



İbn Abbâd er-Rundî'nin *et-Tenbîh* Adlı Eseri Bağlamında İlim ve Mârifet Tasavvuru

Ramazan EMEKTAR | orcid.org/0000-0002-5137-0656 | ramazanemektar@karatekin.edu.tr

Doktor Öğretim Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Çankırı, Türkiye

<https://ror.org/011y7xt38>

Öz

İbn Abbâd er-Rundî (öl. 792/1390), Kuzey Afrika kökenli Şâzeliyye tarikatının önemli isimlerindendir. İlmî birikimi, tasavvufî şahsiyeti ve eserleri aracılığıyla etkisi İslâm dünyasının farklı bölgelerinde hissedilmiştir. Onun ilim ve mârifet tasavvuru, tasavvuf düşüncesindeki özgün konumuyla dikkat çekmektedir. Ancak bu konuda yapılmış müstakil çalışmanın bulunmaması, meselenin akademik olarak araştırılmasını gerekli kılmaktadır. Bu çalışma, İbn Abbâd'ın ilim ve mârifet tasavvurunu merkeze alarak bu alandaki literatür boşluğunu gidermeyi ve tasavvuf düşüncesine katkı sunmayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede, öncelikle müellifin *et-Tenbîh* adlı eseri tanıtılmış; ilim ve mârifet anlayışına dair temel yaklaşımları analiz edilmiştir. Çalışmada ayrıca, İbn Abbâd'ın ilim ve irfânla ilişkilendirdiği diğer tasavvufî kavramlar, mârifet bilgisine erişim süreci ve bu bilginin dil ile ifade edilmesine dair meseleler de ele alınmaktadır. Bu bağlamda, tasvirî ve mukayeseli yöntemler kullanılarak İbn Abbâd'ın konuya ilişkin görüşleri bazı diğer sûfî müelliflerin yaklaşımlarıyla karşılaştırılmış ve böylece düşüncelerinin farklı perspektiflerden değerlendirilmesine imkân sağlanmıştır. İbn Abbâd'a göre ilim, yalnızca teorik bir birikim değil; bireyin mânevî tekâmülünü sağlayan, haşyetle anlam kazanan ve insanı hem Allah'a yakınlaştıran hem de toplumsal sorumluluklara yönelten bir vasıta. Mârifet bilgisi, yalnızca aklî değil; zevkî ve şuhûdî bir süreçtir. Bu bilgi, Allah'ın fiillerinden zâtına uzanan aşamalı bir mârifet süreciyle şekillenir. İbn Abbâd, bu süreçte kalbi, merkezî bir konuma yerleştirir; çünkü basiret, keşf ve müşâhede ancak kalp aracılığıyla mümkün hâle gelir. Ona göre irfânî bilgiye ulaşmak, nefsin tezkiyesi ve kalbin nurlanmasıyla gerçekleşir; temel vasıta ise ilham ve ilâhî tecellilerdir. Ancak bu türden bilginin geçerliliği, şer'i ölçütlere uygun olmasına bağlıdır. Ayrıca bu çalışma, İbn Abbâd'ın mârifet anlayışında şükürün de merkezi bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Ona göre şükür, sadece sözlü bir ifade değil, manevî yolculuğun hem başlangıcında hem de ileri makamlarında sâlikin Hakk'a yönelişini derinleştiren bir hakikattir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbn Abbâd, *et-Tenbîh*, İlim, Mârifet, Kalp.

Atıf Bilgisi

Emektar, Ramazan. “İbn Abbâd er-Rundî'nin et-Tenbîh Adlı Eseri Bağlamında İlim ve Mârifet Tasavvuru”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Temmuz 2025), 695-727. DOI: 10.69576/ihya.1634809

Geliş Tarihi	06 Şubat 2025
Kabul Tarihi	30 Nisan 2025
Yayın Tarihi	20 Temmuz 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur. Bu dergide yer alan yazılarda ifade edilen görüş ve değerlendirmeler, yazarlarının kişisel fikirlerini yansıtır; derginin kurumsal görüşü olarak kabul edilemez. Makale içeriklerinin bilimsel ve hukuki sorumluluğu tümüyle yazarlara aittir; dergi editörleri ve yayın kurulu bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmez.

The Conception of ‘İlm (Knowledge) and Ma‘rifa (Gnosis) in the Context of Ibn Abbad al-Rundi’s Work *al-Tanbih*

Ramazan EMEKTAR | orcid.org/0000-0002-5137-0656 | ramazanemektar@karatekin.edu.tr

Assistant Professor, Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Studies, Department of Sufism, Çankırı, Türkiye

<https://ror.org/011y7xt38>

Abstract

Ibn ‘Abbād al-Rundī (d. 792/1390) was a prominent figure of the Shādhiliyya order, which originated in North Africa. His scholarly character, Sufi orientation, and written works extended his influence across various regions of the Islamic world. His conception of knowledge (‘ilm) and gnosis (ma‘rifa) stands out for its distinctive place within Sufi thought. However, the absence of a dedicated study on this subject necessitates further academic investigation. This study aims to address the existing gap in the literature and contribute to Sufi thought by focusing on Ibn ‘Abbād al-Rundi’s conception of knowledge and gnosis. To this end, the author’s work *al-Tanbih* is first introduced, followed by an analysis of his central views on epistemology within a Sufi framework. The study also explores related Sufi concepts that Ibn ‘Abbād associates with knowledge and gnosis, the process of attaining ma‘rifa, and the linguistic challenges of expressing such experiential knowledge. Employing descriptive and comparative methods, the article further examines Ibn ‘Abbād’s ideas in dialogue with selected Sufi thinkers, thereby offering a multidimensional analysis of his intellectual approach. For Ibn ‘Abbād, knowledge (‘ilm) is not merely theoretical accumulation but a means of spiritual refinement that acquires true significance when accompanied by reverential awe (khashya). Such knowledge draws the individual closer to God while also fostering ethical and social responsibility. Gnosis, in his view, is not solely rational but rather an experiential and intuitive process, unfolding in stages from the recognition of God’s acts to the realization of His attributes and ultimately His essence. Central to this epistemic journey is the heart (qalb), regarded by Ibn ‘Abbād as the locus of insight (basīra), unveiling (kashf), and witnessing (mushāhada). Access to gnosis occurs not through intellect alone but through the purification of the *nafs* and the illumination of the heart, with divine inspiration (ilhām) and manifestations (tajalli) serving as primary channels. Nevertheless, the validity of such knowledge depends on its conformity with the Sharī‘a. Furthermore, the study highlights the central role of gratitude (shukr) in his epistemology; for Ibn ‘Abbād, gratitude is not merely verbal expression but a comprehensive spiritual disposition that shapes one’s orientation toward the *Haqq* at both the beginning and higher stages of the mystical path.

Keywords: Sufism, İbn ‘Abbād, *al-Tanbîh*, Knowledge, Gnosis, Heart.

Citation

Emektar, Ramazan. "İbn ‘Abbād al-Rundī's Understanding of Knowledge and Gnosis In the Context of *al-Tanbîh*". *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/2 (July 2025), 695-727. DOI: 10.69576/ihya.1634809

Date of Submission	06 February 2025
Date of Acceptance	30 April 2025
Date of Publication	20 July 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . The views and opinions expressed in the articles published in this journal are solely those of the authors and do not reflect the official position of the journal. The authors bear full scientific and legal responsibility for the content of their articles; the editors and the editorial board assume no responsibility in this regard.

Extended Abstract

Ibn ‘Abbād al-Rundī (d. 792/1390) is regarded as one of the most prominent figures in the history of Sufism in North Africa. This distinguished scholar, whose full name is Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ibrāhīm b. ‘Abd Allāh al-Nafazī al-Rundī, was born in 14th-century Spain and relocated to the Morocco at an early age, where he spent the remainder of his life. Through his writings, he made significant contributions to the intellectual and spiritual milieu of his time. Raised under the rule of the Marīnid dynasty, Ibn ‘Abbād emerged not only as a preacher and scholar but also as a prominent shaykh who played a pivotal role in the dissemination of the Shādhilī order in Morocco. Considered Ibn ‘Abbād’s magnum opus, *Ghayth al-Mawāhib al-‘Āliyya fī Sharḥ al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyya* is not only the first but also one of the most significant commentaries written on the *Ḥikam al-‘Aṭā’iyya*. This work is more commonly known in the literature as *al-Tanbīh*, and it stands out as one of the foundational texts in which the author elaborates in detail on his conception of knowledge and gnosis. Although his intellectual and Sufi legacy is of considerable significance, Ibn ‘Abbād—like many other Moroccan scholars—has not been adequately studied in contemporary academic literature. Ibn ‘Abbād stands out as a Sufi who conveys his experiences of Sufism, a scholar renowned for his mastery of Islamic sciences, and a Sufi author who articulates his spiritual insights through a distinctive literary style. In this regard, examining and evaluating his conception of knowledge and ma‘rifa, as well as determining his place within the broader framework of Sufi thought, is of particular significance. One of the key factors that underscores the significance of this study is the absence of a dedicated work in the existing literature that focuses specifically on Ibn ‘Abbād’s conception of knowledge and ma‘rifa. This gap renders the exploration and in-depth analysis of the subject all the more meaningful. In examining Ibn ‘Abbād’s conception of knowledge and ma‘rifa, primary attention has been given to his renowned commentary on Ibn ‘Atā’ Allāh al-Iskandarī’s (d. 709/1309) *al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyya*, known as *al-Tanbih*, along with his other works. Additionally, relevant literature authored by prominent scholars of his time and subsequent periods has also been consulted in relation to the topic. The methodological approach adopted in this study aims to analyze Ibn ‘Abbād’s understanding of knowledge as articulated in his work *al-Tanbih*, with a particular focus on his views concerning ‘irfānī knowledge—achieved through the integration of mystical experience and verified (taḥqīqī) knowledge—by employing both descriptive and comparative methods. The findings of this study reveal that Ibn ‘Abbād does not treat knowledge (‘ilm) and gnosis (ma‘rifa) merely within a theoretical framework; rather, he integrates them with lived sufi experience, thereby imbuing them with existential and spiritual significance. This integrative approach reflects a dynamic understanding of knowledge that transcends abstract speculation and finds its full expression in the transformative path of Sufism. Furthermore, the study offers a comprehensive analysis of the key Sufi concepts Ibn ‘Abbād associates with knowledge and ma‘rifa, particularly within the context of the seeker’s journey toward the knowledge of ultimate truth (ḥaqīqa) and the articulation of that knowledge. By uncovering the core dynamics of his thought, the study contributes to a deeper understanding of his conceptual framework regarding the relationship between ‘ilm and ma‘rifa, thus shedding light on a significant dimension of Sufi epistemology. Ibn ‘Abbād’s conception of knowledge is grounded in the view that knowledge (‘ilm) should not remain a purely theoretical accumulation but must

serve as a means for spiritual advancement. Within this framework, knowledge attains true significance only when it is accompanied by reverential awe (khashya), enabling the individual to draw closer to God while also fulfilling social and ethical responsibilities. At the heart of his epistemology lies the conviction that knowledge devoid of khashya is ultimately fruitless on the path toward the afterlife. This integrative understanding underscores the ethical and spiritual dimensions of knowledge in Ibn 'Abbād's thought, highlighting the transformative function of 'ilm when aligned with inner humility and divine awareness. Ibn 'Abbād emphasizes that ma'rifa is not solely an intellectual process but also a tasting (dhawqī) and visionary (shuhūdī) experience. The realization of 'irfānī knowledge occurs through a gradual, hierarchical process that begins with the recognition of God's acts, proceeds through the knowledge of His attributes, and culminates in the gnosis of His essence (dhāt). Each level of ma'rifa serves as a preparatory stage for the next, progressively deepening the spiritual insight of the seeker (sālik). Within this framework, Ibn 'Abbād's understanding of ma'rifa underscores the experiential dimension of Sufism, illustrating that it encompasses not only theoretical knowledge but also lived spiritual realization. In Ibn 'Abbād's epistemology of ma'rif, the heart occupies a central and determinative position. It is the locus of inner vision (baṣīra), unveiling (kashf), and spiritual witnessing (mushāhada), functioning as the essential medium through which the seeker (sālik) perceives divine manifestations (tajalliyāt). In this context, the relationship between spiritual knowledge and the heart emerges as one of the foundational components of Sufi epistemology, highlighting the heart's role not merely as a metaphorical center, but as an experiential site of divine knowledge. While Ibn 'Abbād acknowledges that ma'rifa operates on multiple levels of perception, he emphasizes that the realization of truth is contingent upon the individual's spiritual capacity (istī'dād). Equally noteworthy is his insistence on maintaining a balance between sharī'a and ma'rifa. Although 'irfānī knowledge is considered a divine gift (mawhiba), its authenticity, according to Ibn 'Abbād, must be assessed within the framework of the principles of sharī'a. In this regard, sharī'a functions as the criterion for determining whether such knowledge can be deemed genuine. This perspective reveals that, in Ibn 'Abbād's Sufi thought, ma'rifa is not merely a subjective mystical experience, but a form of knowledge that must be shaped and guided by divine revelation. In Ibn 'Abbād's thought, shukr (gratitude) also holds a central position within the journey of ma'rifa. For him, gratitude is not merely a verbal expression but a spiritual disposition that orients the servant toward the God through the heart and righteous actions. This understanding emphasizes that shukr assumes different meanings according to one's spiritual station, yet remains an indispensable element across all levels of the mystical path. Thus, shukr occupies a significant place in Sufi thought as both the point of departure on the spiritual journey and a station that persists even at the highest degrees of spiritual realization. This nuanced emphasis on gratitude marks one of the distinctive features of Ibn 'Abbād's intellectual and spiritual legacy.

Giriş

İbn Abbâd er-Rundî (öl. 792/1390), Kuzey Afrika tasavvuf tarihinin en önemli simalarından biri olarak kabul edilmektedir. Tam adı Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Abdullah en-Nefezi er-Rundî olan bu seçkin âlim, 14. yüzyılda İspanya'da doğmuş ve küçük yaşlarda Mağrib'e yerleşmiş ve orada hayatını sürdürmüştür. Yazdığı eserlerle dönemin entelektüel ve manevi atmosferine önemli katkılarda bulunmuştur. Merînî Devleti'nin idaresi altında yetişen İbn Abbâd, sadece bir vaiz ve âlim olarak değil, aynı zamanda Şâzeliyye tarikatının Fas'taki yayılmasını sağlayan önemli bir şeyh olarak da öne çıkmaktadır.¹ Onun yaşadığı dönem, Merînîler Devleti'nin siyasi otoritesinin zayıfladığı ve toplumsal kargaşanın hüküm sürdüğü bir zaman dilimine tekabül etmektedir.² Ancak, bu çalkantılı süreç içerisinde İbn Abbâd, dönemin zorluklarını iyi değerlendirerek ilmî ve manevi yönünü güçlendirmiş, karşılaştığı olumsuzluklara karşı mücadele edebilen, donanımlı bir şahsiyet olarak temayüz etmiştir.

