/243.
[1558] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/244-265.
[1559] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 41.

hatırladığında muhabbet ile nefes aldığını belirtmektedir. Bu üç nefes kulun imanını tartması için de ölçek mesabesindedir. İkinci derecenin ilk nefesi ızdırâr; maksadın Allah dışındakilerden kesilmesidir ki kul yalnızca Allah'a ihtiyaç hisseder ve O'ndan vaz geçemeyeceğinin farkına varır. İftikârda ise kulun kalbinin Allah'a bağlanması söz konusudur.[1560] Üçüncü nefes ise iftihardır ki her ikisinin neticesi olup, kulun Allah ile ünsiyeti ve kurbiyetidir. Bu bağlamda kulun süruru iftihardır ancak bu böbürlenme ile ilişkili değildir. Üçüncü hayat olan vücûdda da üç nefes bulunmaktadır ve bu vâcidin (bulanın) hayatıdır. Bulmaktan maksat ise "Kulumu sevince onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. O artık Benim'le işitir, Benim'le görür, Benim'le tutar ve Benim'le yürür."[1561] hadîs-i kudsîsi ile vücûdu örneklendirmektedir.

Kayyûmiyet şuhûdu ile ifade edilen bu durum kulun gördüğü eşyayı Allah'ın yardımı ve Allah ile görmesidir ki kul eşyaya tenezzül ile yönelmemektedir. Bu yönüyle sıfatların nurunu coşkun bir şekilde harekete geçiren heybet, itidali öldürmekte ve dünyaya dair hislerini kuşatmaktadır. İkinci nefeste ittisâl ile kayyûmiyet şuhûduna dalan sâlik, infisâl ile uzaklaşmaktadır ki vücûd nefesi infisâli engellemektedir. İbn Kayyim'e göre mülhidler zâtî bir birleşme ve ayrışmayı anlamaktadırlar ki bu muhaldir.[1562] Son olarak ise şuhûdda sona eren, her şeyi Allah'a mahsus kılan ve onun tekliğini marifette, şuhutta ve şuhûdun halinde de tek görendir. Muhabbetullah kulun kalbini kuşatır ve kul her meşguliyetinde Allah iledir.[1563] Bu bağlamda hayat menzili İbn Kayyim için kalbin güzellikler ile can bulmasına tayin edilmektedir. Gerek bitkilerin hayatından ulvî hayatlara doğru çizdiği yol haritasında gerekse Herevî'nin derece ve nefeslerini şerh ederken hayatın sürurunu ortaya koyarak dünya ve ahiret hayatının mamur olması için tavsiyelerde bulunmaktadır. Heva ve heveslerin geçiciliğinin sonu olmayan mutluluğa değişilmemesi gerektiğini vurgulayarak kalplerin yalnızca Allah ile hayat bulacağını aktarmaktadır.

[1560] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/269-270.

[1561] Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 8/105"Rikâk" 6502. İbn Kayyim'in diğer bir örneği ise "Ademoğlu, Beni iste bulursun. Eğer Beni bulursan her şeyi bulursun. Eğer Benden ayrılırsan her şeyi kaybedersin"dir. Bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1416, 8/52; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/271; İbn Kayyim, *Ravzatu'l-muhibbîn ve nuzhetu'l-muştâkîn*, 424.

[1562] İbn Kayyim'e göre üç ittisâl ve infisâl vardır:

I. İrade ve himmetle ilişkilidir. (İbn Kayyim'e göre en yüksek derecedir.)

II. Şuhûd ve şuur ile ilişkilidir. (Fenâ vadisinde olduğu için Herevî'ye göre en yüksek derecedir.)

III. Vahdeti vücûdla ile ilişkilidir. (İbn Kayyim'e göre sapkınların iddiasıdır.) bk.İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/272.

[1563] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/272-273.

2.9.5. Kabz Menzili

Kabz; "bir şeyi avuçlamak, baskılamak, tutarak kavramak, elde tutmak ve daraltmak" anlamlarında kullanılmaktadır.[1564] Tasavvufta ise sâlikin ya da ârifin kalbine gelen manevi darlık ve sıkıntı halidir. Kuşeyrî'ye göre bunun çeşitleri sebepleri bulunmaktadır ancak en aşağı sebebi sâliki ikaz etmeden bir işaret sunulması telakki edilmektedir. Kalbe gelen bu vârid, sâliki daralttığı gibi aynı zamanda sâlik için yol göstericidir.[1565] Serrâc; kabz halinin sâlikte; yeme, içme ve konuşma gibi mubahlara karşı isteksizleşeceği belirtilmekte *"...Daraltan da genişleten de Allah'tır ve O'na döndürüleceksiniz."*[1566] ayeti ile delillendirmektedir.[1567] Sâlikteki kabzın ya da bastın kalıcı olmamasından hareketle Kuşeyrî, Hücvîrî ve Serrâc gibi müellifler hal olduğunu ifade etmekte Herevî ise menzilleri arasında makam hüviyetinde zikretmektedir.[1568]

İbn Kayyim, kabzı hallerde ve hakikatlerde kabz olmak üzere ikiye ayırmakta ve her birini de ayrıca çeşitlendirmektedir. Hallerde kabz, kulun ferahlamasından alıkoyan kabzdır ve ikaz içermektedir. İbn Kayyim sebebi bilinen ve bilinmeyen olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Sebebi bilinen işlenen bir günah ya da aşırılıktan dolayı meydana gelirken sebebi bilinmeyen kabz ise sûfîlerin dikkat çektiği kalbe hücum eden kabzdır.[1569] Hakikatlerde kabz ise dört grupta incelenmektedir:

I. Te'dîb kabzı: Gaflet ve çirkinliğe karşı ikazdır.
II. Tehzîb kabzı: Bast öncesi yaşanan bunaltıdır.
III. Cem' kabzı: Cem' halinde yaşadığı kabzdır ve Allah'tan başkasına ilişki kuramamaktadır.
IV. Tefrika kabzı: İstemeden Allah'tan ayrı olma halidir ki kul bu kabzda ayrılıktan ölümü talep etmektedir.[1570]

[1564] el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, ts., 5/53; Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Cemâ'atü mine'l-muhtesîn (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye/Dâru İhyâi't-Türâs, 1422), 19/7.
[1565] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/157-158.
[1566] el-Bakara 2/245.
[1567] et-Tûsî, *el-Luma'*, 419.
[1568] Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1374, 1/156-159; et-Tûsî, *el-Luma'*, 419-420; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 433-434; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 41.
[1569] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/275.
[1570] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/275-276.

Kabz bahsinde İbn Kayyim, Herevî'nin delil olarak getirdiği "*Sonra da onu yavaş yavaş* (**قَبْضًا**) *kendimize çekmekteyiz* (**قَبَضْنَاهُ**)."[1571] ayetinde geçen k-b-z kökünden hareketle lafzî yorumladığını tasavvufta kullanılan kabz ile ilişkili olmadığını detaylandırarak tartışmakta akabinde ise Herevî'nin Hakk'ın seçkin kullarını Kendine çekme hususunda verdiği anlamı ilişkili bulmaktadır. Allah'ın seçkin kullarına kabz halini yaşatması halkla arasına mesafe koyması için engeldir. Böylece kalpleri yalnızca Allah'ın himmetine ve azametine yönelmektedir.[1572]

İbn Kayyim'e göre insanların fesat zamanlarında Allah, o kimseleri uzlete çekerek arındırmaktadır. Bunu "Gün olur insanların en hayırlı malı, dağların tepelerinde güttüğü koyunları ve su kaynaklarına götürdüğü koyunları olur."[1573] ve "…Bir adam, dağın birinde inzivaya çekilir, Rabbine ibadet eder ve hayır haricinden insanları terk eder…"[1574] hadisleriyle delillendirmektedir. Öte yandan inzivanın/uzletin; vacip, müstehab, mübah, mekruh ve haram olduğu zamanlar vardır ki İbn Kayyim'e göre insanların arasına karışmanın da gerekirse eziyete sabretmenin de ayrı ecirleri vardır.[1575] Kabz örneğinin delili olduğunu göstermek için rivayet paylaşmaktadır.

Seçkinlerin derecelerinin ilerlemesi sonucunda Allah onları telbîs elbisesi ile gizleyerek âlemin gözünden de gizlemektedir.[1576] İnsanlar zâhiren görürler ancak halleri halka gizlidir. Halk onların marifetinden bihaberdir ve onlardan biri gibi algılamaktadır nitekim o seçkin kimseler de kendilerini tanıtma çabası içerisinde değillerdir.[1577]

Nihai olarak ise Allah o seçkin kimseleri kendilerinden de gizlemek suretiyle benliklerini telbîs elbisesi ile gizlemektedir. Bu onlar için en yüce makamdır oysa onlar ona da dikkat etmezler çünkü kalpleri yalnızca Allah iledir. Ancak Allah ile beraberliklerine

---

[1571] Bir önceki ayet ile birlikte bk. "*Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi? Eğer dileseydi onu elbet hareketsiz de kılardı. Sonra güneşi gölgeye yol gösterici kılmışız. Sonra da onu yavaş yavaş kendimize çekmekteyiz.*" el-Furkân 25/45-46.

[1572] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 41; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/276.

[1573] Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 4/121"Bedü'l-halk" 3300; Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavut, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1421), 17/79 no: 11032.

[1574] Hadisin tamamı "Allah yolunda atının yularını tutan kimse, cihad çağrısını işittiğinde ölüme şehadet arzusundan uçarcasına gider. Bir adam da dağın birinde inzivaya çekilir, namazını kılar, zekanı verir ve hayır dışında insanları terk eder." Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 1421, 15/450 no: 9723; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1416, 10/405.

[1575] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/277.

[1576] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 41.

[1577] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/278.

rağmen onlar Allah hasretiyledir ve kalplerindeki sırrı bilmezler.[1578] Herevî bu yönüyle kabzı Allah'a yakınlaştıran bir makam olarak değerlendirmektedir ve tasavvuf literatürüne yeni bir soluk kazandırmaktadır. İbn Kayyim de hallerde ve hakikatlerde olmak üzere gerek Herevî'yi şerh ve gerekse geleneği tasnif ederek kabz ile ilgili genel bakış açısını sunmaktadır.

2.9.6. Bast Menzili

Bast, kabzın aksine "açmak, genişlemek, ferahlatmak, yerden çıkan bitki, sunmak"[1579] anlamlarında kullanılmaktadır. Tasavvuf literatüründe ise bast; feyizleri kabullenecek düzeyde neşe, sürûr ve sevinç içinde bulunmaktır.[1580] Cüneyd-i Bağdâdî havf ve recâ ile ilişkilendirerek kabz halini havfla, recâ halini ise bastla ilişkilendirmektedir.[1581] Bu bağlamda ümitvar olup genişlikle taati artırmak ve korku ile daralmak söz konusudur ki bastta sürûr, kabzda sübur (mahvolmak) vardır. Bast ve kabzın gelişi kesb ile olmadığı gibi bu hallerin ayrılışı da cehd ile değildir.[1582]

Herevî'ye göre ise bast; kulun zâhirinin ilme, bâtınını ise amele göre ihdas etmesidir.[1583] İbn Kayyim, Herevî'nin bâtından muradını; muhabbet, recâ, havf, murakabe ve üns ile açıklamaktadır ki mülhidlerin iddia ettikleri gibi hoş ses dinlemek, çalgı dinlemek, manzaraya bakmak ya da hoş şeyleri izlemek gibi şeyler değildir. Güzel ahlâkın egemenliğini amelleriyle başkalarına yaydıkları meydandır. Bu meydan; Allah'ın peygamberleri ve dostları için tahsis ettiği karşılaştıklarına selam veren, iyi huylu, davete icabet eden, alçak gönüllü olan, geniş kalpli vb. özelliklere sahip insanların meydanıdır.[1584] İbn Kayyim bu yönüyle bastı hem kişinin kendi genişlemesi, aydınlığı ve ferahlığına hem de başkasına sirayet eden bir durum olarak değerlendirmektedir. Yine o, kulda gerçekleşen bu ferahlığın başkasına sirayetini ise "*Sen onlara sırf Allah'ın lütfettiği merhamet sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi…*"[1585] ayetiyle delillendirmektedir.[1586]

[1578] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/279.
[1579] el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, ts., 7/218.
[1580] Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı ehli'l-İlhâm*, 109.
[1581] et-Tûsî, *el-Luma'*, 419; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/275.
[1582] Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 433.
[1583] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 42.
[1584] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/281.
[1585] Âl-i İmrân 3/159.
[1586] İbn Kayyim'e göre âlimler sirayeti bakımından üçe ayrılmaktadır:

Basta eren kimselerin halka açılan yönlerine rağmen onlar Hakk'la beraberliği sürdürmektedirler. O kimselerin halka açılan yönleri kalplerini dağıtmamakta, himmetlerine ve azimlerine de halel getirmemektedir. Bast menzilinde derecesi artan sâlik için halka açılan bastından Hakk'a tam manasıyla yönelen basta geçmektedir. Kalp gözlerinin gördükleri ile gözün gördüğü şeyler arasındaki engel dumanları kalkar ve müşâhedesini artırmakta ve bastta gördüğünden mahrum etmemektedir. Diğer taraftan bast halinde olmalarına rağmen kabz halinden (Allah'ın kendisine çekmesinden) de hali değillerdir. Bu dereceye matuf kimseler için kabz ve bast tezat içermemekte bilakis o kimseler bast halinde "kabz"asındadırlar (kabz kınındadırlar).[1587]

Bastın nihai derecesine erişen sâlik, amel ve hal bakımından geçtiği derecelere vakıf ve başkalarına müfîd ve mürşîddir. Böylece yolunu kaybedenler için yol gösterici, kindarlar için uzlaştırıcı, nakıslar için tamamlayıcı, zayıflar için kuvvetlendirici olmaktadır. Bastın bu nihai derecesi onlar için Peygamberlerin varisleri vasfına yaraşır bir vasıftır. Nitekim onlarda buna yaraşır şekilde hareket etmektedirler.[1588] Bastın, tasavvuf literatüründe geçen şahsi gönül inşirahı yönü, Herevî ve İbn Kayyim tarafından farklı bir veçhede değerlendirme imkânı bularak amel ve hal bakımından kişiyi ve çevresini inşiraha, tamamlayıcılığa ve aydınlığa sevk eden yönü ile değerlendirilmektedir. Tasavvuf literatüründe darlık ve genişlik yönüyle iki zıttı temsil eden kabz ve bast menziller arası sıralamadan dolayı mertebe addedilmektedir. Bu yönüyle kabz Allah'ın kulu yanına çekmesi, bast ise yanında olmasını temsil etmektedir. Diğer taraftan bast, derecesi arttıkça kabzla uzlaşan bir hüviyete bürünmekte Hakk-halk ilişkisi derecesine göre tayin edilmektedir.

2.9.7. Sekr/Sükr Menzili[1589]

Sekr sözlükte "sarhoşluk, sermesti, insanın aklı ile arasına giren mâni/arıza" olup içkiden, aşktan ve ölümden dolayı aklın işlevini tam yerine getirememesidir.[1590] Tasavvufta sahv karşıtı ile kullanılan sekr; beşerî sıfatları eksilten ve beşerden tedbir ve seçenekleri izale

I. Allah'ın nuru ile aydınlanan ve çevresini aydınlatanlar. Onlar peygamberlerin varisleridir.
II. Allah'ın nuru ile aydınlanan ancak çevresini aydınlatamayanlar.
III. Allah'ın nurundan nasibini alamayanlar. Bu kimseler için bildikleri vebal, insanlığa aktardıkları fitnedir. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/282.

[1587] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/283-284.

[1588] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/284.

[1589] Bu başlık altında İbn Kayyim'in menzille ilgili yorumlarıyla iktifa edilmektedir. İbn Kayyim'in sekr ve şatahât kavramlarına genel yaklaşımı, konuyla ilgili meşhur sûfîlerin sözlerinin yorumu için bk. "1.8.5. Sekr ve Şatahât" başlığı.

[1590] İsfahânî, *Müfredât,* 416.

eden bir durumdur. Sahvı sekrden üstün tutanlar vardır. Sahvı üstün tutanların argümanları sekrin afetlerinden sakınmaktadırlar ki bunlar arasında fenâ, bekâ, mahv, ispat gibi hallerin karışması ve nefsin kontrolünde zaafiyet zikredilebilmektedir.[1591]

Sekri üstün tutanların diğer argümanlarından bir diğeri; sekrin cehde kayıtlı olmayışından hareketle Allah vergisi görülmesidir. Kuşeyrî bu durumu kuvvetli bir vâridin etkisiyle gaybete ve bazen gaybetten daha kuvvetli bir hale geçiş olarak yorumlamakta, Herevî ise coşkuya karşı gelmemek veyahut kişinin kendini tutmamasıyla ilişkilendirmektedir. Ona göre sekr "(Muhibbin) saygı duymakla beraber haberle meşgul olmaktan sıkılması, temkîni elden bırakmamakla birlikte şevk denizine dalması, sabrı yok olmakla birlikte sürûr denizine batmasıdır."[1592]

İbn Kayyim, sekr ve müskir kelimelerini taşıdığı olumsuz anlamdan dolayı şer'an ve aklen zemmetmektedir. Kur'ân, Sünnet ya da selefin sözleri arasında olumlu kullanılmamasından dolayı da sonradan olumlayanlara eleştiri sunmaktadır. Yine marifetin şarap, varidatın kadeh, sakinin Allah ile dil sanatları kullanılarak istiâre yapılmasını hoş karşılamamakta ancak konunun anlaşılması için genel kullanıma İbn Kayyim de uymaktadır.[1593]

İbn Kayyim'e göre sekr, kişinin kendi ile temyiz kabiliyetine sahip aklı arasına giren şenlenme ve lezzetlenme hali üzerinden izah etmektedir. Nefs; şehvet ve hevesleri ele geçirmeye çalışmakta, ilim ile beslenen akıl ise tahribata sebebiyet verecek unsurlara karşı nefsi kontrol etmektedir. Aklın örtülmesi sonucunda nefs şehvet ve heveslerine erişerek şenlenmekte ve lezzetlenmektedir. İbn Kayyim diğer bir yandan kulun öfkesinden, dehşetten, aşktan vb. durumlardan da sekre maruz kalabileceğini aktarmaktadır. Sekr menzili ile ilişkili olarak İbn Kayyim sekri, sevenin kalbinin muhabbetle dolması sonucunda aklın örtülmesi ile açıklamaktadır.[1594] Konuyu açıklamak için sevgi ve aşk temalı beyitlere yer veren İbn Kayyim, sekrin; hırs, cehalet, şehvet, gençlik, şarap, iktidar ve beşeri aşk için olmaması gerektiği ile ilgili örnekler vermektedir.[1595] İbn Kayyim bu menzilde Bâyezîd-i Bistâmi, Hallâc-ı Mansûr ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi sekr ve sahv ekolü sûfîlerini

[1591] Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 248-249.
[1592] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/176; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 42; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 2008, 138.
[1593] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/285-286.
[1594] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/286-287, 290.
[1595] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/293-295.

tartışmamakta sekrin genel tanımı ve kendi yaklaşımı hakkında malumat vermektedir. İbn Kayyim'in meşrebi ve yaklaşımı sahv ekolüne teşvik edici olmakla beraber sekri vahdet-i vücûd gibi itikadî bir mesele görmeyip genel hatlarıyla ve isminin zahiren kullanımındaki çirkinlikle eleştiri sunmaktadır. O, sekr ehlini ehl-i iman ve ibadet olması hasebiyle mazur görülebileceği belirtmektedir.

2.9.8. Sahv Menzili

Sahv; "uyanıklık, ayıklık, bulutların dağılması, aklın pusunun giderilmesi, sahte arzulardan uzaklaşma"[1596] anlamlarına gelmektedir. Tasavvufta ise kulun temyiz edebilme haline dönmesi ve gaybetinden sonra his ve şuur kazanması anlamlarına gelmektedir.[1597] Sekrden sonra gelmesi ve bast makamına tekabül etmesi sekrden üstün görülmesi sebepleri arasında görülmektedir. Diğer taraftan sahv; beklentiden, talepten ve meşakkatten uzaktır. Sekr Hakk'tayken savh Hakk'ladır ve "sıhhat kaygısı, eksiklik korkusu ve illete tezat endişesi yoktur."[1598] İbn Kayyim sekr ve sahv mukayesesinde sekri fenâya, gaybete ve uykuya benzetirken sahvı ise bekâya, huzura ve uyanıklığa benzetmektedir.[1599]

Muhabbet ile alakalı bir durum olduğu için İbn Kayyim, muhabbet yönünü de temellendirmektedir. Kul sekr halinde Allah'a muhabbetinden ve iştiyakından gark olurken kulun sahv halinde sekrden daha üst dereceye taalluk eden Allah ile (Allah'ın yardımıyla) olmasında ne gibi özelliklere büründüğünü izah etmeye çalışmaktadır. Sekrde muhabbete, Sevgili'nin Cemâl ve Kemâl müşâhedesine dalarken sahvda taatlere kendisini vermektedir. Allah Teâlâ'nın emirleri ve muhabbeti bir arada Allah'ın yardımıyla sürdürülmektedir. Ne emirleriyle uzaklaşır ne de emirlerinden uzaktır. Sahv hem muhabbette derinliğe hem de taatte derinliğe bakan yönü itibariyle sekrden de kapsayıcıdır. Sahvda hayret yoktur, hayret ise şüphe içermektedir ki sekr halinin özellikleri arasındadır. Sahv, Hakk'la beraberlikten dolayı daha mahfuz ve şeytanın şerri gibi harici kötü etmenden beridir.[1600] İbn Kayyim'in tasavvufa yaklaşımı bilmek ve bildiği ile amel etmek üzerine tahsis edildiği için bilinmedik, kendinde olmadan hareket edecek bir tasavvuf düşüncesine sıcak bakmamaktadır. Bu

[1596] Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Cemâ'atü mine'l-muhtesîn (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye/Dâru İhyâi't-Türâs, 1422), 38/412; el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, ts., 3/268.
[1597] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/176; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 117.
[1598] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 42.
[1599] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/295-296.
[1600] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/298-299.

yüzden onun bakış açısı sekr ve sahv mukayesesinde gerek lafzi gerekse manevi sahvdan yanadır.

