

Eskiyeni

ISSN 1306-6218 eISSN 2636-8536 **Başlangıç** 2006

Yayıncı Anadolu İlahiyat Akademisi

Makale Süreç Raporu

Makale Başlığı: Ashâbü'l-Hadîs ve Selefler Nazarında Tasavvufun Meşruiyeti ve Bâtınî Bilginin İmkânı

Rapor Tarihi: 19-09-2022

Süreç ve Raporlama Sistemi: DergiPark

İÇERİK

1. MAKALE ÜST VERİSİ

2. YAZARIN EKLEDİĞİ MAKALE DOSYALARININ İLK HALİ

3. DEĞERLENDİRME SÜRECİ

a. Hakem Değerlendirmeleri

b. Editör Kararı

c. Yazardan Gelen Revizyon Dosyası

4. EDİTÖR SON KARARI

1. MAKALE ÜST VERİSİ

Makale Başlığı(tr)	Ashâbü'l-Hadîs ve Selefîler Nazarında Tasavvufun Meşruiyeti ve Bâtınî Bilginin İmkânı
Makale Başlığı(en)	Legitimacy of Sufism and The Possibility of Esoterical Knowledge in The Perspective of Ashâb al-hadîth and Salafis
Gönderilme Tarihi	05-06-2022

Öz (tr)

Modern araştırmalarda Seleflerin karakteristik özellikleri arasında tasavvuf karşıtlığı sıklıkla vurgulanmaktadır. Fakat çoğu araştırmada bu karşıtlığın sınırlarına işaret edilmemiştir. Kur'ân'ın anlaşılması noktasında tasavvuf karşıtlığı zâhir-bâtın konusunda somutlaşmakta, zâhir-bâtın tartışmaları ise çoğunlukla Hızır-Hz. Mûsâ kıssası etrafında sürdürölmektedir. Bu çalışmada öncelikle Seleflerin tasavvuf analizleri ele alınacaktır. Akabinde Hızır-Hz. Mûsâ kıssası merkezinde zâhir-bâtın ayrımı konusundaki görüşlere yer verilecektir. Selefillik modern bir olgudur. Bu olgunun arka planında Ashâbü'l-hadîs ve Hanbelî miras bulunmaktadır. Günümüzde Selefler tarafından dile getirilen görüşler Ashâbü'l-hadîsin önde gelen ismi Ahmed b. Hanbel'e ve takipçilerine atfedilmektedir. Bu bakımdan çalışmada Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere farklı dönemlerde Ashâbü'l-hadîs zihniyetini temsil eden bazı şahısların görüşlerine yer verilecektir. Selefler, ele aldıkları hemen her konuda nihai hakikati dile getirdikleri izlenimini vermektedir. Oysa Seleflerin kaynak gösterdiği şahsiyetler, ele aldıkları birçok konuda birbirinden oldukça farklı görüşler öne sürmüştür. Bu görüş farklılıkları, risâlet dönemi sonrasında hiç kimsenin nihai hakikate malik olmadığını göstermektedir. Hemen her konuda, bu görüş farklılıklarının müdellel bir şekilde gösterilmesi fikir ve düşünce bazında tekdüzelikten kurtulmaya atılan bir adım olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu çalışmada Ashâbü'l-hadîs ve fikri mirasçılarının tasavvuf ve zâhir-bâtın ayrımı hususundaki görüşlerini panoramik bir tarzda sunmak amaçlanmıştır. Aynı zamanda Seleflerin mutlak manada tasavvufa ve bâtinî bilgiye karşı olmadığı ispatlanmaya çalışılmıştır. Araştırmamızda takip ettiğimiz temel yöntem tasvir yöntemidir. Nesnel bir tasvir için öncelikle birincil kaynaklar taranmış, elde edilen veriler iç tutarlılıkları gözetilerek makaleye aktarılmıştır. Yine düşüncedeki değişimi görebilmek maksadıyla kronolojiye riayet edilmiştir. Araştırmamıza konu olan müellifler arasında mutasavvıflara yönelik ilk eleştiriler, İbn Batta tarafından dile getirilmiştir. İbn Akîl ve İbnü'l-Cevzî'yle birlikte tasavvuf çevrelerine yöneltelen eleştirilerin odak noktası mutasavvıflarda görölen bid'atlardır. Tasavvufa yöneltelen ve çoğu zaman tekfir boyutlarına ulaşan asıl eleştiriler İbn Teymiyye sonrasına rastlamaktadır. İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî başta olmak üzere tasavvufa felsefi bir çehre kazandıran mutasavvıfları tekfir etmektedir. Muhammed b. Abdülvehhâb sonrasında ise şeyhlere veya türbelere gösterdikleri tazim bahane edilerek mutasavvıflara maddî ve manevî siddet uygulanmıştır. Diğer yandan görüşlerini ele

Öz (en)

In modern studies, the opposition to Sufism is often emphasized among the characteristic features of Salafis. However, in most studies, the boundaries of this contrast are not clearly drawn. At the point of understanding the Qur'an, this contrast is embodied in the subject of zāhir-bātin, while the discussions of zāhir-bātin are mostly carried out around the story of Khidr-Moses. In this study, first of all, the Sufi analysis of Salafis will be discussed. Then, in the centre of the story of Khidr - Moses, the views on the distinction between zāhir and bātin will be given. Salafism is a modern phenomenon. In the background of this phenomenon, there are Ashāb al-hadīth and Hanbali heritage. The views expressed by Salafis today are attributed to Ahmed b. Hanbal, the leading name of Ashāb al-hadīth, and his followers. In this respect, the views of some people who represent the Ashāb al-hadīth mentality in different periods, especially Ahmed b. Hanbel, will be included in the study. Salafists give the impression that they are expressing the ultimate truth in almost every subject they deal with. However, the personalities that the Salafis refer to as their ideas have put forward quite different views on many issues they deal with. These differences of opinion show that no one has the ultimate truth after the time of the prophet. Demonstrating these differences of opinion with evidence on almost every issue can be considered a step towards getting rid of the monotony on the basis of ideas and thoughts. Therefore, in this study, it is aimed to present the views of Ashāb al-hadīth and its intellectual heirs on the distinction between Sufism and zāhir-bātin in a panoramic way. At the same time, it has been tried to prove that the personalities that Salafists attribute themselves are not against mysticism and esoteric knowledge in the absolute sense. The basic method we follow in our research is the depiction method. For an objective description, first of all, primary sources were scanned, and the data obtained were transferred to the article by considering their internal consistency. Again, in order to see the change in thought, the chronology was followed. Among the authors who are the subject of our research, the first criticisms of mystics were expressed by Ibn Batta. Along with Ibn Akīl and Ibn al-Jawzi, the focus of criticisms directed at Sufi circles is the innovations seen in Sufis. The main criticisms directed at Sufism and often reaching the dimensions of takfir coincide with the post-Ibn Taymiyya period. Ibn Taymiyya denounces Sufis, especially Ibn al-Arabi, who brought a philosophical aspect to Sufism. After Muhammad 'Ahd al-Wahhāh material and moral violence was applied to the

Anahtar Kelimeler (tr)	Tefsir, Selefilik, Ashâbü'l-hadîs, Tasavvuf, Zâhir, Bâtin, Hızır, Hz. Mûsâ
Anahtar Kelimeler (en)	Tafsîr, Salafism, Ashâb al-hadîth, Sûfism, Zâhir, Bâtin, Khidr, Prophet Moses
Makale Türü (tr)	Araştırma Makalesi
Makale Türü (en)	Research Article
Konular (tr)	Din Bilimi
Konular (en)	Religion
Yazarlar	Kadir ESER , kadireser79@hotmail.com, MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI

2. YAZARIN EKLEDİĞİ MAKALE DOSYALARININ İLK HALİ

TAM METİN

Başlık: Ashâbü'l-Hadîs ve Selefilere Nazarında Tasavvuf ve Zâhir-Bâtın Ayrımı.docx

Ashâbü'l-Hadîs ve Selefîler Nazarında Tasavvuf ve Zâhir-Bâtin Ayrımı

Kadir ESER

Dr, Millî Eğitim Bakanlığı

Dr, Ministry of National Education Kutahya, Turkey

kadireser79@hotmail.com.tr orcid.org/0000-0001-7455-0249

Bu çalışma, Prof. Dr. Ali Rıza Gül danışmanlığında 2022 yılında tamamladığımız "Ashâbü'l-Hadîsten Günümüze Selefî Tefsir Geleneğinin Oluşumu" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Formation of Tafsir Tradition of Salafism From Ashâb al-hadîth to The Present", supervised by Prof. Dr. Ali Rıza Gul (Ph. D. Dissertation, Osmangazi University, Eskişehir/Turkey, 2022)

Sufism and Zâhir-Bâtin distinction according to Ashâb al-hadîth and Salafis

Abstract

In modern studies, the opposition to Sufism is often emphasized among the characteristic features of Salafis. However, in most studies, the boundaries of this contrast are not clearly drawn. At the point of understanding the Qur'an, this contrast is embodied in the subject of zâhir-bâtin, while the discussions of zâhir-bâtin are mostly carried out around the story of Khidr-Moses. In this study, first of all, the Sufi analysis of Salafis will be discussed. Then, in the centre of the story of Khidr - Moses, the views on the distinction between zâhir and bâtin will be given. Salafism is a modern phenomenon. In the background of this phenomenon, there are Ashâb al-hadîth and Hanbali heritage. The views expressed by Salafis today are attributed to Ahmed b. Hanbal, the leading name of Ashâb al-hadîth, and his followers. In this respect, the views of some people who represent the Ashâb al-hadîth mentality in different periods, especially Ahmed b. Hanbel, will be included in the study. Salafists give the impression that they are expressing the ultimate truth in almost every subject they deal with. However, the personalities that the Salafis refer to as their ideas have put forward quite different views on many issues they deal with. These differences of opinion show that no one has the ultimate truth after the time of the prophet. Demonstrating these differences of opinion with evidence on almost every issue can be considered a step towards getting rid of the monotony on the basis of ideas and thoughts. Therefore, in this study, it is aimed to present the views of Ashâb al-hadîth and its intellectual heirs on the distinction between Sufism and zâhir-bâtin in a panoramic way. At the same time, it has been tried to prove that the personalities that Salafists attribute themselves are not against mysticism and esoteric knowledge in the absolute sense. The basic method we follow in our research is the depiction method. For an objective description, first of all, primary sources were scanned, and the data obtained

were transferred to the article by considering their in-ternal consistency. Again, in order to see the change in thought, the chronology was followed. Among the authors who are the subject of our research, the first criticisms of mystics were expressed by Ibn Batta. Along with Ibn Akil and Ibn al-Jawzi, the focus of criticisms directed at Sufi circles is the innovations seen in Sufis. The main criticisms directed at Sufism and often reaching the dimensions of takfir coincide with the post-Ibn Taymiyya period. Ibn Taymiyya denounces Sufis, especially Ibn al-Arabi, who brought a philosophical aspect to Sufism. After Muhammad 'Abd al-Wahhâb, material and moral violence was applied to the Sufis by using the excuse of the honour they showed to the sheikhs or the tombs. On the other hand, none of the authors whose views we discussed was completely against Sufism. Both Ashâb al-hadîth and Salafis appreciate the early Sufis and welcome a spiritual experience to be lived in the centre of asceticism. In this respect, it can be said that the purpose of Sufi criticism is to draw the Sufis to the borders drawn with the literal indication of the Qur'an and Sunnah. From the earliest times, mystics saw discovery and inspiration as an exceptional door to the knowledge of truth and identified themselves with Khidr. Although Hanbali and Salafis disagreed about the identity of Khidr, they accepted that the information given to him was privileged. However, they argued that the knowledge given to Moses is superior to the knowledge given to Khidr. Therefore, they accept discovery and inspiration as a source of knowledge. but they insistently emphasized that exploratory knowledge should be in accordance with the outward appearance of the shari'a.

Keywords

Sûfism, Salafism, Ashâb al-hadîth, Tafsîr, Zâhir, Bâtin, Khidr, Prophet Moses

Ashâbü'l-Hadîs ve Selefiler Nazarında Tasavvuf ve Zâhir-Bâtin Ayrımı

Öz

Modern araştırmalarda Selefilerin karakteristik özellikleri arasında tasavvuf karşıtlığı sıklıkla vurgulanmaktadır. Fakat çoğu araştırmada bu karşıtlığın sınırlarına işaret edilmemiştir. Kur'an'ın anlaşılması noktasında tasavvuf karşıtlığı zâhir-bâtin konusunda somutlaşmakta, zâhir-bâtin tartışmaları ise çoğunlukla Hızır-Hz. Mûsâ kıssası etrafında sürdürölmektedir. Bu çalışmada öncelikle Selefilerin tasavvuf analizleri ele alınacaktır. Akabinde Hızır-Hz. Mûsâ kıssası merkezinde zâhir-bâtin ayrımı konusundaki görüşlere yer verilecektir. Selefillik modern bir olgudur. Bu olgunun arka planında Ashâbü'l-hadîs ve Hanbelî miras bulunmaktadır. Günümüzde Selefilere tarafından dile getirilen görüşler Ashâbü'l-hadîsin önde gelen ismi Ahmed b. Hanbel'e ve takipçileri-ne atfedilmektedir. Bu bakımdan çalışmada Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere farklı dönemlerde Ashâbü'l-hadîs zihniyetini temsil eden bazı şahısların görüşlerine yer verilecektir. Selefilere, ele aldıkları hemen her konuda nihai hakikati dile getirdikleri izlenimini vermektedir. Oysa Selefilere kaynak gösterdiği şahsiyetler, ele aldıkları birçok konuda birbirinden oldukça

farklı görüşler öne sürmüştür. Bu görüş farklılıkları, risâlet dönemi sonrasında hiç kimsenin nihai hakikate malik olmadığını göstermektedir. Hemen her konuda, bu görüş farklılıklarının müdellel bir şekilde gösterilmesi fikir ve düşünce bazında tekdüzelikten kurtulmaya atılan bir adım olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu çalışmada Ashâbü'l-hadîs ve fikri mirasçılarının tasavvuf ve zâhir-bâtın ayrımı hususundaki görüşlerini panoramik bir tarzda sunmak amaçlanmıştır. Aynı zamanda Seleflerin mutlak manada tasavvufa ve bâtinî bilgiye karşı olmadığı ispatlanmaya çalışılmıştır. Araştırmamızda takip ettiğimiz temel yöntem tasvir yöntemidir. Nesnel bir tasvir için öncelikle birincil kaynaklar taranmış, elde edilen veriler iç tutarlılıkları gözetilerek makaleye aktarılmıştır. Yine düşüncedeki değişimi görebilmek maksadıyla kronolojiye riayet edilmiştir. Araştırmamıza konu olan müellifler arasında mutasavvıflara yönelik ilk eleştiriler, İbn Batta tarafından dile getirilmiştir. İbn Akîl ve İbnü'l-Cevzî'yle birlikte tasavvuf çevrelerine yöneltilen eleştirilerin odak noktası mutasavvıflarda görülen bid'atlardır. Tasavvufa yöneltilen ve çoğu zaman tekfir boyutlarına ulaşan asıl eleştiriler İbn Teymiyye sonrasına rastlamaktadır. İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî başta olmak üzere tasavvufa felsefi bir çehre kazandıran mutasavvıfları tekfir etmektedir. Muhammed b. Abdülvehhâb sonrasında ise şeyhlere veya türbelere gösterdikleri tazim bahane edilerek mutasavvıflara maddî ve manevî şiddet uygulanmıştır. Diğer yandan görüşlerini ele aldığımız müelliflerden hiçbiri tasavvufa tümüyle karşı çıkmamıştır. Gerek Ashâbü'l-hadîs gerekse Selefler, ilk dönem sûfilerini takdir etmekte ve zühd merkezinde yaşanacak manevî bir tecrübeyi makbul karşılamaktadır. Bu bakımdan tasavvuf eleştirilerinde maksadın, sûfilere Kur'ân ve sünnetin lafzî delaletiyle çizilmiş sınırlara çekmek olduğu söylenebilir. İlk dönemlerden itibaren mutasavvıflar keşf ve ilhamı hakikat bilgisine açılan müstesna bir kapı olarak görmüşler ve kendilerini Hızır'la özdeşleştirmişlerdir. Hanbelî ve Selefler Hızır'ın kimliği hakkında ihtilaf etse de ona verilen bilginin ayrıcalıklı bir bilgi olduğunu kabul etmiştir. Bununla birlikte onlar, Hz. Mûsâ'ya verilen bilginin, mahiyeti her ne olursa olsun Hızır'a verilen bilgiden üstün olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla onlar keşf ve ilhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Ancak keşfi bilginin şeriatın zâhirine muvafık olması gerektiğini ısrarla vurgulamışlardır.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Seleflilik, Ashâbü'l-hadîs, Tefsir, Zâhir, Bâtın, Hızır, Hz. Mûsâ

Giriş

Dinin anlaşılması ve yaşanması noktasında ilk üç neslin dinî geleneğini esas kabul eden kesimlerin kendilerini tanımlamak için kullandıkları isim Selefliktir.¹ Seleflilik gelenekçi-zâhirî zihniyetin üzerine inşa edilmiş modern bir ideoloji olarak kabul edilmektedir.² Bu ideoloji, 19. Yüzyılın sonları ve 20. Yüzyılın başlarında sosyal bir olgu

¹ Sönmez Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri", *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu* (İstanbul, 2019), 19.

² Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi", 24.

halini almıştır.³ Diğer yandan gerek sosyal hareketlerin gerekse düşünce ekollerinin birden ortaya çıkmadığı, tarihî bir arka plana dayandığı müsellem bir gerçektir. Bugün Seleflilik şeklinde tezahür eden zihniyetin tarihî kökenleri de İslam'ın ilk yıllarına kadar gitmektedir.

Hız. Peygamberin vefatını takip eden yıllarda gerçekleşen fetihlerle birlikte toplumsal ve kültürel yapıda hızlı bir değişim yaşanmıştır. Değişim gelenekçi refleksi hareketlere geçirmiş, böylece rivayeti önceleyen,⁴ nasları lafzî ve literal düzeyde anlamayı ilke edinmiş, dolayısıyla her tür te'vile/yoruma karşı çıkan, selefin dinî geleneğini dinleştirme eğilimindeki Ashâbü'l-hadîs ekolü doğmuştur.⁵ Bu ekolün temel prensipleri Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ismiyle özdeşleşmiştir. Halku'l-Kur'an tartışmaları esnasında Ahmed b. Hanbel'in savunduğu temel prensipler, sonraki süreçte İbn Teymiyye (v. 728/1328) ve öğrencileri tarafından belirli ölçüde akla başvurularak temellendirilip savunulmuş ve sistematik bir nazariye haline getirilmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb'dan (v. 1206/1792) sonra ise Ashâbü'l-hadîs döneminde temelleri atılan düşünce, ideolojik bir harekete dönüşmüştür. Şüphesiz Selefi düşüncüyü üretip inşa eden şahsiyetler bu üç isimle sınırlanamaz. Gerek Ahmed b. Hanbel'in takipçileri olan Hanbelîler gerek İbn Teymiyye'nin öğrencileri gerekse Muhammed b. Abdülvehhâb'ın takipçileri bu düşüncenin tesis edilmesi ve günümüze taşınmasında ciddi roller üstlenmiştir.⁶

Modern araştırmalarda tasavvuf karşıtlığı sıklıkla Selefliliğin karakteristik özellikleri arasında sayılmaktadır.⁷ Nitekim selefi şahsiyetlerin kaleme aldığı eserlerde tasavvufa sert eleştiriler yöneltilmekte hatta çoğu zaman dile getirilen görüşler eleştiri sınırını aşarak tekfir boyutlarına ulaşmaktadır. Tefsir ilmi zaviyesinden bakıldığında Selefliliğin tasavvuf ehline yönelttiği eleştirilerin zâhir-bâtın ve şeriat-hakikat ayrımı noktasında yoğunlaştığı görülmektedir.

Tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren sûfler kendi bilgilerini fıkıh ve hadis alimlerinin meşgul olduğu zâhirî ilimlerden ayırt etmişlerdir. Onlar sûflere ait bilgi için ilim kelimesi yerine mârifet kelimesini kullanmayı tercih etmişler⁸ ve sûflere özgü metotlarla elde edilen bu bilginin, en azından zâhirî ilimlerin sağladığı bilgiyi daha ileri boyutlara

³ Kavramın kullanımı hakkında bk. Mine Demirbilek - Hakan Atalay, "Türkiye'de Seleflilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar", *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 448-459.

⁴ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 61; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, thk. Mehmed Said Hatiboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 6, 65, 74, 78.

⁵ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: Otto, 2016), 30-31; Mehmet Zeki İşcan, *Seleflilik: İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi), 71.

⁶ M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/399-401.

⁷ bk. Süleyman Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik (İlmî Toplantı)*, (2014), 343-356.

⁸ Ekrem Demirli, "'Zahirî' İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Darulfunun İlahiyat 15 (2007), 236.

taşıdığını iddia etmişlerdir. Sûfilere ait bilginin üstünlüğüne ve hususîliğine yönelik vurgu hadis, fıkıh ve kalam ulemasının reaksiyonunu beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede şeriat-hakikat, zâhir-bâtın kavramları etrafında hangi bilgi türünün üstün olduğuna dair nesilden nesile aktarılan bir tartışma ortaya çıkmıştır. Ashâbü'l-hâdis ve fikrî mirasçılarının bu tartışmada hangi tarafta yer aldığını tahmin etmek zor olmasa gerektir.

Mutasavvıflar mârifet teorisine meşruiyet kazandırmak için gerek Kur'an'dan gerekse Ashâbü'l-hadîsin değer verdiği rivayetlerden birtakım argümanlara başvurmuşlardır. İşte biz bu çalışmamızda Ahmed b. Hanbel'den günümüze zâhir-bâtın ayrımı ve bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilhâma ilişkin dile getirilmiş görüşleri, Hızır-Mûsâ kıssası merkezinde ele almak istiyoruz. Selefliliğin tasavvuf karşıtlığı farklı açılardan birçok çalışmada ele alınmıştır. Biz konu hakkındaki görüşleri kronolojiye riayet ederek tasvir etmeye çalışacağız. Böylece Ashâbü'l-hadîsten günümüze, söz konusu bu zihniyetin zâhir-bâtın ayrımı ve tasavvuf karşısındaki tutumu hakkında panoramik bir görüntü elde etmeyi arzuluyoruz. Bu sayede, tasavvufa ilişkin değerlendirme ve eleştirilerdeki değişimi gözlemlene imkanının yanında, Seleflilerin kendilerini refere ettikleri şahsiyetlerle ne derece örtüşüklerini de tespit edebileceğimizi düşünüyoruz. Çalışmada kullanılan temel yöntem tasviridir. Müelliflerin görüşleri öncelikle birincil kaynaklardan tespit edilmiş ve analiz edilerek makaleye aktarılmıştır.

Zâhir-bâtın konusuna geçmeden önce meseleye zemin hazırlamak için genel olarak tasavvuf karşısındaki tutuma temas etmenin faydalı olacağı düşüncesindeyiz.

1. Tasavvuf Analizleri

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren mal, makam ve şöhret gibi dünyalık ilgileri bir kenara bırakıp kendini ibadete adama şeklinde tezahür eden ferdî bir zühd ve riyâzet tutumundan bahsetmek mümkündür. Tâbiînin önde gelenlerinin farklı saiklerle zühd hayatına yönelmeleri, zühd hayatıyla özdeşleşen tutum ve davranışların Müslümanlar arasında hızla yayılmasını sağlamıştır.⁹ Bu şekliyle zühd farklı mezheplere mensup kişilerce benimsenip sahiplenilmiştir.¹⁰

İbadet ve riyâzet odaklı zühd hayatı hicri II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tasavvufî bir harekete evrilmiş, hicri III. asırda ise tasavvuf yaygınlık kazanmıştır.¹¹ Hicri III. asırda zâhidlerin gündemine ibadet ve riyâzetin yanı sıra tasavvufun temel meselelerinden olan haller ve makamlara ilişkin konular da girmiştir.¹² Hicri IV ve V. yüzyıllarda ise tasavvuf sistematik bir düşünce hüviyetine bürünmüş ve tasavvufun temel meselelerine dair literatür oluşmuştur. Bu dönem müellifleri tasavvufu dünyevileşme

⁹ Semih Ceyhan, "Zühd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/531; Abû'l-Alâ Affî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar - Sülün Murat (İstanbul: Risale, 1996), 98.

¹⁰ Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 347; Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik, 2018), 328.

¹¹ Süleyman Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik (İlmî Toplantı)* (2014).

¹² Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 232-233.

karşısında bir tavır alma olarak algılamış ve tasavvufi kavram ve terimlerin muhtevasını İslam'ın zâhirine uygun bir şekilde yapılandırmaya özen göstermişlerdir.¹³ Gazzâlî'nin (v. 505/1111) yaşadığı manevi buhran sonucu tasavvufa yönelmesi ve bu alanda ortaya koyduğu eserler Sünnî dünyada tasavvufun meşruiyet kazanmasını sağlamıştır.¹⁴ Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yle (v. 638/1240) tasavvufi düşünce felsefî bir görünüm kazanmış¹⁵ ve en olgun eserlerini bu dönemde vermiştir. İbnü'l-Arabî'den sonra şerh döneminin başladığı kabul edilmektedir.¹⁶

Dinî hayatın amelî yönünü öne çıkararak zühd hareketiyle Ashâbü'l-hadîsin dindarlık anlayışı büyük ölçüde örtüşmüştür. Bu sebeple henüz kendine özgü düşünce sisteminin teşekkül etmediği bu dönemde Ashâbü'l-hadîse mensup şahsiyetlerin dilinden tasavvufa yöneltmiş eleştiriler bulmak güçtür.¹⁷ Hicri III. yüzyılda klasik tasavvufun ve Hanbelîliğin şekillendiği Bağdat'ta¹⁸ Ashâbü'l-hadîsin esas gündemini Cehmiyye'nin iddiaları oluşturmaktadır. Dolayısıyla doğrudan zâhid ve sûfilere hedef alan reddiyelere bu dönemde rastlanmamaktadır.¹⁹

Tasavvufun öncü şahsiyetlerinin birçoğuyla Ahmed b. Hanbel'in doğrudan bir ilişkisi yoktur.²⁰ Bununla birlikte kaynaklarda onun zühd ve tasavvufun öncüleri hakkındaki bazı kanaatleri nakledilmektedir. Örneğin o, Ma'rûf el-Kerhî'nin (v. 200/815-16) Allah korkusunu övmüş ve göğün (semanın) haberlerine dair ondan gelen rivayetlerin kabul edilmesini salık vermiştir. İbn Ebî Ya'la'nın (v. 526/1131) İbrâhîm el-Harbî'den (v. 285/899) naklettiği "Ma'rûf'un kabri tecrübe edilmiş bir ilaçtır." şeklindeki söz ise Ahmed b. Hanbel'in bir öğrencisi tarafından söylenmiş olması bakımından oldukça ilginçtir.²¹

Ahmed b. Hanbel'in zâhid ve sûfilere karşı tutumunda halku'l-Kur'an meselesinin belirleyici olduğu söylenebilir. Örneğin halku'l-Kur'an konusunda onun tarafında yer alan Bişr el-Hâfi (v. 227/841) ile dostluğu sürekli olmuştur. İbnü'l-Cevzî'nin (v. 597/1201) *Menâkıbü Bişri'l-Hâfi* adıyla bir eser kaleme almasında da bu yakınlığın etkili olduğu öne sürülmüştür.²² Buna karşın Ahmed b. Hanbel'in Hâris el-Muhâsibî (v.243/857) ve Serî es-

¹³ İlyas Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", *İlâhiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı II* 149 (1998), 98.

¹⁴ Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 101.

¹⁵ Mahmut Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (İslâm Düşüncesindeki Yeri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/520.

¹⁶ Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/423.

¹⁷ Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 345-346; Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 104; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 298.

¹⁸ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 259.

¹⁹ Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 345.

²⁰ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 279.

²¹ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn (Riyad: el-Emânetü'l-Âmme li'l-Ihtifâl, 1419), 2/479.

²² Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1985), 169-170, 176, 293; Mustafa Kara, "Bişr el-Hâfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/222; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, nşr. Halid er-Rabât, Seyyid İzzet İd (Feyyûm: Dâru'l-felâh, 1430/2009), 16/314-316.

Sakatî'ye (v. 251/865) karşı tutumu olumsuzdur.²³ Bu olumsuz tutumun Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf hakkındaki menfi kanaatlerinden kaynaklandığı iddia edildiği gibi²⁴ Muhâsibî ve Sakatî'nin kelâmî mülâhazalarından kaynaklandığı da öne sürülmüştür.²⁵ Her iki ihtimali de değerlendiren İbn Kesîr (v. 774/1373) bu menfi tutumun altında yatan asıl sebebin, Muhâsibî'nin *er-Riâye* isimli eserinde tasavvuf kisvesi altında birtakım bid'atlara yer vermesi olduğunu söylemiştir.²⁶

Eldeki verilerden hareketle Ahmed b. Hanbel'in zâhid ve sûfilere dair kanaatini net bir şekilde tasvir etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü çoğu zaman müellifler Ahmed b. Hanbel hakkında kendi yaklaşımlarını destekleyen haberleri ön plana çıkarmaktadır. Örneğin Ferîdüddin Attâr (v. 618/1221) Ahmed b. Hanbel'in mescitlerde toplanan sûfilere gayet olumlu yaklaştığını ve onlar hakkında "Bırakın onları rableriyle bir müddet ferahlasınlar." dediğini nakletmektedir.²⁷ Attâr bununla da kalmamış Ahmed b. Hanbel'i bir sûfî gibi tasvir etmiştir. Nitekim Attâr'ın *Tezkiretü'l-evliyâ* isimli eserini yayına hazırlayan Süleyman Uludağ, eserdeki sûfî kılığına sokulmuş Ahmed b. Hanbel tasvirinin hakikati yansıtmaktan uzak olduğunu söylemiştir.²⁸ Attâr'ın tasvirinin aksine modern dönemde yapılmış bazı akademik araştırmalarda ise Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf karşıtı bir tutum takındığı ileri sürülmüştür.²⁹

Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf karşısındaki tutumuna dair bir takım soru işaretlerinin doğmasına sebep olan diğer bir husus, bugün selefler arasında bid'at olarak kabul edilen bazı davranışların onun hayatında müşahede edildiğine dair rivayetlerdir. Zehebî'nin (v. 748/1348) kaydettiğine göre Ahmed b. Hanbel Hz. Peygamberin saçını öpmüş, gözünün üzerine koymuş ve bu saçı suya daldırıp şifa niyetiyle içmiştir. Oğlu Abdullah Hz. Peygamberin kabrine ve minberine el sürmeyle ilgili bir soru sorduğunda bunda bir beis olmadığını söylemiştir. Bu bilgileri aktaran Zehebî'nin, Ahmed b. Hanbel'in bu davranışlarıyla Hâricîler'in ve bid'atçıların görüşlerinden ayrıldığını vurgulaması ise oldukça ilginç görünmektedir.³⁰ Çünkü bu tür davranışlar bugün Seleflerce bid'at hatta şirk olarak nitelendirilmektedir. Yine güvenilir birçok muhaddis eserine almamışken Ahmed b. Hanbel'in abdâl rivayetlerine *Müsned*'de yer vermesi, onun tasavvuf karşıtlığı

²³ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, 3/291, 4/80; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 249-250, 268.

²⁴ Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 105.

²⁵ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed* (Cize (Kahire): Dâru hicr, 1406/1986), 254; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 268; Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 345; Zafer Erginli, "Muhâsibî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/13-14.

²⁶ Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize (Kahire): Dâru hicr, 1419/1999), 14/392.

²⁷ Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, 294; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, 13/230.

²⁸ Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, 38, 289-295.

²⁹ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 260, 268; Cengiz Gündoğdu, "Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri", *EKEV Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 53; Affî, *Tasavvuf*, 130.

³⁰ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1402/1982-1409/1988), 11/212.

hakkında akla bir takım soru işaretlerinin gelmesine sebep olmaktadır.³¹ Bu rivayetlerden birinde geçtiğine göre Hz. Peygamber “Abdâl Şam’da olacak. Onlar kırk adamdır. Onlardan biri vefat ettiğinde Allah onun yerine başka birini getirir. Yağmur onların sayesinde yağar. Düşmanlara karşı onların eliyle yardım edilir. Azap onlar sayesinde Şam ehlinden uzaklaştırılır.”³² buyurmuştur. Bu hadislerin zayıf bulunması bir yana, hadislerde geçen abdâl ifadesinin tasavvufta söz konusu edilen abdâl ile tam olarak örtüşmediği; bu dönemde âbid ve zâhidler yanında fakih ve muhaddisler için de bu isimlendirmenin kullanıldığı öne sürülmüştür.³³ İbnü’l-Cevzî’nin *Telbîsü İblîs*’te naklettiğine göre Ahmed b. Hanbel “Ümmetimden bir grup kıyamet vaktine kadar galip olacaklar, onları yüzüstü bırakanlar onlara zarar veremeyecek” hadisinde kastedilen grubun Ashâbü’l-hadîs olduğunu ve Ashâbü’l-hadîsten başka abdâl tanımadığını söylemiştir.³⁴ Bu ifadeler Ahmed b. Hanbel nezdinde abdâl kavramının kapsamına kimin girdiği noktasında bir belirsizlik oluştursa da hadis metnindeki betimlemeden bu kişilerin Allah’ın sıradan kulları olmadığı anlaşılmaktadır. Hatta hadislerde tasvir edilen abdâl ile tasavvuftaki kutb düşüncesi arasında açık bir benzerlikten söz edilebilir.³⁵ Diğer yandan tasavvufî düşüncenin kendi tezlerini desteklediği abdâl hadisleri İbnü’l-Cevzî, İbn Teymiyye, Zehebî, ve İbn Hacer gibi alimler tarafından senetlerindeki kusurlar sebebiyle reddedilmiştir.³⁶

İbn Batta (v 387/997) *İbâne*’de Abdurrahman b. Mehdî’nin (v.198/813-14) sûfilerle oturup sohbet etmekten menettiğini nakletmiştir.³⁷ Onun naklettiği bir başka rivayette ise korku ve ümidi terk edip semâ meclislerinde cariye ve delikanlılardan dinledikleri şarkılarla cezbeye gelip bayılan, aynı zamanda zühd izhar ederek sûfiyyeye benzeyen Hulûliyye’nin varlığından söz edilmektedir. Bu veriden yola çıkarak onun, sûfiyye kelimesini olumsuz bir bağlamda kullandığı söylenebilir.³⁸ Zira İbnü’l-Cevzî’nin naklettiğine göre İbn Batta, bütün âdetlerini hurâfe ve bid’at olarak nitelendirdiği bu taifenin muhakkik ulema tarafından Cebriyye olarak isimlendirildiğini de söylemiştir.³⁹

Rızık konusunda hakiki tevekkülü izah etmek maksadıyla bir eser kaleme alan Ebû Ya’lâ (v. 458/1066), bu eserin bir bölümünü az yemek, az konuşmak, az uyumak gibi müridin riayet etmesi gereken hususlara ayırmıştır.⁴⁰ Bu eserde dile getirdiği tavsiyeler

³¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed*, thk. Şuayb Arnaût - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1421/2001), 37/413 (No. 22750).

³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/231 (No. 896).

³³ Süleyman Uludağ, “Abdal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/59.

³⁴ Ebu’l-Ferec Abdurrahmân İbnü’l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, thk. Zeyd b. Muhammed b. Hâdî el-Medhalî (Kahire: Dâru’l-minhâc, 1436/2015), 470-471.

³⁵ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 264.

³⁶ Uludağ, “Abdal”, 1/60.

³⁷ Ubeydullah b. Muhammed İbn Batta, *el-İbâne ‘an şerî’ati’l-fırakı’n-nâciye ve mücânebeti’l-fırakı’l-mezmûme*, thk. Rızâ b. Na’sân Mu’tî vd. (Riyad: Dâru’r-râye, 1415/1994-1426/2005), 2/472.

³⁸ İbn Batta, *İbâne*, 7/196-197.

³⁹ İbnü’l-Cevzî, *Telbîs*, 339.

⁴⁰ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *Kitâbü’t-tevekkül*, thk. Yusuf b. Ali et-Tarîf (Riyad: Dâru’l-meymân, 1435/2014), 57-69.

baz alındığında Ebû Ya'lâ'nın tasavvufî kültüre yabancı olmadığı söylenebilir. Kelâmî meseleleri izah etmek maksadıyla kaleme aldığı eserinde ise keramet konusuna değinmiştir. Ona göre Allah'ın, evliyâ ve salih kullarının elinde birtakım kerametleri izhar etmesi caizdir. Bu fikrini desteklemek için Hz. Süleyman'ın yakınındaki ilim sahibi kişi ve Hz. Meryem başta olmak üzere evliyâdan olduğunu düşündüğü birçok kişinin elinde ortaya çıkmış harikulade olayları delil getirmiştir. Diğer yandan ona göre sûfiyenin iddia ettiği gibi sadece bu harikulade olaylar, kişinin Allah'ın velisi olduğunu ispatlamaya yetmez. Keramet sahibi kişiyi veli olarak niteleyebilmek için aynı zamanda iman üzere öldüğünü de kesin olarak bilmek gerekir.⁴¹

Hanbelîler içinde oldukça aykırı bir profil çizen İbn Akîl (v. 513/1119), farklı kişilerden tasavvuf dersleri almış ve Hallac-ı Mansûr (v. 309/922) hakkındaki olumlu kanaati sebebiyle Hanbelî çevrelerin şiddetli muhalefetiyle karşılaşmıştır. Hanbelîlerin baskısıyla hem itizâlî fikirlerinden hem de Hallac-ı Mansûr'a ilişkin kanaatinden tevbe etmek zorunda kalmıştır.⁴² Tasavvufa olan yakın ilgisine rağmen araştırmamıza konu olan müellifler arasında sûfilere yönelik ilk ciddi ve sert eleştirilerin İbn Akîl tarafından dile getirildiğini söyleyebiliriz. İbn Akîl'e göre sûfilerin camileri terk edip tekkelere yerleşmeleri, çalışmaksızın işsiz güçsüz tekkede yaşamaları; kendilerini yeme, içme, raks ve şarkıya verip semirmeleri son derece yanlıştır. O, bir şeyhe bağlanan müritlerin şeyhin yaptığı her türlü hatayı meşrulaştıracak bir bahane bulduğunu ifade etmektedir. Ona göre eğer sûfilerin yaptığı gibi her şeyiyle kendisine teslim olunacak bir kişi olsaydı bu Hz. Ebû Bekir olurdu. Ancak o bile "Yanışa düşersem beni düzeltin." demiştir. Hal böyleyken müritlerden mutlak itaat etmelerinin istenmesi, onlar üzerinde hükümler kurmak içindir. Bunlar "Rabbini tanıyan kişiye yaptıkları zarar vermez." şeklindeki görüşleriyle doğru yoldan sapmışlardır. İçine düştükleri hatalar hususunda onları uyaran fakihlere de düşmanlık göstermişlerdir. Sûfiler hakkında "Allah her kimin dinini yıkmak isterse onu sûfilerle arkadaş yapar." şeklindeki bir deyişin hakikati ifade edeceğini düşünen İbn Akîl, sûfilerin temizlik ve ahlak konusundaki tutumlarını da samimi bulmamakta ve bu tutumlarının çıkar sağlama maksadına matuf olduğunu söylemektedir.⁴³ İbn Akîl'in tasavvufa yönelik eleştirilerinde genellemeye gittiği ve sûfilerin mübtedîlerinde görülebilecek en uç ve olumsuz örnekleri dile getirdiği söylenebilir. İbn Teymiyye, tasavvufa en uzak kesimin Mu'tezile'ye mensup kişiler olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴ İbn

⁴¹ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed fi usûli'd-dîn*, thk. Vedî' Zeydân Haddâd (Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1974), 161-165.

⁴² Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1415/1995), 16/113; Ebû'l-Ferec Abdurrahmân İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn (Riyad: Mektebetü'l-'ubeykân, 1425/2005), 1/322-323; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/302.

⁴³ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 532-537.

⁴⁴ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Medîne: Vezâratü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1425/2004), 8/259.

Akıl'ın tasavvufa yönelttiği sert eleştiriler ve Mu'tezile meylî göz önüne alındığında İbn Teymiyye'nin bu tespitinde haklılık payı olduğu söylenebilir.

İbn Akıl'i tenkitçi, akıllı ve şerefli bir alim olarak niteleyen⁴⁵ İbnü'l-Cevzî, görebildiğimiz kadarıyla Hanbelîler arasında tasavvufa yönelik eleştirilerini bir eserde toplayan ilk müelliftir. O, farklı zümrelerin din anlayışını tenkit etmek maksadıyla kaleme aldığı *Telbîsü İblis* isimli eserinin büyük bir bölümünü sûfilere yönelik eleştirilere ayırmıştır. Ona göre avam zühhdün dünyayı terk etmek olduğunu duyunca bunu bir mağaraya çekilmek olarak anlamıştır ki bu doğru bir anlayış değildir. Eğer kişi bu anlayıştaki bir sûfi yerine bir fakihle birlikte olsaydı, insanın ilim elde etmesi, ibadetlerini yerine getirmesi ve varlığını koruması için zaruri olan yiyecek, içecek ve giyeceklerle, içinde ibadetlerini eda edeceği dünyanın yerilmediğini anlardı.⁴⁶

Zühdle tasavvufu birbirinden ayıran İbnü'l-Cevzî, bu işin başlangıcının zühhd olduğunu, zamanla tasavvufun zühdden ayrıldığını ifade etmektedir. Ona göre tasavvuf başlangıçta mahza zühddü. Fakat açlık, fakirlik ve havâtır hakkında konuşup yazan Muhâsibî'den sonra işler değişmiş ve bu tarihten sonra mutasavvıfların kendilerine özgü gelenekleri oluşmuştur. Bu dönemde aşıktan fasit hayaller görüp Allah aşkından ve sevdasından bahseden birtakım kişiler türemiştir ki bu kişiler küfür ve bid'at arası bir yerde durmaktadır.⁴⁷

Abdülkâdir-i Geylânî (v. 561/1165-66) hakkında *Dürerü'l-cevâhir* adlı bir eser yazıp onu ciddi bir şekilde tenkit eden⁴⁸ İbnü'l-Cevzî tasavvuf kültürüne ait birçok eseri ihtisar etmiş; İbrâhim b. Edhem, Bişr el-Hâfî ve Ma'rûf el-Kerhî'nin menâkıpnamelerini de kaleme almıştır.⁴⁹ Hem tasavvuf çevrelerine sert eleştiriler yöneltmesi hem de tasavvufî eserler kaleme alması, onun eleştirilerinin bid'at olarak değerlendirdiği uygulamalara odaklandığını göstermektedir.

Abdülkâdir Geylânî ile Bağdat'ta görüşüp ona hayran kalan İbn Kudâme (v. 620/1223), onun derslerine katılmış ve ondan tasavvuf hırkası giymiştir.⁵⁰ Geylânî'den sitâyişle bahsettiği söylenen⁵¹ İbn Kudâme, tasavvufî tarzda bazı eserler de kaleme almıştır. Örneğin *er-Rikka ve'l-bükâ* isimli eserinde yumuşak kalplilik ve pişmanlık duygusu üzerinde durmuş, peygamberlerin ve sâlih kulların zühhd ve takvâsının yanında birtakım sözlerini de nakletmiştir. Eserin sonunda velilerin kerametlerine yer vermesi de

⁴⁵ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 537.

⁴⁶ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 219.

⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 235-239.

⁴⁸ Süleyman Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/236.

⁴⁹ George Makdisi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", çev. Ramazan Özmen, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 307.

⁵⁰ Ferhat Koca, "İbn Kudâme, Muvaffakuddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/139.

⁵¹ Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", 1/235.

onun tasavvuf anlayışı hakkında birtakım ipuçları vermektedir.⁵² Diğer yandan musiki, raks, def çalma ve sesli zikrin tasavvufun bünyesine sokulmasını tenkit etmek maksadıyla *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*⁵³ isimli bir eser yazdığı görülmektedir. Elimizdeki verilerden yola çıkarak İbn Kudâme'nin bid'at kabul edilen uygulamalardan arındırılmış bir tasavvufî hayatı tercih ettiği söylenebilir.

İbn Teymiyye'ye göre fikhın menşei Kûfe, tasavvufun menşei ise kendine özgü ibadet ve zühd yönelimi olan kişilerin yaşadığı Basra'dır. Bu şahıslar kıyafetlerine nisbetle sūfî olarak isimlendirilmiştir. İlk dönem zâhidlerini Allah'a kulluk yolunda çabalayan kişiler olarak vasıflandıran İbn Teymiyye, sūfîleri üç gruba ayırmıştır. Birinci grup hakiki sūfîlerdir. Onlar ilk dönem zahidleri gibi Allah rızasını arar. İkinci grup rızık sūfîleridir. Hakiki sūfîlerden daha kalabalık olan bu grup vakıfların gelirlerinden faydalanır. İbn Teymiyye'ye göre bu kişilerin vakıf gelirlerinden faydalanabilmesi için şeriata gerektirdiği ibadetleri yerine getirmesi, bid'at bir ahlakla değil, şer'î bir ahlakla ahlaklanması ve dünyanın fuzûliyatına meyletmemesi gerekir. Üçüncü sınıf sūfîler ise görüntüde sūfîlerdir. Onların gayesi sūfî nisbesidir. Bu maksatla sūfîlerin giydiği kıyafeti giyer ve tasavvuf rükünlerini yerine getirirler. Bunların durumu, ulemadan olmadığı halde ulema sınıfının kıyafetini giymiş kişilerin durumuna benzer.⁵⁴ Erken dönem sūfî ve zâhidleri makbul karşılayan⁵⁵ İbn Teymiyye, vecd halinde onlardan sadır olan şeriata aykırı sözleri de mazur görmektedir. Ona göre akli melekelerin yeterince kullanılmadığı cezbe hallerinde kişiden sadır olan sözlerden dolayı bir günah hâsıl olmaz.⁵⁶ Abdülkâdir Geylânî'den naklen Ahmed b. Hanbel'in itikadı üzere olmayan kişinin evliyâ olamayacağını vurgulayan⁵⁷ ve bu minval de Kuşeyrî (v.465/1072) gibi mutasavvıfların görüşlerini takdirle karşılayan⁵⁸ İbn Teymiyye'nin Kâdirî sūfîsi olduğu da iddia edilmiştir.⁵⁹

Tasavvufî kültürün erken dönemlerinden itibaren üzerinde konuşulan Allah ve peygamber sevgisi, tevekkül, ihlâs, şükür, sabır, havf, recâ gibi hal ve makamların varlığını kabul eden İbn Teymiyye, bu hal ve makamların imanın esaslarından olduğunu

⁵² Muvaffakuddin İbn Kudâme, *er-Rikka ve'l-bükâ'*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dımaşk & Beyrut: Dâru'l-kalem & ed-Dâru's-şâmiyye, 1415/1994); a.mlf. *Kitâbü't-Tevvâbîn*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1407/1987), 307-308 Bîşr el-Hâfî'nin bir menkıbesi için bk. 214-215.

⁵³ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*, nşr. Züheyr Şaviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.).

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/16-20.

⁵⁵ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, 1411/1991), 5/4-5; a.mlf. *Mecmû'u fetâvâ*, 2/474; Mustafa Kara, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin (Tasavvuf ile İlgili Görüşleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/413; Semih Ceyhan, "Tilimsânî, Afifüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/164; Makdisi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", 304.

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/221-223, 338-342; a.mlf. *İbn Teymiyye Külliyyatı*, çev. Yusuf Işıcık vd. (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987), 2/379, 439.

⁵⁷ İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruz*, 5/5.

⁵⁸ Süleyman Uludağ, "er-Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/123.

⁵⁹ George Makdisî, "Kâdirî Sūfisi İbn Teymiyye", çev. Vahit Göktaş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 406.

ifade etmektedir.⁶⁰ Ona göre herkese emredilmiş olan bu haller ve makamlar arasında bir hiyerarşi yoktur. Bu nedenle kişinin, makamı yükseldikçe haller ve makamlardan herhangi birini terk etmesi doğru değildir.⁶¹ İbn Teymiyye bu haller ve makamlara ilişkin sūfî kültürdeki tasniflerin ve bu kavramlara ilişkin bazı kullanımların yanlış olduğunu düşünmektedir.⁶² Hemen her konuda olduğu gibi İbn Teymiyye nezdinde hallerin ve makamların tanım ve mahiyetlerini belirleyen kriter, selefin üzerinde olduğu yoldur. O, haller ve makamlara ilişkin selef döneminde bulunmayan anlayışları doğru bulmaz. Örneğin sevgi, bazı şeyhlerin tanımladığı gibi inkârı, isyanı ve bazı haramları da içine alacak şekilde her şeyi sevmek değildir.⁶³ Yine İbn Teymiyye tasavvufî kültürde yaygın olarak icra edilen zikir türlerinden bazılarını bid'at olarak görmüş ve bu uygulamaları da eleştirmiştir. Örneğin ona göre sadece هو zamirini söyleyerek icra edilen zikrin bir anlamı yoktur. Çünkü bu kelime bir söz değildir ve tek başına kullanıldığında herhangi bir anlam da ifade etmez.⁶⁴

İbn Teymiyye yaratılmışlarla yaratıcıyı tek şey haline getirdiği için vahdeti vücûd nazariyesinin her tür şirki içinde barındırdığını düşünmektedir.⁶⁵ O, vahdet-i vücûd nazariyesini savunan İbnü'l-Arabî'yi, Konevî'yi (v. 673/1274), el-Belyânî'yi (v. 686/1287) ve Tilimsânî'yi (v. 690/1291) zındık olarak nitelemektedir.⁶⁶ *Mişkâtü'l-envâr* isimli eserindeki tasavvufî görüşleri sebebiyle Bâtıniyye'nin yoluna girdiğini düşündüğü Gazzâlî'yi de sert bir dille eleştirmiştir. Ona göre Gazzâlî, İbn Sînâ'nın (v. 428/1037) *Şifâ* isimli eserini okuduktan sonra manevi bir hastalığa düşer olmuştur. Gazzâlî'nin kitaplarında görülen bu tür muhtevaya ilişkin birçok yorum yapılmış; bazıları bu görüşlerin ona ait olmadığını söylemiş, bazıları da onun bu fikirlerden döndüğünü öne sürmüştür. İbn Teymiyye Gazzâlî'nin bu fikirlerden döndüğü yönündeki haberleri daha doğru bulmaktadır.⁶⁷

Temelde tasavvufu kabul eden İbn Kayyim (v. 751/1350) onu Kur'an ve sünnete sarılmak, hevâ ve bid'atı terk etmek, selefin yoluna uymak olarak tarif etmektedir.⁶⁸ Bu yaklaşımıyla o, tasavvuftan ziyade zühde yakın durmaktadır. İbn Teymiyye'nin, bazı fikirleri sebebiyle Hulûliyye'ye kaymakla itham ettiği⁶⁹ Hâce Abdullah Herevî'nin (v. 481/1089) *Menâzilü's-sâ'irîn* isimli eserine *Medâricü's-sâlikîn* isimle bir şerh yazan İbn Kayyim, büyük ölçüde Kuşeyrî'nin *Risâle* isimli eserinden faydalanmıştır. *Menâzilü's-*

⁶⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/5-6.

⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/16.

⁶² Kara, "İbn Teymiyye", 20/414.

⁶³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/210.

⁶⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/397.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/59.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 2/470-472, 10/342-343.

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/238.

⁶⁸ Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili "iyyâke na'büdü ve iyyâke neste'in"*, thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî (Beirut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1423/2003), 3/116.

⁶⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 5/126.

sâ'irîn'de geçen vahdet-i vücûdla ilgili yorumlara değinmeyip bu fikrin küfür olduğunu ifade etmekle yetinen İbn Kayyim, zaman zaman da Herevî'yi tenkit etmiştir.⁷⁰

İlk dönemlerde Kur'an ve sünnete uymakla mukayyet olan zühd ve tasavvufun içine sonraki dönemlerde birçok bid'at girdiğini ifade eden İbn Receb (v. 795/1393), bu bid'atların İslam'dan herhangi bir nasibi olmadığını ifade etmektedir. O, evliyânın enbiyâdan üstün olması, hulûl, ittihâd ve vahdet-i vücûd gibi fikirlerin aslının zındıklık ve küfür olduğunu düşünmektedir. Ona göre zühd ve tasavvuf Kur'an, sünnet ve selefin uygulamasına muvafık olması gerekir.⁷¹ Zunnûn ve Fudayl'dan (v. 187/803) naklettiği sözlerle Allah sevgisini işleyen İbn Receb, ismi ve görüntüyü ön plana çıkaran sûfîlerin samimiyetsiz tutumlarından şikâyet etse de İbrahim b. Edhem, Ma'rûf el-Kerhî, Bîşr el-Hâfî, Serî es-Sakatî ve Cüneyd-i Bağdâdî'den (v. 297/909), övgüyle bahsetmekte ve kendi çağındaki sûfîler için onları örnek göstermektedir.⁷² Eserlerini tahkik eden muhakkikler İbn Receb'in erken dönem zâhid ve sûfîlerinden naklettiği tasavvufî içerikten kaygı duymuş olmalı ki bu muhtevanın meşruiyetini temin etmek için bir takım açıklamalarda bulunma zorunluluğu hissetmişlerdir.⁷³

Tasavvufun bütün şekillerini eleştiren⁷⁴ ve mutasavvıfların insanların en sapkınları olduğunu söyleyen Muhammed b. Abdülvehhâb (v. 1206/1792), İttihâdiyye'nin imamlarından olduğunu ileri sürdüğü İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız'ın (v. 632/1235) Yahudi ve Hristiyanlardan daha kafir olduğunu düşünmektedir. Ona göre İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız gibi İttihâdiyye'ye mensup imamları takip edenler de onlar gibi kafirdir. Onların arkasında namaz kılınmaz ve onların şahitlikleri kabul edilmez.⁷⁵

Doğrudan tasavvufu ele aldığı bir pasaja rastlayamadığımız Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî (v. 1956), Nahl Sûresi 95 ilâ 97'nci ayetlerin tefsirinde zühde değinmiştir. Ona göre zühd, Allah'a ibadetten alıkoyan her şeyden yüz çevirmek ve emredilen zahirî ve bâtinî ibadetlerin hepsini yerine getirmektir. Çünkü kişi sadece namaz, oruç ve zikir gibi belirli ibadetlere kendini vermekle zâhid olamaz.⁷⁶

⁷⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/133; Erhan Yetik, "Menâzilü's-Sâirîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/122; Uludağ, "Risâle", 35/123.

⁷¹ Ebü'l-Ferec Abdurrahmân İbn Receb, *Fazlû 'ilmi's-selef 'alâ 'ilmi'l-halef*, nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acmî (Kuveyt: Dâru's-samî'î, 1406), 68-92.

⁷² Ebü'l-Ferec Abdurrahmân İbn Receb, *Ravâi'u't-tefsîr el-câmi' li-tefsîri'l-İmam İbn Receb el-Hanbelî Tefsîru İbn Receb el-Hanbelî*, nşr. Ebû Mu'âz Târik b. 'Ivazullah b. Muhammed (Riyad: Dâru'l-âsime, 1422/2001), 2/214-220.

⁷³ Ebü'l-Ferec Abdurrahmân İbn Receb, *Mecmû'u resâili'l-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*, thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî (Kahire: el-Fârûku'l-hadîse, ts.), 1/23-29 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁷⁴ Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 39/493.

⁷⁵ Muhammed b. Abdülvehhâb, "er-Resâilü's-şahsiyye", *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb*, thk. Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân - Muhammed b. Sâlih Aylakî (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.), 7/189-190.

⁷⁶ Abdurrahmân b. Nâsır es-Sa'dî, *Teyisîrü'l-kerîmi'r-rahmân fî tefsîri kelâmî'l-mennân*, nşr. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik (Riyad: Mektebetü'l-'ubeykân, ts.), 448-449.

Önceki müellifler gibi tasavvufu iki kısma ayıran Şinkîti (v. 1974), mutasavvıflar içinde doğru yol üzere olan bir kesimin olduğunu ifade etmektedir. Kalbin hallerini bilip bu haller hakkında tafsilatlı izahatta bulunan bu kesim, Kur'an ve sünnet ile amel ederek kalbin hastalıklarını tedavi etmektedir. Şinkîti hak üzere olan mutasavvıflara örnek olarak Avn b. Abdillâh (v. 110/728), Ebû Süleymân ed-Dârânî (v. 215/830), Cüneyd el-Bağdâdî, Sehl et-Tüsterî (v. 283/896) ve Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996) gibi isimleri saymaktadır. Ona göre bu mutasavvıflar zâhiren ve bâtinen Kur'an ve sünnetten sapmamıştır. Aynı zamanda onlardan şeriata aykırı bir şey de zuhur etmemiştir. Dolayısıyla onların takip ettiği yol üzere olan mutasavvıflar doğru yoldadır. Tasavvufun hak ve batıl olan kısımlarını ayırtırmak için Kur'an ve sünneti hakem kabul etmek gerektiğini düşünen Şinkîti'ye göre "Bütün mutasavvıflar sapıktır." şeklindeki bir hüküm kesinlikle doğru değildir. Diğer yandan ona göre tasavvuf iddiasında olup cahil avamı saptıranlar da vardır. Bunlar Kur'an'ı ve sünneti bilmez. Birtakım harikalar gösterebilir de onlardan uzak durmak, Kur'an ve sünnete sarılmak gerekir. Çünkü kimin ameli Kur'an ve sünnete uygunsa o hak üzere, kiminki de aykırıysa batıl üzeredir.⁷⁷

Tasavvuf konusundaki kriterini sünnete ve selefe uygunluk olarak belirleyen Useymîn (v. 2001), sünnete muhalif olan tasavvufun bid'at ve dalâlet olduğunu, dolayısıyla bu tür tasavvuftan kaçınmak gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre insanların en cahilleri mutasavvıflardır. En arifleri de Hz. Peygamber ve ashabıdır. Dolayısıyla selefin yolu önümüzde dururken başka yollar arayıp kendimizi yormaya gerek yoktur. Vahdet-i vücûd nazariyesine inananları, Allah'ın velisi olmak şöyle dursun, Müslüman bile kabul etmeyen⁷⁸ Useymîn, şer'î hükümlerin avam için olduğunu, havâstan bu hükümlerin düştüğünü ileri sürenlerin ise İslam şeriati bir yana Yahudi ve Hristiyan şeriatına göre de kafir olduğunu ifade etmektedir.⁷⁹ Kendisine yöneltilen sorular bağlamında bazı tasavvufî söylemleri ve uygulamaları değerlendiren Useymîn gaybı bilme, darlıktan çıkarıp salaha ulaştırma veya şifa verme gibi iddiaların küfür olduğunu söylemiştir. Ona göre kabirlere yönelmek ve oralardan yardım beklemek de küfürdür. Tasavvufî kitapların edinilip okunması ise sadece içeriğinde ne tür bid'atlar olduğunu öğrenip bu bid'atlara cevap vermek maksadıyla caiz olabilir. Tasavvufun farklı derece ve türleri olduğu için hakkında genel bir hüküm verilemeyeceğini söyleyen⁸⁰ Useymîn'in tasavvufa ilişkin olumlu bir cümlesine rastlamak mümkün görünmemektedir.

Ashabü'l-hadîsten günümüze tasavvuf karşısındaki tutumlar bu şekilde özetledikten sonra bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilham hakkındaki görüşlere geçebiliriz.

⁷⁷ Muhammed Emîn Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, nşr. Bekr b. Abdullah Ebu Zeyd (Mekke: Dâru âlemi'l-fevâid, 1426), 4/625-626.

⁷⁸ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Mecmû'u fetâvâ ve resâili fazileti's-şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn*, nşr. Fehd b. Nâsir b. İbrâhim es-Süleyman (Riyad&Uneyze: Dâru'l-vatan&Dâru's-serâyâ, 1413-1431/2010), 4/237-238.

⁷⁹ Useymîn, *Mecmû'u fetâvâ ve resâil*, 4/142-143.

⁸⁰ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb* (Riyad: Müessesetü's-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1434), 1/690-700; Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Fâtîha ve'l-Bakara* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1423), 2/10.

2. Zâhir-Bâtın Ayrımı

Bilindiği üzere, tefsir nokta-i nazarından bakıldığında tasavvuf çevreleriyle diğer ekoller arasındaki temel tartışma noktası zâhir-bâtın ayrımıdır. Mutasavvıflara göre Kur'an metni zahir ve bâtın olmak üzere farklı anlam düzeylerine sahiptir. Esas olan bâtınî anlamdır ve bâtınî anlam düzeyine zâhirî bilginin elde edildiği yollarla ulaşmak mümkün değildir. Bu bilgiye ulaşmanın yolu keşf ve ilhamdır.⁸¹ Bâtınî bilginin zâhirî bilgidен, dolayısıyla velinin bir fakih veya muhaddisten üstün olduğunu savunan mutasavvıflar kendilerini Hızır'la özdeşleştirmiştir. Bu fikre karşı çıkan fakih ve muhaddisler ise Hızır'ın kimliği ve sahip olduğu ilme ilişkin farklı yorumlar yapmıştır.

Velâyet konusunda ilk kez müstakil bir eser yazan Hakîm et-Tirmizî (v. 320/932) velâyet ve nübüvveti karşılaştırmış ve bunların peygamberin şahsında bir bütünün iki yüzü olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre velâyet vahye mazhar olmuş peygamberin şahsında nübüvvetin hakka dönük yüzü, nübüvvet ise velâyetin halka dönük yüzüdür. Velâyet nübüvvetten üstündür denildiğinde peygamberin hakka dönük yüzünün halka dönük yüzünden daha üstün olduğu kastedilmiştir. Diğer yandan her peygamber velî iken her velî peygamber değildir. Velîler vahiy alan peygamberlerin aksine sadece ilhama mazhar olur.⁸² Nefsin istek ve arzularından temizlenen kalbin, melekût alemini yansıtan bir aynaya dönüşeceğini ifade eden Tirmizî bu vasfa sahip kişilerin kalp gözüyle semâvâtı ve arşı görebileceklerini ileri sürmektedir.⁸³ Ona göre eğer Hızır zâhir ilmi ile amel etseydi gemiyi delmek, çocuğu öldürmek ve duvarı tamir etmek gibi davranışlara yol bulamaz ve hatta işin sonunda da "onu kendi görüşüme göre yapmadım."⁸⁴ demezdi. Allah'ın dilediği kullara verdiği bu bilgi ona bâtında verilmiş bir bilgidir. Nitekim bu bilginin ona rabbi tarafından öğretilmiş bir bilgi olduğu ayette⁸⁵ de ifade edilmiştir.⁸⁶

Hızır'la Hz. Mûsâ'dan hangisinin daha üstün olduğuna ilişkin sûfîler arasındaki tartışmalara değinen Serrâc (v. 378/988), ilmi Cebrâil'den değil de doğrudan Allah'tan ilham yoluyla almak gibi bir gerekçeyle evliyânın enbiyâdan üstün olduğu tezinin savunulamayacağını ifade etmektedir. Çünkü evliyânın ara sıra nail olduğu bu nimet, peygamberlerde sürekli bir haldir. Bununla birlikte nasıl ki peygamber olmadığı halde Hz. Meryem'e seslenilmiş⁸⁷ ve Hz. Süleyman'ın yanında bulunan Âsaf b. Berhiyâ'ya kitabî bir bilgi verilmişse aynı şekilde evliyâ da ilahî ilhama mazhar olur.⁸⁸

⁸¹ Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/425-426.

⁸² Süleyman Uludağ, "Velî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/26.

⁸³ Ebû Abdulah Muhammed Hakîm et-Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, thk. Abdurrahmân es-Sâyih (Kahire: Ed-Dâru'l-Misriyyetü'l-Lübnâniye, 1413/1993), 35-36.

⁸⁴ *Kur'an'ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2005), el-Kehf 18/82.

⁸⁵ el-Kehf 18/65.

⁸⁶ Hakîm et-Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, 44-45.

⁸⁷ Meryem 19/25.

⁸⁸ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalîm Mahmûd, Abdülbâkî Surûr (Bağdad: Dâru'l-kütübü'l-hadîse & Mektebetü'l-müsennâ, 1380/1960), 535-537.

Sülemî'nin (v. 412/1021) Fâris'ten aktardığına göre Hz. Mûsâ Allah'tan aldığı vahiy noktasında Hızır'dan daha bilgilidir. Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan talep ettiği bilgi konusunda ise ilm-i ledün sahibi Hızır Hz. Mûsâ'dan daha bilgilidir. Kıssanın geçtiği zaman diliminde Hz. Mûsâ'nın ilmi, istidlâlî bir ilimken Hızır'ın ilmi ledünni bir ilimdi. Hz. Mûsâ vesilelere yani zâhire bakarken Hızır vesilelerin gerisindeki asıl sebebe, mülk aleminin nurlarına yani bâtına bakmaktaydı. Bununla birlikte bilgiyi aynı kaynaktan almaları bakımından aralarında bir fark yoktur.⁸⁹

Yakîni kendi içinde farklı mertebelere ayıran Kuşeyrî (v. 465/1072), ilme'l-yakîne burhanla, ayne'l-yakîne keşifle, hakka'l-yakîne ise müşahede yoluyla ulaşılabileceğini ifade etmektedir. Ona göre ilme'l-yakîn akıl ehlinin, ayne'l-yakîn ilim ehlinin, hakka'l-yakîn ise marifet ehlinin derecesidir.⁹⁰ İlmî bu şekilde derecelendirmesi, Kuşeyrî nezdinde farklı kaynaklardan elde edilen bilginin değerini de göstermektedir. Kadîm vasfına sahip Kur'an'ın sonsuz sayıda manaya sahip olduğunu vurgulayan⁹¹ Kuşeyrî Kur'an'da "abduhû" (عبده) ismiyle söz edilen kişilerin havâstan olduğunu ileri sürmüştür. Eğer bu kelime "abdî" (عبدی) şeklinde kullanılıyorsa o zaman kendisinden söz edilen kişi havâssü'l-havâstan bir kişidir. Nitekim Hızır için de "kulumuz" ifadesi kullanılmıştır. Dolayısıyla o, ilm-i ledün verilmiş havâssü'l-havâstan bir kişidir ki bu ilim ancak ilham yoluyla elde edilir. Kişi kalbine doğan bu ilmi inkâr etmek için bir yol bulamaz. Lakin bu ilim için bir delil istense bu delili de gösteremez. Çünkü bu ilim delil gerektirmeyen en güçlü ilimdir. Hızır'ın sahip olduğu bu ilim eğitim öğretime de konu olan bir ilim değildir.⁹²

İbnü'l-Arabî'ye göre kendisine ilmi ledün bahşedilmiş olan Hızır, nesebi bilinen tarihi bir şahsiyettir.⁹³ Hz. Mûsâ ve Hızır farklı makamlardadır. Makamları farklı olduğu için hem bilgiyi elde etme yolları hem de elde ettikleri bilginin mahiyeti ve gerekleri birbirinden farklıdır. Dolayısıyla hem Hızır Hz. Mûsâ'ya verilen bilgiye vakıf değildir hem de Hz. Mûsâ Hızır'a verilen bilgiye.⁹⁴ Bununla birlikte Hızır'a verilen bilginin kaynağı ve öğretmeni de Allah'tır.⁹⁵ Peygamberle veli arasında bir karşılaştırma yapan İbnü'l-Arabî, bir velinin tâbi olduğu peygamberden üstün olamayacağını ifade etmektedir. Ona göre her peygamber aynı zamanda bir velidir ve peygamberlerin velayet yönleri nübüvvet ve risâlet yönlerinden üstündür. Evliyânın enbiyâdan üstün olduğu yönündeki sözleriyle sûfiler, peygamberlerin velayet yönlerinin diğer yönlerine olan üstünlüğünü kastetmektedir. Yani bu sözün maksudu velâyeti, nübüvveti ve risâleti kendisinde

⁸⁹ Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmrân (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1421/2001), 1/414-415.

⁹⁰ Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Halil el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1422/2001), 121.

⁹¹ Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrâhîm Besyûnî (Kahire: Hey'etü'l-Misriyyeti'l-âmme li'l-kitâb, 2000), 2/416.

⁹² Kuşeyrî, *Letâif*, 2/407-408.

⁹³ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1420/1999), 6/64.

⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/302-303.

⁹⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/170.

toplamiş tek bir şahıstır. Yoksa bu sözle peygamberin dışında herhangi bir şahsın peygambere üstünlüğü kastedilmemiştir.⁹⁶

Kıssa hakkındaki yorumlarından hareketle mutasavvıfların, bâtinî bir ilme mazhar olmuş bir sūfînin bilgiyi ilham yoluyla doğrudan nübüvvetin kaynağından aldığı kanaatinde oldukları söylenebilir. Bu kanaate göre sūfî nebiden üstün değilse de hakikatin bilgisini aynı kaynaktan aldığı için hemen hemen onunla aynı makamdadır. Fakat Serrac gibi bazı mutasavvıfların bu konuda daha temkinli davrandığı gözden kaçmamaktadır. Onlar nebinin her hâlükârda veliden daha üst bir makamda olduğunu vurgulama gereği duymuşlardır. Kuşeyrî'ye gelindiğinde ise Hızır ve Mûsâ'nın ilmî müktesebatlarının farklı mahiyetlere sahip olduğu söylenerek yeni bir açılım getirilmiş ve Hızır'a verilen ilmin Hz. Mûsâ'ya verilen ilimden üstün olduğu ima edilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin Hızır'ın tarihi bir şahsiyet olduğunu söylemesi de önemlidir. Zira bu tespitle, tarihî bir şahsiyetin nail olabileceği ilmin sınırları çizilmek istenmiştir. Bu değerlendirmeler, sūfîlerin ilmi elde etme yolları ve ulaştıkları hakikatler bakımından diğer ilim erbabından üstün bir konumda olduğu mesajını içermektedir.

Mutasavvıfların mârifet teorisini temellendirmek için zâhir ve bâtin kelimelerine yüklediği manaya Ashâbü'l-hadîsin önde gelen şahsiyetlerinde rastlanmamaktadır. Örneğin, her ayetin bir zâhiri bir de bâtını olduğu yönünde Hz. Peygamberden nakledilen bir hadisi ele alan Kâsım b. Sellâm, hadiste geçen zâhir ve bâtin kelimelerinin anlamları konusunda ihtilaf edildiğini söylemektedir. Onun ifade ettiğine göre bir grup, zâhirle Kur'an'ın lafzının, bâtinla te'vilinin kastedildiği görüşündedir. Zâhir-bâtin kavramları Hasan-ı Basrî'ye sorulduğunda o, Arapların "İşi enine boyuna düşündüm." (قد قَلَّبْتُ أَمْرِي) dediğini söylemiş ve "Zâhir ayetin zâhiri, bâtin sırrı, had hayrın ve şerrin ilmini muhtevi harf, matla ise emir ve nehiydir."⁹⁷ demiştir. Hasan-ı Basrî'nin, zâhirle Kur'an'ın Arap olan herkes tarafından anlaşılabilen lafzını, bâtinla ise ayetlerin gönderiliş maksat ve muradını kastettiği de söylenmiştir.⁹⁸ Kâsım b. Sellâm'ın naklettiği diğer bir görüşe göre ise Kur'an'da Âd ve Semûd gibi kavimlerin yapıp ettikleri ve başlarına gelenler anlatılmıştır. Onlar hakkındaki bu haberler ayetlerin zâhirî, bu haberlerin muhataplara bir öğüt ve uyarı olması da bâtındır. Kâsım b. Sellâm'ın daha doğru bulunduğu bu görüşte zâhir ayetlerin lafzı, bâtin ise maksadı olmaktadır.⁹⁹

Kur'an'ın zâhirî anlamı noktasında Ahmed b. Hanbelî'nin de benzer bir yaklaşıma sahip olduğunu söyleyebiliriz. O, Kur'an'ın zâhirî anlamını esas alıp Hz. Peygamberin sünnetini ve sahâbîlerin görüşlerini terk eden Hâricîleri bu tutumlarından ötürü

⁹⁶ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, thk. Abû'l-Alâ Affî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, ts.), 135.

⁹⁷ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-'Atiyye vd. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.), 97.

⁹⁸ İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 3/369.

⁹⁹ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Hüseyin Muhammed Şeref (Kahire: Mecma'u'l-lugati'l-'Arabiyye, 1404/1984-1415/1994), 2/238-241.

eleştirmiştir. Ona göre ayet lafızlarının zâhiriyle ne kastedildiğini ancak Hz. Peygamberin sünnetinden yahut sahâbîlerin izahlarından öğrenebiliriz. Bu yüzdendir ki İbn Abbas Hâricîlerle görüştüğünde Kur'an lafızlarını değil sahâbî uygulamalarını öne sürmüştür.¹⁰⁰ Buradan hareketle Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın lafzî anlamından ziyade ayetlerin sevk edilmiş maksadını önemseydiği zannına kapılmak mümkündür. Bu zannın izalesi için Kur'an'ın zâhirini esas alıp sünneti göz ardı etmekle eleştirdiği Hâricîlerin yaklaşımıyla, sünnetin zâhirini esas alıp sonradan ortaya çıkmış problemler için aklî çözümler üretilmesine direnen Ahmed b. Hanbel'in yaklaşımı arasında esasta bir fark olmadığını hatırlatmak yeterli olacaktır.

Mutasavvıflara ait bazı eserlerde Ahmed b. Hanbel'in, esas bilginin eğitim öğretim görmeksizin elde edilen ilham kaynaklı bilgi olduğu görüşünü benimsediği nakledilmiştir.¹⁰¹ Fakat eldeki veriler ışığında meseleye yaklaşıldığında bu iddianın ciddi kanıtlara muhtaç olduğu ortadadır. Bu tür iddiaların tasavvuf için meşruiyet arayışıyla dile getirildiği söylenebilir.

Hızır-Mûsâ kıssasına ilişkin rivayetlere *Mûsned'*de yer veren Ahmed b. Hanbel, görebildiğimiz kadarıyla bu kıssa hakkında herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Ancak Hızır'ın dilinden, Hz. Mûsâ ile sahip oldukları ilmin mahiyetinin farklı olduğu ve Hz. Mûsâ'nın bu ilme ihtiyacı olmadığı ifade edilmiştir.¹⁰²

İhtilaf türlerinden ve fûrû'daki ihtilafın rahmet oluşundan bahsettiği bağlamda zâhir ve bâtın kelimelerini kullanan İbn Batta, abdestte ağza ve burna su vermek gibi fûrûdaki bir meselede görüşünü ayet ile delillendiren kişinin ayetin bâtınını te'vil ettiğini, onun görüşüne muhalefet edenlerin ise ayetin zâhirini ve sünneti esas aldığını ifade etmektedir. Ona göre bu tür bir ihtilaf problem değildir.¹⁰³ İbn Batta'nın kullanımlarından¹⁰⁴ hareketle onun zâhir bâtın kelimelerine yüklediği anlamın sûfilerin yüklediği anlamla örtüşmediği söylenebilir. Ona göre bâtın, nassın lafzî anlamını aşır ifade edenin genelinden bir çıkarımda bulunmayı ifade etmektedir.

Mârifeti kişinin kendisiyle Allah'ı bildiği bir mana olarak tanımlayan¹⁰⁵ Ebû Ya'lâ, bu bilginin sûfiyyenin iddia ettiği gibi bilâ sebep kalpte vukua gelmediğini, nazar ve istidlâl yoluyla elde edildiğini ifade etmektedir. Ona göre bu bilgi bir yönüyle kesbî diğer yönüyle de vehbîdir. Eğer böyle olmasaydı akıllı bütün bireyler tevhid konusunda aynı bilgiye sahip olurdu. Zaruri aklî ilkeleri (apriori), duyuları, mütevâtir haberi, nazar ve istidlâlî bilginin kaynakları arasında sayan Ebû Ya'lâ ilhâm ve keşfe bilginin kaynakları arasında yer vermemiştir. Bu da onun bilgi kaynağı olması bakımından ilham ve keşfe bir değer

¹⁰⁰ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, 3/122-123.

¹⁰¹ Muhammed b. Ali b. Atıyye Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtû'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Mahmûd b. İbrahim b. Muhammed er-Ridvânî (Kahire: Mektebetü dâru't-türâs, 1422/2001), 1/389.

¹⁰² Ahmed b. Hanbel, *Mûsned*, 35/53-57 (No. 21119).

¹⁰³ İbn Batta, *İbâne*, 2/560-561.

¹⁰⁴ İbn Batta, *İbâne*, 6/174.

¹⁰⁵ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 27.

atfetmediğini göstermektedir.¹⁰⁶ Nitekim o, imamın ilham yoluyla gaybı bildiğine dair Râfizîler'in dile getirdiği iddiaları, gaybı ancak Allah'ın bilebileceğini bildiren ayetleri delil getirerek reddetmiştir.¹⁰⁷

Bid'atlar konusunda sûfîleri oldukça sert bir dille eleştiren İbn Akîl, zındıkların ancak tasavvuf ortaya çıktıktan sonra şeriatı inkâr etmeye cesaret edebildiğini söylemektedir. Ona göre sûfîlerin şeriat-hakikat ayrımı çirkin bir ayrımdır. Allah şeriatı kulların maslahatı için indirmiştir. Dolayısıyla şeriatın ötesinde bir hakikat arayışı şeytanın vesvesesinden ibarettir. Sûfîler hadis rivayet eden birini duysa “Zavallılar... ilmi ölümlerden alıyorlar. Oysa biz ilmi, hiç ölmeyecek olan Allah'tan alıyoruz. Biri bana ‘Babam dedemden nakletti ki...’ dese ben ona ‘Kalbim rabbimden rivayet etti ki...’ derim.” derler. İbn Akîl'e göre “Kalbim rabbimden nakletti ki...” diyen kişi aslında peygambere ihtiyacı olmadığını ilan etmektedir. Peygambere ihtiyacı olmadığını ilan edip nübüvvete kasteden kişi kesinlikle kafir olmuştur. Zira *rivayeti* küçümseyen kişi şeriatı rafa kaldırmayı amaçlamaktadır. Diğer yandan onun “Kalbim rabbimden rivayet etti ki...” diyerek söylediği sözlerin şeytanın vesvesesi olmadığından nasıl emin olunabilir. İbn Akîl sûfîlerin sünneti bir kenara itip şeytanın vesvesesinden korunduğu ispat edilmemiş bir bilgiye itimat ettiği kanaatindedir.¹⁰⁸ Görebildiğimiz kadarıyla sûfîlerin bilgi edinme yolları hakkında çok sert ifadeler kullanan İbn Akîl, bugüne ulaşan eserlerinde Hızır-Hz. Mûsâ kıssasına değinmemiş, sadece Hızır'ın Hz. Mûsâ'nın ümmetinden bir adam olduğunu söylemekle yetinmiştir.¹⁰⁹ Hızır'ın Hz. Mûsâ'nın ümmetinden bir adam olduğunu söylemek, Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olduğunu söylemek gibi bir anlam taşısa gerektir.

Allah'ın insana ilham etmesini inkâr edilemez bir hakikat olarak gören İbnü'l-Cevzî, bu hakikati pekiştirmek için Hz. Peygamberin “Her ümmet içinde muhaddesler vardır. Eğer ümmetim içinde de varsa o Ömer'dir.” şeklindeki hadisini nakletmektedir. Bununla birlikte İbnü'l-Cevzî'nin ilham kaynaklı bilgi hakkında çok titizlendiği ve ilhama oldukça mesafeli durduğu söylenebilir. Ona göre eğer ilham ilme/rivayete aykırıysa onunla amel etmek caiz olmaz. İbnü'l-Cevzî'ye göre sûfîlerden bazılarının hayaline birtakım vesveseler üşüşür ve “Kalbim bana rabbimden şöyle rivayet etti.” der. Onlar şeriat ilmini zâhir ilmi, içlerindeki kuruntuları ise bâtın ilmi olarak isimlendirmişlerdir. Bu iddialarını delillendirmek için de Hz. Peygamberin “Bâtın ilmi Allah'ın sırlarından bir sır, hükümlerinden bir hükümdür ki onu evliyâsından dilediğinin kalbine bırakır.” dediğini ileri sürmüşlerdir. Ona göre bu rivayet uydurmadır. O, eserinde “İlham yoluyla elde edilen bilginin Allah katından geldiğini nasıl doğrulayacağız?” şeklindeki bir soruya Bâyezid-i Bistâmî'nin verdiği cevabı nakletmektedir. Bâyezid-i Bistâmî'ye göre Hz. Mûsâ'nın annesine ilham yoluyla yol gösterilmesi; Hızır'a gemi, çocuk ve duvar hakkında ilham vasıtasıyla bilgi verilmesi, ki bu

¹⁰⁶ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 30-31.

¹⁰⁷ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 248.

¹⁰⁸ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 534-536.

¹⁰⁹ Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1420/1999), 5/455.

bilginin Allah katından olduğunu “Bu işi kendiliğimden yapmadım.” demesi ispatlar; Hz. Ebû Bekir’in Hz. Aişe’ye, “Hârice’nin kızı bir kız çocuğuna hamiledir.” demesi; Hz. Ömer’in Sâriye’ye seslenmesi siddîkların ve evliyânın sözlerinin Allah katından bir ilham ve feyiz yoluyla olduğunu ispatlamaktadır. İbnü’l-Cevzî naklî ilimleri terk eden kişinin, ilhamın şeytandan mı Allah’tan mı geldiğini ayırt edemeyeceğini öne sürmektedir. O, “İlmi ölümlerden alıyorlar.” şeklindeki söylemin şeriata açık bir darbe olduğunu, bu sözü söyleyenin söylediği sözün sonuçlarını hesap etmediğini söylemektedir. “İlham ilim değildir.” diyen İbnü’l-Cevzî ilhamı ilmin ve takvanın meyvesi olarak görmektedir. Ona göre ilham vasıtasıyla ancak ilim ve takva sahibi bir kişi hayra ve doğruya muvaffak olur. Sûfîlerin şeriat-hakikat ayırımını cahillik olarak niteleyen İbnü’l-Cevzî, şeriatın tamamıyla hakikat olduğunu söylemektedir. O, bâtının zâhire aykırı olmaması gerektiğine ilişkin sûfîlerin görüşlerini aktararak zâhire aykırı bâtınî bir bilginin ilim olamayacağını vurgulamaktadır.

İlim yolculuğunun zor ve zahmetli olmasının sûfîleri, “Bizim ilmimiz vasıtasız bir ilimdir.” diyerek ilmi çabayı yermeye ittiğini söyleyen¹¹⁰ İbnü’l-Cevzî, Hızır’ın nebi olduğunu düşünmektedir. Nebilerin de vahiy yoluyla işlerin akıbetini bilmesi gayet doğal bir durumdur. Hızır’la Hz. Mûsâ’nın farklı mahiyette ilimlere vakıf olduğunu, rivayetleri göz önünde bulundurarak kabul eden İbnü’l-Cevzî, nebîlerin misyonunun Hızır’ın ifâ ettiği görevleri kapsayıp kapsamadığını sorgulama ihtiyacı duymamıştır.¹¹¹

Bildikleriyle amel eden salih kulların kalplerine Allah katından vasıtasız ledünnî ilmin verilebileceğini kabul eden İbn Teymiyye, Hz. Ali’nin “Bende, Allah’ın Kitab’ı hakkında kuluna verdiği kavrayış ve idrakten öte bir şey yok.” sözüyle dile getirdiği kavrayış ve idraki, vasıtasız ilim kapsamında değerlendirmektedir. Ancak ona göre ne salt zühd, riyazet ve kalbin temizlenmesi ne de salt şer’î ve aklî deliller ilmi temin eder. İlmi temin eden tutum zühd, riyazet ve kalbin temizlenmesiyle birlikte şer’î ve aklî delillerin de bilinmesidir. Zühd ve riyazet, ilmin elde edilmesinde en büyük yardımcıdır. Ancak tek başına yeterli değildir.¹¹²

İbn Teymiyye *bâtın ilmi* tamlamasıyla iki şeyin kastedilebileceğini ifade etmektedir. Bu tamlamayla ya kalpteki marifet, haller ve Hz. Peygamber’in haber verdiği gaybî hususların bilgisi gibi bir bilgi kastedilmiştir ya da zâhirî bilgilerle meşgul olanların idrakini aşan ve insanların çoğunun anlayışına gizli kalan bir bilgi kastedilmiştir.¹¹³ Bu bilgi türlerinden hangisi kastedilirse edilsin bâtınî bilginin kabul edilebilmesi için Kur’an ve sünnete aykırı olmaması gerekir. İnsanların çoğuna gizli kalan bâtınî bilgiyi, zâhire muvafık bâtınî bilgi ve zâhire muhalif bâtınî bilgi olmak üzere iki kısma ayıran İbn Teymiyye nezdinde zâhire muhalif bâtınî bilgi batıldır. Bâtınî Karmatîler, Nusayrîler ve

¹¹⁰ İbnü’l-Cevzî, *Telbîs*, 456-457.

¹¹¹ İbnü’l-Cevzî, *Telbîs*, 456-463; a.mlf. *Zâdü’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*, nşr. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebû’l-İslâmî & Dâru İbni Hazm, 1423/2002), 859-867; İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 4/397.

¹¹² İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 13/245-246.

¹¹³ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 13/232.

onlarla aynı fikirde olan felsefeciler, gulat sūfîler ile kelâmcılar gibi, Kur'an'ın zâhirî anlamına muhalif bâtinî bir anlamı olduğunu savunanlar ya zındıktır veya mülhittir. Ona göre Hz. Mûsâ'nın Allah'la konuşmasını sembolik bir anlatım olarak gören ve konuşma olayını, marifetin hasıl olması sırasında kalpte ortaya çıkan haller şeklinde izah eden Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'daki yorumları da bu vasıftadır. İlk dönem sūfîlerinden nakledilmeyen bu tür yorumlar, muahhar sūfîler arasında revaç bulmuştur. Nitekim en büyük sapmalardan biri olan vahdet-i vücûd telakkisi de son dönem sūfîleri arasında ortaya çıkmıştır.

Sūfîlerin yaptıkları yorumları mümkün olduğunca objektif bir alana çekmeye çalışan İbn Teymiyye Hızır-Mûsâ kıssasını çeşitli açılardan ele almıştır. Onun naklettiğine göre bazı sūfîler, rabbanî iradeye ve ilahî meşîete yani kevnî hakikate şahit olduğu için Hızır'dan şer'î yükümlülüğün kalktığını varsaymaktadır. Onlar Hızır'ın gerçekleştirdiği eylemlerle şeriatın dışına çıktığını zannetmiş, ardından bu zanna dayanarak evliyânın şeriatın zâhirine aykırı hareket etmesini caiz görmüşlerdir. İbn Teymiyye'ye göre bu iddia sahipleri iki bakımdan hata etmiştir. Öncelikle Hızır yapıp ettikleriyle şeriatın dışına çıkmamıştır. Onun yapıp ettiği şeyler Hz. Mûsâ'nın şeriatında caizdir. Eğer caiz olmasaydı eylemlerin nedenleri ve amaçları izah edildiğinde de Hz. Mûsâ'nın şeriata muhalif olduğu gerekçesiyle Hızır'a itirazını sürdürmesi gerekirdi. Ancak sebepler izah edildiğinde Hz. Mûsâ'nın yapılanları onayladığı görülmektedir. Bu da Hızır'ın eylemlerinin ona verilen şeriata aykırı olmadığını göstermektedir. Yine Hızır'ın yaptığı şeylerin sebeplerini izah etmesi, Hz. Mûsâ'nın başlangıçta karşı çıktığı olayların zâhire aykırı bir bâtını olduğunu göstermektedir. Zâhire aykırı bâtının batıl olduğuna çokça vurgu yapmasına rağmen İbn Teymiyye, Hızır-Mûsâ kıssasından hareketle, keşif yoluyla bilinebilecek bir bâtının var olduğunu söylemekte, ayrıca bu bâtının zâhire aykırı olabileceğini de kabul etmektedir. Bununla birlikte ona göre şirk, bilgisizce Allah hakkında konuşmak, fuhşiyat ve zulüm gibi konularda bâtın zâhire aykırı olamaz.¹¹⁴

İbn Teymiyye'ye göre mükâşefe sahibi olduğu için Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olması gerekmediği de öne sürülemez. Çünkü Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olmamasının sebebi mükâşefe sahibi olması değil, onun ümmetinden olmamasıdır. Hz. Mûsâ son peygamber gibi bütün insanlara gönderilmemiş, sadece kendi kavmine gönderilmiş bir peygamberdir. Bu sebeptir ki Hızır, Hz. Mûsâ'ya farklı ilim türlerine sahip olduklarını, sonuç olarak da birbirlerinin ilmine vakıf olmadıklarını söylemiştir. Bu da bize Hz. Mûsâ'nın peygamberliğinin genel olmadığını göstermektedir.

İbn Teymiyye'ye göre sūfîlerin Hızır-Mûsâ kıssasını öne çıkarmalarının nedeni, bilginin kaynağı hakkında kendi görüşlerini destekleyen argümanlar içerdiğini düşünmeleridir. Onlar Hızır'ın evliyâdan olduğunu ileri sürerek evliyâdan bazılarının enbiyâdan üstün olduğunu savunmuşlardır. Müslümanların önde gelen alimleri bir tarafa, kendilerine uyulan mutedil sūfîler bile bu görüşü kabul etmemektedir. İbn Teymiyye ister

¹¹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/427-430, 14/475-476.

nebi olsun ister olmasın Hızır'ın Hz. Mûsâ'dan üstün olduğunu savunmanın kişiyi küfre düşüreceği kanaatindedir. Diğer yandan Hz. Mûsâ'nın vakıf olmadığı bir bilgiye sahip olması, Hızır'ın ondan üstün olmasını gerektirecekse bu durumda Hz. Süleyman'ın vakıf olmadığı bir bilgiye sahip olduğu için Hüdhd'ün de Hz. Süleyman'dan üstün olması gerekir ki bu kabul edilemez bir yargıdır.¹¹⁵ İbn Teymiyye İbnü'l-Arabî'nin velâyeti nübüvveti üstün tutmasını da eleştirmiş ve bu düşüncenin kaynağının filozoflar olduğunu söylemiştir. Ona göre velâyetin nübüvveti üstün tutulması açık naslara aykırıdır. Çünkü Allah nimet verilenleri dört kısma ayırmış ve nebilerden sonra da sıddîkleri saymıştır.¹¹⁶

“İlmi, ilelebet diri olan Allah'ın bizzat kendisinden alan kişi ölümlü bir insandan gelen ilmi ne yapsın?” şeklinde özetlenebilecek yaklaşımları doğru bulmayan İbn Kayyim, bu veya buna benzer fikirlerin ya cahillikten söylendiğini yahut da bunların şatah türü sözler olduğunu söylemektedir. Çünkü ilmin rivayet yoluyla aktarılması olmasa bu görüşleri dile getirenlere İslam'dan hiçbir şey ulaşmazdı. Ona göre, muhatabını rivayet ilminden alıkoymaya çalışan kişi, onu ya sûflerin kuruntularına ya felsefi kıyasa yahut da kendi görüşüne sevk etmek istiyordur. Çünkü Kur'an ve sünnetin gayrında kelâmcıların şüphelerinden, sapkınların görüşlerinden, sûflerin kuruntularından ve felsefecilerin kıyasından başka bir şey yoktur. İbn Kayyim'e göre gerçek ilim, bir delille ispat edilebilen şeydir. Delile ve şahide dayanmayan bilgi güvenilir bir bilgi olmayacağı için ilim olduğu da söylenemez. İstidlal dışında bir yolla ilmin elde edildiği iddiası doğru değildir. Zira Allah kâinatı sebeplere bağladığı gibi ilmi de birtakım sebeplere bağlamıştır. Bu da demektir ki insan ilmi ancak onu gösteren bir delil vasıtasıyla elde edebilir. Ona göre ilim halden daha hayırlıdır. Çünkü ilim, hâkim ve yol gösteren; hal, mahkûmun aleyh ve tabi olandır. İlimsiz sahih bir *hale* ulaşmak mümkün değildir.¹¹⁷

Şeytanın cahil mutasavvıfları şatah konusunda tuzağa düşürdüğünü söyleyen İbn Kayyim, mutasavvıfların keşf ve ilham yoluyla ilmin nakşolması için kalplerindeki her şeyi, hatta Hz. Peygamberin getirdiği ilmi bile boşaltmaya çalıştıklarını ifade etmektedir. Kalplerinden Hz. Peygamberin getirdiği ilmi çıkardıklarında şeytanın onların kalbine batıl şeyleri nakşetmesinin önündeki bütün engeller de kalkmış olur. Peygamberlerin varisleri olan alimler, onların dile getirdiği batıl şeyleri yalanladığında “Sizin ilminiz zâhir ilmidir, bizim ilmimiz ise keşf ve bâtin ilmidir. Şeriatın zâhirî sizin, bâtinî hakikat bizimdir. Siz kabuk ehliniz biz öz ehliyiz.” derler.¹¹⁸ Oysa kalp Allah'a itaat, helal rızık, kirlerden arındırma ve nebevî riyazet yoluyla bâtinî bilgiyi almaya hazır hale gelir. Bu halin devam

¹¹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 2/233-235, 11/420-426, 13/266-267; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Müstedrek 'ala mecmû'î fetâvâ*, thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, 1418, 1/113-114.

¹¹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/363-364.

¹¹⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/438-439, 3/399-400.

¹¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-seytân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî (Beirut: Dâru'l-ma'rife, 1395/1975), 1/207-208.

etmesi ve ürün vermesi için de farzları yerine getirmek, Kur'an ve sünnete uymak gerekir.¹¹⁹

İbn Kayyim'e göre sūfîler ilm-i ledünle, Hızır'a Hz. Mûsâ'nın aracılığı olmadan verilen ilimde olduğu gibi, Allah'tan vasıtasız bir yolla ilham şeklinde alınan bilgiyi kastetmektedir. Nitekim Kehf Sûresi 65'inci ayette rahmet için *من عندنا* ilim için ise *من لدنا* ifadeleri kullanılmıştır. İlim için kullanılan *لدى* zarfı *عند* zarfından daha hususi ve Allah'a daha yakın bir makama işaret eder. Ledünni bilgi çalışıp çabalamakla elde edilemez. Ona göre ilm-i ledün kulluğun, kullukta sürekliliğin, Allah'a karşı içtenliğin ve doğruluğun; ilmi, Hz. Peygamberden almak için bütün gayreti sarf etmenin meyvesidir. Böylece Hz. Ali'nin de dediği gibi, kişiye Kitap ve sünneti anlamada özel bir yetenek verilir. Ona göre Kur'an ve sünnetten yüz çeviren kişinin kalbine de ledünni bir bilgi verilir. Fakat kimin tarafından? Ya nefsi ya hevâsı ya da şeytan tarafından. Ledünni bilginin Allah katından olup olmadığı, ancak Hz. Peygamberin getirdiklerine uygunluğu ile tespit edilebilir. İlm-i ledünnün kaynağını tespit etmede mihenk taşı vahiydir. Hızır- Mûsâ kıssasından hareketle ilm-i ledün verilen kişinin vahye ihtiyacı kalmadığını iddia etmek ilhad ve küfürdür. İbn Kayyim'a göre bu iddia sahibinin kanını akıtmak vaciptir¹²⁰ Ledünni ilim, delile dayanan ve peygamberlerin dili üzere Allah katından gelen ilimdir. Bunun dışındakiler insan nefsinin ledünnünden neşet eden bilgidir. Nitekim tarihte ledünni ilim için konulan bu set çökmüş ve her taife kendi ilmini ledünni ilim olarak nitelendirmiştir. Onların görüşleri ancak ledünnî zarfı, *indî* anlamında alındığında doğru kabul edilebilir.¹²¹

Hızır'ın nebi, veli veya kral olduğuna dair birtakım görüşler aktarmakla birlikte konu hakkında kendi kanaatini belirtmeyen¹²² İbn Kesîr, onun ilminin Hz. Mûsâ'nın ilminden farklı bir mahiyette olduğunu vurgulamıştır. Ona göre Hızır'ın yapıp ettikleri Hz. Mûsâ'nın şeriatına aykırıdır. Dolayısıyla hem Hızır hem de Hz. Mûsâ kendine verilen ilimden mesuldür. Hızır fiillerini bâtınî bir hikmet ve maslahata uygun olarak gerçekleştirmiştir. Bu maslahat ve hikmete vakıf olmayan Hz. Mûsâ da onun yapıp ettiklerine karşı çıkmıştır.¹²³ Kıssa hakkındaki izahatından hareketle İbn Kesîr'in zâhirin bâtınla çelişebileceği fikrini kabul ettiği söylenebilir.¹²⁴

İbn Receb'e göre bâtınî ilimlerin nübüvvet nurundan, Kitap ya da sünnetten değil de havâtır, ilham ve keşften elde edildiğini öne süren kişiler kâmil olan şeriat hakkında kötü zan beslemektedir. Çünkü onlar şeriatın bâtın ilmine dair herhangi bir şey getirmediğini zannederek mücerret re'ylere ve havâtırlarıyla onun hakkında konuşmuş, kendileri saptığı gibi birçok kişiyi de saptırmışlardır. Bâtın ve bâtın ilmi konusunda mücerret reyle konuşmak oldukça tehlikelidir. Çünkü dinden olmayan birçok şey bu

¹¹⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/444.

¹²⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/445-447.

¹²¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/400.

¹²² Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru tayyibe, 1420/1999), 5/187.

¹²³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/181.

¹²⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/184.

kapıdan İslam'a sokulmuş, yine birçokları bu kapıdan geçerek nifaka düşmüştür. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere önde gelen imamlar onun hakkında mücerret rey ve keşifle konuşmaktan sakındırmıştır.¹²⁵

Nahl Sûresi 68 ve Kasas Sûresi 7'nci ayette geçen vahiy kelimelerini ilham kelimesiyle karşılayan Muhammed b. Abdülvehhâb ilhamı vahyin bir türü olarak kabul etmektedir.¹²⁶ Tasavvufun bilgi edinme yolları hakkında bu değininin dışında başka bir değerlendirmesine rastlayamadığımız Muhammed b. Abdülvehhâb, Hızır-Mûsâ kıssasından hareketle ledünnî ilmin Allah'ın lütfundan olduğu sonucuna varmıştır. Yine o, Hızır'ın evliyâdan olduğu görüşünün esas alınması durumunda evliyânın kerametinin de hak ve gerçek olduğunu kabul etmek gerektiğini söylemektedir. Bu durumda, Hz. Mûsâ gibi bir peygamberde bulunmayan bilginin bir velide bulunması da mümkün hale gelmektedir.¹²⁷ Ancak Hızır'ın bilgisini ve fillerini öne sürerek şeriatın dışına çıkılabileceğini savunmak mümkün değildir. Böyle bir iddiayı dile getiren kişi kafirdir.¹²⁸ Bu doğrultuda Muhammed b. Abdülvehhâb Hz. Mûsâ ve Hızır'ı denk bir konumda görmemekte, Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan üstün olduğunu ifade etmektedir.¹²⁹

Sa'dî'ye göre Hz. Mûsâ imanî ve usûlî konularda daha bilgili ve daha üstün olsa da ona verilmeyen bir bilgi, peygamber olmadığı halde, herhangi bir eğitim sürecine tabi olmaksızın ilham yoluyla Hızır'a verilmiştir. Allah'tan gelen bu ilham sayesinde Hızır, olayların Hz. Mûsâ'ya gizli kalan batinî yönlerine vakıf olmuştur.¹³⁰ Kıssadan çıkarılabilecek birçok derse değinen Sa'dî, sûfîlerin iddialarına ilişkin bir değerlendirme yapma gereği duymamıştır.

"Rabbinin rahmetini onlar mı paylaşıyor?"¹³¹ ayetinde olduğu gibi Kur'an'da rahmet kelimesinin nübüvvet manasında kullanılmasından¹³² yola çıkarak Hızır'ın nebî olduğu sonucuna ulaşan Şinkîtî, ona verilen bilginin de vahiy kaynaklı bir bilgi olduğunu söylemektedir. Ona göre Hızır'ın "Bunu kendiliğimden yapmadım."¹³³ şeklindeki açıklaması sahip olduğu bilginin vahye dayandığını gösteren bir delildir. Zira, zâhirde masum olan bir cana kıymak şeklindeki eylemi de dahil olmak üzere onun yapıp ettikleri ancak ilâhî bir emre istinaden yapılabilir. İlahi emir ve nehiylerin bildirilmesi de vahiy yoluyla gerçekleşir. Bununla birlikte ilm-i ledünnü Hızır'a verilen ilimle sınırlamak doğru değildir. Çünkü ilm-i ledün umûmî bir ilimdir. Allah dilediği kullarına ilham yoluyla birtakım bilgiler verir. Ancak bu bilgi türünün masumiyetinden söz etmek mümkün olmadığı için bu

¹²⁵ İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 1/17-20; İbn Receb, *Fazlû 'ilmi's-selef*, 68-71.

¹²⁶ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb*, thk. Muhammed Biltâcî (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.), 5/218,282.

¹²⁷ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'ân", 5/252-253.

¹²⁸ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Resâilü's-Şahsiyye", 7/214.

¹²⁹ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'ân", 5/256.

¹³⁰ Sa'dî, *Teysîrü'l-kerîm*, 481-484.

¹³¹ ez-Zuhruf 43/32.

¹³² ed-Duhân 44/6, el-Kasas 28/86.

¹³³ el-Kehf 18/82.

bilgiyle istidlalde bulunulamaz. Diğer yandan şeriat kulların hidayeti için gerekli delilleri içermektedir. Bir meselede bile olsa Allah'ın rızasına ulaşmak için peygamberlere ve peygamberlerin getirdiklerine ihtiyacı olmadığını söyleyen kişinin zındıklığında şüphe yoktur. Aynı şekilde Hızır-Hz. Mûsâ kıssasından hareketle şeriatın zâhirine mugayir bâtinî bir bilginin varlığı iddiasında bulunan da kesinlikle zındıktır. Zâhire aykırı bir bâtın olduğunu savunmak, İslam dininden külliyen çıkmayla neticelenir. Şinkîti Kurtubî'den naklen zâhire aykırı bâtın fikrinin ve havas ehlinin naslarla mükellef olmadığı tezinin Bâtinîler'e ait bir tez olduğunu ifade etmektedir.¹³⁴

Hızır'ın nebi, rasûl veya salih kullardan bir kul olma ihtimalinin bulunduğunu düşünen Useymîn, Şinkîti'nin aksine onun keramet sahibi salih bir kul olduğu kanaatindedir. Allah Teâlâ Hz. Mûsâ'yı Hızır'a yönlendirmekle Allah'ın bilgisini tamamiyle kuşatamayacağını, onun bilgisinden çok az bir kısma vakıf olduğunu açıklamak istemiştir. Hz. Mûsâ daha üstün bir konumda olmasına rağmen, ondan daha aşağı bir konumda bulunan Hızır'a ilham yoluyla özel bir bilgi olan gayb bilgisi verilmiştir. Zira ona verilen bilgi, geçmişin veya anın bilgisi değil geleceğin bilgisidir. Bu yönüyle ona verilen bilgi, insan aklının kavrayabileceği sınırların fevkindedir.¹³⁵ Öte yandan keşfî bilgiye dair fikri sorulduğunda Useymîn, gaybı bilme iddiasındaki herkesin kafir olduğunu söylemiştir. Verdiği cevaptan anlaşıldığı kadarıyla o, keşfî bilgi ile gayba muttali olmayı anlamaktadır. Gaybın bilgisinin Allah'a mahsus olduğunu ve Allah Teâlâ'nın bu bilgiden dilediği kadarını dilediği peygamberlere bildirdiğini haber veren ayetler olduğunu söyleyen Useymîn, bu ayetlere göre keşf veya başka bir yolla gayba muttali olduğunu iddia edenlerin kafir olduğunu ileri sürmektedir. Hz. Ömer'in minberden kendisine çok uzak bir orduya seslenmesi ise ona göre gaybî bir bilgi değildir. Çünkü Hz. Ömer'in şahit olduğu şey, görülen ve hissedilebilen bir olaydır.¹³⁶ Useymîn'in keşif ve ilham hakkındaki açıklamalarının genelinden, Hızır'a verilen bilginin ona mahsus bir bilgi olduğu sonucu çıkarılabilir.

Sonuç

Ashâbü'l-hadîs döneminde doğrudan tasavvufa yöneltmiş eleştirilere rastlanmamaktadır. İbn Batta ile birlikte mutasavvıfların düzenlediği semâ meclislerine yönelik eleştiriler görülmeye başlamıştır. İbn Akîl ve İbnü'l-Cevzî ise bid'at olarak değerlendirdikleri birtakım uygulamalar nedeniyle mutasavvıflara sert eleştiriler yöneltmişlerdir. Onların tasavvufa yönelttiği eleştiriler sonraki dönemde Ashâbü'l-hadîsin fikrî mirasçıları tarafından sıklıkla tekrar edilmiştir. Tasavvufa yöneltilen ve çoğu zaman tekfir boyutlarına ulaşan asıl eleştiriler İbn Teymiyye sonrasına rastlanmaktadır. İbn Teymiyye İbnü'l-Arabî başta olmak üzere mutasavvıfları Allah'a, sıfatlarına ve nübüvvete dair görüşleri sebebiyle tekfir etmekte ve onların dile getirdiği görüşlerin felsefeden

¹³⁴ Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân*, 4/202-206.

¹³⁵ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Kehf* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423), 112-113, 124.

¹³⁶ Useymîn, *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb*, 1/699.

alınmış fikirler olduğunu söylemektedir. İbn Teymiyye sonrasında tasavvufa yöneltelen eleştiriler büyük oranda bu minvalde devam etmiş, Muhammed b. Abdülvehhâb sonrasında ise tasavvuf bütün boyutlarıyla reddedilmiş, hatta şeyhlere veya onların kabirlerine gösterdikleri saygı ve tazim sebebiyle mutasavvıflar şiddetin hedefi haline gelmiştir. Bununla birlikte Selefler arasında tasavvufun her türüne karşı olanlar varsa da¹³⁷ görebildiğimiz kadarıyla, araştırmamızın merkezindeki müelliflerden hiçbiri Şîlik ve Bâtîniyye'ye karşı çıktığı gibi mutlak manada tasavvufa karşı çıkmamıştır. Gerek Ashâbü'l-hadîs gerekse Selefler, ilk dönem sûfîlerini takdir etmekte ve zühd merkezinde yaşanacak manevi bir tecrübeyi makbul karşılamaktadır. Bu bakımdan tasavvuf eleştirilerinde maksadın sûfîleri, Kur'ân ve sünnetin lafzî delaletiyle çizilmiş sınırlara çekmek olduğu söylenebilir. Tabi bu durumda müstakil bir tasavvuftan söz etmemin mümkün olup olmadığı da tartışılabilir.

İlk mutasavvıflardan itibaren akıl ve nakil yanında bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilhama yer açma çabaları görülmektedir. Hanbelî ve Selefî çevreler keşf ve ilham hakkında ilk mutasavvıfların öne sürdüğü argümanları büyük ölçüde doğru bulmuş ve kabul etmiştir. Ancak onlar tasavvufun, dolayısıyla marifet teorisinin Ehl-i hadîsin denetiminden çıkmasına razı olmamıştır. Bu noktada şeriatın zâhiriyle çelişen yorumları reddetmişler ve bu tür yorumları bid'at ve sapıklık olarak değerlendirmişlerdir.

Tasavvufu Ehl-i hadîsin çizdiği sınırlarda tutma gayretiyle İbn Teymiyye'den itibaren sûfîlerin kullandığı tasavvufî kavramların Ashâbü'l-hadîs zihniyetine muvafık bir şekilde yeniden tanımlanmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu doğrultuda İbn Teymiyye özellikle tasavvufî kültürdeki haller ve makamları selefi esas olarak tanımlamıştır. İbn Receb'e gelindiğinde ise ledünnî bilginin neredeyse naklî bilgiye karşılık gelecek şekilde tasvir edildiği görülmektedir.

Zâhir-bâtın mücadelesinin çoğunlukla Hızır-Mûsâ kıssası merkezinde geçtiği söylenebilir. Mutasavvıflar kendilerini, vasitasız bâtînî bir bilgiye mazhar olduğunu düşündükleri Hızır'la özdeşleştirmişlerdir. Buna karşın şeriatın zâhirini Hz. Mûsâ'ya verilen şeriatla özdeşleştiren Hanbelîler ve Selefler onun üstünlüğünü savunma gereği duymuştur. Tarih boyunca Hızır'ın kimliği hususunda farklı iddialar ileri sürseler de Hanbelîlerin ve Seleflerin sürekli yinelediği mesele Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan üstün olduğu meselesidir. Bu aynı zamanda mahiyeti farklı olmakla birlikte Hızır'a verilen bilginin Hz. Mûsâ'ya verilen bilgiden üstün olmadığı anlamına gelmektedir. Mutasavvıfların iddialarının önüne geçmek için Hz. Peygamberin risâletinden sonra Hz. Mûsâ'ya nisbetle Hızır'ın konumunda olan kimsenin olmadığı söylenmiştir. Çünkü Hz. Mûsâ'nın risâleti umumi olmadığı için Hızır'ın ona tâbi olmak gibi bir sorunluluğu yoktu. Hâlbuki Hz. Mûsâ'nın aksine Hz. Peygamber bütün insanlara gönderilmiştir. Bu nedenle onun getirdiği ilimin zâhiri herkes için bağlayıcıdır.

¹³⁷ Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 347.

Rivayeti ve selefin üzerinde bulunduğu dini geleneği din anlayışının esası haline getiren Selefiliğin ele aldığı her konuda kesin ve nihai hükümleri dile getirir tarzda bir söylem

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / *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.*

Yazar(lar) / Author(s)

Kadir ESER

Finansman / Funding

Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

kullanması, onların herhangi bir konuda tarih boyunca yekpare bir fikre sahip olduğu vehmine yol açmaktadır. Ancak görüldüğü kadarıyla gerek tasavvuf ve mârifet teorisi gerekse Hızır-Mûsâ kıssası hususunda farklı dönemlerde birbirinden farklı görüşler dile getirilmiştir. Bu durum Selefilerin dile getirdiği görüşlerin, kendilerini refere ettikleri mirasla tutarlılığını yeniden ve titizlikle ele almayı gerektirmektedir.

Kaynakça

- Affî, Abû'l-Alâ. *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*. çev. H. İbrahim Kaçar - Sülün Murat. İstanbul: Risale, 1996.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*. nşr. Halid er- Rabât, Seyyid İzzet İd. 22 Cilt. Feyyûm: Dâru'l-felâh, 1430/2009.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*. thk. Şuayb Arnaût - Adil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Kur'an'ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 8. Basım, 2005.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-evliya*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1985.
- Ceyhan, Semih. "Tilimsânî, Affüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/163-164. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ceyhan, Semih. "Zühd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelebi, İlyas. "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi". *İlâhiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı II* 149 (1998), 85-107.
- Demirbilek, Mine - Atalay, Hakan. "Türkiye'de Selefilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar". *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 448-459.
- Demirli, Ekrem. "Sadreddin Konevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/420-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

- Demirli, Ekrem. “‘Zahirî’ İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf’un Meşruyet Arayışı”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
 Darulfunun İlahiyat 15 (2007), 219-244.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıyye. *Kûtü’l-kulûb fî mu‘âmeleti’l-mahbûb ve vasfî tarîki’l-mürîd ilâ makâmi’t-tevhîd*. thk. Mahmûd b. İbrahim b. Muhammed er-Ridvânî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü dâru’t-türâs, 1422/2001.
- Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *Kitâbu’l-mu‘temed fî usûli’d-dîn*. thk. Vedî’ Zeydân Haddâd. Beyrut: Dâru’l-meşrik, 1974.
- Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *Kitâbü’t-tevekkül*. thk. Yusuf b. Ali et-Tarîf. Riyad: Dâru’l-meymân, 1435/2014.
- Erginli, Zafer. “Muhâsibî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/13-16. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Gündoğdu, Cengiz. “Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri”. *EKEV Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 41-64.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdulah Muhammed. *Edebü’n-nefs*. thk. Abdurrahmân es-Sâyih. Kahire: Ed-Dâru’l-Misriyyetü’l-Lübânîye, 1413/1993.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Şerefü ashâbi’l-hadîs*. thk. Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- İbn Akîl, Ebü’l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed. *el-Vâzih fî usûli’l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1420/1999.
- İbn Batta, Ubeydullah b. Muhammed. *el-İbâne ‘an şer’ati’l-firaki’n-nâciye ve mücânebeti’l-firaki’l-mezmûme*. thk. Rızâ b. Na’sân Mu’tî vd. 9 Cilt. Riyad: Dâru’r-râye, 1415/1994-1426/2005.
- İbn Ebî Ya’lâ, Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn. *Tabakâtü’l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-‘Useymîn. 3 Cilt. Riyad: el-Emânetü’l-‘Âmme li’l-İhtifâl, 1419.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *İğâsetü’l-lehfân min mesâyidi’s-şeytân*. thk. Muhammed Hâmid el-Fikî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 2. Basım, 1395/1975.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *Medâricü’s-sâlikîn beyne menâzili ‘ıyyâke na’büdü ve iyyâke neste’in*. thk. Muhammed el-Mu’tasımbillah el-Bağdâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-arabî, 7. Basım, 1423/2003.
- İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ’ İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve’n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 20 Cilt. Cîze (Kahire): Dâru hicr, 1419/1999.
- İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ’ İsmâîl b. Ömer. *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-‘azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru tayyibe, 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *er-Rikka ve’l-bükâ’*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dımaşk & Beyrut: Dâru’l-kalem & ed-Dâru’ş-şâmiyye, 1415/1994.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Kitâbü’t-Tevvâbîn*. thk. Abdulkâdir el-Arnaût. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 1407/1987.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Zemmü mâ ‘aleyhi müdde’u’t-tasavvuf*. nşr. Züheyr Şaviş. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Receb, Ebü’l-Ferec Abdurrahmân. *ez-Zeyl ‘alâ Tabakâti’l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü’l-‘ubeykân, 1425/2005.
- İbn Receb, Ebü’l-Ferec Abdurrahmân. *Fazlü ‘ilmi’s-selef ‘alâ ‘ilmi’l-halef*. nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acmî. Kuveyt: Dâru’s-samî‘î, 2. Basım, 1406.
- İbn Receb, Ebü’l-Ferec Abdurrahmân. *Mecmû’u resâili’l-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*. thk. Ebû Mus’ab Tal’at b. Fuâd el-Hulvânî. 4 Cilt. Kahire: el-Fârûku’l-hadîse, 2. Basım, ts.
- İbn Receb, Ebü’l-Ferec Abdurrahmân. *Ravâi’u’t-tefsîr el-câmi’ li-tefsîri’l-İmam İbn Receb el-Hanbelî Tefsîru İbn Receb el-Hanbelî*. nşr. Ebû Mu’âz Târik b. ‘Ivazullah b. Muhammed. 2 Cilt. Riyad: Dâru’l-‘âsime, 1422/2001.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Der’ü te’âruzi’l-akl ve’n-nakl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 11 Cilt. Riyad: Câmi’atü’l-İmâm Muhammed b. Su’ûd el-İslâmî, 2. Basım, 1411/1991.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Müstedrek ‘ala mecmû’i fetâvâ*. thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsim. 5 Cilt, 1418.

- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmû'ü fetâvâ*. nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. 37 Cilt. Medîne: Vezâratü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin İbn. *İbn Teymiyye Külliyyatı*. çev. Yusuf Işıcık vd. 6 Cilt. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. nşr. Ahmed Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1420/1999.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsü'l-hikem*. thk. Abû'l-Alâ Afîfî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân. *Telbîsü İblîs*. thk. Zeyd b. Muhammed b. Hâdî el-Medhalî. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-minhâc, 2. Basım, 1436/2015.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1415/1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed*. Cîze (Kahire): Dâru hicr, 2. Basım, 1406/1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. nşr. Züheyr eş-Şâviş. 1 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî & Dâru İbni Hazm, 1423/2002.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik: İslami Köktencilğin Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 5. Basım.
- Kara, Mustafa. "Bişr El-Hâfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kara, Mustafa. "İbn Teymiyye, Takıyyüddin (Tasavvuf ile İlgili Görüşleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-. *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-'Atıyye vd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Hüseyin Muhammed Şeref. 6 Cilt. Kahire: Mecma'u'l-lugati'l-'Arabiyye, 1404/1984-1415/1994.
- Kaya, Mahmut. "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (İslâm Düşüncesindeki Yeri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/520-522. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koca, Ferhat. "İbn Kudâme, Muvaffakuddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/139-142. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. nşr. Halil el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1422/2001.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrâhîm Besyûnî. 3 Cilt. Kahire: Hey'etü'l-Mısıriyyeti'l-âmmе li'l-kitâb, 2000.
- Kutlu, Sönmez. "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri". *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. 19-80. İstanbul, 2019. <http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=138592500&tarama=s%C3%B6nmez%20kutlu>
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto, 2. Basım, 2016.
- Makdisi, George. "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf". çev. Ramazan Özmen. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 297-310.
- Makdisî, George. "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye". çev. Vahit Göktaş. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 401-411.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik, 2018.
- Muhammed b. Abdülvehhâb. "er-Resâilü's-şahsiyye". *Mü'ellafâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. 'Abdilvehhâb*. thk. Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân - Muhammed b. Sâlih Aylakî. 7/333. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.
- Muhammed b. Abdülvehhâb. "Tefsîru âyât mine'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Mü'ellafâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. 'Abdilvehhâb*. thk. Muhammed Biltâcî. 5/412. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.
- Öz, Mustafa. "Muhammed b. Abdülvehhâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/492-494. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

- Özerverli, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır es-. *Teyşîrü'l-kerîmi'r-rahmân fî tefsîri kelâmi'l-mennân*. nşr. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik. Riyad: Mektebetü'l-'ubeykân, ts.
- Serrâc, Ebû Nasr es-. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalîm Mahmûd, Abdülbâkî Surûr. Bağdad: Dâru'l-kütübü'l-hadîse & Mektebetü'l-müsennâ, 1380/1960.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-. *Hakâ'iku't-tefsîr*. thk. Seyyid İmrân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1421/2001.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs eş-. *er-Risâle*. çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan. Ankara: TDV Yayınları, 5. Basım, 2012.
- Şâtîbî, İbrâhim b. Mûsâ eş-. *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*. çev. Mehmed Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2010.
- Şinkîti, Muhammed Emîn. *Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. nşr. Bekr b. Abdullah Ebu Zeyd. 7 Cilt. Mekke: Dâru âlemi'l-fevâid, 1426.
- Uludağ, Süleyman. "Abdal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/59-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "Abdülkâdir-i Geylânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/234-239. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "er-Risâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/122-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Selefiye ve Tasavvuf". *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik (İlmî Toplantı)*, 343-356.
- Uludağ, Süleyman. "Velî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/25-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih el-. *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb*. 12 Cilt. Riyad: Müessesetü'ş-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1434.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih el-. *Mecmû'u fetâvâ ve resâili fazileti'ş-şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn*. nşr. Fehd b. Nâsır b. İbrâhim es-Süleyman. 29 Cilt. Riyad&Uneyze: Dâru'l-vatan&Dâru's-serâyâ, 1413-1431/2010.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih el-. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Fâtîha ve'l-Bakara*. 3 Cilt. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih el-. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Kehf*. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/301-304. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yetik, Erhan. "Menâzilü's-Sâirîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/122-123. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2. Basım, 1402/1982-1409/1988.

3. DEĞERLENDİRME SÜRECİ

1. Değerlendirme

Hakem Değerlendirmesi-1

Hakem: [REDACTED] (Kurul Üyesi)

E-posta: [REDACTED]

Kurum: [REDACTED] Fakültesi

Değerlendirme Tarihi: 08-06-2022

Değerlendirdiği Dosya: Makale İlk Hali

Form Cevabı:

Çalışma belli bir probleme odaklanıyor mu? / Does the manuscript focus on a particular problem?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Çalışmanın alana özgün katkısı var mı? / Does the manuscript contribute to the field?: *Kısmen / Partially (Yazara Açık)*

Çalışmada kullanılan yöntem uygun mu? / Is the method used in the manuscript appropriate?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Çalışmada yazar araştırma sorusuna cevap vermiş midir? / Did the author answer the research question in the study?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Çalışma Eskiye ni dergisinin yayın kapsamına uygun mu? / Is the manuscript appropriate for the scope of Eskiye ni?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Karar / Decision: *Çalışma hakem sürecine alınabilir. / The manuscript can be sent out for external peer review. (Yazara Açık)*

Yazara Önerilerileriniz: *(Yazara Açık)*

Editöre Yorumunuz: *Çalışma, gayet sistematik ve düzenli bir şekilde sunulmuştur. Tarihten günümüze kadar özetle Tasavvufi ve zahiri bakış açılarını güzelce özetlemiş, dönemsel farklılıkların bakış açılarını etkileyebileceğini ortaya koymuş, akademik dil ve üslup gayet güzel olmuştur. İçeriği, tahkiki ve literatür konusuyla ilgili ufak düzeltmeler de artık hakemlere aittir.*

Öneri: *Minör Revizyon*

Hakemin yüklediği değerlendirme dosyası bulunmamaktadır.

Hakem Değerlendirmesi-2

Hakem: [REDACTED] (Kurul Üyesi)

E-posta: [REDACTED]

Kurum: [REDACTED] Üniversitesi

Değerlendirme Tarihi: 07-06-2022

Değerlendirdiği Dosya: Makale İlk Hali

Form Cevabı:

Çalışma belli bir probleme odaklanıyor mu? / Does the manuscript focus on a particular problem?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Çalışmanın alana özgün katkısı var mı? / Does the manuscript contribute to the field?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Çalışmada kullanılan yöntem uygun mu? / Is the method used in the manuscript appropriate?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Çalışmada yazar araştırma sorusuna cevap vermiş midir? / Did the author answer the research question in the study?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Çalışma Eskiyei dergisinin yayın kapsamına uygun mu? / Is the manuscript appropriate for the scope of Eskiyei?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Karar / Decision: *Çalışma hakem sürecine alınabilir. / The manuscript can be sent out for external peer review. (Yazara Açık)*

Yazara Önerilerinizin: *Başlıktaki "..Tasavvuf ve Zâhir-Bâtın Ayrımı" kısmında sanki tasavvuf ie zahir-batın kavramları eşdeğer kavramlar gibi algılamaya yol açıyor. Biraz daha netleştirilse iyi olur. (Yazara Açık)*

Editöre Yorumunuz:

Öneri: *Minör Revizyon*

Hakemin yüklediği değerlendirme dosyası bulunmamaktadır.

