

tin Kureyş'in tabii hakkı olduğuna inanan şair, bu konuda bütün Araplar'ın eşit olduğunu ileri süren Hâricîler'e şiddetle karşı çıkmıştır. Kureyş asillî olanların şan, şeref ve nüfuzlarının korunması gerektiğine dikkat çekmiş, Araplar'ın bekasının Kureyş'in bekasına bağlı olduğunu ileri sürmüştür.

Medine yakınındaki Harre Savaşı'nda kendisine biat etmemeleri sebebiyle Yezîd b. Muâviye tarafından birçok yakınının öldürülmesi İbn Kays'ın Emevîler'e karşı büyük bir kin duymasına sebep olmuştur. Ayrıca Yezîd'in Hâşimîler ile Zübeyrîler'in evlerini yıktırması, Emevîler'in Hicaz'ı, Mekke ve Medine'yi terk ederek Şam'ı hilâfet merkezi yapmaları gibi sebeplerle Yezîd b. Muâviye, Mervân b. Hakem ve Abdülmelik b. Mervân gibi Emevî yöneticileriyle Emevî kadınlarına ağır hicivler yöneltti. Onların hilâfet merkezini Şam'a taşımak suretiyle Kureyşliler arasında tefrika çıkardıklarını, hilâfetin Kureyş'te ve Hicaz'da tekrar birleşmesi gerektiğini söyleyerek halkı Emevîler'e karşı isyana çağırdı; gerçek Kureyş yönetimini Mus'ab b. Zübeyr'in temsil ettiğini ileri sürerek onun halife seçilmesini istedi (Şevki Dayf, II, 294-300).

Tanınmış beş Kureyş şairinden biri kabul edilen İbn Kays (Sezgin, III, 418) gazel, fahr, medih ve risâ gibi klasik temalarda kısa vezinlerle nazmettiği şiirlerinde yalın ve açık bir ifadeye yer vermiştir. Ancak şiirlerinde kolay kafiye ve hatalı kelimelere rastlandığından dilciler onun şiirlerini zayıf bulmuş ve delil olarak kullanmamışlardır. Şiirlerinde Kur'an'ın etkisinde kaldığı, âyetlerden ve âyet mânâlarından yaptığı nakillerden anlaşılmaktadır. Ayrıca onun şiirlerinde Kays b. Hatîm, Hassân b. Sâbit ve bazı Câhiliye şairlerinin etkisi görülmektedir.

Kendisi gibi gazel şairi olan çağdaşı Ömer b. Ebû Rebîa ile karşılaştırılan İbn Kays'ın daha çok şiir yazmış olmasına rağmen ondan üstün olmadığı kabul edilmiştir. İbnü'n-Nedîm, Ebû Amr eş-Şeybânî, Asmaî, Zübeyr b. Bekkâr ve Ebû Saîd es-Sükkerî gibi edip ve âlimlerin İbn Kays er-Rukayyât'ın şiirleri üzerinde derleme, seçme ve şerh türünde çalışmalar yaptıklarını kaydeder. Ünlü mûsikişinas Delâl da onun bazı şiirlerini bestelemiştir.

İbn Kays'ın yaşadığı devri ve birçok tarihî ve siyasî olayı aydınlatması bakımından önemli olan şiirlerini Ebû Saîd es-Sükkerî derleyerek bir divan oluşturmuştur. Nikolaus Rhodokanakis tarafından Almanca tercümesiyle birlikte yayımlanan

divanı (Viyana 1902) ayrıca Muhammed Yûsuf Necm *Dîvânü 'Ubeydillâh b. Kays er-Rukayyât* adıyla neşretmiştir (Beirut 1958).

İbn Kays er-Rukayyât hakkında Ali Necdî Nâsîf (*İbn Kays er-Rukayyât: Şâ'irü's-siyâse ve'l-gazel*, Kahire 1368/1949), İbrâhim Abdurrahman (*'Ubeydullâh b. Kays er-Rukayyât: hayâtühû ve şîruhû*, Küveyt 1986) ve Abdullah Abdülkerîm el-Abbâdî (*Rû'ye cedîde fi şî'ri İbn Kays er-Rukayyât*, Tâif 1410/1990) müstakil çalışmalar yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Cumahî, *Fuḥûlû's-şu'arâ*, II, 648-655; İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve's-su'arâ*, II, 450; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, Beirut 1410/1990, V, 64-91; Merzûbânî, *el-Müveşşah* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1965, s. 186; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Şüveymî), s. 253, 311, 321, 355, 493, 695; Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, III, 265; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 78; Sezgin, *GAS*, III, 418; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, *Şu'arâ ve devâvîn*, Beirut 1978, s. 95-96; Şevki Dayf, *Târîhu'l-edeb*, II, 293-301; Ahmed Muhammed el-Havfî, *Edebü's-siyâse fi'l-'aşri'l-Emevî*, Beirut, ts. (Dârü'l-kalem), s. 533-544; Hasan Kurûn, "İbn Kays er-Rukayyât", *ME*, LIV/10 (1982), s. 1453-1461; N. Rhodokanakis, "İbn Kaysurrukayyât", *IA*, V/2, s. 760-761; J. W. Fück, "İbn Kays al-Rukayyât", *EI*² (İng.), III, 819-820; Muhammed Seyyidî, "İbn Kays er-Rukayyât", *DMBİ*, IV, 496-498.



ALİ ŞAKİR ERGİN

İBN KAYYİM el-CEVZİYYE

(ابن قيم الجوزية)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn
Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb
ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî
(ö. 751/1350)

İslâm bilimlerinin birçok alanında
eser vermiş Hanbelî âlimi.

