

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

**Kadir Eser** | ORCID: 0000-0001-7455-0249  
Dr. | Sorumlu Yazar | kadireser79@hotmail.com.tr  
Millî Eğitim Bakanlığı | ROR ID: 00jga9g46  
Kütahya, Türkiye

### Öz

Modern araştırmalarda Seleflerin karakteristik özellikleri arasında tasavvuf karşıtlığı sıklıkla vurgulanmaktadır. Fakat çoğu araştırmada bu karşıtlığın sınırlarına işaret edilmemiştir. Kur'an'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 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 ve sonrasında 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 etmişlerdir. Bununla birlikte onlar, Hz. Mûsâ'ya verilen bilginin, mahiyeti her ne olursa olsun Hızır'a verilen bilgidir 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, Seleflik, Ashâbü'l-hadîs, Tasavvuf, Zâhir, Bâtın, Hızır, Hz. Mûsâ

### Atıf Bilgisi

Eser, Kadir. "Ashâbü'l-Hadîs ve Selefler Nazarında Tasavvufun Meşruiyeti ve Bâtınî Bilginin İmkânı". *Eskiyeni* 47 (Eylül 2022), 573-603.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1126497>

<b>Geliş Tarihi</b>	06 Haziran 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	25 Ağustos 2022
<b>Yayın Tarihi</b>	20 Eylül 2022
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli
<b>Değerlendirme</b>	Hakemlerin raporları, makale ile birlikte yayımlanmaktadır. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a> Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
<b>Etik Beyan</b>	
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını <b>CC BY-NC 4.0</b> lisansı altında yayımlanmaktadır.

## The Legitimacy of Sufism and the Possibility of Esoterical Knowledge According to Ashāb al-hadīth and Salafis

Ismail Bulut | ORCID: 0000-0001-7455-0249

Doç. Dr. | Corresponding Author | kadireser79@hotmail.com.tr

Ministry of National Education | ROR ID: 00jga9g46

Kütahya, Türkiye

### 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'ān, this contrast is embodied in the subject of *zāhir* (obvious)-*bātin* (hidden), while the discussions of *zāhir-bātin* 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 *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 Ahmad b. Hanbal, the leading name of Ashāb al-hadīth, and his followers. In this respect, the opinions of some people who represent the Ashāb al-hadīth mentality in different periods, especially Ahmad b. Hanbal 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 Aqīl and Ibn al-Jawzī, the focus of criticisms directed at Sufi circles is the *bid'ahs* (innovations) seen in Sufis. The main complaints directed at Sufism and often reaching the dimensions of *takfir* (ex-communication) 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-hadith 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-hadith, Sūfism, Zāhir, Bātin, Khidr, Prophet Moses

### Citation

Bulut, Ismail. "The Legitimacy of Sufism and the Possibility of Esoteric Knowledge According to Ashāb al-hadith and Salafis". *Eskiyeni* 47 (September 2022), 573-603.  
<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1126497>

<b>Date of submission</b>	06 June 2022
<b>Date of acceptance</b>	25 August 2022
<b>Date of publication</b>	20 September 2022
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External Double-blind + Transparent Peer Review
<b>Review reports</b>	The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the article. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Ethical Statement</b>	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.
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
<b>Copyright &amp; License</b>	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> .

## Giriş

Günümüzde, dinin anlaşılması ve yaşanması noktasında ilk üç neslin dinî geleneğini esas kabul eden kesimlerin kendilerini tanımlamak için kullandıkları isim Selefiliktir.<sup>1</sup> Selefilik gelenekçi-zâhirî zihniyetin üzerine inşa edilmiş modern bir ideoloji olarak kabul edilmektedir.<sup>2</sup> Bu ideoloji, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında sosyal bir olgu halini almıştır.<sup>3</sup> Diğer yandan gerek sosyal hareketlerin gerekse düşünce ekollerinin birden ortaya çıkmadığı, tarihî bir arka plana dayandığı müsellemidir. Bugün Selefilik şeklinde tezahür eden zihniyetin tarihî kökenleri de İslâm'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 refleksi harekete geçirmiş, böylece rivayeti ön-celeyen,<sup>4</sup> nasları lafzî düzeyde anlamayı ilke edinmiş, dolayısıyla her tür te'vile karşı çıkan, selefin dinî geleneğini dinleştirme eğilimindeki Ashâbü'l-hadîs ekolü doğmuştur.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Sönmez Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri", *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 19.