İbn Abbâd'ın başyapıtı olarak kabul edilen *Ğaysü'l-mevâhibi'l-'aliyye fî şerhi'l-Hikemi'l-'Atâ'iyye*, adlı eseri, *el-Hikem-i Atâiyye* üzerine kaleme alınan şerhlerin ilki, aynı zamanda en önemlilerindendir. Literatürde daha çok *et-Tenbih* adıyla tanınan bu eser, müellifin ilim ve irfân anlayışını ayrıntılı bir şekilde ele alan temel metinlerden biri olarak öne çıkmaktadır.

Buna rağmen, İbn Abbâd, birçok Faslı âlim gibi hak ettiği akademik ilgiyi görmemektedir. Hakkında Türkiye'de yapılmış ilk çalışma, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde Mustafa Kara tarafından kaleme alınan "İbn Abbâd"³ maddesidir. Söz konusu ansiklopedi maddesinde, onun hayatı ve eserleri ele alınmış olmakla birlikte, tasavvufî görüşlerine neredeyse hiç yer verilmemiştir. Bu durum, İbn Abbâd'ın özellikle tasavvufî görüşlerinin Türkiye'deki akademik literatürde henüz derinlemesine incelenmediğini göstermektedir.

İbn Abbâd, tasavvufî tecrübelerini aktaran bir sûfi, İslâmî ilimlere vukûfiyetiyle tanınan bir âlim ve yaşadığı manevi deneyimleri kendine has bir üslupla eserlerinde işleyen bir sûfi müellif olarak öne çıkmaktadır. Bu yönüyle, onun ilim ve mârifet anlayışının ele alınması, değerlendirilmesi ve tasavvufî düşünce içindeki konumunu tespit etmek açısından önem arz etmektedir.

Bu çalışmada İbn Abbâd'ın ilim ve mârifete dair yaklaşımı, öncelikle onun İbn Atâullah el-İskenderî'nin (öl. 709/1309) *el-Hikemü'l-Atâiyye* adlı eseri üzerine yazdığı meşhur şerhi *et-Tenbih* temel alınarak incelenmiştir. Bununla birlikte, konunun daha kapsamlı bir çerçevede değerlendirilmesi amacıyla müellifin diğer tasavvufî eserleri de dikkate alınmış;

¹ Mustafa Kara, "İbn Abbâd er-Rundî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/266-267.

² İsmail Ceran, *Fas Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012), 251-263.

³ Kara, "İbn Abbâd er-Rundî", 19/266-267.

ayrıca hem kendi dönemi hem de sonraki dönemlere ait ilgili kaynaklar da araştırmaya dâhil edilmiştir.

Bu çalışmanın temel amacı, İbn Abbâd er-Rundî'nin *et-Tenbîh* adlı eserini tanıtmak ve onun ilim ve mârifet anlayışını tasavvufî bir perspektiften analiz etmektir. Bu bağlamda, İbn Abbâd'ın konuya dair görüşlerinin akademik literatürde daha sistematik bir biçimde ele alınmasına katkıda bulunmak hedeflenmektedir. Araştırmanın önemini belirleyen başlıca etken, mevcut literatürde henüz İbn Abbâd'ın ilim ve irfân anlayışına odaklanan müstakil bir çalışmanın bulunmayışıdır. Bu boşluk, konunun ele alınmasını ve detaylı bir şekilde incelenmesini daha da anlamlı kılmaktadır.

Araştırmada öncelikle betimleyici yöntem esas alınarak İbn Abbâd'ın ilim ve mârifet anlayışı ortaya konmaya çalışılacaktır. Bunun yanı sıra, onun bu alandaki düşüncelerini şekillendiren sûfî gelenek, etkilendiği isimler ve kendisinden etkilenenler de tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu çerçevede, İbn Abbâd'ın fikirlerinin daha sağlıklı bir şekilde belirlenebilmesi için, gerektiği durumlarda onun görüşleri ile diğer sûfî müelliflerin yaklaşımları arasında karşılaştırmalar yapılarak mukayeseli analiz yöntemi uygulanacaktır.

Dolayısıyla bu çalışma, İbn Abbâd'ın ilim anlayışını ve tasavvufî tecrübeyi tahkikî bilgiyle bütünleştirerek ulaşılan irfânî bilgiye dair görüşlerini tespit etmeyi hedeflemektedir. Ayrıca, onun bilgi ile ilişkilendirdiği tasavvufî kavramlara, hakikat bilgisine erişim sürecine ve bu bilginin ifade edilmesi sorununa da dikkat çekilerek, konuya dair kapsamlı bir değerlendirme yapılması amaçlanmaktadır.

1. *et-Tenbîh* Adlı Eser

İbn Abbâd, İslâm tarihi boyunca eserleriyle yaşadığı sınırları aşarak birçok bölgede tanınan bir sûfî müellif olmuştur. Zamanında Kuzey Afrika medreselerinde okutulan ilimlerin hemen hemen hepsini okumuş olan İbn Abbâd'ın birçok eseri vardır. Eserlerinin çoğu tasavvufî ilgilidir.⁴

İbn Atâullah İskenderî'nin *el-Hikem* kitabı,⁵ yüzyıllar boyunca İslâm düşüncesine ve özellikle tasavvuf literatürüne önemli katkılarda bulunmuştur. Bu kitap, birçok mutasavvıfa ilham kaynağı olmuş ve farklı dönemlerde kitap üzerine çeşitli şerhler yazılmıştır.⁶ Bu şerhler arasında, İbn Abbâd'ın *et-Tenbîh* adlı eseri, ilk ve en önemlilerinden biri olarak kabul edilmektedir.⁷ Onun *et-Tenbîh*'i, yalnızca ilim ve mârifet anlayışını değil, aynı zamanda onun diğer tasavvufî düşüncelerini de derinlemesine yansıtan bir eserdir.

⁴ Paul Nwyia, "İbn 'Abbâd", *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden : E.J. Brill, 1971) 3/670-671.

⁵ Mustafa Kara, "el-Hikemü'l-Atâiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/502-503.

⁶ Ahmet Murat Özel, *İbn Atâullah el-İskenderî ve Tasavvuf Felsefesi* (Konya: SÜSBE, 2012), 20 (yayımlanmamış doktora tezi); ayrıca bk. Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltas, (İstanbul : Ketebe Yayınları, 2018), 216-217

⁷ Kara, "İbn Abbâd er-Rundî", 19/267.

İbn Abbâd'ın *et-Tenbîh*'inin etkisi, sonraki şârihler tarafından da tanınmış ve bu eser, geleneksel tasavvufi literatürde güçlü bir otorite olarak kabul edilmiştir. Şârihlerin bazıları özellikle Ahmed Zerrûk (öl. 899/1493) ve Ahmed İbn Acîbe (öl. 1224/1809), İbn Abbâd'ın *et-Tenbîh* eserini alıntılararak, onun *el-Hikem*'e kattığı derinliği ve tasavvufi öğretisinin önemini vurgulamışlardır. Bu bağlamda Zerrûk, *el-Hikem*'i 36 kez şerh ettiğini yine de İbn Abbâd'ın şerhinden farklı bir eser ortaya koymadığını ifade ederek onun tasavvuftaki rolünü belirtmiştir.⁸

İbn Abbâd, *el-Hikem*'de yer alan tasavvufi kavram ve ifadeleri açıklarken, mübhem olan kısımları açık bir şekilde izah ederek vuzuha kavuşturmayı hedeflemiştir. Bu süreçte, konu ile doğrudan bağlantılı Kur'an âyetlerine, hadis-i şeriflere, Arapça şiirlere, sûfi sözlerine ve menkibelere geniş bir biçimde yer vermiştir. Bu unsurlar, sadece eserin ilmî zenginliğini artırmakla kalmamış, aynı zamanda İbn Abbâd'ın tasavvufi literatüre olan hâkimiyetini de göstermiştir. Şerhte, tasavvufun neredeyse tüm temel konularını kapsayan hikmetler yer almakta ve bu durum, eserin kapsamlı yapısını ortaya koymaktadır.

İbn Abbâd, bu eseri şerh ederken tasavvufun öncü şahsiyetlerinin çoğunun görüşlerden ve özellikle Şâzelî geleneğinden gelen müridlerden istifade etmiştir. Nitekim *el-Hikemu'l-Atâiyye* şerhinde İbn Atâullah el-İskenderî'nin *et-Tenvîr fî iskâtî't-tedbîr*,⁹ *Letaifu'l-minen* adlı eserlerinden¹⁰ iktibaslar yapmanın yanında Abdülkerim Kuşeyrî'nin *Risâlesi*'nden,¹¹ Ebû Talib el-Mekkî'nin *Kûtû'l-kulûb*'undan,¹² ve Gazzâlî'nin *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*'inden¹³ de nakiller yapmaktadır. Bu bölümlerde yer yer alıntı yapılan bir diğer tasavvuf klasiği de Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî'nin *Avârifü'l-maârif* adlı eseridir.¹⁴

İbn Abbâd'ın *et-Tenbîh* adlı eseri, 1370-1372 yılları arasında, iki yakın arkadaşının talebi üzerine kaleme alınmıştır.¹⁵ Bu eser, İbn Abbâd'ın düşüncesinin temel hatlarını ve ana temalarını açığa çıkarmaktadır. Onun kitabının merkezinde mârifet yer almaktadır. Dolayısıyla bu eser, İbn Abbâd'ın tasavvufi anlayışını, özellikle de ilim ve mârifet konusundaki görüşlerini en mükemmel şekilde yansıtmaktadır.

İbn Abbâd, eserinde tasavvufun soyut ve teorik yönlerine girmektense, maneviyatın insanın hayatındaki somut ve pratik yansımalarıyla ilgilenir. İbn Abbâd'ın bu şerhi, kendisinden sonraki Faslı Şâzelî şeyhleri, özellikle Ahmed Zerrûk ve İbn Acîbe gibi birçok önemli ismi etkilemiştir. Bu bağlamda İbn Acîbe'nin uzlet hayatını tercih etmesinde ve

⁸ Kara, "İbn Abbâd er-Rundî", 19/267.

⁹ Örnekleri için bk. Muhammed b. İbrahim b. Abbâd en-Nefezi er-Rundî, *Gaysü'l-mevâhibi'l-aliyye fî şerhi'l-Hikemi'l-Atâiyye = et-Tenbîh*. (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 8, 10, 34, 36, 84.

¹⁰ Örnekleri için bk. Rundî, *et-Tenbîh*, 85, 112, 119, 135, 152.

¹¹ Örnekleri için bk. Rundî, *et-Tenbîh*, 19, 29, 37, 72, 82.

¹² Örnekleri için bk. Rundî, *et-Tenbîh*, 29, 123, 127, 134, 141.

¹³ Örnekleri için bk. Rundî, *et-Tenbîh*, 58, 101, 102.

¹⁴ Örnekleri için bk. Rundî, *et-Tenbîh*, 118, 158.

¹⁵ İbn 'Abbâd of Ronda, *İbn 'Abbâd of Ronda Letters on the sufi path = Resailü's-sugra = Lettres de direction spirituelle. The Rasail as sughra of İbn Abbâd*, ed. & çev. John Renard, S.J. (New York: Paulist Press, 1986), 45.

ilimden amele yönelmesinde,¹⁶ İbn Atâullah el-İskenderî'nin *el-Hikem* adlı eserinin büyük bir etkisinin olduğu gibi, aynı zamanda İbn Abbâd'ın *el-Hikem* üzerine yazdığı *et-Tenbîh* eserinin de etkisi olmuştur.¹⁷ Bu durum, eserin yalnızca bir şerh olmanın ötesine geçerek, Şâzelî geleneği içerisinde fikirlerin ve tasavvufî düşüncenin aktarımında merkezî rol oynadığını göstermektedir.

Bu şerhin dikkat çeken bir özelliği de hikmetler arasında mantıklı irtibatlar kurarak geçiş yapmasıdır.¹⁸ Bu durum İbn Abbâd'ın sistematik düşünce ve yazım tarzına sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca, bu yönüyle kendinden sonraki hikem şârihlerini de etkilediği anlaşılmaktadır.¹⁹

Müellifin bu eseri sadece Şâzeliyye Tarikatı mensupları için değil, diğer tasavvuf erbabınca okunan ve mütâlaa edilen klasikleşmiş bir eserdir. Eserin önemine binaen 19. yüzyılın sonlarından itibaren Mısır'da birçok defa basılmıştır. Bunlar arasında 1868'de Bulak'ta gerçekleştirilen baskı, sonraki yıllarda birçok defa basılmıştır. Eserin ilmi neşri 1970'te Abdulhalim Mahmûd ve Mahmûd b. Şerif tarafından gerçekleştirilmiştir.²⁰ Ayrıca eser Dârü't-Takva tarafından hazırlanan Dimaşk 2021 tarihli yeni bir baskısı daha yapılmıştır.²¹ Bu eser henüz Türkçe'ye tercüme edilmemiştir.

2. İbn Abbâd'ın İlim Anlayışı

Sözlük anlamı itibarıyla “bilmek” anlamına gelen *ilim* kavramı, genel olarak bilgi ve bilim karşılığında kullanılmaktadır. İlim, olaylara dair sağlam ve kesin bir inanca sahip olmayı ifade eder. Aynı zamanda, bir nesnenin formunun zihinde şekillenmesi, nesneyi olduğu hâliyle bilmek ve nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması ilmin diğer tanımları arasında yer alır.²² Bu bağlamda “bilmek” kavramı zihinde şekillenen, sağlam ve kesin bir biçimde bir şeyin hakikatini idrak etmeyi içerir.

Sûfiler, ilmi yalnızca bilinen bir nesneyi tanımlama ve açıklama ile sınırlı bir faaliyet olarak görmemiş; bunun ötesinde, insanın kendisini tanıma ve hakikate erişme aracı olarak değerlendirmişlerdir.²³ Onlara göre, ilim yalnızca dünyevî ve uhrevî hakikatleri bilme yetisi

¹⁶ John Renard, *Seven Doors to Islam: Spirituality and the Religious Life of Muslims* (Berkeley: University of California Pres, 1997), 227.

¹⁷ Ahmed b Muhammed İbn Acîbe, *el-Fehrese*, thk. Abdülhamid Salih Hamdân (Kahire : Dârü'l-Garbi'l-Arabi, 1990), 40.

¹⁸ Örnekleri için bk. Rundî, *et-Tenbîh*, 15, 19, 20, 40.

¹⁹ Örnekleri için bk. Ahmed b Muhammed İbn Acîbe, *İkâzü'l-himem fî şerhi'l-Hikem* (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2005), 26, 27, 29, 36, 37.

²⁰ Kara, “İbn Abbâd er-Rundî”, 19/267.

²¹ Ebû Abdullah Muhammed b İbrâhîm b Abdullah Nefezi İbn Abbâd er-Rundî, *et-Tenbîhu şerhü'l-Hikemi'l-Atâiyye*. (Dimaşk: Dârü't-Takva, 2021), 1072.

²² Ebü'l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 12/417; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b Muhammed b Mufaddal Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2002), 580; Ebü'l-Hasen Alî b Muhammed b Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî el-Cürcânî, *Arapça - Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 156.