2.9.9. İttisâl Menzili

İttisal sözlükte "buluşma, bitişme ve vuslata erme"[1601] anlamlarına gelen bir sözcüktür. Kulun kendi varlığı dahil her şeyi hiçe sayarak yalnızca sırrı ile Hakkı'n varlığına erişmesi/odaklanmasıdır. Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî (v. 295/908) ittsâli "kalbin mükâşefesi ve sırrın müşhâhedesi"[1602] şeklinde tanımlamaktadır. Sekr Allah'a, sahv Allah ile (Allah'ın yardımıyla), ittisâl ise Allah'tandır (Allah'tan olanı/sırrı müşâhedesidir). Ayrıca ittisâl, sahvın ziyadesinde yakınlaşmayı temsil etmektedir. Herevî bu yakınlaşmayı ve menzili "*Sonra (ona) yaklaştı derken sarkıp daha da yakın oldu.*"[1603] ayeti ile delillendirmektedir. Diğer yandan akılların ümitsizliğe düştüğünü ve "daha yakın oldu" ifadesiyle muhtemeldir ki yakınlaşmayı kestiğini ifade etmektedir.[1604] İbn Kayyim ise bazı müfessirlerce ayetlerde yaklaşanın Allah olduğu telakkisinde olduğunu ancak İbn Kayyim'e göre aslında Cebrâil'in (as) kastedildiğini belirtmekte ve delillendirmektedir.[1605]

Herevî ittisâl menzilini üç dereceye ayırmaktadır ki bunlar; i'tisamın, şuhûdun ve vücûdun ittisâlidir. Herevî'ye göre i'tisâmın ittisâli öncelikle kastın doğrulanması, ardından iradenin tasfiye edilmesi ve akabinde hâlin hasıl olmasıdır.[1606] İbn Kayyim şerhine ilk kelimeden başlamak suretiyle; sarılma ve yapışma anlamına gelen i'tisâmın Allah ile itisâm kısmını iki veçhede değerlendirmektedir:

I. Allah'a tevekkül, teslimiyet, sığınma ve O'ndan yardım dilemektir.
II. Allah'ın vahyine tabii olmak ve onu aklın, zevkin ve keşfin önünde hakem kılmaktır.

[1601] Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Cemâ'atü mine'l-muhtesîn (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye/Dâru İhyâi't-Türâs, 1422), 31/80.
[1602] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf,* 108.
[1603] en-Necm 53/8.
[1604] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 43.
[1605] İbn Kayyim ayetin siyak sibakı, farklı suredeki ayetler ve hadisler dahil olmak üzere Sidretü'l-müntehânın yanında olanın Cebrâil (as) olduğunu belirtmektedir. Detaylı bilgi için bk. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/300-302.
[1606] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 43.

İbn Kayyim, özellikle vahyin hakem tayin edilmesinin "*Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapışın…*"[1607] ayeti kerîmesine uygun olacağını belirtmektedir.[1608] Kastın doğrulanması ve O'na yönelişin düzeltilmesi gerekmektedir ki kast ile Maksûd birlenmediği takdirde ittisâl sahih kabul edilmemektedir. Birlenmenin akabinde kastın/iradenin şüphelerden arındırılarak saflaştırılması sonrasında sâlik ilimle ve amelle yetinmemeye başlamaktadır. Bu sâlikin kalbinde tahkîkli bir şekilde hal kazanmasına vesiledir. Böylece sâlikin kalbi; ilim, amel ve seyr ile boyanmaktadır.[1609]

Kalbi müşkülattan ve hastalıklardan arınıp boyanan sâlik, şuhûd ittisâline vasıl olmaktadır. Burada sâlik, delil aramayı Medlûlü şuhûda değiştiği için istidlalden müstağnidir. İpuçlarından hareket ederek aradığı şeyi bulan kimsenin ipucu aramayı bırakması gibi sâlikte delilleri bırakmaktadır. Sâlik artık gaybet dağınıklığından huzura kavuşmaktadır.[1610]

İbn Kayyim buraya kadar tasdik etmekte, iman ve ihsan makamları arasında zikretmektedir. Çünkü ona göre vücûdun ittisâli lafzen anlaşıldığı gibi muhaldir. Vahdet-i vücûd düşüncesini çağrıştırmasından dolayı da ona göre kabul edilebilir bir durum değildir. Öte yandan o, vücûd ittisâlinde Herevî'nin maksadını mülhidlerde olduğu gibi mahlukatın vücûdunun Hakk'ın vücûdu ile ittisâli şeklinde anlaşılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü ona göre vücûddan kastedilen gövde ya da beden ismi olarak anılan vücut değil, var olma ve Hakk'ı bulmak anlamında kullanılan vücûddur. Kudsî hadiste geçen "Ey Âdemoğlu, Beni ararsan bulursun. Beni kaçırırsan her şeyi kaçırırsın, Beni bulursan her şeyi bulursun…"[1611] hadîs-i kudsîsinde geçen bulmak ve Hakk'ın bulunmasıyla her şeyin bulunabileceği sözü, İbn Kayyim'e göre vücûd ile ifade bulmaktadır.[1612]

[1607] Âl-i İmrân 3/103. İbn Kayyim'in i'tisâm için delil getirdiği diğer ayetler için bk. Âl-i İmrân 3/101; en-Nisâ 4146; el-Hac 22/78.

[1608] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/303.

[1609] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/305.

[1610] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/305.

[1611] İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1416, 8/52; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/422; İbn Receb, *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem fî şerhi hamsîne hadîsen min cevâmi'l-kelîm*, 2/338.

[1612] "Kulun Rabbini bulması, kulun halleri ve makamına göre değişir. Tevbesinde sâdık olan tevbekâr, O'na tevbe ederse O'nu bağışlayıcı ve rahmet edici olarak bulur. Tevekkül eden O'na tevekkülünde samimi olsa O'nu her şeye 'kâfî ve 'yeter' bulur. Dua eden O'na duasında samimi olsa O'nu kendine yakın ve duarı kabul edici olarak bulur. Seven, muhabbetinde samimi olsa O'nu çok seven biri olarak bulur. Darda kalmış O'ndan dilemiş olduğu imdanda samimi olsa O'nu sıkıntılarını gideren ve kurtaran olarak bulur. Zorda kalan O'na sığınmasında samimi olduğu zaman O'nu çok merhametli, imdat edici olarak bulur. Korkan, O'na sığınmasında samimi olduğu zaman O'nu korkudan emin kılan olarak bulur. Uman, umasında samimi olduğu zaman, O'nu zannettiği gibi bulur.
O'nu seven, O'nu arzu eden, O'nu isteyen, O'nun yerine hiçbir bedele razı olmayan, O'ndan başkasından karşılık olarak hoşnut olmayan, O'na muhabbet ve iradesinde samimi olsa kendisini o vücûdlardan daha

Vücûdun ittisâlini ise sâlikin yakınlığından dolayı nurun, muhabbetin, ünsiyetin, murakabenin ve kalbî hatırın idrake dahi baskın gelmesinden dolayı kendi vücudundaki egemenliğinden geçmesi şeklinde ifade etmektedir. Bunu vehim gibi kabul edenler için ise farklı örneklendirmeler yapmaktadır. İbn Kayyim her ne kadar şerh edip örnekler sunsa da ona göre konunun tam manasıyla aktarılması ya da nitelendirilmesi mümkün değildir çünkü tecrübeyle sabitleşmektedir.[1613] Genel itibariyle İbn Kayyim, ittisâl menzilini açıklarken her ne kadar kasd ve şuhûdla kifayeti öneriyor olsa dahi vücûdun da yanlış anlaşılmaya müsait olmasından hareketle bulmak üzerinden şerh etmektedir. İttisâlin Hıristiyanlıkta olduğu gibi bedenen Hakk ile birlenme olmadığını vurgulamaktadır. Nitekim o bu düşüncenin muhal olması bir yana imani bir probleme dönüşeceğini belirtmektedir.

2.9.10. İnfisâl Menzili

İnfisal; "ayrılmak, kopmak, birleşik şeyin ayrılması, birini diğerinden ayırmak ve fark açılması"[1614] anlamlarında kullanılmaktadır. Tasavvufta ise sâlikin Allah dışındaki her şeyden ayrılığını ifade etmesidir. Serî es-Sakatî "*Kur'ân okuduğun zaman seninle, âhirete inanmayanlar arasına gizli bir perde çekeriz.*"[1615] ayeti okunduğunda bu perdenin gayret (kıskançlık) perdesi olduğunu belirtmektedir. O'nu tanıyan ve muhabbetinden istifa edenin başka bir şeye ya da kişiye olan temayülü/muhabbeti, muhabbet duyduğundan mahrumiyet ile cezalandırılacağı gibi o kimse, Allah ile ittisâline de zeval getirmiş sayılmaktadır. Bir başka rivayette de "O'ndan çekinin, çünkü O çok gayretlidir. Kulunun kalbinde Kendinden başkasını görmeyi sevmez"[1616] sözüyle Allah'ın değer verdiği bir kalpte mâsivâya dair emare hoş karşılanmamaktadır.

İbn Kayyim infisâl hicabına maruz kalanın kalbini kontrol etmesi gerektiğini, kalbini esir alan ve iç âlemini meşgul edenin iyi araştırılması gerektiğini önemsemektedir. Herevî'nin infisâl menzili için delil getirdiği ayet "…*Bununla beraber Allah sizi kendisinden*

özel bir vücûd olarak bulur. Çünkü O'ndan bir şey isteyen istediğini bulduğuna göre, bizzat O'nu isteyen ve sevenin durumu nice olur sen hesap et! İşte bu 'bulan kişi' hem nefsini hem Rabbini bulmuş olur." İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 2017, 3/1216-1217; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/304.

[1613] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/306-307.

[1614] Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Cemâ'atü mine'l-muhtesîn (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye/Dâru İhyâi't-Türâs, 1422), 30/162; el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, ts., 7/126.

[1615] el-İsrâ 17/45.

[1616] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/308.

korunmanız hususunda uyarır..."[1617] ayetidir.[1618] İttisal ve infisâl sahibi Allah Teâlâdan kulun hakkıyla çekinmesi icap etmektedir ki kulun iltifatı mâsivâya kaymamalıdır.

İnfisâlin üç derecesi bulunmaktadır ve bunlar; ittisâlin şartı olan infisâl, infisâli görmekten infisâl ve ittisâlden infisâldir.[1619] İbn Kayyim ilk dereceyi iki âlemden infisâl ve tüm hallerde şuhûd infisâli olarak yorumlamaktadır. Bunun sonucunda ikinci dereceye erişen kimse için iki âlemden de infisâl etmenin neticesi olarak bulunduğu dereceye/makama gönlünde ısınma hasıl olmaktadır. Allah o kimseye Kendi yolunda dahi sevimliliklere ısınmaması için ihsanda bulunarak o kimseye infisâlde bulunmaktadır. Bu yüzden kul infisâli görmekten infisâle geçmektedir.[1620] Kulun infisâli görmekten infisâle ısınması/muhabbeti sonucunda ise infisâl ittisâline ısınmaya/muhabbete/görmeye infisâldir. Böylece kul tamamından soyutlanabilir hale erişmektedir. Kul nihai olarak kendini ne infisâlde ne de ittisâlde görmektedir ki bu da kul için hem ittisâli hem de infisâlin hakikatine ulaşmasıdır.[1621]

İttisal ve infisâl konusu birbirini tamamlayan hem Allah'a yakınlaşmayı hem de Allah dışındakilerden uzaklaşması öngören bir menzildir. Uzaklaşmada/infisâlde kulun bunu lezzetlendiği için ya da muhabbet duymasından dolayı yapması dahi gayretullaha aykırı olacağından yalnızca Allah'a yönelişi üzerine kul terbiye edilmektedir (Allah tarafından ihsanda bulunmaktadır).

2.10. Nihâyât Menzilleri

Herevî'ye göre Nihâyât menzilleri; Ma'rifet, Fenâ, Bekâ, Tahkîk, Telbîs, Vücûd, Tecrîd, Tefrîd, Cem' ve Tevhîd menzillerinden müteşekkildir.[1622] İbn Kayyim şerh ederken onlu başlıklandırma yapmamış ve benzer şekilde Ma'rifet, Fenâ, Bekâ, Tahkîk, Telbîs, Vücûd, Tecrîd, Tefrîd, Cem' ve Tevhîd sırasıyla nihayete erdirmektedir.[1623]

[1617] Âl-i İmrân 3/28.
[1618] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 43; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/307.
[1619] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 43.
[1620] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/310.
[1621] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/311-312.
[1622] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 43-48.
[1623] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/312-482.

2.10.1. Ma‘rifet Menzili

Marifet; ‘arefe fiilinin mastarıdır. Arapça’dan Türkçe’ye geçmiş irfan kelimesiyle aynı anlamda kullanılmakla beraber Türkçe’deki beceri ve hüner anlamına gelen marifet ile anlam kayması yaşamaktadır. Arapça ve Farsça’da ise irfan; bilen, ayırt eden, itiraf etmek, sahip olmak, kabul etmek ve âlim gibi anlamlarında kullanılırken; marifet ise ilâhî meselelerdeki gizem, tasavvufî tefekkür, maharet, hüner anlamlarına gelmektedir.[1624]

Marifet kavramının diğer özel kullanım alanı ise insanların Allah’a dair olanın bilgisini ifade etmesidir. Özelde “Marifetullah” şeklinde kullanılan bu terkip, ayrıca sûfîler tarafından “marifetu’l-Hakk” şeklinde de ifade edilmektedir.[1625] Kavramın içerdiği derinlik, marifetin terim anlamı öncesi mahiyetine dair malumat verir niteliktedir. Nitekim ayırt etmek, görünmeyen taraf, sonuçlarını iyi düşünmek ve tefekkür ile verilen sınırlı bilgi[1626] gibi anlamlar da içermektedir. Marifeti âyânî ve beyânî olarak ikiye ayıran Şükrullah Şirvânî kalp tasfiyesi ve nefs tezkiyesini insanı müşâhede ettiği cisimlerden koparan ve şeytânî eylemlerden de uzak tutan marifete âyân ismini vermektedir ki müşâhede âlemini de kapsayan nitelikli bir tanımlamadır. Uygulanan bu metot sonrasında marifete erişileceğini belirten müellif, beyânî marifeti ise bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere vasıl olma çabası şeklinde nitelendirmektedir.[1627]

Marifetin anlaşılmasında dikkat çeken ilim-amel ilişkisinin temellendirilmesi her ikisinin de bulunması gerektiği ile temellendirilirken sıraya da tabi tutulmaktadır. İbn Kayyim amelin ilme riayet etmesini ve hayır bakımından da ilmin amelden daha hayırlı olduğunu vurgulamaktadır. Her ikisine de önem veren ancak sıralamada ise ilmi önceleyen İbn Kayyim, ilmi hükmeden, hali/ameli ise hükmedilen olarak yorumlamaktadır. Öte yandan

---

[1624] İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1414, 9/236; Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü’l-’arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, thk. Cemâ’atü mine’l-muhtesîn (Kuveyt: Dâru’l-Hidâye/Dâru İhyâi’t-Türâs, 1422), 24/135; el-Ferâhidî, *Kitabu’l-’ayn*, ts., 2/121. Marifet kavramının kronolojik kullanımı göz önünde alındığında ilk kullanımı hicri ikinci asrın ilk çeyreğinde vefat eden Gaylân ed-Dımaşkî’ye (v. 120/738?) aittir. Yine aynı çağda Cehmiyye'nin kurucusu kabul edilen ve İbn Kayyim’in sıkça eleştirilerde bulunduğu Cehm b. Safvân (v. 128/745-46) da benzer şekilde marifet ile ilgili görüş bildirmiş olup akabinde ise Ebû Hanîfe’nin (v. 150/767) iman için kullandığı tasdik ve yakîn gibi kavramlar arasında marifete yer verdiği bilinmektedir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ebu’l-Hasan Ali b. İsmâil Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-musâllîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Dâru’l-Franz Steins, 1980), 136-137; Ümit Toru, *İslâm Düşüncesinin İlk Akılcılarından Cehm b. Safvân ve Cehmiyye* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021), 211-212.

[1625] Mehmet Şaşa, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah* (Ankara: Nobel, 2018), 19.

[1626] İsfahânî, *Müfredât*, 560-562.

[1627] Şükrullah Şirvânî, *Riyâzu’l-Kulûb*, 70-71. Marifeti elde etmenin şartları için ayrıca bk. Abdullah b. Said Lisânuddîn ibn Hatîb Selmânî, *Ravzatu’t-tarîf bi lubbi’iş-şerîf*, thk. Muhammed Kettânî (Beyrut: Dâru’s-Sekâfe, 1970), 2/415-416.

hali kişisel yorumlamakta ilmi ise yağmur gibi umumun istifadesine açık peygamberlerin mirası olduğunu belirtmektedir. Bu yönüyle ilimsiz hali binicisine zarar veren hırçın bir bineğe benzetmekte, ilmin hali kontrol etme gücüne işaret etmektedir.[1628] Bu bağlamda ilim-marifet ayrımına da yer veren İbn Kayyim, ilim ve marifetin Kur'ân'da kullanımları dahil olmak üzere Allah'ın ilim kökünden türetilen "âlim, el-alîm, allâm, âlime, ya'lemu"yu kendi için kullanırken yine kendisi için marifet ile ilgili kullanımı yoktur.[1629] Buradan hareketle her ne kadar bazı sûfîlerin iddiaları ilmi marifetin önünde hicap telakki etseler de İbn Kayyim ilmi hayır, hidayet ve kemalden görmektedir.

Herevî'ye göre marifet bir şeyi olduğu üzere ihata etmektir. Sıfat ve na'tların (vasıfların) marifeti, sıfat ile zât arasında tefrikanın düşmesiyle zâtın marifeti ve mahza tarife dalan marifet olmak üzere üç derecede incelenmektedir.[1630] İlk derece âvâmın marifetidir ki risâlet vasıtasıyla vârid olmuştur. Herevî; "Allah'ın insanın sırrına koymuş olduğu nuru göstermesiyle delilleri mevcudatta ortaya çıkmakta ve fikir meyvelerini alabilmesi için insanın aklına, yine (yaratıcıya) saygıyı ve güzel bir şekilde ibret almayı (bir arada) güzelce düşünmek suretiyle kalbine hayat vermiştir."[1631] şeklinde tarif etmektedir.

Her derecenin kendine münhasır rükunları vardır. Bu rükunlar; kul için vücubiyet ifade eden, terkinde seyrine zarar veren rükunlardır. Burada kul, teşbihsiz bir şekilde sıfatları-isimleri kabul etmelidir. Nitekim sıfatların inkâr eden kimse değil, seyrine zarar vermeyi, imanına ve ihsanına zarar vermektedir. İbn Kayyim'e göre şirkin başlangıç evresi ve yaratıcıya karşı küçümseyici bir tavırdır. Diğer taraftan o kimse ta'tilden teşbihi ayırmalı ve sıfatların künhü ile tevilinden umudunu yitirmelidir.[1632]

İkinci derece; sıfat ile zât arasında tefrikanın düşmesiyle zâtın marifetidir ve bu havâssa ait bir derecedir. İbn Kayyim bu tefrikanın gerçekte olmayacağını ancak havas ehlinin şuhûdda sıfat tecellilerini müşâhede etmesi ya da zât tecellilerini müşâhede etmesi halinde imkân dahilinde olabileceğini aktarmaktadır. Bu derece cem' ile sabitleşmekte, fenâ ile temizlenmekte ve bekânın ilmi ile kemale ermekte ve cem' 'aynı ile şereflenmektedir.[1633]

[1628] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 2/438-439.
[1629] Delillendirdiği ayetler için bk. el-Bakara 2/146; Âl-i İmrân 3/18; el-Mâide 5/83; el-En'âm 6/114; er-Ra'd 13/19; Tâhâ 20/11; en-Neml 27/40; Kasas 28/80; el-Ankebût 29/43; er-Rûm 30/56; Muhammed 47/19; el-Hadîd 57/17. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/312-313.
[1630] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 43-44.
[1631] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 2008, 141; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 43-44.
[1632] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/322-325.
[1633] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 44; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/336-337.