<sup>2</sup> Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi", 24.

<sup>3</sup> Selefilik, henüz tanımı ve kapsamı üzerinde uzlaşımın sağlanmadığı 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.

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 30-31; Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik: İslami Köktencilğin Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 71.

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

Modern araştırmalarda Selefliliğin karakteristik özellikleri arasında sıklıkla tasavvuf karşıtlığı sayılmaktadır.<sup>7</sup> 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 görölmektedir.

İlk sūfilere itibaren mutasavvıflar kendi bilgilerini fıkıh ve hadis alimlerinin meşgul olduğu zâhirî ilimlerden ayırt etmişlerdir. Onlar sūfilere ait bilgi için ilim kelimesi yerine mârifet kelimesini kullanmayı tercih etmişler<sup>8</sup> ve sūfilere özgü metotlarla elde edilen bu bilginin, en azından zâhirî ilimlerin sağladığı bilgiyi daha ileri boyutlara taşıdığı iddia etmişlerdir.<sup>9</sup> Sūfilere ait bilginin üstünlüğüne ve hususiliğine 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 Selefliliğin tasavvuf karşıtlığı mükerreren dile getirilmiştir. Ancak çoğu zaman bu karşıtlığın sınırlarına işaret edilmemiştir. Bu durum, Ashâbü'l-hadîs ve Seleflilerin 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 Selefi çevrelerinde bu ayrışma daha ciddi boyutlardadır. Bu bakımdan Seleflik başlığı altında dile getirilecek genellemeler çoğu zaman bütün selefi gruplar için hakikati yansıtmaya-

<sup>7</sup> bk. Süleyman Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", *Tarihte ve Günümüzde Seleflik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 343-356.

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

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

çaktır. Bu durum göz önünde bulundurularak çalışmada diğer selefi yapılara temel teşkil ettiğini düşündüğümüz Suud Selefliliği merkeze alınmıştır. Çalışmayı makale sınırlarında tutmak maksadıyla da Suud Selefliliğini temsilen üç şahsiyetin görüşleriyle iktifa edilmiştir. Şüphesiz bu üç şahsiyetin dile getirdiği görüşler, selefi kişi ve grupların benimseyip savunduğu görüşleri bütünüyle yansıtmamaktadır.

### 1. Ashâbü'l-hadîs ve Seleflere 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. Tâbî'nin önde gelenlerinin zühd hayatına yönelmeleri, zühd hayatıyla özdeşleşen tutum ve davranışların Müslümanlar arasında hızla yayılmasını sağlamıştır.<sup>10</sup> Bu şekliyle zühd, farklı mezhep mensuplarınca benimsenip sahiplenilmiştir.<sup>11</sup>

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.<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) yaşadığı manevi buhran sonucu tasavvufa yönelmesi ve bu alanda telif ettiği eserler, tasavvufa önemli kazanımlar sağlamış,<sup>14</sup> aynı zamanda tasavvufun kapılarını İbn Sînâ (öl. 428/1037) felsefesine açmıştır.<sup>15</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yle (öl. 638/1240) tasavvufî düşünce felsefi bir görünüm kazanmış<sup>16</sup> ve en olgun eserlerini bu dönemde vermiştir. İbnü'l-Arabî'den sonra ise şerh döneminin başladığı kabul edilmektedir.<sup>17</sup>

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

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

<sup>12</sup> Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 232-233.

<sup>13</sup> İlyas Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı II* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), 98.

<sup>14</sup> Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 101.

<sup>15</sup> Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri*, 111-112.

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

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

### 1.1. Ashâbü'l-hadîs-Hanbelî Geleneğın Tasavvufa Bakışı

Dinî hayatın amelî yönünü öne çıkararak 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.<sup>18</sup> Hicri III. yüzyılda klasik tasavvufun ve Hanbelîliğin şekillendiği Bağdat'ta<sup>19</sup> Ashâbü'l-hadîsin esas gündemini Cehmiyye'nin iddiaları oluşturmaktadır.