²³ Ebü'l-Hasan Data Gencbahş Ali b Osman b Ali Hücûrî, *Hakikat Bilgisi = Keşfü'l-mahcub*, çev. Süleyman Uludağ

değil, aynı zamanda bu hakikatlerin akıl yoluyla kavranabilmesini de içerir. Sûfiler, nefsi tezkiye ve kalbi tasfiye yolunda ilerlerken, öncelikli olarak imanın tashih edilmesini, farz ibadetlerin ihlasla yerine getirilmesini ve muamelelerde dürüst olunmasını esas kabul etmişlerdir. Bu hedeflerin ise ancak sağlam ve doğru bilgiyle gerçekleşebileceğini vurgularlar. Tasavvuf literatürünün klasik eserlerinden biri olan *Keşfü'l-Mahcûb*'un müellifi Hücvîrî, (öl. 470/1077) ilmi, “kalbin nuru” ve aynı zamanda kalbin bu nurla aydınlandığı bir unsur olarak tanımlamaktadır.²⁴ Gazzâlî (öl. 505/1111) ise ilmi, itmi'nana ermiş nefsi-i nâtika'nın eşyanın hakikatlerini tasavvur edebilmesi ve bu hakikatleri maddî unsurlardan soyutlayarak, onların özlerini, kemiyetlerini, keyfiyetlerini, zatlarını ve özlerini ayırt etmesi olarak tarif eder.²⁵ İlimle alakalı bu tarifler, bilginin yalnızca zihinsel bir kavrayış değil, aynı zamanda hakikatlerin mahiyetine nüfuz etmeyi gerektiren bir süreç olduğunu ortaya koyar.

Mutasavvıflara göre ilim iki şekilde tasnif edilir. İlk tür, akıl ve dil yoluyla edinilen, eğitim ve çaba ile kazanılan ilimlerdir; bu ilimler “zâhirî ilimler” olarak adlandırılır. İkinci tür ise kalp yoluyla öğrenilen, firasetle bilinen ve Allah tarafından kulun kalbine ilham edilen vehbî ilimlerdir; bu tür ilimlere ise “bâtınî ilim” denir.²⁶ Gazzâlî, zâhirî ilmi, dış organlarla yapılan amellerin bilgileri olarak kaydederken, bâtinî ilmi kalbin amelîne dair bir bilgi olarak açıklamaktadır.²⁷ Mutasavvıflar, zâhirî ilimlerle ilgilenenleri “zâhir ulemâsı” ve “ehl-i zâhir” olarak adlandırırken, kendilerini de “bâtın ulemâsı” ve “ehl-i bâtin” ismini vermektedirler.²⁸

İbn Abbâd, *et-Tenbîh* eserinde kendisinden önceki tasavvuf büyüklerinin ilimle ilgili görüşlerine sıkça atıfta bulunur. Böylece ilimle alakalı kendi konumunu ve düşüncelerini ortaya koymaya çalışır. İbn Abbâd, ilmin teorik tanımı üzerinde durmaz; daha çok onun pratik yönüne ve insan nefsi üzerindeki olumlu etkilerine odaklanır. Ona göre faydalı ilim, insanı Cenab-ı Hakk'ın zâtı, sıfatları ve isimleri hakkında bilgi sahibi yapan; O'na ibadet etme yollarını ve huzurunda gözetilmesi gereken edepleri öğreten bir ilimdir. Bu tür bir bilgi, insanın göğsünde bir inşirah meydana getirir, kalbin perdelerini kaldırır, şüphe ve vesveselerden arındırır. Bu bakış açısıyla İbn Abbâd, ilmin kişinin iç dünyasında bir aydınlanmaya vesile olduğunu vurgular. Bu anlayışını destekleyen önemli bir görüş,

(İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 78.

²⁴ Ebû'l-Hasan Data Gencbahş Ali b Osman b Ali Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcub*, thk. İ'sad Abdülhadi Kındil (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1980), 203.

²⁵ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, “Risaletü'l-Ledünniyye”, *Mecmuatu resâili-İmam el-Gazzâlî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 88-89.

²⁶ Ebû Nasr Abdullah b Ali et-Tûsî Serrâc, *el-Lüma'* (Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, 1960), 43-44; İlimin zâhir ve bâtin kısımları hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed b Ali b Atiyye el-Harisi Ebû Talib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fi mâameleti'l-mahbub ve vasfı tariki'l-mürîd ilâ makamî't-tevhid* =*Kalplerin Azığı*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003), 2/67 vd.

²⁷ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, thk. Abdullah el Hâlidî (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1998), 1/8.

²⁸ Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/5/188.

Muhammed b. Ali et-Tirmizî'ye (öl. 285/898) aittir. Tirmizî'ye göre, faydalı ilim, göğüste şekillenen ve kişinin kalbinde yerleşen bir bilgidir. Tirmizî, ilmin kalpte bir nur gibi doğup yayıldığını ve bu nurun kişiye işlerin güzel ve çirkin yönlerini ayırt etme yetisi kazandırdığını belirtir. Ona göre, bu türden ilim, aklî ve naklî bilgilerden farklıdır. Hafızada biriktirilen ve sadece zihinsel faaliyetlere dayanan bu bilgiler lisan ilmidir. Ancak bu tür bilgi, insanın heva ve şehveti tarafından kolayca karartılabilir. Dolayısıyla bu aklî bilgilerin kişinin kalbinde bir dönüşüm gerçekleştiremeyeceğini gösterir.²⁹ İbn Abbâd benzer şekilde, Malik b. Enes'in "İlim, rivayetlerin çokluğuyla elde edilmez; ilim, kulların kalbine Cenab-ı Hakk'ın yerleştirdiği bir nurdur." ifadesini de aktararak, ilmin yalnızca zahiri bilgiden ibaret olmadığını, aksine kalbin Allah tarafından aydınlatılmasıyla gerçek değerini bulduğunu vurgular.³⁰

İbn Abbâd'ın ilim anlayışında, ilmin en önemli faydası, insanı Rabbine yaklaştırması ve nefsinden uzaklaştırmasıdır. Bu durum, onun ilmi saadetin bir aracı olarak gördüğünü gösterir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin "İlim, Rabbini bilmek ve haddini aşmamaktır." ifadesi, İbn Abbâd'ın yaklaşımını destekleyen bir diğer önemli görüştür. Bu anlayış, ilmin yalnızca Allah'ın mârifetiyle ve O'na karşı güzel bir edep ile anlam kazandığını ortaya koyar. İbn Abbâd'a göre, bu tür bir bilgi, insan hayatında süreklilik arz eden bir çabadır ve aızıyla yetinilmeyecek bir değere sahiptir. Bununla birlikte İbn Abbâd, zâhirî ilimlere de gereklilik ölçüsünde önem vermekle birlikte, bu tür ilimlere her zaman ihtiyaç duyulmadığını ve hatta sûfilerin zahir ilimlerle fazla uğraşması onları irfânî bilgilerden alıkoyabilecek bir unsur hâline gelebileceğini ifade eder. Bu noktada, Hz. Peygamber'in "Faydasız ilimden Allah'a sığınırım."³¹ şeklindeki duası, bu anlayışı destekler niteliktedir.³²

2.1. İbn Abbâd'da İlim-Haşyetullah İlişkisi

İbn Abbâd, faydalı ilmin temel özelliğinin Allah korkusu (haşyet) ile ilişkili olduğunu vurgular. O, bu yaklaşımını Kur'an'daki "Şüphesiz Allah'tan en çok haşyet duyan kulları âlimlerdir."³³ âyetine dayandırır. Bu ayette haşyetin özellikle âlimlere tahsis edilmesi, Allah'a karşı derin bir korku ve saygıyı içeren bu bilginin gerçek âlimlerin vasfı olduğunu göstermektedir. İbn Abbâd'a göre, haşyetten yoksun olan bir ilim, gerçekte bir değer taşımaz ve bu tür ilme sahip olan kimseye de âlim denilemez. Nitekim Rebî' b. Enes'in, "Allah'tan korkmayan kimseye âlim denirse de bu kişi gerçekte âlim değildir." sözü, bu bağlamda söylenmiştir. Dolayısıyla haşyet, ilmin yalnızca teorik bir bilgi olmasından öteye geçerek kişinin manevi hayatında derin etkiler bırakmasını sağlar. İbn Abbâd, ilim ve bununla amel neticesinde mârifetin artışının doğal bir sonucu olarak huşu ve haşyetin de

²⁹ Rundî, *et-Tenbîh*, 274.

³⁰ Rundî, *et-Tenbîh*, 275.

³¹ Ebû İsa Muhammed b İsa b Sevre es-Sülemi Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*. (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1962), Daavât, 68.

³² Rundî, *et-Tenbîh*, 275.

³³ *Kur'ân-ı Kerim Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Fâtır, 35/28.

artacağını belirtir. Bu yaklaşımı, Cüneyd-i Bağdâdî'nin, kendisine hangi ilmin üstün olduğu sorulduğunda verdiği "Kişiyi Cenab-ı Hakk'a yaklaştıran ve nefsinden uzaklaştıran ilimdir." cevabıyla örtüşmektedir.³⁴

Ayrıca İbn Abbâd'a göre, faydalı ilmin haşyetle birlikteliğinde, kişinin hem Allah'a karşı tavrında hem de toplumsal ilişkilerinde kendini belli eder. İlim sahibi olan kimse, ilâhî sınırları gözetir, ibadetlerinde süreklilik sağlar, ezeli takdire güvenerek kadere rıza gösterir ve dünyayı seven kimselerden uzak durur. Bunun yanı sıra, ahlaken yüksek bir karakter sergiler, fakirlerle birlikte oturur, insanlarla iyi geçinir ve evliyaya saygı gösterir.³⁵ Bu durum, haşyetin hem kişisel hem de toplumsal yaşamındaki etkilerini ortaya koymaktadır. Bunun yanında dünyada faydalı olup haşyetten yoksun bilim ve fenlerin Allah katında değeri bulunmadığı belirtilmektedir. İbn Abbâd, dünyaya aşırı ilgi duymanın, para biriktirme ve makam-mevki hırsıyla birleşerek kişinin manevi yolculuğunu engellediğini savunur. Bunu, Kur'an'da geçen, "Onlar dünya hayatının ancak dış yönünü bilirler. Ahiret konusunda ise tamamen gaflettedirler."³⁶ âyetiyle ilişkilendirir.³⁷ Dünyevi malumat ve fenler, genellikle kişiyi dünyaya bağlayarak para biriktirme, makam elde etme ve gösteriş gibi eğilimlere sevk eder.³⁸ Bu durum, insanın ahiret hayatına zarar vermesiyle sonuçlanır.

İbn Atâullah İskenderî'nin *et-Tenvîr fî iskâtî't-tedbîr* adlı eserindeki ifadeleri de İbn Abbâd'ın bu görüşlerini destekler niteliktedir. İbn Atâullah, Kur'an ve sünnette ilmin zikredildiği her yerde, ondan muradın yalnızca haşyetle birlikte olan faydalı ilim olduğunu vurgular. Ona göre, Allah Teâlâ'nın âlimleri haşyetle ilişkilendirmesi, bu özelliğin ilimden ayrılamayacağını göstermektedir.³⁹ Faydalı ilim ile dünyevi bilgi arasındaki bu ayrımı destekleyen bir diğer ifade Fudayl b. İyaz'a aittir. Fudayl, âlimlerin dini bir tabip olarak değerlendirilmesi gerektiğini ve dünyanın, dinin sağlığını bozan bir hastalık olduğunu ifade eder. Ancak, dünyevi tutkulara yenik düşen bir tabibin başkalarını tedavi edemeyeceğini belirterek, âlimlerin öncelikle kendi nefsânî arzularından kurtulmaları gerektiğini savunur.⁴⁰

Ayrıca İbn Abbâd, ilmin değerini haşyetullah ile olan ilişkisi üzerinden değerlendirir ve bu bağlamda, haşyetten yoksun olan bilginin neden zararlı, haşyetullaha götüren bilginin ise neden faydalı olduğunu ayrıntılı bir şekilde açıklar. Ona göre, haşyetli ilim, dünya ve ahiret işlerinde hak ve hakikate uygun hareket etmeyi sağlayan bir ölçü sunar. Bu yönüyle ahiret uleması ile dünya uleması arasındaki fark net bir şekilde ortaya çıkar. Ahiret uleması, ilmini Allah korkusuyla meşru bir şekilde kullanarak hem manevi üstünlük hem de toplumsal rehberlik sağlarken, haşyetten yoksun ilim, insanı kibir ve gösterişe

³⁴ Rundi, *et-Tenbîh*, 275.

³⁵ Rundi, *et-Tenbîh*, 277.

³⁶ er-Rûm, 30/7.

³⁷ Rundi, *et-Tenbîh*, 277.

³⁸ Ahmed Mahir Efendi, *Hikem-i Atâiyye şerhi el-Muhkem fî şerhi'l-Hikem* (İstanbul: Sufi Kitap, 2010), 228-229.

³⁹ Ebü'l-Fazl Taceddin Ahmed İbn Atâullah el-İskenderî, *et-Tenvîr fî iskâtî't-tedbir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1998), 167.

⁴⁰ Rundi, *et-Tenbîh*, 277.

sürükleyerek dünya hayatına bağımlı hâle getirir. Böyle bir ilim, her iki alemde de sorumluluk ve cezaya yol açar.⁴¹ İbn Abbâd bu görüşünü desteklemek üzere tasavvufun öncülerinden sayılan Süfyan-ı Sevrî'nin "İlmin üstünlüğünün, takvayı elde etme aracı olmasından kaynaklanır. Ancak bu niyetin bozulması durumunda, ilmin dünya amaçlarına hizmet etmeye başlaması bireyi hüsrana sürükler." ifadelerini aktarır. Bunun yınısıra, "Kim ahiret kazancını isterse, biz onun kazancını artırırız. Kim de dünya kazancını isterse, ona da istediğinden veririz, fakat onun ahirette hiçbir payı yoktur."⁴² âyetini, bu duruma delil göstermektedir. Ayrıca İbn Abbâd, "İlmi yalnızca dünya amaçları için öğrenenlerin, kıyamet günü cennetin kokusunu dahi alamayacaklarını"⁴³ bildiren rivayeti de bu bağlamda aktarmayı ihmal etmez.⁴⁴

İbn Abbâd'ın faydalı ilim anlayışı, ilmin yalnızca bilgi birikimi değil, aynı zamanda insanın manevi olgunlaşmasını sağlayan bir araç olması gerektiği fikrine dayanır. Bu anlayışta ilim, haşyetle birlikte olduğunda insanın hem Allah'a yaklaşmasına hem de topluma karşı sorumluluklarını yerine getirmesine vesile olur. Dünyevi bilgilere sahip olmak ise ancak bu manevi temelin üzerine inşa edildiğinde bir anlam taşır. Bu nedenle, haşyetle birlikte olmayan ilimlerin insanlara ahiret yolculuğunda rehberlik etmesi mümkün görülmemektedir.