Üçüncü derece; mahza tarife dalan marifettir. Bahsi geçen marifet kulun sıfatı hükmünde olup tarif ise Allah'ın fiili ve kulu muvaffak kılmasıdır ki kul, Allah'ın fiiline gark olmaktadır. Bu dereceye ne delil ne de şahid delalet edebilmektedir. Bir önceki derecede matluba ulaştıran vasıta ve şahidler söz konusuyken bu derece yalnızca maksuda aittir. Bu dereceye erişen kimse kurbiyyeti müşahade edebilmekte, ilimde derinleşmekte ve cemii mütalaa edebilmektedir.[1634] İbn Kayyim'in ilimde derinleşme hususu ise düşüşü içermektedir ancak o, konuyla ilgili detaylı bilgi vermemektedir. İbn Kayyim, ayrıca Kaderiye, Cebriye, felsefeciler, vahdet-i vücûd ehli ve Hıristiyanlar'ın tanrı tasavvurlarını düşünceleriyle şekillendirdikleri için hakikatten saptıklarını peygamberlerin davet ettiği öğreti ile uyuşmadığını belirtmektedir. Marifet menzilinde o, kulun Allah tasavvurunun nasıl olması gerektiğini Kur'ân'dan örneklerle açıklamaktadır.

2.10.2. Fenâ Menzili

Fenâ; "yokluk, yok oluş, hiçlik, fâni olmak/geçici olmak, tükenmek"[1635] anlamlarında kullanılan bir kelimedir. Tasavvufta ise bekânın zıddı şeklinde kullanılmakta olup farkı açıklamalar mevcuttur. Örneğin Hücvîrî "dünyanın fani ve ahiretin baki olduğunu kişinin bilmesidir"[1636] ve Kuşeyrî "insandaki zemmedilen vasıfların zail olması"[1637] şeklinde tanımlamaktadırlar. Yokuluğa ulaşan sâlik fiilde fenâ, sıfatta fenâ ve zâtta fenâ mertebeleri ilmî ve kesbî elde etmektedir. Nihayet noktasına varan sâlik nefsani hallerine rücu edip bu idrak seviyesinden de fani olabilmektedir.[1638]

İbn Kayyim, fenâ kavramını bekâ ile mukayese ederek açıklamaktadır. İbn Kayyim nezdinde zahire taalluk eden fenâ, ölümlü/ma'dum/mevcûd anlamında iken bâtına taalluk eden fenâ ise şuhûddan varlıkların suretlerinin kaybolması anlamında kullanılmaktadır. Allah ise varlığı sermedi olan el-Bâkî'dir. İbn Kayyim, ayrıca bazı hususlarda fenâyı vehbî addetmektedir. Allah'ın fenâ ehline fiillerin, isimlerin ve sıfatların O'nun zâtına bağlı olduklarını müşâhede ettirmesi sonucunda Allah dışındakilerden soyutlandığını

[1634] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 44; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/341-342.
[1635] Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Cemâ'atü mine'l-muhtesîn (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye/Dâru İhyâi't-Türâs, 1422), 39/256; Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Ömer b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî (Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 8/376.
[1636] Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 304.
[1637] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/170.
[1638] Kitapsız Mustafa Efendi, *Sâliklerin Maksatları (Maksadu's-sâlikîn)*, haz. Hasan Şahin Aktaş (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018), 310.

göstermektedir. Kul bu yönüyle mahlukatın etkisiz yalnızca Allah'ın tasarruf sahibi olabileceğini idrak etmektedir.[1639]

Fenânın derecelerine gelindiğinde Herevî'ye göre fenâ; Hakk'ın dışındaki her şeyin ilmen, cehden ve Hakk'an fenâ bulmasıdır.[1640] İlmen fenâ öncelikle marifetin ma'rufa fenâsını ihtiva etmektedir. Bu yönüyle hem önceki menzil ile ilişkilendirilmekte hem de tüm noksanlardan beri olan Hakk'ın ve vasıflarının şuhûdunda fenâ bulan sâlike yer vermektedir. İdraki kuvvetlenen sâlik ilim ile ayan arasında marifete de erişmektedir. Müşahede edilenin marifetten görülmesi de edilen müşâhededе o kimseyi fani kılmaktadır. Akabinde ise apaçık müşâhede edeceği ayanda fenâya ve haliyle tanımadan dolayı marifete erişmektedir.[1641] Her evrede zikredilen marifetin o dereceye yabancı sâlik için bidayetinde bir ta'rif ve nihayetinde ma'ruf oluşu marifetin/tanımanın sürecini ihtiva ettiğini de göstermektedir.

İbn Kayyim'in konunun anlaşılması için verdiği örneklerden biri Mısır hükümdarının eşinin Hz. Yusuf'a (a.s.) karşı tutumudur. Hükümdarın eşinin kendi hakkında konuşanları yanlarına çıkarması ve ziyafet meclisinde ellerindekileri kesmesi esnasında Hz. Yusuf'un içeri girmesiyle o esnada hazirunun onun güzelliğinden kendilerini alamayıp ellerini kesmesidir.[1642] İbn Kayyim, hükümdarın eşinin diğerlerinden daha çok sevmesine karşın o anda Hz. Yusuf'a karşı olan istikrarlı duruşu fenâdan geçip bekâya ulaşması ile ilişkilendirmektedir. İlk görüşte ne yaptıklarının farkında olmayanlar ise fenâ haline bitap kalmaktadırlar. Yine burada iki fenâ türü daha ortaya çıkmaktadır ki ilki ellerinde olan şeyleri kesmeleri gerekirken ellerini kesmeleri ve ikincisi kesilme esnasında acıyı duymaktan da fani olmalarıdır.[1643] İbn Kayyim yaratılmışın şuhûdundan Yaratanın şuhûduna bir tahayyül yelpazesi inşa etmek suretiyle fenânın insan üzerindeki etkisini de göstermektedir. Öte yandan bekâ halinin fenâ halinden daha üstün olduğunu idrakte ve duruşta sabitenin önemini ilişkilendirerek sunmaktadır.

[1639] İbn Kayyim fenâya başlarken Herevî'nin delil olarak getirdiği "*Yeryüzünde bulunanların hepsi fânidir. Azamet ve kerem sahibi Rabbinin zâtı ise bâki kalır.*" ayeti kerîmelerine delil getirmek suretiyle izaha başlamaktadır. İbn Kayyim'e göre ayette bahsi geçen fenâ kavramı tasavvuf terminolojisinde kullanılan anlamıyla kullanılmamaktadır. Bu yönüyle bahsi geçen ayetlerin yaratılmış vasfına sahip kulun gelip-geçici, yaratıcı vasfına haiz Allah'ın ise ebedi ve ezeli olduğunu belirtmektedir. er-Rahmân 55/26-27. Herevî, *Menâzilü'-sâirîn*, 1966, 44; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/342, 344-346.

[1640] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 44.

[1641] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/346-347.

[1642] Yûsuf 12/30-32.

[1643] Hz. Yusuf kıssası ile Kuşeyrî de örnek vermektedir ancak Mısır hükümdarının eşinin halinin bekâya tekabül ettiği fikri İbn Kayyim'e aittir. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/171; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/347-348.

İkinci dereceye gelen sâlik için bazı şuhûdların hükmü kalkmakta ancak meşhûd olan Bâkî kalmaktadır. Hükmü yitirilen şuhûdda talep ile başlamakta ardından marifet ve 'iyanda gerçekleşmektedir. En son derecede sâlik, fenânın şuhûdundan da fânî olarak bekâya kapı aralamaktadır. Virdin ve vâridatların muhafaza edilmesiyle geçeceği bu derecede sâlik için 'ayn berklerini (şimşeklerini) göreceği ve cem' denizine dalacağı yerlerdir.[1644]

İbn Kayyim tüm bu açıklamaları basite indirgeyerek tecrübe ettiği bir hal gibi aktarmasına karşın Kitap, Sünnet ve sahabe kavli arasında rastladığı kavram olmaması hasebiyle vukufiyeti tercih etmektedir. Kabul edecek delili veyahut reddedecek kötülüğü olmaması yönüyle şerhle yetinmektedir ve yanlış anlaşılmamasını istediği için temyiz ettiğini açıklamaktadır.[1645] Muhtemeldir ki İbn Kayyim, fenâ yolunda vahdet-i vücûdu temellendirecek yaklaşımlardan dolayı[1646] ve okuyucu kitlenin fenâyı manipüle edebileceğinden hareketle fenâyı üzerinde durulmaması gereken bir kavram görmektedir. Çünkü istemediği ve gerçeklikle bağdaşmadığını düşünseydi Hz. Yusuf kıssasında ayette buyrulanlardan hareketle örnek vermezdi. Bu yüzden kabul ve red arasında kalarak güvenli bir bölgeyi daha makul bulmaktadır.

2.10.3. Bekâ Menzili

Bekâ, fenânın aksine sözlükte "varlık, var oluş, mevcudiyet, süreklilik ve ilk hali üzere kalması"[1647] anlamlarına gelmektedir. Bekâ ile fenânın zıtlık ihtiva etmesi yönünden dolayı birinin varlığı diğerinin yokluğuna delalet etmektedir. Cehalet fani olduğunda ilmin bekâsı zaruri hale gelmektedir. Tasavvufî kullanımı ise vasıflarından fânî olanın vuslatı bekâ kabul edilmektedir.[1648] Herevî de benzer bir tanımlamayla şahidlerin fenâsı ve onların

[1644] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/350.
[1645] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/350-351.
[1646] Hücvîrî de fenâ konusunda hata edilen hususları irdeleyenler arasındadır. Bu bağlamda o "(Fenâ ve bekânın) mânasında bir cemaat hataya düşmüştür. Zannetmişlerdir ki; fenâ, zâtın kaybolması ve şahsın (bedenin) yok olması mânasına; bekâ da Hakk'ın bekâsının kula bitişmesi ve eklenmesi mânasına gelmektedir. Halbuki bunların her ikisi de imkansızdır." Ayrıca Hücvîrî Hindistan'da yetkin olduğu düşünülen birisi ile bu konuyu tartıştığında onun muhdes ile kadîm arasındaki farkı bilmediğini belirtmektedir. Diğer taraftan cahil sufiler arasında da bu konuların tam anlaşılamadığını şu sözleriyle açıklamaktadır: "Mutasavvıfların cahil taifesinden birçokları Küllî fenâya itikat etmekte ve bunu caiz görmektedirler. Bu, açıktan açığa mükabere ve inatçılıktır. Zira (insanın, maddî, cismanî, bedeni ve toprak unsurundan olan) cüzlerinin fenâsı ve bunun inkıtaı asla olmaz." Detaylı bilgi için bk. Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 306.
[1647] İsfahânî, *Müfredât*, 138; Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Cemâ'atü mine'l-muhtesîn (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye/Dâru İhyâi't-Türâs, 1422), 37/191.
[1648] Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 304-305.

hükümlerinin ıskatından sonra kalan isim şeklinde tarif etmektedir.[1649] Kuşeyrî "Her kim cehaletten fani olursa ilimle baki olur, şehvetten fani olursa inâbeyle baki olur, rağbetinden fani olursa zühdde baki olur, arzusunda fani olursa iradesinde baki olur, diğer sıfatlar için de hal böyledir."[1650] Böylece istenilmeyen şeyden arınma anlamı da taşıyan fâninin uygulanması istenilmeyenden arınarak istenilende bekaya taşımaktadır. Bu bağlamda süfli duygularından arınan sûfî, ulvî duygularda baki kalabilmektedir. Böylece fani dünya hayatından baki ahiret hayatına da hazırlanmaktadır.

İbn Kayyim, bekâyı mutlak ve mukayyed olarak ikiye ayırmaktadır. Ona göre mutlak bekâ sonsuz ve sürekliyken mukayyed bekâ muayyen bir süreyle sınırlıdır. Bekayı menzil olarak ise malûmun bekâsı (ilim), şuhûdun bekâsı ve lemyezelin/ezeli olanın (vücûdun) bekâsı şeklinde üç grupta incelemektedir.[1651] Bekânın ilk derecesi; "ilmin ilmen değil, ayânen ıskatından sonra mâlumun bekâsıdır."[1652] İbn Kayyim ayânen ifadesini bekâdan bir hal olarak yorumlamak suretiyle ilim mertebesinde vasıf olarak baki olduğunu belirtmektedir. Ona göre kul ilimden bilinenin varlığına ve bilme hadisesinden de bilinene şuur, ilim ve idrak ile yönelmektedir.[1653]

İlmin akabinde şuhûd başlamaktadır ki ilimden bir üst dereceye sahiptir ve bekâ vücûdî olana teşnedir. Bu yönüyle hakikatin ve cem'in nuru vucûdî olandadır. Mukayese edilecek olursa vücûdî olan güneşin doğmasıyla yıldızların ziyasının güneş ışığı ardında kalmasıdır. Böylece o derece eren kimse için yalnızca ezeli ve ebedi Allah'ın zikri ve sevgisi kalmaktadır. O kimse yalnızca O'nunla meşguldür.[1654] Beka bu yönüyle fani kulun gönlünde Bâkî olanın idrakiyle bekâya erişmektir. Kulun kalbinde fanilere dair emare kalmadığında bekâya ilmen, şuhûden ve vücûden adım atmaktadır. Bekaya ulaşan kalp için iltifat ve yöneliş de mâsivâyı göremeyerek Allah için olmaktadır.

2.10.4. Tahkîk Menzili

Tahkîk sözlükte; gerçekleştirmek, hakikate erişmek ve ispat etmek anlamlarına gelen bir sözcük olup tasavvufta ilâhî isimlerde Hakk'ın zuhuru ve Hakk'ı isimleri olan surette

[1649] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 44.
[1650] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 1/171-172.
[1651] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/357.
[1652] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 44.
[1653] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/357-358.
[1654] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/358.

temaşa için kullanılmaktadır.[1655] Herevî, Hz. İbrâhim ile ilgili olan ayeti kerîmede geçen "*…Allah: 'İnanmadın mı ki?' buyurdu. İbrahim: 'İnandım, fakat kalbim iyice yatışsın diye istiyorum.' dedi…*"[1656] ifadeyi delil göstererek kişinin "Hakk'tan, akabinde Hakk'la akabinde Hakk'ta elde ettiği özdür (tahakkuk eden şeydir)"[1657] şeklinde tanımlamaktadır. İbn Kayyim, ayet ile ilişkili Hz. Peygamber'in "Biz, şüphe etmeye İbrahim'den (a.s.) daha layığız."[1658] hadisini konuya dahil ederek şüpheden maksatlarının zanni malumattan tahkîke geçme arzuları olduğunu belirtmektedir.[1659]

İbn Kayyim'in tahkîk kavramına verdiği anlam, kulun kendisini Hakk'tan ayıran şeylerden ayırarak kurtulması ve Hakk ile beraberliğini sürdürmesidir. Tahkik makamında bulunan kul gafletine mağlup olursa bu onun afetidir. İbn Teymiyye'nin İbn Kayyim'e verdiği misalde sıkıntılar ve ortaya çıkan müşkül durumlar; sıcak ve soğuk havaya benzetilmektedir. Kul bunların varlığına yaşamında yer ayırdığından dolayı kızmaz ya da üzülmez bilakis sabreder ve istikametini devam ettirir. Yoluna çıkan müşküller karşısında tutumu bu şekilde olursa o kul Hakk ile bâkî kalır, nefsi tezkiye olur, kalbi huzur bulur ve genel itibariyle tahkîk makamına ulaşacağı beklenmektedir. Böyle bir durumda kalp, batılı yok edip Hakk'a Hakk'la Hakk için teslim olmaktadır. Bunun üç derecesi vardır:

I. Sefer ilallah: Matlubu diğerlerinden ayrıştığı için mâsivâdan da tecrit etmektedir.
II. Sefer billah: O'nun her şeyden münezzeh olduğunu bildiği için izafeleri tecrit ederek saflaşmaktadır.
III. Sefer fillah: Matlubu için ortaya çıkan şuhûdundan ve kusurundan tecrit etmektedir.[1660]

Mâsivâdan uzaklaşma her menzilde vurgusu yapılan ve uzaklaştığında o menzilin aşılmasına vesile olan Allah'ın gayrısındakilerdir. Aşılmasına rağmen tekrar gündeme gelmesindeki etmen ise kulun/salikin geçtiği makamdaki güzelliklerden dolayı dikkatinin

[1655] Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 471; Akot, *Kavram Atlası-Tasavvuf II*, 2/107.
[1656] el-Bakara 2/260.
[1657] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 45.
[1658] Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 6/31"Suretü'l-Bakara" 4537; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1374, 1/133"Marifetü'l-imân" 151.
[1659] İbn Kayyim; konuyla ilgili olarak içinde zan geçen ayetlerden bazılarını delil getirmektedir ki "*…Allah'a kavuşacaklarını umanlar/bilenler (يَظُنُّونَ) ise…*" ayetinde olduğu gibi zan anlamında olmayıp kesin ve yakini anlamlarında kullanılmaktadır. Bk. el-Bakara 2/46, 223, 249. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/359-360.
[1660] İbn Kayyim, sefer fillah ile sefer ilallahın farkını zâhid ve ârifin durumuna benzetmektedir. Zâhid için henüz esma, sıfatlar ve marifet tahakkuk etmemiş iken ârif için bu kapılar açılmakta ve bilgileri verilmektedir. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/362.

Allah dışındaki kat ettiği menzil ya da dereceye kayması ile ilişkilidir ki bu yönüyle mâsivâ vurgulanmaktadır. Burada ise talep ettiği Allah'a yaklaştıkça ayrıştırdığı farklardan da tecrîdi istenilmekte akabinde O'nu her şeyden münezzeh kılmaktadır. Ardından ise geldiği derece itibariyle ortaya çıkan şuhûdundan tecrit etmesi beklenmektedir.

Herevî tahkîki tasnif ederken öncelikle ilmin O'nun ilmi ile sonrasında ise şuhûdunun O'nun şuhûdu ile karışmamasına dikkat çekmektedir.[1661] Böylece kul kendi ilminin de kaynağı hakkında bilgi sahibi olmaktadır. Şuhûdu da benzer şekilde kendine nispet ettiği şuhûdundan geçerek münezzeh olan Allah'a nispet etmektedir. Nihai derecede kul kendi şahsının asla Allah'ın önüne geçmeyeceğini idrak etmektedir. Burada şuhûdları düşer, ibareler batıllaşır ve işaretler zail olmaktadır. İbn Kayyim, şuhûdların düşmesinde yalnızca O'nun kalacağını ve şuhûdu düşürdüğünde ittihadîlerden ayrışarak Allah dışındaki her şeyin hem vucûdî hem şuhûdî düşüreceğini belirtmektedir.[1662]

Kalbin yatışması anlamına gelen tahkîk, tevhîd menziline yaklaşan sâlikin hakikat ile hemdem olmasını destekleyen bir menzildir. Bu yönüyle Hakk'tan ayıran unsurlardan da ayrışmak suretiyle (tecrîd) sâlik gönül rahatlığına kavuşmaktadır. Tahkîk başka insanlar ile ayrışmak ya da ayrıcalık yaşamak gibi "diğeri" algısına sahip olmayıp sâlikin Allah ile özel münasebetidir. Tahkîk aynı zamanda yolun zorluklarına beklentiye girmeksizin göğüs gerebilmesi hem de bu zorluklara bağışıklık kazanarak uyum sağlamasıdır. Bu yönüyle tahkîk sâlikin Allah'a adanması ve sâlikin şuhûdu da olmak üzere şaibelerden soyutlanmasıdır.

2.10.5. Telbîs Menzili

Telbîs; bir şeyin hakikatine muğayir gösterilmesi ve aksine bir vasıfla vasıf kazandırmak anlamında kullanılmaktadır.[1663] Cüneyd-i Bağdâdî karışan duygulara işaret ederken Kannâd davasını karıştıran ve aksak yolu kendine tayin eden hakkında kullanmaktadır.[1664] Hücvîrî ve Herevî "*...onları yine düştükleri kuşkuya düşürürdük.*"[1665] ayetini kavramın delili niteliğinde eserlerinde zikretmektedirler.[1666] Hücvîrî kavramın

[1661] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 45.
[1662] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 45; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/362-364.
[1663] et-Tûsî, *el-Luma'*, 449; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 447.
[1664] et-Tûsî, *el-Luma'*, 449.
[1665] el-En'âm 6/9.
[1666] Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 447; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 45.

kullanımını Allah'a hamlederek mümini kafir, kafiri mümin göstererek insanları nimetlendirdiğini beyan etmektedir. Eğer sûfî taifesinden birisi de kendisinde olan iyi huyları kötü huylarıyla gizlerse o kimsenin de telbîs yaptığına kanaat getirilmektedir.[1667] Telbîs, bu yönüyle melâmî meşrep takılmaya da benzemektedir.