Tasavvufun öncü şahsiyetlerinin çoğuyla Ahmed b. Hanbel'in doğrudan bir ilişkisi yoktur.<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup>

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 Bîşr el-Hâfî (öl. 227/841) ile dostluğu sürekli olmuştur. İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *Menâkıbü Bîşri'l-Hâfî* adıyla bir eser kaleme almasında da bu yakınlığın etkili olduğu öne sürülmüştür.<sup>22</sup> Buna karşın Ahmed b. Hanbel'in Hâris el-Muhâsibî (öl. 243/857) ve Serî es-Sakatî'ye (öl. 251/865) karşı tutumu olumsuzdur.<sup>23</sup> Bu olumsuz tutumun Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf hakkındaki menfi kanaatlerinden kaynaklandığı iddia edildiği gibi<sup>24</sup> Muhâsibî ve Sakatî'nin kelâmî mülahazalarından kaynaklandığı da öne sürülmüştür.<sup>25</sup> Her iki ihtimali değerlendiren İbn Kesîr (öl. 774/1373) bu menfi tutumun altında yatan

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

<sup>19</sup> Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 259.

<sup>20</sup> Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 279.

<sup>21</sup> İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymin (Riyad: el-Emânetü'l-Âmme li'l-İhtifâl, 1419), 2/479.

<sup>22</sup> Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1985), 169-170, 176, 293; Mustafa Kara, "Bîşr 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.

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

<sup>24</sup> Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 105.

<sup>25</sup> 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.



asıl sebebin, Muhâsibî'nin *er-Riâye* isimli eserinde tasavvuf kisvesi altında birtakım bid'atlara yer vermesi olduğunu söylemiştir.<sup>26</sup>

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.<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup> Attâr'ın tasvirinin aksine modern dönemde yapılmış bazı akademik çalışmalarda ise Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf karşıtı bir tutuma sahip olduğu ileri sürülmüştür.<sup>29</sup>

Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf karşıtı 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 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.<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> 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 onların sayesinde Şam ehlinde uzaklaştırılır."<sup>32</sup> buyurmuştur. Bu hadislerin zayıf adde-

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

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

<sup>28</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 38, 289-295.

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

<sup>30</sup> Ebü Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982-1409/1988), 11/212.

<sup>31</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*, thk. Şuayb Arnaût - Adil Mürşid (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 37/413 (No. 22750).

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

dilmesi 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.<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup> Bu ifadeler Ahmed b. Hanbel nezdinde abdâl kavramının kapsamı noktasında bir belirsizlik oluştursa da hadis metnindeki betimlemeden bu kişilerin Allah'ın sıradan kulları olmadığı anlaşıl-maktadır. Hatta hadislerde tasvir edilen abdâl ile tasavvuftaki kutb düşüncesi arasında açık bir benzerlikten söz edilebilir.<sup>35</sup>

İbn Batta (öl. 387/997) *İbâne*'de Abdurrahman b. Mehdî'nin (öl.198/813-14) sûfilerle oturup sohbet etmekten menettiğini nakletmiştir.<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup>

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.<sup>39</sup> 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

<sup>33</sup> Süleyman Uludağ, "Abdal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/59.

<sup>34</sup> Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, thk. Zeyd b. Muhammed b. Hâdî el-Medhâlî (Kahire: Dâru'l-Minhâc, 1436/2015), 470-471.

<sup>35</sup> Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 264.

<sup>36</sup> İbn Batta, *el-İbâne 'an şer'âti'l-fırakâ'n-nâciye ve mucânebeti'l-fırakâ'l-mezmûme*, thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî vd. (Riyad: Dâru'r-Râye, 1415/1994-1426/2005), 2/472.

<sup>37</sup> İbn Batta, *İbâne*, 7/196-197.

<sup>38</sup> İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 339.

<sup>39</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbü't-tevekkül*, thk. Yusuf b. Ali et-Tarîf (Riyad: Dâru'l-Meymân, 1435/2014), 57-69.