2.2. İbn Abbâd'da İlim-Amel İlişkisi

İlim-amel ilişkisine önem veren sûfîler, bu iki unsuru âdetâ birbirinden ayrılmaz iki parça olarak kabul ederler. Onlara göre, ilimsiz amel bir fayda sağlamayacağı gibi amelsiz ilminde bir değeri bulunmamaktadır.⁴⁵ Bundan hareketle Hücvîrî, ilim ile ameli ayıran ya da birini diğerine tercih eden kimseleri tenkit eder.⁴⁶ Gazzâlî de hem dünya hem de âhiret hayatının yaratılışındaki esas amacın ilim ve ibadet olduğunu vurgular. Bu çerçevede, insanın her zaman ilim ve ibadetle meşgul olmasını, bu iki uğraş için zahmet çekmesini ve yalnızca onlara odaklanmasını öğütler.⁴⁷

Tasavvufun önde gelen şahsiyetleriyle benzer yaklaşıma sahip olan İbn Abbâd, ilim-amel ilişkisi üzerinde hassasiyetle durur. Ona göre ilim, ancak amelle birlikte gerçek anlam ve değer kazanır. İbn Abbâd, bu çerçevede yaşadığı dönemdeki fakihleri ve vaizleri sahip oldukları bilgiyle amel etmemeleri sebebiyle tenkid eder.⁴⁸ Özellikle ilmi dünyevî menfaatler için araçsallaştırmalarını ve bu tutumun ilim-amel bütünlüğünü zedelemesini

⁴¹ Rundî, *et-Tenbîh*, 278.

⁴² eş-Şûrâ, 42/20.

⁴³ Süleyman b Eş'as b İshak el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistânî, *Kitâbü's-Sünen = Sünenü Ebû Davud*, thk. Şuayb Arnaut (Darü'r-Risâletü'l Âlemiyye, 2009), ilim, 12.

⁴⁴ Rundî, *et-Tenbîh*, 279.

⁴⁵ Abdülkadir İsa, *Hakâik anî't-tasavvuf (Haleb: Mektebetü'l-İrfân, 1993)*, 104.

⁴⁶ Hücvîrî, *Hakikat bilgisi = Keşfü'l-mahcub*, 89 vd.

⁴⁷ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Abidler Yolu = (Minhâc-ül âbidîn)*, çev. Yaman Arkan (İstanbul: Dede Korkut Yayınları, 1968), 16.

⁴⁸ Muhammed b İbrâhîm b Abdullâh Nefezî İbn Abbâd er-Rundî, *er-Resâilü'l-kübrâ = Nüzhetü'n-nazîrî'l-müteemmil ve kaydî's-sâirî'l-müsta'cil*, thk. Asım İbrahim Keyyâlî (Beyrut: Books Publisher, 2013), 237-238.

ciddi bir sapma olarak değerlendirir.⁴⁹ Bu tavrını, yazdığı mektuplarda ve eserlerinde açıkça ortaya koyar.⁵⁰ Ona göre, ilim, yalnızca bilgi sahibi olmak için değil, aynı zamanda Allah'a yaklaşmak, hakikati yaşamak ve topluma doğru rehberlik yapmak için bir araçtır. İbn Abbâd, bilgi ile eylem arasında zorunlu bir bütünlük olması gerektiğini vurgular. Ona göre, tatbik edilmeyen bilginin gerçek bir değer taşıması mümkün değildir. Bu anlayışı pekiştirmek amacıyla İbn Abbâd, Hasan-ı Basrî'ye atfedilen bir örneğe yer verir. Rivayete göre Hasan-ı Basrî, kendisine yöneltilen bir meseleye dair verdiği cevabın ardından, soru sahibi, dönemin fakihlerinin bu konuda farklı görüşte olduklarını dile getirir. Bunun üzerine Hasan-ı Basrî, gerçek fakihin, dünyadan yüz çeviren, ahirete yönelen, Allah'a ibadet eden, takva sahibi ve topluma faydalı nasihatlerde bulunan kimse olduğunu belirterek soru sahibin sert bir şekilde uyardığını söyler.⁵¹ İbn Abbâd'a göre, âlimlerin bilgilerini dünyevî menfaatler için kullanmaları ve ilmi bir çıkar aracı hâline getirmeleri ciddi bir yozlaşmanın göstergesidir. Bu bağlamda, Zünnun el-Mısrî'nin, geçmişte âlimlerin ilimle yetinerek dünyayı terk ettikleri, ancak kendi dönemindeki âlimlerin bilgilerini dünyevî çıkarlar uğruna sarf ettikleri yönündeki eleştirileri de İbn Abbâd'ın yaklaşımını desteklemektedir.⁵²

İbn Abbâd, bilginin amelle bütünlüşmesi gerektiği kanaatini taşır. Ona göre, ilmin neticesi manevî hâl ve hâlin neticesi de ameldir.⁵³ Tatbik edilmeyen bilgiye değer vermeyen İbn Abbâd, bu bağlamda İbn Atâullah İskenderî'nin, "Nefsinden razı olmayan bir cahille arkadaşlık etmen, nefsini beğenen bir âlimle arkadaşlık etmenden hayırlıdır."⁵⁴ sözünü yorumlayarak, Allah'a ulaştırarak bilgisizliğin, hakikatten uzaklaştıracak bilgidir. Bu bağlamda üstün olduğunu belirtir. Amelsiz ilim sahibi kimselerin, nefsinden razı olduğu sürece öğrendikleri bilgi onlara fayda sağlamadığını ve bu kişilerin, hakikati idrak edemeyeceğini ifade eder. Ona göre, bilgi, olumlu bir eylemi teşvik ettiği ölçüde değerlidir.⁵⁵ Bu bağlamda halefi olan İbn Acîbe de amel etmeyen bir ilim sahibinin, sahip olduğu bilginin onun Allah ile arasına bir perde çekeceğini ve hakikati görmesine engel olacağını belirterek İbn Abbâd ile benzer görüşü paylaşır.⁵⁶

İbn Abbâd'a göre, öncekilerin ve sonrakilerin üzerinde ittifak ettiği faydalı ilim, kişiyi Allah'a karşı haşyet duymaya, tevazu sahibi olmaya, nefsinin zelil kılma ve imanla uyumlu güzel ahlakî vasıfları kazanmaya yönlendiren ilimdir. Böyle bir ilim, dünyaya bağlanmayı terk etmeyi, ahireti dünyaya tercih etmeyi ve sürekli Allah huzurunda edepli olmayı gerektirir. Bunun dışında yüksek manevi sıfatlar ve güzel ahlakî vasıflar da faydalı ilmin sonuçları arasındadır.⁵⁷

⁴⁹ Rundî, *et-Tenbîh*, 280.

⁵⁰ Rundî, *er-Resâilü'l-kübra*, 232.

⁵¹ Rundî, *et-Tenbîh*, 282.

⁵² Rundî, *et-Tenbîh*, 284.

⁵³ Rundî, *et-Tenbîh*, 19.

⁵⁴ İbn Atâullah el-İskenderî, *Hikem-i Atâiyye*, çev. Yahya Pakiş (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009), 46.

⁵⁵ Rundî, *et-Tenbîh*, 59.

⁵⁶ İbn Acîbe, *İkâzü'l-himem*, 88.

⁵⁷ Rundî, *et-Tenbîh*, 281.

Netice itibariyle, İbn Abbâd'a göre, ilim, haşyetle birlikte olmadığı sürece kişiyi dünyevileştirip ahiret hayatından uzaklaştırır. Haşyetle birlikte olan ilim ise, yalnızca insanın manevi olgunlaşmasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal sorumluluklarını yerine getirmesine de katkı sağlar. Bu bağlamda, haşyetsiz ilim zararlı, haşyetli ilim ise hem dünyada hem de ahirette faydalı bir rehberdir.

3. İbn Abbâd'ın Mârifet Anlayışı

Tasavvuf literatürünün temel kavramlarından biri olan mârifet, özellikle ilim kavramıyla birlikte ele alınan ve onu tamamlayan bir terimdir. Lügatte “bilmek, tanımak, ikrar etmek”⁵⁸ anlamlarına gelen mârifet, tasavvufî bağlamda bilgiye daha derin bir anlam kazandırır. Her ne kadar mârifet ve ilim eş anlamlı gibi kullanılabilse de bu iki kavram arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. İlim, genel bilgileri ifade ederken; mârifet, daha özel bilgileri temsil eder. Ayrıca ilmin karşıtı cehl iken, mârifetin karşıtı inkâr olarak tanımlanır.⁵⁹ Mârifetle eş anlamlı olarak kullanılan “irfân” kelimesi, genellikle eserleri idrak edilip bizzat kendisi idrak olunamayan varlık hakkındaki bilgiyi ifade eder. Bu bağlamda, Allah'ı bilme sürecinde “alime” fiilinden ziyade “arefe” fiili tercih edilmiştir.⁶⁰ Bu tanımlardan hareketle, mârifetin ilimden daha özel ve doğrudan bir bilgi türü olarak tasavvur edildiğini göstermektedir.

Tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren sûfiler, âlimlerin ulaştığı bilgilerin ötesinde ve kendilerine özgü bir bilgi türüne sahip olduklarını savunmuşlardır. Bu bilgiyi mârifet, irfân ve yakîn gibi terimlerle ifade eden sûfiler, zaman zaman ilim kavramını da bu bağlamda kullanmışlardır. Ancak ilmi, tasavvufî terminolojiye uygun bir şekilde nitelendirerek “ledün ilmi”, “bâtın ilmi”, “esrâr ilmi”, “hâl ilmi”, “makam ilmi”, “fenâ-bekâ ilmi”, “mükâşefe ilmi” ve “müşâhede ilmi” gibi terimler geliştirmişlerdir. Bu kavramlarla, ilâhî esrar ve hakikatler, nefsin nitelikleri, varlıkların durumları ve gaybî gerçeklikler hakkında bilgiye atıfta bulunmuşlardır.⁶¹

İbn Abbâd, Allah'ı tanımayı (mârifet) ve ilâhî hakikatleri elde etmeyi insan için en yüce hedef ve ulaşılması gereken arzuların zirvesi olduğunu düşünür. Ona göre, Allah, kuluna kendi mârifetini kazandıracak bazı sebepler lütfettiğinde ve kulun kalbini ilâhî hakikatlere açacak bir kapı araladığında, bu durum Allah'ın kuluna bahsettiği en büyük nimetlerden biridir. Bu bağlamda İbn Abbâd, mârifete giden yolda karşılaşılan belâ ve sıkıntılara dikkat çeker. Ona göre, bu tür zorluklar, insanın dünya lezzetlerine olan bağınyı zayıflatarak onların cazibesini acılaştırır. Aynı zamanda, kişinin dünyevi meşguliyetlerden uzaklaşmasına ve ilâhî hakikatlere yönelmesine vesile olur. Bu tür imtihanlar, her ne kadar zahiren olumsuz

⁵⁸ el-İsfahânî, *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'ân*, 561.

⁵⁹ Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/54.

⁶⁰ Necip Taylan, “Bilgi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/158.

⁶¹ Uludağ, “Mârifet”, 28/54.

gibi görünse de aslında insanı mârifet yolunda ilerleten birer ilâhî lütuf ve arındırıcı etkenlerdir.⁶²

İbn Abbâd, Hakk'ı tanıma ve irfânî bilgiye ulaşma sürecinde insanları iki gruba ayırır: Sâlikler ve meczuplar. Sâlikler, Allah'a giden yolu eserlerden hareketle bulmaya çalışanlardır. Onlar, "Biz, âlemde neyi görmüşsek ondan sonra Cenab-ı Hakk'ı görmüşüzdür." diyerek, ilâhî varlığı eserler üzerinden kavrayan bir yöntemi benimserler. Meczuplar ise bunun tersine, eşyaya Allah'la delil getirir ve "Biz neyi görmüşsek ondan evvel Hakk'ı gördük." diyerek doğrudan hakikate ulaştıklarını ifade ederler.⁶³ İbn Abbâd'a göre, delil her zaman delalet ettiği şeyden daha açık ve net olmalıdır. Bu bağlamda sâliklerin ilk gördükleri şey, Allah'ın fiilleridir. Sâlikler, eserlerden hareketle ilâhî isimlere, ilâhî isimlerden sıfatlara ve nihayet sıfatlardan Allah'ın zâtına ulaşırlar. Onların hareketi, haktan Hakk'a, eşyadan yaratıcıya ve aşağıdan yukarıya doğrudur. Bu yöntemi benimseyenlerin makamı "terakkî" olarak adlandırılır. Buna karşılık meczuplar, önce Hakk'ı doğrudan şühûd yoluyla tecrübe eder, ardından ilâhî isimlerin eser ve fiillerle ilişkisini fark ederler. Böylece, eserlerin kaynağının ilâhî isimler olduğunu idrak ederler. Meczupların hâli, Hak'tan halka, yukarıdan aşağıya doğru bir seyri ifade eder ve bu grubun makamı "tedellî" olarak tanımlanır.⁶⁴ Bu durum mârifet yolunda iki ana yaklaşım olduğunu gösterir. Birinci grup, seyr ü sülûk yoluna girdikten sonra cezbe ile mârifete ulaştırılanlardır. İkinci grup ise seyr ü sülûk yoluna girmeksizin doğrudan cezbe ile mârifete ulaştırılan meczuplardır. Bu ayırım, irfânî tecrübenin farklı kişilerde nasıl tezahür ettiğine dair önemli bir tasnif sunmaktadır.

İbn Abbâd, mârifete ulaşmak için bu iki temel süreci terakkî ve tedellî olarak tanımlamaktadır.⁶⁵ Bu süreçler, İbn Atâullah İskenderî'nin *Hikem* adlı eserinde de "terakkî" ve "tedellî" olarak ifade edilmiştir.⁶⁶ İbn Abbâd'a göre, bu süreçleri tamamlayan sâlik, bekâ makamında temkin hâline erişir ve mârifete ulaşır. Burada İbn Abbâd, İskenderî ile büyük ölçüde benzer bir görüş sergilemekte İskenderî'den etkilendiğini göstermektedir. Ancak İbn Abbâd'ın haleflerinden olan İbn Acîbe, bu iki süreci birbirinin devamı olarak ele alır. İbn Acîbe'ye göre, mârifet yolunda ilerleyen kişi önce terakkî sürecini tamamlar, ardından tedellî sürecine geçerek Hakk'a ulaşır.⁶⁷

İbn Abbâd'a göre, tarikat ehlinin temel gayesi, "Allah'a vuslat" olarak tanımladıkları, Allah hakkındaki hakiki bilgiye, yani irfânî bilgiye ulaşmaktır.⁶⁸ Bu gayeye ulaşmak tasavvufta farklı kavramlarla ifade edilmiştir: İlm-i hakiki, müşâhede, ilm-i yakîn, zevk-i

⁶² Rundi, *et-Tenbîh*, 16-18.

⁶³ Rundi, *et-Tenbîh*, 318.

⁶⁴ Rundi, *et-Tenbîh*, 318.

⁶⁵ Rundi, *et-Tenbîh*, 319.

⁶⁶ İskenderî, *Hikem-i Atâîyye*, 224.