7 Safer 691 (29 Ocak 1292) tarihinde muhtemelen Dımaşk'ta doğdu. Babası Ebû Bekir, Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin oğlu Ebû Muhammed Muhyiddin Yûsuf tarafından Dımaşk'ta yaptırılmış olan Cevziyye Medresesi'nin kayyimi olduğu için kendisi İbn Kayyim el-Cevziyye diye tanınmış, ataları aslen Dımaşk'ın güneyinde Havran'a bağlı bugün Ezra adıyla bilinen Zür'dan geldiği için de Züraî (Zürî) nisbesiyle anılmıştır. İbn Kayyim'in kardeşi Abdurrahman ağabeyi kadar ünlü olmakla birlikte o da İbn Kayyim el-Cevziyye diye tanınmaktadır. Literatürde kısaca İbnü'l-Kayyim diye de anılan İbn Kayyim el-Cevziyye'nin, Hanbelî mezhebinde İbn Kayyim ez-Ziyâiyye diye meşhur olan

Ebû Muhammed Takıyyüddin Abdullah b. Muhammed es-Sâlihî el-Makdisî el-Attâr (ö. 761/1360) ve Mısır'da vakıflarla ilgilendiği ve vezirlik yaptığı belirtilen Şâfiî âlimi İbn Kayyim el-Mısri ile (ö. 710/1310) zaman zaman karıştırılmıştır; aynı şekilde Hanbelî âlimi Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ile karıştırıldığı da görülmektedir. Nitekim İbnü'l-Cevzî'nin *Şifâtü's-safve*, *Aḥbârü'n-nisâ* ve *Def'u Şubheti't-teşbih bi-eküffî't-tenzih* adlı eserleri İbn Kayyim el-Cevziyye'ye ait gösterilmiş, hatta son ikisi onun adıyla neşredilmiştir (İbn Kayyim ve İbn Kayyim el-Cevziyye nisbesiyle meşhur olan diğer âlimler için bk. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, s. 28-31).

Öğrenim hayatına babasından aldığı derslerle başlayan İbn Kayyim, Mecdüddin Ebû Bekir b. Muhammed et-Tûnisî ve Muhammed b. Ebû'l-Feth el-Ba'lebekkî'den Arap dili ve edebiyatı, sultanın emriyle 705 (1305) yılında akaid konusunda İbn Teymiyye'yi sorgulayan ve onunla tartışan Şâfiî usulcül Safıyyüddin el-Hindî'den kelâm ve usul, Mecdüddin İsmâil b. Muhammed el-Harrânî ile Takıyyüddin İbn Teymiyye'den fıkah okudu. Fıkıhta asıl hocası İbn Teymiyye olup onun birçok eserini bizzat kendisinden okuma imkânı buldu (Safedî, II, 271). Ayrıca rüya tabirciliğiyle tanınan Ebû'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Abdurrahman el-Âbir en-Nablusî, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Zeynüddin İbnü's-Şîrâzî, Ebû'l-Fidâ Sadreddin İbn Mektûm es-Süveydî, Ebû Bekir İbn Abdüddâim en-Nablusî, Bedreddin İbn Cemâa, Bahâeddin İbn Asâkir ve Ümmü Muhammed Fâtıma bint İbrâhim el-Betâihî gibi âlimlerin derslerine katıldı.

Cevziyye Medresesi'nde imamlık, Necmeddin İbn Hallikân'ın yaptırdığı camide 736 (1336) yılından sonra hatiplik yapan İbn Kayyim, İbn Teymiyye daha hayatta iken ders vermeye başladıysa da düzenli olarak 743 (1342) yılında Sadriyye Medresesi'nde hocalığa başladı ve ölünceye kadar bu görevini sürdürdü. Öğrencileri arasında, kendisinden sonra Sadriyye Medresesi'nde ders okutan iki oğlu Cemâleddin Abdullah ile Burhâneddin İbrâhim'in yanı sıra Zeynüddin İbn Receb, Şemseddin Muhammed b. Abdülkâdir el-Cenne en-Nablusî, Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr anılmakta, Şemseddin İbn Abdülhâdî, Zehebî, Takıyyüddin es-Sübki gibi akranlarının da ondan faydalandığı kaydedilmektedir.

İbn Kayyim'in hayatı, Haçlı savaşları sonrası ve 722 (1322) yılına kadar zayıflayarak da olsa süren Moğol saldırıları se-

bebiyle İslâm dünyasının oldukça karışık, çalkantılı ve hükümdarlar arası çekişmelerin yaşandığı bir döneme rastlamaktadır. Böyle bir ortamda genel olarak fikri serbestlik içerisinde oldukları ve siyasi işlere belli ölçüde karıştıkları bilinen âlimlerde gözlenen ortak özellik, kamu yararı düşüncesinin öncelikli mesele haline gelmesi ve maslahat ve siyaset-i şer'iyeye konusunun sistematik bir biçimde ele alınmasıdır. Şam ve Mısır bölgesinde bu düşüncenin temsilcileri olan İzzeddin İbn Abdüsselâm, Şehâbeddin el-Karâfî ve Necmeddin et-Tûfî'den sonra İbn Teymiyye ve İbn Kayyim de bu yaklaşımı devam ettirmişlerdir. Gerek İbn Teymiyye gerekse İbn Kayyim'in, adını pek amasalar da devlet adamlarıyla ilişkisi açısından İzzeddin İbn Abdüsselâm'ın çizgisini takip ettikleri söylenebilir.