Editörlük Kararı

Ad Soyad: Abdullah Demir

Rol: Editör

E-posta: abdillahdemir@hotmail.com

Kurum: ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ, TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ, KELAM VE İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ ANABİLİM DALI

Karar Tarihi: 08-06-2022

Yazara Not: Sn. Yazar, Çalışmanız Yayın Kurulu'nca incelenerek hazırlanan 2 rapor tarafınıza sunulmuştur. Metni, bu raporlar ve ek(ler)ini dikkate alarak tashih etmeniz ve sisteme yüklemeniz beklenmektedir. Ayrıca makalenin İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluğu gözden geçirilmelidir. Sizden geldikten sonra revize metin, ön inceleme ve intihal taramasına alınacak ve sonrasında 2 dış hakeme değerlendirmeye gönderilecektir. Bilgilerinize sunarım. Dr. Abdullah Demir
Editör

Karar: Minör Revizyon

Yazardan Gelen Revizyon Dosyaları

Tam Metin

Başlık: Ashâbü'l-Hadîs ve Selefîler Nazarında Tasavvufun Meşruiyeti ve Bâtınî Bilginin İmkânı.docx

Tarih:09-06-2022

Ashâbü'l-Hadîs ve Selefiler Nazarında Tasavvufun Meşruiyeti ve Bâtînî Bilginin İmkânı

Kadir ESER

Dr, Millî Eğitim Bakanlığı

Dr, Ministry of National Education Kutahya, Turkey

kadireser79@hotmail.com.tr orcid.org/0000-0001-7455-0249

Bu çalışma, Prof. Dr. Ali Rıza Gül danışmanlığında 2022 yılında tamamladığımız “Ashâbü'l-Hadîsten Günümüze Selefi Tefsir Geleneğinin Oluşumu” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “Formation of Tafsir Tradition of Salafism From Ashâb al-hadîth to The Present”, supervised by Prof. Dr. Ali Rıza Gul (Ph. D. Dissertation, Osmangazi University, Eskişehir/Turkey, 2022)

Legitimacy of Sufism and The Possibility of Esoterical Knowledge in The Perspective of Ashâb al-hadîth and Salafis

Abstract

In modern studies, the opposition to Sufism is often emphasized among the characteristic features of Salafis. However, in most studies, the boundaries of this contrast are not clearly drawn. At the point of understanding the Qur'an, this contrast is embodied in the subject of zâhir-bâtin, while the discussions of zâhir-bâtin are mostly carried out around the story of Khidr-Moses. In this study, first of all, the Sufi analysis of Salafis will be discussed. Then, in the centre of the story of Khidr - Moses, the views on the distinction between zâhir and bâtin will be given. Salafism is a modern phenomenon. In the background of this phenomenon, there are Ashâb al-hadîth and Hanbali heritage. The views expressed by Salafis today are attributed to Ahmed b. Hanbal, the leading name of Ashâb al-hadîth, and his followers. In this respect, the views of some people who represent the Ashâb al-hadîth mentality in different periods, especially Ahmed b. Hanbel, will be included in the study. Salafists give the impression that they are expressing the ultimate truth in almost every subject they deal with. However, the personalities that the Salafis refer to as their ideas have put forward quite different views on many issues they deal with. These differences of opinion show that no one has the ultimate truth after the time of the prophet. Demonstrating these differences of opinion with evidence on almost every issue can be considered a step towards getting rid of the monotony on the basis of ideas and thoughts. Therefore, in this study, it is aimed to present the views of Ashâb al-hadîth and its intellectual heirs on the distinction between Sufism and zâhir-bâtin in a panoramic way. At the same time, it has been tried to prove that the personalities that Salafists attribute themselves are not against mysticism and esoteric knowledge in the absolute sense. The basic method we follow in our research is the depiction method. For

an objective description, first of all, primary sources were scanned, and the data obtained were transferred to the article by considering their in-ternal consistency. Again, in order to see the change in thought, the chronology was followed. Among the authors who are the subject of our research, the first criticisms of mystics were expressed by Ibn Batta. Along with Ibn Akīl and Ibn al-Jawzi, the focus of criticisms directed at Sufi circles is the innovations seen in Sufis. The main criticisms directed at Sufism and often reaching the dimensions of takfir coincide with the post-Ibn Taymiyya period. Ibn Taymiyya denounces Sufis, especially Ibn al-Arabi, who brought a philosophical aspect to Sufism. After Muhammad ‘Abd al-Wahhāb, material and moral violence was applied to the Sufis by using the excuse of the honour they showed to the sheikhs or the tombs. On the other hand, none of the authors whose views we discussed was completely against Sufism. Both Ashāb al-hadīth and Salafis appreciate the early Sufis and welcome a spiritual experience to be lived in the centre of asceticism. In this respect, it can be said that the purpose of Sufi criticism is to draw the Sufis to the borders drawn with the literal indication of the Qur'an and Sunnah. From the earliest times, mystics saw discovery and inspiration as an exceptional door to the knowledge of truth and identified themselves with Khidr. Although Hanbali and Salafis disagreed about the identity of Khidr, they accepted that the information given to him was privileged. However, they argued that the knowledge given to Moses is superior to the knowledge given to Khidr. Therefore, they accept discovery and inspiration as a source of knowledge. but they insistently emphasized that exploratory knowledge should be in accordance with the outward appearance of the shari'a.

Keywords

Sūfism, Salafism, Ashāb al-hadīth, Tafsīr, Zāhir, Bātin, Khidr, Prophet Moses

Ashābū'l-Hadīs ve Selefler Nazarında Tasavvufun Meşruiyeti ve Bâtınî Bilginin İmkânı

Öz

Modern araştırmalarda Seleflerin karakteristik özellikleri arasında tasavvuf karşıtlığı sıklıkla vurgulanmaktadır. Fakat çoğu araştırmada bu karşıtlığın sınırlarına işaret edilmemiştir. Kur'ân'ın anlaşılması noktasında tasavvuf karşıtlığı zâhir-bâtin konusunda somutlaşmakta, zâhir-bâtin tartışmaları ise çoğunlukla Hızır-Hz. Mûsâ kıssası etrafında sürdürülmektedir. Bu çalışmada öncelikle Seleflerin tasavvuf analizleri ele alınacaktır. Akabinde Hızır-Hz. Mûsâ kıssası merkezinde zâhir-bâtin ayrımı konusundaki görüşlere yer verilecektir. Seleflilik modern bir olgudur. Bu olgunun arka planında Ashâbū'l-hadīs ve Hanbelî miras bulunmaktadır. Günümüzde Selefler tarafından dile getirilen görüşler Ashâbū'l-hadīs'in önde gelen ismi Ahmed b. Hanbel'e ve takipçileri-ne atfedilmektedir. Bu bakımdan çalışmada Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere farklı dönemlerde Ashâbū'l-hadīs zihniyetini temsil eden bazı şahısların görüşlerine yer verilecektir. Selefler, ele aldıkları hemen her konuda nihai hakikati dile getirdikleri izlenimini vermektedir. Oysa

Seleflerin kaynak gösterdiği şahsiyetler, ele aldıkları birçok konuda birbirinden oldukça farklı görüşler öne sürmüştür. Bu görüş farklılıkları, risâlet dönemi sonrasında hiç kimsenin nihai hakikate malik olmadığını göstermektedir. Hemen her konuda, bu görüş farklılıklarının müdellel bir şekilde gösterilmesi fikir ve düşünce bazında tekdüzelikten kurtulmaya atılan bir adım olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu çalışmada Ashâbü'l-hadîs ve fikri mirasçılarının tasavvuf ve zâhir-bâtın ayrımı hususundaki görüşlerini panoramik bir tarzda sunmak amaçlanmıştır. Aynı zamanda Seleflerin mutlak manada tasavvufa ve bâtinî bilgiye karşı olmadığı ispatlanmaya çalışılmıştır. Araştırmamızda takip ettiğimiz temel yöntem tasvir yöntemidir. Nesnel bir tasvir için öncelikle birincil kaynaklar taranmış, elde edilen veriler iç tutarlılıkları gözetilerek makaleye aktarılmıştır. Yine düşüncedeki değişimi görebilmek amacıyla kronolojiye riayet edilmiştir. Araştırmamıza konu olan müellifler arasında mutasavvıflara yönelik ilk eleştiriler, İbn Batta tarafından dile getirilmiştir. İbn Akîl ve İbnü'l-Cevzî'yle birlikte tasavvuf çevrelerine yöneltilen eleştirilerin odak noktası mutasavvıflarda görülen bid'atlardır. Tasavvufa yöneltilen ve çoğu zaman tekfir boyutlarına ulaşan asıl eleştiriler İbn Teymiyye sonrasına rastlamaktadır. İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî başta olmak üzere tasavvufa felsefi bir çehre kazandıran mutasavvıfları tekfir etmektedir. Muhammed b. Abdülvehhâb sonrasında ise şeyhlere veya türbelere gösterdikleri tazim bahane edilerek mutasavvıflara maddî ve manevî şiddet uygulanmıştır. Diğer yandan görüşlerini ele aldığımız müelliflerden hiçbiri tasavvufa tümüyle karşı çıkmamıştır. Gerek Ashâbü'l-hadîs gerekse Selefler, ilk dönem sûflilerini takdir etmekte ve zühd merkezinde yaşanacak manevî bir tecrübeyi makbul karşılamaktadır. Bu bakımdan tasavvuf eleştirilerinde maksadın, sûfleri Kur'ân ve sünnetin lafzî delaletiyle çizilmiş sınırlara çekmek olduğu söylenebilir. İlk dönemlerden itibaren mutasavvıflar keşf ve ilhamı hakikat bilgisine açılan müstesna bir kapı olarak görmüşler ve kendilerini Hızır'la özdeşleştirmişlerdir. Hanbelî ve Selefler Hızır'ın kimliği hakkında ihtilaf etse de ona verilen bilginin ayrıcalıklı bir bilgi olduğunu kabul etmiştir. Bununla birlikte onlar, Hz. Mûsâ'ya verilen bilginin, mahiyeti her ne olursa olsun Hızır'a verilen bilgiden üstün olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla onlar keşf ve ilhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Ancak keşfi bilginin şeriatın zâhirine muvafık olması gerektiğini ısrarla vurgulamışlardır.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Seleflilik, Ashâbü'l-hadîs, Tefsir, Zâhir, Bâtın, Hızır, Hz. Mûsâ

Giriş

Dinin anlaşılması ve yaşanması noktasında ilk üç neslin dinî geleneğini esas kabul eden kesimlerin kendilerini tanımlamak için kullandıkları isim Selefliktir.¹ Seleflik gelenekçi-zâhirî zihniyetin üzerine inşa edilmiş modern bir ideoloji olarak kabul

¹ Sönmez Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri", *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu* (İstanbul, 2019), 19.

edilmektedir.² Bu ideoloji, 19. Yüzyılın sonları ve 20. Yüzyılın başlarında sosyal bir olgu halini almıştır.³ Diğer yandan gerek sosyal hareketlerin gerekse düşünce ekollerinin birden ortaya çıkmadığı, tarihî bir arka plana dayandığı müsellem bir gerçektir. Bugün Seleflilik şeklinde tezahür eden zihniyetin tarihî kökenleri de İslam'ın ilk yıllarına kadar gitmektedir.

Hız. Peygamberin vefatını takip eden yıllarda gerçekleşen fetihlerle birlikte toplumsal ve kültürel yapıda hızlı bir değişim yaşanmıştır. Değişim gelenekçi refleksi hareketlere geçirmiş, böylece rivayeti önceleyen,⁴ nasları lafzî ve literal düzeyde anlamayı ilke edinmiş, dolayısıyla her tür te'vile/yoruma karşı çıkan, selefin dinî geleneğini dinleştirme eğilimindeki Ashâbü'l-hadîs ekolü doğmuştur.⁵ Bu ekolün temel prensipleri Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) ismiyle özdeşleşmiştir. Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği temel prensipler, sonraki süreçte İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve öğrencileri tarafından belirli ölçüde akla başvurularak temellendirilip savunulmuş ve sistematik bir nazariye haline getirilmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb'dan (öl. 1206/1792) sonra ise Ashâbü'l-hadîs döneminde temelleri atılan düşünce, ideolojik bir harekete dönüşmüştür. Şüphesiz Selefi düşünceyi üretip inşa eden şahsiyetler bu üç isimle sınırlandırılmaz. Gerek Ahmed b. Hanbel'in takipçileri olan Hanbelîler gerek İbn Teymiyye'nin öğrencileri gerekse Muhammed b. Abdülvehhâb'ın takipçileri bu düşüncenin tesis edilmesi ve günümüze taşınmasında ciddi roller üstlenmiştir.⁶

Modern araştırmalarda Selefliğin karakteristik özellikleri arasında sıklıkla tasavvuf karşıtlığı sayılmaktadır.⁷ Nitekim selefi şahsiyetlerin kaleme aldığı eserlerde tasavvufa sert eleştiriler yöneltilmekte hatta çoğu zaman dile getirilen görüşler eleştiri sınırını aşarak tekfir boyutlarına ulaşmaktadır. Tefsir ilmi zaviyesinden bakıldığında Selefliğin tasavvuf ehline yönelttiği eleştirilerin zâhir-bâtın ve şeriat-hakikat ayrımı noktasında yoğunlaştığı görülmektedir.

İlk sûflilerden itibaren mutasavvıflar kendi bilgilerini fıkıh ve hadis alimlerinin meşgul olduğu zâhirî ilimlerden ayırt etmişlerdir. Onlar sûflilere ait bilgi için ilim kelimesi yerine mârifet kelimesini kullanmayı tercih etmişler⁸ ve sûflilere özgü metotlarla elde edilen bu bilginin, en azından zâhirî ilimlerin sağladığı bilgiyi daha ileri boyutlara taşıdığını

² Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi", 24.

³ Kavramın kullanımı hakkında bk. Mine Demirbilek - Hakan Atalay, "Türkiye'de Seleflilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar", *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 448-459.

⁴ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 61; Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, thk. Mehmed Said Hatiboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 6, 65, 74, 78.

⁵ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlenmeleri* (Ankara: Otto, 2016), 30-31; Mehmet Zeki İşcan, *Seleflilik: İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi), 71.

⁶ M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/399-401.

⁷ bk. Süleyman Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik*, (2014), 343-356.

⁸ Ekrem Demirli, "'Zahirî' İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 236.

iddia etmişlerdir.⁹ Sûfilere ait bilginin üstünlüğüne ve hususîliğine yönelik vurgu hadis, fıkıh ve kelam ulemasının reaksiyonunu beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede şeriat-hakikat, zâhir-bâtın kavramları etrafında hangi bilgi türünün üstün olduğuna dair bir tartışma ortaya çıkmıştır.

Mutasavvıflar mârifet teorisine meşruiyet kazandırmak için gerek Kur'an'dan gerekse Ashâbü'l-hadîsin değer verdiği rivayetlerden birtakım argümanlara başvurmuşlardır. İşte bu çalışmada, zâhir-bâtın ayrımı ve bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilhâma ilişkin Ashâbü'l-hadîs ve fikrî mirasçıları tarafından dile getirilmiş görüşler, Hızır-Mûsâ kıssası merkezinde ele alınacaktır. Diğer yandan modern araştırmalarda Selefilîğin tasavvuf karşıtlığı mükerreren dile getirilmiştir. Ancak çoğu zaman bu karşıtlığın sınırlarına işaret edilmemiştir. Bu durum, Ashâbü'l-hadîs ve Seleflerin mutlak manada tasavvufa karşı olduğu izlenimini vermektedir. Bu izlenimi izale etmek ve bâtinî bilgi hakkındaki görüşlere bir zemin oluşturmak amacıyla Ashâbü'l-hadîsten günümüze tasavvuf hakkında dile getirilmiş analizlere de araştırmada yer verilecektir. Söz konusu bu görüşler aktarılırken kronolojiye riayet edilecek, böylece Ashâbü'l-hadîsten günümüze, söz konusu bu zihniyetin zâhir-bâtın ayrımı ve tasavvuf karşısındaki tutumu hakkında panoramik bir görüntü yakalamaya çalışılacaktır.

1. Tasavvuf Analizleri

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren mal, makam ve şöret gibi dünyalık ilgileri bir kenara bırakıp kendini ibadete adama şeklinde tezahür eden ferdî bir zühd ve riyâzet tutumundan bahsetmek mümkündür. Tâbiînin önde gelenlerinin farklı saiklerle zühd hayatına yönelmeleri, zühd hayatıyla özdeşleşen tutum ve davranışların Müslümanlar arasında hızla yayılmasını sağlamıştır.¹⁰ Bu şekliyle zühd farklı mezhep mensuplarıncâ benimsenip sahiplenilmiştir.¹¹

İbadet ve riyâzet odaklı zühd hayatı hicri II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tasavvufî bir harekete evrilmiş, hicri III. asırda ise tasavvuf yaygınlık kazanmıştır. Hicri III. asırda zâhidlerin gündemine ibadet ve riyâzetin yanı sıra tasavvufun temel meselelerinden olan haller ve makamlara ilişkin konular da girmiştir.¹² Hicri IV ve V. yüzyıllarda ise tasavvuf sistematik bir düşünce hüviyetine bürünmüş ve tasavvufun temel meselelerine dair literatür oluşmuştur. Bu dönem müellifleri, dünyevileşme karşısında tasavvufu bir tavır alma olarak algılamış ve tasavvufî kavram ve terimlerin muhtevasını İslam'ın zâhirine uygun bir şekilde yapılandırmaya özen göstermişlerdir.¹³ Gazzâlî'nin (öl.

⁹ Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri Kelam-Felsefe-Tasavvuf* (İstanbul: Ketebe, 2020), 110.

¹⁰ Semih Ceyhan, "Zühd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/531; Ebü'l-Alâ Affî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar - Sülün Murat (İstanbul: Risale, 1996), 98.

¹¹ Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 347; Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik, 2018), 328.

¹² Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 232-233.

¹³ İlyas Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", *İlâhiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı II* 149 (1998), 98.

505/1111) yaşadığı manevi buhran sonucu tasavvufa yönelmesi ve bu alanda ortaya koyduğu eserler, Sünnî dünyada tasavvufun meşruiyet kazanmasını sağlamış,¹⁴ aynı zamanda İbn Sînâ (öl. 428/1037) felsefesine tasavvufun kapılarını da açmıştır.¹⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yle (öl. 638/1240) tasavvufi düşünce felsefi bir görünüm kazanmış¹⁶ ve en olgun eserlerini bu dönemde vermiştir. İbnü'l-Arabî'den sonra şerh döneminin başladığı kabul edilmektedir.¹⁷

Dinî hayatın amelî yönünü öne çıkaran zühd hareketiyle Ashâbü'l-hadîsin dindarlık anlayışı büyük ölçüde örtüşmüştür. Bu sebeple, henüz kendine özgü düşünce sisteminin teşekkül etmediği bu dönemde Ashâbü'l-hadîse mensup şahsiyetlerin dilinden tasavvufa yöneltmiş eleştirilere rastlamak güçtür.¹⁸ Hicri III. yüzyılda klasik tasavvufun ve Hanbelîliğin şekillendiği Bağdat'ta¹⁹ Ashâbü'l-hadîsin esas gündemini Cehmiyye'nin iddiaları oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu dönemde doğrudan zâhid ve sûfilere hedef alan reddiyeler görülmemektedir.²⁰

Tasavvufun öncü şahsiyetlerinin birçoğuyla Ahmed b. Hanbel'in doğrudan bir ilişkisi yoktur.²¹ Bununla birlikte onun zühd ve tasavvufun öncüleri hakkındaki bazı kanaatleri kaynaklarda nakledilmektedir. Örneğin o, Ma'rûf el-Kerhî'nin (öl. 200/815-16) Allah korkusunu övmüş ve göğün (semanın) haberlerine dair ondan gelen rivayetlerin kabul edilmesini salık vermiştir. İbn Ebî Ya'la'nın (öl. 526/1131) İbrâhîm el-Harbî'den (öl. 285/899) naklettiği "Ma'rûf'un kabri tecrübe edilmiş bir ilaçtır." şeklindeki söz ise Ahmed b. Hanbel'in bir öğrencisi tarafından söylenmiş olması bakımından oldukça ilginçtir.²²

Ahmed b. Hanbel'in zâhid ve sûfilere karşı tutumunda halku'l-Kur'an meselesinin belirleyici olduğu söylenebilir. Örneğin halku'l-Kur'an konusunda onun tarafında yer alan Bişr el-Hâfi (öl. 227/841) ile dostluğu sürekli olmuştur. İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *Menâkıbü Bişri'l-Hâfi* adıyla bir eser kaleme almasında da bu yakınlığın etkili olduğu öne sürülmüştür.²³ Buna karşın Ahmed b. Hanbel'in Hâris el-Muhâsibî (öl.243/857) ve Serî es-Sakatî'ye (öl. 251/865) karşı tutumu olumsuzdur.²⁴ Bu olumsuz tutumun Ahmed b.

¹⁴ Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 101.

¹⁵ Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri*, 111-112.

¹⁶ Mahmut Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (İslâm Düşüncesindeki Yeri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/520.

¹⁷ Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/423.

¹⁸ Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 345-346; Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 104; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 298.

¹⁹ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 259.

²⁰ Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 345.

²¹ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 279.

²² İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn (Riyad: el-Emânetü'l-'Âmme li'l-Ihtifâl, 1419), 2/479.

²³ Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1985), 169-170, 176, 293; Mustafa Kara, "Bişr El-Hâfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/222; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, nşr. Halid er-Rabât, Seyyid İzzet İd (Feyyûm: Dâru'l-felâh, 1430/2009), 16/314-316.

²⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, 3/291, 4/80; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 249-250, 268.

Hanbel'in tasavvuf hakkındaki menfi kanaatlerinden kaynaklandığı iddia edildiği gibi²⁵ Muhâsibî ve Sakatî'nin kelâmî mülâhazalarından kaynaklandığı da öne sürülmüştür.²⁶ Her iki ihtimali değerlendiren İbn Kesîr (öl. 774/1373) bu menfi tutumun altında yatan asıl sebebin, Muhâsibî'nin *er-Riâye* isimli eserinde tasavvuf kisvesi altında birtakım bid'atlara yer vermesi olduğunu söylemiştir.²⁷

Eldeki verilerden hareketle Ahmed b. Hanbel'in zâhid ve sûfilere dair kanaatini net bir şekilde tasvir etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü çoğu zaman müellifler Ahmed b. Hanbel hakkında kendi yaklaşımlarını destekleyen haberleri ön plana çıkarmaktadır. Örneğin Ferîdüddin Attâr (öl. 618/1221) Ahmed b. Hanbel'in mescitlerde toplanan sûfilere gayet olumlu yaklaştığını ve onlar hakkında "Bırakın onları rableriyle bir müddet ferahlasınlar." dediğini nakletmektedir.²⁸ Attâr bununla da kalmamış Ahmed b. Hanbel'i bir sûfi gibi tasvir etmiştir. Nitekim Attâr'ın *Tezkiretü'l-evliyâ* isimli eserini tercüme edip yayına hazırlayan Süleyman Uludağ, eserdeki sûfi kılığına sokulmuş Ahmed b. Hanbel tasvirinin hakikati yansıtmaktan uzak olduğunu söylemiştir.²⁹ Attâr'ın tasvirinin aksine modern dönemde yapılmış bazı akademik çalışmalarda ise Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf karşıtı bir tutum takındığı ileri sürülmüştür.³⁰

Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf karşısındaki tutumuna dair bir takım soru işaretlerinin doğmasına sebep olan diğer bir husus, bugün selefler arasında bid'at olarak kabul edilen bazı davranışların onun hayatında müşahede edildiğine dair rivayetlerdir. Zehebî'nin (öl. 748/1348) kaydettiğine göre Ahmed b. Hanbel Hz. Peygamberin saçını öpmüş, gözünün üzerine koymuş ve bu saçı suya daldırıp şifa niyetiyle içmiştir. Oğlu Abdullah Hz. Peygamberin kabrine ve minberine el sürmeyle ilgili bir soru sorduğunda bunda bir beis olmadığını söylemiştir. Bu bilgileri aktaran Zehebî'nin, Ahmed b. Hanbel'in bu davranışlarıyla Hâricîler'in ve bid'atçıların görüşlerinden ayrıldığını vurgulaması ise oldukça ilginç görünmektedir.³¹ Çünkü bu tür davranışlar bugün Seleflerce bid'at hatta şirk olarak nitelendirilmektedir. Yine güvenilir birçok muhaddis eserine almamışken Ahmed b. Hanbel'in abdâl rivayetlerine *Müsned'*de yer vermesi, onun tasavvuf karşıtlığı hakkında akla bir takım soru işaretlerinin gelmesine sebep olmaktadır.³² Bu rivayetlerden birinde geçtiğine göre Hz. Peygamber "Abdâl Şam'da olacak. Onlar kırk adamdır. Onlardan biri vefat ettiğinde Allah onun yerine başka birini getirir. Yağmur onların

²⁵ Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 105.

²⁶ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed* (Kahire: Dâru hicr, 1406/1986), 254; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 268; Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 345; Zafer Erginli, "Muhâsibî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/13-14.

²⁷ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize (Kahire): Dâru hicr, 1419/1999), 14/392.

²⁸ Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, 294; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, 13/230.

²⁹ Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, 38, 289-295.

³⁰ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 260, 268; Cengiz Gündoğdu, "Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri", *EKEV Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 53; Affî, *Tasavvuf*, 130.

³¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1402/1982-1409/1988), 11/212.

³² Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*, thk. Şuayb Arnaût - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001), 37/413 (No. 22750).

sayesinde yağar. Düşmanlara karşı onların eliyle yardım edilir. Azap onlar sayesinde Şam ehlinden uzaklaştırılır.”³³ buyurmuştur. Bu hadislerin zayıf bulunması bir yana, hadislerde geçen abdâl ifadesinin tasavvufta söz konusu edilen abdâl ile tam olarak örtüşmediği; bu dönemde âbid ve zâhidler yanında fakih ve muhaddisler için de bu isimlendirmenin kullanıldığı öne sürülmüştür.³⁴ İbnü'l-Cevzî'nin *Telbîsü İblîs*'te naklettiğine göre Ahmed b. Hanbel “Ümmetimden bir grup kıyamet vaktine kadar galip olacaklar, onları yüzüstü bırakanlar onlara zarar veremeyecek” hadisinde kastedilen grubun Ashâbü'l-hadîs olduğunu ve Ashâbü'l-hadîsten başka abdâl tanımadığını söylemiştir.³⁵ Bu ifadeler Ahmed b. Hanbel nezdinde abdâl kavramının kapsamına kimin girdiği noktasında bir belirsizlik oluştursa da hadis metnindeki betimlemeden bu kişilerin Allah'ın sıradan kulları olmadığı anlaşılmaktadır. Hatta hadislerde tasvir edilen abdâl ile tasavvuftaki kutb düşüncesi arasında açık bir benzerlikten söz edilebilir.³⁶ Diğer yandan tasavvufî düşüncenin kendi tezlerini desteklediği abdâl hadisleri İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye, Zehebî ve İbn Hacer (öl. 852/1449) gibi alimler tarafından senetlerindeki kusurlar sebebiyle reddedilmiştir.³⁷

İbn Batta (öl. 387/997) *İbâne*'de Abdurrahman b. Mehdî'nin (öl.198/813-14) sûfilerle oturup sohbet etmekten menettiğini nakletmiştir.³⁸ Onun naklettiği bir başka rivayette ise korku ve ümidi terk edip semâ meclislerinde cariyeye ve delikanlılardan dinledikleri şarkılarla cezbeye gelip bayılan, aynı zamanda zühd izhar ederek sûfiyeye benzeyen Hulûliyye'nin varlığından söz edilmektedir. Bu veriden yola çıkarak onun, sûfiyye kelimesini olumsuz bir bağlamda kullandığı söylenebilir.³⁹ Zira İbnü'l-Cevzî'nin naklettiğine göre İbn Batta, bütün âdetlerini hurâfe ve bid'at olarak nitelendirdiği bu taifenin muhakkik ulema tarafından Cebriyye olarak isimlendirildiğini de söylemiştir.⁴⁰

Rızık konusunda hakiki tevekkülü izah etmek maksadıyla bir eser kaleme alan Ebû Ya'lâ (öl. 458/1066), bu eserin bir bölümünü az yemek, az konuşmak, az uyumak gibi müridin riayet etmesi gereken hususlara ayırmıştır.⁴¹ Bu eserde dile getirdiği tavsiyeler baz alındığında Ebû Ya'lâ'nın tasavvufî kültüre yabancı olmadığı söylenebilir. Kelâmî meseleleri izah etmek maksadıyla kaleme aldığı eserinde ise keramet konusuna değinmiştir. Ona göre Allah'ın, evliyâ ve salih kullarının elinde birtakım kerametleri izhar etmesi caizdir. Bu fikrini desteklemek için Hz. Süleyman'ın yakınındaki ilim sahibi kişi ve Hz. Meryem başta olmak üzere evliyâdan olduğunu düşündüğü birçok kişinin elinde

³³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/231 (No. 896).

³⁴ Süleyman Uludağ, “Abdal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/59.

³⁵ Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, thk. Zeyd b. Muhammed b. Hâdî el-Medhalî (Kahire: Dâru'l-minhâc, 1436/2015), 470-471.

³⁶ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 264.

³⁷ Uludağ, “Abdal”, 1/60.

³⁸ İbn Batta, *el-İbâne 'an şerî'ati'l-fırakî'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakî'l-mezmûme*, thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî vd. (Riyad: Dâru'r-râye, 1415/1994-1426/2005), 2/472.

³⁹ İbn Batta, *İbâne*, 7/196-197.

⁴⁰ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 339.

⁴¹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbü't-tevekkül*, thk. Yusuf b. Ali et-Tarîf (Riyad: Dâru'l-meymân, 1435/2014), 57-69.

ortaya çıkmış harikulade olayları delil getirmiştir. Diğer yandan ona göre ehl-i tasavvufun iddia ettiği gibi sadece bu harikulade olaylar, kişinin Allah'ın velisi olduğunu ispatlamaya yetmez. Keramet sahibi kişiyi veli olarak niteleyebilmek için aynı zamanda iman üzere öldüğünü de kesin olarak bilmek gerekir.⁴²

Hanbelîler içinde oldukça aykırı bir profil çizen İbn Akîl (öl. 513/1119), farklı kişilerden tasavvuf dersleri almış ve Hallac-ı Mansûr (öl. 309/922) hakkındaki olumlu kanaati sebebiyle Hanbelî çevrelerin şiddetli muhalefetiyle karşılaşmıştır. Hanbelîlerin baskısıyla hem itizâlî fikirlerinden hem de Hallac-ı Mansûr'a ilişkin kanaatinden tevbe etmek zorunda kalmıştır.⁴³ Tasavvufa olan yakın ilgisine rağmen araştırmamıza konu olan müellifler arasında sûfilere yönelik ilk ciddi ve sert eleştirilerin İbn Akîl tarafından dile getirildiği söylenebilir. İbn Akîl'e göre sûflerin camileri terk edip tekkelere yerleşmeleri, çalışmaksızın işsiz güçsüz tekkede yaşamaları; kendilerini yeme, içme, raks ve şarkıya verip semirmeleri son derece yanlıştır. O, bir şeyhe bağlanan müritlerin şeyhin yaptığı her türlü hatayı meşrulaştıracak bir bahane bulduğunu ifade etmektedir. Ona göre eğer sûflerin yaptığı gibi her şeyiyle kendisine teslim olunacak bir zat olsaydı bu Hz. Ebû Bekir olurdu. Ancak o bile "Yanlışta düşersen beni düzeltin." demiştir. Hal böyleyken müritlerden mutlak itaat etmelerini istemek, onlar üzerinde hükümler kurmak içindir. Bunlar "Rabbini tanıyan kişiye yaptıkları zarar vermez." şeklindeki görüşleriyle doğru yoldan sapmışlardır. İçine düştükleri hatalar hususunda onları uyaran fakihlere de düşmanlık göstermişlerdir. Sûfler hakkında "Allah her kimin dinini yıkmak isterse onu sûflerle arkadaş yapar." şeklindeki bir deyişin hakikati ifade edeceğini düşünen İbn Akîl, onların temizlik ve ahlak konusundaki tutumlarını da samimi bulmamakta ve bu tutumlarının çıkar sağlama maksadına matuf olduğunu söylemektedir.⁴⁴ İbn Akîl'in tasavvufa yönelik eleştirilerinde genellemeye gittiği ve sûflerin mübtedîlerinde görülebilecek uç ve olumsuz örnekleri dile getirdiği söylenebilir. İbn Teymiyye, tasavvufa en uzak kesimin Mu'tezile'ye mensup kişiler olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵ İbn Akîl'in tasavvufa yönelttiği sert eleştiriler ve Mu'tezile meyli göz önüne alındığında İbn Teymiyye'nin bu tespitinde haklılık payı olduğu söylenebilir.

İbn Akîl'i tenkitçi, akıllı ve şerefli bir alim olarak niteleyen⁴⁶ İbnü'l-Cevzî, görebildiğimiz kadarıyla Hanbelîler arasında tasavvufa yönelik eleştirilerini bir eserde toplayan ilk müelliftir. O, farklı zümrelerin din anlayışını tenkit etmek maksadıyla kaleme aldığı *Telbîsü İblîs* isimli eserinin büyük bir bölümünü sûfilere yönelik eleştirilere

⁴² Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed fi usûli'd-dîn*, thk. Vedî' Zeydân Haddâd (Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1974), 161-165.

⁴³ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1415/1995), 16/113; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn (Riyad: Mektebetü'l-'ubeykân, 1425/2005), 1/322-323; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/302.

⁴⁴ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 532-537.

⁴⁵ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Medîne: Vezâratü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1425/2004), 8/259.

⁴⁶ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 537.

ayırıştır. Ona göre avam, zühdün dünyayı terk etmek olduğunu duyunca bunu bir mağaraya çekilmek olarak anlamıştır ki bu doğru bir anlayış değildir. Eğer kişi bu anlayıştaki bir sūfî yerine bir fakihle birlikte olsaydı insanın ilim elde etmesi, ibadetlerini yerine getirmesi ve varlığını koruması için zaruri olan yiyecek, içecek ve giyeceklerle, içinde ibadetlerini eda edeceği dünyanın yerilmediğini anlardı.⁴⁷

Zühdle tasavvufu birbirinden ayıran İbnü'l-Cevzî, bu işin başlangıcının zühd olduğunu, zamanla tasavvufun zühdden ayrıldığını ifade etmektedir. Ona göre tasavvuf başlangıçta mahza zühddü. Fakat açlık, fakirlik ve havâtır hakkında konuşup yazan Muhâsibî'den sonra işler değişmiş ve bu tarihten sonra mutasavvıfların kendilerine özgü gelenekleri oluşmuştur. Bu dönemde aşıktan fasit hayaller görüp Allah aşkından ve sevdasından bahseden birtakım kişiler türemiştir ki ona göre bu kişiler küfür ve bid'at arası bir yerde durmaktadır.⁴⁸

Abdülkâdir-i Geylânî (öl. 561/1165-66) hakkında *Dürerü'l-cevâhir* adlı bir eser yazıp onu ciddi bir şekilde tenkit eden⁴⁹ İbnü'l-Cevzî, tasavvuf kültürüne ait birçok eseri ihtisar etmiş; İbrâhim b. Edhem, Bişr el-Hâfî ve Ma'rûf el-Kerhî'nin menâkıpnamelerini de kaleme almıştır.⁵⁰ Hem tasavvuf çevrelerine sert eleştiriler yöneltmesi hem de tasavvufî eserler kaleme alması, onun eleştirilerinin bid'at olarak değerlendirdiği uygulamalara odaklandığını göstermektedir.

Abdülkâdir Geylânî ile Bağdat'ta görüşüp ona hayran kalan İbn Kudâme (öl. 620/1223), onun derslerine katılmış ve ondan tasavvuf hırkası giymiştir.⁵¹ Geylânî'den sitâyişle bahsettiği söylenen⁵² İbn Kudâme, tasavvufî tarzda bazı eserler de kaleme almıştır. Örneğin *er-Rikka ve'l-bükâ* isimli eserinde yumuşak kalplilik ve pişmanlık duygusu üzerinde durmuş, peygamberlerin ve sâlih kulların zühd ve takvâsının yanında birtakım sözlerini de nakletmiştir. Eserin sonunda velilerin kerametlerine yer vermesi de onun tasavvuf anlayışı hakkında birtakım ipuçları vermektedir.⁵³ Diğer yandan musiki, raks, def çalma ve sesli zikrin tasavvufun bünyesine sokulmasını tenkit etmek maksadıyla *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*⁵⁴ isimli bir eser yazdığı görülmektedir. Elimizdeki verilerden yola çıkarak İbn Kudâme'nin bid'at kabul edilen uygulamalardan arındırılmış bir tasavvufî hayatı tercih ettiği söylenebilir.

⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 219.

⁴⁸ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 235-239.

⁴⁹ Süleyman Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/236.

⁵⁰ George Makdisi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", çev. Ramazan Özmen, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 307.

⁵¹ Ferhat Koca, "İbn Kudâme, Muvaffakuddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/139.

⁵² Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", 1/235.

⁵³ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *er-Rikka ve'l-bükâ*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dimaşk & Beyrut: Dâru'l-kalem & ed-Dâru's-şâmiyye, 1415/1994); a.mlf. *Kitâbü't-Tevvâbîn*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 307-308 Bişr el-Hâfî'nin bir menkibesi için bk. 214-215.

⁵⁴ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*, nşr. Züheyr Şaviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.).

İbn Teymiyye'ye göre fikhın menşei Kûfe, tasavvufun menşei ise kendine özgü ibadet ve zühd yönelimi olan kişilerin yaşadığı Basra'dır. Bu şahıslar kıyafetlerine nisbetle sûfî olarak isimlendirilmiştir. İlk dönem zâhidlerini Allah'a kulluk yolunda çabalayan kişiler olarak vasıflandıran İbn Teymiyye, sûfîleri üç gruba ayırmıştır. Birinci grup hakiki sûfîlerdir. Onlar ilk dönem zahidleri gibi Allah rızasını arar. İkinci grup rızık sûfîleridir. Hakiki sûfîlerden daha kalabalık olan bu grup vakıfların gelirlerinden faydalanır. İbn Teymiyye'ye göre bu kişilerin vakıf gelirlerinden faydalanabilmesi için şeriatın gerektirdiği ibadetleri yerine getirmesi, bid'at bir ahlakla değil, şer'î bir ahlakla ahlaklanması ve dünyanın fuzûliyatına meyletmemesi gerekir. Üçüncü sınıf sûfîler ise görüntüde sûfîlerdir. Onların gayesi sûfî nisbesidir. Bu maksatla sûfîlerin giydiği kıyafeti giyer ve tasavvuf rükünlerini yerine getirirler. Bunların durumu, ulemadan olmadığı halde ulema sınıfının kıyafetini giymiş kişilerin durumuna benzer.⁵⁵ Erken dönem sûfî ve zâhidleri makbul karşılayan⁵⁶ İbn Teymiyye, vecd halinde onlardan sadır olan şeriata aykırı sözleri de mazur görmektedir. Ona göre akli melekelerin yeterince kullanılmadığı cezbe hallerinde kişiden sadır olan sözlerden dolayı bir günah hâsıl olmaz.⁵⁷ Abdülkâdir Geylânî'den naklen Ahmed b. Hanbel'in itikadî üzere olmayan kişinin evliyâ olamayacağını vurgulayan⁵⁸ ve bu minval de Kuşeyrî (öl. 465/1072) gibi mutasavvıfların görüşlerini takdirle karşılayan⁵⁹ İbn Teymiyye'nin Kâdirî sûfîsi olduğu da iddia edilmiştir.⁶⁰

Tasavvufî kültürün erken dönemlerinden itibaren üzerinde konuşulan Allah ve peygamber sevgisi, tevekkül, ihlâs, şükür, sabır, havf, recâ gibi hal ve makamların varlığını kabul eden İbn Teymiyye, bu hal ve makamların imanın esaslarından olduğunu ifade etmektedir.⁶¹ Ona göre herkese emredilmiş olan bu haller ve makamlar arasında bir hiyerarşi yoktur. Bu nedenle kişinin, makamı yükseldikçe haller ve makamlardan herhangi birini terk etmesi doğru değildir.⁶² İbn Teymiyye bu haller ve makamlara ilişkin sûfî kültürdeki tasniflerin ve bu kavramlara ilişkin bazı kullanımların yanlış olduğunu düşünmektedir.⁶³ Hemen her konuda olduğu gibi İbn Teymiyye nezdinde hallerin ve makamların tanım ve mahiyetlerini belirleyen kriter, selefin üzerinde olduğu yoldur. O, haller ve makamlara ilişkin selef döneminde bulunmayan anlayışları doğru bulmaz.

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 11/16-20.

⁵⁶ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzî'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslamî, 1411/1991), 5/4-5; a.mlf. *Mecmû'ü fetâvâ*, 2/474; Mustafa Kara, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin (Tasavvuf ile İlgili Görüşleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/413; Semih Ceyhan, "Tilimsânî, Afifüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/164; Makdisî, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", 304.

⁵⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 10/221-223, 338-342; a.mlf. *İbn Teymiyye Külliyatı*, çev. Yusuf Işıcık vd. (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987), 2/379, 439.

⁵⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruz*, 5/5.

⁵⁹ Süleyman Uludağ, "er-Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/123.

⁶⁰ George Makdisî, "Kâdirî Sûfîsi İbn Teymiyye", çev. Vahit Göktaş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 406.

⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 10/5-6.

⁶² İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 10/16.

⁶³ Kara, "İbn Teymiyye", 20/414.

Örneğin sevgi, bazı şeyhlerin tanımladığı gibi inkârı, isyanı ve bazı haramları da içine alacak şekilde her şeyi sevmek değildir.⁶⁴ Yine İbn Teymiyye tasavvufî kültürde yaygın olarak icra edilen zikir türlerinden bazılarını bid'at olarak görmüş ve bu uygulamaları da eleştirmiştir. Örneğin ona göre sadece هو zamirini söyleyerek icra edilen zikrin bir anlamı yoktur. Çünkü bu kelime bir söz değildir ve tek başına kullanıldığında herhangi bir anlam da ifade etmez.⁶⁵

İbn Teymiyye yaratılmışlarla yaratıcıyı tek şey haline getirdiği için vahdeti vücûd nazariyesinin her tür şirki içinde barındırdığını düşünmektedir.⁶⁶ O, vahdet-i vücûd nazariyesini savunan İbnü'l-Arabî'yi, Konevî'yi (öl. 673/1274), el-Belyânî'yi (öl. 686/1287) ve Tilimsânî'yi (öl. 690/1291) zındık olarak nitelemektedir.⁶⁷ *Mişkâtü'l-envâr* isimli eserindeki tasavvufî görüşleri sebebiyle Bâtıniyye'nin yoluna girdiğini düşündüğü Gazzâlî'yi de sert bir dille eleştirmiştir. Ona göre Gazzâlî, İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) *Şifâ* isimli eserini okuduktan sonra manevi bir hastalığa düşer olmuştur. Gazzâlî'nin kitaplarında görülen bu tür muhtevaya ilişkin birçok yorum yapılmış; bazıları bu görüşlerin ona ait olmadığını söylemiş, bazıları da onun bu fikirlerden döndüğünü öne sürmüştür. İbn Teymiyye Gazzâlî'nin bu fikirlerden döndüğü yönündeki haberleri daha doğru bulmaktadır.⁶⁸

Temelde tasavvufu kabul eden İbn Kayyim (öl. 751/1350) onu Kur'an ve sünnete sarılmak, hevâ ve bid'atı terk etmek, selefin yoluna uymak olarak tarif etmektedir.⁶⁹ Bu yaklaşımıyla o, tasavvuftan ziyade zühde yakın durmaktadır. İbn Teymiyye'nin, bazı fikirleri sebebiyle Hulûliyye'ye kaymakla itham ettiği⁷⁰ Hâce Abdullah Herevî'nin (öl. 481/1089) *Menâzilü's-sâ'irîn* isimli eserine *Medâricü's-sâlikîn* ismiyle bir şerh yazan İbn Kayyim, büyük ölçüde Kuşeyrî'nin *Risâle* isimli eserinden faydalanmıştır. *Menâzilü's-sâ'irîn*'de geçen vahdet-i vücûdla ilgili yorumlara değinmeyip bu fikrin küfür olduğunu ifade etmekle yetinen İbn Kayyim, zaman zaman da Herevî'yi tenkit etmiştir.⁷¹

İlk dönemlerde Kur'an ve sünnete uymakla mukayyet olan zühd ve tasavvufun içine sonraki dönemlerde birçok bid'at girdiğini ifade eden İbn Receb (öl. 795/1393), bu bid'atların İslam'dan herhangi bir nasibi olmadığını düşünmektedir. O, evliyânın enbiyâdan üstün olması, hulûl, ittihâd ve vahdet-i vücûd gibi fikirlerin aslının zındıklık ve küfür olduğunu söylemektedir. Ona göre zühd ve tasavvuf Kur'an, sünnet ve selefin

⁶⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/210.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/397.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/59.

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 2/470-472, 10/342-343.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/238.

⁶⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili "iyyâke na'büdü ve iyyâke neste'în"*, thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1423/2003), 3/116.

⁷⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 5/126.

⁷¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/133; Erhan Yetik, "Menâzilü's-Sâirîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/122; Uludağ, "Risâle", 35/123.

uygulanmasına muvafık olması gerekir.⁷² Zunnûn ve Fudayl'dan (öl. 187/803) naklettiği sözlerle Allah sevgisini işleyen İbn Receb, ismi ve görüntüyü ön plana çıkaran sûfilerin samimiyetsiz tutumlarından şikâyet etse de İbrahim b. Edhem, Ma'rûf el-Kerhî, Bişr el-Hâfî, Serî es-Sakatî ve Cüneyd-i Bağdâdî'den (öl. 297/909), övgüyle bahsetmekte ve kendi çağındaki sûfiler için onları örnek göstermektedir.⁷³ Eserlerini tahkik eden muhakkikler İbn Receb'in erken dönem zâhid ve sûfilerinden naklettiği tasavvufî içerikten kaygı duymuş olmalı ki bu muhtevanın meşruiyetini temin etmek için bir takım açıklamalarda bulunma zorunluluğu hissetmişlerdir.⁷⁴

Tasavvufun bütün şekillerini eleştiren⁷⁵ ve mutasavvıfların insanların en sapkınları olduğunu söyleyen Muhammed b. Abdülvehhâb (öl. 1206/1792), İttihâdiyyenin imamlarından olduğunu ileri sürdüğü İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız'ın (öl. 632/1235) Yahudi ve Hristiyanlardan daha kafir olduğunu düşünmektedir. Ona göre İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız gibi İttihâdiyyeye mensup imamları takip edenler de onlar gibi kafirdir. Onların arkasında namaz kılınmaz ve onların şahitlikleri kabul edilmez.⁷⁶

Doğrudan tasavvufu ele aldığı bir pasaja rastlayamadığımız Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî (öl. 1956), Nahl Sûresi 95 ilâ 97'nci ayetlerin tefsirinde zühde değinmiştir. Ona göre zühd, Allah'a ibadetten alıkoyan her şeyden yüz çevirmek ve emredilen zahirî yahut bâtinî ibadetlerin hepsini yerine getirmektir. Çünkü kişi sadece namaz, oruç ve zikir gibi belirli ibadetlere kendini vermekle zâhid olamaz.⁷⁷

Önceki müellifler gibi tasavvufu iki kısma ayıran Şinkîti (öl. 1974), mutasavvıflar içinde doğru yol üzere olan bir kesimin olduğunu ifade etmektedir. Kalbin hallerini bilip bu haller hakkında tafsilatlı izahatta bulunan bu kesim, Kur'an ve sünnet ile amel ederek kalbin hastalıklarını tedavi etmektedir. Şinkîti hak üzere olan mutasavvıflara örnek olarak Avn b. Abdillâh (öl. 110/728), Ebû Süleymân ed-Dârânî (öl. 215/830), Cüneyd el-Bağdâdî, Sehl et-Tüsterî (öl. 283/896) ve Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996) gibi isimleri saymaktadır. Ona göre bu mutasavvıflar zâhiren ve bâtinen Kur'an ve sünnetten sapmamıştır. Aynı zamanda onlardan şeriata aykırı bir şey de zuhur etmemiştir. Dolayısıyla onların takip ettiği yol üzere olan mutasavvıflar doğru yoldadır. Tasavvufun hak ve batıl olan kısımlarını ayırtırmak için Kur'an ve sünneti hakem kabul etmek gerektiğini düşünen Şinkîti'ye göre

⁷² İbn Receb, *Fazlû 'ilmi's-selef 'alâ 'ilmi'l-halef*, nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acmî (Kuveyt: Dâru's-samî'î, 1406), 68-92.

⁷³ İbn Receb, *Ravâi'u't-tefsîr el-câmi' li-tefsîri'l-İmam İbn Receb el-Hanbelî Tefsîru İbn Receb el-Hanbelî*, nşr. Ebû Mu'âz Târik b. 'Ivazullah b. Muhammed (Riyad: Dâru'l-'âsime, 1422/2001), 2/214-220.

⁷⁴ İbn Receb, *Mecmû'u resâili'l-Hâfiz İbn Receb el-Hanbelî*, thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî (Kahire: el-Fârûku'l-hadîse, ts.), 1/23-29 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁷⁵ Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 39/493.

⁷⁶ Muhammed b. Abdülvehhâb, "er-Resâilü's-şahsiyye", *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. 'Abdülvehhâb*, thk. Sâlih b. Fevzân el-Abdullah el-Fevzân - Muhammed b. Sâlih Aylakî (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.), 7/189-190.

⁷⁷ Abdurrahmân b. Nâsır es-Sa'dî, *Teyisrü'l-kerîmi'rahmân fî tefsîri kelâmî'l-mennân*, nşr. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik (Riyad: Mektebetü'l-'ubeykân, ts.), 448-449.

“Bütün mutasavvıflar sapıktır.” şeklindeki bir hüküm kesinlikle doğru değildir. Diğer yandan ona göre tasavvuf iddiasında olup cahil avamı saptıranlar da vardır. Bunlar Kur’an’ı ve sünneti bilmez. Onların eliyle birtakım harikulade şeyler gerçekleşse de onlardan uzak durmak, Kur’an ve sünnete sarılmak gerekir. Çünkü kimin ameli Kur’an ve sünnete uygunsa o hak üzere, kiminki de aykırıysa batıl üzeredir.⁷⁸

Tasavvuf konusundaki kriterini sünnete ve selefe uygunluk olarak belirleyen Useymîn (öl. 2001), sünnete muhalif olan tasavvufun bid’at ve dalâlet olduğunu, dolayısıyla bu tür tasavvuftan kaçınmak gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre insanların en cahilleri mutasavvıflardır. En arifleri de Hz. Peygamber ve ashabıdır. Dolayısıyla selefin yolu önümüzde dururken başka yollar arayıp kendimizi yormaya gerek yoktur. Vahdet-i vücûd nazariyesine inananları, Allah’ın velisi olmak şöyle dursun, Müslüman bile kabul etmeyen⁷⁹ Useymîn, şer’î hükümlerin avam için olduğunu, havâstan bu hükümlerin düştüğünü ileri sürenlerin ise İslam şeriatı bir yana Yahudi ve Hristiyan şeriatına göre de kafir olduğunu ifade etmektedir.⁸⁰ Kendisine yöneltilen sorular bağlamında bazı tasavvufî söylemleri ve uygulamaları değerlendiren Useymîn gaybı bilme, darlıktan çıkarıp salaha ulaştırma veya şifa verme gibi iddiaların küfür olduğunu söylemiştir. Ona göre kabirlere yönelmek ve oralardan yardım beklemek de küfürdür. Tasavvufî kitapların edinilip okunması ise sadece içeriğinde ne tür bid’atlar olduğunu öğrenip bu bid’atlara cevap vermek maksadıyla caiz olabilir. Farklı derece ve türleri olduğu için tasavvuf hakkında genel bir hüküm verilemeyeceğini söyleyen⁸¹ Useymîn’in tasavvufa ilişkin olumlu bir cümlesine rastlamak da mümkün görünmemektedir.

Ashabü’l-hadîsten günümüze tasavvuf karşısındaki tutumlar bu şekilde özetledikten sonra bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilham hakkındaki görüşlere geçebiliriz.

2. Zâhir-Bâtın Ayrımı ve Bâtınî Bilginin İmkânı

Tasavvufun müstakil bir disiplin halini almasında esas faktör ilmin elde edilmesi konusunda mutasavvıfların diğer disiplinlerden farklı bir yaklaşıma sahip olmalarıdır.⁸² Mutasavvıflara göre Kur’an metni zahir ve bâtın olmak üzere farklı anlam düzeylerine sahiptir. Esas olan bâtınî anlamdır ve bâtınî anlam düzeyine zâhirî bilginin elde edildiği yollarla ulaşmak mümkün değildir. Bu bilgiye ulaşmanın yolu keşf ve ilhamdır.⁸³ Bâtınî bilginin zâhirî bilgidir, dolayısıyla velinin fakih veya muhaddisten üstün olduğunu

⁷⁸ Muhammed Emîn Şinkîti, *Edvâ’ü’l-beyân fî izâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân*, nşr. Bekr b. Abdullah Ebu Zeyd (Mekke: Dâru âlemi’l-fevâid, 1426), 4/625-626.

⁷⁹ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Mecmû’u fetâvâ ve resâili fazileti’ş-şeyh Muhammed b. Sâlih el-’Useymîn*, nşr. Fehd b. Nâsir b. İbrâhim es-Süleyman (Riyad&Uneyze: Dâru’l-vatan&Dâru’s-serâyâ, 1413-1431/2010), 4/237-238.

⁸⁰ Useymîn, *Mecmû’u fetâvâ ve resâil*, 4/142-143.

⁸¹ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Fetâvâ nûr ‘ala’d-derb* (Riyad: Müessesetü’ş-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1434), 1/690-700; a.mlf. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm el-Fâtîha ve’l-Bakara* (Demmâm: Dâru İbnü’l-Cevzî, 1423), 2/10.

⁸² Kadir Özköse, “Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi”, *Kur’an’ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: Kuramer, 2018), 66.

⁸³ Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/425-426.

savunan mutasavvıflar kendilerini Hızır'la özdeşleştirmiştir. Bu fikre karşı çıkan fakih ve muhaddisler ise Hızır'ın kimliği ve sahip olduğu ilme ilişkin farklı yorumlar yapmıştır.

Velâyet konusunda ilk kez müstakil bir eser yazan Hakîm et-Tirmizî (öl. 320/932) velâyet ve nübüvveti karşılaştırmış ve bunların peygamberin şahsında bir bütünün iki yüzü olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre velâyet, vahye mazhar olmuş peygamberin şahsında nübüvvetin hakka dönük yüzü; nübüvvet ise velâyetin halka dönük yüzüdür. Velâyet nübüvvetten üstündür denildiğinde peygamberin hakka dönük yüzünün halka dönük yüzünden daha üstün olduğu kastedilmiştir. Diğer yandan her peygamber velî iken her velî peygamber değildir. Velîler, vahiy alan peygamberlerin aksine sadece ilhama mazhar olur.⁸⁴ Nefsin istek ve arzularından temizlenen kalbin, melekût alemini yansıtan bir aynaya dönüşeceğini ifade eden Tirmizî bu vasfa sahip kişilerin kalp gözüyle semâvâtı ve arşı görebileceklerini ileri sürmektedir.⁸⁵ Ona göre eğer Hızır zâhir ilmi ile amel etseydi gemiyi delmek, çocuğu öldürmek ve duvarı tamir etmek gibi davranışlara yol bulamaz ve hatta işin sonunda da "onu kendi görüşüme göre yapmadım."⁸⁶ demezdi. Allah'ın dilediği kullara verdiği bu bilgi ona bâtında verilmiş bir bilgidir. Nitekim bu bilginin ona rabbi tarafından öğretilmiş bir bilgi olduğu ayette⁸⁷ de ifade edilmiştir.⁸⁸

Hızır'la Hz. Mûsâ'dan hangisinin daha üstün olduğuna ilişkin sûfîler arasındaki tartışmalara değinen Serrâc (öl. 378/988), ilmi Cebrâil'den değil de doğrudan Allah'tan ilham yoluyla almak gibi bir gerekçeyle evliyânın enbiyâdan üstün olduğu tezinin savunulamayacağını ifade etmektedir. Ona göre evliyânın ara sıra nail olduğu bu nimet, peygamberlerde sürekli bir haldir. Bununla birlikte nasıl ki peygamber olmadığı halde Hz. Meryem'e seslenilmiş⁸⁹ ve Hz. Süleyman'ın yanında bulunan Âsaf b. Berhiyâ'ya kitabî bir bilgi verilmişse aynı şekilde evliyâ da ilahî ilhama mazhar olur.⁹⁰

Sülemî'nin (öl. 412/1021) Fâris'ten aktardığına göre Hz. Mûsâ Allah'tan aldığı vahiy noktasında Hızır'dan daha bilgilidir. Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan talep ettiği bilgi konusunda ise ilm-i ledün sahibi Hızır Hz. Mûsâ'dan daha bilgilidir. Kıssanın geçtiği zaman diliminde Hz. Mûsâ'nın ilmi, istidlâlî bir ilimken Hızır'ın ilmi ledünni bir ilimdir. Hz. Mûsâ vesilelere yani zâhire bakarken Hızır vesilelerin gerisindeki asıl sebebe, mülk aleminin nurlarına yani bâtına bakmaktadır. Bununla birlikte bilgiyi aynı kaynaktan almaları bakımından aralarında bir fark yoktur.⁹¹

⁸⁴ Süleyman Uludağ, "Velî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/26.

⁸⁵ Hakîm et-Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, thk. Abdurrahmân es-Sâyih (Kahire: Ed-Dâru'l-Mısriyyetü'l-Lübnâniye, 1413/1993), 35-36.

⁸⁶ *Kur'an'ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2005), el-Kehf 18/82.

⁸⁷ el-Kehf 18/65.

⁸⁸ Hakîm et-Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, 44-45.

⁸⁹ Meryem 19/25.

⁹⁰ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalîm Mahmûd, Abdülbâkî Surûr (Bağdad: Dâru'l-kütübü'l-hadîse & Mektebetü'l-müsennâ, 1380/1960), 535-537.

⁹¹ Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmrân (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1421/2001), 1/414-415.

Yakîni kendi içinde farklı mertebelere ayıran Kuşeyrî (öl. 465/1072) ilme'l-yakîne burhanla, ayne'l-yakîne keşifle, hakka'l-yakîne ise müşahede yoluyla ulaşılabileceğini ifade etmektedir. Ona göre ilme'l-yakîn akıl ehlinin, ayne'l-yakîn ilim ehlinin, hakka'l-yakîn ise marifet ehlinin derecesidir.⁹² İlmî bu şekilde derecelendirmesi, Kuşeyrî nezdinde farklı kaynaklardan elde edilen bilginin değerini de göstermektedir. Kadîm vasfına sahip Kur'an'ın sonsuz sayıda manaya sahip olduğunu vurgulayan⁹³ Kuşeyrî, Kur'an'da "abduhû" (عبده) ismiyle söz edilen kişilerin havâstan olduğunu ileri sürmüştür. Eğer bu kelime "abdî" (عبدی) şeklinde kullanılıyorsa o zaman kendisinden söz edilen kişi havâssü'l-havâstan bir kişidir. Nitekim Hızır için de "kulumuz" ifadesi kullanılmıştır. Dolayısıyla o, ilm-i ledün verilmiş havâssü'l-havâstan bir kişidir ki bu ilim ancak ilham yoluyla elde edilir. Kişi kalbine doğan bu ilmi inkâr etmek için bir yol bulamaz. Lakin bu ilim için bir delil istense bu delili de gösteremez. Çünkü bu ilim, delil gerektirmeyen en güçlü ilimdir. Hızır'ın sahip olduğu bu ilim, eğitim öğretime de konu olan bir ilim değildir.⁹⁴

İbnü'l-Arabî'ye göre kendisine ilmi ledün bahşedilmiş olan Hızır, nesebi bilinen tarihi bir şahsiyettir.⁹⁵ Hz. Mûsâ ve Hızır farklı makamlardadır. Bu sebeple hem bilgiyi elde etme yolları hem de elde ettikleri bilginin mahiyeti ve gerekleri birbirinden farklıdır. Dolayısıyla hem Hızır Hz. Mûsâ'ya verilen bilgiye vakıf değildir hem de Hz. Mûsâ Hızır'a verilen bilgiye.⁹⁶ Bununla birlikte Hızır'a verilen bilginin kaynağı ve öğretmeni de Allah'tır.⁹⁷ Peygamberle veli arasında bir karşılaştırma yapan İbnü'l-Arabî, bir velinin tâbi olduğu peygamberden üstün olamayacağını ifade etmektedir. Ona göre her peygamber aynı zamanda bir velidir ve peygamberlerin velayet yönleri nübüvvet ve risâlet yönlerinden üstündür. Evliyânın enbiyâdan üstün olduğu yönündeki sözleriyle sûfiler, peygamberlerin velayet yönlerinin diğer yönlerine olan üstünlüğünü kastetmektedir. Yani bu sözün maksûdu velâyeti, nübüvveti ve risâleti kendisinde toplamış tek bir şahıstır. Yoksa bu sözle peygamberin dışında herhangi bir şahsın peygambere üstünlüğü kastedilmemiştir.⁹⁸

Kıssa hakkındaki yorumlarından hareketle mutasavvıfların, bâtinî ilme mazhar olmuş sûfînin bilgiyi ilham yoluyla doğrudan nübüvvetin kaynağından aldığı kanaatinde oldukları söylenebilir. Bu kanaate göre sûfî nebiden üstün değilse de hakikatin bilgisini aynı kaynaktan aldığı için hemen hemen onunla aynı makamdadır. Fakat Serrac gibi bazı mutasavvıfların bu konuda daha temkinli davrandığı gözden kaçmamaktadır. Onlar

⁹² Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Halil el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1422/2001), 121.

⁹³ Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrâhîm Besyûnî (Kahire: Hey'etü'l-Misriyyeti'l-âmmeli'l-Kitâb, 2000), 2/416.

⁹⁴ Kuşeyrî, *Letâif*, 2/407-408.

⁹⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1420/1999), 6/64.

⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/302-303.

⁹⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/170.

⁹⁸ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, thk. Ebü'l-Alâ Affî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 135.

nebinin her hâlükârda velâden daha üst bir makamda olduğunu vurgulama gereği duymuşlardır. Kuşeyrî'ye gelindiğinde ise Hızır ve Mûsâ'nın ilmî müktesebatlarının farklı mahiyetlere sahip olduğu söylenerek yeni bir açılım getirilmiş ve Hızır'a verilen ilmin Hz. Mûsâ'ya verilen ilimden üstün olduğu ima edilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin Hızır'ın tarihi bir şahsiyet olduğunu söylemesi de önemlidir. Zira bu tespitle, tarihî bir şahsiyetin nail olabileceği ilmin sınırları çizilmek istenmiştir. Bu değerlendirmeler, sûfilerin ilmi elde etme yolları ve ulaştıkları hakikatler bakımından diğer ilim erbabından üstün bir konumda olduğu mesajını içermektedir.

Ashâbü'l-hadîsin önde gelen şahsiyetleri farklı münasebetlerle eserlerinde zâhir ve bâtın konusuna değinmiştir. Örneğin, her ayetin bir zâhiri bir de bâtını olduğu yönünde Hz. Peygamberden nakledilen bir hadisi ele alan Kâsım b. Sellâm, hadiste geçen zâhir ve bâtın kelimelerinin anlamları konusunda ihtilaf edildiğini söylemektedir. Onun ifade ettiğine göre bir grup, zâhirle Kur'an'ın lafzının, bâtınla te'vilinin kastedildiği görüşündedir. Zâhir-bâtın kavramları Hasan-ı Basrî'ye sorulduğunda o, Arapların "İşi enine boyuna düşündüm." (فَدَقَّلْتُ أَمْرِي ظَهْرًا لِبَطْنٍ) dediğini söylemiş ve "Zâhir ayetin zâhiri, bâtın sırrı, had hayrın ve şerrin ilmini muhtevi harf, matla ise emir ve nehiydir."⁹⁹ demiştir. Hasan-ı Basrî'nin, zâhirle Kur'an'ın Arap olan herkes tarafından anlaşılabilen lafzını, bâtınla ise ayetlerin gönderiliş maksat ve muradını kastettiği de söylenmiştir.¹⁰⁰ Kâsım b. Sellâm'ın naklettiği diğer bir görüşe göre ise Kur'an'da Âd ve Semûd gibi kavimlerin yapıp ettikleri ve başlarına gelenler anlatılmıştır. Onlar hakkındaki bu haberler ayetlerin zâhirî, bu haberlerin muhataplara bir öğüt ve uyarı olması da bâtındır. Kâsım b. Sellâm'ın daha doğru bulduğu bu görüşte zâhir ayetlerin lafzı, bâtın ise maksadı olmaktadır.¹⁰¹

Kur'an'ın zâhirî anlamı noktasında Ahmed b. Hanbel'in de benzer bir yaklaşıma sahip olduğunu söyleyebiliriz. O, Kur'an'ın zâhirî anlamını esas alıp Hz. Peygamberin sünnetini ve sahâbîlerin görüşlerini terk eden Hâricîleri bu tutumlarından ötürü eleştirmiştir. Ona göre ayet lafızlarının zâhiriyle ne kastedildiğini ancak Hz. Peygamberin sünnetinden yahut sahâbîlerin izahlarından öğrenebiliriz. Bu yüzdendir ki İbn Abbas Hâricîlerle görüşüğünde Kur'an lafızlarını değil sahâbî uygulamalarını öne sürmüştür.¹⁰² Buradan hareketle Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın lafzî anlamından ziyade ayetlerin sevk edilmiş maksadını önemseydiği zannına kapılmak mümkündür. Bu zannın izalesi için Kur'an'ın zâhirini esas alıp sünneti göz ardı etmekle eleştirdiği Hâricîlerin yaklaşımıyla, sünnetin zâhirini esas alıp sonradan ortaya çıkmış problemler için aklî çözümler üretilmesine direnen Ahmed b. Hanbel'in yaklaşımı arasında esasta bir fark olmadığını hatırlatmak yeterli olacaktır.

⁹⁹ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-'Atiyye vd. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.), 97.

¹⁰⁰ İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 3/369.

¹⁰¹ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Hüseyin Muhammed Şeref (Kahire: Mecma'u'l-lugati'l-'Arabiyye, 1404/1984-1415/1994), 2/238-241.

¹⁰² İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, 3/122-123.

Hızır-Mûsâ kıssasına ilişkin rivayetlere *Mûsned'*de yer veren Ahmed b. Hanbel, görebildiğimiz kadarıyla bu kıssa hakkında herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Ancak Hızır'ın dilinden, Hz. Mûsâ ile sahip oldukları ilmin mahiyetinin farklı olduğu ve Hz. Mûsâ'nın bu ilme ihtiyacı olmadığı ifade edilmiştir.¹⁰³

Mutasavvıflara ait bazı eserlerde Ahmed b. Hanbel'in, esas bilginin eğitim öğretim görmeksizin elde edilen ilham kaynaklı bilgi olduğu görüşünü benimsediği nakledilmiştir.¹⁰⁴ Fakat eldeki veriler ışığında meseleye bakıldığında bu iddianın ciddi kanıtlara muhtaç olduğu ortadadır. Bu tür iddiaların tasavvuf için meşruiyet arayışıyla dile getirildiği söylenebilir.

İhtilaf türlerinden ve fûrû'daki ihtilafın rahmet oluşundan bahsettiği bağlamda zâhir ve bâtın kelimelerini kullanan İbn Batta, abdestte ağza ve burna su vermek gibi fûrûdaki bir meselede görüşünü ayet ile delillendiren kişinin ayetin bâtını te'vil ettiğini, onun görüşüne muhalefet edenlerin ise ayetin zâhirini ve sünneti esas aldığını ifade etmektedir. Ona göre bu tür bir ihtilaf problem değildir.¹⁰⁵

Gerek Kâsım b. Sellâm'ın gerek Ahmed b. Hanbel'in gerekse İbn Batta'nın kullanımlarında zâhirle lafzın okunması/işitilmesi anında zihinde ortaya çıkan ilk mananın; bâtınla ise lafzın ötesinde maksadın yani düşünüp taşınma, ölçüp biçme ile ulaşılan bir mananın kastedildiği görülmektedir. Zâhir ve bâtın kelimelerine yüklenen bu mana mutasavvıfların aynı kelimelere yüklediği mana ile örtüşmüyorsa da lafzın gerisinde, tefekkürle açığa çıkarılan örtük bir manayı işaret ettiği için onu çağrıştırdığı söylenebilir.

Mârifeti kişinin kendisiyle Allah'ı bildiği bir mana olarak tanımlayan¹⁰⁶ Ebû Ya'lâ, bu bilginin sûfiyenin iddia ettiği gibi bilâ sebep kalpte vukua gelmediğini, nazar ve istidlâl yoluyla elde edildiğini ifade etmektedir. Ona göre bu bilgi bir yönüyle kesbî diğer yönüyle de vehbîdir. Eğer böyle olmasaydı akıllı bütün bireyler tevhid konusunda aynı bilgiye sahip olurdu. Zaruri akîl ilkeleri (apriori), duyuları, mütevâtir haberi, nazar ve istidlâli bilginin kaynakları arasında sayan Ebû Ya'lâ ilhâm ve keşfe bilginin kaynakları arasında yer vermemiştir. Bu da onun bilgi kaynağı olması bakımından ilham ve keşfe bir değer atfetmediğini göstermektedir.¹⁰⁷ Nitekim o, imamın ilham yoluyla gaybı bildiğine dair Râfîzîler'in dile getirdiği iddiaları, gaybı ancak Allah'ın bilebileceğini bildiren ayetleri delil getirerek reddetmiştir.¹⁰⁸

Bid'atlar konusunda sûfîleri oldukça sert bir dille eleştiren İbn Akîl, zındıkların ancak tasavvuf ortaya çıktıktan sonra şeriatı inkâr etmeye cesaret edebildiğini

¹⁰³ Ahmed b. Hanbel, *Mûsned*, 35/53-57 (No. 21119).

¹⁰⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtû'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Mahmûd b. İbrahim b. Muhammed er-Ridvânî (Kahire: Mektebetü dâru't-türâs, 1422/2001), 1/389.

¹⁰⁵ İbn Batta, *İbâne*, 2/560-561; Benzer kullanımlar için bk. a.mlf. *İbâne*, 6/174.

¹⁰⁶ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 27.

¹⁰⁷ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 30-31.

¹⁰⁸ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 248.

söylemektedir. Ona göre sûfîlerin şeriat-hakikat ayrımı çirkin bir ayrımdır. Allah şeriatı kulların maslahatı için indirmiştir. Dolayısıyla şeriatın ötesinde bir hakikat arayışı şeytanın vesvesesinden ibarettir. Sûfîler, hadis rivayet eden birini duysa “Zavallılar... ilmi ölümlerden alıyorlar. Oysa biz ilmi, hiç ölmeyecek olan Allah’tan alıyoruz. Biri bana ‘Babam dedemden nakletti ki...’ dese ben ona ‘Kalbim rabbimden rivayet etti ki...’ derim.” derler. İbn Akîl’e göre “Kalbim rabbimden nakletti ki...” diyen kişi aslında peygambere ihtiyacı olmadığını ilan etmektedir. Peygambere ihtiyacı olmadığını ilan edip nübüvvete kasteden kişi kesinlikle kafir olmuştur. Zira *rivayeti* küçümseyen kişi şeriatı rafa kaldırmayı amaçlamaktadır. Diğer yandan onun “Kalbim rabbimden rivayet etti ki...” diyerek söylediği sözlerin şeytanın vesvesesi olmadığından nasıl emin olunabilir. İbn Akîl, sûfîlerin sünneti bir kenara itip şeytanın vesvesesinden korunduğu ispat edilmemiş bir bilgiye itimat ettiği kanaatindedir.¹⁰⁹ Görebildiğimiz kadarıyla ehl-i tasavvufun bilgi edinme yolları hakkında çok sert ifadeler kullanan İbn Akîl, bugüne ulaşan eserlerinde Hızır-Hz. Mûsâ kıssasına değinmemiş, sadece Hızır’ın Hz. Mûsâ’nın ümmetinden bir adam olduğunu söylemekle yetinmiştir.¹¹⁰ Hızır’ın Hz. Mûsâ’nın ümmetinden bir adam olduğunu söylemek, Hızır’ın Hz. Mûsâ’ya tabi olduğunu söylemek gibi bir anlam taşısaya gerektir.

Allah’ın insana ilham etmesini inkâr edilemez bir hakikat olarak gören İbnü’l-Cevzî, bu hakikati pekiştirmek için Hz. Peygamberin “Her ümmet içinde muhaddesler vardır. Eğer ümmetim içinde de varsa o Ömer’dir.” şeklindeki hadisini nakletmektedir. Bununla birlikte İbnü’l-Cevzî’nin ilham kaynaklı bilgi hakkında çok titizlendiği ve ilhama oldukça mesafeli durduğu söylenebilir. Ona göre eğer ilham ilme/rivayete aykırıysa onunla amel etmek caiz olmaz. İbnü’l-Cevzî’ye göre sûfîlerden bazılarının hayaline birtakım vesveseler üşüşür ve “Kalbim bana rabbimden şöyle rivayet etti.” der. Onlar şeriat ilmini zâhir ilmi, içlerindeki kuruntuları ise bâtın ilmi olarak isimlendirmişlerdir. Bu iddialarını delillendirmek için de Hz. Peygamberin “Bâtın ilmi Allah’ın sırlarından bir sır, hükümlerinden bir hükümdür ki onu evliyâsından dilediğinin kalbine bırakır.” dediğini ileri sürmüşlerdir. Ona göre bu rivayet uydurmadır. O, eserinde “İlham yoluyla elde edilen bilginin Allah katından geldiğini nasıl doğrulayacağız?” şeklindeki bir soruya Bâyezid-i Bistâmî’nin verdiği cevabı nakletmektedir. Bâyezid-i Bistâmî’ye göre Hz. Mûsâ’nın annesine ilham yoluyla yol gösterilmesi; Hızır’a gemi, çocuk ve duvar hakkında ilham vasıtasıyla bilgi verilmesi, ki bu bilginin Allah katından olduğunu “Bu işi kendiliğimden yapmadım.” demesi ispatlar; Hz. Ebû Bekir’in Hz. Aişe’ye, “Hârice’nin kızı, bir kız çocuğuna hamiledir.” demesi; Hz. Ömer’in Sâriye’ye seslenmesi siddîkların ve evliyânın sözlerinin Allah katından bir ilham ve feyiz yoluyla olduğunu ispatlamaktadır. İbnü’l-Cevzî naklî ilimleri terk eden kişinin, ilhamın şeytandan mı Allah’tan mı geldiğini ayırt edemeyeceğini öne sürmektedir. O, “İlmi ölümlerden alıyorlar.” şeklindeki söylemin şeriata açık bir darbe olduğunu, bu sözü söyleyenin şahsın söylediği sözün sonuçlarını hesap etmediğini söylemektedir. “İlham ilim

¹⁰⁹ İbnü’l-Cevzî, *Telbîs*, 534-536.

¹¹⁰ Ebü’l-Vefâ İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli’l-fıkıh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1420/1999), 5/455.

değildir.” diyen İbnü’l-Cevzî ilhamı, ilmin ve takvanın meyvesi olarak görmektedir. Ona göre ilham vasıtasıyla ancak ilim ve takva sahibi bir kişi hayra ve doğruya muvaffak olur. Sûfîlerin şeriat-hakikat ayrımını cahillik olarak niteleyen İbnü’l-Cevzî, şeriatın tamamıyla hakikat olduğunu ifade etmektedir. O, bâtının zâhire aykırı olmaması gerektiğine ilişkin sûfîlerin görüşlerini aktararak zâhire aykırı bâtınî bir bilginin ilim olamayacağını vurgulamaktadır.

İlim yolculuğunun zor ve zahmetli olmasının sûfîleri, “Bizim ilmimiz vasıtasız bir ilimdir.” diyerek ilmi çabayı yermeye ittiğini söyleyen¹¹¹ İbnü’l-Cevzî, Hızır’ın nebi olduğunu düşünmektedir. Nebilerin de vahiy yoluyla işlerin akıbetini bilmesi gayet doğal bir durumdur. Hızır’la Hz. Mûsâ’nın farklı mahiyette ilimlere vakıf olduğunu, rivayetleri göz önünde bulundurarak kabul eden İbnü’l-Cevzî, nebîlerin misyonunun Hızır’ın ifâ ettiği görevleri kapsayıp kapsamadığını sorgulama ihtiyacı hissetmemiştir.¹¹²

Bildikleriyle amel eden salih kulların kalplerine Allah katından vasıtasız ledünnî ilmin verilebileceğini kabul eden İbn Teymiyye, Hz. Ali’nin “Bende, Allah’ın Kitab’ı hakkında kuluna verdiği kavrayış ve idrakten öte bir şey yok.” sözüyle dile getirdiği kavrayış ve idraki, vasıtasız ilim kapsamında değerlendirmektedir. Ancak ona göre ne salt zühd, riyazet ve kalbin temizlenmesi ne de salt şer’î ve akî deliller ilmi temin eder. İlimi temin eden tutum zühd, riyazet ve kalbin temizlenmesiyle birlikte şer’î ve akî delillerin de bilinmesidir. Zühd ve riyazet, ilmin elde edilmesinde en büyük yardımcıdır. Ancak tek başına yeterli değildir.¹¹³

İbn Teymiyye *bâtın ilmi* tamlamasıyla iki şeyin kastedilebileceğini ifade etmektedir. Bu tamlamayla ya kalpteki marifet, haller ve Hz. Peygamber’in haber verdiği gaybî hususların bilgisi gibi bir bilgi kastedilmiştir ya da zâhirî bilgilerle meşgul olanların idrakini aşan ve insanların çoğunun anlayışına gizli kalan bir bilgi kastedilmiştir.¹¹⁴ Bu bilgi türlerinden hangisi kastedilirse edilsin bâtınî bilginin kabul edilebilmesi için Kur’an ve sünnete aykırı olmaması gerekir. İnsanların çoğuna gizli kalan bâtınî bilgiyi, zâhire muvafık bâtınî bilgi ve zâhire muhalif bâtınî bilgi olmak üzere iki kısma ayıran İbn Teymiyye nezdinde zâhire muhalif bâtınî bilgi batıldır. Bâtınî Karmatîler, Nusayrîler ve onlarla aynı fikirde olan felsefeciler, gulat sûfîler ile kelâmcılar gibi, Kur’an’ın zâhirî anlamına muhalif bâtınî bir anlamı olduğunu savunanlar ya zındıktır veya mülhittir. Ona göre Hz. Mûsâ’nın Allah’la konuşmasını sembolik bir anlatım olarak gören ve konuşma olayını, marifetin hasıl olması sırasında kalpte ortaya çıkan haller şeklinde izah eden Gazzâlî’nin *Mişkâtü’l-envâr*’daki yorumları da bu vasıftadır. İlk dönem sûfîlerinden nakledilmeyen bu tür yorumlar, muahhar sûfîler arasında revaç bulmuştur. Nitekim en

¹¹¹ İbnü’l-Cevzî, *Telbîs*, 456-457.

¹¹² İbnü’l-Cevzî, *Telbîs*, 456-463; a.mlf. *Zâdü’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*, nşr. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebû’l-İslâmî & Dâru İbni Hazm, 1423/2002), 859-867; İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 4/397.

¹¹³ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 13/245-246.

¹¹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 13/232.

büyük sapmalardan biri olan vahdet-i vücûd telakkisi de son dönem sûfîleri arasında ortaya çıkmıştır.

Sûfîlerin yaptıkları yorumları mümkün olduğunca objektif bir alana çekmeye çalışan İbn Teymiyye Hızır-Mûsâ kıssasını çeşitli açılardan ele almıştır. Onun naklettiğine göre bazı sûfîler, rabbanî iradeye ve ilahî meşîete yani kevnî hakikate şahit olduğu için Hızır'dan şer'î yükümlülüğün kalktığını varsaymaktadır. Onlar Hızır'ın gerçekleştirdiği eylemlerle şeriatın dışına çıktığını zannetmiş, ardından bu zanna dayanarak evliyânın şeriatın zâhirine aykırı hareket etmesini caiz görmüşlerdir. İbn Teymiyye'ye göre bu iddia sahipleri iki bakımdan hata etmiştir. Öncelikle Hızır yapıp ettikleriyle şeriatın dışına çıkmamıştır. Onun yapıp ettiği şeyler Hz. Mûsâ'nın şeriatında caizdir. Eğer caiz olmasaydı eylemlerin nedenleri ve amaçları izah edildiğinde de Hz. Mûsâ'nın şeriata muhalif olduğu gerekçesiyle Hızır'a itirazını sürdürmesi gerekirdi. Ancak sebepler izah edildiğinde Hz. Mûsâ'nın yapılanları onayladığı görülmektedir. Bu da Hızır'ın eylemlerinin ona verilen şeriata aykırı olmadığını göstermektedir. Yine Hızır'ın yaptığı şeylerin sebeplerini izah etmesi, Hz. Mûsâ'nın başlangıçta karşı çıktığı olayların zâhire aykırı bir bâtını olduğunu göstermektedir. Zâhire aykırı bâtının batıl olduğuna çokça vurgu yapmasına rağmen İbn Teymiyye, Hızır-Mûsâ kıssasından hareketle, keşif yoluyla bilinebilecek bir bâtının var olduğunu söylemekte, ayrıca bu bâtının zâhire aykırı olabileceğini de kabul etmektedir. Bununla birlikte ona göre şirk, bilgisizce Allah hakkında konuşmak, fuhşiyat ve zulüm gibi konularda bâtın zâhire aykırı olamaz.¹¹⁵

İbn Teymiyye'ye göre mükâşefe sahibi olduğu için Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olması gerekmediği de öne sürülemez. Çünkü Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olmamasının sebebi mükâşefe sahibi olması değil, onun ümmetinden olmamasıdır. Hz. Mûsâ son peygamber gibi bütün insanlara gönderilmemiş, sadece kendi kavmine gönderilmiş bir peygamberdir. Bu sebeptendir ki Hızır Hz. Mûsâ'ya farklı ilim türlerine sahip olduklarını, dolayısıyla birbirlerinin ilmine vakıf olmadıklarını söylemiştir. Bu da bize Hz. Mûsâ'nın peygamberliğinin genel olmadığını göstermektedir.

İbn Teymiyye'ye göre sûfîlerin Hızır-Mûsâ kıssasını öne çıkarmalarının nedeni, bilginin kaynağı hakkında kendi görüşlerini destekleyen argümanlar içerdiğini düşünmeleridir. Onlar Hızır'ın evliyâdan olduğunu ileri sürerek evliyâdan bazılarının enbiyâdan üstün olduğunu savunmuşlardır. Müslümanların önde gelen alimleri bir tarafa, kendilerine uyulan mutedil sûfîler bile bu görüşü kabul etmemektedir. İbn Teymiyye ister nebi olsun ister olmasın Hızır'ın Hz. Mûsâ'dan üstün olduğunu savunmanın kişiyi küfre düşüreceği kanaatindedir. Diğer yandan Hz. Mûsâ'nın vakıf olmadığı bir bilgiye sahip olması, Hızır'ın ondan üstün olmasını gerektirecekse bu durumda Hz. Süleyman'ın vakıf olmadığı bir bilgiye sahip olduğu için Hüdhd'ün de Hz. Süleyman'dan üstün olması gerekir ki bu kabul edilemez bir yargıdır.¹¹⁶ İbn Teymiyye İbnü'l-Arabî'nin velâyeti nübüvveti üstün tutmasını da eleştirmiş ve bu düşüncenin kaynağının filozoflar olduğunu

¹¹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/427-430, 14/475-476.

söylemiştir. Ona göre velâyetin nübüvvete üstün tutulması açık naslara aykırıdır. Çünkü Allah nimet verilenleri dört kısma ayırmış ve nebilerden sonra da sıddîkleri saymıştır.¹¹⁷

“İlmi, ilelebet diri olan Allah’ın bizzat kendisinden alan kişi ölümlü bir insandan gelen ilmi ne yapsın?” şeklinde özetlenebilecek yaklaşımları doğru bulmayan İbn Kayyim, bu veya buna benzer fikirlerin ya cahillikten söylendiğini yahut da bunların şathiye türü sözler olduğunu söylemektedir. Çünkü ilmin rivayet yoluyla aktarılması olmasa bu görüşleri dile getirenlere İslam’dan hiçbir şey ulaşmazdı. Ona göre, muhatabını rivayet ilminden alıkoymaya çalışan kişi, onu ya sûflerin kuruntularına ya felsefi kıyasa yahut da kendi görüşüne sevk etmek istiyordur. Çünkü Kur’an ve sünnetin gayrında kelâmcıların şüphelerinden, sapkınların görüşlerinden, sûflerin kuruntularından ve felsefecilerin kıyasından başka bir şey yoktur. İbn Kayyim’e göre gerçek ilim, bir delille ispat edilebilen ilimdir. Delile ve şahide dayanmayan bilgi güvenilir bir bilgi olmayacağı için ilim olduğu da söylenemez. İstidlal dışında bir yolla ilmin elde edildiği iddiası doğru bir iddia değildir. Zira Allah kâinatı sebeplere bağladığı gibi ilmi de birtakım sebeplere bağlamıştır. Bu da demektir ki insan ilmi ancak onu gösteren bir delil vasıtasıyla elde edebilir. Ona göre ilim halden daha hayırlıdır. Çünkü ilim, hâkim ve yol gösteren; hal, mahkûmun aleyh ve tabi olandır. İlimsiz sahih bir *hale* ulaşmak mümkün değildir.¹¹⁸

Şeytanın cahil mutasavvıfları şatah konusunda tuzağa düşürdüğünü söyleyen İbn Kayyim, mutasavvıfların keşf ve ilham yoluyla ilmin nakşolması için kalplerindeki her şeyi, hatta Hz. Peygamberin getirdiği ilmi bile boşaltmaya çalıştıklarını ifade etmektedir. Kalplerinden Hz. Peygamberin getirdiği ilmi çıkardıklarında şeytanın onların kalbine batıl şeyleri nakşetmesinin önündeki bütün engeller de kalkmış olur. Peygamberlerin varisleri olan alimler, onların söylediği batıl sözleri yalanladığında “Sizin ilminiz zâhir ilmidir, bizim ilmimiz ise keşf ve bâtın ilmidir. Şeriatın zâhirî sizin, bâtınî hakikatler bizimdir. Siz kabuk ehliniz biz öz ehliyiz.” derler.¹¹⁹ Oysa kalp Allah’a itaat, helal rızık, kirlerden arındırma ve nebevî riyazet yoluyla bâtınî bilgiyi almaya hazır hale gelir. Bu halin devam etmesi ve ürün vermesi için de farzları yerine getirmek, Kur’an ve sünnete uymak gerekir.¹²⁰

İbn Kayyim’e göre sûfler ilm-i ledünle, Hızır’a Hz. Mûsâ’nın aracılığı olmadan verilen ilimde olduğu gibi, Allah’tan vasıtasız bir yolla, yani ilham şeklinde alınan bilgiyi kastetmektedir. Nitekim Kehf Sûresi 65’inci ayette rahmet için *من عندنا* ilim için ise *من لدنا* ifadeleri kullanılmıştır. İlim için kullanılan *من عندنا* zarfı *من لدنا* zarfından daha hususi ve Allah’a daha yakın bir makama işaret eder. Ledünni bilgi çalışıp çabalamakla elde edilemez. Ona göre ilm-i ledün kulluğun, kullukta sürekliliğin, Allah’a karşı içtenliğin ve doğruluğun; ilmi, Hz. Peygamberden almak için bütün gayreti sarf etmenin meyvesidir. Böylece Hz. Ali’nin

¹¹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 2/233-235, 11/420-426, 13/266-267; a.mlf. *el-Müstedrek ‘ala mecmû’i fetâvâ*, thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, 1418, 1/113-114.

¹¹⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 11/363-364.

¹¹⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü’s-sâlikîn*, 2/438-439, 3/399-400.

¹¹⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İgâsetü’l-lehfân min mesâyidi’s-şeytân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1395/1975), 1/207-208.

¹²⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü’s-sâlikîn*, 2/444.

de dediği gibi, kişiye Kitap ve sünneti anlamada özel bir yetenek verilir. Ona göre Kur'an ve sünnetten yüz çeviren kişinin kalbine de ledünni bir bilgi verilir. Fakat kimin tarafından? Ya nefsi ya hevâsı ya da şeytan tarafından. Ledünni bilginin Allah katından olup olmadığı, ancak Hz. Peygamberin getirdiklerine uygunluğu ile tespit edilebilir. İlm-i ledünnün kaynağını tespit etmede mihenk taşı vahiydir. Hızır- Mûsâ kıssasından hareketle ilm-i ledün verilen kişinin vahye ihtiyacı kalmadığını iddia etmek ilhad ve küfürdür. İbn Kayyim'a göre bu iddia sahibinin kanını akıtmak vaciptir¹²¹ Ledünni ilim, delile dayanan ve peygamberlerin dili üzere Allah katından gelen ilimdir. Bunun dışındakiler insan nefsinin ledünnünden neşet eden bilgidir. Nitekim tarihte ledünni ilim için konulan bu set çökmüş ve her taife kendi ilmini ledünni ilim olarak nitelendirmiştir. Onların görüşleri ledünnî zarfı ancak *indî* anlamında alındığında doğru kabul edilebilir.¹²²

Hızır'ın nebi, veli veya kral olduğuna dair birtakım görüşler aktarmakla birlikte konu hakkında kendi kanaatini belirtmeyen¹²³ İbn Kesîr, onun ilminin Hz. Mûsâ'nın ilminden farklı bir mahiyette olduğunu vurgulamıştır. Ona göre Hızır'ın yapıp ettikleri Hz. Mûsâ'nın şeriatına aykırıdır. Dolayısıyla hem Hızır hem de Hz. Mûsâ kendine verilen ilimden mesuldür. Hızır fiillerini bâtinî bir hikmet ve maslahata uygun olarak gerçekleştirmiştir. Bu maslahat ve hikmete vakıf olmayan Hz. Mûsâ da onun yapıp ettiklerine karşı çıkmıştır.¹²⁴ Kıssa hakkındaki izahatından hareketle İbn Kesîr'in zâhirin bâtınla çelişebileceği fikrini kabul ettiği söylenebilir.¹²⁵

İbn Receb'e göre bâtinî ilimlerin nübüvvet nurundan, Kitap ya da sünnetten değil de havâtır, ilham ve keşften elde edildiğini öne süren kişiler kâmil olan şeriat hakkında kötü zan beslemektedir. Çünkü onlar şeriatın bâtin ilmine dair herhangi bir şey getirmedeğini zannederek mücerret re'ylere ve havâtırlarıyla onun hakkında konuşmuş, kendileri saptığı gibi birçok kişiyi de saptırmışlardır. Bâtin ve bâtin ilmi konusunda mücerret reyle konuşmak oldukça tehlikelidir. Çünkü dinden olmayan birçok şey bu kapıdan İslam'a sokulmuş, yine birçokları bu kapıdan geçerek nifaka düşmüştür. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere önde gelen imamlar onun hakkında mücerret rey ve keşifle konuşmaktan sakındırmıştır.¹²⁶

Nahl Sûresi 68 ve Kasas Sûresi 7'nci ayette geçen vahiy kelimelerini ilham kelimesiyle karşılayan Muhammed b. Abdülvehhâb ilhamı vahyin bir türü olarak kabul etmektedir.¹²⁷ Tasavvufun bilgi edinme yolları hakkında bu değininin dışında başka bir değerlendirmesine rastlayamadığımız Muhammed b. Abdülvehhâb, Hızır-Mûsâ

¹²¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/445-447.

¹²² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/400.

¹²³ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru tayyibe, 1420/1999), 5/187.

¹²⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/181.

¹²⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/184.

¹²⁶ İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 1/17-20; a.mlf. *Fazlû 'ilmi's-selef*, 68-71.

¹²⁷ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mü'elleftü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. 'Abdülvehhâb*, thk. Muhammed Biltâcî (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.), 5/218,282.

kissasından hareketle ledünnî ilmin Allah'ın lütfundan olduğu sonucuna varmıştır. Yine o, Hızır'ın evliyâdan olduğu görüşünün esas alınması durumunda evliyânın kerametinin de hak ve gerçek olduğunu kabul etmek gerektiğini söylemektedir. Bu durumda, Hz. Mûsâ gibi bir peygamberde bulunmayan bilginin bir velide bulunması da mümkün hale gelmektedir.¹²⁸ Ancak Hızır'ın bilgisini ve fiillerini öne sürerek şeriatın dışına çıkılabileceğini savunmak mümkün değildir. Böyle bir iddiayı dile getiren kişi kafirdir.¹²⁹ Bu doğrultuda Muhammed b. Abdülvehhâb Hz. Mûsâ ve Hızır'ı denk bir konumda görmemekte, Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan üstün olduğunu ifade etmektedir.¹³⁰

Sa'dî'ye göre Hz. Mûsâ imanî ve usûlî konularda daha bilgili ve daha üstün olsa da ona verilmeyen bir bilgi, peygamber olmadığı halde, herhangi bir eğitim sürecine tabi olmaksızın ilham yoluyla Hızır'a verilmiştir. Allah'tan gelen bu ilham sayesinde Hızır, olayların Hz. Mûsâ'ya gizli kalan bâtınî yönlerine vakıf olmuştur.¹³¹ Kissadan çıkarılabilecek birçok derse değinen Sa'dî, sûflerin iddialarına ilişkin bir değerlendirme yapma gereği duymamıştır.

"Rabbinin rahmetini onlar mı paylaşıyor?"¹³² ayetinde olduğu gibi Kur'an'da rahmet kelimesinin nübüvvet manasında kullanılmasından¹³³ yola çıkarak Hızır'ın nebî olduğu sonucuna ulaşan Şinkîti, ona verilen bilginin de vahiy kaynaklı bir bilgi olduğunu söylemektedir. Ona göre Hızır'ın "Bunu kendiliğimden yapmadım."¹³⁴ şeklindeki açıklaması sahip olduğu bilginin vahye dayandığını gösteren bir delildir. Zira, zâhirde masum olan bir cana kıymak şeklindeki eylemi de dahil olmak üzere onun yapıp ettikleri ancak ilâhî bir emre istinaden yapılabilir. İlahi emir ve nehiylerin bildirilmesi de vahiy yoluyla gerçekleşir. Bununla birlikte ilm-i ledünnü Hızır'a verilen ilimle sınırlamak doğru değildir. Çünkü ilm-i ledün umûmî bir ilimdir. Allah dilediği kullarına ilham yoluyla birtakım bilgiler verir. Ancak bu bilgi türünün masumiyetinden söz etmek mümkün olmadığı için bu bilgiyle istidlalde bulunulamaz. Diğer yandan şeriat, kulların hidayeti için gerekli delilleri içermektedir. Bir meselede bile olsa Allah'ın rızasına ulaşmak için peygamberlere ve peygamberlerin getirdiklerine ihtiyacı olmadığını söyleyen kişinin zındıklığında şüphe yoktur. Aynı şekilde Hızır-Hz. Mûsâ kıssasından hareketle şeriatın zâhirine mugayir bâtınî bir bilginin varlığı iddiasında bulunan da kesinlikle zındıktır. Zâhire aykırı bir bâtın olduğunu savunmak, İslam dininden külliyen çıkmayla neticelenir. Şinkîti Kurtubî'den naklen zâhire aykırı bâtın fikrinin ve havas ehlinin naslarla mükellef olmadığı tezinin Bâtınîlere ait bir tez olduğunu ifade etmektedir.¹³⁵

¹²⁸ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'ân", 5/252-253.

¹²⁹ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Resâilü'ş-şahsiyye", 7/214.

¹³⁰ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'ân", 5/256.

¹³¹ Sa'dî, *Teyisrû'l-kerîm*, 481-484.

¹³² ez-Zuhruf 43/32.

¹³³ ed-Duhân 44/6, el-Kasas 28/86.

¹³⁴ el-Kehf 18/82.

¹³⁵ Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân*, 4/202-206.

Hızır'ın nebi, rasûl veya salih kullardan bir kul olma ihtimalinin bulunduğunu düşünen Useymîn, Şinkîtî'nin aksine onun keramet sahibi salih bir kul olduğu kanaatindedir. Allah Teâlâ Hz. Mûsâ'yı Hızır'a yönlendirmekle Allah'ın bilgisini tamamiyle kuşatamayacağını, onun bilgisinden çok az bir kısma vakıf olduğunu açıklamak istemiştir. Hz. Mûsâ daha üstün bir konumda olmasına rağmen, ondan daha aşağı bir konumda bulunan Hızır'a ilham yoluyla özel bir bilgi olan gayb bilgisi verilmiştir. Zira ona verilen bilgi, geçmişin veya anın bilgisi değil geleceğin bilgisidir. Bu yönüyle ona verilen bilgi, insan aklının kavrayabileceği sınırların fevkindedir.¹³⁶ Öte yandan keşfi bilgiye dair fikri sorulduğunda Useymîn, gaybı bilme iddiasındaki herkesin kafir olduğunu söylemiştir. Verdiği cevaptan anlaşıldığı kadarıyla o, keşfi bilgi ile gayba muttali olmayı anlamaktadır. Gaybın bilgisinin Allah'a mahsus olduğunu ve Allah'ın bu bilgiden dilediği kadarını dilediği peygamberlere bildirdiğini haber veren ayetler olduğunu söyleyen Useymîn, bu ayetlere göre keşf veya başka bir yolla gayba muttali olduğunu iddia edenlerin kafir olduğunu ileri sürmektedir. Hz. Ömer'in minberden kendisine çok uzak bir orduya seslenmesi ise ona göre gaybî bir bilgi değildir. Çünkü Hz. Ömer'in şahit olduğu şey, görülen ve hissedilebilen bir olaydır.¹³⁷ Useymîn'in keşif ve ilham hakkındaki açıklamalarının genelinden, Hızır'a verilen bilginin ona mahsus bir bilgi olduğu sonucu çıkarılabilir.

Sonuç

Ashâbü'l-hadîs döneminde doğrudan tasavvufa yöneltmiş eleştirilere rastlanmamaktadır. İbn Batta ile birlikte mutasavvıfların düzenlediği semâ meclislerine yönelik eleştiriler görülmeye başlamıştır. İbn Akîl ve İbnü'l-Cevzî ise bid'at olarak değerlendirdikleri birtakım uygulamalar nedeniyle mutasavvıflara sert eleştiriler yöneltmişlerdir. Onların tasavvufa yönelttiği eleştiriler sonraki dönemde Ashâbü'l-hadîsin fikrî mirasçıları tarafından sıklıkla tekrar edilmiştir. Tasavvufa yöneltilen ve çoğu zaman tekfir boyutlarına ulaşan asıl eleştiriler İbn Teymiyye sonrasına rastlamaktadır. İbn Teymiyye İbnü'l-Arabî başta olmak üzere mutasavvıfları Allah'a, sıfatlarına ve nübüvete dair görüşleri sebebiyle tekfir etmekte ve onların dile getirdiği görüşlerin felsefeden alınmış fikirler olduğunu söylemektedir. Dile getirdiği eleştirilerden hareketle onun, mutasavvıfların felsefî nitelikli görüşlerine karşı olduğu söylenebilir. İbn Teymiyye sonrası tasavvufa yöneltilen eleştiriler büyük oranda bu minvalde devam etmiş, Muhammed b. Abdülvehhâb sonrasında ise tasavvuf bütün boyutlarıyla reddedilmiş, hatta şeyhlere veya onların kabirlerine gösterdikleri saygı ve tazim sebebiyle mutasavvıflar zaman zaman şiddetin hedefi haline gelmiştir. Diğer yandan Selefler arasında tasavvufun her türüne karşı olanlar varsa da¹³⁸ görebildiğimiz kadarıyla, araştırmamızın merkezindeki müelliflerden hiçbiri Şîilik ve Bâtıniyye'ye karşı çıktığı gibi mutlak manada tasavvufa karşı çıkmamıştır. Gerek Ashâbü'l-hadîs gerekse Selefler, ilk dönem sûfîlerini takdir etmekte ve

¹³⁶ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Kehf* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423), 112-113, 124.

¹³⁷ Useymîn, *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb*, 1/699.

¹³⁸ Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 347.

zühhd merkezinde yaşanacak manevi bir tecrübeyi makbul karşılamaktadır. Bu bakımdan tasavvuf eleştirilerinde maksadın sûfîleri, Kur'ân ve sünnetin lafzî delaletiyle çizilmiş sınırlara çekmek olduğu söylenebilir. Tabi bu durumda müstakil bir tasavvuftan söz etmenin mümkün olup olmadığı da tartışılmalıdır.

İlk mutasavvıflardan itibaren akıl ve nakil yanında bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilhama da yer açma çabaları görülmektedir. Hanbelî ve Selefi çevreler keşf ve ilham hakkında ilk mutasavvıfların öne sürdüğü argümanları büyük ölçüde doğru bulmuş ve kabul etmiştir. Ancak onlar tasavvufun, dolayısıyla marifet teorisinin Ehl-i hadîsin denetiminden çıkmasına razı olmamıştır. Bu noktada şeriatın zâhiriyle çelişen yorumları reddetmişler ve bu tür yorumları bid'at ve sapıklık olarak değerlendirmişlerdir. Tasavvufu Ehl-i hadîsin çizdiği sınırlarda tutma gayretiyle İbn Teymiyye'den itibaren sûfîlerin kullandığı tasavvufî kavramların Ashâbü'l-hadîs zihniyetine muvafık bir şekilde yeniden tanımlanmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu doğrultuda İbn Teymiyye özellikle tasavvufî kültürdeki haller ve makamları selefi esas alarak tanımlamıştır. İbn Receb'e gelindiğinde ise ledünnî bilginin neredeyse naklî bilgiye karşılık gelecek şekilde tasvir edildiği görülmektedir.

Zâhir-bâtın mücadelesinin gün yüzüne çıktığı meselelerden biri de Hızır-Mûsâ kıssasıdır. Mutasavvıflar kendilerini, vasitasız bâtinî bir bilgiye mazhar olduğunu düşündükleri Hızır'la özdeşleştirmiştir. Buna karşın şeriatın zâhirini Hz. Mûsâ'ya verilen şeriatla özdeşleştiren Hanbelîler ve Selefler onun üstünlüğünü savunma gereği duymuştur. Tarih boyunca Hızır'ın kimliği hususunda farklı iddialar ileri sürseler de Hanbelîlerin ve Seleflerin sürekli yinelediği mesele Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan üstün olduğu meselesidir. Bu aynı zamanda mahiyeti farklı olmakla birlikte Hızır'a verilen bilginin Hz. Mûsâ'ya verilen bilgiden üstün olmadığı anlamına gelmektedir. Mutasavvıfların iddialarının önüne geçmek için Hz. Peygamberin risâletinden sonra Hz. Mûsâ'ya nisbetle Hızır'ın konumunda olan kimsenin olmadığı söylenmiştir. Çünkü Hz. Mûsâ'nın risâleti umumi olmadığı için Hızır'ın ona tâbi olmak gibi bir sorunluluğu yoktu. Hâlbuki Hz. Mûsâ'nın aksine Hz. Peygamber bütün insanlara gönderilmiştir. Bu nedenle onun getirdiği ilimin zâhiri herkes için bağlayıcıdır. Diğer yandan Hanbelî ve Seleflerin bâtinî bilginin makbûliyeti için öne sürdükleri zâhire uygunluk şartı, Hz. Mûsâ'nın Hızır'a itirazları ve aldığı cevaplar sonucu teskin olması göz önüne alındığında tartışmalı hale gelmektedir. Özellikle İbn Teymiyye'nin Hızır'ın kimliği ve Hz. Mûsâ'nın peygamberliğinin kapsamı üzerinden yaptığı izahlar, ikna edicilikten uzaktır. Çünkü sadece zâhirî göz önüne alındığında Hızır'ın yaptığı eylemlerin herhangi bir şeriata aykırılıktan öte genel insanî ve ahlaki ilkelere ters düştüğü görülmektedir ki Hz. Mûsâ'nın itirazlarını da pekala bu gerekçeyle izah etmek mümkündür.

Rivayeti ve selevin üzerinde bulunduğu dini geleneği, din anlayışının esası haline getiren Selefilik'in ele aldığı her konuda kesin ve nihai hükümleri dile getirir tarzda bir söylem kullanması, onların herhangi bir konuda tarih boyunca yekpare bir fikre sahip

olduğu vehmine yol açmaktadır. Ancak görüldüğü kadarıyla gerek tasavvuf ve mârifet teorisi gerekse Hızır-Mûsâ kıssası hususunda farklı dönemlerde birbirinden farklı görüşler dile

Etik Beyan / Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / <i>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.</i>
Yazar(lar) / Author(s)	Kadir ESER
Finansman / Funding	Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Çıkar Çatışması / Competing Interests	Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

getirilmiştir. Bu durum Selefîlerin dile getirdiği görüşlerin, kendilerini refere ettikleri mirasla tutarlılığını yeniden ve titizlikle ele almayı gerektirmektedir.

Kaynakça

- Affî, Ebû'l-Alâ. *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*. çev. H. İbrahim Kaçar - Sülün Murat. İstanbul: Risale, 1996.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*. nşr. Halid er- Rabât, Seyyid İzzet İd. 22 Cilt. Feyyûm: Dâru'l-felâh, 1430/2009.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*. thk. Şuayb Arnaût - Adil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Kur'an'ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 8. Basım, 2005.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-evliya*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1985.
- Ceyhan, Semih. "Tilimsânî, Affüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/163-164. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ceyhan, Semih. "Zühd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelebi, İlyas. "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi". *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı II* 149 (1998), 85-107.
- Demirbilek, Mine - Atalay, Hakan. "Türkiye'de Selefîlik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar". *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 448-459.
- Demirli, Ekrem. "Sadreddin Konevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/420-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Demirli, Ekrem. "'Zahirî' İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 219-244.
- Ebû Tâlib el-Mekkî. *Kûtü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. thk. Mahmûd b. İbrahim b. Muhammed er-Ridvânî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü dâru't-türâs, 1422/2001.

- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *Kitâbu'l-mu'temed fî usûli'd-dîn*. thk. Vedî' Zeydân Haddâd. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1974.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *Kitâbü't-tevekkül*. thk. Yusuf b. Ali et-Tarîf. Riyad: Dâru'l-meymân, 1435/2014.
- Erginli, Zafer. "Muhâsibî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/13-16. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Gündoğdu, Cengiz. "Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri". *EKEV Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 41-64.
- Hakîm et-Tirmizî. *Edebü'n-nefs*. thk. Abdurrahmân es-Sâyah. Kahire: Ed-Dâru'l-Mısriyyetü'l-Lübnâniye, 1413/1993.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Şerefü ashâbi'l-hadîs*. thk. Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ. *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1420/1999.
- İbn Batta. *el-İbâne 'an şerî'ati'l-fırakî'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakî'l-mezmûme*. thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî vd. 9 Cilt. Riyad: Dâru'r-râye, 1415/1994-1426/2005.
- İbn Ebî Ya'lâ. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. 3 Cilt. Riyad: el-Emânetü'l-Âmme li'l-İhtifâl, 1419.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*. thk. Muhammed Hâmid el-Fikî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2. Basım, 1395/1975.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili "iyyâke na'büdü ve iyyâke neste'în"*. thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 7. Basım, 1423/2003.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 20 Cilt. Cize (Kahire): Dâru hicr, 1419/1999.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru tayyibe, 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *er-Rikka ve'l-bükâ'*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dimaşk & Beyrut: Dâru'l-kalem & ed-Dâru's-şâmiyye, 1415/1994.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Kitâbü't-Tevvâbîn*. thk. Abdulkâdir el-Arnaût. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1407/1987.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*. nşr. Züheyr Şaviş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Receb. *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'ubeykân, 1425/2005.
- İbn Receb. *Fazlü 'ilmi's-selef 'alâ 'ilmi'l-halef*. nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acmî. Kuveyt: Dâru's-samî'î, 2. Basım, 1406.
- İbn Receb. *Mecmû'u resâli'l-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*. thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî. 4 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-hadîse, 2. Basım, ts.
- İbn Receb. *Ravâi'u't-tefsîr el-câmi' li-tefsîri'l-İmam İbn Receb el-Hanbelî Tefsîru İbn Receb el-Hanbelî*. nşr. Ebû Mu'âz Târik b. 'Ivazullah b. Muhammed. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-'âsime, 1422/2001.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 11 Cilt. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, 2. Basım, 1411/1991.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Müstedrek 'ala mecmû'i fetâvâ*. thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. 5 Cilt, 1418.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmû'u fetâvâ*. nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. 37 Cilt. Medîne: Vezâratü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin İbn. *İbn Teymiyye Külliyyatı*. çev. Yusuf Işıcık vd. 6 Cilt. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. nşr. Ahmed Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1420/1999.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsü'l-hikem*. thk. Ebû'l-Alâ Afîfî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Telbîsü İblîs*. thk. Zeyd b. Muhammed b. Hâdî el-Medhalî. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-minhâc, 2. Basım, 1436/2015.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1415/1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed*. Kahire: Dâru hicr, 2. Basım, 1406/1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. nşr. Züheyr eş-Şâvîş. 1 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî & Dâru İbni Hazm, 1423/2002.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik: İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 5. Basım.
- Kara, Mustafa. "Bişr El-Hâfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kara, Mustafa. "İbn Teymiyye, Takıyyüddin (Tasavvuf ile İlgili Görüşleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-'Atıyye vd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Hüseyin Muhammed Şeref. 6 Cilt. Kahire: Mecma'u'l-lugati'l-'Arabîyye, 1404/1984-1415/1994.
- Kaya, Mahmut. "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (İslâm Düşüncesindeki Yeri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/520-522. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koca, Ferhat. "İbn Kudâme, Muvaffakuddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/139-142. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin el-. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. nşr. Halil el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1422/2001.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin el-. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrâhîm Besyûnî. 3 Cilt. Kahire: Hey'etü'l-Mısıriyyeti'l-âmme li'l-kitâb, 2000.
- Kutlu, Sönmez. "Geleneği-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri". *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. 19-80. İstanbul, 2019.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto, 2. Basım, 2016.
- Makdisi, George. "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf". çev. Ramazan Özmen. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 297-310.
- Makdisî, George. "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye". çev. Vahit Göktaş. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 401-411.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik, 2018.
- Muhammed b. Abdülvehhâb. "er-Resâilü's-sahsiyye". *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. 'Abdilvehhâb*. thk. Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân - Muhammed b. Sâlih Aylakî. 7/333. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.
- Muhammed b. Abdülvehhâb. "Tefsîru âyât mine'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. 'Abdilvehhâb*. thk. Muhammed Biltâcî. 5/412. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.
- Öz, Mustafa. "Muhammed b. Abdülvehhâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/492-494. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özköse, Kadir. "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtînî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi". *Kur'an'ın Bâtînî ve İşârî Yorumu*. ed. Mustafa Öztürk. 59-84. İstanbul: Kuramer, 2018. <http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=112959375&tarama=b%C3%A2t%C4%B1n%C3%AE+ve+i%C5%9F%C3%A2ri>
- Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır es-. *Teysîrü'l-kerîmi'r-rahmân fî tefsîri kelâmi'l-mennân*. nşr. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhık. Riyad: Mektebetü'l-'ubeykân, ts.
- Serrâc, Ebû Nasr es-. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalîm Mahmûd, Abdülbâkî Surûr. Bağdad: Dâru'l-kütübü'l-hadîse & Mektebetü'l-müsennâ, 1380/1960.
- Sülemî, Muhammed b. Hüseyin es-. *Hakâ'iku't-tefsîr*. thk. Seyyid İmrân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1421/2001.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs eş-. *er-Risâle*. çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan. Ankara: TDV Yayınları, 5. Basım, 2012.

- Şâtîbî, İbrâhim b. Mûsâ eş-. *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*. çev. Mehmed Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2010.
- Şinkîtî, Muhammed Emîn. *Edvâ'ü'l-beyân fî îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. nşr. Bekr b. Abdullah Ebu Zeyd. 7 Cilt. Mekke: Dâru âlemi'l-fevâid, 1426.
- Türker, Ömer. *İslam Düşünce Gelenekleri Kelam-Felsefe-Tasavvuf*. İstanbul: Ketebe, 2020.
- Uludağ, Süleyman. "Abdal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/59-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "Abdülkâdir-i Geylânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/234-239. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "er-Risâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/122-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Selefiye ve Tasavvuf". *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik*, 343-356.
- Uludağ, Süleyman. "Velî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/25-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih el-. *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb*. 12 Cilt. Riyad: Müessesetü'ş-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1434.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih el-. *Mecmû'u fetâvâ ve resâili fazileti'ş-şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn*. nşr. Fehd b. Nâsır b. İbrâhim es-Süleyman. 29 Cilt. Riyad&Uneyze: Dâru'l-vatan&Dâru's-serâyâ, 1413-1431/2010.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih el-. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Fâtiha ve'l-Bakara*. 3 Cilt. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih el-. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Kehf*. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/301-304. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yetik, Erhan. "Menâzilü's-Sâirîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/122-123. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2. Basım, 1402/1982-1409/1988.

3. DEĞERLENDİRME SÜRECİ

2. Değerlendirme

Hakem Değerlendirmesi-1

Hakem: [REDACTED] (Kurul Üyesi)

E-posta: [REDACTED]

Kurum: [REDACTED]

Değerlendirme Tarihi: 14-06-2022

Değerlendirdiği Dosya: Revizyon-1

Form Cevabı:

Makale başlığı incelenen konuyu tam olarak yansıtıyor mu? / Does the manuscript title reflect the subject matter studied accurately?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Makalede kullanılan başlıklandırma formatı İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun mu? / Does the title format used in the manuscript conform to the ISNAD Citation Style?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Öz, yeterli ve uygun mu? / Is the Turkish abstract of the manuscript adequate and appropriate?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Abstract yeterli ve uygun mu? / Is the abstract of the manuscript adequate and appropriate?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Anahtar Kelimeler makale içeriğini tam olarak yansıtıyor mu? / Do the Turkish Keywords reflect the content of the manuscript accurately?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Keywords uygun olarak seçilmiş mi? / Do the specified English Keywords reflect the content of the manuscript accurately?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Arapça özel isimlerin imlasında İSNAD'a uyulmuş mu? / Does the author follow the ISNAD Citation Style on writing the names of Arabic works?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Müracaat edilen âyetlerin kaynak gösterimi İSNAD'a uygun mu? / Does the source presentation of the applied verses conform to the ISNAD Citation Style?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Müracaat edilen âyetlerin kaynak gösterimi İSNAD'a uygun mu? / Does the source presentation of the applied verses conform to the ISNAD Citation Style?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Çalışmada kullanılan Kısaltmalar, İsnad Atıf Sistemi'ne uygun mu? / Abbreviations used in the study do they conform to the ISNAD Citation Style?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Atıf ve alıntılar uygun mu? / Are the footnotes of the manuscript prepared in accordance with citation style?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Kaynakça İSNAD'a uygun olarak hazırlanmış mı? / Is the bibliography of the manuscript prepared in accordance with the ISNAD Citation Style?:

Kısmen / Partially (Yazara Açık)

Ön İnceleme Rapor Eki, dergi sistemine eklendi mi? / Has the pre-review report supplement been added to the journal system?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Benzerlik Raporu, dergi sistemine eklendi mi? / Has the similarity report been added to the journal system?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Benzerlik oranı yüzde kaçtır? / What is the similarity score?: *%9 (Yazara Açık)*

Karar / Decision: *Yazar, belirtilen eksiklikleri düzelterek makale metnini dergi sistemine yüklemelidir. / The author should correct the stated deficiencies and upload the manuscript to the journal system. (Yazara Açık)*

Yazara Önerilerileriniz: *Sayın Yazar, Çalışmanızın ön incelemesi ve intihal benzerlik taraması yapılmıştır. Rapor eklerini dosyalar sekmesinde görebilirsiniz. Çalışmanızın eskiyeni dergisinin 8000 kelime sınırını aşmaktadır. Çalışmanızın kelime sayısının düşürülmesini ve en kısa sürede ön inceleme raporu çerçevesinde tashih ederek sisteme yüklemenizi istirham ederiz.*

Eskiye Dergisi Ön İnceleme ve İntihal Taraması Ekibi Hümeysra S.

Hacıibrahimoğlu (Yazara Açık)

Editöre Yorumunuz:

Öneri: *Minör Revizyon*

Hakemin Yükleği Değerlendirme Dosyaları

Ön İnceleme ve İntihal Taramasına Sunulan Metin

Ashâbü'l-Hadîs ve Selefilere Nazarında Tasavvufun Meşruiyeti ve Bâtîni Bilginin İmkânı

Kadir ESER

Dr, Millî Eğitim Bakanlığı

Dr, Ministry of National Education Kutahya, Turkey

kadireser79@hotmail.com.tr orcid.org/0000-0001-7455-0249

Bu çalışma, Prof. Dr. Ali Rıza Gül danışmanlığında 2022 yılında tamamladığımız "Ashâbü'l-Hadîsten Günümüze Selefi Tefsir Geleneğinin Oluşumu" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Formation of Tafsir Tradition of Salafism From Ashâb al-hadîth to The Present", supervised by Prof. Dr. Ali Rıza Gul (Ph. D. Dissertation, Osmangazi University, Eskişehir/Turkey, 2022)

Legitimacy of Sufism and The Possibility of Esoterical Knowledge in The Perspective of Ashâb al-hadîth and Salafis**Abstract**

In modern studies, the opposition to Sufism is often emphasized among the characteristic features of Salafis. However, in most studies, the boundaries of this contrast are not clearly drawn. At the point of understanding the Qur'an, this contrast is embodied in the subject of zâhir-bâtin, while the discussions of zâhir-bâtin are mostly carried out around the story of Khidr-Moses. In this study, first of all, the Sufi analysis of Salafism will be discussed. Then, in the centre of the story of Khidr - Moses, the views on the distinction between zâhir and bâtin will be given. Salafism is a modern phenomenon. In the background of this phenomenon, there are Ashâb al-hadîth and Hanbali heritage. The views expressed by Salafis today are attributed to Ahmed b. Hanbal, the leading name of Ashâb al-hadîth, and his followers. In this respect, the views of some people who represent the Ashâb al-hadîth mentality in different periods, especially Ahmed b. Hanbel, will be included in the study. Salafists give the impression that they are expressing the ultimate truth in almost every subject they deal with. However, the personalities that the Salafis refer to as their ideas have put forward quite different views on many issues they deal with. These differences of opinion show that no one has the ultimate truth after the time of the prophet. Demonstrating these differences of opinion with evidence on almost every issue can be considered a step towards getting rid of the monotony on the basis of ideas and thoughts. Therefore, in this study, it is aimed to present the views of Ashâb al-hadîth and its intellectual heirs on the distinction between Sufism and zâhir-bâtin in a panoramic way. At the same time, it has been tried to prove that the personalities that Salafists attribute themselves are not against mysticism and esoteric knowledge in the absolute sense. The basic method we follow in our research is the depiction method. For an objective description, first of all, primary sources were scanned, and the data obtained were transferred to the article by considering their in-ternal consistency. Again, in order to see the change in thought, the chronology was followed. Among the authors who are the subject of our research, the first criticisms of mystics were expressed by Ibn Batta. Along with Ibn Akil and Ibn al-Jawzi, the focus of criticisms directed at Sufi circles is the innovations seen in Sufis. The main criticisms directed at Sufism

Ön İnceleme ve İntihal Taramasına Sunulan Metin

and often reaching the dimensions of takfir coincide with the post-Ibn Taymiyya period. Ibn Taymiyya denounces Sufis, especially Ibn al-Arabi, who brought a philosophical aspect to Sufism. After Muhammad 'Abd al-Wahhāb, material and moral violence was applied to the Sufis by using the excuse of the honour they showed to the sheikhs or the tombs. On the other hand, none of the authors whose views we discussed was completely against Sufism. Both Ashāb al-hadīth and Salafis appreciate the early Sufis and welcome a spiritual experience to be lived in the centre of asceticism. In this respect, it can be said that the purpose of Sufi criticism is to draw the Sufis to the borders drawn with the literal indication of the Qur'an and Sunnah. From the earliest times, mystics saw discovery and inspiration as an exceptional door to the knowledge of truth and identified themselves with Khidr. Although Hanbali and Salafis disagreed about the identity of Khidr, they accepted that the information given to him was privileged. However, they argued that the knowledge given to Moses is superior to the knowledge given to Khidr. Therefore, they accept discovery and inspiration as a source of knowledge. but they insistently emphasized that exploratory knowledge should be in accordance with the outward appearance of the shari'a.

Keywords

Sūfism, Salafism, Ashāb al-hadīth, Tafsīr, Zāhir, Bātin, Khidr, Prophet Moses

Ashābū'l-Hadīs ve Selefilere Nazarında Tasavvufun Meşruyeti ve Bâtîni Bilginin İmkânı

Öz

Modern araştırmalarda Selefilere karakteristik özellikleri arasında tasavvuf karşıtlığı sıklıkla vurgulanmaktadır. Fakat çoğu araştırmada bu karşıtlığın sınırlarına işaret edilmemiştir. Kur'ân'ın anlaşılması noktasında tasavvuf karşıtlığı zâhir-bâtin konusunda somutlaşmakta, zâhir-bâtin tartışmaları ise çoğunlukla Hızır-Hz. Mûsâ kıssası etrafında sürdürülmektedir. Bu çalışmada öncelikle Selefilere tasavvuf analizleri ele alınacaktır. Akabinde Hızır-Hz. Mûsâ kıssası merkezinde zâhir-bâtin ayrımı konusundaki görüşlere yer verilecektir. Selefillik modern bir olgudur. Bu olgunun arka planında Ashābū'l-hadīs ve Hanbelî miras bulunmaktadır. Günümüzde Selefilere tarafından dile getirilen görüşler Ashābū'l-hadīs'in önde gelen ismi Ahmed b. Hanbel'e ve takipçileri-ne atfedilmektedir. Bu bakımdan çalışmada Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere farklı dönemlerde Ashābū'l-hadīs zihniyetini temsil eden bazı şahısların görüşlerine yer verilecektir. Selefilere, ele aldıkları hemen her konuda nihai hakikati dile getirdikleri izlenimini vermektedir. Oysa Selefilere kaynak gösterdiği şahsiyetler, ele aldıkları birçok konuda birbirinden oldukça farklı görüşler öne sürmüştür. Bu görüş farklılıkları, risâlet dönemi sonrasında hiç kimsenin nihai hakikate malik olmadığını göstermektedir. Hemen her konuda, bu görüş farklılıklarının müdellel bir şekilde gösterilmesi fikir ve düşünce bazında tekdüzelikten kurtulmaya atılan bir adım olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu çalışmada Ashābū'l-hadīs ve fikri mirasçılarının tasavvuf ve zâhir-bâtin ayrımı hususundaki görüşlerini panoramik bir tarzda sunmak amaçlanmıştır. Aynı zamanda Selefilere mutlak manada tasavvufa ve bâtinî bilgiye karşı olmadığı ispatlanmaya çalışılmıştır. Araştırmamızda takip ettiğimiz temel yöntem tasvir yöntemidir. Nesnel bir tasvir için öncelikle birincil kaynaklar taranmış, elde edilen veriler iç tutarlılıkları gözetilerek makaleye aktarılmıştır. Yine düşüncedeki değişimi görebilmek maksadıyla kronolojiye riayet edilmiştir. Araştırmamıza konu olan müellifler arasında mutasavvıflara yönelik ilk eleştiriler, İbn Batta tarafından dile getirilmiştir. İbn Akil ve İbnü'l-Cevzi'yle birlikte tasavvuf çevrelerine yöneltilen eleştirilerin odak noktası

Ön İnceleme ve İntihal Taramasına Sunulan Metin

mutasavvıflarda görülen bid'atlarıdır. Tasavvufa yöneltilen ve çoğu zaman tekfir boyutlarına ulaşan asıl eleştiriler İbn Teymiyye sonrasına rastlamaktadır. İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî başta olmak üzere tasavvufa felsefi bir çehre kazandıran mutasavvıfları tekfir etmektedir. Muhammed b. Abdülvehhâb sonrasında ise şeyhlere veya türbelere gösterdikleri tazim bahane edilerek mutasavvıflara maddî ve manevî şiddet uygulanmıştır. Diğer yandan görüşlerini ele aldığımız müelliflerden hiçbiri tasavvufa tümüyle karşı çıkmamıştır. Gerek Ashâbü'l-hadîs gerekse Selefilik, ilk dönem sûfilerini takdir etmekte ve zühd merkezinde yaşanacak manevî bir tecrübeyi makbul karşılamaktadır. Bu bakımdan tasavvuf eleştirilerinde maksadın, sûfileri Kur'ân ve sünnetin lafzî delaletiyle çizilmiş sınırlara çekmek olduğu söylenebilir. İlk dönemlerden itibaren mutasavvıflar keşf ve ilhamı hakikat bilgisine açılan müstesna bir kapı olarak görmüşler ve kendilerini Hızır'la özdeşleştirmişlerdir. Hanbelî ve Selefilik Hızır'ın kimliği hakkında ihtilaf etse de ona verilen bilginin ayrıcalıklı bir bilgi olduğunu kabul etmiştir. Bununla birlikte onlar, Hz. Mûsâ'ya verilen bilginin, mahiyeti her ne olursa olsun Hızır'a verilen bilgiden üstün olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla onlar keşf ve ilhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Ancak keşfî bilginin şeriatın zâhirine muvafık olması gerektiğini ısrarla vurgulamışlardır.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Selefilik, Ashâbü'l-hadîs, Tefsir, Zâhir, Bâtın, Hızır, Hz. Mûsâ

Giriş

Dinin anlaşılması ve yaşanması noktasında ilk üç neslin dinî geleneğini esas kabul eden kesimlerin kendilerini tanımlamak için kullandıkları isim Selefiliktir.¹ Selefilik gelenekçi-zâhirî zihniyetin üzerine inşa edilmiş modern bir ideoloji olarak kabul edilmektedir.² Bu ideoloji, 19. Yüzyılın sonları ve 20. Yüzyılın başlarında sosyal bir olgu haline almıştır.³ Diğer yandan gerek sosyal hareketlerin gerekse düşünce ekollerinin birden ortaya çıkmadığı, tarihî bir arka plana dayandığı müsellemler bir gerçektir. Bugün Selefilik şeklinde tezahür eden zihniyetin tarihî kökenleri de İslam'ın ilk yıllarına kadar gitmektedir.