⁶⁷ Ramazan Emektar, "İbn Acîbe'nin Mârifet Anlayışı", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (25 Temmuz 2021), 1139.

⁶⁸ Rundi, *et-Tenbîh*, 259.

vicdanî ve tecelli.⁶⁹ İbn Abbâd, tarikat ehlinin hedef olarak gördükleri irfânî bilgiye ulaşma sürecini “vusul” kavramı çerçevesinde ele almakta ve bu mânevî sürecin temel dinamiklerini “tecelli” kavramı üzerinden yorumlamaktadır. Bu yaklaşımında, Ömer es-Sühreverdi'nin *Avârifü'l-maârif* adlı eserinden istifade etmektedir. İbn Abbâd'ın irfânî bilgi ile tecelli arasındaki ilişkiye dair en dikkat çekici noktalarından biri, sâlikin manevi seyrindeki yükselişi fenâ tecrübesi/hâli üzerinden temellendirmesidir. Ona göre, sâliklerden bazıları yolculuklarına ef'âl tecellisinde fânî olarak başlarlar. Bu mertebede, sâlikler kendi fiillerini ve başkalarının fiillerini Allah'ın fiillerinde fânî kılarak âlemde Allah'tan başka bir fâil görmez hâle gelirler. Bu durum, vuslat mertebelerinin birinci aşamasını temsil eder ve sâlikin irade ve ihtiyarını terk ederek tamamen Allah'a güvenmesini sağlar. Bir sonraki aşamada, sâlikler sıfat tecellisine geçerler. Bu mertebede, sâlikin kalp gözü, Allah'ın cemâl ve celâl sıfatlarının müşâhedesiyle meşgul olur ve bu süreç onu üns ve heybet makamına taşır. Sıfat tecellisi, vuslat mertebelerinin ikinci aşamasıdır. İbn Abbâd'a göre, daha ileri seviyede bazı sâlikler “fenâ” makamına ulaşırlar. Bu makam, zât tecellisinin bir türü olup vuslat mertebelerinin üçüncü ve en derin aşamasıdır. Fenâ makamı, irfân ehline ve mukarreb olanlara mahsus bir hâldir. Fenâ makamının üzerinde ise “Hakka'l-yakîn” makamı yer alır. Bu en yüksek vuslat mertebesinde, bir anlık zât tecellisiyle sâlikin müşâhedesi ve yakîn nuru, kalp ve ruhunu tamamen kuşatır. Bu makam, sâlikin manevi yolculuğunda zirve noktayı teşkil eder ve irfânî bilgiye tam anlamıyla eriştiği aşamadır.⁷⁰

İbn Abbâd'ın açıklamalarından anlaşıldığı üzere, bu tecelli mertebeleri ilimden ziyade zevk ve şuhûd ile ilgilidir. Allah'ın mârifetine ulaşmak olarak ifade edilen vuslat hâli, bir anda gerçekleşen bir durum değildir; aksine aşamalı bir sürecin sonucudur. Bu süreçte önce Allah'ın fiillerinin mârifeti, ardından sıfatlarının ve nihayetinde zâtının mârifeti gelir. Bu mertebeler, birbirinden bağımsız değil, aksine birbiriyle bağlantılıdır. Her bir tecelli mertebesi, bir sonrakine hazırlık işlevi görür ve sonraki mârifet, bir öncekinden daha güçlü bir mârifeti sağlar.

İbn Abbâd'ın bu tasnifi, tasavvufta mârifet yolculuğunun yalnızca bilgiyle değil, aynı zamanda deneyim ve zevkle de şekillendiğini vurgulamakta ve sâlikin Hakk'a doğru ilerleyişindeki süreci derin bir kavrayışla açıklamaktadır. Bu süreçte her bir aşama, irfânî bilginin derinleşmesini sağlayan bir adım olarak görülmekte ve vuslatın nihai hedefi olan Hakka'l-yakîn makamına ulaşmakla son bulmaktadır. Bu bakış açısı, tasavvufun mârifet temelli yönünü anlamak için önemli bir çerçeve sunmaktadır.

Ayrıca İbn Abbâd, ilâhî keşif ve ilhamların, kulun irade ve çabasından bağımsız olarak Allah tarafından verilen bir lütuf ve ikram olduğunu savunur.⁷¹ Onun bu düşüncesi, irfânî bilginin salt insan çabasıyla elde edilemeyeceğini ve ilâhî inayetin bir tezahürü olduğunu

⁶⁹ Ahmed Mahir Efendi, *el-Muhkem fi şerhi'l-Hikem*, 205.

⁷⁰ Rundî, *et-Tenbîh*, 259.

⁷¹ Rundî, *et-Tenbîh*, 108.

açıkça ortaya koymaktadır. Ancak İbn Abbâd, ilâhî mevhîbelerin Allah'ın bir lütfu olduğunu savunmasına rağmen, kişinin irfâna ulaşabilmesi için amellerle meşgul olması gerektiğini de vurgular. Nitekim *et-Tenbih* adlı eserinin başka bir yerinde, amel ve mârifet arasında kopmaz bir bağ bulunduğunu açıkça belirtir. Bu bağlamda, İbn Abbâd “vird” ve “vârid” kavramlarını, mârifet ve amel ilişkisini açıklamak için kullanır. Ona göre, vird, kulun hem zahîrî hem de bâtînî ibadetlerini kapsar. Buna karşılık, vârid, kulun bâtînî tecelli nurlarının doğup parlamasıyla kalpte mârifet ışıklarının oluşmasına vesile olan ruhani latifeleri ve ilhamları ifade eder. İbn Abbâd, virdi Allah'ın kuldân beklediği davranışlar, vâridi ise kulun Allah'tan beklediği ilâhî lütuflar olarak görür. Ayrıca virdin iki açıdan büyük bir öneme sahip olduğunu vurgular. Birincisi, vird dünya hayatına mahsustur ve ölümle birlikte sona erer. Bu nedenle, kul hayatta iken virdlerini artırmaya özen göstermelidir. İkincisi, vird, Cenâb-ı Hakk'ın kul üzerindeki hakkıdır. Buna karşın vârid, kulun zevk aldığı bir lütuftur. İbn Abbâd, kulun nefsânî hazzardan ziyade Rabbinin haklarına öncelik vermesi gerektiğini belirtir. Ona göre, bu tutum, kulluk adabına daha uygun bir davranıştır. Ayrıca, virdin küçümsenmesinin kişinin cehaletinden kaynaklandığını ifade eder.⁷²

İbn Abbâd bu düşüncesini, Cüneyd-i Bağdâdî'nin vird ve mârifet ilişkisine dair görüşleriyle destekler. Cüneyd'e elindeki tespihe atıfta bulunarak, “Siz bu yüce şeref, mârifet ve irfâna sahip olduğunuz hâlde hâlâ elinize tespih mi alıyorsunuz?” diye sorulduğunda, Cüneyd, “Biz bu tespih ile yüce makamlara ulaştık. Bu sebeple onu asla elimden bırakmak istemem.” şeklinde cevap vermiştir.⁷³ Bu cevap, ibadet ve virdlerin mârifetin elde edilmesi için önemli ameller olduğunu açıkça ifade eder. Ayrıca, bu bağlamda Cüneyd'in “İbadetsiz mârifet elde edileceğini düşünmek, amelleri boşa çıkarmak demektir. Bu, zinâ ve hırsızlık gibi büyük günahlardan bile daha kötüdür.” şeklindeki ifadesi, ibadetlerin irfân yolculuğu için vazgeçilmez olduğunu güçlü bir biçimde vurgular.⁷⁴ İbn Abbâd, Cüneyd'in bu görüşlerini aktararak, kendi düşüncelerinin onunla uyum içinde olduğunu ve ibadet ile virdlerin, mânevî yolculukta irfânî bilgilere ulaşmak için hem bir vesile hem de bir gereklilik olduğunu ortaya koymaya çalışır.

Netice itibarıyla, İbn Abbâd, irfânî bilginin Allah'ın vehbî bir lütfu olduğunu vurgulamakla birlikte, amellerin bu ilâhî lütfâ zemin hazırlayan temel unsurlar olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle, vird ve ibadatlere devam etmek, mârifet kapılarını aralamak için bir yol olarak değerlendirilmelidir.

3.1. İrfânî Bilgi -Kalp ilişkisi

Tasavvufî bağlamda kalp, insanın özünü ve mahiyetini simgeleyen, madde ile mananın birleştiği bir merkez olarak kabul edilir; aynı zamanda Allah'ın tecelligâhı anlamına gelir.⁷⁵

⁷² Rundi, *et-Tenbih*, 155.

⁷³ Rundi, *et-Tenbih*, 156.

⁷⁴ Rundi, *et-Tenbih*, 158.

⁷⁵ Kemaleddin Abdürrezzak b Ebü'l-Ganaim Muhammed Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü* = *Letaifu'l-alam fi işaratı ehli'l-ilham*,

Ayrıca kalp, ilâhî bir latîfe ve nuranî bir cevher olarak da tanımlanır.⁷⁶ Dahası, ilâhî isim ve sıfatların en mükemmel şekilde yansıdığı bir tecelli aynası olup, mârifet ve irfân olarak ifade edilen tasavvufî bilginin kaynağı, keşf ve ilhamın da mahalli olarak görülmektedir.⁷⁷

Tasavvuf geleneğinde irfânî bilgiye ulaşmak, sûfinin seyr u sülûkündaki nihai hedeflerden biri olarak kabul edilir. Sûfî düşüncesinde akıl, metafizik hakikatleri idrak etmekte yetersiz görülmekte ve bu yetersizliğin ötesine geçebilmek için kalbin devreye girdiği ifade edilmektedir.⁷⁸ Bu bağlamda, kalpte bulunan basîret, hakikatlere ulaşma sürecinde temel bir idrak kuvveti olarak öne çıkar.⁷⁹ Sûfiler göre kalp, mârifet mahalli ve basîretin kaynağıdır. Ayrıca mârifete ulaştıran nurun bulunduğu yer de kalptir. Bu nurla sâlik keşfeder ve hakikatlere nail olur. Filozoflar, fukaha ve mütekellimler mârifetin akılla idrak edildiğini savunsalar da İbn Abbâd ve diğer sûfî müellifler aklın kullanılmasının yanında irfânî bilginin elde edilmesi için kalbin önemini ısrarla vurgular. Zira kalp irfânî bilgiyi elde etmede vasıtaadır.⁸⁰

Sûfiler, kalbi, keşif ve ilhamın ortaya çıktığı, bilginin elde edilmesine vesile olan, gaybın anlamlarının yansıdığı ve hikmetlerin indiği bir ayna olarak kabul ederler. Ancak kalbin, bu önemli fonksiyonunu icra edebilmesi için mâsivâdan, yüz çevirmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, sâlikin kalbini dünyevî meşgalelerden ve kirlerden arındırması zorunludur ki kalbin gerçek sahibi olan Allah orada tecelli edebilsin. Bu hakikat, İbn Atâullah İskenderî'nin *Hikem*'inde veciz üslubla şu şekilde dile getirilmiştir: “Aynasında varlıkların suretleri bulunan bir kalp nasıl parlar? Şehvet bukağılarına bağlı kişi Allah’a nasıl yol bulabilir? Gaflet kirlerinden arınmamış insan, Allah’ın huzuruna girmeyi nasıl arzulayabilir? Saçma sapan şeylerden tevbe etmeden sırların inceliklerini anlamayı nasıl ümit edebilir?”⁸¹ Bu ifadeler, kalbin mânevî işlevlerini yerine getirebilmesi için tasfiyesinin şart olduğunu açık bir şekilde vurgulamaktadır. İbn Abbâd, bu hikmetin şerhine iman ve yakîn nuru ile kalbin latifleşip nurlandığını ifade ederek başlar. Ona göre, mâsivâyâ meyletmek ve dünyaya güvenmek, kalpte zulmet ve kesâfet, meydana getirir. Kalbin, ilâhî nurların tecelli ettiği bir mekân olabilmesi için günah ve şehvetleri terk etmesi yanı sıra gafletten arınması zorunludur.⁸² Ancak bu şekilde kalp, irfânî bilgiyi alabilir ve hakiki işlevini yerine getirebilir.

İbn Abbâd, rabbânî ilimlerin ve ilâhî sırların, ancak âriflerin kalbine vârid olduğunu düşünür. Bununla birlikte, bu ilim ve sırların, dünyevî emellerle dolu olan kalplerde

çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 457.

⁷⁶ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınları, 1997), 341.

⁷⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalcı Yayıncılık, 2012), 205.

⁷⁸ Süleyman Uludağ, “Kalb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/232.

⁷⁹ Ahmed b Muhammed İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye fî şerhi'l-Mebâhisi'l-asliyye*, thk. Muhammed Abdurrahman Üveysi (Dimaşk: el-Yemame, 1998), 119.

⁸⁰ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Ramazan Emektar, *Tasavvufta Kalp Kavramı ve Önemi*, (Ankara: İlahiyat, 2023), 86-94.

⁸¹ İskenderî, *Hikem-i Atâiyye*, 23.

⁸² Rundî, *et-Tenbîh*, 32.

barınmadığını ve kirlenmiş bir kalpte yer bulamayan manevî tecellilerin kaynağına geri döndüğünü vurgular.⁸³ Dolayısıyla, kişinin kalbini mâsivâdan arındırması, ilâhî nurların ve sırların tecellisine bir zemin oluşturur. Bu görüşünü desteklemek için Ankebût Sûresinde “Bizim uğrumuzda mücâhede edenler var ya, onları mutlaka bize ulaştıran yolları gösteririz.”⁸⁴ meâlindeki âyeti delil olarak sunar.⁸⁵ İbn Abbâd’ın bu görüşleri, seleflerinden İbn Atâullah el-İskenderî’nin düşünceleriyle benzerlik gösterir. Bu bağlamda İbn Atâullah, “Belki nurlar sana vârid olur da kalbini eserlerin suretleriyle dolu bulur, bundan dolayı kalbinden uzaklaşır. Kalbini başka şeylerden temizle ki mârifet ve sırlarla dolsun.”⁸⁶ vecizesiyle temizlenmiş ve arınmış bir kalbin mârifete hazır hâle geleceğini belirtir. Dolayısıyla kalbin eserlerin suretlerinden arındırılması mârifet ve sırlarla dolmasını sağlar. Başka bir ifadeyle sûfinin kalbini tasfiye etmesi, irfânî bilgiye ulaşmanın bir ön şartı olarak görülmektedir.