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.<sup>40</sup>

Hanbelîler içinde oldukça aykırı bir profil çizen İbn Akîl (öl. 513/1119), farklı kişilerden tasavvuf dersleri almış<sup>41</sup> ve Hallac-ı Mansûr (öl. 309/922) hakkındaki olumlu kanaati sebebiyle Hanbelî çevrelerin şiddetli muhalefetiyle karşılaşmıştır. Dahası Hanbelîlerin baskısıyla hem i'tizâlî fikirlerinden hem de Hallac-ı Mansûr'a ilişkin kanaatinden<sup>42</sup> tevbe etmek zorunda kalmıştır.<sup>43</sup> 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 sûfîlerin 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 sûfîleri uyaran fakihlere de düşmanlık göstermişlerdir. Sûfîler hakkında "Allah her kimin dinini yıkmak isterse onu sûfîlerle 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.<sup>44</sup> İbn Akîl'in tasavvufa yönelik eleştirilerinde genellemeye gittiği ve sûfîlerin mübtedîlerinde görülebilecek uç ve olumsuz örnekleri dile getirdiği söylenebilir. İbn Teymiyye, tasavvufa en uzak kesimin Mu'tezile'ye mensup kişiler olduğunu ifade etmektedir.<sup>45</sup> 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 niteleyen<sup>46</sup> İbnü'l-Cevzî, görebildiğimiz kadarıyla Hanbelîler arasında tasavvufa yönelik eleştirilerini bir eserde toplayan ilk müelliftir. O, farklı zümrelerin din anlayışını tenkit etmek maksadıyla

<sup>40</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed fi usûli'd-dîn*, thk. Vedî' Zeydân Haddâd (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974), 161-165.

<sup>41</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005), 1/317.

<sup>42</sup> İbn Receb, *Zeyl*, 1/323.

<sup>43</sup> Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi 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, *Zeyl*, 1/322-323; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/302.

<sup>44</sup> İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 532-537.

<sup>45</sup> 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.

<sup>46</sup> İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 537.

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 dünyanın mutlak manada yerilmediğini anlardı.<sup>47</sup> Zühde 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 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.<sup>48</sup> Abdülkâdir-i Geylânî (öl. 561/1165-66) hakkında *Dürerü'l-cevâhir* adlı bir eser yazıp onu ciddi bir şekilde tenkit eden<sup>49</sup> İbnü'l-Cevzî, tasavvuf kültürüne ait birçok eseri ihtisar etmiş; İbrâhim b. Edhem, Bişr el-Hâfi ve Ma'rûf el-Kerhî'nin menâkıpnamelerini de kaleme almıştır.<sup>50</sup> 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.<sup>51</sup> Geylânî'den sitâyîşle bahsettiği söylenen<sup>52</sup> 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 onun tasavvuf anlayışı hakkında birtakım ipuçları vermektedir.<sup>53</sup> Diğer yandan musiki, raks, def çalma ve sesli zikirin tasavvufun bünyesine sokulmasını tenkit etmek amacıyla *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*<sup>54</sup> isimli bir eser yazdığı görülmektedir. Elimizdeki verilerden

<sup>47</sup> İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 219.

<sup>48</sup> İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 235-239.

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

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

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

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

<sup>53</sup> 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-Hâfi'nin bir menkıbesi için bk. 214-215.

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

yola çıkararak 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 sûfi olarak isimlendirilmiştir. İlk dönem zâhidlerini Allah'a kulluk yolunda çabalayan kişiler olarak vasıflandıran İbn Teymiyye, sûfleri üç gruba ayırmıştır. Birinci grup hakiki sûfilerdir. Onlar ilk dönem zâhidleri gibi Allah rızasını arar. İkinci grup rızık sûfileridir. Hakiki sûfilerden 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 sûfiler ise görüntüde sûfilerdir. Onların gayesi sûfi nisbesidir. Bu maksatla sûflerin giydiği kıyafeti giyer ve tasavvuf rükünlerini yerine getirirler.<sup>55</sup> Erken dönem sûfi ve zâhidleri makbul karşılayan<sup>56</sup> 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.<sup>57</sup> Abdülkâdir Geylânî'den naklen Ahmed b. Hanbelî'nin itikadı üzere olmayan kişinin evliyâ olamayacağını vurgulayan<sup>58</sup> ve bu minvalde Kuşeyrî (öl. 465/1072) gibi mutasavvıfların görüşlerini takdirle karşılayan<sup>59</sup> İbn Teymiyye'nin Kâdirî sûfisi olduğu da iddia edilmiştir.<sup>60</sup>

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.<sup>61</sup> 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.<sup>62</sup> İbn Tey-

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

<sup>56</sup> Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslamî, 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, Affüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/164; Makdisi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", 304.

<sup>57</sup> 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.