Yeni Hanbelîlik veya Selefîlik diye adlandırılan akımın önde gelen ismi olması dolayısıyla İbn Teymiyye'nin Memlük idarecilerinden gördüğü baskılar büyük oranda talebesi İbn Kayyim için de söz konusu olmuştur. Gerek İbn Teymiyye ile birlikte bulunması gerekse bazı görüşleri sebebiyle yöneticilerle arası pek iyi olmayan İbn Kayyim, biri İbrâhim peygamberin kabrini ziyaret amacıyla yolculuk yapılmasına karşı çıkması yüzünden olmak üzere birkaç defa hapsedilmiştir (İbn Hacer, IV, 21). 726 (1326) yılında İbn Teymiyye ile birlikte Dimaşk Kalesi'nde hapsedilmiş, muhtemelen İbn Teymiyye kadar tehlikeli görülmediği için hocasının ölümünden sonra serbest bırakılmıştır. Bazı görüşleri sebebiyle İbn Kayyim'in dönemin ileri gelen bazı âlimleriyle arasının açıldığı ve onlarla ilmî tartışmaları olduğu nakledilmektedir. Özellikle, öğrencileri arasında da gösterilen ve 739'da (1338) Dimaşk kadılığına getirilen Takyyüddin es-Süb-kî ile 746'da (1345), iki kişinin ortaya bir mal koyarak yarışmalarının câiz olup olmadığı konusunda ve 750 (1349) yılında bir lafızla üç talâk ve öfkeli kişinin talâki konusunda yankı uyandıran tartışmaları olmuş (a.g.e., IV, 23), İbn Kayyim bu konulardaki görüşlerini açıkladığı müstakil eserler de kaleme almıştır. İbn Kayyim'in kitap toplamaya meraklı olup zengin bir kütüphanesinin bulunduğu söylenmekte (a.g.e., IV, 22), bu husus eserlerindeki atıflarda ve sıkça yaptığı iktibaslarda da görülmektedir. İbn Kayyim Kudüs, Nablus ve Kahire'ye, biri 731 (1331) yılında olmak üzere birkaç defa da hac için Mekke'ye seyahatte bulundu. 13 Receb 751'de (16 Eylül 1350) vefat etti ve Dimaşk'ta

Bâbüsşagîr Mezarlığı'na annesinin yanına defnedildi.

Birçok hocadan ders almış olsa da İbn Kayyim'in üzerinde en çok etkisi bulunan kişi, 712 (1312) yılında Mısır'dan dönmüşünden ölümüne kadar (728/1328) kendisinden ayrılmadığı İbn Teymiyye olmuştur. Hatta İbn Kayyim'in ilmî birikim ve şöhretini büyük ölçüde İbn Teymiyye'ye borçlu olduğu söylenebilir. Gerçekten bunlar örneğine zor rastlanır bir hoca-talebe ilişkisi sergilemişlerdir. İbn Kayyim hemen her zaman hocası İbn Teymiyye ile birlikte anılmakta ve ona olan aşırı sevgi ve bağlılığı özellikle belirtilmektedir. Bu bağlılık, hocasının eserlerini tehzib ve görüşlerini yayma konusundaki çabalarında ve yazdığı eserlerin büyük çoğunlukla hocasının görüşlerinin açıklanmasına hasredilmesinde açıkça görülmektedir. İbn Teymiyye'nin tercihlerinin, Hanbelî mezhebinde otorite sayılan Ebü'l-Vefâ İbn Akîl ile Ebü'l-Hattâb'ın ve bunların da hocası olan Ebü' Ya'lâ'nın tercihlerine denk olduğunu söyleyen İbn Kayyim (*İ'lâmü'l-muvakkî'in*, IV, 117) onu Kadı Ebü' Ya'lâ ve Ebü'l-Hattâb gibi ashâbü'l-vücûhtan saymakta, hatta bu mertebeden daha üstün görmektedir (*İğâsetü'l-lehfân*, I, 290). Hocası ile mezhep imamı Ahmed b. Hanbelî'nin aynı görüşte olduğu bazı hususları, "iki Ahmed dedi ki" şeklinde ifade etmesi, İbn Teymiyye'yi Ahmed b. Hanbelî'e denk gördüğünü düşündürmektedir. Bu bağlılığa dikkat çeken İbn Hacer, İbn Kayyim'in hiçbir hususta hocasının görüşlerinin dışına çıkmayacak kadar ona bağlılık gösterdiğini ve esasen İbn Teymiyye'nin kitaplarını tehzib edenin ve ilmini yayanın da İbn Kayyim olduğunu belirtir (*ed-Dürrerü'l-kâmine*, IV, 21, 22). Küçük bir iki meselede hocasına muhalefet etmiş olması mümkün görüle bile İbn Hacer'in bu değerlendirmesi büyük ölçüde doğrudur. Çağdaş araştırmacılardan Bekir b. Abdullah Ebü Zeyd, İbn Kayyim'in İbn Teymiyye'nin görüşlerini benimseyip savunmasının yalnız bağlılık ve taassup kaynaklı olmadığını, bunun kanaat ve delile dayandığını ileri sürmekte ve İbn Kayyim'in Mizzî, Şehâbeddin el-Âbir ve Şerefeddin İbn Teymiyye gibi başka hocalardan faydalanmış olmasını, İbn Teymiyye'nin eserlerinin bulunmadığı bazı konularda kitaplar yazmasını (*Miftâhu dâri'ssa'ade*, *Zâdü'l-me'âd*, *Hâdi'l-ervâh*, *Bedâ'u'l-fevâ'id* gibi) ve İbn Teymiyye'den farklı tercihleri bulunmasını bu iddiasına delil olarak göstermektedir (*İbn Kayyim el-Cevziyye*, s. 139-156). İbn Kayyim üye-

rinde çalışma yapan diğer bazı araştırmacılar, onun İbn Teymiyye'ye muhalefetine dair örnekler vermişlerse de bu örneklerin bir kısmının gerçeği yansıtmadığı görülür. Meselâ Abdülazîm Şerefeddin, İbn Kayyim'in "şeyh dedi ki" sözüyle İbn Teymiyye'yi kastettiğini düşünerek çocuğun emmesiyle ilgili bir meselede ve câriyenin iddeti konusunda İbn Teymiyye'ye muhalif kaldığını ileri sürmüştür (*İbn Kayyim el-Cevziyye*, s. 91-93). Halbuki "sâhib el-Muğnî dedi ki" ve "şeyh el-Muğnî'de dedi ki" gibi kayıtlardan da anlaşılacağı üzere İbn Kayyim bu ifadeyle İbn Kudâme'yi kastetmiştir (*Zâdü'l-me'âd*, V, 576-577).