Ayrıca İbn Abbâd, kalbi mârifetin merkezi ve basîretin kaynağı olarak görür. Ona göre, kalpte bulunan basîret, hakikatlere ulaşma yolunda temel bir idrak kuvveti olarak öne çıkmaktadır. Bu anlayış, İskenderî’nin *el-Hikem* adlı eserinde yer alan *şuâu’l-basîra*, *aynu’l-basîra* ve *hakku’l-basîra* kavramlarıyla örtüşür. İskenderî, bu kavramları özgün bir yaklaşımla şu şekilde açıklar: “Basiret ışığı (*şuâu’l-basîra*), O’nun sana olan yakınlığını gösterir. Basiret gözü (*aynu’l-basîra*), sana O’nun varlığı karşısında senin yokluğunu fark ettirir. Basiretin hakikati (*hakku’l-basîra*) ise sana senin varlığını ya da yokluğunu değil, yalnızca O’nun varlığını gösterir.”⁸⁷

İbn Abbâd, İskenderî’nin bu kavramlarını kendi epistemolojik çerçevesine uyarlayarak, ilmin derecelerini açıklamada kullanır. Bu bağlamda, *ilme’l-yakîn*, *ayne’l-yakîn* ve *hakka’l-yakîn* mertebelerini kalpteki basîret ile ilişkilendirilir ve bu mertebelerin irfânî bilgiye ulaşmada oynadığı rolleri detaylandırılır. Buna göre, “basiret ışığı” akıl nurunu temsil eder ve *ilme’l-yakîn* seviyesinde bilgi sağlar. “Basiret gözü” ilim nurunu ifade eder ve *ayne’l-yakîn* bilgisiyile açıklanır. “Basiretin hakikati” ise Hakk’ın nurudur ve bu nur, *hakka’l-yakîn* mertebesinde kendini gösterir. İbn Abbâd, bu mertebeleri farklı idrak düzeylerine özgü kılar. “Basiret ışığı” akıl sahiplerine özgüdür; bu kişiler, akıllarının nuruyla hem nefislerini hem de Hakk’ın kendilerine yakın olduğunu ve O’nun her şeyi kuşattığını idrak ederler. “Basiret gözü” ise âlimlere mahsustur; onlar, ilimlerinin nuru sayesinde kendi nefislerinin, Allah’ın varlığı karşısında yok olduğunu kavrarlar. Hakk’ın nuru, tahkik ehli âriflere özgüdür; bu kimseler, Hakk’ın zâtını müşâhede eder ve âlemde Allah’tan başka bir varlık müşâhede etmezler.⁸⁸

⁸³ Rundi, *et-Tenbîh*, 253.

⁸⁴ el-Ankebût, 29/69.

⁸⁵ Rundi, *et-Tenbîh*, 253.

⁸⁶ Ebü’l-Fazl Taceddin Ahmed İbn Atâullah el-İskenderî, *Tacü’l-arus el-havi li-tehzibi’n-nüfus*, (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 2008), 32.

⁸⁷ İbn Atâullah Ahmed el-İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler: Hikem-i Atâiyye*, çev. Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 103.

⁸⁸ Rundi, *et-Tenbîh*, 59.

Bu bağlamda, İbn Abbâd, hem İskenderî'nin basiret anlayışını kendi sistemine entegre etmekte hem de mârifet yolundaki farklı idrak basamaklarını ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Bu ifadeler, hakikatin farklı idrak düzeylerinde yaşanan tecrübelerinin benzersizliğini ortaya koymaktadır. İbn Abbâd'a göre, kişinin Allah'ı tanınması, bu idrak düzeylerinden birinde gerçekleşir. Bu durum, kulların Allah'a dair idraklerinin nasıl birbirinden ayrıştığını açıklar. Dolayısıyla Hakk yolunda ilerleyenlerin kalplerinin ilâhî tecellîlerin mekânı olduğunda, bu manevî hallerin onların üzerine terettüp edeceği ve bu makamların her birinin ayrı idrakları ve sonuçları olduğu ifade edilebilir.

Netice itibarıyla, İbn Abbâd'ın irfân anlayışında kalpteki basiret aşamaları, irfânî bilgiye ulaşma sürecinde belirleyici bir rol üstlenir.

3.2. İrfânî Bilgi-Nur İlişkisi

Tasavvuf düşüncesinde irfânî bilgi, kulun Allah'a yaklaşması ve mânevî hakikatlere ulaşması yolunda temel bir hedef olarak kabul edilir. Bu bilgi, sâlikin kalbin tasfiyesi ve ilâhî nurların tecellilerine açılmasıyla elde edilir. İbn Abbâd'ın eserlerinde, bu bilgiyle nur arasındaki ilişki ayrıntılı bir şekilde ele alınmış; kalbe vârid olan nur, bilginin hem kaynağı hem de teşekkül vasıtası olarak görülmüştür. Bu bağlamda, İbn Abbâd, manevî seyr sürecinde irfânî bilgiye vasıl olmada etkin olan nur türlerinden bahseder ve kalbin bu nurlarla nasıl bir dönüşüm yaşadığını detaylandırır.⁸⁹

Sufiler başta olmak üzere birçok düşünür, nurun insan idraki üzerindeki etkisini vurgulamışlardır. Özellikle aklın ve kalbin nurla aydınlanmasının, insanın yeni bilgilere ulaşmasına zemin hazırladığı ifade edilmiştir.⁹⁰ Ayrıca manevî yükselişin ve irfânî bilgiye sahip olmanın nurlar aracılığıyla gerçekleştiği belirtilmiştir. Gazzâlî'nin, akli göze benzeterek bir nur olarak değerlendirmesi⁹¹ ve İbn Arabî'nin, bilme yetilerinin ve mârifetin kaynağını nur olarak tanımlaması bu anlayışın örneklerindendir. İbn Arabî'ye göre, bu nur farklı bağlamlara göre farklı isimler alır: duyulur nesneler bağlamında “duyum”, kavramlar bağlamında “akıl” ve keşfî bilgi bağlamında “kalp” olarak adlandırılır. Bu perspektif, bilme eyleminin her düzeyde ve her yöntemde temelde nurla aydınlanma süreci olduğunu ifade eder.⁹² Dolayısıyla, nur hem aklın hem de kalbin mârifete ulaşmasında etkin bir unsurdur.

İbn Abbâd, irfânî bilginin elde edilmesinde etkili olan iki temel nurdan, yani islâm ve iman nurlarından söz eder. Ona göre, kalplere gayb hazinelerinden gelen manevî nurlar ve ilâhî tecelliler, irfânî bilgilerin ortaya çıkışını sağlar. Bu nurlar, kaynağı ve etkisi bakımından iki kısma ayrılır: bir kısmı kalbin dış yüzeyine ulaşırken, diğer kısmı kalbin en

⁸⁹ Rundî, *et-Tenbîh*, 16.

⁹⁰ Şemseddin Muhammed b Mahmûd İsrakî Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrak*, çev. Hasan Ziyai Terbetî (Tahran: Müesses-e-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993), 11-12; ayrıca bk. Mahmut Kaya, “İşrâkiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/437.

⁹¹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mışkâtü'l-envâr ve mısfatü'l-esrâr*, thk. Abdülazîz İzzeddin Seyrevan (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986), 122.

⁹² M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 143.

derin noktası olan süveydasına nüfuz eder. Kalbin dış yüzeyine ulaşan nurların işlevi, kalp gözünün yardımıyla kişinin nefsini, Rabbini, dünyayı ve ahireti müşâhede etmesini ve tanımasını sağlamaktır. Bu nurların sağladığı farkındalık sayesinde, kişi gönül dünyasında farklı yönelimler geliştirebilir. Öyle ki, bazen nefsiyle birlikte olup dünyayı severek dünyevî işlerle meşgul olurken, bazen de Rabbiyle beraber olup ahirete yönelir ve manevî işlere yoğunlaşır.⁹³ İbn Abbâd'ın bu ifadeleri, nurların kalp üzerindeki etkisini ve kişinin manevi yolculuğunda oynadığı rolünü açıklamaktadır. Nurlar, hem dünyevî ve uhrevî algıyı şekillendirir hem de kişinin irfânî bilgiye ulaşmasında bir köprü vazifesi görür.

Kalbin süveydasına (özüne) giren nurlar ise kişinin gönlünde yalnızca Allah'ı barındırmasına ve Allah'tan başka hiçbir şeyi sevmemesine yol açar. Bu bağlamda, İbn Abbâd, ismini zikretmediği bir ârifin şu sözlerini nakleder: “İman, kalbin zahirinde kalırsa mü'min, hem dünyaya hem de ahirete meyleder. Bir kere Hak ile, bir kere de halk ile ünsiyet kurar. Ancak iman nuru kalbin süveydasına giren mü'min, iman bakımından kâmil olur. Dünyadan nefret eder ve hevayı terk eder.” Ardından, Ebû Talib el-Mekkî'nin şu ifadelerine yer verir: “Mü'minin iman derecesi, Hakk'ın rızasını bütün masiva ve hevaya tercih etmesinden, Hakk'ı her şeyden fazla sevmesinden anlaşılır.” Bu ifadelerle İbn Abbâd, kalbin süveydasına ulaşan nurların sağladığı neticenin, diğer mertebelere göre daha üstün olduğunu vurgular. Ayrıca, bu görüşünü pekiştirmek amacıyla yine ismini vermediği bir başka âlimin şu değerlendirmesini aktarır: “Kalbin zahiri, islâm nurunun yeri, batını ise iman nurunun mahallidir. Bu yüzden iman, islâmdan; batın da zahirden üstündür.”⁹⁴ Bu değerlendirmeler, İbn Abbâd'ın, kalbin özüne ulaşan nurların kişinin manevi hayatında önemli bir dönüşüm sağladığını ve onu kâmil bir mü'min olma yolunda şekillendirdiğini ortaya koymaktadır.

İbn Abbâd, nurların kaynağı ve etkisi konusunda “sâlik mürid” ve “meczûb mürid” arasında ayrım yapar. O, manevi yolculukta meczûb ve sâliklerin irfânî bilgiyi elde etmelerindeki durumunu, bu kişilerin nurlarla olan ilişkilerinden yola çıkarak açıklar. Ona göre, nurları zikirlerinin önüne geçenler meczublardır. Hak Teâla, meczubları nurlarla kendine cezbeder. İbn Abbâd, meczubların durumu için “Allah dilediğini kendine seçer”⁹⁵ âyetini delil gösterir. Meczublar Kurân âyetine uygun olarak, Allah'a yakınlıkları ve kavuşmaları, söz konusu nurlarla gerçekleşmiştir.

Diğer taraftan, zikirleri nurlarının önüne geçenler ise zikir ve riyazetle Allah'a yaklaşan sâliklerdir. Bu kişilerin hâli için “Bizim uğrumuzda mücâhede edenler var ya, onları mutlaka bize ulaştıran yolları gösteririz.”⁹⁶ âyeti delil olarak gösterilebilir. İbn Abbâd, bu anlayışını pekiştirmek için Ebû'l Abbas el-Mursî'nin “İnsanlar iki kısımdır. Bir kısmı

⁹³ Rundî, *et-Tenbîh*, 252; ayrıca karşılaştı. Ramazan Emektar, *İbn Acîbe Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, ed. Hüseyin Okur (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2022), 133.

⁹⁴ Rundî, *et-Tenbîh*, 253.

⁹⁵ eş-Şûrâ, 42/13.

⁹⁶ el-Ankebût, 29/69.

kerametlerle Allah'a taat eder, diğer kısmı ise taatle kerametlere ulaşır" sözünü aktarır.⁹⁷ Dolayısıyla sürekli zikir ve riyazetle mânevî makamlara ulaşan sâlikler, çabalarının bir sonucu olarak nurlara kavuşurken, meczublar amel etmeden bu nurlara muhatap olmaktadır.

3.3. İrfânî Bilgi-Şükür İlişkisi

Şâzelî tarikatının kurucusu Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî (öl. 656/1258), dünya nimetlerinden istifade etmeyi, şükür artırmanın bir vesilesi olarak görmüş ve bu anlayışı tasavvufi pratiğin ayrılmaz bir unsuru hâline getirmiştir. Bu yaklaşımını müridi Ebü'l-Abbâs Mürsî'ye söylediği "Allah'ı bil de nasıl olursan ol!" sözüyle veciz biçimde ifade etmiştir.⁹⁸ Onun şu menkıbesi, dünya nimetlerinin doğru değerlendirilmesinin şükür bilincini nasıl pekiştirdiğine dair önemli bir örnek teşkil eder. Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî bu bağlamda şöyle derdi: "Yavrucuğum! Suyu soğuttuktan sonra iç. Çünkü sıcak suyu içip de ardından şevkle 'elhamdülillah!' diyemezsin. Ama içtiğin soğuk suyun ardından 'elhamdülillah!' dediğinde, bütün azaların da seninle 'elhamdülillah!' der."⁹⁹ Bu ifadeleriyle Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî, maddi nimetlerin bilinçli bir şekilde tüketilmesinin, insanın hem beden hem de ruhen şükretme yetisini artırdığını vurgulamaktadır.

Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin bu anlayışını benimseyen İbn Abbâd, şükür tasavvufi düşüncesinin merkezine yerleştirmiş ve seyr u sülûk sürecinin tüm aşamalarını kuşatan bir makam olarak ele almıştır. Ona göre, şükür yalnızca bir makam değil, aynı zamanda irfânî bilginin elde edilmesi süreciyle doğrudan ilişkili bir ameldir. İbn Abbâd, şükür; söz, fiil ve inançla nimetin gereğini yerine getirme olarak tanımlar. Bu düşüncesini, Kur'an'daki şu ayetlerle temellendirir: "Andolsun, eğer şükrederseniz elbette size nimetimi artırırım."¹⁰⁰ ve "Şüphesiz ki bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe, Allah onların durumunu değiştirmez."¹⁰¹

İbn Abbâd, şükür üç ayrı boyutta değerlendirir: Kalp, dil ve azalarla yerine getirilen şükür. Kalbin şükür, sahip olunan tüm nimetlerin Allah'tan bir lütuf olduğunu bilmek ve bu bilinç hâlini sürekli bir farkındalıkla sürdürmektir. Bu anlayış, "Size ulaşan her nimet Allah'tandır."¹⁰² âyetiyle teyit edilmiştir. Dilin şükür, Allah'a hamd etmek ve O'nun nimetlerini şükranla anmaktır. Bu durum, "Rabbinin nimetine gelince işte onu (şükranla) anlat."¹⁰³ âyetiyle ifade edilmiştir.¹⁰⁴ Hz. Peygamber'in, "Aza şükretmeyen kimse çoğa da şükretmez. İnsanlara teşekkür etmeyen Allah'a da şükretmez."¹⁰⁵ hadisi de dilin şükür

⁹⁷ Rundî, *et-Tenbîh*, 320-321.

⁹⁸ Hasan Azzûzî, *Şeyh Ahmed b. Acibe ve menhecuhu fi't-tefsir* (Rabat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 2001), 1/143.

⁹⁹ Abdülhâlim Mahmud, *Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî*, çev. Süleyman Çelik (İstanbul: Bedir Yayınları, 1996), 46.

¹⁰⁰ İbrâhîm, 14/7.

¹⁰¹ er-Ra'd, 13/11.

¹⁰² en-Nahl, 16/53.

¹⁰³ ed-Duhâ, 93/11.

¹⁰⁴ Rundî, *et-Tenbîh*, 90.