Hz. Peygamberin vefatını takip eden yıllarda gerçekleşen fetihlerle birlikte toplumsal ve kültürel yapıda hızlı bir değişim yaşanmıştır. Değişim gelenekçi refleksleri harekete geçirmiş, böylece rivayeti önceleyen,⁴ nasları lafzî ve literal düzeyde anlamayı ilke edinmiş, dolayısıyla her tür te'vile/yoruma karşı çıkan, selevî dinî geleneğini dinleştirmeye eğilimindeki Ashâbü'l-hadîs ekolü doğmuştur.⁵ Bu ekolün temel prensipleri Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) ismiyle özdeşleşmiştir. Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği temel prensipler, sonraki süreçte İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve öğrencileri tarafından belirli ölçüde akla başvuru olarak temellendirilip savunulmuş ve sistematik bir nazariye haline getirilmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb'dan (öl. 1206/1792) sonra ise Ashâbü'l-hadîs

¹ Sönmez Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri", *Zâhirî ve Selefilik Din Yorumu* (İstanbul, 2019), 19.

² Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi", 24.

³ Kavramın kullanımı hakkında bk. Mine Demirelek - Hakan Atalay, "Türkiye'de Selefilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar", *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 448-459.

⁴ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 61; Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, thk. Mehmed Said Hatiboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 6, 65, 74, 78.

⁵ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: Otto, 2016), 30-31; Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik: İslâmî Köktencilik Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi), 71.

Ön İnceleme ve İntihal Taramasına Sunulan Metin

döneminde temelleri atılan düşünce, ideolojik bir harekete dönüşmüştür. Şüphesiz Selefi düşünceyi üretip inşa eden şahsiyetler bu üç isimle sınırlanmaz. Gerek Ahmed b. Hanbel'in takipçileri olan Hanbelîler gerek İbn Teymiyye'nin öğrencileri gerekse Muhammed b. Abdülvehhâb'ın takipçileri bu düşüncenin tesis edilmesi ve günümüze taşınmasında ciddi roller üstlenmiştir.⁶

Modern araştırmalarda Selefilik'in karakteristik özellikleri arasında sıklıkla tasavvuf karşıtlığı sayılmaktadır.⁷ Nitekim selefi şahsiyetlerin kaleme aldığı eserlerde tasavvufa sert eleştiriler yöneltilmekte hatta çoğu zaman dile getirilen görüşler eleştiri sınırını aşarak tekfir boyutlarına ulaşmaktadır. Tefsir ilmi zaviyesinden bakıldığında Selefilik'in tasavvuf ehline yönelttiği eleştirilerin zâhir-bâtın ve şeriat-hakikat ayrımı noktasında yoğunlaştığı görülmektedir.

İlk sūfîlerden itibaren mutasavvıflar kendi bilgilerini fıkıh ve hadis alimlerinin meşgul olduğu zâhirî ilimlerden ayırt etmişlerdir. Onlar sūfîlere ait bilgi için ilim kelimesi yerine mârifet kelimesini kullanmayı tercih etmişler⁸ ve sūfîlere özgü metotlarla elde edilen bu bilginin, en azından zâhirî ilimlerin sağladığı bilgiyi daha ileri boyutlara taşıdığını iddia etmişlerdir.⁹ Sūfîlere ait bilginin üstünlüğüne ve hususîliğine yönelik vurgu hadis, fıkıh ve kelim ulemasının reaksiyonunu beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede şeriat-hakikat, zâhir-bâtın kavramları etrafında hangi bilgi türünün üstün olduğuna dair bir tartışma ortaya çıkmıştır.

Mutasavvıflar mârifet teorisine meşruiyet kazandırmak için gerek Kur'an'dan gerekse Ashâbü'l-hadîsin değer verdiği rivayetlerden birtakım argümanlara başvurmuşlardır. İşte bu çalışmada, zâhir-bâtın ayrımı ve **bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilhâma ilişkin Ashâbü'l-hadîs ve fikrî mirasçıları tarafından dile getirilmiş görüşler**, Hızır-Mûsâ kıssası merkezinde ele alınacaktır. Diğer yandan modern araştırmalarda Selefilik'in tasavvuf karşıtlığı mükerreren dile getirilmiştir. Ancak çoğu zaman bu karşıtlığın sınırlarına işaret edilmemiştir. Bu durum, Ashâbü'l-hadîs ve Selefilik'in mutlak manada tasavvufa karşı olduğu izlenimini vermektedir. Bu izlenimi izale etmek ve bâtinî bilgi hakkındaki görüşlere bir zemin oluşturmak amacıyla Ashâbü'l-hadîsten günümüze tasavvuf hakkında dile getirilmiş analizlere de araştırmada yer verilecektir. Söz konusu bu görüşler aktarılırken kronolojiye riayet edilecek, böylece Ashâbü'l-hadîsten günümüze, söz konusu bu zihniyetin zâhir-bâtın ayrımı ve tasavvuf karşındaki tutumu hakkında panoramik bir görüntü yakalamaya çalışılacaktır.

1. Tasavvuf Analizleri

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren mal, makam ve şöhrat gibi dünyalık ilgileri bir kenara bırakıp kendini ibadete adanma şeklinde tezahür eden ferdi bir zühd ve riyâzet tutumundan bahsetmek mümkündür. Tâbiînin önde gelenlerinin farklı saiklerle zühd hayatına yönelmeleri, zühd hayatıyla özdeşleşen tutum ve davranışların

⁶ M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/399-401.

⁷ bk. Süleyman Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, (2014), 343-356.

⁸ Ekrem Demirli, "'Zahirî' İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 236.

⁹ Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri Kelam-Felsefe-Tasavvuf* (İstanbul: Ketebe, 2020), 110.

Ön İnceleme ve İntihal Taramasına Sunulan Metin

Müslümanlar arasında hızla yayılmasını sağlamıştır.¹⁰ Bu şekliyle zühd farklı mezhep mensuplarınca benimsenip sahiplenilmiştir.¹¹

İbadet ve riyâzet odaklı zühd hayatı hicri II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tasavvufî bir harekete evrilmiş, hicri III. asırda ise tasavvuf yaygınlık kazanmıştır. Hicri III. asırda zâhidlerin gündemine ibadet ve riyâzetin yanı sıra tasavvufun temel meselelerinden olan haller ve makamlara ilişkin konular da girmiştir.¹² Hicri IV ve V. yüzyıllarda ise tasavvuf sistematik bir düşünce hüviyetine bürünmüş ve tasavvufun temel meselelerine dair literatür oluşmuştur. Bu dönem müellifleri, dünyevileşme karşısında tasavvufu bir tavır alma olarak algılamış ve tasavvufî kavram ve terimlerin muhtesasını İslam'ın zâhirine uygun bir şekilde yapılandırmaya özen göstermişlerdir.¹³ Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) yaşadığı manevi buhran sonucu tasavvufa yönelmesi ve bu alanda ortaya koyduğu eserler, Sünnî dünyada tasavvufun meşruiyet kazanmasını sağlamış,¹⁴ aynı zamanda İbn Sînâ (öl. 428/1037) felsefesine tasavvufun kapılarını da açmıştır.¹⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yle (öl. 638/1240) tasavvufî düşünce felsefî bir görünüm kazanmış¹⁶ ve en olgun eserlerini bu dönemde vermiştir. İbnü'l-Arabî'den sonra şerh döneminin başladığı kabul edilmektedir.¹⁷

Dinî hayatın amelî yönünü öne çıkaran zühd hareketiyle Ashâbü'l-hadis dindarlık anlayışı büyük ölçüde örtüşmüştür. Bu sebeple, henüz kendine özgü düşünce sisteminin teşekkül etmediği bu dönemde Ashâbü'l-hadis mensup şahsiyetlerin dilinden tasavvufa yöneltilmiş eleştirilere rastlamak güçtür.¹⁸ Hicri III. yüzyılda klasik tasavvufun ve Hanbelîliğin şekillendiği Bağdat'ta¹⁹ Ashâbü'l-hadis esas gündemini Cehmiyye'nin iddiaları oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu dönemde doğrudan zâhid ve sûfleri hedef alan reddiyeler görülmemektedir.²⁰

Tasavvufun öncü şahsiyetlerinin birçoğuyula Ahmed b. Hanbel'in doğrudan bir ilişkisi yoktur.²¹ Bununla birlikte onun zühd ve tasavvufun öncüleri hakkındaki bazı kanaatleri kaynaklarda nakledilmektedir. Örneğin o, Ma'rûf el-Kerhî'nin (öl. 200/815-16) Allah korkusunu övmüş ve göğün (semanın) haberlerine dair ondan gelen rivayetlerin kabul edilmesini salık vermiştir. İbn Ebî Ya'la'nın (öl. 526/1131) İbrâhîm el-Harbî'den (öl. 285/899) naklettiği "Ma'rûf'un kabri tecrübe edilmiş bir ilaçtır." şeklindeki söz ise Ahmed b. Hanbel'in bir öğrencisi tarafından söylenmiş olması bakımından oldukça ilginçtir.²²

¹⁰ Semih Ceyhan, "Zühd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/531; Ebü'l-Alâ Affî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar - Sülün Murat (İstanbul: Risale, 1996), 98.

¹¹ Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 347; Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din İ Yorum İ Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik, 2018), 328.

¹² Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 232-233.

¹³ İlyas Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim İ Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı II 149* (1998), 98.

¹⁴ Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 101.

¹⁵ Türker, *İslam Düşünce Geleneği*, 111-112.

¹⁶ Mahmut Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (İslâm Düşüncesindeki Yeri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/520.

¹⁷ Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/423.

¹⁸ Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 345-346; Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 104; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 298.

¹⁹ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 259.

²⁰ Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 345.

²¹ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 279.

²² İbn Ebî Ya'la, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn (Riyad: el-Emânetü'l-Âmme li'l-İhtifâl, 1419), 2/479.

Ön İnceleme ve İntihal Taramasına Sunulan Metin

Ahmed b. Hanbel'in zâhid ve sûfilere karşı tutumunda halku'l-Kur'an meselesinin belirleyici olduğu söylenebilir. Örneğin halku'l-Kur'an konusunda onun tarafında yer alan Bişr el-Hâfi (öl. 227/841) ile dostluğu sürekli olmuştur. İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *Menâkıbü Bişri'l-Hâfi* adıyla bir eser kaleme almasında da bu yakınlığın etkili olduğu öne sürülmüştür.²³ Buna karşın Ahmed b. Hanbel'in Hâris el-Muhâsibî (öl.243/857) ve Serî es-Sakatî'ye (öl. 251/865) karşı tutumu olumsuzdur.²⁴ Bu olumsuz tutumun Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf hakkındaki menfi kanaatlerinden kaynaklandığı iddia edildiği gibi²⁵ Muhâsibî ve Sakatî'nin kelâmî mülâhazalarından kaynaklandığı da öne sürülmüştür.²⁶ Her iki ihtimali değerlendiren İbn Kesîr (öl. 774/1373) bu menfi tutumun altında yatan asıl sebebin, Muhâsibî'nin *er-Riâye* isimli eserinde tasavvuf kisvesi altında birtakım bid'atlara yer vermesi olduğunu söylemiştir.²⁷

Eldeki verilerden hareketle Ahmed b. Hanbel'in zâhid ve sûfilere dair kanaatini net bir şekilde tasvir etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü çoğu zaman müellifler Ahmed b. Hanbel hakkında kendi yaklaşımlarını destekleyen haberleri ön plana çıkarmaktadır. Örneğin Ferîdüddin Attâr (öl. 618/1221) Ahmed b. Hanbel'in mesiclerde toplanan sûfilere gayet olumlu yaklaştığını ve onlar hakkında "Bırakın onları rableriyle bir müddet ferahlasınlar." dediğini nakletmektedir.²⁸ Attâr bununla da kalmamış Ahmed b. Hanbel'i bir sûfi gibi tasvir etmiştir. Nitekim Attâr'ın *Tezkiretü'l-evliyâ* isimli eserini tercüme edip yayına hazırlayan Süleyman Uludağ, eserdeki sûfi kılığına sokulmuş Ahmed b. Hanbel tasvirinin hakikati yansıtmaktan uzak olduğunu söylemiştir.²⁹ Attâr'ın tasvirinin aksine modern dönemde yapılmış bazı akademik çalışmalarda ise Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf karşıtı bir tutum takındığı ileri sürülmüştür.³⁰

Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf karşınsındaki tutumuna dair bir takım soru işaretlerinin doğmasına sebep olan diğer bir husus, bugün selefler arasında bid'at olarak kabul edilen bazı davranışların onun hayatında müşahade edildiğine dair rivayetlerdir. Zehebî'nin (öl. 748/1348) kaydettiğine göre Ahmed b. Hanbel Hz. Peygamberin saçını öpmüş, gözünün üzerine koymuş ve bu saçı suya daldırıp şifa niyetiyle içmiştir. Oğlu Abdullah Hz. Peygamberin kabrine ve minberine el sürmeyle ilgili bir soru sorduğunda bunda bir beis olmadığını söylemiştir. Bu bilgileri aktaran Zehebî'nin, Ahmed b. Hanbel'in bu davranışlarıyla Hâricîler'in ve bid'atçıların görüşlerinden ayrıldığını vurgulaması ise oldukça ilginç görünmektedir.³¹ Çünkü bu tür davranışlar bugün Seleflerce bid'at hatta şirk olarak nitelendirilmektedir. Yine güvenilir birçok muhaddis eserine almamışken

²³ Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1985), 169-170, 176, 293; Mustafa Kara, "Bişr El-Hâfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/222; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, nşr. Halid er- Rabât, Seyyid İzzet İd (Feyyûm: Dâru'l-felâh, 1430/2009), 16/314-316.

²⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, 3/291, 4/80; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 249-250, 268.

²⁵ Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 105.

²⁶ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed* (Kahire: Dâru hicr, 1406/1986), 254; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 268; Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 345; Zafer Erginli, "Muhâsibî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/13-14.

²⁷ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize (Kahire): Dâru hicr, 1419/1999), 14/392.

²⁸ Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, 294; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, 13/230.

²⁹ Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, 38, 289-295.

³⁰ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 260, 268; Cengiz Gündoğdu, "Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri", *EKEV Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 53; Afifi, *Tasavvuf*, 130.

³¹ Ebü Abdillâh Şemsüddin ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1402/1982-1409/1988), 11/212.

Ön İnceleme ve İntihal Taramasına Sunulan Metin

Ahmed b. Hanbel'in abdâl rivayetlerine *Müsned'* de yer vermesi, onun tasavvuf karşıtlığı hakkında akla bir takım soru işaretlerinin gelmesine sebep olmaktadır.³² Bu rivayetlerden birinde geçtiğine göre Hz. Peygamber "Abdâl Şam'da olacak. Onlar kırk adamdır. Onlardan biri vefat ettiğinde Allah onun yerine başka birini getirir. Yağmur onların sayesinde yağar. Düşmanlara karşı onların eliyle yardım edilir. Azap onlar sayesinde Şam ehlinde uzaklaştırılır."³³ buyurmuştur. Bu hadislerin zayıf bulunması bir yana, hadislerde geçen abdâl ifadesinin tasavvufta söz konusu edilen abdâl ile tam olarak örtüşmediği; bu dönemde âbid ve zâhidler yanında fakih ve muhaddisler için de bu isimlendirmenin kullanıldığı öne sürülmüştür.³⁴ İbnü'l-Cevzî'nin *Telbîsü İblîs'*te naklettiğine göre Ahmed b Hanbel "Ümmetimden bir grup kıyamet vaktine kadar galip olacaklar, onları yüzüstü bırakanlar onlara zarar veremeyecek" hadisinde kastedilen grubun Ashâbü'l-hadîs olduğunu ve Ashâbü'l-hadîsten başka abdâl tanımadığını söylemiştir.³⁵ Bu ifadeler Ahmed b. Hanbel nezdinde abdâl kavramının kapsamına kimin girdiği noktasında bir belirsizlik oluştursa da hadis metnindeki betimlemeden bu kişilerin Allah'ın sıradan kulları olmadığı anlaşılmaktadır. Hatta hadislerde tasvir edilen abdâl ile tasavvuftaki kutb düşüncesi arasında açık bir benzerlikten söz edilebilir.³⁶ Diğer yandan tasavvufî düşüncenin kendi tezlerini desteklediği abdâl hadisleri İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye, Zehebî ve İbn Hacer (öl. 852/1449) gibi alimler tarafından senetlerindeki kusurlar sebebiyle reddedilmiştir.³⁷

İbn Batta (öl. 387/997) *İbâne'*de Abdurrahman b. Mehdî'nin (öl.198/813-14) sûfilerle oturup sohbet etmekten menettiğini nakletmiştir.³⁸ Onun naklettiği bir başka rivayette ise korku ve ümidi terk edip semâ meclislerinde cariyeye ve delikanlılardan dinledikleri şarkılarla cebzeye gelip bayılan, aynı zamanda zühud izhar ederek sûfiyeye benzeyen Hulûliyye'nin varlığından söz edilmektedir. Bu veriden yola çıkarak onun, sûfiyye kelimesini olumsuz bir bağlamda kullandığı söylenebilir.³⁹ Zira İbnü'l-Cevzî'nin naklettiğine göre İbn Batta, bütün âdetlerini hurâfe ve bid'at olarak nitelendirdiği bu taifenin muhakkik ulema tarafından Cebriyye olarak isimlendirildiğini de söylemiştir.⁴⁰

Rızık konusunda hakiki tevekkülü izah etmek maksadıyla bir eser kaleme alan Ebû Ya'lâ (öl. 458/1066), bu eserin bir bölümünü az yemek, az konuşmak, az uyumak gibi müridin riayet etmesi gereken hususlara ayırmıştır.⁴¹ Bu eserde dile getirdiği tavsiyeler baz alındığında Ebû Ya'lâ'nın tasavvufî kültüre yabancı olmadığı söylenebilir. Kelâmî meseleleri izah etmek maksadıyla kaleme aldığı eserinde ise keramet konusuna değinmiştir. Ona göre Allah'ın, evliyâ ve salih kullarının elinde birtakım kerametleri izhar etmesi caizdir. Bu fikrini desteklemek için Hz. Süleyman'ın yakınındaki ilim sahibi kişi ve Hz. Meryem başta olmak üzere evliyâdan olduğunu düşündüğü

³² Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*, thk. Şuayb Arnaût - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001), 37/413 (No. 22750).

³³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/231 (No. 896).

³⁴ Süleyman Uludağ, "Abdal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/59.

³⁵ Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, thk. Zeyd b. Muhammed b. Hâdî el-Medhâlî (Kahire: Dâru'l-minhâc, 1436/2015), 470-471.

³⁶ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 264.

³⁷ Uludağ, "Abdal", 1/60.

³⁸ İbn Batta, *el-İbâne 'an şer'ati'l-fırakî'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakî'l-mezmûme*, thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî vd. (Riyad: Dâru'r-râye, 1415/1994-1426/2005), 2/472.

³⁹ İbn Batta, *İbâne*, 7/196-197.

⁴⁰ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 339.

⁴¹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbü't-tevekkül*, thk. Yusuf b. Ali et-Tarîf (Riyad: Dâru'l-meymân, 1435/2014), 57-69.

Ön İnceleme ve İntihal Taramasına Sunulan Metin

birçok kişinin elinde ortaya çıkmış harikulade olayları delil getirmiştir. Diğer yandan ona göre ehl-i tasavvufun iddia ettiği gibi sadece bu harikulade olaylar, kişinin Allah'ın velisi olduğunu ispatlamaya yetmez. Keramet sahibi kişiyi veli olarak niteleyebilmek için aynı zamanda iman üzere öldüğünü de kesin olarak bilmek gerekir.⁴²

Hanbelîler içinde oldukça aykırı bir profil çizen İbn Akîl (öl. 513/1119), farklı kişilerden tasavvuf dersleri almış ve Hallac-ı Mansûr (öl. 309/922) hakkındaki olumlu kanaati sebebiyle Hanbelî çevrelerin şiddetli muhalefetiyle karşılaşmıştır. Hanbelîlerin baskısıyla hem itizâlî fikirlerinden hem de Hallac-ı Mansûr'a ilişkin kanaatinden tevbe etmek zorunda kalmıştır.⁴³ Tasavvufa olan yakın ilgisine rağmen araştırmamıza konu olan müellifler arasında sûfilere yönelik ilk ciddi ve sert eleştirilerin İbn Akîl tarafından dile getirildiği söylenebilir. İbn Akîl'e göre sûfilere camileri terk edip tekkelere yerleşmeleri, çalışmaksızın işsiz güçsüz tekkede yaşamaları; kendilerini yeme, içme, raks ve şarkıya verip semirmeleri son derece yanlıştır. O, bir şeyhe bağlanan müritlerin şeyhin yaptığı her türlü hatayı meşrulaştıracak bir bahane bulduğunu ifade etmektedir. Ona göre eğer sûfilere yaptığı gibi her şeyiyle kendisine teslim olunacak bir zat olsaydı bu Hz. Ebû Bekir olurdu. Ancak o bile "Yanışa düşersen beni düzeltin." demiştir. Hal böyleyken müritlerden mutlak itaat etmelerini istemek, onlar üzerinde hükümler kurmak içindir. Bunlar "Rabbini tanıyan kişiye yaptıkları zarar vermez." şeklindeki görüşleriyle doğru yoldan sapmışlardır. İçine düştükleri hatalar hususunda onları uyaran fakihlere de düşmanlık göstermişlerdir. Sûfiler hakkında "Allah her kimin dinini yıkmak isterse onu sûfilerle arkadaş yapar." şeklindeki bir deyişin hakikati ifade edeceğini düşünen İbn Akîl, onların temizlik ve ahlak konusundaki tutumlarını da samimi bulmamakta ve bu tutumlarının çıkar sağlama maksadına matuf olduğunu söylemektedir.⁴⁴ İbn Akîl'in tasavvufa yönelik eleştirilerinde genellemeye gittiği ve sûfilere mübtedîlerinde görülebilecek uç ve olumsuz örnekleri dile getirdiği söylenebilir. İbn Teymiyye, tasavvufa en uzak kesimin Mu'tezile'ye mensup kişiler olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵ İbn Akîl'in tasavvufa yönelttiği sert eleştiriler ve Mu'tezile meylî göz önüne alındığında İbn Teymiyye'nin bu tespitinde haklılık payı olduğu söylenebilir.

İbn Akîl'i tenkitçi, akıllı ve şerefli bir alim olarak niteleyen⁴⁶ İbnü'l-Cevzî, görebildiğimiz kadarıyla Hanbelîler arasında tasavvufa yönelik eleştirilerini bir eserde toplayan ilk müelliftir. O, farklı zümrelerin din anlayışını tenkit etmek maksadıyla kaleme aldığı *Telbîsü İblîs* isimli eserinin büyük bir bölümünü sûfilere yönelik eleştirilere ayırmıştır. Ona göre avam, zühdün dünyayı terk etmek olduğunu duyunca bunu bir mağaraya çekilmek olarak anlamıştır ki bu doğru bir anlayış değildir. Eğer kişi bu anlayıştaki bir sûfi yerine bir fakihle birlikte olsaydı insanın ilim elde etmesi, ibadetlerini yerine getirmesi ve varlığını koruması için zaruri olan yiyecek, içecek ve giyeceklerle, içinde ibadetlerini eda edeceği dünyanın yerilmediğini anlardı.⁴⁷

⁴² Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed fî usûli'd-dîn*, thk. Vedit Zeydân Haddâd (Beirut: Dâru'l-meşrik, 1974), 161-165.

⁴³ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1415/1995), 16/113; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Riyad: Mektebetü'l-'ubeykân, 1425/2005), 1/322-323; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/302.

⁴⁴ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 532-537.

⁴⁵ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Vezâratü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1425/2004), 8/259.

⁴⁶ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 537.

⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 219.

Ön İnceleme ve İntihal Taramasına Sunulan Metin

Zühde tasavvufu birbirinden ayıran İbnü'l-Cevzî, bu işin başlangıcının zühd olduğunu, zamanla tasavvufun zühdden ayrıldığını ifade etmektedir. Ona göre tasavvuf başlangıçta mahza zühddü. Fakat açlık, fakirlik ve havâtır hakkında konuşup yazan Muhâsibî'den sonra işler değişmiş ve bu tarihten sonra mutasavvıfların kendilerine özgü gelenekleri oluşmuştur. Bu dönemde aklıktan fasit hayaller görüp Allah aşkından ve sevdasından bahseden birtakım kişiler türemiştir ki ona göre bu kişiler küfür ve bid'at arası bir yerde durmaktadır.⁴⁸

Abdülkâdir-i Geylânî (öl. 561/1165-66) hakkında *Dürerü'l-cevâhir* adlı bir eser yazıp onu ciddi bir şekilde tenkit eden⁴⁹ İbnü'l-Cevzî, tasavvuf kültürüne ait birçok eseri ihtisar etmiş; İbrâhim b. Edhem, Bişr el-Hâfî ve Ma'rûf el-Kerhî'nin menâkıpnamelerini de kaleme almıştır.⁵⁰ Hem tasavvuf çevrelerine sert eleştiriler yöneltmesi hem de tasavvufi eserler kaleme alması, onun eleştirilerinin bid'at olarak değerlendirdiği uygulamalara odaklandığını göstermektedir.

Abdülkâdir Geylânî ile Bağdat'ta görüşüp ona hayran kalan İbn Kudâme (öl. 620/1223), onun derslerine katılmış ve ondan tasavvuf hırkası giymiştir.⁵¹ Geylânî'den sitâyîşle bahsettiği söylenen⁵² İbn Kudâme, tasavvufi tarzda bazı eserler de kaleme almıştır. Örneğin *er-Rikka ve'l-bükâ* isimli eserinde yumuşak kalplilik ve pişmanlık duygusu üzerinde durmuş, peygamberlerin ve sâlih kulların zühd ve takvâsının yanında birtakım sözlerini de nakletmiştir. Eserin sonunda velilerin kerametlerine yer vermesi de onun tasavvuf anlayışı hakkında birtakım ipuçları vermektedir.⁵³ Diğer yandan musiki, raks, def çalma ve sesli zikrin tasavvufun bünyesine sokulmasını tenkit etmek amacıyla *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*⁵⁴ isimli bir eser yazdığı görülmektedir. Elimizdeki verilerden yola çıkarak İbn Kudâme'nin bid'at kabul edilen uygulamalardan arındırılmış bir tasavvufi hayatı tercih ettiği söylenebilir.

İbn Teymiyye'ye göre fıkhnın menşei Kûfe, tasavvufun menşei ise kendine özgü ibadet ve zühd yönelimi olan kişilerin yaşadığı Basra'dır. Bu şahıslar kıyafetlerine nisbetle sûfî olarak isimlendirilmiştir. İlk dönem zâhidlerini Allah'a kulluk yolunda çabalayan kişiler olarak vasıflandıran İbn Teymiyye, sûfîleri üç gruba ayırmıştır. Birinci grup hakiki sûfîlerdir. Onlar ilk dönem zahidleri gibi Allah rızasını arar. İkinci grup rızık sûfîleridir. Hakiki sûfîlerden daha kalabalık olan bu grup vakıfların gelirlerinden faydalanır. İbn Teymiyye'ye göre bu kişilerin vakıf gelirlerinden faydalanabilmesi için şeriatın gerektirdiği ibadetleri yerine getirmesi, bid'at bir ahlakla değil, şer'î bir ahlakla ahlaklanması ve dünyanın fuzûliyatına meyletmemesi gerekir. Üçüncü sınıf sûfîler ise görüntüde sûfîlerdir. Onların gayesi sûfî nisbesidir. Bu maksatla sûfîlerin giydiği kıyafeti giyer ve tasavvuf rükünlerini yerine getirirler. Bunların durumu, ulemadan olmadığı halde ulema sınıfının kıyafetini giymiş kişilerin durumuna

⁴⁸ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 235-239.

⁴⁹ Süleyman Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/236.

⁵⁰ George Makdisi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", çev. Ramazan Özmen, *Tasavvuf: İlimî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 307.

⁵¹ Ferhat Koca, "İbn Kudâme, Muvaffakuddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/139.

⁵² Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", 1/235.

⁵³ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *er-Rikka ve'l-bükâ*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yüsof (Dimaşk & Beyrut: Dâru'l-kalem & ed-Dâru's-şâmiyye, 1415/1994); a.mlf. *Kitâbü't-Tevvâbîn*, thk. Abdulkâdir el-Arnaût (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1407/1987), 307-308 Bişr el-Hâfî'nin bir menkıbesi için bk. 214-215.

⁵⁴ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*, nşr. Züheyr Şaviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.).

Ön İnceleme ve İntihal Taramasına Sunulan Metin

benzer.⁵⁵ Erken dönem sûfi ve zâhidleri makbul karşılayan⁵⁶ İbn Teymiyye, vecd halinde onlardan sadır olan şeriata aykırı sözleri de mazur görmektedir. Ona göre akli melekelerin yeterince kullanılmadığı cezbe hallerinde kişiden sadır olan sözlerden dolayı bir günah hâsıl olmaz.⁵⁷ Abdülkâdir Geylânî'den naklen Ahmed b. Hanbelî'nin itikadı üzere olmayan kişinin evliyâ olamayacağını vurgulayan⁵⁸ ve bu minval de Kuşeyrî (öl. 465/1072) gibi mutasavvıfların görüşlerini takdirle karşılayan⁵⁹ İbn Teymiyye'nin Kâdirî sûfisi olduğu da iddia edilmiştir.⁶⁰

Tasavvufî kültürün erken dönemlerinden itibaren üzerinde konuşulan Allah ve peygamber sevgisi, tevekkül, ihlâs, şükür, sabır, havf, recâ gibi hal ve makamların varlığını kabul eden İbn Teymiyye, bu hal ve makamların imanın esaslarından olduğunu ifade etmektedir.⁶¹ Ona göre herkese emredilmiş olan bu haller ve makamlar arasında bir hiyerarşi yoktur. Bu nedenle kişinin, makamı yükseldikçe haller ve makamlardan herhangi birini terk etmesi doğru değildir.⁶² İbn Teymiyye bu haller ve makamlara ilişkin sûfi kültürdeki tasniflerin ve bu kavramlara ilişkin bazı kullanımların yanlış olduğunu düşünmektedir.⁶³ Hemen her konuda olduğu gibi İbn Teymiyye nezdinde hallerin ve makamların tanım ve mahiyetlerini belirleyen kriter, selevin üzerinde olduğu yoldur. O, haller ve makamlara ilişkin selev döneminde bulunmayan anlayışları doğru bulmaz. Örneğin sevgi, bazı şeyhlerin tanımadığı gibi inkârı, isyanı ve bazı haramları da içine alacak şekilde her şeyi sevmek değildir.⁶⁴ Yine İbn Teymiyye tasavvufî kültürde yaygın olarak icra edilen zikir türlerinden bazılarını bid'at olarak görmüş ve bu uygulamaları da eleştirmiştir. Örneğin ona göre sadece هو zamirini söyleyerek icra edilen zikrin bir anlamı yoktur. Çünkü bu kelime bir söz değildir ve tek başına kullanıldığında herhangi bir anlam da ifade etmez.⁶⁵

İbn Teymiyye yaratılmışlarla yaratıcıyı tek şey haline getirdiği için vahdeti vücûd nazariyesinin her tür şirki içinde barındırdığını düşünmektedir.⁶⁶ O, vahdet-i vücûd nazariyesini savunan İbnü'l-Arabî'yi, Konevî'yi (öl. 673/1274), el-Belyânî'yi (öl. 686/1287) ve Tilimsânî'yi (öl. 690/1291) zındık olarak nitelemektedir.⁶⁷ *Mişkâtü'l-envâr* isimli eserindeki tasavvufî görüşleri sebebiyle Bâtıniyye'nin yoluna girdiğini düşündüğü Gazzâlî'yi de sert bir dille eleştirmiştir. Ona göre Gazzâlî, İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) *Şifâ* isimli eserini okuduktan sonra manevi bir hastalığa düşmüş olmuştur. Gazzâlî'nin kitaplarında görülen bu tür muhtevaya ilişkin birçok yorum yapılmış; bazıları

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/16-20.

⁵⁶ Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, 1411/1991), 5/4-5; a.mlf. *Mecmû'u fetâvâ*, 2/474; Mustafa Kara, "İbn Teymiyye, Takiyyüddin (Tasavvuf ile İlgili Görüşleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/413; Semih Ceyhan, "Tilimsânî, Affüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/164; Makdisî, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", 304.

⁵⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/221-223, 338-342; a.mlf. *İbn Teymiyye Külliyyatı*, çev. Yusuf Işıcık vd. (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987), 2/379, 439.

⁵⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruz*, 5/5.

⁵⁹ Süleyman Uludağ, "er-Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/123.

⁶⁰ George Makdisî, "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye", çev. Vahit Göktaş, *Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 406.

⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/5-6.

⁶² İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/16.

⁶³ Kara, "İbn Teymiyye", 20/414.

⁶⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/210.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/397.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/59.

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 2/470-472, 10/342-343.

Ön İnceleme ve İntihal Taramasına Sunulan Metin

bu görüşlerin ona ait olmadığını söylemiş, bazıları da onun bu fikirlerden döndüğünü öne sürmüştür. İbn Teymiyye Gazzâlî'nin bu fikirlerden döndüğü yönündeki haberleri daha doğru bulmaktadır.⁶⁸

Temelde tasavvufu kabul eden İbn Kayyim (öl. 751/1350) onu Kur'an ve sünnete sarılmak, hevâ ve bid'atı terk etmek, selefin yoluna uymak olarak tarif etmektedir.⁶⁹ Bu yaklaşımıyla o, tasavvufun ziyade zühde yakın durmaktadır. İbn Teymiyye'nin, bazı fikirleri sebebiyle Hulûliyye'ye kaymakla itham ettiği⁷⁰ Hâce Abdullah Herevî'nin (öl. 481/1089) *Menâzilü's-sâ'irîn* isimli eserine *Medâricü's-sâlikîn* ismiyle bir şerh yazan İbn Kayyim, büyük ölçüde Kuşeyrî'nin *Risâle* isimli eserinden faydalanmıştır. *Menâzilü's-sâ'irîn*'de geçen vahdet-i vücûdla ilgili yorumlara değinmeyip bu fikrin küfür olduğunu ifade etmekle yetinen İbn Kayyim, zaman zaman da Herevî'yi tenkit etmiştir.⁷¹

İlk dönemlerde Kur'an ve sünnete uymakla mukayyet olan zühd ve tasavvufun içine sonraki dönemlerde birçok bid'at girdiğini ifade eden İbn Receb (öl. 795/1393), bu bid'atların İslam'dan herhangi bir nasibi olmadığını düşünmektedir. O, evliyânın enbiyâdan üstün olması, hulûl, ittihâd ve vahdet-i vücûd gibi fikirlerin aslının zındıklık ve küfür olduğunu söylemektedir. Ona göre zühd ve tasavvuf Kur'an, sünnet ve selefin uygulamasına muvafık olması gerekir.⁷² Zunnûn ve Fudayl'dan (öl. 187/803) naklettiği sözlerle Allah sevgisini işleyen İbn Receb, ismi ve görüntüyü ön plana çıkararak sûfilerin samimiysiz tutumlarından şikâyet etse de İbrahim b. Edhem, Ma'rûf el-Kerhî, Bişr el-Hâfî, Serî es-Sakatî ve Cüneyd-i Bağdâdî'den (öl. 297/909), övgüyle bahsetmekte ve kendi çağındaki sûfiler için onları örnek göstermektedir.⁷³ Eserlerini tahkik eden muhakkikler İbn Receb'in erken dönem zâhid ve sûfilerinden naklettiği tasavvufî içerikten kaygı duymuş olmalı ki bu muhtevanın meşruiyetini temin etmek için bir takım açıklamalarda bulunma zorunluluğu hissetmişlerdir.⁷⁴

Tasavvufun bütûn şekillerini eleştiren⁷⁵ ve mutasavvıfların insanların en sapkınları olduğunu söyleyen Muhammed b. Abdülvehhâb (öl. 1206/1792), İttihâdiyyenin imamlarından olduğunu ileri sürdüğü İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârîz'ın (öl. 632/1235) Yahudi ve Hristiyanlardan daha kafir olduğunu düşünmektedir. Ona göre İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârîz gibi İttihâdiyyeye mensup imamları takip edenler de onlar gibi kafirdir. Onların arkasında namaz kılınmaz ve onların şahitlikleri kabul edilmez.⁷⁶

Doğrudan tasavvufu ele aldığı bir pasaja rastlayamadığımız Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî (öl. 1956), Nahl Sûresi 95 ilâ 97'nci ayetlerin tefsirinde zühde değinmiştir. Ona göre zühd, Allah'a ibadetten alıkoyan her

⁶⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/238.

⁶⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili "ıyyâke na'bûdü ve ıyyâke neste'in"*, thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1423/2003), 3/116.

⁷⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 5/126.

⁷¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/133; Erhan Yetik, "Menâzilü's-Sâirîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/122; Uludağ, "Risâle", 35/123.

⁷² İbn Receb, *Fazlü 'ilmi's-selef'alâ 'ilmi'l-halef*, nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acmî (Kuveyt: Dâru's-samî'î, 1406), 68-92.

⁷³ İbn Receb, *Ravâi'u't-tefsîr el-câmi' li-tefsîri'l-İmâm İbn Receb el-Hanbelî Tefsîru İbn Receb el-Hanbelî*, nşr. Ebû Mu'âz Tânk b. 'Ivazullah b. Muhammed (Riyad: Dâru'l-âsime, 1422/2001), 2/214-220.

⁷⁴ İbn Receb, *Mecmû'u resâilil-Hâfiz İbn Receb el-Hanbelî*, thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî (Kahire: el-Fârûku'l-hadîse, ts.), 1/23-29 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁷⁵ Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 39/493.

⁷⁶ Muhammed b. Abdülvehhâb, "er-Resâilü's-şahsiyye", *Mü'ellesâtü's-Seyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb*, thk. Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân - Muhammed b. Sâlih Aylakî (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.), 7/189-190.

Ön İnceleme ve İntihal Taramasına Sunulan Metin

şeyden yüz çevirmek ve emredilen zahirî yahut bâtinî ibadetlerin hepsini yerine getirmektir. Çünkü kişi sadece namaz, oruç ve zikir gibi belirli ibadetlere kendini vermekle zâhid olamaz.⁷⁷

Önceki müellifler gibi tasavvufu iki kısma ayıran Şinkîti (öl. 1974), mutasavvıflar içinde doğru yol üzere olan bir kesimin olduğunu ifade etmektedir. Kalbin hallerini bilip bu haller hakkında tafsilatlı izahatta bulunan bu kesim, Kur'an ve sünnet ile amel ederek kalbin hastalıklarını tedavi etmektedir. Şinkîti hak üzere olan mutasavvıflara örnek olarak Avn b. Abdillâh (öl. 110/728), Ebû Süleymân ed-Dârânî (öl. 215/830), Cüneyd el-Bağdâdî, Sehl et-Tüsterî (öl. 283/896) ve Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996) gibi isimleri saymaktadır. Ona göre bu mutasavvıflar zâhiren ve bâtinen Kur'an ve sünnetten sapmamıştır. Aynı zamanda onlardan şeriata aykırı bir şey de zuhur etmemiştir. Dolayısıyla onların takip ettiği yol üzere olan mutasavvıflar doğru yoldadır. Tasavvufun hak ve batıl olan kısımlarını ayırtırmak için Kur'an ve sünneti hakem kabul etmek gerektiğini düşünen Şinkîti'ye göre "Bütün mutasavvıflar sapıktır." şeklindeki bir hüküm kesinlikle doğru değildir. Diğer yandan ona göre tasavvuf iddiasında olup cahil avamı sapırtırlar da vardır. Bunlar Kur'an'ı ve sünneti bilmez. Onların eliyle birtakım harikulade şeyler gerçekleşse de onlardan uzak durmak, Kur'an ve sünnete sarılmak gerekir. Çünkü kimin ameli Kur'an ve sünnete uygunsu o hak üzere, kiminki de aykırıysa batıl üzeredir.⁷⁸

Tasavvuf konusundaki kriterini sünnete ve selefe uygunluk olarak belirleyen Useymîn (öl. 2001), sünnete muhalif olan tasavvufun bid'at ve dalâlet olduğunu, dolayısıyla bu tür tasavvuftan kaçınmak gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre insanların en cahilleri mutasavvıflardır. En arifleri de Hz. Peygamber ve ashabıdır. Dolayısıyla selefin yolu önümüzde dururken başka yollar arayıp kendimizi yormaya gerek yoktur. Vahdet-i vücûd nazariyesine inananları, Allah'ın velisi olmak şöyle dursun, Müslüman bile kabul etmeyen⁷⁹ Useymîn, şer'î hükümlerin avam için olduğunu, havâstan bu hükümlerin düştüğünü ileri sürenlerin ise İslam şeriati bir yana Yahudi ve Hristiyan şeriatına göre de kafir olduğunu ifade etmektedir.⁸⁰ Kendisine yöneltilen sorular bağlamında bazı tasavvufî söylemleri ve uygulamaları değerlendiren Useymîn gaybı bilme, darlıktan çıkarıp salaha ulaştırma veya şifa verme gibi iddiaların küfür olduğunu söylemiştir. Ona göre kabirlere yönelmek ve oralardan yardım beklemek de küfürdür. Tasavvufî kitapların edinilip okunması ise sadece içeriğinde ne tür bid'atlar olduğunu öğrenip bu bid'atlara cevap vermek maksadıyla caiz olabilir. Farklı derece ve türleri olduğu için tasavvuf hakkında genel bir hüküm verilemeyeceğini söyleyen⁸¹ Useymîn'in tasavvufa ilişkin olumlu bir cümlesine rastlamak da mümkün görünmemektedir.

Ashab'ül-hadîsten günümüze tasavvuf karşındaki tutumlar bu şekilde özetledikten sonra **bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilham** hakkındaki görüşlere geçebiliriz.

⁷⁷ Abdurrahmân b. Nâsir es-Sa'dî, *Teysîrû'l-kerîmî'r-rahmân fî tefsîri kelâmî'l-mennân*, nşr. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik (Riyad: Mektebetü'l-'ubeykân, ts.), 448-449.

⁷⁸ Muhammed Emin Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, nşr. Bekr b. Abdullah Ebu Zeyd (Mekke: Dâru âlemi'l-fevâid, 1426), 4/625-626.

⁷⁹ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Mecmû'u fetâvâ ve resâili fazileti's-şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn*, nşr. Fehd b. Nâsir b. İbrâhim es-Süleyman (Riyad&Uneyze: Dâru'l-vatan&Dâru's-serâyâ, 1413-1431/2010), 4/237-238.

⁸⁰ Useymîn, *Mecmû'u fetâvâ ve resâil*, 4/142-143.

⁸¹ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb* (Riyad: Müessesetü's-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1434), 1/690-700; a.mlf. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Fâtîha ve'l-Bakara* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1423), 2/10.

Ön İnceleme ve İntihal Taramasına Sunulan Metin

2. Zâhir-Bâtın Ayrımı ve Bâtınî Bilginin İmkânı

Tasavvufun müstakil bir disiplin halini almasında esas faktör ilmin elde edilmesi konusunda mutasavvıfların diğer disiplinlerden farklı bir yaklaşıma sahip olmalarıdır.⁸² Mutasavvıflara göre Kur'an metni zahir ve bâtin olmak üzere farklı anlam düzeylerine sahiptir. Esas olan bâtinî anlamdır ve bâtinî anlam düzeyine zâhirî bilginin elde edildiği yollarla ulaşmak mümkün değildir. Bu bilgiye ulaşmanın yolu keşf ve ilhamdır.⁸³ Bâtınî bilginin zâhirî bilgiden, dolayısıyla velinin fakih veya muhaddisten üstün olduğunu savunan mutasavvıflar kendilerini Hızır'la özdeşleştirmiştir. Bu fikre karşı çıkan fakih ve muhaddisler ise Hızır'ın kimliği ve sahip olduğu ilme ilişkin farklı yorumlar yapmıştır.

Velâyet konusunda ilk kez müstakil bir eser yazan Hakîm et-Tirmizî (öl. 320/932) velâyet ve nübüvveti karşılaştırmış ve bunların peygamberin şahsında bir bütünün iki yüzü olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre velâyet, vahye mazhar olmuş peygamberin şahsında nübüvvetin hakka dönük yüzü; nübüvvet ise velâyetin halka dönük yüzüdür. Velâyet nübüvvetten üstündür denildiğinde peygamberin hakka dönük yüzünün halka dönük yüzünden daha üstün olduğu kastedilmiştir. Diğer yandan her peygamber velî iken her velî peygamber değildir. Velîler, vahiy alan peygamberlerin aksine sadece ilhama mazhar olur.⁸⁴ Nefsin istek ve arzularından temizlenen kalbin, melekût alemini yansıtan bir aynaya dönüşeceğini ifade eden Tirmizî bu vasfa sahip kişilerin kalp gözüyle semâvâtı ve arşı görebileceklerini ileri sürmektedir.⁸⁵ Ona göre eğer Hızır zâhir ilmi ile amel etseydi gemiyi delmek, çocuğu öldürmek ve duvarı tamir etmek gibi davranışlara yol bulamaz ve hatta işin sonunda da "onu kendi görüşüme göre yapmadım."⁸⁶ demezdi. Allah'ın dilediği kullara verdiği bu bilgi ona bâtında verilmiş bir bilgidir. Nitekim bu bilginin ona rabbi tarafından öğretilmiş bir bilgi olduğu ayette⁸⁷ de ifade edilmiştir.⁸⁸

Hızır'la Hz. Mûsâ'dan hangisinin daha üstün olduğuna ilişkin sûfiler arasındaki tartışmalara değinen Serrâc (öl. 378/988), ilmi Cebrâil'den değil de doğrudan Allah'tan ilham yoluyla almak gibi bir gerekçeyle evliyânın enbiyâdan üstün olduğu tezinin savunulamayacağını ifade etmektedir. Ona göre evliyânın ara sıra nail olduğu bu nimet, peygamberlerde sürekli bir haldir. Bununla birlikte nasıl ki peygamber olmadığı halde Hz. Meryem'e seslenilmiş⁸⁹ ve Hz. Süleyman'ın yanında bulunan Âsaf b. Berhiyâ'ya kitabî bir bilgi verilmişse aynı şekilde evliyâ da ilahî ilhama mazhar olur.⁹⁰

Sülemî'nin (öl. 412/1021) Fâris'ten aktardığına göre Hz. Mûsâ Allah'tan aldığı vahiy noktasında Hızır'dan daha bilgilidir. Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan talep ettiği bilgi konusunda ise ilm-i ledünni sahibi Hızır Hz. Mûsâ'dan daha bilgilidir. Kissanın geçtiği zaman diliminde Hz. Mûsâ'nın ilmi, istidlâlî bir ilimken Hızır'ın ilmi ledünni bir ilimdir. Hz.

⁸² Kadir Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: Kuramer, 2018), 66.

⁸³ Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/425-426.

⁸⁴ Süleyman Uludağ, "Velî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/26.

⁸⁵ Hakîm et-Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, thk. Abdurrahmân es-Sâiyih (Kahire: Ed-Dâru'l-Misriyyetü'l-Lübânîye, 1413/1993), 35-36.

⁸⁶ *Kur'an'ı Kerim Medâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2005), el-Kehf 18/82.

⁸⁷ el-Kehf 18/65.

⁸⁸ Hakîm et-Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, 44-45.

⁸⁹ Meryem 19/25.

⁹⁰ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmûd, Abdülbâki Surûr (Bağdad: Dâru'l-kütübü'l-hadîse & Mektebetü'l-müsennâ, 1380/1960), 535-537.

Ön İnceleme ve İntihal Taramasına Sunulan Metin

Mûsâ vesilelere yani zâhire bakarken Hızır vesilelerin gerisindeki asıl sebebe, mülk aleminin nurlarına yani bâtına bakmaktadır. Bununla birlikte bilgiyi aynı kaynaktan almaları bakımından aralarında bir fark yoktur.⁹¹

Yakini kendi içinde farklı mertebelere ayıran Kuşeyrî (öl. 465/1072) ilme'l-yakîne burhanla, ayne'l-yakîne keşifle, hakka'l-yakîne ise müşahede yoluyla ulaşılabileceğini ifade etmektedir. Ona göre ilme'l-yakîn akıl ehlinin, ayne'l-yakîn ilim ehlinin, hakka'l-yakîn ise marifet ehlinin derecesidir.⁹² İlimi bu şekilde derecelendirmesi, Kuşeyrî nezdinde farklı kaynaklardan elde edilen bilginin değerini de göstermektedir. Kadîm vasfına sahip Kur'an'ın sonsuz sayıda manaya sahip olduğunu vurgulayan⁹³ Kuşeyrî, Kur'an'da "abduhu" (عبد) ismiyle söz edilen kişilerin havâstan olduğunu ileri sürmüştür. Eğer bu kelime "abd" (عبدی) şeklinde kullanılıyorsa o zaman kendisinden söz edilen kişi havâssü'l-havâstan bir kişidir. Nitekim Hızır için de "kulumuz" ifadesi kullanılmıştır. Dolayısıyla o, ilm-i ledün verilmiş havâssü'l-havâstan bir kişidir ki bu ilim ancak ilham yoluyla elde edilir. Kişi kalbine doğan bu ilmi inkâr etmek için bir yol bulamaz. Lakin bu ilim için bir delil istense bu delili de gösteremez. Çünkü bu ilim, delil gerektirmeyen en güçlü ilimdir. Hızır'ın sahip olduğu bu ilim, eğitim öğretime de konu olan bir ilim değildir.⁹⁴

İbnü'l-Arabî'ye göre kendisine ilmi ledün bahşedilmiş olan Hızır, nesebi bilinen tarihi bir şahsiyettir.⁹⁵ Hz. Mûsâ ve Hızır farklı makamlardadır. Bu sebeple hem bilgiyi elde etme yolları hem de elde ettikleri bilginin mahiyeti ve gerekleri birbirinden farklıdır. Dolayısıyla hem Hızır Hz. Mûsâ'ya verilen bilgiye vakıf değildir hem de Hz. Mûsâ Hızır'a verilen bilgiye.⁹⁶ Bununla birlikte Hızır'a verilen bilginin kaynağı ve öğretmeni de Allah'tır.⁹⁷ Peygamberle veli arasında bir karşılaştırma yapan İbnü'l-Arabî, bir velinin tâbi olduğu peygamberden üstün olamayacağını ifade etmektedir. Ona göre her peygamber aynı zamanda bir velidir ve peygamberlerin velayet yönleri nübüvvet ve risâlet yönlerinden üstündür. Evliyânın enbiyâdan üstün olduğu yönündeki sözleriyle sûfiler, peygamberlerin velayet yönlerinin diğer yönlerine olan üstünlüğünü kastetmektedir. Yani bu sözün maksûdu velâyeti, nübüvveti ve risâleti kendisinde toplamış tek bir şahıstır. Yoksa bu sözle peygamberin dışında herhangi bir şahsın peygambere üstünlüğü kastedilmemiştir.⁹⁸

Kıssa hakkındaki yorumlarından hareketle mutasavvıfların, bâtînî ilme mazhar olmuş sûfinin bilgiyi ilham yoluyla doğrudan nübüvvetin kaynağından aldığı kanaatinde oldukları söylenebilir. Bu kanaate göre sûfi nebiden üstün değilse de hakikatin bilgisini aynı kaynaktan aldığı için hemen hemen onunla aynı makamdadır. Fakat Serrac gibi bazı mutasavvıfların bu konuda daha temkinli davrandığı gözden kaçmamaktadır. Onlar nebinin her hâlükârda veliden daha üst bir makamda olduğunu vurgulama gereği duymuşlardır. Kuşeyrî'ye gelindiğinde ise Hızır ve Mûsâ'nın ilmi müktesebatlarının farklı mahiyetlere sahip olduğu söylenerek yeni bir açılım getirilmiş ve

⁹¹ Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmrân (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1421/2001), 1/414-415.

⁹² Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Halil el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1422/2001), 121.

⁹³ Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrâhîm Besyûnî (Kahire: Hey'etü'l-Misriyyeti'l-âhmedî l'l-Kitâb, 2000), 2/416.

⁹⁴ Kuşeyrî, *Letâif*, 2/407-408.

⁹⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1420/1999), 6/64.

⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, 1/302-303.

⁹⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, 3/170.

⁹⁸ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, thk. Ebü'l-Alâ Afîfî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, ts.), 135.

Ön İnceleme ve İntihal Taramasına Sunulan Metin

Hızır'a verilen ilmin Hz. Mûsâ'ya verilen ilimden üstün olduğu ima edilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin Hızır'ın tarihi bir şahsiyet olduğunu söylemesi de önemlidir. Zira bu tespitle, tarihî bir şahsiyetin nail olabileceği ilmin sınırları çizilmek istenmiştir. Bu değerlendirmeler, sûflerin ilmi elde etme yoları ve ulaştıkları hakikatler bakımından diğer ilim erbabından üstün bir konumda olduğu mesajını içermektedir.

Ashâbü'l-hadîsin önde gelen şahsiyetleri farklı münasebetlerle eserlerinde zâhir ve bâtın konusuna değinmiştir. Örneğin, her ayetin bir zâhiri bir de bâtını olduğu yönünde Hz. Peygamberden nakledilen bir hadisi ele alan Kâsım b. Sellâm, hadiste geçen zâhir ve bâtın kelimelerinin anlamları konusunda ihtilaf edildiğini söylemektedir. Onun ifade ettiğine göre bir grup, zâhirlle Kur'an'ın lafzının, bâtınla te'vilinin kastedildiği görüşündedir. Zâhir-bâtın kavramları Hasan-ı Basrî'ye sorulduğunda o, Arapların "İşi enine boyuna düşündüm." (قد قلبت أمري ظهرا لبطن) dediğini söylemiş ve "Zâhir ayetin zâhiri, bâtın sırrı, had hayrın ve şerrin ilmini muhtevi harf, matla ise emir ve nehiydir."⁹⁹ demiştir. Hasan-ı Basrî'nin, zâhirlle Kur'an'ın Arap olan herkes tarafından anlaşılabilen lafzını, bâtınla ise ayetlerin gönderiliş maksat ve muradını kastedtiği de söylenmiştir.¹⁰⁰ Kâsım b. Sellâm'ın naklettiği diğer bir görüşe göre ise Kur'an'da Âd ve Semûd gibi kavimlerin yapıp ettikleri ve başlarına gelenler anlatılmıştır. Onlar hakkındaki bu haberler ayetlerin zâhirî, bu haberlerin muhataplara bir öğüt ve uyarı olması da bâtınıdır. Kâsım b. Sellâm'ın daha doğru bulunduğu bu görüşte zâhir ayetlerin lafzı, bâtın ise maksadı olmaktadır.¹⁰¹

Kur'an'ın zâhirî anlamı noktasında Ahmed b. Hanbel'in de benzer bir yaklaşıma sahip olduğunu söyleyebiliriz. O, Kur'an'ın zâhirî anlamını esas alıp Hz. Peygamberin sünnetini ve sahâbîlerin görüşlerini terk eden Hâricîleri bu tutumlarından ötürü eleştirmiştir. Ona göre ayet lafızlarının zâhiriyle ne kastedildiğini ancak Hz. Peygamberin sünnetinden yahut sahâbîlerin izahlarından öğrenebiliriz. Bu yüzdendir ki İbn Abbas Hâricîlerle görüştüğünde Kur'an lafızlarını değil sahâbî uygulamalarını öne sürmüştür.¹⁰² Buradan hareketle Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın lafzî anlamından ziyade ayetlerin sevk ediliş maksadını önemseydiği zannına kapılmak mümkündür. Bu zannın izalesi için Kur'an'ın zâhirini esas alıp sünneti göz ardı etmekle eleştirdiği Hâricîlerin yaklaşımıyla, sünnetin zâhirini esas alıp sonradan ortaya çıkmış problemler için aklî çözümler üretilmesine direnen Ahmed b. Hanbel'in yaklaşımı arasında esasta bir fark olmadığını hatırlatmak yeterli olacaktır.

Hızır-Mûsâ kıssasına ilişkin rivayetlere *Mûsned'*de yer veren Ahmed b. Hanbel, görebildiğimiz kadarıyla bu kıssa hakkında herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Ancak Hızır'ın dilinden, Hz. Mûsâ ile sahip oldukları ilmin mahiyetinin farklı olduğu ve Hz. Mûsâ'nın bu ilme ihtiyacı olmadığı ifade edilmiştir.¹⁰³

Mutasavvıflara ait bazı eserlerde Ahmed b. Hanbel'in, esas bilginin eğitim öğretim görmeksizin elde edilen ilham kaynaklı bilgi olduğu görüşünü benimsediği nakledilmiştir.¹⁰⁴ Fakat eldeki veriler ışığında meseleye

⁹⁹ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-'Atıyye vd. (Beirut: Dâru İbn Kesîr, ts.), 97.

¹⁰⁰ İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 3/369.

¹⁰¹ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Hüseyin Muhammed Şeref (Kahire: Mecma'u'l-lugati'l-'Arabiyye, 1404/1984-1415/1994), 2/238-241.

¹⁰² İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, 3/122-123.

¹⁰³ Ahmed b. Hanbel, *Mûsned*, 35/53-57 (No. 21119).

¹⁰⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fî mu'ameleti'l-mahbûb ve vasfî tariki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Mahmûd b. İbrahim b. Muhammed er-Ridvânî (Kahire: Mektebetü dâru't-türâs, 1422/2001), 1/389.

Ön İnceleme ve İntihal Taramasına Sunulan Metin

bakıldığında bu iddianın ciddi kanıtlara muhtaç olduğu ortadadır. Bu tür iddiaların tasavvuf için meşruiyet arayışıyla dile getirildiği söylenebilir.

İhtilaf türlerinden ve fûrû'daki ihtilafın rahmet oluşundan bahsettiği bağlamda zâhir ve bâtın kelimelerini kullanan İbn Batta, abdestte ağza ve burna su vermek gibi fûrûdaki bir meselede görüşünü ayet ile delillendiren kişinin ayetin bâtını te'vil ettiğini, onun görüşüne muhalefet edenlerin ise ayetin zâhirini ve sünneti esas aldığını ifade etmektedir. Ona göre bu tür bir ihtilaf problem değildir.¹⁰⁵

Gerek Kâsım b. Sellâm'ın gerek Ahmed b. Hanbel'in gerekse İbn Batta'nın kullanımlarında zâhirle lafzın okunması/işitilmesi anında zihinde ortaya çıkan ilk mananın; bâtınla ise lafzın ötesinde maksadın yani düşünüp taşınma, ölçüp biçme ile ulaşılan bir mananın kastedildiği görülmektedir. Zâhir ve bâtın kelimelerine yüklenen bu mana mutasavvıfların aynı kelimelere yüklediği mana ile örtüşmüyorsa da lafzın gerisinde, tefekkürle açığa çıkarılan örtük bir manayı işaret ettiği için onu çağrıştırdığı söylenebilir.

Mârifeti kişinin kendisiyle Allah'ı bildiği bir mana olarak tanımlayan¹⁰⁶ Ebû Ya'lâ, bu bilginin sûfiyenin iddia ettiği gibi bilâ sebep kalpte vukua gelmediğini, nazar ve istidlâl yoluyla elde edildiğini ifade etmektedir. Ona göre bu bilgi bir yönüyle kesbî diğer yönüyle de vehbîdir. Eğer böyle olmasaydı akıllı bütün bireyler tevhid konusunda aynı bilgiye sahip olurdu. Zaruri aklî ilkeleri (apriori), duyuları, mütevâtir haberî, nazar ve istidlâlî bilginin kaynakları arasında sayan Ebû Ya'lâ ilhâm ve keşfe bilginin kaynakları arasında yer vermemiştir. Bu da onun bilgi kaynağı olması bakımından ilham ve keşfe bir değer atfetmediğini göstermektedir.¹⁰⁷ Nitekim o, imamın ilham yoluyla gaybı bildiğine dair Râfizîler'in dile getirdiği iddiaları, gaybı ancak Allah'ın bilebileceğini bildiren ayetleri delil getirerek reddetmiştir.¹⁰⁸

Bid'atlar konusunda sûfileri oldukça sert bir dille eleştiren İbn Akîl, zındıkların ancak tasavvuf ortaya çıktıktan sonra şeriatı inkâr etmeye cesaret edebildiğini söylemektedir. Ona göre sûfîlerin şeriat-hakikat ayrımı çirkin bir ayrımdır. Allah şeriatı kulların maslahatı için indirmiştir. Dolayısıyla şeriatın ötesinde bir hakikat arayışı şeytanın vesvesesinden ibarettir. Sûfiler, hadis rivayet eden birini duysa "Zavallılar... ilmi ölümlerden alıyorlar. Oysa biz ilmi, hiç ölmeyecek olan Allah'tan alıyoruz. Biri bana 'Babam dedemden nakletti ki...' dese ben ona 'Kalbim rabbimden rivayet etti ki...' derim." derler. İbn Akîl'e göre "Kalbim rabbimden nakletti ki..." diyen kişi aslında peygambere ihtiyacı olmadığını ilan etmektedir. Peygambere ihtiyacı olmadığını ilan edip nübüvve kasteden kişi kesinlikle kafir olmuştur. Zira *rivayeti* küçümseyen kişi şeriatı rafa kaldırmayı amaçlamaktadır. Diğer yandan onun "Kalbim rabbimden rivayet etti ki..." diyerek söylediği sözlerin şeytanın vesvesesi olmadığından nasıl emin olunabilir. İbn Akîl, sûfîlerin sünneti bir kenara itip şeytanın vesvesesinden korunduğu ispat edilmemiş bir bilgiye itimat ettiği kanaatindedir.¹⁰⁹ Görebildiğimiz kadarıyla ehl-i tasavvufun bilgi edinme yolları hakkında çok sert ifadeler kullanan İbn Akîl, bugüne ulaşan eserlerinde Hızır-Hz. Mûsâ kıssasına değinmemiş, sadece Hızır'ın Hz.

¹⁰⁵ İbn Batta, *İbâne*, 2/560-561; Benzer kullanımlar için bk. a.mlf. *İbâne*, 6/174.

¹⁰⁶ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 27.

¹⁰⁷ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 30-31.

¹⁰⁸ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 248.

¹⁰⁹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 534-536.

Ön İnceleme ve İntihal Taramasına Sunulan Metin

Mûsâ'nın ümmetinden bir adam olduğunu söylemekle yetinmiştir.¹¹⁰ Hızır'ın Hz. Mûsâ'nın ümmetinden bir adam olduğunu söylemek, Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olduğunu söylemek gibi bir anlam taşısa gerekir.

Allah'ın insana ilham etmesini inkâr edilemez bir hakikat olarak gören İbnü'l-Cevzî, bu hakikati pekiştirmek için Hz. Peygamberin "Her ümmet içinde muhaddesler vardır. Eğer ümmetim içinde de varsa o Ömer'dir." şeklindeki hadisini nakletmektedir. Bununla birlikte İbnü'l-Cevzî'nin ilham kaynaklı bilgi hakkında çok titizlendiği ve ilhama oldukça mesafeli durduğu söylenebilir. Ona göre eğer ilham ilme/rivayete aykırıysa onunla amel etmek caiz olmaz. İbnü'l-Cevzî'ye göre sûfilerden bazılarının hayaline birtakım vesveseler üşüşür ve "Kalbim bana rabbimden şöyle rivayet etti." der. Onlar şeriat ilmini zâhir ilmi, içlerindeki kuruntuları ise bâtin ilmi olarak isimlendirmişlerdir. Bu iddialarını delillendirmek için de Hz. Peygamberin "Bâtin ilmi Allah'ın sırlarından bir sır, hükümlerinden bir hükümdür ki onu evliyâsından dilediğinin kalbine bırakır." dediğini ileri sürmüşlerdir. Ona göre bu rivayet uydurmadır. O, eserinde "İlham yoluyla elde edilen bilginin Allah katından geldiğini nasıl doğrulayacağız?" şeklindeki bir soruya Bâyezid-i Bistâmî'nin verdiği cevabı nakletmektedir. Bâyezid-i Bistâmî'ye göre Hz. Mûsâ'nın annesine ilham yoluyla yol gösterilmesi; Hızır'a gemi, çocuk ve duvar hakkında ilham vasıtasıyla bilgi verilmesi, ki bu bilginin Allah katından olduğunu "Bu işi kendiliğimden yapmadım." demesi ispatlar; Hz. Ebû Bekir'in Hz. Aişe'ye, "Hârice'nin kızı, bir kız çocuğuna hamiledir." demesi; Hz. Ömer'in Sâriye'ye seslenmesi sıddıkların ve evliyânın sözlerinin Allah katından bir ilham ve feyiz yoluyla olduğunu ispatlamaktadır. İbnü'l-Cevzî naklî ilimleri terk eden kişinin, ilhamın şeytandan mı Allah'tan mı geldiğini ayırt edemeyeceğini öne sürmektedir. O, "İlmi ölümlerden alıyorlar." şeklindeki söylemin şeriata açık bir darbe olduğunu, bu sözü söyleyenin şahsın söylediği sözün sonuçlarını hesap etmediğini söylemektedir. "İlham ilim değildir." diyen İbnü'l-Cevzî ilhamı, ilmin ve takvanın meyvesi olarak görmektedir. Ona göre ilham vasıtasıyla ancak ilim ve takva sahibi bir kişi hayra ve doğruya muvaffak olur. Sûfilerin şeriat-hakikat ayrımını cahillik olarak niteleyen İbnü'l-Cevzî, şeriatın tamamıyla hakikat olduğunu ifade etmektedir. O, bâtinin zâhire aykırı olmaması gerektiğine ilişkin sûfilerin görüşlerini aktararak zâhire aykırı bâtinî bir bilginin ilim olamayacağını vurgulamaktadır.

İlim yolculuğunun zor ve zahmetli olmasının sûfilere, "Bizim ilmimiz vasıtasız bir ilimdir." diyerek ilmi çabayı yermeye ittiğini söyleyen¹¹¹ İbnü'l-Cevzî, Hızır'ın nebi olduğunu düşünmektedir. Nebilerin de vahiy yoluyla işlerin akıbetini bilmesi gayet doğal bir durumdur. Hızır'la Hz. Mûsâ'nın farklı mahiyette ilimlere vakıf olduğunu, rivayetleri göz önünde bulundurarak kabul eden İbnü'l-Cevzî, nebilerin misyonunun Hızır'ın ifâ ettiği görevleri kapsayıp kapsamadığını sorgulama ihtiyacı hissetmemiştir.¹¹²

Bildikleriyle amel eden salih kulların kalplerine Allah katından vasıtasız ledünnî ilmin verilebileceğini kabul eden İbn Teymiyye, Hz. Ali'nin "Bende, Allah'ın Kitab'ı hakkında kuluna verdiği kavrayış ve idrakten öte bir şey yok." sözüyle dile getirdiği kavrayış ve idraki, vasıtasız ilim kapsamında değerlendirmektedir. Ancak ona göre ne salt zühd, riyazet ve kalbin temizlenmesi ne de salt şer'î ve akli deliller ilmi temin eder. İlmi temin eden tutum

¹¹⁰ Ebü'l-Vefâ İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1420/1999), 5/455.

¹¹¹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 456-457.

¹¹² İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 456-463; a.mlf. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, nşr. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî & Dârü İbni Hazm, 1423/2002), 859-867; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 4/397.

Ön İnceleme ve İntihal Taramasına Sunulan Metin

zühhd, riyazet ve kalbin temizlenmesiyle birlikte şer'î ve akfî delillerin de bilinmesidir. Zühhd ve riyazet, ilmin elde edilmesinde en büyük yardımcıdır. Ancak tek başına yeterli değildir.¹¹³

İbn Teymiyye *bâtın ilmi* tamlamasıyla iki şeyin kastedilebileceğini ifade etmektedir. Bu tamlamayla ya kalpteki marifet, haller ve Hz. Peygamber'in haber verdiği gaybî hususların bilgisi gibi bir bilgi kastedilmiştir ya da zâhirî bilgilerle meşgul olanların idrakini aşan ve insanların çoğunun anlayışına gizli kalan bir bilgi kastedilmiştir.¹¹⁴ Bu bilgi türlerinden hangisi kastedilirse edilsin bâtinî bilginin kabul edilebilmesi için Kur'an ve sünnete aykırı olmaması gerekir. İnsanların çoğuna gizli kalan bâtinî bilgiyi, zâhire muvafık bâtinî bilgi ve zâhire muhalif bâtinî bilgi olmak üzere iki kısma ayıran İbn Teymiyye nezdinde zâhire muhalif bâtinî bilgi batıldır. Bâtinî Karmatîler, Nusayrîler ve onlarla aynı fikirde olan felsefeciler, gulat sûfiler ile kelâmcılar gibi, Kur'an'ın zâhirî anlamına muhalif bâtinî bir anlamı olduğunu savunanlar ya zındıktır veya mühlittir. Ona göre Hz. Mûsâ'nın Allah'la konuşmasını sembolik bir anlatım olarak gören ve konuşma olayını, marifetin hasıl olması sırasında kalpte ortaya çıkan haller şeklinde izah eden Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'daki yorumları da bu vasıftadır. İlk dönem sûfilerinden nakledilmeyen bu tür yorumlar, muahhar sûfiler arasında revaç bulmuştur. Nitekim en büyük sapmalardan biri olan vahdet-i vücud telakkisi de son dönem sûfileri arasında ortaya çıkmıştır.

Sûfilerin yaptıkları yorumları mümkün olduğunca objektif bir alana çekmeye çalışan İbn Teymiyye Hızır-Mûsâ kıssasını çeşitli açılardan ele almıştır. Onun naklettiğine göre bazı sûfiler, rabbanî iradeye ve ilahî meşiete yani kevnî hakikate şahit olduğu için Hızır'dan şer'î yükümlülüğün kalktığını varsaymaktadır. Onlar Hızır'ın gerçekleştirdiği eylemlerle şeriatın dışına çıktığını zannetmiş, ardından bu zanna dayanarak evliyânın şeriatın zâhîrine aykırı hareket etmesini caiz görmüşlerdir. İbn Teymiyye'ye göre bu iddia sahipleri iki bakımdan hata etmiştir. Öncelikle Hızır yapıp ettikleriyle şeriatın dışına çıkmamıştır. Onun yapıp ettiği şeyler Hz. Mûsâ'nın şeriatında caizdir. Eğer caiz olmasaydı eylemlerin nedenleri ve amaçları izah edildiğinde de Hz. Mûsâ'nın şeriate muhalif olduğu gerekçesiyle Hızır'a itirazını sürdürmesi gerekirdi. Ancak sebepler izah edildiğinde Hz. Mûsâ'nın yapılanları onayladığı görülmektedir. Bu da Hızır'ın eylemlerinin ona verilen şeriate aykırı olmadığını göstermektedir. Yine Hızır'ın yaptığı şeylerin sebeplerini izah etmesi, Hz. Mûsâ'nın başlangıçta karşı çıktığı olayların zâhire aykırı bir bâtını olduğunu göstermektedir. Zâhire aykırı bâtinin batıl olduğuna çokça vurgu yapmasına rağmen İbn Teymiyye, Hızır-Mûsâ kıssasından hareketle, keşif yoluyla bilinebilecek bir bâtinin var olduğunu söylemekte, ayrıca bu bâtinin zâhire aykırı olabileceğini de kabul etmektedir. Bununla birlikte ona göre şirk, bilgisizce Allah hakkında konuşmak, fuşşiyat ve zulüm gibi konularda bâtin zâhire aykırı olamaz.¹¹⁵

İbn Teymiyye'ye göre mükâşefe sahibi olduğu için Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olması gerekmediği de öne sürülemez. Çünkü Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olmamasının sebebi mükâşefe sahibi olması değil, onun ümmetinden olmamasıdır. Hz. Mûsâ son peygamber gibi bütün insanlara gönderilmemiş, sadece kendi kavmine gönderilmiş bir peygamberdir. Bu sebeptir ki Hızır Hz. Mûsâ'ya farklı ilim türlerine sahip olduklarını, dolayısıyla birbirlerinin ilmüne vakif olmadıklarını söylemiştir. Bu da bize Hz. Mûsâ'nın peygamberliğinin genel olmadığını göstermektedir.

¹¹³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/245-246.

¹¹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/232.

¹¹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/427-430, 14/475-476.

Ön İnceleme ve İntihal Taramasına Sunulan Metin

İbn Teymiyye'ye göre sūfilerin Hızır-Mûsâ kıssasını öne çıkarmalarının nedeni, bilginin kaynağı hakkında kendi görüşlerini destekleyen argümanlar içerdiğini düşünmeleridir. Onlar Hızır'ın evliyâdan olduğunu ileri sürerek evliyâdan bazılarının enbiyâdan üstün olduğunu savunmuşlardır. Müslümanların önde gelen alimleri bir tarafa, kendilerine uyulan mutedil sūfiler bile bu görüşü kabul etmemektedir. İbn Teymiyye ister nebi olsun ister olmasın Hızır'ın Hz. Mûsâ'dan üstün olduğunu savunmanın kişiyi küfre düşüreceği kanaatindedir. Diğer yandan Hz. Mûsâ'nın vakıf olmadığı bir bilgiye sahip olması, Hızır'ın ondan üstün olmasını gerektirecekse bu durumda Hz. Süleyman'ın vakıf olmadığı bir bilgiye sahip olduğu için Hüdhüd'ün de Hz. Süleyman'dan üstün olması gerekir ki bu kabul edilemez bir yargıdır.¹¹⁶ İbn Teymiyye İbnü'l-Arabî'nin velâyeti nübüvveti üstün tutmasını da eleştirmiş ve bu düşüncenin kaynağının filozoflar olduğunu söylemiştir. Ona göre velâyetin nübüvveti üstün tutulması açık naslara aykırıdır. Çünkü Allah nimet verilenleri dört kısma ayırmış ve nebilerden sonra da siddîkleri saymıştır.¹¹⁷

"İlmi, ilelebet diri olan Allah'ın bizzat kendisinden alan kişi ölümlü bir insandan gelen ilmi ne yapsın?" şeklinde özetlenebilecek yaklaşımları doğru bulmayan İbn Kayyim, bu veya buna benzer fikirlerin ya cahillikten söylendiğini yahut da bunların şahiye türü sözler olduğunu söylemektedir. Çünkü ilmin rivayet yoluyla aktarılması olmasa bu görüşleri dile getirenlere İslam'dan hiçbir şey ulaşmazdı. Ona göre, muhatabını rivayet ilminden alıkoymaya çalışan kişi, onu ya sūfilerin kuruntularına ya felsefi kıyasa yahut da kendi görüşüne sevk etmek istiyordur. Çünkü Kur'an ve sünnetin gayrında kelâmcıların şüphelerinden, sapkınların görüşlerinden, sūfilerin kuruntularından ve felsefecilerin kıyasından başka bir şey yoktur. İbn Kayyim'e göre gerçek ilim, bir delille ispat edilebilen ilimdir. Delile ve şahide dayanmayan bilgi güvenilir bir bilgi olmayacağı için ilim olduğu da söylenemez. İstidlal dışında bir yolla ilmin elde edildiği iddiası doğru bir iddia değildir. Zira Allah kâinatı sebeplere bağladığı gibi ilmi de birtakım sebeplere bağlamıştır. Bu da demektir ki insan ilmi ancak onu gösteren bir delil vasıtasıyla elde edebilir. Ona göre ilim halden daha hayırlıdır. Çünkü ilim, hâkim ve yol gösteren; hal, mahkûmun aleyh ve tabi olandır. İlimsiz sahih bir *hale* ulaşmak mümkün değildir.¹¹⁸

Şeytanın cahil mutasavvıfları şatah konusunda tuzağa düşürdüğünü söyleyen İbn Kayyim, mutasavvıfların keşf ve ilham yoluyla ilmin nakşolması için kalplerindeki her şeyi, hatta Hz. Peygamberin getirdiği ilmi bile boşaltmaya çalıştıklarını ifade etmektedir. Kalplerinden Hz. Peygamberin getirdiği ilmi çıkardıklarında şeytanın onların kalbine batıl şeyleri nakşetmesinin önündeki bütün engeller de kalkmış olur. Peygamberlerin varisleri olan alimler, onların söylediği batıl sözleri yalanladığında "Sizin ilminiz zâhir ilmidir, bizim ilmimiz ise keşf ve bâtin ilmidir. Şeriatın zâhirî sizin, bâtinî hakikatler bizimidir. Siz kabuk ehlisiniz biz öz ehliyiz." derler.¹¹⁹ Oysa kalp Allah'a itaat, helal rızık, kirlerden arındırma ve nebevî riyazet yoluyla bâtinî bilgiyi almaya hazır hale gelir. Bu halin devam etmesi ve ürün vermesi için de farzları yerine getirmek, Kur'an ve sünnete uymak gerekir.¹²⁰

¹¹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 2/233-235, 11/420-426, 13/266-267; a.mlf. *el-Müstedrek 'ala mecmû'i fetâvâ*, thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, 1418, 1/113-114.

¹¹⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/363-364.

¹¹⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/438-439, 3/399-400.

¹¹⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1395/1975), 1/207-208.

¹²⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/444.

Ön İnceleme ve İntihal Taramasına Sunulan Metin

İbn Kayyim'e göre sūfler ilm-i ledünle, Hızır'a Hz. Mûsâ'nın aracılığı olmadan verilen ilimde olduğu gibi, Allah'tan vasitasız bir yolla, yani ilham şeklinde alınan bilgiyi kastetmektedir. Nitekim Kehf Sûresi 65'inci ayette rahmet için من عندنا ilim için ise من لدنا ifadeleri kullanılmıştır. İlim için kullanılan لدن zarfı عند zarfından daha hususi ve Allah'a daha yakın bir makama işaret eder. Ledünni bilgi çalışıp çabalamakla elde edilemez. Ona göre ilm-i ledün kulluğun, kullukta sürekliliğin, Allah'a karşı içtenliğin ve doğruluğun; ilmi, Hz. Peygamberden almak için bütün gayreti sarf etmenin meyesidir. Böylece Hz. Ali'nin de dediği gibi, kişiye Kitap ve sünneti anlamada özel bir yetenek verilir. Ona göre Kur'an ve sünnetten yüz çeviren kişinin kalbine de ledünni bir bilgi verilir. Fakat kimin tarafından? Ya nefsi ya hevâsı ya da şeytan tarafından. Ledünni bilginin Allah katından olup olmadığı, ancak Hz. Peygamberin getirdiklerine uygunluğu ile tespit edilebilir. İlm-i ledünnün kaynağını tespit etmede mihenk taşı vahiydir. Hızır- Mûsâ kıssasından hareketle ilm-i ledün verilen kişinin vahye ihtiyacı kalmadığını iddia etmek ilhad ve küfürdür. İbn Kayyim'a göre bu iddia sahibinin kanını akıtmak vaciptir¹²¹ Ledünni ilim, delile dayanan ve peygamberlerin dili üzere Allah katından gelen ilimdir. Bunun dışındakiler insan nefsinin ledünnünden neşet eden bilgidir. Nitekim tarihte ledünni ilim için konulan bu set çökmüş ve her taife kendi ilmini ledünni ilim olarak nitelendirmiştir. Onların görüşleri ledünnî zarfı ancak *indî* anlamında alındığında doğru kabul edilebilir.¹²²

Hızır'ın nebi, veli veya kral olduğuna dair birtakım görüşler aktarmakla birlikte konu hakkında kendi kanaatini belirtmeyen¹²³ İbn Kesîr, onun ilminin Hz. Mûsâ'nın ilminden farklı bir mahiyette olduğunu vurgulamıştır. Ona göre Hızır'ın yapıp ettikleri Hz. Mûsâ'nın şeriatına aykırıdır. Dolayısıyla hem Hızır hem de Hz. Mûsâ kendine verilen ilimden mesuldür. Hızır fiillerini bâtinî bir hikmet ve maslahata uygun olarak gerçekleştirmiştir. Bu maslahat ve hikmete vakıf olmayan Hz. Mûsâ da onun yapıp ettiklerine karşı çıkmıştır.¹²⁴ Kıssa hakkındaki izahatından hareketle İbn Kesîr'in zâhirin bâtinla çelişebileceği fikrini kabul ettiği söylenebilir.¹²⁵

İbn Receb'e göre bâtinî ilimlerin nübüvvet nurundan, Kitap ya da sünnetten değil de havâtır, ilham ve keşften elde edildiğini öne süren kişiler kâmil olan şeriat hakkında kötü zan beslemektedir. Çünkü onlar şeriatın bâtin ilmine dair herhangi bir şey getirmediğini zannederek mücerret re'yleri ve havâtırlarıyla onun hakkında konuşmuş, kendileri saptığı gibi birçok kişiyi de saptırmışlardır. Bâtin ve bâtin ilmi konusunda mücerret rey ile konuşmak oldukça tehlikelidir. Çünkü dinden olmayan birçok şey bu kapıdan İslam'a sokulmuş, yine birçokları bu kapıdan geçerek nifaka düşmüştür. Bu sebeple **Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere önde gelen** imamlar onun hakkında mücerret rey ve keşifle konuşmaktan sakındırmıştır.¹²⁶

Nahl Sûresi 68 ve Kasas Sûresi 7'nci ayette geçen vahiy kelimelerini ilham kelimesiyle karşılayan Muhammed b. Abdülvehhâb ilhamı vahyin bir türü olarak kabul etmektedir.¹²⁷ Tasavvufun bilgi edinme yolları hakkında bu değininin dışında başka bir değerlendirmesine rastlayamadığımız Muhammed b. Abdülvehhâb, Hızır- Mûsâ kıssasından hareketle ledünnî ilmin Allah'ın lütfundan olduğu sonucuna varmıştır. Yine o, Hızır'ın evliyâdan

¹²¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/445-447.

¹²² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/400.

¹²³ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru tayyibe, 1420/1999), 5/187.

¹²⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/181.

¹²⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/184.

¹²⁶ İbn Receb, *Mecmû'ü resâil*, 1/17-20; a.mlf. Fazlû 'ilmi's-selef, 68-71.

¹²⁷ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mü'ellefâtü's-Şeyh'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*, thk. Muhammed Biltâcî (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.), 5/218,282.

Ön İnceleme ve İntihal Taramasına Sunulan Metin

olduğu görüşünün esas alınması durumunda evliyânın kerametinin de hak ve gerçek olduğunu kabul etmek gerektiğini söylemektedir. Bu durumda, Hz. Mûsâ gibi bir peygamberde bulunmayan bilginin bir velide bulunması da mümkün hale gelmektedir.¹²⁸ Ancak Hızır'ın bilgisini ve fillerini öne sürerek şeriatın dışına çıkılabileceğini savunmak mümkün değildir. Böyle bir iddiayı dile getiren kişi kafirdir.¹²⁹ Bu doğrultuda Muhammed b. Abdülvehhâb Hz. Mûsâ ve Hızır'ı denk bir konumda görmemekte, Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan üstün olduğunu ifade etmektedir.¹³⁰

Sa'dî'ye göre Hz. Mûsâ imanî ve usûlî konularda daha bilgili ve daha üstün olsa da ona verilmeyen bir bilgi, peygamber olmadığı halde, herhangi bir eğitim sürecine tabi olmaksızın ilham yoluyla Hızır'a verilmiştir. Allah'tan gelen bu ilham sayesinde Hızır, olayların Hz. Mûsâ'ya gizli kalan bâtınî yönlerine vakıf olmuştur.¹³¹ Kıssadan çıkarılabilecek birçok derse değinen Sa'dî, sûflerin iddialarına ilişkin bir değerlendirme yapma gereği duymamıştır.

"Rabbinin rahmetini onlar mı paylaşıyor?"¹³² ayetinde olduğu gibi Kur'an'da rahmet kelimesinin nübüvvet manasında kullanılmasından¹³³ yola çıkarak Hızır'ın nebi olduğu sonucuna ulaşan Şinkîti, ona verilen bilginin de vahiy kaynaklı bir bilgi olduğunu söylemektedir. Ona göre Hızır'ın "Bunu kendiliğimden yapmadım."¹³⁴ şeklindeki açıklaması sahip olduğu bilginin vahye dayandığını gösteren bir delildir. Zira, zâhirde masum olan bir cana kıymak şeklindeki eylemi de dahil olmak üzere onun yapıp ettikleri ancak ilâhî bir emre istinaden yapılabilir. İlahi emir ve nehiylerin bildirilmesi de vahiy yoluyla gerçekleşir. Bununla birlikte ilm-i ledünnü Hızır'a verilen ilimle sınırlamak doğru değildir. Çünkü ilm-i ledün umûmî bir ilimdir. Allah dilediği kullarına ilham yoluyla birtakım bilgiler verir. Ancak bu bilgi türünün masumiyetinden söz etmek mümkün olmadığı için bu bilgiyle istidalde bulunulamaz. Diğer yandan şeriat, kulların hidayeti için gerekli delilleri içermektedir. Bir meselede bile olsa Allah'ın rızasına ulaşmak için peygamberlere ve peygamberlerin getirdiklerine ihtiyacı olmadığını söyleyen kişinin zındıklığında şüphe yoktur. Aynı şekilde Hızır-Hz. Mûsâ kıssasından hareketle şeriatın zâhirine mugayir bâtınî bir bilginin varlığı iddiasında bulunan da kesinlikle zındıktır. Zâhire aykırı bir bâtın olduğunu savunmak, İslam dininden külliyen çıkmayla neticelenir. Şinkîti Kurtubî'den naklen zâhire aykırı bâtın fikrinin ve havas ehlinin naslarla mükellef olmadığı tezinin Bâtınîlere ait bir tez olduğunu ifade etmektedir.¹³⁵

Hızır'ın nebi, rasûl veya salih kullardan bir kul olma ihtimalinin bulunduğunu düşünen Useymîn, Şinkîti'nin aksine onun keramet sahibi salih bir kul olduğu kanaatindedir. Allah Teâlâ Hz. Mûsâ'yı Hızır'a yönlendirmekle Allah'ın bilgisini tamamiyle kuşatamayacağını, onun bilgisinden çok az bir kısma vakıf olduğunu açıklamak istemiştir. Hz. Mûsâ daha üstün bir konumda olmasına rağmen, ondan daha aşağı bir konumda bulunan Hızır'a ilham yoluyla özel bir bilgi olan gayb bilgisi verilmiştir. Zira ona verilen bilgi, geçmişin veya anın bilgisi değil

¹²⁸ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'ân", 5/252-253.

¹²⁹ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Resâilü'ş-şahsiyye", 7/214.

¹³⁰ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'ân", 5/256.

¹³¹ Sa'dî, *Teysîrü'l-kerîm*, 481-484.

¹³² ez-Zuhruf 43/32.

¹³³ ed-Duhân 44/6, el-Kasas 28/86.

¹³⁴ el-Kehf 18/82.

¹³⁵ Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân*, 4/202-206.

Ön İnceleme ve İntihal Taramasına Sunulan Metin

geleceğin bilgisidir. Bu yönüyle ona verilen bilgi, insan aklının kavrayabileceği sınırların fevkindedir.¹³⁶ Öte yandan keşfi bilgiye dair fikri sorulduğunda Useymîn, gaybı bilme iddiasındaki herkesin kafir olduğunu söylemiştir. Verdiği cevaptan anlaşıldığı kadarıyla o, keşfi bilgi ile gayba muttali olmayı anlamaktadır. Gaybın bilgisinin Allah'a mahsus olduğunu ve Allah'ın bu bilgiden dilediği kadarını dilediği peygamberlere bildirdiğini haber veren ayetler olduğunu söyleyen Useymîn, bu ayetlere göre keşf veya başka bir yolla gayba muttali olduğunu iddia edenlerin kafir olduğunu ileri sürmektedir. Hz. Ömer'in minberden kendisine çok uzak bir orduya seslenmesi ise ona göre gaybî bir bilgi değildir. Çünkü Hz. Ömer'in şahit olduğu şey, görülen ve hissedilebilen bir olaydır.¹³⁷ Useymîn'in keşif ve ilham hakkındaki açıklamalarının genelinden, Hızır'a verilen bilginin ona mahsus bir bilgi olduğu sonucu çıkarılabilir.

Sonuç

Ashâbü'l-hadîs döneminde doğrudan tasavvufa yöneltilmiş eleştirilere rastlanmamaktadır. İbn Batta ile birlikte mutasavvıfların düzenlediği semâ meclislerine yönelik eleştiriler görülmeye başlamıştır. İbn Akil ve İbnü'l-Cevzî ise bid'at olarak değerlendirdikleri birtakım uygulamalar nedeniyle mutasavvıflara sert eleştiriler yöneltilmişlerdir. Onların tasavvufa yönelttiği eleştiriler sonraki dönemde Ashâbü'l-hadîsin fikrî mirasçıları tarafından sıklıkla tekrar edilmiştir. Tasavvufa yöneltilen ve çoğu zaman tekfir boyutlarına ulaşan asıl eleştiriler İbn Teymiyye sonrasına rastlamaktadır. İbn Teymiyye İbnü'l-Arabî başta olmak üzere mutasavvıfları Allah'a, sıfatlarına ve nübüvete dair görüşleri sebebiyle tekfir etmekte ve onların dile getirdiği görüşlerin felsefeden alınmış fikirler olduğunu söylemektedir. Dile getirdiği eleştirilerden hareketle onun, mutasavvıfların felsefi nitelikli görüşlerine karşı olduğu söylenebilir. İbn Teymiyye sonrası tasavvufa yöneltilen eleştiriler büyük oranda bu minvalde devam etmiş, Muhammed b. Abdülvehhâb sonrasında ise tasavvuf bütün boyutlarıyla reddedilmiş, hatta şeyhlere veya onların kabirlerine gösterdikleri saygı ve tazim sebebiyle mutasavvıflar zaman zaman şiddetin hedefi haline gelmiştir. Diğer yandan Selefiler arasında tasavvufun her türüne karşı olanlar varsa da¹³⁸ görebildiğimiz kadarıyla, araştırmamızın merkezindeki müelliflerden hiçbiri Şiilik ve Bâtıniyye'ye karşı çıktığı gibi mutlak manada tasavvufa karşı çıkmamıştır. Gerek Ashâbü'l-hadîs gerekse Selefiler, ilk dönem sûfilerini takdir etmekte ve zühd merkezinde yaşanacak manevi bir tecrübeyi makbul karşılamaktadır. Bu bakımdan tasavvuf eleştirilerinde maksadın sûfileri, Kur'an ve sünnetin lafzî delaletiyle çizilmiş sınırlara çekmek olduğu söylenebilir. Tabi bu durumda müstakil bir tasavvuftan söz etmenin mümkün olup olmadığı da tartışılmalıdır.

İlk mutasavvıflardan itibaren akıl ve nakil yanında bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilhama da yer açma çabaları görülmektedir. Hanbelî ve Selefi çevreler keşf ve ilham hakkında ilk mutasavvıfların öne sürdüğü argümanları büyük ölçüde doğru bulmuş ve kabul etmiştir. Ancak onlar tasavvufun, dolayısıyla marifet teorisinin Ehl-i hadîsin denetiminden çıkmasına razı olmamıştır. Bu noktada şeriatın zâhiriyle çelişen yorumları reddetmişler ve bu tür yorumları bid'at ve sapıklık olarak değerlendirmişlerdir. Tasavvufu Ehl-i hadîsin çizdiği sınırlarda tutma gayretiyle İbn Teymiyye'den itibaren sûfilerin kullandığı tasavvufî kavramların Ashâbü'l-hadîs zihniyetine muvafık bir şekilde yeniden tanımlanmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu doğrultuda İbn Teymiyye özellikle tasavvufî

¹³⁶ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Süretü'l-Kehf* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423), 112-113, 124.

¹³⁷ Useymîn, *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb*, 1/699.

¹³⁸ Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 347.

Ön İnceleme ve İntihal Taramasına Sunulan Metin

kültürdeki haller ve makamları selefi esas alarak tanımlamıştır. İbn Receb'e gelindiğinde ise ledünnî bilginin neredeyse naklî bilgiye karşılık gelecek şekilde tasvir edildiği görülmektedir.

Zâhir-bâtın mücadelesinin gün yüzüne çıktığı meselelerden biri de Hızır-Mûsâ kıssasıdır. Mutasavvıflar kendilerini, vasıtasız bâtinî bir bilgiye mazhar olduğunu düşündükleri Hızır'la özdeşleştirmiştir. Buna karşın şeriatın zâhirini Hz. Mûsâ'ya verilen şeriatla özdeşleştiren Hanbelîler ve Selefler onun üstünlüğünü savunma gereği duymuştur. Tarih boyunca Hızır'ın kimliği hususunda farklı iddialar ileri sürseler de Hanbelîlerin ve Seleflerin sürekli yinelediği mesele Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan üstün olduğu meselesidir. Bu aynı zamanda mahiyeti farklı olmakla birlikte Hızır'a verilen bilginin Hz. Mûsâ'ya verilen bilgiden üstün olmadığı anlamına gelmektedir. Mutasavvıfların iddialarının önüne geçmek için Hz. Peygamberin risâletinden sonra Hz. Mûsâ'ya nisbetle Hızır'ın konumunda olan kimsenin olmadığı söylenmiştir. Çünkü Hz. Mûsâ'nın risâleti umumi olmadığı için Hızır'ın ona tâbi olmak gibi bir sorunluluğu yoktu. Hâlbuki Hz. Mûsâ'nın aksine Hz. Peygamber bütün insanlara gönderilmiştir. Bu nedenle onun getirdiği ilimin zâhiri herkes için bağlayıcıdır. Diğer yandan Hanbelî ve Seleflerin bâtinî bilginin makbûliyeti için öne sürdükleri zâhire uygunluk şartı, Hz. Mûsâ'nın Hızır'a itirazları ve aldığı cevaplar sonucu teskin olması göz önüne alındığında tartışmalı hale gelmektedir. Özellikle İbn Teymiyye'nin Hızır'ın kimliği ve Hz. Mûsâ'nın peygamberliğinin kapsamı üzerinden yaptığı izahlar, ikna edicilikten uzaktır. Çünkü sadece zâhirî göz önüne alındığında Hızır'ın yaptığı eylemlerin herhangi bir şeriata aykırılıktan öte genel insanî ve ahlaki ilkelere ters düştüğü görülmektedir ki Hz. Mûsâ'nın itirazlarını da pekala bu gerekçeyle izah etmek mümkündür.

Rivayeti ve selefin üzerinde bulunduğu dini geleneği, din anlayışının esası haline getiren Selefilik'in ele aldığı her konuda kesin ve nihai hükümleri dile getirir tarzda bir söylem kullanması, onların herhangi bir konuda tarih boyunca yekpare bir fikre sahip olduğu vehmine yol açmaktadır. Ancak görüldüğü kadarıyla gerek tasavvuf ve mârifet teorisi gerekse Hızır-Mûsâ kıssası hususunda farklı dönemlerde birbirinden farklı görüşler dile getirilmiştir. Bu durum Seleflerin dile getirdiği görüşlerin, kendilerini refere ettikleri mirasla tutarlılığını yeniden ve titizlikle ele almayı gerektirmektedir.

Ön İnceleme ve İntihal Taramasına Sunulan Metin

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / 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.

Yazar(lar) / Author(s)

Kadir ESER

Finansman / Funding

Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Kaynakça

- Affî, Ebû'l-Alâ. *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*. çev. H. İbrahim Kaçar - Sülün Murat. İstanbul: Risale, 1996.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*. nşr. Halid er- Rabât, Seyyid İzzet İd. 22 Cilt. Feyyûm: Dâru'l-felâh, 1430/2009.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*. thk. Şuayb Arnaût - Adil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Kur'an'ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 8. Basım, 2005.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-evliya*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1985.
- Ceyhan, Semih. "Tilimsânî, Afîfüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/163-164. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ceyhan, Semih. "Züh'd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelebi, İlyas. "Züh'd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi". *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı II* 149 (1998), 85-107.
- Demirbilek, Mine - Atalay, Hakan. "Türkiye'de Selefilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar". *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 448-459.
- Demirli, Ekrem. "Sadreddin Konevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/420-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Demirli, Ekrem. "Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruyet Arayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 219-244.
- Ebû Tâlib el-Mekkî. *Kütü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmî't-tevhîd*. thk. Mahmûd b. İbrahim b. Muhammed er-Ridvânî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü dâru't-türâs, 1422/2001.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *Kitâbu'l-mu'temed fi usûli'd-dîn*. thk. Vedî Zeydân Haddâd. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1974.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *Kitâbü't-tevekkül*. thk. Yusuf b. Ali et-Tarîf. Riyad: Dâru'l-meymân, 1435/2014.
- Erginli, Zafer. "Muhâsibî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/13-16. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Gündoğdu, Cengiz. "Doğuş Dönemi Züh'd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri". *EKEV Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 41-64.
- Hakîm et-Tirmizî. *Edebü'n-nefs*. thk. Abdurrahmân es-Sâiyih. Kahire: Ed-Dâru'l-Mısıriyyetü'l-Lübnâniye, 1413/1993.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Şerefü ashâbi'l-hadîs*. thk. Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ. *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1420/1999.
- İbn Batta. *el-İbâne 'an şerî'ati'l-fıraki'n-nâciye ve mücânebeti'l-fıraki'l-mezmûme*. thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî vd. 9 Cilt. Riyad: Dâru'r-râye, 1415/1994-1426/2005.
- İbn Ebî Ya'lâ. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn. 3 Cilt. Riyad: el-Emânetü'l-Âmme li'l-İhtifâl, 1419.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İgâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*. thk. Muhammed Hâmid el-Fikî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2. Basım, 1395/1975.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili "ıyyâke na'büdü ve ıyyâke neste'in"*. thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 7. Basım, 1423/2003.

Ön İnceleme ve İntihal Taramasına Sunulan Metin

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 20 Cilt. Cize (Kahire): Dâru hicr, 1419/1999.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru tayyibe, 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *er-Rikka ve'l-bükâ'*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dimaşk & Beyrut: Dâru'l-kalem & ed-Dâru'ş-şâmiyye, 1415/1994.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Kitâbü't-Tevvâbîn*. thk. Abdulkâdir el-Arnaût. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*. nşr. Züheyr Şaviş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Receb. *ez-Zeyl 'alâ Tabakâtî'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'ubeykân, 1425/2005.
- İbn Receb. *Fazlü 'ilmi's-selef 'alâ 'ilmi'l-halef*. nşr. Muhammed b. Nâsir el-Acmî. Kuveyt: Dâru's-samî'î, 2. Basım, 1406.
- İbn Receb. *Mecmû'u resâilî'l-Hâfiz İbn Receb el-Hanbelî*. thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî. 4 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-hadîse, 2. Basım, ts.
- İbn Receb. *Ravâ'î'u't-tefsîr el-câmi' li-tefsîri'l-İmam İbn Receb el-Hanbelî Tefsîru İbn Receb el-Hanbelî*. nşr. Ebû Mu'âz Târik b. İvazullah b. Muhammed. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-'âsime, 1422/2001.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin. *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 11 Cilt. Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, 2. Basım, 1411/1991.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin. *el-Müstedrek 'ala mecmû'î fetâvâ*. thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. 5 Cilt, 1418.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin. *Mecmû'u fetâvâ*. nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. 37 Cilt. Medîne: Vezâratü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da' ve ve'l-İrşâd, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin İbn. *İbn Teymiyye Külliyyatı*. çev. Yusuf Işıcık vd. 6 Cilt. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*. nşr. Ahmed Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsü'l-hikem*. thk. Ebü'l-Alâ Affî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Telbîsü İblîs*. thk. Zeyd b. Muhammed b. Hâdî el-Medhalî. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-minhâc, 2. Basım, 1436/2015.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed*. Kahire: Dâru hicr, 2. Basım, 1406/1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. nşr. Züheyr eş-Şâviş. 1 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî & Dâru İbni Hazm, 1423/2002.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik: İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 5. Basım.
- Kara, Mustafa. "Bişr El-Hâfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kara, Mustafa. "İbn Teymiyye, Takiyyüddin (Tasavvuf ile İlgili Görüşleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-'Atıyye vd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Hüseyin Muhammed Şeref. 6 Cilt. Kahire: Mecma'u'l-lugati'l-'Arabiyye, 1404/1984-1415/1994.
- Kaya, Mahmut. "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (İslâm Düşüncesindeki Yeri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/520-522. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koca, Ferhat. "İbn Kudâme, Muvaffakuddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/139-142. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin el-. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. nşr. Halil el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin el-. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrâhîm Besyûnî. 3 Cilt. Kahire: Hey'etü'l-Mısıryyetî'l-âmme li'l-kitâb, 2000.
- Kutlu, Sönmez. "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri". *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. 19-80. İstanbul, 2019.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlenmeleri*. Ankara: Otto, 2. Basım, 2016.
- Makdisi, George. "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf". çev. Ramazan Özmen. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/18 (2007), 297-310.

Ön İnceleme ve İntihal Taramasına Sunulan Metin

- Makdisî, George. "Kâdirî Süfisi İbn Teymiyye". çev. Vahit Göktaş. *Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 401-411.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik, 2018.
- Muhammed b. Abdülvehhâb. "er-Resâilü's-şahsiyye". *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. 'Abdülvehhâb*. thk. Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân. Muhammed b. Sâlih Aylakî. 7/333. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.
- Muhammed b. Abdülvehhâb. "Tefsîru âyât mine'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. 'Abdülvehhâb*. thk. Muhammed Biltâcî. 5/412. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.
- Öz, Mustafa. "Muhammed b. Abdülvehhâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/492-494. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özköse, Kadir. "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtını/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi". *Kur'an'ın Bâtını ve İşârî Yorumu*. ed. Mustafa Öztürk. 59-84. İstanbul: Kuramer, 2018. <http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=112959375&tarama=b%C3%A2t%C4%B1n%C3%AE+ve+i%C5%9F%C3%A2ri>
- Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır es-. *Teysîrü'l-kerîmî'r-rahmân fî tefsîri kelâmi'l-mennân*. nşr. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik. Riyad: Mektebetü'l-'ubeykân, ts.
- Serrâc, Ebû Nasr es-. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalîm Mahmûd, Abdülbâkî Nasrûr. Bağdad: Dâru'l-kütübü'l-hadîse & Mektebetü'l-müsennâ, 1380/1960.
- Sülemî, Muhammed b. Hüseyin es-. *Hakâ'iku't-tefsîr*. thk. Seyyid İmrân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1421/2001.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs eş-. *er-Risâle*. çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan. Ankara: TDV Yayınları, 5. Basım, 2012.
- Şâtîbî, İbrâhim b. Mûsâ eş-. *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*. çev. Mehmed Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2010.
- Şinkitî, Muhammed Emîn. *Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. nşr. Bekr b. Abdullah Ebu Zeyd. 7 Cilt. Mekke: Dâru âlemi'l-fevâid, 1426.
- Türker, Ömer. *İslam Düşünce Gelenekleri Kelam-Felsefe-Tasavvuf*. İstanbul: Ketebe, 2020.
- Uludağ, Süleyman. "Abdal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/59-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "Abdülkâdir-i Geylânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/234-239. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "er-Risâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/122-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Selefiye ve Tasavvuf". *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, 343-356.
- Uludağ, Süleyman. "Velî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/25-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih el-. *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb*. 12 Cilt. Riyad: Müessesetü's-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1434.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih el-. *Mecmû'ü fetâvâ ve resâili fazileti's-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn*. nşr. Fehd b. Nâsır b. İbrâhim es-Süleyman. 29 Cilt. Riyad&Uneyze: Dâru'l-vatan&Dâru's-serâyâ, 1413-1431/2010.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih el-. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Fâtiha ve'l-Bakara*. 3 Cilt. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih el-. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Süretü'l-Kehf*. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/301-304. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yetik, Erhan. "Menâzilü's-Sâirîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/122-123. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2. Basım, 1402/1982-1409/1988.

Ashâbü'l-Hadîs ve Selefiler Nazarında Tasavvuf ve Zâhir-Bâtın Ayrımı

Yazar : Kadir ESER Sayfa Sayısı : 26 Kelime Sayısı : 10745 Karakter Sayısı : 83272

ORJİNALLİK RAPORU

BENZERLİK ENDEKSİ	İNTERNET KAYNAKLARI	YAYINLAR	ÖĞRENCİ ÖDEVLERİ
%5	-	-	-

BİRİNCİL KAYNAKLAR

1	Eskiyeni - Hanefî Mezhebinde Teaddî ve Taammüd Kavramının Kullanımı ve Bunun Çağdaş İslam Hukuku Çalışmalarına Yansımaları	<%1
2	International Journal of Languages Education - A CEFR-based Curriculum Design for Tertiary Education Level	<%1
3	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi - The Development of Mathematical Literacy Self-Efficacy Scale for Middle School: A Reliability And Validity Study*	<%1
4	[ÇIKARILAN KAYNAK] # 0 - Evaluation of Performance by Operating Process Improvement Modeling On A Company With Pump Manufacturing	<%1
5	[ÇIKARILAN KAYNAK] # 0 - Internet Source	<%1
6	[ÇIKARILAN KAYNAK] # HiperKitap - Konya : Eğitim Akademi Yayınevi - International conference on education in mathematics, science and technology, May 16-18, 2014 : abstract book (IGEMST 2014)	<%1
7	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Turkish Studies Educational Sciences - 5-6 YAŞ ÇOCUKLARININ ÖZ DÜZENLEME BECERİLERİNİN İNCELENMESİ	<%1

8	0 - Internet Source	<%1
9	{ÇIKARILAN KAYNAK} # İstanbul Bilgi Üniversitesi - Political representation of minorities: A comparison of Greek-Orthodox minority of Istanbul and Muslim-Turkish minority of Western Thrace	<%1
10	{ÇIKARILAN KAYNAK} # 0 - Evaluation of Twitter Users Writings about Teachers in Turkey	<%1
11	Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması	<%1
12	Ankara Üniversitesi - 5./11. Asır Şam Bölgesinde Hanbelilik ve Diğer İtikadî Mezheplerle İlişkileri: Ebü'l Ferec eş-Şirâzî Örneği	<%1
13	{ÇIKARILAN KAYNAK} # Muş Alparslan Üniversitesi - Ehl-i Hadis'in kelam anlayışı: el-Lâlekâî örneği	<%1
14	İslam Araştırmaları Dergisi - Tedlis Yapmakla İtham Edilen Basralı Râviler = The Concealer Narrators from Basra	<%1
15	{ÇIKARILAN KAYNAK} # sehirisifkulubu.com - Internet Source	<%1
16	{ÇIKARILAN KAYNAK} # www.ktp.isam.org.tr - İslam Düşüncesinde Akıl-Kalp İkilemi Üzerine	<%1
17	{ÇIKARILAN KAYNAK} # Erciyes Üniversitesi - Ehl-i hadis ve ehl-i rey'in görüşlerinin karşılaştırılması	<%1
18	dergi.diyamet.gov.tr - Internet Source	%1
19	{ÇIKARILAN KAYNAK} # 0 - Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi Sayı: 9 Sayı Tam Dosyası:	<%1
20	Ebook - Islam - Bibliographie	<%1
21	Kader - İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE TANRI-ÂLEM (BİRLİK-ÇOKLUK) İLİŞKİSİNE YÖNELİK TEMEL TEORİLER: HUDÛS, SUDÛR, ZUHÛR	<%1

22	Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü - Erken dönem tefsir geleneğinde nakil anlayışı	<%1
23	Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Dergipark) - Kur'an İlimlerinin Gelişim ve Etkileşim Süreçlerinin Zaman ve Mekân Faktörleri Bağlamında Değerlendirilmesi	<%1
24	[ÇIKARILAN KAYNAK] # İlahiyat Tetkikleri Dergisi - Erdemler Arası İrtibat Problemine Bir Çözüm Olarak Râgıb el-İsfahânî'de Erdemlerin Birliği Öğretisi	<%1
25	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - TEFSİRLERDE KAYNAK GÜVENİLİRLİĞİ SORUNU; ELMALILI ÖRNEĞİ	<%1
26	[ÇIKARILAN KAYNAK] # HiperKitap - İstanbul : Bilge Kültür Sanat - Prof. Dr. Erdoğan Merçil'e armağan : 75. doğum yılı, 50. akademik yılı	<%1
27	Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Dergipark) - COMPARING SCHOLARSHIP: THE ASSESSMENT OF THE CONTEMPORARY WORKS THAT LINKS ALEVIS WITH EITHER SHİ'ISM OR SUNNISM	<%1
28	0 - InternetSource	<%1
29	Çukurova Üniversitesi - Hâris El-Muhâsibî'nin din eğitimine ilişkin görüşleri	<%1
30	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Manisa Celal Bayar Üniversitesi - Erzincanlı Salih Baba Divanının Türk tasavvuf edebiyatı açısından incelenmesi	<%1
31	Eskiyeni - İbnü'l-Cevzi'nin Zemmü'l-hevâ Adlı Eseri: Takdim ve Tahlil	<%1
32	0 - Tâbiin döneminden seçkin bir kadın portresi Aişe Bint Talha	<%1
33	Uşak Üniversitesi - Mütekaddimîn Dönemi Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre kerâmet	<%1
34	0 - The Tradition of Hanbalî Methodology of Islamic Jurisprudence and Matter of Originality from its Birth to Recordation	<%1
35	[ÇIKARILAN KAYNAK] # www.ktp.isam.org.tr - Hanefi Mezhebi Şerh Edebiyatı – Explanation Literature of the Hanafi Sect	<%1
36	İnönü Üniversitesi - Nakşebendî harekette Zikr-i Hafî'nin kaynakları, etkisi	<%1

37	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi– HADİSLERİN HADİSLERLE ANLAŞILMASI	<%1
38	[ÇIKARILAN KAYNAK] # www.ktp.isam.org.tr– İmam Birgivi'nin Mezhebi Kimliği Üzerine Krono-Teolojik Analizler	<%1
39	İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi - KUTBÜDDİN-İ ŞİRÂZÎ'NİN İLİMLER TASNİFİ VE DİL İLİMLERİNİN BU TASNİFTEKİ YERİ	<%1
40	Bingöl Üniversitesi - Hammâd b. Seleme'nin hayatı ve hadis ilmindeki yeri	<%1
41	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi– Kur'ân-ı Kerim'de isâr kavramı	<%1
42	İslam Araştırmaları Dergisi - Vehhâbî Hareketinin Misyonu Hakkındaki Yaklaşımlar ve Harekete Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar = Approches Regarding the Mission of the Wahhabi Movement and Answers Given to the Criticisms Directed to the Movement	<%1
43	Tefsir Araştırmaları Dergisi - موقف المفسرين من الإسرائيليات و ومدى علاقتها بتفسير القصص القرآنية	<%1
44	www.ktp.isam.org.tr - Fütûhât-ı Mekkiyye'nin Kaynakları	<%1
45	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Tefsir Araştırmaları Dergisi– Bir Belâgat Terimi Olarak Kur'ân'da Tenkit/Nükte	<%1
46	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Kayseri Belediyesi– Kayseri Ansiklopedisi 3	<%1
47	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Necmettin Erbakan Üniversitesi– Eğitime empirik yaklaşımlar: Locke ve Spenceer örneği	<%1
48	[ÇIKARILAN KAYNAK] # The Journal of Academic Social Sciences– KUR'ÂN VE HADİS'TE SEĞİ'	<%1
49	[ÇIKARILAN KAYNAK] # 0– Envârü'l-Âşikin'de Geçen Bazı Hadislerin Müslümanların İbâdet Anlayışlarına Etkileri Üzerine	<%1

50	[ÇIKARILAN KAYNAK] # www.ktp.isam.org.tr— Mehmet Âkif Ersoy'un Safahat Adlı Eserinde Geri Kalmışlığın Sebepleri ve Çözüm Önerileri	<%1
51	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Dokuz Eylül Üniversitesi— İktidar alanının yeniden üretim aracı olarak yönetimsellik: Adalet ve Kalkınma Partisi örneği	<%1
52	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi— Seyyah İbn Battûta'nın Gözüyle 14. Asır İnan Toplumunda Tasavvuf	<%1
53	[ÇIKARILAN KAYNAK] # — Tasavvuf-Hadis İlişkisi Bağlamında Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi Ve Ramuzü'l-Ehadis Adlı Eseri	<%1
54	[ÇIKARILAN KAYNAK] # www.marife.org— Internet Source	<%1
55	Kader - EBÜ İSHAK İBRÂHİM B. SEYYÂR EN-NAZZÂM'IN MÛCİZE ANLAYIŞI: NAZZÂM'IN TABİAT TEORİSİ ÇERÇEVESİNDE BİR İNCELEME	<%1
56	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi— İsmail Hakkı Bursevî'nin 'Mü'min Mü'minin Aynasıdır' Hadis-i Şerifi Üzerine Yazdığı Şerhin Tahlil ve Tahkiki: Zâhir ve Bâtın Anlamının Birleştiği ve Ayrıldığı Noktalara Dair Bir İnceleme	<%1
57	[ÇIKARILAN KAYNAK] # İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi— HADİS İLMİNE DAİR KALEME ALINAN ALMANÇA AKADEMİK ÇALIŞMALAR	<%1
58	İslam Araştırmaları Dergisi - Tefsir İlminin Temel Kaynakları (IV-VI. Asırlar) = Main Sources of Science of Exegesis in Hijri IV-VI. Centuries	<%1
59	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Amasya İlahiyat Dergisi— “بکریه/Bekriyye” Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme	<%1
60	[ÇIKARILAN KAYNAK] # İslam Araştırmaları Dergisi— Süfi İliminde Hakikî Tevhid ve Hakikî Kulluğun İfadesi: Gem' ve Tefrika (Fark) Kavramları = Definitions of True Monotheism and Real Servitude in the Sufi Thought: The Concepts of Gem' (Combining) and Tefrika (Differentiation)	<%1

61	{ÇIKARILAN KAYNAK} # Universal Journal of Theology– İBN-İ KEMALPAŞAZÂDE'NİN BEYÂNU'L-VÜCÛD RİSÂLESİ'NİN TAHKİK VE TERGÜMESİ	<%1
62	{ÇIKARILAN KAYNAK} # Hitit Üniversitesi– Taberî ve Mâtürîdî tefsirlerinin nesh meselesine yaklaşımları açısından mukayesesi	<%1
63	{ÇIKARILAN KAYNAK} # Neemettin Erbakan Üniversitesi– İbn Âşur tefsirinde siyaset toplum ve kadın konuları	<%1
64	{ÇIKARILAN KAYNAK} # Marmara Üniversitesi– İbn Teymiyye'nin tasavvuf'a bakışı	<%1
65	İslam Araştırmaları Dergisi - Ulûmu'l-Kur'ân'la İlgili İlimlerin Tasnifi = The Classification of the Sciences Related to Ulûm al-Qur'an	<%1
66	{ÇIKARILAN KAYNAK} # İslam Araştırmaları Dergisi– Gelâleddin Es-Suyûtî'nin Merâsidü'l-Metâli' Fi Tenâsübi'l-Mekâtî' Ve'l-Metâli' İsimli Eseri Bağlamında Sürelerin Başı ile Sonu Arasındaki Münasebet	<%1
67	Marmara Üniversitesi - Tasavvufî tefsirlerde Ülü'l-Azm peygamberler	<%1
68	{ÇIKARILAN KAYNAK} # Marmara Üniversitesi– Din eğitiminde bilgi problemi	<%1
69	{ÇIKARILAN KAYNAK} # Erciyes Üniversitesi– Tefsirlerdeki farklı görüşlerin arka planı ve Kur'an'ın anlaşılmasına yansımaları	<%1
70	{ÇIKARILAN KAYNAK} # Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi– Müslim B. Cündeb'in Kıraat ve Tefsir İlimlerine Katkısı	<%1
71	Çukurova Üniversitesi - Şa'râvî'nin nefis tezkiyesi ile ilgili görüşleri	<%1
72	{ÇIKARILAN KAYNAK} # İslam Araştırmaları Dergisi– Evzâî ve Fikhî Mezhebi	<%1
73	{ÇIKARILAN KAYNAK} # İslam Araştırmaları Dergisi– İmâm Buhârî'nin Nasslar Arası Teâruzu Giderme Yöntemi	<%1

74	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Ondokuz Mayıs Üniversitesi– 1163 Sayılı Kooperatifler Kanunu'na göre kooperatiflerin denetimi	<0%1
75	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Kadir Has University– Ezilenlerin tiyatrosunda seyircinin yeniden öznelesmesi	<0%1
76	[ÇIKARILAN KAYNAK] # FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ– İSLAM HUKUKUNDA ŞAHSİ GAYENİN AKİTLERİN HUKUKİ SONUÇLARINA ETKİSİ ÜZERİNE HANEFİ VE ŞAFİİ MEZHEPLERİ ÖZELİNDE BİR İNCELEME	<0%1
77	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Uludağ Üniversitesi– Kurtubî ve fikhî tefsiri	<0%1
78	[ÇIKARILAN KAYNAK] # İslam Araştırmaları Dergisi– Üç Kavramı Tek Terim ve Bir Öneri: Kur'ân'ın Gem'i	<0%1
79	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi– Hâss Lafzının Beyanı Konusunun Mezhep Farklılıklarına Etkisi = The Effect of the Declaration of Assignment of Sectarian Differences	<0%1
80	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Ankara Üniversitesi– Türk ceza hukukunda zaman aşımı	<0%1
81	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Necmettin Erbakan Üniversitesi– Şii Âlim Şerîf er-Radî ve Nehcü'l-Belâğâ isimli eserinin hadis literatüründeki yeri ve değeri	<0%1
82	[ÇIKARILAN KAYNAK] # İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi– Osmanlı şiirinde kadın şairin poetikası: Leylâ Hanım	<0%1
83	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Sakarya Üniversitesi– Elmalı M. Hamdi Yazır'ın 'Hak Dini Kur'an Dili' Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'an	<0%1
84	[ÇIKARILAN KAYNAK] # İnönü Üniversitesi– Nev'izâde Atâyî Divanı'nda anlatıcı aşık tipi	<0%1
85	[ÇIKARILAN KAYNAK] # 0– ABÛ YA'LÂ AL-FERRÂ'S EPISTEMOLOGY	<0%1

86	[ÇIKARILAN KAYNAK] # www.islamdahayat.com– Internet Source	<0%1
87	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Bursa Uludağ Üniversitesi– İlkokullardaki okul yöneticilerinin Mintzberg'in yönetici rollerini yerine getirme düzeylerinin hesap verebilirlik açısından değerlendirilmesi	<0%1
88	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Marmara Üniversitesi– İbn Kuteybe'nin 'Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân' adlı eserinin Kur'ân ilimleri açısından değeri	<0%1
89	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Selçuk Üniversitesi– İslam hukuk metodolojisinde teklifi hüküm terimleri (doğuşu-gelişmesi-terimleşmesi)	<0%1
90	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Uludağ Üniversitesi– Ebü Ubeyd El-Kâsım B. Sellâm ve hadisçiliği	<0%1
91	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Erciyes Üniversitesi– Horasan'da Eş'arilik	<0%1
92	[ÇIKARILAN KAYNAK] # BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi– Fıkıh Usûlünde Nâsîh ve Mensuh Olma Yönünden Kıyas	<0%1
93	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Marmara Üniversitesi– İslam ceza hukukunda ta'zir	<0%1
94	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi– Klasik Tefsir Hareketlerinin Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında Mukayesesi =Comparison of Classical Interpretation Movements Within the Context of the Parable of Moses and al-Khidr	<0%1
95	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Sakarya Üniversitesi– Fıkıh ilminde cedel yönteminin kullanımı (Ebû İshâk eş-Şirâzî örneği)	<0%1
96	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Trabzon Üniversitesi– İşârî tefsir anlayışına yöneltilen eleştiriler	<0%1
97	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Dergipark)– MÛSÂ B. UKBE'NİN MEGÂZİSİ	<0%1

98	[ÇIKARILAN KAYNAK] # İslam Araştırmaları Dergisi- İslam Felsefesinde İbadetler Ekseninde Dindarlık = Religiosity within the Context of Worship in the Islamic Philosophy	<%1
99	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Sakarya Üniversitesi- İbrahim Halil Efendi'nin hayatı ve itikâdî görüşleri	<%1
100	[ÇIKARILAN KAYNAK] # İstanbul Bilgi Üniversitesi- Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 3. maddesi bağlamında mahpusların sağlık hakkı	<%1
101	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi- Kur'an'da Ailesiyle Birlikte Zikredilen Peygamberlerin Aile İçi Kriz Yönetimi	<%1
102	[ÇIKARILAN KAYNAK] # İslam Araştırmaları Dergisi- İlâmu'l-Muvakkir'in'in Takdim ve Tahlihi	<%1
103	Necmettin Erbakan Üniversitesi - Ömer Nasûhi Bilmen'in Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu adlı eserinde geçen hadislerin tahrîc ve değerlendirilmesi	<%1
104	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Tasavvuf) Anabilim Dalı - Muhammed el-mâlikî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşleri	<%1
105	[ÇIKARILAN KAYNAK] # www.ktp.isam.org.tr- Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler	<%1
106	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi- Metafiziğin Dört Yolcusu: Bir Osmanlı Klasiginde Derlenmiş Fikrî Haritalar Üzerine	<%1
107	[ÇIKARILAN KAYNAK] # İstanbul Üniversitesi- Tefsir mukaddimleri bağlamında tefsir- kelâm ilişkisi	<%1
108	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (İslâm Mezhepleri Tarihi) Anabilim Dalı - İbn Kuteybe'nin mezhep anlayışı ve diğer mezheplere bakışı	<%1
109	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- -MÜŞRİKLERİN LİDERLERİNDEN UKBE B. EBÛ MU'AYT VE HZ. PEYGAMBER'E KARŞI MÜGADELESİ	<%1

110	www.ktp.isam.org.tr - İmam Birgivi Selefi mi Yoksa Mâtüridi mi?	<%1
111	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- TANZİMAT'TAN CUMHURİYET'E AMERİKAN BORD MİSYONERLERİNİN URFA'DAKİ FAALİYETLERİ	<%1
112	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Haliç Üniversitesi- Türkiye'de para politikası faiz ilişkisi ve faiz oranlarında yaşanan değişikliklerin kurumsal kredi kullanımına etkileri	<%1
113	[ÇIKARILAN KAYNAK] # θ- Internet Source	<%1
114	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Süleyman Demirel Üniversitesi- Mahmut Şevket Paşa suikasti ve suikastin İstanbul basımındaki yansımaları	<%1
115	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Journal of Old Turkic Studies- Salur Kazan ve Yuvarlanan Taş Anlatısı Hakkında	<%1
116	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Anadolu Üniversitesi- Günden Güne Yok Olan Çömlekçiliğimize Bir Örnek	<%1
117	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Sufiyye- Misâl Âlemi'nin Varlığına Yönelik Bazı İtirazlar Ve Misâl Âlemi'nin İspatı	<%1
118	[ÇIKARILAN KAYNAK] # www.ktp.isam.org.tr- Tespit ve Yorum Bakımından Süfi Bilgisi ile İlgili Haberler	<%1
119	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları- I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyum Bildirileri	<%1
120	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Dokuz Eylül Üniversitesi- Sevgi Soysal'ın yapıtlarında kadın kimliğinin kuruluşu	<%1
121	[ÇIKARILAN KAYNAK] # FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ- KUR'ÂN'DA GEÇEN FEME'STÂ'U (فَمَا اسْتَغْوَا) (İLE LEM TESTİ) (لِّسْتَعْنِ) (ÜZERİNE	<%1
122	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi- Türkiye'de istihdam-ışsızlık ve çözüm önerileri: Adıyaman ili örneği	<%1

123	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi - Modern Topluma Ekolojik Bir Yaklaşım	<%1
124	[ÇIKARILAN KAYNAK] # http://arxiv.org - Internet Source	<%1
125	[ÇIKARILAN KAYNAK] # www.ilimvemedeniyet.com - Internet Source	<%1
126	İslam Araştırmaları Dergisi - Nigârname'de Aşkın Seyri = The Course of Love in Nigarnâmah	<%1
127	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi (Dergipark) - Melâmîlik ve Bayrâmî-Melâmî Bir Şair: Şeyh Seyyid Abdülkâdir-i Belhi	<%1
128	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Bingöl Üniversitesi - Hadis edebiyatında etrâf geleneği	<%1
129	[ÇIKARILAN KAYNAK] # www.ktp.isam.org.tr - Türkiye'de İbn Teymiyye ile İlgili Çalışmalar: Bir Bibliyografya Denemesi	<%1
130	Ankara Üniversitesi - Tasavvufta kutsallık inancı ve geleneksel teolojik eleştiriler	<%1
131	ttkb - İslam Ansiklopedisi - Cilt 38	<%1
132	Bingöl Üniversitesi - XIII. yy. da Anadolu Selçuklu Devletinde öne çıkan bazı sûfi şahsiyetler ve Anadolu'nun İslamlaşma sürecine katkıları	<%1
133	Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Şâh Velî Ayıntâbi'nin el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye Adlı Risâlesi ve Tahlili: Üç Hadis Üç Hakikat	<%1
134	Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi - Fıkıh Usûlündeki Nesh Teorisine Göre Kur'an'da Geçen Haber İfadelerinin Neshi	<%1
135	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi - Ekol Eksenli Tefsir Tarihi Yazıcılığında İhmal Edilen Şehir Basra ve Basralı Meşhur Mufessir Tâbiiler: Ebü'l-Âliye, Hasan-ı Basrî, Katâde = Basra the Neglected City in the School-Based Historiography of Tafsir and Famous Exegetes of Tabi'un from Basra: Abu al-Akliya, al-Hasan al-Basri, and Qatada	<%1

Editörün Ön İnceleme Notu: Makale metni, Dergi Yazım İlkeleri ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından incelenmiştir. Eksik veya hatalar var ise metinde belirtilmiş ve her bir hata türünde hatalı yazım SARI ile doğrusu YEŞİL metin vurgu rengi ile işaretlenmiştir. Metinde olabilecek diğer hatalar veya eksikliklerin tarafınızdan tashih edilebilmesi metni güçlendirecektir.