İbn Kayyim, Herevî'nin delil olarak getirdiği ayetin ve anlattığı içeriğin konuyla ilişkisini nakıs bulduğu için "*Hakk'ı batıla karıştırıp da bile bile hakkı gizlemeyin.*"[1668] ayetini delil getirmekte ve Herevî'nin kastının tevriye olduğunu belirtmektedir. Nitekim tevriye, bir olayda kişin sandığı gibi vehmetmesi ancak işin aslının farklı olması anlamında kullanılmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v) Hayber gazvesine gitmeden önce insanlara Necid yolunun nasıl olduğu ve su durumunu sorması[1669] da tevriye ile gizlemeye girmektedir. Telbîs ise kapalı bir anlatım, karıştırmak ve iç içe katmak anlamında kullanılmaktadır.[1670]

İbn Kayyim, Herevî'yi telbîsi Allah'ın sıfatlarından bir sıfat gibi kullanmasını eleştirmektedir. Çünkü Allah'ın karıştırmaya ya da iç içe katmaya ihtiyacı yoktur. Allah kızdığında azabını, istemediğinde buğzunu ve sevdiğinde muhabbetini göstermektedir. O, bir şeyleri telbîs için yaratmamakta bilakis düzenli ve hikmetli yaratmamaktadır. İbn Kayyim'e göre telbîs menzili *Menâzilu's-sâirîn* eserinin değerini düşüren, muktezasını hafifleten ve fesada uğratan bir menzildir.[1671] İkinci anlamının kula tevdi edildiği ve Allah'ın sıfatlarından ayrıştığı için kabul edilebilir bulmakta ancak üçüncü manasının peygamberlere rücu etmesi ilk mana da olduğu gibi hata üzere bulmaktadır. İkinci manada gayret ehlinin vakti ve kerameti gizlemek suretiyle telbîsidir. Kişinin riyadan sakınması, hallerini halktan gizlemesi ve zarardan emin olması için makul karşılanmaktadır.[1672]

İbn Kayyim telbîs kavramını yanlış bir kullanım olduğunu ifade ederken maksadın tevriye ile yansıtılabileceğini alternatif olarak sunmaktadır. Bu yönüyle hedef şaşırtma

[1667] Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 447.
[1668] el-Bakara 2/42.
[1669] Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed el-Kûfî İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-ehâdîsi ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hûd (Beyrut-Riyad: Dâru'l-Tâc-Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 7/422"Kitâbu'l-meğâzi" 37005.
[1670] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/364-366.
[1671] İbn Kayyim, İbn Teymiyye'nin Herevî hakkındaki yorumunu bu menzilde paylaşmaktadır. "Şeyhülislamı severiz lakin Hakk'ı daha çok severiz" ve "Onun ameli, ilminden daha hayırlıdır" sözleri katılmadığı görüşleri beyan etmektedir. İbn Kayyim, Herevî'ye ayrıca bir muhabbet duymaktadır hatta onun görüşlerini olumlamak için tevil de etmektedir. Ne var ki konu Allah, Kur'ân ve Sünnet olsun bu bağlamda Herevî sevgisi Hakk'ın önüne geçmemekte ve Herevî'yi eleştirmekten geri durmamaktadır. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/366, 369-370.
[1672] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/373-375.

anlamında da kullanılan tevriye yalana da girmemektedir. Yalanda muhataba gerçeği ile ulaşmayan bir şekilde aktarım söz konusuyken tevriyede konuyu ya da dikkati farklı yere çekerek gerçek üzerinden bir anlatım gerçekleşmektedir. Bu yönüyle sâlik riyâya mahal vermeden ibadetlerini de gizleme fırsatı bulmaktadır.

2.10.6. Vücûd Menzili

Vücûd, kulun beşerî vasıflardan bihaber manevi belirsizlik veya yokluk yaşamasıdır.[1673] Hücvîrî aynı kökten türetilen vecd, vücûd ve tevâcüdü aynı başlık altında zikrederek mukayeseli bir anlatımda bulunmaktadır. Vecd; neşe-gam ya da ferahlık-sıkıntı türünden gönle tutulan elem iken vücûd gönülden gamını yok ederek kalan neşe ile murad edilenin müsadakasının/buluşmasının sağlanmasıdır. Nitekim Hücvîrî kişinin kendisi için üzülmesini hüzün ile açıklarken başkasına üzüntüsünü arz etmesini vecd üzerinden açıklamaktadır.[1674] Vücûd menzili Herevî'nin Kur'ân'dan delillerini artırdığı[1675] bir menzildir ve ona göre vücûd bir şeyin hakikatini elde etmek anlamında kullanılmaktadır. Herevî temel aldığı bu anlamdan hareketle üç manaya daha geldiğini belirtmektedir. Ona göre vücûd; ledünnî ilimle şevâhidin ilminin kesilmesi, Hakk'ın işaretlerden beri bulunması ve (varlığın resmi anlamına gelen) izmihlâl makamının evveliyatta kaybolmasıdır.[1676]

İbn Kayyim, vücûd menzilinde ayetlerin konuyla ilişkisini tartışmakta akabinde ise bahse konu olan vücûdun vahdet-i vücûd ile ilişkisinin bulunmadığını vurgulamaktadır. Konuyu izah ederken "Ey kulum, senden yiyecek istedim, Bana neden yerdirmedin?" hadîs-i kudsîsinde yer alan "Bilmez misin ki falanca kulum senden yiyecek istedi ama sen onu doyurmadın. Eğer onu doyursaydın şüphesiz onun yanımda bulurdun."[1677] ifadesinden hareketle Allah, mahlukattan ayrı arşın üstünde ve aynı zamanda kulunun yanında ve beraberindedir. Bu yönüyle kulun Hakk'ı bulması Hakk'a erişmeyi kazanmakla elde edilmektedir.

[1673] Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, 252.

[1674] Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 467.

[1675] "*...elbette Allah'ı affedici, merhametli bulurlardı.*" en-Nisâ 4/64; "*Allah'ı çok yarlığayıcı ve esirgeyici bulacaktır.*" en-Nisâ 4/110; "*...ve Allah'ı yanında bulur...*" en-Nûr 24/39. İbn Kayyim bahsi geçen ayetleri sûfîlerin kastettikleri bilgiye konu olan vücûd olmadığını ifade ederek ayetlerde geçen mananın vicdân ve istenileni elde etmek anlamlarında kullanıldığını belirtmektedir. Konuyla ilgili ayrıca bk. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/378-379.

[1676] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 45-46.

[1677] Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1374, 4/1990"Kitâbu'l-birr" 2569; Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, ts., 4/307; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/379-380.

İbn Kayyim vücûdun felsefe ve kelamdaki kullanımı, Allah için kullanımında tercih edilen el-Vâcid isminin neden mevcûd ya da mûcid olmadığı gibi konulara kısaca yer verdikten sonra menzilde kastedilen vücûdun kullanımı hakkında bilgi vermektedir. Ona göre vüdûd, ilmin sınırlarını aşan eşyayı tam anlamıyla "marifet/tanıma" anlamında kullanılmaktadır. Ledün ilmine nail olan için şüpheler ve vesveseler ortadan kaybolacağı gibi deliller sonraki derecelerinde âyandan dolayı ihtiyaç duyulmadığı için zail olmaktadır. Son olarak ise makamın vücûduna erişen kimse için mevcudun dışında her şeyin ortadan kaybolmasıdır.[1678] O halde İbn Kayyim ilim, marifet, şuhûd ve vücûd olarak derecelendirme yaparak vücûdu mertebenin en üstünde zikretmektedir. İbn Kayyim'in vücûd kullanımı vahdet-i vücûddan ayrı olup Allah'ın kulunun yanında olması ise destek çıkmak, birlikteliği sürdürmek manasında metaforik kullanılmaktadır.

2.10.7. Tecrîd Menzili

Tecrîd; soyutlama, ayrışma ve ayrı tutma anlamlarına gelirken tasavvufta ise mâsivâdan ayrışıp kalbi ve sırrı serdetmek anlamında kullanılmaktadır. Böylece kul kevrnî suretlerden arınarak Allah'a kurbiyetini artırmaktadır.[1679] Kulun dünya nimetlerinden soyutlanarak ahiret nimetlerine ulaşması, zâhirinin maldan bâtının ise beklentiden arınmasıdır.[1680] Herevî; "şevâhidin şuhûdundan soyutlanmak" şeklinde yorumlamaktadır. Yakînin kesbinden dolayı keşfin 'aynından soyutlanma, ilmi idrakından dolayı cem'in 'aynından soyutlanma ve tecrîdin şuhûdundan kurtulmadan soyutlanma olmak üzere üç dereceye ayırmaktadır.[1681]

İbn Kayyîm, Herevî'nin ifade ettiği şevâhidi Allah'ın gayrısındaki varlıklar için kullanmakta ve soyutlanmayı ise mu'âyene makamının neticesi şeklinde yorumlamaktadır. Derecelendirme için yine o yakînin elde edilmesi hasebiyle keşf ile kazanımdan da soyutlanacağını belirtmektedir. Akabinde ikinci dereceye geçen sâlik için ilimden soyutlanma söz konusudur. İlmi kazanmak için gerekli olan çizgi ve resimler cem'in 'aynıyla silinmekte ve yok edilmektedir. Üçüncü derecede ise kişi kendi tecrîdinin şuhûdunda fânîdir.[1682]

[1678] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/383-386.
[1679] et-Tûsî, *el-Luma'*, 425; Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, 52.
[1680] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf,* 111-112.
[1681] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/46.
[1682] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/387-388.

İbn Kayyim, ikinci derecede cem‘in ‘aynının ilimden soyutlanasının ilmin cem’in aynından daha düşük bir derecede görülürse mümkün olabileceğini açıklamaktadır. Buradan hareketle hâlin ilimden soyutlanarak ulaştığı bir derecedir ki burada kişi kendinden geçmektedir. Ancak İbn Kayyim, ilimsiz her hâlin kemalden yoksun, temyizden mahrum ve imandan uzak olduğunu vurgulamaktadır.[1683] İbn Kayyim, hali önemsemekle birlikte ilme daha çok önem veren birisidir. İlim onun nezdinde ışık mesabesindedir ki kişi karanlıkta ne güzelliğe yönelebilmekte ne de kötülükten uzaklaşabilmektedir. Işığın kesilmesi ayırt edici özelliğini yitirmesinden dolayı ilmi daimî bir destek görmektedir. Özellikle muhatap kitlesindeki zaaflara vakıf İbn Kayyim; iman, ilim ve amel üçlüsünü öne çıkararak temellendirme yapmaktadır. Bu yönüyle ona göre ilim hakikatin algılanmasında, anlaşılmasında ve yaşanmasında kılavuzluk etmektedir.

2.10.8. Tefrîd Menzili

Tefrîd, kula başka bir şeyin eklenemeyeceği ve kulun yaptığına bakmaksızın tevhîd için yalnızlaşmasıdır. Tecrîdde kul bir şeylerden soyutlanarak Allah’a yaklaşıyorken tefrîdde bir şeylerin ona eklenmesinden soyutlanmakta ve ferdaniyeti yaşamaktadır. Tefrîd sahip olma arzusuna bürünmemek ya da eklentiyi kabul etmemek anlamında kullanılmaktadır. Menzil sıralaması aynı zamanda cem‘ öncesi farkı da temsil etmektedir ki cem‘-fark tasavvufta birlikte kullanılan kavramlar arasındadır. Bazı mutasavvıfların; “müminler arasında muvahhidler çoktur ancak muvahhidler arasında müferridler azdır”[1684] sözüyle bu seçkin gurubun azlığına delalet etmektedir. Hallerinde tefrîde mazhar olan kul amellerini yalnızca Allah için yapar. Yaptığı ameli görmez ve amelini görmemesinin sonucu olarak karşılık, ecir vb. beklentilere de sahip değildir. Kısaca tecrîd, mâlik olmamak ve tefrîd ise mülk edinmemektir.[1685]

İbn Kayyim; tecrîd ve tefrîdi ayırt ederken tecrîdi Allah’ın gayrısıyla ilişkiyi sonlandırmak, tefrîdi ise Hakk’ı önceleyerek O’nun tekliğini kabullenmek şeklinde yorumlamaktadır. Bu yönüyle tecrîdin beşerî yönü bulunurken tefrîdin ilâhî yönü bulunmaktadır.[1686] Herevî, tefrîdi işareti yönüyle Hakk’a, Hakk’la ve Hakk’tan olması

[1683] İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 1996, 3/388.
[1684] et-Tûsî, *el-Luma’*, 425.
[1685] Kelâbâzî, *et-Ta’arruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf,* 111.
[1686] İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 1996, 3/389.

hasebiyle üç derecede incelemektedir.[1687] Hakk'a işaret, kulun kendisine taalluk eden şeylerden kurtarılması ve bunu gaye edinmesidir. Hakk'la işaret vücûd ve Hakk'tan işaret ise tebliğdir. Bu üç dereceye matuf kimseler âriflerden kabul edilmektedir. Her üçünü kemal noktasına taşıyamayanın işareti muhlis kabul edilmemektedir. Hakk'a her işaret ettiğini düşünen Hakk'a işaret etmemektedir. Kimisi nefsine yönelik bir işarette bulunarak bana, benimle ve benden bakış açısıyla Hakk'tan kopmaktadır. Temyizleri sağlam, niyetleri sahih ve nefsleri şaibeden beri kimseler işarete değil işaret olunana, ibadete değil Ma'bûda ve marifete değil Ma'rûf'a kast etmektedirler.[1688] Aksi takdirde gayelerini işaret olunanın o olmamasına rağmen işaret zannedenler ki bu da nefslerine zarar vermektedir. Sâlikin halis tutum içerisinde bulunması için araçlar amaç edilmemelidir.

Hakk'a işaret; sıdk ve ihlas ile Hakk'a adanmayı gerektirmektedir. Yaptığı şeylerden beklenti içerisinde olmayan kul aynı zamanda mahmûd (övülen) iftiharı icra etmelidir. Kendi mertebesini cinslerine üstün addetmesi mezmum (ayıplanan/zemmedilen) iftihar iken üstünlük taslamaktan uzak açığa çıkan güzellikleri bildirmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v) "Ben Âdemoğlunun seyyidiyim ama övünmek için söylemiyorum…"[1689] hadisinde olduğu gibi Hz. Peygamber kıvanç duymakla beraber başkalarını ezen ya da nefsini yücelten bir söz değildir.[1690]

Nihai olarak kul zahiren bir açılma yaşarken bâtında ise kabz halini yaşamaktadır. Tüm benliği ile Allah'a teslimiyeti içeride kimseye yer veremeyecek şekilde kabzı, zâhiri ise halkı reddetmeyecek (Allah'a tebliğ edecek) kadar bastı yaşamaktadır.[1691] Her iki yönüyle de Hakk'a, Hakk'la ve Hakk'tan'ı yaşayabilen kulun meşguliyeti ve kıblesi yalnızca Hakk'tır. Özetle sâlik bu menzilde uzaya giden mekiklerin harici depolarının işlevi kalmamasından dolayı onları bırakması gibi sâlikn tecrîd menzilinde soyutlanmaya çalıştığı şeyleri edinmemeye ve kendisinde harici olan şeylerden arınmaya yönelmesidir. Böylece sâlik gaye-araç ilişkisini temyiz ederek Hakk'a sıdk ve ihlas ile daha kolay yönelebilecektir.

[1687] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 46.
[1688] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/391.
[1689] İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, 1430, 5/362"Zühd" 4308.
[1690] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/391-392.
[1691] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/393-394.

2.10.9. Cem‘ Menzili

Cem‘, sözlükte bir araya toplama, toplanma ve birleme anlamlarına gelmektedir.[1692] Tasavvufta ise bakış açılarına göre farklı anlamları kendisinde toplamakta fark ve tefrika ile mukayese edilmektedir. Bu hususta; tevhîd ilmi cem‘, ahkâm ilmi tefrika; usûl ilmi cem‘ , furu‘ ilmi tefrika; cem‘ sözü ile vehbî, terfrika sözü ile kesbî;[1693] cem‘ müşâhede, tefrika mücâhede; cem‘ esrarın toplanması, tefrika lisanın münacatı şeklinde ifade bulmaktadır.[1694] Menzil yönüyle mukayese edildiğinde de halkın varlığından tefrika anlamını ihtiva etmektedir ki kısaca Hakk’ı halksız müşâhede anlamı taşımaktadır.

İbn Kayyim’e göre cem‘, yaratılışların bütününün Allah ile kaim olması anlamına gelmektedir. Allah’ın mahlukatı terbiye etmesi ve onları gözetmesi de cem‘in konusudur. Cem‘in ilkleri anlamına gelen cem‘in evâili ise fenâ vadisine inilen bir yokuş olarak yorumlanmaktadır ki öncelikle sâlik tefrika vadisine ulaşmakta akabinde buradan cem‘i temâşa etmektedir.[1695] İbn Kayyim, burada Allah’tan herhangi bir talepte bulunulamayacağını ancak Allah’ın murâdının kul tarafından irade edilmesi gerektiğini belirttiği bir menzildir. İbn Kayyim, sûfîlerin “*Yalnız Sana ibadet eder*” kısmını fark, “*Yalnız Senden yardım isteriz*” kısmını cem‘ makamına yorumladıklarını belirtmektedir.[1696] Bu yönüyle fark kulluk için cem‘ ise marifet ve hâl için kullanılmaktadır. İbn Kayyim kemâlât için her ikisinin de birleştirilmesi gerektiğini, öte yandan cem‘e tekabül eden kısmın da kulluktan ayrı bir şey olmadığını belirtmektedir.[1697]

İbn Kayyim, Herevî’nin cem‘den maksadının[1698] Matlûb’un, Murâd edilmesi olduğunu yani talep ve irade bakımından bir araya gelmesi şeklinde yorumlamaktadır. Aksi halde İbn Kayyim’in ifadesiyle mülhidlerin yaptığı gibi Yaratıcı-yaratılan, Rab-kul ya da

---

[1692] el-Ferâhidî, *Kitabu’l-’ayn*, ts., 1/239; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1414, 8/53.

[1693] Abû Ali ed-Dekkâk (v. 405/1015): “tefrika sana nispet edilen, cem‘ ise sana nispeti kabul edilemeyen şeydir” sözüyle tefrikanın kulun kesbine işaret ederken cem‘de ise yalnızca Allah’ın lütfuna/vehbine işaret etmektedir. Detaylı bilgi için bk. Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, ts., 1/166.

[1694] Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 316-318.

[1695] İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 1996, 2/34.

[1696] Kuşeyrî’nin görüşü olup ayrıca Kuşeyrî; kul için tefrika ve cem‘i şart görmektedir. Ona göre tefrikayı yaşamayanda kulluk hali, cem‘i yaşamada ise marifet hali bulunmamaktadır. Ayrıca bk. Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, ts., 1/166-167.

[1697] İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 1996, 2/35.

[1698] Herevî, cem‘i “temkîn sıhhatinden, telvînden berî olmasından, senevîye (ikilik) şuhûdundan kurtulmasından, illetli olmayı hissetmekten uzak bulunmasından, bunun şuhûdunun şuhûdundan uzak olmasından sonra -su ile çamurdan meydana gelen bir şahsı- tefrikayı düşüren ve işareti kesendir” şeklinde tanımlamaktadır. Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn*, 1966, 46; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 2017, 3/1321; İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 1996, 3/399.

kadîm-hâdis arasındaki farkı izale eden bir cem‘ değildir. Bu yüzden o, mutlak tevhîdi şuhûdu ile vahdet-i vücûddan kurtulmak şeklinde tarif etmektedir. Kulun iki ilahtan kurtulması gerektiğini vurgulayan İbn Kayyim, Allah ile beraber farklı mevcutlar vardır ve Allah diğer mevcudatın Mûcid'i ve Vâcid'i görüşüyle tevhîde nail olunabileceğini aktarmaktadır.[1699]

Herevî'ye göre cem‘in ilmî, vücûdî ve zâtî olmak üzere üç derecesi bulunmaktadır: "İlmî cem‘, şevâhid ilimlerinin ledünnî ilimde yok olması; vücûdî cem‘, ittisâlin nihayetinin vücûdun ‘aynında yok olması ve ‘aynın cemi, her ne işaret edilebilecek varsa Hakk'ın zâtında yok olmasıdır."[1700]

İbn Kayyim kavram kargaşasının önüne geçmek amacıyla kavramları açıklamakta ve akabinde kullanılan maksatlarına göre aktarmaktadır. Ledün kavramının "*Derken kullarımızdan birini buldular ki ona katımızdan bir rahmet vermiş ve ona nezdimizden bir ilim öğretmiştik.*"[1701] ayeti kerîmesi ile delillendirerek açıklamaktadır. Öte yandan şevahid, delil ve sıhhat yönünden ortaya çıkan ilme güven yönünden daha çok itibar etmektedir. Ledünle desteklenmesi; malumu meşhuda, gâibi âyâna, zannı bilgiye ve ilme'l-yakîni ayne'l-yakîne yükseltmektedir.[1702] Her bir alt derece üst derecede yok olmaktadır. İbn Kayyim, bu yönüyle ledünnün istismara da kapı aralayabileceğini lafzı anlamı itibariyle "bana bağlı" anlamında kullanılan izafi bir ilme de sevk edileceğine de dikkat çekmektedir.

Vücûdî cem‘, kulun şuhûdda fenâya ermesi anlamına gelip Vâcidin mevcuduna ulaşmasından kaynaklanmaktadır. Zâti cem‘ ise bu raddeye kadar fenâ bulmayan/taşan işaretlerin tamamın yalnız O kalana kadar fenâya ermesidir. Son olarak O'ndan başka işaret olunan kalamaz.[1703] Her ne kadar tevhîd öncesi cem‘ sâliklerin son menzili ve cem‘ bu hususta gaye addedilse de İbn Kayyim bidayette ve nihayette tevbe vurgusunu sürdürmektedir. Âriflerin özelliği olduğu gibi peygamberlerin ismet sıfatlarına rağmen istiğfardan geri durmamalarıyla örneklendirmektedir.[1704] Cem‘in şahidi İbn Kayyim'e göre kitabın da isminde yer alan "*Yalnız Sana ibadet eder ve Yalnız Senden isteriz*"[1705] ayeti kerîmesidir. Çünkü kul "yalnız Sana ve yalnız Sen" ifadeleriyle "Seni ancak Senin istediğin

[1699] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/396-397.
[1700] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 46.
[1701] el-Kehf 18/65.
[1702] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/399-400.
[1703] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/401.
[1704] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/401-403.
[1705] el-Fâtiha 1/5.

gibi isterim" yolunda bulunmakla cem' etmektedir.[1706] Bu cihetle kul iradesini Allah'ın iradesine göre tayin ederek O'na yönelmektedir. İbn Kayyim'e göre cem'den maksat bu yönüyle ittihadi ya da panteistçe Rab-kul ya da kadîm-hâdisi cem' yaklaşımı olmayıp kusûdu birliği karşılamaktadır. Öte yandan cem'in diğer toplayıcı özelliği cem' ve farkı da cem' etmesidir ki İbn Kayyim'e göre cem' menzilinin kemâlâtına dahil olmak bunu gerektirmektedir.