İbn Kayyim, salt bir taklitçi olmayıp delile göre davranmayı ilke edinmekle birlikte hocası gibi genelde Hanbelî mezhebinin usul anlayışı çerçevesinde hareket etmiş, özel olarak da İbn Teymiyye'nin görüşleri doğrultusunda tavır almıştır. Bunun için İbn Teymiyye ile birlikte Selefîye ekolünün bayraktarı kabul edilen İbn Kayyim'in bu alandaki en önemli katkısı, kendisinin de imada bulunduğu gibi (*İğâsetü'l-lehfân*, I, 57) hocasının kitaplarını tehzib etmek ve görüşlerini yaymak olmuştur. Bazı Hanbelî âlimleri tarafından İbn Teymiyye'nin en tanınmış üç arkadaşı ve talebesi arasında Şemseddin İbn Müflih en fakihî, Şemseddin İbn Abdülhâdî hadisi en iyi bileni, İbn Kayyim de usulü'd-dîn ve turuku en iyi bilen, fıkıh ve hadis arasında orta yerde bulunan ve en zâhidi olarak değerlendirilirken (İbnü'l-Mibred, s. 114) bazıları İbn Kayyim'in mutlak müctehid (İbnü'l-İmâd, VI, 168; Şevkânî, II, 143; Bekir b. Abdullah Ebü Zeyd, s. 139), bazıları da mezhepte müctehid olduğunu belirtmişlerdir (Subhî Mahmesânî, *el-Mücâhidün fi'l-hak*, s. 170).

İbn Hazm, Gazzâlî ve İbn Abdüsselâm gibi âlimlerden de etkilendiği anlaşılan İbn Kayyim'in dolaylı olarak tesirinde kaldığı kişilerden biri de Hanbelî âlimi Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'dir. Buna örnek olarak da ilk dönem zâhidliğini teşvik etmek ve bilfiil yaşamakla, yani ilim yanında amele çok önem vermekle birlikte sûfiyye karşıtlığı, vâzilik, değişik alanlarda çok sayıda telif ve bunun sonucunda dikkat ve titizlik eksikliği ve derlemeciliğin ağır basması gösterilebilir.

İbn Kayyim, İbn Teymiyye'nin başlattığı islah çabasına katkı sağlamayı, bu çabayı devam ettirmeyi hedeflemiştir. Adalet ve toplum yararı temeline dayalı dinî ve içtimai islah projesi sayılabilecek bu çabanın esasını Selef'in yöntemi olarak gör-

düğü Kitap ve Sünnet'in hakemliğine başvurur, şeriatın ruhunu anlama, toplumsal olguları bu bağlamda dikkate alıp değerlendirme ve buna bağlı olarak taklidin yol açtığı fikrî donukluk ve durgunlukla mücadele etme oluşturmaktadır. Bu noktada İbn Kayyim özellikle akîdenin Selef mezhebine dönmek suretiyle ıslahı, taklide karşı fikir hürriyetinin hâkim kılınması, dini oyuncak haline getirenlerin uydurdukları hilelerle mücadele ve şeriatın ruhunu anlama gibi hususlar üzerinde durmuştur. Onun böyle bir ıslah projesine girişmiş olmasında dönemindeki İslâm dünyasının içine düştüğü zafiyet, ilim çevrelerindeki taassup, mezhepçilik ve Bâtınlık'le temellenmiş sûfliğin etkileri aranabilirse de esasen bu projeyi hocası İbn Teymiyye'nin başlattığını, İbn Kayyim'in de onu takip ettiğini söylemek daha doğru olur. Yine bu ıslah çabalarını, bir yönüyle mezhep içinde öteden beri var olan ve âdeta Hanbelîliğin temel özelliklerinden birini teşkil eden ıslahatçı düşüncenin daha sistemli biçimde yeniden ele alınması olarak görmek mümkün olduğu gibi, bir yönüyle de IV. (X.) yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında içine düşülen kısır döngüyü aşma gayretlerinin ve özellikle Gazzâlî'nin çabalarının bir devamı olarak değerlendirmek de mümkündür. Nitekim gerek İbn Teymiyye'nin gerekse İbn Kayyim'in eserlerinde Gazzâlî'nin özellikle *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'deki üslûbunun ve yaklaşımının izlerini görmek şartıca değıldir.

Yemin kastıyla talâkın boşanma sonucunu doğurmaması, bir lafızda üç talâkın tek talâk kabul edilmesi, herhangi bir kabrin özel bir amaçla ziyaretinin câiz olmayışı gibi fikhî görüşlerinden dolayı İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'e şiddetli tenkitler yöneltilmesinin arka planında, bu konudaki görüşlerinin genel çizgiden farklı olmasından ziyade bu iki âlimin özellikle Eş'arîlik karşısındaki tutumları ve felsefî tasavvufa bakışları yatmaktadır. Eserlerinden de anlaşılacağı üzere İbn Teymiyye ve İbn Kayyim, mücadelelerini yalnızca akaid alanında ve bid'atlarla mücadelede yoğunlaştırdıkları ve fikhin fûrûunun herhangi bir kişiyi veya mezhebi taklitle gerçekleştirilebileceği kanaatinde oldukları için fûrûa nisbeten ikinci planda yer vermişler, birçok fikhî meselede görüş açıklamakla birlikte müstakil fikh ve fikh usulü kitapları yazmaya yönelmemişlerdir.