<sup>58</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûz*, 5/5.

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

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

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

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

miyye haller ve makamlara ilişkin sûfi kültürdeki tasniflerin ve bu kavramlara ilişkin bazı kullanımların yanlış olduğunu düşünmektedir.<sup>63</sup> 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 tanımladığı gibi inkârı, isyanı ve bazı haramları da içine alacak şekilde her şeyi sevmek değildir.<sup>64</sup> 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.<sup>65</sup>

İbn Teymiyye yaratılmışlarla yaratıcıyı tek şey haline getirdiğini düşündüğü için vahdeti vücûd nazariyesinin her tür şirki içinde barındırdığını söylemektedir.<sup>66</sup> 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.<sup>67</sup> *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.<sup>68</sup>

Temelde tasavvufu kabul eden İbn Kayyim (öl. 751/1350) onu Kur'an ve sünnete sarılmak, hevâ ve bid'atı terk etmek, selevin yoluna uymak olarak tarif etmektedir.<sup>69</sup> Bu yaklaşımıyla o, tasavvuftan ziyade zühde yakın durmaktadır. İbn Teymiyye'nin, bazı fikirleri sebebiyle Hulûliyye'ye kaymakla itham ettiği<sup>70</sup> 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 yo-

<sup>63</sup> Kara, "İbn Teymiyye", 20/414.

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

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

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

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

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

<sup>69</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili "ıyyâke na'büdü ve ıyyâke neste'ın"*, thk. Muhammed el-Mu'tasibillah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1423/2003), 3/116.

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

rumlara değinmeyip bu fikrin küfür olduğunu ifade etmekle yetinen İbn Kayyim, zaman zaman da Herevî'yi tenkit etmiştir.<sup>71</sup>

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.<sup>72</sup> Fudayl b. İyâz (öl. 187/803) ve Zünnûn el-Mısırî'den (öl. 245/859) naklettiği sözlerle Allah sevgisini işleyen İbn Receb, ismi ve görüntüyü ön plana çıkaran sûflerin 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 sûfler için onları örnek göstermektedir.<sup>73</sup> Eserlerini tahkik eden muhakkikler İbn Receb'in erken dönem zâhid ve sûflerinden naklettiği tasavvufî içerikten kaygı duymuş olmalı ki bu muhtevanın meşruiyetini temin etmek için bir takım açıklamalarda bulunma zorunluluğu hissetmişlerdir.<sup>74</sup>

## 1.2. Selefilik'in Tasavvufa Bakışı

Tasavvufun bütün şekillerini eleştiren<sup>75</sup> ve mutasavvıfların insanların en sapkınları olduğunu söyleyen Muhammed b. Abdülvehhâb (öl. 1206/1792), ittihâdiyyenin 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 ittihâdiyyeye mensup imamları takip edenler de onlar gibi kafirdir. Onların arkasında namaz kılınmaz ve onların şahitlikleri kabul edilmez.<sup>76</sup>

Doğrudan tasavvufu ele aldığı bir pasaja rastlayamadığımız Abdurrahman b. Nâsir 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 zahîrî yahut bâtînî ibadetlerin hepsini yerine getirmektir. Çünkü kişi

<sup>71</sup> 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.

<sup>72</sup> İbn Receb, *Fazlü 'ilmi's-selef 'alâ 'ilmi'l-halef*, nşr. Muhammed b. Nâsir el-Acmî (Kuveyt: Dâru's-Samî'î, 1406), 68-92.

<sup>73</sup> 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 Târik b. İvazullah b. Muhammed (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1422/2001), 2/214-220.

<sup>74</sup> 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).

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

<sup>76</sup> 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: Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.), 7/189-190.

sadece namaz, oruç ve zikir gibi belirli ibadetlere kendini vermekle zâhid olmaz.<sup>77</sup>

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 sapkıdır." 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 harikula-de 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.<sup>78</sup>

Tasavvuf konusundaki kriterini sünnete ve sefeye 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 etmeyen<sup>79</sup> 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.<sup>80</sup> 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

<sup>77</sup> Abdurrahmân b. Nâsır es-Sa'dî, *Teysîrül-kerîmi'r-rahmân fi tefsîri kelâmi'l-mennân*, nşr. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhık (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, ts.), 448-449.