2.10.10. Tevhîd Menzili

Tevhîd, yalnızca menzil ismi olmayıp sûfîlerin akideyi korumak ve sağlamlaştırmak için çaba sarf ettikleri şiâr-ı İslâmiyye'nin ilk adımıdır. Bu yönüyle birleme, tek kılma ve Allah'ın tekliğine inanmayı ihtiva eden bir kavramdır. Öte yandan tasavvufu kullanarak İslâm düşünce dünyasını istismar etmeye çalışanlara karşı sûfîlerin refleks geliştirdikleri ve sınırını belirginleştirdikleri bir alandır. Bu minvalde tasavvuf hakkında yazılan klasik eserlerin genelinde tevhîde dair hatırı sayılır ölçüde yer ayrılmaktadır. Bu minvalde tevhîdin kendisi hakkında ittifak edilmekte ancak içeriği hakkında muhtelif yaklaşımlar ve tasnifler bulunmaktadır.[1707] Örneğin Hücvîrî tevhîdi üç kısma ayırmaktadır:

I. Hakk'ın Kendi vahdaniyetini bildiği tevhîddir.
II. Hakk'ın halk için tevhîdidir ki halkın gönlünde tevhîdi yaratmaktadır.
III. Halkın Hakk için tevhîdidir ki kulların O'nun vahdaniyetinden haberdardır.[1708]

Bu yönüyle Hücvîrî tevhîdi bilgi ve inanç yönüyle değerlendirmekte Allah'ın Kendini bilmesi ile başlamakta halkın onu bilmesi/inanması ile sonlandırmaktadır. Herevî ise sosyal tabakalar arası Allah'a yaklaşım, bilgi, inanç ve hal üzerinden üç kısımda değerlendirmektedir:

I. Delillerle doğrulanan âvâmın tevhîdidir.
II. Hakikatlerle sabit havâsın tevhîdidir.
III. Kıdem ile kâim hâssu'l-havâsın tevhîdidir.[1709]

[1706] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/409.
[1707] Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ts., 2/462-467; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 342-349; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 33-35; Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, ts., 4/243-293.
[1708] Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 342.
[1709] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 47.

Tevhîd'in yalnızca bir şeye taalluk etmediğinin kanıtlarından olan bu durum, tevhîdin farklı yönlerden de değerlendirilebileceğini göstermektedir. İbn Kayyim tevhîdi bu yönüyle her veçhesini sunmaya çalıştığı için tevbeden sonra en uzun açıklama yaptığı menzildir. O, tevhîdin peygamberlerin tebliğlerinin başı ve ilkesi kabul etmektedir. Yine aynı şekilde tıpkı İslâm'ın başı ve sonu olduğu gibi menzillerin de başı ve sonu addedilmektedir.[1710] Hz. Peygamber'in (s.a.v) "Ben, insanlar Allah'tan başka ilâhın olmadığına, Muhammed'in de Allah'ın elçisi olduğuna şehâdet edinceye, namaz kılıncaya, zekât verinceye kadar onlarla savaş etmekle emrolundum."[1711] hadisi tevhîdin konusuyla ilişkili ve peygamberlerin tebliğlerinin[1712] başını temsil etmektedir. Tebliğin içerdiği mesaj ise Allah'ın hâdise benzemediğinin kabulü, her şeyden yüce oluşu, arşın üstünde olması ve kemal sıfatlar bakımından O'nun tekliğidir. Ayrıca Allah; ta'til, temsil, tahrîf ve teşbihten münezzehtir.[1713] Kelâbâzî bu açıklamaları ilkesel bir şekilde "Allah Teâlâ Kendini nasıl isim ve sıfat yönünden isimlendirmişse öyledir"[1714] sözüyle hulasa etmektedir.

İbn Kayyim, tevhîdi; Hakk'ın hakikati, isim, sıfat ile fiillerinin hakikati, Kitapları aracılığıyla konuşması, kaza ve kaderin ölçüsü, İhlâs suresinde Kendisini bildirdiği gibi tanımlamaktadır. Öte yandan Kur'ân'ın her bir ayeti tevhîdi kapsamakta, şehadet ve davet etmektedir. Nitekim Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinin de habercisi Kur'ân'dır. "*...gazaba uğramışların ve sapmışların yolunu değil!*"[1715] ayetindeki gazaba uğrayanlar ve sapanlar tevhîd yoksunlarıdır. İbn Kayyim bir nevi tevhîd yoksunluğundan hareketle tevhîdin nasıl olması gerektiğine de işaret etmektedir.[1716]

İbn Kayyim tevhîdin ispatı ile ilgili diğer menzillere nazaran daha fazla ayetlerden delil getirmektedir. Bu hem Kur'ân'ın tevhîd olması hasebiyle delillerinin kesretinden hem de tevhîdi yanlış yorumladığını düşündüğü kimseler için cevap niteliği taşıması istediğinden dolayıdır. Örneğin İbn Sînâ ve Nasîruddîn Tûsî (v. 672/1274) gibi düşünürlerin tevhîdi ispat için Allah'ın sıfat ve mahiyetten soyutlanmış bir şekilde açıkladığını belirtmektedir. İbn Kayyim bu gibi düşüncelerin ve fırkaların inkâr ve ilhâda sevk ettiğini belirtmektedir.[1717] İbn

[1710] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/411-412.
[1711] Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1311, 1/14"Îmân" 25; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1374, 1/53"Îmân" 22.
[1712] Hz. Hûd, Hz. Sâlih ve Hz. Şuayb için emredilen ayetler için bk. "*...Allah'a kulluk edin, sizin için O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur.*" el-'Arâf 7/59,65, 73, 85.
[1713] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/412-413.
[1714] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 33-34.
[1715] el-Fâtiha 1/7.
[1716] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/417-418.
[1717] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/429.

Kayyim; "*Allah, hak ve adaleti ayakta tutarak, kendinden başka tanrı olmadığını bildirdi; melekler ve ilim sahipleri de bunu ikrar ettiler. (Evet) O'ndan başka tanrı yoktur; O mutlak güç ve hikmet sahibidir. Kuşkusuz Allah katında din İslâm'dır…*"[1718] ayetlerinin tüm inkarcılara karşı şehadet, sıfat ve beyan açısından cevap taşıdığını bildirmektedir.[1719]

Tevhîd hususunda insanlar içerisinde en mükemmelleri peygamberler olup peygamberler arasında ise rasûllerdir. Bilhassa ulu'l-azîm tabiriyle adlandırılan Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Mûsâ, Hz. İsa ve Hz. Muhammed görülürken İbn Kayyim ulu'l-azm peygamberleri arasında Hz. İsa'yı zikretmemektedir. Diğer yandan o, Hz. Muhammed ve Hz. İbrahim'in de tevhîd bakımından yaptığını başkasının yapmadığını ifade etmektedir.[1720] Peygamberlerin Allah'ın varlığına ve tekliğine dair ettikleri tebliğler kulların Allah'ın rızası ile şereflenmesine naildir. Kur'ân'da bu gibi deliller pek çok yer de zikredilmektedir. Bu kurtuluşun hakikati; samimiyetle kalpte Allah'ın ilahlığına yer verip başka ilahların atılmasıyla gerçekleşmektedir. Böylelikle kul nefy ve ispatı cem' etmektedir. Kul, yalnızca Allah'a kulluk etmeli, O'na ihtiyaç hissetmeli, O'na güvenmeli, O'na sığınmalı, O'nun hükmünü kabullenmeli, O'ndan istemeli ve O'nu istemelidir.[1721]

İbn Kayyim, tevhîde erişme konusunda akla vücûbiyet yüklenmesi (Mu'tezilîler) ve vücûbiyeti ortaya koyan şeyin şerîata münhasır kılınması (Eş'arîler) konusunu ve imanın-tevhîdin artıp-eksileceği görüşünü (ki kendisi kabul etmekte ve Ehl-i Sünneti Cehmiyye ile Mürcieden ayıran emarelerden biri olarak sunmaktadır) tartışmaktadır.[1722] İbn Kayyim delilleri ve şahitleri (peygamberlerin getirdiklerini ve Hakk'ın yarattıklarını) tevhîdin sıhhat kazanması için gerekli görmektedir. Öte yandan hakikati ise (havas ehl-inin tevhîdini)

[1718] Âl-i İmrân 3/18.

[1719] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/418.

[1720] Konuyla ilgili olarak "*O, Nûh'a buyurduklarını, sana vahyettiklerimizi, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve Îsâ'ya buyurduklarımızı size din kıldı ki o dini ayakta tutasınız, o konuda ayrılığa düşmeyesiniz. Kendilerini davet ettiğin bu din müşriklere ağır geldi. Allah (dini tebliğ için) dilediğini seçer ve kendisine yöneleni doğruya iletir.*" (eş-Şûrâ 12/13); "*Hani bütün peygamberlerden; senden, Nûh'tan, İbrâhim'den, Mûsâ'dan, Meryem oğlu Îsâ'dan sadâkat sözü almıştık, onlardan ağır sorumluluk taşıyan bir söz almıştık.*" (el-Ahzâb 33/7); "*Azim ve kararlılık sahibi peygamberlerin sabrettikleri gibi sen de sabret.*" (Ahkâf 48/35) ayetleri ulu'l-azîm peygambere işaret etmekte ve Hz. İsâ'da aralarında zikredilmektedir. İbn Kayyim ise bu vasfa haiz olduklarına dair temellendirmede bulunmakta delil olarak Hz. İbrahim ile ilgili olan "Vaktiyle Rabbi İbrâhim'i bazı sözlerle sınayıp da İbrâhim onları eksiksiz yerine getirince, '*Ben seni insanlara önder yapacağım' buyurmuştu. İbrâhim, 'soyumdan da' deyince Rabbi, 'Vaadim zalimleri kapsamaz' buyurdu*." (el-Bakara 2/124) ayeti kerîmesine yer vermektedir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk.İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/445-447.

[1721] İbn Kayyim bu konuyu şu ayetler ile delillendirmektedir: en-Nisâ 4/36; el-En'âm 6/14, 161-164; Yûnus 10/107; Kehf 18/14; el-Hac 22/83-74; eş-Şuarâ 26/213; el-Kasas 28/88; Yâsîn 36/22-23; ez-Zümer 39/2, 38, 43-44, 64-66; ez-Zuhrûf 43/26-27; el-Mümtehine 60/4. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/447-449.

[1722] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/453-455, 457.

tevhîdin sabitleşmesi için gerekli görmektedir. Tevhidin hakikatine ulaşanlar için zâhiri sebepler o kimse de değişiklik meydana getiremeyeceği için ıskat hükmündedir lakin İbn Kayyim gerçekten ıskat edilmesini caiz görmemektedir.[1723] Bundaki en önemli sebeplerden birisi sebepleri ikiye ayırarak değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Ona göre sebepler insanı şirke de götürebilir kulluk-tevhîde de götürebilmektedir. Eğer bir kimse her konuda sebepleri asıl görmeye başlarsa ve daimî bunlara dayanarak hareket ederse bu onu şirke götürmektedir. Diğer taraftan sebepleri kulluk hakkı mesabesinde değerlendirerek Hakk'tan geldiğini görmesi ise kulluğa-tevhîde sevk etmektedir. Burada amaç; eserden Müessere, sebepten Müsebbibe tevekkül ederek yönelmektir.[1724]

İbn Kayyim'in tevbeden sonra en uzun açıklama yaptığı menzildir.[1725] Çünkü o tevbeyi seyr u sülûkun şartı, tevhîdi ise İslâmiyetin şartı addetmektedir ki tevbe de İslâm'da kulun sabit kalabilmesine vesiledir. İbn Kayyim aynı zamanda tevhîd ile ilim-amel vurgusuna imanı da ekleyerek sonlandırmaktadır. Bu bağlamda âvam için delillerle ilim ve amelini kuvvetlendirip sıhhatle ilerlediği bir menzilidir. Havâs için hakikatin sabitlenmesidir. Hâssu'l-havâs için ise kıdem olan Allah dışında hiçbir şeyin kaim olmamasıdır. Tevhîd bir nevi kulun potansiyeline göre Hakk'ın hakkını arz etme çabasıdır.

[1723] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/458. Herevî ise bu duruma şu şekilde yer vermektedir: "Hâkikatlerle sabit olan tevhîddir. Bu tür tevhîd, havâsın tevhîdi olup zahîrî sebepleri ortadan kaldırır; aklın çekişmelerinden ve delillerle ilişkilendirilmekten uzaktır. Bu mertebedeki tevhîdde delil, tevekkülde sebep, kurtuluş için de vesîle aranmaz. Böylece hükmü ve ilmiyle eşyayı olması gereken yerde var etmesi, zamanla ilişkilendirmesi ve rüsumda gizlemesiyle Hakk'ın ezeliliğini müşâhede edersin. İlletlerin mârifetine ulaşır ve hadesin ortadan kalktığı yola girersin."Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 2008, 148; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 1966, 47.

[1724] İbn Kayyim'e göre tevekkül tevhîd, akıl ve şeriat ölçülerinin uyumu görmektedir. Gazâlî ve İbn Berrecân da tevhîdi tevekkül ile ilişkilendiren müellifler arasındadır. Gazâlî tevekkülü imanın ilim, hâl ve amelle düzene giren kapılarından bir kapı olduğunu belirtmektedir. İbn Berrecân ise ameli tevekkülün zahiri şubesi kabul etmekle beraber tevekkülün azalmasında tevhîdin de azalacağına işaret etmektedir. Detaylı bilgi için bk. Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, ts., 4/245-246; Abdüsselâm b. Abdirrahman ebu'l-Hâkem İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*, thk. Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2010), 1/333; Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfî İbn Berrecân*, 202-203; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 3/462.

[1725] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1996, 1/196-431.

3. SONUÇ

İbn Kayyim; İslâm düşünce tarihinde özgün görüşler ortaya koyan, eleştirel bakış açısını İslâmi ilimlerin her alanına hasreden ve buna mukabil bu ilimlerin temel ilkelerini müdafaa gayretinde olan XIV. asırda yaşamış çok yönlü mümbit bir âlimdir. Buna karşın tasavvuftaki bazı meseleleri eleştirdiği ve bir kısım fetvalarından dolayı tasavvuf tarihinde hak ettiği yeri bulamamıştır. Yaşadığı dönemin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak o, geleceğe bid'at ve hurafenin aktarılmasının önüne Kur'ân ve Sünnet merkezli hakikat setini çekmeyi gaye edinmiştir. İlmin ve amelin Kur'ân ve Sünnet'e arzını dikkate alarak hikmet ekseninde değerlendirdiği kıyasa karşı sahabe kavlini takdim etmiştir. Onun bu hassasiyeti tasavvufî bakış açısına sirayet ederek başta tasavvufî kavramları kullanış biçimine, ahlâk anlayışına ve seyr u sülûk menzillerini yorumlamasına da yansımıştır. İslâmî ilimlerin geneline vukufiyeti tasavvufî eserlerine akseden İbn Kayyim, farklı ilmi disiplinlere ait öğeler ile nitelikli tasavvufî eserler ortaya çıkarmıştır.

İbn Kayyim'in tasavvufa dair eserlerinde Kuşeyrî, Herevî, Abdulkâdir Geylânî, Gazâlî, İbnu'l-Cevzî, Sühreverdî ve İbn Teymiyye etkisini algılamak mümkündür. Onların meselelere yaklaşımlarını sentezleyerek Kur'ân, Sünnet ve ilk nesillerin tecrübesine arz eden İbn Kayyim, özün korunması düşüncesinden hareketle konuları temkin, tahlil ve tevhîdi esas alan bir yöntemle ele almıştır. Onun bu tutumu, otantisitesini artırarak hem onda geleneği muhafaza etme çabasına bürünmüş hem de çağının soru ve sorunlarına cevap bulmasına yardımcı olmuştur.

İbn Kayyim'in tasavvufa yaklaşımını genel hatlarıyla çizmeye çalışan bu çalışmanın neticesinde şu sonuçlara ulaşmak mümkündür:

I. İbn Kayyim genel kanının aksine tasavvufu reddetmemekte, bilakis bid'at addettiği hususları ayrıştırarak tasavvufu ayet ve hadislerle temellendirmektedir. Bid'at addettiği konular ise Hz. Peygamber'in (s.a.v) uygulamasına mugayir tutumları ve onun karşı çıktığı konuların sürdürülmesini ihtiva etmektedir ki tüm yılın oruçlu geçirilmesi, tek mescid, tek hoca, tek kıyafet ve ritüellerin kutsanarak aslî değerinin çarpıtılmasıdır. O alelumum öze dönme çabası içerisinde özellikle dini sapmaları Bâtınîlikle tecrübe etmekte ve ulemanın toplumu ihyâ için gösterdiği gayrete dahil olmak istemektedir. Bu yönüyle

tasavvuf adı altında çarpıtılmaya müsait öze zarar verebileceğini düşündüğü hususlara temkinli yaklaşmakta, ashâbu'l-hadîs ve Hanbelî gelenekten aldığı bazı usûlleri tasavvuf zaviyesinde uygulamaya çalışmaktadır.

II. İbn Kayyim'in tasavvufu Kur'ân ve Sünnet kaynaklı temellendirmesi, tartışılagelen tasavvufun meşruiyet zeminini sağlamlaştırmaktadır. Bu yönüyle tasavvufun Hindistan'dan, Horosan'dan, Mısır'dan ya da farklı yer ve geleneklerden İslâm'a girdiği düşüncesinin önüne set çekmektedir. Öte yandan onun amacı ne tasavvufu delillendirme hususunda bir gayret ne de menşeine dair argüman geliştirmektir. Onun İslâm dininin ve müntesiplerinin öğretilerini savunma gayreti içerisinde olmasından dolayı tasavvuf sahasına da hizmeti dokunmaktadır. Aynı hizmeti o; siyer, tarihçilik, dil, akâid ve fıkıh alanında da göstermektedir. Bu yüzden İbn Kayyim tasavvuf aleyhtarlarının dahi benimseyebileceği ahlâk öğretilerini sistematik ve başarılı bir şekilde sunmaktadır. Adını tasavvuf olarak zikretmese dahi günümüzde tasavvufa ait meseleler hakkında birçok konuya açıklık getirmektedir. Onun kullandığı her tasavvuf kavramı için Kur'ân'dan delil getirmesi, konuyla ilgili hadislere yer vermesi, genel kullanılan hadislerin sıhhat derecelerine yer vermesi, sahâbe kavlini önemsemesi ve sûfîlerin tecrübelerinden hareketle takvâ, zühd ve marifet gibi konularda tavsiyeler vermesi kapsayıcı bir tasavvuf tasavvuru oluşturmaktadır.

III. İbn Kayyim'in Herevî'nin *Menâzilu's-sâirîn* isimli eserine şerh yazması, tasavvuf alanına kavramların kullanımı noktasında önemli bir katkı sunmaktadır. Şerhi yalnızca açıklama içermemekte, bunun yanı sıra eserin orijinalinde bulunmayan ancak sonradan eklenen menziller ve konular, eleştirel yaklaşımlar ve değerlendirmeler içermektedir. Bu yönüyle akîdevî ve fıkhî konuları da ihtiva eden eser, tasavvuf çatısı altında istismar edilebilecek ya da çarpıtılmaya müsait konulara da dikkat çekerek sedd-i zerâiyi amaçlamaktadır. İncelediği menziller üzerinden kulluğun esaslarına da vurgu yapan İbn Kayyim, ahlâkî öğretiler üzerinden nefsin tezkiyesi ve ruhun tasfiyesine yönelik detaylar da sunmaktadır. Eser aynı zamanda sonraki çağlarda benimsenen Selefîlik düşüncesinin Ehl-i Sünnet ile ortak paydada buluşmasına vesile olabilecek konuları ve yaklaşımları içermektedir. Bu yönüyle eser; İbn Kayyim'i, tasavvuf alanında ideolojik yaklaşımların dışında tutarak reddiyeleri ortadan kaldıran bir niteliğe taşıtmaktadır.

IV. İbn Kayyim'e nispet edilen Kadirî silsilesi, İbn Teymiyye'ye nispet edilen birçok şeyhten hırka giydiğine dair ifadeler, İbn Kayyim'in tasavvuf kavramlarına hakimiyeti ve tasavvuf kavramlarını incelikleriyle yorumlaması onun sûfî addedilme

ihtimalini ortaya koyan etmenler arasında zikredilmektedir. İbn Kayyim'in sûfî olarak anılıp-anılmayacağı konusu ise sûfî kavramına verilen anlamlara göre değişkenlik arz etmekle beraber ne var ki çağı düşünüldüğünde sistematik ve hiyerarşik bir manevi eğitimden geçmemesi, haller ve makamlara dair kaleme aldığı eserine rağmen onları tecrübe etmemesi, ilham ya da keşfe mazhar olmaması, vird gibi uygulamaları günümüze ulaşan kaynaklar arasında zikredilmemesi onun sûfî olmadığını gösterir nitelikte kriterler arasındır. Diğer yandan silsilenin sıhhat derecesinin tam anlamıyla ortaya konulamaması ya da kendi eserlerinde konuyla ilgili malumatın bulunmaması onun sûfî olduğu düşüncesinin önüne geçmektedir. Erken dönemlerde Ahmed b. Hanbel ile Mâruf el-Kerhî, Bişr el-Hâfî ve Muhâsibî de kriterler açısından değerlendirildiğinde Ahmed b. Hanbel'in zâhid, veli, muttaki ve âlim vasıflarıyla anılmasına rağmen sûfî kabul edilmemesi benzer paydaşta örneklik teşkil etmektedir. Dolayısıyla İbn Kayyim için de zâhid, âbid, müttaki, sâlih vb. tanımlamalar sûfî olarak zikredilemeyeceğini, ârif tanımlamasının ise ilim-amel hususundaki hassasiyetini göstermek için zikredildiğini söylemek mümkündür. Yine ulaşılan bulgular ışığında onun intisap etmediği, ancak nitelikli tasavvuf eserleri kaleme alan bir muhîb (seven) olduğu ifade edilebilmektedir.