Çağdaş âlimlerin ve bilhassa Şâfiîler'in İbn Teymiyye'ye yönelttikleri eleştiriler İbn

Kayyim'i de hedef almıştır. Meselâ Takıyyüddin es-Sübkî, İbn Kayyim'in *el-Kaşıdetü'n-nûniyye*'sinde görüşlerine karşı yazdığı *es-Seyfü's-şakîl* adlı eserinden başka İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'i tenkit amacıyla başka risâleler de kaleme almıştır. Bu risâleler *er-Resâ'ilü's-Sübkîyye fi'r-red 'alâ İbn Teymiyye ve tilmîzihî İbn Kayyim el-Cevziyye* adıyla basılmıştır (Beyrut 1403/1983). Hanbelî âlimlerinden Şemseddin İbn Abdülhâdî, Sübkî'ye reddiye olarak *eş-Şârimü'l-münekkî fi'r-red 'ale's-Sübkî* adlı bir risâle yazmıştır. Çağdaş olan Zehebî, ilmîni takdir etmekle birlikte İbn Kayyim'in kendi görüşünü beğenen cüretkâr bir kimse olduğunu ifade etmektedir (*el-Mu'cemü'l-muhtaş*, s. 269). İbn Kayyim, son dönemlerde de Zâhid Kevserî'nin aşırı sayılabilecek eleştirilerine hedef olmuştur. Birçok eserinde hem İbn Teymiyye'yi hem de İbn Kayyim'i tenkit eden Kevserî, İbn Kayyim'i bütün görüşlerinde kendi ilmî şahsiyetini oluşturmaksızın hocasının fikirlerini tekrarlayan ve âdeta onun gölgesi ve kopyası olan bir kişi olarak değerlendirir. Kevserî'ye göre İbn Teymiyye ile İbn Kayyim bir kumaşın iki yüzü gibidir; önceki iç yüzü, sonraki dış yüzüdür; ilki karalamış, diğeri temize çekmiştir. Kevserî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in talâk meselesindeki görüşleriyle ilgili olarak onların bu meselenin ehli olmadığını, itikadî ve amelî konularda fitne yarattıklarını ve müslümanları böldüklerini ileri sürer. Hatta ona göre, son dönemlerde müslümanların birliğini bozmada İbn Teymiyye'den daha zararlı birinin gelmediğini söylemek mümkündür (*el-İşfâk 'alâ ahkâmi't-talâk*, s. 72-75). Çağdaş yazarlardan Saîd Ramazan el-Bûtî de İbn Kayyim'in ele aldığı konularda yeterince titiz ve dikkatli olmadığını, niyet ve kastın hükümlere etkisi ve hiyel meselesinde çelişkili ifadelerinin bulunduğunu ileri sürmüştür (*Devâbihtü'l-maşlaḥa*, s. 295, 301-303, 321).

Son dönemlerde Muhammed b. Abdülvehhâb, Şevkânî, M. Reşid Rızâ, Muhammed Abduh, Mevdûdî ve Vahîdüddin Han gibi âlimlerin İbn Kayyim'den etkilendikleri ve İbn Kayyim'in hocası İbn Teymiyye ile birlikte genellikle Vehhâbilik, Seleflilik, Senûsilik akımlarının ve İslâm dünyasındaki benzer ıslah hareketlerinin öncüsü olarak değerlendirildiği görülür. Çağımız İslâm dünyasında özellikle tasavvuf muhitlerinde ve gelenekçi temayüllerin güçlü olduğu çevrelerde, hocası ile birlikte İbn Kayyim'e ilmî tenkit ve mûsamaha

sınırlarını zorlayan ağır ithamların yapılmasının esasen bu tür akımlara ve yenileşmeci hareketlere karşı duyulan tepki ve öfke ile yakın bağlantısı bulunmaktadır.

Yöntemi. İbn Kayyim'in yönteminin genel çizgileri "orta yolculuk", "gelenekçilik" ve "anlamcılık" olarak ifade edilebilir. Onun orta yolcu tutumunun sonuçları itikad, usul ve fûrûa dair görüşlerinde açıkça görülmektedir. Bu anlayışını, İslâm dinini diğer dinler arasında ve Ehl-i sünnet'i diğer mezhepler arasında konumlandırırken de göstermiştir. Ona göre müslümanlar diğer din mensupları arasında orta (vasat) olduğu gibi Ehl-i sünnet de mezhepler arasında ortadır (*İ'lâmü'l-muvakkî'in*, I, 336; *Miftâhu dâri's-sa'ade*, II, 360-361; *İğâsetü'l-lehfan*, I, 116-118).