Ashâbü'l-Hadîs ve Selefilere Nazarında Tasavvufun Meşruiyeti ve Bâtınî Bilginin İmkânı

Kadir ESER

Dr, Millî Eğitim Bakanlığı

Dr, Ministry of National Education Kutahya, Turkey

kadireser79@hotmail.com.tr orcid.org/0000-0001-7455-0249

Bu çalışma, Prof. Dr. Ali Rıza Gül danışmanlığında 2022 yılında tamamladığımız "Ashâbü'l-Hadîsten Günümüze Selefi Tefsir Geleneğinin Oluşumu" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Formation of Tafsir Tradition of Salafism From Ashâb al-hadîth to The Present", supervised by Prof. Dr. Ali Rıza Gul (Ph. D. Dissertation, Osmangazi University, Eskişehir/Turkey, 2022)

Legitimacy of Sufism and The Possibility of Esoteric Knowledge in The Perspective of Ashâb al-hadîth and Salafis

Abstract

In modern studies, the opposition to Sufism is often emphasized among the characteristic features of Salafis. However, in most studies, the boundaries of this contrast are not clearly drawn. At the point of understanding the Qur'an, this contrast is embodied in the subject of zâhir-bâtin, while the discussions of zâhir-bâtin are mostly carried out around the story of Khidr-Moses. In this study, first of all, the Sufi analysis of Salafis will be discussed. Then, in the centre of the story of Khidr - Moses, the views on the distinction between zâhir and bâtin will be given. Salafism is a modern phenomenon. In the background of this phenomenon, there are Ashâb al-hadîth and Hanbali heritage. The views expressed by Salafis today are attributed to Ahmed b. Hanbal, the leading name of Ashâb al-hadîth, and his followers. In this respect, the views of some people who represent the Ashâb al-hadîth mentality in different periods, especially Ahmed b. Hanbal, will be included in the study. Salafists give the impression that they are expressing the ultimate truth in almost every subject they deal with. However, the personalities that the Salafis refer to as their ideas have put forward quite different views on many issues they deal with. These differences of opinion show that no one has the ultimate truth after the time of the prophet. Demonstrating these differences of opinion with evidence on almost

every issue can be considered a step towards getting rid of the monotony on the basis of ideas and thoughts. Therefore, in this study, it is aimed to present the views of Ashāb al-hadīth and its intellectual heirs on the distinction between Sufism and zāhir-bātin in a panoramic way. At the same time, it has been tried to prove that the personalities that Salafists attribute themselves are not against mysticism and esoteric knowledge in the absolute sense. The basic method we follow in our research is the depiction method. For an objective description, first of all, primary sources were scanned, and the data obtained were transferred to the article by considering their in-ternal consistency. Again, in order to see the change in thought, the chronology was followed. Among the authors who are the subject of our research, the first criticisms of mystics were expressed by Ibn Batta. Along with Ibn Akīl and Ibn al-Jawzi, the focus of criticisms directed at Sufi circles is the innovations seen in Sufis. The main criticisms directed at Sufism and often reaching the dimensions of takfir coincide with the post-Ibn Taymiyya period. Ibn Taymiyya denounces Sufis, especially Ibn al-Arabi, who brought a philosophical aspect to Sufism. After Muhammad ‘Abd al-Wahhāb, material and moral violence was applied to the Sufis by using the excuse of the honour they showed to the sheikhs or the tombs. On the other hand, none of the authors whose views we discussed was completely against Sufism. Both Ashāb al-hadīth and Salafis appreciate the early Sufis and welcome a spiritual experience to be lived in the centre of asceticism. In this respect, it can be said that the purpose of Sufi criticism is to draw the Sufis to the borders drawn with the literal indication of the Qur’an and Sunnah. From the earliest times, mystics saw discovery and inspiration as an exceptional door to the knowledge of truth and identified themselves with Khidr. Although Hanbali and Salafis disagreed about the identity of Khidr, they accepted that the information given to him was privileged. However, they argued that the knowledge given to Moses is superior to the knowledge given to Khidr. Therefore, they accept discovery and inspiration as a source of knowledge. but they insistently emphasized that exploratory knowledge should be in accordance with the outward appearance of the shari’a.

Keywords

Sūfism, Salafism, Ashāb al-hadīth, Tafsīr, Zāhir, Bātin, Khidr, Prophet Moses

Ashābū’l-Hadīs ve Selefler Nazarında Tasavvufun Meşruiyeti ve Bâtinî Bilginin İmkânı

Öz

Modern araştırmalarda Seleflerin karakteristik özellikleri arasında tasavvuf karşıtlığı sıklıkla vurgulanmaktadır. Fakat çoğu araştırmada bu karşıtlığın sınırlarına işaret edilmemiştir. Kur’ân’ın anlaşılması noktasında tasavvuf karşıtlığı zāhir-bātin konusunda somutlaşmakta, zāhir-bātin tartışmaları ise çoğunlukla Hızır-Hz. Mûsâ kıssası etrafında sürdürölmektedir. Bu çalışmada öncelikle Seleflerin tasavvuf analizleri ele alınacaktır. Akabinde Hızır-Hz. Mûsâ kıssası merkezinde zāhir-bātin ayrımı konusundaki göröşlere yer

verilecektir. Selefilik modern bir olgudur. Bu olgunun arka planında Ashâbü'l-hadîs ve Hanbelî miras bulunmaktadır. Günümüzde Selefilik tarafından dile getirilen görüşler Ashâbü'l-hadîsin önde gelen ismi Ahmed b. Hanbel'e ve takipçileri-ne atfedilmektedir. Bu bakımdan çalışmada Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere farklı dönemlerde Ashâbü'l-hadîs zihniyetini temsil eden bazı şahısların görüşlerine yer verilecektir. Selefilik, ele aldıkları hemen her konuda nihai hakikati dile getirdikleri izlenimini vermektedir. Oysa Selefiliklerin kaynak gösterdiği şahsiyetler, ele aldıkları birçok konuda birbirinden oldukça farklı görüşler öne sürmüştür. Bu görüş farklılıkları, risâlet dönemi sonrasında hiç kimsenin nihai hakikate malik olmadığını göstermektedir. Hemen her konuda, bu görüş farklılıklarının müdellel bir şekilde gösterilmesi fikir ve düşünce bazında tekdüzelikten kurtulmaya atılan bir adım olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu çalışmada Ashâbü'l-hadîs ve fikri mirasçılarının tasavvuf ve zâhir-bâtın ayrımı hususundaki görüşlerini panoramik bir tarzda sunmak amaçlanmıştır. Aynı zamanda Selefiliklerin mutlak manada tasavvufa ve bâtinî bilgiye karşı olmadığı ispatlanmaya çalışılmıştır. Araştırmamızda takip ettiğimiz temel yöntem tasvir yöntemidir. Nesnel bir tasvir için öncelikle birincil kaynaklar taranmış, elde edilen veriler iç tutarlılıkları gözetilerek makaleye aktarılmıştır. Yine düşüncedeki değişimi görebilmek amacıyla kronolojiye riayet edilmiştir. Araştırmamıza konu olan müellifler arasında mutasavvıflara yönelik ilk eleştiriler, İbn Batta tarafından dile getirilmiştir. İbn Akîl ve İbnü'l-Cevzî'yle birlikte tasavvuf çevrelerine yöneltilen eleştirilerin odak noktası mutasavvıflarda görülen bid'atlardır. Tasavvufa yöneltilen ve çoğu zaman tekfir boyutlarına ulaşan asıl eleştiriler İbn Teymiyye sonrasına rastlamaktadır. İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî başta olmak üzere tasavvufa felsefi bir çehre kazandıran mutasavvıfları tekfir etmektedir. Muhammed b. Abdülvehhâb sonrasında ise şeyhlere veya türbelere gösterdikleri tazim bahane edilerek mutasavvıflara maddî ve manevî şiddet uygulanmıştır. Diğer yandan görüşlerini ele aldığımız müelliflerden hiçbiri tasavvufa tümüyle karşı çıkmamıştır. Gerek Ashâbü'l-hadîs gerekse Selefilik, ilk dönem sûfîlerini takdir etmekte ve zühd merkezinde yaşanacak manevî bir tecrübeyi makbul karşılamaktadır. Bu bakımdan tasavvuf eleştirilerinde maksadın, sûfîleri Kur'ân ve sünnetin lafzî delaletiyle çizilmiş sınırlara çekmek olduğu söylenebilir. İlk dönemlerden itibaren mutasavvıflar keşf ve ilhamı hakikat bilgisine açılan müstesna bir kapı olarak görmüşler ve kendilerini Hızır'la özdeşleştirmişlerdir. Hanbelî ve Selefilik Hızır'ın kimliği hakkında ihtilaf etse de ona verilen bilginin ayrıcalıklı bir bilgi olduğunu kabul etmiştir. Bununla birlikte onlar, Hz. Mûsâ'ya verilen bilginin, mahiyeti her ne olursa olsun Hızır'a verilen bilgiden üstün olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla onlar keşf ve ilhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Ancak keşfî bilginin şeriatın zâhirine muvafık olması gerektiğini ısrarla vurgulamışlardır.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Selefilik, Ashâbü'l-hadîs, Tefsir, Zâhir, Bâtın, Hızır, Hz. Mûsâ

Giriş

Dinin anlaşılması ve yaşanması noktasında ilk üç neslin dinî geleneğini esas kabul eden kesimlerin kendilerini tanımlamak için kullandıkları isim Selefîlikdir.¹ Selefîlik gelenekçi-zâhirî zihniyetin üzerine inşa edilmiş modern bir ideoloji olarak kabul edilmektedir.² Bu ideoloji, 19. Yüzyılın sonları ve 20. Yüzyılın başlarında sosyal bir olgu halini almıştır.³ Diğer yandan gerek sosyal hareketlerin gerekse düşünce ekollerinin birden ortaya çıkmadığı, tarihî bir arka plana dayandığı müsellem bir gerçektir. Bugün Selefîlik şeklinde tezahür eden zihniyetin tarihî kökenleri de İslam'ın ilk yıllarına kadar gitmektedir.

Hz. Peygamberin vefatını takip eden yıllarda gerçekleşen fetihlerle birlikte toplumsal ve kültürel yapıda hızlı bir değişim yaşanmıştır. Değişim gelenekçi refleksleri harekete geçirmiş, böylece rivayeti önceleyen,⁴ nasları lafzî ve literal düzeyde anlamayı ilke edinmiş, dolayısıyla her tür te'vile/yoruma karşı çıkan, selevî dinî geleneğini dinleştirme eğilimindeki Ashâbü'l-hadîs ekolü doğmuştur.⁵ Bu ekolün temel prensipleri Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) ismiyle özdeşleşmiştir. Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği temel prensipler, sonraki süreçte İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve öğrencileri tarafından belirli ölçüde akla başvurularak temellendirilip savunulmuş ve sistematik bir nazariye haline getirilmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb'dan (öl. 1206/1792) sonra ise Ashâbü'l-hadîs döneminde temelleri atılan düşünce, ideolojik bir harekete dönüşmüştür. Şüphesiz Selevî düşünceyi üretilen inşa eden şahsiyetler bu üç isimle sınırlandırılmaz. Gerek Ahmed b. Hanbel'in takipçileri olan Hanbelîler gerek İbn Teymiyye'nin öğrencileri gerekse Muhammed b. Abdülvehhâb'ın takipçileri bu düşüncenin tesis edilmesi ve günümüze taşınmasında ciddi roller üstlenmiştir.⁶

Modern araştırmalarda Selevîliğin karakteristik özellikleri arasında sıklıkla tasavvuf karşıtlığı sayılmaktadır.⁷ Nitekim selevî şahsiyetlerin kaleme aldığı eserlerde tasavvufa sert eleştiriler yöneltilmekte hatta çoğu zaman dile getirilen görüşler eleştiri sınırını aşarak tekfir boyutlarına ulaşmaktadır. Tefsir ilmi zaviyesinden bakıldığında Selevîliğin

¹ Sönmez Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri", *Zâhirî ve Selevî Din Yorumu* (İstanbul: İstanbul: Yayıncı, 2019), 19.

² Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi", 24.

³ Kavramın kullanımı hakkında bk. Mine Demirbilek - Hakan Atalay, "Türkiye'de Selevîlik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar", *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 448-459.

⁴ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 61; Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, thk. Mehmed Said Hatiboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 6, 65, 74, 78.

⁵ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlenmeleri* (Ankara: Otto OTTO Yayınları, 2016), 30-31; Mehmet Zeki İçsan, *Selevîlik: İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi), 71.

⁶ M. Sait Özervarlı, "Selevîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/399-401.

⁷ bk. Süleyman Uludağ, "Selevîye ve Tasavvuf", *Tarihte ve Günümüzde Selevîlik*; (2014), 343-356. Bölüm Yazarının Adı Soyadı, "Bölüm Adı", *Kitap Adı*, ed. Editör Adı Soyadı. (Basım Yeri: Yayıncı, Basım Yılı), Cilt/Sayfa Numarası.

tasavvuf ehline yönelttiği eleştirilerin zâhir-bâtın ve şeriat-hakikat ayrımı noktasında yoğunlaştığı görülmektedir.

İlk sûfilardan itibaren mutasavvıflar kendi bilgilerini fıkıh ve hadis alimlerinin meşgul olduğu zâhirî ilimlerden ayırt etmişlerdir. Onlar sûfilere ait bilgi için ilim kelimesi yerine mârifet kelimesini kullanmayı tercih etmişler⁸ ve sûfilere özgü metotlarla elde edilen bu bilginin, en azından zâhirî ilimlerin sağladığı bilgiyi daha ileri boyutlara taşıdığını iddia etmişlerdir.⁹ Sûfilere ait bilginin üstünlüğüne ve hususîliğine yönelik vurgu hadis, fıkıh ve kelim ulemasının reaksiyonunu beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede şeriat-hakikat, zâhir-bâtın kavramları etrafında hangi bilgi türünün üstün olduğuna dair bir tartışma ortaya çıkmıştır.

Mutasavvıflar mârifet teorisine meşruiyet kazandırmak için gerek Kur'an'dan gerekse Ashâbü'l-hadîsin değer verdiği rivayetlerden birtakım argümanlara başvurmuşlardır. İşte bu çalışmada, zâhir-bâtın ayrımı ve bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilhâma ilişkin Ashâbü'l-hadîs ve fikrî mirasçıları tarafından dile getirilmiş görüşler, Hızır-Mûsâ kıssası merkezinde ele alınacaktır. Diğer yandan modern araştırmalarda Selefilik'in tasavvuf karşıtlığı mükerreren dile getirilmiştir. Ancak çoğu zaman bu karşıtlığın sınırlarına işaret edilmemiştir. Bu durum, Ashâbü'l-hadîs ve Seleflerin mutlak manada tasavvufa karşı olduğu izlenimini vermektedir. Bu izlenimi izale etmek ve bâtinî bilgi hakkındaki görüşlere bir zemin oluşturmak amacıyla Ashâbü'l-hadîsten günümüze tasavvuf hakkında dile getirilmiş analizlere de araştırmada yer verilecektir. Söz konusu bu görüşler aktarılırken kronolojiye riayet edilecek, böylece Ashâbü'l-hadîsten günümüze, söz konusu bu zihniyetin zâhir-bâtın ayrımı ve tasavvuf karşısındaki tutumu hakkında panoramik bir görüntü yakalamaya çalışılacaktır.

1. Tasavvuf Analizleri

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren mal, makam ve şöret gibi dünyalık ilgileri bir kenara bırakıp kendini ibadete adama şeklinde tezahür eden ferdî bir zühd ve riyâzet tutumundan bahsetmek mümkündür. Tâbiînin önde gelenlerinin farklı saiklerle zühd hayatına yönelmeleri, zühd hayatıyla özdeşleşen tutum ve davranışların Müslümanlar arasında hızla yayılmasını sağlamıştır.¹⁰ Bu şekliyle zühd farklı mezhep mensuplarıncı benimsenip sahiplenilmiştir.¹¹

İbadet ve riyâzet odaklı zühd hayatı hicri II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tasavvufî bir harekete evrilmiş, hicri III. asırda ise tasavvuf yaygınlık kazanmıştır. Hicri III. asırda zâhidlerin gündemine ibadet ve riyâzetin yanı sıra tasavvufun temel

⁸ Ekrem Demirli, “‘Zahirî’ İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf’un Meşruiyet Arayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 236.

⁹ Ömer Türker, *İslam Düşünce Geleneği Kelam-Felsefe-Tasavvuf* (İstanbul: Ketebe, 2020), 110.

¹⁰ Semih Ceyhan, “Zühd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/531; Ebü'l-Alâ Affî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar - Sülün Murat (İstanbul: Risale, 1996), 98.

¹¹ Uludağ, “Selefiye ve Tasavvuf”, 347; Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 328.

meselelerinden olan haller ve makamlara ilişkin konular da girmiştir.¹² Hicri IV ve V. yüzyıllarda ise tasavvuf sistematik bir düşünce hüviyetine bürünmüş ve tasavvufun temel meselelerine dair literatür oluşmuştur. Bu dönem müellifleri, dünyevileşme karşısında tasavvufu bir tavır alma olarak algılamış ve tasavvufi kavram ve terimlerin muhtevasını İslam'ın zâhirine uygun bir şekilde yapılandırmaya özen göstermişlerdir.¹³ Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) yaşadığı manevi buhran sonucu tasavvufa yönelmesi ve bu alanda ortaya koyduğu eserler, Sünnî dünyada tasavvufun meşruiyet kazanmasını sağlamış,¹⁴ aynı zamanda İbn Sînâ (öl. 428/1037) felsefesine tasavvufun kapılarını da açmıştır.¹⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yle (öl. 638/1240) tasavvufi düşünce felsefi bir görünüm kazanmış¹⁶ ve en olgun eserlerini bu dönemde vermiştir. İbnü'l-Arabî'den sonra şerh döneminin başladığı kabul edilmektedir.¹⁷

Dinî hayatın amelî yönünü öne çıkararak zühd hareketiyle Ashâbü'l-hadîsin dindarlık anlayışı büyük ölçüde örtüşmüştür. Bu sebeple, henüz kendine özgü düşünce sisteminin teşekkül etmediği bu dönemde Ashâbü'l-hadîse mensup şahsiyetlerin dilinden tasavvufa yöneltmiş eleştirilere rastlamak güçtür.¹⁸ Hicri III. yüzyılda klasik tasavvufun ve Hanbelîliğin şekillendiği Bağdat'ta¹⁹ Ashâbü'l-hadîsin esas gündemini Cehmiyye'nin iddiaları oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu dönemde doğrudan zâhid ve sûfileri hedef alan reddiyeler görülmemektedir.²⁰

Tasavvufun öncü şahsiyetlerinin birçoğuyla Ahmed b. Hanbel'in doğrudan bir ilişkisi yoktur.²¹ Bununla birlikte onun zühd ve tasavvufun öncüleri hakkındaki bazı kanaatleri kaynaklarda nakledilmektedir. Örneğin o, Ma'rûf el-Kerhî'nin (öl. 200/815-16) Allah korkusunu övmüş ve göğün (semanın) haberlerine dair ondan gelen rivayetlerin kabul edilmesini salık vermiştir. İbn Ebî Ya'la'nın (öl. 526/1131) İbrâhîm el-Harbî'den (öl. 285/899) naklettiği "Ma'rûf'un kabri tecrübe edilmiş bir ilaçtır." şeklindeki söz ise Ahmed b. Hanbel'in bir öğrencisi tarafından söylenmiş olması bakımından oldukça ilginçtir.²²

¹² Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 232-233.

¹³ İlyas Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", *İlâhiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı II* 149 (1998) (Basım Yeri: Yayıncı, Basım Yılı), 98. (Kitap olarak yayımlanmış çalışmalarda basım yeri vb. gibi bilgiler İSNAD'a uygun şekilde hem dipnotta hem de kaynakçada verilmelidir. Ayrıntılı bilgi için bk. <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/isnad-tipnotlu/3-kitap-bolumu/3-1-kitap-bolumu-editorlu-eserler/> Çalışmanın buna göre yeniden gözden geçirilmesi önerilmektedir.)

¹⁴ Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 101.

¹⁵ Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri*, 111-112.

¹⁶ Mahmut Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (İslâm Düşüncesindeki Yeri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/520.

¹⁷ Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/423.

¹⁸ Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 345-346; Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 104; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 298.

¹⁹ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 259.

²⁰ Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 345.

²¹ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 279.

²² İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn (Riyad: el-Emânetü'l-Âmme li'l-İhtifâl, 1419), 2/479.

Ahmed b. Hanbel'in zâhid ve sûfilere karşı tutumunda halku'l-Kur'an meselesinin belirleyici olduğu söylenebilir. Örneğin halku'l-Kur'an konusunda onun tarafında yer alan Bişr el-Hâfi (öl. 227/841) ile dostluğu sürekli olmuştur. İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *Menâkıbü Bişri'l-Hâfi* adıyla bir eser kaleme almasında da bu yakınlığın etkili olduğu öne sürülmüştür.²³ Buna karşın Ahmed b. Hanbel'in Hâris el-Muhâsibî (öl.243/857) ve Serî es-Sakatî'ye (öl. 251/865) karşı tutumu olumsuzdur.²⁴ Bu olumsuz tutumun Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf hakkındaki menfi kanaatlerinden kaynaklandığı iddia edildiği gibi²⁵ Muhâsibî ve Sakatî'nin kelâmî mülâhazalarından kaynaklandığı da öne sürülmüştür.²⁶ Her iki ihtimali değerlendiren İbn Kesîr (öl. 774/1373) bu menfi tutumun altında yatan asıl sebebin, Muhâsibî'nin *er-Riâye* isimli eserinde tasavvuf kisvesi altında birtakım bid'atlara yer vermesi olduğunu söylemiştir.²⁷

Eldeki verilerden hareketle Ahmed b. Hanbel'in zâhid ve sûfilere dair kanaatini net bir şekilde tasvir etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü çoğu zaman müellifler Ahmed b. Hanbel hakkında kendi yaklaşımlarını destekleyen haberleri ön plana çıkarmaktadır. Örneğin Ferîdüddin Attâr (öl. 618/1221) Ahmed b. Hanbel'in mescitlerde toplanan sûfilere gayet olumlu yaklaştığını ve onlar hakkında "Bırakın onları rableriyle bir müddet ferahlasınlar." dediğini nakletmektedir.²⁸ Attâr bununla da kalmamış Ahmed b. Hanbel'i bir sûfi gibi tasvir etmiştir. Nitekim Attâr'ın *Tezkiretü'l-evliyâ* isimli eserini tercüme edip yayına hazırlayan Süleyman Uludağ, eserdeki sûfi kılığına sokulmuş Ahmed b. Hanbel tasvirinin hakikati yansıtmaktan uzak olduğunu söylemiştir.²⁹ Attâr'ın tasvirinin aksine modern dönemde yapılmış bazı akademik çalışmalarda ise Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf karşıtı bir tutum takındığı ileri sürülmüştür.³⁰

Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf karşısındaki tutumuna dair bir takım soru işaretlerinin doğmasına sebep olan diğer bir husus, bugün selefler arasında bid'at olarak kabul edilen bazı davranışların onun hayatında müşahede edildiğine dair rivayetlerdir. Zehebî'nin (öl. 748/1348) kaydettiğine göre Ahmed b. Hanbel Hz. Peygamberin saçını öpmüş, gözünün üzerine koymuş ve bu saçı suya daldırıp şifa niyetiyle içmiştir. Oğlu Abdullah Hz. Peygamberin kabrine ve minberine el sürmeyle ilgili bir soru sorduğunda

²³ Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1985), 169-170, 176, 293; Mustafa Kara, "Bişr El-Hâfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/222; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, nşr. Halid er-Rabât, Seyyid İzzet İd (Feyyûm: Dâru'l-felâh, 1430/2009), 16/314-316.

²⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, 3/291, 4/80; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 249-250, 268.

²⁵ Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 105.

²⁶ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed* (Kahire: Dâru hicr Dâru'l-Hicr, 1406/1986), 254; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 268; Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 345; Zafer Erginli, "Muhâsibî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/13-14.

²⁷ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze (Kahire): Dâru hicr, 1419/1999), 14/392.

²⁸ Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, 294; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, 13/230.

²⁹ Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, 38, 289-295.

³⁰ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 260, 268; Cengiz Gündoğdu, "Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri", *EKEV Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 53; Affi, *Tasavvuf*, 130.

bunda bir beis olmadığını söylemiştir. Bu bilgileri aktaran Zehebî'nin, Ahmed b. Hanbel'in bu davranışlarıyla Hâricîler'in ve bid'atçıların görüşlerinden ayrıldığını vurgulaması ise oldukça ilginç görünmektedir.³¹ Çünkü bu tür davranışlar bugün Selefîlerce bid'at hatta şirk olarak nitelendirilmektedir. Yine güvenilir birçok muhaddis eserine almamışken Ahmed b. Hanbel'in abdâl rivayetlerine *Müsned*'de yer vermesi, onun tasavvuf karşıtlığı hakkında akla bir takım soru işaretlerinin gelmesine sebep olmaktadır.³² Bu rivayetlerden birinde geçtiğine göre Hz. Peygamber "Abdâl Şam'da olacak. Onlar kırk adamdır. Onlardan biri vefat ettiğinde Allah onun yerine başka birini getirir. Yağmur onların sayesinde yağar. Düşmanlara karşı onların eliyle yardım edilir. Azap onlar sayesinde Şam ehlinde uzaklaştırılır."³³ buyurmuştur. Bu hadislerin zayıf bulunması bir yana, hadislerde geçen abdâl ifadesinin tasavvufta söz konusu edilen abdâl ile tam olarak örtüşmediği; bu dönemde âbid ve zâhidler yanında fakih ve muhaddisler için de bu isimlendirmenin kullanıldığı öne sürülmüştür.³⁴ İbnü'l-Cevzî'nin *Telbîsü İblîs*'te naklettiğine göre Ahmed b. Hanbel "Ümmetimden bir grup kıyamet vaktine kadar galip olacaklar, onları yüzüstü bırakanlar onlara zarar veremeyecek" hadisinde kastedilen grubun Ashâbü'l-hadîs olduğunu ve Ashâbü'l-hadîsten başka abdâl tanımadığını söylemiştir.³⁵ Bu ifadeler Ahmed b. Hanbel nezdinde abdâl kavramının kapsamına kimin girdiği noktasında bir belirsizlik oluştursa da hadis metnindeki betimlemeden bu kişilerin Allah'ın sıradan kulları olmadığı anlaşılmaktadır. Hatta hadislerde tasvir edilen abdâl ile tasavvuftaki kutb düşüncesi arasında açık bir benzerlikten söz edilebilir.³⁶ Diğer yandan tasavvufî düşüncenin kendi tezlerini desteklediği abdâl hadisleri İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye, Zehebî ve İbn Hacer (öl. 852/1449) gibi alimler tarafından senetlerindeki kusurlar sebebiyle reddedilmiştir.³⁷

İbn Batta (öl. 387/997) *İbâne*'de Abdurrahman b. Mehdî'nin (öl.198/813-14) sûfilerle oturup sohbet etmekten menettiğini nakletmiştir.³⁸ Onun naklettiği bir başka rivayette ise korku ve ümidi terk edip semâ meclislerinde cariyeye ve delikanlılardan dinledikleri şarkılarla cezbeyle gelip bayılan, aynı zamanda zühd izhar ederek sûfiyeye benzeyen Hulûliyye'nin varlığından söz edilmektedir. Bu veriden yola çıkarak onun, sûfiyeye kelimesini olumsuz bir bağlamda kullandığı söylenebilir.³⁹ Zira İbnü'l-Cevzî'nin

³¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1402/1982-1409/1988), 11/212.

³² Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*, thk. Şuayb Arnaût - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001), 37/413 (No. 22750).

³³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/231 (No. 896).

³⁴ Süleyman Uludağ, "Abdal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/59.

³⁵ Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, thk. Zeyd b. Muhammed b. Hâdî el-Medhalî (Kahire: Dâru'l-minhâc, 1436/2015), 470-471.

³⁶ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 264.

³⁷ Uludağ, "Abdal", 1/60.

³⁸ İbn Batta, *el-İbâne 'an şerî'ati'l-fırakî'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakî'l-mezmûme*, thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî vd. (Riyad: Dâru'r-râye, 1415/1994-1426/2005), 2/472.

³⁹ İbn Batta, *İbâne*, 7/196-197.

naklettiğine göre İbn Batta, bütün âdetlerini hurâfe ve bid'at olarak nitelendirdiği bu taifenin muhakkik ulema tarafından Cebriyye olarak isimlendirildiğini de söylemiştir.⁴⁰

Rızık konusunda hakiki tevekkülü izah etmek maksadıyla bir eser kaleme alan Ebû Ya'lâ (öl. 458/1066), bu eserin bir bölümünü az yemek, az konuşmak, az uyumak gibi müridin riayet etmesi gereken hususlara ayırmıştır.⁴¹ Bu eserde dile getirdiği tavsiyeler baz alındığında Ebû Ya'lâ'nın tasavvufi kültüre yabancı olmadığı söylenebilir. Kelâmî meseleleri izah etmek maksadıyla kaleme aldığı eserinde ise keramet konusuna değinmiştir. Ona göre Allah'ın, evliyâ ve salih kullarının elinde birtakım kerametleri izhar etmesi caizdir. Bu fikrini desteklemek için Hz. Süleyman'ın yakınındaki ilim sahibi kişi ve Hz. Meryem başta olmak üzere evliyâdan olduğunu düşündüğü birçok kişinin elinde ortaya çıkmış harikulade olayları delil getirmiştir. Diğer yandan ona göre ehl-i tasavvufun iddia ettiği gibi sadece bu harikulade olaylar, kişinin Allah'ın velisi olduğunu ispatlamaya yetmez. Keramet sahibi kişiyi veli olarak niteleyebilmek için aynı zamanda iman üzere öldüğünü de kesin olarak bilmek gerekir.⁴²

Hanbelîler içinde oldukça aykırı bir profil çizen İbn Akîl (öl. 513/1119), farklı kişilerden tasavvuf dersleri almış ve Hallac-ı Mansûr (öl. 309/922) hakkındaki olumlu kanaati sebebiyle Hanbelî çevrelerin şiddetli muhalefetiyle karşılaşmıştır. Hanbelîlerin baskısıyla hem i'tizâlî fikirlerinden hem de Hallac-ı Mansûr'a ilişkin kanaatinden tevbe etmek zorunda kalmıştır.⁴³ Tasavvufa olan yakın ilgisine rağmen araştırmamıza konu olan müellifler arasında sûfilere yönelik ilk ciddi ve sert eleştirilerin İbn Akîl tarafından dile getirildiği söylenebilir. İbn Akîl'e göre sûflerin camileri terk edip tekkelere yerleşmeleri, çalışmaksızın işsiz güçsüz tekkede yaşamaları; kendilerini yeme, içme, raks ve şarkıya verip semirmeleri son derece yanlıştır. O, bir şeyhe bağlanan müritlerin şeyhin yaptığı her türlü hatayı meşrulaştıracak bir bahane bulduğunu ifade etmektedir. Ona göre eğer sûflerin yaptığı gibi her şeyiyle kendisine teslim olunacak bir zat olsaydı bu Hz. Ebû Bekir olurdu. Ancak o bile "Yanlışa düşersen beni düzeltin." demiştir. Hal böyleyken müritlerden mutlak itaat etmelerini istemek, onlar üzerinde hükümlanlık kurmak içindir. Bunlar "Rabbini tanıyan kişiye yaptıkları zarar vermez." şeklindeki görüşleriyle doğru yoldan sapmışlardır. İçine düştükleri hatalar hususunda onları uyaran fakihlere de düşmanlık göstermişlerdir. Sûfler hakkında "Allah her kimin dinini yıkmak isterse onu sûflerle arkadaş yapar." şeklindeki bir deyişin hakikati ifade edeceğini düşünen İbn Akîl, onların temizlik ve ahlak konusundaki tutumlarını da samimi bulmamakta ve bu

⁴⁰ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 339.

⁴¹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbü't-tevekkül*, thk. Yusuf b. Ali et-Tarîf (Riyad: Dâru'l-meymân, 1435/2014), 57-69.

⁴² Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed fî usûli'd-dîn*, thk. Vedî' Zeydân Haddâd (Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1974), 161-165.

⁴³ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1415/1995), 16/113; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Riyad: Mektebetü'l-'ubeykân, 1425/2005), 1/322-323; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/302.

tutumlarının çıkar sağlama maksadına matuf olduğunu söylemektedir.⁴⁴ İbn Akîl'in tasavvufa yönelik eleştirilerinde genellemeye gittiği ve sûflerin mübtedîlerinde görülebilecek uç ve olumsuz örnekleri dile getirdiği söylenebilir. İbn Teymiyye, tasavvufa en uzak kesimin Mu'tezile'ye mensup kişiler olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵ İbn Akîl'in tasavvufa yönelttiği sert eleştiriler ve Mu'tezile meyli göz önüne alındığında İbn Teymiyye'nin bu tespitinde haklılık payı olduğu söylenebilir.

İbn Akîl'i tenkitçi, akıllı ve şerefli bir alim olarak niteleyen⁴⁶ İbnü'l-Cevzî, görebildiğimiz kadarıyla Hanbelîler arasında tasavvufa yönelik eleştirilerini bir eserde toplayan ilk müelliftir. O, farklı zümrelerin din anlayışını tenkit etmek maksadıyla kaleme aldığı *Telbîsü İblîs* isimli eserinin büyük bir bölümünü sûflere yönelik eleştirilere ayırmıştır. Ona göre avam, zühdün dünyayı terk etmek olduğunu duyunca bunu bir mağaraya çekilmek olarak anlamıştır ki bu doğru bir anlayış değildir. Eğer kişi bu anlayıştaki bir sûfî yerine bir fakihle birlikte olsaydı insanın ilim elde etmesi, ibadetlerini yerine getirmesi ve varlığını koruması için zaruri olan yiyecek, içecek ve giyeceklerle, içinde ibadetlerini eda edeceği dünyanın yerilmediğini anlardı.⁴⁷

Zühdle tasavvufu birbirinden ayıran İbnü'l-Cevzî, bu işin başlangıcının zühd olduğunu, zamanla tasavvufun zühdden ayrıldığını ifade etmektedir. Ona göre tasavvuf başlangıçta mahza zühddü. Fakat açlık, fakirlik ve havâtır hakkında konuşup yazan Muhâsibî'den sonra işler değişmiş ve bu tarihten sonra mutasavvıfların kendilerine özgü gelenekleri oluşmuştur. Bu dönemde açlıktan fasit hayaller görüp Allah aşkından ve sevdasından bahseden birtakım kişiler türemiştir ki ona göre bu kişiler küfür ve bid'at arası bir yerde durmaktadır.⁴⁸

Abdülkâdir-i Geylânî (öl. 561/1165-66) hakkında *Dürerü'l-cevâhir* adlı bir eser yazıp onu ciddi bir şekilde tenkit eden⁴⁹ İbnü'l-Cevzî, tasavvuf kültürüne ait birçok eseri ihtisar etmiş; İbrâhim b. Edhem, Bişr el-Hâfî ve Ma'rûf el-Kerhî'nin menâkıpnamelerini de kaleme almıştır.⁵⁰ Hem tasavvuf çevrelerine sert eleştiriler yöneltmesi hem de tasavvufî eserler kaleme alması, onun eleştirilerinin bid'at olarak değerlendirdiği uygulamalara odaklandığını göstermektedir.

Abdülkâdir Geylânî ile Bağdat'ta görüşüp ona hayran kalan İbn Kudâme (öl. 620/1223), onun derslerine katılmış ve ondan tasavvuf hırkası giymiştir.⁵¹ Geylânî'den

⁴⁴ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 532-537.

⁴⁵ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Medîne: Vezâratü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1425/2004), 8/259.

⁴⁶ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 537.

⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 219.

⁴⁸ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 235-239.

⁴⁹ Süleyman Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/236.

⁵⁰ George Makdisi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", çev. Ramazan Özmen, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 307.

⁵¹ Ferhat Koca, "İbn Kudâme, Muvaffakuddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/139.

sitâyîşle bahsettiği söylenen⁵² İbn Kudâme, tasavvufî tarzda bazı eserler de kaleme almıştır. Örneğin *er-Rikka ve'l-bükâ* isimli eserinde yumuşak kalplilik ve pişmanlık duygusu üzerinde durmuş, peygamberlerin ve sâlih kulların zühd ve takvâsının yanında birtakım sözlerini de nakletmiştir. Eserin sonunda velilerin kerametlerine yer vermesi de onun tasavvuf anlayışı hakkında birtakım ipuçları vermektedir.⁵³ Diğer yandan musiki, raks, def çalma ve sesli zikrin tasavvufun bünyesine sokulmasını tenkit etmek maksadıyla *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*⁵⁴ isimli bir eser yazdığı görülmektedir. Elimizdeki verilerden yola çıkarak İbn Kudâme'nin bid'at kabul edilen uygulamalardan arındırılmış bir tasavvufî hayatı tercih ettiği söylenebilir.

İbn Teymiyye'ye göre fikhın menşei Kûfe, tasavvufun menşei ise kendine özgü ibadet ve zühd yönelimi olan kişilerin yaşadığı Basra'dır. Bu şahıslar kıyafetlerine nisbetle sûfî olarak isimlendirilmiştir. İlk dönem zâhidlerini Allah'a kulluk yolunda çabalayan kişiler olarak vasıflandıran İbn Teymiyye, sûfîleri üç gruba ayırmıştır. Birinci grup hakiki sûfîlerdir. Onlar ilk dönem zahidleri gibi Allah rızasını arar. İkinci grup rızık sûfîleridir. Hakiki sûfîlerden daha kalabalık olan bu grup vakıfların gelirlerinden faydalanır. İbn Teymiyye'ye göre bu kişilerin vakıf gelirlerinden faydalanabilmesi için şeriatın gerektirdiği ibadetleri yerine getirmesi, bid'at bir ahlakla değil, şer'î bir ahlakla ahlaklanması ve dünyanın fuzûliyatına meyletmemesi gerekir. Üçüncü sınıf sûfîler ise görüntüde sûfîlerdir. Onların gayesi sûfî nisbesidir. Bu maksatla sûfîlerin giydiği kıyafeti giyer ve tasavvuf rükünlerini yerine getirirler. Bunların durumu, ulemadan olmadığı halde ulema sınıfının kıyafetini giymiş kişilerin durumuna benzer.⁵⁵ Erken dönem sûfî ve zâhidleri makbul karşılayan⁵⁶ İbn Teymiyye, vecd halinde onlardan sadır olan şeriata aykırı sözleri de mazur görmektedir. Ona göre akli melekelerin yeterince kullanılmadığı cezbe hallerinde kişiden sadır olan sözlerden dolayı bir günah hâsıl olmaz.⁵⁷ Abdülkâdir Geylânî'den naklen Ahmed b. Hanbel'in itikadı üzere olmayan kişinin evliyâ olamayacağını vurgulayan⁵⁸ ve bu

⁵² Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", 1/235.

⁵³ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *er-Rikka ve'l-bükâ*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dimaşk & Beyrut: Dâru'l-kalem & ed-Dâru's-şâmiyye, 1415/1994); a.mlf. *Kitâbü't-Tevvâbîn*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1407/1987), 307-308 Bîşr el-Hâfî'nin bir menkibesi için bk. 214-215.

⁵⁴ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*, nşr. Züheyr Şaviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.).

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/16-20.

⁵⁶ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, 1411/1991), 5/4-5; a.mlf. *Mecmû'u fetâvâ*, 2/474; Mustafa Kara, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin (Tasavvuf ile İlgili Görüşleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/413; Semih Ceyhan, "Tilimsânî, Afîfüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/164; Makdisi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", 304.

⁵⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/221-223, 338-342; a.mlf. *İbn Teymiyye Külliyyatı*, çev. Yusuf Işıcık vd. (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987), 2/379, 439.

⁵⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruz*, 5/5.

minval de Kuşeyrî (öl. 465/1072) gibi mutasavvıfların görüşlerini takdirle karşılayan⁵⁹ İbn Teymiyye'nin Kâdirî sūfisi olduğu da iddia edilmiştir.⁶⁰

Tasavvufî kültürün erken dönemlerinden itibaren üzerinde konuşulan Allah ve peygamber sevgisi, tevekkül, ihlâs, şükür, sabır, havf, recâ gibi hal ve makamların varlığını kabul eden İbn Teymiyye, bu hal ve makamların imanın esaslarından olduğunu ifade etmektedir.⁶¹ Ona göre herkese emredilmiş olan bu haller ve makamlar arasında bir hiyerarşi yoktur. Bu nedenle kişinin, makamı yükseldikçe haller ve makamlardan herhangi birini terk etmesi doğru değildir.⁶² İbn Teymiyye bu haller ve makamlara ilişkin sūfî kültürdeki tasniflerin ve bu kavramlara ilişkin bazı kullanımların yanlış olduğunu düşünmektedir.⁶³ Hemen her konuda olduğu gibi İbn Teymiyye nezdinde hallerin ve makamların tanım ve mahiyetlerini belirleyen kriter, selefin üzerinde olduğu yoldur. O, haller ve makamlara ilişkin selef döneminde bulunmayan anlayışları doğru bulmaz. Örneğin sevgi, bazı şeyhlerin tanımladığı gibi inkârı, isyanı ve bazı haramları da içine alacak şekilde her şeyi sevmek değildir.⁶⁴ Yine İbn Teymiyye tasavvufî kültürde yaygın olarak icra edilen zikir türlerinden bazılarını bid'at olarak görmüş ve bu uygulamaları da eleştirmiştir. Örneğin ona göre sadece هو zamirini söyleyerek icra edilen zikrin bir anlamı yoktur. Çünkü bu kelime bir söz değildir ve tek başına kullanıldığında herhangi bir anlam da ifade etmez.⁶⁵

İbn Teymiyye yaratılmışlarla yaratıcıyı tek şey haline getirdiği için vahdeti vücûd nazariyesinin her tür şirki içinde barındırdığını düşünmektedir.⁶⁶ O, vahdet-i vücûd nazariyesini savunan İbnü'l-Arabî'yi, Konevî'yi (öl. 673/1274), el-Belyânî'yi (öl. 686/1287) ve Tilimsânî'yi (öl. 690/1291) zındık olarak nitelemektedir.⁶⁷ *Mişkâtü'l-envâr* isimli eserindeki tasavvufî görüşleri sebebiyle Bâtıniyye'nin yoluna girdiğini düşündüğü Gazzâlî'yi de sert bir dille eleştirmiştir. Ona göre Gazzâlî, İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) *Şifâ* isimli eserini okuduktan sonra manevi bir hastalığa düşer olmuştur. Gazzâlî'nin kitaplarında görülen bu tür muhtevaya ilişkin birçok yorum yapılmış; bazıları bu görüşlerin ona ait olmadığını söylemiş, bazıları da onun bu fikirlerden döndüğünü öne sürmüştür. İbn Teymiyye Gazzâlî'nin bu fikirlerden döndüğü yönündeki haberleri daha doğru bulmaktadır.⁶⁸

⁵⁹ Süleyman Uludağ, "er-Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/123.

⁶⁰ George Makdisî, "Kâdirî Sūfisi İbn Teymiyye", çev. Vahit Göktaş, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 406.

⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/5-6.

⁶² İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/16.

⁶³ Kara, "İbn Teymiyye", 20/414.

⁶⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/210.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/397.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/59.

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 2/470-472, 10/342-343.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/238.

Temelde tasavvufu kabul eden İbn Kayyim (öl. 751/1350) onu Kur'an ve sünnete sarılmak, hevâ ve bid'atı terk etmek, selefin yoluna uymak olarak tarif etmektedir.⁶⁹ Bu yaklaşımıyla o, tasavvuftan ziyade zühde yakın durmaktadır. İbn Teymiyye'nin, bazı fikirleri sebebiyle Hulûliyye'ye kaymakla itham ettiği⁷⁰ Hâce Abdullah Herevî'nin (öl. 481/1089) *Menâzilü's-sâ'irîn* isimli eserine *Medâricü's-sâlikîn* ismiyle bir şerh yazan İbn Kayyim, büyük ölçüde Kuşeyrî'nin *Risâle* isimli eserinden faydalanmıştır. *Menâzilü's-sâ'irîn*'de geçen vahdet-i vücûdla ilgili yorumlara değinmeyip bu fikrin küfür olduğunu ifade etmekle yetinen İbn Kayyim, zaman zaman da Herevî'yi tenkit etmiştir.⁷¹

İlk dönemlerde Kur'an ve sünnete uymakla mukayyet olan zühd ve tasavvufun içine sonraki dönemlerde birçok bid'at girdiğini ifade eden İbn Receb (öl. 795/1393), bu bid'atların İslam'dan herhangi bir nasibi olmadığını düşünmektedir. O, evliyânın enbiyâdan üstün olması, hulûl, ittihâd ve vahdet-i vücûd gibi fikirlerin aslının zındıklık ve küfür olduğunu söylemektedir. Ona göre zühd ve tasavvuf Kur'an, sünnet ve selefin uygulamasına muvafık olması gerekir.⁷² Zunnûn ve Fudayl'dan (öl. 187/803) naklettiği sözlerle Allah sevgisini işleyen İbn Receb, ismi ve görüntüyü ön plana çıkaran sûfilerin samimiyetsiz tutumlarından şikâyet etse de İbrahim b. Edhem, Ma'rûf el-Kerhî, Bişr el-Hâfî, Serî es-Sakatî ve Cüneyd-i Bağdâdî'den (öl. 297/909), övgüyle bahsetmekte ve kendi çağındaki sûfiler için onları örnek göstermektedir.⁷³ Eserlerini tahkik eden muhakkikler İbn Receb'in erken dönem zâhid ve sûfilerinden naklettiği tasavvufî içerikten kaygı duymuş olmalı ki bu muhtevanın meşruiyetini temin etmek için bir takım açıklamalarda bulunma zorunluluğu hissetmişlerdir.⁷⁴

Tasavvufun bütün şekillerini eleştiren⁷⁵ ve mutasavvıfların insanların en sapkınları olduğunu söyleyen Muhammed b. Abdülvehhâb (öl. 1206/1792), İttihâdiyyenin imamlarından olduğunu ileri sürdüğü İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız'ın (öl. 632/1235) Yahudi ve Hristiyanlardan daha kafir olduğunu düşünmektedir. Ona göre İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız gibi İttihâdiyyeye mensup imamları takip edenler de onlar gibi kafirdir. Onların arkasında namaz kılınmaz ve onların şahitlikleri kabul edilmez.⁷⁶

⁶⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili "ıyyâke na'büdü ve ıyyâke neste'in"*, thk. Muhammed el-Mu'tasıbillah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1423/2003), 3/116.

⁷⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 5/126.

⁷¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/133; Erhan Yetik, "Menâzilü's-Sâirîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/122; Uludağ, "Risâle", 35/123.

⁷² İbn Receb, *Fazlü 'ilmi's-selef 'alâ 'ilmi'l-halef*, nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acmî (Kuveyt: Dâru's-samî'î, 1406), 68-92.

⁷³ İbn Receb, *Ravâi'u't-tefsîr el-câmi' li-tefsîri'l-İmam İbn Receb el-Hanbelî Tefsîru İbn Receb el-Hanbelî*, nşr. Ebû Mu'âz Târik b. 'Ivazullah b. Muhammed (Riyad: Dâru'l-'âsime, 1422/2001), 2/214-220.

⁷⁴ İbn Receb, *Mecmû'u resâilil-Hâfiz İbn Receb el-Hanbelî*, thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî (Kahire: el-Fârûku'l-hadîse, ts.), 1/23-29 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁷⁵ Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 39/493.

⁷⁶ Muhammed b. Abdülvehhâb, "er-Resâilü's-şahsiyye", *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. 'Abdilvehhâb*, thk. Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân - Muhammed b. Sâlih Aylakî (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.), 7/189-190.

Doğrudan tasavvufu ele aldığı bir pasaja rastlayamadığımız Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî (öl. 1956), Nahl Sûresi 95 ilâ 97'nci ayetlerin tefsirinde zühde değinmiştir. Ona göre zühd, Allah'a ibadetten alıkoyan her şeyden yüz çevirmek ve emredilen zahirî yahut bâtinî ibadetlerin hepsini yerine getirmektir. Çünkü kişi sadece namaz, oruç ve zikir gibi belirli ibadetlere kendini vermekle zâhid olamaz.⁷⁷

Önceki müellifler gibi tasavvufu iki kısma ayıran Şinkîî (öl. 1974), mutasavvıflar içinde doğru yol üzere olan bir kesimin olduğunu ifade etmektedir. Kalbin hallerini bilip bu haller hakkında tafsilatlı izahatta bulunan bu kesim, Kur'an ve sünnet ile amel ederek kalbin hastalıklarını tedavi etmektedir. Şinkîî hak üzere olan mutasavvıflara örnek olarak Avn b. Abdillâh (öl. 110/728), Ebû Süleymân ed-Dârânî (öl. 215/830), Cüneyd el-Bağdâdî, Sehl et-Tüsterî (öl. 283/896) ve Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996) gibi isimleri saymaktadır. Ona göre bu mutasavvıflar zâhiren ve bâtinen Kur'an ve sünnetten sapmamıştır. Aynı zamanda onlardan şeriata aykırı bir şey de zuhur etmemiştir. Dolayısıyla onların takip ettiği yol üzere olan mutasavvıflar doğru yoldadır. Tasavvufun hak ve batıl olan kısımlarını ayırtırmak için Kur'an ve sünneti hakem kabul etmek gerektiğini düşünen Şinkîî'ye göre "Bütûn mutasavvıflar sapıktır." şeklindeki bir hüküm kesinlikle doğru değildir. Diğer yandan ona göre tasavvuf iddiasında olup cahil avamı saptıranlar da vardır. Bunlar Kur'an'ı ve sünneti bilmez. Onların eliyle birtakım harikulade şeyler gerçekleşse de onlardan uzak durmak, Kur'an ve sünnete sarılmak gerekir. Çünkü kimin ameli Kur'an ve sünnete uygunsa o hak üzere, kiminki de aykırıysa batıl üzeredir.⁷⁸

Tasavvuf konusundaki kriterini sünnete ve selefe uygunluk olarak belirleyen Useymîn (öl. 2001), sünnete muhalif olan tasavvufun bid'at ve dalâlet olduğunu, dolayısıyla bu tür tasavvuftan kaçınmak gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre insanların en cahilleri mutasavvıflardır. En arifleri de Hz. Peygamber ve ashabıdır. Dolayısıyla selefin yolu önümüzde dururken başka yollar arayıp kendimizi yormaya gerek yoktur. Vahdet-i vücûd nazariyesine inananları, Allah'ın velisi olmak şöyle dursun, Müslüman bile kabul etmeyen⁷⁹ Useymîn, şer'î hükümlerin avam için olduğunu, havâstan bu hükümlerin düştüğünü ileri sürenlerin ise İslam şeriati bir yana Yahudi ve Hristiyan şeriatiğine göre de kafir olduğunu ifade etmektedir.⁸⁰ Kendisine yöneltilen sorular bağlamında bazı tasavvufî söylemleri ve uygulamaları değerlendiren Useymîn gaybı bilme, darlıktan çıkarıp salaha ulaştırma veya şifa verme gibi iddiaların küfür olduğunu söylemiştir. Ona göre kabirlere yönelmek ve oralardan yardım beklemek de küfürdür. Tasavvufî kitapların edinilip okunması ise sadece içeriğinde ne tür bid'atlar olduğunu öğrenip bu bid'atlara cevap vermek maksadıyla caiz olabilir. Farklı derece ve türleri olduğu için tasavvuf hakkında

⁷⁷ Abdurrahmân b. Nâsır es-Sa'dî, *Teysîrü'l-kerîmi'r-rahmân fî tefsîri kelâmi'l-mennân*, nşr. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik (Riyad: Mektebetü'l-'ubeykân, ts.), 448-449.

⁷⁸ Muhammed Emîn Şinkîî, *Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, nşr. Bekr b. Abdullah Ebu Zeyd (Mekke: Dâru âlemi'l-fevâid, 1426), 4/625-626.

⁷⁹ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Mecmû'u fetâvâ ve resâili fazileti's-şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn*, nşr. Fehd b. Nâsır b. İbrâhim es-Süleyman (Riyad&Uneyze: Dâru'l-vatan&Dâru's-serâyâ, 1413-1431/2010), 4/237-238.

⁸⁰ Useymîn, *Mecmû'u fetâvâ ve resâil*, 4/142-143.

genel bir hüküm verilemeyeceğini söyleyen⁸¹ Useymîn'in tasavvufa ilişkin olumlu bir cümlesine rastlamak da mümkün görünmemektedir.

Ashabü'l-hadîsten günümüze tasavvuf karşısındaki tutumlar bu şekilde özetledikten sonra bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilham hakkındaki görüşlere geçebiliriz.

2. Zâhir-Bâtın Ayrımı ve Bâtinî Bilginin İmkânı

Tasavvufun müstakil bir disiplin halini almasında esas faktör ilmin elde edilmesi konusunda mutasavvıfların diğer disiplinlerden farklı bir yaklaşıma sahip olmalarıdır.⁸² Mutasavvıflara göre Kur'an metni zahir ve bâtin olmak üzere farklı anlam düzeylerine sahiptir. Esas olan bâtinî anlamdır ve bâtinî anlam düzeyine zâhirî bilginin elde edildiği yollarla ulaşmak mümkün değildir. Bu bilgiye ulaşmanın yolu keşf ve ilhamdır.⁸³ Bâtinî bilginin zâhirî bilgidir, dolayısıyla velinin fakih veya muhaddisten üstün olduğunu savunan mutasavvıflar kendilerini Hızır'la özdeşleştirmiştir. Bu fikre karşı çıkan fakih ve muhaddisler ise Hızır'ın kimliği ve sahip olduğu ilme ilişkin farklı yorumlar yapmıştır.

Velâyet konusunda ilk kez müstakil bir eser yazan Hakîm et-Tirmizî (öl. 320/932) velâyet ve nübüvveti karşılaştırmış ve bunların peygamberin şahsında bir bütünün iki yüzü olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre velâyet, vahye mazhar olmuş peygamberin şahsında nübüvvetin hakka dönük yüzü; nübüvvet ise velâyetin halka dönük yüzüdür. Velâyet nübüvvetten üstündür denildiğinde peygamberin hakka dönük yüzünün halka dönük yüzünden daha üstün olduğu kastedilmiştir. Diğer yandan her peygamber velî iken her velî peygamber değildir. Velîler, vahiy alan peygamberlerin aksine sadece ilhama mazhar olur.⁸⁴ Nefsin istek ve arzularından temizlenen kalbin, melekût alemini yansıtan bir aynaya dönüşeceğini ifade eden Tirmizî bu vasfa sahip kişilerin kalp gözüyle semâvâtı ve arşı görebileceklerini ileri sürmektedir.⁸⁵ Ona göre eğer Hızır zâhir ilmi ile amel etseydi gemiyi delmek, çocuğu öldürmek ve duvarı tamir etmek gibi davranışlara yol bulamaz ve hatta işin sonunda da "onu kendi görüşüme göre yapmadım."⁸⁶ demezdi. Allah'ın dilediği kullara verdiği bu bilgi ona bâtında verilmiş bir bilgidir. Nitekim bu bilginin ona rabbi tarafından öğretilmiş bir bilgi olduğu ayette⁸⁷ de ifade edilmiştir.⁸⁸

⁸¹ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb* (Riyad: Müessesetü's-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1434), 1/690-700; a.mlf. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Fâtîha ve'l-Bakara* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423), 2/10.

⁸² Kadir Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtinî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi", *Kur'an'ın Bâtinî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: Kuramer, 2018), 66.

⁸³ Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/425-426.

⁸⁴ Süleyman Uludağ, "Velî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/26.

⁸⁵ Hakîm et-Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, thk. Abdurrahmân es-Sâyih (Kahire: Ed-Dâru'l-Mısriyyetü'l-Lübânîye, 1413/1993), 35-36.

⁸⁶ *Kur'an'ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2005), el-Kehf 18/82.

⁸⁷ el-Kehf 18/65.

⁸⁸ Hakîm et-Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, 44-45.

Hızır'la Hz. Mûsâ'dan hangisinin daha üstün olduğuna ilişkin sûfiler arasındaki tartışmalara değinen Serrâc (öl. 378/988), ilmi Cebrâil'den değil de doğrudan Allah'tan ilham yoluyla almak gibi bir gerekçeyle evliyânın enbiyâdan üstün olduğu tezinin savunulamayacağını ifade etmektedir. Ona göre evliyânın ara sıra nail olduğu bu nimet, peygamberlerde sürekli bir haldir. Bununla birlikte nasıl ki peygamber olmadığı halde Hz. Meryem'e seslenilmiş⁸⁹ ve Hz. Süleyman'ın yanında bulunan Âsaf b. Berhiyâ'ya kitabî bir bilgi verilmişse aynı şekilde evliyâ da ilahî ilhama mazhar olur.⁹⁰

Sülemî'nin (öl. 412/1021) Fâris'ten aktardığına göre Hz. Mûsâ Allah'tan aldığı vahiy noktasında Hızır'dan daha bilgilidir. Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan talep ettiği bilgi konusunda ise ilm-i ledün sahibi Hızır Hz. Mûsâ'dan daha bilgilidir. Kissanın geçtiği zaman diliminde Hz. Mûsâ'nın ilmi, istidlâlî bir ilimken Hızır'ın ilmi ledünni bir ilimdir. Hz. Mûsâ vesilelere yani zâhire bakarken Hızır vesilelerin gerisindeki asıl sebebe, mülk aleminin nurlarına yani bâtına bakmaktadır. Bununla birlikte bilgiyi aynı kaynaktan almaları bakımından aralarında bir fark yoktur.⁹¹

Yakîni kendi içinde farklı mertebelere ayıran Kuşeyrî (öl. 465/1072) ilme'l-yakîne burhanla, ayne'l-yakîne keşifle, hakka'l-yakîne ise müşahede yoluyla ulaşılabileceğini ifade etmektedir. Ona göre ilme'l-yakîn akıl ehlinin, ayne'l-yakîn ilim ehlinin, hakka'l-yakîn ise marifet ehlinin derecesidir.⁹² İلمي bu şekilde derecelendirmesi, Kuşeyrî nezdinde farklı kaynaklardan elde edilen bilginin değerini de göstermektedir. Kadîm vasfına sahip Kur'an'ın sonsuz sayıda manaya sahip olduğunu vurgulayan⁹³ Kuşeyrî, Kur'an'da "abduhû" (عبده) ismiyle söz edilen kişilerin havâstan olduğunu ileri sürmüştür. Eğer bu kelime "abdî" (عبدی) şeklinde kullanılıyorsa o zaman kendisinden söz edilen kişi havâssü'l-havâstan bir kişidir. Nitekim Hızır için de "kulumuz" ifadesi kullanılmıştır. Dolayısıyla o, ilm-i ledün verilmiş havâssü'l-havâstan bir kişidir ki bu ilim ancak ilham yoluyla elde edilir. Kişi kalbine doğan bu ilmi inkâr etmek için bir yol bulamaz. Lakin bu ilim için bir delil istense bu delili de gösteremez. Çünkü bu ilim, delil gerektirmeyen en güçlü ilimdir. Hızır'ın sahip olduğu bu ilim, eğitim öğretime de konu olan bir ilim değildir.⁹⁴

İbnü'l-Arabî'ye göre kendisine ilmi ledün bahşedilmiş olan Hızır, nesebi bilinen tarihi bir şahsiyettir.⁹⁵ Hz. Mûsâ ve Hızır farklı makamlardadır. Bu sebeple hem bilgiyi elde etme yolları hem de elde ettikleri bilginin mahiyeti ve gerekleri birbirinden farklıdır. Dolayısıyla hem Hızır Hz. Mûsâ'ya verilen bilgiye vakıf değildir hem de Hz. Mûsâ Hızır'a

⁸⁹ Meryem 19/25.

⁹⁰ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalîm Mahmûd, Abdülbâkî Surûr (Bağdad: Dâru'l-kütübü'l-hadîse & Mektebetü'l-müsennâ, 1380/1960), 535-537.

⁹¹ Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmrân (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1421/2001), 1/414-415.

⁹² Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Halil el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1422/2001), 121.

⁹³ Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrâhîm Besyûnî (Kahire: Hey'etü'l-Misriyyeti'l-âmmeli'l-kitâb, 2000), 2/416.

⁹⁴ Kuşeyrî, *Letâif*, 2/407-408.

⁹⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1420/1999), 6/64.

verilen bilgiye.⁹⁶ Bununla birlikte Hızır'a verilen bilginin kaynağı ve öğretmeni de Allah'tır.⁹⁷ Peygamberle veli arasında bir karşılaştırma yapan İbnü'l-Arabî, bir velinin tâbî olduğu peygamberden üstün olamayacağını ifade etmektedir. Ona göre her peygamber aynı zamanda bir velidir ve peygamberlerin velayet yönleri nübüvvet ve risâlet yönlerinden üstündür. Evliyânın enbiyâdan üstün olduğu yönündeki sözleriyle sûfiler, peygamberlerin velayet yönlerinin diğer yönlerine olan üstünlüğünü kastetmektedir. Yani bu sözün maksûdu velâyeti, nübüvveti ve risâleti kendisinde toplamış tek bir şahıstır. Yoksa bu sözle peygamberin dışında herhangi bir şahsın peygambere üstünlüğü kastedilmemiştir.⁹⁸

Kıssa hakkındaki yorumlarından hareketle mutasavvıfların, bâtinî ilme mazhar olmuş sûfînin bilgiyi ilham yoluyla doğrudan nübüvvetin kaynağından aldığı kanaatinde oldukları söylenebilir. Bu kanaate göre sûfî nebiden üstün değilse de hakikatin bilgisini aynı kaynaktan aldığı için hemen hemen onunla aynı makamdadır. Fakat Serrac gibi bazı mutasavvıfların bu konuda daha temkinli davrandığı gözden kaçmamaktadır. Onlar nebinin her hâlükârda velîden daha üst bir makamda olduğunu vurgulama gereği duymuşlardır. Kuşeyrî'ye gelindiğinde ise Hızır ve Mûsâ'nın ilmî müktesebatlarının farklı mahiyetlere sahip olduğu söylenerek yeni bir açılım getirilmiş ve Hızır'a verilen ilmin Hz. Mûsâ'ya verilen ilimden üstün olduğu ima edilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin Hızır'ın tarihi bir şahsiyet olduğunu söylemesi de önemlidir. Zira bu tespitle, tarihî bir şahsiyetin nail olabileceği ilmin sınırları çizilmek istenmiştir. Bu değerlendirmeler, sûfilerin ilmi elde etme yolları ve ulaştıkları hakikatler bakımından diğer ilim erbabından üstün bir konumda olduğu mesajını içermektedir.

Ashâbü'l-hadîsin önde gelen şahsiyetleri farklı münasebetlerle eserlerinde zâhir ve bâtın konusuna değinmiştir. Örneğin, her ayetin bir zâhiri bir de bâtını olduğu yönünde Hz. Peygamberden nakledilen bir hadisi ele alan Kâsım b. Sellâm, hadiste geçen zâhir ve bâtın kelimelerinin anlamları konusunda ihtilaf edildiğini söylemektedir. Onun ifade ettiğine göre bir grup, zâhirle Kur'an'ın lafzının, bâtınla te'vilinin kastedildiği görüşündedir. Zâhir-bâtın kavramları Hasan-ı Basrî'ye sorulduğunda o, Arapların "İşi enine boyuna düşündüm." (فَدَقَّ لَبَّتِ أَمْرِي طَهْرًا لِبَطْنِ) dediğini söylemiş ve "Zâhir ayetin zâhiri, bâtın sırrı, had hayrın ve şerrin ilmini muhtevi harf, matla ise emir ve nehiydir."⁹⁹ demiştir. Hasan-ı Basrî'nin, zâhirle Kur'an'ın Arap olan herkes tarafından anlaşılabilen lafzını, bâtınla ise ayetlerin gönderiliş maksat ve muradını kastettiği de söylenmiştir.¹⁰⁰ Kâsım b. Sellâm'ın naklettiği diğer bir görüşe göre ise Kur'an'da Âd ve Semûd gibi kavimlerin yapıp

⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/302-303.

⁹⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/170.

⁹⁸ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, thk. Ebü'l-Alâ Affî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, ts.), 135.

⁹⁹ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-'Atıyye vd. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.), 97.

¹⁰⁰ İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 3/369.

ettikleri ve başlarına gelenler anlatılmıştır. Onlar hakkındaki bu haberler ayetlerin zâhirî, bu haberlerin muhataplara bir öğüt ve uyarı olması da bâtınıdır. Kâsım b. Sellâm'ın daha doğru bulduğu bu görüşte zâhir ayetlerin lafzı, bâtın ise maksadı olmaktadır.¹⁰¹

Kur'an'ın zâhirî anlamı noktasında Ahmed b. Hanbel'in de benzer bir yaklaşıma sahip olduğunu söyleyebiliriz. O, Kur'an'ın zâhirî anlamını esas alıp Hz. Peygamberin sünnetini ve sahâbîlerin görüşlerini terk eden Hâricîleri bu tutumlarından ötürü eleştirmiştir. Ona göre ayet lafızlarının zâhiriyle ne kastedildiğini ancak Hz. Peygamberin sünnetinden yahut sahâbîlerin izahlarından öğrenebiliriz. Bu yüzdendir ki İbn Abbas Hâricîlerle görüştüğünde Kur'an lafızlarını değil sahâbî uygulamalarını öne sürmüştür.¹⁰² Buradan hareketle Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın lafzî anlamından ziyade ayetlerin sevk edilmiş maksadını önemseydiği zannına kapılmak mümkündür. Bu zannın izalesi için Kur'an'ın zâhirini esas alıp sünneti göz ardı etmekle eleştirdiği Hâricîlerin yaklaşımıyla, sünnetin zâhirini esas alıp sonradan ortaya çıkmış problemler için aklî çözümler üretilmesine direnen Ahmed b. Hanbel'in yaklaşımı arasında esasta bir fark olmadığını hatırlatmak yeterli olacaktır.

Hızır-Mûsâ kıssasına ilişkin rivayetlere *Müsned*'de yer veren Ahmed b. Hanbel, görebildiğimiz kadarıyla bu kıssa hakkında herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Ancak Hızır'ın dilinden, Hz. Mûsâ ile sahip oldukları ilmin mahiyetinin farklı olduğu ve Hz. Mûsâ'nın bu ilme ihtiyacı olmadığı ifade edilmiştir.¹⁰³

Mutasavvıflara ait bazı eserlerde Ahmed b. Hanbel'in, esas bilginin eğitim öğretim görmeksizin elde edilen ilham kaynaklı bilgi olduğu görüşünü benimsediği nakledilmiştir.¹⁰⁴ Fakat eldeki veriler ışığında meseleye bakıldığında bu iddianın ciddi kanıtlara muhtaç olduğu ortadadır. Bu tür iddiaların tasavvuf için meşruiyet arayışıyla dile getirildiği söylenebilir.

İhtilaf türlerinden ve fûrû'daki ihtilafın rahmet oluşundan bahsettiği bağlamda zâhir ve bâtın kelimelerini kullanan İbn Batta, abdestte ağza ve burna su vermek gibi fûrûdaki bir meselede görüşünü ayet ile delillendiren kişinin ayetin bâtını te'vil ettiğini, onun görüşüne muhalefet edenlerin ise ayetin zâhirini ve sünneti esas aldığını ifade etmektedir. Ona göre bu tür bir ihtilaf problem değildir.¹⁰⁵

Gerek Kâsım b. Sellâm'ın gerek Ahmed b. Hanbel'in gerekse İbn Batta'nın kullanımlarında zâhirle lafzın okunması/işitilmesi anında zihinde ortaya çıkan ilk mananın; bâtınla ise lafzın ötesinde maksadın yani düşünüp taşınma, ölçüp biçme ile ulaşılan bir

¹⁰¹ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Hüseyin Muhammed Şeref (Kahire: Mecma'u'l-lugati'l-Arabiyye, 1404/1984-1415/1994), 2/238-241.

¹⁰² İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, 3/122-123.

¹⁰³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/53-57 (No. 21119).

¹⁰⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Mahmûd b. İbrahim b. Muhammed er-Ridvânî (Kahire: Mektebetü dâru't-türâs, 1422/2001), 1/389.

¹⁰⁵ İbn Batta, *İbâne*, 2/560-561; Benzer kullanımlar için bk. a.mlf. *İbâne*, 6/174.

mananın kastedildiği görülmektedir. Zâhir ve bâtın kelimelerine yüklenen bu mana mutasavvıfların aynı kelimelere yüklediği mana ile örtüşmüyorsa da lafzın gerisinde, tefekkürle açığa çıkarılan örtük bir manayı işaret ettiği için onu çağrıştırdığı söylenebilir.

Mârifeti kişinin kendisiyle Allah'ı bildiği bir mana olarak tanımlayan¹⁰⁶ Ebû Ya'lâ, bu bilginin sûfiyyenin iddia ettiği gibi bilâ sebep kalpte vukua gelmediğini, nazar ve istidlâl yoluyla elde edildiğini ifade etmektedir. Ona göre bu bilgi bir yönüyle kesbî diğer yönüyle de vehbîdir. Eğer böyle olmasaydı akıllı bütün bireyler tevhid konusunda aynı bilgiye sahip olurdu. Zaruri aklî ilkeleri (apriori), duyuları, mütevâtir haberi, nazar ve istidlâlî bilginin kaynakları arasında sayan Ebû Ya'lâ ilhâm ve keşfe bilginin kaynakları arasında yer vermemiştir. Bu da onun bilgi kaynağı olması bakımından ilham ve keşfe bir değer atfetmediğini göstermektedir.¹⁰⁷ Nitekim o, imamın ilham yoluyla gaybı bildiğine dair Râfizîler'in dile getirdiği iddiaları, gaybı ancak Allah'ın bilebileceğini bildiren ayetleri delil getirerek reddetmiştir.¹⁰⁸

Bid'atlar konusunda sûfîleri oldukça sert bir dille eleştiren İbn Akîl, zındıkların ancak tasavvuf ortaya çıktıktan sonra şeriatı inkâr etmeye cesaret edebildiğini söylemektedir. Ona göre sûfîlerin şeriat-hakikat ayrımı çirkin bir ayrımdır. Allah şeriatı kulların maslahatı için indirmiştir. Dolayısıyla şeriatın ötesinde bir hakikat arayışı şeytanın vesvesesinden ibarettir. Sûfîler, hadis rivayet eden birini duysa "Zavallılar... ilmi ölümlerden alıyorlar. Oysa biz ilmi, hiç ölmeyecek olan Allah'tan alıyoruz. Biri bana 'Babam dedemden nakletti ki...' dese ben ona 'Kalbim rabbimden rivayet etti ki...' derim." derler. İbn Akîl'e göre "Kalbim rabbimden nakletti ki..." diyen kişi aslında peygambere ihtiyacı olmadığını ilan etmektedir. Peygambere ihtiyacı olmadığını ilan edip nübüvvete kasteden kişi kesinlikle kafir olmuştur. Zira *rivayeti* küçümseyen kişi şeriatı rafa kaldırmayı amaçlamaktadır. Diğer yandan onun "Kalbim rabbimden rivayet etti ki..." diyerek söylediği sözlerin şeytanın vesvesesi olmadığından nasıl emin olunabilir. İbn Akîl, sûfîlerin sünneti bir kenara itip şeytanın vesvesesinden korunduğu ispat edilmemiş bir bilgiye itimat ettiği kanaatindedir.¹⁰⁹ Görebildiğimiz kadarıyla ehl-i tasavvufun bilgi edinme yolları hakkında çok sert ifadeler kullanan İbn Akîl, bugüne ulaşan eserlerinde Hızır-Hz. Mûsâ kıssasına değinmemiş, sadece Hızır'ın Hz. Mûsâ'nın ümmetinden bir adam olduğunu söylemekle yetinmiştir.¹¹⁰ Hızır'ın Hz. Mûsâ'nın ümmetinden bir adam olduğunu söylemek, Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olduğunu söylemek gibi bir anlam taşısaya gerektir.

Allah'ın insana ilham etmesini inkâr edilemez bir hakikat olarak gören İbnü'l-Cevzî, bu hakikati pekiştirmek için Hz. Peygamberin "Her ümmet içinde muhaddesler vardır. Eğer ümmetim içinde de varsa o Ömer'dir." şeklindeki hadisini nakletmektedir. Bununla

¹⁰⁶ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 27.

¹⁰⁷ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 30-31.

¹⁰⁸ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 248.

¹⁰⁹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 534-536.

¹¹⁰ Ebü'l-Vefâ İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1420/1999), 5/455.

birlikte İbnü'l-Cevzî'nin ilham kaynaklı bilgi hakkında çok titizlendiği ve ilhama oldukça mesafeli durduğu söylenebilir. Ona göre eğer ilham ilme/rivayete aykırıysa onunla amel etmek caiz olmaz. İbnü'l-Cevzî'ye göre sûfilerden bazılarının hayaline birtakım vesveseler üşüşür ve “Kalbim bana rabbimden şöyle rivayet etti.” der. Onlar şeriat ilmini zâhir ilmi, içlerindeki kuruntuları ise bâtin ilmi olarak isimlendirmişlerdir. Bu iddialarını delillendirmek için de Hz. Peygamberin “Bâtin ilmi Allah'ın sırlarından bir sır, hükümlerinden bir hükümdür ki onu evliyâsından dilediğinin kalbine bırakır.” dediğini ileri sürmüşlerdir. Ona göre bu rivayet uydurmadır. O, eserinde “İlham yoluyla elde edilen bilginin Allah katından geldiğini nasıl doğrulayacağız?” şeklindeki bir soruya Bâyezid-i Bistâmî'nin verdiği cevabı nakletmektedir. Bâyezid-i Bistâmî'ye göre Hz. Mûsâ'nın annesine ilham yoluyla yol gösterilmesi; Hızır'a gemi, çocuk ve duvar hakkında ilham vasıtasıyla bilgi verilmesi, ki bu bilginin Allah katından olduğunu “Bu işi kendiliğimden yapmadım.” demesi ispatlar; Hz. Ebû Bekir'in Hz. Aişe'ye, “Hârice'nin kızı, bir kız çocuğuna hamiledir.” demesi; Hz. Ömer'in Sâriye'ye seslenmesi siddîkların ve evliyânın sözlerinin Allah katından bir ilham ve feyiz yoluyla olduğunu ispatlamaktadır. İbnü'l-Cevzî naklî ilimleri terk eden kişinin, ilhamın şeytandan mı Allah'tan mı geldiğini ayırt edemeyeceğini öne sürmektedir. O, “İlmi ölümlerden alıyorlar.” şeklindeki söylemin şeriata açık bir darbe olduğunu, bu sözü söyleyenin şahsın söylediği sözün sonuçlarını hesap etmediğini söylemektedir. “İlham ilim değildir.” diyen İbnü'l-Cevzî ilhamı, ilmin ve takvanın meyvesi olarak görmektedir. Ona göre ilham vasıtasıyla ancak ilim ve takva sahibi bir kişi hayra ve doğruya muvaffak olur. Sûfilerin şeriat-hakikat ayrımını cahillik olarak niteleyen İbnü'l-Cevzî, şeriatın tamamıyla hakikat olduğunu ifade etmektedir. O, bâtinin zâhire aykırı olmaması gerektiğine ilişkin sûfilerin görüşlerini aktararak zâhire aykırı bâtinî bir bilginin ilim olamayacağını vurgulamaktadır.

İlim yolculuğunun zor ve zahmetli olmasının sûfilere, “Bizim ilmimiz vasıtasız bir ilimdir.” diyerek ilmi çabayı yermeye ittiğini söyleyen¹¹¹ İbnü'l-Cevzî, Hızır'ın nebi olduğunu düşünmektedir. Nebilerin de vahiy yoluyla işlerin akıbetini bilmesi gayet doğal bir durumdur. Hızır'la Hz. Mûsâ'nın farklı mahiyette ilimlere vakıf olduğunu, rivayetleri göz önünde bulundurarak kabul eden İbnü'l-Cevzî, nebilerin misyonunun Hızır'ın ifâ ettiği görevleri kapsayıp kapsamadığını sorgulama ihtiyacı hissetmemiştir.¹¹²

Bildikleriyle amel eden salih kulların kalplerine Allah katından vasıtasız ledünnî ilmin verilebileceğini kabul eden İbn Teymiyye, Hz. Ali'nin “Bende, Allah'ın Kitab'ı hakkında kuluna verdiği kavrayış ve idrakten öte bir şey yok.” sözüyle dile getirdiği kavrayış ve idraki, vasıtasız ilim kapsamında değerlendirmektedir. Ancak ona göre ne salt zühd, riyazet ve kalbin temizlenmesi ne de salt şer'î ve aklî deliller ilmi temin eder. İlmi temin eden tutum zühd, riyazet ve kalbin temizlenmesiyle birlikte şer'î ve aklî delillerin de

¹¹¹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 456-457.

¹¹² İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 456-463; a.mlf. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, nşr. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî & Dâru İbni Hazm, 1423/2002), 859-867; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 4/397.

bilinmesidir. Zühd ve riyazet, ilmin elde edilmesinde en büyük yardımcıdır. Ancak tek başına yeterli değildir.¹¹³

İbn Teymiyye *bâtın ilmi* tamlamasıyla iki şeyin kastedilebileceğini ifade etmektedir. Bu tamlamayla ya kalpteki marifet, haller ve Hz. Peygamber'in haber verdiği gaybî hususların bilgisi gibi bir bilgi kastedilmiştir ya da zâhirî bilgilerle meşgul olanların idrakini aşan ve insanların çoğunun anlayışına gizli kalan bir bilgi kastedilmiştir.¹¹⁴ Bu bilgi türlerinden hangisi kastedilirse edilsin bâtinî bilginin kabul edilebilmesi için Kur'an ve sünnete aykırı olmaması gerekir. İnsanların çoğuna gizli kalan bâtinî bilgiyi, zâhire muvafık bâtinî bilgi ve zâhire muhalif bâtinî bilgi olmak üzere iki kısma ayıran İbn Teymiyye nezdinde zâhire muhalif bâtinî bilgi batıldır. Bâtinî Karmatîler, Nusayrîler ve onlarla aynı fikirde olan felsefeciler, gulat sûfîler ile kelâmcılar gibi, Kur'an'ın zâhirî anlamına muhalif bâtinî bir anlamı olduğunu savunanlar ya zındıktır veya mülhittir. Ona göre Hz. Mûsâ'nın Allah'la konuşmasını sembolik bir anlatım olarak gören ve konuşma olayını, marifetin hasıl olması sırasında kalpte ortaya çıkan haller şeklinde izah eden Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'daki yorumları da bu vasıftadır. İlk dönem sûfîlerinden nakledilmeyen bu tür yorumlar, muahhar sûfîler arasında revaç bulmuştur. Nitekim en büyük sapmalardan biri olan vahdet-i vücûd telakkisi de son dönem sûfîleri arasında ortaya çıkmıştır.

Sûfîlerin yaptıkları yorumları mümkün olduğunca objektif bir alana çekmeye çalışan İbn Teymiyye Hızır-Mûsâ kıssasını çeşitli açılardan ele almıştır. Onun naklettiğine göre bazı sûfîler, rabbanî iradeye ve ilahî meşîete yani kevnî hakikate şahit olduğu için Hızır'dan şer'î yükümlülüğün kalktığını varsaymaktadır. Onlar Hızır'ın gerçekleştirdiği eylemlerle şeriatın dışına çıktığını zannetmiş, ardından bu zanna dayanarak evliyânın şeriatın zâhirine aykırı hareket etmesini caiz görmüşlerdir. İbn Teymiyye'ye göre bu iddia sahipleri iki bakımdan hata etmiştir. Öncelikle Hızır yapıp ettikleriyle şeriatın dışına çıkmamıştır. Onun yapıp ettiği şeyler Hz. Mûsâ'nın şeriatında caizdir. Eğer caiz olmasaydı eylemlerin nedenleri ve amaçları izah edildiğinde de Hz. Mûsâ'nın şeriata muhalif olduğu gerekçesiyle Hızır'a itirazını sürdürmesi gerekirdi. Ancak sebepler izah edildiğinde Hz. Mûsâ'nın yapılanları onayladığı görülmektedir. Bu da Hızır'ın eylemlerinin ona verilen şeriata aykırı olmadığını göstermektedir. Yine Hızır'ın yaptığı şeylerin sebeplerini izah etmesi, Hz. Mûsâ'nın başlangıçta karşı çıktığı olayların zâhire aykırı bir bâtını olduğunu göstermektedir. Zâhire aykırı bâtının batıl olduğuna çokça vurgu yapmasına rağmen İbn Teymiyye, Hızır-Mûsâ kıssasından hareketle, keşif yoluyla bilinebilecek bir bâtının var olduğunu söylemekte, ayrıca bu bâtının zâhire aykırı olabileceğini de kabul etmektedir. Bununla birlikte ona göre şirk, bilgisizce Allah hakkında konuşmak, fuhşiyat ve zulüm gibi konularda bâtın zâhire aykırı olamaz.¹¹⁵

¹¹³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/245-246.

¹¹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/232.

¹¹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/427-430, 14/475-476.

İbn Teymiyye'ye göre mükâşefe sahibi olduğu için Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olması gerekmediği de öne sürülemez. Çünkü Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olmamasının sebebi mükâşefe sahibi olması değil, onun ümmetinden olmamasıdır. Hz. Mûsâ son peygamber gibi bütün insanlara gönderilmemiş, sadece kendi kavmine gönderilmiş bir peygamberdir. Bu sebeptendir ki Hızır Hz. Mûsâ'ya farklı ilim türlerine sahip olduklarını, dolayısıyla birbirlerinin ilmine vakıf olmadıklarını söylemiştir. Bu da bize Hz. Mûsâ'nın peygamberliğinin genel olmadığını göstermektedir.

İbn Teymiyye'ye göre sûfîlerin Hızır-Mûsâ kıssasını öne çıkarmalarının nedeni, bilginin kaynağı hakkında kendi görüşlerini destekleyen argümanlar içerdiğini düşünmeleridir. Onlar Hızır'ın evliyâdan olduğunu ileri sürerek evliyâdan bazılarının enbiyâdan üstün olduğunu savunmuşlardır. Müslümanların önde gelen alimleri bir tarafa, kendilerine uyulan mutedil sûfîler bile bu görüşü kabul etmemektedir. İbn Teymiyye ister nebi olsun ister olmasın Hızır'ın Hz. Mûsâ'dan üstün olduğunu savunmanın kişiyi küfre düşüreceği kanaatindedir. Diğer yandan Hz. Mûsâ'nın vakıf olmadığı bir bilgiye sahip olması, Hızır'ın ondan üstün olmasını gerektirecekse bu durumda Hz. Süleyman'ın vakıf olmadığı bir bilgiye sahip olduğu için Hüdhd'ün de Hz. Süleyman'dan üstün olması gerekir ki bu kabul edilemez bir yargıdır.¹¹⁶ İbn Teymiyye İbnü'l-Arabî'nin velâyeti nübüvveti üstün tutmasını da eleştirmiş ve bu düşüncenin kaynağının filozoflar olduğunu söylemiştir. Ona göre velâyetin nübüvveti üstün tutulması açık naslara aykırıdır. Çünkü Allah nimet verilenleri dört kısma ayırmış ve nebilerden sonra da sıddîkleri saymıştır.¹¹⁷

"İlmi, ilelebet diri olan Allah'ın bizzat kendisinden alan kişi ölümlü bir insandan gelen ilmi ne yapsın?" şeklinde özetlenebilecek yaklaşımları doğru bulmayan İbn Kayyim, bu veya buna benzer fikirlerin ya cahillikten söylendiğini yahut da bunların şathiye türü sözler olduğunu söylemektedir. Çünkü ilmin rivayet yoluyla aktarılması olmasa bu görüşleri dile getirenlere İslam'dan hiçbir şey ulaşmazdı. Ona göre, muhatabını rivayet ilminden alıkoymaya çalışan kişi, onu ya sûfîlerin kuruntularına ya felsefi kıyasa yahut da kendi görüşüne sevk etmek istiyordur. Çünkü Kur'an ve sünnetin gayrında kelâmcıların şüphelerinden, sapkınların görüşlerinden, sûfîlerin kuruntularından ve felsefecilerin kıyasından başka bir şey yoktur. İbn Kayyim'e göre gerçek ilim, bir delille ispat edilebilen ilimdir. Delile ve şahide dayanmayan bilgi güvenilir bir bilgi olmayacağı için ilim olduğu da söylenemez. İstidlal dışında bir yolla ilmin elde edildiği iddiası doğru bir iddia değildir. Zira Allah kâinatı sebeplere bağladığı gibi ilmi de birtakım sebeplere bağlamıştır. Bu da demektir ki insan ilmi ancak onu gösteren bir delil vasıtasıyla elde edebilir. Ona göre ilim halden daha hayırlıdır. Çünkü ilim, hâkim ve yol gösteren; hal, mahkûmun aleyh ve tabi olandır. İlimsiz sahih bir *hale* ulaşmak mümkün değildir.¹¹⁸

¹¹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 2/233-235, 11/420-426, 13/266-267; a.mlf. *el-Müstedrek 'ala mecmû'i fetâvâ*, thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, 1418, 1/113-114.

¹¹⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/363-364.

¹¹⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/438-439, 3/399-400.

Şeytanın cahil mutasavvıfları şatah konusunda tuzağa düşürdüğünü söyleyen İbn Kayyim, mutasavvıfların keşf ve ilham yoluyla ilmin nakşolması için kalplerindeki her şeyi, hatta Hz. Peygamberin getirdiği ilmi bile boşaltmaya çalıştıklarını ifade etmektedir. Kalplerinden Hz. Peygamberin getirdiği ilmi çıkardıklarında şeytanın onların kalbine batıl şeyleri nakşetmesinin önündeki bütün engeller de kalkmış olur. Peygamberlerin varisleri olan alimler, onların söylediği batıl sözleri yalanladığında “Sizin ilminiz zâhir ilmidir, bizim ilmimiz ise keşf ve bâtin ilmidir. Şeriatın zâhirî sizin, bâtinî hakikatler bizimdir. Siz kabuk ehliniz biz öz ehliyiz.” derler.¹¹⁹ Oysa kalp Allah’a itaat, helal rızık, kirlerden arındırma ve nebevî riyazet yoluyla bâtinî bilgiyi almaya hazır hale gelir. Bu halin devam etmesi ve ürün vermesi için de farzları yerine getirmek, Kur’an ve sünnete uymak gerekir.¹²⁰

İbn Kayyim’e göre sûfîler ilm-i ledünle, Hızır’a Hz. Mûsâ’nın aracılığı olmadan verilen ilimde olduğu gibi, Allah’tan vasıtasız bir yolla, yani ilham şeklinde alınan bilgiyi kastetmektedir. Nitekim Kehf Sûresi 65’inci ayette rahmet için *من عندنا* ilim için ise *لدىنا* ifadeleri kullanılmıştır. İlim için kullanılan *لدىنا* zarfı *عندنا* zarfından daha hususi ve Allah’a daha yakın bir makama işaret eder. Ledünni bilgi çalışıp çabalamakla elde edilemez. Ona göre ilm-i ledün kulluğun, kullukta sürekliliğin, Allah’a karşı içtenliğin ve doğruluğun; ilmi, Hz. Peygamberden almak için bütün gayreti sarf etmenin meyvesidir. Böylece Hz. Ali’nin de dediği gibi, kişiye Kitap ve sünneti anlamada özel bir yetenek verilir. Ona göre Kur’an ve sünnetten yüz çeviren kişinin kalbine de ledünni bir bilgi verilir. Fakat kimin tarafından? Ya nefsi ya hevâsı ya da şeytan tarafından. Ledünni bilginin Allah katından olup olmadığı, ancak Hz. Peygamberin getirdiklerine uygunluğu ile tespit edilebilir. İlm-i ledünnün kaynağını tespit etmede mihenk taşı vahiydir. Hızır- Mûsâ kıssasından hareketle ilm-i ledün verilen kişinin vahye ihtiyacı kalmadığını iddia etmek ilhad ve küfürdür. İbn Kayyim’a göre bu iddia sahibinin kanını akıtmak vaciptir¹²¹ Ledünni ilim, delile dayanan ve peygamberlerin dili üzere Allah katından gelen ilimdir. Bunun dışındakiler insan nefsinin ledünnünden neşet eden bilgidir. Nitekim tarihte ledünni ilim için konulan bu set çökmüş ve her taife kendi ilmini ledünni ilim olarak nitelendirmiştir. Onların görüşleri ledünnî zarfı ancak *indî* anlamında alındığında doğru kabul edilebilir.¹²²

Hızır’ın nebi, veli veya kral olduğuna dair birtakım görüşler aktarmakla birlikte konu hakkında kendi kanaatini belirtmeyen¹²³ İbn Kesîr, onun ilminin Hz. Mûsâ’nın ilminden farklı bir mahiyette olduğunu vurgulamıştır. Ona göre Hızır’ın yapıp ettikleri Hz. Mûsâ’nın şeriatına aykırıdır. Dolayısıyla hem Hızır hem de Hz. Mûsâ kendine verilen ilimden mesuldür. Hızır fiillerini bâtinî bir hikmet ve maslahata uygun olarak gerçekleştirmiştir. Bu maslahat ve hikmete vakıf olmayan Hz. Mûsâ da onun yapıp

¹¹⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü’l-lehfân min mesâyidi’ş-şeytân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1395/1975), 1/207-208.

¹²⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü’s-sâlikîn*, 2/444.

¹²¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü’s-sâlikîn*, 2/445-447.

¹²² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü’s-sâlikîn*, 3/400.

¹²³ Ebû’l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru tayyibe, 1420/1999), 5/187.

ettiklerine karşı çıkmıştır.¹²⁴ Kıssa hakkındaki izahatından hareketle İbn Kesîr'in zâhirin bâtınla çelişebileceği fikrini kabul ettiği söylenebilir.¹²⁵

İbn Receb'e göre bâtınî ilimlerin nübüvvet nurundan, Kitab ya da sünnetten değil de havâtır, ilham ve keşften elde edildiğini öne süren kişiler kâmil olan şeriat hakkında kötü zan beslemektedir. Çünkü onlar şeriatın bâtın ilmine dair herhangi bir şey getirmediğini zannederek mücerret re'yleri ve havâtırlarıyla onun hakkında konuşmuş, kendileri saptığı gibi birçok kişiyi de saptırmışlardır. Bâtın ve bâtın ilmi konusunda mücerret reyle konuşmak oldukça tehlikelidir. Çünkü dinden olmayan birçok şey bu kapıdan İslam'a sokulmuş, yine birçokları bu kapıdan geçerek nifaka düşmüştür. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere önde gelen imamlar onun hakkında mücerret rey ve keşifle konuşmaktan sakındırmıştır.¹²⁶

Nahl Sûresi 68 ve Kasas Sûresi 7'nci ayette geçen vahiy kelimelerini ilham kelimesiyle karşılayan Muhammed b. Abdülvehhâb ilhamı vahyin bir türü olarak kabul etmektedir.¹²⁷ Tasavvufun bilgi edinme yolları hakkında bu değininin dışında başka bir değerlendirmesine rastlayamadığımız Muhammed b. Abdülvehhâb, Hızır-Mûsâ kıssasından hareketle ledünnî ilmin Allah'ın lütfundan olduğu sonucuna varmıştır. Yine o, Hızır'ın evliyâdan olduğu görüşünün esas alınması durumunda evliyânın kerametinin de hak ve gerçek olduğunu kabul etmek gerektiğini söylemektedir. Bu durumda, Hz. Mûsâ gibi bir peygamberde bulunmayan bilginin bir velide bulunması da mümkün hale gelmektedir.¹²⁸ Ancak Hızır'ın bilgisini ve fiillerini öne sürerek şeriatın dışına çıkılabileceğini savunmak mümkün değildir. Böyle bir iddiayı dile getiren kişi kafirdir.¹²⁹ Bu doğrultuda Muhammed b. Abdülvehhâb Hz. Mûsâ ve Hızır'ı denk bir konumda görmemekte, Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan üstün olduğunu ifade etmektedir.¹³⁰

Sa'dî'ye göre Hz. Mûsâ imanî ve usûlî konularda daha bilgili ve daha üstün olsa da ona verilmeyen bir bilgi, peygamber olmadığı halde, herhangi bir eğitim sürecine tabi olmaksızın ilham yoluyla Hızır'a verilmiştir. Allah'tan gelen bu ilham sayesinde Hızır, olayların Hz. Mûsâ'ya gizli kalan bâtınî yönlerine vakıf olmuştur.¹³¹ Kıssadan çıkarılabilecek birçok derse değinen Sa'dî, sûflerin iddialarına ilişkin bir değerlendirme yapma gereği duymamıştır.

¹²⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/181.

¹²⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/184.

¹²⁶ İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 1/17-20; a.mlf. *Fazlû 'ilmi's-selef*, 68-71.

¹²⁷ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. 'Abdülvehhâb*, thk. Muhammed Biltâcî (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.), 5/218,282.

¹²⁸ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'ân", 5/252-253.

¹²⁹ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Resâilü's-Şahsiyye", 7/214.

¹³⁰ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'ân", 5/256.

¹³¹ Sa'dî, *Teysîrü'l-kerîm*, 481-484.

“Rabbinin rahmetini onlar mı paylaşıyor?”¹³² ayetinde olduğu gibi Kur’an’da rahmet kelimesinin nübüvvet manasında kullanılmasından¹³³ yola çıkarak Hızır’ın nebi olduğu sonucuna ulaşan Şinkîti, ona verilen bilginin de vahiy kaynaklı bir bilgi olduğunu söylemektedir. Ona göre Hızır’ın “Bunu kendiliğimden yapmadım.”¹³⁴ şeklindeki açıklaması sahip olduğu bilginin vahye dayandığını gösteren bir delildir. Zira, zâhirde masum olan bir cana kıymak şeklindeki eylemi de dahil olmak üzere onun yapıp ettikleri ancak ilâhî bir emre istinaden yapılabilir. İlahi emir ve nehiylerin bildirilmesi de vahiy yoluyla gerçekleşir. Bununla birlikte ilm-i ledünnü Hızır’a verilen ilimle sınırlamak doğru değildir. Çünkü ilm-i ledün umûmî bir ilimdir. Allah dilediği kullarına ilham yoluyla birtakım bilgiler verir. Ancak bu bilgi türünün masumiyetinden söz etmek mümkün olmadığı için bu bilgiyle istidalde bulunulamaz. Diğer yandan şeriat, kulların hidayeti için gerekli delilleri içermektedir. Bir meselede bile olsa Allah’ın rızasına ulaşmak için peygamberlere ve peygamberlerin getirdiklerine ihtiyacı olmadığını söyleyen kişinin zındıklığında şüphe yoktur. Aynı şekilde Hızır-Hz. Mûsâ kıssasından hareketle şeriatın zâhirine mugayir bâtınî bir bilginin varlığı iddiasında bulunan da kesinlikle zındıktır. Zâhire aykırı bir bâtın olduğunu savunmak, İslam dininden külliyen çıkmayla neticelenir. Şinkîti Kurtubî’den naklen zâhire aykırı bâtın fikrinin ve havas ehlinin naslarla mükellef olmadığı tezinin Bâtınîlere ait bir tez olduğunu ifade etmektedir.¹³⁵

Hızır’ın nebi, rasûl veya salih kullardan bir kul olma ihtimalinin bulunduğunu düşünen Useymîn, Şinkîti’nin aksine onun keramet sahibi salih bir kul olduğu kanaatindedir. Allah Teâlâ Hz. Mûsâ’yı Hızır’a yönlendirmekle Allah’ın bilgisini tamamiyle kuşatamayacağını, onun bilgisinden çok az bir kısma vakıf olduğunu açıklamak istemiştir. Hz. Mûsâ daha üstün bir konumda olmasına rağmen, ondan daha aşağı bir konumda bulunan Hızır’a ilham yoluyla özel bir bilgi olan gayb bilgisi verilmiştir. Zira ona verilen bilgi, geçmişin veya anın bilgisi değil geleceğin bilgisidir. Bu yönüyle ona verilen bilgi, insan aklının kavrayabileceği sınırların fevkindedir.¹³⁶ Öte yandan keşfi bilgiye dair fikri sorulduğunda Useymîn, gaybı bilme iddiasındaki herkesin kafir olduğunu söylemiştir. Verdiği cevaptan anlaşıldığı kadarıyla o, keşfi bilgi ile gayba muttali olmayı anlamaktadır. Gaybın bilgisinin Allah’a mahsus olduğunu ve Allah’ın bu bilgiden dilediği kadarını dilediği peygamberlere bildirdiğini haber veren ayetler olduğunu söyleyen Useymîn, bu ayetlere göre keşf veya başka bir yolla gayba muttali olduğunu iddia edenlerin kafir olduğunu ileri sürmektedir. Hz. Ömer’in minberden kendisine çok uzak bir orduya seslenmesi ise ona göre gaybî bir bilgi değildir. Çünkü Hz. Ömer’in şahit olduğu şey, görülen ve hissedilebilen

¹³² ez-Zuhruf 43/32.

¹³³ ed-Duhân 44/6, el-Kasas 28/86.

¹³⁴ el-Kehf 18/82.

¹³⁵ Şinkîti, *Edvâ’ü’l-beyân*, 4/202-206.

¹³⁶ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm Sûretü’l-Kehf* (Demmâm: Dâru İbnü’l-Cevzî, 1423), 112-113, 124.

bir olaydır.¹³⁷ Useymîn'in keşif ve ilham hakkındaki açıklamalarının genelinden, Hızır'a verilen bilginin ona mahsus bir bilgi olduğu sonucu çıkarılabilir.

Sonuç

Ashâbü'l-hadîs döneminde doğrudan tasavvufa yöneltmiş eleştirilere rastlanmamaktadır. İbn Batta ile birlikte mutasavvıfların düzenlediği semâ meclislerine yönelik eleştiriler görülmeye başlamıştır. İbn Akîl ve İbnü'l-Cevzî ise bid'at olarak değerlendirdikleri birtakım uygulamalar nedeniyle mutasavvıflara sert eleştiriler yöneltmişlerdir. Onların tasavvufa yönelttiği eleştiriler sonraki dönemde Ashâbü'l-hadîsin fikrî mirasçıları tarafından sıklıkla tekrar edilmiştir. Tasavvufa yöneltilen ve çoğu zaman tekfir boyutlarına ulaşan asıl eleştiriler İbn Teymiyye sonrasına rastlamaktadır. İbn Teymiyye İbnü'l-Arabî başta olmak üzere mutasavvıfları Allah'a, sıfatlarına ve nübüvveti dair görüşleri sebebiyle tekfir etmekte ve onların dile getirdiği görüşlerin felsefeden alınmış fikirler olduğunu söylemektedir. Dile getirdiği eleştirilerden hareketle onun, mutasavvıfların felsefî nitelikli görüşlerine karşı olduğu söylenebilir. İbn Teymiyye sonrası tasavvufa yöneltilen eleştiriler büyük oranda bu minvalde devam etmiş, Muhammed b. Abdülvehhâb sonrasında ise tasavvuf bütün boyutlarıyla reddedilmiş, hatta şeyhlere veya onların kabirlerine gösterdikleri saygı ve tazim sebebiyle mutasavvıflar zaman zaman şiddetin hedefi haline gelmiştir. Diğer yandan Selefler arasında tasavvufun her türüne karşı olanlar varsa da¹³⁸ görebildiğimiz kadarıyla, araştırmamızın merkezindeki müelliflerden hiçbiri Şîîlik ve Bâtıniyye'ye karşı çıktığı gibi mutlak manada tasavvufa karşı çıkmamıştır. Gerek Ashâbü'l-hadîs gerekse Selefler, ilk dönem sûfîlerini takdir etmekte ve zühd merkezinde yaşanacak manevi bir tecrübeyi makbul karşılamaktadır. Bu bakımdan tasavvuf eleştirilerinde maksadın sûfîleri, Kur'ân ve sünnetin lafzî delaletiyle çizilmiş sınırlara çekmek olduğu söylenebilir. Tabi bu durumda müstakil bir tasavvuftan söz etmenin mümkün olup olmadığı da tartışılmalıdır.

İlk mutasavvıflardan itibaren akıl ve nakil yanında bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilhama da yer açma çabaları görülmektedir. Hanbelî ve Selefî çevreler keşf ve ilham hakkında ilk mutasavvıfların öne sürdüğü argümanları büyük ölçüde doğru bulmuş ve kabul etmiştir. Ancak onlar tasavvufun, dolayısıyla marifet teorisinin Ehl-i hadîsin denetiminden çıkmasına razı olmamıştır. Bu noktada şeriatın zâhiriyle çelişen yorumları reddetmişler ve bu tür yorumları bid'at ve sapıklık olarak değerlendirmişlerdir. Tasavvufu Ehl-i hadîsin çizdiği sınırlarda tutma gayretiyle İbn Teymiyye'den itibaren sûfîlerin kullandığı tasavvufî kavramların Ashâbü'l-hadîs zihniyetine muvafık bir şekilde yeniden tanımlanmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu doğrultuda İbn Teymiyye özellikle tasavvufî kültürdeki haller ve makamları selefi esas alarak tanımlamıştır. İbn Receb'e gelindiğinde ise ledünnî bilginin neredeyse naklî bilgiye karşılık gelecek şekilde tasvir edildiği görülmektedir.

¹³⁷ Useymîn, *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb*, 1/699.

¹³⁸ Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 347.

Zâhir-bâtın mücadelesinin gün yüzüne çıktığı meselelerden biri de Hızır-Mûsâ kıssasıdır. Mutasavvıflar kendilerini, vasitasız bâtınî bir bilgiye mazhar olduğunu düşündükleri Hızır'la özdeşleştirmiştir. Buna karşın şeriatın zâhirini Hz. Mûsâ'ya verilen şeriatla özdeşleştiren Hanbelîler ve Selefler onun üstünlüğünü savunma gereği duymuştur. Tarih boyunca Hızır'ın kimliği hususunda farklı iddialar ileri sürseler de Hanbelîlerin ve Seleflerin sürekli yinelediği mesele Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan üstün olduğu meselesidir. Bu aynı zamanda mahiyeti farklı olmakla birlikte Hızır'a verilen bilginin Hz. Mûsâ'ya verilen bilgiden üstün olmadığı anlamına gelmektedir. Mutasavvıfların iddialarının önüne geçmek için Hz. Peygamberin risâletinden sonra Hz. Mûsâ'ya nisbetle Hızır'ın konumunda olan kimsenin olmadığı söylenmiştir. Çünkü Hz. Mûsâ'nın risâleti umumi olmadığı için Hızır'ın ona tâbi olmak gibi bir sorunluluğu yoktu. Hâlbuki Hz. Mûsâ'nın aksine Hz. Peygamber bütün insanlara gönderilmiştir. Bu nedenle onun getirdiği ilimin zâhiri herkes için bağlayıcıdır. Diğer yandan Hanbelî ve Seleflerin bâtınî bilginin makbûliyeti için öne sürdükleri zâhire uygunluk şartı, Hz. Mûsâ'nın Hızır'a itirazları ve aldığı cevaplar sonucu teskin olması göz önüne alındığında tartışmalı hale gelmektedir. Özellikle İbn Teymiyye'nin Hızır'ın kimliği ve Hz. Mûsâ'nın peygamberliğinin kapsamı üzerinden yaptığı izahlar, ikna edicilikten uzaktır. Çünkü sadece zâhirî göz önüne alındığında Hızır'ın yaptığı eylemlerin herhangi bir şeriata aykırılıktan öte genel insanî ve ahlaki ilkelere ters düştüğü görülmektedir ki Hz. Mûsâ'nın itirazlarını da pekala bu gerekçeyle izah etmek mümkündür.

Rivayeti ve selefin üzerinde bulunduğu dini geleneği, din anlayışının esası haline getiren Selefilik'in ele aldığı her konuda kesin ve nihai hükümleri dile getirir tarzda bir söylem kullanması, onların herhangi bir konuda tarih boyunca yekpare bir fikre sahip olduğu vehmine yol açmaktadır. Ancak görüldüğü kadarıyla gerek tasavvuf ve mârifet teorisi gerekse Hızır-Mûsâ kıssası hususunda farklı dönemlerde birbirinden farklı görüşler dile getirilmiştir. Bu durum Seleflerin dile getirdiği görüşlerin, kendilerini refere ettikleri mirasla tutarlılığını yeniden ve titizlikle ele almayı gerektirmektedir.

Etik Beyan / Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / <i>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.</i>
Yazar(lar) / Author(s)	Kadir ESER
Finansman / Funding	Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Çıkar Çatışması / Competing Interests	Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Kaynakça

- Affî, Ebü'l-Alâ. *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*. çev. H. İbrahim Kaçar - Sülün Murat. İstanbul: Risale, 1996.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*. nşr. Halid er- Rabât, Seyyid İzzet İd. 22 Cilt. Feyyûm: Dâru'l-felâh, 1430/2009.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*. thk. Şuayb Arnaût - Adil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Kur'an'ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 8. Basım, 2005.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-evliya*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1985.
- Ceyhan, Semih. "Tilimsânî, Affüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/163-164. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ceyhan, Semih. "Zühd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelebi, İlyas. "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi". *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı II* 149 (1998), 85-107.
- Demirbilek, Mine - Atalay, Hakan. "Türkiye'de Selefîlik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar". *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 448-459.
- Demirli, Ekrem. "Sadreddin Konevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/420-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Demirli, Ekrem. "'Zahirî' İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 219-244.
- Ebû Tâlib el-Mekkî. *Kûtü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. thk. Mahmûd b. İbrahim b. Muhammed er-Ridvânî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü dâru't-türâs, 1422/2001.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *Kitâbu'l-mu'temed fî usûli'd-dîn*. thk. Vedî' Zeydân Haddâd. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1974.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *Kitâbü't-tevekkül*. thk. Yusuf b. Ali et-Tarîf. Riyad: Dâru'l-meymân, 1435/2014.
- Erginli, Zafer. "Muhâsibî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/13-16. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Gündoğdu, Cengiz. "Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri". *EKEV Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 41-64.
- Hakîm et-Tirmizî. *Edebü'n-nefs*. thk. Abdurrahmân es-Sâyah. Kahire: Ed-Dâru'l-Mısıriyyetü'l-Lübnâniye, 1413/1993.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Şerefü ashâbi'l-hadîs*. thk. Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ. *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1420/1999.

- İbn Batta. *el-İbâne ‘an şerî’ati’l-fırakî’n-nâciye ve mucânebeti’l-fırakî’l-mezmûme*. thk. Rızâ b. Na’sân Mu’tî vd. 9 Cilt. Riyad: Dâru’r-râye, 1415/1994-1426/2005.
- İbn Ebî Ya’lâ. *Tabakâtü’l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-‘Useymin. 3 Cilt. Riyad: el-Emânetü’l-‘Âmme li’l-İhtifâl, 1419.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İgâsetü’l-lehfân min mesâyidi’s-şeytân*. thk. Muhammed Hâmid el-Fikî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 2. Basım, 1395/1975.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Medâricü’s-sâlikîn beyne menâzili ‘ıyyâke na’büdü ve iyyâke neste’in*. thk. Muhammed el-Mu’tasıbillah el-Bağdâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-arabî, 7. Basım, 1423/2003.
- İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ. *el-Bidâye ve’n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 20 Cilt. Cîze (Kahire): Dâru hicr, 1419/1999.
- İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ. *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-‘azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru tayyibe, 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *er-Rikka ve’l-bükâ’*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dımaşk & Beyrut: Dâru’l-kalem & ed-Dâru’ş-şâmiyye, 1415/1994.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Kitâbü’t-Tevvâbîn*. thk. Abdulkâdir el-Arnaût. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 1407/1987.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Zemmü mâ ‘aleyhi müdde’u’t-tasavvuf*. nşr. Züheyr Şaviş. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Receb. *ez-Zeyl ‘alâ Tabakâti’l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü’l-‘ubeykân, 1425/2005.
- İbn Receb. *Fazlü ‘ilmi’s-selef ‘alâ ‘ilmi’l-halef*. nşr. Muhammed b. Nâsir el-Acmî. Kuveyt: Dâru’s-samî‘î, 2. Basım, 1406.
- İbn Receb. *Mecmû’u resâilî’l-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*. thk. Ebû Mus’ab Tal’at b. Fuâd el-Hulvânî. 4 Cilt. Kahire: el-Fârûku’l-hadîse, 2. Basım, ts.
- İbn Receb. *Ravâi’u’t-tefsîr el-câmi’ li-tefsîri’l-İmam İbn Receb el-Hanbelî Tefsîru İbn Receb el-Hanbelî*. nşr. Ebû Mu’âz Târik b. ‘İvazullah b. Muhammed. 2 Cilt. Riyad: Dâru’l-‘âsime, 1422/2001.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Der’ü te’âruzi’l-akl ve’n-nakl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 11 Cilt. Riyad: Câmi’atü’l-İmâm Muhammed b. Su’ûd el-İslâmî, 2. Basım, 1411/1991.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Müstedrek ‘ala mecmû’i fetâvâ*. thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. 5 Cilt, 1418.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmû’u fetâvâ*. nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. 37 Cilt. Medîne: Vezâratü’ş-Şuûni’l-İslâmiyye ve’l-Evkâf ve’d-Da’ve ve’l-İrşâd, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin İbn. *İbn Teymiyye Külliyyatı*. çev. Yusuf Işıcık vd. 6 Cilt. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987.
- İbnü’l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*. nşr. Ahmed Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübü’l-ilmiyye, 1420/1999.
- İbnü’l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsü’l-hikem*. thk. Ebü’l-Alâ Afîfî. Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-arabî, ts.
- İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec. *Telbîsü İblîs*. thk. Zeyd b. Muhammed b. Hâdî el-Medhalî. 1 Cilt. Kahire: Dâru’l-minhâc, 2. Basım, 1436/2015.
- İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec. *el-Muntazam fî târihi’l-mülûk ve’l-ümem*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 18 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübü’l-ilmiyye, 1415/1995.
- İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec. *Menâkıbü’l-İmâm Ahmed*. Kahire: Dâru hicr, 2. Basım, 1406/1986.
- İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec. *Zâdü’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*. nşr. Züheyr eş-Şâvîş. 1 Cilt. Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî & Dâru İbni Hazm, 1423/2002.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik: İslami Köktencilğin Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 5. Basım.
- Kara, Mustafa. “Bişr El-Hâfî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kara, Mustafa. “İbn Teymiyye, Takıyyüddin (Tasavvuf ile İlgili Görüşleri)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Fezâ’ilü’l-Kur’ân*. thk. Mervân el-‘Atıyye vd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.

- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Hüseyin Muhammed Şeref. 6 Cilt. Kahire: Mecma'ü'l-lugati'l-'Arabiyye, 1404/1984-1415/1994.
- Kaya, Mahmut. "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (İslâm Düşüncesindeki Yeri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/520-522. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koca, Ferhat. "İbn Kudâme, Muvaffakuddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/139-142. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin el-. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. nşr. Halil el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1422/2001.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin el-. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrâhîm Besyûnî. 3 Cilt. Kahire: Hey'etü'l-Mısıriyyeti'l-âmme li'l-kitâb, 2000.
- Kutlu, Sönmez. "Geleneççi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri". *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. 19-80. İstanbul, 2019.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözömlmeleri*. Ankara: Otto, 2. Basım, 2016.
- Makdisi, George. "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf". çev. Ramazan Özmen. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 297-310.
- Makdisî, George. "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye". çev. Vahit Göktaş. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 401-411.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik, 2018.
- Muhammed b. Abdülvehhâb. "er-Resâilü's-şahsiyye". *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. 'Abdilvehhâb*. thk. Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân - Muhammed b. Sâlih Aylakî. 7/333. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.
- Muhammed b. Abdülvehhâb. "Tefsîru âyât mine'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. 'Abdilvehhâb*. thk. Muhammed Biltâcî. 5/412. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.
- Öz, Mustafa. "Muhammed b. Abdülvehhâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/492-494. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özerverli, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özköse, Kadir. "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi". *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*. ed. Mustafa Öztürk. 59-84. İstanbul: Kuramer, 2018. <http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=112959375&tarama=b%C3%A2t%C4%B1n%C3%AE+ve+i%C5%9F%C3%A2ri>
- Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır es-. *Teysîrü'l-kerîmi'r-rahmân fî tefsîri kelâmi'l-mennân*. nşr. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhîk. Riyad: Mektebetü'l-'ubeykân, ts.
- Serrâc, Ebû Nasr es-. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalîm Mahmûd, Abdülbâkî Surûr. Bağdad: Dâru'l-kütübü'l-hadîse & Mektebetü'l-müsennâ, 1380/1960.
- Sülemî, Muhammed b. Hüseyin es-. *Hakâ'iku't-tefsîr*. thk. Seyyid İmrân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1421/2001.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs eş-. *er-Risâle*. çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan. Ankara: TDV Yayınları, 5. Basım, 2012.
- Şâtîbî, İbrâhîm b. Mûsâ eş-. *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*. çev. Mehmed Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2010.
- Şinkîti, Muhammed Emîn. *Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. nşr. Bekr b. Abdullah Ebu Zeyd. 7 Cilt. Mekke: Dâru âlemi'l-fevâid, 1426.
- Türker, Ömer. *İslâm Düşünce Geleneçleri Kelam-Felsefe-Tasavvuf*. İstanbul: Ketebe, 2020.
- Uludağ, Süleyman. "Abdal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/59-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "Abdülkâdir-i Geylânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/234-239. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "er-Risâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/122-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Selefiye ve Tasavvuf". *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, 343-356.

- Uludağ, Süleyman. "Velî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/25-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih el-. *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb*. 12 Cilt. Riyad: Müessesetü's-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1434.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih el-. *Mecmû'u fetâvâ ve resâili fazileti's-şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn*. nşr. Fehd b. Nâsır b. İbrâhim es-Süleyman. 29 Cilt. Riyad&Uneyze: Dâru'l-vatan&Dâru's-serâyâ, 1413-1431/2010.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih el-. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Fâtiha ve'l-Bakara*. 3 Cilt. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih el-. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Kehf*. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/301-304. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yetik, Erhan. "Menâzilü's-Sâirîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/122-123. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2. Basım, 1402/1982-1409/1988.

Editörlük Kararı

Ad Soyad: Abdullah Demir

Rol: Editör

E-posta: abduhahdemir@hotmail.com

Kurum: ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER
FAKÜLTESİ, TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ, KELAM VE İSLAM
MEZHEPLERİ TARİHİ ANABİLİM DALI

Karar Tarihi: 20-06-2022

Yazara Not: Değerli hocam; Makalenin ön inceleme süreci tamamlanmıştır. Tashih için yazara gönderilecek. Ayrıca yüklediğimiz değerlendirme dosyalarını yazara görünür yapamadık. Bilgilerinize sunarım. Yazar'a gönderilecek mesaj; "Sayın Yazar, Çalışmanızın ön incelemesi ve intihal benzerlik taraması yapılmıştır. Rapor eklerini dosyalar sekmesinde görebilirsiniz. Çalışmanız Eskiyei dergisinin 8000 kelime sınırını aşmaktadır. Çalışmanızın kelime sayısının düşürülmesini ve en kısa sürede ön inceleme raporu çerçevesinde tashih ederek sisteme yüklemenizi istirham ederiz. Eskiyei Dergisi

Karar: Minör Revizyon

Yazardan Gelen Revizyon Dosyaları

Tam Metin

Başlık: Ashâbü'l-Hadîs ve Selefîler Nazarında Tasavvufun Meşruiyeti ve Bâtınî Bilginin İmkânı.docx

Tarih:22-06-2022

Ashâbü'l-Hadîs ve Selefiler Nazarında Tasavvufun Meşruiyeti ve Bâtînî Bilginin İmkânı

Kadir ESER

Dr, Millî Eğitim Bakanlığı

Dr, Ministry of National Education Kutahya, Turkey

kadireser79@hotmail.com.tr orcid.org/0000-0001-7455-0249

Bu çalışma, Prof. Dr. Ali Rıza Gül danışmanlığında 2022 yılında tamamladığımız “Ashâbü'l-Hadîsten Günümüze Selefi Tefsir Geleneğinin Oluşumu” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “Formation of Tafsir Tradition of Salafism From Ashâb al-hadîth to The Present”, supervised by Prof. Dr. Ali Rıza Gul (Ph. D. Dissertation, Osmangazi University, Eskişehir/Turkey, 2022)

Legitimacy of Sufism and The Possibility of Esoterical Knowledge in The Perspective of Ashâb al-hadîth and Salafis

Abstract

In modern studies, the opposition to Sufism is often emphasized among the characteristic features of Salafis. However, in most studies, the boundaries of this contrast are not clearly drawn. At the point of understanding the Qur'an, this contrast is embodied in the subject of zâhir-bâtin, while the discussions of zâhir-bâtin are mostly carried out around the story of Khidr-Moses. In this study, first of all, the Sufi analysis of Salafis will be discussed. Then, in the centre of the story of Khidr - Moses, the views on the distinction between zâhir and bâtin will be given. Salafism is a modern phenomenon. In the background of this phenomenon, there are Ashâb al-hadîth and Hanbali heritage. The views expressed by Salafis today are attributed to Ahmed b. Hanbal, the leading name of Ashâb al-hadîth, and his followers. In this respect, the views of some people who represent the Ashâb al-hadîth mentality in different periods, especially Ahmed b. Hanbel, will be included in the study. Salafists give the impression that they are expressing the ultimate truth in almost every subject they deal with. However, the personalities that the Salafis refer to as their ideas have put forward quite different views on many issues they deal with. These differences of opinion show that no one has the ultimate truth after the time of the prophet. Demonstrating these differences of opinion with evidence on almost every issue can be considered a step towards getting rid of the monotony on the basis of ideas and thoughts. Therefore, in this study, it is aimed to present the views of Ashâb al-hadîth and its intellectual heirs on the distinction between Sufism and zâhir-bâtin in a panoramic way. At the same time, it has been tried to prove that the personalities that Salafists attribute themselves are not against mysticism and esoteric knowledge in the absolute sense. The basic method we follow in our research is the depiction method. For an objective description, first of all, primary sources were scanned, and the data obtained

were transferred to the article by considering their in-ternal consistency. Again, in order to see the change in thought, the chronology was followed. Among the authors who are the subject of our research, the first criticisms of mystics were expressed by Ibn Batta. Along with Ibn Akil and Ibn al-Jawzi, the focus of criticisms directed at Sufi circles is the innovations seen in Sufis. The main criticisms directed at Sufism and often reaching the dimensions of takfir coincide with the post-Ibn Taymiyya period. Ibn Taymiyya denounces Sufis, especially Ibn al-Arabi, who brought a philosophical aspect to Sufism. After Muhammad 'Abd al-Wahhâb, material and moral violence was applied to the Sufis by using the excuse of the honour they showed to the sheikhs or the tombs. On the other hand, none of the authors whose views we discussed was completely against Sufism. Both Ashâb al-hadîth and Salafis appreciate the early Sufis and welcome a spiritual experience to be lived in the centre of asceticism. In this respect, it can be said that the purpose of Sufi criticism is to draw the Sufis to the borders drawn with the literal indication of the Qur'an and Sunnah. From the earliest times, mystics saw discovery and inspiration as an exceptional door to the knowledge of truth and identified themselves with Khidr. Although Hanbali and Salafis disagreed about the identity of Khidr, they accepted that the information given to him was privileged. However, they argued that the knowledge given to Moses is superior to the knowledge given to Khidr. Therefore, they accept discovery and inspiration as a source of knowledge. but they insistently emphasized that exploratory knowledge should be in accordance with the outward appearance of the shari'a.