V. İbn Kayyim'in eserlerinde irşat kaygısı belirgindir. Bu yönüyle iyiliği emretmek ve kötülüğü nehyetmek için gayretini ortaya koymaktadır. Tasavvufa konu olan eserlerindeki üslubu ise müntesip dilinden ziyade özü korumaya yönelik öğretici ve özden uzaklaşmaya karşı eleştirel bir üslup benimsemektedir. Onun toplumun genelini ilgilendiren ihyâ düşüncesi hem hitap kitlesini sınırlandırmayan hem de eleştirilerine kolaylık sağlayan bir üslup kazandırmaktadır.

VI. İbn Kayyim'e göre tasavvuf "*Ancak Sana kulluk eder ve yalnız Sen'den yardım dileriz.*" ayeti kerîmesi üzerine inşa ve imar edilmektedir. Çünkü Allah'a kul olmak sâlik ya da sûfî olmaktan önce gelmekte, yine Allah'a kul olmak kâmil ve yetkinliği temsil eden nihayette erişilecek ayrıcalıklı bir mertebe şeklinde gösterilmektedir. Bu yönüyle tasavvufu İslâm'ın parçası, sûfîyi de kulluğun hassas bir veçhesi göstererek hem methedilen hem de zemmedilen toplumdan ayrışmış kimliğini tümel perspektifte değerlendirmektedir. Nasıl ki bir balık suyun parçası olup sudan çıkmasıyla yaşamı sona erecektir. Kul da balık misâli iman-şerîat denizinden ayrılmasıyla sıhhat ve yaşamını kaybedecektir ki mürîd, sâlik, sûfî, zâhid, âlim ya da ârif vasıfları fark etmeksizin yaşamını cehenneme çevirebilecek potansiyellere sahiptirler. Bu yüzden İbn Kayyim, tümel kul kimliği üzerinden hareket

etmeyi tercih etmektedir. Yine kulluk vurgusuyla o; iman, ibadet ve hizmet bakımından Allah'a teveccühü şiar edinmeye sevk etmektedir. Onun mücadelesi bu yönüyle kendinden menkul kimselerin propagandalarına kanarak Allah'ı terk eden ya da öteleyenlere karşıdır. Bu yüzden eserlerindeki vurgu da insanın kulluğu ve Allah'ın ise Rab olarak bilinmesi, yüceltilmesi ve buna uygun yaşamın tahsis edilmesi üzerinedir.

VII. İbn Kayyim'in İbn Teymiyye'ye talebeliği ve yoldaşlığı daimî aynı görüş ve tavrı paylaştıkları yargısına sevk ederken tasavvuf hususunda kısmî farklılıklar barındırmaktadır. Örneğin İbn Teymiyye, vakitler arasında farklılık bulunmadığını iddia ederken İbn Kayyim bazı vakitlerin faziletleri hakkında görüş bildirmektedir. İbn Teymiyye eleştirilerinde şahısların isimlerini zikrederken İbn Kayyim eleştiri sunmak istediğinde isim vermeksizin fikre karşıt görüş sunmaktadır. Kabul ettiği konularda ise isim vererek desteklemektedir. Onun İbn Teymiyye'ye bağlılığı ve muhabbeti özellikle fıkıh alanındadır. Vermiş oldukları müşterek fetvalar sebebiyle beraber hapse atılmaları da söz konusudur. Öte yandan İbn Teymiyye'yi düşüncelerinin müteşeddid bir savunucusu olarak tanımlamak mümkünken İbn Kayyim'in mütesâhil ve mutedil bir karaktere sahip olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu tutumundan olsa gerek aynı görüşü paylaşmalarına rağmen İbn Kayyim kaldığı hapisten bir süre sonra tahliye edilmiştir.

VIII. İbn Kayyim'in Hanbelîlere muhabbeti vardır. Özellikle Ahmed b. Hanbel'in mihne sürecindeki duruşu ve özün korunmasına dair vurguları İbn Kayyim'i etkileyen kısımlar arasındadır. Ancak onun bu muhabbeti taassubiyet düzeyinde değildir. Gerektiğinde eleştiriden geri durmayan İbn Kayyim, Hanbelî olmayan âlim ve sufîlerin görüşlerine de eserlerinde yer vermektedir.

IX. İbn Kayyim'in ilim-amel ve şeriat-itikat vurgusu seyr u sülûkta her derecede vurgulanmaktadır. Bazı menzillerde ise bunu hâl ile birleştirerek dinin ilim-amel-hâl olmak yaşanabileceğini ve bunun muhafaza edilmesi belirtilmektedir. Sâlikin ilerleme kaydetmesine karşın şeriat-itikat kaygısını ihmal etmemesi gerektiğini, şeytanın kulları saptırmak için sağdan dahi yaklaşacağının altını çizmektedir. Sülûkta ise geçilen her bir menzilin tesirinin diğer menzilde daha da latifleşerek devam etmesi gerektiğini fenâ-bekâ ve fark-cem' gibi tezat içerenler haricinde esas kabul etmektedir. Ona göre ilerleyiş süreklilik içermekte ve sâlik için bâtınîlikte olduğu gibi amelin sakıt olduğu düşüncesi yoktur, aksine tüm potansiyelini kullanmaya ve daha üst derece için daha fazla gayrete teşvik vardır.

X. İbn Kayyim, zâhir-bâtın ilişkisi içerisinde dengeyi gözetmeye çalışsa dahi istidlale verdiği önemden dolayı zâhiri öncelemektedir. Ona göre lafızlar konuşmacının maksadı, niyeti ve iradesi yönünden irdelenmeli, ancak bunlar bilinmiyorsa zâhire göre hareket edilmelidir. Nitekim Kur'ân'daki müteşâbihler hususunda da benzer usûlü takip ederek İslâmî ilimlere ve dildeki yetkinliğine rağmen tevili uygun görmemektedir. O, Allah'ın aşkınlığı ya da içkinliği üzerinde durmak yerine Kur'ân ve Sünnet'te yer alan haberi sıfatları lafzen kabul etmektedir. Ancak o sûfîlerin sözleri hususunda Bâtınîlerin sözlerinden de ayrı tutarak bâtınlarına odaklanılması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre iki grup vardır ki birisi zâhirine dikkat ederek sûfîleri sapkınlıkla itham eder; diğeri ise yine zâhirine dikkat ederek uygulamaya çalışır. Her ikisi de yanılgı içindedir, çünkü sûfîlerin sembolik dile verdiği önemi, onların işâretlerini ve maksatlarını kaçırmış sayılmaktadırlar.

XI. İbn Kayyim'e göre marifetin bilgisi ilim, amel ve ahlâka teşnedir. Hatta uzuvların dahi ameli ayrı ayrı yerine getirmesi beklenmektedir. Diğer yandan marifetten mahrum kimse eza ve cefa raddesindeyken Allah'ı hesaba katamadığından dolayı çaresizliğe ve o an gerekli tevekkülü gösterememeye sürüklenmektedir. Diğer yandan ilim-amel zafiyetinin altında yatan sebepler arasında da marifet eksikliği yatmaktadır. İbn Kayyim genel manada marifeti ilme, amele ve ahlâka münhasır bir kavram kılarak birinin eksikliğinde dahi Allah'ın hakkıyla tanınamayacağını ve marifet menzilinden istifade edilemeyeceğini belirtmektedir. Ayrıca o; bazı sûfîlerce sebeplerden bir sebep olarak zikredilen ilmi, sebeplere sarılma sadedinde yorumlamamaktadır. Bu yüzden İbn Kayyim'e göre sebeplerden arınma yolları arasında ilim yer almamakta, bilakis ilim sebeplerden arındıracak hüviyete sahip bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Velev ki kulun keşfe muttali olması için ilmin terk edilmesi gerekseydi; İbn Kayyim, ilmi terk etmek yerine ilmin mihmandarlığını üstlenerek keşfi reddetmeyi yeğlerdi.

XII. Şatahât, sekr ve gaybet gibi insanın farklı bir haleti ruhiyede tavır benimseyemediği ve duygu yoğunluğunu hat safhada yaşadığı konularda İbn Kayyim maksadı gözetmektedir. Her ne kadar kendisi sahvın üstünlüğünü ifade etse de özellikle şatahât, sekr ve gaybetin rivayetlerden hareketle mazur görülebileceğini aktarmaktadır. Bu bağlamda İbn Kayyim'in sahvı sekre ve bekâyı fenâya tercih ettiğini söylemek mümkündür. Ahmed b. Hanbel'in Hz. Peygamber'in (s.a.v) iğlak esnasındaki talakların feshedilmesi bahsindeki rivayetini öfke üzerinden yorumlamasından hareketle İbn Kayyim de sekr ve şatahât gibi halleri mukayese ederek öfke gibi aşırı duygular mesabesinde

değerlendirmektedir. Söyleyenin maksadını İslâm'ı yaşayış hassasiyeti bakımından da değerlendirmeye tabi tutan İbn Kayyim, Firavun'un kasıtlı sözleriyle Bâyezîd-i Bistâmî'den istemsizce sâdır olan sözleri bir tutmamaktadır. Öte yandan İbn Kayyim, Bâyezîd-i Bistâmî'den sadır olanları mazur görürken Hallâc-ı Mansûr için görüş bildirmemektedir. Bunda İbn Teymiyye'nin Hallâc-ı Mansûr, İbnu'l-Fârız, İbnu'l-Arâbî, Sadreddin Konevî, İbn Seb'in ve Afüfiddin et-Tilimsânî'yi İslâm doktrinine zarar verdikleri gerekçesiyle eleştirmesi önemli yer tutmaktadır. Öte yandan İbn Kayyim gaybeti ise nefsin dünyevî arzularına müstağni ve yaşadığı gaybetin mâsivâdan uzaklaştırmasına vesile olmasından dolayı makul karşılamaktadır.

XIII. İbn Kayyim vahdet-i vücûdu reddetmekte; vahdet-i şuhûdu makul karşılamakta; insanın istek ve iradesinin Allah'ın muradına muvafık olacağı vahdet-i kusûdu ise kabul ederek vahdet-i şuhûddan da üstün görmektedir. Bu bağlamda İbn Kayyim, şuhûdu üstün gören Herevî'den vahdet-i kusûd hususunda emin bir tavır benimseyerek ayrılmaktadır. O, Herevî'nin vücûd kavramına verdiği manayı "bulmak" anlamında tevil ederken İbnu'l-Arabî için aynı hassasiyeti göstermemekte, hatta lafzî yaklaşım sergileyerek ittihâdla itham etmektedir. İbn Kayyim'in vahdet-i vücûd eleştirisi İbn Teymiyye'den öğrendiği ile sınırlıdır. Bu konuda *Mecmu'u'l-Fetâvâ*'dan alıntı yaptığı malumat haricinde özgün ifadeleri bulunmamakta ve konuyla ilgili mesai harcamadığı görülmektedir. Muhtemeldir ki eserin eline geçmemesi ya da İbn Teymiyye'nin vahdet-i vücut düşüncesine karşı geliştirdiği sert tavrı sebebiyle İbn Kayyim, bahse konu olan yerlerde yüzeysel bir şekilde ittihâdîlik eleştirisi sunmayla iktifa etmektedir. İbn Kayyim tevhîdi Maksûd olan Allah'ın murâdını kulun ilim, amel ve hal bakımdan eşleştirmeyi irade etmesi üzerine ihdas etmektedir. Aynı zamanda Allah'a adanmayı ifade eden bu yaklaşım, eylemsel manada denetlenebilir olması hasebiyle İbn Kayyim'in ihyâ çabasında önemli yer tutmaktadır.

XIV. İbn Kayyim iyi bir dilci olmasından dolayı tasavvuf kavramlarının farklı yönlerini de vermektedir. Öte yandan dilin inceliklerini maksat ve yaklaşımlara göre kullanmaktadır. Örneğin *Ravzatu'l-muhibbîn ve nuzhetü'l-muştâkîn* eserinde sevginin mahiyetini, kullanım alanlarını, isimlerini, ayrıştığı kavramları, ulvî ve süflî olanını, tasvip edilip zemmedilenini beyitler ve şerhlerle tafsilatlı şekilde sunmaktadır.

XV. Nefis mertebeleri ya da tavırları ile bilinen ilâhi letaiflerin karşılıkları tasavvufta sayıları değişmekle beraber günümüzde genel anlamda nefs-i emmâre, levvâme, mülheme, mutma'inne, râdiyye, merdiyye ve kâmîle olmak üzerinden yedi mertebede

zikredilmektedir. İbn Kayyim; Gazâlî, Atâullah el-İskenderî, Râgıb el-İsfahânî, Necmeddîn-i Kübrâ ve Şehâbeddin Sühreverdî gibi nefsin tavırlarını nefs-i emmâre, levvâme ve mutma'inne üzerinden üçlü tasnif ile incelemektedir. İbn Kayyim'e göre mertebe ya da derece anlamından ziyade bunlar nefsin taşıdıkları potansiyeller olarak algılanmaktadır. Bu yüzden o, hâl gibi algılamak suretiyle nefsin gün içinde emmâre, levvâme yahut mutma'inneye yöneleceğini bildirmektedir. Nefsin diğer tavırlarını da bu üçü içinde zikrederek nefsin potansiyelinin bir parçası addetmektedir.

Kısaca İbn Kayyim; tasavvufu güzel ahlâk, marifet, zühd, tevbe, sabır, şükür, takva, tecrîd, fakr, ihsân, îsâr, ilim, hâl, hikmet, hakikat ve tevhîd gibi kavramlar üzerinden açıklamaktadır. Ona göre tasavvuf İslâm'ı hassas ve dikkatle yaşamadır. Onun dikkat ettiği hususlar şeriat ölçüsünden müstağni olmamalı ve istikâmeti muhafaza etmelidir. Ona göre istikâmet ilimde, amelde ve hâlde kazanımları muhafaza etmek ve ilerletmek anlamlarına gelmektedir. Bu bağlamda hâli yaşamak için amele; ameli yaşamak için ise ilme ihtiyaç vardır ki istikâmet her birini destekleyen bir tavırdır. Bedenin ruha ihtiyacı misali Müslüman'ın da istikamete ihtiyacı vardır.

İbn Kayyim'in fıkhî ve itikadî yaklaşımlarına yapılan reddiyeler ve eleştiriler bulunmaktadır. Eleştirildiği konuların başında kabir ziyareti, talak meselesi, istivâ meselesi, müteşâbih ayetler gibi konular gelmektedir. İstidlale önem veren birisi olması sebebiyle yapılan eleştiriler genellikle onun delilleri anlama ve anlamlandırma biçimi üzerinden metodolojisine dair gerçekleşmektedir. Aslında İbn Kayyim, muhatap kitlenin ihtiyaçlarını ve ilmi düzeyini dikkate alarak istismara kapı aralama ihtimali olan konuların sınırlarını belirginleştirmeyi amaçlamış ve bu konuların içeriğini detaylıca aktarmıştır. İşbu çalışmanın konusu ve sınırları haricinde kaldığı için fıkhî ve itikadî konulardaki tutumuna yer verilmemektedir.

Çok yönlü bir âlim olması onu her ne kadar dil, jeoloji, botanik ve tıb gibi alanlarda dahi yazmaya sevk etmiş olsa da yazdığı eserlerden hareketle onun eserlerinin başat konuları arasında Cenâb-ı Allah'a ubudiyet vurgusunun ve Hz. Peygamber sevgisinin yer aldığı görülmektedir. Elbette İbn Kayyim'in reddedilen ya da methedilen görüşleri bulunabilir, ancak genel manada onun kendini maksudu ilâhiye adayan ve abdullah olabilmeyi hedefleyen bir âlim olduğu izlenimi oluşmaktadır.

4. KAYNAKLAR

Abdulkadir Geylânî, Abdulkadir b. Musa b. Abdullah. *el-Gunyetü li tâlibi tarîki'l-hakk azze ve celle*. thk. Ebu Abdurrahman Sallah b. Muhammed b. Avîza. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1417.

Abdullah b. Mübarek, Ebu Abdurrahman el-Mervezî. *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik*. thk. Habîburrahman el-'Azamî. İskenderiyye, 1419.

Abdullah b. Mübârek, el-Mervezî. *ez-Zühd ve'r-rekâik*. thk. Habîburrahman el-'Azamî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419.

Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî. *Tuhfetü'l-Uşşâkiyye*. çev. Abdurrahmân Sâmî-yi Uşşâkî. thk. Mahmut Erol Kılıç. İstanbul: Sufi Kitap, 2016.

Abdurrahman Câmî. *Nefahâtü'l-Üns*. çev. Lâmiî Çelebi. thk. Uludağ Süleyman - Kara Mustafa. İstanbul: Marifet Yayınları, 1995.

Abdülmecid, Şevki Beşir. *Mevkifu cumhûriyyîn min sünneti'n-nebeviyye*. Matbaatü Râbitati'l-İlmi'l-İslâmî, 1408.

Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar (et-Ta'likât alâ fusûsi'l-hikem)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Ağbal, Davut. *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadıka*. thk. Sabri b. Sellâme Şahin. Riyad: Dâru's-Sübât, 2003.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *ez-Zühd*. thk. Muhammed Abdusselâm Şahîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1420.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnavut, Âdil Mürşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1421.

Ahmed Hilmi, Hocazâde. *Hadîkatü'l-Evliyâ*. Osmanlı Yayınevi, 1979.

Akın, Murat. "Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Tevhid Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2015), 109-134.

Akot, Bülent. *Kavram Atlası - Tasavvuf I.-II.* 2 Cilt. Ankara: Gazi Kitapevi, 2020.

Aksak, Şeyhmus. *İslâm Hukukunda Müzâyede*. Ankara: İlâhiyat, 2022.

Anjum, Ovamir. "Sufism Witout Mysticism? Ibn Qayyim al-Ğawziyyah's Objectives in Madâriğ al-Sâlikîn". ed. Caterina Bori - Livnat Holtzman. *Oriente Moderno* 1/XC (2010), 153-180.

Apaydın, H. Yunus. "İbn Kayyim el-Cevziyye". *DİA*. 20/109-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Asbridge, Thomas. *The First Crusade*. New York: Oxford University Press, 2004.

Âşıkkutlu, Emin. *Hadiste Ricâl Tenkîdi Cerh ve Ta'dîl İlmi*. İstanbul: İFAV, 1997.

Aşkar, Mustafa. *Tasavvuf Tarihi Literatürü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Ateş, Ahmed. "'Abdullah al-Ansârî'nin Kitab Damm al-Kalâm wa ahlîh Adlı Eseri" 5 (1964), 45-60.

Ateş, Ahmed. "Gazâlî'nin 'Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller'i 'Kitâb Kavâsim al-Bâtıniya'". *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 3/1-2 (1954), 23-54.

Ateş, Süleyman. *İslâm Tasavvufu*. İstanbul: Radikal, 2005.

Aydınlı, Abdullah. "Ehl-i Hadis". *DİA*. 10/507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Aygün, Abdullah. "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakülesi Dergisi* IV/8 (01 Aralık 2015), 141-160.

Aynî, Mehmet Ali. *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*. çev. Tahir Yücel. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.

Aynî, Mehmet Ali. *Tasavvuf Tarihi*. thk. Hüseyin Rahmi Yananlı. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.

Başer, H. Bayram. *Şerîat-Hakîkat*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Başer, Hacı Bayram. "Tasavvuf ve Hanbelî Gelenek: Kādî Ebū Yaʿlâ el-Ferrâ'nın Tasavvufa Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 1/7 (Haziran 2021), 207-236.

Begavî, Ebu Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân/Tefsîrü'l-Begavî*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-tTevzi', 1417.

Benî Selâme. *Dımaşk fi'l-asri'l-Abbâsî*, ts.

Bolat, Ali. *Melâmetîlik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Bolat, Ali vd. *Tasavvuf: Tarih-Doktrin-Tenkit*. Samsun: E Yazı Yayınevi, 2019.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrahîm b. el-Muğîre. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Cemâ'atü mine'l-ulemâ. 9 Cilt. Mısır: Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1311.

Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre. *Sahîhu'l-edebi'l-müfred*. thk. Muhammed Nasiruddin Elbânî. Dâru's-Sadîki li'n-Neşr ve't-Tevzîğ, 1418.

Canikli, İlyas. *Hz. Peygamber'in Fiillerinin Güncel Değeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023.

Cebecioğlu, Ethem. *Nokta-i Süveydâ*. Ankara: Kalem, 2017.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.

Celâleddîn es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Câmiu'l-ehâdîs*. 41 Cilt, ts.

Cevherî, İsmail b. Hammâd el-. *es-Sihâh Tacü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlmi'l-Melâyîn, 1987.