<sup>78</sup> Muhammed Emîn Şinkîî, *Edvâ'ül-beyân fi izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, nşr. Bekr b. Abdullah Ebu Zeyd (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1426), 4/625-626.

<sup>79</sup> 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.

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



bid'atlara cevap vermek maksadıyla caiz olabilir. Farklı derece ve türleri olduğu için tasavvuf hakkında genel bir hüküm verilemeyeceğini söyleyen<sup>81</sup> 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 Kıssası Özelinde Bâtınî Bilginin İmkânı

Tasavvufun müstakil bir disiplin halini almasında esas faktör ilmin elde edilmesi konusunda mutasavvıfların diğer disiplinlerden farklı bir yaklaşıma sahip olmalarıdır.<sup>82</sup> Mutasavvıflara göre Kur'an metni zâhir ve bâtın olmak üzere farklı anlam düzeylerine sahiptir. Üstün olan bâtınî anlamdır ve bâtınî anlam düzeyine zâhirî bilginin elde edildiği yollarla ulaşmak mümkün değildir. Bu bilgiye ulaşmanın yolu keşf ve ilhamdır.<sup>83</sup> Bâtınî bilginin zâhirî bilgidен, 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 Bâtınî 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 قلبت أمري ظهراً لبطن) dediğini söylemiş ve "Zâhir âyetin zâhiri, bâtın sırrı, had hayrın ve şerrin ilmini muhtevi harf, matla ise emir ve nehidir."<sup>84</sup> demiştir. Hasan-ı Basrî'nin, zâhirle Kur'an'ın Arap olan herkes tarafından anlaşılabilen lafzını, bâtınla ise âyetlerin gönderiliş maksat ve

<sup>81</sup> Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb* (Riyad: Müessesetü'ş-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymin 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.

<sup>82</sup> 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.

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

<sup>84</sup> Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-'Atiyye vd. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.), 97.

muradını kastettiği de söylenmiştir.<sup>85</sup> 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 ise bâtındır. Ebû Ubeyd'in daha doğru bulduğu bu görüşte zâhir âyetlerin lafzı, bâtın ise maksadı olmaktadır.<sup>86</sup>

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.<sup>87</sup> 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 akli 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.<sup>88</sup> Mutasavvıflara ait bazı eserlerde Ahmed b. Hanbel'in, esas bilginin eğitim öğretim görmeksizin elde edilen ilham kaynaklı bilgi olduğu görüşünü benimsediği nakledilmiştir.<sup>89</sup> 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.<sup>90</sup>

<sup>85</sup> İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 3/369.

<sup>86</sup> Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Garîbû'l-hadîs*, thk. Hüseyin Muhammed Şeref (Kahire: Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1404/1984-1415/1994), 2/238-241.

<sup>87</sup> İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, 3/122-123.

<sup>88</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/53-57 (No. 21119).

<sup>89</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtû'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfi tariki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Mahmûd b. İbrahim b. Muhammed er-Ridvânî (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1422/2001), 1/389.

<sup>90</sup> İbn Batta, *İbâne*, 2/560-561; Benzer kullanımlar için bk. a.mlf. *İbâne*, 6/174.

Gerek Ebû Ubeyd'in gerek Ahmed b. Hanbel'in gerekse İbn Batta'nın kullarılarında 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 tanımlayan<sup>91</sup> 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.<sup>92</sup> Nitekim o, imamın ilham yoluyla gaybı bildiğine dair Şûflerin dile getirdiği iddiaları, gaybı ancak Allah'ın bilebileceğini bildiren âyetleri delil getirerek reddetmiştir.<sup>93</sup>

Bid'atlar konusunda sûfleri oldukça sert bir dille eleştiren İbn Akîl, zındıkların ancak tasavvuf ortaya çıktıktan sonra şeriati inkâr etmeye cesaret edebildiğini söylemektedir. Ona göre sûflerin şeriat-hakikat ayrımı çirkin bir ayrımdır. Allah şeriati kulların maslahatı için indirmiştir. Dolayısıyla şeriatin ötesinde bir hakikat arayışı şeytanın vesvesesinden ibarettir. Sûfler, 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 nübüvveti kasteden kişi kesinlikle kafir olmuştur. Zira *rivayeti* küçümseyen kişi şeriati rafa kaldırmayı amaçlamaktadır. Diğer yandan onun “Kalbim rabbimden rivayet etti ki...” diyerek söylediği sözlerin şeytanın vesvesesi olmadığından nasıl emin olunabilir. İbn Akîl, sûflerin sünneti bir kenara itip şeytanın vesvesesinden korunduğu ispat edilmemiş bir bilgiye itimat ettiği kanaatindedir.<sup>94</sup> 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.<sup>95</sup> Hızır'ın Hz. Mûsâ'nın

<sup>91</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 27.