Keywords

Tafsîr, Salafism, Ashâb al-hadîth, Sûfism, Zâhir, Bâtin, Khidr, Prophet Moses

Ashâbü'l-Hadîs ve Selefler Nazarında Tasavvufun Meşruiyeti ve Bâtınî Bilginin İmkânı

Öz

Modern araştırmalarda Seleflerin karakteristik özellikleri arasında tasavvuf karşıtlığı sıklıkla vurgulanmaktadır. Fakat çoğu araştırmada bu karşıtlığın sınırlarına işaret edilmemiştir. Kur'ân'ın anlaşılması noktasında tasavvuf karşıtlığı zâhir-bâtın konusunda somutlaşmakta, zâhir-bâtın tartışmaları ise çoğunlukla Hızır-Hz. Mûsâ kıssası etrafında sürdürülmektedir. Bu çalışmada öncelikle Seleflerin tasavvuf analizleri ele alınacaktır. Akabinde Hızır-Hz. Mûsâ kıssası merkezinde zâhir-bâtın ayrımı konusundaki görüşlere yer verilecektir. Selefillik modern bir olgudur. Bu olgunun arka planında Ashâbü'l-hadîs ve Hanbelî miras bulunmaktadır. Günümüzde Selefler tarafından dile getirilen görüşler Ashâbü'l-hadîs önde gelen ismi Ahmed b. Hanbel'e ve takipçilerine atfedilmektedir. Bu bakımdan çalışmada Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere farklı dönemlerde Ashâbü'l-hadîs zihniyetini temsil eden bazı şahısların görüşlerine de yer verilecektir. Selefler, ele aldıkları hemen her konuda nihai hakikati dile getirdikleri izlenimini vermektedir. Oysa Seleflerin kaynak gösterdiği şahsiyetler, ele aldıkları birçok konuda birbirinden oldukça

farklı görüşler öne sürmüştür. Bu görüş farklılıkları, risâlet dönemi sonrasında hiç kimsenin nihai hakikate malik olmadığını göstermektedir. Görüş farklılıklarının müdellel bir şekilde gösterilmesi fikir ve düşünce bazında tekdüzelikten kurtulmaya atılan bir adım olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu çalışmada Ashâbü'l-hadîs ve tabilerinin tasavvuf ve zâhir-bâtın ayrımı hususundaki görüşlerini panoramik bir tarzda sunmak amaçlanmıştır. Aynı zamanda Seleflerin mutlak manada tasavvufa ve bâtinî bilgiye karşı olmadığı ispatlanmaya çalışılmıştır. Araştırmamızda takip ettiğimiz temel yöntem tasvir yöntemidir. Nesnel bir tasvir için öncelikle birincil kaynaklar taranmış, elde edilen veriler iç tutarlılıkları gözetilerek makaleye aktarılmıştır. Yine düşüncedeki değişimi görebilmek amacıyla kronolojiye riayet edilmiştir. Araştırmamıza konu olan müellifler arasında mutasavvıflara yönelik ilk eleştiriler, İbn Batta tarafından dile getirilmiştir. İbn Akîl ve İbnü'l-Cevzî'yle birlikte tasavvuf çevrelerine yöneltilen eleştirilerin odak noktası mutasavvıflarda görülen bid'atlarıdır. Tasavvufa yöneltilen ve çoğu zaman tekfir boyutlarına ulaşan asıl eleştiriler İbn Teymiyye sonrasına rastlamaktadır. İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî başta olmak üzere tasavvufa felsefi bir çehre kazandıran mutasavvıfları tekfir etmektedir. Muhammed b. Abdülvehhâb sonrasında ise şeyhlere veya türbelere gösterdikleri tazim bahane edilerek mutasavvıflara maddî ve manevî şiddet uygulanmıştır. Diğer yandan görüşlerini ele aldığımız müelliflerden hiçbiri tasavvufa tümüyle karşı çıkmamıştır. Gerek Ashâbü'l-hadîs gerekse Selefler, ilk dönem sûfilerini takdir etmekte ve zühd merkezinde yaşanacak manevî bir tecrübeyi makbul karşılamaktadır. Bu bakımdan tasavvuf eleştirilerinde maksadın, sûfilere Kur'ân ve sünnetin lafzî delaletiyle çizilmiş sınırlara çekmek olduğu söylenebilir. İlk dönemlerden itibaren mutasavvıflar keşf ve ilhamı hakikat bilgisine açılan müstesna bir kapı olarak görmüşler ve kendilerini Hızır'la özdeşleştirmişlerdir. Hanbelî ve Selefler Hızır'ın kimliği hakkında ihtilaf etse de ona verilen bilginin ayrıcalıklı bir bilgi olduğunu kabul etmiştir. Bununla birlikte onlar, Hz. Mûsâ'ya verilen bilginin, mahiyeti her ne olursa olsun Hızır'a verilen bilgiden üstün olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla onlar keşf ve ilhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Ancak keşfi bilginin şeriatın zâhirine muvafık olması gerektiğini ısrarla vurgulamışlardır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Seleflilik, Ashâbü'l-hadîs, Tasavvuf, Zâhir, Bâtın, Hızır, Hz. Mûsâ

Giriş

Dinin anlaşılması ve yaşanması noktasında ilk üç neslin dinî geleneğini esas kabul eden kesimlerin kendilerini tanımlamak için kullandıkları isim Selefliktir.¹ Seleflilik gelenekçi-zâhirî zihniyetin üzerine inşa edilmiş modern bir ideoloji olarak kabul edilmektedir.² Bu ideoloji, 19. Yüzyılın sonları ve 20. Yüzyılın başlarında sosyal bir olgu

¹ Sönmez Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri", *Zâhirî ve Seleflî Din Yorumu*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 19.

² Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi", 24.

halini almıştır.³ Diğer yandan gerek sosyal hareketlerin gerekse düşünce ekollerinin birden ortaya çıkmadığı, tarihî bir arka plana dayandığı müsellem bir gerçektir. Bugün Seleflilik şeklinde tezahür eden zihniyetin tarihî kökenleri de İslam'ın ilk yıllarına kadar gitmektedir.

Hz. Peygamberin vefatını takip eden yıllarda, geniş bir coğrafyanın Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle birlikte toplumsal ve kültürel yapıda yaşanan hızlı değişim gelenekçi refleksleri harekete geçirmiş, böylece rivayeti önceleyen,⁴ nasları lafzî düzeyde anlamayı ilke edinmiş, dolayısıyla her tür te'vile karşı çıkan, selevin dinî geleneğini dinleştirme eğilimindeki Ashâbü'l-hadîs ekolü doğmuştur.⁵ Bu ekolün temel prensipleri Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) ismiyle özdeşleşmiştir. Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği temel prensipler, sonraki süreçte İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve öğrencileri tarafından belirli ölçüde akla başvurularak temellendirilip savunulmuş ve sistematik bir nazariye haline getirilmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb'dan (öl. 1206/1792) sonra ise Ashâbü'l-hadîs döneminde temelleri atılan düşünce, ideolojik bir harekete dönüşmüştür. Şüphesiz Selevî düşüncüyü üretip inşa eden şahsiyetler bu üç isimle sınırlandırılmaz. Gerek Ahmed b. Hanbel'in takipçileri olan Hanbelîler gerek İbn Teymiyye'nin öğrencileri gerekse Muhammed b. Abdülvehhâb'ın takipçileri bu düşüncenin tesis edilmesi ve günümüze taşınmasında ciddi roller üstlenmiştir.⁶

Modern araştırmalarda Selevîliğin karakteristik özellikleri arasında sıklıkla tasavvuf karşıtlığı sayılmaktadır.⁷ Nitekim selevî şahsiyetlerin kaleme aldığı eserlerde tasavvufa sert eleştiriler yöneltilmekte hatta çoğu zaman dile getirilen görüşler eleştiri sınırını aşarak tekfir boyutlarına ulaşmaktadır. Tefsir ilmi zaviyesinden bakıldığında Selevîliğin tasavvuf ehline yönelttiği eleştirilerin zâhir-bâtın ve şeriat-hakikat ayrımı noktasında yoğunlaştığı görülmektedir.

İlk sûflilerden itibaren mutasavvıflar kendi bilgilerini fıkıh ve hadis alimlerinin meşgul olduğu zâhirî ilimlerden ayırt etmişlerdir. Onlar sûflilere ait bilgi için ilim kelimesi yerine mârifet kelimesini kullanmayı tercih etmişler⁸ ve sûflilere özgü metotlarla elde edilen bu bilginin, en azından zâhirî ilimlerin sağladığı bilgiyi daha ileri boyutlara taşıdığını

³ Kavramın kullanımı hakkında bk. Mine Demirebilek - Hakan Atalay, "Türkiye'de Seleflilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar", *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 448-459.

⁴ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 61; Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, thk. Mehmed Said Hatiboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 6, 65, 74, 78.

⁵ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 30-31; Mehmet Zeki İşcan, *Seleflilik: İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi), 71.

⁶ M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/399-401.

⁷ bk. Süleyman Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 343-356.

⁸ Ekrem Demirli, "'Zahirî' İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 236.

iddia etmişlerdir.⁹ Sûfilere ait bilginin üstünlüğüne ve hususîliğine yönelik vurgu hadis, fıkıh ve kelam ulemasının reaksiyonunu beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede şeriat-hakikat, zâhir-bâtın kavramları etrafında hangi bilgi türünün üstün olduğuna dair bir tartışma ortaya çıkmıştır.

Mutasavvıflar mârifet teorisine meşruiyet kazandırmak için gerek Kur'an'dan gerekse Ashâbü'l-hadîsin değer verdiği rivayetlerden birtakım argümanlara başvurmuşlardır. İşte bu çalışmada, zâhir-bâtın ayrımı ve bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilhâma ilişkin Ashâbü'l-hadîs ve tabileri tarafından dile getirilmiş görüşler, Hızır-Mûsâ kıssası merkezinde ele alınacaktır. Diğer yandan modern araştırmalarda Selefîliğin tasavvuf karşıtlığı mükerreren dile getirilmiştir. Ancak çoğu zaman bu karşıtlığın sınırlarına işaret edilmemiştir. Bu durum, Ashâbü'l-hadîs ve Selefîlerin mutlak manada tasavvufa karşı olduğu izlenimini vermektedir. Bu izlenimi izale etmek ve bâtinî bilgi hakkındaki görüşlere bir zemin oluşturmak amacıyla Ashâbü'l-hadîsten günümüze tasavvuf hakkında dile getirilmiş analizlere de çalışmada yer verilecektir. Söz konusu bu görüşler aktarılırken kronolojiye riayet edilecek, böylece Ashâbü'l-hadîsten günümüze, söz konusu bu zihniyetin zâhir-bâtın ayrımı ve tasavvuf karşısındaki tutumu hakkında panoramik bir görüntü yakalamaya çalışılacaktır.

1. Tasavvuf Analizleri

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren mal, makam ve şöret gibi dünyalık ilgileri bir kenara bırakıp kendini ibadete adama şeklinde tezahür eden ferdî bir zühd ve riyâzet tutumundan bahsetmek mümkündür. Tâbînin önde gelenlerinin zühd hayatına yönelmeleri, zühd hayatıyla özdeşleşen tutum ve davranışların Müslümanlar arasında hızla yayılmasını sağlamıştır.¹⁰ Bu şekliyle zühd farklı mezhep mensuplarınca benimsenip sahiplenilmiştir.¹¹

İbadet ve riyâzet odaklı zühd hayatı hicri II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tasavvufî bir harekete evrilmiş, hicri III. asırda ise tasavvuf yaygınlık kazanmıştır. Hicri III. asırda zâhidlerin gündemine ibadet ve riyâzetin yanı sıra tasavvufun temel meselelerinden olan haller ve makamlara ilişkin konular da girmiştir.¹² Hicri IV ve V. yüzyıllarda ise tasavvuf sistematik bir düşünce hüviyetine bürünmüş ve tasavvufun temel meselelerine dair literatür oluşmuştur. Bu dönem müellifleri tasavvufu, dünyevileşme karşısında bir tavır alma olarak algılamış ve tasavvufî kavram ve terimlerin muhtevasını İslam'ın zâhirine uygun bir şekilde yapılandırmaya özen göstermişlerdir.¹³ Gazzâlî'nin (öl.

⁹ Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri Kelam-Felsefe-Tasavvuf* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 110.

¹⁰ Semih Ceyhan, "Zühd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/531; Ebü'l-Alâ Affî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar - Sülün Murat (İstanbul: Risale Yayınları, 1996), 98.

¹¹ Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 347; Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 328.

¹² Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 232-233.

¹³ İlyas Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", *İlâhiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı II* (İstanbul: İFAV Yayınları,

505/1111) yaşadığı manevi buhran sonucu tasavvufa yönelmesi ve bu alanda telif ettiği eserler, tasavvufa önemli kazanımlar sağlamış,¹⁴ aynı zamanda İbn Sînâ (öl. 428/1037) felsefesine tasavvufun kapılarını da açmıştır.¹⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yle (öl. 638/1240) tasavvufi düşünce felsefi bir görünüm kazanmış¹⁶ ve en olgun eserlerini bu dönemde vermiştir. İbnü'l-Arabî'den sonra ise şerh döneminin başladığı kabul edilmektedir.¹⁷

Dinî hayatın amelî yönünü öne çıkaran zühd hareketiyle Ashâbü'l-hadîsin dindarlık anlayışı büyük ölçüde örtüşmüştür. Bu sebeple Ashâbü'l-hadîse mensup şahsiyetlerin dilinden henüz kendine özgü düşünce sisteminin teşekkül etmediği bu dönemde doğrudan tasavvufa yöneltmiş eleştirilere rastlamak güçtür.¹⁸ Hicri III. yüzyılda klasik tasavvufun ve Hanbelîliğin şekillendiği Bağdat'ta¹⁹ Ashâbü'l-hadîsin esas gündemini Cehmiyye'nin iddiaları oluşturmaktadır.

Tasavvufun öncü şahsiyetlerinin çoğuyla Ahmed b. Hanbel'in doğrudan bir ilişkisi yoktur.²⁰ Bununla birlikte zühd ve tasavvufun öncüleri hakkındaki bazı kanaatleri kaynaklarda nakledilmektedir. Örneğin o, Ma'rûf el-Kerhî'nin (öl. 200/815-16) Allah korkusunu övmüş ve göğün (semanın) haberlerine dair ondan gelen rivayetlerin kabul edilmesini salık vermiştir. İbn Ebî Ya'la'nın (öl. 526/1131) İbrâhîm el-Harbî'den (öl. 285/899) naklettiği "Ma'rûf'un kabri tecrübe edilmiş bir ilaçtır." şeklindeki söz ise Ahmed b. Hanbel'in bir öğrencisi tarafından söylenmiş olması bakımından oldukça ilginçtir.²¹

Ahmed b. Hanbel'in zâhid ve sûfilere karşı tutumunda halku'l-Kur'an meselesinin belirleyici bir yeri olduğu söylenebilir. Örneğin, halku'l-Kur'an konusunda onun tarafında yer alan Bişr el-Hâfî (öl. 227/841) ile dostluğu sürekli olmuştur. İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *Menâkıbü Bişri'l-Hâfî* adıyla bir eser kaleme almasında da bu yakınlığın etkili olduğu öne sürülmüştür.²² Buna karşın Ahmed b. Hanbel'in Hâris el-Muhâsibî (öl.243/857) ve Serî es-Sakatî'ye (öl. 251/865) karşı tutumu olumsuzdur.²³ Bu olumsuz tutumun Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf hakkındaki menfi kanaatlerinden kaynaklandığı iddia edildiği gibi²⁴

1998), 98.

¹⁴ Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 101.

¹⁵ Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri*, 111-112.

¹⁶ Mahmut Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (İslâm Düşüncesindeki Yeri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/520.

¹⁷ Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/423.

¹⁸ Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 345-346; Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 104; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 298.

¹⁹ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 259.

²⁰ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 279.

²¹ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn (Riyad: el-Emânetü'l-Âmme li'l-Ihtifâl, 1419), 2/479.

²² Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1985), 169-170, 176, 293; Mustafa Kara, "Bişr El-Hâfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/222; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, nşr. Halid er-Rabât, Seyyid İzzet İd (Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1430/2009), 16/314-316.

²³ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, 3/291, 4/80; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 249-250, 268.

²⁴ Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 105.

Muhâsibî ve Sakatî'nin kelâmî mülâhazalarından kaynaklandığı da öne sürülmüştür.²⁵ Her iki ihtimali değerlendiren İbn Kesîr (öl. 774/1373) bu menfi tutumun altında yatan asıl sebebin, Muhâsibî'nin *er-Riâye* isimli eserinde tasavvuf kisvesi altında birtakım bid'atlara yer vermesi olduğunu söylemiştir.²⁶

Eldeki verilerden hareketle Ahmed b. Hanbel'in zâhid ve sûfilere dair kanaatini net bir şekilde tasvir etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü çoğu zaman müellifler Ahmed b. Hanbel hakkında kendi yaklaşımlarını destekleyen haberleri ön plana çıkarmaktadır. Örneğin Ferîdüddin Attâr (öl. 618/1221) Ahmed b. Hanbel'in mescitlerde toplanan sûfiler hakkında "Bırakın onları rableriyle bir müddet ferahlasınlar." dediğini nakletmektedir.²⁷ Attâr bununla da kalmamış Ahmed b. Hanbel'i bir sûfî gibi tasvir etmiştir. Nitekim Attâr'ın *Tezkiretü'l-evliyâ* isimli eserini tercüme edip yayına hazırlayan Süleyman Uludağ, eserdeki sûfî kılıfına sokulmuş Ahmed b. Hanbel tasvirinin hakikati yansıtmaktan uzak olduğunu söylemiştir.²⁸ Attâr'ın tasvirinin aksine modern dönemde yapılmış bazı akademik çalışmalarda ise Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf karşıtı bir tutuma sahip olduğu ileri sürülmüştür.²⁹

Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf karşındaki tutumuna dair bir takım soru işaretlerinin doğmasına sebep olan diğer bir husus, bugün selefler tarafından tenkit edilen bazı davranışların onun hayatında müşahede edildiğine dair rivayetlerdir. Zehebî'nin (öl. 748/1348) kaydettiğine göre Ahmed b. Hanbel Hz. Peygamberin saçını öpmüş, gözünün üzerine koymuş ve bu saçı suya daldırıp şifa niyetiyle içmiştir. Oğlu Abdullah Hz. Peygamberin kabrine ve minberine el sürmeyle ilgili bir soru sorduğunda bunda bir beis olmadığını söylemiştir. Bu bilgileri aktaran Zehebî'nin, Ahmed b. Hanbel'in bu davranışlarıyla Hâricîler'in ve bid'atçıların görüşlerinden ayrıldığını söylemesi ise oldukça ilginç görünmektedir.³⁰ Çünkü bu tür davranışlar bugün Seleflerce bid'at hatta şirk olarak nitelendirilmektedir. Yine birçok muhaddis eserine almamışken Ahmed b. Hanbel'in abdâl rivayetlerine *Müsned*'de yer vermesi, onun tasavvuf karşıtlığı hakkında akla bir takım soru işaretlerinin gelmesine sebep olmaktadır.³¹ Bu rivayetlerden birinde geçtiğine göre Hz. Peygamber "Abdâl Şam'da olacak. Onlar kırk adamdır. Onlardan biri vefat ettiğinde Allah onun yerine başka birini getirir. Yağmur onların sayesinde yağar. Düşmanlara karşı onların eliyle yardım edilir. Azap onlar sayesinde Şam ehlinen

²⁵ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed* (Kahire: Dâru Hicr, 1406/1986), 254; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 268; Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 345; Zafer Erginli, "Muhâsibî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/13-14.

²⁶ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize (Kahire): Dâru Hicr, 1419/1999), 14/392.

²⁷ Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, 294; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, 13/230.

²⁸ Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, 38, 289-295.

²⁹ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 260, 268; Cengiz Gündoğdu, "Doğuş Dönemi Zühed Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri", *EKEV Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 53; Affî, *Tasavvuf*, 130.

³⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982-1409/1988), 11/212.

³¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*, thk. Şuayb Arnaût - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 37/413 (No. 22750).

uzaklaştırılır.”³² buyurmuştur. Bu hadislerin zayıf addedilmesi bir yana, hadislerde geçen abdâl ifadesinin tasavvufta söz konusu edilen abdâl ile tam olarak örtüşmediği; bu dönemde âbid ve zâhidler yanında fakih ve muhaddisler için de bu ismin kullanıldığı öne sürülmüştür.³³ İbnü'l-Cevzî'nin *Telbîsü İblîs*'te naklettiğine göre Ahmed b Hanbel “Ümmetimden bir grup kıyamet vaktine kadar galip olacaklar, onları yüzüstü bırakanlar onlara zarar veremeyecek” hadisinde kastedilen grubun Ashâbü'l-hadîs olduğunu ve Ashâbü'l-hadîsten başka abdâl tanımadığını söylemiştir.³⁴ Bu ifadeler Ahmed b. Hanbel nezdinde abdâl kavramının kapsamı noktasında bir belirsizlik oluştursa da hadis metnindeki betimlemeden bu kişilerin Allah'ın sıradan kulları olmadığı anlaşılmaktadır. Hatta hadislerde tasvir edilen abdâl ile tasavvuftaki kutb düşüncesi arasında açık bir benzerlikten söz edilebilir.³⁵

İbn Batta (öl. 387/997) *İbâne*'de Abdurrahman b. Mehdî'nin (öl.198/813-14) sûfilerle oturup sohbet etmekten menettiğini nakletmiştir.³⁶ Onun naklettiği bir başka rivayette ise korku ve ümidi terk edip semâ meclislerinde cariyeye ve delikanlılardan dinledikleri şarkılarla cezbeye gelip bayılan, aynı zamanda zühd izhar ederek sûfiyeye benzeyen Hulûliyye'nin varlığından söz edilmektedir. Bu veriden yola çıkarak onun, sûfiyeye kelimesini olumsuz bir bağlamda kullandığı söylenebilir.³⁷ Zira İbnü'l-Cevzî'nin naklettiğine göre İbn Batta, bütün âdetlerini hurâfe ve bid'at olarak nitelendirdiği bu taifenin muhakkik ulema tarafından Cebriyye olarak isimlendirildiğini de söylemiştir.³⁸

Rızık konusunda hakiki tevekkülü izah etmek maksadıyla bir eser kaleme alan Ebû Ya'lâ (öl. 458/1066), bu eserin bir bölümünü az yemek, az konuşmak, az uyumak gibi müridin riayet etmesi gereken hususlara ayırmıştır.³⁹ Bu eserde dile getirdiği tavsiyeler baz alındığında Ebû Ya'lâ'nın tasavvufî kültüre yabancı olmadığı söylenebilir. Kelâmî meseleleri izah etmek maksadıyla kaleme aldığı eserinde ise keramet konusuna değinmiştir. Ona göre Allah'ın, evliyâ ve salih kullarının elinde birtakım kerametleri izhar etmesi caizdir. Bu fikrini desteklemek için Hz. Süleyman'ın yakınındaki ilim sahibi kişi ve Hz. Meryem başta olmak üzere evliyâdan olduğunu düşündüğü birçok kişinin elinde ortaya çıkmış harikulade olayları delil getirmiştir. Diğer yandan ona göre ehl-i tasavvufun iddia ettiği gibi sadece bu harikulade olaylar, kişinin Allah'ın velisi olduğunu ispatlamaya

³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/231 (No. 896).

³³ Süleyman Uludağ, “Abdal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/59.

³⁴ Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, thk. Zeyd b. Muhammed b. Hâdî el-Medhalî (Kahire: Dâru'l-Minhâc, 1436/2015), 470-471.

³⁵ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 264.

³⁶ İbn Batta, *el-İbâne 'an şer'ati'l-fırakı'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakı'l-mezmûme*, thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî vd. (Riyad: Dâru'r-Râye, 1415/1994-1426/2005), 2/472.

³⁷ İbn Batta, *İbâne*, 7/196-197.

³⁸ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 339.

³⁹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbü't-tevekkül*, thk. Yusuf b. Ali et-Tarîf (Riyad: Dâru'l-Meymân, 1435/2014), 57-69.

yetmez. Keramet sahibi kişiyi veli olarak niteleyebilmek için aynı zamanda iman üzere öldüğünü de kesin olarak bilmek gerekir.⁴⁰

Hanbelîler içinde oldukça aykırı bir profil çizen İbn Akîl (öl. 513/1119), farklı kişilerden tasavvuf dersleri almış ve Hallac-ı Mansûr (öl. 309/922) hakkındaki olumlu kanaati sebebiyle Hanbelî çevrelerin şiddetli muhalefetiyle karşılaşmıştır. Dahası Hanbelîlerin baskısıyla hem itizâlî fikirlerinden hem de Hallac-ı Mansûr'a ilişkin kanaatinden tevbe etmek zorunda kalmıştır.⁴¹ Tasavvufa olan yakın ilgisine rağmen araştırmamıza konu olan müellifler arasında sûfilere yönelik ilk ciddi ve sert eleştirilerin İbn Akîl tarafından dile getirildiği söylenebilir. İbn Akîl'e göre sûflerin camileri terk edip tekkelere yerleşmeleri, çalışmaksızın işsiz güçsüz tekkede yaşamaları; kendilerini yeme, içme, raks ve şarkıya verip semirmeleri son derece yanlıştır. O, bir şeyhe bağlanan müritlerin şeyhin yaptığı her türlü hatayı meşrulaştıracak bir bahane bulduğunu ifade etmektedir. Ona göre müritlerden mutlak itaat etmelerini istemek, onlar üzerinde hükümranlık kurmak içindir. İçine düştükleri hatalar hususunda sûfleri uyaran fakihlere de düşmanlık göstermişlerdir. Sûfler hakkında "Allah her kimin dinini yıkmak isterse onu sûflerle arkadaş yapar." şeklindeki bir deyişin hakikati ifade edeceğini düşünen İbn Akîl, onların temizlik ve ahlak konusundaki tutumlarını da samimi bulmamakta ve bu tutumlarının çıkar sağlama maksadına matuf olduğunu söylemektedir.⁴² İbn Akîl'in tasavvufa yönelik eleştirilerinde genellemeye gittiği ve sûflerin mübtedîlerinde görülebilecek uç ve olumsuz örnekleri dile getirdiği söylenebilir. İbn Teymiyye, tasavvufa en uzak kesimin Mu'tezile'ye mensup kişiler olduğunu ifade etmektedir.⁴³ İbn Akîl'in tasavvufa yönelttiği sert eleştiriler ve Mu'tezile meyli göz önüne alındığında İbn Teymiyye'nin bu tespitinde haklılık payı olduğu söylenebilir.

İbn Akîl'i tenkitçi, akıllı ve şerefli bir alim olarak niteleyen⁴⁴ İbnü'l-Cevzî, görebildiğimiz kadarıyla Hanbelîler arasında tasavvufa yönelik eleştirilerini bir eserde toplayan ilk müelliftir. O, farklı zümrelerin din anlayışını tenkit etmek maksadıyla kaleme aldığı *Telbîsü İblis* isimli eserinin büyük bir bölümünü sûfilere yönelik eleştirilere ayırmıştır. Ona göre avam, zühdün dünyayı terk etmek olduğunu duyunca bunu bir mağaraya çekilmek olarak anlamıştır ki bu doğru bir anlayış değildir. Eğer kişi bu anlayıştaki bir sûfî yerine bir fakihle birlikte olsaydı dünyanın mutlak manada yerilmediğini anlardı.⁴⁵ Zühdle tasavvufu birbirinden ayıran İbnü'l-Cevzî, bu işin

⁴⁰ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed fî usûli'd-dîn*, thk. Vedî' Zeydân Haddâd (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974), 161-165.

⁴¹ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 16/113; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005), 1/322-323; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/302.

⁴² İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 532-537.

⁴³ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Medîne: Vezâratü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da' ve ve'l-İrşâd, 1425/2004), 8/259.

⁴⁴ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 537.

⁴⁵ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 219.

başlangıcının zühd olduğunu, zamanla tasavvufun zühdden ayrıldığını ifade etmektedir. Ona göre tasavvuf başlangıçta mahza zühddü. Fakat açlık, fakirlik ve havâtır hakkında konuşup yazan Muhâsibî'den sonra işler değişmiş ve bu tarihten sonra mutasavvıfların kendilerine özgü gelenekleri oluşmuştur. Bu dönemden itibaren aklıktan fasit hayaller görüp Allah aşkından ve sevdasından bahseden birtakım kişiler türemiştir ki ona göre bu kişiler küfür ve bid'at arası bir yerde durmaktadır.⁴⁶ Abdülkâdir-i Geylânî (öl. 561/1165-66) hakkında *Dürerü'l-cevâhir* adlı bir eser yazıp onu ciddi bir şekilde tenkit eden⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, tasavvuf kültürüne ait birçok eseri ihtisar etmiş; İbrâhim b. Edhem, Bişr el-Hâfî ve Ma'rûf el-Kerhî'nin menâkıpnamelerini de kaleme almıştır.⁴⁸ Hem tasavvuf çevrelerine sert eleştiriler yöneltmesi hem de tasavvufî eserler kaleme alması, onun eleştirilerinin bid'at olarak değerlendirdiği uygulamalara odaklandığını göstermektedir.

Abdülkâdir Geylânî ile Bağdat'ta görüşüp ona hayran kalan İbn Kudâme (öl. 620/1223), onun derslerine katılmış ve ondan tasavvuf hırkası giymiştir.⁴⁹ Geylânî'den sitâyîşle bahsettiği söylenen⁵⁰ İbn Kudâme, tasavvufî tarzda bazı eserler de kaleme almıştır. Örneğin *er-Rikka ve'l-bükâ* isimli eserinde yumuşak kalplilik ve pişmanlık duygusu üzerinde durmuş, peygamberlerin ve sâlih kulların zühd ve takvâsının yanında birtakım sözlerini de nakletmiştir. Eserin sonunda velilerin kerametlerine yer vermesi de onun tasavvuf anlayışı hakkında birtakım ipuçları vermektedir.⁵¹ Diğer yandan musiki, raks, def çalma ve sesli zikrin tasavvufun bünyesine sokulmasını tenkit etmek maksadıyla *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*⁵² isimli bir eser yazdığı görülmektedir. Elimizdeki verilerden yola çıkarak İbn Kudâme'nin bid'at kabul edilen uygulamalardan arındırılmış bir tasavvufî hayatı tercih ettiği söylenebilir.

İbn Teymiyye'ye göre tasavvufun menşei kendine özgü ibadet ve zühd yönelimi olan kişilerin yaşadığı Basra şehridir. Bu şahıslar kıyafetlerine nisbetle sûfî olarak isimlendirilmiştir. İlk dönem zâhidlerini Allah'a kulluk yolunda çabalayan kişiler olarak vasıflandıran İbn Teymiyye, sûfîleri üç gruba ayırmıştır. Birinci grup hakiki sûfîlerdir. Onlar ilk dönem zâhidleri gibi Allah rızasını arar. İkinci grup rızık sûfîleridir. Hakiki sûfîlerden daha kalabalık olan bu grup vakıfların gelirlerinden faydalanır. İbn Teymiyye'ye göre bu kişilerin vakıf gelirlerinden faydalanabilmesi için şeriatın gerektirdiği ibadetleri yerine getirmesi, bid'at bir ahlakla değil, şer'î bir ahlakla ahlaklanması ve dünyanın fuzûliyatına

⁴⁶ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 235-239.

⁴⁷ Süleyman Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/236.

⁴⁸ George Makdisi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", çev. Ramazan Özmen, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 307.

⁴⁹ Ferhat Koca, "İbn Kudâme, Muvaffakuddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/139.

⁵⁰ Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", 1/235.

⁵¹ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *er-Rikka ve'l-bükâ*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dimaşk & Beyrut: Dâru'l-Kalem & ed-Dâru's-Şâmiyye, 1415/1994); a.mlf. *Kitâbü't-Tevvâbîn*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 307-308 Bişr el-Hâfî'nin bir menkibesi için bk. 214-215.

⁵² Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*, nşr. Züheyr Şaviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.).

meyletmemesi gerekir. Üçüncü sınıf sûfler ise görüntüde sûflerdir. Onların gayesi sûfi nisbesidir. Bu maksatla sûflerin giydiği kıyafeti giyer ve tasavvuf rükünlerini yerine getirirler.⁵³ Erken dönem sûfi ve zâhidleri makbul karşılayan⁵⁴ İbn Teymiyye, vecd halinde onlardan sadır olan şeriata aykırı sözleri de mazur görmektedir. Ona göre aklî melekelerin yeterince kullanılmadığı cezbe hallerinde kişiden sadır olan sözlerden dolayı bir günah hâsıl olmaz.⁵⁵ Abdülkâdir Geylânî'den naklen Ahmed b. Hanbel'in itikadı üzere olmayan kişinin evliyâ olamayacağını vurgulayan⁵⁶ ve bu minval de Kuşeyrî (öl. 465/1072) gibi mutasavvıfların görüşlerini takdirle karşılayan⁵⁷ İbn Teymiyye'nin Kâdirî sûfisi olduğu da iddia edilmiştir.⁵⁸

Tasavvufî kültürün erken dönemlerinden itibaren üzerinde konuşulan Allah ve peygamber sevgisi, tevekkül, ihlâs, şükür, sabır, havf, recâ gibi hal ve makamların varlığını kabul eden İbn Teymiyye, bu hal ve makamların imanın esaslarından olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹ Ona göre herkese emredilmiş olan bu haller ve makamlar arasında bir hiyerarşi yoktur. Bu nedenle kişinin, makamı yükseldikçe bu haller ve makamlardan herhangi birini terk etmesi doğru değildir.⁶⁰ İbn Teymiyye haller ve makamlara ilişkin sûfi kültürdeki tasniflerin ve bu kavramlara ilişkin bazı kullanımların yanlış olduğunu düşünmektedir.⁶¹ Hemen her konuda olduğu gibi İbn Teymiyye nezdinde hallerin ve makamların tanım ve mahiyetlerini belirleyen kriter, selefin üzerinde olduğu yoldur. O, haller ve makamlara ilişkin selef döneminde bulunmayan anlayışları doğru bulmaz. Örneğin sevgi, bazı şeyhlerin tanımladığı gibi inkârı, isyanı ve bazı haramları da içine alacak şekilde her şeyi sevmek değildir.⁶² Yine İbn Teymiyye tasavvufî kültürde yaygın olarak icra edilen zikir türlerinden bazılarını bid'at olarak görmüş ve bu uygulamaları da eleştirmiştir. Örneğin ona göre sadece هو zamirini söyleyerek icra edilen zikrin bir anlamı yoktur. Çünkü bu kelime bir söz değildir ve tek başına kullanıldığında herhangi bir anlam da ifade etmez.⁶³

⁵³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/16-20.

⁵⁴ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhmammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, 1411/1991), 5/4-5; a.mlf. *Mecmû'u fetâvâ*, 2/474; Mustafa Kara, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin (Tasavvuf ile İlgili Görüşleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/413; Semih Ceyhan, "Tilimsânî, Afîfüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/164; Makdisî, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", 304.

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/221-223, 338-342; a.mlf. *İbn Teymiyye Külliyyatı*, çev. Yusuf Işıcık vd. (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987), 2/379, 439.

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruz*, 5/5.

⁵⁷ Süleyman Uludağ, "er-Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/123.

⁵⁸ George Makdisî, "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye", çev. Vahit Göktaş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 406.

⁵⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/5-6.

⁶⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/16.

⁶¹ Kara, "İbn Teymiyye", 20/414.

⁶² İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/210.

⁶³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/397.

İbn Teymiyye yaratılmışlarla yaratıcıyı tek şey haline getirdiğini düşündüğü için vahdeti vücûd nazariyesinin her tür şirki içinde barındırdığını söylemektedir.⁶⁴ O, vahdet-i vücûd nazariyesini savunan İbnü'l-Arabî'yi, Konevî'yi (öl. 673/1274), el-Belyânî'yi (öl. 686/1287) ve Tilimsânî'yi (öl. 690/1291) zındık olarak nitelemektedir.⁶⁵ *Mişkâtü'l-envâr* isimli eserindeki tasavvufî görüşleri sebebiyle Bâtıniyye'nin yoluna girmekle itham ettiği Gazzâlî'yi de sert bir dille eleştirmiştir. Ona göre Gazzâlî, İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) *Şifâ* isimli eserini okuduktan sonra manevi bir hastalığa düşer olmuştur. Gazzâlî'nin kitaplarında görülen bu tür muhtevaya ilişkin birçok yorum yapılmış; bazıları bu görüşlerin ona ait olmadığını söylemiş, bazıları da onun bu fikirlerden döndüğünü öne sürmüştür. İbn Teymiyye Gazzâlî'nin bu fikirlerden döndüğü yönündeki haberleri daha doğru bulmaktadır.⁶⁶

Temelde tasavvufu kabul eden İbn Kayyim (öl. 751/1350) onu Kur'an ve sünnete sarılmak, hevâ ve bid'atı terk etmek, selefın yoluna uymak olarak tarif etmektedir.⁶⁷ Bu yaklaşımıyla o, tasavvuftan ziyade zühde yakın durmaktadır. İbn Teymiyye'nin, bazı fikirleri sebebiyle Hulûliyye'ye kaymakla itham ettiği⁶⁸ Hâce Abdullah Herevî'nin (öl. 481/1089) *Menâzilü's-sâ'irîn* isimli eserine *Medâricü's-sâlikîn* ismiyle bir şerh yazan İbn Kayyim, büyük ölçüde Kuşeyrî'nin *Risâle* isimli eserinden faydalanmıştır. *Menâzilü's-sâ'irîn*'de geçen vahdet-i vücûdla ilgili yorumlara değinmeyip bu fikrin küfür olduğunu ifade etmekle yetinen İbn Kayyim, zaman zaman da Herevî'yi tenkit etmiştir.⁶⁹

İlk dönemlerde Kur'an ve sünnete uymakla mukayyet olan zühd ve tasavvufun içine sonraki dönemlerde birçok bid'at girdiğini ifade eden İbn Receb (öl. 795/1393), bu bid'atların İslam'dan herhangi bir nasibi olmadığını düşünmektedir. O, evliyânın enbiyâdan üstün olması, hulûl, ittihâd ve vahdet-i vücûd gibi fikirlerin aslının zındıklık ve küfür olduğunu söylemektedir. Ona göre zühd ve tasavvuf Kur'an, sünnet ve selefın uygulamasına muvafık olması gerekir.⁷⁰ Fudayl b. İyâz (öl. 187/803) ve Zünnûn el-Mısrî'den (öl. 245/859) naklettiği sözlerle Allah sevgisini işleyen İbn Receb, ismi ve görüntüyü ön plana çıkaran sûfîlerin samimiyetsiz tutumlarından şikâyet etse de İbrahim b. Edhem, Ma'rûf el-Kerhî, Bısr el-Hâfî, Serî es-Sakatî ve Cüneyd-i Bağdâdî'den (öl. 297909), övgüyle bahsetmekte ve kendi çağındaki sûfîler için onları örnek göstermektedir.⁷¹ Eserlerini tahkik eden muhakkikler İbn Receb'in erken dönem zâhid ve

⁶⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/59.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 2/470-472, 10/342-343.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/238.

⁶⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili "ıyyâke na'büdü ve ıyyâke neste'ın"*, thk. Muhammed el-Mu'tasıbillah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1423/2003), 3/116.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 5/126.

⁶⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/133; Erhan Yetik, "Menâzilü's-Sâirîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/122; Uludağ, "Risâle", 35/123.

⁷⁰ İbn Receb, *Fazlü 'ilmi's-selef 'alâ 'ilmi'l-halef*, nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acmî (Kuveyt: Dâru's-Samî'î, 1406), 68-92.

⁷¹ İbn Receb, *Ravâi'u't-tefsîr el-câmi' li-tefsîri'l-İmam İbn Receb el-Hanbelî Tefsîru İbn Receb el-Hanbelî*, nşr. Ebû Mu'âz Târik b. İvazullah b. Muhammed (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1422/2001), 2/214-220.

sûfilerinden naklettiği tasavvufî içerikten kaygı duymuş olmalı ki bu muhtevanın meşruyetini temin etmek için bir takım açıklamalarda bulunma zorunluluğu hissetmişlerdir.⁷²

Tasavvufun bütün şekillerini eleştiren⁷³ ve mutasavvıfların insanların en sapkınları olduğunu söyleyen Muhammed b. Abdülvehhâb (öl. 1206/1792), İttihâdiyyenin imamlarından olduğunu ileri sürdüğü İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız'ın (öl. 632/1235) Yahudi ve Hristiyanlardan daha kafir olduğunu düşünmektedir. Ona göre İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız gibi İttihâdiyyeye mensup imamları takip edenler de onlar gibi kafirdir. Onların arkasında namaz kılınmaz ve onların şahitlikleri kabul edilmez.⁷⁴

Doğrudan tasavvufu ele aldığı bir pasaja rastlayamadığımız Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî (öl. 1956), Nahl Sûresi 95 ilâ 97'nci âyetlerin tefsirinde zühde değinmiştir. Ona göre zühd, Allah'a ibadetten alıkoyan her şeyden yüz çevirmek ve emredilen zahirî yahut bâtinî ibadetlerin hepsini yerine getirmektir. Çünkü kişi sadece namaz, oruç ve zikir gibi belirli ibadetlere kendini vermekle zâhid olamaz.⁷⁵

Önceki müellifler gibi tasavvufu iki kısma ayıran Şinkîti (öl. 1974), mutasavvıflar içinde doğru yol üzere olan bir kesimin olduğunu ifade etmektedir. Kalbin hallerini bilip bu haller hakkında tafsilatlı izahatta bulunan bu kesim, Kur'an ve sünnet ile amel ederek kalbin hastalıklarını tedavi etmektedir. Şinkîti, hak üzere olan mutasavvıflara örnek olarak Avn b. Abdillâh (öl. 110/728), Ebû Süleymân ed-Dârânî (öl. 215/830), Cüneyd el-Bağdâdî, Sehl et-Tüsterî (öl. 283/896) ve Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996) gibi isimleri saymaktadır. Ona göre bu mutasavvıflar zâhiren ve bâtinen Kur'an ve sünnetten sapmamıştır. Aynı zamanda onlardan şeriata aykırı bir şey de zuhur etmemiştir. Dolayısıyla onların takip ettiği yol üzere olan mutasavvıflar doğru yoldadır. Tasavvufun hak ve batıl olan kısımlarını ayırtırmak için Kur'an ve sünneti hakem kabul etmek gerektiğini düşünen Şinkîti'ye göre "Bütün mutasavvıflar sapıktır." şeklindeki bir hüküm kesinlikle doğru değildir. Diğer yandan ona göre tasavvuf iddiasında olup avamı saptıranlar da vardır. Bunlar Kur'an'ı ve sünneti bilmez. Onların eliyle birtakım harikulade şeyler gerçekleşse de onlardan uzak durmak, Kur'an ve sünnete sarılmak gerekir. Çünkü kimin ameli Kur'an ve sünnete uygunsa o hak üzere, kiminki de aykırıysa batıl üzeredir.⁷⁶

Tasavvuf konusundaki kriterini sünnete ve selefe uygunluk olarak belirleyen Useymîn (öl. 2001), sünnete muhalif olan tasavvufun bid'at ve dalâlet olduğunu,

⁷² İbn Receb, *Mecmû'u resâilî'l-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*, thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, ts.), 1/23-29 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁷³ Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 39/493.

⁷⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb, "er-Resâilü's-şahsiyye", *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb*, thk. Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân - Muhammed b. Sâlih Aylakî (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.), 7/189-190.

⁷⁵ Abdurrahmân b. Nâsır es-Sa'dî, *Teyisürü'l-kerîmi'r-rahmân fî tefsîri kelâmi'l-mennân*, nşr. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, ts.), 448-449.

⁷⁶ Muhammed Emîn Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, nşr. Bekr b. Abdullah Ebu Zeyd (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1426), 4/625-626.

dolayısıyla bu tür tasavvuftan kaçınmak gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre insanların en cahilleri mutasavvıflardır. En arifleri de Hz. Peygamber ve ashabıdır. Selefin yolu önümüzde dururken başka yollar arayıp kendimizi yormaya gerek yoktur. Vahdet-i vücûd nazariyesine inananları, Allah'ın velisi olmak şöyle dursun, Müslüman bile kabul etmeyen⁷⁷ Useymîn, şer'î hükümlerin avam için olduğunu, havâstan bu hükümlerin düştüğünü ileri sürenlerin ise İslam şeriatı bir yana Yahudi ve Hristiyan şeriatına göre de kafir olduğunu ifade etmektedir.⁷⁸ Kendisine yöneltilen sorular bağlamında bazı tasavvufî söylemleri ve uygulamaları değerlendiren Useymîn gaybı bilme, darlıktan çıkarıp salaha ulaştırma veya şifa verme gibi iddiaların küfür olduğunu söylemiştir. Ona göre kabirlere yönelmek ve oralardan yardım beklemek de küfürdür. Tasavvufî kitapların edinilip okunması ise sadece içeriğinde ne tür bid'atlar olduğunu öğrenip bu bid'atlara cevap vermek maksadıyla caiz olabilir. Farklı derece ve türleri olduğu için tasavvuf hakkında genel bir hüküm verilemeyeceğini söyleyen⁷⁹ Useymîn'in tasavvufa ilişkin olumlu bir cümlesine rastlamak da mümkün görünmemektedir.

Ashabü'l-hadîsten günümüze tasavvuf karşısındaki tutumlar bu şekilde özetledikten sonra bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilham hakkındaki görüşlere geçebiliriz.

2. Zâhir-Bâtın Ayrımı ve Bâtınî Bilginin İmkânı

Tasavvufun müstakil bir disiplin halini almasında esas faktör ilmin elde edilmesi konusunda mutasavvıfların diğer disiplinlerden farklı bir yaklaşıma sahip olmalarıdır.⁸⁰ Mutasavvıflara göre Kur'an metni zahir ve bâtin olmak üzere farklı anlam düzeylerine sahiptir. Esas olan bâtinî anlamdır ve bâtinî anlam düzeyine zâhirî bilginin elde edildiği yollarla ulaşmak mümkün değildir. Bu bilgiye ulaşmanın yolu keşf ve ilhamdır.⁸¹ Bâtınî bilginin zâhirî bilgidir, dolayısıyla velinin fakih veya muhaddisten üstün olduğunu savunan mutasavvıflar kendilerini Hızır'la özdeşleştirmiştir. Bu fikre karşı çıkan fakih ve muhaddisler ise Hızır'ın kimliği ve sahip olduğu ilme ilişkin farklı yorumlar yapmıştır.

Ashâbü'l-hadîsin önde gelen şahsiyetleri farklı münasebetlerle eserlerinde zâhir ve bâtin konusuna değinmiştir. Örneğin, her âyetin bir zâhiri bir de bâtinî olduğu yönünde Hz. Peygamberden nakledilen bir hadisi ele alan Ebû Ubeyd (öl. ö. 224/838), hadiste geçen zâhir ve bâtin kelimelerinin anlamları konusunda ihtilaf edildiğini söylemektedir. Onun ifade ettiğine göre bir grup, zâhirle Kur'an'ın lafzının, bâtinle te'vilinin kastedildiği görüşündedir. Ebû Ubeyd'in naklettiğine göre zâhir-bâtın kavramları Hasan-ı Basrî'ye (öl.

⁷⁷ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Mecmû'u fetâvâ ve resâili fazileti's-şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn*, nşr. Fehd b. Nâsir b. İbrâhim es-Süleyman (Riyad&Uneyze: Dâru'l-Vatan&Dâru's-Serâyâ, 1413-1431/2010), 4/237-238.

⁷⁸ Useymîn, *Mecmû'u fetâvâ ve resâil*, 4/142-143.

⁷⁹ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb* (Riyad: Müessesetü's-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1434), 1/690-700; a.mlf. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Fâtîha ve'l-Bakara* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1423), 2/10.

⁸⁰ Kadir Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 66.

⁸¹ Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/425-426.

110/728) sorulduğunda o, Arapların “İşi enine boyuna düşündüm.” (قد قَلَّبْتُ أَمْرِي ظَهْرًا لِبَطْنٍ) dediğini söylemiş ve “Zâhir âyetin zâhiri, bâtın sırrı, had hayrın ve şerrin ilmini muhtevî harf, matla ise emir ve nehiydir.”⁸² demiştir. Hasan-ı Basrî'nin, zâhirle Kur'an'ın Arap olan herkes tarafından anlaşılabilen lafzını, bâtınla ise âyetlerin gönderiliş maksat ve muradını kastettiği de söylenmiştir.⁸³ Ebû Ubeyd'in naklettiği diğer bir görüşe göre ise Kur'an'da Âd ve Semûd gibi kavimlerin yapıp ettikleri ve başlarına gelenler anlatılmıştır. Onlar hakkındaki bu haberler âyetlerin zâhirî, bu haberlerin muhataplar için bir öğüt ve uyarı olması da bâtınıdır. Ebû Ubeyd'in daha doğru bulduğu bu görüşte zâhir âyetlerin lafzı, bâtın ise maksadı olmaktadır.⁸⁴

Kur'an'ın zâhirî anlamı noktasında Ahmed b. Hanbel'in de benzer bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. O, Kur'an'ın zâhirî anlamını esas alıp Hz. Peygamberin sünnetini ve sahâbîlerin görüşlerini terk eden Hâricîleri bu tutumlarından ötürü eleştirmiştir. Ona göre âyet lafızlarının zâhiriyle ne kastedildiğini ancak Hz. Peygamberin sünnetinden yahut sahâbîlerin izahatından öğrenebiliriz. Bu sebeple İbn Abbas Hâricîlerle görüştüğünde Kur'an lafızlarını değil sahâbî uygulamalarını öne sürmüştür.⁸⁵ Buradan hareketle Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın lafzî anlamından ziyade âyetlerin sevk ediliş maksadını önemseydiği zannına kapılmak mümkündür. Bu zannın izalesi için Kur'an'ın zâhirini esas alıp sünneti göz ardı etmekle eleştirdiği Hâricîlerin yaklaşımıyla, sünnetin zâhirini esas alıp sonradan ortaya çıkmış problemler için aklî çözümler üretilmesine direnen Ahmed b. Hanbel'in yaklaşımı arasında esasta bir fark olmadığını hatırlatmak yeterli olacaktır.

Hızır-Mûsâ kıssasına ilişkin rivayetlere *Mûsned*'de yer veren Ahmed b. Hanbel, görebildiğimiz kadarıyla bu kıssa hakkında herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Ancak Hızır'ın dilinden, Hz. Mûsâ ile sahip oldukları ilmin mahiyetinin farklı olduğu ve Hz. Mûsâ'nın bu ilme ihtiyacı olmadığı ifade edilmiştir.⁸⁶ Mutasavvıflara ait bazı eserlerde Ahmed b. Hanbel'in, esas bilginin eğitim öğretim görmeksizin elde edilen ilham kaynaklı bilgi olduğu görüşünü benimsediği nakledilmiştir.⁸⁷ Fakat eldeki veriler ışığında meseleye bakıldığında bu iddianın ciddi kanıtlara muhtaç olduğu ortadadır.

İhtilaf türlerinden ve fûrû'daki ihtilafın rahmet oluşundan bahsettiği bağlamda zâhir ve bâtın kelimelerini kullanan İbn Batta, abdestte ağza ve burna su vermek gibi fûrûdaki bir meselede görüşünü âyet ile delillendiren kişinin âyetin bâtını te'vil ettiğini,

⁸² Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-'Atıyye vd. (Beirut: Dâru İbn Kesîr, ts.), 97.

⁸³ İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 3/369.

⁸⁴ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Hüseyin Muhammed Şeref (Kahire: Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1404/1984-1415/1994), 2/238-241.

⁸⁵ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, 3/122-123.

⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *Mûsned*, 35/53-57 (No. 21119).

⁸⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Mahmûd b. İbrahim b. Muhammed er-Ridvânî (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1422/2001), 1/389.

onun görüşüne muhalefet edenlerin ise âyetin zâhirini ve sünneti esas aldığını ifade etmektedir.⁸⁸

Gerek Ebû Ubeyd'in gerek Ahmed b. Hanbel'in gerekse İbn Batta'nın kullanımlarında zâhirle lafzın okunması veya işitilmesi esnasında zihinde ortaya çıkan ilk mananın; bâtınla ise lafzın ötesinde maksadın yani düşünüp taşınma, ölçüp biçme ile ulaşılan bir mananın kastedildiği görülmektedir. Zâhir ve bâtın kelimelerine yüklenen bu mana, mutasavvıfların aynı kelimelere yüklediği mana ile örtüşmüyorsa da lafzın gerisinde, tefekkürle açığa çıkarılan örtük bir manayı işaret ettiği için onu çağrıştırdığı söylenebilir.

Mârifeti kişinin kendisiyle Allah'ı bildiği bir mana olarak tanımlayan⁸⁹ Ebû Ya'lâ, bu bilginin sûfiyyenin iddia ettiği gibi bilâ sebep kalpte vukua gelmediğini, nazar ve istidlâl yoluyla elde edildiğini ifade etmektedir. Ona göre bu bilgi bir yönüyle kesbî diğer yönüyle de vehbîdir. Zaruri aklî ilkeleri (apriori), duyuları, mütevâtir haberi, nazar ve istidlâlî bilginin kaynakları arasında sayan Ebû Ya'lâ ilhâm ve keşfe bilginin kaynakları arasında yer vermemiştir. Bu da onun bilgi kaynağı olması bakımından ilham ve keşfe bir değer atfetmediğini göstermektedir.⁹⁰ Nitekim o, imamın ilham yoluyla gaybı bildiğine dair Şiîlerin dile getirdiği iddiaları, gaybı ancak Allah'ın bilebileceğini bildiren âyetleri delil getirerek reddetmiştir.⁹¹

Bid'atlar konusunda sûfileri oldukça sert bir dille eleştiren İbn Akîl, zındıkların ancak tasavvuf ortaya çıktıktan sonra şeriatı inkâr etmeye cesaret edebildiğini söylemektedir. Ona göre sûfilerin şeriat-hakikat ayrımı çirkin bir ayrımdır. Allah şeriatı kulların maslahatı için indirmiştir. Dolayısıyla şeriatın ötesinde bir hakikat arayışı şeytanın vesvesesinden ibarettir. Sûfiler, hadis rivayet eden birini duysa "Zavallılar... ilmi ölümlerden alıyorlar. Oysa biz ilmi, hiç ölmeyecek olan Allah'tan alıyoruz. Biri bana 'Babam dedemden nakletti ki...' dese ben ona 'Kalbim rabbimden rivayet etti ki...' derim." derler. İbn Akîl'e göre "Kalbim rabbimden nakletti ki..." diyen kişi aslında peygambere ihtiyacı olmadığını ilan etmektedir. Peygambere ihtiyacı olmadığını ilan edip nübüvvete kasteden kişi kesinlikle kafir olmuştur. Zira *rivayeti* küçümseyen kişi şeriatı rafa kaldırmayı amaçlamaktadır. Diğer yandan onun "Kalbim rabbimden rivayet etti ki..." diyerek söylediği sözlerin şeytanın vesvesesi olmadığından nasıl emin olunabilir. İbn Akîl, sûfilerin sünneti bir kenara itip şeytanın vesvesesinden korunduğu ispat edilmemiş bir bilgiye itimat ettiği kanaatindedir.⁹² Görebildiğimiz kadarıyla ehl-i tasavvufun bilgi edinme yolları hakkında çok sert ifadeler kullanan İbn Akîl, bugüne ulaşan eserlerinde Hızır-Hz. Mûsâ kıssasına değinmemiş, sadece Hızır'ın Hz. Mûsâ'nın ümmetinden bir adam olduğunu

⁸⁸ İbn Batta, *İbâne*, 2/560-561; Benzer kullanımlar için bk. a.mf. *İbâne*, 6/174.

⁸⁹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 27.

⁹⁰ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 30-31.

⁹¹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 248.

⁹² İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 534-536.

söylemekle yetinmiştir.⁹³ Hızır'ın Hz. Mûsâ'nın ümmetinden bir adam olduğunu söylemek, Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olduğunu söylemek gibi bir anlam taşısa gerektir.

Allah'ın insana ilham etmesini inkâr edilemez bir hakikat olarak gören İbnü'l-Cevzî, bu hakikati pekiştirmek için Hz. Peygamberin “Her ümmet içinde muhaddesler vardır. Eğer ümmetim içinde de varsa o Ömer'dir.” şeklindeki hadisini nakletmektedir. Bununla birlikte İbnü'l-Cevzî'nin ilham kaynaklı bilgi hakkında çok titizlendiği ve ilhama oldukça mesafeli durduğu söylenebilir. Ona göre eğer ilham ilme yani rivayete aykırıysa onunla amel etmek caiz olmaz. İbnü'l-Cevzî'ye göre sûfilerden bazılarının hayaline birtakım vesveseler üşüşür ve “Kalbim bana rabbimden şöyle rivayet etti.” der. Onlar şeriat ilmini zâhir ilmi, içlerindeki kuruntuları ise bâtın ilmi olarak isimlendirmişlerdir. Bu iddialarını delillendirmek için de Hz. Peygamberin “Bâtın ilmi Allah'ın sırlarından bir sır, hükümlerinden bir hükümdür ki onu evliyâsından dilediğinin kalbine bırakır.” dediğini ileri sürmüşlerdir. Ona göre bu rivayet uydurmadır. O, eserinde “İlham yoluyla elde edilen bilginin Allah katından geldiğini nasıl doğrulayacağız?” şeklindeki bir soruya Bâyezid-i Bistâmî'nin verdiği cevabı nakletmektedir. Bâyezid-i Bistâmî'ye göre Hz. Mûsâ'nın annesine ilham yoluyla yol gösterilmesi; Hızır'a gemi, çocuk ve duvar hakkında ilham vasıtasıyla bilgi verilmesi, ki bu bilginin Allah katından olduğunu “Bu işi kendiliğimden yapmadım.” demesi ispatlar; Hz. Ebû Bekir'in Hz. Aişe'ye, “Hârice'nin kızı, bir kız çocuğuna hamiledir.” demesi; Hz. Ömer'in Sâriye'ye seslenmesi siddîkların ve evliyânın sözlerinin Allah katından bir ilham ve feyiz yoluyla olduğunu ispatlamaktadır. İbnü'l-Cevzî naklî ilimleri terk eden kişinin, ilhamın şeytandan mı Allah'tan mı geldiğini ayırt edemeyeceğini öne sürmektedir. O, “İlmi ölümlerden alıyorlar.” şeklindeki söylemin şeriata açık bir darbe olduğunu, bu sözü söyleyenin şahsın söylediği sözün sonuçlarını hesap etmediğini söylemektedir. “İlham ilim değildir.” diyen İbnü'l-Cevzî ilhamı, ilmin ve takvanın meyvesi olarak görmektedir. Ona göre ilham vasıtasıyla ancak ilim ve takva sahibi bir kişi hayra ve doğruya muvaffak olur. Sûfilerin şeriat-hakikat ayrımını cahillik olarak niteleyen İbnü'l-Cevzî, şeriatın tamamıyla hakikat olduğunu ifade etmektedir. O, bâtının zâhire aykırı olmaması gerektiğine ilişkin sûfilerin görüşlerini aktararak zâhire aykırı bâtınî bir bilginin ilim olamayacağını vurgulamaktadır.

İlim yolculuğunun zor ve zahmetli olmasının sûfilere, “Bizim ilmimiz vasıtasız bir ilimdir.” diyerek ilmi çabayı yermeye ittiğini söyleyen⁹⁴ İbnü'l-Cevzî, Hızır'ın nebi olduğunu düşünmektedir. Nebilerin de vahiy yoluyla işlerin akıbetini bilmesi gayet doğal bir durumdur. Hızır'la Hz. Mûsâ'nın farklı mahiyette ilimlere vakıf olduğunu, rivayetleri göz önünde bulundurarak kabul eden İbnü'l-Cevzî, nebîlerin misyonunun Hızır'ın ifâ ettiği görevleri kapsayıp kapsamadığını sorgulama ihtiyacı hissetmemiştir.⁹⁵

⁹³ Ebü'l-Vefâ İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 5/455.

⁹⁴ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 456-457.

⁹⁵ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 456-463; a.mlf. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, nşr. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî & Dâru İbni Hazm, 1423/2002), 859-867; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 4/397.

Bildikleriyle amel eden salih kulların kalplerine Allah katından vasıtasız ledünnî ilmin verilebileceğini kabul eden İbn Teymiyye, Hz. Ali'nin "Bende, Allah'ın Kitab'ı hakkında kuluna verdiği kavrayış ve idrakten öte bir şey yok." sözüyle dile getirdiği kavrayış ve idraki, vasıtasız ilim kapsamında değerlendirmektedir. Ancak ona göre ne salt zühd, riyazet ve kalbin temizlenmesi ne de salt şer'î ve aklî deliller ilmi temin eder. İlmi temin eden tutum zühd, riyazet ve kalbin temizlenmesiyle birlikte şer'î ve aklî delillerin de bilinmesidir. Zühd ve riyazet, ilmin elde edilmesinde en büyük yardımcıdır. Ancak tek başına yeterli değildir.⁹⁶

İbn Teymiyye *bâtın ilmi* tamlamasıyla iki şeyin kastedilebileceğini ifade etmektedir. Bu tamlamayla ya kalpteki marifet, haller ve Hz. Peygamber'in haber verdiği gaybî hususların bilgisi gibi bir bilgi kastedilmiştir ya da zâhirî bilgilerle meşgul olanların idrakini aşan ve insanların çoğunun anlayışına gizli kalan bir bilgi kastedilmiştir.⁹⁷ Bu bilgi türlerinden hangisi kastedilirse edilsin bâtinî bilginin kabul edilebilmesi için Kur'an ve sünnete aykırı olmaması gerekir. İnsanların çoğuna gizli kalan bâtinî bilgiyi, zâhire muvafık bâtinî bilgi ve zâhire muhalif bâtinî bilgi olmak üzere iki kısma ayıran İbn Teymiyye nezdinde zâhire muhalif bâtinî bilgi batıldır. Bâtinî Karmatîler, Nusayrîler, onlarla aynı fikirde olan felsefeciler ve gulat sûfîler ile kelâmcılar gibi, Kur'an'ın zâhirî anlamına muhalif bâtinî bir anlamı olduğunu savunanlar ya zındıktır veya mülhittir. Ona göre Hz. Mûsâ'nın Allah'la konuşması hadisesini sembolik bir anlatım olarak niteleyen ve konuşma olayını, marifetin hasıl olması sırasında kalpte ortaya çıkan haller şeklinde izah eden Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'daki yorumları da bu vasıftadır. İlk dönem sûfîlerinden nakledilmeyen bu tür yorumlar, muahhar sûfîler arasında revaç bulmuştur. En büyük sapmalardan biri olan vahdet-i vücûd telakkisi de son dönem sûfîleri arasında ortaya çıkmıştır.⁹⁸

Sûfîlerin yaptıkları yorumları mümkün olduğunca objektif bir alana çekmeye çalışan İbn Teymiyye Hızır-Mûsâ kıssasını çeşitli açılardan ele almıştır. Onun naklettiğine göre bazı sûfîler, rabbanî iradeye ve ilahî meşîete yani kevnî hakikate şahit olduğu için Hızır'dan şer'î yükümlülüğün kalktığını varsaymaktadır. Onlar Hızır'ın gerçekleştirdiği eylemlerle şeriatın dışına çıktığını zannetmiş, ardından bu zanna dayanarak evliyânın şeriatın zâhirine aykırı hareket etmesini caiz görmüşlerdir. İbn Teymiyye'ye göre bu iddia sahipleri iki bakımdan hata etmiştir. Öncelikle Hızır yapıp ettikleriyle şeriatın dışına çıkmamıştır. Onun yapıp ettiği şeyler Hz. Mûsâ'nın şeriatında caizdir. Eğer caiz olmasaydı eylemlerin nedenleri ve amaçları izah edildiğinde de Hz. Mûsâ'nın şeriata muhalif olduğu gerekçesiyle Hızır'a itirazını sürdürmesi gerekirdi. Ancak sebepler izah edildiğinde Hz. Mûsâ'nın yapılanları onayladığı görülmektedir. Bu da Hızır'ın eylemlerinin ona verilen şeriata aykırı olmadığını ispatlamaktadır. Yine Hızır'ın yaptığı şeylerin sebeplerini izah etmesi, Hz. Mûsâ'nın başlangıçta karşı çıktığı olayların zâhire aykırı bir bâtinî olduğuna

⁹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/245-246.

⁹⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/232.

⁹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/238-243.

işaret etmektedir. Zâhire aykırı bâtının batıl olduğuna çokça vurgu yapmasına rağmen İbn Teymiyye, Hızır-Mûsâ kıssasından hareketle, keşif yoluyla bilinebilecek bir bâtının var olduğunu söylemekte, ayrıca bu bâtının zâhire aykırı olabileceğini de kabul etmektedir. Bununla birlikte ona göre şirk, bilgisizce Allah hakkında konuşmak, fuhşiyat ve zulüm gibi konularda bâtın zâhire aykırı olamaz.⁹⁹

İbn Teymiyye'ye göre mükâşefe sahibi olduğu için Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olması gerekmediği de öne sürülemez. Çünkü Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olmamasının sebebi mükâşefe sahibi olması değil, onun ümmetinden olmamasıdır. Hz. Mûsâ sadece kendi kavmine gönderilmiş bir peygamberdir. Bu sebeptendir ki Hızır Hz. Mûsâ'ya farklı ilim türlerine sahip olduklarını, dolayısıyla birbirlerinin ilmine vakıf olmadıklarını söylemiştir. İbn Teymiyye'ye göre sûfîlerin Hızır-Mûsâ kıssasını öne çıkarmalarının nedeni, bilginin kaynağı hakkında kendi görüşlerini destekleyen argümanlar içerdiğini düşünmeleridir. Onlar Hızır'ın evliyâdan olduğunu ileri sürerek evliyâdan bazılarının enbiyâdan üstün olduğunu savunmuşlardır. Müslümanların önde gelen alimleri bir tarafa, kendilerine uyulan mutedil sûfîler bile bu görüşü kabul etmemektedir. İbn Teymiyye ister nebi olsun ister olmasın Hızır'ın Hz. Mûsâ'dan üstün olduğunu savunmanın kişiyi küfre düşüreceği kanaatindedir. Diğer yandan Hz. Mûsâ'nın vakıf olmadığı bir bilgiye sahip olması, Hızır'ın ondan üstün olmasını gerektirmez. Zira Hz. Süleyman'ın vakıf olmadığı bir bilgiye Hüdhüd sahipti. Ancak sahip olduğu bilgi Hüdhüd'ü Hz. Süleyman'dan üstün bir mertebeye taşımamıştır.¹⁰⁰ İbn Teymiyye İbnü'l-Arabî'nin velâyeti nübüvvete üstün tutmasını da eleştirmiş ve bu düşüncenin kaynağının filozoflar olduğunu söylemiştir. Ona göre velâyetin nübüvvete üstün tutulması açık naslara aykırıdır. Çünkü Allah nimet verilenleri dört kısma ayırmış ve nebilerden sonra da siddîkleri saymıştır.¹⁰¹

"İlmi, ilelebet diri olan Allah'tan alan kişi ölümlü bir insandan gelen ilmi ne yapsın?" şeklinde özetlenebilecek yaklaşımları doğru bulmayan İbn Kayyim, buna benzer fikirlerin ya cahillikten söylendiğini yahut da bunların şathiye türü sözler olduğunu söylemektedir. Çünkü ilmin rivayet yoluyla aktarılması olmasa bu görüşleri dile getirenlere İslam'dan hiçbir şey ulaşmazdı. Ona göre, muhatabını rivayet ilminden alıkoymaya çalışan kişi, onu ya sûfîlerin kuruntularına ya felsefi kıyasa yahut da kendi görüşüne sevk etmek istiyordur. Çünkü Kur'an ve sünnetin gayrında kelâmcıların şüphelerinden, sapkınların görüşlerinden, sûfîlerin kuruntularından ve felsefecilerin kıyasından başka bir şey yoktur. İbn Kayyim'e göre gerçek ilim, bir delille ispat edilebilen ilimdir. Delile ve şahide dayanmayan bilgi güvenilir bir bilgi olmayacağı için ilim olduğu da söylenemez. İstidlal dışında bir yolla ilmin elde edildiği iddiası doğru bir iddia değildir. Zira Allah kâinatı sebeplere bağladığı gibi ilmi de sebeplere bağlamıştır. Bu demektir ki insan ilmi ancak onu gösteren bir delil vasıtasıyla elde edebilir. Ona göre ilim halden daha

⁹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/427-430, 14/475-476.

¹⁰⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 2/233-235, 11/420-426, 13/266-267; a.mlf. *el-Müstedrek 'ala mecmû'i fetâvâ*, thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, 1418, 1/113-114.

¹⁰¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/363-364.

hayırlıdır. Çünkü ilim, hâkim ve yol gösteren; hal, mahkûmun aleyh ve tabi olandır. İlimsiz sahih bir *hale* ulaşmak mümkün değildir.¹⁰²

Şeytanın cahil mutasavvıfları şatah konusunda tuzağa düşürdüğünü söyleyen İbn Kayyim, mutasavvıfların keşf ve ilham yoluyla ilmin nakşolması için kalplerindeki her şeyi, hatta Hz. Peygamberin getirdiği ilmi bile boşaltmaya çalıştıklarını ifade etmektedir. Kalplerinden Hz. Peygamberin getirdiği ilmi çıkardıklarında şeytanın onların kalbine batıl şeyleri nakşetmesinin önündeki bütün engeller de kalkmış olur.¹⁰³ Oysa kalp Allah'a itaat, helal rızık, kirlerden arındırma ve nebevî riyazet yoluyla bâtinî bilgiyi almaya hazır hale gelir. Bu halin devam etmesi ve ürün vermesi için de farzları yerine getirmek, Kur'an ve sünnete uymak gerekir.¹⁰⁴

İbn Kayyim'e göre sûfiler ilm-i ledünle, Hızır'a Hz. Mûsâ'nın aracılığı olmadan verilen ilimde olduğu gibi, Allah'tan vasıtasız bir yolla, yani ilham şeklinde alınan bilgiyi kastetmektedir. Nitekim Kehf Sûresi 65'inci âyette rahmet için عندنا من ilim için ise من لدنا ifadeleri kullanılmıştır. İlim için kullanılan عند zarfı عند zarfından daha hususi ve Allah'a daha yakın bir makama işaret eder. Ledünni bilgi çalışıp çabalamakla elde edilemez. Ona göre ilm-i ledün kulluğun, kullukta sürekliliğin, Allah'a karşı içtenliğin ve doğruluğun; ilmi, Hz. Peygamberden almak için bütün gayreti sarf etmenin meyvesidir. Böylece Hz. Ali'nin de dediği gibi, kişiye Kitap ve sünneti anlamada özel bir yetenek verilir. Ona göre Kur'an ve sünnetten yüz çeviren kişinin kalbine de ledünni bir bilgi verilir. Fakat kimin tarafından? Ya nefsi ya hevâsı ya da şeytan tarafından. Ledünni bilginin Allah katından olup olmadığı, ancak Hz. Peygamberin getirdiklerine uygunluğu ile tespit edilebilir. İlm-i ledünnün kaynağını tespit etmede mihenk taşı vahiydir. Hızır- Mûsâ kıssasından hareketle ilm-i ledün verilen kişinin vahye ihtiyacı kalmadığını iddia etmek ilhad ve küfürdür. İbn Kayyim'a göre bu iddia sahibinin kanını akıtmak vaciptir.¹⁰⁵ Ledünni ilim, delile dayanan ve peygamberlerin dili üzere Allah katından gelen ilimdir. Bunun dışındakiler insan nefsinin ledünnünden neşet eden bilgidir. Nitekim tarihte ledünni ilim için konulan bu set çökmüş ve her taife kendi ilmini ledünni ilim olarak nitelendirmiştir. Onların görüşleri ledünnî zarfı ancak *indî* anlamında alındığında doğru kabul edilebilir.¹⁰⁶

Hızır'ın nebi, veli veya kral olduğuna dair birtakım görüşler aktarmakla birlikte konu hakkında kendi kanaatini belirtmeyen¹⁰⁷ İbn Kesîr, onun ilminin Hz. Mûsâ'nın ilminden farklı bir mahiyette olduğunu vurgulamıştır. Ona göre Hızır'ın yapıp ettikleri Hz. Mûsâ'nın şeriatına aykırıdır. Dolayısıyla hem Hızır hem de Hz. Mûsâ kendine verilen ilimden mesuldür. Hızır fiillerini bâtinî bir hikmet ve maslahata uygun olarak

¹⁰² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/438-439, 3/399-400.

¹⁰³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1975), 1/207-208.

¹⁰⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/444.

¹⁰⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/445-447.

¹⁰⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/400.

¹⁰⁷ Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 5/187.

gerçekleştirmiştir. Bu maslahat ve hikmete vakıf olmayan Hz. Mûsâ da onun yapıp ettiklerine karşı çıkmıştır.¹⁰⁸ Kıssa hakkındaki izahatından hareketle İbn Kesîr'in zâhirin bâtınla çelişebileceği fikrini kabul ettiği söylenebilir.¹⁰⁹

İbn Receb'e göre bâtınî ilimlerin nübüvvet nurundan, Kitab ya da sünnetten değil de havâtır, ilham ve keşften elde edildiğini öne süren kişiler kâmil olan şeriat hakkında kötü zan beslemektedir. Çünkü onlar şeriatın bâtın ilmine dair herhangi bir şey getirmediğini zannederek mücerret re'yları ve havâtırlarıyla onun hakkında konuşmuşlardır. Bâtın ve bâtın ilmi konusunda mücerret reyle konuşmak oldukça tehlikelidir. Çünkü dinden olmayan birçok şey bu kapıdan İslam'a sokulmuş, yine birçokları bu kapıdan geçerek nifaka düşmüştür. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere önde gelen imamlar onun hakkında mücerret rey ve keşifle konuşmaktan sakındırmıştır.¹¹⁰

Nahl Sûresi 68 ve Kasas Sûresi 7'nci âyette geçen vahiy kelimelerini ilham kelimesiyle karşılayan Muhammed b. Abdülvehhâb ilhamı vahyin bir türü olarak kabul etmektedir.¹¹¹ Tasavvufun bilgi edinme yolları hakkında bu değininin dışında başka bir değerlendirmesine rastlayamadığımız Muhammed b. Abdülvehhâb, Hızır-Mûsâ kıssasından hareketle ledünnî ilmin Allah'ın lütfundan olduğu sonucuna varmıştır. Yine o, Hızır'ın evliyâdan olduğu görüşünün esas alınması durumunda evliyânın kerametinin de hak ve gerçek olduğunu kabul etmek gerektiğini söylemektedir. Bu durumda, Hz. Mûsâ gibi bir peygamberde bulunmayan bilginin bir velide bulunması da mümkün hale gelmektedir.¹¹² Ancak Hızır'ın bilgisini ve fiillerini öne sürerek şeriatın dışına çıkılabileceğini savunmak mümkün değildir. Böyle bir iddiayı dile getiren kişi kafirdir.¹¹³ Muhammed b. Abdülvehhâb Hz. Mûsâ ve Hızır'ı denk bir konumda görmemekte, Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan üstün olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁴

Sa'dî'ye göre Hz. Mûsâ imanî ve usûlî konularda daha bilgili ve daha üstün olsa da ona verilmeyen bir bilgi, peygamber olmadığı halde ve herhangi bir eğitim sürecine tabi olmaksızın ilham yoluyla Hızır'a verilmiştir. Allah'tan gelen bu ilham sayesinde Hızır, olayların Hz. Mûsâ'ya gizli kalan bâtınî yönlerine vakıf olmuştur.¹¹⁵ Kissadan çıkarılabilecek birçok derse değinen Sa'dî, sûflerin iddialarına ilişkin ayrıca bir değerlendirme yapma gereği duymamıştır.

¹⁰⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/181.

¹⁰⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/184.

¹¹⁰ İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 1/17-20; a.mlf. *Fazlû 'ilmi's-selef*, 68-71.

¹¹¹ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb*, thk. Muhammed Biltâcî (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.), 5/218,282.

¹¹² Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'ân", 5/252-253.

¹¹³ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Resâilü's-Şahsiyye", 7/214.

¹¹⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'ân", 5/256.

¹¹⁵ Sa'dî, *Teysîrü'l-kerîm*, 481-484.

Zuhur sûresi 32'inci âyette olduğu gibi Kur'an'da rahmet kelimesinin nübüvvet manasında kullanılmasından¹¹⁶ hareketle Hızır'ın nebî olduğu sonucuna ulaşan Şinkîti, ona verilen bilginin de vahiy kaynaklı bir bilgi olduğunu söylemektedir. Ona göre Hızır'ın "Bunu kendiliğimden yapmadım."¹¹⁷ şeklindeki açıklaması sahip olduğu bilginin vahye dayandığını gösteren bir delildir. Zira, zâhirde masum olan bir cana kıymak şeklindeki eylemi de dahil olmak üzere onun yapıp ettikleri ancak ilâhî bir emre istinaden yapılabilir. İlahi emir ve nehiylerin bildirilmesi de vahiy yoluyla gerçekleşir. Diğer yandan ilm-i ledünnü Hızır'a verilen ilimle sınırlamak doğru değildir. Çünkü ilm-i ledün umûmî bir ilimdir. Allah dilediği kullarına ilham yoluyla birtakım bilgiler verir. Lakin bu bilgi türünün masumiyetinden söz edilemediği için bu bilgiyle istidlalde bulunulamaz. Diğer yandan şeriat, kulların hidayeti için gerekli delilleri içermektedir. Bir meselede bile olsa Allah'ın rızasına ulaşmak için peygamberlere ve peygamberlerin getirdiklerine ihtiyacı olmadığını söyleyen kişinin zındıklığında şüphe yoktur. Aynı şekilde Hızır-Hz. Mûsâ kıssasından hareketle şeriatın zâhirine mugayir bâtinî bir bilginin varlığı iddiasında bulunan da kesinlikle zındıktır. Zâhire aykırı bir bâtin olduğunu savunmak, İslam dininden külliyen çıkmayla neticelenir. Şinkîti Kurtubî'den naklen zâhire aykırı bâtin fikrinin ve havas ehlinin naslarla mükellef olmadığı tezinin Bâtînîlere ait bir tez olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁸

Hızır'ın nebi, rasûl veya salih kullardan bir kul olma ihtimalinin bulunduğunu düşünen Useymîn, Şinkîti'nin aksine onun keramet sahibi salih bir kul olduğu kanaatindedir. Allah Teâlâ Hz. Mûsâ'yı Hızır'a yönlendirmekle Allah'ın bilgisini tamamiyle kuşatamayacağını, onun bilgisinden çok az bir kısma vakıf olduğunu açıklamak istemiştir. Hz. Mûsâ üstün bir konumda olmasına rağmen, ondan daha aşağı bir konumda bulunan Hızır'a ilham yoluyla gayb bilgisi verilmiştir. Ona verilen bilgi, geçmişin veya anın bilgisi değil geleceğin bilgisidir. Bu yönüyle ona verilen bilgi, insan aklının kavrayabileceği sınırların fevkindedir.¹¹⁹ Öte yandan keşfi bilgiye dair fikri sorulduğunda Useymîn, gaybı bilme iddiasındaki herkesin kafir olduğunu söylemiştir. Verdiği cevaptan anlaşıldığı kadarıyla o, keşfi bilgi ile gayba muttali olmayı anlamaktadır. Gaybın bilgisinin Allah'a mahsus olduğunu ve Allah'ın bu bilgiden dilediği kadarını dilediği peygambere bildirdiğini haber veren âyetler olduğunu söyleyen Useymîn, bu âyetlere göre keşf veya başka bir yolla gayba muttali olduğunu iddia edenlerin kafir olduğunu ileri sürmektedir. Hz. Ömer'in minberden kendisine çok uzak bir orduya seslenmesi ise ona göre gaybî bir bilgi değildir. Çünkü Hz. Ömer'in şahit olduğu şey, görülen ve hissedilebilen bir olaydır.¹²⁰ Useymîn'in keşif ve ilham hakkındaki açıklamalarının genelinden, Hızır'a verilen bilginin ona mahsus bir bilgi olduğu sonucu çıkarılabilir.

¹¹⁶ ed-Duhân 44/6, el-Kasas 28/86.

¹¹⁷ el-Kehf 18/82.

¹¹⁸ Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân*, 4/202-206.

¹¹⁹ Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Kehf* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423), 112-113, 124.

¹²⁰ Useymîn, *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb*, 1/699.

Sonuç

Ashâbü'l-hadîs döneminde doğrudan tasavvufa yöneltmiş eleştirilere rastlanmamaktadır. İbn Batta ile birlikte mutasavvıfların düzenlediği semâ meclislerine yönelik eleştiriler görülmeye başlanmıştır. İbn Akîl ve İbnü'l-Cevzî ise bid'at olarak değerlendirdikleri birtakım uygulamalar nedeniyle mutasavvıflara sert eleştiriler yöneltmişlerdir. Onların tasavvufa yönelttiği eleştiriler sonraki dönemde Ashâbü'l-hadîsin tabileri tarafından da sıklıkla tekrar edilmiştir. Tasavvufa yöneltilen ve çoğu zaman tekfir boyutlarına ulaşan asıl eleştiriler İbn Teymiyye sonrasına rastlamaktadır. İbn Teymiyye İbnü'l-Arabî başta olmak üzere mutasavvıfları Allah'a, sıfatlarına ve nübüvvete dair görüşleri sebebiyle tekfir etmekte ve onların dile getirdiği görüşlerin felsefeden alınmış fikirler olduğunu söylemektedir. Dile getirdiği eleştirilerden hareketle onun, mutasavvıfların felsefî nitelikli görüşlerine karşı olduğu söylenebilir. İbn Teymiyye sonrası tasavvufa yöneltilen eleştiriler büyük oranda bu minvalde devam etmiş, Muhammed b. Abdülvehhâb sonrasında ise neredeyse İbnü'l-Arabî ismiyle özdeşleştirilen tasavvuf bütün boyutlarıyla reddedilmiş, hatta şeyhlere veya onların kabirlerine gösterdikleri saygı ve tazim sebebiyle mutasavvıflar zaman zaman şiddetin hedefi haline gelmiştir. Bununla birlikte gerek Ashâbü'l-hadîs ve Hanbelîler gerekse Selefîler, ilk dönem sûfîlerini takdir etmekte ve zühd merkezinde yaşanacak manevi bir tecrübeyi makbul karşılamaktadır. Bu bakımdan tasavvuf eleştirilerinde maksadın sûfîleri, Kur'ân ve sünnetin lafzî delaletiyle çizilmiş sınırlara çekmek olduğu söylenebilir. Tabi bu durumda müstakil bir tasavvuftan söz etmenin mümkün olup olmadığı da ayrıca tartışılmalıdır.

İlk mutasavvıflardan itibaren akıl ve nakil yanında bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilhama yer açma çabaları görülmektedir. Hanbelî ve Selefî çevreler keşf ve ilham hakkında ilk mutasavvıfların öne sürdüğü argümanları büyük ölçüde doğru bulmuş ve kabul etmiştir. Ancak onlar tasavvufun, dolayısıyla marifet teorisinin Ehl-i hadîsin denetiminden çıkmasına razı olmamıştır. Bu noktada şeriatın zâhiriyle çeliştiğini düşündükleri yorumları reddetmişler ve bu tür yorumları bid'at ve sapıklık olarak değerlendirmişlerdir. Tasavvufu Ehl-i hadîsin çizdiği sınırlarda tutma gayretiyle İbn Teymiyye'den itibaren sûfîlerin kullandığı tasavvufî kavramların Ashâbü'l-hadîs zihniyetine muvafık bir şekilde yeniden tanımlanmaya çalışıldığı görülmektedir.

Zâhir-bâtın mücadelesinin gün yüzüne çıktığı meselelerden biri de Hızır-Mûsâ kıssasıdır. Mutasavvıflar kendilerini, vasitasız bâtınî bir bilgiye mazhar olduğunu düşündükleri Hızır'la özdeşleştirmiştir. Buna karşın şeriatın zâhirini Hz. Mûsâ'ya verilen şeriatla özdeşleştiren Hanbelîler ve Selefîler onun üstünlüğünü savunma gereği duymuştur. Tarih boyunca Hızır'ın kimliği hususunda farklı iddialar ileri sürseler de Hanbelîlerin ve Selefîlerin sürekli yinelediği mesele Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan üstün olduğu meselesidir. Bu aynı zamanda mahiyeti farklı olmakla birlikte Hızır'a verilen bilginin Hz. Mûsâ'ya verilen bilgiden üstün olmadığı anlamına gelmektedir. Mutasavvıfların iddialarının önüne geçmek için Hz. Peygamberin risâletinden sonra Hz. Mûsâ'ya nisbetle

Hızır'ın

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / *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.*

Yazar(lar) / Author(s)

Kadir ESER

Finansman / Funding

Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / *The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.*

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / *The authors declare that they have no competing interests.*

konumunda olan kimsenin olmadığı söylenmiştir. Çünkü Hz. Mûsâ'nın risâleti umumi olmadığı için Hızır'ın ona tâbi olmak gibi bir sorumluluğu yoktu. Hâlbuki Hz. Mûsâ'nın aksine Hz. Peygamber bütün insanlara gönderilmiştir. Bu nedenle onun getirdiği ilimin zâhiri herkes için bağlayıcıdır. Diğer yandan Hanbelî ve Seleflerin bâtinî bilginin makbûliyeti için öne sürdükleri zâhire uygunluk şartı, Hz. Mûsâ'nın Hızır'a itirazları ve aldığı cevaplar sonucu teskin olması göz önüne alındığında tartışmalı hale gelmektedir. Özellikle İbn Teymiyye'nin Hızır'ın kimliği ve Hz. Mûsâ'nın peygamberliğinin kapsamı üzerinden yaptığı izahlar, ikna edicilikten uzaktır. Çünkü sadece zâhirî göz önüne alındığında Hızır'ın yaptığı eylemlerin herhangi bir şeriata aykırılıktan ziyade genel insanî ve ahlaki ilkelere ters düştüğü görülmektedir ki Hz. Mûsâ'nın itirazlarını da pekâlâ bu gerekçeyle izah etmek mümkündür.

Rivayeti ve selefin üzerinde bulunduğu dini geleneği, din anlayışının esası haline getiren Selefilik'in ele aldığı her konuda kesin ve nihai hükümleri dile getirir tarzda bir söylem kullanması, onların herhangi bir konuda tarih boyunca yekpare bir fikre sahip olduğu vehmine yol açmaktadır. Ancak görüldüğü kadarıyla gerek tasavvuf ve mârifet teorisi gerekse Hızır-Mûsâ kıssası hususunda farklı dönemlerde birbirinden farklı görüşler dile getirilmiştir. Bu durum Seleflerin dile getirdiği görüşlerin, kendilerini refere ettikleri mirasla tutarlılığını yeniden ve titizlikle ele almayı gerektirmektedir.

Kaynaklar

- Affî, Ebü'l-Alâ. *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*. çev. H. İbrahim Kaçar - Sülün Murat. İstanbul: Risale Yayınları, 1996.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*. nşr. Halid er- Rabât, Seyyid İzzet İd. 22 Cilt. Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1430/2009.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*. thk. Şuayb Arnaût - Adil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-evliya*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1985.

- Ceyhan, Semih. "Tilimsânî, Afifüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/163-164. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ceyhan, Semih. "Zühd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelebi, İlyas. "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi". *İlâhiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı II*. 85-107. İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.
- Demirbilek, Mine - Atalay, Hakan. "Türkiye'de Selefîlik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar". *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 448-459.
- Demirli, Ekrem. "Sadreddin Konevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/420-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Demirli, Ekrem. "'Zahirî' İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 219-244.
- Ebû Tâlib el-Mekkî. *Kûtü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. thk. Mahmûd b. İbrahim b. Muhammed er-Ridvânî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1422/2001.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *Kitâbu'l-mu'temed fî usûli'd-dîn*. thk. Vedî' Zeydân Haddâd. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *Kitâbü't-tevekkül*. thk. Yusuf b. Ali et-Tarîf. Riyad: Dâru'l-Meymân, 1435/2014.
- Erginli, Zafer. "Muhâsibî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/13-16. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Gündoğdu, Cengiz. "Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri". *EKEV Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 41-64.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Şerefü ashâbi'l-hadîs*. thk. Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ. *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- İbn Batta. *el-İbâne 'an şerî'ati'l-fırakî'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakî'l-mezmûme*. thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî vd. 9 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1415/1994-1426/2005.
- İbn Ebî Ya'lâ. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn. 3 Cilt. Riyad: el-Emânetü'l-Âmme li'l-Ihtifâl, 1419.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*. thk. Muhammed Hâmid el-Fikî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1395/1975.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili "iyyâke na'büdü ve iyyâke neste'în"*. thk. Muhammed el-Mu'tasimillah el-Bağdâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 7. Basım, 1423/2003.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 20 Cilt. Cîze (Kahire): Dâru Hicr, 1419/1999.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *er-Rikka ve'l-bükâ'*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dimaşk & Beyrut: Dâru'l-Kalem & ed-Dâru's-Şâmiyye, 1415/1994.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Kitâbü't-Tevvâbîn*. thk. Abdulkâdir el-Arnaût. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*. nşr. Züheyr Şaviş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Receb. *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005.
- İbn Receb. *Fazlû 'ilmi's-selef 'alâ 'ilmi'l-halef*. nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acmî. Kuveyt: Dâru's-Samî'î, 2. Basım, 1406.
- İbn Receb. *Mecmû'u resâli'l-Hâfiz İbn Receb el-Hanbelî*. thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî. 4 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2. Basım, ts.
- İbn Receb. *Ravâi'u't-tefsîr el-câmi' li-tefsîri'l-İmam İbn Receb el-Hanbelî Tefsîru İbn Receb el-Hanbelî*. nşr. Ebû Mu'âz Târik b. 'Ivazullah b. Muhammed. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1422/2001.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 11 Cilt. Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, 2. Basım, 1411/1991.

- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Müstedrek 'ala mecmû'î fetâvâ*. thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. 5 Cilt, 1418.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmû'u fetâvâ*. nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. 37 Cilt. Medîne: Vezâratü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin İbn. *İbn Teymiyye Külliyyatı*. çev. Yusuf Işıcık vd. 6 Cilt. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Telbîsü İblîs*. thk. Zeyd b. Muhammed b. Hâdî el-Medhalî. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Minhâc, 2. Basım, 1436/2015.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed*. Kahire: Dâru Hicr, 2. Basım, 1406/1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. nşr. Züheyr eş-Şâvîş. 1 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî & Dâru İbni Hazm, 1423/2002.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik: İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 5. Basım.
- Kara, Mustafa. "Bişr El-Hâfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kara, Mustafa. "İbn Teymiyye, Takıyyüddin (Tasavvuf ile İlgili Görüşleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-'Atıyye vd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Hüseyin Muhammed Şeref. 6 Cilt. Kahire: Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1404/1984-1415/1994.
- Kaya, Mahmut. "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (İslâm Düşüncesindeki Yeri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/520-522. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koca, Ferhat. "İbn Kudâme, Muvaffakuddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/139-142. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kutlu, Sönmez. "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri". *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. ed. Sönmez Kutlu. 19-80. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözömleneleri*. Ankara: OTTO Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Makdisi, George. "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf". çev. Ramazan Özmen. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 297-310.
- Makdisî, George. "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye". çev. Vahit Göktaş. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 401-411.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Muhammed b. Abdülvehhâb. "er-Resâilü's-şahsiyye". *Mü'ellesfâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*. thk. Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân - Muhammed b. Sâlih Aylakî. 7/333. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.
- Muhammed b. Abdülvehhâb. "Tefsîru âyât mine'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Mü'ellesfâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*. thk. Muhammed Biltâcî. 5/412. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.
- Öz, Mustafa. "Muhammed b. Abdülvehhâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/492-494. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özerverli, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özköse, Kadir. "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi". *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*. ed. Mustafa Öztürk. 59-84. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır. *Teysîrü'l-kerîmi'r-rahmân fî tefsîri kelâmî'l-mennân*. nşr. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, ts.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan. Ankara: TDV Yayınları, 5. Basım, 2012.

- Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*. çev. Mehmed Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2010.
- Şinkîti, Muhammed Emîn. *Edvâ'ü'l-beyân fî îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. nşr. Bekr b. Abdullah Ebu Zeyd. 7 Cilt. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1426.
- Türker, Ömer. *İslam Düşünce Geleneği Kelam-Felsefe-Tasavvuf*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Uludağ, Süleyman. "Abdal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/59-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "Abdülkâdir-i Geylânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/234-239. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "er-Risâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/122-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Selefiye ve Tasavvuf". *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*. 343-356. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb*. 12 Cilt. Riyad: Müessesetü's-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1434.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Mecmû'u fetâvâ ve resâili fazileti's-şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn*. nşr. Fehd b. Nâsır b. İbrâhim es-Süleyman. 29 Cilt. Riyad&Uneyze: Dâru'l-Vatan&Dâru's-Serâyâ, 1413-1431/2010.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Fâtiha ve'l-Bakara*. 3 Cilt. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Kehf*. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/301-304. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yetik, Erhan. "Menâzilü's-Sâirîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/122-123. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1402/1982-1409/1988.

3. DEĞERLENDİRME SÜRECİ

3. Değerlendirme

Hakem Değerlendirmesi-1

Hakem: [REDACTED]

E-posta: [REDACTED]

Kurum: [REDACTED]

[REDACTED] İ, TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ, İSLAM MEZHEPLERİ
TARİHİ ANABİLİM DALI

Değerlendirme Tarihi: 20-07-2022

Değerlendirdiği Dosya: Revizyon-2

Form Cevabı:

Eski yeni dergisi Yayın Kurulu, Mart 2022 tarihinde yayımlanacak sayısından itibaren, yayımlanan tüm makalelerin hakem raporlarını da hakem isimlerini gizli tutarak yayımlama kararı almıştır.: *Anladım, değerlendirmeyi kabul ediyorum. / I understand, I accept the review. (Yazara Açık)*

Başlıklar yazının konusunu kısa açık ve yeterli ölçüde yansıtıyor mu? / Does the title reflect the subject matter of the article clearly and exactly?: *Kısmen, düzeltilmelidir / Partially, should be revised (Yazara Açık)*

Özet yazının amacını kapsamını ve sonuçlarını yansıtıyor mu? / Does the Turkish abstract reflect the aim scope and conclusions of the article?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Abstract yazının amacını kapsamını ve sonuçlarını yansıtıyor mu? / Does the abstract reflect the aim scope and conclusions of the article?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Makale dilbilgisi kurallarına uygun açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmiş mi? / Is the text of the article clear and flawless as per the grammar rules?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Çalışmanın konusu yeterli ölçüde ele alınabilmiş mi? / Has the author presented the subject of the article in a proper methodological perspective?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Çalışmanın amacı yeterli ölçüde belirtilmiş mi? / Has the author presented the aim of the article?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Araştırmada kullanılan yöntem uygun mu? / Is the method used in the research appropriate?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Çalışma neticesinde ulaşılan sonuçlar yeterli mi? / Has the author presented the result of the article sufficiently?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Yazarın ele aldığı konu hakkındaki yorum ve analizleri yeterli mi? / Are the comments and analysis of the subject covered by the author sufficient?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Makalede kullanılan kaynaklar makale yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmiş mi? /Are the resources which are referred in the article shown in accordance with the rules of the Journal?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Kullanılan eserlere kaynakça kısmında yer verilmiş mi? / Are the resources which are referred in the article shown properly in the bibliography?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Çalışma bilimsel yayın etiğine uygun hazırlanmış mı? /Is the study prepared in accordance with scientific publication ethics?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

İncelediğiniz makale bilime katkısı olan özgün bir çalışma mıdır? /Does the article have an original contribution to knowledge and the field?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Görüş ve önerilerinizi belirttiğiniz makale metnini WORD veya PDF formatında Dosya olarak eklediniz mi? / Have you attached the article text containing your comments and suggestions to your report in MS Word or Pdf format?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Düzeltilmeler yapıldıktan sonra tarafınızdan tekrar incelenmesi gerekir mi?: *Hayır / No (Yazara Açık)*

Yazara Not: *Kanaatimce başarılı bir çalışma olmuş. Düzeltilmesi gereken hususlar ve önerilerimi ilgili metin içerisinde belirttim. Hayırlı çalışmalar dilerim... (Yazara Açık)*

Editöre Not: *Kanaatimce başarılı bir çalışma olmuş. Düzeltilmesi gereken hususlar ve önerilerimi ilgili metin içerisinde belirttim. Hayırlı çalışmalar dilerim...*

Öneri: *Minör Revizyon (Yazara Açık)*

Hakemin Yükleği Değerlendirme Dosyaları

Ashâbü'l-Hadîs ve Selefler Nazarında Tasavvufun Meşruiyeti ve Bâtınî Bilginin İmkânı

Öz

Modern araştırmalarda Seleflerin karakteristik özellikleri arasında tasavvuf karşıtlığı sıklıkla vurgulanmaktadır. Fakat çoğu araştırmada bu karşıtlığın sınırlarına işaret edilmemiştir. Kur'ân'ın anlaşılması noktasında tasavvuf karşıtlığı zâhir-bâtın konusunda somutlaşmakta, zâhir-bâtın tartışmaları ise çoğunlukla Hızır-Hz. Mûsâ kıssası etrafında sürdürülmektedir. Bu çalışmada öncelikle Seleflerin tasavvuf analizleri ele alınacaktır. Akabinde Hızır-Hz. Mûsâ kıssası merkezinde zâhir-bâtın ayrımı konusundaki görüşlere yer verilecektir. Seleflilik modern bir olgudur. Bu olgunun arka planında Ashâbü'l-hadîs ve Hanbelî miras bulunmaktadır. Günümüzde Selefler tarafından dile getirilen görüşler Ashâbü'l-hadîsin önde gelen ismi Ahmed b. Hanbel'e ve takipçilerine atfedilmektedir. Bu bakımdan çalışmada Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere farklı dönemlerde Ashâbü'l-hadîs zihniyetini temsil eden bazı şahısların görüşlerine de yer verilecektir. Selefler, ele aldıkları hemen her konuda nihai hakikati dile getirdikleri izlenimini vermektedir. Oysa Seleflerin kaynak gösterdiği şahsiyetler, ele aldıkları birçok konuda birbirinden oldukça farklı görüşler öne sürmüştür. Bu görüş farklılıkları, risâlet dönemi sonrasında hiç kimsenin nihai hakikate malik olmadığını göstermektedir. Görüş farklılıklarının müdellel bir şekilde gösterilmesi fikir ve düşünce bazında tekdüzelikten kurtulmaya atılan bir adım olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu çalışmada Ashâbü'l-hadîs ve tabilerinin tasavvuf ve zâhir-bâtın ayrımı hususundaki görüşlerini panoramik bir tarzda sunmak amaçlanmıştır. Aynı zamanda Seleflerin mutlak manada tasavvufa ve bâtınî bilgiye karşı olmadığı ispatlanmaya çalışılmıştır. Araştırmamızda takip ettiğimiz temel yöntem tasvir yöntemidir. Nesnel bir tasvir için öncelikle birincil kaynaklar taranmış, elde edilen veriler iç tutarlılıkları gözetilerek makaleye aktarılmıştır. Yine düşüncedeki değişimi görebilmek amacıyla kronolojiye riayet edilmiştir. Araştırmamıza konu olan müellifler arasında mutasavvıflara yönelik ilk eleştiriler, İbn Batta tarafından dile getirilmiştir. İbn Akîl ve İbnü'l-Cevzî'yle birlikte tasavvuf çevrelerine yöneltilen eleştirilerin odak noktası mutasavvıflarda görülen bid'atlarıdır. Tasavvufa yöneltilen ve çoğu zaman tekfir boyutlarına ulaşan asıl eleştiriler İbn Teymiyye sonrasına rastlamaktadır. İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî başta olmak üzere tasavvufa felsefi bir çehre kazandıran mutasavvıfları tekfir etmektedir. Muhammed b. Abdülvehhâb sonrasında ise şeyhlere veya türbelere gösterdikleri tazim bahane edilerek mutasavvıflara maddî ve manevî şiddet uygulanmıştır. Diğer yandan görüşlerini ele aldığımız müelliflerden hiçbiri tasavvufa tümüyle karşı çıkmamıştır. Gerek Ashâbü'l-hadîs gerekse Selefler, ilk dönem sûfîlerini takdir etmekte ve zühd merkezinde yaşanacak manevî bir tecrübeyi makbul karşılamaktadır. Bu bakımdan tasavvuf eleştirilerinde maksadın, sûfîleri Kur'ân ve sünnetin lafzî delaletiyle çizilmiş sınırlara çekmek olduğu söylenebilir. İlk dönemlerden itibaren mutasavvıflar keşf ve ilhamı hakikat bilgisine açılan müstesna bir kapı olarak

görmüşler ve kendilerini Hızır'la özdeşleştirmişlerdir. Hanbelî ve Selefler Hızır'ın kimliği hakkında ihtilaf etse de ona verilen bilginin ayrıcalıklı bir bilgi olduğunu kabul etmiştir. Bununla birlikte onlar, Hz. Mûsâ'ya verilen bilginin, mahiyeti her ne olursa olsun Hızır'a verilen bilgiden üstün olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla onlar keşf ve ilhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Ancak keşfi bilginin şeriatın zâhirine muvafık olması gerektiğini ısrarla vurgulamışlardır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Seleflilik, Ashâbü'l-hadîs, Tasavvuf, Zâhir, Bâtın, Hızır, Hz. Mûsâ

Legitimacy of Sufism and The Possibility of Esoterical Knowledge in The Perspective of Ashâb al-hadîth and Salafis

Abstract

In modern studies, the opposition to Sufism is often emphasized among the characteristic features of Salafis. However, in most studies, the boundaries of this contrast are not clearly drawn. At the point of understanding the Qur'an, this contrast is embodied in the subject of zâhir-bâtin, while the discussions of zâhir-bâtin are mostly carried out around the story of Khidr-Moses. In this study, first of all, the Sufi analysis of Salafis will be discussed. Then, in the centre of the story of Khidr - Moses, the views on the distinction between zâhir and bâtin will be given. Salafism is a modern phenomenon. In the background of this phenomenon, there are Ashâb al-hadîth and Hanbali heritage. The views expressed by Salafis today are attributed to Ahmed b. Hanbal, the leading name of Ashâb al-hadîth, and his followers. In this respect, the views of some people who represent the Ashâb al-hadîth mentality in different periods, especially Ahmed b. Hanbel, will be included in the study. Salafists give the impression that they are expressing the ultimate truth in almost every subject they deal with. However, the personalities that the Salafis refer to as their ideas have put forward quite different views on many issues they deal with. These differences of opinion show that no one has the ultimate truth after the time of the prophet. Demonstrating these differences of opinion with evidence on almost every issue can be considered a step towards getting rid of the monotony on the basis of ideas and thoughts. Therefore, in this study, it is aimed to present the views of Ashâb al-hadîth and its intellectual heirs on the distinction between Sufism and zâhir-bâtin in a panoramic way. At the same time, it has been tried to prove that the personalities that Salafists attribute themselves are not against mysticism and esoteric knowledge in the absolute sense. The basic method we follow in our research is the depiction method. For an objective description, first of all, primary sources were scanned, and the data obtained were transferred to the article by considering their in-ternal consistency. Again, in order to see the change in thought, the chronology was followed. Among the authors who are the subject of our research, the first criticisms of mystics were expressed by Ibn Batta.

Along with Ibn Akil and Ibn al-Jawzi, the focus of criticisms directed at Sufi circles is the innovations seen in Sufis. The main criticisms directed at Sufism and often reaching the dimensions of takfir coincide with the post-Ibn Taymiyya period. Ibn Taymiyya denounces Sufis, especially Ibn al-Arabi, who brought a philosophical aspect to Sufism. After Muhammad 'Abd al-Wahhāb, material and moral violence was applied to the Sufis by using the excuse of the honour they showed to the sheikhs or the tombs. On the other hand, none of the authors whose views we discussed was completely against Sufism. Both Ashāb al-hadīth and Salafis appreciate the early Sufis and welcome a spiritual experience to be lived in the centre of asceticism. In this respect, it can be said that the purpose of Sufi criticism is to draw the Sufis to the borders drawn with the literal indication of the Qur'an and Sunnah. From the earliest times, mystics saw discovery and inspiration as an exceptional door to the knowledge of truth and identified themselves with Khidr. Although Hanbali and Salafis disagreed about the identity of Khidr, they accepted that the information given to him was privileged. However, they argued that the knowledge given to Moses is superior to the knowledge given to Khidr. Therefore, they accept discovery and inspiration as a source of knowledge. but they insistently emphasized that exploratory knowledge should be in accordance with the outward appearance of the shari'a.

Keywords

Tafsir, Salafism, Ashāb al-hadīth, Sūfism, Zāhir, Bātin, Khidr, Prophet Moses

Giriş

Dinin anlaşılması ve yaşanması noktasında ilk üç neslin dinî geleneğini esas kabul eden kesimlerin kendilerini tanımlamak için kullandıkları isim Selefiliktir.¹ Selefilik gelenekçi-zâhirî zihniyetin üzerine inşa edilmiş modern bir ideoloji olarak kabul edilmektedir.² Bu ideoloji, 19. Yüzyılın sonları ve 20. Yüzyılın başlarında sosyal bir olgu halini almıştır.³ Diğer yandan gerek sosyal hareketlerin gerekse düşünce ekollerinin birden ortaya çıkmadığı, tarihî bir arka plana dayandığı müsellemler bir gerçektir. Bugün Selefilik şeklinde tezahür eden zihniyetin tarihî kökenleri de İslam'ın ilk yıllarına kadar gitmektedir.

Hz. Peygamberin vefatını takip eden yıllarda, geniş bir coğrafyanın Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle birlikte toplumsal ve kültürel yapıda yaşanan hızlı değişim gelenekçi refleksleri harekete geçirmiş, böylece rivayeti önceleyen,⁴ nasları lafzî düzeyde

¹ Sönmez Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri", *Zâhirî ve Selefilik Din Yorumu*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 19.

² Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi", 24.

³ Kavramın kullanımı hakkında bk. Mine Demirbilek - Hakan Atalay, "Türkiye'de Selefilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar", *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 448-459.

⁴ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 61; Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, thk. Mehmed Said Hatiboğlu

anlamayı ilke edinmiş, dolayısıyla her tür te'vile karşı çıkan, selefin dinî geleneğini dinleştirme eğilimindeki Ashâbü'l-hadîs ekolü doğmuştur.⁵ Bu ekolün temel prensipleri Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) ismiyle özdeşleşmiştir. Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği temel prensipler, sonraki süreçte İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve öğrencileri tarafından belirli ölçüde akla başvurularak temellendirilip savunulmuş ve sistematik bir nazariye haline getirilmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb'dan (öl. 1206/1792) sonra ise Ashâbü'l-hadîs döneminde temelleri atılan düşünce, ideolojik bir harekete dönüşmüştür. Şüphesiz Selefi düşünceyi üretip inşa eden şahsiyetler bu üç isimle sınırlandırılmaz. Gerek Ahmed b. Hanbel'in takipçileri olan Hanbelîler gerek İbn Teymiyye'nin öğrencileri gerekse Muhammed b. Abdülvehhâb'ın takipçileri bu düşüncenin tesis edilmesi ve günümüze taşınmasında ciddi roller üstlenmiştir.⁶

Modern araştırmalarda Selefiliğin karakteristik özellikleri arasında sıklıkla tasavvuf karşıtlığı sayılmaktadır.⁷ Nitekim selefi şahsiyetlerin kaleme aldığı eserlerde tasavvufa sert eleştiriler yöneltilmekte hatta çoğu zaman dile getirilen görüşler eleştiri sınırını aşarak tekfir boyutlarına ulaşmaktadır. Tefsir ilmi zaviyesinden bakıldığında Selefiliğin tasavvuf ehline yönelttiği eleştirilerin zâhir-bâtın ve şeriat-hakikat ayrımı noktasında yoğunlaştığı görülmektedir.

İlk sûfilerden itibaren mutasavvıflar kendi bilgilerini fıkıh ve hadis alimlerinin meşgul olduğu zâhirî ilimlerden ayırt etmişlerdir. Onlar sûfilere ait bilgi için ilim kelimesi yerine mârifet kelimesini kullanmayı tercih etmişler⁸ ve sûfilere özgü metotlarla elde edilen bu bilginin, en azından zâhirî ilimlerin sağladığı bilgiyi daha ileri boyutlara taşıdığını iddia etmişlerdir.⁹ Sûfilere ait bilginin üstünlüğüne ve hususîliğine yönelik vurgu hadis, fıkıh ve kelim ulemasının reaksiyonunu beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede şeriat-hakikat, zâhir-bâtın kavramları etrafında hangi bilgi türünün üstün olduğuna dair bir tartışma ortaya çıkmıştır.

Mutasavvıflar mârifet teorisine meşruiyet kazandırmak için gerek Kur'an'dan gerekse Ashâbü'l-hadîsin değer verdiği rivayetlerden birtakım argümanlara başvurmuşlardır. İşte bu çalışmada, zâhir-bâtın ayrımı ve bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilhâma ilişkin Ashâbü'l-hadîs ve tabileri tarafından dile getirilmiş görüşler, Hızır-Mûsâ kıssası merkezinde ele alınacaktır. Diğer yandan modern araştırmalarda Selefiliğin tasavvuf karşıtlığı mükerreren dile getirilmiştir. Ancak çoğu zaman bu karşıtlığın

(Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 6, 65, 74, 78.

⁵ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 30-31; Mehmet Zeki İşcan, *Sefilik: İslami Köktencilik Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi), 71.

⁶ M. Sait Özervanlı, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/399-401.

⁷ bk. Süleyman Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", *Tarihte ve Günümüzde Sefflik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 343-356.

⁸ Ekrem Demirli, "'Zahirî' İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 236.

⁹ Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri Kelam-Felsefe-Tasavvuf* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 110.

sınırlarına işaret edilmemiştir. Bu durum, Ashâbü'l-hadîs ve Seleflerin mutlak manada tasavvufa karşı olduğu izlenimini vermektedir. Bu izlenimi izale etmek ve bâtinî bilgi hakkındaki görüşlere bir zemin oluşturmak amacıyla Ashâbü'l-hadîsten günümüze tasavvuf hakkında dile getirilmiş analizlere de çalışmada yer verilecektir. Söz konusu bu görüşler aktarılırken kronolojiye riayet edilecek, böylece Ashâbü'l-hadîsten günümüze, söz konusu bu zihniyetin zâhir-bâtin ayrımı ve tasavvuf karşısındaki tutumu hakkında panoramik bir görüntü yakalamaya çalışılacaktır.

1. Tasavvuf Analizleri

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren mal, makam ve şöhret gibi dünyalık ilgileri bir kenara bırakıp kendini ibadete adama şeklinde tezahür eden ferdî bir zühd ve riyâzet tutumundan bahsetmek mümkündür. Tâbiînin önde gelenlerinin zühd hayatına yönelmeleri, zühd hayatıyla özdeşleşen tutum ve davranışların Müslümanlar arasında hızla yayılmasını sağlamıştır.¹⁰ Bu şekliyle zühd, farklı mezhep mensuplarınca benimsenip sahiplenilmiştir.¹¹

İbadet ve riyâzet odaklı zühd hayatı hicri II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tasavvufî bir harekete evrilmiş, hicri III. asırda ise tasavvuf yaygınlık kazanmıştır. Hicri III. asırda zâhidlerin gündemine ibadet ve riyâzetin yanı sıra tasavvufun temel meselelerinden olan haller ve makamlara ilişkin konular da girmiştir.¹² Hicri IV ve V. yüzyıllarda ise tasavvuf sistematik bir düşünce hüviyetine bürünmüş ve tasavvufun temel meselelerine dair literatür oluşmuştur. Bu dönem müellifleri tasavvufu, dünyevileşme karşısında bir tavır alma olarak algılamış ve tasavvufî kavram ve terimlerin muhtevasını İslam'ın zâhirine uygun bir şekilde yapılandırmaya özen göstermişlerdir.¹³ Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) yaşadığı manevi buhran sonucu tasavvufa yönelmesi ve bu alanda telif ettiği eserler, tasavvufa önemli kazanımlar sağlamış,¹⁴ aynı zamanda İbn Sînâ (öl. 428/1037) felsefesine tasavvufun kapılarını da açmıştır.¹⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yle (öl. 638/1240) tasavvufî düşünce felsefî bir görünüm kazanmış¹⁶ ve en olgun eserlerini bu dönemde vermiştir. İbnü'l-Arabî'den sonra ise şerh döneminin başladığı kabul edilmektedir.¹⁷

Dinî hayatın amelî yönünü öne çıkaran zühd hareketiyle Ashâbü'l-hadîsin dindarlık anlayışı büyük ölçüde örtüşmüştür. Bu sebeple Ashâbü'l-hadîse mensup şahsiyetlerin

¹⁰ Semih Ceyhan, "Zühd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/531; Ebü'l-Alâ Affî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar - Sülün Murat (İstanbul: Risale Yayınları, 1996), 98.

¹¹ Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 347; Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 328.

¹² Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 232-233.

¹³ İlyas Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", *İlâhiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı II* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), 98.

¹⁴ Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 101.

¹⁵ Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri*, 111-112.

¹⁶ Mahmut Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (İslâm Düşüncesindeki Yeri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/520.

¹⁷ Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/423.

dilinden henüz kendine özgü düşünce sisteminin teşekkül etmediği bu dönemde doğrudan tasavvufa yöneltilmiş eleştirilere rastlamak güçtür.¹⁸ Hicri III. yüzyılda klasik tasavvufun ve Hanbelîliğin şekillendiği Bağdat'ta¹⁹ Ashâbü'l-hadîsin esas gündemini Cehmiyye'nin iddiaları oluşturmaktadır.

Tasavvufun öncü şahsiyetlerinin çoğuyla Ahmed b. Hanbel'in doğrudan bir ilişkisi yoktur.²⁰ Bununla birlikte zühd ve tasavvufun öncüleri hakkındaki bazı kanaatleri kaynaklarda nakledilmektedir. Örneğin o, Ma'rûf el-Kerhî'nin (öl. 200/815-16) Allah korkusunu övmüş ve göğün (semanın) haberlerine dair ondan gelen rivayetlerin kabul edilmesini salık vermiştir. İbn Ebî Ya'la'nın (öl. 526/1131) İbrâhîm el-Harbî'den (öl. 285/899) naklettiği "Ma'rûf'un kabri tecrübe edilmiş bir ilaçtır." şeklindeki söz ise Ahmed b. Hanbel'in bir öğrencisi tarafından söylenmiş olması bakımından oldukça ilginçtir.²¹

Ahmed b. Hanbel'in zâhid ve sûfilere karşı tutumunda halku'l-Kur'an meselesinin belirleyici bir yeri olduğu söylenebilir. Örneğin, halku'l-Kur'an konusunda onun tarafında yer alan Bişr el-Hâfî (öl. 227/841) ile dostluğu sürekli olmuştur. İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *Menâkıbü Bişri'l-Hâfî* adıyla bir eser kaleme almasında da bu yakınlığın etkili olduğu öne sürülmüştür.²² Buna karşın Ahmed b. Hanbel'in Hâris el-Muhâsibî (öl.243/857) ve Serî es-Sakatî'ye (öl. 251/865) karşı tutumu olumsuzdur.²³ Bu olumsuz tutumun Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf hakkındaki menfi kanaatlerinden kaynaklandığı iddia edildiği gibi²⁴ Muhâsibî ve Sakatî'nin kelâmî mülâhazalarından kaynaklandığı da öne sürülmüştür.²⁵ Her iki ihtimali değerlendiren İbn Kesîr (öl. 774/1373) bu menfi tutumun altında yatan asıl sebebin, Muhâsibî'nin *er-Riâye* isimli eserinde tasavvuf kisvesi altında birtakım bid'atlara yer vermesi olduğunu söylemiştir.²⁶

Eldeki verilerden hareketle Ahmed b. Hanbel'in zâhid ve sûfilere dair kanaatini net bir şekilde tasvir etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü çoğu zaman müellifler Ahmed b. Hanbel hakkında kendi yaklaşımlarını destekleyen haberleri ön plana çıkarmaktadır. Örneğin Ferîdüddin Attâr (öl. 618/1221) Ahmed b. Hanbel'in mescitlerde toplanan sûfiler

¹⁸ Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 345-346; Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 104; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 298.

¹⁹ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 259.

²⁰ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 279.

²¹ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn (Riyad: el-Emânetü'l-Âmme li'l-Ihtifâl, 1419), 2/479.

²² Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1985), 169-170, 176, 293; Mustafa Kara, "Bişr El-Hâfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/222; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, nşr. Halid er-Rabât, Seyyid İzzet İd (Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1430/2009), 16/314-316.

²³ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, 3/291, 4/80; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 249-250, 268.

²⁴ Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 105.

²⁵ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed* (Kahire: Dâru Hicr, 1406/1986), 254; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 268; Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 345; Zafer Erginli, "Muhâsibî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/13-14.

²⁶ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize (Kahire): Dâru Hicr, 1419/1999), 14/392.

hakkında “Bırakın onları rableriyle bir müddet ferahlasınlar.” dediğini nakletmektedir.²⁷ Attâr bununla da kalmamış Ahmed b. Hanbel’i bir sûfî gibi tasvir etmiştir. Nitekim Attâr’ın *Tezkiretü’l-evliyâ* isimli eserini tercüme edip yayına hazırlayan Süleyman Uludağ, eserdeki sûfî kılığına sokulmuş Ahmed b. Hanbel tasvirinin hakikati yansıtmaktan uzak olduğunu söylemiştir.²⁸ Attâr’ın tasvirinin aksine modern dönemde yapılmış bazı akademik çalışmalarda ise Ahmed b. Hanbel’in tasavvuf karşıtı bir tutuma sahip olduğu ileri sürülmüştür.²⁹

Ahmed b. Hanbel’in tasavvuf karşısındaki tutumuna dair bir takım soru işaretlerinin doğmasına sebep olan diğer bir husus, bugün **Selefler** tarafından tenkit edilen bazı davranışların onun hayatında müşahede edildiğine dair rivayetlerdir. Zehebî’nin (öl. 748/1348) kaydettiğine göre Ahmed b. Hanbel Hz. Peygamberin saçını öpmüş, gözünün üzerine koymuş ve bu saçı suya daldırıp şifa niyetiyle içmiştir. Oğlu Abdullah Hz. Peygamberin kabrine ve minberine el sürmeyle ilgili bir soru sorduğunda bunda bir beis olmadığını söylemiştir. Bu bilgileri aktaran Zehebî’nin, Ahmed b. Hanbel’in bu davranışlarıyla Hâricîler’in ve bid’atçıların görüşlerinden ayrıldığını söylemesi ise oldukça ilginç görünmektedir.³⁰ Çünkü bu tür davranışlar bugün Seleflerce bid’at hatta şirk olarak nitelendirilmektedir. Yine birçok muhaddis eserine almamışken Ahmed b. Hanbel’in abdâl rivayetlerine *Müsned*’de yer vermesi, onun tasavvuf karşıtlığı hakkında akla bir takım soru işaretlerinin gelmesine sebep olmaktadır.³¹ Bu rivayetlerden birinde geçtiğine göre Hz. Peygamber “Abdâl Şam’da olacak. Onlar kırk adamdır. Onlardan biri vefat ettiğinde Allah onun yerine başka birini getirir. Yağmur onların sayesinde yağar. Düşmanlara karşı onların eliyle yardım edilir. Azap onlar sayesinde Şam ehlinde uzaklaştırılır.”³² buyurmuştur. Bu hadislerin zayıf addedilmesi bir yana, hadislerde geçen abdâl ifadesinin tasavvufta söz konusu edilen abdâl ile tam olarak örtüşmediği; bu dönemde âbid ve zâhidler yanında fakih ve muhaddisler için de bu ismin kullanıldığı öne sürülmüştür.³³ İbnü’l-Cevzî’nin *Telbîsü İblîs*’te naklettiğine göre Ahmed b. Hanbel “Ümmetinden bir grup kıyamet vaktine kadar galip olacaklar, onları yüzüstü bırakanlar onlara zarar veremeyecek” hadisinde kastedilen grubun Ashâbü’l-hadîs olduğunu ve Ashâbü’l-hadîsten başka abdâl tanımadığını söylemiştir.³⁴ Bu ifadeler Ahmed b. Hanbel nezdinde abdâl kavramının kapsamı noktasında bir belirsizlik oluştursa da hadis metnindeki betimlemeden bu kişilerin Allah’ın sıradan kulları olmadığı anlaşılmaktadır.

²⁷ Attâr, *Tezkiretü’l-evliya*, 294; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi’ li-ulûmi’l-İmam Ahmed*, 13/230.

²⁸ Attâr, *Tezkiretü’l-evliya*, 38, 289-295.

²⁹ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 260, 268; Cengiz Gündoğdu, “Doğuş Dönemi Zühud Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri”, *EKEV Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 53; Affî, *Tasavvuf*, 130.

³⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1402/1982-1409/1988), 11/212.

³¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed*, thk. Şuayb Arnaût - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), 37/413 (No. 22750).

³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/231 (No. 896).

³³ Süleyman Uludağ, “Abdal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/59.

³⁴ Ebu’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, thk. Zeyd b. Muhammed b. Hâdî el-Medhalî (Kahire: Dâru’l-Minhâc, 1436/2015), 470-471.

Hatta hadislerde tasvir edilen abdâl ile tasavvuftaki kutb düşüncesi arasında açık bir benzerlikten söz edilebilir.³⁵

İbn Batta (öl. 387/997) *İbâne*'de Abdurrahman b. Mehdî'nin (öl.198/813-14) sûfilerle oturup sohbet etmekten menettiğini nakletmiştir.³⁶ Onun naklettiği bir başka rivayette ise korku ve ümidi terk edip semâ meclislerinde cariyeye ve delikanlılardan dinledikleri şarkılarla cezbeye gelip bayılan, aynı zamanda zühd izhar ederek sûfiyeye benzeyen Hulûliyye'nin varlığından söz edilmektedir. Bu veriden yola çıkarak onun, sûfiyeye kelimesini olumsuz bir bağlamda kullandığı söylenebilir.³⁷ Zira İbnü'l-Cevzî'nin naklettiğine göre İbn Batta, bütün âdetlerini hurâfe ve bid'at olarak nitelendirdiği bu taifenin muhakkik ulema tarafından Cebriyye olarak isimlendirildiğini de söylemiştir.³⁸

Rızık konusunda hakiki tevekkülü izah etmek maksadıyla bir eser kaleme alan Ebû Ya'lâ (öl. 458/1066), bu eserin bir bölümünü az yemek, az konuşmak, az uyumak gibi müridin riayet etmesi gereken hususlara ayırmıştır.³⁹ Bu eserde dile getirdiği tavsiyeler baz alındığında Ebû Ya'lâ'nın tasavvufî kültüre yabancı olmadığı söylenebilir. Kelâmî meseleleri izah etmek maksadıyla kaleme aldığı eserinde ise keramet konusuna değinmiştir. Ona göre Allah'ın, evliyâ ve salih kullarının elinde birtakım kerametleri izhar etmesi caizdir. Bu fikrini desteklemek için Hz. Süleyman'ın yakınındaki ilim sahibi kişi ve Hz. Meryem başta olmak üzere evliyâdan olduğunu düşündüğü birçok kişinin elinde ortaya çıkmış harikulade olayları delil getirmiştir. Diğer yandan ona göre ehl-i tasavvufun iddia ettiği gibi sadece bu harikulade olaylar, kişinin Allah'ın velisi olduğunu ispatlamaya yetmez. Keramet sahibi kişiyi veli olarak niteleyebilmek için aynı zamanda iman üzere öldüğünü de kesin olarak bilmek gerekir.⁴⁰

Hanbelîler içinde oldukça aykırı bir profil çizen İbn Akîl (öl. 513/1119), farklı kişilerden tasavvuf dersleri almış ve Hallac-ı Mansûr (öl. 309/922) hakkındaki olumlu kanaati sebebiyle Hanbelî çevrelerin şiddetli muhalefetiyle karşılaşmıştır. Dahası Hanbelîlerin baskısıyla hem itizâlî fikirlerinden hem de Hallac-ı Mansûr'a ilişkin kanaatinden tevbe etmek zorunda kalmıştır.⁴¹ Tasavvufa olan yakın ilgisine rağmen araştırmamıza konu olan müellifler arasında sûfilere yönelik ilk ciddi ve sert eleştirilerin İbn Akîl tarafından dile getirildiği söylenebilir. İbn Akîl'e göre sûfilerin camileri terk edip

³⁵ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 264.

³⁶ İbn Batta, *el-İbâne 'an şer'ati'l-fırakî'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakî'l-mezmûme*, thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî vd. (Riyad: Dâru'r-Râye, 1415/1994-1426/2005), 2/472.

³⁷ İbn Batta, *İbâne*, 7/196-197.

³⁸ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 339.

³⁹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbü't-tevekkül*, thk. Yusuf b. Ali et-Tarîf (Riyad: Dâru'l-Meymân, 1435/2014), 57-69.

⁴⁰ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed fî usûli'd-dîn*, thk. Vedî Zeydân Haddâd (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974), 161-165.