¹⁰⁵ Ebû Davud, *Sünenü Ebû Davud*, Edep, 11; Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, Birr, 35.

boyutunu daha da pekiştirir. Azalarla yapılan şükür ise sâlih ameller işlemek ve hayatı ibadet şuuru ile yaşamaktır. Bu anlayış, "Ey Davud ailesi! Şükretmek için amel edin."¹⁰⁶ âyetiyle dile getirilmiştir.¹⁰⁷

Eserinin başka bir yerinde İbn Abbâd, şükürü irfânî bilginin elde edilmesine ve tevhidin hakikatının anlaşılmasına katkı sağlayan bir unsur olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda, şükür ile mârifet arasında doğrudan bir ilişki kurar. Ona göre, tevhidin hakikatini idrak etme, vasıtaları görme ve Allah'ın nimetlerini şükürle karşılama noktasında insanlar üç gruba ayrılmaktadır: Avam, havas ve ehassü'l-havas.

Avam, hayvani arzularının yönlendirmesiyle hareket eden, basiret gözleri kapalı olan ve ilâhî nimetleri yalnızca zahîrî sebeplerle ilişkilendiren kimselerdir. Bu grup, nimetlerin arkasındaki Müsebbib'i göremeyip sebeplerle yetindikleri için eğer bu yaklaşım inançlarından doğuyorsa açık şirke, sebeplere dayalı ise gizli şirke düşmüş olurlar.¹⁰⁸ Bu durum, onların Allah'ı tanıma ve tevhidin hakikatine ulaşma noktasında gaflette olduklarını gösterir.

Havas, sebepleri ve vasıtaları aşarak doğrudan Allah'ı müşâhede eden ve hakikat nurlarıyla aydınlanmış kimselerdir. Onlar, her ne kadar avama kıyasla yüksek bir mertebeye sahip olmalarına rağmen hâlen tam kemale erememişlerdir. Zira onların Hak ile olan birliktelikleri (cem), halkla olan farklarını aşar; manevi sarhoşlukları (sekr), uyanıklıklarına (sahv) baskındır. Bu nedenle, tevhidin bütün boyutlarını idrak etme noktasında ehassü'l-havas grubuna göre eksik kabul edilirler.¹⁰⁹

Ehassü'l-havas ise en yüksek manevi derecelere ulaşmış, peygamberlerin ilmine varis ve halifelik sırrına sahip kimselerdir. Bu grup, sekr ve sahv, cem ve fark, bekâ ve fena gibi manevi hâllerin her birini denge içerisinde yaşar. İbn Abbâd'a göre, bu grup, tevhidi ve ilâhî hakikatleri kavramada zirveye ulaşmıştır. Onların Hak'ta fani olmaları, halkla olmalarına engel teşkil etmez. Hem Hakk'a karşı vazifelerini hem de halka yönelik görevlerini tam anlamıyla yerine getirirler ve şükürlerini ihlasla ifa ederler.¹¹⁰ İbn Abbâd, bu üç gruba ilişkin tasnifi ile tevhidin hakikatini anlama noktasında şükürün önemine işaret etmektedir. Şükür, avamdan ehassü'l-havas doğru yükselen manevi mertebelerdeki ilerlemeyi sağlayan bir unsur olarak karşımıza çıkar. Bekâ makamında bulunan ehassü'l-havas, zahir ile batını, birbirinden ayırt eder ve her birine gereken hak ve sorumluluklarını eksiksiz yerine getirir. Bu grup, Hakk'ın zatını eserlerde müşâhede eden ve tevhidin inceliklerini tam anlamıyla idrak eden kimseler olarak tasavvufta en üstün mertebeyi temsil ederler. Nwiya'nın da belirttiği gibi, şükretmek, Allah ve insan hakkında en temel hakikati bilmektir.¹¹¹ Bu bilincin

¹⁰⁶ Sebe, 34/13.

¹⁰⁷ Rundî, *et-Tenbih*, 90-91; ayrıca bk. İbn Acîbe, *İkâzü'l-himem*, 128.

¹⁰⁸ Rundî, *et-Tenbih*, 332.

¹⁰⁹ Rundî, *et-Tenbih*, 332.

¹¹⁰ Rundî, *et-Tenbih*, 333.

¹¹¹ Ronda, *İbn 'Abbâd of Ronda Letters on the sufi path = Resailü's-sugra = Lettres de direction spirituelle. The Rasail as sughra of İbn Abbâd*, 6-7.

derinleşmesi, insanın tüm varlığıyla ilâhî hakikate yönelmesini sağlar ve manevi yükselişin merkezinde yer alır. Böylece şükür, sadece sözde veya duyguda kalan bir tutum değil, insanın tüm yaşamına yön veren kapsamlı bir manevi duruşa dönüşür.

İbn Abbâd'ın şükür anlayışı, irfânî bilginin yalnızca zihinsel, teorik bir bilgi değil, aynı zamanda insanın manevî varlığıyla Allah'a yönelmesinin bir yolu olduğunu göstermektedir. Şükür hem bir başlangıcı hem de ulaşılan kemal noktasında devam eden bir süreç olarak irfânî bilginin temeli sayılmaktadır. Ayrıca şükür, avamdan ehassü'l-havasa kadar her aşama için farklı tezahür etse de hakikatin idrak edilmesinde vazgeçilmez bir unsurdur. Bu anlayış, İbn Abbâd'ın düşüncesinde şükürün tasavvufî yolculuğun ayrılmaz bir parçası olduğunu ortaya koyar.

4. İrfânî Bilginin İfade Edilmesi: Anlatılabilirlik ve Aktarım Sorunu

Gazzâlî, mârifetle ilişkili bilgiyi ikiye ayırır: Muâmele ve mükâşefe.¹¹² Muâmele kısmı ahlâkî ve ameli yönleri kapsarken, mükâşefe ilmi daha derin bir boyutu ifade eder. Gazzâlî'ye göre, siddik ve mukarreb kulların eriştiği mükâşefe ilmi, irfânî bilginin özüdür ve tüm ilimlerin nihai gayesini temsil eder. Ancak bu ilim, yazılı kaynaklara dökülmeyecek kadar hassas ve ifşâsı uygun olmayan bir mahiyet arz eder.¹¹³

Tasavvuf, esasen tecrübeye dayalı bir disiplin olup, söz ve yazıdan ziyade yaşanan pratik boyuta vurgu yapar. Bu tecrübeler, insanların hâl, makam ve zevklerine göre farklılık gösterdiğinden, onları ifade etmek çeşitli zorlukları beraberinde getirir. Bu zorluklar, özellikle irfânî bilgilerin aktarımında daha belirgin hâle gelir. Bu bağlamda İbn Abbâd, irfânî bilgilerin ve hakikatlerin dile getirilmesi hususunda dikkat çekici bir yaklaşım ortaya koyar.

İbn Abbâd'a göre, her soruya eksiksiz cevap verebilmek, sonu olmayan ilim ve fenlerin tümünü bilmeye bağlıdır. Ancak bu, sınırlı bir varlık olan insan için mümkün değildir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de, "Size pek az ilim verilmiştir."¹¹⁴ buyrulurken insan bilgisinin sınırlılığı açıkça vurgulanmıştır. Bu sebeple, her soruya cevap verebileceğini iddia etmek, ilmin mahiyetini kavrayamamış olmanın bir göstergesidir. Bunun yanı sıra, sorulara cevap verirken, soranın akıl ve idrak seviyesini dikkate almak da önemlidir. Ancak, bu gerekliliğin her zaman yerine getirilemeyeceği de aşîkârdır.¹¹⁵

İbn Abbâd, irfânî hakikatlerin ifade ediliş biçiminin ilk bakışta zahiren şeriata aykırı görünebileceğini ve bu tür sözleri dile getiren âriflerin bile, o an için, ifadelerinin tam anlamını kavrayamayabileceklerini belirtir. Ancak o, bu tür ifadelerin ayrıntılı bir şekilde incelenmesi neticesinde, içerdiği hakikatlerin akıl ve şariat ile uyumlu olduğunun görüleceğini ifade eder. Ona göre, irfânî bilgilerin doğrudan ilâhî bir kaynaktan neşet ettiğini ve insan zihninin bu bilgileri tam anlamıyla idrak edebilmesi için belirli bir süreye

¹¹² Gazzâlî, *İhyâ*, 1/8.

¹¹³ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/30.

¹¹⁴ el-İsrâ, 17/85.

¹¹⁵ Rundî, *et-Tenbîh*, 108.

ve çabaya ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. İbn Abbâd, bu bağlamda, “Kur’ân’ı okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et; şüphesiz onu açıklamak bize düşer.”¹¹⁶ âyetini delil olarak sunar.¹¹⁷ Böylece, İbn Abbâd’ın düşünce sisteminde, şeriat ve mârifet arasındaki ilişki dengeli bir bütünlük içerisinde ele alınmakta ve irfânî bilgilerin ancak şeriat ölçütlerine uygun olduğu takdirde hakikate ulaşabileceği ortaya konulmaktadır.

İbn Abbâd, kişinin müşâhede ettiği hakikatleri ifade etmesi konusunda temkinli davranması gerektiğini vurgular. Ona göre, saklanması gereken sırların ifşası cehaletin bir göstergesidir. Nitekim “Kulûbü’l-ahrâr kubûru’l-esrâr” (hür kişilerin kalpleri sırların kabirleridir) sözü, bu hassasiyeti dile getirir. Bu sırlar, Allah’ın bir emaneti olup onların ifşası, ihanet olarak değerlendirilir. Bu bağlamda İbn Abbâd, Kur’an’da, “Allah hainleri sevmez.”¹¹⁸ âyetini, örnek vermektedir. Ona göre, irfânî hakikatler ancak işâret ve imâ yoluyla ifade edilmelidir. Bu hakikatlerin açıkça dile getirilmesi, onların değerini azaltır ve onları herkesin diline düşürerek sıradanlaştırır. Ayrıca, hakikatler müşâhedeye dayalı olduğundan, sözle ifade edilerek tam anlamıyla idrak edilmesi mümkün değildir. Bunun yanı sıra, irfânî hakikatlerin açıkça dile getirilmesinde kullanılan muğlak ifadeler, çoğu zaman yanlış anlaşılmalara, inkâra ve eleştirilere neden olabilir. Böyle bir durum, fayda yerine zarar getirir ve bu da cehaletin bir tezahürüdür. Bu hususta İbn Abbâd, Ebû Ali Rûzbârî’nin, “Âriflerin ilmi, imâ ve işâretlerle bağlıdır. Söz ve ibare elbisesi giyerse gizlenir.” sözünü, örnek gösterir.¹¹⁹ Dolayısıyla, İbn Abbâd’a göre, her bildiğini söylemek bir cehalet alametidir. Âlim, söylenmesi gerekenle söylenmemesi gerekeni ayırt edebilmeli ve olası zararların farkına vararak, inkâra yol açacak ya da fitneye sebep olacak durumlarda susmayı bilmelidir. Zira her insanın istidat ve idrak düzeyi farklı olduğundan, birinin kavrayabildiği bir hakikat, bir başkası tarafından yadırganıp inkâr edilebilir.

İbn Abbâd, sâlikin kalbine gelen varidatın açıklanmasını genellikle uygun bulmaz. Ona göre, ilâhî varidatın ifşa edilmesi, onun etkisini ve manevi faydalarını azaltmakla kalmaz, aynı zamanda kulun Allah’a karşı sadakatine de zarar verir. Kalp varidatının gizlenmesi gerektiğine ilişkin bu görüşünü iki temel sebebe dayandırır. Birinci sebep, varidatın ilâhî sırlar arasında yer almasıdır. İbn Abbâd’a göre, bu tür sırların açığa vurulması, onların manevi etkisini zayıflatır ve sağlayabileceği faydaların önüne geçer.¹²⁰ Bu sırların ifşa edilmesi, hem manevi hâllerin mahremiyetine zarar verir hem de bu hâllerin sahip olduğu derin anlam ve tesir gücünü kaybetmesine neden olur.

İkinci sebep ise, Allah’ın kuluna lütettiği özel hâllerin açıklanmasının nefsanî hazza yol açma riskidir. İbn Abbâd, böyle bir durumda kulun Allah’a karşı kulluk sadakatinin zedeleneceğini vurgular. Zira bu tür bir açıklama, nefsin hoşnutluğunu artırabilir ve kişinin

¹¹⁶ el-Kıyâmet, 75/18, 19.

¹¹⁷ Rundi, *et-Tenbih*, 260.

¹¹⁸ el-Enfâl, 8/58.

¹¹⁹ Rundi, *et-Tenbih*, 109.

¹²⁰ Rundi, *et-Tenbih*, 226.

ibadetlerindeki samimiyetine gölge düşürebilir.¹²¹ Bununla birlikte, İbn Abbâd, bazı durumlarda bu ilkeyi esnetmenin mümkün olabileceğini belirtir. Belirli şartlar altında kalp varidatının ifade edilmesinin mazur görülebileceğini ifade eder. Bu şartlar arasında, bir müridin izniyle varidatın açıklanması,¹²² vecdin taşkınlığı sonucu istemeden dile getirilmesi ya da yanlış bir yolda bulunan birini doğru yola yönlendirmek için irfânî bilgilerin paylaşılması yer alır.¹²³ Bu istisnai durumlar, varidatın açıklanmasının manevi zararlara yol açmasını engelleyebilecek meşru gerekçeler olarak kabul edilir.

İbn Abbâd, irfânî hakikatlerin ve rabbânî mevhibelerin beyânını, ancak ilâhî izinle yetkilendirilmiş âriflerin gerçekleştirebileceğini belirtir. O, kulların bir kısmının hizmete, bir kısmının ise muhabbet makamına seçildiğini ifade eder. Hizmet için seçilenler âbid ve zâhidler, muhabbet için seçilenler ise âriflerdir.¹²⁴ Âriflerin, amellerinde kendi varlıklarını görmeyip her şeyi Hakk'a izafe etmeleri ve daimî müşâhede hâlinde bulunmaları, irfânî hakikatleri zahmetsizce ve hikmetle aktarmalarına imkân tanır. Onların kalplerinde tecellî eden nurlar, sözlerine ruh ve parlaklık kazandırır; böylece hitapları dinleyicinin idrakinde derin bir tesir uyandırır.¹²⁵ İbn Abbâd, bu yaklaşımını "Sadece Rahman'ın izin vereceği ve doğru söyleyecek kimseler konuşabilecektir."¹²⁶ âyetiyle destekler ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Doğru söz, ilâhî izinle söylenen sözdür" ilkesine atıfta bulunur. Ona göre, Hakk'ın iznine mazhar olmadan gerçekleştirilen sözlü aktarımlar sönük, ruhsuz ve hataya açıkken, ilâhî izinle ifade edilen mârifet bilgileri zihinleri aydınlatan birer nur gibi tesir eder ve ayrıca açıklamaya ihtiyaç bırakmaz. İbn Abbâd, bu çerçevede İbn Atâullah İskenderî'nin "Evliyaya verilen en büyük ilâhî nimet, hakikati güzel bir surette ifade edebilmektir." sözünü ve Ebü'l-Abbas el-Mürsî'nin "Veli olan ârif, ilim ve irfan hazinesidir; konuşmak ise söz söylemek için izinli olmaktır" ifadesini örnek göstererek görüşünü pekiştirir.¹²⁷

İbn Abbâd'a göre, irfânî hakikatlerin açıklanması genellikle sınırlı tutulmalıysa da bazı durumlarda istisnalar söz konusu olabilir. Bunlar iki ana sebebe dayanır: Birincisi, vecd ve hâl taşkınlığı; ikincisi, müridi irşad etme amacı. Vecd ve hâl taşkınlığı, sâliklerin başlangıç hâllerinde yaşadığı cezbe ve sekr durumlarından kaynaklanır. Sâlik, ilâhî tecellilerin yoğunluğuyla, kalbine sığmayan ledün manalarını taşkınlıkla dile getirebilir.¹²⁸ İbn Atâullah İskenderî'nin *el-Hikem*'ini manzum ve nesir olarak şerh eden Kastamonulu Mahir Efendi'ye göre bu durum mazur görülse de sırf bilgiyi gösteriş unsuru hâline getirerek konuşmaya kalkışanlar irfânsız iddiacılardan sayılır, sözleri red ve inkâr edilir.¹²⁹ Diğer yandan İbn Acîbe de sırların ifşasının tehlikelerine dikkat çeker. Bu bağlamda Hallâc-ı Mansur'un sırları

¹²¹ Rundî, *et-Tenbîh*, 201.