<sup>92</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 30-31.

<sup>93</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 248.

<sup>94</sup> İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 534-536.

<sup>95</sup> Ebü'l-Vefâ İbn Akîl, *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 5/455.

ümmetinden bir adam olduğunu söylemek, Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olduğunu söylemek gibi bir anlam taşıya gerektir.

Allah'ın insana ilham etmesini inkâr edilemez bir hakikat olarak gören İbnü'l-Cevzî, bu hakikati pekiştirmek için Hz. Peygamberin “Her ümmet içinde muhad-desler 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 kurnuntuları 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 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 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 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 söyleyen<sup>96</sup> 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,

<sup>96</sup> İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 456-457.

nebîlerin misyonunun Hızır'ın ifâ ettiği görevleri kapsayıp kapsamadığını sorgulama ihtiyacı hissetmemiştir.<sup>97</sup>

Bildikleriyle amel eden salih kulların kalplerine Allah katından vasıtasız le-dünnî 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. İلمي 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.<sup>98</sup>

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.<sup>99</sup> 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 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 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 sûfilerinden nakledilmeyen bu tür yorumlar, muahhar sûfiler arasında revaç bulmuştur. En büyük sapmalardan biri olan vahdet-i vücûd telakkisi de son dönem sûfileri arasında ortaya çıkmıştır.<sup>100</sup>

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 meşîfete 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 et-

<sup>97</sup> İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 456-463; a.mlf. *Zâdü'l-mesîr fi '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.

<sup>98</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/245-246.

<sup>99</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/232.

<sup>100</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/238-243.

tiği 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.<sup>101</sup>

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 sebeptir ki Hızır Hz. Mûsâ'ya farklı ilim türlerine sahip olduklarını, dolayısıyla birbirlerinin ilmine vakıf olmadıklarını söylemiştir. İbn Teymiyye'ye göre sûflerin 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 sûfler 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.<sup>102</sup> 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 nebilere sonra da siddikleri saymıştır.<sup>103</sup>

“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

<sup>101</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/427-430, 14/475-476.

<sup>102</sup> 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.

<sup>103</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/363-364.

bu görüşleri dile getirenlere İslam'dan hiçbir şey ulaşmazdı. Ona göre, muhatabını rivayet ilminden alıkoymaya çalışan kişi, onu ya sûfilerin kuruntularına ya felsefi kıyasa yahut da kendi görüşüne sevk etmek istiyordur. Çünkü Kur'an ve sünnetin gayrında kelâmcıların şüphelerinden, sapkınların görüşlerinden, sûfilerin 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.<sup>104</sup>

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.<sup>105</sup> 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.<sup>106</sup>

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 من لئنا için ise من لئنا ifadeleri kullanılmıştır. İlim için kullanılan عند zarfı من 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 va-

<sup>104</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/438-439, 3/399-400.

<sup>105</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1975), 1/207-208.

<sup>106</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/444.

ciptir<sup>107</sup> 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.<sup>108</sup>

Hızır'ın nebi, veli veya kral olduğuna dair birtakım görüşler aktarmakla birlikte konu hakkında kendi kanaatini belirtmeyen<sup>109</sup> 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.<sup>110</sup> Kıssa hakkındaki izahatından hareketle İbn Kesîr'in zâhirin bâtınla çelişebileceği fikrini kabul ettiği söylenebilir.<sup>111</sup>

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 getirmediyini zannederek mücerret re'yleri ve havâtırlarıyla onun hakkında konuşmuşlardır. Bâtın 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.<sup>112</sup>

## 2.2. Selefi 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.<sup>113</sup> 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 alınma-

<sup>107</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/445-447.

<sup>108</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/400.

<sup>109</sup> Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 5/187.

<sup>110</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/181.

<sup>111</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/184.