⁴¹ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 16/113; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005), 1/322-323; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/302.

tekkelere yerleşmeleri, çalışmaksızın işsiz güçsüz tekkede yaşamaları; kendilerini yeme, içme, raks ve şarkıya verip semirmeleri son derece yanlıştır. O, bir şeyhe bağlanan müritlerin şeyhin yaptığı her türlü hatayı meşrulaştıracak bir bahane bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre müritlerden mutlak itaat etmelerini istemek, onlar üzerinde hükümler kurmak içindir. İçine düştükleri hatalar hususunda sûfleri uyaran fakihlere de düşmanlık göstermişlerdir. Sûfler hakkında “Allah her kimin dinini yıkmak isterse onu sûflerle arkadaş yapar.” şeklindeki bir deyişin hakikati ifade edeceğini düşünen İbn Akîl, onların temizlik ve ahlak konusundaki tutumlarını da samimi bulmamakta ve bu tutumlarının çıkar sağlama maksadına matuf olduğunu söylemektedir.⁴² İbn Akîl’in tasavvufa yönelik eleştirilerinde genellemeye gittiği ve sûflerin mübtedîlerinde görülebilecek uç ve olumsuz örnekleri dile getirdiği söylenebilir. İbn Teymiyye, tasavvufa en uzak kesimin Mu’tezile’ye mensup kişiler olduğunu ifade etmektedir.⁴³ İbn Akîl’in tasavvufa yönelttiği sert eleştiriler ve Mu’tezile meylî göz önüne alındığında İbn Teymiyye’nin bu tespitinde haklılık payı olduğu söylenebilir.

İbn Akîl’i tenkitçi, akıllı ve şerefli bir alim olarak niteleyen⁴⁴ İbnü’l-Cevzî, görebildiğimiz kadarıyla Hanbelîler arasında tasavvufa yönelik eleştirilerini bir eserde toplayan ilk müelliftir. O, farklı zümrelerin din anlayışını tenkit etmek maksadıyla kaleme aldığı *Telbîsü İblis* isimli eserinin büyük bölümünü sûflere yönelik eleştirilere ayırmıştır. Ona göre avam, zühdün dünyayı terk etmek olduğunu duyunca bunu bir mağaraya çekilmek olarak anlamıştır ki bu doğru bir anlayış değildir. Eğer kişi bu anlayıştaki bir sûfî yerine bir fakihle birlikte olsaydı dünyanın mutlak manada yerilmediğini anlardı.⁴⁵ Zühdle tasavvufu birbirinden ayıran İbnü’l-Cevzî, bu işin başlangıcının zühd olduğunu, zamanla tasavvufun zühdden ayrıldığını ifade etmektedir. Ona göre tasavvuf başlangıçta mahza zühddü. Fakat açlık, fakirlik ve havâtır hakkında konuşup yazan Muhâsibî’den sonra işler değişmiş ve bu tarihten sonra mutasavvıfların kendilerine özgü gelenekleri oluşmuştur. Bu dönemden itibaren açlıktan fasit hayaller görüp Allah aşkından ve sevdasından bahseden birtakım kişiler türemiştir ki ona göre bu kişiler küfür ve bid’at arası bir yerde durmaktadır.⁴⁶ Abdülkâdir-i Geylânî (öl. 561/1165-66) hakkında *Dürerü’l-cevâhir* adlı bir eser yazıp onu ciddi bir şekilde tenkit eden⁴⁷ İbnü’l-Cevzî, tasavvuf kültürüne ait birçok eseri ihtisar etmiş; İbrâhim b. Edhem, Bişr el-Hâfî ve Ma’rûf el-Kerhî’nin menâkıpnamelerini de kaleme almıştır.⁴⁸ Hem tasavvuf çevrelerine sert

⁴² İbnü’l-Cevzî, *Telbîs*, 532-537.

⁴³ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Medîne: Vezâratü’ş-Şuûni’l-İslâmiyye ve’l-Evkâf ve’l-Da’ve ve’l-İrşâd, 1425/2004), 8/259.

⁴⁴ İbnü’l-Cevzî, *Telbîs*, 537.

⁴⁵ İbnü’l-Cevzî, *Telbîs*, 219.

⁴⁶ İbnü’l-Cevzî, *Telbîs*, 235-239.

⁴⁷ Süleyman Uludağ, “Abdülkâdir-i Geylânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/236.

⁴⁸ George Makdisi, “Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf”, çev. Ramazan Özmen, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 307.

eleştiriler yöneltmesi hem de tasavvufî eserler kaleme alması, onun eleştirilerinin bid'at olarak değerlendirdiği uygulamalara odaklandığını göstermektedir.

Abdülkâdir Geylânî ile Bağdat'ta görüşüp ona hayran kalan İbn Kudâme (öl. 620/1223), onun derslerine katılmış ve ondan tasavvuf hırkası giymiştir.⁴⁹ Geylânî'den sitâyîşle bahsettiği söylenen⁵⁰ İbn Kudâme, tasavvufî tarzda bazı eserler de kaleme almıştır. Örneğin *er-Rikka ve'l-bükâ* isimli eserinde yumuşak kalplilik ve pişmanlık duygusu üzerinde durmuş, peygamberlerin ve sâlih kulların zühd ve takvâsının yanında birtakım sözlerini de nakletmiştir. Eserin sonunda velilerin kerametlerine yer vermesi de onun tasavvuf anlayışı hakkında birtakım ipuçları vermektedir.⁵¹ Diğer yandan musiki, raks, def çalma ve sesli zikrin tasavvufun bünyesine sokulmasını tenkit etmek maksadıyla *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*⁵² isimli bir eser yazdığı görülmektedir. Elimizdeki verilerden yola çıkarak İbn Kudâme'nin bid'at kabul edilen uygulamalardan arındırılmış bir tasavvufî hayatı tercih ettiği söylenebilir.

İbn Teymiyye'ye göre tasavvufun menşei kendine özgü ibadet ve zühd yönelimi olan kişilerin yaşadığı Basra şehridir. Bu şahıslar kıyafetlerine nisbetle sûfî olarak isimlendirilmiştir. İlk dönem zâhidlerini Allah'a kulluk yolunda çabalayan kişiler olarak vasıflandıran İbn Teymiyye, sûfîleri üç gruba ayırmıştır. Birinci grup hakiki sûfîlerdir. Onlar ilk dönem zâhidleri gibi Allah rızasını arar. İkinci grup rızık sûfîleridir. Hakiki sûfîlerden daha kalabalık olan bu grup vakıfların gelirlerinden faydalanır. İbn Teymiyye'ye göre bu kişilerin vakıf gelirlerinden faydalanabilmesi için şeriatın gerektirdiği ibadetleri yerine getirmesi, bid'at bir ahlakla değil, şer'î bir ahlakla ahlaklanması ve dünyanın fuzûliyatına meyletmemesi gerekir. Üçüncü sınıf sûfîler ise görüntüde sûfîlerdir. Onların gayesi sûfî nisbesidir. Bu maksatla sûfîlerin giydiği kıyafeti giyer ve tasavvuf rükünlerini yerine getirirler.⁵³ Erken dönem sûfî ve zâhidleri makbul karşılayan⁵⁴ İbn Teymiyye, vecd halinde onlardan sadır olan şeriata aykırı sözleri de mazur görmektedir. Ona göre aklî melekelerin yeterince kullanılmadığı cezbe hallerinde kişiden sadır olan sözlerden dolayı bir günah hâsıl olmaz.⁵⁵ Abdülkâdir Geylânî'den naklen Ahmed b. Hanbel'in itikadı üzere olmayan

⁴⁹ Ferhat Koca, "İbn Kudâme, Muvaffakuddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/139.

⁵⁰ Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", 1/235.

⁵¹ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *er-Rikka ve'l-bükâ*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dimaşk & Beyrut: Dâru'l-Kalem & ed-Dâru's-Şâmiyye, 1415/1994); a.mlf. *Kitâbü't-Tevvâbîn*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 307-308 Bîşr el-Hâfî'nin bir menkibesi için bk. 214-215.

⁵² Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*, nşr. Züheyr Şaviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.).

⁵³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/16-20.

⁵⁴ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, 1411/1991), 5/4-5; a.mlf. *Mecmû'u fetâvâ*, 2/474; Mustafa Kara, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin (Tasavvuf ile İlgili Görüşleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/413; Semih Ceyhan, "Tilimsânî, Afîfüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/164; Makdisi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", 304.

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/221-223, 338-342; a.mlf. *İbn Teymiyye Külliyyatı*, çev. Yusuf Işıcık vd. (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987), 2/379, 439.

kişinin evliyâ olamayacağını vurgulayan⁵⁶ ve bu minvalde Kuşeyrî (öl. 465/1072) gibi mutasavvıfların görüşlerini takdirle karşılayan⁵⁷ İbn Teymiyye'nin Kâdirî sūfisi olduğu da iddia edilmiştir.⁵⁸

Tasavvufî kültürün erken dönemlerinden itibaren üzerinde konuşulan Allah ve peygamber sevgisi, tevekkül, ihlâs, şükür, sabır, havf, recâ gibi hal ve makamların varlığını kabul eden İbn Teymiyye, bu hal ve makamların imanın esaslarından olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹ Ona göre herkese emredilmiş olan bu haller ve makamlar arasında bir hiyerarşi yoktur. Bu nedenle kişinin, makamı yükseldikçe bu haller ve makamlardan herhangi birini terk etmesi doğru değildir.⁶⁰ İbn Teymiyye haller ve makamlara ilişkin sūfî kültürdeki tasniflerin ve bu kavramlara ilişkin bazı kullanımların yanlış olduğunu düşünmektedir.⁶¹ Hemen her konuda olduğu gibi İbn Teymiyye nezdinde hallerin ve makamların tanım ve mahiyetlerini belirleyen kriter, selefin üzerinde olduğu yoldur. O, haller ve makamlara ilişkin selef döneminde bulunmayan anlayışları doğru bulmaz. Örneğin sevgi, bazı şeyhlerin tanımladığı gibi inkârı, isyanı ve bazı haramları da içine alacak şekilde her şeyi sevmek değildir.⁶² Yine İbn Teymiyye tasavvufî kültürde yaygın olarak icra edilen zikir türlerinden bazılarını bid'at olarak görmüş ve bu uygulamaları da eleştirmiştir. Örneğin ona göre sadece هو zamirini söyleyerek icra edilen zikrin bir anlamı yoktur. Çünkü bu kelime bir söz değildir ve tek başına kullanıldığında herhangi bir anlam da ifade etmez.⁶³

İbn Teymiyye yaratılmışlarla yaratıcıyı tek şey haline getirdiğini düşündüğü için vahdeti vücûd nazariyesinin her tür şirki içinde barındırdığını söylemektedir.⁶⁴ O, vahdet-i vücûd nazariyesini savunan İbnü'l-Arabî'yi, Konevî'yi (öl. 673/1274), el-Belyânî'yi (öl. 686/1287) ve Tilimsânî'yi (öl. 690/1291) zındık olarak nitelemektedir.⁶⁵ Mişkâtü'l-envâr isimli eserindeki tasavvufî görüşleri sebebiyle Bâtıniyye'nin yoluna girmekle itham ettiği Gazzâlî'yi de sert bir dille eleştirmiştir. Ona göre Gazzâlî, İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) Şifâ isimli eserini okuduktan sonra manevi bir hastalığa düşer olmuştur. Gazzâlî'nin kitaplarında görülen bu tür muhtevaya ilişkin birçok yorum yapılmış; bazıları bu görüşlerin ona ait olmadığını söylemiş, bazıları da onun bu fikirlerden döndüğünü öne sürmüştür. İbn Teymiyye Gazzâlî'nin bu fikirlerden döndüğü yönündeki haberleri daha doğru bulmaktadır.⁶⁶

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruz*, 5/5.

⁵⁷ Süleyman Uludağ, "er-Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/123.

⁵⁸ George Makdisî, "Kâdirî Sūfisi İbn Teymiyye", çev. Vahit Göktaş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 406.

⁵⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/5-6.

⁶⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/16.

⁶¹ Kara, "İbn Teymiyye", 20/414.

⁶² İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/210.

⁶³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/397.

⁶⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/59.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 2/470-472, 10/342-343.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/238.

Temelde tasavvufu kabul eden İbn Kayyim (öl. 751/1350) onu Kur'an ve sünnete sarılmak, hevâ ve bid'atı terk etmek, selefin yoluna uymak olarak tarif etmektedir.⁶⁷ Bu yaklaşımıyla o, tasavvuftan ziyade zühde yakın durmaktadır. İbn Teymiyye'nin, bazı fikirleri sebebiyle Hulûliyye'ye kaymakla itham ettiği⁶⁸ Hâce Abdullah Herevî'nin (öl. 481/1089) *Menâzilü's-sâ'irîn* isimli eserine *Medâricü's-sâlikîn* ismiyle bir şerh yazan İbn Kayyim, büyük ölçüde Kuşeyrî'nin *Risâle* isimli eserinden faydalanmıştır. *Menâzilü's-sâ'irîn*'de geçen vahdet-i vücûdla ilgili yorumlara değinmeyip bu fikrin küfür olduğunu ifade etmekle yetinen İbn Kayyim, zaman zaman da Herevî'yi tenkit etmiştir.⁶⁹

İlk dönemlerde Kur'an ve sünnete uymakla mukayyet olan zühd ve tasavvufun içine sonraki dönemlerde birçok bid'at girdiğini ifade eden İbn Receb (öl. 795/1393), bu bid'atların İslam'dan herhangi bir nasibi olmadığını düşünmektedir. O, evliyânın enbiyâdan üstün olması, hulûl, ittihâd ve vahdet-i vücûd gibi fikirlerin aslının zındıklık ve küfür olduğunu söylemektedir. Ona göre zühd ve tasavvuf Kur'an, sünnet ve selefin uygulamasına muvafık olması gerekir.⁷⁰ Fudayl b. İyâz (öl. 187/803) ve Zünnûn el-Mısrî'den (öl. 245/859) naklettiği sözlerle Allah sevgisini işleyen İbn Receb, ismi ve görüntüyü ön plana çıkaran sûfîlerin samimiyetsiz tutumlarından şikâyet etse de İbrahim b. Edhem, Ma'rûf el-Kerhî, Bişr el-Hâfî, Serî es-Sakatî ve Cüneyd-i Bağdâdî'den (öl. 297/909) övgüyle bahsetmekte ve kendi çağındaki sûfîler için onları örnek göstermektedir.⁷¹ Eserlerini tahkik eden muhakkikler İbn Receb'in erken dönem zâhid ve sûfîlerinden naklettiği tasavvufî içerikten kaygı duymuş olmalı ki bu muhtevanın meşruiyetini temin etmek için bir takım açıklamalarda bulunma zorunluluğu hissetmişlerdir.⁷²

Tasavvufun bütün şekillerini eleştiren⁷³ ve mutasavvıfların insanların en sapkınları olduğunu söyleyen Muhammed b. Abdülvehhâb (öl. 1206/1792), İttihâdiyyenin imamlarından olduğunu ileri sürdüğü İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız'ın (öl. 632/1235) Yahudi ve Hristiyanlardan daha kafir olduğunu düşünmektedir. Ona göre İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız gibi İttihâdiyyeye mensup imamları takip edenler de onlar gibi kafirdir. Onların arkasında namaz kılınmaz ve onların şahitlikleri kabul edilmez.⁷⁴

⁶⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili "İyyâke na'büdü ve İyyâke neste'în"*, thk. Muhammed el-Mu'tasımbillah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1423/2003), 3/116.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 5/126.

⁶⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/133; Erhan Yetik, "Menâzilü's-Sâirîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/122; Uludağ, "Risâle", 35/123.

⁷⁰ İbn Receb, *Fazlû 'ilmi's-selef 'alâ 'ilmi'l-halef*, nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acmî (Kuveyt: Dâru's-Samî'î, 1406), 68-92.

⁷¹ İbn Receb, *Ravâi'u't-tefsîr el-câmi' li-tefsîri'l-İmam İbn Receb el-Hanbelî Tefsîru İbn Receb el-Hanbelî*, nşr. Ebû Mu'âz Târik b. 'Ivazullah b. Muhammed (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1422/2001), 2/214-220.

⁷² İbn Receb, *Mecmû'u resâli'l-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*, thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, ts.), 1/23-29 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁷³ Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 39/493.

⁷⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb, "er-Resâilü's-şahsiyye", *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*, thk. Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân - Muhammed b. Sâlih Aylakî (Riyad:

Doğrudan tasavvufu ele aldığı bir pasaja rastlayamadığımız Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî (öl. 1956), Nahl Sûresi 95 ilâ 97'nci âyetlerin tefsirinde zühde değinmiştir. Ona göre zühd, Allah'a ibadetten alıkoyan her şeyden yüz çevirmek ve emredilen zahirî yahut bâtinî ibadetlerin hepsini yerine getirmektir. Çünkü kişi sadece namaz, oruç ve zikir gibi belirli ibadetlere kendini vermekle zâhid olamaz.⁷⁵

Önceki müellifler gibi tasavvufu iki kısma ayıran Şinkîî (öl. 1974), mutasavvıflar içinde doğru yol üzere olan bir kesimin olduğunu ifade etmektedir. Kalbin hallerini bilip bu haller hakkında tafsilatlı izahatta bulunan bu kesim, Kur'an ve sünnet ile amel ederek kalbin hastalıklarını tedavi etmektedir. Şinkîî, hak üzere olan mutasavvıflara örnek olarak Avn b. Abdillâh (öl. 110/728), Ebû Süleymân ed-Dârânî (öl. 215/830), Cüneyd el-Bağdâdî, Sehl et-Tüsterî (öl. 283/896) ve Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996) gibi isimleri saymaktadır. Ona göre bu mutasavvıflar zâhiren ve bâtinen Kur'an ve sünnetten sapmamıştır. Aynı zamanda onlardan şeriata aykırı bir şey de zuhur etmemiştir. Dolayısıyla onların takip ettiği yol üzere olan mutasavvıflar doğru yoldadır. Tasavvufun hak ve batıl olan kısımlarını ayırtırmak için Kur'an ve sünneti hakem kabul etmek gerektiğini düşünen Şinkîî'ye göre "Bütûn mutasavvıflar sapıktır." şeklindeki bir hüküm kesinlikle doğru değildir. Diğer yandan ona göre tasavvuf iddiasında olup avamı saptıranlar da vardır. Bunlar Kur'an'ı ve sünneti bilmez. Onların eliyle birtakım harikulade şeyler gerçekleşse de onlardan uzak durmak, Kur'an ve sünnete sarılmak gerekir. Çünkü kimin ameli Kur'an ve sünnete uygunsu o hak üzere, kiminki de aykırıysa batıl üzeredir.⁷⁶

Tasavvuf konusundaki kriterini sünnete ve selefe uygunluk olarak belirleyen Useymîn (öl. 2001), sünnete muhalif olan tasavvufun bid'at ve dalâlet olduğunu, dolayısıyla bu tür tasavvuftan kaçınmak gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre insanların en cahilleri mutasavvıflardır. En arifleri de Hz. Peygamber ve ashabıdır. Selefin yolu önümüzde dururken başka yollar arayıp kendimizi yormaya gerek yoktur. Vahdet-i vücûd nazariyesine inananları, Allah'ın velisi olmak şöyle dursun, Müslüman bile kabul etmeyen⁷⁷ Useymîn, şer'î hükümlerin avam için olduğunu, havâstan bu hükümlerin düştüğünü ileri sürenlerin ise İslam şeriati bir yana Yahudi ve Hristiyan şeriati'ne göre de kafir olduğunu ifade etmektedir.⁷⁸ Kendisine yöneltilen sorular bağlamında bazı tasavvufî söylemleri ve uygulamaları değerlendiren Useymîn gaybı bilme, darlıktan çıkarıp salaha ulaştırma veya şifa verme gibi iddiaların küfür olduğunu söylemiştir. Ona göre kabirlere yönelmek ve oralardan yardım beklemek de küfürdür. Tasavvufî kitapların edinilip okunması ise sadece içeriğinde ne tür bid'atlar olduğunu öğrenip bu bid'atlara cevap

Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.), 7/189-190.

⁷⁵ Abdurrahmân b. Nâsır es-Sa'dî, *Teysîrü'l-kerîmi'r-rahmân fî tefsîri kelâmî'l-mennân*, nşr. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, ts.), 448-449.

⁷⁶ Muhammed Emîn Şinkîî, *Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, nşr. Bekr b. Abdullah Ebu Zeyd (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1426), 4/625-626.

⁷⁷ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Mecmû'u fetâvâ ve resâili fazileti's-şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn*, nşr. Fehd b. Nâsır b. İbrâhim es-Süleyman (Riyad&Uneyze: Dâru'l-Vatan&Dâru's-Serâyâ, 1413-1431/2010), 4/237-238.

⁷⁸ Useymîn, *Mecmû'u fetâvâ ve resâil*, 4/142-143.

vermek maksadıyla caiz olabilir. Farklı derece ve türleri olduğu için tasavvuf hakkında genel bir hüküm verilemeyeceğini söyleyen ⁷⁹ Useymîn'in tasavvufa ilişkin olumlu bir cümlesine rastlamak da mümkün görünmemektedir.

Ashabü'l-hadîsten günümüze tasavvuf karşısındaki tutumlar bu şekilde özetledikten sonra bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilham hakkındaki görüşlere geçebiliriz.

2. Zâhir-Bâtın Ayrımı ve Bâtınî Bilginin İmkânı

Tasavvufun müstakil bir disiplin halini almasında esas faktör ilmin elde edilmesi konusunda mutasavvıfların diğer disiplinlerden farklı bir yaklaşıma sahip olmalarıdır.⁸⁰ Mutasavvıflara göre Kur'an metni zahir ve bâtın olmak üzere farklı anlam düzeylerine sahiptir. Esas olan bâtınî anlamdır ve bâtınî anlam düzeyine zâhirî bilginin elde edildiği yollarla ulaşmak mümkün değildir. Bu bilgiye ulaşmanın yolu keşf ve ilhamdır.⁸¹ Bâtınî bilginin zâhirî bilgidir, dolayısıyla velinin fakih veya muhaddisten üstün olduğunu savunan mutasavvıflar kendilerini Hızır'la özdeşleştirmiştir. Bu fikre karşı çıkan fakih ve muhaddisler ise Hızır'ın kimliği ve sahip olduğu ilme ilişkin farklı yorumlar yapmıştır.

Ashâbü'l-hadîsin önde gelen şahsiyetleri farklı münasebetlerle eserlerinde zâhir ve bâtın konusuna değinmiştir. Örneğin, her âyetin bir zâhiri bir de bâtını olduğu yönünde Hz. Peygamberden nakledilen bir hadisi ele alan Ebû Ubeyd (öl. ö. 224/838), hadiste geçen zâhir ve bâtın kelimelerinin anlamları konusunda ihtilaf edildiğini söylemektedir. Onun ifade ettiğine göre bir grup, zâhirle Kur'an'ın lafzının, bâtınla te'vilinin kastedildiği görüşündedir. Ebû Ubeyd'in naklettiğine göre zâhir-bâtın kavramları Hasan-ı Basrî'ye (öl. 110/728) sorulduğunda o, Arapların "İşi enine boyuna düşündüm." (فَدَقَّلْتُ أَمْرِي ظَهْرًا لِبَطْنٍ) dediğini söylemiş ve "Zâhir âyetin zâhiri, bâtın sırrı, had hayrın ve şerrin ilmini muhtevi harf, matla ise emir ve nehiydir."⁸² demiştir. Hasan-ı Basrî'nin, zâhirle Kur'an'ın Arap olan herkes tarafından anlaşılabilen lafzını, bâtınla ise âyetlerin gönderiliş maksat ve muradını kastettiği de söylenmiştir.⁸³ Ebû Ubeyd'in naklettiği diğer bir görüşe göre ise Kur'an'da Âd ve Semûd gibi kavimlerin yapıp ettikleri ve başlarına gelenler anlatılmıştır. Onlar hakkındaki bu haberler âyetlerin **zâhiri**, bu haberlerin muhataplar için bir öğüt ve uyarı olması da bâtınıdır. Ebû Ubeyd'in daha doğru bulunduğu bu görüşte zâhir âyetlerin lafzı, bâtın ise maksadı olmaktadır.⁸⁴

⁷⁹ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb* (Riyad: Müessesetü's-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1434), 1/690-700; a.mlf. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Fâtîha ve'l-Bakara* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423), 2/10.

⁸⁰ Kadir Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 66.

⁸¹ Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/425-426.

⁸² Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-'Atiyye vd. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.), 97.

⁸³ İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 3/369.

⁸⁴ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Hüseyin Muhammed Şeref (Kahire: Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1404/1984-1415/1994), 2/238-241.

Kur'an'ın zâhirî anlamı noktasında Ahmed b. Hanbel'in de benzer bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. O, Kur'an'ın zâhirî anlamını esas alıp Hz. Peygamberin sünnetini ve sahâbîlerin görüşlerini terk eden Hâricîleri bu tutumlarından ötürü eleştirmiştir. Ona göre âyet lafızlarının zâhiriyle ne kastedildiğini ancak Hz. Peygamberin sünnetinden yahut sahâbîlerin izahatından öğrenebiliriz. Bu sebeple İbn Abbas Hâricîlerle görüştüğünde Kur'an lafızlarını değil sahâbî uygulamalarını öne sürmüştür.⁸⁵ Buradan hareketle Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın lafzî anlamından ziyade âyetlerin sevk ediliş maksadını önemseydiği zannına kapılmak mümkündür. Bu zannın izalesi için Kur'an'ın zâhirini esas alıp sünneti göz ardı etmekle eleştirdiği Hâricîlerin yaklaşımıyla, sünnetin zâhirini esas alıp sonradan ortaya çıkmış problemler için aklî çözümler üretilmesine direnen Ahmed b. Hanbel'in yaklaşımı arasında esasta bir fark olmadığını hatırlatmak yeterli olacaktır.

Hızır-Mûsâ kıssasına ilişkin rivayetlere *Müsned*'de yer veren Ahmed b. Hanbel, görebildiğimiz kadarıyla bu kıssa hakkında herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Ancak Hızır'ın dilinden, Hz. Mûsâ ile sahip oldukları ilmin mahiyetinin farklı olduğu ve Hz. Mûsâ'nın bu ilme ihtiyacı olmadığı ifade edilmiştir.⁸⁶ Mutasavvıflara ait bazı eserlerde Ahmed b. Hanbel'in, esas bilginin eğitim öğretim görmeksizin elde edilen ilham kaynaklı bilgi olduğu görüşünü benimsediği nakledilmiştir.⁸⁷ Fakat eldeki veriler ışığında meseleye bakıldığında bu iddianın ciddi kanıtlara muhtaç olduğu ortadadır.

İhtilaf türlerinden ve fûrû'daki ihtilafın rahmet oluşundan bahsettiği bağlamda zâhir ve bâtın kelimelerini kullanan İbn Batta, abdestte ağza ve burna su vermek gibi fûrûdaki bir meselede görüşünü âyet ile delillendiren kişinin âyetin bâtınını te'vil ettiğini, onun görüşüne muhalefet edenlerin ise âyetin zâhirini ve sünneti esas aldığını ifade etmektedir.⁸⁸

Gerek Ebû Ubeyd'in gerek Ahmed b. Hanbel'in gerekse İbn Batta'nın kullanımlarında zâhirle lafzın okunması veya işitilmesi esnasında zihinde ortaya çıkan ilk mananın; bâtınla ise lafzın ötesinde maksadın yani düşünüp taşınma, ölçüp biçme ile ulaşılan bir mananın kastedildiği görülmektedir. Zâhir ve bâtın kelimelerine yüklenen bu mana, mutasavvıfların aynı kelimelere yüklediği mana ile örtüşmüyorsa da lafzın gerisinde, tefekkürle açığa çıkarılan örtük bir manayı işaret ettiği için onu çağrıştırdığı söylenebilir.

Mârifeti kişinin kendisiyle Allah'ı bildiği bir mana olarak tanımlayan⁸⁹ Ebû Ya'lâ, bu bilginin sûfiyenin iddia ettiği gibi bilâ sebep kalpte vukua gelmediğini, nazar ve istidlâl yoluyla elde edildiğini ifade etmektedir. Ona göre bu bilgi bir yönüyle kesbî diğer yönüyle

⁸⁵ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, 3/122-123.

⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/53-57 (No. 21119).

⁸⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Mahmûd b. İbrahim b. Muhammed er-Ridvânî (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1422/2001), 1/389.

⁸⁸ İbn Batta, *İbâne*, 2/560-561; Benzer kullanımlar için bk. a.mlf. *İbâne*, 6/174.

⁸⁹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 27.

de vehbîdir. Zaruri aklî ilkeleri (apriori), duyuları, mütevâtir haberi, nazar ve istidlâlî bilginin kaynakları arasında sayan Ebû Ya'lâ ilhâm ve keşfe bilginin kaynakları arasında yer vermemiştir. Bu da onun bilgi kaynağı olması bakımından ilham ve keşfe bir değer atfetmediğini göstermektedir.⁹⁰ Nitekim o, imamın ilham yoluyla gaybı bildiğine dair Şîîlerin dile getirdiği iddiaları, gaybı ancak Allah'ın bilebileceğini bildiren âyetleri delil getirerek reddetmiştir.⁹¹

Bid'atlar konusunda sûfîleri oldukça sert bir dille eleştiren İbn Akîl, zındıkların ancak tasavvuf ortaya çıktıktan sonra şeriatı inkâr etmeye cesaret edebildiğini söylemektedir. Ona göre sûfîlerin şeriat-hakikat ayrımı çirkin bir ayrımdır. Allah şeriatı kulların maslahatı için indirmiştir. Dolayısıyla şeriatın ötesinde bir hakikat arayışı şeytanın vesvesesinden ibarettir. Sûfîler, hadis rivayet eden birini duysa "Zavallılar... ilmi ölümlerden alıyorlar. Oysa biz ilmi, hiç ölmeyecek olan Allah'tan alıyoruz. Biri bana 'Babam dedemden nakletti ki...' dese ben ona 'Kalbim rabbimden rivayet etti ki...' derim." derler. İbn Akîl'e göre "Kalbim rabbimden nakletti ki..." diyen kişi aslında peygambere ihtiyacı olmadığını ilan etmektedir. Peygambere ihtiyacı olmadığını ilan edip nübüvvete kasteden kişi kesinlikle kafir olmuştur. Zira *rivayeti* küçümseyen kişi şeriatı rafa kaldırmayı amaçlamaktadır. Diğer yandan onun "Kalbim rabbimden rivayet etti ki..." diyerek söylediği sözlerin şeytanın vesvesesi olmadığından nasıl emin olunabilir. İbn Akîl, sûfîlerin sünneti bir kenara itip şeytanın vesvesesinden korunduğu ispat edilmemiş bir bilgiye itimat ettiği kanaatinde dir.⁹² Görebildiğimiz kadarıyla ehl-i tasavvufun bilgi edinme yolları hakkında çok sert ifadeler kullanan İbn Akîl, bugüne ulaşan eserlerinde Hızır-Hz. Mûsâ kıssasına değinmemiş, sadece Hızır'ın Hz. Mûsâ'nın ümmetinden bir adam olduğunu söylemekle yetinmiştir.⁹³ Hızır'ın Hz. Mûsâ'nın ümmetinden bir adam olduğunu söylemek, Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olduğunu söylemek gibi bir anlam taşısa gerektir.

Allah'ın insana ilham etmesini inkâr edilemez bir hakikat olarak gören İbnü'l-Cevzî, bu hakikati pekiştirmek için Hz. Peygamberin "Her ümmet içinde muhaddesler vardır. Eğer ümmetim içinde de varsa o Ömer'dir." şeklindeki hadisini nakletmektedir. Bununla birlikte İbnü'l-Cevzî'nin ilham kaynaklı bilgi hakkında çok titizlendiği ve ilhama oldukça mesafeli durduğu söylenebilir. Ona göre eğer ilham ilme yani rivayete aykırıysa onunla amel etmek caiz olmaz. İbnü'l-Cevzî'ye göre sûfîlerden bazılarının hayaline birtakım vesveseler üşüşür ve "Kalbim bana rabbimden şöyle rivayet etti." der. Onlar şeriat ilmini zâhir ilmi, içlerindeki kuruntuları ise bâtın ilmi olarak isimlendirmişlerdir. Bu iddialarını delillendirmek için de Hz. Peygamberin "Bâtın ilmi Allah'ın sırlarından bir sır, hükümlerinden bir hükümdür ki onu evliyâsından dilediğinin kalbine bırakır." dediğini ileri sürmüşlerdir. Ona göre bu rivayet uydurmadır. O, eserinde "İlham yoluyla elde edilen

⁹⁰ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 30-31.

⁹¹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 248.

⁹² İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 534-536.

⁹³ Ebü'l-Vefâ İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 5/455.

bilginin Allah katından geldiğini nasıl doğrulayacağız?” şeklindeki bir soruya Bâyezid-i Bistâmî'nin verdiği cevabı nakletmektedir. Bâyezid-i Bistâmî'ye göre Hz. Mûsâ'nın annesine ilham yoluyla yol gösterilmesi; Hızır'a gemi, çocuk ve duvar hakkında ilham vasıtasıyla bilgi verilmesi, ki bu bilginin Allah katından olduğunu “Bu işi kendiliğimden yapmadım.” demesi ispatlar; Hz. Ebû Bekir'in Hz. Aişe'ye, “Hârice'nin kızı, bir kız çocuğuna hamiledir.” demesi; Hz. Ömer'in Sâriye'ye seslenmesi siddîkların ve evliyânın sözlerinin Allah katından bir ilham ve feyiz yoluyla olduğunu ispatlamaktadır. İbnü'l-Cevzî naklî ilimleri terk eden kişinin, ilhamın şeytandan mı Allah'tan mı geldiğini ayırt edemeyeceğini öne sürmektedir. O, “İlmi ölümlerden alıyorlar.” şeklindeki söylemin şeriate açık bir darbe olduğunu, bu sözü söyleyen şahsın söylediği sözün sonuçlarını hesap etmediğini söylemektedir. “İlham ilim değildir.” diyen İbnü'l-Cevzî ilhamı, ilmin ve takvanın meyvesi olarak görmektedir. Ona göre ilham vasıtasıyla ancak ilim ve takva sahibi bir kişi hayra ve doğruya muvaffak olur. Sûfilerin şeriat-hakikat ayrımını cahillik olarak niteleyen İbnü'l-Cevzî, şeriatın tamamıyla hakikat olduğunu ifade etmektedir. O, bâtının zâhire aykırı olmaması gerektiğine ilişkin sûfilerin görüşlerini aktararak zâhire aykırı bâtınî bir bilginin ilim olamayacağını vurgulamaktadır.

İlim yolculuğunun zor ve zahmetli olmasının sûfilere, “Bizim ilmimiz vasıtasız bir ilimdir.” diyerek ilmi çabayı yermeye ittiğini söyleyen⁹⁴ İbnü'l-Cevzî, Hızır'ın nebi olduğunu düşünmektedir. Nebilerin de vahiy yoluyla işlerin akıbetini bilmesi gayet doğal bir durumdur. Hızır'la Hz. Mûsâ'nın farklı mahiyette ilimlere vakıf olduğunu, rivayetleri göz önünde bulundurarak kabul eden İbnü'l-Cevzî, nebîlerin misyonunun Hızır'ın ifâ ettiği görevleri kapsayıp kapsamadığını sorgulama ihtiyacı hissetmemiştir.⁹⁵

Bildikleriyle amel eden salih kulların kalplerine Allah katından vasıtasız ledünnî ilmin verilebileceğini kabul eden İbn Teymiyye, Hz. Ali'nin “Bende, Allah'ın Kitab'ı hakkında kuluna verdiği kavrayış ve idrakten öte bir şey yok.” sözüyle dile getirdiği kavrayış ve idraki, vasıtasız ilim kapsamında değerlendirmektedir. Ancak ona göre ne salt zühd, riyazet ve kalbin temizlenmesi ne de salt şer'î ve akfî deliller ilmi temin eder. İlmi temin eden tutum zühd, riyazet ve kalbin temizlenmesiyle birlikte şer'î ve akfî delillerin de bilinmesidir. Zühd ve riyazet, ilmin elde edilmesinde en büyük yardımcıdır. Ancak tek başına yeterli değildir.⁹⁶

İbn Teymiyye *bâtın ilmi* tamlamasıyla iki şeyin kastedilebileceğini ifade etmektedir. Bu tamlamayla ya kalpteki marifet, haller ve Hz. Peygamber'in haber verdiği gaybî hususların bilgisi gibi bir bilgi kastedilmiştir ya da zâhirî bilgilerle meşgul olanların idrakini aşan ve insanların çoğunun anlayışına gizli kalan bir bilgi kastedilmiştir.⁹⁷ Bu bilgi türlerinden hangisi kastedilirse edilsin bâtınî bilginin kabul edilebilmesi için Kur'an ve

⁹⁴ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 456-457.

⁹⁵ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 456-463; a.mlf. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, nşr. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî & Dâru İbni Hazm, 1423/2002), 859-867; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 4/397.

⁹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/245-246.

⁹⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/232.

sünnete aykırı olmaması gerekir. İnsanların çoğuna gizli kalan bâtinî bilgiyi, zâhire muvafık bâtinî bilgi ve zâhire muhalif bâtinî bilgi olmak üzere iki kısma ayıran İbn Teymiyye nezdinde zâhire muhalif bâtinî bilgi batıldır. Bâtinî Karmatîler, Nusayrîler, onlarla aynı fikirde olan felsefeciler ve gulat sûfîler ile kelâmcılar gibi, Kur'an'ın zâhirî anlamına muhalif bâtinî bir anlamı olduğunu savunanlar ya zındıktır veya mülhittir. Ona göre Hz. Mûsâ'nın Allah'la konuşması hadisesini sembolik bir anlatım olarak niteleyen ve konuşma olayını, marifetin hasıl olması sırasında kalpte ortaya çıkan haller şeklinde izah eden Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'daki yorumları da bu vasıftadır. İlk dönem sûfîlerinden nakledilmeyen bu tür yorumlar, muahhar sûfîler arasında revaç bulmuştur. En büyük sapmalardan biri olan vahdet-i vücûd telakkisi de son dönem sûfîleri arasında ortaya çıkmıştır.⁹⁸

Sûfîlerin yaptıkları yorumları mümkün olduğunca objektif bir alana çekmeye çalışan İbn Teymiyye Hızır-Mûsâ kıssasını çeşitli açılardan ele almıştır. Onun naklettiğine göre bazı sûfîler, rabbanî iradeye ve ilahî meşîete yani kevnî hakikate şahit olduğu için Hızır'dan şer'î yükümlülüğün kalktığını varsaymaktadır. Onlar Hızır'ın gerçekleştirdiği eylemlerle şeriatın dışına çıktığını zannetmiş, ardından bu zanna dayanarak evliyânın şeriatın zâhirine aykırı hareket etmesini caiz görmüşlerdir. İbn Teymiyye'ye göre bu iddia sahipleri iki bakımdan hata etmiştir. Öncelikle Hızır yapıp ettikleriyle şeriatın dışına çıkmamıştır. Onun yapıp ettiği şeyler Hz. Mûsâ'nın şeriatında caizdir. Eğer caiz olmasaydı eylemlerin nedenleri ve amaçları izah edildiğinde de Hz. Mûsâ'nın şeriata muhalif olduğu gerekçesiyle Hızır'a itirazını sürdürmesi gerekirdi. Ancak sebepler izah edildiğinde Hz. Mûsâ'nın yapılanları onayladığı görülmektedir. Bu da Hızır'ın eylemlerinin ona verilen şeriata aykırı olmadığını ispatlamaktadır. Yine Hızır'ın yaptığı şeylerin sebeplerini izah etmesi, Hz. Mûsâ'nın başlangıçta karşı çıktığı olayların zâhire aykırı bir bâtını olduğuna işaret etmektedir. Zâhire aykırı bâtının batıl olduğuna çokça vurgu yapmasına rağmen İbn Teymiyye, Hızır-Mûsâ kıssasından hareketle, keşif yoluyla bilinebilecek bir bâtının var olduğunu söylemekte, ayrıca bu bâtının zâhire aykırı olabileceğini de kabul etmektedir. Bununla birlikte ona göre şirk, bilgisizce Allah hakkında konuşmak, fuhşiyat ve zulüm gibi konularda bâtın zâhire aykırı olamaz.⁹⁹

İbn Teymiyye'ye göre mükâşefe sahibi olduğu için Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olması gerekmediği de öne sürülemez. Çünkü Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olmamasının sebebi mükâşefe sahibi olması değil, onun ümmetinden olmamasıdır. Hz. Mûsâ sadece kendi kavmine gönderilmiş bir peygamberdir. Bu sebeptendir ki Hızır Hz. Mûsâ'ya farklı ilim türlerine sahip olduklarını, dolayısıyla birbirlerinin ilmine vakıf olmadıklarını söylemiştir. İbn Teymiyye'ye göre sûfîlerin Hızır-Mûsâ kıssasını öne çıkarmalarının nedeni, bilginin kaynağı hakkında kendi görüşlerini destekleyen argümanlar içerdiğini düşünmeleridir. Onlar Hızır'ın evliyâdan olduğunu ileri sürerek evliyâdan bazılarının enbiyâdan üstün

⁹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/238-243.

⁹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/427-430, 14/475-476.

olduğunu savunmuşlardır. Müslümanların önde gelen alimleri bir tarafa, kendilerine uyulan mutedil sûfîler bile bu görüşü kabul etmemektedir. İbn Teymiyye ister nebi olsun ister olmasın Hızır'ın Hz. Mûsâ'dan üstün olduğunu savunmanın kişiyi küfre düşüreceği kanaatindedir. Diğer yandan Hz. Mûsâ'nın vakıf olmadığı bir bilgiye sahip olması, Hızır'ın ondan üstün olmasını gerektirmez. Zira Hz. Süleyman'ın vakıf olmadığı bir bilgiye Hüdhdüd sahipti. Ancak sahip olduğu bilgi Hüdhdüd'ü Hz. Süleyman'dan üstün bir mertebeye taşımamıştır.¹⁰⁰ İbn Teymiyye İbnü'l-Arabî'nin velâyeti nübüvvete üstün tutmasını da eleştirmiş ve bu düşüncenin kaynağının filozoflar olduğunu söylemiştir. Ona göre velâyetin nübüvvete üstün tutulması açık naslara aykırıdır. Çünkü Allah nimet verilenleri dört kısma ayırmış ve nebilerden sonra da siddîkleri saymıştır.¹⁰¹

“İlmi, ilelebet diri olan Allah'tan alan kişi ölümlü bir insandan gelen ilmi ne yapsın?” şeklinde özetlenebilecek yaklaşımları doğru bulmayan İbn Kayyim, buna benzer fikirlerin ya cahillikten söylendiğini yahut da bunların şathiye türü sözler olduğunu söylemektedir. Çünkü ilmin rivayet yoluyla aktarılması olmasa bu görüşleri dile getirenlere İslam'dan hiçbir şey ulaşmazdı. Ona göre, muhatabını rivayet ilminden alıkoymaya çalışan kişi, onu ya sûfîlerin kuruntularına ya felsefi kıyasa yahut da kendi görüşüne sevk etmek istiyordur. Çünkü Kur'an ve sünnetin gayrında kelâmcıların şüphelerinden, sapkınların görüşlerinden, sûfîlerin kuruntularından ve felsefecilerin kıyasından başka bir şey yoktur. İbn Kayyim'e göre gerçek ilim, bir delille ispat edilebilen ilimdir. Delile ve şahide dayanmayan bilgi güvenilir bir bilgi olmayacağı için ilim olduğu da söylenemez. İstidlal dışında bir yolla ilmin elde edildiği iddiası doğru bir iddia değildir. Zira Allah kâinatı sebeplere bağladığı gibi ilmi de sebeplere bağlamıştır. Bu demektir ki insan ilmi ancak onu gösteren bir delil vasıtasıyla elde edebilir. Ona göre ilim halden daha hayırlıdır. Çünkü ilim, hâkim ve yol gösteren; hal, mahkûmun aleyh ve tabi olandır. İlimsiz sahih bir hale ulaşmak mümkün değildir.¹⁰²

Şeytanın cahil mutasavvıfları şatah konusunda tuzağa düşürdüğünü söyleyen İbn Kayyim, mutasavvıfların keşf ve ilham yoluyla ilmin nakşolması için kalplerindeki her şeyi, hatta Hz. Peygamberin getirdiği ilmi bile boşaltmaya çalıştıklarını ifade etmektedir. Kalplerinden Hz. Peygamberin getirdiği ilmi çıkardıklarında şeytanın onların kalbine batıl şeyleri naksetmesinin önündeki bütün engeller de kalkmış olur.¹⁰³ Oysa kalp Allah'a itaat, helal rızık, kirlerden arındırma ve nebevî riyazet yoluyla bâtinî bilgiyi almaya hazır hale gelir. Bu halin devam etmesi ve ürün vermesi için de farzları yerine getirmek, Kur'an ve sünnete uymak gerekir.¹⁰⁴

¹⁰⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 2/233-235, 11/420-426, 13/266-267; a.mlf. *el-Müstedrek 'ala mecmû'i fetâvâ*, thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, 1418, 1/113-114.

¹⁰¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/363-364.

¹⁰² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/438-439, 3/399-400.

¹⁰³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İgâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1975), 1/207-208.

¹⁰⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/444.

İbn Kayyim'e göre sûfiler ilm-i ledünle, Hızır'a Hz. Mûsâ'nın aracılığı olmadan verilen ilimde olduğu gibi, Allah'tan vasıtasız bir yolla, yani ilham şeklinde alınan bilgiyi kastetmektedir. Nitekim Kehf Sûresi 65'inci âyette rahmet için *من عندنا* ilim için ise *من لدنا* ifadeleri kullanılmıştır. İlim için kullanılan *لدى* zarfı *عند* zarfından daha hususi ve Allah'a daha yakın bir makama işaret eder. Ledünni bilgi çalışıp çabalamakla elde edilemez. Ona göre ilm-i ledün kulluğun, kullukta sürekliliğin, Allah'a karşı içtenliğin ve doğruluğun; ilmi, Hz. Peygamberden almak için bütün gayreti sarf etmenin meyvesidir. Böylece Hz. Ali'nin de dediği gibi, kişiye Kitap ve sünneti anlamada özel bir yetenek verilir. Ona göre Kur'an ve sünnetten yüz çeviren kişinin kalbine de ledünni bir bilgi verilir. Fakat kimin tarafından? Ya nefsi ya hevâsı ya da şeytan tarafından. Ledünni bilginin Allah katından olup olmadığı, ancak Hz. Peygamberin getirdiklerine uygunluğu ile tespit edilebilir. İlm-i ledünnün kaynağını tespit etmede mihenk taşı vahiydir. Hızır- Mûsâ kıssasından hareketle ilm-i ledün verilen kişinin vahye ihtiyacı kalmadığını iddia etmek ilhad ve küfürdür. İbn Kayyim'a göre bu iddia sahibinin kanını akıtmak vaciptir¹⁰⁵ Ledünni ilim, delile dayanan ve peygamberlerin dili üzere Allah katından gelen ilimdir. Bunun dışındakiler insan nefsinin ledünnünden neşet eden bilgidir. Nitekim tarihte ledünni ilim için konulan bu set çökmüş ve her taife kendi ilmini ledünni ilim olarak nitelendirmiştir. Onların görüşleri ledünnî zarfı ancak *indî* anlamında alındığında doğru kabul edilebilir.¹⁰⁶

Hızır'ın nebi, veli veya kral olduğuna dair birtakım görüşler aktarmakla birlikte konu hakkında kendi kanaatini belirtmeyen¹⁰⁷ İbn Kesîr, onun ilminin Hz. Mûsâ'nın ilminden farklı bir mahiyette olduğunu vurgulamıştır. Ona göre Hızır'ın yapıp ettikleri Hz. Mûsâ'nın şeriatına aykırıdır. Dolayısıyla hem Hızır hem de Hz. Mûsâ kendine verilen ilimden mesuldür. Hızır fiillerini bâtinî bir hikmet ve maslahata uygun olarak gerçekleştirmiştir. Bu maslahat ve hikmete vakıf olmayan Hz. Mûsâ da onun yapıp ettiklerine karşı çıkmıştır.¹⁰⁸ Kıssa hakkındaki izahatından hareketle İbn Kesîr'in zâhirin bâtınla çelişebileceği fikrini kabul ettiği söylenebilir.¹⁰⁹

İbn Receb'e göre bâtinî ilimlerin nübüvvet nurundan, Kitap ya da sünnetten değil de havâtır, ilham ve keşften elde edildiğini öne süren kişiler kâmil olan şeriat hakkında kötü zan beslemektedir. Çünkü onlar şeriatın bâtin ilmine dair herhangi bir şey getirmediğini zannederek mücerret re'ylere ve havâtırlarıyla onun hakkında konuşmuşlardır. Bâtin ve bâtin ilmi konusunda mücerret reyle konuşmak oldukça tehlikelidir. Çünkü dinden olmayan birçok şey bu kapıdan İslam'a sokulmuş, yine birçokları bu kapıdan geçerek nifaka düşmüştür. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel başta

¹⁰⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/445-447.

¹⁰⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/400.

¹⁰⁷ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 5/187.

¹⁰⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/181.

¹⁰⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/184.

olmak üzere önde gelen imamlar onun hakkında mücerret rey ve keşifle konuşmaktan sakındırmıştır.¹¹⁰

Nahl Sûresi 68 ve Kasas Sûresi 7'nci âyette geçen vahiy kelimelerini ilham kelimesiyle karşılayan Muhammed b. Abdülvehhâb ilhamı vahyin bir türü olarak kabul etmektedir.¹¹¹ Tasavvufun bilgi edinme yolları hakkında bu değininin dışında başka bir değerlendirmesine rastlayamadığımız Muhammed b. Abdülvehhâb, Hızır-Mûsâ kıssasından hareketle ledünnî ilmin Allah'ın lütfundan olduğu sonucuna varmıştır. Yine o, Hızır'ın evliyâdan olduğu görüşünün esas alınması durumunda evliyânın kerametinin de hak ve gerçek olduğunu kabul etmek gerektiğini söylemektedir. Bu durumda, Hz. Mûsâ gibi bir peygamberde bulunmayan bilginin bir velide bulunması da mümkün hale gelmektedir.¹¹² Ancak Hızır'ın bilgisini ve fiillerini öne sürerek şeriatın dışına çıkılabileceğini savunmak mümkün değildir. Böyle bir iddiayı dile getiren kişi kafirdir.¹¹³ Muhammed b. Abdülvehhâb Hz. Mûsâ ve Hızır'ı denk bir konumda görmemekte, Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan üstün olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁴

Sa'dî'ye göre Hz. Mûsâ imanî ve usûlî konularda daha bilgili ve daha üstün olsa da ona verilmeyen bir bilgi, peygamber olmadığı halde ve herhangi bir eğitim sürecine tabi olmaksızın ilham yoluyla Hızır'a verilmiştir. Allah'tan gelen bu ilham sayesinde Hızır, olayların Hz. Mûsâ'ya gizli kalan bâtinî yönlerine vakıf olmuştur.¹¹⁵ Kissadan çıkarılabilecek birçok derse değinen Sa'dî, sûflerin iddialarına ilişkin ayrıca bir değerlendirme yapma gereği duymamıştır.

Zuhurf sûresi 32'inci âyette olduğu gibi Kur'an'da rahmet kelimesinin nübüvvet manasında kullanılmasından¹¹⁶ hareketle Hızır'ın nebî olduğu sonucuna ulaşan Şinkîti, ona verilen bilginin de vahiy kaynaklı bir bilgi olduğunu söylemektedir. Ona göre Hızır'ın "Bunu kendiliğimden yapmadım."¹¹⁷ şeklindeki açıklaması sahip olduğu bilginin vahye dayandığını gösteren bir delildir. Zira, zâhirde masum olan bir cana kıymak şeklindeki eylemi de dahil olmak üzere onun yapıp ettikleri ancak ilâhî bir emre istinaden yapılabilir. İlahi emir ve nehiylerin bildirilmesi de vahiy yoluyla gerçekleşir. Diğer yandan ilm-i ledünnü Hızır'a verilen ilimle sınırlamak doğru değildir. Çünkü ilm-i ledün umûmî bir ilimdir. Allah dilediği kullarına ilham yoluyla birtakım bilgiler verir. Lakin bu bilgi türünün masumiyetinden söz edilemediği için bu bilgiyle istidalde bulunulamaz. Diğer yandan şeriat, kulların hidayeti için gerekli delilleri içermektedir. Bir meselede bile olsa Allah'ın rızasına ulaşmak için peygamberlere ve peygamberlerin getirdiklerine ihtiyacı olmadığını

¹¹⁰ İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 1/17-20; a.mlf. *Fazlû 'ilmi's-selef*, 68-71.

¹¹¹ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb*, thk. Muhammed Biltâcî (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.), 5/218,282.

¹¹² Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'ân", 5/252-253.

¹¹³ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Resâilü's-Şahsiyye", 7/214.

¹¹⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'ân", 5/256.

¹¹⁵ Sa'dî, *Teysîrü'l-kerîm*, 481-484.

¹¹⁶ ed-Duhân 44/6, el-Kasas 28/86.

¹¹⁷ el-Kehf 18/82.

söyleyen kişinin zındıklığında şüphe yoktur. Aynı şekilde Hızır-Hz. Mûsâ kıssasından hareketle şeriatın zâhirine mugayir bâtînî bir bilginin varlığı iddiasında bulunan da kesinlikle zındıktır. Zâhire aykırı bir bâtın olduğunu savunmak, İslam dininden külliye çıkarılmayla neticelenir. Şinkîti Kurtubî'den naklen zâhire aykırı bâtın fikrinin ve havas ehlinin naslarla mükellef olmadığı tezinin Bâtînîlere ait bir tez olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁸

Hızır'ın nebi, rasûl veya salih kullardan bir kul olma ihtimalinin bulunduğunu düşünen Useymîn, Şinkîti'nin aksine onun keramet sahibi salih bir kul olduğu kanaatindedir. Allah Teâlâ Hz. Mûsâ'yı Hızır'a yönlendirmekle Allah'ın bilgisini tamamiyle kuşatamayacağını, onun bilgisinden çok az bir kısma vakıf olduğunu açıklamak istemiştir. Hz. Mûsâ üstün bir konumda olmasına rağmen, ondan daha aşağı bir konumda bulunan Hızır'a ilham yoluyla gayb bilgisi verilmiştir. Ona verilen bilgi, geçmişin veya anın bilgisi değil geleceğin bilgisidir. Bu yönüyle ona verilen bilgi, insan aklının kavrayabileceği sınırların fevkindedir.¹¹⁹ Öte yandan keşfi bilgiye dair fikri sorulduğunda Useymîn, gaybı bilme iddiasındaki herkesin kafir olduğunu söylemiştir. Verdiği cevaptan anlaşıldığı kadarıyla o, keşfi bilgi ile gayba muttali olmayı anlamaktadır. Gaybın bilgisinin Allah'a mahsus olduğunu ve Allah'ın bu bilgiden dilediği kadarını dilediği peygambere bildirdiğini haber veren âyetler olduğunu söyleyen Useymîn, bu âyetlere göre keşf veya başka bir yolla gayba muttali olduğunu iddia edenlerin kafir olduğunu ileri sürmektedir. Hz. Ömer'in minberden kendisine çok uzak bir orduya seslenmesi ise ona göre gaybî bir bilgi değildir. Çünkü Hz. Ömer'in şahit olduğu şey, görülen ve hissedilebilen bir olaydır.¹²⁰ Useymîn'in keşif ve ilham hakkındaki açıklamalarının genelinden, Hızır'a verilen bilginin ona mahsus bir bilgi olduğu sonucu çıkarılabilir.

Sonuç

Ashâbü'l-hadîs döneminde doğrudan tasavvufa yöneltmiş eleştirilere rastlanmamaktadır. İbn Batta ile birlikte mutasavvıfların düzenlediği semâ meclislerine yönelik eleştiriler görülmeye başlanmıştır. İbn Akîl ve İbnü'l-Cevzî ise bid'at olarak değerlendirdikleri birtakım uygulamalar nedeniyle mutasavvıflara sert eleştiriler yöneltmişlerdir. Onların tasavvufa yönelttiği eleştiriler sonraki dönemde Ashâbü'l-hadîsin tabileri tarafından da sıklıkla tekrar edilmiştir. Tasavvufa yöneltilen ve çoğu zaman tekfir boyutlarına ulaşan asıl eleştiriler İbn Teymiyye sonrasına rastlamaktadır. İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî başta olmak üzere mutasavvıfları Allah'a, sıfatlarına ve nübüvvete dair görüşleri sebebiyle tekfir etmekte ve onların dile getirdiği görüşlerin felsefeden alınmış fikirler olduğunu söylemektedir. Dile getirdiği eleştirilerden hareketle onun, mutasavvıfların felsefî nitelikli görüşlerine karşı olduğu söylenebilir. İbn Teymiyye sonrası tasavvufa yöneltilen eleştiriler büyük oranda bu minvalde devam etmiş, Muhammed b. Abdülvehhâb sonrasında ise neredeyse İbnü'l-Arabî ismiyle özdeşleştirilen tasavvuf bütün

¹¹⁸ Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân*, 4/202-206.

¹¹⁹ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Kehf* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423), 112-113, 124.

¹²⁰ Useymîn, *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb*, 1/699.

boyutlarıyla reddedilmiş, hatta şeyhlere veya onların kabirlerine gösterdikleri saygı ve tazim sebebiyle mutasavvıflar zaman zaman şiddetin hedefi haline gelmiştir. Bununla birlikte gerek Ashâbü'l-hadîs ve Hanbelîler gerekse Selefler, ilk dönem sûflerini takdir etmekte ve zühd merkezinde yaşanacak manevi bir tecrübeyi makbul karşılamaktadır. Bu bakımdan tasavvuf eleştirilerinde maksadın sûfleri, Kur'ân ve sünnetin lafzî delaletiyle çizilmiş sınırlara çekmek olduğu söylenebilir. Tabi bu durumda müstakil bir tasavvuftan söz etmenin mümkün olup olmadığı da ayrıca tartışılmalıdır.

İlk mutasavvıflardan itibaren akıl ve nakil yanında bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilhama yer açma çabaları görülmektedir. Hanbelî ve Selefî çevreler keşf ve ilham hakkında ilk mutasavvıfların öne sürdüğü argümanları büyük ölçüde doğru bulmuş ve kabul etmiştir. Ancak onlar tasavvufun, dolayısıyla marifet teorisinin Ehl-i hadîsin denetiminden çıkmasına razı olmamıştır. Bu noktada şeriatın zâhiriyle çeliştiğini düşündükleri yorumları reddetmişler ve bu tür yorumları bid'at ve sapıklık olarak değerlendirmişlerdir. Tasavvufu Ehl-i hadîsin çizdiği sınırlarda tutma gayretiyle İbn Teymiyye'den itibaren sûflerin kullandığı tasavvufî kavramların Ashâbü'l-hadîs zihniyetine muvafık bir şekilde yeniden tanımlanmaya çalışıldığı görülmektedir.

Zâhir-bâtın mücadelesinin gün yüzüne çıktığı meselelerden biri de Hızır-Mûsâ kıssasıdır. Mutasavvıflar kendilerini, vasitasız bâtinî bir bilgiye mazhar olduğunu düşündükleri Hızır'la özdeşleştirmiştir. Buna karşın şeriatın zâhirini Hz. Mûsâ'ya verilen şeriatla özdeşleştiren Hanbelîler ve Selefler onun üstünlüğünü savunma gereği duymuştur. Tarih boyunca Hızır'ın kimliği hususunda farklı iddialar ileri sürseler de Hanbelîlerin ve Seleflerin sürekli yinelediği mesele Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan üstün olduğu meselesidir. Bu aynı zamanda mahiyeti farklı olmakla birlikte Hızır'a verilen bilginin Hz. Mûsâ'ya verilen bilgiden üstün olmadığı anlamına gelmektedir. Mutasavvıfların iddialarının önüne geçmek için Hz. Peygamberin risâletinden sonra Hz. Mûsâ'ya nisbetle Hızır'ın konumunda olan kimsenin olmadığı söylenmiştir. Çünkü Hz. Mûsâ'nın risâleti umumi olmadığı için Hızır'ın ona tâbi olmak gibi bir sorumluluğu yoktu. Hâlbuki Hz. Mûsâ'nın aksine Hz. Peygamber bütün insanlara gönderilmiştir. Bu nedenle onun getirdiği **ilmin** zâhiri herkes için bağlayıcıdır. Diğer yandan Hanbelî ve Seleflerin bâtinî bilginin makbûliyeti için öne sürdükleri zâhire uygunluk şartı, Hz. Mûsâ'nın Hızır'a itirazları ve aldığı cevaplar sonucu teskin olması göz önüne alındığında tartışmalı hale gelmektedir. Özellikle İbn Teymiyye'nin Hızır'ın kimliği ve Hz. Mûsâ'nın peygamberliğinin kapsamı üzerinden yaptığı izahlar, ikna edicilikten uzaktır. Çünkü sadece zâhirî göz önüne alındığında Hızır'ın yaptığı eylemlerin herhangi bir şeriata aykırılıktan ziyade genel insanî ve ahlaki ilkelere ters düştüğü görülmektedir ki Hz. Mûsâ'nın itirazlarını da pekâlâ bu gerekçeyle izah etmek mümkündür.

Rivayeti ve selevin üzerinde bulunduğu dini geleneği, din anlayışının esas haline getiren Selefilik'in ele aldığı her konuda kesin ve nihai hükümleri dile getirir tarzda bir söylem kullanması, onların herhangi bir konuda tarih boyunca yekpare bir fikre sahip

olduğu
yol

vehmine

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / *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.*

Yazar(lar) / Author(s)

Kadir ESER

Finansman / Funding

Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

açmaktadır. Ancak görüldüğü kadarıyla gerek tasavvuf ve mârifet teorisi gerekse Hızır-Mûsâ kıssası hususunda farklı dönemlerde birbirinden farklı görüşler dile getirilmiştir. Bu durum Selefilere dile getirdiği görüşlerin, kendilerini refere ettikleri mirasla tutarlılığını yeniden ve titizlikle ele almayı gerektirmektedir.

Kaynaklar

- Affî, Ebü'l-Alâ. *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*. çev. H. İbrahim Kaçar - Sülün Murat. İstanbul: Risale Yayınları, 1996.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*. nşr. Halid er- Rabât, Seyyid İzzet İd. 22 Cilt. Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1430/2009.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*. thk. Şuayb Arnaût - Adil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-evliya*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1985.
- Ceyhan, Semih. "Tilimsânî, Afîüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/163-164. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ceyhan, Semih. "Zühd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelebi, İlyas. "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi". *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı II*. 85-107. İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.
- Demirbilek, Mine - Atalay, Hakan. "Türkiye'de Selefilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar". *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 448-459.
- Demirli, Ekrem. "Sadreddin Konevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/420-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Demirli, Ekrem. "'Zahirî' İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 219-244.
- Ebû Tâlib el-Mekkî. *Kûtü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. thk. Mahmûd b. İbrahim b. Muhammed er-Ridvânî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1422/2001.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *Kitâbu'l-mu'temed fi usûli'd-dîn*. thk. Vedî' Zeydân Haddâd. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *Kitâbü't-tevekkül*. thk. Yusuf b. Ali et-Tarîf. Riyad: Dâru'l-Meymân, 1435/2014.

- Erginli, Zafer. "Muhâsibî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/13-16. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Gündoğdu, Cengiz. "Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri". *EKEV Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 41-64.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Şerefü ashâbi'l-hadîs*. thk. Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ. *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- İbn Batta. *el-İbâne 'an şerî'ati'l-fırakî'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakî'l-mezmûme*. thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî vd. 9 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1415/1994-1426/2005.
- İbn Ebî Ya'lâ. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn. 3 Cilt. Riyad: el-Emânetü'l-Âmme li'l-Ihtifâl, 1419.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*. thk. Muhammed Hâmid el-Fikî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1395/1975.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili "iyyâke na'büdü ve iyyâke neste'în"*. thk. Muhammed el-Mu'tasimillah el-Bağdâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 7. Basım, 1423/2003.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 20 Cilt. Cîze (Kahire): Dâru Hicr, 1419/1999.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *er-Rikka ve'l-bükâ'*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dımaşk & Beyrut: Dâru'l-Kalem & ed-Dâru's-Şâmiyye, 1415/1994.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Kitâbü't-Tevvâbîn*. thk. Abdulkâdir el-Arnaût. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*. nşr. Züheyr Şaviş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Receb. *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005.
- İbn Receb. *Fazlü 'ilmi's-selef 'alâ 'ilmi'l-halef*. nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acmî. Kuveyt: Dâru's-Samî'î, 2. Basım, 1406.
- İbn Receb. *Mecmû'u resâilî'l-Hâfiz İbn Receb el-Hanbelî*. thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî. 4 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2. Basım, ts.
- İbn Receb. *Ravâi'u't-tefsîr el-câmi' li-tefsîri'l-İmam İbn Receb el-Hanbelî Tefsîru İbn Receb el-Hanbelî*. nşr. Ebû Mu'âz Târik b. 'Ivazullah b. Muhammed. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1422/2001.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 11 Cilt. Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, 2. Basım, 1411/1991.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Müstedrek 'ala mecmû'î fetâvâ*. thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsim. 5 Cilt, 1418.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmû'u fetâvâ*. nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsim. 37 Cilt. Medîne: Vezâratü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin İbn. *İbn Teymiyye Külliyyatı*. çev. Yusuf Işıcık vd. 6 Cilt. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Telbîsü İblîs*. thk. Zeyd b. Muhammed b. Hâdî el-Medhalî. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Minhâc, 2. Basım, 1436/2015.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed*. Kahire: Dâru Hicr, 2. Basım, 1406/1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. nşr. Züheyr eş-Şâvîş. 1 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî & Dâru İbni Hazm, 1423/2002.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik: İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 5. Basım.
- Kara, Mustafa. "Bişr El-Hâfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

- Kara, Mustafa. "İbn Teymiyye, Takıyyüddin (Tasavvuf ile İlgili Görüşleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-'Atıyye vd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Hüseyin Muhammed Şeref. 6 Cilt. Kahire: Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1404/1984-1415/1994.
- Kaya, Mahmut. "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (İslâm Düşüncesindeki Yeri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/520-522. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koca, Ferhat. "İbn Kudâme, Muvaffakuddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/139-142. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kutlu, Sönmez. "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri". *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. ed. Sönmez Kutlu. 19-80. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: OTTO Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Makdisi, George. "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf". çev. Ramazan Özmen. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 297-310.
- Makdisî, George. "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye". çev. Vahit Göktaş. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 401-411.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Muhammed b. Abdülvehhâb. "er-Resâilü's-şahsiyye". *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*. thk. Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân - Muhammed b. Sâlih Aylakî. 7/333. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.
- Muhammed b. Abdülvehhâb. "Tefsîru âyât mine'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*. thk. Muhammed Biltâcî. 5/412. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.
- Öz, Mustafa. "Muhammed b. Abdülvehhâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/492-494. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özerveranlı, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özköse, Kadir. "Tasavvuf Kültüründe Batın ve Batınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi". *Kur'an'ın Batınî ve İşârî Yorumu*. ed. Mustafa Öztürk. 59-84. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır. *Teysîrü'l-kerîmi'r-rahmân fî tefsîri kelâmi'l-mennân*. nşr. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, ts.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan. Ankara: TDV Yayınları, 5. Basım, 2012.
- Şâtîbî, İbrâhim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*. çev. Mehmed Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2010.
- Şinkîti, Muhammed Emîn. *Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. nşr. Bekr b. Abdullah Ebu Zeyd. 7 Cilt. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1426.
- Türker, Ömer. *İslâm Düşünce Gelenekleri Kelam-Felsefe-Tasavvuf*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Uludağ, Süleyman. "Abdal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/59-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "Abdülkâdir-i Geylânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/234-239. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "er-Risâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/122-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Selefiye ve Tasavvuf". *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*. 343-356. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb*. 12 Cilt. Riyad: Müessesetü's-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1434.

- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Mecmû'u fetâvâ ve resâili fazileti's-şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn*. nşr. Fehd b. Nâsır b. İbrâhim es-Süleyman. 29 Cilt. Riyad&Uneyze: Dâru'l-Vatan&Dâru's-Serâyâ, 1413-1431/2010.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Fâtiha ve'l-Bakara*. 3 Cilt. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Kehf*. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/301-304. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yetik, Erhan. "Menâzilü's-Sâirîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/122-123. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1402/1982-1409/1988.

Hakem Değerlendirmesi-2

Hakem: [REDACTED]
E-posta: [REDACTED]
Kurum: [REDACTED] FAKÜLTESİ
Değerlendirme Tarihi: 17-08-2022
Değerlendirdiği Dosya: Revizyon-2

Form Cevabı:

Eski yeni dergisi Yayın Kurulu, Mart 2022 tarihinde yayımlanacak sayısından itibaren, yayımlanan tüm makalelerin hakem raporlarını da hakem isimlerini gizli tutarak yayımlama kararı almıştır.: *Anladım, değerlendirmeyi kabul ediyorum. / I understand, I accept the review. (Yazara Açık)*

Başlıklar yazının konusunu kısa açık ve yeterli ölçüde yansıtıyor mu? / Does the title reflect the subject matter of the article clearly and exactly?: *Kısmen, düzeltilmelidir / Partially, should be revised (Yazara Açık)*
Özet yazının amacını kapsamını ve sonuçlarını yansıtıyor mu? / Does the Turkish abstract reflect the aim scope and conclusions of the article?: *Kısmen, düzeltilmelidir / Partially, should be revised (Yazara Açık)*

Abstract yazının amacını kapsamını ve sonuçlarını yansıtıyor mu? / Does the abstract reflect the aim scope and conclusions of the article?: *Kısmen, düzeltilmelidir / Partially, should be revised (Yazara Açık)*

Makale dilbilgisi kurallarına uygun açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmiş mi? / Is the text of the article clear and flawless as per the grammar rules?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Çalışmanın konusu yeterli ölçüde ele alınabilmiş mi? / Has the author presented the subject of the article in a proper methodological perspective?: *Kısmen / Partially (Yazara Açık)*

Çalışmanın amacı yeterli ölçüde belirtilmiş mi? / Has the author presented the aim of the article?: *Kısmen / Partially (Yazara Açık)*

Araştırmada kullanılan yöntem uygun mu? / Is the method used in the research appropriate?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Çalışma neticesinde ulaşılan sonuçlar yeterli mi? / Has the author presented the result of the article sufficiently?: *Kısmen / Partially (Yazara Açık)*

Yazarın ele aldığı konu hakkındaki yorum ve analizleri yeterli mi? / Are the comments and analysis of the subject covered by the author sufficient?: *Kısmen / Partially (Yazara Açık)*

Makalede kullanılan kaynaklar makale yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmiş mi? /Are the resources which are referred in the article shown in accordance with the rules of the Journal?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Kullanılan eserlere kaynakça kısmında yer verilmiş mi? / Are the resources which are referred in the article shown properly in the bibliography?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Çalışma bilimsel yayın etiğine uygun hazırlanmış mı? /Is the study prepared in accordance with scientific publication ethics?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

İncelediğiniz makale bilime katkısı olan özgün bir çalışma mıdır? /Does the article have an original contribution to knowledge and the field?: *Kısmen / Partially (Yazara Açık)*

Görüş ve önerilerinizi belirttiğiniz makale metnini WORD veya PDF formatında Dosya olarak eklediniz mi? / Have you attached the article text containing your comments and suggestions to your report in MS Word or Pdf format?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Düzeltilmeler yapıldıktan sonra tarafınızdan tekrar incelenmesi gerekir mi?: *Hayır / No (Yazara Açık)*

Yazara Not: *İlgili notlar metin içindedir. (Yazara Açık)*

Editöre Not: *Makalenin doğrudan tefsir alanıyla ilgisi yok. Anahtar kelimelerde tefsir var, niye var olduğunu anlayamadım. Mahiyet olarak daha ziyade tasavvuf yahut mezhepler tarihi çalışan biri tarafından yazılmış gibi. Tabii ki İslami ilimler keskin sınırlarla ayrılamaz ama bu makalenin tefsir ile ilgisinin neredeyse yok denecek kadar az olduğunu bilmenizi isterim.*

Öneri: *Minör Revizyon (Yazara Açık)*

Hakemin Yükleği Değerlendirme Dosyaları

Öncelikle dil ve anlatım gayet iyi. Neredeyse hiç yazım yanlışı yok diyebilirim.

Makalede sadece 2 başlık var. Bunlar "Tasavvuf Analizleri" ve "Zâhir-Bâtın Ayrımı ve Bâtînî Bilginin İmkânı " şeklinde. Bu başlıklar altında pek çok bilgi, görüş ve izah yığın şeklinde sıralanmış. Oysaki ara başlıklandırmalarla makale daha sistematik hale getirilmeliydi.

Ayrıca mezkur başlıklardan da, özellikle "Tasavvuf Analizleri" başlığından bir şey anlaşılıyor. Kimlerin tasavvuf analizleri? Bunun yanı sıra ikinci başlıkta zahir-batın ayrımı ve batını bilginin imkanı denilmiş ancak içerik daha ziyade ledün ilmi, ilham, Hz. Musa ve Hızır üzerinde dönüyor. Bunların sistematize edilip daha rafine, daha net hale getirilmesi gerekir.

Makale özetle hadis ashabı olarak bilinen alimlerin ve son dönemde seleflerin tasavvufla ilgili görüş ve izahları üzerinde duruyor. Bir bakıma malumun ilamı olsa da var olan bilgilerin derlenip toplanıp makale formunda sunulması da güzel olmuş.

Belirttiğim gibi bilgi yığını görünümünden kurtulması lazım makalenin.

Ayrıca sufilerin barın anlamı esas tuttıkları iddiası kesinlikle doğru değil. Referansta S.Uludağ var fakat o söylemişse dahi doğru değil. Sufiler diğer bütün Müslümanlar gibi ayetlerin sarih ve zahir anlamını esas kabul edip onunla amel ederler. Zaten böyle olmasa onlara Müslüman denmezdi. Zahir reddedip asıl mana batındır diye iddia eden, batını da keyfi uydurmalarla budur diyenler Batını fırkalar ki onların mülhid olduğu konusunda ulema arasında ittifak vardır. Buna özellikle dikkat edilmeli. Bir de mutasavvıfların ayetlerle ilgili, ayetin hakikati dedikleri şey, onun özüne, anlamına ermeyi ifade eder. Mesela ayet namaz kılın der. Sufi bunun hak olarak kabul eder ve namaz kılar. Namazın manevi sırlarına erişmek, o vesileyle ilahi irtibatta ilerlemek ise namaz kılın ayetinin hakikati olur sufiye göre.

Ellerinize sağlık.

Ashâbü'l-Hadîs ve Selefler Nazarında Tasavvufun Meşruiyeti ve Bâtînî Bilginin İmkânı

Öz

Modern araştırmalarda Seleflerin karakteristik özellikleri arasında tasavvuf karşıtlığı sıklıkla vurgulanmaktadır. Fakat çoğu araştırmada bu karşıtlığın sınırlarına işaret edilmemiştir. Kur'ân'ın anlaşılması noktasında tasavvuf karşıtlığı zâhir-bâtın konusunda

somutlaşmakta, zâhir-bâtın tartışmaları ise çoğunlukla Hızır-Hz. Mûsâ kıssası etrafında sürdürülmektedir. Bu çalışmada öncelikle Seleflerin tasavvuf analizleri ele alınacaktır. Akabinde Hızır-Hz. Mûsâ kıssası merkezinde zâhir-bâtın ayrımı konusundaki görüşlere yer verilecektir. Selefillik modern bir olgudur. Bu olgunun arka planında Ashâbü'l-hadîs ve Hanbelî miras bulunmaktadır. Günümüzde Selefler tarafından dile getirilen görüşler Ashâbü'l-hadîsin önde gelen ismi Ahmed b. Hanbel'e ve takipçilerine atfedilmektedir. Bu bakımdan çalışmada Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere farklı dönemlerde Ashâbü'l-hadîs zihniyetini temsil eden bazı şahısların görüşlerine de yer verilecektir. Selefler, ele aldıkları hemen her konuda nihai hakikati dile getirdikleri izlenimini vermektedir. Oysa Seleflerin kaynak gösterdiği şahsiyetler, ele aldıkları birçok konuda birbirinden oldukça farklı görüşler öne sürmüştür. Bu görüş farklılıkları, risâlet dönemi sonrasında hiç kimsenin nihai hakikate malik olmadığını göstermektedir. Görüş farklılıklarının müdellel bir şekilde gösterilmesi fikir ve düşünce bazında tekdüzelikten kurtulmaya atılan bir adım olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu çalışmada Ashâbü'l-hadîs ve tabilerinin tasavvuf ve zâhir-bâtın ayrımı hususundaki görüşlerini panoramik bir tarzda sunmak amaçlanmıştır. Aynı zamanda Seleflerin mutlak manada tasavvufa ve bâtınî bilgiye karşı olmadığı ispatlanmaya çalışılmıştır. Araştırmamızda takip ettiğimiz temel yöntem tasvir yöntemidir. Nesnel bir tasvir için öncelikle birincil kaynaklar taranmış, elde edilen veriler iç tutarlılıkları gözetilerek makaleye aktarılmıştır. Yine düşüncedeki değişimi görebilmek amacıyla kronolojiye riayet edilmiştir. Araştırmamıza konu olan müellifler arasında mutasavvıflara yönelik ilk eleştiriler, İbn Batta tarafından dile getirilmiştir. İbn Akîl ve İbnü'l-Cevzî'yle birlikte tasavvuf çevrelerine yöneltilen eleştirilerin odak noktası mutasavvıflarda görülen bid'atlarıdır. Tasavvufa yöneltilen ve çoğu zaman tekfir boyutlarına ulaşan asıl eleştiriler İbn Teymiyye sonrasına rastlamaktadır. İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî başta olmak üzere tasavvufa felsefi bir çehre kazandıran mutasavvıfları tekfir etmektedir. Muhammed b. Abdülvehhâb sonrasında ise şeyhlere veya türbelere gösterdikleri tazim bahane edilerek mutasavvıflara maddî ve manevî şiddet uygulanmıştır. Diğer yandan görüşlerini ele aldığımız müelliflerden hiçbiri tasavvufa tümüyle karşı çıkmamıştır. Gerek Ashâbü'l-hadîs gerekse Selefler, ilk dönem sûfilerini takdir etmekte ve zühd merkezinde yaşanacak manevî bir tecrübeyi makbul karşılamaktadır. Bu bakımdan tasavvuf eleştirilerinde maksadın, sûfileri Kur'ân ve sünnetin lafzî delaletiyle çizilmiş sınırlara çekmek olduğu söylenebilir. İlk dönemlerden itibaren mutasavvıflar keşf ve ilhamı hakikat bilgisine açılan müstesna bir kapı olarak görmüşler ve kendilerini Hızır'la özdeşleştirmişlerdir. Hanbelî ve Selefler Hızır'ın kimliği hakkında ihtilaf etse de ona verilen bilginin ayrıcalıklı bir bilgi olduğunu kabul etmiştir. Bununla birlikte onlar, Hz. Mûsâ'ya verilen bilginin, mahiyeti her ne olursa olsun Hızır'a verilen bilgiden üstün olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla onlar keşf ve ilhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Ancak keşfi bilginin şeriatın zâhirine muvafık olması gerektiğini ısrarla vurgulamışlardır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Seleflilik, Ashâbü'l-hadîs, Tasavvuf, Zâhir, Bâtin, Hızır, Hz. Mûsâ

Legitimacy of Sufism and The Possibility of Esoteric Knowledge in The Perspective of Ashâb al-hadîth and Salafis

Abstract

In modern studies, the opposition to Sufism is often emphasized among the characteristic features of Salafis. However, in most studies, the boundaries of this contrast are not clearly drawn. At the point of understanding the Qur'an, this contrast is embodied in the subject of zâhir-bâtin, while the discussions of zâhir-bâtin are mostly carried out around the story of Khidr-Moses. In this study, first of all, the Sufi analysis of Salafis will be discussed. Then, in the centre of the story of Khidr - Moses, the views on the distinction between zâhir and bâtin will be given. Salafism is a modern phenomenon. In the background of this phenomenon, there are Ashâb al-hadîth and Hanbali heritage. The views expressed by Salafis today are attributed to Ahmed b. Hanbal, the leading name of Ashâb al-hadîth, and his followers. In this respect, the views of some people who represent the Ashâb al-hadîth mentality in different periods, especially Ahmed b. Hanbel, will be included in the study. Salafists give the impression that they are expressing the ultimate truth in almost every subject they deal with. However, the personalities that the Salafis refer to as their ideas have put forward quite different views on many issues they deal with. These differences of opinion show that no one has the ultimate truth after the time of the prophet. Demonstrating these differences of opinion with evidence on almost every issue can be considered a step towards getting rid of the monotony on the basis of ideas and thoughts. Therefore, in this study, it is aimed to present the views of Ashâb al-hadîth and its intellectual heirs on the distinction between Sufism and zâhir-bâtin in a panoramic way. At the same time, it has been tried to prove that the personalities that Salafists attribute themselves are not against mysticism and esoteric knowledge in the absolute sense. The basic method we follow in our research is the depiction method. For an objective description, first of all, primary sources were scanned, and the data obtained were transferred to the article by considering their in-ternal consistency. Again, in order to see the change in thought, the chronology was followed. Among the authors who are the subject of our research, the first criticisms of mystics were expressed by Ibn Batta. Along with Ibn Akîl and Ibn al-Jawzi, the focus of criticisms directed at Sufi circles is the innovations seen in Sufis. The main criticisms directed at Sufism and often reaching the dimensions of takfir coincide with the post-Ibn Taymiyya period. Ibn Taymiyya denounces Sufis, especially Ibn al-Arabi, who brought a philosophical aspect to Sufism. After Muhammad 'Abd al-Wahhâb, material and moral violence was applied to the Sufis by using the excuse of the honour they showed to the sheikhs or the tombs. On the other

hand, none of the authors whose views we discussed was completely against Sufism. Both Ashâb al-hadîth and Salafis appreciate the early Sufis and welcome a spiritual experience to be lived in the centre of asceticism. In this respect, it can be said that the purpose of Sufi criticism is to draw the Sufis to the borders drawn with the literal indication of the Qur'an and Sunnah. From the earliest times, mystics saw discovery and inspiration as an exceptional door to the knowledge of truth and identified themselves with Khidr. Although Hanbali and Salafis disagreed about the identity of Khidr, they accepted that the information given to him was privileged. However, they argued that the knowledge given to Moses is superior to the knowledge given to Khidr. Therefore, they accept discovery and inspiration as a source of knowledge. but they insistently emphasized that exploratory knowledge should be in accordance with the outward appearance of the shari'a.

Keywords

Tafsîr, Salafism, Ashâb al-hadîth, Sûfism, Zâhir, Bâtin, Khidr, Prophet Moses

Giriş

Dinin anlaşılması ve yaşanması noktasında ilk üç neslin dinî geleneğini esas kabul eden kesimlerin kendilerini tanımlamak için kullandıkları isim Selefiliktir.¹ Selefilik gelenekçi-zâhirî zihniyetin üzerine inşa edilmiş modern bir ideoloji olarak kabul edilmektedir.² Bu ideoloji, 19. Yüzyılın sonları ve 20. Yüzyılın başlarında sosyal bir olgu halini almıştır.³ Diğer yandan gerek sosyal hareketlerin gerekse düşünce ekollerinin birden ortaya çıkmadığı, tarihî bir arka plana dayandığı müsellem **dir-bir gerçektir**. Bugün Selefilik şeklinde tezahür eden zihniyetin tarihî kökenleri de İslam'ın ilk yıllarına kadar gitmektedir.

Hz. Peygamber'in vefatını takip eden yıllarda, geniş bir coğrafyanın Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle birlikte toplumsal ve kültürel yapıda yaşanan hızlı değişim gelenekçi refleksleri harekete geçirmiş, böylece rivayeti önceleyen,⁴ nasları lafzî düzeyde anlamayı ilke edinmiş, dolayısıyla her tür te'vile karşı çıkan, selevin dinî geleneğini dinleştirme eğilimindeki Ashâbü'l-hadîs ekolü doğmuştur.⁵ Bu ekolün temel prensipleri Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) ismiyle özdeşleşmiştir. Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği

¹ Sönmez Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri", *Zâhirî ve Selevî Din Yorumu*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 19.

² Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi", 24.

³ Kavramın kullanımı hakkında bk. Mine Demirebilek - Hakan Atalay, "Türkiye'de Selefilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar", *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 448-459.

⁴ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 61; Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, thk. Mehmed Said Hatiboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 6, 65, 74, 78.

⁵ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 30-31; Mehmet Zeki İçsan, *Selefilik: İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi), 71.

temel prensipler, sonraki süreçte İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve öğrencileri tarafından belirli ölçüde akla başvurularak temellendirilip savunulmuş ve sistematik bir nazariye haline getirilmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb'dan (öl. 1206/1792) sonra ise Ashâbü'l-hadîs döneminde temelleri atılan düşünce, ideolojik bir harekete dönüşmüştür. Şüphesiz Selefi düşüncüyü üretip inşa eden şahsiyetler bu üç isimle sınırlandırılmaz. Gerek Ahmed b. Hanbel'in takipçileri olan Hanbelîler gerek İbn Teymiyye'nin öğrencileri gerekse Muhammed b. Abdülvehhâb'ın takipçileri bu düşüncenin tesis edilmesi ve günümüze taşınmasında ciddi roller üstlenmiştir.⁶

Modern araştırmalarda Selefilik'in karakteristik özellikleri arasında sıklıkla tasavvuf karşıtlığı sayılmaktadır.⁷ Nitekim selefi şahsiyetlerin kaleme aldığı eserlerde tasavvufa sert eleştiriler yöneltilmekte hatta çoğu zaman dile getirilen görüşler eleştiri sınırını aşarak tekfir boyutlarına ulaşmaktadır. Tefsir ilmi zaviyesinden bakıldığında Selefilik'in tasavvuf ehline yönelttiği eleştirilerin zâhir-bâtın ve şeriat-hakikat ayrımı noktasında yoğunlaştığı görülmektedir.

İlk sûfilardan itibaren mutasavvıflar kendi bilgilerini fıkıh ve hadis alimlerinin meşgul olduğu zâhirî ilimlerden ayırt etmişlerdir. Onlar sûfilere ait bilgi için ilim kelimesi yerine mârifet kelimesini kullanmayı tercih etmişler⁸ ve sûfilere özgü metotlarla elde edilen bu bilginin, en azından zâhirî ilimlerin sağladığı bilgiyi daha ileri boyutlara taşıdığını iddia etmişlerdir.⁹ Sûfilere ait bilginin üstünlüğüne ve hususîliğine yönelik vurgu hadis, fıkıh ve kelam ulemasının reaksiyonunu beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede şeriat-hakikat, zâhir-bâtın kavramları etrafında hangi bilgi türünün üstün olduğuna dair bir tartışma ortaya çıkmıştır.

Mutasavvıflar mârifet teorisine meşruiyet kazandırmak için gerek Kur'an'dan gerekse Ashâbü'l-hadîsin değer verdiği rivayetlerden birtakım argümanlara başvurmuşlardır. İşte bu çalışmada, zâhir-bâtın ayrımı ve bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilhâma ilişkin Ashâbü'l-hadîs ve tabileri tarafından dile getirilmiş görüşler, Hızır-Mûsâ kıssası merkezinde ele alınacaktır. Diğer yandan modern araştırmalarda Selefilik'in tasavvuf karşıtlığı mükerreren dile getirilmiştir. Ancak çoğu zaman bu karşıtlığın sınırlarına işaret edilmemiştir. Bu durum, Ashâbü'l-hadîs ve Selefilik'in mutlak manada tasavvufa karşı olduğu izlenimini vermektedir. Bu izlenimi izale etmek ve bâtinî bilgi hakkındaki görüşlere bir zemin oluşturmak amacıyla Ashâbü'l-hadîsten günümüze tasavvuf hakkında dile getirilmiş analizlere de çalışmada yer verilecektir. Söz konusu bu görüşler aktarılırken kronolojiye riayet edilecek, böylece Ashâbü'l-hadîsten günümüze,

⁶ M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/399-401.

⁷ bk. Süleyman Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", *Tarihte ve Günümüzde Seleflik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 343-356.

⁸ Ekrem Demirli, "'Zahirî' İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 236.

⁹ Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri Kelam-Felsefe-Tasavvuf* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 110.

söz konusu bu zihniyetin zâhir-bâtın ayrımı ve tasavvuf karşısındaki tutumu hakkında panoramik bir görüntü yakalamaya çalışılacaktır.

1. Tasavvuf Analizleri

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren mal, makam ve şöhret gibi dünyalık ilgileri bir kenara bırakıp kendini ibadete adama şeklinde tezahür eden ferdî bir zühd ve riyâzet tutumundan bahsetmek mümkündür. Tâbiînin önde gelenlerinin zühd hayatına yönelmeleri, zühd hayatıyla özdeşleşen tutum ve davranışların Müslümanlar arasında hızla yayılmasını sağlamıştır.¹⁰ Bu şekliyle zühd farklı mezhep mensuplarının benimsenip sahiplenilmiştir.¹¹

İbadet ve riyâzet odaklı zühd hayatı hicri II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tasavvufî bir harekete evrilmiş, hicri III. asırda ise tasavvuf yaygınlık kazanmıştır. Hicri III. asırda zâhidlerin gündemine ibadet ve riyâzetin yanı sıra tasavvufun temel meselelerinden olan haller ve makamlara ilişkin konular da girmiştir.¹² Hicri IV ve V. yüzyıllarda ise tasavvuf sistematik bir düşünce hüviyetine bürünmüş ve tasavvufun temel meselelerine dair literatür oluşmuştur. Bu dönem müellifleri tasavvufu, dünyevileşme karşısında bir tavır alma olarak algılamış ve tasavvufî kavram ve terimlerin muhtevasını İslam'ın zâhirine uygun bir şekilde yapılandırmaya özen göstermişlerdir.¹³ Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) yaşadığı manevi buhran sonucu tasavvufa yönelmesi ve bu alanda telif ettiği eserler, tasavvufa önemli kazanımlar sağlamış,¹⁴ aynı zamanda İbn Sînâ (öl. 428/1037) felsefesine tasavvufun kapılarını da açmıştır.¹⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yle (öl. 638/1240) tasavvufî düşünce felsefî bir görünüm kazanmış¹⁶ ve en olgun eserlerini bu dönemde vermiştir. İbnü'l-Arabî'den sonra ise şerh döneminin başladığı kabul edilmektedir.¹⁷

Dinî hayatın amelî yönünü öne çıkaran zühd hareketiyle Ashâbü'l-hadîsin dindarlık anlayışı büyük ölçüde örtüşmüştür. Bu sebeple Ashâbü'l-hadîse mensup şahsiyetlerin dilinden henüz kendine özgü düşünce sisteminin teşekkül etmediği bu dönemde doğrudan tasavvufa yöneltilmiş eleştirilere rastlamak güçtür.¹⁸ Hicri III. yüzyılda klasik

¹⁰ Semih Ceyhan, "Zühd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/531; Ebü'l-Alâ Affî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar - Sülün Murat (İstanbul: Risale Yayınları, 1996), 98.

¹¹ Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 347; Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 328.

¹² Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 232-233.

¹³ İlyas Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", *İlâhiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı II* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), 98.

¹⁴ Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 101.

¹⁵ Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri*, 111-112.

¹⁶ Mahmut Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (İslâm Düşüncesindeki Yeri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/520.

¹⁷ Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/423.

¹⁸ Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 345-346; Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 104; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 298.

tasavvufun ve Hanbelîliğin şekillendiği Bağdat'ta¹⁹ Ashâbü'l-hadîsin esas gündemini Cehmiyye'nin iddiaları oluşturmaktadır.

Tasavvufun öncü şahsiyetlerinin çoğuyla Ahmed b. Hanbel'in doğrudan bir ilişkisi yoktur.²⁰ Bununla birlikte zühd ve tasavvufun öncüleri hakkındaki bazı kanaatleri kaynaklarda nakledilmektedir. Örneğin o, Ma'rûf el-Kerhî'nin (öl. 200/815-16) Allah korkusunu övmüş ve göğün (semanın) haberlerine dair ondan gelen rivayetlerin kabul edilmesini salık vermiştir. İbn Ebî Ya'la'nın (öl. 526/1131) İbrâhîm el-Harbî'den (öl. 285/899) naklettiği "Ma'rûf'un kabri tecrübe edilmiş bir ilaçtır." şeklindeki söz ise Ahmed b. Hanbel'in bir öğrencisi tarafından söylenmiş olması bakımından oldukça ilginçtir.²¹

Ahmed b. Hanbel'in zâhid ve sûfilere karşı tutumunda halku'l-Kur'an meselesinin belirleyici bir yeri olduğu söylenebilir. Örneğin, halku'l-Kur'an konusunda onun tarafında yer alan Bişr el-Hâfi (öl. 227/841) ile dostluğu sürekli olmuştur. İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *Menâkıbü Bişri'l-Hâfi* adıyla bir eser kaleme almasında da bu yakınlığın etkili olduğu öne sürülmüştür.²² Buna karşın Ahmed b. Hanbel'in Hâris el-Muhâsibî (öl.243/857) ve Serî es-Sakatî'ye (öl. 251/865) karşı tutumu olumsuzdur.²³ Bu olumsuz tutumun Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf hakkındaki menfi kanaatlerinden kaynaklandığı iddia edildiği gibi²⁴ Muhâsibî ve Sakatî'nin kelâmî mülâhazalarından kaynaklandığı da öne sürülmüştür.²⁵ Her iki ihtimali değerlendiren İbn Kesîr (öl. 774/1373) bu menfi tutumun altında yatan asıl sebebin, Muhâsibî'nin *er-Riâye* isimli eserinde tasavvuf kisvesi altında birtakım bid'atlara yer vermesi olduğunu söylemiştir.²⁶

Eldeki verilerden hareketle Ahmed b. Hanbel'in zâhid ve sûfilere dair kanaatini net bir şekilde tasvir etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü çoğu zaman müellifler Ahmed b. Hanbel hakkında kendi yaklaşımlarını destekleyen haberleri ön plana çıkarmaktadır. Örneğin Ferîdüddin Attâr (öl. 618/1221) Ahmed b. Hanbel'in mescitlerde toplanan sûfiler hakkında "Bırakın onları rableriyle bir müddet ferahlasınlar." dediğini nakletmektedir.²⁷ Attâr bununla da kalmamış Ahmed b. Hanbel'i bir sûfi gibi tasvir etmiştir. Nitekim Attâr'ın *Tezkiretü'l-evliyâ* isimli eserini tercüme edip yayına hazırlayan Süleyman Uludağ, eserdeki

¹⁹ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 259.

²⁰ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 279.

²¹ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn (Riyad: el-Emânetü'l-Âmme li'l-İhtifâl, 1419), 2/479.

²² Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1985), 169-170, 176, 293; Mustafa Kara, "Bişr El-Hâfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/222; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, nşr. Halid er-Rabât, Seyyid İzzet İd (Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1430/2009), 16/314-316.

²³ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, 3/291, 4/80; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 249-250, 268.

²⁴ Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 105.

²⁵ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed* (Kahire: Dâru Hicr, 1406/1986), 254; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 268; Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 345; Zafer Erginli, "Muhâsibî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/13-14.

²⁶ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize (Kahire): Dâru Hicr, 1419/1999), 14/392.

²⁷ Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, 294; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, 13/230.

sûfî kılığına sokulmuş Ahmed b. Hanbel tasvirinin hakikati yansıtmaktan uzak olduğunu söylemiştir.²⁸ Attâr'ın tasvirinin aksine modern dönemde yapılmış bazı akademik çalışmalarda ise Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf karşıtı bir tutuma sahip olduğu ileri sürülmüştür.²⁹

Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf karşısındaki tutumuna dair bir takım soru işaretlerinin doğmasına sebep olan diğer bir husus, bugün selefler tarafından tenkit edilen bazı davranışların onun hayatında müşahede edildiğine dair rivayetlerdir. Zehebî'nin (öl. 748/1348) kaydettiğine göre Ahmed b. Hanbel Hz. Peygamberin saçını öpmüş, gözünün üzerine koymuş ve bu saçı suya daldırıp daldırdığı suyu şifa niyetiyle içmiştir. Oğlu Abdullah Hz. Peygamberin kabrine ve minberine el sürmeyle ilgili bir soru sorduğunda, bunda bir beis olmadığını söylemiştir. Bu bilgileri aktaran Zehebî'nin, Ahmed b. Hanbel'in bu davranışlarıyla Hâricîler'in ve bid'atçıların görüşlerinden ayrıldığını söylemesi ise oldukça ilginç görünmektedir.³⁰ Çünkü bu tür davranışlar bugün Seleflerce bid'at hatta şirk olarak nitelendirilmektedir. Yine birçok muhaddis eserine almamışken Ahmed b. Hanbel'in abdâl rivayetlerine *Müsned*'de yer vermesi, onun tasavvuf karşıtlığı hakkında akla bir takım soru işaretlerinin gelmesine sebep olmaktadır.³¹ Bu rivayetlerden birinde geçtiğine göre Hz. Peygamber "Abdâl Şam'da olacak. Onlar kırk adamdır. Onlardan biri vefat ettiğinde Allah onun yerine başka birini getirir. Yağmur onların sayesinde yağar. Düşmanlara karşı onların eliyle yardım edilir. Azap onlar sayesinde Şam ehlinen uzaklaştırılır."³² buyurmuştur. Bu hadislerin zayıf addedilmesi bir yana, hadislerde geçen abdâl ifadesinin tasavvufta söz konusu edilen abdâl ile tam olarak örtüşmediği; bu dönemde âbid ve zâhidler yanında fakih ve muhaddisler için de bu ismin kullanıldığı öne sürülmüştür.³³ İbnü'l-Cevzî'nin *Telbîsü İblîs*'te naklettiğine göre Ahmed b. Hanbel "Ümmetimden bir grup kıyamet vaktine kadar galip olacaklar, onları yüzüstü bırakanlar onlara zarar veremeyecek" hadisinde kastedilen grubun Ashâbü'l-hadîs olduğunu ve Ashâbü'l-hadîsten başka abdâl tanımadığını söylemiştir.³⁴ Bu ifadeler Ahmed b. Hanbel nezdinde abdâl kavramının kapsamı noktasında bir belirsizlik oluştursa da hadis metnindeki betimlemeden bu kişilerin Allah'ın sıradan kulları olmadığı anlaşılmaktadır. Hatta hadislerde tasvir edilen abdâl ile tasavvuftaki kutb düşüncesi arasında açık bir benzerlikten söz edilebilir.³⁵

²⁸ Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, 38, 289-295.

²⁹ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 260, 268; Cengiz Gündoğdu, "Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri", *EKEV Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 53; Affî, *Tasavvuf*, 130.

³⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982-1409/1988), 11/212.

³¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*, thk. Şuayb Arnaût - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 37/413 (No. 22750).

³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/231 (No. 896).

³³ Süleyman Uludağ, "Abdal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/59.

³⁴ Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, thk. Zeyd b. Muhammed b. Hâdî el-Medhalî (Kahire: Dâru'l-Minhâc, 1436/2015), 470-471.

³⁵ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 264.

İbn Batta (öl. 387/997) *İbâne*'de Abdurrahman b. Mehdî'nin (öl.198/813-14) sûfilerle oturup sohbet etmekten menettiğini nakletmiştir.³⁶ Onun naklettiği bir başka rivayette ise korku ve ümidi terk edip semâ meclislerinde cariyeye ve delikanlılardan dinledikleri şarkılarla cezbeyle gelip bayılan, aynı zamanda zühd izhar ederek sûfiyeye benzeyen Hulûliyye'nin varlığından söz edilmektedir. Bu veriden yola çıkarak onun, sûfiyeye kelimesini olumsuz bir bağlamda kullandığı söylenebilir.³⁷ Zira İbnü'l-Cevzî'nin naklettiğine göre İbn Batta, bütün âdetlerini hurâfe ve bid'at olarak nitelendirdiği bu taifenin muhakkik ulema tarafından Cebriyye olarak isimlendirildiğini de söylemiştir.³⁸

Rızık konusunda hakiki tevekkülü izah etmek maksadıyla bir eser kaleme alan Ebû Ya'lâ (öl. 458/1066), bu eserin bir bölümünü az yemek, az konuşmak, az uyumak gibi müridin riayet etmesi gereken hususlara ayırmıştır.³⁹ Bu eserde dile getirdiği tavsiyeler baz alındığında Ebû Ya'lâ'nın tasavvufî kültüre yabancı olmadığı söylenebilir. Kelâmî meseleleri izah etmek maksadıyla kaleme aldığı eserinde ise keramet konusuna değinmiştir. Ona göre Allah'ın, evliyâ ve salih kullarının elinde birtakım kerametleri izhar etmesi caizdir. Bu fikrini desteklemek için Hz. Süleyman'ın yakınındaki ilim sahibi kişi ve Hz. Meryem başta olmak üzere evliyâdan olduğunu düşündüğü birçok kişinin elinde ortaya çıkmış harikulade olayları delil getirmiştir. Diğer yandan ona göre ehl-i tasavvufun iddia ettiği gibi sadece bu harikulade olaylar, kişinin Allah'ın velisi olduğunu ispatlamaya yetmez. Keramet sahibi kişiyi veli olarak niteleyebilmek için aynı zamanda iman üzere öldüğünü de kesin olarak bilmek gerekir.⁴⁰

Hanbelîler içinde oldukça aykırı bir profil çizen İbn Akîl (öl. 513/1119), farklı kişilerden tasavvuf dersleri almış ve Hallac-ı Mansûr (öl. 309/922) hakkındaki olumlu kanaati sebebiyle Hanbelî çevrelerin şiddetli muhalefetiyle karşılaşmıştır. Dahası Hanbelîlerin baskısıyla hem itizâlî fikirlerinden hem de Hallac-ı Mansûr'a ilişkin kanaatinden tevbe etmek zorunda kalmıştır.⁴¹ Tasavvufa olan yakın ilgisine rağmen araştırmamıza konu olan müellifler arasında sûfilere yönelik ilk ciddi ve sert eleştirilerin İbn Akîl tarafından dile getirildiği söylenebilir. İbn Akîl'e göre sûfilerin camileri terk edip tekkelere yerleşmeleri, çalışmaksızın işsiz güçsüz tekkede yaşamaları; kendilerini yeme, içme, raks ve şarkıya verip semirmeleri son derece yanlıştır. O, bir şeyhe bağlanan müritlerin şeyhin yaptığı her türlü hatayı meşrulaştıracak bir bahane bulduğunu ifade

³⁶ İbn Batta, *el-İbâne 'an şerî'ati'l-fırakı'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakı'l-mezmûme*, thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî vd. (Riyad: Dâru'r-Râye, 1415/1994-1426/2005), 2/472.

³⁷ İbn Batta, *İbâne*, 7/196-197.

³⁸ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 339.

³⁹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbü't-tevekkül*, thk. Yusuf b. Ali et-Tarîf (Riyad: Dâru'l-Meymân, 1435/2014), 57-69.

⁴⁰ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed fî usûli'd-dîn*, thk. Vedî Zeydân Haddâd (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974), 161-165.

⁴¹ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 16/113; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005), 1/322-323; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/302.

etmektedir. Ona göre müritlerden mutlak itaat etmelerini istemek, onlar üzerinde hükümler kurmak içindir. İçine düştükleri hatalar hususunda sûfleri uyaran fakihlere de düşmanlık göstermişlerdir. Sûfler hakkında “Allah her kimin dinini yıkmak isterse onu sûflerle arkadaş yapar.” şeklindeki bir deyişin hakikati ifade edeceğini düşünen İbn Akîl, onların temizlik ve ahlak konusundaki tutumlarını da samimi bulmamakta ve bu tutumlarının çıkar sağlama maksadına matuf olduğunu söylemektedir.⁴² İbn Akîl’in tasavvufa yönelik eleştirilerinde genellemeye gittiği ve sûflerin mübtedîlerinde görülebilecek uç ve olumsuz örnekleri dile getirdiği söylenebilir. İbn Teymiyye, tasavvufa en uzak kesimin Mu’tezile’ye mensup kişiler olduğunu ifade etmektedir.⁴³ İbn Akîl’in tasavvufa yönelttiği sert eleştiriler ve Mu’tezile meyli göz önüne alındığında İbn Teymiyye’nin bu tespitinde haklılık payı olduğu söylenebilir.

İbn Akîl’i tenkitçi, akıllı ve şerefli bir alim olarak niteleyen⁴⁴ İbnü’l-Cevzî, görebildiğimiz kadarıyla Hanbelîler arasında tasavvufa yönelik eleştirilerini bir eserde toplayan ilk müelliftir. O, farklı zümrelerin din anlayışını tenkit etmek maksadıyla kaleme aldığı *Telbîsü İblis* isimli eserinin büyük bir bölümünü sûflere yönelik eleştirilere ayırmıştır. Ona göre avam, zühdün dünyayı terk etmek olduğunu duyunca bunu bir mağaraya çekilmek olarak anlamıştır ki bu doğru bir anlayış değildir. Eğer kişi bu anlayıştaki bir sûfi yerine bir fakihle birlikte olsaydı dünyanın mutlak manada yerilmediğini anlardı.⁴⁵ Zühdle tasavvufu birbirinden ayıran İbnü’l-Cevzî, bu işin başlangıcının zühd olduğunu, zamanla tasavvufun zühdden ayrıldığını ifade etmektedir. Ona göre tasavvuf başlangıçta mahza zühddü. Fakat açlık, fakirlik ve havâtır hakkında konuşup yazan Muhâsibî’den sonra işler değişmiş ve bu tarihten sonra mutasavvıfların kendilerine özgü gelenekleri oluşmuştur. Bu dönemden itibaren aşıktan fasit hayaller görüp Allah aşkından ve sevdasından bahseden birtakım kişiler türemiştir ki ona göre bu kişiler küfür ve bid’at arası bir yerde durmaktadır.⁴⁶ Abdülkâdir-i Geylânî (öl. 561/1165-66) hakkında *Dürerü’l-cevâhir* adlı bir eser yazıp onu ciddi bir şekilde tenkit eden⁴⁷ İbnü’l-Cevzî, tasavvuf kültürüne ait birçok eseri ihtisar etmiş; İbrâhim b. Edhem, Bişr el-Hâfî ve Ma’rûf el-Kerhî’nin menâkıpnamelerini de kaleme almıştır.⁴⁸ Hem tasavvuf çevrelerine sert eleştiriler yöneltmesi hem de tasavvufî eserler kaleme alması, onun eleştirilerinin bid’at olarak değerlendirdiği uygulamalara odaklandığını göstermektedir.

⁴² İbnü’l-Cevzî, *Telbîs*, 532-537.

⁴³ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Medîne: Vezâratü’ş-Şuûni’l-İslâmiyye ve’l-Evkâf ve’d-Da’ve ve’l-İrşâd, 1425/2004), 8/259.

⁴⁴ İbnü’l-Cevzî, *Telbîs*, 537.

⁴⁵ İbnü’l-Cevzî, *Telbîs*, 219.

⁴⁶ İbnü’l-Cevzî, *Telbîs*, 235-239.

⁴⁷ Süleyman Uludağ, “Abdülkâdir-i Geylânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/236.

⁴⁸ George Makdisi, “Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf”, çev. Ramazan Özmen, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 307.

Abdülkâdir Geylânî ile Bağdat'ta görüşüp ona hayran kalan İbn Kudâme (öl. 620/1223), onun derslerine katılmış ve ondan tasavvuf hırkası giymiştir.⁴⁹ Geylânî'den sitâyîşle bahsettiği söylenen⁵⁰ İbn Kudâme, tasavvufî tarzda bazı eserler de kaleme almıştır. Örneğin *er-Rikka ve'l-bükâ* isimli eserinde yumuşak kalplilik ve pişmanlık duygusu üzerinde durmuş, peygamberlerin ve sâlih kulların zühd ve takvâsının yanında birtakım sözlerini de nakletmiştir. Eserin sonunda velilerin kerametlerine yer vermesi de onun tasavvuf anlayışı hakkında birtakım ipuçları vermektedir.⁵¹ Diğer yandan musiki, raks, def çalma ve sesli zikrin tasavvufun bünyesine sokulmasını tenkit etmek maksadıyla *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*⁵² isimli bir eser yazdığı görülmektedir. Elimizdeki verilerden yola çıkarak İbn Kudâme'nin bid'at kabul edilen uygulamalardan arındırılmış bir tasavvufî hayatı tercih ettiği söylenebilir.

İbn Teymiyye'ye göre tasavvufun menşei kendine özgü ibadet ve zühd yönelimi olan kişilerin yaşadığı Basra şehridir. Bu şahıslar kıyafetlerine nisbetle sûfî olarak isimlendirilmiştir. İlk dönem zâhidlerini Allah'a kulluk yolunda çabalayan kişiler olarak vasıflandıran İbn Teymiyye, sûfîleri üç gruba ayırmıştır. Birinci grup hakiki sûfîlerdir. Onlar ilk dönem zâhidleri gibi Allah rızasını arar. İkinci grup rızık sûfîleridir. Hakiki sûfîlerden daha kalabalık olan bu grup vakıfların gelirlerinden faydalanır. İbn Teymiyye'ye göre bu kişilerin vakıf gelirlerinden faydalanabilmesi için şeriatın gerektirdiği ibadetleri yerine getirmesi, bid'at bir ahlakla değil, şer'î bir ahlakla ahlaklanması ve dünyanın fuzûliyatına meyletmemesi gerekir. Üçüncü sınıf sûfîler ise görüntüde sûfîlerdir. Onların gayesi sûfî nisbesidir. Bu maksatla sûfîlerin giydiği kıyafeti giyer ve tasavvuf rükünlerini yerine getirirler.⁵³ Erken dönem sûfî ve zâhidleri makbul karşılayan⁵⁴ İbn Teymiyye, vecd halinde onlardan sadır olan şeriata aykırı sözleri de mazur görmektedir. Ona göre akîf melekelerin yeterince kullanılmadığı cezbe hallerinde kişiden sadır olan sözlerden dolayı bir günah hâsıl olmaz.⁵⁵ Abdülkâdir Geylânî'den naklen Ahmed b. Hanbel'in itikadı üzere olmayan kişinin evliyâ olamayacağını vurgulayan⁵⁶ ve bu **minval de** Kuşeyrî (öl. 465/1072) gibi

⁴⁹ Ferhat Koca, "İbn Kudâme, Muvaffakuddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/139.

⁵⁰ Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", 1/235.

⁵¹ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *er-Rikka ve'l-bükâ*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dimaşk & Beyrut: Dâru'l-Kalem & ed-Dâru's-Şâmiyye, 1415/1994); a.mlf. *Kitâbü't-Tevvâbîn*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 307-308 Bîşr el-Hâfî'nin bir menkibesi için bk. 214-215.

⁵² Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*, nşr. Züheyr Şaviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.).

⁵³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/16-20.

⁵⁴ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, 1411/1991), 5/4-5; a.mlf. *Mecmû'u fetâvâ*, 2/474; Mustafa Kara, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin (Tasavvuf ile İlgili Görüşleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/413; Semih Ceyhan, "Tilimsânî, Afîfüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/164; Makdisi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", 304.

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/221-223, 338-342; a.mlf. *İbn Teymiyye Külliyyatı*, çev. Yusuf Işıcık vd. (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987), 2/379, 439.

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruz*, 5/5.

mutasavvıfların görüşlerini takdirle karşılayan⁵⁷ İbn Teymiyye'nin Kâdirî sūfisi olduğu da iddia edilmiştir.⁵⁸

Tasavvufî kültürün erken dönemlerinden itibaren üzerinde konuşulan Allah ve peygamber sevgisi, tevekkül, ihlâs, şükür, sabır, havf, recâ gibi hal ve makamların varlığını kabul eden İbn Teymiyye, bu hal ve makamların imanın esaslarından olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹ Ona göre herkese emredilmiş olan bu haller ve makamlar arasında bir hiyerarşi yoktur. Bu nedenle kişinin, makamı yükseldikçe bu haller ve makamlardan herhangi birini terk etmesi doğru değildir.⁶⁰ İbn Teymiyye haller ve makamlara ilişkin sūfî kültürdeki tasniflerin ve bu kavramlara ilişkin bazı kullanımların yanlış olduğunu düşünmektedir.⁶¹ Hemen her konuda olduğu gibi İbn Teymiyye nezdinde hallerin ve makamların tanım ve mahiyetlerini belirleyen kriter, selefin üzerinde olduğu yoldur. O, haller ve makamlara ilişkin selef döneminde bulunmayan anlayışları doğru bulmaz. Örneğin sevgi, bazı şeyhlerin tanımladığı gibi inkârı, isyanı ve bazı haramları da içine alacak şekilde her şeyi sevmek değildir.⁶² Yine İbn Teymiyye tasavvufî kültürde yaygın olarak icra edilen zikir türlerinden bazılarını bid'at olarak görmüş ve bu uygulamaları da eleştirmiştir. Örneğin ona göre sadece ھو zamirini söyleyerek icra edilen zikrin bir anlamı yoktur. Çünkü bu kelime bir söz değildir ve tek başına kullanıldığında herhangi bir anlam da ifade etmez.⁶³

İbn Teymiyye yaratılmışlarla yaratıcıyı tek şey haline getirdiğini düşündüğü için vahdeti vücûd nazariyesinin her tür şirki içinde barındırdığını söylemektedir.⁶⁴ O, vahdet-i vücûd nazariyesini savunan İbnü'l-Arabî'yi, Konevî'yi (öl. 673/1274), el-Belyânî'yi (öl. 686/1287) ve Tilimsânî'yi (öl. 690/1291) zındık olarak nitelemektedir.⁶⁵ *Mişkâtü'l-envâr* isimli eserindeki tasavvufî görüşleri sebebiyle Bâtıniyye'nin yoluna girmekle itham ettiği Gazzâlî'yi de sert bir dille eleştirmiştir. Ona göre Gazzâlî, İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) *Şifâ* isimli eserini okuduktan sonra manevi bir hastalığa düşer olmuştur. Gazzâlî'nin kitaplarında görülen bu tür muhtevaya ilişkin birçok yorum yapılmış; bazıları bu görüşlerin ona ait olmadığını söylemiş, bazıları da onun bu fikirlerden döndüğünü öne sürmüştür. İbn Teymiyye Gazzâlî'nin bu fikirlerden döndüğü yönündeki haberleri daha doğru bulmaktadır.⁶⁶

⁵⁷ Süleyman Uludağ, "er-Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/123.

⁵⁸ George Makdisî, "Kâdirî Sūfisi İbn Teymiyye", çev. Vahit Göktaş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 406.

⁵⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/5-6.

⁶⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/16.

⁶¹ Kara, "İbn Teymiyye", 20/414.

⁶² İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/210.

⁶³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/397.

⁶⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/59.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 2/470-472, 10/342-343.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/238.

Temelde tasavvufu kabul eden İbn Kayyim (öl. 751/1350) onu Kur'an ve sünnete sarılmak, hevâ ve bid'atı terk etmek, selefin yoluna uymak olarak tarif etmektedir.⁶⁷ Bu yaklaşımıyla o, tasavvuftan ziyade zühde yakın durmaktadır. İbn Teymiyye'nin, bazı fikirleri sebebiyle Hulûliyye'ye kaymakla itham ettiği⁶⁸ Hâce Abdullah Herevî'nin (öl. 481/1089) *Menâzilü's-sâ'irîn* isimli eserine *Medâricü's-sâlikîn* ismiyle bir şerh yazan İbn Kayyim, büyük ölçüde Kuşeyrî'nin *Risâle* isimli eserinden faydalanmıştır. *Menâzilü's-sâ'irîn*'de geçen vahdet-i vücûdla ilgili yorumlara değinmeyip bu fikrin küfür olduğunu ifade etmekle yetinen İbn Kayyim, zaman zaman da Herevî'yi tenkit etmiştir.⁶⁹

İlk dönemlerde Kur'an ve sünnete uymakla mukayyet olan zühd ve tasavvufun içine sonraki dönemlerde birçok bid'at girdiğini ifade eden İbn Receb (öl. 795/1393), bu bid'atların İslam'dan herhangi bir nasibi olmadığını düşünmektedir. O, evliyânın enbiyâdan üstün olması, hulûl, ittihâd ve vahdet-i vücûd gibi fikirlerin aslının zındıklık ve küfür olduğunu söylemektedir. Ona göre zühd ve tasavvuf Kur'an, sünnet ve selefin uygulamasına muvafık olması gerekir.⁷⁰ Fudayl b. İyâz (öl. 187/803) ve Zünnûn el-Mısrî'den (öl. 245/859) naklettiği sözlerle Allah sevgisini işleyen İbn Receb, ismi ve görüntüyü ön plana çıkaran sûfîlerin samimiyetsiz tutumlarından şikâyet etse de İbrahim b. Edhem, Ma'rûf el-Kerhî, Bişr el-Hâfî, Serî es-Sakatî ve Cüneyd-i Bağdâdî'den (öl. 297/909), övgüyle bahsetmekte ve kendi çağındaki sûfîler için onları örnek göstermektedir.⁷¹ Eserlerini tahkik eden muhakkikler İbn Receb'in erken dönem zâhid ve sûfîlerinden naklettiği tasavvufî içerikten kaygı duymuş olmalı ki bu muhtevanın meşruiyetini temin etmek için bir takım açıklamalarda bulunma zorunluluğu hissetmişlerdir.⁷²

Tasavvufun bütün şekillerini eleştiren⁷³ ve mutasavvıfların insanların en sapkınları olduğunu söyleyen Muhammed b. Abdülvehhâb (öl. 1206/1792), İttihâdiyyenin imamlarından olduğunu ileri sürdüğü İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız'ın (öl. 632/1235) Yahudi ve Hristiyanlardan daha kafir olduğunu düşünmektedir. Ona göre İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız gibi İttihâdiyyeye mensup imamları takip edenler de onlar gibi kafirdir. Onların arkasında namaz kılınmaz ve onların şahitlikleri kabul edilmez.⁷⁴

⁶⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili "İyyâke na'büdü ve İyyâke neste'în"*, thk. Muhammed el-Mu'tasımbillah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1423/2003), 3/116.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 5/126.

⁶⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/133; Erhan Yetik, "Menâzilü's-Sâirîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/122; Uludağ, "Risâle", 35/123.

⁷⁰ İbn Receb, *Fazlü 'ilmi's-selef 'alâ 'ilmi'l-halef*, nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acmî (Kuveyt: Dâru's-Samî'î, 1406), 68-92.

⁷¹ İbn Receb, *Ravâi'u't-tefsîr el-câmi' li-tefsîri'l-İmam İbn Receb el-Hanbelî Tefsîru İbn Receb el-Hanbelî*, nşr. Ebû Mu'âz Târik b. 'Ivazullah b. Muhammed (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1422/2001), 2/214-220.

⁷² İbn Receb, *Mecmû'u resâli'l-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*, thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, ts.), 1/23-29 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁷³ Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 39/493.

⁷⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb, "er-Resâilü's-şahsiyye", *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb*, thk. Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân - Muhammed b. Sâlih Aylakî (Riyad:

Doğrudan tasavvufu ele aldığı bir pasaja rastlayamadığımız Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî (öl. 1956), Nahl Sûresi 95 ilâ 97'nci âyetlerin tefsirinde zühde değinmiştir. Ona göre zühd, Allah'a ibadetten alıkoyan her şeyden yüz çevirmek ve emredilen zahirî yahut bâtinî ibadetlerin hepsini yerine getirmektir. Çünkü kişi sadece namaz, oruç ve zikir gibi belirli ibadetlere kendini vermekle zâhid olamaz.⁷⁵

Önceki müellifler gibi tasavvufu iki kısma ayıran Şinkîî (öl. 1974), mutasavvıflar içinde doğru yol üzere olan bir kesimin olduğunu ifade etmektedir. Kalbin hallerini bilip bu haller hakkında tafsilatlı izahatta bulunan bu kesim, Kur'an ve sünnet ile amel ederek kalbin hastalıklarını tedavi etmektedir. Şinkîî, hak üzere olan mutasavvıflara örnek olarak Avn b. Abdillâh (öl. 110/728), Ebû Süleymân ed-Dârânî (öl. 215/830), Cüneyd el-Bağdâdî, Sehl et-Tüsterî (öl. 283/896) ve Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996) gibi isimleri saymaktadır. Ona göre bu mutasavvıflar zâhiren ve bâtinen Kur'an ve sünnetten sapmamıştır. Aynı zamanda onlardan şeriata aykırı bir şey de zuhur etmemiştir. Dolayısıyla onların takip ettiği yol üzere olan mutasavvıflar doğru yoldadır. Tasavvufun hak ve batıl olan kısımlarını ayırtırmak için Kur'an ve sünneti hakem kabul etmek gerektiğini düşünen Şinkîî'ye göre "Bütûn mutasavvıflar sapıktır." şeklindeki bir hüküm kesinlikle doğru değildir. Diğer yandan ona göre tasavvuf iddiasında olup avamı saptıranlar da vardır. Bunlar Kur'an'ı ve sünneti bilmez. Onların eliyle birtakım harikulade şeyler gerçekleşse de onlardan uzak durmak, Kur'an ve sünnete sarılmak gerekir. Çünkü kimin ameli Kur'an ve sünnete uygunsu o hak üzere, kiminki de aykırıysa batıl üzeredir.⁷⁶

Tasavvuf konusundaki kriterini sünnete ve selefe uygunluk olarak belirleyen Useymîn (öl. 2001), sünnete muhalif olan tasavvufun bid'at ve dalâlet olduğunu, dolayısıyla bu tür tasavvuftan kaçınmak gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre insanların en cahilleri mutasavvıflardır. En arifleri de Hz. Peygamber ve ashabıdır. Selefin yolu önümüzde dururken başka yollar arayıp kendimizi yormaya gerek yoktur. Vahdet-i vücûd nazariyesine inananları, Allah'ın velisi olmak şöyle dursun, Müslüman bile kabul etmeyen⁷⁷ Useymîn, şer'î hükümlerin avam için olduğunu, havâstan bu hükümlerin düştüğünü ileri sürenlerin ise İslam şeriati bir yana Yahudi ve Hristiyan şeriati göre de kafir olduğunu ifade etmektedir.⁷⁸ Kendisine yöneltilen sorular bağlamında bazı tasavvufî söylemleri ve uygulamaları değerlendiren Useymîn gaybı bilme, darlıktan çıkarıp salaha ulaştırma veya şifa verme gibi iddiaların küfür olduğunu söylemiştir. Ona göre kabirlere yönelmek ve oralardan yardım beklemek de küfürdür. Tasavvufî kitapların edinilip okunması ise sadece içeriğinde ne tür bid'atlar olduğunu öğrenip bu bid'atlara cevap

Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.), 7/189-190.

⁷⁵ Abdurrahmân b. Nâsır es-Sa'dî, *Teysîrü'l-kerîmi'r-rahmân fî tefsîri kelâmî'l-mennân*, nşr. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, ts.), 448-449.

⁷⁶ Muhammed Emîn Şinkîî, *Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, nşr. Bekr b. Abdullah Ebu Zeyd (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1426), 4/625-626.

⁷⁷ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Mecmû'u fetâvâ ve resâili fazileti's-şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn*, nşr. Fehd b. Nâsır b. İbrâhim es-Süleyman (Riyad&Uneyze: Dâru'l-Vatan&Dâru's-Serâyâ, 1413-1431/2010), 4/237-238.

⁷⁸ Useymîn, *Mecmû'u fetâvâ ve resâil*, 4/142-143.

vermek maksadıyla caiz olabilir. Farklı derece ve türleri olduğu için tasavvuf hakkında genel bir hüküm verilemeyeceğini söyleyen ⁷⁹ Useymîn'in tasavvufa ilişkin olumlu bir cümlesine rastlamak da mümkün görünmemektedir.

Ashabü'l-hadîsten günümüze tasavvuf karşısındaki tutumlar bu şekilde özetledikten sonra bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilham hakkındaki görüşlere geçebiliriz.