İbn Kayyim'de gelenekçilik / Seleflilik anlayışının usule ilişkin yansımalarını görmek bakımından üzerinde durulması gereken hususların başında sahâbenin dindeki yeri gelmektedir. Gerek İbn Teymiyye'ye gerekse İbn Kayyim'e göre, Hanbelîlik akımının genel çizgisine de uygun olarak sahâbeye iktidâ etmeksizin Kitap ve Sünnet'ten hüküm çıkarma iddiasında bulunan kişi bid'at ve dalâlet ehlidir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak İbn Teymiyye ve İbn Kayyim belli bir mezhebe bağlanmanın gerekmediği görüşünü savunmuşlardır. Çünkü bu bağlanma, ister istemez sahâbe ve tâbiine doğrudan ulaşma ve başvurur imkânını ortadan kaldıracak, en azından bu mezhebin sistematik bütünlüğü açısından dikkate alınmayıp göz ardı edilen bazı sahâbî görüşlerinin saf dışı bırakılmasını gerektirecektir. Burada onların kamu otoritesine, halkı bir mezhebe göre davranmaya zorlama yetkisi tanımadıklarını da belirtmek gerekir. İbn Kayyim, mezhep imamlarına atfen devlet başkanının muayyen bir mezhebe göre hükmetmek şartıyla kadı tayin etmesi durumunda bazılarını göre şart ve tayinin, bazılarını göre de şartın bâtil olacağını kaydeder (*İ'lâmü'l-muvakkî'in*, II, 207). Aynı şekilde, hata edeceklerini kabul etmekle birlikte mezhep imamlarının faziletlerine dikkat çekmeleri ve gerek mezhep imamlarının gerekse diğer müctehidlerin söyledikleri bilinmeksizin Kitap ve Sünnet hükümlerinin sağlıklı olarak bilinmeyeceğini ileri sürmeleri ve onların görüşleri etrafında bir korumacılık söylemi geliştirmeleri de yine Seleflilik anlayışının bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir. İbn Kayyim, fûrû kitaplarında bulunan görüşlerin mezhep imamları

rına nisbet edilemeyeceğini ileri sürdüğü gibi mezhep müntesiplerinin çoğunun kendi imamlarının görüşlerini yanlış anladığından da yakınmaktadır (a.g.e., IV, 184, 196). Eserlerinde mezhep imamlarından, özellikle Şâfiî ve Ahmed'den bolca nakilde bulunan İbn Kayyim mezhep imamlarıyla değil bunların müntesipleriyle uğraşır ve İbn Hazm'ın yaptığı gibi bütün amacı, mezhep imamlarının kişiliklerini ve ilmî ehliyetlerini eleştirmek olmayıp mezhepleri taklide az da olsa engel olmaktır. Gerek İbn Teymiyye gerekse İbn Kayyim, sahâbenin ve fıkıh imamlarının görüşlerinin dikkate alınmasının bir sonucu olarak ictihad ve taklit konusunda nisbeten esnek davranmışlardır. Buna göre herkes ictihad edemez ve taklit edilmesi câiz olan bir kimse taklit edilebilir. Fakat taklit eden kimsenin uyduğu görüşü öteki görüşlerden daha doğru saymaya hakkı yoktur. İmamların icmâi kesin hüccet, ihtilâfları da geniş rahmettir. Farklı bir yaklaşımla karşılaştırmak gerekirse İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in tam aksine İbn Hazm sahâbe görüşlerine itibar etmemekte, ihtilâfî ve taklidi kötülemekte, herkesin gücü oranında ictihad etmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Özellikle İbn Kayyim, İbn Hazm'dan birçok konuda etkilenmiş olsa bile bu iki âlim ortaya koydukları teorik çerçeve ve sistem bakımından taban tabana zıttır.

Bir ıslah iddiasıyla yola çıktığı için İbn Kayyim'in fetvalarında toplumsal bozulma noktalarını, dönemende ortaya çıkan bid'at ve hurafeleri tesbit etme imkânı bulunabilir. Bu tavır aynı zamanda onun Selefi tutum ve yönteminin de tabii sonucudur. Nitekim kabir ziyaretinin esasen meşrû olduğu kanaatini taşımakla birlikte özellikle bazı sâlih kişilerin kabirini ziyaret amacıyla yola çıkılmasını câiz görmemesi Şi'a'nın meşhed haccına tepki olarak değerlendirilebilir. İnsanların kabir ziyaretini ne derece ileri götürdüklerine örnek olarak bir kişinin *Menâsikü haccî'l-meşâhid* adlı bir kitap yazdığını söylemekte (*İğâsetü'l-lehfân*, I, 197), gerek inanç gerekse uygulama yönüyle bu konudaki aşırılıklara karşı ağır eleştiriler yöneltmektedir (a.g.e., I, 193-224). Müsiki aleyhtarlığı, müsiki aletleri ve şarap kapları gibi eşyanın kırılması, şarap atölyelerinin yıktırılması ve saptırıcı kitapların yırtılması durumunda tazmin gerekmeyeceği şeklindeki görüşleri (a.g.e., I, 224-268; *Turuğu'l-hükmiyye*, s. 253-254, 258), genel Hanbelî çizgiyle uyumlu olmasının yanında o dönemdeki sosyal hayatın kırılma

noktalarını da göstermektedir. İbn Kayyim'in sisteminde anlamcılık önemli ve öncelikli bir yere sahiptir. Anlamcılık eğiliminin boyutları genel hatlarıyla şeriatın ruhunu ve esprisini kavrama, maslahatın dikkate alınması ve gerçekleştirilmesi, buna bağlı olarak zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi şeklinde gösterilebilir.

İbn Kayyim'in esasen İzzeddin b. Abdüsselâm ve İbn Teymiyye'yi takip ederek Kitap, Sünnet, sahâbe sözleri ve sarih kıyas yanında yer verdiği "usûlü's-şerîa" ve "kavâidü's-şerîa" gibi ifadelerin içeriği, kendisi tarafından da kullanılan (*İ'lâmü'l-muvaqqı'în*, I, 312, 313) ve Şâtibi tarafından sistemleştirilen "makâsîdü's-şerîa" kavramının içeriğinden başka bir şey değildir. Şeriatın ruhunu anlama ifadesiyle kastedilen de budur. İbn Kayyim, Ahmed b. Hanbel'in pek sıcak bakmadığı, kendisinin de esasen ihtiyaç bulunmadığını söylediği teknik anlamdaki kıyas yerine, kıyası içermekle birlikte onu aşan ve içinde insanların maslahatını gözetme fikrini de taşıyan bu yaklaşımı alternatif olarak ortaya koymaktadır. Beyyine, akidlerde kastın rolü, akid hüriyeti, alacaklıların haklarının korunması, fuzûlînin tasarrufunun muteberliği gibi konular büyük ölçüde dinî-şer'î ahkâmın ruhunu anlama esprisiyle ele alınmıştır. İbn Kayyim bu esastan hareketle bazı nasların kayıtlanabileceğini öne sürer. Meselâ hayız görmekte olan kadının Kâbe'yi tavaf etmesini yasaklayan hadisin şeriatın usul ve kavâidiyle kayıtlanabileceğini söylemektedir (a.g.e., III, 21). Zaruret ve acz durumunda şâriin kelâmı onun şeriatının kavâid ve usulü ile takyit edilebilir, aynı şekilde imamların mutlak ifadeleri de onların kavâid ve usulü ile kayıtlanabilir (a.g.e., III, 30; usûlü's-şerîa ve kavâidü's-şerîa ifadelerinin kullanımları için bk. a.g.e., IV, 19; *et-Turuğu'l-hükmiyye*, s. 63, 128, 147-148, 201, 206).