<sup>112</sup> İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 1/17-20; a.mlf. Fazlî 'ilmi's-selef, 68-71.

<sup>113</sup> 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.



sı 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.<sup>114</sup> Ancak Hızır'ın bilgisini ve fiillerini öne sürerek şeriatın dışına çıkılabileceğini savunmak mümkün değildir. Böyle bir iddiayı dile getiren kişi kafirdir.<sup>115</sup> Muhammed b. Abdülvehhâb Hz. Mûsâ ve Hızır'ı denk bir konumda görmemekte, Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan üstün olduğunu ifade etmektedir.<sup>116</sup>

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.<sup>117</sup> Kıssadan 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 kullanılmasından<sup>118</sup> hareketle Hızır'ın nebî olduğu sonucuna ulaşan Şinkîtî, ona verilen bilginin de vahiy kaynaklı bir bilgi olduğunu söylemektedir. Ona göre Hızır'ın "Bunu kendiliğimden yapmadım."<sup>119</sup> 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 ledün-nü 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. Şinkîtî Kurtubî'den naklen zâhire aykırı bâtin fikrinin ve havas ehlinin naslarla mükellef olmadığı tezinin Bâtînîlere ait bir tez olduğunu ifade etmektedir.<sup>120</sup>

<sup>114</sup> Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'ân", 5/252-253.

<sup>115</sup> Muhammed b. Abdülvehhâb, "Resâilü's-şahsiyye", 7/214.

<sup>116</sup> Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'ân", 5/256.

<sup>117</sup> Sa'dî, *Teysîrül-kerîm*, 481-484.

<sup>118</sup> *Kur'an'ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), ed-Duhân 44/6, el-Kasas 28/86.

<sup>119</sup> el-Kehf 18/82.

<sup>120</sup> Şinkîtî, *Edvâ'ül-beyân*, 4/202-206.

Hızır'ın nebi, rasûl veya salih kullardan bir kul olma ihtimalinin bulunduğu düşünülen Useymîn, Şinkîti'nin aksine onun keramet sahibi salih bir kul olduğu kanaatindedir. Allah Teâlâ Hz. Mûsâ'yı Hızır'a yönlendirmekle Allah'ın bilgisini tamamıyla 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.<sup>121</sup> 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.<sup>122</sup> Useymîn'in keşif ve ilham hakkındaki açıklamalarının geneline, 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 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 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 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

<sup>121</sup> Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Kehf* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423), 112-113, 124.

<sup>122</sup> Useymîn, *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb*, 1/699.

Selefler, ilk dönem sûflerini takdir etmekte ve zühhd 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 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 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, 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 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 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 yekpa-

re 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.

### Kaynakça | References

- Afîfî, 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-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 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 Seleflilik 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. "'Zahiri' İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 219-244.
- Ebû Tâlib el-Mekkî. *Kâtü'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 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-hadis*. thk. Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.

- İbn Akîl, Ebü'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-îbâne 'an şer'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-İhtifâl, 1419.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi'ş-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'tasimbillah 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. *Tefsîrül-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'ş-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. Nâsir 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. *Ravâ'u't-tefsîr el-câmi' li-tefsîri'l-İmam İbn Receb el-Hanbelî Tefsîru İbn Receb el-Hanbelî*. nşr. Ebû Mu'âz Târîk 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-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 fi 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 fi 'ilmi't-tefsîr*. nşr. Zühbeyr eş-Şâvîs. 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-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. *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.
- 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.
- Makdisî, George. "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf". çev. Ramazan Özmen. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 297-310.
- Makdisî, George. "Kâdirî Sûfîsi İbn Teymiyye". çev. Vahit Gökteş. *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 Ay-lakî. 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.
- Özervarlı, 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 fi tefsîri kelâmi'l-mennân*. nşr. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhık. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, ts.

- Şâfî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. çev. Abdulkadir Şener - İbrahim ÇalıŖkan. Ankara: TDV Yayınları, 5. Basım, 2012.
- Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*. çev. Mehmed Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2010.
- Şinkîfî, Muhammed Emîn. *Edvâ'ül-beyân fi 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 Gelenepleri 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 Seleflilik*. 343-356. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb*. 12 Cilt. Riyad: Müessesetü'ş-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. Nâsir 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-Fâtîha 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'lamî'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1402/1982-1409/1988.