Cevizci, Ahmet. *Büyük Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Chittick, William C. "İbnü'l-Arabî: Entelektüel Geleneğe Açılan Kapı". çev. Mustafa Salih Edis. *Sufiyye* 10 (Haziran 2021), 289-302.

Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge*. Albany: State of New York Press, 1989.

Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerîf. *Kitâbu't-ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1403.

Çağrıcı, Mustafa. "Ahlâk". *DİA*. 2/1-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Çağrıcı, Mustafa. *İslam Ahlâkı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985.

Çakır, Adalet. "Kâdiriyye". *Türkiye'de Tarikatlar*. thk. Semih Ceyhan. 159-220. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2015.

Çakır, Adalet. *Mehmed Rifat Efendi'nin Nefhatü'r-Riyâzi'l-Âliye'sinde Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirîlik*. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2021.

Çakır, Adalet. *Mehmed Rifat Efendi'nin Nefhatü'r-Riyâzi'l-Âliye'sinde Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirîlik*. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2021.

Çatak, Adem. *Şihâbeddin Sühreverdî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Gümüşhane Üniversitesi, 2012.

Damar, Abdullah. *Menâzilü's-Sâirîn Şerhleri ve Âb-Hayat*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.

Dârimî, Ebû Said Osman b. Said es-Sicistânî. *er-Red ale'l-Cehmiyye*. thk. Ebû Asım eş-Şevâmî el-Eserî. Kahire: Mektebetü'l-İslâmiyye, 2010.

Dâvud el-Kayserî. *Tasavvuf İlmine Giriş (Risale fi İlmi't- Tasavvuf ve Şerhu Te'vilatı Besmele)*. çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayınları, ts.

Demir, Abdullah. *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018.

Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Yapısı*. Ankara: İSAM Yayınları, 2., 2021.

Demirbaş, Muhammed Furkan Taha. "Hayru'n-nâs karnî Hadîsi'nin Hanefî Hadîs Anlayışına Etkileri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Aralık 2022), 286-315.

Demirli, Ekrem. “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”. *Nazariyat: İslam felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* II/4 (2016), 1-29.

Deweese, Devin. “Hacegan’a Ait Kaynaldar ve Tasavvufun Eleştirisi: Hoca ’Ali ’Azizan Ramiteni’nin Menâkıb’ında Cemaatsel Benzersizlik İddiasi”. *Doğuştan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar*. ed. Frederick De Jong - Bernd Radtke. haz. Salih Çift. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.

Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-. *’Uyunu’l-ahbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1418.

Düzenli, Aygül. *Memlükler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi (648-923/1250-1517)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Ebû Bekir Râzî. *Ruh Sağlığı (et-Tıbbu’r-Rûhânî)*. çev. Hüseyin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd et-Tayâlisî. *Müsned Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru’l-Hicr, 1419.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş‘as el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvud*. thk. Şuayb Arnavut - Muhammed Kamil Karabelli. 7 Cilt. Dâru Risâleti’l-’İlmiyye, 1430.

Ebû Ğudde, Abdulfettah el-Halebî. *Kıymetü’z-zamân ’inde’l-’ulemâ*. Haleb: Mektebetü’l-Matbuati’l-İslâmiyye, 10. Basım, 1417.

Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Süleyman el-Bedr el-Füyûmî (son). *Fethu’l-garîbi’l-mücîb ale’l-terğîb ve’t-terhîb li imâm-i Münzirî*. thk. Muhammed İshak Muhammed âl İbrahim. 15 Cilt. Riyad: Mektebetü Dâru’s-Selâm, 1439.

Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atiyye el-Hârisî. *Kûtu’l-Kulûb fî mu’ameleti’l-mahbûb ve vasfî tarîki’l-mürîd ilâ makâmi’t-tevhîd*. thk. Asım İbrahim el-Keyâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-’İlmiyye, 1426.

Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atiyye el-Hârisî. *Kûtu’l-Kulûb fî mu’ameleti’l-mahbûb ve vasfî tarîki’l-mürîd ilâ makâmi’t-tevhîd*. thk. Asım İbrahim el-Keyâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-’İlmiyye, 1426.

Ebû Zehrâ, Muhammed. *İbn Teymiyye hayâtühû ve asru ârâhû ve fikhu*. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1991.

Ebû Zeyd, Bekir b. Abdullah. *İbn Kayyim el-Cevziyye hayâtuhû âsâruhû ve mevâridühû*. Riyad, 1412.

Ebu'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî ibn. *ez-Zühd li ibn ebi'd-Dünya*. Dimaşk: Dâr ibn Kesîr, 1999.

Edis, Büşra. *Ashâbu'l-Hadîs Literatüründe Aklın Epistemik Değeri (Erken Dönem Akâid Metinleri Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.

Edis, Mustafa Salih. *Kerrâmî Zühd Hareketi*. Ankara: İlâhiyat, 2022.

Edis, Mustafa Salih. "Kindî'nin Üzüntüyü Giderme Yönteminin Tasavvufî İdealler Açısından Kritiği". *Danişname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (01 Eylül 2020), 127-149.

Elbeyli, Ömer. *Şam Havzası 10. Yüzyılda Damaşk'ta Ulemâ ve İlmî Hayat*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Ensârî, Muhammed Abdülhak. *Şeriat ve Tasavvuf*. çev. Yusuf Yazar. Ankara: Rehber yayıncılık, 1991.

Erginli, Zafer (ed.). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.

Erkaya, M. Esad. *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Erman, Uğur. "Mürcie ve Ehl-i Hadis Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dîl İlmine Dönemin Te'lîfâtına ve Sosyal/Beşerî İlimlere Yansıması (Hicrî III. Asır)". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (30 Aralık 2018), 89-108.

Ertuğrul, İsmail Fenni. *Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî*. Orhaniye Matbaası, 1928.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musâllîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Dâru'l-Franz Steins, 1980.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musâllîn*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-. *Tehzîbü'l-Lüğa*. thk. Muhammed 'Ivaz Mur'ab. 15 Cilt. Beyrut: Dâr'u İhyâ, 2001.

Ferâhidî, Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Ömer b. Temîm el-. *Kitabu'l-'ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.

Ferîdüddîn Attâr. *Evliya Tezkireleri*. thk. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.

Ferrûh, Ömer. *İbn Teymiyye el-müctehid beyne ahkâmi'l-fukaha ve haceti'l-müctemi'*. Beyrut: Dâru Lübnân li't-Taba'ati ve'n-Neşr, 1411.

Fuâdî, Ömer. *Muslihu'n-Nefs (Nefsin Özellikleri)*. thk. Ahmet Cahid Haksever. İstanbul: Hoşgörü Yayınları, 2015.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Munkız mine'd-dalâl*. thk. Abdulhalîm Mahmûd. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîs, ts.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Vasîd fî mezheb*. thk. Ahmed Mahmud İbrahim - Muhammed Muhammed Tâmir. 7 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1417.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1439.

Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

Gümüşhanevî, Ahmed en-Nakşibendi el-Hâlidî (Ziyâuddîn). *Câmiu'l-usûl fi'l-evliyâ*. thk. Edib Nasîruddîn. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-İntişâri'l-Arabî, 1. Basım, 1997.

Gündüzöz, Güldane. *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Basım, ts.

Gürler, Kadir. “Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis’in Dini Anlam(landırm)a Yöntemi”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/24 (ts.), 27-58.

Güven, Mustafa Salim. “İbn Kemâl’in Vücûd Risâlesi’nin Ali Nihad Tarlan Tarafından Yapılan Osmanlıca Tercüme Eşliğinde İncelenmesi”. *Eskiyeni* 46 (Mart 2022), 169-220.

Hakîkî, Kerim - Demir, Süleyman. *Tahallî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Hakîm en-Nîsâbûrî, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek alâ sahîhayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-’İlmiyye, 1411.

Hakîm, Suad el-. *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa, 2017.

Hakim Tirmizî. *Riyâzatü’n-nefs*. thk. İbrahim Şemseddîn. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-’İlmiyye, 2005.

Haksever, Ahmet Cahid (ed.). *Sosyal Bilimlerde Disiplinlerarası Çalışmanın İmkânı Tasavvuf Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2022.

Harun, Abdüsselam Muhammed. *Mu’cemu Mukayyedat İbn Hallikan*. Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 1987.

Hatîb el-Bağdâdî. *Şerefu ashâbi’l-hadîs*. thk. Muhammed Said Hatiboğlu. Ankara: Dâru İhyâ’i-Sünneti’n-Nebeviyye, ts.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî. *el-Kifâye fî ilmi’r-rivâye*. Haydarâbâd: Dâiretü’l-Maârifi’l-Osmaniyye, 1357.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî. *Muvaddıh li evhâmi’l-cem’ ve’t-tefrîk*. thk. Abdulmu’ti Emin Kal’acî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1407.

Havkal, Ebu’l-Kâsım Muhammed b. Havkal el-Bağdâdî ibn. *Sûretü’l-arz*. 2 Cilt. Leiden: Dâru Sâdr, 1938.

Hayrî, Abdurra‘uf Osman. *Mevkıfu İbn Kayyîm mine’t-tasavvuf*. Mekke: Ümmü’l-Kurâ, Doktora Tezi, 1417.

Herevî, Ebu İsmâil Abdullah b. Muhammed el-Ensârî. *Menâzilu's-sâirîn ilâ Hakkı azze şe'nihi*. Mısır: Şirketü ve Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966.

Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî. *Menâzilü's-sâirîn - Tasavvufta Yüz Basamak*. çev. Abdürrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2008.

Herrâs, Muhammed Halîl el-. *Bâisü'n-nahzâti'l-İslâmiyye ibn Teymiyye es-selefî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Hoca Efendi, Seyyid Muhammed. *Tasavvuf Tarikatlar ve Silsileleri*. 4 Cilt. İstanbul: Ustaoğlu Kitabevi, 2005.

Homerin, Th. Emil. "Memlûklar Dönemi Mısır'ında Sûfîler ve Tasavvuf Aleyhtarları". çev. Salih Çift. *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 1/11 (Ocak 2002), 243-264.

Hoover, Jon. "Ḥanbalī Theology". *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. 625-646. UK: Oxford University Press, 2016.

Hücvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

Hüseyin Vassâf, Osmânzâde. *Sefîne-i Evliyâ*. thk. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 3. Basım, 2015.

Ibn Qayyim al-Jawziyya. *Les Sentiers des Itinérants. Commentaire des principales étapes spirituelles d'al-Ansârî*. çev. Mohamed al-Fatih. Paris: Universel, 1999.

Ibn Qayyim al-Jawziyya. *Ranks of the Divine Seekers*. çev. Ovamir Anjum. 2 Cilt. Leiden-Boston: Brill, 2020.

İbn Acîbe. *Mi'râcu'-t-teşevvüf ilâ hakâiki't-tasavvuf*. çev. Ahmet Murat Özel. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kāsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullâh. *Târîhu Dimaşk*. thk. Muhibbüddîn Ebî Said Ömer b. Garâme el-Amrevî. 74 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kāsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullâh. *Tebyînu kezibi'l-müfteri fî mâ nusibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1404.

İbn Âşûr, Muhammed Fâzıl. *Ana Hatlarıyla Tefsir Tarihi*. çev. Bahattin Dartma - Ömer Pakiş. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.

İbn Berrecân, Abdüsselâm b. Abdirrahman ebu'l-Hâkem. *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*. thk. Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2010.

İbn Ebû Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman b. el-'Absî. *Müsned İbn Ebî Şeybe*. thk. Âdil b. Yusuf Azzâzî - Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.

İbn Ebû Şeybe, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed el-Kûfî. *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-ehâdîsi ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hûd. 7 Cilt. Beyrut-Riyad: Dâru'l-Tâc-Mektebetü'r-Rüşd, 1409.

İbn Fâris, Ebu Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyya el-Kazvînî. *Mu'cemü mukâyisi'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârun. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399.

İbn Fûrek. *el-İbâne an turuki'l-kâsidîn*. çev. Ahmet Yıldırım - Abdülgaffar Aslan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bişerhi sahîhi Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *ed-Dürerü'l-kâmine fî aʿyâni'l-miʾeti's-sâmine*. thk. Muhammed Abdul Muin. 6 Cilt. Haydarâbâd: Meclisü Dâiretü'l-Meârif el-Osmâniyye, 1392.

İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî. *Sîretü'n-Nebevî*. thk. Mustafa es-Sakâ vd. 2 Cilt. Şirketü ve Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *Ahkâmu ehl-i zimme*. thk. Muhammed Azîr vd. Şems. 2 Cilt. Riyad: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *Bedâi'u'l-fevâid*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *Celâü'l-efhâm fî fazli's-salâti ve's-selâm alâ hayri'l-enâm*. thk. Zaid b. Ahmed en-Neşîrî. Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 5. Basım, 1440.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *el-Fevâ'id*. thk. Muhammed Azîr Şems. Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *el-Menâru'l-münîf fi sâhîhi ve'd-dâifi*. thk. Yahya b. Abdullah es-Sumâlî. Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 4. Basım, 1440.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *es-Salât*. thk. Adnan b. Safahan Buhârî. Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *et-Tıbbu'n-nebevî*. Beyrut: Dâru'l-Hilâl, ts.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *et-Turuku'l-hikme*. y.y.: Mektebetü Dâru'l-Beyân, ts.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *Hidâyetü'l-hayârâ fî ecvibeti'l-yehûd ve'n-nasârâ*. thk. Osman b. Cuma Damîrî. Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 4. Basım, 1440.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *Medâricü's-sâlikîn fî menâzilü's-sâirîn*. Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atu'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1441.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *Miftâhu dâri's-sa'âde ve menşûri velâyeti'l-'ilmi ve'l-irâde*. thk. Abdurrahman b. Hasan Kâid. 3 Cilt. Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *Ref'u'l-yedîn fi's-salâti*. thk. Ali b. Muhammed el-İmrânî. Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *Şifâü'l-i'lel fî mesâili'l-kaza ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*. thk. Zahir b. Salim Belfekih. 2 Cilt. Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-sa'âdeteyn*. thk. Muhammed Ecmel Islâhî. 2 Cilt. Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *Tehzîbü sünen ebî Dâvud ve îzâhu ilelihi ve müşkilatihi*. thk. Ali b. Muhammed vd. el-İmrânî. 3 Cilt. Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 3. Basım, 1440.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *'Uddetü's-sâbirîn ve zahîratu'ş-şâkirîn*. thk. İsmâil b. Gâzî Merhaben. Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye - Damîrî, Osman b. Cuma. *Tuhfetü'l-mevdûd bi ahkâmi'l-mevlûd*. Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye - Islâhî, Muhammed Ecmel. *Kitâbü'r-Rûh*. Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440.

İbn Kayyim el-Cevziyye. *Medâricu's-sâlikîn*. çev. Ali Ataç vd. 3 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

İbn Kayyim el-Cevziyye. *Tehlikeli Tuzaklar*. çev. Ersan Urcan. İstanbul: Çelik Yayınları, 2016.

İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye. *el-Cevâbu el-kâfî limen süile ani'd-devâi'ş-şâfî ev ed-dâ' ve'd-devâ'*. Mağrîb: Dâru'l-Ma'rife, 1418.

İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye. *el-Kelâmu alâ mes'eleti's-sema'*. thk. Muhammed Azîr Şems. Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 2019.

İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye. *el-Vâbilu's-sayyib ve râfi'u'l-kelimi't-tayyîb*. thk. Abdurrahman b. Hasan Kâid (son). Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440.

İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye. *er-Risâletu tebûkiyye zâdü'l-muhâciri ilâ Rabbihi*. thk. Muhammed Cemîl Gazi (son). Cidde: Mektebetü'l-Medenî, ts.

İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye. *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*. thk. Muhammed Hamid el-Fakî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Meârif, 1431.

İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-müvakki'in an rabbi'l-'âlemîn*. thk. Muhammed Abdusselâm İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1411.

İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye. *Medâricu's-sâlikîn beyne menâzil iyyâke na'budu ve iyyâke neste'în*. ed. Muhammed Mu'tasımbillah el-Bağdâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1996.

İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye. *Ravzatu'l-muhibbîn ve nuzhetu'l-muştâkîn*. thk. Muhammed Azîr Şems. Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem-Dâru İbn Hazm, 1440.

İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye. *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd*. 5 Cilt. Beyrut-Kuveyt: Müessesetür'r-Risâle-Mektebetü'l-Menâr, 1410.

İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye. *es-Savâ'iku'l-mürsele fî reddi ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*. thk. Ali b. Muhammed ed-Dahîlullah. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1408.

İbn Kayyim, Şemsuddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub el-Cevziyye ez-Zura'i ed- Dımeşkî. *İctimâu'l-Cuyûşi'l-İslâmiyye 'alâ Ğazvil'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye*. thk. Avvâd Abdullah el-Mu'tik. Beyrut, 1404.

İbn Kemâl (Kemalpaşazâde). *Vücûd Risâlesi*. çev. Ali Nihad Tarlan. İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 297.7 1.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. y.y.: Dâru Hicr, 1418.

İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Şuayb Arnavut vd. 5 Cilt. Dâru Risâleti'l-'Âlemiyye, 1430.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem b. Ali. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1414.

İbn Mülakkîn, Sirâcüddîn Ebû Hafs Amr b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtu'l-Evliyâ*. thk. Nureddîn Şerîbe. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1415.

İbn Müstevfî, Mübarek b. Ahmed b. Mübarek b. Mevhûb el-Lahmî el-Erbilî. *Târihu Erbîl*. thk. Sâmî b. Seyyid Hammâs es-Sakkâr. 2 Cilt. Irak: Dâru'r-Reşîd, 1980.

İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân. *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem fî şerhi hamsîne hadîsen min cevâmi'l-kelîm*. thk. Şuayb Arnavut - İbrahim Bâcis. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417.

İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân. *Zeyl tabakâti Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005.

İbn Salâh, Osman b. Abdurrahman. *Tabakâtu'l-fukah-i Şâfiî*. thk. Muhyiddîn Ali Necib. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.

İbn Tayfûr. *Kitâbu Bağdâd*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1949.

İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm. *Câmiu'l-mesâil*. thk. Muhammed Azîr Şems. Dâru İlmi'l-Fevâid, 1432.

İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm. *el-Furkân beyne evliyâi'r-rahmân ve evliyâi'ş-şeytân*. thk. Abdulkâdir Arnavut. Dimaşk: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 1405.

İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm. *el-Müstedrek alâ mecmû'i fetevâ*. 5 Cilt, 1418.

İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmuatu'r-resâil ve'l-mesâil*. 5 Cilt. li Cenneti Türâsi'l-Arabî, 1431.

İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'u fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Kâsım. 35 Cilt. Medine: Mecmu'u'l Melik Fehed li Tabaati Musahhif Şerif Medineti Nebeviyye, 1416.

İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, 1490.

İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm. "Risâle fi'l-cevâbi an suâli an Hallâc". *Câmiu'r-resâil*. thk. Muhammed Reşât Sâlim. 1/185-199. Riyad: Dâru'l-'Atâi, 1422.

İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm. "Şerhu kelimât min fütûhi'l-gayb". *Câmiu'r-resâil*. thk. Muhammed Reşât Sâlim. 2/71-189. Riyad: Dâru'l-'Atâi, 1422.

İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm. *Ziyaretü'l-kubur ve'l-istincad bi'l-makbur*. Riyad: el-İdâretü'l-Amme li't-Tâb'i ve't-Tercüme, 1410.

İbnu'l-Cevzî, Cemâleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Âdâbü'l-Hasani'l-Basrî ve zühdühü ve mevâizühü*. thk. Süleyman el-Harş. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 3. Basım, 2008.

İbnu'l-Cevzî, Cemâleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Meşyaha ibnü'l-Cevzî*. thk. Muhammed Mahfûz. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006.

İbnu'l-Cevzî, Cemâleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Saydü'l-hâtır*. thk. Hasan el-Müsâhî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1425.

İbnu'l-Cevzî, Cemâleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Sıfatü's-safve*. thk. Ahmed b. Ali. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1421.

İbnu'l-Cevzî, Cemâleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Telbisü'l-iblîs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbnu'l-Cevzî, Cemâleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zemmü'l-hevâ*. thk. Mustafa Abdulvâhid. y.y., t.y.

İbnu'l-Cevzî, Şemseddin Ebû Mazfûr Yusuf. *Mir'âtü'z-zamân fî tevârihi'l-âyân*. thk. Muhammed Berekât vd. 23 Cilt. Dimaşk: Dâru Risâleti'l-'Âlemiyye, 1434.

İbnu'l-Cevzî, Şemseddin Ebû Mazfûr Yusuf. *Mir'âtü'z-zamân fî tevârihi'l-âyân*. thk. Muhammed Berekât vd. 23 Cilt. Dimaşk: Dâru Risâleti'l-'Âlemiyye, 1434.

İbnu'l-Esîr, Mecdüddîn Ebû Saadet el-Mübarek b. Muhammed b. Muhammed ibn Abdülkerîm eş-Şeybânî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-'İlmiyye, 1399.

İbnu'l-İmâd, Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbari men zeheb*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.

İbnu's-Sikkît, Ebû Yusuf Yakub b. İshak. *Kitâbu'l-elfâz*. thk. Fahruddîn Kabâve. Lübnan: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1998.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. çev. Ahmed Avni Konuk. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2017.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Şerhu fusûsi'l-hikem min kelâmi'ş-şeyhi'l-ekber Muhyiddîn ibn Arabî*. thk. Mahmud Mahmud el-Gurâb. Dimaşk: Matbaatü Zeyd b. Sâbit, 1405.