2. Zâhir-Bâtın Ayrımı ve Bâtınî Bilginin İmkânı

Tasavvufun müstakil bir disiplin halini almasında esas faktör ilmin elde edilmesi konusunda mutasavvıfların diğer disiplinlerden farklı bir yaklaşıma sahip olmalarıdır.⁸⁰ Mutasavvıflara göre Kur'an metni zahir ve bâtın olmak üzere farklı anlam düzeylerine sahiptir. Esas olan bâtınî anlamdır ve bâtınî anlam düzeyine zâhirî bilginin elde edildiği yollarla ulaşmak mümkün değildir. Bu bilgiye ulaşmanın yolu keşf ve ilhamdır.⁸¹ Bâtınî bilginin zâhirî bilgidir, dolayısıyla velinin fakih veya muhaddisten üstün olduğunu savunan mutasavvıflar kendilerini Hızır'la özdeşleştirmiştir. Bu fikre karşı çıkan fakih ve muhaddisler ise Hızır'ın kimliği ve sahip olduğu ilme ilişkin farklı yorumlar yapmıştır.

Ashâbü'l-hadîsin önde gelen şahsiyetleri farklı münasebetlerle eserlerinde zâhir ve bâtın konusuna değinmiştir. Örneğin, her âyetin bir zâhiri bir de bâtını olduğu yönünde Hz. Peygamberden nakledilen bir hadisi ele alan Ebû Ubeyd (öl. ö. 224/838), hadiste geçen zâhir ve bâtın kelimelerinin anlamları konusunda ihtilaf edildiğini söylemektedir. Onun ifade ettiğine göre bir grup, zâhirle Kur'an'ın lafzının, bâtınla te'vilinin kastedildiği görüşündedir. Ebû Ubeyd'in naklettiğine göre zâhir-bâtın kavramları Hasan-ı Basrî'ye (öl. 110/728) sorulduğunda o, Arapların "İşi enine boyuna düşündüm." (فَدَقَّلْتُ أَمْرِي ظَهْرًا لِبَطْنٍ) dediğini söylemiş ve "Zâhir âyetin zâhiri, bâtın sırrı, had hayrın ve şerrin ilmini muhtevi harf, matla ise emir ve nehiydir."⁸² demiştir. Hasan-ı Basrî'nin, zâhirle Kur'an'ın Arap olan herkes tarafından anlaşılabilen lafzını, bâtınla ise âyetlerin gönderiliş maksat ve muradını kastettiği de söylenmiştir.⁸³ Ebû Ubeyd'in naklettiği diğer bir görüşe göre ise Kur'an'da Âd ve Semûd gibi kavimlerin yapıp ettikleri ve başlarına gelenler anlatılmıştır. Onlar hakkındaki bu haberler âyetlerin zâhirî, bu haberlerin muhataplar için bir öğüt ve uyarı olması da bâtınıdır. Ebû Ubeyd'in daha doğru bulunduğu bu görüşte zâhir âyetlerin lafzı, bâtın ise maksadı olmaktadır.⁸⁴

⁷⁹ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb* (Riyad: Müessesetü'ş-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1434), 1/690-700; a.mlf. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Fâtîha ve'l-Bakara* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423), 2/10.

⁸⁰ Kadir Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 66.

⁸¹ Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/425-426.

⁸² Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-'Atiyye vd. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.), 97.

⁸³ İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 3/369.

⁸⁴ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Hüseyin Muhammed Şeref (Kahire: Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1404/1984-1415/1994), 2/238-241.

Kur'an'ın zâhirî anlamı noktasında Ahmed b. Hanbel'in de benzer bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. O, Kur'an'ın zâhirî anlamını esas alıp Hz. Peygamberin sünnetini ve sahâbîlerin görüşlerini terk eden Hâricîleri bu tutumlarından ötürü eleştirmiştir. Ona göre âyet lafızlarının zâhiriyle ne kastedildiğini ancak Hz. Peygamberin sünnetinden yahut sahâbîlerin izahatından öğrenebiliriz. Bu sebeple İbn Abbas Hâricîlerle görüştüğünde Kur'an lafızlarını değil sahâbî uygulamalarını öne sürmüştür.⁸⁵ Buradan hareketle Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın lafzî anlamından ziyade âyetlerin sevk ediliş maksadını önemseydiği zannına kapılmak mümkündür. Bu zannın izalesi için Kur'an'ın zâhirini esas alıp sünneti göz ardı etmekle eleştirdiği Hâricîlerin yaklaşımıyla, sünnetin zâhirini esas alıp sonradan ortaya çıkmış problemler için aklî çözümler üretilmesine direnen Ahmed b. Hanbel'in yaklaşımı arasında esasta bir fark olmadığını hatırlatmak yeterli olacaktır.

Hızır-Mûsâ kıssasına ilişkin rivayetlere *Müsned*'de yer veren Ahmed b. Hanbel, görebildiğimiz kadarıyla bu kıssa hakkında herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Ancak Hızır'ın dilinden, Hz. Mûsâ ile sahip oldukları ilmin mahiyetinin farklı olduğu ve Hz. Mûsâ'nın bu ilme ihtiyacı olmadığı ifade edilmiştir.⁸⁶ Mutasavvıflara ait bazı eserlerde Ahmed b. Hanbel'in, esas bilginin eğitim öğretim görmeksizin elde edilen ilham kaynaklı bilgi olduğu görüşünü benimsediği nakledilmiştir.⁸⁷ Fakat eldeki veriler ışığında meseleye bakıldığında bu iddianın ciddi kanıtlara muhtaç olduğu ortadadır.

İhtilaf türlerinden ve fûrû'daki ihtilafın rahmet oluşundan bahsettiği bağlamda zâhir ve bâtın kelimelerini kullanan İbn Batta, abdestte ağza ve burna su vermek gibi fûrûdaki bir meselede görüşünü âyet ile delillendiren kişinin âyetin bâtınını te'vil ettiğini, onun görüşüne muhalefet edenlerin ise âyetin zâhirini ve sünneti esas aldığını ifade etmektedir.⁸⁸

Gerek Ebû Ubeyd'in gerek Ahmed b. Hanbel'in gerekse İbn Batta'nın kullanımlarında zâhirle lafzın okunması veya işitilmesi esnasında zihinde ortaya çıkan ilk mananın; bâtınla ise lafzın ötesinde maksadın yani düşünüp taşınma, ölçüp biçme ile ulaşılan bir mananın kastedildiği görülmektedir. Zâhir ve bâtın kelimelerine yüklenen bu mana, mutasavvıfların aynı kelimelere yüklediği mana ile örtüşmüyorsa da lafzın gerisinde, tefekkürle açığa çıkarılan örtük bir manayı işaret ettiği için onu çağrıştırdığı söylenebilir.

Mârifeti kişinin kendisiyle Allah'ı bildiği bir mana olarak tanımlayan⁸⁹ Ebû Ya'lâ, bu bilginin sûfiyenin iddia ettiği gibi bilâ sebep kalpte vukua gelmediğini, nazar ve istidlâl yoluyla elde edildiğini ifade etmektedir. Ona göre bu bilgi bir yönüyle kesbî diğer yönüyle

⁸⁵ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, 3/122-123.

⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/53-57 (No. 21119).

⁸⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Mahmûd b. İbrahim b. Muhammed er-Ridvânî (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1422/2001), 1/389.

⁸⁸ İbn Batta, *İbâne*, 2/560-561; Benzer kullanımlar için bk. a.mlf. *İbâne*, 6/174.

⁸⁹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 27.

de vehbîdir. Zaruri aklî ilkeleri (apriori), duyuları, mütevâtir haberi, nazar ve istidlâlî bilginin kaynakları arasında sayan Ebû Ya'lâ ilhâm ve keşfe bilginin kaynakları arasında yer vermemiştir. Bu da onun bilgi kaynağı olması bakımından ilham ve keşfe bir değer atfetmediğini göstermektedir.⁹⁰ Nitekim o, imamın ilham yoluyla gaybı bildiğine dair Şîîlerin dile getirdiği iddiaları, gaybı ancak Allah'ın bilebileceğini bildiren âyetleri delil getirerek reddetmiştir.⁹¹

Bid'atlar konusunda sûfîleri oldukça sert bir dille eleştiren İbn Akîl, zındıkların ancak tasavvuf ortaya çıktıktan sonra şeriatı inkâr etmeye cesaret edebildiğini söylemektedir. Ona göre sûfîlerin şeriat-hakikat ayrımı çirkin bir ayrımdır. Allah şeriatı kulların maslahatı için indirmiştir. Dolayısıyla şeriatın ötesinde bir hakikat arayışı şeytanın vesvesesinden ibarettir. Sûfîler, hadis rivayet eden birini duysa "Zavallılar... ilmi ölümlerden alıyorlar. Oysa biz ilmi, hiç ölmeyecek olan Allah'tan alıyoruz. Biri bana 'Babam dedemden nakletti ki...' dese ben ona 'Kalbim rabbimden rivayet etti ki...' derim." derler. İbn Akîl'e göre "Kalbim rabbimden nakletti ki..." diyen kişi aslında peygambere ihtiyacı olmadığını ilan etmektedir. Peygambere ihtiyacı olmadığını ilan edip nübüvvete kasteden kişi kesinlikle kafir olmuştur. Zira *rivayeti* küçümseyen kişi şeriatı rafa kaldırmayı amaçlamaktadır. Diğer yandan onun "Kalbim rabbimden rivayet etti ki..." diyerek söylediği sözlerin şeytanın vesvesesi olmadığından nasıl emin olunabilir. İbn Akîl, sûfîlerin sünneti bir kenara itip şeytanın vesvesesinden korunduğu ispat edilmemiş bir bilgiye itimat ettiği kanaatindeydi.⁹² Görebildiğimiz kadarıyla ehl-i tasavvufun bilgi edinme yolları hakkında çok sert ifadeler kullanan İbn Akîl, bugüne ulaşan eserlerinde Hızır-Hz. Mûsâ kıssasına değinmemiş, sadece Hızır'ın Hz. Mûsâ'nın ümmetinden bir adam olduğunu söylemekle yetinmiştir.⁹³ Hızır'ın Hz. Mûsâ'nın ümmetinden bir adam olduğunu söylemek, Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olduğunu söylemek gibi bir anlam taşısa gerektir.

Allah'ın insana ilham etmesini inkâr edilemez bir hakikat olarak gören İbnü'l-Cevzî, bu hakikati pekiştirmek için Hz. Peygamberin "Her ümmet içinde muhaddesler vardır. Eğer ümmetim içinde de varsa o Ömer'dir." şeklindeki hadisini nakletmektedir. Bununla birlikte İbnü'l-Cevzî'nin ilham kaynaklı bilgi hakkında çok titizlendiği ve ilhama oldukça mesafeli durduğu söylenebilir. Ona göre eğer ilham ilme yani rivayete aykırıysa onunla amel etmek caiz olmaz. İbnü'l-Cevzî'ye göre sûfîlerden bazılarının hayaline birtakım vesveseler üşüşür ve "Kalbim bana rabbimden şöyle rivayet etti." der. Onlar şeriat ilmini zâhir ilmi, içlerindeki kuruntuları ise bâtın ilmi olarak isimlendirmişlerdir. Bu iddialarını delillendirmek için de Hz. Peygamberin "Bâtın ilmi Allah'ın sırlarından bir sır, hükümlerinden bir hükümdür ki onu evliyâsından dilediğinin kalbine bırakır." dediğini ileri sürmüşlerdir. Ona göre bu rivayet uydurmadır. O, eserinde "İlham yoluyla elde edilen

⁹⁰ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 30-31.

⁹¹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 248.

⁹² İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 534-536.

⁹³ Ebü'l-Vefâ İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 5/455.

bilginin Allah katından geldiğini nasıl doğrulayacağız?” şeklindeki bir soruya Bâyezid-i Bistâmî'nin verdiği cevabı nakletmektedir. Bâyezid-i Bistâmî'ye göre Hz. Mûsâ'nın annesine ilham yoluyla yol gösterilmesi; Hızır'a gemi, çocuk ve duvar hakkında ilham vasıtasıyla bilgi verilmesi, ki bu bilginin Allah katından olduğunu “Bu işi kendiliğimden yapmadım.” demesi ispatlar; Hz. Ebû Bekir'in Hz. Aişe'ye, “Hârice'nin kızı, bir kız çocuğuna hamiledir.” demesi; Hz. Ömer'in Sâriye'ye seslenmesi siddîkların ve evliyânın sözlerinin Allah katından bir ilham ve feyiz yoluyla olduğunu ispatlamaktadır. İbnü'l-Cevzî naklî ilimleri terk eden kişinin, ilhamın şeytandan mı Allah'tan mı geldiğini ayırt edemeyeceğini öne sürmektedir. O, “İlmi ölümlerden alıyorlar.” şeklindeki söylemin şeriata açık bir darbe olduğunu, bu sözü söyleyenin şahsın söylediği sözün sonuçlarını hesap etmediğini söylemektedir. “İlham ilim değildir.” diyen İbnü'l-Cevzî ilhamı, ilmin ve takvanın meyvesi olarak görmektedir. Ona göre ilham vasıtasıyla ancak ilim ve takva sahibi bir kişi hayra ve doğruya muvaffak olur. Sûfilerin şeriat-hakikat ayrımını cahillik olarak niteleyen İbnü'l-Cevzî, şeriatın tamamıyla hakikat olduğunu ifade etmektedir. O, bâtının zâhire aykırı olmaması gerektiğine ilişkin sûfilerin görüşlerini aktararak zâhire aykırı bânî bir bilginin ilim olamayacağını vurgulamaktadır.

İlim yolculuğunun zor ve zahmetli olmasının sûfilere, “Bizim ilmimiz vasıtasız bir ilimdir.” diyerek ilmi çabayı yermeye ittiğini söyleyen⁹⁴ İbnü'l-Cevzî, Hızır'ın nebi olduğunu düşünmektedir. Nebilerin de vahiy yoluyla işlerin akıbetini bilmesi gayet doğal bir durumdur. Hızır'la Hz. Mûsâ'nın farklı mahiyette ilimlere vakıf olduğunu, rivayetleri göz önünde bulundurarak kabul eden İbnü'l-Cevzî, nebîlerin misyonunun Hızır'ın ifâ ettiği görevleri kapsayıp kapsamadığını sorgulama ihtiyacı hissetmemiştir.⁹⁵

Bildikleriyle amel eden salih kulların kalplerine Allah katından vasıtasız ledünnî ilmin verilebileceğini kabul eden İbn Teymiyye, Hz. Ali'nin “Bende, Allah'ın Kitab'ı hakkında kuluna verdiği kavrayış ve idrakten öte bir şey yok.” sözüyle dile getirdiği kavrayış ve idraki, vasıtasız ilim kapsamında değerlendirmektedir. Ancak ona göre ne salt zühd, riyazet ve kalbin temizlenmesi ne de salt şer'î ve akfî deliller ilmi temin eder. İlmi temin eden tutum zühd, riyazet ve kalbin temizlenmesiyle birlikte şer'î ve akfî delillerin de bilinmesidir. Zühd ve riyazet, ilmin elde edilmesinde en büyük yardımcıdır. Ancak tek başına yeterli değildir.⁹⁶

İbn Teymiyye *bâtın ilmi* tamlamasıyla iki şeyin kastedilebileceğini ifade etmektedir. Bu tamlamayla ya kalpteki marifet, haller ve Hz. Peygamber'in haber verdiği gaybî hususların bilgisi gibi bir bilgi kastedilmiştir ya da zâhirî bilgilerle meşgul olanların idrakini aşan ve insanların çoğunun anlayışına gizli kalan bir bilgi kastedilmiştir.⁹⁷ Bu bilgi türlerinden hangisi kastedilirse edilsin bânî bilginin kabul edilebilmesi için Kur'an ve

⁹⁴ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 456-457.

⁹⁵ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 456-463; a.mlf. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, nşr. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî & Dâru İbni Hazm, 1423/2002), 859-867; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 4/397.

⁹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/245-246.

⁹⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/232.

sünnete aykırı olmaması gerekir. İnsanların çoğuna gizli kalan bâtınî bilgiyi, zâhire muvafık bâtınî bilgi ve zâhire muhalif bâtınî bilgi olmak üzere iki kısma ayıran İbn Teymiyye nezdinde zâhire muhalif bâtınî bilgi batıldır. Bâtınî Karmatîler, Nusayrîler, onlarla aynı fikirde olan felsefeciler ve gulat sûfîler ile kelâmcılar gibi, Kur'an'ın zâhirî anlamına muhalif bâtınî bir anlamı olduğunu savunanlar ya zındıktır veya mülhittir. Ona göre Hz. Mûsâ'nın Allah'la konuşması hadisesini sembolik bir anlatım olarak niteleyen ve konuşma olayını, marifetin hasıl olması sırasında kalpte ortaya çıkan haller şeklinde izah eden Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'daki yorumları da bu vasıftadır. İlk dönem sûfîlerinden nakledilmeyen bu tür yorumlar, muahhar sûfîler arasında revaç bulmuştur. En büyük sapmalardan biri olan vahdet-i vücûd telakkisi de son dönem sûfîleri arasında ortaya çıkmıştır.⁹⁸

Sûfîlerin yaptıkları yorumları mümkün olduğunca objektif bir alana çekmeye çalışan İbn Teymiyye Hızır-Mûsâ kıssasını çeşitli açılardan ele almıştır. Onun naklettiğine göre bazı sûfîler, rabbanî iradeye ve ilahî meşîete yani kevnî hakikate şahit olduğu için Hızır'dan şer'î yükümlülüğün kalktığını varsaymaktadır. Onlar Hızır'ın gerçekleştirdiği eylemlerle şeriatın dışına çıktığını zannetmiş, ardından bu zanna dayanarak evliyânın şeriatın zâhirine aykırı hareket etmesini caiz görmüşlerdir. İbn Teymiyye'ye göre bu iddia sahipleri iki bakımdan hata etmiştir. Öncelikle Hızır yapıp ettikleriyle şeriatın dışına çıkmamıştır. Onun yapıp ettiği şeyler Hz. Mûsâ'nın şeriatında caizdir. Eğer caiz olmasaydı eylemlerin nedenleri ve amaçları izah edildiğinde de Hz. Mûsâ'nın şeriata muhalif olduğu gerekçesiyle Hızır'a itirazını sürdürmesi gerekirdi. Ancak sebepler izah edildiğinde Hz. Mûsâ'nın yapılanları onayladığı görülmektedir. Bu da Hızır'ın eylemlerinin ona verilen şeriata aykırı olmadığını ispatlamaktadır. Yine Hızır'ın yaptığı şeylerin sebeplerini izah etmesi, Hz. Mûsâ'nın başlangıçta karşı çıktığı olayların zâhire aykırı bir bâtını olduğuna işaret etmektedir. Zâhire aykırı bâtının batıl olduğuna çokça vurgu yapmasına rağmen İbn Teymiyye, Hızır-Mûsâ kıssasından hareketle, keşif yoluyla bilinebilecek bir bâtının var olduğunu söylemekte, ayrıca bu bâtının zâhire aykırı olabileceğini de kabul etmektedir. Bununla birlikte ona göre şirk, bilgisizce Allah hakkında konuşmak, fuhşiyat ve zulüm gibi konularda bâtın zâhire aykırı olamaz.⁹⁹

İbn Teymiyye'ye göre mükâşefe sahibi olduğu için Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olması gerekmediği de öne sürülemez. Çünkü Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olmamasının sebebi mükâşefe sahibi olması değil, onun ümmetinden olmamasıdır. Hz. Mûsâ sadece kendi kavmine gönderilmiş bir peygamberdir. Bu sebeptendir ki Hızır Hz. Mûsâ'ya farklı ilim türlerine sahip olduklarını, dolayısıyla birbirlerinin ilmine vakıf olmadıklarını söylemiştir. İbn Teymiyye'ye göre sûfîlerin Hızır-Mûsâ kıssasını öne çıkarmalarının nedeni, bilginin kaynağı hakkında kendi görüşlerini destekleyen argümanlar içerdiğini düşünmeleridir. Onlar Hızır'ın evliyâdan olduğunu ileri sürerek evliyâdan bazılarının enbiyâdan üstün

⁹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/238-243.

⁹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/427-430, 14/475-476.

olduğunu savunmuşlardır. Müslümanların önde gelen alimleri bir tarafa, kendilerine uyulan mutedil sûfîler bile bu görüşü kabul etmemektedir. İbn Teymiyye ister nebi olsun ister olmasın Hızır'ın Hz. Mûsâ'dan üstün olduğunu savunmanın kişiyi küfre düşüreceği kanaatindedir. Diğer yandan Hz. Mûsâ'nın vakıf olmadığı bir bilgiye sahip olması, Hızır'ın ondan üstün olmasını gerektirmez. Zira Hz. Süleyman'ın vakıf olmadığı bir bilgiye Hüdhdüd sahipti. Ancak sahip olduğu bilgi Hüdhdüd'ü Hz. Süleyman'dan üstün bir mertebeye taşımamıştır.¹⁰⁰ İbn Teymiyye İbnü'l-Arabî'nin velâyeti nübüvvete üstün tutmasını da eleştirmiş ve bu düşüncenin kaynağının filozoflar olduğunu söylemiştir. Ona göre velâyetin nübüvvete üstün tutulması açık naslara aykırıdır. Çünkü Allah nimet verilenleri dört kısma ayırmış ve nebilerden sonra da siddîkleri saymıştır.¹⁰¹

“İlmi, ilelebet diri olan Allah'tan alan kişi ölümlü bir insandan gelen ilmi ne yapsın?” şeklinde özetlenebilecek yaklaşımları doğru bulmayan İbn Kayyim, buna benzer fikirlerin ya cahillikten söylendiğini yahut da bunların şathiye türü sözler olduğunu söylemektedir. Çünkü ilmin rivayet yoluyla aktarılması olmasa bu görüşleri dile getirenlere İslam'dan hiçbir şey ulaşmazdı. Ona göre, muhatabını rivayet ilminden alıkoymaya çalışan kişi, onu ya sûfîlerin kuruntularına ya felsefi kıyasa yahut da kendi görüşüne sevk etmek istiyordur. Çünkü Kur'an ve sünnetin gayrında kelâmcıların şüphelerinden, sapkınların görüşlerinden, sûfîlerin kuruntularından ve felsefecilerin kıyasından başka bir şey yoktur. İbn Kayyim'e göre gerçek ilim, bir delille ispat edilebilen ilimdir. Delile ve şahide dayanmayan bilgi güvenilir bir bilgi olmayacağı için ilim olduğu da söylenemez. İstidlal dışında bir yolla ilmin elde edildiği iddiası doğru bir iddia değildir. Zira Allah kâinatı sebeplere bağladığı gibi ilmi de sebeplere bağlamıştır. Bu demektir ki insan ilmi ancak onu gösteren bir delil vasıtasıyla elde edebilir. Ona göre ilim halden daha hayırlıdır. Çünkü ilim, hâkim ve yol gösteren; hal, mahkûmun aleyh ve tabi olandır. İlimsiz sahih bir *hale* ulaşmak mümkün değildir.¹⁰²

Şeytanın cahil mutasavvıfları şatah konusunda tuzağa düşürdüğünü söyleyen İbn Kayyim, mutasavvıfların keşf ve ilham yoluyla ilmin nakşolması için kalplerindeki her şeyi, hatta Hz. Peygamberin getirdiği ilmi bile boşaltmaya çalıştıklarını ifade etmektedir. Kalplerinden Hz. Peygamberin getirdiği ilmi çıkardıklarında şeytanın onların kalbine batıl şeyleri naksetmesinin önündeki bütün engeller de kalkmış olur.¹⁰³ Oysa kalp Allah'a itaat, helal rızık, kirlerden arındırma ve nebevî riyazet yoluyla bâtinî bilgiyi almaya hazır hale gelir. Bu halin devam etmesi ve ürün vermesi için de farzları yerine getirmek, Kur'an ve sünnete uymak gerekir.¹⁰⁴

¹⁰⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 2/233-235, 11/420-426, 13/266-267; a.mlf. *el-Müstedrek 'ala mecmû'ü fetâvâ*, thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, 1418, 1/113-114.

¹⁰¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 11/363-364.

¹⁰² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/438-439, 3/399-400.

¹⁰³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İgâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1975), 1/207-208.

¹⁰⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/444.

İbn Kayyim'e göre sûfiler ilm-i ledünle, Hızır'a Hz. Mûsâ'nın aracılığı olmadan verilen ilimde olduğu gibi, Allah'tan vasıtasız bir yolla, yani ilham şeklinde alınan bilgiyi kastetmektedir. Nitekim Kehf Sûresi 65'inci âyette rahmet için *من عندنا* ilim için ise *من لدنا* ifadeleri kullanılmıştır. İlim için kullanılan *لدى* zarfı *عند* zarfından daha hususi ve Allah'a daha yakın bir makama işaret eder. Ledünni bilgi çalışıp çabalamakla elde edilemez. Ona göre ilm-i ledün kulluğun, kullukta sürekliliğin, Allah'a karşı içtenliğin ve doğruluğun; ilmi, Hz. Peygamberden almak için bütün gayreti sarf etmenin meyvesidir. Böylece Hz. Ali'nin de dediği gibi, kişiye Kitap ve sünneti anlamada özel bir yetenek verilir. Ona göre Kur'an ve sünnetten yüz çeviren kişinin kalbine de ledünni bir bilgi verilir. Fakat kimin tarafından? Ya nefsi ya hevâsı ya da şeytan tarafından. Ledünni bilginin Allah katından olup olmadığı, ancak Hz. Peygamberin getirdiklerine uygunluğu ile tespit edilebilir. İlm-i ledünnün kaynağını tespit etmede mihenk taşı vahiydir. Hızır- Mûsâ kıssasından hareketle ilm-i ledün verilen kişinin vahye ihtiyacı kalmadığını iddia etmek ilhad ve küfürdür. İbn Kayyim'a göre bu iddia sahibinin kanını akıtmak vaciptir¹⁰⁵ Ledünni ilim, delile dayanan ve peygamberlerin dili üzere Allah katından gelen ilimdir. Bunun dışındakiler insan nefsinin ledünnünden neşet eden bilgidir. Nitekim tarihte ledünni ilim için konulan bu set çökmüş ve her taife kendi ilmini ledünni ilim olarak nitelendirmiştir. Onların görüşleri ledünnî zarfı ancak *indî* anlamında alındığında doğru kabul edilebilir.¹⁰⁶

Hızır'ın nebi, veli veya kral olduğuna dair birtakım görüşler aktarmakla birlikte konu hakkında kendi kanaatini belirtmeyen¹⁰⁷ İbn Kesîr, onun ilminin Hz. Mûsâ'nın ilminden farklı bir mahiyette olduğunu vurgulamıştır. Ona göre Hızır'ın yapıp ettikleri Hz. Mûsâ'nın şeriatına aykırıdır. Dolayısıyla hem Hızır hem de Hz. Mûsâ kendine verilen ilimden mesuldür. Hızır fiillerini bâtinî bir hikmet ve maslahata uygun olarak gerçekleştirmiştir. Bu maslahat ve hikmete vakıf olmayan Hz. Mûsâ da onun yapıp ettiklerine karşı çıkmıştır.¹⁰⁸ Kıssa hakkındaki izahatından hareketle İbn Kesîr'in zâhirin bâtınla çelişebileceği fikrini kabul ettiği söylenebilir.¹⁰⁹

İbn Receb'e göre bâtinî ilimlerin nübüvvet nurundan, Kitap ya da sünnetten değil de havâtır, ilham ve keşften elde edildiğini öne süren kişiler kâmil olan şeriat hakkında kötü zan beslemektedir. Çünkü onlar şeriatın bâtin ilmine dair herhangi bir şey getirmediğini zannederek mücerret re'ylere ve havâtırlarıyla onun hakkında konuşmuşlardır. Bâtin ve bâtin ilmi konusunda mücerret reyle konuşmak oldukça tehlikelidir. Çünkü dinden olmayan birçok şey bu kapıdan İslam'a sokulmuş, yine birçokları bu kapıdan geçerek nifaka düşmüştür. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel başta

¹⁰⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/445-447.

¹⁰⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/400.

¹⁰⁷ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 5/187.

¹⁰⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/181.

¹⁰⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/184.

olmak üzere önde gelen imamlar onun hakkında mücerret rey ve keşifle konuşmaktan sakındırmıştır.¹¹⁰

Nahl Sûresi 68 ve Kasas Sûresi 7'nci âyette geçen vahiy kelimelerini ilham kelimesiyle karşılayan Muhammed b. Abdülvehhâb ilhamı vahyin bir türü olarak kabul etmektedir.¹¹¹ Tasavvufun bilgi edinme yolları hakkında bu değininin dışında başka bir değerlendirmesine rastlayamadığımız Muhammed b. Abdülvehhâb, Hızır-Mûsâ kıssasından hareketle ledünnî ilmin Allah'ın lütfundan olduğu sonucuna varmıştır. Yine o, Hızır'ın evliyâdan olduğu görüşünün esas alınması durumunda evliyânın kerametinin de hak ve gerçek olduğunu kabul etmek gerektiğini söylemektedir. Bu durumda, Hz. Mûsâ gibi bir peygamberde bulunmayan bilginin bir velide bulunması da mümkün hale gelmektedir.¹¹² Ancak Hızır'ın bilgisini ve fiillerini öne sürerek şeriatın dışına çıkılabileceğini savunmak mümkün değildir. Böyle bir iddiayı dile getiren kişi kafirdir.¹¹³ Muhammed b. Abdülvehhâb Hz. Mûsâ ve Hızır'ı denk bir konumda görmemekte, Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan üstün olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁴

Sa'dî'ye göre Hz. Mûsâ imanî ve usûlî konularda daha bilgili ve daha üstün olsa da ona verilmeyen bir bilgi, peygamber olmadığı halde ve herhangi bir eğitim sürecine tabi olmaksızın ilham yoluyla Hızır'a verilmiştir. Allah'tan gelen bu ilham sayesinde Hızır, olayların Hz. Mûsâ'ya gizli kalan bâtinî yönlerine vakıf olmuştur.¹¹⁵ Kissadan çıkarılabilecek birçok derse değinen Sa'dî, sûflerin iddialarına ilişkin ayrıca bir değerlendirme yapma gereği duymamıştır.

Zuhurf sûresi 32'inci âyette olduğu gibi Kur'an'da rahmet kelimesinin nübüvvet manasında kullanılmasından¹¹⁶ hareketle Hızır'ın nebî olduğu sonucuna ulaşan Şinkîti, ona verilen bilginin de vahiy kaynaklı bir bilgi olduğunu söylemektedir. Ona göre Hızır'ın "Bunu kendiliğimden yapmadım."¹¹⁷ şeklindeki açıklaması sahip olduğu bilginin vahye dayandığını gösteren bir delildir. Zira, zâhirde masum olan bir cana kıymak şeklindeki eylemi de dahil olmak üzere onun yapıp ettikleri ancak ilâhî bir emre istinaden yapılabilir. İlahi emir ve nehiylerin bildirilmesi de vahiy yoluyla gerçekleşir. Diğer yandan ilm-i ledünnü Hızır'a verilen ilimle sınırlamak doğru değildir. Çünkü ilm-i ledün umûmî bir ilimdir. Allah dilediği kullarına ilham yoluyla birtakım bilgiler verir. Lakin bu bilgi türünün masumiyetinden söz edilemediği için bu bilgiyle istidalde bulunulamaz. Diğer yandan şeriat, kulların hidayeti için gerekli delilleri içermektedir. Bir meselede bile olsa Allah'ın rızasına ulaşmak için peygamberlere ve peygamberlerin getirdiklerine ihtiyacı olmadığını

¹¹⁰ İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 1/17-20; a.mlf. *Fazlû 'ilmi's-selef*, 68-71.

¹¹¹ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb*, thk. Muhammed Biltâcî (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.), 5/218,282.

¹¹² Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'ân", 5/252-253.

¹¹³ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Resâilü's-Şahsiyye", 7/214.

¹¹⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'ân", 5/256.

¹¹⁵ Sa'dî, *Teysîrü'l-kerîm*, 481-484.

¹¹⁶ ed-Duhân 44/6, el-Kasas 28/86.

¹¹⁷ el-Kehf 18/82.

söyleyen kişinin zındıklığında şüphe yoktur. Aynı şekilde Hızır-Hz. Mûsâ kıssasından hareketle şeriatın zâhirine mugayir bâtînî bir bilginin varlığı iddiasında bulunan da kesinlikle zındıktır. Zâhire aykırı bir bâtın olduğunu savunmak, İslam dininden külliye çıkarılmayla neticelenir. Şinkîti Kurtubî'den naklen zâhire aykırı bâtın fikrinin ve havas ehlinin naslarla mükellef olmadığı tezinin Bâtînîlere ait bir tez olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁸

Hızır'ın nebi, rasûl veya salih kullardan bir kul olma ihtimalinin bulunduğunu düşünen Useymîn, Şinkîti'nin aksine onun keramet sahibi salih bir kul olduğu kanaatindedir. Allah Teâlâ Hz. Mûsâ'yı Hızır'a yönlendirmekle Allah'ın bilgisini tamamiyle kuşatamayacağını, onun bilgisinden çok az bir kısma vakıf olduğunu açıklamak istemiştir. Hz. Mûsâ üstün bir konumda olmasına rağmen, ondan daha aşağı bir konumda bulunan Hızır'a ilham yoluyla gayb bilgisi verilmiştir. Ona verilen bilgi, geçmişin veya anın bilgisi değil geleceğin bilgisidir. Bu yönüyle ona verilen bilgi, insan aklının kavrayabileceği sınırların fevkindedir.¹¹⁹ Öte yandan keşfî bilgiye dair fikri sorulduğunda Useymîn, gaybı bilme iddiasındaki herkesin kafir olduğunu söylemiştir. Verdiği cevaptan anlaşıldığı kadarıyla o, keşfî bilgi ile gayba muttali olmayı anlamaktadır. Gaybın bilgisinin Allah'a mahsus olduğunu ve Allah'ın bu bilgiden dilediği kadarını dilediği peygambere bildirdiğini haber veren âyetler olduğunu söyleyen Useymîn, bu âyetlere göre keşf veya başka bir yolla gayba muttali olduğunu iddia edenlerin kafir olduğunu ileri sürmektedir. Hz. Ömer'in minberden kendisine çok uzak bir orduya seslenmesi ise ona göre gaybî bir bilgi değildir. Çünkü Hz. Ömer'in şahit olduğu şey, görülen ve hissedilebilen bir olaydır.¹²⁰ Useymîn'in keşif ve ilham hakkındaki açıklamalarının genelinden, Hızır'a verilen bilginin ona mahsus bir bilgi olduğu sonucu çıkarılabilir.

Sonuç

Ashâbü'l-hadîs döneminde doğrudan tasavvufa yöneltmiş eleştirilere rastlanmamaktadır. İbn Batta ile birlikte mutasavvıfların düzenlediği semâ meclislerine yönelik eleştiriler görülmeye başlanmıştır. İbn Akîl ve İbnü'l-Cevzî ise bid'at olarak değerlendirdikleri birtakım uygulamalar nedeniyle mutasavvıflara sert eleştiriler yöneltmişlerdir. Onların tasavvufa yönelttiği eleştiriler sonraki dönemde Ashâbü'l-hadîsin tabileri tarafından da sıklıkla tekrar edilmiştir. Tasavvufa yöneltilen ve çoğu zaman tekfir boyutlarına ulaşan asıl eleştiriler İbn Teymiyye sonrasına rastlamaktadır. İbn Teymiyye İbnü'l-Arabî başta olmak üzere mutasavvıfları Allah'a, sıfatlarına ve nübüvvete dair görüşleri sebebiyle tekfir etmekte ve onların dile getirdiği görüşlerin felsefeden alınmış fikirler olduğunu söylemektedir. Dile getirdiği eleştirilerden hareketle onun, mutasavvıfların felsefî nitelikli görüşlerine karşı olduğu söylenebilir. İbn Teymiyye sonrası tasavvufa yöneltilen eleştiriler büyük oranda bu minvalde devam etmiş, Muhammed b. Abdülvehhâb sonrasında ise neredeyse İbnü'l-Arabî ismiyle özdeşleştirilen tasavvuf bütün

¹¹⁸ Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân*, 4/202-206.

¹¹⁹ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Kehf* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423), 112-113, 124.

¹²⁰ Useymîn, *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb*, 1/699.

boyutlarıyla reddedilmiş, hatta şeyhlere veya onların kabirlerine gösterdikleri saygı ve tazim sebebiyle mutasavvıflar zaman zaman şiddetin hedefi haline gelmiştir. Bununla birlikte gerek Ashâbü'l-hadîs ve Hanbelîler gerekse Selefler, ilk dönem sûflerini takdir etmekte ve zühd merkezinde yaşanacak manevi bir tecrübeyi makbul karşılamaktadır. Bu bakımdan tasavvuf eleştirilerinde maksadın sûfleri, Kur'ân ve sünnetin lafzî delaletiyle çizilmiş sınırlara çekmek olduğu söylenebilir. Tabi bu durumda müstakil bir tasavvuftan söz etmenin mümkün olup olmadığı da ayrıca tartışılmalıdır.

İlk mutasavvıflardan itibaren akıl ve nakil yanında bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilhama yer açma çabaları görülmektedir. Hanbelî ve Selefî çevreler keşf ve ilham hakkında ilk mutasavvıfların öne sürdüğü argümanları büyük ölçüde doğru bulmuş ve kabul etmiştir. Ancak onlar tasavvufun, dolayısıyla marifet teorisinin Ehl-i hadîsin denetiminden çıkmasına razı olmamıştır. Bu noktada şeriatın zâhiriyle çeliştiğini düşündükleri yorumları reddetmişler ve bu tür yorumları bid'at ve sapıklık olarak değerlendirmişlerdir. Tasavvufu Ehl-i hadîsin çizdiği sınırlarda tutma gayretiyle İbn Teymiyye'den itibaren sûflerin kullandığı tasavvufî kavramların Ashâbü'l-hadîs zihniyetine muvafık bir şekilde yeniden tanımlanmaya çalışıldığı görülmektedir.

Zâhir-bâtın mücadelesinin gün yüzüne çıktığı meselelerden biri de Hızır-Mûsâ kıssasıdır. Mutasavvıflar kendilerini, vasitasız bâtinî bir bilgiye mazhar olduğunu düşündükleri Hızır'la özdeşleştirmiştir. Buna karşın şeriatın zâhirini Hz. Mûsâ'ya verilen şeriatla özdeşleştiren Hanbelîler ve Selefler onun üstünlüğünü savunma gereği duymuştur. Tarih boyunca Hızır'ın kimliği hususunda farklı iddialar ileri sürseler de Hanbelîlerin ve Seleflerin sürekli yinelediği mesele Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan üstün olduğu meselesidir. Bu aynı zamanda mahiyeti farklı olmakla birlikte Hızır'a verilen bilginin Hz. Mûsâ'ya verilen bilgiden üstün olmadığı anlamına gelmektedir. Mutasavvıfların iddialarının önüne geçmek için Hz. Peygamberin risâletinden sonra Hz. Mûsâ'ya nisbetle Hızır'ın konumunda olan kimsenin olmadığı söylenmiştir. Çünkü Hz. Mûsâ'nın risâleti umumi olmadığı için Hızır'ın ona tâbi olmak gibi bir sorumluluğu yoktu. Hâlbuki Hz. Mûsâ'nın aksine Hz. Peygamber bütün insanlara gönderilmiştir. Bu nedenle onun getirdiği ilimin zâhiri herkes için bağlayıcıdır. Diğer yandan Hanbelî ve Seleflerin bâtinî bilginin makbûliyeti için öne sürdükleri zâhire uygunluk şartı, Hz. Mûsâ'nın Hızır'a itirazları ve aldığı cevaplar sonucu teskin olması göz önüne alındığında tartışmalı hale gelmektedir. Özellikle İbn Teymiyye'nin Hızır'ın kimliği ve Hz. Mûsâ'nın peygamberliğinin kapsamı üzerinden yaptığı izahlar, ikna edicilikten uzaktır. Çünkü sadece zâhirî göz önüne alındığında Hızır'ın yaptığı eylemlerin herhangi bir şeriata aykırılıktan ziyade genel insanî ve ahlaki ilkelere ters düştüğü görülmektedir ki Hz. Mûsâ'nın itirazlarını da pekâlâ bu gerekçeyle izah etmek mümkündür.

Rivayeti ve selevin üzerinde bulunduğu dini geleneği, din anlayışının esası haline getiren Selefilik'in ele aldığı her konuda kesin ve nihai hükümleri dile getirir tarzda bir söylem kullanması, onların herhangi bir konuda tarih boyunca yekpare bir fikre sahip

olduğu
yol

vehmine

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / *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.*

Yazar(lar) / Author(s)

Kadir ESER

Finansman / Funding

Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

açmaktadır. Ancak görüldüğü kadarıyla gerek tasavvuf ve mârifet teorisi gerekse Hızır-Mûsâ kıssası hususunda farklı dönemlerde birbirinden farklı görüşler dile getirilmiştir. Bu durum Selefilere dile getirdiği görüşlerin, kendilerini refere ettikleri mirasla tutarlılığını yeniden ve titizlikle ele almayı gerektirmektedir.

Kaynaklar

- Affî, Ebü'l-Alâ. *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*. çev. H. İbrahim Kaçar - Sülün Murat. İstanbul: Risale Yayınları, 1996.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*. nşr. Halid er- Rabât, Seyyid İzzet İd. 22 Cilt. Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1430/2009.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*. thk. Şuayb Arnaût - Adil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-evliya*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1985.
- Ceyhan, Semih. "Tilimsânî, Afîüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/163-164. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ceyhan, Semih. "Zühd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelebi, İlyas. "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi". *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı II*. 85-107. İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.
- Demirbilek, Mine - Atalay, Hakan. "Türkiye'de Selefilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar". *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 448-459.
- Demirli, Ekrem. "Sadreddin Konevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/420-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Demirli, Ekrem. "'Zahirî' İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 219-244.
- Ebû Tâlib el-Mekkî. *Kûtü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. thk. Mahmûd b. İbrahim b. Muhammed er-Ridvânî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1422/2001.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *Kitâbu'l-mu'temed fi usûli'd-dîn*. thk. Vedî' Zeydân Haddâd. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *Kitâbü't-tevekkül*. thk. Yusuf b. Ali et-Tarîf. Riyad: Dâru'l-Meymân, 1435/2014.

- Erginli, Zafer. "Muhâsibî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/13-16. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Gündoğdu, Cengiz. "Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri". *EKEV Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 41-64.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Şerefü ashâbi'l-hadîs*. thk. Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ. *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- İbn Batta. *el-İbâne 'an şerî'ati'l-fırakî'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakî'l-mezmûme*. thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî vd. 9 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1415/1994-1426/2005.
- İbn Ebî Ya'lâ. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymin. 3 Cilt. Riyad: el-Emânetü'l-Âmme li'l-Ihtifâl, 1419.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*. thk. Muhammed Hâmid el-Fikî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1395/1975.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili "iyyâke na'büdü ve iyyâke neste'în"*. thk. Muhammed el-Mu'tasimillah el-Bağdâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 7. Basım, 1423/2003.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 20 Cilt. Cîze (Kahire): Dâru Hicr, 1419/1999.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *er-Rikka ve'l-bükâ'*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dımaşk & Beyrut: Dâru'l-Kalem & ed-Dâru's-Şâmiyye, 1415/1994.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Kitâbü't-Tevvâbîn*. thk. Abdulkâdir el-Arnaût. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*. nşr. Züheyr Şaviş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Receb. *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005.
- İbn Receb. *Fazlü 'ilmi's-selef 'alâ 'ilmi'l-halef*. nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acmî. Kuveyt: Dâru's-Samî'î, 2. Basım, 1406.
- İbn Receb. *Mecmû'u resâilî'l-Hâfiz İbn Receb el-Hanbelî*. thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî. 4 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2. Basım, ts.
- İbn Receb. *Ravâi'u't-tefsîr el-câmi' li-tefsîri'l-İmam İbn Receb el-Hanbelî Tefsîru İbn Receb el-Hanbelî*. nşr. Ebû Mu'âz Târik b. 'Ivazullah b. Muhammed. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1422/2001.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 11 Cilt. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, 2. Basım, 1411/1991.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Müstedrek 'ala mecmû'î fetâvâ*. thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsim. 5 Cilt, 1418.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmû'u fetâvâ*. nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsim. 37 Cilt. Medîne: Vezâratü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin İbn. *İbn Teymiyye Külliyyatı*. çev. Yusuf Işıcık vd. 6 Cilt. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Telbîsü İblîs*. thk. Zeyd b. Muhammed b. Hâdî el-Medhalî. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Minhâc, 2. Basım, 1436/2015.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed*. Kahire: Dâru Hicr, 2. Basım, 1406/1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. nşr. Züheyr eş-Şâvîş. 1 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî & Dâru İbni Hazm, 1423/2002.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik: İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 5. Basım.
- Kara, Mustafa. "Bişr El-Hâfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

- Kara, Mustafa. "İbn Teymiyye, Takıyyüddin (Tasavvuf ile İlgili Görüşleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-'Atıyye vd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Hüseyin Muhammed Şeref. 6 Cilt. Kahire: Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1404/1984-1415/1994.
- Kaya, Mahmut. "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (İslâm Düşüncesindeki Yeri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/520-522. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koca, Ferhat. "İbn Kudâme, Muvaffakuddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/139-142. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kutlu, Sönmez. "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri". *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. ed. Sönmez Kutlu. 19-80. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: OTTO Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Makdisi, George. "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf". çev. Ramazan Özmen. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 297-310.
- Makdisî, George. "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye". çev. Vahit Göktaş. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 401-411.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Muhammed b. Abdülvehhâb. "er-Resâilü's-şahsiyye". *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*. thk. Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân - Muhammed b. Sâlih Aylakî. 7/333. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.
- Muhammed b. Abdülvehhâb. "Tefsîru âyât mine'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*. thk. Muhammed Biltâcî. 5/412. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.
- Öz, Mustafa. "Muhammed b. Abdülvehhâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/492-494. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özerveranlı, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özköse, Kadir. "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi". *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*. ed. Mustafa Öztürk. 59-84. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır. *Teysîrü'l-kerîmi'r-rahmân fî tefsîri kelâmi'l-mennân*. nşr. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, ts.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan. Ankara: TDV Yayınları, 5. Basım, 2012.
- Şâtîbî, İbrâhim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*. çev. Mehmed Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2010.
- Şinkîti, Muhammed Emîn. *Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. nşr. Bekr b. Abdullah Ebu Zeyd. 7 Cilt. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1426.
- Türker, Ömer. *İslam Düşünce Gelenekleri Kelam-Felsefe-Tasavvuf*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Uludağ, Süleyman. "Abdal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/59-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "Abdülkâdir-i Geylânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/234-239. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "er-Risâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/122-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Selefiye ve Tasavvuf". *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*. 343-356. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb*. 12 Cilt. Riyad: Müessesetü's-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1434.

- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Mecmû'u fetâvâ ve resâili fazileti's-şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn*. nşr. Fehd b. Nâsır b. İbrâhim es-Süleyman. 29 Cilt. Riyad&Uneyze: Dâru'l-Vatan&Dâru's-Serâyâ, 1413-1431/2010.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Fâtiha ve'l-Bakara*. 3 Cilt. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Kehf*. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/301-304. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yetik, Erhan. "Menâzilü's-Sâirîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/122-123. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1402/1982-1409/1988.

Editörlük Kararı

Ad Soyad: Abdullah Demir

Rol: Editör

E-posta: abduhahdemir@hotmail.com

Kurum: ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER
FAKÜLTESİ, TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ, KELAM VE İSLAM
MEZHEPLERİ TARİHİ ANABİLİM DALI

Karar Tarihi: 18-08-2022

Yazara Not: Çalışma hakem raporlarına göre tashih edilmelidir. Word dosyasında "Değişiklikler İzle" açık olmalı veya revizeler KIRMIZI ile belirtilmelidir. Editörler ve hakemler, hangi tashihleri yaptığınızı görebilmelidir.

Karar: Minör Revizyon

Yazardan Gelen Revizyon Dosyaları

Tam Metin

Başlık: Ashâbü'l-Hadîs ve Selefîler Nazarında Tasavvufun Meşruiyeti ve Bâtınî Bilginin İmkânı.docx

Tarih:08-09-2022

Ashâbü'l-Hadîs ve Selefler Nazarında Tasavvufun Meşruiyeti ve Bâtınî Bilginin İmkânı¹

Kadir ESER

Dr, Millî Eğitim Bakanlığı

Dr, Ministry of National Education Kutahya, Turkey

kadireser79@hotmail.com.tr

orcid.org/0000-0001-7455-0249

Öz

Modern araştırmalarda Seleflerin karakteristik özellikleri arasında tasavvuf karşıtlığı sıklıkla vurgulanmaktadır. Fakat çoğu araştırmada bu karşıtlığın sınırlarına işaret edilmemiştir. Kur'ân'ın anlaşılması noktasında tasavvuf karşıtlığı zâhir-bâtın konusunda somutlaşmakta, zâhir-bâtın tartışmaları ise çoğunlukla Hızır-Hz. Mûsâ kıssası etrafında sürdürülmektedir. Bu çalışmada öncelikle Seleflerin tasavvuf analizleri ele alınacaktır. Akabinde Hızır-Hz. Mûsâ kıssası merkezinde zâhir-bâtın ayrımı konusundaki görüşlere yer verilecektir. Seleflilik modern bir olgudur. Bu olgunun arka planında Ashâbü'l-hadîs ve Hanbelî miras bulunmaktadır. Günümüzde Selefler tarafından dile getirilen görüşler Ashâbü'l-hadîsin önde gelen ismi Ahmed b. Hanbel'e ve takipçilerine atfedilmektedir. Bu bakımdan çalışmada Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere farklı dönemlerde Ashâbü'l-hadîs zihniyetini temsil eden bazı şahısların görüşlerine de yer verilecektir. Selefler, ele aldıkları hemen her konuda nihai hakikati dile getirdikleri izlenimini vermektedir. Oysa Seleflerin kaynak gösterdiği şahsiyetler, ele aldıkları birçok konuda birbirinden oldukça farklı görüşler öne sürmüştür. Bu görüş farklılıkları, risâlet dönemi sonrasında hiç kimsenin nihai hakikate malik olmadığını göstermektedir. Görüş farklılıklarının müdellel bir şekilde gösterilmesi fikir ve düşünce bazında tekdüzelikten kurtulmaya atılan bir adım olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu çalışmada Ashâbü'l-hadîs ve tabilerinin tasavvuf ve zâhir-bâtın ayrımı hususundaki görüşlerini panoramik bir tarzda sunmak amaçlanmıştır. Aynı zamanda Seleflerin mutlak manada tasavvufa ve bâtinî bilgiye karşı olmadığı ispatlanmaya çalışılmıştır. Araştırmamızda betimleyici-tasvirî bir yöntem takip edilmiştir. Nesnel bir tasvir için öncelikle birincil kaynaklar taranmış, elde edilen veriler iç tutarlılıkları gözetilerek makaleye aktarılmıştır. Yine düşüncedeki değişimi görebilmek maksadıyla kronolojiye riayet edilmiştir. Araştırmamıza konu olan müellifler arasında

¹ Bu çalışma, Prof. Dr. Ali Rıza Gül danışmanlığında 2022 yılında tamamladığımız "Ashâbü'l-Hadîsten Günümüze Selefi Tefsir Geleneğinin Oluşumu" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Formation of Tafsir Tradition of Salafism From Ashâb al-hadîth to The Present", supervised by Prof. Dr. Ali Rıza Gul (Ph. D. Dissertation, Osmangazi University, Eskişehir/Turkey, 2022)

mutasavvıflara yönelik ilk eleştiriler, İbn Batta tarafından dile getirilmiştir. İbn Akîl ve İbnü'l-Cevzî'yle birlikte tasavvuf çevrelerine yöneltilen eleştirilerin odak noktası mutasavvıflarda görülen bid'atlardır. Tasavvufa yöneltilen ve çoğu zaman tekfir boyutlarına ulaşan asıl eleştiriler, İbn Teymiyye ve sonrasına rastlamaktadır. İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî başta olmak üzere tasavvufa felsefi bir çehre kazandıran mutasavvıfları tekfir etmektedir. Muhammed b. Abdülvehhâb sonrasında ise şeyhlere veya türbelere gösterdikleri tazim bahane edilerek mutasavvıflara maddî ve manevî şiddet uygulanmıştır. Diğer yandan görüşlerini ele aldığımız müelliflerden hiçbiri tasavvufa tümüyle karşı çıkmamıştır. Gerek Ashâbü'l-hadîs gerekse Selefler, ilk dönem sûfîlerini takdir etmekte ve zühd merkezinde yaşanacak manevî bir tecrübeyi makbul karşılamaktadır. Bu bakımdan tasavvuf eleştirilerinde maksadın, sûfîleri Kur'ân ve sünnetin lafzî delaletiyle çizilmiş sınırlara çekmek olduğu söylenebilir. İlk dönemlerden itibaren mutasavvıflar keşf ve ilhamı hakikat bilgisine açılan müstesna bir kapı olarak görmüşler ve kendilerini Hızır'la özdeşleştirmişlerdir. Hanbelî ve Selefler Hızır'ın kimliği hakkında ihtilaf etse de ona verilen bilginin ayrıcalıklı bir bilgi olduğunu kabul etmişlerdir. Bununla birlikte onlar, Hz. Mûsâ'ya verilen bilginin, mahiyeti her ne olursa olsun Hızır'a verilen bilgiden üstün olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla onlar keşf ve ilhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Ancak keşfi bilginin şeriatın zâhirine muvafık olması gerektiğini ısrarla vurgulamışlardır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Seleflilik, Ashâbü'l-hadîs, Tasavvuf, Zâhir, Bâtın, Hızır, Hz. Mûsâ

The legitimacy of Sufism and the Possibility of Esoterical Knowledge According to Ashâb al-hadîth and Salafis

Abstract

In modern studies, the opposition to Sufism is often emphasized among the characteristic features of Salafis. However, in most studies, the boundaries of this contrast are not clearly drawn. At the point of understanding the Qur'an, this contrast is embodied in the subject of *zâhir* (obvious)-*bâtin* (hidden), while the discussions of *zâhir-bâtin* are mainly carried out around the story of Khidr-Moses. In this study, the Sufi analysis of Salafis will be discussed first. Then, in the centre of the story of Khidr-Moses, the views on the distinction between *zâhir* and *bâtin* will be given. Salafism is a modern phenomenon. In the background of this phenomenon, there are Ashâb al-hadîth and Hanbali heritage.

The views expressed by Salafis today are attributed to Ahmed b. Hanbal, the leading name of Ashâb al-hadîth, and his followers. In this respect, the opinions of some people who represent the Ashâb al-hadîth mentality in different periods, especially Ahmed b. Hanbel will be included in the study. Salafists give the impression that they express the ultimate truth in almost every subject they deal with. However, the scholars that the Salafis refer to as their ideas have put forward quite different views on many issues they

deal with. These differences of opinion show that no one has the ultimate truth after the prophet's time. Demonstrating these differences of opinion with evidence on almost every issue can be considered a step towards getting rid of the monotony based on ideas and thoughts. Therefore, this study it is aimed to present the views of Ashāb al-hadīth and its intellectual heirs on the distinction between Sufism and zāhir-bātin in a panoramic way. At the same time, it has been tried to prove that the personalities that Salafists attribute themselves are not against mysticism and esoteric knowledge in the absolute sense. The primary method we follow in our research is the depiction method. Primary sources were first scanned for an accurate description, and the data obtained were transferred to the article by considering their internal consistency. Again, the chronology was followed to see the change in thought.

Among the scholars who are the subject of our research, the first criticisms of mystics were expressed by Ibn Batta. Along with Ibn Akīl and Ibn al-Jawzī, the focus of criticisms directed at Sufi circles is the bid'ahs (innovations) seen in Sufis. The main criticisms directed at Sufism and often reaching the dimensions of takfir (excommunication) coincide with the post-Ibn Taymiyya period. Ibn Taymiyya denounces Sufis, especially Ibn al-Arabi, who brought a philosophical aspect to Sufism. After Muhammad 'Abd al-Wahhāb, material and moral violence were applied to the Sufis by using the excuse of the honour they showed to the sheikhs or the tombs. On the other hand, none of the authors whose views we discussed was ultimately against Sufism. Both Ashāb al-hadīth and Salafis appreciate the early Sufis and welcome a spiritual experience to be lived in the centre of asceticism. In this respect, it can be said that the purpose of Sufi criticism is to draw the Sufis to the borders drawn with the literal indication of the Qur'an and Sunnah. From the earliest times, mystics saw *kashf* (intuition/insight) and *ilhām* (inspiration) as exceptional doors to the knowledge of truth and identified themselves with Khidr. Although Hanbali and Salafis disagreed about the identity of Khidr, they accepted that the information given to him was privileged. However, they argued that the knowledge given to Moses is superior to that given to Khidr. Therefore, they accept *kashf* and *ilhām* as a source of knowledge, but they insistently emphasize that exploratory knowledge should be by the shari'a's outward appearance (zahir).

Keywords: Tafsīr, Salafism, Ashāb al-hadīth, Sūfism, Zāhir, Bātin, Khidr, Prophet Moses

Giriş

Günümüzde, dinin anlaşılması ve yaşanması noktasında ilk üç neslin dinî geleneğini esas kabul eden kesimlerin kendilerini tanımlamak için kullandıkları isim Selefiliktir.² Selefilik gelenekçi-zāhirî zihniyetin üzerine inşa edilmiş modern bir ideoloji

² Sönmez Kutlu, "Gelenekçi-Zāhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri", *Zāhirî ve Selefi Din Yorumu*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer Yayınları,

olarak kabul edilmektedir.³ Bu ideoloji, 19. Yüzyılın sonları ve 20. Yüzyılın başlarında sosyal bir olgu halini almıştır.⁴ Diğer yandan gerek sosyal hareketlerin gerekse düşünce ekollerinin birden ortaya çıkmadığı, tarihî bir arka plana dayandığı müsellemdir. Bugün Selefilik şeklinde tezahür eden zihniyetin tarihî kökenleri de İslam'ın ilk yıllarına kadar gitmektedir.

Hız. Peygamberin vefatını takip eden yıllarda, geniş bir coğrafyanın Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle birlikte toplumsal ve kültürel yapıda yaşanan hızlı değişim gelenekçi refleksleri harekete geçirmiş, böylece rivayeti önceleyen,⁵ nasları lafzî düzeyde anlamayı ilke edinmiş, dolayısıyla her tür te'vile karşı çıkan, selefin dinî geleneğini dinleştirme eğilimindeki Ashâbü'l-hadîs ekolü doğmuştur.⁶ Bu ekolün temel prensipleri Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) ismiyle özdeşleşmiştir. Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği temel prensipler, sonraki süreçte İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve öğrencileri tarafından belirli ölçüde akla başvurularak temellendirilip savunulmuş ve sistematik bir nazariye haline getirilmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb'dan (öl. 1206/1792) sonra ise Ashâbü'l-hadîs döneminde temelleri atılan düşünce, ideolojik bir harekete dönüşmüştür. Şüphesiz Selefi düşünceyi üretip inşa eden şahsiyetler bu üç isimle sınırlandırılmaz. Gerek Ahmed b. Hanbel'in takipçileri olan Hanbelîler gerek İbn Teymiyye'nin öğrencileri gerekse Muhammed b. Abdülvehhâb'ın takipçileri bu düşüncenin tesis edilmesi ve günümüze taşınmasında ciddi roller üstlenmiştir.⁷

Modern araştırmalarda Selefilik'in karakteristik özellikleri arasında sıklıkla tasavvuf karşıtlığı sayılmaktadır.⁸ Nitekim selefi şahsiyetlerin kaleme aldığı eserlerde tasavvufa sert eleştiriler yöneltilmekte hatta çoğu zaman dile getirilen görüşler eleştiri sınırını aşarak tekfir boyutlarına ulaşmaktadır. Tefsir ilmi zaviyesinden bakıldığında Selefilik'in tasavvuf ehline yönelttiği eleştirilerin zâhir-bâtın ve şeriat-hakikat ayrımı noktasında yoğunlaştığı görülmektedir.

İlk sûflilerden itibaren mutasavvıflar kendi bilgilerini fıkıh ve hadis alimlerinin meşgul olduğu zâhirî ilimlerden ayırt etmişlerdir. Onlar sûflilere ait bilgi için ilim kelimesi

2018), 19.

³ Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi", 24.

⁴ Selefilik, henüz tanımı ve kapsamı üzerinde uzlaşının sağlanamadığı kavramlardandır. Modern döneme kadar bir zümreyi işaret etmek maksadıyla kullanılmamış olmasından hareketle çalışmamız boyunca Selefilik kavramını Muhammed b. Abdülvehhâb ve sonrası için kullanacağız. Kavramın kullanımı hakkındaki ihtilaflar için bk. Mine Demirbilek - Hakan Atalay, "Türkiye'de Selefilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar", *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 448-459.

⁵ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 61; Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, thk. Mehmed Said Hatiboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 6, 65, 74, 78.

⁶ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 30-31; Mehmet Zeki İçcan, *Selefilik: İslami Köktencilik'in Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 71.

⁷ M. Sait Özerarlı, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/399-401.

⁸ bk. Süleyman Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 343-356.

yerine mârifet kelimesini kullanmayı tercih etmişler⁹ ve sûflere özgü metotlarla elde edilen bu bilginin, en azından zâhirî ilimlerin sağladığı bilgiyi daha ileri boyutlara taşıdığını iddia etmişlerdir.¹⁰ Sûflere ait bilginin üstünlüğüne ve hususîliğine yönelik vurgu hadis, fıkıh ve kelim ulemasının reaksiyonunu beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede şeriat-hakikat, zâhir-bâtın kavramları etrafında hangi bilgi türünün üstün olduğuna dair bir tartışma ortaya çıkmıştır.

Mutasavvıflar mârifet teorisine meşruiyet kazandırmak için gerek Kur'an'dan gerekse Ashâbü'l-hadîsin değer verdiği rivayetlerden birtakım argümanlara başvurmuşlardır. İşte bu çalışmada, zâhir-bâtın ayrımı ve bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilhâma ilişkin Ashâbü'l-hadîs ve tabileri tarafından dile getirilmiş görüşler, Hızır-Mûsâ kıssası merkezinde ele alınacaktır. Diğer yandan modern araştırmalarda Selefîliğin tasavvuf karşıtlığı mükerreren dile getirilmiştir. Ancak çoğu zaman bu karşıtlığın sınırlarına işaret edilmemiştir. Bu durum, Ashâbü'l-hadîs ve Selefîlerin mutlak manada tasavvufa karşı olduğu izlenimini vermektedir. Böylesi bir yargının doğruluğunu test etmek ve bâtinî bilgi hakkındaki görüşlere bir zemin oluşturmak amacıyla Ashâbü'l-hadîsten günümüze tasavvuf hakkında dile getirilmiş analizlere de çalışmada yer verilecektir. Söz konusu bu görüşler aktarılırken kronolojiye riayet edilecek, böylece Ashâbü'l-hadîsten günümüze, söz konusu bu zihniyetin zâhir-bâtın ayrımı ve tasavvuf karşısındaki tutumu hakkında panoramik bir görüntü yakalanmaya çalışılacaktır.

İnsanlık tarihinde ortaya çıkmış birçok fikrî akımda olduğu gibi İslam dünyasında zuhur etmiş bazı mezhep veya mezhep altı oluşumlar için de düşünsel açıdan tam bir uyum ve bütünlükten söz etmek mümkün görünmemektedir. Genellikle gündelik problemleri iman-küfür düzeyinde tartışan günümüz Selefî çevrelerinde bu ayrışma daha ciddi boyutlardadır. Bu bakımdan Selefîlik başlığı altında dile getirilecek genellemeler çoğu zaman bütün selefî gruplar için hakikati yansıtmayacaktır. Bu durum göz önünde bulundurularak çalışmada diğer selefî yapılara temel teşkil ettiğini düşündüğümüz Suud Selefîliği merkeze alınmıştır. Çalışmayı makale sınırlarında tutmak amacıyla da Suud Selefîliğini temsilen üç şahsiyetin görüşleriyle iktifa edilmiştir. Şüphesiz bu üç şahsiyetin dile getirdiği görüşler, selefî kişi ve grupların benimseyip savunduğu görüşleri bütünüyle yansıtmamaktadır.

1. Ashâbü'l-hadîs ve Selefîlere Göre Tasavvuf

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren mal, makam ve şöhret gibi dünyalık ilgileri bir kenara bırakıp kendini ibadete adama şeklinde tezahür eden ferdî bir zühd ve riyâzet tutumundan bahsetmek mümkündür. Tâbiînin önde gelenlerinin zühd hayatına yönelmeleri, zühd hayatıyla özdeşleşen tutum ve davranışların Müslümanlar arasında

⁹ Ekrem Demirli, "Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 236.

¹⁰ Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri Kelam-Felsefe-Tasavvuf* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 110.

hızla yayılmasını sağlamıştır.¹¹ Bu şekliyle zühd, farklı mezhep mensuplarınca benimsenip sahiplenilmiştir.¹²

İbadet ve riyâzet odaklı zühd hayatı hicri II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tasavvufî bir harekete evrilmiş, hicri III. asırda ise tasavvuf yaygınlık kazanmıştır. Hicri III. asırda zâhidlerin gündemine ibadet ve riyâzetin yanı sıra tasavvufun temel meselelerinden olan haller ve makamlara ilişkin konular da girmiştir.¹³ Hicri IV ve V. yüzyıllarda ise tasavvuf sistematik bir düşünce hüviyetine bürünmüş ve tasavvufun temel meselelerine dair literatür oluşmuştur. Bu dönem müellifleri tasavvufu, dünyevileşme karşısında bir tavır alma olarak algılamış ve tasavvufî kavram ve terimlerin muhtevasını İslam'ın zâhirine uygun bir şekilde yapılandırmaya özen göstermişlerdir.¹⁴ Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) yaşadığı manevi buhran sonucu tasavvufa yönelmesi ve bu alanda telif ettiği eserler, tasavvufa önemli kazanımlar sağlamış,¹⁵ aynı zamanda tasavvufun kapılarını İbn Sînâ (öl. 428/1037) felsefesine açmıştır.¹⁶ Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yle (öl. 638/1240) tasavvufî düşünce felsefî bir görünüm kazanmış¹⁷ ve en olgun eserlerini bu dönemde vermiştir. İbnü'l-Arabî'den sonra ise şerh döneminin başladığı kabul edilmektedir.¹⁸

1.1. Ashâbü'l-hadîs-Hanbelî Geleneğin Tasavvufa Bakışı

Dinî hayatın amelî yönünü öne çıkaran zühd hareketiyle Ashâbü'l-hadîsin dindarlık anlayışı büyük ölçüde örtüşmüştür. Bu sebeple Ashâbü'l-hadîse mensup şahsiyetlerin dilinden henüz kendine özgü düşünce sisteminin teşekkül etmediği bu dönemde doğrudan tasavvufa yöneltmiş eleştirilere rastlamak güçtür.¹⁹ Hicri III. yüzyılda klasik tasavvufun ve Hanbelîliğin şekillendiği Bağdat'ta²⁰ Ashâbü'l-hadîsin esas gündemini Cehmiyye'nin iddiaları oluşturmaktadır.

Tasavvufun öncü şahsiyetlerinin çoğuyla Ahmed b. Hanbel'in doğrudan bir ilişkisi yoktur.²¹ Bununla birlikte zühd ve tasavvufun öncüleri hakkındaki bazı kanaatleri kaynaklarda nakledilmektedir. Örneğin o, Ma'rûf el-Kerhî'nin (öl. 200/815-16) Allah korkusunu övmüş ve göğün (semanın) haberlerine dair ondan gelen rivayetlerin kabul

¹¹ Semih Ceyhan, "Zühd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/531; Ebü'l-Alâ Affî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar - Sülün Murat (İstanbul: Risale Yayınları, 1996), 98.

¹² Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 347; Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 328.

¹³ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 232-233.

¹⁴ İlyas Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", *İlâhiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı II* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), 98.

¹⁵ Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 101.

¹⁶ Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri*, 111-112.

¹⁷ Mahmut Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (İslâm Düşüncesindeki Yeri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/520.

¹⁸ Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/423.

¹⁹ Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 345-346; Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 104; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 298.

²⁰ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 259.

²¹ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 279.

edilmesini salık vermiştir. İbn Ebî Ya'la'nın (öl. 526/1131) İbrâhîm el-Harbî'den (öl. 285/899) naklettiği "Ma'rûf'un kabri tecrübe edilmiş bir ilaçtır." şeklindeki söz ise Ahmed b. Hanbel'in bir öğrencisi tarafından söylenmiş olması bakımından oldukça ilginçtir.²²

Ahmed b. Hanbel'in zâhid ve sûfilere karşı tutumunda halku'l-Kur'an meselesinin belirleyici bir yeri olduğu söylenebilir. Örneğin, halku'l-Kur'an konusunda onun tarafında yer alan Bişr el-Hâfi (öl. 227/841) ile dostluğu sürekli olmuştur. İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *Menâkıbü Bişri'l-Hâfi* adıyla bir eser kaleme almasında da bu yakınlığın etkili olduğu öne sürülmüştür.²³ Buna karşın Ahmed b. Hanbel'in Hâris el-Muhâsibî (öl.243/857) ve Serî es-Sakatî'ye (öl. 251/865) karşı tutumu olumsuzdur.²⁴ Bu olumsuz tutumun Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf hakkındaki menfi kanaatlerinden kaynaklandığı iddia edildiği gibi²⁵ Muhâsibî ve Sakatî'nin kelâmî mülâhazalarından kaynaklandığı da öne sürülmüştür.²⁶ Her iki ihtimali değerlendiren İbn Kesîr (öl. 774/1373) bu menfi tutumun altında yatan asıl sebebin, Muhâsibî'nin *er-Riâye* isimli eserinde tasavvuf kisvesi altında birtakım bid'atlara yer vermesi olduğunu söylemiştir.²⁷

Eldeki verilerden hareketle Ahmed b. Hanbel'in zâhid ve sûfilere dair kanaatini net bir şekilde tasvir etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü çoğu zaman müellifler Ahmed b. Hanbel hakkında kendi yaklaşımlarını destekleyen haberleri ön plana çıkarmaktadır. Örneğin Ferîdüddin Attâr (öl. 618/1221) Ahmed b. Hanbel'in mescitlerde toplanan sûfiler hakkında "Bırakın onları rableriyle bir müddet ferahlasınlar." dediğini nakletmektedir.²⁸ Attâr bununla da kalmamış Ahmed b. Hanbel'i bir sûfi gibi tasvir etmiştir. Nitekim Attâr'ın *Tezkiretü'l-evliyâ* isimli eserini tercüme edip yayına hazırlayan Süleyman Uludağ, eserdeki sûfi kılığına sokulmuş Ahmed b. Hanbel tasvirinin hakikati yansıtmaktan uzak olduğunu söylemiştir.²⁹ Attâr'ın tasvirinin aksine modern dönemde yapılmış bazı akademik çalışmalarda ise Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf karşısı bir tutuma sahip olduğu ileri sürülmüştür.³⁰

Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf karşısındaki tutumuna dair bir takım soru işaretlerinin doğmasına sebep olan diğer bir husus, bugün Selefler tarafından tenkit

²² İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymin (Riyad: el-Emânetü'l-Âmme li'l-İhtifâl, 1419), 2/479.

²³ Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1985), 169-170, 176, 293; Mustafa Kara, "Bişr El-Hâfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/222; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, nşr. Halid er-Rabât, Seyyid İzzet İd (Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1430/2009), 16/314-316.

²⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, 3/291, 4/80; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 249-250, 268.

²⁵ Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 105.

²⁶ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed* (Kahire: Dâru Hicr, 1409), 254; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 268; Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 345; Zafer Erginli, "Muhâsibî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/13-14.

²⁷ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1419/1999), 14/392.

²⁸ Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, 294; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, 13/230.

²⁹ Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, 38, 289-295.

³⁰ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 260, 268; Cengiz Gündoğdu, "Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri", *EKEV Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 53; Affî, *Tasavvuf*, 130.

edilen bazı davranışların onun hayatında müşahede edildiğine dair rivayetlerdir. Zehebî'nin (öl. 748/1348) kaydettiğine göre Ahmed b. Hanbel Hz. Peygamberin saçını öpmüş, gözünün üzerine koymuş ve bu saç daldırdığı suyu şifa niyetiyle içmiştir. Oğlu Abdullah Hz. Peygamberin kabrine ve minberine el sürmeyle ilgili bir soru sorduğunda bunda bir beis olmadığını söylemiştir. Bu bilgileri aktaran Zehebî'nin, Ahmed b. Hanbel'in bu davranışlarıyla Hâricîler'in ve bid'atçıların görüşlerinden ayrıldığını söylemesi ise oldukça ilginç görünmektedir.³¹ Çünkü bu tür davranışlar bugün Selefilerce bid'at hatta şirk olarak nitelendirilmektedir. Yine birçok muhaddis eserine almamışken Ahmed b. Hanbel'in abdâl rivayetlerine *Müsned*'de yer vermesi, onun tasavvuf karşıtlığı hakkında akla bir takım soru işaretlerinin gelmesine sebep olmaktadır.³² Bu rivayetlerden birinde geçtiğine göre Hz. Peygamber "Abdâl Şam'da olacak. Onlar kırk adamdır. Onlardan biri vefat ettiğinde Allah onun yerine başka birini getirir. Yağmur onların sayesinde yağar. Düşmanlara karşı onların eliyle yardım edilir. Azap onlar sayesinde Şam ehlinde uzaklaştırılır."³³ buyurmuştur. Bu hadislerin zayıf addedilmesi bir yana, hadislerde geçen abdâl ifadesinin tasavvufta söz konusu edilen abdâl ile tam olarak örtüşmediği; bu dönemde âbid ve zâhidler yanında fakih ve muhaddisler için de bu ismin kullanıldığı öne sürülmüştür.³⁴ İbnü'l-Cevzî'nin *Telbîsü İblîs*'te naklettiğine göre Ahmed b. Hanbel "Ümmetinden bir grup kıyamet vaktine kadar galip olacaklar, onları yüzüstü bırakanlar onlara zarar veremeyecek" hadisinde kastedilen grubun Ashâbü'l-hadîs olduğunu ve Ashâbü'l-hadîsten başka abdâl tanımadığını söylemiştir.³⁵ Bu ifadeler Ahmed b. Hanbel nezdinde abdâl kavramının kapsamı noktasında bir belirsizlik oluştursa da hadis metnindeki betimlemeden bu kişilerin Allah'ın sıradan kulları olmadığı anlaşılmaktadır. Hatta hadislerde tasvir edilen abdâl ile tasavvuftaki kutb düşüncesi arasında açık bir benzerlikten söz edilebilir.³⁶

İbn Batta (öl. 387/997) *İbâne*'de Abdurrahman b. Mehdî'nin (öl.198/813-14) sûfilerle oturup sohbet etmekten menettiğini nakletmiştir.³⁷ Onun naklettiği bir başka rivayette ise korku ve ümidi terk edip semâ meclislerinde cariyeye ve delikanlılardan dinledikleri şarkılarla cezbeye gelip bayılan, aynı zamanda zühd izhar ederek sûfiyeye benzeyen Hulûliyye'nin varlığından söz edilmektedir. Bu veriden yola çıkarak onun, sûfiyeye kelimesini olumsuz bir bağlamda kullandığı söylenebilir.³⁸ Zira İbnü'l-Cevzî'nin

³¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982-1409/1988), 11/212.

³² Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*, thk. Şuayb Arnaût - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 37/413 (No. 22750).

³³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/231 (No. 896).

³⁴ Süleyman Uludağ, "Abdal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/59.

³⁵ Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, thk. Zeyd b. Muhammed b. Hâdî el-Medhalî (Kahire: Dâru'l-Minhâc, 1436/2015), 470-471.

³⁶ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 264.

³⁷ İbn Batta, *el-İbâne 'an şerî'ati'l-fırakî'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakî'l-mezmûme*, thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî vd. (Riyad: Dâru'r-Râye, 1415/1994-1426/2005), 2/472.

³⁸ İbn Batta, *İbâne*, 7/196-197.

naklettiğine göre İbn Batta, bütün âdetlerini hurâfe ve bid'at olarak nitelendirdiği bu taifenin muhakkik ulema tarafından Cebriyye olarak isimlendirildiğini de söylemiştir.³⁹

Rızık konusunda hakiki tevekkülü izah etmek maksadıyla bir eser kaleme alan Ebû Ya'lâ (öl. 458/1066), bu eserin bir bölümünü az yemek, az konuşmak, az uyumak gibi müridin riayet etmesi gereken hususlara ayırmıştır.⁴⁰ Bu eserde dile getirdiği tavsiyeler baz alındığında Ebû Ya'lâ'nın tasavvufi kültüre yabancı olmadığı söylenebilir. Kelâmî meseleleri izah etmek maksadıyla kaleme aldığı eserinde ise keramet konusuna değinmiştir. Ona göre Allah'ın, evliyâ ve salih kullarının elinde birtakım kerametleri izhar etmesi caizdir. Bu fikrini desteklemek için Hz. Süleyman'ın yakınındaki ilim sahibi kişi ve Hz. Meryem başta olmak üzere evliyâdan olduğunu düşündüğü birçok kişinin elinde ortaya çıkmış harikulade olayları delil getirmiştir. Diğer yandan ona göre ehl-i tasavvufun iddia ettiği gibi sadece bu harikulade olaylar, kişinin Allah'ın velisi olduğunu ispatlamaya yetmez. Keramet sahibi kişiyi veli olarak niteleyebilmek için aynı zamanda iman üzere öldüğünü de kesin olarak bilmek gerekir.⁴¹

Hanbelîler içinde oldukça aykırı bir profil çizen İbn Akîl (öl. 513/1119), farklı kişilerden tasavvuf dersleri almış⁴² ve Hallac-ı Mansûr (öl. 309/922) hakkındaki olumlu kanaati sebebiyle Hanbelî çevrelerin şiddetli muhalefetiyle karşılaşmıştır. Dahası Hanbelîlerin baskısıyla hem it'izâlî fikirlerinden hem de Hallac-ı Mansûr'a ilişkin kanaatinden⁴³ tevbe etmek zorunda kalmıştır.⁴⁴ Tasavvufa olan yakın ilgisine rağmen araştırmamıza konu olan müellifler arasında sûfilere yönelik ilk ciddi ve sert eleştirilerin İbn Akîl tarafından dile getirildiği söylenebilir. İbn Akîl'e göre sûfilere camileri terk edip tekkelere yerleşmeleri, çalışmaksızın işsiz güçsüz tekkede yaşamaları; kendilerini yeme, içme, raks ve şarkıya verip semirmeleri son derece yanlıştır. O, bir şeyhe bağlanan müritlerin şeyhin yaptığı her türlü hatayı meşrulaştıracak bir bahane bulduğunu ifade etmektedir. Ona göre müritlerden mutlak itaat etmelerini istemek, onlar üzerinde hükümler kurmak içindir. İçine düştükleri hatalar hususunda sûfilere uyararak fakihlere de düşmanlık göstermişlerdir. Sûfiler hakkında "Allah her kimin dinini yıkmak isterse onu sûfilerle arkadaş yapar." şeklindeki bir deyişin hakikati ifade edeceğini düşünen İbn Akîl, onların temizlik ve ahlak konusundaki tutumlarını da samimi bulmamakta ve bu tutumlarının çıkar sağlama maksadına matuf olduğunu söylemektedir.⁴⁵ İbn Akîl'in

³⁹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 339.

⁴⁰ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbü't-tevekkül*, thk. Yusuf b. Ali et-Tarîf (Riyad: Dâru'l-Meymân, 1435/2014), 57-69.

⁴¹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed fi usûli'd-dîn*, thk. Vedî' Zeydân Haddâd (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974), 161-165.

⁴² İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005), 1/317.

⁴³ İbn Receb, *Zeyl*, 1/323.

⁴⁴ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 16/113; İbn Receb, *Zeyl*, 1/322-323; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/302.

⁴⁵ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 532-537.

tasavvufa yönelik eleştirilerinde genellemeye gittiği ve sūflerin mübtedîlerinde görülebilecek uç ve olumsuz örnekleri dile getirdiği söylenebilir. İbn Teymiyye, tasavvufa en uzak kesimin Mu'tezile'ye mensup kişiler olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶ İbn Akîl'in tasavvufa yönelttiği sert eleştiriler ve Mu'tezile meyli göz önüne alındığında İbn Teymiyye'nin bu tespitinde haklılık payı olduğu söylenebilir.

İbn Akîl'i tenkitçi, akıllı ve şerefli bir alim olarak niteleyen⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, görebildiğimiz kadarıyla Hanbelîler arasında tasavvufa yönelik eleştirilerini bir eserde toplayan ilk müelliftir. O, farklı zümrelerin din anlayışını tenkit etmek maksadıyla kaleme aldığı *Telbîsü İblis* isimli eserinin büyük bir bölümünü sūflere yönelik eleştirilere ayırmıştır. Ona göre avam, zühdün dünyayı terk etmek olduğunu duyunca bunu bir mağaraya çekilmek olarak anlamıştır ki bu doğru bir anlayış değildir. Eğer kişi bu anlayıştaki bir sūfî yerine bir fakihle birlikte olsaydı dünyanın mutlak manada yerilmediğini anlardı.⁴⁸ Zühdle tasavvufu birbirinden ayıran İbnü'l-Cevzî, bu işin başlangıcının zühd olduğunu, zamanla tasavvufun zühdden ayrıldığını ifade etmektedir. Ona göre tasavvuf başlangıçta mahza zühddü. Fakat açıklık, fakirlik ve havâtır hakkında konuşup yazan Muhâsibî'den sonra işler değişmiş ve bu tarihten sonra mutasavvıfların kendilerine özgü gelenekleri oluşmuştur. Bu dönemden itibaren açıklıktan fasit hayaller görüp Allah aşkından ve sevdasından bahseden birtakım kişiler türemiştir ki ona göre bu kişiler küfür ve bid'at arası bir yerde durmaktadır.⁴⁹ Abdülkâdir-i Geylânî (öl. 561/1165-66) hakkında *Dürerü'l-cevâhir* adlı bir eser yazıp onu ciddi bir şekilde tenkit eden⁵⁰ İbnü'l-Cevzî, tasavvuf kültürüne ait birçok eseri ihtisar etmiş; İbrâhim b. Edhem, Bişr el-Hâfî ve Ma'rûf el-Kerhî'nin menâkıpnamelerini de kaleme almıştır.⁵¹ Hem tasavvuf çevrelerine sert eleştiriler yöneltmesi hem de tasavvufî eserler kaleme alması, onun eleştirilerinin bid'at olarak değerlendirdiği uygulamalara odaklandığını göstermektedir.

Abdülkâdir Geylânî ile Bağdat'ta görüşüp ona hayran kalan İbn Kudâme (öl. 620/1223), onun derslerine katılmış ve ondan tasavvuf hırkası giymiştir.⁵² Geylânî'den sitâyişle bahsettiği söylenen⁵³ İbn Kudâme, tasavvufî tarzda bazı eserler de kaleme almıştır. Örneğin *er-Rikka ve'l-bükâ* isimli eserinde yumuşak kalplilik ve pişmanlık duygusu üzerinde durmuş, peygamberlerin ve sâlih kulların zühd ve takvâsının yanında birtakım sözlerini de nakletmiştir. Eserin sonunda velilerin kerametlerine yer vermesi de

⁴⁶ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Medîne: Vezâratü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1425/2004), 8/259.

⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 537.

⁴⁸ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 219.

⁴⁹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 235-239.

⁵⁰ Süleyman Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/236.

⁵¹ George Makdisi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", çev. Ramazan Özmen, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 307.

⁵² Ferhat Koca, "İbn Kudâme, Muvaffakuddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/139.

⁵³ Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", 1/235.

onun tasavvuf anlayışı hakkında birtakım ipuçları vermektedir.⁵⁴ Diğer yandan musiki, raks, def çalma ve sesli zikrin tasavvufun bünyesine sokulmasını tenkit etmek maksadıyla *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*⁵⁵ isimli bir eser yazdığı görülmektedir. Elimizdeki verilerden yola çıkarak İbn Kudâme'nin bid'at kabul edilen uygulamalardan arındırılmış bir tasavvufî hayatı tercih ettiği söylenebilir.

İbn Teymiyye'ye göre tasavvufun menşei kendine özgü ibadet ve zühd yönelimi olan kişilerin yaşadığı Basra şehridir. Bu şahıslar kıyafetlerine nisbetle sûfî olarak isimlendirilmiştir. İlk dönem zâhidlerini Allah'a kulluk yolunda çabalayan kişiler olarak vasıflandıran İbn Teymiyye, sûfîleri üç gruba ayırmıştır. Birinci grup hakiki sûfîlerdir. Onlar ilk dönem zâhidleri gibi Allah rızasını arar. İkinci grup rızık sûfîleridir. Hakiki sûfîlerden daha kalabalık olan bu grup vakıfların gelirlerinden faydalanır. İbn Teymiyye'ye göre bu kişilerin vakıf gelirlerinden faydalanabilmesi için şeriatın gerektirdiği ibadetleri yerine getirmesi, bid'at bir ahlakla değil, şer'î bir ahlakla ahlaklanması ve dünyanın fuzûliyatına meyletmemesi gerekir. Üçüncü sınıf sûfîler ise görüntüde sûfîlerdir. Onların gayesi sûfî nisbesidir. Bu maksatla sûfîlerin giydiği kıyafeti giyer ve tasavvuf rükünlerini yerine getirirler.⁵⁶ Erken dönem sûfî ve zâhidleri makbul karşılayan⁵⁷ İbn Teymiyye, vecd halinde onlardan sadır olan şeriata aykırı sözleri de mazur görmektedir. Ona göre akîf melekelerin yeterince kullanılmadığı cezbe hallerinde kişiden sadır olan sözlerden dolayı bir günah hâsıl olmaz.⁵⁸ Abdülkâdir Geylânî'den naklen Ahmed b. Hanbel'in itikadı üzere olmayan kişinin evliyâ olamayacağını vurgulayan⁵⁹ ve bu minvalde Kuşeyrî (öl. 465/1072) gibi mutasavvıfların görüşlerini takdirle karşılayan⁶⁰ İbn Teymiyye'nin Kâdirî sûfîsi olduğu da iddia edilmiştir.⁶¹

Tasavvufî kültürün erken dönemlerinden itibaren üzerinde konuşulan Allah ve peygamber sevgisi, tevekkül, ihlâs, şükür, sabır, havf, recâ gibi hal ve makamların varlığını kabul eden İbn Teymiyye, bu hal ve makamların imanın esaslarından olduğunu

⁵⁴ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *er-Rikka ve'l-bükâ'*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dımaşk & Beyrut: Dâru'l-Kalem & ed-Dâru's-Şâmiyye, 1415/1994); a.mlf. *Kitâbü't-Tevvâbîn*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 307-308 Bîşr el-Hâfî'nin bir menkıbesi için bk. 214-215.

⁵⁵ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*, nşr. Züheyr Şaviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.).

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/16-20.

⁵⁷ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzî'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhmammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, 1411/1991), 5/4-5; a.mlf. *Mecmû'u fetâvâ*, 2/474; Mustafa Kara, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin (Tasavvuf ile İlgili Görüşleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/413; Semih Ceyhan, "Tilimsânî, Afifüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/164; Makdisi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", 304.

⁵⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/221-223, 338-342; a.mlf. *İbn Teymiyye Külliyyatı*, çev. Yusuf Işıcık vd. (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987), 2/379, 439.

⁵⁹ İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruz*, 5/5.

⁶⁰ Süleyman Uludağ, "er-Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/123.

⁶¹ George Makdisî, "Kâdirî Sûfîsi İbn Teymiyye", çev. Vahit Göktaş, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 406.

ifade etmektedir.⁶² Ona göre herkese emredilmiş olan bu haller ve makamlar arasında bir hiyerarşi yoktur. Bu nedenle kişinin, makamı yükseldikçe bu haller ve makamlardan herhangi birini terk etmesi doğru değildir.⁶³ İbn Teymiyye haller ve makamlara ilişkin sûfi kültürdeki tasniflerin ve bu kavramlara ilişkin bazı kullanımların yanlış olduğunu düşünmektedir.⁶⁴ Hemen her konuda olduğu gibi İbn Teymiyye nezdinde hallerin ve makamların tanım ve mahiyetlerini belirleyen kriter, selefin üzerinde olduğu yoldur. O, haller ve makamlara ilişkin selef döneminde bulunmayan anlayışları doğru bulmaz. Örneğin sevgi, bazı şeyhlerin tanımladığı gibi inkârı, isyanı ve bazı haramları da içine alacak şekilde her şeyi sevmek değildir.⁶⁵ Yine İbn Teymiyye tasavvufî kültürde yaygın olarak icra edilen zikir türlerinden bazılarını bid'at olarak görmüş ve bu uygulamaları da eleştirmiştir. Örneğin ona göre sadece hû (هو) zamirini söyleyerek icra edilen zikrin bir anlamı yoktur. Çünkü bu kelime bir söz değildir ve tek başına kullanıldığında herhangi bir anlam da ifade etmez.⁶⁶

İbn Teymiyye yaratılmışlarla yaratıcıyı tek şey haline getirdiğini düşündüğü için vahdeti vücûd nazariyesinin her tür şirki içinde barındırdığını söylemektedir.⁶⁷ O, vahdet-i vücûd nazariyesini savunan İbnü'l-Arabî'yi, Konevî'yi (öl. 673/1274), el-Belyânî'yi (öl. 686/1287) ve Tilimsânî'yi (öl. 690/1291) zındık olarak nitelemektedir.⁶⁸ *Mişkâtü'l-envâr* isimli eserindeki tasavvufî görüşleri sebebiyle Bâtıniyye'nin yoluna girmekle itham ettiği Gazzâlî'yi de sert bir dille eleştirmiştir. Ona göre Gazzâlî, İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) *Şifâ* isimli eserini okuduktan sonra manevi bir hastalığa düşer olmuştur. Gazzâlî'nin kitaplarında görülen bu tür muhtevaya ilişkin birçok yorum yapılmış; bazıları bu görüşlerin ona ait olmadığını söylemiş, bazıları da onun bu fikirlerden döndüğünü öne sürmüştür. İbn Teymiyye Gazzâlî'nin bu fikirlerden döndüğü yönündeki haberleri daha doğru bulmaktadır.⁶⁹

Temelde tasavvufu kabul eden İbn Kayyim (öl. 751/1350) onu Kur'an ve sünnete sarılmak, hevâ ve bid'atı terk etmek, selefin yoluna uymak olarak tarif etmektedir.⁷⁰ Bu yaklaşımıyla o, tasavvuftan ziyade zühde yakın durmaktadır. İbn Teymiyye'nin, bazı fikirleri sebebiyle Hulûliyye'ye kaymakla itham ettiği⁷¹ Hâce Abdullah Herevî'nin (öl. 481/1089) *Menâzilü's-sâ'irîn* isimli eserine *Medâricü's-sâlikîn* isimle bir şerh yazan İbn Kayyim, büyük ölçüde Kuşeyrî'nin *Risâle* isimli eserinden faydalanmıştır. *Menâzilü's-*

⁶² İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/5-6.

⁶³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/16.

⁶⁴ Kara, "İbn Teymiyye", 20/414.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/210.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/397.

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/59.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 2/470-472, 10/342-343.

⁶⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/238.

⁷⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili "ıyyâke na'büdü ve ıyyâke neste'in"*, thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1423/2003), 3/116.

⁷¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 5/126.

sâ'irîn'de geçen vahdet-i vücûdla ilgili yorumlara değinmeyip bu fikrin küfür olduğunu ifade etmekle yetinen İbn Kayyim, zaman zaman da Herevî'yi tenkit etmiştir.⁷²

İlk dönemlerde Kur'an ve sünnete uymakla mukayyet olan zühd ve tasavvufun içine sonraki dönemlerde birçok bid'at girdiğini ifade eden İbn Receb (öl. 795/1393), bu bid'atların İslam'dan herhangi bir nasibi olmadığını düşünmektedir. O, evliyânın enbiyâdan üstün olması, hulûl, ittihâd ve vahdet-i vücûd gibi fikirlerin aslının zındıklık ve küfür olduğunu söylemektedir. Ona göre zühd ve tasavvuf Kur'an, sünnet ve selefin uygulamasına muvafık olması gerekir.⁷³ Fudayl b. İyâz (öl. 187/803) ve Zünnûn el-Mısrî'den (öl. 245/859) naklettiği sözlerle Allah sevgisini işleyen İbn Receb, ismi ve görüntüyü ön plana çıkaran sûfîlerin samimiyetsiz tutumlarından şikâyet etse de İbrahim b. Edhem, Ma'rûf el-Kerhî, Bişr el-Hâfî, Serî es-Sakatî ve Cüneyd-i Bağdâdî'den (öl. 297/909) övgüyle bahsetmekte ve kendi çağındaki sûfîler için onları örnek göstermektedir.⁷⁴ Eserlerini tahkik eden muhakkikler İbn Receb'in erken dönem zâhid ve sûfîlerinden naklettiği tasavvufî içerikten kaygı duymuş olmalı ki bu muhtevanın meşruyetini temin etmek için bir takım açıklamalarda bulunma zorunluluğu hissetmişlerdir.⁷⁵

1.2. Selefilîğin Tasavvufa Bakışı

Tasavvufun bütün şekillerini eleştiren⁷⁶ ve mutasavvıfların insanların en sapkınları olduğunu söyleyen Muhammed b. Abdülvehhâb (öl. 1206/1792), İttihâdiyyenin imamlarından olduğunu ileri sürdüğü İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız'ın (öl. 632/1235) Yahudi ve Hristiyanlardan daha kafir olduğunu düşünmektedir. Ona göre İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız gibi İttihâdiyyeye mensup imamları takip edenler de onlar gibi kafirdir. Onların arkasında namaz kılınmaz ve onların şahitlikleri kabul edilmez.⁷⁷

Doğrudan tasavvufu ele aldığı bir pasaja rastlayamadığımız Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî (öl. 1956), Nahl Sûresi 95 ilâ 97'nci âyetlerin tefsirinde zühde değinmiştir. Ona göre zühd, Allah'a ibadetten alıkoyan her şeyden yüz çevirmek ve emredilen zahirî yahut

⁷² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/133; Erhan Yetik, "Menâzilü's-Sâirîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/122; Uludağ, "Risâle", 35/123.

⁷³ İbn Receb, *Fazlû 'ilmi's-selef 'alâ 'ilmi'l-halef*, nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acmî (Kuveyt: Dâru's-Samî'î, 1406), 68-92.

⁷⁴ İbn Receb, *Ravâi'u't-tefsîr el-câmi' li-tefsîri'l-İmam İbn Receb el-Hanbelî Tefsîru İbn Receb el-Hanbelî*, nşr. Ebû Mu'âz Târik b. 'Ivazullah b. Muhammed (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1422/2001), 2/214-220.

⁷⁵ İbn Receb, *Mecmû'u resâilî'l-Hâfiz İbn Receb el-Hanbelî*, thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, ts.), 1/23-29 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁷⁶ Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 39/493.

⁷⁷ Muhammed b. Abdülvehhâb, "er-Resâilü's-şahsiyye", *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb*, thk. Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân - Muhammed b. Sâlih Aylakî (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.), 7/189-190.

bâtinî ibadetlerin hepsini yerine getirmektir. Çünkü kişi sadece namaz, oruç ve zikir gibi belirli ibadatlere kendini vermekle zâhid olamaz.⁷⁸

Önceki müellifler gibi tasavvufu iki kısma ayıran Şinkîî (öl. 1974), mutasavvıflar içinde doğru yol üzere olan bir kesimin olduğunu ifade etmektedir. Kalbin hallerini bilip bu haller hakkında tafsilatlı izahatta bulunan bu kesim, Kur'an ve sünnet ile amel ederek kalbin hastalıklarını tedavi etmektedir. Şinkîî, hak üzere olan mutasavvıflara örnek olarak Avn b. Abdillâh (öl. 110/728), Ebû Süleymân ed-Dârânî (öl. 215/830), Cüneyd el-Bağdâdî, Sehl et-Tüsterî (öl. 283/896) ve Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996) gibi isimleri saymaktadır. Ona göre bu mutasavvıflar zâhiren ve bâtinen Kur'an ve sünnetten sapmamıştır. Aynı zamanda onlardan şeriata aykırı bir şey de zuhur etmemiştir. Dolayısıyla onların takip ettiği yol üzere olan mutasavvıflar doğru yoldadır. Tasavvufun hak ve batıl olan kısımlarını ayırtırmak için Kur'an ve sünneti hakem kabul etmek gerektiğini düşünen Şinkîî'ye göre "Bütün mutasavvıflar sapıktır." şeklindeki bir hüküm kesinlikle doğru değildir. Diğer yandan ona göre tasavvuf iddiasında olup avamı saptıranlar da vardır. Bunlar Kur'an'ı ve sünneti bilmez. Onların eliyle birtakım harikulade şeyler gerçekleşse de onlardan uzak durmak, Kur'an ve sünnete sarılmak gerekir. Çünkü kimin ameli Kur'an ve sünnete uygunsu o hak üzere, kiminki de aykırıysa batıl üzeredir.⁷⁹

Tasavvuf konusundaki kriterini sünnete ve selefe uygunluk olarak belirleyen Useymîn (öl. 2001), sünnete muhalif olan tasavvufun bid'at ve dalâlet olduğunu, dolayısıyla bu tür tasavvuftan kaçınmak gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre insanların en cahilleri mutasavvıflardır. En arifleri de Hz. Peygamber ve ashabıdır. Selefin yolu önümüzde dururken başka yollar arayıp kendimizi yormaya gerek yoktur. Vahdet-i vücûd nazariyesine inananları, Allah'ın velisi olmak şöyle dursun, Müslüman bile kabul etmeyen⁸⁰ Useymîn, şer'î hükümlerin avam için olduğunu, havâstan bu hükümlerin düştüğünü ileri sürenlerin ise İslam şeriatı bir yana Yahudi ve Hristiyan şeriatına göre de kafir olduğunu ifade etmektedir.⁸¹ Kendisine yöneltilen sorular bağlamında bazı tasavvufî söylemleri ve uygulamaları değerlendiren Useymîn gaybı bilme, darlıktan çıkarıp salaha ulaştırma veya şifa verme gibi iddiaların küfür olduğunu söylemiştir. Ona göre kabirlere yönelmek ve oralardan yardım beklemek de küfürdür. Tasavvufî kitapların edinilip okunması ise sadece içeriğinde ne tür bid'atlar olduğunu öğrenip bu bid'atlara cevap vermek maksadıyla caiz olabilir. Farklı derece ve türleri olduğu için tasavvuf hakkında

⁷⁸ Abdurrahmân b. Nâsır es-Sa'dî, *Teysîrü'l-kerîmi'r-rahmân fî tefsîri kelâmi'l-mennân*, nşr. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, ts.), 448-449.

⁷⁹ Muhammed Emîn Şinkîî, *Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, nşr. Bekr b. Abdullah Ebu Zeyd (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1426), 4/625-626.

⁸⁰ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Mecmû'u fetâvâ ve resâili fazileti's-şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn*, nşr. Fehd b. Nâsır b. İbrâhim es-Süleyman (Riyad&Uneyze: Dâru'l-Vatan&Dâru's-Serâyâ, 1413-1431/2010), 4/237-238.

⁸¹ Useymîn, *Mecmû'u fetâvâ ve resâil*, 4/142-143.

genel bir hüküm verilemeyeceğini söyleyen ⁸² Useymîn'in tasavvufa ilişkin olumlu bir cümlesine rastlamak da mümkün görünmemektedir.

Ashabü'l-hadîsten günümüze tasavvuf karşısındaki tutumlar bu şekilde özetledikten sonra bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilham hakkındaki görüşlere geçebiliriz.

2. Hızır-Mûsâ Kissası Özelinde Bâtînî Bilginin İmkânı

Tasavvufun müstakil bir disiplin halini almasında esas faktör ilmin elde edilmesi konusunda mutasavvıfların diğer disiplinlerden farklı bir yaklaşıma sahip olmalarıdır.⁸³ Mutasavvıflara göre Kur'an metni zâhir ve bâtın olmak üzere farklı anlam düzeylerine sahiptir. Üstün olan bâtînî anlamdır ve bâtînî anlam düzeyine zâhirî bilginin elde edildiği yollarla ulaşmak mümkün değildir. Bu bilgiye ulaşmanın yolu keşf ve ilhamdır.⁸⁴ Bâtînî bilginin zâhirî bilgidir, dolayısıyla velinin fakih veya muhaddisten üstün olduğunu savunan mutasavvıflar bu iddialarını, kendi konumlarını Hızır'ın konumuyla özdeşleştirerek meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Bu fikre karşı çıkan fakih ve muhaddisler ise Hızır'ın kimliği ve sahip olduğu ilme ilişkin farklı yorumlar yapmıştır.

2.1. Ashâbü'l-hadîs-Hanbelî Gelenekte Bâtînî Bilginin İmkânı

Ashâbü'l-hadîsin önde gelen şahsiyetleri farklı münasebetlerle eserlerinde zâhir ve bâtın konusuna değinmiştir. Örneğin, her âyetin bir zâhiri bir de bâtını olduğu yönünde Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadisi ele alan Ebû Ubeyd (öl. ö. 224/838), hadiste geçen zâhir ve bâtın kelimelerinin anlamları konusunda ihtilaf edildiğini söylemektedir. Onun ifade ettiğine göre bir grup, zâhirle Kur'an'ın lafzının, bâtınla te'vilinin kastedildiği görüşündedir. Ebû Ubeyd'in naklettiğine göre zâhir-bâtın kavramları Hasan-ı Basrî'ye (öl. 110/728) sorulduğunda o, Arapların "İşi enine boyuna düşündüm." (فَدَقَّلْتُ أَمْرِي طَهْرًا لِبَطْنِ) dediğini söylemiş ve "Zâhir âyetin zâhiri, bâtın sırrı, had hayrın ve şerrin ilmini muhtevi harf, matla ise emir ve nehiydir."⁸⁵ demiştir. Hasan-ı Basrî'nin, zâhirle Kur'an'ın Arap olan herkes tarafından anlaşılabilen lafzını, bâtınla ise âyetlerin gönderiliş maksat ve muradını kastettiği de söylenmiştir.⁸⁶ Ebû Ubeyd'in naklettiği diğer bir görüşe göre ise Kur'an'da Âd ve Semûd gibi kavimlerin yapıp ettikleri ve başlarına gelenler anlatılmıştır. Onlar hakkındaki bu haberler âyetlerin zâhiri, bu haberlerin muhataplar için bir öğüt ve uyarı

⁸² Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb* (Riyad: Müessesetü's-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1434), 1/690-700; a.mlf. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Fâtîha ve'l-Bakara* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423), 2/10.

⁸³ Kadir Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtînî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi", *Kur'an'ın Bâtînî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 66.

⁸⁴ Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/425-426.

⁸⁵ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-'Atiyye vd. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.), 97.

⁸⁶ İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 3/369.

olması ise bâtınıdır. Ebû Ubeyd'in daha doğru bulduğu bu görüşte zâhir âyetlerin lafzı, bâtın ise maksadı olmaktadır.⁸⁷

Kur'an'ın zâhirî anlamı noktasında Ahmed b. Hanbel'in de benzer bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. O, Kur'an'ın zâhirî anlamını esas alıp Hz. Peygamberin sünnetini ve sahâbîlerin görüşlerini terk eden Hâricîleri bu tutumlarından ötürü eleştirmiştir. Ona göre âyet lafızlarının zâhiriyle ne kastedildiğini ancak Hz. Peygamberin sünnetinden yahut sahâbîlerin izahatından öğrenebiliriz. Bu sebeple İbn Abbas Hâricîlerle görüştüğünde Kur'an lafızlarını değil sahâbî uygulamalarını öne sürmüştür.⁸⁸ Buradan hareketle Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın lafzî anlamından ziyade âyetlerin sevk ediliş maksadını önemseydiği zannına kapılmak mümkündür. Bu zannın izalesi için Kur'an'ın zâhirini esas alıp sünneti göz ardı etmekle eleştirdiği Hâricîlerin yaklaşımıyla, sünnetin zâhirini esas alıp sonradan ortaya çıkmış problemler için aklî çözümler üretilmesine direnen Ahmed b. Hanbel'in yaklaşımı arasında esasta bir fark olmadığını hatırlatmak yeterli olacaktır.

Hızır-Mûsâ kıssasına ilişkin rivayetlere *Müsned*'de yer veren Ahmed b. Hanbel, görebildiğimiz kadarıyla bu kıssa hakkında herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Ancak Hızır'ın dilinden, Hz. Mûsâ ile sahip oldukları ilmin mahiyetinin farklı olduğu ve Hz. Mûsâ'nın bu ilme ihtiyacı olmadığı ifade edilmiştir.⁸⁹ Mutasavvıflara ait bazı eserlerde Ahmed b. Hanbel'in, esas bilginin eğitim öğretim görmeksizin elde edilen ilham kaynaklı bilgi olduğu görüşünü benimsediği nakledilmiştir.⁹⁰ Fakat eldeki veriler ışığında meseleye bakıldığında bu iddianın ciddi kanıtlara muhtaç olduğu ortadadır.

İhtilaf türlerinden ve fûrû'daki ihtilafın rahmet oluşundan bahsettiği bağlamda zâhir ve bâtın kelimelerini kullanan İbn Batta, abdestte ağza ve burna su vermek gibi fûrûdaki bir meselede görüşünü âyet ile delillendiren kişinin âyetin bâtını te'vil ettiğini, onun görüşüne muhalefet edenlerin ise âyetin zâhirini ve sünneti esas aldığını ifade etmektedir.⁹¹

Gerek Ebû Ubeyd'in gerek Ahmed b. Hanbel'in gerekse İbn Batta'nın kullanımlarında zâhirle lafzın okunması veya işitilmesi esnasında zihinde ortaya çıkan ilk mananın; bâtınla ise lafzın ötesinde maksadın yani düşünüp taşınma, ölçüp biçme ile ulaşılan bir mananın kastedildiği görülmektedir. Zâhir ve bâtın kelimelerine yüklenen bu mana, mutasavvıfların aynı kelimelere yüklediği mana ile örtüşmüyorsa da lafzın gerisinde, tefekkürle açığa çıkarılan örtük bir manayı işaret ettiği için onu çağrıştırdığı söylenebilir.

⁸⁷ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Hüseyin Muhammed Şeref (Kahire: Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1404/1984-1415/1994), 2/238-241.

⁸⁸ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, 3/122-123.

⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/53-57 (No. 21119).

⁹⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Mahmûd b. İbrahim b. Muhammed er-Ridvânî (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1422/2001), 1/389.

⁹¹ İbn Batta, *İbâne*, 2/560-561; Benzer kullanımlar için bk. a.mlf. *İbâne*, 6/174.

Mârifeti kişinin kendisiyle Allah'ı bildiği bir mana olarak tanımlayan⁹² Ebû Ya'lâ, bu bilginin sûfiyyenin iddia ettiği gibi bilâ sebep kalpte vukua gelmediğini, nazar ve istidlâl yoluyla elde edildiğini ifade etmektedir. Ona göre bu bilgi bir yönüyle kesbî diğer yönüyle de vehbîdir. Zaruri aklî ilkeleri (apriori), duyuları, mütevâtir haberi, nazar ve istidlâlî bilginin kaynakları arasında sayan Ebû Ya'lâ ilhâm ve keşfe bilginin kaynakları arasında yer vermemiştir. Bu da onun bilgi kaynağı olması bakımından ilham ve keşfe bir değer atfetmediğini göstermektedir.⁹³ Nitekim o, imamın ilham yoluyla gaybı bildiğine dair Şiîlerin dile getirdiği iddiaları, gaybı ancak Allah'ın bilebileceğini bildiren âyetleri delil getirerek reddetmiştir.⁹⁴

Bid'atlar konusunda sûfîleri oldukça sert bir dille eleştiren İbn Akîl, zındıkların ancak tasavvuf ortaya çıktıktan sonra şeriatı inkâr etmeye cesaret edebildiğini söylemektedir. Ona göre sûfîlerin şeriat-hakikat ayrımı çirkin bir ayrımdır. Allah şeriatı kulların maslahatı için indirmiştir. Dolayısıyla şeriatın ötesinde bir hakikat arayışı şeytanın vesvesesinden ibarettir. Sûfîler, hadis rivayet eden birini duysa "Zavallılar... ilmi ölümlerden alıyorlar. Oysa biz ilmi, hiç ölmeyecek olan Allah'tan alıyoruz. Biri bana 'Babam dedemden nakletti ki...' dese ben ona 'Kalbim rabbimden rivayet etti ki...' derim." derler. İbn Akîl'e göre "Kalbim rabbimden nakletti ki..." diyen kişi aslında peygambere ihtiyacı olmadığını ilan etmektedir. Peygambere ihtiyacı olmadığını ilan edip nübüvvete kasteden kişi kesinlikle kafir olmuştur. Zira *rivayeti* küçümseyen kişi şeriatı rafa kaldırmayı amaçlamaktadır. Diğer yandan onun "Kalbim rabbimden rivayet etti ki..." diyerek söylediği sözlerin şeytanın vesvesesi olmadığından nasıl emin olunabilir. İbn Akîl, sûfîlerin sünneti bir kenara itip şeytanın vesvesesinden korunduğu ispat edilmemiş bir bilgiye itimat ettiği kanaatindedir.⁹⁵ Görebildiğimiz kadarıyla ehl-i tasavvufun bilgi edinme yolları hakkında çok sert ifadeler kullanan İbn Akîl, bugüne ulaşan eserlerinde Hızır-Hz. Mûsâ kıssasına değinmemiş, sadece Hızır'ın Hz. Mûsâ'nın ümmetinden bir adam olduğunu söylemekle yetinmiştir.⁹⁶ Hızır'ın Hz. Mûsâ'nın ümmetinden bir adam olduğunu söylemek, Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olduğunu söylemek gibi bir anlam taşısaya gerektir.

Allah'ın insana ilham etmesini inkâr edilemez bir hakikat olarak gören İbnü'l-Cevzî, bu hakikati pekiştirmek için Hz. Peygamberin "Her ümmet içinde muhaddesler vardır. Eğer ümmetim içinde de varsa o Ömer'dir." şeklindeki hadisini nakletmektedir. Bununla birlikte İbnü'l-Cevzî'nin ilham kaynaklı bilgi hakkında çok titizlendiği ve ilhama oldukça mesafeli durduğu söylenebilir. Ona göre eğer ilham ilme yani rivayete aykırıysa onunla amel etmek caiz olmaz. İbnü'l-Cevzî'ye göre sûfîlerden bazılarının hayaline birtakım vesveseler üşüşür ve "Kalbim bana rabbimden şöyle rivayet etti." der. Onlar şeriat ilmini zâhir ilmi, içlerindeki kuruntuları ise bâtın ilmi olarak isimlendirmişlerdir. Bu iddialarını

⁹² Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 27.

⁹³ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 30-31.

⁹⁴ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 248.

⁹⁵ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 534-536.

⁹⁶ Ebü'l-Vefâ İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 5/455.

delillendirmek için de Hz. Peygamberin “Bâtın ilmi Allah’ın sırlarından bir sır, hükümlerinden bir hükümdür ki onu evliyâsından dilediğinin kalbine bırakır.” dediğini ileri sürmüşlerdir. Ona göre bu rivayet uydurmadır. O, eserinde “İlham yoluyla elde edilen bilginin Allah katından geldiğini nasıl doğrulayacağız?” şeklindeki bir soruya Bâyezid-i Bistâmî’nin verdiği cevabı nakletmektedir. Bâyezid-i Bistâmî’ye göre Hz. Mûsâ’nın annesine ilham yoluyla yol gösterilmesi; Hızır’a gemi, çocuk ve duvar hakkında ilham vasıtasıyla bilgi verilmesi, ki bu bilginin Allah katından olduğunu “Bu işi kendiliğimden yapmadım.” demesi ispatlar; Hz. Ebû Bekir’in Hz. Aişe’ye, “Hârice’nin kızı, bir kız çocuğuna hamiledir.” demesi; Hz. Ömer’in Sâriye’ye seslenmesi siddîkların ve evliyânın sözlerinin Allah katından bir ilham ve feyiz yoluyla olduğunu ispatlamaktadır. İbnü’l-Cevzî naklî ilimleri terk eden kişinin, ilhamın şeytandan mı Allah’tan mı geldiğini ayırt edemeyeceğini öne sürmektedir. O, “İlmi ölümlerden alıyorlar.” şeklindeki söylemin şeriata açık bir darbe olduğunu, bu sözü söyleyen şahsın söylediği sözün sonuçlarını hesap etmediğini söylemektedir. “İlham ilim değildir.” diyen İbnü’l-Cevzî ilhamı, ilmin ve takvanın meyvesi olarak görmektedir. Ona göre ilham vasıtasıyla ancak ilim ve takva sahibi bir kişi hayra ve doğruya muvaffak olur. Sûfîlerin şeriat-hakikat ayrımını cahillik olarak niteleyen İbnü’l-Cevzî, şeriatın tamamıyla hakikat olduğunu ifade etmektedir. O, bâtının zâhire aykırı olmaması gerektiğine ilişkin sûfîlerin görüşlerini aktararak zâhire aykırı bâtınî bir bilginin ilim olamayacağını vurgulamaktadır.

İlim yolculuğunun zor ve zahmetli olmasının sûfîleri, “Bizim ilmimiz vasıtasız bir ilimdir.” diyerek ilmi çabayı yermeye ittiğini söyleyen⁹⁷ İbnü’l-Cevzî, Hızır’ın nebi olduğunu düşünmektedir. Nebilerin de vahiy yoluyla işlerin akıbetini bilmesi gayet doğal bir durumdur. Hızır’la Hz. Mûsâ’nın farklı mahiyette ilimlere vakıf olduğunu, rivayetleri göz önünde bulundurarak kabul eden İbnü’l-Cevzî, nebîlerin misyonunun Hızır’ın ifâ ettiği görevleri kapsayıp kapsamadığını sorgulama ihtiyacı hissetmemiştir.⁹⁸

Bildikleriyle amel eden salih kulların kalplerine Allah katından vasıtasız ledünnî ilmin verilebileceğini kabul eden İbn Teymiyye, Hz. Ali’nin “Bende, Allah’ın Kitab’ı hakkında kuluna verdiği kavrayış ve idrakten öte bir şey yok.” sözüyle dile getirdiği kavrayış ve idraki, vasıtasız ilim kapsamında değerlendirmektedir. Ancak ona göre ne salt zühd, riyazet ve kalbin temizlenmesi ne de salt şer’î ve aklî deliller ilmi temin eder. İlmi temin eden tutum zühd, riyazet ve kalbin temizlenmesiyle birlikte şer’î ve aklî delillerin de bilinmesidir. Zühd ve riyazet, ilmin elde edilmesinde en büyük yardımcıdır. Ancak tek başına yeterli değildir.⁹⁹

İbn Teymiyye *bâtın ilmi* tamlamasıyla iki şeyin kastedilebileceğini ifade etmektedir. Bu tamlamayla ya kalpteki marifet, haller ve Hz. Peygamber’in haber verdiği gaybî hususların bilgisi gibi bir bilgi kastedilmiştir ya da zâhirî bilgilerle meşgul olanların idrakini

⁹⁷ İbnü’l-Cevzî, *Telbîs*, 456-457.

⁹⁸ İbnü’l-Cevzî, *Telbîs*, 456-463; a.mlf. *Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*, nşr. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebû’l-İslâmî & Dâru İbni Hazm, 1423/2002), 859-867; İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 4/397.

⁹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 13/245-246.

aşan ve insanların çoğunun anlayışına gizli kalan bir bilgi kastedilmiştir.¹⁰⁰ Bu bilgi türlerinden hangisi kastedilirse edilsin bâtinî bilginin kabul edilebilmesi için Kur'an ve sünnete aykırı olmaması gerekir. İnsanların çoğuna gizli kalan bâtinî bilgiyi, zâhire muvafık bâtinî bilgi ve zâhire muhalif bâtinî bilgi olmak üzere iki kısma ayıran İbn Teymiyye nezdinde zâhire muhalif bâtinî bilgi batıldır. Bâtinî Karmatîler, Nusayrîler, onlarla aynı fikirde olan felsefeciler ve gulat sûfîler ile kelâmcılar gibi, Kur'an'ın zâhirî anlamına muhalif bâtinî bir anlamı olduğunu savunanlar ya zındıktır veya mülhittir. Ona göre Hz. Mûsâ'nın Allah'la konuşması hadisesini sembolik bir anlatım olarak niteleyen ve konuşma olayını, marifetin hasıl olması sırasında kalpte ortaya çıkan haller şeklinde izah eden Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'daki yorumları da bu vasıftadır. İlk dönem sûfîlerinden nakledilmeyen bu tür yorumlar, muahhar sûfîler arasında revaç bulmuştur. En büyük sapmalardan biri olan vahdet-i vücûd telakkisi de son dönem sûfîleri arasında ortaya çıkmıştır.¹⁰¹

Sûfîlerin yaptıkları yorumları mümkün olduğunca objektif bir alana çekmeye çalışan İbn Teymiyye Hızır-Mûsâ kıssasını çeşitli açılardan ele almıştır. Onun naklettiğine göre bazı sûfîler, rabbanî iradeye ve ilahî meşîete yani kevnî hakikate şahit olduğu için Hızır'dan şer'î yükümlülüğün kalktığını varsaymaktadır. Onlar Hızır'ın gerçekleştirdiği eylemlerle şeriâtın dışına çıktığını zannetmiş, ardından bu zanna dayanarak evliyânın şeriâtın zâhirine aykırı hareket etmesini caiz görmüşlerdir. İbn Teymiyye'ye göre bu iddia sahipleri iki bakımdan hata etmiştir. Öncelikle Hızır yapıp ettikleriyle şeriâtın dışına çıkmamıştır. Onun yapıp ettiği şeyler Hz. Mûsâ'nın şeriâtında caizdir. Eğer caiz olmasaydı eylemlerin nedenleri ve amaçları izah edildiğinde de Hz. Mûsâ'nın şeriata muhalif olduğu gerekçesiyle Hızır'a itirazını sürdürmesi gerekirdi. Ancak sebepler izah edildiğinde Hz. Mûsâ'nın yapılanları onayladığı görülmektedir. Bu da Hızır'ın eylemlerinin ona verilen şeriata aykırı olmadığını ispatlamaktadır. Yine Hızır'ın yaptığı şeylerin sebeplerini izah etmesi, Hz. Mûsâ'nın başlangıçta karşı çıktığı olayların zâhire aykırı bir bâtinî olduğuna işaret etmektedir. Zâhire aykırı bâtinînin batıl olduğuna çokça vurgu yapmasına rağmen İbn Teymiyye, Hızır-Mûsâ kıssasından hareketle, keşif yoluyla bilinebilecek bir bâtinînin var olduğunu söylemekte, ayrıca bu bâtinînin zâhire aykırı olabileceğini de kabul etmektedir. Bununla birlikte ona göre şirk, bilgisizce Allah hakkında konuşmak, fuhşiyat ve zulüm gibi konularda bâtinî zâhire aykırı olamaz.¹⁰²

İbn Teymiyye'ye göre mükâşefe sahibi olduğu için Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olması gerekmediği de öne sürülemez. Çünkü Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olmamasının sebebi mükâşefe sahibi olması değil, onun ümmetinden olmamasıdır. Hz. Mûsâ sadece kendi kavmine gönderilmiş bir peygamberdir. Bu sebeptendir ki Hızır Hz. Mûsâ'ya farklı ilim türlerine sahip olduklarını, dolayısıyla birbirlerinin ilmine vakıf olmadıklarını söylemiştir. İbn Teymiyye'ye göre sûfîlerin Hızır-Mûsâ kıssasını öne çıkarmalarının nedeni, bilginin

¹⁰⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/232.

¹⁰¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/238-243.

¹⁰² İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/427-430, 14/475-476.

kaynağı hakkında kendi görüşlerini destekleyen argümanlar içerdiğini düşünmeleridir. Onlar Hızır'ın evliyâdan olduğunu ileri sürerek evliyâdan bazılarının enbiyâdan üstün olduğunu savunmuşlardır. Müslümanların önde gelen alimleri bir tarafa, kendilerine uyulan mutedil sûfîler bile bu görüşü kabul etmemektedir. İbn Teymiyye ister nebi olsun ister olmasın Hızır'ın Hz. Mûsâ'dan üstün olduğunu savunmanın kişiyi küfre düşüreceği kanaatindedir. Diğer yandan Hz. Mûsâ'nın vakıf olmadığı bir bilgiye sahip olması, Hızır'ın ondan üstün olmasını gerektirmez. Zira Hz. Süleyman'ın vakıf olmadığı bir bilgiye Hüdhüd sahipti. Ancak sahip olduğu bilgi Hüdhüd'ü Hz. Süleyman'dan üstün bir mertebeye taşımamıştır.¹⁰³ İbn Teymiyye İbnü'l-Arabî'nin velâyeti nübüvvete üstün tutmasını da eleştirmiş ve bu düşüncenin kaynağının filozoflar olduğunu söylemiştir. Ona göre velâyetin nübüvvete üstün tutulması açık naslara aykırıdır. Çünkü Allah nimet verilenleri dört kısma ayırmış ve nebilerden sonra da siddîkleri saymıştır.¹⁰⁴

“İlmi, ilelebet diri olan Allah'tan alan kişi ölümlü bir insandan gelen ilmi ne yapsın?” şeklinde özetlenebilecek yaklaşımları doğru bulmayan İbn Kayyim, buna benzer fikirlerin ya cahillikten söylendiğini yahut da bunların şathiye türü sözler olduğunu söylemektedir. Çünkü ilmin rivayet yoluyla aktarılması olmasa bu görüşleri dile getirenlere İslam'dan hiçbir şey ulaşmazdı. Ona göre, muhatabını rivayet ilminden alıkoymaya çalışan kişi, onu ya sûfîlerin kuruntularına ya felsefi kıyasa yahut da kendi görüşüne sevk etmek istiyordur. Çünkü Kur'an ve sünnetin gayrında kelâmcıların şüphelerinden, sapkınların görüşlerinden, sûfîlerin kuruntularından ve felsefecilerin kıyasından başka bir şey yoktur. İbn Kayyim'e göre gerçek ilim, bir delille ispat edilebilen ilimdir. Delile ve şahide dayanmayan bilgi güvenilir bir bilgi olmayacağı için ilim olduğu da söylenemez. İstidlal dışında bir yolla ilmin elde edildiği iddiası doğru bir iddia değildir. Zira Allah kâinatı sebeplere bağladığı gibi ilmi de sebeplere bağlamıştır. Bu demektir ki insan ilmi ancak onu gösteren bir delil vasıtasıyla elde edebilir. Ona göre ilim halden daha hayırlıdır. Çünkü ilim, hâkim ve yol gösteren; hal, mahkûmun aleyh ve tabi olandır. İlimsiz sahih bir *hale* ulaşmak mümkün değildir.¹⁰⁵

Şeytanın cahil mutasavvıfları şatah konusunda tuzağa düşürdüğünü söyleyen İbn Kayyim, mutasavvıfların keşf ve ilham yoluyla ilmin nakşolması için kalplerindeki her şeyi, hatta Hz. Peygamberin getirdiği ilmi bile boşaltmaya çalıştıklarını ifade etmektedir. Kalplerinden Hz. Peygamberin getirdiği ilmi çıkardıklarında şeytanın onların kalbine batıl şeyleri nakşetmesinin önündeki bütün engeller de kalkmış olur.¹⁰⁶ Oysa kalp Allah'a itaat, helal rızık, kirlerden arındırma ve nebevî riyazet yoluyla bâtinî bilgiyi almaya hazır hale

¹⁰³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 2/233-235, 11/420-426, 13/266-267; a.mlf. *el-Müstedrek 'ala mecmû'i fetâvâ*, thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, 1418, 1/113-114.

¹⁰⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/363-364.

¹⁰⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/438-439, 3/399-400.