¹²² Rundî, *et-Tenbîh*, 226.

¹²³ Ahmed Mahir Efendi, *el-Muhkem fi şerhi'l-Hikem*, 182.

¹²⁴ Rundî, *et-Tenbîh*, 107.

¹²⁵ Rundî, *et-Tenbîh*, 215.

¹²⁶ en-Nebe, 78/38.

¹²⁷ Rundî, *et-Tenbîh*, 223.

¹²⁸ Rundî, *et-Tenbîh*, 224.

¹²⁹ Ahmed Mahir Efendi, *el-Muhkem fi şerhi'l-Hikem*, 178.

ifşa ettiği için katledildiğini hatırlatır ve Şeyh Ebû Medyen'in şu sözünü aktarır: "Öyle ince sırlar vardır ki, bunları açıklasak kanımız dökülür."¹³⁰ Hakikatleri açıklama konusundaki bu uyarılar, mârifetleri bilfiil tecrübe etmenin, onlar hakkında konuşmaktan çok daha önemli olduğunu ortaya koyar. İbn Abbâd'a göre, hakikat ehli ilâhî sırların müşâhedesine daldıklarından, genellikle susmayı tercih ederler. Bu bağlamda, İbn Abbâd, "(O gün) Sesler, Rahmân'ın azametinden dolayı kısılmıştır. Artık sadece fısıltı işitebilirsin."¹³¹ âyetini delil getirerek, bu edebe işâret eder.¹³²

Netice itibarıyla irfânî hakikatlerin ilim ve araştırma perspektifinden ele alınıp dile getirilmesi, çoğu zaman bu hakikatlere yönelik itirazların ortaya çıkmasına yol açabilir. Bunun başlıca nedeni, tasavvufun konu edindiği hâl ve hakikatlerin, genel olarak insanların aşına olmadığı ve gündelik hayatta konuşulmayan meseleler olmasıdır. Bu nedenle irfânî hakikatler, ehlinden olmayan kimseler için tam anlamıyla anlaşılamaz. İbn Abbâd, bu bağlamda, tasavvufî hakikatler hakkında yapılan konuşmaların iki farklı kaynaktan gelebileceğine dikkat çeker. Bazen bu hakikatlerden, henüz manevî makamlara ulaşamamış kimseler söz ederken, bazen de bu makamlara ulaşmış ve onları bizzat deneyimlemiş kişiler bahseder. Daha açık bir ifadeyle, irfânî hakikatlere dair sözler, ya bu hakikatleri yaşayan ve tadan kişilerden ya da bu bilgileri yalnızca ilim yoluyla öğrenen kimselerden nakledilir.

Sonuç

Bu çalışma, İbn Abbâd'ın *et-Tenbîh* adlı eseri çerçevesinde, ilim anlayışı ile tasavvufî tecrübe ve tahkikî bilgiyi bütünleştirerek ulaştığı irfânî bilgi tasavvurunu ortaya koymuştur. Araştırma bulguları, onun ilim ve mârifet kavramlarını yalnızca teorik bir zeminde ele almakla kalmayıp; bu kavramları tasavvufî yaşantıyla bütünleştirerek derinleştirdiğini göstermiştir. Ayrıca İbn Abbâd'ın, ilim ve irfânla ilişkilendirdiği diğer tasavvufî kavramlar, hakikat bilgisine ulaşma süreci ve mârifetin dilsel ifadesi gibi konular etrafında kapsamlı bir değerlendirme sunulmuştur. Böylece, onun ilim ve mârifet tasavvuruna ilişkin temel ilkeler sistematik biçimde analiz edilmiş; özellikle ilim-mârifet ilişkisine dair kavramsal çerçeve daha derinlemesine anlaşılabilir hâle getirilmiştir.

İbn Abbâd'ın faydalı ilim anlayışı, bilginin yalnızca teorik bir birikimle sınırlı kalmayıp insanın manevî tekâmülünü sağlayan bir vasıta olması gerektiği fikrine dayanmaktadır. Bu bağlamda, ilim ancak haşyetle birlikte anlam kazanmakta ve bireyin hem Allah'a yaklaşmasına hem de toplumsal sorumluluklarını yerine getirmesine imkân tanımaktadır. Haşyetten yoksun bir ilmin, kişinin ahiret yolculuğunda gerçek bir fayda sağlamayacağı düşüncesi, İbn Abbâd'ın epistemolojisinin temelini oluşturmaktadır.

İbn Abbâd, irfânî bilginin yalnızca aklî değil, aynı zamanda zevkî ve şuhûdî bir süreç olduğunu vurgular. İrfânî bilginin gerçekleşmesi, aşamalı bir sürecin sonucudur. Bu süreç,

¹³⁰ İbn Acîbe, *Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 102.

¹³¹ *Tâhâ*, 20/108.

¹³² Rundi, *et-Tenbîh*, 224; ayrıca karşılaştır. İsa Çelik, "Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/12 (2004), 36.

Allah'ın fiillerinin mârifetiyle başlayıp sıfatlarının ve nihayetinde zâtının mârifetine ulaşarak tamamlanmaktadır. Her bir mârifet mertebesi, bir sonraki aşamaya hazırlık niteliğinde olup, sâlikin irfânî bilgisini derinleştirmektedir. Bu çerçevede, İbn Abbâd'ın mârifet anlayışı, tasavvufun yalnızca nazarî değil, aynı zamanda tecrübî bir yönünün olduğunu göstermektedir.

Öte yandan, şükür de mârifet yolculuğunda merkezi bir konuma sahiptir. İbn Abbâd'a göre, şükür sadece sözlü bir ifade değil, kulun kalbi ve amelleriyle Hakk'a yönelmesini sağlayan bir unsurdur. Bu anlayış, şükürün her insanın mânevî seviyesine göre farklı anlamlar taşıdığı, ancak tüm mertebeler için vazgeçilmez bir unsur olduğu fikrini öne çıkarmaktadır. Böylece, şükür hem manevî yolun başlangıç noktası hem de en yüksek mertebelerde devam eden bir makam olarak tasavvufî düşüncede önemli bir yer tutmaktadır.

İbn Abbâd, irfânî bilgi açısından kalbi, belirleyici bir konuma yerleştirmektedir. Kalp, basiret, keşif ve müşâhedenin mahalli olup, sâlikin ilâhî tecellîleri idrak etmesini sağlayan bir merkezdir. Bu bağlamda, mânevî bilgi ile kalp arasındaki ilişki, tasavvufî epistemolojinin temel unsurlarından biri olarak değerlendirilmektedir. İbn Abbâd, mârifetin farklı idrak düzeyleri olduğunu belirtirken, hakikatin kişinin istidadına bağlı olarak kavranabileceğini vurgulamaktadır.

Bununla birlikte, İbn Abbâd'ın şariat ve mârifet arasındaki dengeye verdiği önem dikkat çekicidir. Ona göre, irfânî bilgi ilâhî bir mevhibe olmakla birlikte, bu bilginin geçerliliği mutlaka şariat ilkeleri çerçevesinde değerlendirilmelidir. Şariat, irfânî bilginin hakiki bilgi olup olmadığını belirleyen bir ölçüt olarak görülmektedir. Bu yaklaşım, İbn Abbâd'ın tasavvufî düşüncesinde mârifetin yalnızca sübjektif bir tecrübe değil, aynı zamanda ilâhî vahyin rehberliğinde şekillenen bir gerçeklik olarak ele alındığını göstermektedir. Öte yandan irfânî hakikatler herkes tarafından kolayca anlaşılamaz. Bu tür hakikatler ya doğrudan yaşayan ârifler ya da sadece ilim yoluyla bilgi edinmiş kimseler tarafından aktarılır. Ancak bu hakikatlerin en doğru aktarımı, onları bizzat tecrübe eden âriflere aittir

Kaynakça | References

- Abdülkadir İsa. *Hakâik anî't-tasavvuf*. Haleb: Mektebetü'l-İrfân, 5. Basım, 1993.
- Ahmed Mahir Efendi. *Hikem-i Atâiyye şerhi el-Muhkem fi şerhi'l-Hikem*. İstanbul: Sufi Kitap, 2010.
- Azzûzî, Hasan. *Şeyh Ahmed b. Acibe ve menhecuhu fi't-tefsir*. Rabat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2001.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1997.
- Ceran, İsmail. *Fas Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b Muhammed b Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Haneî el-. *Arapça - Türkçe Terimler Sözlüğü*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Çelik, İsa. "Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/12 (2004), 25-52.
- Emektar, Ramazan. *İbn Acîbe Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. ed. Hüseyin Okur. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2022.
- Emektar, Ramazan. "İbn Acîbe'nin Mârifet Anlayışı". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (25 Temmuz 2021), 1121-1149.
- Emektar, Ramazan. *Tasavvufta Kalp Kavramı ve Önemi*. Ankara : İlahiyat, 2023.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. *Abidler Yolu = (Minhâc-ül âbidîn)*. çev. Yaman Arıkan. İstanbul : Dede Korkut Yayınları, 2. Basım, 1968.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. *İhyâ ulûmî'd-din*. thk. Abdullah el Hâlidî. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. *Mişkâtü'l-envâr ve mısfatü'l-esrâr*. thk. Abdülazîz İzzeddin Seyrevan. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. "Risaletü'l-Ledünniyye". *Mecmuatu resâili-İmam el-Gazzâlî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Hücvârî, Ebü'l-Hasan Data Gencbahş Ali b. Osman b. Ali. *Hakikat Bilgisi = Keşfü'l-mahcub*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- Hücvârî, Ebü'l-Hasan Data Gencbahş Ali b. Osman b. Ali. *Keşfü'l-mahcub*. thk. İs'ad Abdülhadi Kındil. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1980.
- İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed. *el-Fehrese*. thk. Abdülhamid Salih Hamdân. Kahire : Dârü'l-Garbi'l-Arabi, 1990.
- İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed. *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye fi şerhi'l-Mebâhisi'l-asliyye*. thk. Muhammed Abdurrahman Üveysi. Dimaşk: el-Yemame, 1998.
- İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed. *İkâzü'l-himem fi şerhi'l-Hikem*. Beyrut: Dârü'l-Hayr, 2005.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b Mufaddal Ragıb el-. *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2002.
- İskenderî, Ebü'l-Fazl Taceddin Ahmed İbn Atâullah el-. *et-Tenvir fi iskati't-tedbir*. Beyrut: Dârü'l-

- Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İskenderî, Ebû'l-Fazl Taceddin Ahmed İbn Atâullah el-. *Tacü'l-arus el-havi li-tehzibi'n-nüfus*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- İskenderî, İbn Atâullah Ahmed el-. *Tasavvufi Hikmetler: Hikem-i Atâiyye*. çev. Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- İskenderî, İbn Atâullah el-. *Hikem-i Atâiyye*. çev. Yahya Pakiş. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009.
- Kara, Mustafa. "el-Hikemü'l-Atâiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/502-503. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kara, Mustafa. "İbn Abbâd er-Rundî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/266-267. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kâşânî, Kemaleddin Abdürrezzak b Ebü'l-Ganaim Muhammed. *Tasavvuf Sözlüğü = Letaifu'l-alam fi işarati ehli'l-ilham*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kaya, Mahmut. "İşrâkiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/438-459. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Knysh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- Mahmud, Abdulhâlîm. *Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî*. çev. Süleyman Çelik. İstanbul: Bedir Yayınları, 1996.
- Mekkî, Muhammed b. Ali b Atiyye el-Harisi Ebû Talib el-. *Kûtü'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbub ve vasfu tarîki'l-mürîd ilâ makami't-tevhid = Kalplerin Azığı*. çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003.
- Nwyia, Paul. "İbn 'Abbâd", *The Encyclopaedia of Islam*. 3/670-671. Leiden: E.J. Brill, 1971.
- Özel, Ahmet Murat. *İbn Atâullah el-İskenderî ve Tasavvuf Felsefesi*. Konya: SÜSBE, 2012.
- Renard, John. *Seven Doors to Islam: Spirituality and the Religious Life of Muslims*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Ronda, İbn 'Abbâd of. *İbn 'Abbâd of Ronda Letters on the sufi path = Resailü's-sugra = Lettres de direction spirituelle. The Rasail as sughra of Ibn Abbâd*. ed. John Renard, S.J. çev. John Renard, S.J. New York: Paulist Press, 1986.
- Rundî, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhîm b Abdullah Nefezî İbn Abbâd. *et-Tenbîhu şerhü'l-Hikemi'l-Atâiyye*. Dimaşk: Dârü't-Takva, 2021.
- Rundî, Muhammed b. İbrahim b. Abbâd en-Nefezî. *Gaysü'l-mevâhibi'l-aliyye fi şerhi'l-Hikemi'l-Atâiyye = et-Tenbîh*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Rundî, Muhammed b. İbrâhîm b. Abdullâh Nefezî İbn Abbâd. *er-Resailü'l-kübrâ = Nüzhetü'n-nazîri'l-müteemmil ve kaydü's-sâiri'l-müsta'cil*. thk. Asım İbrahim Keyyâlî. Beyrut: Books Publisher, 2013.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî. *el-Lüma'*. Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, 1960.
- Sicistânî, Süleyman b Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Davud es-. *Kitâbü's-Sünen = Sünenü Ebû Davud*. thk. Şuayb Arnaut. 7 Cilt. Darü'r-Risâletü'l Âlemiyye, 2009.
- Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed b. Mahmûd İşrakî. *Şerhu Hikmeti'l-ışrak*. çev. Hasan Ziyai Terbetî. Tahran: Müessese-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993.
- Taylan, Necip. "Bilgi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/157-161. İstanbul: TDV

Yayınları, 1992.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi. *Sünenü't-Tirmizî*. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebî, 1962.

Uludağ, Süleyman. "Bâtın İlmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/188-189. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Uludağ, Süleyman. "Kalb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/229-232. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Uludağ, Süleyman. "Mârifet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/54-56. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.