Lafızların zâhirini aşıp özüne ve hakikatine inmenin gereğinden söz eden İbn Kayyim Zâhirîler'i eleştirir (*İ'lâmü'l-muvaqqı'în*, I, 218; IV, 194). Çünkü lafızlar taabbüdî olmayan anlamların vesileleridir. Bu bakımdan "fıkıh" "fehmi"den daha özel olup konuşanın maksudını anlamaktır. İbn Kayyim, lafızcı grupta yer alan Zâhirîler'in ve anlamcı grupta yer alan re'iy ve kıyas ehlinin yanıldıkları noktalara işaretlerle, meselâ lafızcılarının bazı içecekleri hamr (şarap) kapsamından çıkarmak suretiyle genel hükmü daralttıklarını ve anlamı eksilttiklerini, anlamcılarının da iyne

(ine) satımını âyetlerde ifade edilen ticaret kapsamına almakla ve tahlil (hulle) meselesini âyette ifade edilen "başka bir koca" kapsamına dahil etmekle lafza taşıyacağına üstünde anlamlar yüklediklerini belirtir. Ancak İbn Kayyim bu hususta bir ayırma giderek ibadetler alanında lafızlara, muâmelât ve akidlerde ise lafzın kendisine değil maksadına itibar etmenin gereğinden söz eder (a.g.e., I, 292). Zâhirîler'in anlayışının aksine İbn Kayyim'e göre akid ve şartlarda aslolan şâriin iptal ettikleri dışındakilerin sahih olmasıdır. İbadetlerde aslolan ise emredildiğine dair bir delil olmadıkça butlândır. İkisi arasındaki fark şudur: İbadet Allah'ın hakkı olduğu için Allah'a ancak elçilerinin diliyle emredilen şeylerle ibadet edilir. Akid, şart ve muameleler ise haram kılınmadıkça serbesttir (a.g.e., I, 338-349). İbn Teymiyye'nin, "Ruh ceset için ne ise niyet de amel için odur" sözü İbn Kayyim tarafından, "Kasıt akidlerin ruhu, niyet ise ibadetlerin ruhudur" şeklinde ifade edilmiştir. Mânaları dikkate alma anlayışının bir sonucu olarak tasarruflarda şekle ve lafzın dış anlamına bakılmayıp altında yatan anlamın dikkate alınması gerektiğini söyleyen İbn Kayyim, ribânın muamele diye adlandırılmasında olduğu gibi insanların haram şeylere nefse hoş gelen ve yadigarınmayan isimler verdiklerinden yakınmakta ve Kur'an'ın anlaşılmasında olduğu gibi bu tür durumlarda da elbise konumundaki lafızlara değil anlamlara itibar etmek gerektiğini söylemektedir (*Miftâhu dâri's-sa'âde*, I, 257-258).

İbn Kayyim'in örf ve maslahatı dikkate alma, zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi konusundaki düşüncesi de anlamcılık özelliğinin bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Genel olarak âdet ve geleneklerin, içinde yaşanan çevrenin, hatta hava, toprak, elbise ve gıdanın ahlâk ve davranışlar üzerinde etkisi bulunduğunu ifade eden İbn Kayyim'e göre insanlar babalarına benzediklerinden daha çok kendi zamanlarına benzerler. Bu sebeple fetva zaman, mekân, âdet ve durumların değişmesiyle değişir ve bunların hepsi Allah'ın dinindedir (a.g.e., II, 256-257; *İ'lâmü'l-muvaqqı'în*, III, 3; IV, 201, 205). İbn Kayyim değişik vesilelerle örfün hakemliğine başvurmayı, örfün gerektirdiği görüşün alınmasını önermektedir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak insanların hallerinin değişmesinin ve bozulmasının uygun başka bir görüşle amel etmeyi gerektireceğini söylemiş, hatta zamanın değişmesi gereğiyle, "Bu hü-

kümler adamların adam olduğu zaman içindi, şimdi ise durum değişmiştir” (*et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 189-190) diyerek bazı hadislerle amel edilmeyebileceğini ima etmiştir. Bu anlayışı sebebiyle İbn Kayyim'in örfü hukukun kaynakları arasına sokma yolunda ciddi bir adım attığı söylenebilir (örfün önemine işaret eden ifadeleri için bk. *a.g.e.*, s. 23, 88, 91, 114, 170, 189, 193). Ancak İbn Kayyim dinde hükümü belirlenmiş bulunan vâcipleri, haramları ve cezaları değişebilir hükümler ve örfün etkisi dışında tutmaya özen gösterir (*İğâsetü'l-lehfân*, I, 330-334). Maslahat ve örf konusundaki yaklaşımları, onun sosyal değişme ve hukuk ilişkisi konusundaki görüşüne dair ipuçlarını içinde taşımaktadır. İbn Kayyim'in gelenekçilik yönü, salt korumacılık ve muhafazakârlık veya Selef'in uygulamalarını aynen almak değil, büyük ölçüde Selef'in verdiği hükümlerin mantığını kavrama ve onların gözettiği hedeflere öncelik verme çizgisinde geliştiği için onun gelenekçiliği hukukî görüşlerin zamana ve zemine göre değişebileceği anlayışına ters düşmez.