İbrahim Hakkı Erzurumî. *Mârifetnâme*. çev. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1400.

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

İmâra, Muhammed. *es-Selef ve's-Selefiyye*. Kahire: Metâbiu'l-Ehrâm, 1429.

İsbehânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ'*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Sa'âde, 1394.

İsfahânî, Ebu'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem/ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1412.

İskenderî, İbn Atâullah el-. *Gelin Tâcı*. çev. Aydın Cemal. İstanbul: Sûfî Kitap, 2020.

İskenderî, Sedîdüddîn Ebû Muhammed Abdulmu'ti b. Ebî Senâ Mahmud b. Abdulmu'ti el-Lahmî. *Şerhu menâzili's-sâirîn*. thk. S. De Laugier De Laugier Beaurecueil. Kahire: Matbaatü'l-Ma'hedi'l-ilmi el-Firansî, 1954.

İsmâil Rusûhî Ankaravî. *Minhâcü'l-fukarâ*. haz. SâfiArpaguş. İstanbul: İFAV, 2. Basım, 2023.

İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.

Kara, Mustafa. *Dârânî*. 44 Cilt. İstanbul: DİA, 1993.

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

Karadâvî, Yusuf. *es-Sabru fî Kur'âni Kerîm*. Müessesetür'r-Risâle, 1411.

Kartal, Abdullah. "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkaplanı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (Haziran 2005), 59-80.

Kâşânî, Abdürrezzak. "Elf Makam". çev. Abdürrezzak Tek. *Menâzilü's-sâirîn - Tasavvufta Yüz Basamak*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.

Kâşânî, Abdürrezzak. *Istılâhâtü's-sûfiyye*. thk. Abdu'l-'Âl Şâhin. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1413.

Kâşânî, Abdürrezzak. *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı ehli'l-İlhâm*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Kâşânî, İzzeddîn Mahmûd bin Ali Natanzî. *Tasavvufun Ana Esasları/Misbâhu'l-hidâye ve miftâhu'l-kifâye*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012.

Kâşânî, Kemâleddin Abdürrezzak. *Şerhu menâzili's-sâirîn*. thk. Muhsîn Bîdâfer. Beyrut: Müessesetü et-Târîhi'l-'Arabî, ts.

Kaya, Emrah. "Tasavvufun ve Epistemolojik Bir Araç Olarak İlhamın İbn Teymiyye Düşüncesindeki Yeri" 20/1 (Haziran 2016), 11-34.

Kelâbâzî, Ebu Bekir Muhammed b. Ebî İshak b. İbrahim b. Ya'kub. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.

Kırbaşoğlu, Hayri. *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları Ashabu'l-Hadise Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2017.

Kinberg, Leah. "What is Meant by Zuhd". *Studia Islamica* 61 (1985), 27-44.

Kindî, Yâ'kub b. İshak. "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri". çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. 476-511. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Kitapsız Mustafa Efendi. *Sâliklerin Maksatları (Maksadu's-sâlikîn)*. haz. Hasan Şahin Aktaş. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.

Knysh, Alexander. *Islamic Mysticism a Short History*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 2000.

Koca, Ferhat. "Takıyyüddin İbn Teymiyye". *DİA*. 20/391-405. İstanbul: DİB Yayınları, 1999.

Koçyiğit, Talat. *Hadis Istılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.

Kotku, Mehmed Zahid. *Sabır*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1984.

Kudat, Fatma. *Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin "Saydü'l-Hâtır" Adlı Eseri Bağlamında Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Kudât, Şerif. *el-Minhâcü'l-hadîs fî 'ulûmi'l-hadîs*. Ammân: el-Akâdemiyyûn li'n-neşr ve't-tevzî', 2003.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdulhalîm Mahmûd - Mahmûd İbn Şerîf. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meâ'rif, ts.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifu'l-işârât*. thk. İbrahim el-Besyûnî. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'eti'l- Mısrıyyeti li'l-Kitâb, t.y.

Kutlu, Sönmez. *Selefiliğin Fikrî Arkaplanı İslam Düşüncesinde İk Gelenekçiler*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Lev, Yaacov. "Symbiotic Relations: Ulama and the Mamluk Sultans". *Mamluk Studies Review* 1/12 (2009), 1-26.

Lory, Pierre. *Abdurrezzâk Kaşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufi Tefsiri*. çev. Sadık Kılıç. İnsan Yayınları, 2001.

MacDonald, Duncan B. *Development of Muslim Teology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. New York: Charles Scribner's Sons, 1903.

Makdisî, Ali b. el-Mufaddal. *Ahsenü't-tekāsîm fî maʿrifeti'l-eḳālîm*. Leiden, 1991.

Makdîsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-tekâsım fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1411.

Makdisi, George. *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Makdisi, George. *Religion, Law and Learning in Classical Islam*. Abingdon-New York: Routledge, 2016.

Makdisî, İbn-i Kudâme. *Kitâbu't-tevvâbîn (Tövbekârlar Kitabı)*. çev. Sare Öztürk. İstanbul: Şule Yayınları, 2018.

Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Ali. *Kitâbü's-sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*. thk. Muhammed Mustafa Ziyâde. 2 Cilt. Kahire: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme, 1941.

Malamud, Margaret. "Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi". çev. Hüseyin Doğan. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (ts.), 533-552.

Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el-'Azamî. 6 Cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zayed b. Sultân el-Nehyân, 2004.

Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebû Mansûr. *Tevhîd*. thk. Fethullah Halîf. İskenderiyye: Dâru'l-Câmiâtü'l-Mısriyye, 1431.

Mehmet Rifat Efendi. *Nefhatü'r-riyâzi'l-âliye fî beyân-i tarîkati'l-Kâdiriyye*. Nr.1127, 1b-465b.

Melchert, Christopher. *Sünni Düşüncenin Teşekkülü*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Melchert, Christopher. “the Transition from Asceticism to Mysticism”. *Studia Islamica* 83 (1996), 51-70.

Mert, Muhit. *Kelam Tarihinin Problemleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Mevlâna. *Mesnevî*. çev. Adnan Karaismailoğlu. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.

Mevlânâ Celâleddin. *Dîvân-ı Kebîr*. haz. Abdülbâki Gölpınarlı. 7 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.

Muhammed Süleyman el-Mansûrî Fûrî. *Rahmeten li’l-âlemîn*. çev. Semîr Abdulhamîd İbrahim. Riyad: Dâru’s-Selâm, ts.

Muhâsibî, Ebû Abdullah Haris b. Esed. *er-Riâye li hukukillah*. thk. Abdulkadir Ahmed Ata. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 4., ts.

Muhâsibî, Ebû Abdullah Haris b. Esed. *Risâletü’l-müsterşidîn*. thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. Haleb: Mektebü el-Matbuâti’l-İslâmiyye, 1391.

Muslu, Ramazan. “Halvetiyye’de ‘Atvâr-ı Seb’a’ Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî’nin Atvâr-ı Seb’a Risalesi”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 18 (2007), 43-63.

Müslim, Ebû Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 4 Cilt. İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuhû, 1374.

Nazik, Sıtkı. “Osman Bedreddîn Erzurûmî Hazretleri’nin Şairlik Yönü”. *Uluslararası Harput’a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2016.

Nizami, Ahmed Halid. “The Qâdiriyye Order”. *Islamic Spiritually Manifestations*. thk. Seyyid Hüseyin Nasr. 6-25. New York: SCM Press, 1991.

Nuaymî, Abdulkâdir b. Muhammed en-. *ed-Dârisü fî târîhi’l-medâris*. ed. İbrahîm Şemseddîn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1410.

Nüveyhiz, Adil. *Mu’cem el-Müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz, 1988.

Öğmüş, Harun. “es-Savâiku’l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Yorum Anlayışı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2008), 67-97.

Özçelik, Mevlüt. *İmam Gazâlî’ye Göre Nefsin Tezkiyesi ve Kalbin Tasfiyesi*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2020.

Özel, Recep Orhan. “Lügavî ve Bağlamsal Yönleriyle Kur’ân’da ‘Te’vil’ Kavramı”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 20 (20 Haziran 2023), 9-47.

Özervarlı, M. Sait. *İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Özköse, Kadir. “er-Risâle”. *Tasavvuf Klasikleri*. ed. Ethem Cebecioğlu - Ali Çınar. Ankara: Kalem, 2021.

Öztürk, Erdem Can. “Yunus Emre ve Ahmed-i Yesevî’den Hareketle ‘Bana Seni Gerek Seni’ Eksenindeki Manzumeler Üzerine Genel Bir Mukayese”. *Yunus Emre (Hayatı-Düşünceleri-Eserleri)*. Ankara: TBMM Basımevi, 2022.

Öztürk, Mürsel. “Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî’nin Tasavvufî Görüşleri”. *Doğu Dilleri* 5/1 (1992), 21-32.

Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1983.

Pekdoğru, Yakup. “Erken Dönem Tasavvuf Eserlerinde Ahmed b. Hanbel’in Konumu”. *Sufiyye* 13 (Aralık 2022), 65-94.

Philip, K. Hitti. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. 4 Cilt. İstanbul: MÜİFV, 1995.

Polat, Murat. *İbn Kayyim el-Cevziyye ve İslam Ceza Hukuku*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022.

Râgıb el-İsfahânî, Ebû Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *ez-Zerî’a ilâ mekârimi’ş-şerîa*. thk. Ebû Yezîd Ebû Zeyd el-’Acemî. Kahire: Dâru’s-Selâm, 1428.

Runciman, Steven. *A History of the Crusades*. 3 Cilt. Cambridge University Press, 1999.

Safedî, Selahaddîn Halîl b. İzzeddîn. *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*. thk. Ali Ebû Zeyd vd. 5 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır-Dâru'l-Fikr, 1998.

Safedî, Selahaddîn Halîl b. İzzeddîn. *el-Vâfî bi'l-vefâyât*. thk. Ahmed Arnavut - Mustafa Türkî. 29 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâ et-Türâs, 2000.

Safedî, Selehaddin Halil b. Aybek. *el-Vâfî bi'l-vefâyât*. thk. İhsan Abbas. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1401.

Safer el-Muhibbi el-Cerrahi. *Istılâhât-ı sofiyye fî vatan-ı asliyye*. İstanbul: Kırk Kandil, 2013.

Saffâr, Ebû İshak İbrahim b. İsmail. *Telhîsü'l-edille li-kavâidi't-tevhîd*. thk. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: el-Mahedü'l-Almânî li'l-ebhâsi'ş-Şarkiyye, 2011.

Saruhan, Müfit Selim. "İslam Düşüncesinde Ahlâk İlmi". *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 28 (2014), 53-66.

Saruhan, Müfit Selim. "İslam Felsefesinde Delil ve Önemi". *İslâmî Araştırmalar* 17/4 (2004), 369-378.

Satriawan, Lalu Agus. "The Contribution of Ibn Qayyim al-Jawziyya to Salafi Sufism". *Teosofi Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 1/12 (Haziran 2022), 71-96.

Schimmel, Annemarie. *Dimention of Islamic Mysticm*. Amerika: The University of North Carolina Press, 1975.

Seccâdî, Cağfer. *Tasavvuf ve İrfan Sözlüğü*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Seffârînî, Ebu'l-Avn Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim el-Hanbelî. *Levâmiʿu'l-envâri'l-behiyye ve sevâṭiʿu'l-esrâri'l-eşeriyye lişerḥi'd-Dürreti'l-muḍıyye fî ʿaḳīdeti'l-(ʿaḳdi ehli'l-) firḳati'l-merḍıyye*. 2 Cilt. Dimaşk: Müessesetü'l-Hafikîn ve Mektebetühâ, 1402.

Sehâvî, Ebu Hasan Ali b. Muhammed b. Abdussamed. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Musa Ali Musa Mesud (son), Eşref Muhammed b. Abdullah el-Kassâs. 2 Cilt. Dâru'n-neşr li Câmi'ât, 1430.

Selmânî, Abdullah b. Said Lisânuddîn ibn Hatîb. *Ravzatu't-tarîf bi lubbi'iş-şerîf*. thk. Muhammed Kettânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1. Basım, 1970.

Sem'anî, Abdulkerîm b. Muhammed Mansûr et-Temîmî. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ. 13 Cilt. Haydarâbâd: Meclisü Dâiretü'l-Meârif el-Osmâniyye, 1962.

Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbas Şihabüddîn Ahmed b. Yusuf b. İbrahim el- Mısrî. *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1417.

Seyfeddîn Geylânî, es-Seyyid Muhammed. *ed-Dürerü's-seniyye fî mevâ'izil Geylâniyye*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1302.

Sıbt İbnu'l-Cevzi, Şemseddin Ebû Mazaffer Yusuf b. Kızoğli b. Abdullah. *Mir'âtüz-zamân fî tevârhi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. 32 Cilt. Dimaşk: Dâru Risâleti'l-'Âlemiyye, 1434.

Souvget, Jean. *Dımaşkü'ş-şâm lemha târîhiyye münzü'l-usûr el-kadîme hatta ahdi'l-intidâb*. ed. Ekrem el-Ulebî. çev. Fuâd el-Bustânî. Dimaşk: al-Waref, 1989.

Subkî, Tâceddîn Abdülvehhâb b. Takiyyüddîn es-. *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübra*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Hicru li't-Tabâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1413.

Subkî, Tâceddîn Abdülvehhâb b. Takiyyüddîn es-. *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübra*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Hicru li't-Tabâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1413.

Subkî, Tâceddîn Abdülvehhâb b. Takiyyüddîn es-. *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübra*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Hicru li't-Tabâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1413.

Sühreverdî, Şehâbeddin. *Avârifü'l-Maârif*. thk. Hasan Kamil Yılmaz - İrfan Gündüz. haz. Hasan Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz. 3 Cilt. İstanbul: İBER Yayınları, 2022.

Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Tabakâtu's-sûfiyye*. thk. Mustafa Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419.

Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Tabakâtu's-sûfiyye*. thk. Ahmed eş-Şirbâs 'Atâ. Müessesetü Dari'ş-Şi'ab, 2. Basım, 1419.

Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyn. *el-Futüvve*. thk. İhsan Zünnûn es-Sâmirî - Muhammed Abdullah el-Kadehât. Amman: Dâru'r-Râzî, 1422.

Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyn. *Uyûbu'n-nefs ve mudâvâtuhâ*. thk. Mecdî Fethî es-Seyyid. Tanta: Mektebetu's-sahâbe, 1431.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû Fal İbrâhîm. 4 Cilt. Dimaşk: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, 1974.

Şaşa, Mehmet. *Abdülkadir Geylanî'nin Kelamî Görüşleri*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2020.

Şaşa, Mehmet. *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*. Ankara: Nobel, 2018.

Şâtıbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî. *el-İ'tisâm*. thk. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şakîr. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbn el-Cevziyye, 1429.

Şattanûfî, Ali b. Yusuf. *Behcetü'l-esrâr ve ma'dinü'l-envâr fî menâkıbi'l-bâzi'l-eşheb eş-şeyh Abdilkâdir el-Geylânî*. thk. Cemâleddin Fâlih el-Geylânî. Mağrîb: el-Manzumetü'l-Mağribiyyeti li Terbiyeti ve's-Sekâfeti ve'l-'Ulûm, 3. Basım, 2013.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. çev. Mustafa Öz. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Şerkâvî, Hasan eş-. *Mu'cemu el-elfâzi sûfiyye*. Kahire: Müessesetü Muhtâr, 1987.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-. *el-Bedrü't-tâliʿ bi-mehâsini men baʿde'l-karni's-sâbiʿ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Şihâbî, Muhammed Sâdık el-Kâdirî. *Tefrîhu'l-hâtır fî menâkıbi tâci'l-evliyâ ve burhâni'l-asfiyâ eş-şeyh Abdülkâdir Geylânî*. çev. Abdülkadir b. Muhyiddin el-Erdebîlî el-Kâdirî. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1369.

Şimşek, Selami. *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Şükrullah Şirvânî. *Riyâzu'l-Kulûb*. thk. Serpil Koç Konuksever. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Şüreysî, Ebu Abbas Ahmed b. Abdulmü'min b. Musa el-Kaysî. *Şerhu makamâti el-Harîrî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1427.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutîr el-Lahmî eş-Şâmî. *Müsnedü şâmiyeyn*. thk. Hamdî b. Abdulmecid (son). 4 Cilt. Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1405.

Taberî, Ebu Câfer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. 24 Cilt. Mekke: Dâru't-Terbiyeti ve't-Türâs, t.y.

Tan, Muhammed Nedim. *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Tehânevî, Muhammed b. Ali b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir. *Mevsû'atü Keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. çev. George Zînâtî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.

Tehânevî, Muhammed b. Ali b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir. *Mevsû'atü Keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. çev. George Zînâtî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.

Tek, Abdurrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Bursa Akademi, 2017.

Tek, Abdurrezzak. *Tasavvufî Mertebeler - Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.

Tekin, Abdulkadir. *Süfyan es-Sevrî'nin usûlü ve Fıkhî Görüşleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.

Tezeren, Ziver. *Aziz Mahmud Hüdayi Hayatı-San'atı, Fikriyâtı, Çağdaşları İçindeki Yeri ve Ünlü Eserleri*. Ankara: Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

Tilimsânî, Afîfüddîn Süleyman b. Ali. *Menâzilu's-sâirîn ilâ hakkı'l-mübîn*. thk. Abdulhafîz Mansûr. Tunus: Dâru't-Türkî li'n-neşr, 1989.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Câmi'u'l-Kebîr (Sünen-i et-Tirmizî) 212*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmî, 1996.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musa b. Dahhâk. *Sünen-i Tirmizî*. thk. İbrahim 'Atve 'Ivaz. 5 Cilt. Mısır: Şirketü ve Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395.

Tomar, Cengiz. "Şam". *DİA*. 38/311-315. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Toru, Ümit. *İslâm Düşüncesinin İlk Akılcılarından Cehm b. Safvân ve Cehmiyye*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.

Torun, Dilek. *Tasavvufa Sosyo-Politik Bir Yaklaşım Örneği Olarak Teşekkül Sürecinde Vehhâbîlik (XVIII-XIX. Yüzyıl)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. UK: Oxford University Press, 1971.

Tritton, Arthur Stanley. *İslam Kelamı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, ts.

Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc et-. *el-Luma'*. thk. Abdulhalîm Mahmûd - Abdulbaki Surûr. Mısır-Bağdad: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîs-Mektebetu'l-Müsennâ, 1380.

Türkoğlu, İbrahim. "Tasavvufun İbadet, Ahlak, Tezkiye ve Eğitim Yöntemi İle İlgili Terimleri". *Tasavvuf*. ed. Güldane Gündüzöz - Hamdi Kızıler. 137-154. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2021.

Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yûnus. *Tefsîru Tüsterî*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1423.

Ûde, Emin Yusuf. "Tasavvuf Kavramının Kökeni ve Anlamları Hakkında bir İnceleme". çev. Mehmet Yıldız 2 (Haziran 2017), 227-252.

Uludağ, Süleyman. "Abdülkâdir-i Geylânî". *DİA*. 1/234-239. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.

Uludağ, Süleyman. "Kuşeyrî'nin Hayatı ve Risâlesi". *Kuşeyri Risâlesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016.

Vâkidî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Futuhu'ş-Şâm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

Vicdânî, Mustafa Sadık. *Tomâr-ı turûk-ı aliyyeden Kâdiriyye Sisilenâmesi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1338.

Yahya ibn Adî. *Tehzîbü'l-Ahlâk*. ed. İlhan Kutluer. çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Yazıcı, Tahsin - Uludağ, Süleyman. "Herevî, Hâce Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/222-226. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Yetik, Erhan. *İsmail-i Ankaravî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: İşaret, 1992.

Yıldız, Alim. *Sivaslı Şairler Antolojisi*. İstanbul: Sivaslılar Vakfı Yayınları, 2003.

Yıldız, Hakkı Dursun. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. 14 Cilt. İstanbul, 1990.

Yıldız, Mehmet. *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfî İbn Berrecân*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.

Yılmaz, Harun. *Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.

Yılmaz, Orhan. *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hadis/Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Yiğit, İsmail. "Memlükler". *DİA*. 29/90-97. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Yunus Emre. *Divan*. haz. Mustafa Tatcı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.

Yusuf b. Abdulhâdî (son). "Bedü'l-'ulkâ bi lebsi'l-hırka". *Lübsü'l-hırka fi's-sülûki's-sûfî*. thk. Âsım İbrâhîm el-Kayalî. 45-75. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2008.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Cemâ'atü mine'l-muhtesîn. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye/Dâru İhyâi't-Türâs, 1422.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.

Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *el-'İber fî haberi min gaber*. thk. Ebû Hacer Muhammed es-Saîd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1431.

Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Târihu'l-İslâm ve vefâyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lam*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Mecmûtaun mine'l-Muhakkikin bi- işrâfi eş-Şeyh Şuayb el-Arnâvût (son). 25 Cilt. Müessesetür'r-Risâle, 3. Basım, 1985.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Tezkiretü'l-huffâz*. thk. Zekeriyya Amirat. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419.

Zerrûk, Ahmed. *Uddetü'l-mürîdi's-sâdık*. çev. Hamide Ulupınar. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2022.

Zerrûk, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ahmed b. Muhammed. *Kavâidü't-tasavvuf alâ vehi yecme'u beyne'ş-şerî'ati ve'l-hakîkah ve yesılü'l-usûle ve'l-fıkhi bi't-tarîka*. thk. Osman el-Huveymidî. Beyrut: Dâru vahyi'l-kalem, 1425.