¹⁰⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İgâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1975), 1/207-208.

gelir. Bu halin devam etmesi ve ürün vermesi için de farzları yerine getirmek, Kur'an ve sünnete uymak gerekir.¹⁰⁷

İbn Kayyim'e göre sūfîler ilm-i ledünle, Hızır'a Hz. Mûsâ'nın aracılığı olmadan verilen ilimde olduğu gibi, Allah'tan vasıtasız bir yolla, yani ilham şeklinde alınan bilgiyi kastetmektedir. Nitekim Kehf Sûresi 65'inci âyette rahmet için *من عندنا* ilim için ise *من لدنا* ifadeleri kullanılmıştır. İlim için kullanılan *لدى* zarfı *عند* zarfından daha hususi ve Allah'a daha yakın bir makama işaret eder. Ledünni bilgi çalışıp çabalamakla elde edilemez. Ona göre ilm-i ledün kulluğun, kullukta sürekliliğin, Allah'a karşı içtenliğin ve doğruluğun; ilmi, Hz. Peygamber'den almak için bütün gayreti sarf etmenin meyvesidir. Böylece Hz. Ali'nin de dediği gibi, kişiye Kitap ve sünneti anlamada özel bir yetenek verilir. Ona göre Kur'an ve sünnetten yüz çeviren kişinin kalbine de ledünni bir bilgi verilir. Fakat kimin tarafından? Ya nefsi ya hevâsı ya da şeytan tarafından. Ledünni bilginin Allah katından olup olmadığı, ancak Hz. Peygamberin getirdiklerine uygunluğu ile tespit edilebilir. İlm-i ledünnün kaynağını tespit etmede mihenk taşı vahiydir. Hızır- Mûsâ kıssasından hareketle ilm-i ledün verilen kişinin vahye ihtiyacı kalmadığını iddia etmek ilhad ve küfürdür. İbn Kayyim'a göre bu iddia sahibinin kanını akıtmak vaciptir¹⁰⁸ Ledünni ilim, delile dayanan ve peygamberlerin dili üzere Allah katından gelen ilimdir. Bunun dışındakiler insan nefsinin ledünnünden neşet eden bilgidir. Nitekim tarihte ledünni ilim için konulan bu set çökmüş ve her taife kendi ilmini ledünni ilim olarak nitelendirmiştir. Onların görüşleri ledünnî zarfı ancak *indî* anlamında alındığında doğru kabul edilebilir.¹⁰⁹

Hızır'ın nebi, veli veya kral olduğuna dair birtakım görüşler aktarmakla birlikte konu hakkında kendi kanaatini belirtmeyen¹¹⁰ İbn Kesîr, onun ilminin Hz. Mûsâ'nın ilminden farklı bir mahiyette olduğunu vurgulamıştır. Ona göre Hızır'ın yapıp ettikleri Hz. Mûsâ'nın şeriatına aykırıdır. Dolayısıyla hem Hızır hem de Hz. Mûsâ kendine verilen ilimden mesuldür. Hızır fiillerini bâtınî bir hikmet ve maslahata uygun olarak gerçekleştirmiştir. Bu maslahat ve hikmete vakıf olmayan Hz. Mûsâ da onun yapıp ettiklerine karşı çıkmıştır.¹¹¹ Kıssa hakkındaki izahatından hareketle İbn Kesîr'in zâhirin bâtınla çelişebileceği fikrini kabul ettiği söylenebilir.¹¹²

İbn Receb'e göre bâtınî ilimlerin nübüvvet nurundan, Kitap ya da sünnetten değil de havâtır, ilham ve keşften elde edildiğini öne süren kişiler kâmil olan şeriat hakkında kötü zan beslemektedir. Çünkü onlar şeriatın bâtın ilmine dair herhangi bir şey getirmedeğini zannederek mücerret re'ylere ve havâtırlarıyla onun hakkında konuşmuşlardır. Bâtın ve bâtın ilmi konusunda mücerret reyle konuşmak oldukça tehlikelidir. Çünkü dinden olmayan birçok şey bu kapıdan İslam'a sokulmuş, yine

¹⁰⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/444.

¹⁰⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/445-447.

¹⁰⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/400.

¹¹⁰ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 5/187.

¹¹¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/181.

¹¹² İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/184.

birçokları bu kapıdan geçerek nifaka düşmüştür. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere önde gelen imamlar onun hakkında mücerret rey ve keşifle konuşmaktan sakındırmıştır.¹¹³

2.2. Selefî Gelenekte Bâtînî Bilginin İmkânı

Nahl Sûresi 68 ve Kasas Sûresi 7'nci âyette geçen vahiy kelimelerini ilham kelimesiyle karşılayan Muhammed b. Abdülvehhâb ilhamı vahyin bir türü olarak kabul etmektedir.¹¹⁴ Tasavvufun bilgi edinme yolları hakkında bu değininin dışında başka bir değerlendirmesine rastlayamadığımız Muhammed b. Abdülvehhâb, Hızır-Mûsâ kıssasından hareketle ledünnî ilmin Allah'ın lütfundan olduğu sonucuna varmıştır. Yine o, Hızır'ın evliyâdan olduğu görüşünün esas alınması durumunda evliyânın kerametinin de hak ve gerçek olduğunu kabul etmek gerektiğini söylemektedir. Bu durumda, Hz. Mûsâ gibi bir peygamberde bulunmayan bilginin bir velide bulunması da mümkün hale gelmektedir.¹¹⁵ Ancak Hızır'ın bilgisini ve fiillerini öne sürerek şeriatın dışına çıkılabileceğini savunmak mümkün değildir. Böyle bir iddiayı dile getiren kişi kafirdir.¹¹⁶ Muhammed b. Abdülvehhâb Hz. Mûsâ ve Hızır'ı denk bir konumda görmemekte, Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan üstün olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁷

Sa'dî'ye göre Hz. Mûsâ imanî ve usûlî konularda daha bilgili ve daha üstün olsa da ona verilmeyen bir bilgi, peygamber olmadığı halde ve herhangi bir eğitim sürecine tabi olmaksızın ilham yoluyla Hızır'a verilmiştir. Allah'tan gelen bu ilham sayesinde Hızır, olayların Hz. Mûsâ'ya gizli kalan bâtînî yönlerine vakıf olmuştur.¹¹⁸ KIssadan çıkarılabilecek birçok derse değinen Sa'dî, sûflerin iddialarına ilişkin ayrıca bir değerlendirme yapma gereği duymamıştır.

Zuhurf sûresi 32'inci âyette olduğu gibi Kur'an'da rahmet kelimesinin nübüvvet manasında kullanılmasından¹¹⁹ hareketle Hızır'ın nebî olduğu sonucuna ulaşan Şinkîti, ona verilen bilginin de vahiy kaynaklı bir bilgi olduğunu söylemektedir. Ona göre Hızır'ın "Bunu kendiliğimden yapmadım."¹²⁰ şeklindeki açıklaması sahip olduğu bilginin vahye dayandığını gösteren bir delildir. Zira, zâhirde masum olan bir cana kıymak şeklindeki eylemi de dahil olmak üzere onun yapıp ettikleri ancak ilâhî bir emre istinaden yapılabilir. İlahi emir ve nehiylerin bildirilmesi de vahiy yoluyla gerçekleşir. Diğer yandan ilm-i ledünnü Hızır'a verilen ilimle sınırlamak doğru değildir. Çünkü ilm-i ledün umûmî bir ilimdir. Allah dilediği kullarına ilham yoluyla birtakım bilgiler verir. Lakin bu bilgi türünün

¹¹³ İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 1/17-20; a.mlf. *Fazlû 'ilmi's-selef*, 68-71.

¹¹⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mü'ellêfâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*, thk. Muhammed Biltâcî (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.), 5/218,282.

¹¹⁵ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'ân", 5/252-253.

¹¹⁶ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Resâilü's-Şahsiyye", 7/214.

¹¹⁷ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'ân", 5/256.

¹¹⁸ Sa'dî, *Teysîrü'l-kerîm*, 481-484.

¹¹⁹ *Kur'an'ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), ed-Duhân 44/6, el-Kasas 28/86.

¹²⁰ el-Kehf 18/82.

masumiyetinden söz edilemediği için bu bilgiyle istidlalde bulunulamaz. Diğer yandan şeriat, kulların hidayeti için gerekli delilleri içermektedir. Bir meselede bile olsa Allah'ın rızasına ulaşmak için peygamberlere ve peygamberlerin getirdiklerine ihtiyacı olmadığını söyleyen kişinin zındıklığında şüphe yoktur. Aynı şekilde Hızır-Hz. Mûsâ kıssasından hareketle şeriatın zâhirine mugayir bâtînî bir bilginin varlığı iddiasında bulunan da kesinlikle zındıktır. Zâhire aykırı bir bâtın olduğunu savunmak, İslam dininden külliyen çıkmayla neticelenir. Şinkî'tî Kurtubî'den naklen zâhire aykırı bâtın fikrinin ve havas ehlinin naslarla mükellef olmadığı tezinin Bâtînîlere ait bir tez olduğunu ifade etmektedir.¹²¹

Hızır'ın nebi, rasûl veya salih kullardan bir kul olma ihtimalinin bulunduğunu düşünen Useymîn, Şinkî'tî'nin aksine onun keramet sahibi salih bir kul olduğu kanaatindedir. Allah Teâlâ Hz. Mûsâ'yı Hızır'a yönlendirmekle Allah'ın bilgisini tamamiyle kuşatamayacağını, onun bilgisinden çok az bir kısma vakıf olduğunu açıklamak istemiştir. Hz. Mûsâ üstün bir konumda olmasına rağmen, ondan daha aşağı bir konumda bulunan Hızır'a ilham yoluyla gayb bilgisi verilmiştir. Ona verilen bilgi, geçmişin veya anın bilgisi değil geleceğin bilgisidir. Bu yönüyle ona verilen bilgi, insan aklının kavrayabileceği sınırların fevkindedir.¹²² Öte yandan keşfî bilgiye dair fikri sorulduğunda Useymîn, gaybı bilme iddiasındaki herkesin kafir olduğunu söylemiştir. Verdiği cevaptan anlaşıldığı kadarıyla o, keşfî bilgi ile gayba muttali olmayı anlamaktadır. Gaybın bilgisinin Allah'a mahsus olduğunu ve Allah'ın bu bilgiden dilediği kadarını dilediği peygambere bildirdiğini haber veren âyetler olduğunu söyleyen Useymîn, bu âyetlere göre keşf veya başka bir yolla gayba muttali olduğunu iddia edenlerin kafir olduğunu ileri sürmektedir. Hz. Ömer'in minberden kendisine çok uzak bir orduya seslenmesi ise ona göre gaybî bir bilgi değildir. Çünkü Hz. Ömer'in şahit olduğu şey, görülen ve hissedilebilen bir olaydır.¹²³ Useymîn'in keşif ve ilham hakkındaki açıklamalarının genelinden, Hızır'a verilen bilginin ona mahsus bir bilgi olduğu sonucu çıkarılabilir.

Sonuç

Ashâbü'l-hadîs döneminde doğrudan tasavvufa yöneltmiş eleştirilere rastlanmamaktadır. İbn Batta ile birlikte mutasavvıfların düzenlediği semâ meclislerine yönelik eleştiriler görülmeye başlanmıştır. İbn Akîl ve İbnü'l-Cevzî ise bid'at olarak değerlendirdikleri birtakım uygulamalar nedeniyle mutasavvıflara sert eleştiriler yöneltmişlerdir. Onların tasavvufa yönelttiği eleştiriler sonraki dönemde Ashâbü'l-hadîsin tabileri tarafından da sıklıkla tekrar edilmiştir. Tasavvufa yöneltilen ve çoğu zaman tekfir boyutlarına ulaşan asıl eleştiriler İbn Teymiyye sonrasına rastlamaktadır. İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî başta olmak üzere mutasavvıfları Allah'a, sıfatlarına ve nübüvvete dair görüşleri sebebiyle tekfir etmekte ve onların dile getirdiği görüşlerin felsefeden alınmış fikirler olduğunu söylemektedir. Dile getirdiği eleştirilerden hareketle onun,

¹²¹ Şinkî'tî, *Edvâ'ü'l-beyân*, 4/202-206.

¹²² Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Kehf* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423), 112-113, 124.

¹²³ Useymîn, *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb*, 1/699.

mutasavvıfların felsefî nitelikli görüşlerine karşı olduğu söylenebilir. İbn Teymiyye sonrası tasavvufa yöneltilen eleştiriler büyük oranda bu minvalde devam etmiş, Muhammed b. Abdülvehhâb sonrasında ise neredeyse İbnü'l-Arabî ismiyle özdeşleştirilen tasavvuf bütün boyutlarıyla reddedilmiş, hatta şeyhlere veya onların kabirlerine gösterdikleri saygı ve tazim sebebiyle mutasavvıflar zaman zaman şiddetin hedefi haline gelmiştir. Bununla birlikte gerek Ashâbü'l-hadîs ve Hanbelîler gerekse Selefler, ilk dönem sûflerini takdir etmekte ve zühd merkezinde yaşanacak manevi bir tecrübeyi makbul karşılamaktadır. Bu bakımdan tasavvuf eleştirilerinde maksadın sûfleri, Kur'ân ve sünnetin lafzî delaletiyle çizilmiş sınırlara çekmek olduğu söylenebilir. Tabi bu durumda müstakil bir tasavvuftan söz etmenin mümkün olup olmadığı da ayrıca tartışılmalıdır.

İlk mutasavvıflardan itibaren akıl ve nakil yanında bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilhama yer açma çabaları görülmektedir. Hanbelî ve Selefî çevreler keşf ve ilham hakkında ilk mutasavvıfların öne sürdüğü argümanları büyük ölçüde doğru bulmuş ve kabul etmiştir. Ancak onlar tasavvufun, dolayısıyla marifet teorisinin Ehl-i hadîsin denetiminden çıkmasına razı olmamıştır. Bu noktada şeriatın zâhiriyle çeliştiğini düşündükleri yorumları reddetmişler ve bu tür yorumları bid'at ve sapıklık olarak değerlendirmişlerdir. Tasavvufu Ehl-i hadîsin çizdiği sınırlarda tutma gayretiyle İbn Teymiyye'den itibaren sûflerin kullandığı tasavvufî kavramların Ashâbü'l-hadîs zihniyetine muvafık bir şekilde yeniden tanımlanmaya çalışıldığı görülmektedir.

Zâhir-bâtın mücadelesinin gün yüzüne çıktığı meselelerden biri de Hızır-Mûsâ kıssasıdır. Mutasavvıflar kendilerini, vasitasız bâtınî bir bilgiye mazhar olduğunu düşündükleri Hızır'la özdeşleştirmiştir. Buna karşın şeriatın zâhirini Hz. Mûsâ'ya verilen şeriatla özdeşleştiren Hanbelîler ve Selefler onun üstünlüğünü savunma gereği duymuştur. Tarih boyunca Hızır'ın kimliği hususunda farklı iddialar ileri sürseler de Hanbelîlerin ve Seleflerin sürekli yinelediği mesele Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan üstün olduğu meselesidir. Bu aynı zamanda mahiyeti farklı olmakla birlikte Hızır'a verilen bilginin Hz. Mûsâ'ya verilen bilgiden üstün olmadığı anlamına gelmektedir. Mutasavvıfların iddialarının önüne geçmek için Hz. Peygamberin risâletinden sonra Hz. Mûsâ'ya nisbetle Hızır'ın konumunda olan kimsenin olmadığı söylenmiştir. Çünkü Hz. Mûsâ'nın risâleti umumi olmadığı için Hızır'ın ona tâbi olmak gibi bir sorumluluğu yoktu. Hâlbuki Hz. Mûsâ'nın aksine Hz. Peygamber bütün insanlara gönderilmiştir. Bu nedenle onun getirdiği ilmin zâhiri herkes için bağlayıcıdır. Diğer yandan Hanbelî ve Seleflerin bâtınî bilginin makbûliyeti için öne sürdükleri zâhire uygunluk şartı, Hz. Mûsâ'nın Hızır'a itirazları ve aldığı cevaplar sonucu teskin olması göz önüne alındığında tartışmalı hale gelmektedir. Özellikle İbn Teymiyye'nin Hızır'ın kimliği ve Hz. Mûsâ'nın peygamberliğinin kapsamı üzerinden yaptığı izahlar, ikna edicilikten uzaktır. Çünkü sadece zâhirî göz önüne alındığında Hızır'ın yaptığı eylemlerin herhangi bir şeriata aykırılıktan ziyade genel insanî ve ahlaki ilkelere ters düştüğü görülmektedir ki Hz. Mûsâ'nın itirazlarını da pekâlâ bu gerekçeyle izah etmek mümkündür.

selefin		Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / <i>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.</i>	Rivayeti ve üzerinde
bulunduğu	Etik Beyan / Ethical Statement		dini
geleneği,		Kadir ESER	din
anlayışının	Yazar(lar) / Author(s)	Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / <i>The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.</i>	esası
haline	Finansman / Funding		getiren
Selefililiğin		Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / <i>The authors declare that they have no competing interests.</i>	ele aldığı
her	Çıkar Çatışması / Competing Interests		konuda

kesin ve nihai hükümleri dile getirir tarzda bir söylem kullanması, onların herhangi bir konuda tarih boyunca yekpare bir fikre sahip olduğu vehmine yol açmaktadır. Ancak görüldüğü kadarıyla gerek tasavvuf ve mârifet teorisi gerekse Hızır-Mûsâ kıssası hususunda farklı dönemlerde birbirinden farklı görüşler dile getirilmiştir. Bu durum Selefililerin dile getirdiği görüşlerin, kendilerini refere ettikleri mirasla tutarlılığını yeniden ve titizlikle ele almayı gerektirmektedir.

Kaynaklar

- Affî, Ebû'l-Alâ. *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*. çev. H. İbrahim Kaçar - Sülün Murat. İstanbul: Risale Yayınları, 1996.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*. nşr. Halid er- Rabât, Seyyid İzzet İd. 22 Cilt. Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1430/2009.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*. thk. Şuayb Arnaût - Adil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Kur'an'ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2005.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-evliya*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1985.
- Ceyhan, Semih. "Tilimsânî, Affüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/163-164. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ceyhan, Semih. "Zühd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelebi, İlyas. "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi". *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı II*. 85-107. İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.
- Demirbilek, Mine - Atalay, Hakan. "Türkiye'de Selefilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar". *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 448-459.
- Demirli, Ekrem. "Sadreddin Konevi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/420-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Demirli, Ekrem. "'Zahirî' İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 219-244.
- Ebû Tâlib el-Mekkî. *Kûtü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. thk. Mahmûd b. İbrahim b. Muhammed er-Ridvânî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1422/2001.

- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *Kitâbu'l-mu'temed fî usûli'd-dîn*. thk. Vedî' Zeydân Haddâd. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *Kitâbü't-tevekkül*. thk. Yusuf b. Ali et-Tarîf. Riyad: Dâru'l-Meymân, 1435/2014.
- Erginli, Zafer. "Muhâsibî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/13-16. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Gündoğdu, Cengiz. "Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri". *EKEV Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 41-64.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Şerefü ashâbi'l-hadîs*. thk. Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ. *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- İbn Batta. *el-İbâne 'an şerî'ati'l-fırakı'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakı'l-mezmûme*. thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî vd. 9 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1415/1994-1426/2005.
- İbn Ebî Ya'lâ. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn. 3 Cilt. Riyad: el-Emânetü'l-Âmme li'l-Ihtifâl, 1419.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*. thk. Muhammed Hâmid el-Fikî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1395/1975.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili "ıyyâke na'büdü ve ıyyâke neste'în"*. thk. Muhammed el-Mu'tasıbillah el-Bağdâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 7. Basım, 1423/2003.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 20 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1419/1999.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *er-Rikka ve'l-bükâ'*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dimaşk & Beyrut: Dâru'l-Kalem & ed-Dâru's-Şâmiyye, 1415/1994.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Kitâbü't-Tevvâbîn*. thk. Abdulkâdir el-Arnaût. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*. nşr. Züheyr Şaviş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Receb. *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005.
- İbn Receb. *Fazlü 'ilmi's-selef 'alâ 'ilmi'l-halef*. nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acmî. Kuveyt: Dâru's-Samî'î, 2. Basım, 1406.
- İbn Receb. *Mecmû'u resâili'l-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*. thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî. 4 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2. Basım, ts.
- İbn Receb. *Ravâi'u't-tefsîr el-câmi' li-tefsîri'l-İmam İbn Receb el-Hanbelî Tefsîru İbn Receb el-Hanbelî*. nşr. Ebû Mu'âz Târik b. İvazullah b. Muhammed. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1422/2001.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 11 Cilt. Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, 2. Basım, 1411/1991.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Müstedrek 'ala mecmû'i fetâvâ*. thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. 5 Cilt, 1418.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmû'u fetâvâ*. nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. 37 Cilt. Medîne: Vezâratü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin İbn. *İbn Teymiyye Külliyyatı*. çev. Yusuf Işıcık vd. 6 Cilt. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Telbîsü İblîs*. thk. Zeyd b. Muhammed b. Hâdî el-Medhalî. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Minhâc, 2. Basım, 1436/2015.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed*. Kahire: Dâru Hicr, 2. Basım, 1409.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. nşr. Züheyr eş-Şâvîş. 1 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî & Dâru İbni Hazm, 1423/2002.

- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik: İslami Köktencilğin Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 5. Basım, 2014.
- Kara, Mustafa. "Bişr El-Hâfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kara, Mustafa. "İbn Teymiyye, Takıyyüddin (Tasavvuf ile İlgili Görüşleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-'Atıyye vd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Hüseyin Muhammed Şeref. 6 Cilt. Kahire: Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1404/1984-1415/1994.
- Kaya, Mahmut. "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (İslâm Düşüncesindeki Yeri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/520-522. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koca, Ferhat. "İbn Kudâme, Muvaffakuddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/139-142. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kutlu, Sönmez. "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri". *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu*. ed. Sönmez Kutlu. 19-80. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: OTTO Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Makdisi, George. "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf". çev. Ramazan Özmen. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 297-310.
- Makdisî, George. "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye". çev. Vahit Göktaş. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 401-411.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Muhammed b. Abdülvehhâb. "er-Resâilü's-şahsiyye". *Mü'ellefâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*. thk. Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân - Muhammed b. Sâlih Aylakî. 7/333. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.
- Muhammed b. Abdülvehhâb. "Tefsîru âyât mine'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Mü'ellefâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*. thk. Muhammed Biltâcî. 5/412. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.
- Öz, Mustafa. "Muhammed b. Abdülvehhâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/492-494. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özköse, Kadir. "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtînî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi". *Kur'an'ın Bâtînî ve İşârî Yorumu*. ed. Mustafa Öztürk. 59-84. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır. *Teysîrü'l-kerîmi'r-rahmân fî tefsîri kelâmi'l-mennân*. nşr. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, ts.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan. Ankara: TDV Yayınları, 5. Basım, 2012.
- Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*. çev. Mehmed Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2010.
- Şinkîti, Muhammed Emîn. *Edvâ'ü'l-beyân fî îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. nşr. Bekr b. Abdullah Ebu Zeyd. 7 Cilt. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1426.
- Türker, Ömer. *İslâm Düşünce Gelenekleri Kelam-Felsefe-Tasavvuf*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Uludağ, Süleyman. "Abdal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/59-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "Abdülkâdir-i Geylânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/234-239. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "er-Risâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/122-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Selefiye ve Tasavvuf". *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*. 343-356. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb*. 12 Cilt. Riyad: Müessesetü's-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1434.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Mecmû'u fetâvâ ve resâili fazileti's-şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn*. nşr. Fehd b. Nâsır b. İbrâhim es-Süleyman. 29 Cilt. Riyad&Uneyze: Dâru'l-Vatan&Dâru's-Serâyâ, 1413-1431/2010.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Fâtiha ve'l-Bakara*. 3 Cilt. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Kehf*. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/301-304. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yetik, Erhan. "Menâzilü's-Sâirîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/122-123. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1402/1982-1409/1988.

3. DEĞERLENDİRME SÜRECİ

4. Değerlendirme

Yazardan Gelen Revizyon Dosyaları

Tam Metin

Başlık: Ashâbü'l-Hadîs ve Selefîler Nazarında Tasavvufun Meşruiyeti ve Bâtınî Bilginin İmkânı.docx

Tarih:08-09-2022

Ashâbü'l-Hadîs ve Selefler Nazarında Tasavvufun Meşruiyeti ve Bâtınî Bilginin İmkânı¹

Kadir ESER

Dr, Millî Eğitim Bakanlığı

Dr, Ministry of National Education Kutahya, Turkey

kadireser79@hotmail.com.tr

orcid.org/0000-0001-7455-0249

Öz

Modern araştırmalarda Seleflerin karakteristik özellikleri arasında tasavvuf karşıtlığı sıklıkla vurgulanmaktadır. Fakat çoğu araştırmada bu karşıtlığın sınırlarına işaret edilmemiştir. Kur'ân'ın anlaşılması noktasında tasavvuf karşıtlığı zâhir-bâtın konusunda somutlaşmakta, zâhir-bâtın tartışmaları ise çoğunlukla Hızır-Hz. Mûsâ kıssası etrafında sürdürülmektedir. Bu çalışmada öncelikle Seleflerin tasavvuf analizleri ele alınacaktır. Akabinde Hızır-Hz. Mûsâ kıssası merkezinde zâhir-bâtın ayrımı konusundaki görüşlere yer verilecektir. Seleflilik modern bir olgudur. Bu olgunun arka planında Ashâbü'l-hadîs ve Hanbelî miras bulunmaktadır. Günümüzde Selefler tarafından dile getirilen görüşler Ashâbü'l-hadîsin önde gelen ismi Ahmed b. Hanbel'e ve takipçilerine atfedilmektedir. Bu bakımdan çalışmada Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere farklı dönemlerde Ashâbü'l-hadîs zihniyetini temsil eden bazı şahısların görüşlerine de yer verilecektir. Selefler, ele aldıkları hemen her konuda nihai hakikati dile getirdikleri izlenimini vermektedir. Oysa Seleflerin kaynak gösterdiği şahsiyetler, ele aldıkları birçok konuda birbirinden oldukça farklı görüşler öne sürmüştür. Bu görüş farklılıkları, risâlet dönemi sonrasında hiç kimsenin nihai hakikate malik olmadığını göstermektedir. Görüş farklılıklarının müdellel bir şekilde gösterilmesi fikir ve düşünce bazında tekdüzelikten kurtulmaya atılan bir adım olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu çalışmada Ashâbü'l-hadîs ve tabilerinin tasavvuf ve zâhir-bâtın ayrımı hususundaki görüşlerini panoramik bir tarzda sunmak amaçlanmıştır. Aynı zamanda Seleflerin mutlak manada tasavvufa ve bâtinî bilgiye karşı olmadığı ispatlanmaya çalışılmıştır. Araştırmamızda betimleyici-tasvirî bir yöntem takip edilmiştir. Nesnel bir tasvir için öncelikle birincil kaynaklar taranmış, elde edilen veriler iç tutarlılıkları gözetilerek makaleye aktarılmıştır. Yine düşüncedeki değişimi görebilmek maksadıyla kronolojiye riayet edilmiştir. Araştırmamıza konu olan müellifler arasında

¹ Bu çalışma, Prof. Dr. Ali Rıza Gül danışmanlığında 2022 yılında tamamladığımız "Ashâbü'l-Hadîsten Günümüze Selefi Tefsir Geleneğinin Oluşumu" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Formation of Tafsir Tradition of Salafism From Ashâb al-hadîth to The Present", supervised by Prof. Dr. Ali Rıza Gul (Ph. D. Dissertation, Osmangazi University, Eskişehir/Turkey, 2022)

mutasavvıflara yönelik ilk eleştiriler, İbn Batta tarafından dile getirilmiştir. İbn Akîl ve İbnü'l-Cevzî'yle birlikte tasavvuf çevrelerine yöneltilen eleştirilerin odak noktası mutasavvıflarda görülen bid'atlardır. Tasavvufa yöneltilen ve çoğu zaman tekfir boyutlarına ulaşan asıl eleştiriler, İbn Teymiyye ve sonrasına rastlamaktadır. İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî başta olmak üzere tasavvufa felsefi bir çehre kazandıran mutasavvıfları tekfir etmektedir. Muhammed b. Abdülvehhâb sonrasında ise şeyhlere veya türbelere gösterdikleri tazim bahane edilerek mutasavvıflara maddî ve manevî şiddet uygulanmıştır. Diğer yandan görüşlerini ele aldığımız müelliflerden hiçbiri tasavvufa tümüyle karşı çıkmamıştır. Gerek Ashâbü'l-hadîs gerekse Selefler, ilk dönem sûfîlerini takdir etmekte ve zühd merkezinde yaşanacak manevî bir tecrübeyi makbul karşılamaktadır. Bu bakımdan tasavvuf eleştirilerinde maksadın, sûfîleri Kur'ân ve sünnetin lafzî delaletiyle çizilmiş sınırlara çekmek olduğu söylenebilir. İlk dönemlerden itibaren mutasavvıflar keşf ve ilhamı hakikat bilgisine açılan müstesna bir kapı olarak görmüşler ve kendilerini Hızır'la özdeşleştirmişlerdir. Hanbelî ve Selefler Hızır'ın kimliği hakkında ihtilaf etse de ona verilen bilginin ayrıcalıklı bir bilgi olduğunu kabul etmişlerdir. Bununla birlikte onlar, Hz. Mûsâ'ya verilen bilginin, mahiyeti her ne olursa olsun Hızır'a verilen bilgiden üstün olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla onlar keşf ve ilhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Ancak keşfi bilginin şeriatın zâhirine muvafık olması gerektiğini ısrarla vurgulamışlardır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Seleflilik, Ashâbü'l-hadîs, Tasavvuf, Zâhir, Bâtın, Hızır, Hz. Mûsâ

The legitimacy of Sufism and the Possibility of Esoterical Knowledge According to Ashâb al-hadîth and Salafis

Abstract

In modern studies, the opposition to Sufism is often emphasized among the characteristic features of Salafis. However, in most studies, the boundaries of this contrast are not clearly drawn. At the point of understanding the Qur'an, this contrast is embodied in the subject of *zâhir* (obvious)-*bâtin* (hidden), while the discussions of *zâhir-bâtin* are mainly carried out around the story of Khidr-Moses. In this study, the Sufi analysis of Salafis will be discussed first. Then, in the centre of the story of Khidr-Moses, the views on the distinction between *zâhir* and *bâtin* will be given. Salafism is a modern phenomenon. In the background of this phenomenon, there are Ashâb al-hadîth and Hanbali heritage.

The views expressed by Salafis today are attributed to Ahmed b. Hanbal, the leading name of Ashâb al-hadîth, and his followers. In this respect, the opinions of some people who represent the Ashâb al-hadîth mentality in different periods, especially Ahmed b. Hanbel will be included in the study. Salafists give the impression that they express the ultimate truth in almost every subject they deal with. However, the scholars that the Salafis refer to as their ideas have put forward quite different views on many issues they

deal with. These differences of opinion show that no one has the ultimate truth after the prophet's time. Demonstrating these differences of opinion with evidence on almost every issue can be considered a step towards getting rid of the monotony based on ideas and thoughts. Therefore, this study it is aimed to present the views of Ashāb al-hadīth and its intellectual heirs on the distinction between Sufism and zāhir-bātin in a panoramic way. At the same time, it has been tried to prove that the personalities that Salafists attribute themselves are not against mysticism and esoteric knowledge in the absolute sense. The primary method we follow in our research is the depiction method. Primary sources were first scanned for an accurate description, and the data obtained were transferred to the article by considering their internal consistency. Again, the chronology was followed to see the change in thought.

Among the scholars who are the subject of our research, the first criticisms of mystics were expressed by Ibn Batta. Along with Ibn Akīl and Ibn al-Jawzī, the focus of criticisms directed at Sufi circles is the bid'ahs (innovations) seen in Sufis. The main criticisms directed at Sufism and often reaching the dimensions of takfir (excommunication) coincide with the post-Ibn Taymiyya period. Ibn Taymiyya denounces Sufis, especially Ibn al-Arabi, who brought a philosophical aspect to Sufism. After Muhammad 'Abd al-Wahhāb, material and moral violence were applied to the Sufis by using the excuse of the honour they showed to the sheikhs or the tombs. On the other hand, none of the authors whose views we discussed was ultimately against Sufism. Both Ashāb al-hadīth and Salafis appreciate the early Sufis and welcome a spiritual experience to be lived in the centre of asceticism. In this respect, it can be said that the purpose of Sufi criticism is to draw the Sufis to the borders drawn with the literal indication of the Qur'an and Sunnah. From the earliest times, mystics saw *kashf* (intuition/insight) and *ilhām* (inspiration) as exceptional doors to the knowledge of truth and identified themselves with Khidr. Although Hanbali and Salafis disagreed about the identity of Khidr, they accepted that the information given to him was privileged. However, they argued that the knowledge given to Moses is superior to that given to Khidr. Therefore, they accept *kashf* and *ilhām* as a source of knowledge, but they insistently emphasize that exploratory knowledge should be by the shari'a's outward appearance (zahir).

Keywords: Tafsīr, Salafism, Ashāb al-hadīth, Sūfism, Zāhir, Bātin, Khidr, Prophet Moses

Giriş

Günümüzde, dinin anlaşılması ve yaşanması noktasında ilk üç neslin dinî geleneğini esas kabul eden kesimlerin kendilerini tanımlamak için kullandıkları isim Selefiliktir.² Selefilik gelenekçi-zāhirî zihniyetin üzerine inşa edilmiş modern bir ideoloji

² Sönmez Kutlu, "Gelenekçi-Zāhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri", *Zāhirî ve Selefi Din Yorumu*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer Yayınları,

olarak kabul edilmektedir.³ Bu ideoloji, 19. Yüzyılın sonları ve 20. Yüzyılın başlarında sosyal bir olgu halini almıştır.⁴ Diğer yandan gerek sosyal hareketlerin gerekse düşünce ekollerinin birden ortaya çıkmadığı, tarihî bir arka plana dayandığı müsellemdir. Bugün Selefilik şeklinde tezahür eden zihniyetin tarihî kökenleri de İslam'ın ilk yıllarına kadar gitmektedir.

Hız. Peygamberin vefatını takip eden yıllarda, geniş bir coğrafyanın Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle birlikte toplumsal ve kültürel yapıda yaşanan hızlı değişim gelenekçi refleksleri harekete geçirmiş, böylece rivayeti önceleyen,⁵ nasları lafzî düzeyde anlamayı ilke edinmiş, dolayısıyla her tür te'vile karşı çıkan, selefin dinî geleneğini dinleştirmeye eğilimindeki Ashâbü'l-hadîs ekolü doğmuştur.⁶ Bu ekolün temel prensipleri Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) ismiyle özdeşleşmiştir. Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği temel prensipler, sonraki süreçte İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve öğrencileri tarafından belirli ölçüde akla başvurularak temellendirilip savunulmuş ve sistematik bir nazariye haline getirilmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb'dan (öl. 1206/1792) sonra ise Ashâbü'l-hadîs döneminde temelleri atılan düşünce, ideolojik bir harekete dönüşmüştür. Şüphesiz Selefi düşünceyi üretip inşa eden şahsiyetler bu üç isimle sınırlanamaz. Gerek Ahmed b. Hanbel'in takipçileri olan Hanbelîler gerek İbn Teymiyye'nin öğrencileri gerekse Muhammed b. Abdülvehhâb'ın takipçileri bu düşüncenin tesis edilmesi ve günümüze taşınmasında ciddi roller üstlenmiştir.⁷

Modern araştırmalarda Selefilik'in karakteristik özellikleri arasında sıklıkla tasavvuf karşıtlığı sayılmaktadır.⁸ Nitekim selefi şahsiyetlerin kaleme aldığı eserlerde tasavvufa sert eleştiriler yöneltilmekte hatta çoğu zaman dile getirilen görüşler eleştiri sınırını aşarak tekfir boyutlarına ulaşmaktadır. Tefsir ilmi zaviyesinden bakıldığında Selefilik'in tasavvuf ehline yönelttiği eleştirilerin zâhir-bâtın ve şeriat-hakikat ayrımı noktasında yoğunlaştığı görülmektedir.

İlk sûflilerden itibaren mutasavvıflar kendi bilgilerini fıkıh ve hadis alimlerinin meşgul olduğu zâhirî ilimlerden ayırt etmişlerdir. Onlar sûflilere ait bilgi için ilim kelimesi

2018), 19.

³ Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi", 24.

⁴ Selefilik, henüz tanımı ve kapsamı üzerinde uzlaşının sağlanamadığı kavramlardandır. Modern döneme kadar bir zümreyi işaret etmek maksadıyla kullanılmamış olmasından hareketle çalışmamız boyunca Selefilik kavramını Muhammed b. Abdülvehhâb ve sonrası için kullanacağız. Kavramın kullanımı hakkındaki ihtilaflar için bk. Mine Demirbilek - Hakan Atalay, "Türkiye'de Selefilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar", *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 448-459.

⁵ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 61; Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, thk. Mehmed Said Hatiboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 6, 65, 74, 78.

⁶ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 30-31; Mehmet Zeki İçsan, *Selefilik: İslami Köktencilik'in Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 71.

⁷ M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/399-401.

⁸ bk. Süleyman Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 343-356.

yerine mârifet kelimesini kullanmayı tercih etmişler⁹ ve sûflere özgü metotlarla elde edilen bu bilginin, en azından zâhirî ilimlerin sağladığı bilgiyi daha ileri boyutlara taşıdığını iddia etmişlerdir.¹⁰ Sûflere ait bilginin üstünlüğüne ve hususîliğine yönelik vurgu hadis, fıkıh ve kelim ulemasının reaksiyonunu beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede şeriat-hakikat, zâhir-bâtın kavramları etrafında hangi bilgi türünün üstün olduğuna dair bir tartışma ortaya çıkmıştır.

Mutasavvıflar mârifet teorisine meşruiyet kazandırmak için gerek Kur'an'dan gerekse Ashâbü'l-hadîsin değer verdiği rivayetlerden birtakım argümanlara başvurmuşlardır. İşte bu çalışmada, zâhir-bâtın ayrımı ve bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilhâma ilişkin Ashâbü'l-hadîs ve tabileri tarafından dile getirilmiş görüşler, Hızır-Mûsâ kıssası merkezinde ele alınacaktır. Diğer yandan modern araştırmalarda Selefîliğin tasavvuf karşıtlığı mükerreren dile getirilmiştir. Ancak çoğu zaman bu karşıtlığın sınırlarına işaret edilmemiştir. Bu durum, Ashâbü'l-hadîs ve Selefîlerin mutlak manada tasavvufa karşı olduğu izlenimini vermektedir. Böylesi bir yargının doğruluğunu test etmek ve bâtinî bilgi hakkındaki görüşlere bir zemin oluşturmak amacıyla Ashâbü'l-hadîsten günümüze tasavvuf hakkında dile getirilmiş analizlere de çalışmada yer verilecektir. Söz konusu bu görüşler aktarılırken kronolojiye riayet edilecek, böylece Ashâbü'l-hadîsten günümüze, söz konusu bu zihniyetin zâhir-bâtın ayrımı ve tasavvuf karşısındaki tutumu hakkında panoramik bir görüntü yakalanmaya çalışılacaktır.

İnsanlık tarihinde ortaya çıkmış birçok fikrî akımda olduğu gibi İslam dünyasında zuhur etmiş bazı mezhep veya mezhep altı oluşumlar için de düşünsel açıdan tam bir uyum ve bütünlükten söz etmek mümkün görünmemektedir. Genellikle gündelik problemleri iman-küfür düzeyinde tartışan günümüz Selefî çevrelerinde bu ayrışma daha ciddi boyutlardadır. Bu bakımdan Selefîlik başlığı altında dile getirilecek genellemeler çoğu zaman bütün selefî gruplar için hakikati yansıtmayacaktır. Bu durum göz önünde bulundurularak çalışmada diğer selefî yapılara temel teşkil ettiğini düşündüğümüz Suud Selefîliği merkeze alınmıştır. Çalışmayı makale sınırlarında tutmak amacıyla da Suud Selefîliğini temsilen üç şahsiyetin görüşleriyle iktifa edilmiştir. Şüphesiz bu üç şahsiyetin dile getirdiği görüşler, selefî kişi ve grupların benimseyip savunduğu görüşleri bütünüyle yansıtmamaktadır.

1. Ashâbü'l-hadîs ve Selefîlere Göre Tasavvuf

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren mal, makam ve şöhret gibi dünyalık ilgileri bir kenara bırakıp kendini ibadete adama şeklinde tezahür eden ferdî bir zühd ve riyâzet tutumundan bahsetmek mümkündür. Tâbiînin önde gelenlerinin zühd hayatına yönelmeleri, zühd hayatıyla özdeşleşen tutum ve davranışların Müslümanlar arasında

⁹ Ekrem Demirli, "Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 236.

¹⁰ Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri Kelam-Felsefe-Tasavvuf* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 110.

hızla yayılmasını sağlamıştır.¹¹ Bu şekliyle zühd, farklı mezhep mensuplarınca benimsenip sahiplenilmiştir.¹²

İbadet ve riyâzet odaklı zühd hayatı hicri II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tasavvufî bir harekete evrilmiş, hicri III. asırda ise tasavvuf yaygınlık kazanmıştır. Hicri III. asırda zâhidlerin gündemine ibadet ve riyâzetin yanı sıra tasavvufun temel meselelerinden olan haller ve makamlara ilişkin konular da girmiştir.¹³ Hicri IV ve V. yüzyıllarda ise tasavvuf sistematik bir düşünce hüviyetine bürünmüş ve tasavvufun temel meselelerine dair literatür oluşmuştur. Bu dönem müellifleri tasavvufu, dünyevileşme karşısında bir tavır alma olarak algılamış ve tasavvufî kavram ve terimlerin muhtevasını İslam'ın zâhirine uygun bir şekilde yapılandırmaya özen göstermişlerdir.¹⁴ Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) yaşadığı manevi buhran sonucu tasavvufa yönelmesi ve bu alanda telif ettiği eserler, tasavvufa önemli kazanımlar sağlamış,¹⁵ aynı zamanda tasavvufun kapılarını İbn Sînâ (öl. 428/1037) felsefesine açmıştır.¹⁶ Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yle (öl. 638/1240) tasavvufî düşünce felsefî bir görünüm kazanmış¹⁷ ve en olgun eserlerini bu dönemde vermiştir. İbnü'l-Arabî'den sonra ise şerh döneminin başladığı kabul edilmektedir.¹⁸

1.1. Ashâbü'l-hadîs-Hanbelî Geleneğin Tasavvufa Bakışı

Dinî hayatın amelî yönünü öne çıkaran zühd hareketiyle Ashâbü'l-hadîsin dindarlık anlayışı büyük ölçüde örtüşmüştür. Bu sebeple Ashâbü'l-hadîse mensup şahsiyetlerin dilinden henüz kendine özgü düşünce sisteminin teşekkül etmediği bu dönemde doğrudan tasavvufa yöneltmiş eleştirilere rastlamak güçtür.¹⁹ Hicri III. yüzyılda klasik tasavvufun ve Hanbelîliğin şekillendiği Bağdat'ta²⁰ Ashâbü'l-hadîsin esas gündemini Cehmiyye'nin iddiaları oluşturmaktadır.

Tasavvufun öncü şahsiyetlerinin çoğuyla Ahmed b. Hanbel'in doğrudan bir ilişkisi yoktur.²¹ Bununla birlikte zühd ve tasavvufun öncüleri hakkındaki bazı kanaatleri kaynaklarda nakledilmektedir. Örneğin o, Ma'rûf el-Kerhî'nin (öl. 200/815-16) Allah korkusunu övmüş ve göğün (semanın) haberlerine dair ondan gelen rivayetlerin kabul

¹¹ Semih Ceyhan, "Zühd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/531; Ebü'l-Alâ Affî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar - Sülün Murat (İstanbul: Risale Yayınları, 1996), 98.

¹² Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 347; Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 328.

¹³ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 232-233.

¹⁴ İlyas Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", *İlâhiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı II* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), 98.

¹⁵ Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 101.

¹⁶ Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri*, 111-112.

¹⁷ Mahmut Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (İslâm Düşüncesindeki Yeri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/520.

¹⁸ Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/423.

¹⁹ Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 345-346; Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 104; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 298.

²⁰ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 259.

²¹ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 279.

edilmesini salık vermiştir. İbn Ebî Ya'la'nın (öl. 526/1131) İbrâhîm el-Harbî'den (öl. 285/899) naklettiği "Ma'rûf'un kabri tecrübe edilmiş bir ilaçtır." şeklindeki söz ise Ahmed b. Hanbel'in bir öğrencisi tarafından söylenmiş olması bakımından oldukça ilginçtir.²²

Ahmed b. Hanbel'in zâhid ve sûfilere karşı tutumunda halku'l-Kur'an meselesinin belirleyici bir yeri olduğu söylenebilir. Örneğin, halku'l-Kur'an konusunda onun tarafında yer alan Bişr el-Hâfi (öl. 227/841) ile dostluğu sürekli olmuştur. İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *Menâkıbü Bişri'l-Hâfi* adıyla bir eser kaleme almasında da bu yakınlığın etkili olduğu öne sürülmüştür.²³ Buna karşın Ahmed b. Hanbel'in Hâris el-Muhâsibî (öl.243/857) ve Serî es-Sakatî'ye (öl. 251/865) karşı tutumu olumsuzdur.²⁴ Bu olumsuz tutumun Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf hakkındaki menfi kanaatlerinden kaynaklandığı iddia edildiği gibi²⁵ Muhâsibî ve Sakatî'nin kelâmî mülâhazalarından kaynaklandığı da öne sürülmüştür.²⁶ Her iki ihtimali değerlendiren İbn Kesîr (öl. 774/1373) bu menfi tutumun altında yatan asıl sebebin, Muhâsibî'nin *er-Riâye* isimli eserinde tasavvuf kisvesi altında birtakım bid'atlara yer vermesi olduğunu söylemiştir.²⁷

Eldeki verilerden hareketle Ahmed b. Hanbel'in zâhid ve sûfilere dair kanaatini net bir şekilde tasvir etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü çoğu zaman müellifler Ahmed b. Hanbel hakkında kendi yaklaşımlarını destekleyen haberleri ön plana çıkarmaktadır. Örneğin Ferîdüddin Attâr (öl. 618/1221) Ahmed b. Hanbel'in mescitlerde toplanan sûfiler hakkında "Bırakın onları rableriyle bir müddet ferahlasınlar." dediğini nakletmektedir.²⁸ Attâr bununla da kalmamış Ahmed b. Hanbel'i bir sûfi gibi tasvir etmiştir. Nitekim Attâr'ın *Tezkiretü'l-evliyâ* isimli eserini tercüme edip yayına hazırlayan Süleyman Uludağ, eserdeki sûfi kılığına sokulmuş Ahmed b. Hanbel tasvirinin hakikati yansıtmaktan uzak olduğunu söylemiştir.²⁹ Attâr'ın tasvirinin aksine modern dönemde yapılmış bazı akademik çalışmalarda ise Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf karşısı bir tutuma sahip olduğu ileri sürülmüştür.³⁰

Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf karşısındaki tutumuna dair bir takım soru işaretlerinin doğmasına sebep olan diğer bir husus, bugün Selefler tarafından tenkit

²² İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymin (Riyad: el-Emânetü'l-Âmme li'l-İhtifâl, 1419), 2/479.

²³ Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1985), 169-170, 176, 293; Mustafa Kara, "Bişr El-Hâfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/222; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, nşr. Halid er-Rabât, Seyyid İzzet İd (Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1430/2009), 16/314-316.

²⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, 3/291, 4/80; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 249-250, 268.

²⁵ Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 105.

²⁶ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed* (Kahire: Dâru Hicr, 1409), 254; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 268; Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 345; Zafer Erginli, "Muhâsibî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/13-14.

²⁷ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1419/1999), 14/392.

²⁸ Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, 294; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, 13/230.

²⁹ Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, 38, 289-295.

³⁰ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 260, 268; Cengiz Gündoğdu, "Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri", *EKEV Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 53; Affî, *Tasavvuf*, 130.

edilen bazı davranışların onun hayatında müşahede edildiğine dair rivayetlerdir. Zehebî'nin (öl. 748/1348) kaydettiğine göre Ahmed b. Hanbel Hz. Peygamberin saçını öpmüş, gözünün üzerine koymuş ve bu saç daldırdığı suyu şifa niyetiyle içmiştir. Oğlu Abdullah Hz. Peygamberin kabrine ve minberine el sürmeyle ilgili bir soru sorduğunda bunda bir beis olmadığını söylemiştir. Bu bilgileri aktaran Zehebî'nin, Ahmed b. Hanbel'in bu davranışlarıyla Hâricîler'in ve bid'atçıların görüşlerinden ayrıldığını söylemesi ise oldukça ilginç görünmektedir.³¹ Çünkü bu tür davranışlar bugün Selefilerce bid'at hatta şirk olarak nitelendirilmektedir. Yine birçok muhaddis eserine almamışken Ahmed b. Hanbel'in abdâl rivayetlerine *Müsned*'de yer vermesi, onun tasavvuf karşıtlığı hakkında akla bir takım soru işaretlerinin gelmesine sebep olmaktadır.³² Bu rivayetlerden birinde geçtiğine göre Hz. Peygamber "Abdâl Şam'da olacak. Onlar kırk adamdır. Onlardan biri vefat ettiğinde Allah onun yerine başka birini getirir. Yağmur onların sayesinde yağar. Düşmanlara karşı onların eliyle yardım edilir. Azap onlar sayesinde Şam ehlinden uzaklaştırılır."³³ buyurmuştur. Bu hadislerin zayıf addedilmesi bir yana, hadislerde geçen abdâl ifadesinin tasavvufta söz konusu edilen abdâl ile tam olarak örtüşmediği; bu dönemde âbid ve zâhidler yanında fakih ve muhaddisler için de bu ismin kullanıldığı öne sürülmüştür.³⁴ İbnü'l-Cevzî'nin *Telbîsü İblîs*'te naklettiğine göre Ahmed b. Hanbel "Ümmetinden bir grup kıyamet vaktine kadar galip olacaklar, onları yüzüstü bırakanlar onlara zarar veremeyecek" hadisinde kastedilen grubun Ashâbü'l-hadîs olduğunu ve Ashâbü'l-hadîsten başka abdâl tanımadığını söylemiştir.³⁵ Bu ifadeler Ahmed b. Hanbel nezdinde abdâl kavramının kapsamı noktasında bir belirsizlik oluştursa da hadis metnindeki betimlemeden bu kişilerin Allah'ın sıradan kulları olmadığı anlaşılmaktadır. Hatta hadislerde tasvir edilen abdâl ile tasavvuftaki kutb düşüncesi arasında açık bir benzerlikten söz edilebilir.³⁶

İbn Batta (öl. 387/997) *İbâne*'de Abdurrahman b. Mehdî'nin (öl.198/813-14) sûfilerle oturup sohbet etmekten menettiğini nakletmiştir.³⁷ Onun naklettiği bir başka rivayette ise korku ve ümidi terk edip semâ meclislerinde cariyeye ve delikanlılardan dinledikleri şarkılarla cezbeye gelip bayılan, aynı zamanda zühd izhar ederek sûfiyeye benzeyen Hulûliyye'nin varlığından söz edilmektedir. Bu veriden yola çıkarak onun, sûfiyeye kelimesini olumsuz bir bağlamda kullandığı söylenebilir.³⁸ Zira İbnü'l-Cevzî'nin

³¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982-1409/1988), 11/212.

³² Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*, thk. Şuayb Arnaût - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 37/413 (No. 22750).

³³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/231 (No. 896).

³⁴ Süleyman Uludağ, "Abdal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/59.

³⁵ Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, thk. Zeyd b. Muhammed b. Hâdî el-Medhalî (Kahire: Dâru'l-Minhâc, 1436/2015), 470-471.

³⁶ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 264.

³⁷ İbn Batta, *el-İbâne 'an şerî'ati'l-fırakî'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakî'l-mezmûme*, thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî vd. (Riyad: Dâru'r-Râye, 1415/1994-1426/2005), 2/472.

³⁸ İbn Batta, *İbâne*, 7/196-197.

naklettiğine göre İbn Batta, bütün âdetlerini hurâfe ve bid'at olarak nitelendirdiği bu taifenin muhakkik ulema tarafından Cebriyye olarak isimlendirildiğini de söylemiştir.³⁹

Rızık konusunda hakiki tevekkülü izah etmek maksadıyla bir eser kaleme alan Ebû Ya'lâ (öl. 458/1066), bu eserin bir bölümünü az yemek, az konuşmak, az uyumak gibi müridin riayet etmesi gereken hususlara ayırmıştır.⁴⁰ Bu eserde dile getirdiği tavsiyeler baz alındığında Ebû Ya'lâ'nın tasavvufi kültüre yabancı olmadığı söylenebilir. Kelâmî meseleleri izah etmek maksadıyla kaleme aldığı eserinde ise keramet konusuna değinmiştir. Ona göre Allah'ın, evliyâ ve salih kullarının elinde birtakım kerametleri izhar etmesi caizdir. Bu fikrini desteklemek için Hz. Süleyman'ın yakınındaki ilim sahibi kişi ve Hz. Meryem başta olmak üzere evliyâdan olduğunu düşündüğü birçok kişinin elinde ortaya çıkmış harikulade olayları delil getirmiştir. Diğer yandan ona göre ehl-i tasavvufun iddia ettiği gibi sadece bu harikulade olaylar, kişinin Allah'ın velisi olduğunu ispatlamaya yetmez. Keramet sahibi kişiyi veli olarak niteleyebilmek için aynı zamanda iman üzere öldüğünü de kesin olarak bilmek gerekir.⁴¹

Hanbelîler içinde oldukça aykırı bir profil çizen İbn Akîl (öl. 513/1119), farklı kişilerden tasavvuf dersleri almış⁴² ve Hallac-ı Mansûr (öl. 309/922) hakkındaki olumlu kanaati sebebiyle Hanbelî çevrelerin şiddetli muhalefetiyle karşılaşmıştır. Dahası Hanbelîlerin baskısıyla hem it'izâlî fikirlerinden hem de Hallac-ı Mansûr'a ilişkin kanaatinden⁴³ tevbe etmek zorunda kalmıştır.⁴⁴ Tasavvufa olan yakın ilgisine rağmen araştırmamıza konu olan müellifler arasında sûfilere yönelik ilk ciddi ve sert eleştirilerin İbn Akîl tarafından dile getirildiği söylenebilir. İbn Akîl'e göre sûfilere camileri terk edip tekkelere yerleşmeleri, çalışmaksızın işsiz güçsüz tekkede yaşamaları; kendilerini yeme, içme, raks ve şarkıya verip semirmeleri son derece yanlıştır. O, bir şeyhe bağlanan müritlerin şeyhin yaptığı her türlü hatayı meşrulaştıracak bir bahane bulduğunu ifade etmektedir. Ona göre müritlerden mutlak itaat etmelerini istemek, onlar üzerinde hükümler kurmak içindir. İçine düştükleri hatalar hususunda sûfilere uyarıcı fakihlere de düşmanlık göstermişlerdir. Sûfiler hakkında "Allah her kimin dinini yıkmak isterse onu sûfilerle arkadaş yapar." şeklindeki bir deyişin hakikati ifade edeceğini düşünen İbn Akîl, onların temizlik ve ahlak konusundaki tutumlarını da samimi bulmamakta ve bu tutumlarının çıkar sağlama maksadına matuf olduğunu söylemektedir.⁴⁵ İbn Akîl'in

³⁹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 339.

⁴⁰ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbü't-tevekkül*, thk. Yusuf b. Ali et-Tarîf (Riyad: Dâru'l-Meymân, 1435/2014), 57-69.

⁴¹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed fi usûli'd-dîn*, thk. Vedî' Zeydân Haddâd (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974), 161-165.

⁴² İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005), 1/317.

⁴³ İbn Receb, *Zeyl*, 1/323.

⁴⁴ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 16/113; İbn Receb, *Zeyl*, 1/322-323; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/302.

⁴⁵ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 532-537.

tasavvufa yönelik eleştirilerinde genellemeye gittiği ve sūflerin mübtedîlerinde görülebilecek uç ve olumsuz örnekleri dile getirdiği söylenebilir. İbn Teymiyye, tasavvufa en uzak kesimin Mu'tezile'ye mensup kişiler olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶ İbn Akîl'in tasavvufa yönelttiği sert eleştiriler ve Mu'tezile meyli göz önüne alındığında İbn Teymiyye'nin bu tespitinde haklılık payı olduğu söylenebilir.

İbn Akîl'i tenkitçi, akıllı ve şerefli bir alim olarak niteleyen⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, görebildiğimiz kadarıyla Hanbelîler arasında tasavvufa yönelik eleştirilerini bir eserde toplayan ilk müelliftir. O, farklı zümrelerin din anlayışını tenkit etmek maksadıyla kaleme aldığı *Telbîsü İblis* isimli eserinin büyük bir bölümünü sūflere yönelik eleştirilere ayırmıştır. Ona göre avam, zühdün dünyayı terk etmek olduğunu duyunca bunu bir mağaraya çekilmek olarak anlamıştır ki bu doğru bir anlayış değildir. Eğer kişi bu anlayıştaki bir sūfî yerine bir fakihle birlikte olsaydı dünyanın mutlak manada yerilmediğini anlardı.⁴⁸ Zühdle tasavvufu birbirinden ayıran İbnü'l-Cevzî, bu işin başlangıcının zühd olduğunu, zamanla tasavvufun zühdden ayrıldığını ifade etmektedir. Ona göre tasavvuf başlangıçta mahza zühddü. Fakat açıklık, fakirlik ve havâtır hakkında konuşup yazan Muhâsibî'den sonra işler değişmiş ve bu tarihten sonra mutasavvıfların kendilerine özgü gelenekleri oluşmuştur. Bu dönemden itibaren açıklıktan fasit hayaller görüp Allah aşkından ve sevdasından bahseden birtakım kişiler türemiştir ki ona göre bu kişiler küfür ve bid'at arası bir yerde durmaktadır.⁴⁹ Abdülkâdir-i Geylânî (öl. 561/1165-66) hakkında *Dürerü'l-cevâhir* adlı bir eser yazıp onu ciddi bir şekilde tenkit eden⁵⁰ İbnü'l-Cevzî, tasavvuf kültürüne ait birçok eseri ihtisar etmiş; İbrâhim b. Edhem, Bişr el-Hâfî ve Ma'rûf el-Kerhî'nin menâkıpnamelerini de kaleme almıştır.⁵¹ Hem tasavvuf çevrelerine sert eleştiriler yöneltmesi hem de tasavvufî eserler kaleme alması, onun eleştirilerinin bid'at olarak değerlendirdiği uygulamalara odaklandığını göstermektedir.

Abdülkâdir Geylânî ile Bağdat'ta görüşüp ona hayran kalan İbn Kudâme (öl. 620/1223), onun derslerine katılmış ve ondan tasavvuf hırkası giymiştir.⁵² Geylânî'den sitâyişle bahsettiği söylenen⁵³ İbn Kudâme, tasavvufî tarzda bazı eserler de kaleme almıştır. Örneğin *er-Rikka ve'l-bükâ* isimli eserinde yumuşak kalplilik ve pişmanlık duygusu üzerinde durmuş, peygamberlerin ve sâlih kulların zühd ve takvâsının yanında birtakım sözlerini de nakletmiştir. Eserin sonunda velilerin kerametlerine yer vermesi de

⁴⁶ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Medîne: Vezâratü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1425/2004), 8/259.

⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 537.

⁴⁸ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 219.

⁴⁹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 235-239.

⁵⁰ Süleyman Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/236.

⁵¹ George Makdisi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", çev. Ramazan Özmen, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 307.

⁵² Ferhat Koca, "İbn Kudâme, Muvaffakuddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/139.

⁵³ Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", 1/235.

onun tasavvuf anlayışı hakkında birtakım ipuçları vermektedir.⁵⁴ Diğer yandan musiki, raks, def çalma ve sesli zikrin tasavvufun bünyesine sokulmasını tenkit etmek maksadıyla *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*⁵⁵ isimli bir eser yazdığı görülmektedir. Elimizdeki verilerden yola çıkarak İbn Kudâme'nin bid'at kabul edilen uygulamalardan arındırılmış bir tasavvufî hayatı tercih ettiği söylenebilir.

İbn Teymiyye'ye göre tasavvufun menşei kendine özgü ibadet ve zühd yönelimi olan kişilerin yaşadığı Basra şehridir. Bu şahıslar kıyafetlerine nisbetle sûfî olarak isimlendirilmiştir. İlk dönem zâhidlerini Allah'a kulluk yolunda çabalayan kişiler olarak vasıflandıran İbn Teymiyye, sûfîleri üç gruba ayırmıştır. Birinci grup hakiki sûfîlerdir. Onlar ilk dönem zâhidleri gibi Allah rızasını arar. İkinci grup rızık sûfîleridir. Hakiki sûfîlerden daha kalabalık olan bu grup vakıfların gelirlerinden faydalanır. İbn Teymiyye'ye göre bu kişilerin vakıf gelirlerinden faydalanabilmesi için şeriatın gerektirdiği ibadetleri yerine getirmesi, bid'at bir ahlakla değil, şer'î bir ahlakla ahlaklanması ve dünyanın fuzûliyatına meyletmemesi gerekir. Üçüncü sınıf sûfîler ise görüntüde sûfîlerdir. Onların gayesi sûfî nisbesidir. Bu maksatla sûfîlerin giydiği kıyafeti giyer ve tasavvuf rükünlerini yerine getirirler.⁵⁶ Erken dönem sûfî ve zâhidleri makbul karşılayan⁵⁷ İbn Teymiyye, vecd halinde onlardan sadır olan şeriata aykırı sözleri de mazur görmektedir. Ona göre akîf melekelerin yeterince kullanılmadığı cezbe hallerinde kişiden sadır olan sözlerden dolayı bir günah hâsıl olmaz.⁵⁸ Abdülkâdir Geylânî'den naklen Ahmed b. Hanbel'in itikadı üzere olmayan kişinin evliyâ olamayacağını vurgulayan⁵⁹ ve bu minvalde Kuşeyrî (öl. 465/1072) gibi mutasavvıfların görüşlerini takdirle karşılayan⁶⁰ İbn Teymiyye'nin Kâdirî sûfîsi olduğu da iddia edilmiştir.⁶¹

Tasavvufî kültürün erken dönemlerinden itibaren üzerinde konuşulan Allah ve peygamber sevgisi, tevekkül, ihlâs, şükür, sabır, havf, recâ gibi hal ve makamların varlığını kabul eden İbn Teymiyye, bu hal ve makamların imanın esaslarından olduğunu

⁵⁴ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *er-Rikka ve'l-bükâ'*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dımaşk & Beyrut: Dâru'l-Kalem & ed-Dâru's-Şâmiyye, 1415/1994); a.mlf. *Kitâbü't-Tevvâbîn*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 307-308 Bîşr el-Hâfî'nin bir menkıbesi için bk. 214-215.

⁵⁵ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*, nşr. Züheyr Şaviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.).

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/16-20.

⁵⁷ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzî'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhmammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, 1411/1991), 5/4-5; a.mlf. *Mecmû'u fetâvâ*, 2/474; Mustafa Kara, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin (Tasavvuf ile İlgili Görüşleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/413; Semih Ceyhan, "Tilimsânî, Afifüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/164; Makdisi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", 304.

⁵⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/221-223, 338-342; a.mlf. *İbn Teymiyye Külliyyatı*, çev. Yusuf Işıcık vd. (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987), 2/379, 439.

⁵⁹ İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruz*, 5/5.

⁶⁰ Süleyman Uludağ, "er-Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/123.

⁶¹ George Makdisî, "Kâdirî Sûfîsi İbn Teymiyye", çev. Vahit Göktaş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 406.

ifade etmektedir.⁶² Ona göre herkese emredilmiş olan bu haller ve makamlar arasında bir hiyerarşi yoktur. Bu nedenle kişinin, makamı yükseldikçe bu haller ve makamlardan herhangi birini terk etmesi doğru değildir.⁶³ İbn Teymiyye haller ve makamlara ilişkin sûfi kültürdeki tasniflerin ve bu kavramlara ilişkin bazı kullanımların yanlış olduğunu düşünmektedir.⁶⁴ Hemen her konuda olduğu gibi İbn Teymiyye nezdinde hallerin ve makamların tanım ve mahiyetlerini belirleyen kriter, selefin üzerinde olduğu yoldur. O, haller ve makamlara ilişkin selef döneminde bulunmayan anlayışları doğru bulmaz. Örneğin sevgi, bazı şeyhlerin tanımladığı gibi inkârı, isyanı ve bazı haramları da içine alacak şekilde her şeyi sevmek değildir.⁶⁵ Yine İbn Teymiyye tasavvufî kültürde yaygın olarak icra edilen zikir türlerinden bazılarını bid'at olarak görmüş ve bu uygulamaları da eleştirmiştir. Örneğin ona göre sadece hû (هو) zamirini söyleyerek icra edilen zikrin bir anlamı yoktur. Çünkü bu kelime bir söz değildir ve tek başına kullanıldığında herhangi bir anlam da ifade etmez.⁶⁶

İbn Teymiyye yaratılmışlarla yaratıcıyı tek şey haline getirdiğini düşündüğü için vahdeti vücûd nazariyesinin her tür şirki içinde barındırdığını söylemektedir.⁶⁷ O, vahdet-i vücûd nazariyesini savunan İbnü'l-Arabî'yi, Konevî'yi (öl. 673/1274), el-Belyânî'yi (öl. 686/1287) ve Tilimsânî'yi (öl. 690/1291) zındık olarak nitelemektedir.⁶⁸ *Mişkâtü'l-envâr* isimli eserindeki tasavvufî görüşleri sebebiyle Bâtıniyye'nin yoluna girmekle itham ettiği Gazzâlî'yi de sert bir dille eleştirmiştir. Ona göre Gazzâlî, İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) *Şifâ* isimli eserini okuduktan sonra manevi bir hastalığa düşer olmuştur. Gazzâlî'nin kitaplarında görülen bu tür muhtevaya ilişkin birçok yorum yapılmış; bazıları bu görüşlerin ona ait olmadığını söylemiş, bazıları da onun bu fikirlerden döndüğünü öne sürmüştür. İbn Teymiyye Gazzâlî'nin bu fikirlerden döndüğü yönündeki haberleri daha doğru bulmaktadır.⁶⁹

Temelde tasavvufu kabul eden İbn Kayyim (öl. 751/1350) onu Kur'an ve sünnete sarılmak, hevâ ve bid'atı terk etmek, selefin yoluna uymak olarak tarif etmektedir.⁷⁰ Bu yaklaşımıyla o, tasavvuftan ziyade zühde yakın durmaktadır. İbn Teymiyye'nin, bazı fikirleri sebebiyle Hulûliyye'ye kaymakla itham ettiği⁷¹ Hâce Abdullah Herevî'nin (öl. 481/1089) *Menâzilü's-sâ'irîn* isimli eserine *Medâricü's-sâlikîn* ismiyle bir şerh yazan İbn Kayyim, büyük ölçüde Kuşeyrî'nin *Risâle* isimli eserinden faydalanmıştır. *Menâzilü's-*

⁶² İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 10/5-6.

⁶³ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 10/16.

⁶⁴ Kara, "İbn Teymiyye", 20/414.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 10/210.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 10/397.

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 10/59.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 2/470-472, 10/342-343.

⁶⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 13/238.

⁷⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili "ıyyâke na'büdü ve ıyyâke neste'ın"*, thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1423/2003), 3/116.

⁷¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 5/126.

sâ'irîn'de geçen vahdet-i vücûdla ilgili yorumlara değinmeyip bu fikrin küfür olduğunu ifade etmekle yetinen İbn Kayyim, zaman zaman da Herevî'yi tenkit etmiştir.⁷²

İlk dönemlerde Kur'an ve sünnete uymakla mukayyet olan zühd ve tasavvufun içine sonraki dönemlerde birçok bid'at girdiğini ifade eden İbn Receb (öl. 795/1393), bu bid'atların İslam'dan herhangi bir nasibi olmadığını düşünmektedir. O, evliyânın enbiyâdan üstün olması, hulûl, ittihâd ve vahdet-i vücûd gibi fikirlerin aslının zındıklık ve küfür olduğunu söylemektedir. Ona göre zühd ve tasavvuf Kur'an, sünnet ve selefin uygulamasına muvafık olması gerekir.⁷³ Fudayl b. İyâz (öl. 187/803) ve Zünnûn el-Mısrî'den (öl. 245/859) naklettiği sözlerle Allah sevgisini işleyen İbn Receb, ismi ve görüntüyü ön plana çıkaran sûfîlerin samimiyetsiz tutumlarından şikâyet etse de İbrahim b. Edhem, Ma'rûf el-Kerhî, Bişr el-Hâfî, Serî es-Sakatî ve Cüneyd-i Bağdâdî'den (öl. 297/909) övgüyle bahsetmekte ve kendi çağındaki sûfîler için onları örnek göstermektedir.⁷⁴ Eserlerini tahkik eden muhakkikler İbn Receb'in erken dönem zâhid ve sûfîlerinden naklettiği tasavvufî içerikten kaygı duymuş olmalı ki bu muhtevanın meşruyetini temin etmek için bir takım açıklamalarda bulunma zorunluluğu hissetmişlerdir.⁷⁵

1.2. Selefilîğin Tasavvufa Bakışı

Tasavvufun bütün şekillerini eleştiren⁷⁶ ve mutasavvıfların insanların en sapkınları olduğunu söyleyen Muhammed b. Abdülvehhâb (öl. 1206/1792), İttihâdiyyenin imamlarından olduğunu ileri sürdüğü İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız'ın (öl. 632/1235) Yahudi ve Hristiyanlardan daha kafir olduğunu düşünmektedir. Ona göre İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız gibi İttihâdiyyeye mensup imamları takip edenler de onlar gibi kafirdir. Onların arkasında namaz kılınmaz ve onların şahitlikleri kabul edilmez.⁷⁷

Doğrudan tasavvufu ele aldığı bir pasaja rastlayamadığımız Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî (öl. 1956), Nahl Sûresi 95 ilâ 97'nci âyetlerin tefsirinde zühde değinmiştir. Ona göre zühd, Allah'a ibadetten alıkoyan her şeyden yüz çevirmek ve emredilen zahirî yahut

⁷² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/133; Erhan Yetik, "Menâzilü's-Sâirîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/122; Uludağ, "Risâle", 35/123.

⁷³ İbn Receb, *Fazlû 'ilmi's-selef 'alâ 'ilmi'l-halef*, nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acmî (Kuveyt: Dâru's-Samî'î, 1406), 68-92.

⁷⁴ İbn Receb, *Ravâi'u't-tefsîr el-câmi' li-tefsîri'l-İmam İbn Receb el-Hanbelî Tefsîru İbn Receb el-Hanbelî*, nşr. Ebû Mu'âz Târik b. 'Ivazullah b. Muhammed (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1422/2001), 2/214-220.

⁷⁵ İbn Receb, *Mecmû'u resâilî'l-Hâfiz İbn Receb el-Hanbelî*, thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, ts.), 1/23-29 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁷⁶ Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 39/493.

⁷⁷ Muhammed b. Abdülvehhâb, "er-Resâilü's-şahsiyye", *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb*, thk. Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân - Muhammed b. Sâlih Aylakî (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.), 7/189-190.

bâtinî ibadetlerin hepsini yerine getirmektir. Çünkü kişi sadece namaz, oruç ve zikir gibi belirli ibadatlere kendini vermekle zâhid olamaz.⁷⁸

Önceki müellifler gibi tasavvufu iki kısma ayıran Şinkîî (öl. 1974), mutasavvıflar içinde doğru yol üzere olan bir kesimin olduğunu ifade etmektedir. Kalbin hallerini bilip bu haller hakkında tafsilatlı izahatta bulunan bu kesim, Kur'an ve sünnet ile amel ederek kalbin hastalıklarını tedavi etmektedir. Şinkîî, hak üzere olan mutasavvıflara örnek olarak Avn b. Abdillâh (öl. 110/728), Ebû Süleymân ed-Dârânî (öl. 215/830), Cüneyd el-Bağdâdî, Sehl et-Tüsterî (öl. 283/896) ve Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996) gibi isimleri saymaktadır. Ona göre bu mutasavvıflar zâhiren ve bâtinen Kur'an ve sünnetten sapmamıştır. Aynı zamanda onlardan şeriata aykırı bir şey de zuhur etmemiştir. Dolayısıyla onların takip ettiği yol üzere olan mutasavvıflar doğru yoldadır. Tasavvufun hak ve batıl olan kısımlarını ayırtırmak için Kur'an ve sünneti hakem kabul etmek gerektiğini düşünen Şinkîî'ye göre "Bütün mutasavvıflar sapıktır." şeklindeki bir hüküm kesinlikle doğru değildir. Diğer yandan ona göre tasavvuf iddiasında olup avamı saptıranlar da vardır. Bunlar Kur'an'ı ve sünneti bilmez. Onların eliyle birtakım harikulade şeyler gerçekleşse de onlardan uzak durmak, Kur'an ve sünnete sarılmak gerekir. Çünkü kimin ameli Kur'an ve sünnete uygunsu o hak üzere, kiminki de aykırıysa batıl üzeredir.⁷⁹

Tasavvuf konusundaki kriterini sünnete ve selefe uygunluk olarak belirleyen Useymîn (öl. 2001), sünnete muhalif olan tasavvufun bid'at ve dalâlet olduğunu, dolayısıyla bu tür tasavvuftan kaçınmak gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre insanların en cahilleri mutasavvıflardır. En arifleri de Hz. Peygamber ve ashabıdır. Selefin yolu önümüzde dururken başka yollar arayıp kendimizi yormaya gerek yoktur. Vahdet-i vücûd nazariyesine inananları, Allah'ın velisi olmak şöyle dursun, Müslüman bile kabul etmeyen⁸⁰ Useymîn, şer'î hükümlerin avam için olduğunu, havâstan bu hükümlerin düştüğünü ileri sürenlerin ise İslam şeriatı bir yana Yahudi ve Hristiyan şeriatına göre de kafir olduğunu ifade etmektedir.⁸¹ Kendisine yöneltilen sorular bağlamında bazı tasavvufî söylemleri ve uygulamaları değerlendiren Useymîn gaybı bilme, darlıktan çıkarıp salaha ulaştırma veya şifa verme gibi iddiaların küfür olduğunu söylemiştir. Ona göre kabirlere yönelmek ve oralardan yardım beklemek de küfürdür. Tasavvufî kitapların edinilip okunması ise sadece içeriğinde ne tür bid'atlar olduğunu öğrenip bu bid'atlara cevap vermek maksadıyla caiz olabilir. Farklı derece ve türleri olduğu için tasavvuf hakkında

⁷⁸ Abdurrahmân b. Nâsır es-Sa'dî, *Teysîrü'l-kerîmi'r-rahmân fî tefsîri kelâmi'l-mennân*, nşr. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, ts.), 448-449.

⁷⁹ Muhammed Emîn Şinkîî, *Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, nşr. Bekr b. Abdullah Ebu Zeyd (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1426), 4/625-626.

⁸⁰ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Mecmû'u fetâvâ ve resâili fazileti's-şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn*, nşr. Fehd b. Nâsır b. İbrâhim es-Süleyman (Riyad&Uneyze: Dâru'l-Vatan&Dâru's-Serâyâ, 1413-1431/2010), 4/237-238.

⁸¹ Useymîn, *Mecmû'u fetâvâ ve resâil*, 4/142-143.

genel bir hüküm verilemeyeceğini söyleyen ⁸² Useymîn'in tasavvufa ilişkin olumlu bir cümlesine rastlamak da mümkün görünmemektedir.

Ashâbü'l-hadîsten günümüze tasavvuf karşısındaki tutumlar bu şekilde özetledikten sonra bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilham hakkındaki görüşlere geçebiliriz.

2. Hızır-Mûsâ Kissası Özelinde Bâtînî Bilginin İmkânı

Tasavvufun müstakil bir disiplin halini almasında esas faktör ilmin elde edilmesi konusunda mutasavvıfların diğer disiplinlerden farklı bir yaklaşıma sahip olmalarıdır.⁸³ Mutasavvıflara göre Kur'an metni zâhir ve bâtın olmak üzere farklı anlam düzeylerine sahiptir. Üstün olan bâtînî anlamdır ve bâtînî anlam düzeyine zâhirî bilginin elde edildiği yollarla ulaşmak mümkün değildir. Bu bilgiye ulaşmanın yolu keşf ve ilhamdır.⁸⁴ Bâtînî bilginin zâhirî bilgidir, dolayısıyla velinin fakih veya muhaddisten üstün olduğunu savunan mutasavvıflar bu iddialarını, kendi konumlarını Hızır'ın konumuyla özdeşleştirerek meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Bu fikre karşı çıkan fakih ve muhaddisler ise Hızır'ın kimliği ve sahip olduğu ilme ilişkin farklı yorumlar yapmıştır.

2.1. Ashâbü'l-hadîs-Hanbelî Gelenekte Bâtînî Bilginin İmkânı

Ashâbü'l-hadîsin önde gelen şahsiyetleri farklı münasebetlerle eserlerinde zâhir ve bâtın konusuna değinmiştir. Örneğin, her âyetin bir zâhiri bir de bâtını olduğu yönünde Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadisi ele alan Ebû Ubeyd (öl. ö. 224/838), hadiste geçen zâhir ve bâtın kelimelerinin anlamları konusunda ihtilaf edildiğini söylemektedir. Onun ifade ettiğine göre bir grup, zâhirle Kur'an'ın lafzının, bâtınla te'vilinin kastedildiği görüşündedir. Ebû Ubeyd'in naklettiğine göre zâhir-bâtın kavramları Hasan-ı Basrî'ye (öl. 110/728) sorulduğunda o, Arapların "İşi enine boyuna düşündüm." (*قد قَلَّبْتُ أَمْرِي طَهْرًا لِبَطْنٍ*) dediğini söylemiş ve "Zâhir âyetin zâhiri, bâtın sırrı, had hayrın ve şerrin ilmini muhtevi harf, matla ise emir ve nehiydir."⁸⁵ demiştir. Hasan-ı Basrî'nin, zâhirle Kur'an'ın Arap olan herkes tarafından anlaşılabilen lafzını, bâtınla ise âyetlerin gönderiliş maksat ve muradını kastettiği de söylenmiştir.⁸⁶ Ebû Ubeyd'in naklettiği diğer bir görüşe göre ise Kur'an'da Âd ve Semûd gibi kavimlerin yapıp ettikleri ve başlarına gelenler anlatılmıştır. Onlar hakkındaki bu haberler âyetlerin zâhiri, bu haberlerin muhataplar için bir öğüt ve uyarı

⁸² Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb* (Riyad: Müessesetü's-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1434), 1/690-700; a.mlf. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Fâtîha ve'l-Bakara* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423), 2/10.

⁸³ Kadir Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtînî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi", *Kur'an'ın Bâtînî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 66.

⁸⁴ Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/425-426.

⁸⁵ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-'Atiyye vd. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.), 97.

⁸⁶ İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 3/369.

olması ise bâtınıdır. Ebû Ubeyd'in daha doğru bulduğu bu görüşte zâhir âyetlerin lafzı, bâtın ise maksadı olmaktadır.⁸⁷

Kur'an'ın zâhirî anlamı noktasında Ahmed b. Hanbel'in de benzer bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. O, Kur'an'ın zâhirî anlamını esas alıp Hz. Peygamberin sünnetini ve sahâbîlerin görüşlerini terk eden Hâricîleri bu tutumlarından ötürü eleştirmiştir. Ona göre âyet lafızlarının zâhiriyle ne kastedildiğini ancak Hz. Peygamberin sünnetinden yahut sahâbîlerin izahatından öğrenebiliriz. Bu sebeple İbn Abbas Hâricîlerle görüştüğünde Kur'an lafızlarını değil sahâbî uygulamalarını öne sürmüştür.⁸⁸ Buradan hareketle Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın lafzî anlamından ziyade âyetlerin sevk edilmiş maksadını önemseydiği zannına kapılmak mümkündür. Bu zannın izalesi için Kur'an'ın zâhirini esas alıp sünneti göz ardı etmekle eleştirdiği Hâricîlerin yaklaşımıyla, sünnetin zâhirini esas alıp sonradan ortaya çıkmış problemler için aklî çözümler üretilmesine direnen Ahmed b. Hanbel'in yaklaşımı arasında esasta bir fark olmadığını hatırlatmak yeterli olacaktır.

Hızır-Mûsâ kıssasına ilişkin rivayetlere *Müsned*'de yer veren Ahmed b. Hanbel, görebildiğimiz kadarıyla bu kıssa hakkında herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Ancak Hızır'ın dilinden, Hz. Mûsâ ile sahip oldukları ilmin mahiyetinin farklı olduğu ve Hz. Mûsâ'nın bu ilme ihtiyacı olmadığı ifade edilmiştir.⁸⁹ Mutasavvıflara ait bazı eserlerde Ahmed b. Hanbel'in, esas bilginin eğitim öğretim görmeksizin elde edilen ilham kaynaklı bilgi olduğu görüşünü benimsediği nakledilmiştir.⁹⁰ Fakat eldeki veriler ışığında meseleye bakıldığında bu iddianın ciddi kanıtlara muhtaç olduğu ortadadır.

İhtilaf türlerinden ve fûrû'daki ihtilafın rahmet oluşundan bahsettiği bağlamda zâhir ve bâtın kelimelerini kullanan İbn Batta, abdestte ağza ve burna su vermek gibi fûrûdaki bir meselede görüşünü âyet ile delillendiren kişinin âyetin bâtını te'vil ettiğini, onun görüşüne muhalefet edenlerin ise âyetin zâhirini ve sünneti esas aldığını ifade etmektedir.⁹¹

Gerek Ebû Ubeyd'in gerek Ahmed b. Hanbel'in gerekse İbn Batta'nın kullanımlarında zâhirle lafzın okunması veya işitilmesi esnasında zihinde ortaya çıkan ilk mananın; bâtınla ise lafzın ötesinde maksadın yani düşünüp taşınma, ölçüp biçme ile ulaşılan bir mananın kastedildiği görülmektedir. Zâhir ve bâtın kelimelerine yüklenen bu mana, mutasavvıfların aynı kelimelere yüklediği mana ile örtüşmüyorsa da lafzın gerisinde, tefekkürle açığa çıkarılan örtük bir manayı işaret ettiği için onu çağrıştırdığı söylenebilir.

⁸⁷ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Hüseyin Muhammed Şeref (Kahire: Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1404/1984-1415/1994), 2/238-241.

⁸⁸ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, 3/122-123.

⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/53-57 (No. 21119).

⁹⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Mahmûd b. İbrahim b. Muhammed er-Ridvânî (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1422/2001), 1/389.

⁹¹ İbn Batta, *İbâne*, 2/560-561; Benzer kullanımlar için bk. a.mlf. *İbâne*, 6/174.

Mârifeti kişinin kendisiyle Allah'ı bildiği bir mana olarak tanımlayan⁹² Ebû Ya'lâ, bu bilginin sûfiyyenin iddia ettiği gibi bilâ sebep kalpte vukua gelmediğini, nazar ve istidlâl yoluyla elde edildiğini ifade etmektedir. Ona göre bu bilgi bir yönüyle kesbî diğer yönüyle de vehbîdir. Zaruri aklî ilkeleri (apriori), duyuları, mütevâtir haberi, nazar ve istidlâlî bilginin kaynakları arasında sayan Ebû Ya'lâ ilhâm ve keşfe bilginin kaynakları arasında yer vermemiştir. Bu da onun bilgi kaynağı olması bakımından ilham ve keşfe bir değer atfetmediğini göstermektedir.⁹³ Nitekim o, imamın ilham yoluyla gaybı bildiğine dair Şiîlerin dile getirdiği iddiaları, gaybı ancak Allah'ın bilebileceğini bildiren âyetleri delil getirerek reddetmiştir.⁹⁴

Bid'atlar konusunda sûfîleri oldukça sert bir dille eleştiren İbn Akîl, zındıkların ancak tasavvuf ortaya çıktıktan sonra şeriatı inkâr etmeye cesaret edebildiğini söylemektedir. Ona göre sûfîlerin şeriat-hakikat ayrımı çirkin bir ayrımdır. Allah şeriatı kulların maslahatı için indirmiştir. Dolayısıyla şeriatın ötesinde bir hakikat arayışı şeytanın vesvesesinden ibarettir. Sûfîler, hadis rivayet eden birini duysa "Zavallılar... ilmi ölümlerden alıyorlar. Oysa biz ilmi, hiç ölmeyecek olan Allah'tan alıyoruz. Biri bana 'Babam dedemden nakletti ki...' dese ben ona 'Kalbim rabbimden rivayet etti ki...' derim." derler. İbn Akîl'e göre "Kalbim rabbimden nakletti ki..." diyen kişi aslında peygambere ihtiyacı olmadığını ilan etmektedir. Peygambere ihtiyacı olmadığını ilan edip nübüvvete kasteden kişi kesinlikle kafir olmuştur. Zira *rivayeti* küçümseyen kişi şeriatı rafa kaldırmayı amaçlamaktadır. Diğer yandan onun "Kalbim rabbimden rivayet etti ki..." diyerek söylediği sözlerin şeytanın vesvesesi olmadığından nasıl emin olunabilir. İbn Akîl, sûfîlerin sünneti bir kenara itip şeytanın vesvesesinden korunduğu ispat edilmemiş bir bilgiye itimat ettiği kanaatindedir.⁹⁵ Görebildiğimiz kadarıyla ehl-i tasavvufun bilgi edinme yolları hakkında çok sert ifadeler kullanan İbn Akîl, bugüne ulaşan eserlerinde Hızır-Hz. Mûsâ kıssasına değinmemiş, sadece Hızır'ın Hz. Mûsâ'nın ümmetinden bir adam olduğunu söylemekle yetinmiştir.⁹⁶ Hızır'ın Hz. Mûsâ'nın ümmetinden bir adam olduğunu söylemek, Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olduğunu söylemek gibi bir anlam taşısaya gerektir.

Allah'ın insana ilham etmesini inkâr edilemez bir hakikat olarak gören İbnü'l-Cevzî, bu hakikati pekiştirmek için Hz. Peygamberin "Her ümmet içinde muhaddesler vardır. Eğer ümmetim içinde de varsa o Ömer'dir." şeklindeki hadisini nakletmektedir. Bununla birlikte İbnü'l-Cevzî'nin ilham kaynaklı bilgi hakkında çok titizlendiği ve ilhama oldukça mesafeli durduğu söylenebilir. Ona göre eğer ilham ilme yani rivayete aykırıysa onunla amel etmek caiz olmaz. İbnü'l-Cevzî'ye göre sûfîlerden bazılarının hayaline birtakım vesveseler üşüşür ve "Kalbim bana rabbimden şöyle rivayet etti." der. Onlar şeriat ilmini zâhir ilmi, içlerindeki kuruntuları ise bâtın ilmi olarak isimlendirmişlerdir. Bu iddialarını

⁹² Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 27.

⁹³ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 30-31.

⁹⁴ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 248.

⁹⁵ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 534-536.

⁹⁶ Ebü'l-Vefâ İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 5/455.

delillendirmek için de Hz. Peygamberin “Bâtın ilmi Allah’ın sırlarından bir sır, hükümlerinden bir hükümdür ki onu evliyâsından dilediğinin kalbine bırakır.” dediğini ileri sürmüşlerdir. Ona göre bu rivayet uydurmadır. O, eserinde “İlham yoluyla elde edilen bilginin Allah katından geldiğini nasıl doğrulayacağız?” şeklindeki bir soruya Bâyezid-i Bistâmî’nin verdiği cevabı nakletmektedir. Bâyezid-i Bistâmî’ye göre Hz. Mûsâ’nın annesine ilham yoluyla yol gösterilmesi; Hızır’a gemi, çocuk ve duvar hakkında ilham vasıtasıyla bilgi verilmesi, ki bu bilginin Allah katından olduğunu “Bu işi kendiliğimden yapmadım.” demesi ispatlar; Hz. Ebû Bekir’in Hz. Aişe’ye, “Hârice’nin kızı, bir kız çocuğuna hamiledir.” demesi; Hz. Ömer’in Sâriye’ye seslenmesi siddîkların ve evliyânın sözlerinin Allah katından bir ilham ve feyiz yoluyla olduğunu ispatlamaktadır. İbnü’l-Cevzî naklî ilimleri terk eden kişinin, ilhamın şeytandan mı Allah’tan mı geldiğini ayırt edemeyeceğini öne sürmektedir. O, “İlmi ölümlerden alıyorlar.” şeklindeki söylemin şeriata açık bir darbe olduğunu, bu sözü söyleyen şahsın söylediği sözün sonuçlarını hesap etmediğini söylemektedir. “İlham ilim değildir.” diyen İbnü’l-Cevzî ilhamı, ilmin ve takvanın meyvesi olarak görmektedir. Ona göre ilham vasıtasıyla ancak ilim ve takva sahibi bir kişi hayra ve doğruya muvaffak olur. Sûfîlerin şeriat-hakikat ayrımını cahillik olarak niteleyen İbnü’l-Cevzî, şeriatın tamamıyla hakikat olduğunu ifade etmektedir. O, bâtının zâhire aykırı olmaması gerektiğine ilişkin sûfîlerin görüşlerini aktararak zâhire aykırı bâtınî bir bilginin ilim olamayacağını vurgulamaktadır.

İlim yolculuğunun zor ve zahmetli olmasının sûfîleri, “Bizim ilmimiz vasıtasız bir ilimdir.” diyerek ilmi çabayı yermeye ittiğini söyleyen⁹⁷ İbnü’l-Cevzî, Hızır’ın nebi olduğunu düşünmektedir. Nebilerin de vahiy yoluyla işlerin akıbetini bilmesi gayet doğal bir durumdur. Hızır’la Hz. Mûsâ’nın farklı mahiyette ilimlere vakıf olduğunu, rivayetleri göz önünde bulundurarak kabul eden İbnü’l-Cevzî, nebîlerin misyonunun Hızır’ın ifâ ettiği görevleri kapsayıp kapsamadığını sorgulama ihtiyacı hissetmemiştir.⁹⁸

Bildikleriyle amel eden salih kulların kalplerine Allah katından vasıtasız ledünnî ilmin verilebileceğini kabul eden İbn Teymiyye, Hz. Ali’nin “Bende, Allah’ın Kitab’ı hakkında kuluna verdiği kavrayış ve idrakten öte bir şey yok.” sözüyle dile getirdiği kavrayış ve idraki, vasıtasız ilim kapsamında değerlendirmektedir. Ancak ona göre ne salt zühd, riyazet ve kalbin temizlenmesi ne de salt şer’î ve aklî deliller ilmi temin eder. İlmi temin eden tutum zühd, riyazet ve kalbin temizlenmesiyle birlikte şer’î ve aklî delillerin de bilinmesidir. Zühd ve riyazet, ilmin elde edilmesinde en büyük yardımcıdır. Ancak tek başına yeterli değildir.⁹⁹

İbn Teymiyye *bâtın ilmi* tamlamasıyla iki şeyin kastedilebileceğini ifade etmektedir. Bu tamlamayla ya kalpteki marifet, haller ve Hz. Peygamber’in haber verdiği gaybî hususların bilgisi gibi bir bilgi kastedilmiştir ya da zâhirî bilgilerle meşgul olanların idrakini

⁹⁷ İbnü’l-Cevzî, *Telbîs*, 456-457.

⁹⁸ İbnü’l-Cevzî, *Telbîs*, 456-463; a.mlf. *Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*, nşr. Züheyr eş-Şâvîs (Beyrut: el-Mektebû’l-İslâmî & Dâru İbni Hazm, 1423/2002), 859-867; İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 4/397.

⁹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 13/245-246.

aşan ve insanların çoğunun anlayışına gizli kalan bir bilgi kastedilmiştir.¹⁰⁰ Bu bilgi türlerinden hangisi kastedilirse edilsin bâtinî bilginin kabul edilebilmesi için Kur'an ve sünnete aykırı olmaması gerekir. İnsanların çoğuna gizli kalan bâtinî bilgiyi, zâhire muvafık bâtinî bilgi ve zâhire muhalif bâtinî bilgi olmak üzere iki kısma ayıran İbn Teymiyye nezdinde zâhire muhalif bâtinî bilgi batıldır. Bâtinî Karmatîler, Nusayrîler, onlarla aynı fikirde olan felsefeciler ve gulat sûfîler ile kelâmcılar gibi, Kur'an'ın zâhirî anlamına muhalif bâtinî bir anlamı olduğunu savunanlar ya zındıktır veya mülhittir. Ona göre Hz. Mûsâ'nın Allah'la konuşması hadisesini sembolik bir anlatım olarak niteleyen ve konuşma olayını, marifetin hasıl olması sırasında kalpte ortaya çıkan haller şeklinde izah eden Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'daki yorumları da bu vasıftadır. İlk dönem sûfîlerinden nakledilmeyen bu tür yorumlar, muahhar sûfîler arasında revaç bulmuştur. En büyük sapmalardan biri olan vahdet-i vücûd telakkisi de son dönem sûfîleri arasında ortaya çıkmıştır.¹⁰¹

Sûfîlerin yaptıkları yorumları mümkün olduğunca objektif bir alana çekmeye çalışan İbn Teymiyye Hızır-Mûsâ kıssasını çeşitli açılardan ele almıştır. Onun naklettiğine göre bazı sûfîler, rabbanî iradeye ve ilahî meşîete yani kevnî hakikate şahit olduğu için Hızır'dan şer'î yükümlülüğün kalktığını varsaymaktadır. Onlar Hızır'ın gerçekleştirdiği eylemlerle şeriâtın dışına çıktığını zannetmiş, ardından bu zanna dayanarak evliyânın şeriâtın zâhirine aykırı hareket etmesini caiz görmüşlerdir. İbn Teymiyye'ye göre bu iddia sahipleri iki bakımdan hata etmiştir. Öncelikle Hızır yapıp ettikleriyle şeriâtın dışına çıkmamıştır. Onun yapıp ettiği şeyler Hz. Mûsâ'nın şeriâtında caizdir. Eğer caiz olmasaydı eylemlerin nedenleri ve amaçları izah edildiğinde de Hz. Mûsâ'nın şeriata muhalif olduğu gerekçesiyle Hızır'a itirazını sürdürmesi gerekirdi. Ancak sebepler izah edildiğinde Hz. Mûsâ'nın yapılanları onayladığı görülmektedir. Bu da Hızır'ın eylemlerinin ona verilen şeriata aykırı olmadığını ispatlamaktadır. Yine Hızır'ın yaptığı şeylerin sebeplerini izah etmesi, Hz. Mûsâ'nın başlangıçta karşı çıktığı olayların zâhire aykırı bir bâtinî olduğuna işaret etmektedir. Zâhire aykırı bâtinînin batıl olduğuna çokça vurgu yapmasına rağmen İbn Teymiyye, Hızır-Mûsâ kıssasından hareketle, keşif yoluyla bilinebilecek bir bâtinînin var olduğunu söylemekte, ayrıca bu bâtinînin zâhire aykırı olabileceğini de kabul etmektedir. Bununla birlikte ona göre şirk, bilgisizce Allah hakkında konuşmak, fuhşiyat ve zulüm gibi konularda bâtinî zâhire aykırı olamaz.¹⁰²

İbn Teymiyye'ye göre mükâşefe sahibi olduğu için Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olması gerekmediği de öne sürülemez. Çünkü Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olmamasının sebebi mükâşefe sahibi olması değil, onun ümmetinden olmamasıdır. Hz. Mûsâ sadece kendi kavmine gönderilmiş bir peygamberdir. Bu sebeptendir ki Hızır Hz. Mûsâ'ya farklı ilim türlerine sahip olduklarını, dolayısıyla birbirlerinin ilmine vakıf olmadıklarını söylemiştir. İbn Teymiyye'ye göre sûfîlerin Hızır-Mûsâ kıssasını öne çıkarmalarının nedeni, bilginin

¹⁰⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/232.

¹⁰¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/238-243.

¹⁰² İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/427-430, 14/475-476.

kaynağı hakkında kendi görüşlerini destekleyen argümanlar içerdiğini düşünmeleridir. Onlar Hızır'ın evliyâdan olduğunu ileri sürerek evliyâdan bazılarının enbiyâdan üstün olduğunu savunmuşlardır. Müslümanların önde gelen alimleri bir tarafa, kendilerine uyulan mutedil sûfîler bile bu görüşü kabul etmemektedir. İbn Teymiyye ister nebi olsun ister olmasın Hızır'ın Hz. Mûsâ'dan üstün olduğunu savunmanın kişiyi küfre düşüreceği kanaatindedir. Diğer yandan Hz. Mûsâ'nın vakıf olmadığı bir bilgiye sahip olması, Hızır'ın ondan üstün olmasını gerektirmez. Zira Hz. Süleyman'ın vakıf olmadığı bir bilgiye Hüdhüd sahipti. Ancak sahip olduğu bilgi Hüdhüd'ü Hz. Süleyman'dan üstün bir mertebeye taşımamıştır.¹⁰³ İbn Teymiyye İbnü'l-Arabî'nin velâyeti nübüvvete üstün tutmasını da eleştirmiş ve bu düşüncenin kaynağının filozoflar olduğunu söylemiştir. Ona göre velâyetin nübüvvete üstün tutulması açık naslara aykırıdır. Çünkü Allah nimet verilenleri dört kısma ayırmış ve nebilerden sonra da siddîkleri saymıştır.¹⁰⁴

“İlmi, ilelebet diri olan Allah'tan alan kişi ölümlü bir insandan gelen ilmi ne yapsın?” şeklinde özetlenebilecek yaklaşımları doğru bulmayan İbn Kayyim, buna benzer fikirlerin ya cahillikten söylendiğini yahut da bunların şathiye türü sözler olduğunu söylemektedir. Çünkü ilmin rivayet yoluyla aktarılması olmasa bu görüşleri dile getirenlere İslam'dan hiçbir şey ulaşmazdı. Ona göre, muhatabını rivayet ilminden alıkoymaya çalışan kişi, onu ya sûfîlerin kuruntularına ya felsefi kıyasa yahut da kendi görüşüne sevk etmek istiyordur. Çünkü Kur'an ve sünnetin gayrında kelâmcıların şüphelerinden, sapkınların görüşlerinden, sûfîlerin kuruntularından ve felsefecilerin kıyasından başka bir şey yoktur. İbn Kayyim'e göre gerçek ilim, bir delille ispat edilebilen ilimdir. Delile ve şahide dayanmayan bilgi güvenilir bir bilgi olmayacağı için ilim olduğu da söylenemez. İstidlal dışında bir yolla ilmin elde edildiği iddiası doğru bir iddia değildir. Zira Allah kâinatı sebeplere bağladığı gibi ilmi de sebeplere bağlamıştır. Bu demektir ki insan ilmi ancak onu gösteren bir delil vasıtasıyla elde edebilir. Ona göre ilim halden daha hayırlıdır. Çünkü ilim, hâkim ve yol gösteren; hal, mahkûmun aleyh ve tabi olandır. İlimsiz sahih bir *hale* ulaşmak mümkün değildir.¹⁰⁵

Şeytanın cahil mutasavvıfları şatah konusunda tuzağa düşürdüğünü söyleyen İbn Kayyim, mutasavvıfların keşf ve ilham yoluyla ilmin nakşolması için kalplerindeki her şeyi, hatta Hz. Peygamberin getirdiği ilmi bile boşaltmaya çalıştıklarını ifade etmektedir. Kalplerinden Hz. Peygamberin getirdiği ilmi çıkardıklarında şeytanın onların kalbine batıl şeyleri nakşetmesinin önündeki bütün engeller de kalkmış olur.¹⁰⁶ Oysa kalp Allah'a itaat, helal rızık, kirlerden arındırma ve nebevî riyazet yoluyla bâtinî bilgiyi almaya hazır hale

¹⁰³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 2/233-235, 11/420-426, 13/266-267; a.mlf. *el-Müstedrek 'ala mecmû'i fetâvâ*, thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, 1418, 1/113-114.

¹⁰⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/363-364.

¹⁰⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/438-439, 3/399-400.

¹⁰⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İgâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1975), 1/207-208.

gelir. Bu halin devam etmesi ve ürün vermesi için de farzları yerine getirmek, Kur'an ve sünnete uymak gerekir.¹⁰⁷

İbn Kayyim'e göre sūfîler ilm-i ledünle, Hızır'a Hz. Mûsâ'nın aracılığı olmadan verilen ilimde olduğu gibi, Allah'tan vasıtasız bir yolla, yani ilham şeklinde alınan bilgiyi kastetmektedir. Nitekim Kehf Sûresi 65'inci âyette rahmet için *من عندنا* ilim için ise *من لدنا* ifadeleri kullanılmıştır. İlim için kullanılan *لدى* zarfı *عند* zarfından daha hususi ve Allah'a daha yakın bir makama işaret eder. Ledünni bilgi çalışıp çabalamakla elde edilemez. Ona göre ilm-i ledün kulluğun, kullukta sürekliliğin, Allah'a karşı içtenliğin ve doğruluğun; ilmi, Hz. Peygamber'den almak için bütün gayreti sarf etmenin meyvesidir. Böylece Hz. Ali'nin de dediği gibi, kişiye Kitap ve sünneti anlamada özel bir yetenek verilir. Ona göre Kur'an ve sünnetten yüz çeviren kişinin kalbine de ledünni bir bilgi verilir. Fakat kimin tarafından? Ya nefsi ya hevâsı ya da şeytan tarafından. Ledünni bilginin Allah katından olup olmadığı, ancak Hz. Peygamberin getirdiklerine uygunluğu ile tespit edilebilir. İlm-i ledünnün kaynağını tespit etmede mihenk taşı vahiydir. Hızır- Mûsâ kıssasından hareketle ilm-i ledün verilen kişinin vahye ihtiyacı kalmadığını iddia etmek ilhad ve küfürdür. İbn Kayyim'a göre bu iddia sahibinin kanını akıtmak vaciptir¹⁰⁸ Ledünni ilim, delile dayanan ve peygamberlerin dili üzere Allah katından gelen ilimdir. Bunun dışındakiler insan nefsinin ledünnünden neşet eden bilgidir. Nitekim tarihte ledünni ilim için konulan bu set çökmüş ve her taife kendi ilmini ledünni ilim olarak nitelendirmiştir. Onların görüşleri ledünnî zarfı ancak *indî* anlamında alındığında doğru kabul edilebilir.¹⁰⁹

Hızır'ın nebi, veli veya kral olduğuna dair birtakım görüşler aktarmakla birlikte konu hakkında kendi kanaatini belirtmeyen¹¹⁰ İbn Kesîr, onun ilminin Hz. Mûsâ'nın ilminden farklı bir mahiyette olduğunu vurgulamıştır. Ona göre Hızır'ın yapıp ettikleri Hz. Mûsâ'nın şeriatına aykırıdır. Dolayısıyla hem Hızır hem de Hz. Mûsâ kendine verilen ilimden mesuldür. Hızır fiillerini bâtınî bir hikmet ve maslahata uygun olarak gerçekleştirmiştir. Bu maslahat ve hikmete vakıf olmayan Hz. Mûsâ da onun yapıp ettiklerine karşı çıkmıştır.¹¹¹ Kıssa hakkındaki izahatından hareketle İbn Kesîr'in zâhirin bâtınla çelişebileceği fikrini kabul ettiği söylenebilir.¹¹²

İbn Receb'e göre bâtınî ilimlerin nübüvvet nurundan, Kitap ya da sünnetten değil de havâtır, ilham ve keşften elde edildiğini öne süren kişiler kâmil olan şeriat hakkında kötü zan beslemektedir. Çünkü onlar şeriatın bâtın ilmine dair herhangi bir şey getirmedeğini zannederek mücerret re'ylere ve havâtırlarıyla onun hakkında konuşmuşlardır. Bâtın ve bâtın ilmi konusunda mücerret reyle konuşmak oldukça tehlikelidir. Çünkü dinden olmayan birçok şey bu kapıdan İslam'a sokulmuş, yine

¹⁰⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/444.

¹⁰⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/445-447.

¹⁰⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/400.

¹¹⁰ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 5/187.

¹¹¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/181.

¹¹² İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/184.

birçokları bu kapıdan geçerek nifaka düşmüştür. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere önde gelen imamlar onun hakkında mücerret rey ve keşifle konuşmaktan sakındırmıştır.¹¹³

2.2. Selefî Gelenekte Bâtînî Bilginin İmkânı

Nahl Sûresi 68 ve Kasas Sûresi 7'nci âyette geçen vahiy kelimelerini ilham kelimesiyle karşılayan Muhammed b. Abdülvehhâb ilhamı vahyin bir türü olarak kabul etmektedir.¹¹⁴ Tasavvufun bilgi edinme yolları hakkında bu değininin dışında başka bir değerlendirmesine rastlayamadığımız Muhammed b. Abdülvehhâb, Hızır-Mûsâ kıssasından hareketle ledünnî ilmin Allah'ın lütfundan olduğu sonucuna varmıştır. Yine o, Hızır'ın evliyâdan olduğu görüşünün esas alınması durumunda evliyânın kerametinin de hak ve gerçek olduğunu kabul etmek gerektiğini söylemektedir. Bu durumda, Hz. Mûsâ gibi bir peygamberde bulunmayan bilginin bir velide bulunması da mümkün hale gelmektedir.¹¹⁵ Ancak Hızır'ın bilgisini ve fiillerini öne sürerek şeriatın dışına çıkılabileceğini savunmak mümkün değildir. Böyle bir iddiayı dile getiren kişi kafirdir.¹¹⁶ Muhammed b. Abdülvehhâb Hz. Mûsâ ve Hızır'ı denk bir konumda görmemekte, Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan üstün olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁷

Sa'dî'ye göre Hz. Mûsâ imanî ve usûlî konularda daha bilgili ve daha üstün olsa da ona verilmeyen bir bilgi, peygamber olmadığı halde ve herhangi bir eğitim sürecine tabi olmaksızın ilham yoluyla Hızır'a verilmiştir. Allah'tan gelen bu ilham sayesinde Hızır, olayların Hz. Mûsâ'ya gizli kalan bâtînî yönlerine vakıf olmuştur.¹¹⁸ Kissadan çıkarılabilecek birçok derse değinen Sa'dî, sûflerin iddialarına ilişkin ayrıca bir değerlendirme yapma gereği duymamıştır.

Zuhurf sûresi 32'inci âyette olduğu gibi Kur'an'da rahmet kelimesinin nübüvvet manasında kullanılmasından¹¹⁹ hareketle Hızır'ın nebî olduğu sonucuna ulaşan Şinkîti, ona verilen bilginin de vahiy kaynaklı bir bilgi olduğunu söylemektedir. Ona göre Hızır'ın "Bunu kendiliğimden yapmadım."¹²⁰ şeklindeki açıklaması sahip olduğu bilginin vahye dayandığını gösteren bir delildir. Zira, zâhirde masum olan bir cana kıymak şeklindeki eylemi de dahil olmak üzere onun yapıp ettikleri ancak ilâhî bir emre istinaden yapılabilir. İlahi emir ve nehiylerin bildirilmesi de vahiy yoluyla gerçekleşir. Diğer yandan ilm-i ledünnü Hızır'a verilen ilimle sınırlamak doğru değildir. Çünkü ilm-i ledün umûmî bir ilimdir. Allah dilediği kullarına ilham yoluyla birtakım bilgiler verir. Lakin bu bilgi türünün

¹¹³ İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 1/17-20; a.mlf. *Fazlû 'ilmi's-selef*, 68-71.

¹¹⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mü'ellêfâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb*, thk. Muhammed Biltâcî (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.), 5/218,282.

¹¹⁵ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'ân", 5/252-253.

¹¹⁶ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Resâilü's-Şahsiyye", 7/214.

¹¹⁷ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'ân", 5/256.

¹¹⁸ Sa'dî, *Teysîrü'l-kerîm*, 481-484.

¹¹⁹ *Kur'an'ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), ed-Duhân 44/6, el-Kasas 28/86.

¹²⁰ el-Kehf 18/82.

masumiyetinden söz edilemediği için bu bilgiyle istidlalde bulunulamaz. Diğer yandan şeriat, kulların hidayeti için gerekli delilleri içermektedir. Bir meselede bile olsa Allah'ın rızasına ulaşmak için peygamberlere ve peygamberlerin getirdiklerine ihtiyacı olmadığını söyleyen kişinin zındıklığında şüphe yoktur. Aynı şekilde Hızır-Hz. Mûsâ kıssasından hareketle şeriatın zâhirine mugayir bâtinî bir bilginin varlığı iddiasında bulunan da kesinlikle zındıktır. Zâhire aykırı bir bâtin olduğunu savunmak, İslam dininden külliyen çıkmayla neticelenir. Şinkîti Kurtubî'den naklen zâhire aykırı bâtin fikrinin ve havas ehlinin naslarla mükellef olmadığı tezinin Bâtinîlere ait bir tez olduğunu ifade etmektedir.¹²¹

Hızır'ın nebi, rasûl veya salih kullardan bir kul olma ihtimalinin bulunduğunu düşünen Useymîn, Şinkîti'nin aksine onun keramet sahibi salih bir kul olduğu kanaatindedir. Allah Teâlâ Hz. Mûsâ'yı Hızır'a yönlendirmekle Allah'ın bilgisini tamamiyle kuşatamayacağını, onun bilgisinden çok az bir kısma vakıf olduğunu açıklamak istemiştir. Hz. Mûsâ üstün bir konumda olmasına rağmen, ondan daha aşağı bir konumda bulunan Hızır'a ilham yoluyla gayb bilgisi verilmiştir. Ona verilen bilgi, geçmişin veya anın bilgisi değil geleceğin bilgisidir. Bu yönüyle ona verilen bilgi, insan aklının kavrayabileceği sınırların fevkindedir.¹²² Öte yandan keşfî bilgiye dair fikri sorulduğunda Useymîn, gaybı bilme iddiasındaki herkesin kafir olduğunu söylemiştir. Verdiği cevaptan anlaşıldığı kadarıyla o, keşfî bilgi ile gayba muttali olmayı anlamaktadır. Gaybın bilgisinin Allah'a mahsus olduğunu ve Allah'ın bu bilgiden dilediği kadarını dilediği peygambere bildirdiğini haber veren âyetler olduğunu söyleyen Useymîn, bu âyetlere göre keşf veya başka bir yolla gayba muttali olduğunu iddia edenlerin kafir olduğunu ileri sürmektedir. Hz. Ömer'in minberden kendisine çok uzak bir orduya seslenmesi ise ona göre gaybî bir bilgi değildir. Çünkü Hz. Ömer'in şahit olduğu şey, görülen ve hissedilebilen bir olaydır.¹²³ Useymîn'in keşif ve ilham hakkındaki açıklamalarının genelinden, Hızır'a verilen bilginin ona mahsus bir bilgi olduğu sonucu çıkarılabilir.

Sonuç

Ashâbü'l-hadîs döneminde doğrudan tasavvufa yöneltmiş eleştirilere rastlanmamaktadır. İbn Batta ile birlikte mutasavvıfların düzenlediği semâ meclislerine yönelik eleştiriler görülmeye başlanmıştır. İbn Akîl ve İbnü'l-Cevzî ise bid'at olarak değerlendirdikleri birtakım uygulamalar nedeniyle mutasavvıflara sert eleştiriler yöneltmişlerdir. Onların tasavvufa yönelttiği eleştiriler sonraki dönemde Ashâbü'l-hadîsin tabileri tarafından da sıklıkla tekrar edilmiştir. Tasavvufa yöneltilen ve çoğu zaman tekfir boyutlarına ulaşan asıl eleştiriler İbn Teymiyye sonrasına rastlamaktadır. İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî başta olmak üzere mutasavvıfları Allah'a, sıfatlarına ve nübüvveti dair görüşleri sebebiyle tekfir etmekte ve onların dile getirdiği görüşlerin felsefeden alınmış fikirler olduğunu söylemektedir. Dile getirdiği eleştirilerden hareketle onun,

¹²¹ Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân*, 4/202-206.

¹²² Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Kehf* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423), 112-113, 124.

¹²³ Useymîn, *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb*, 1/699.

mutasavvıfların felsefî nitelikli görüşlerine karşı olduğu söylenebilir. İbn Teymiyye sonrası tasavvufa yöneltilen eleştiriler büyük oranda bu minvalde devam etmiş, Muhammed b. Abdülvehhâb sonrasında ise neredeyse İbnü'l-Arabî ismiyle özdeşleştirilen tasavvuf bütün boyutlarıyla reddedilmiş, hatta şeyhlere veya onların kabirlerine gösterdikleri saygı ve tazim sebebiyle mutasavvıflar zaman zaman şiddetin hedefi haline gelmiştir. Bununla birlikte gerek Ashâbü'l-hadîs ve Hanbelîler gerekse Selefler, ilk dönem sûflerini takdir etmekte ve zühd merkezinde yaşanacak manevi bir tecrübeyi makbul karşılamaktadır. Bu bakımdan tasavvuf eleştirilerinde maksadın sûfleri, Kur'ân ve sünnetin lafzî delaletiyle çizilmiş sınırlara çekmek olduğu söylenebilir. Tabi bu durumda müstakil bir tasavvuftan söz etmenin mümkün olup olmadığı da ayrıca tartışılmalıdır.

İlk mutasavvıflardan itibaren akıl ve nakil yanında bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilhama yer açma çabaları görülmektedir. Hanbelî ve Selefî çevreler keşf ve ilham hakkında ilk mutasavvıfların öne sürdüğü argümanları büyük ölçüde doğru bulmuş ve kabul etmiştir. Ancak onlar tasavvufun, dolayısıyla marifet teorisinin Ehl-i hadîsin denetiminden çıkmasına razı olmamıştır. Bu noktada şeriatın zâhiriyle çeliştiğini düşündükleri yorumları reddetmişler ve bu tür yorumları bid'at ve sapıklık olarak değerlendirmişlerdir. Tasavvufu Ehl-i hadîsin çizdiği sınırlarda tutma gayretiyle İbn Teymiyye'den itibaren sûflerin kullandığı tasavvufî kavramların Ashâbü'l-hadîs zihniyetine muvafık bir şekilde yeniden tanımlanmaya çalışıldığı görülmektedir.

Zâhir-bâtın mücadelesinin gün yüzüne çıktığı meselelerden biri de Hızır-Mûsâ kıssasıdır. Mutasavvıflar kendilerini, vasitasız bâtınî bir bilgiye mazhar olduğunu düşündükleri Hızır'la özdeşleştirmiştir. Buna karşın şeriatın zâhirini Hz. Mûsâ'ya verilen şeriatla özdeşleştiren Hanbelîler ve Selefler onun üstünlüğünü savunma gereği duymuştur. Tarih boyunca Hızır'ın kimliği hususunda farklı iddialar ileri sürseler de Hanbelîlerin ve Seleflerin sürekli yinelediği mesele Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan üstün olduğu meselesidir. Bu aynı zamanda mahiyeti farklı olmakla birlikte Hızır'a verilen bilginin Hz. Mûsâ'ya verilen bilgidен üstün olmadığı anlamına gelmektedir. Mutasavvıfların iddialarının önüne geçmek için Hz. Peygamberin risâletinden sonra Hz. Mûsâ'ya nisbetle Hızır'ın konumunda olan kimsenin olmadığı söylenmiştir. Çünkü Hz. Mûsâ'nın risâleti umumi olmadığı için Hızır'ın ona tâbi olmak gibi bir sorumluluğu yoktu. Hâlbuki Hz. Mûsâ'nın aksine Hz. Peygamber bütün insanlara gönderilmiştir. Bu nedenle onun getirdiği ilmin zâhiri herkes için bağlayıcıdır. Diğer yandan Hanbelî ve Seleflerin bâtınî bilginin makbûliyeti için öne sürdükleri zâhire uygunluk şartı, Hz. Mûsâ'nın Hızır'a itirazları ve aldığı cevaplar sonucu teskin olması göz önüne alındığında tartışmalı hale gelmektedir. Özellikle İbn Teymiyye'nin Hızır'ın kimliği ve Hz. Mûsâ'nın peygamberliğinin kapsamı üzerinden yaptığı izahlar, ikna edicilikten uzaktır. Çünkü sadece zâhirî göz önüne alındığında Hızır'ın yaptığı eylemlerin herhangi bir şeriata aykırılıktan ziyade genel insanî ve ahlaki ilkelere ters düştüğü görülmektedir ki Hz. Mûsâ'nın itirazlarını da pekâlâ bu gerekçeyle izah etmek mümkündür.

selefin		Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / <i>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.</i>	Rivayeti ve üzerinde
bulunduğu	Etik Beyan / Ethical Statement		dini
geleneği,		Kadir ESER	din
anlayışının	Yazar(lar) / Author(s)	Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / <i>The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.</i>	esası
haline	Finansman / Funding		getiren
Selefililiğin		Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / <i>The authors declare that they have no competing interests.</i>	ele aldığı
her	Çıkar Çatışması / Competing Interests		konuda

kesin ve nihai hükümleri dile getirir tarzda bir söylem kullanması, onların herhangi bir konuda tarih boyunca yekpare bir fikre sahip olduğu vehmine yol açmaktadır. Ancak görüldüğü kadarıyla gerek tasavvuf ve mârifet teorisi gerekse Hızır-Mûsâ kıssası hususunda farklı dönemlerde birbirinden farklı görüşler dile getirilmiştir. Bu durum Selefililerin dile getirdiği görüşlerin, kendilerini refere ettikleri mirasla tutarlılığını yeniden ve titizlikle ele almayı gerektirmektedir.

Kaynaklar

- Affî, Ebû'l-Alâ. *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*. çev. H. İbrahim Kaçar - Sülün Murat. İstanbul: Risale Yayınları, 1996.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*. nşr. Halid er- Rabât, Seyyid İzzet İd. 22 Cilt. Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1430/2009.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*. thk. Şuayb Arnaût - Adil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Kur'an'ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2005.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-evliya*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1985.
- Ceyhan, Semih. "Tilimsânî, Affüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/163-164. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ceyhan, Semih. "Zühd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelebi, İlyas. "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi". *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı II*. 85-107. İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.
- Demirbilek, Mine - Atalay, Hakan. "Türkiye'de Selefilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar". *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 448-459.
- Demirli, Ekrem. "Sadreddin Konevi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/420-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Demirli, Ekrem. "'Zahirî' İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 219-244.
- Ebû Tâlib el-Mekkî. *Kûtü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. thk. Mahmûd b. İbrahim b. Muhammed er-Ridvânî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1422/2001.

- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *Kitâbu'l-mu'temed fî usûli'd-dîn*. thk. Vedî' Zeydân Haddâd. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *Kitâbü't-tevekkül*. thk. Yusuf b. Ali et-Tarîf. Riyad: Dâru'l-Meymân, 1435/2014.
- Erginli, Zafer. "Muhâsibî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/13-16. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Gündoğdu, Cengiz. "Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri". *EKEV Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 41-64.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Şerefü ashâbi'l-hadîs*. thk. Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ. *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- İbn Batta. *el-İbâne 'an şerî'ati'l-firakî'n-nâciye ve mücânebeti'l-firakî'l-mezmûme*. thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî vd. 9 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1415/1994-1426/2005.
- İbn Ebî Ya'lâ. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn. 3 Cilt. Riyad: el-Emânetü'l-Âmme li'l-Ihtifâl, 1419.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*. thk. Muhammed Hâmid el-Fikî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1395/1975.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili "ıyyâke na'büdü ve ıyyâke neste'ın"*. thk. Muhammed el-Mu'tasımbillah el-Bağdâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 7. Basım, 1423/2003.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 20 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1419/1999.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *er-Rikka ve'l-bükâ'*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dimaşk & Beyrut: Dâru'l-Kalem & ed-Dâru's-Şâmiyye, 1415/1994.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Kitâbü't-Tevvâbîn*. thk. Abdulkâdir el-Arnaût. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*. nşr. Züheyr Şaviş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Receb. *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005.
- İbn Receb. *Fazlü 'ilmi's-selef 'alâ 'ilmi'l-halef*. nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acmî. Kuveyt: Dâru's-Samî'î, 2. Basım, 1406.
- İbn Receb. *Mecmû'u resâili'l-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*. thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî. 4 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2. Basım, ts.
- İbn Receb. *Ravâi'u't-tefsîr el-câmi' li-tefsîri'l-İmam İbn Receb el-Hanbelî Tefsîru İbn Receb el-Hanbelî*. nşr. Ebû Mu'âz Târik b. İvazullah b. Muhammed. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1422/2001.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 11 Cilt. Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, 2. Basım, 1411/1991.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Müstedrek 'ala mecmû'i fetâvâ*. thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. 5 Cilt, 1418.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmû'u fetâvâ*. nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. 37 Cilt. Medîne: Vezâratü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin İbn. *İbn Teymiyye Külliyyatı*. çev. Yusuf Işıcık vd. 6 Cilt. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Telbîsü İblîs*. thk. Zeyd b. Muhammed b. Hâdî el-Medhalî. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Minhâc, 2. Basım, 1436/2015.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed*. Kahire: Dâru Hicr, 2. Basım, 1409.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. nşr. Züheyr eş-Şâvîş. 1 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî & Dâru İbni Hazm, 1423/2002.

- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik: İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 5. Basım, 2014.
- Kara, Mustafa. "Bişr El-Hâfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kara, Mustafa. "İbn Teymiyye, Takıyyüddin (Tasavvuf ile İlgili Görüşleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-'Atıyye vd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Hüseyin Muhammed Şeref. 6 Cilt. Kahire: Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1404/1984-1415/1994.
- Kaya, Mahmut. "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (İslâm Düşüncesindeki Yeri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/520-522. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koca, Ferhat. "İbn Kudâme, Muvaffakuddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/139-142. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kutlu, Sönmez. "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri". *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu*. ed. Sönmez Kutlu. 19-80. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: OTTO Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Makdisi, George. "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf". çev. Ramazan Özmen. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 297-310.
- Makdisî, George. "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye". çev. Vahit Göktaş. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 401-411.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Muhammed b. Abdülvehhâb. "er-Resâilü's-şahsiyye". *Mü'ellefâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*. thk. Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân - Muhammed b. Sâlih Aylakî. 7/333. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.
- Muhammed b. Abdülvehhâb. "Tefsîru âyât mine'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Mü'ellefâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*. thk. Muhammed Biltâcî. 5/412. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.
- Öz, Mustafa. "Muhammed b. Abdülvehhâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/492-494. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özköse, Kadir. "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtînî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi". *Kur'an'ın Bâtînî ve İşârî Yorumu*. ed. Mustafa Öztürk. 59-84. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır. *Teysîrü'l-kerîmi'r-rahmân fî tefsîri kelâmi'l-mennân*. nşr. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, ts.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan. Ankara: TDV Yayınları, 5. Basım, 2012.
- Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*. çev. Mehmed Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2010.
- Şinkîti, Muhammed Emîn. *Edvâ'ü'l-beyân fî îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. nşr. Bekr b. Abdullah Ebu Zeyd. 7 Cilt. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1426.
- Türker, Ömer. *İslâm Düşünce Gelenekleri Kelam-Felsefe-Tasavvuf*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Uludağ, Süleyman. "Abdal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/59-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "Abdülkâdir-i Geylânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/234-239. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "er-Risâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/122-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Selefiye ve Tasavvuf". *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*. 343-356. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb*. 12 Cilt. Riyad: Müessesetü's-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1434.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Mecmû'u fetâvâ ve resâili fazileti's-şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn*. nşr. Fehd b. Nâsır b. İbrâhim es-Süleyman. 29 Cilt. Riyad&Uneyze: Dâru'l-Vatan&Dâru's-Serâyâ, 1413-1431/2010.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Fâtiha ve'l-Bakara*. 3 Cilt. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Kehf*. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/301-304. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yetik, Erhan. "Menâzilü's-Sâirîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/122-123. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1402/1982-1409/1988.

4. EDİTÖR SON KARARI

Editörlük Kararı

Ad Soyad: Abdullah Demir

Rol: Editör

E-posta: abduhahdemir@hotmail.com

Kurum: ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER
FAKÜLTESİ, TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ, KELAM VE İSLAM
MEZHEPLERİ TARİHİ ANABİLİM DALI

Karar Tarihi: 25-08-2022

Karar: Kabul Edildi