Maslahat ve örf ekseninde fetvanın değişmesi meselesiyle ilgili olarak İbn Kayyim'in siyâset-i şer'iyye konusundaki görüşleri de dikkat çekicidir. Siyaset kavramının o dönemlerde yavaş yavaş alternatif hukukî düzenleme getirme temayülü gösterdiğini, bunun bir sebebinin de dinin aslından olmayan ve insanların ihtiyaçlarına cevap vermediği için değişmesi mümkün olan hükümlerin dinin mutlak ve genel hükümleri zannedilmesi olduğunu ifade eder. Siyaset konusunda orta yolcu bir tutum izleyen İbn Kayyim'e göre din kulların dünya ve âhiret maslahatlarını gerçekleştirme amacıyla gelmiş ve adaleti getirmiştir. Bu bakımdan âdil siyaset dinin kendisi sayılmasa bile bir cüzü ve dalıdır. İbn Kayyim'in siyaset için öngördüğü dine uygunluk şartı oldukça esnek ve geniş bir muhtevaya sahiptir. Buna göre bunun sınırı, dinin doğrudan bildirdiğine uygunluk değil ona aykırı olmamaktır. Bu bakımdan vahiy inmemiş ve Hz. Peygamber bir sünnet koymamış bile olsa insanların durumlarına uygun, toplumsal düzeni sağlayıcı kural ve tedbirler dine uygun siyaset çerçevesi içerisinde yer alır (*et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 4, 12-13, 103).

Haram kılmayı (tahrîm) “tahrîmü ukûbet” ve “tahrîmü siyânet ve himâye” şeklinde ikiye ayıran ve Hz. Peygamber ile sahâbenin bazı uygulamalarını genel geçer

sabit bağlayıcı hükümler olarak değil maslahat düşüncesine dayalı siyaset olarak değerlendiren İbn Kayyim, bu gibi hükümlerin maslahata göre verilmiş cüzî bir siyaset olduğu için zamanın değişmesiyle değişeceğini ileri sürmekte ve bu hükümleri genel geçer ve kıyamete kadar ümmeti bağlayıcı hükümler olarak değerlendirmenin, her ne kadar böyle düşünenler de mâzûr ve me'cûr kabul edilse de doğru olmadığını söylemektedir. İbn Kayyim'in bu kapsamda değerlendirdiği sahâbe uygulamaları arasında Hz. Ömer'in bir lafızda üç talâkı sırf cezalandırma amacıyla geçerli sayması, ümmüveledin satımının yasaklığı, ifrad haccını öngörmesi, Osman'ın insanları Kur'an'ın yazılışında tek harf üzere toplaması ve Ali'nin Râfîzî zındıkları yakması sayılabilir (*a.g.e.*, s. 16-19; *İğâsetü'l-lehfân*, I, 333, 336).

İbn Kayyim'in anlamı dikkate alan yaklaşım tarzının bir yansıması da fetva konusundaki gerçekçiliğidir. İlahî emirlerin sosyal hayata sekte vermeyecek şekilde anlaşılması gerekir. Bunun için de meselelerin özüne ve ruhuna inmeye çalışmalıdır. Cezalandırmada suçlunun durumunun dikkate alınması gerektiğini belirtmesi (*et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 244), nesep konusunda pek de mantıklı olmayan bazı görüşleri şâriin nesep bağına birleştirmeye aşırı arzulu olmasıyla izah etmesi (*a.g.e.*, s. 201) ve zina isnadının ispatı konusunda şâriin daha sıkı davranmış olmasını bu suçun gizli kalmasını sağlama amacıyla açıklaması (*a.g.e.*, s. 147) bu eğilimin izlerini taşır. Ona göre fakih “olan biten” ile “gereken” arasını uzlaştıran ve bunlar arasında uyum sağlayabilen kişidir (*İ'lâmü'l-muvakkî'in*, IV, 220). Bunu sağlayabilmek için de müftünün hür ve serbest fikirli olması, herhangi bir mezhebe bağlanmaması ve nereye varırsa varсын gerçeğin tarafında yer alması gerekir.

Onun anlamcılık özelliğinin yansımalarından biri de sedd-i zerîa (zerâi) ve hiyel konusundaki yaklaşımıdır. Sedd-i zerîa harama giden yolu kapatırken hiyel harama giden kapıyı açmaktadır; bundan dolayı da bu ikisi birbirinin zıddıdır. Sedd-i zerîanın önemini anlamak için ilim ve fıkıhtan biraz nasip almış olmak yeterlidir. İpeğin haram kılınması sedd-i zerîa kabilindedir. Bunun içindir ki normalde kadınlara mubah olan ipek ihtiyaç ve râcih maslahat sebebiyle erkekler için de mubah görülmüştür. Çünkü sedd-i zerîa için haram kılınan bir şey ihtiyaç ve üstün

maslahat sebebiyle mubah olur. Rîbe'l-fazlın ve haram vakitlerde nâfile namazın yasaklanması da sedd-i zerîa kabilindedir. Bir lafızda üç talâkın tek talâk kabul edilmesi gerektiğini ileri sürerken bunun üç talâk sayılmasının şer'î hukukun genel ilkelerine ve naslara aykırılık içermesi yanında bu uygulamanın başta tahlîl (hulle) uygulaması olmak üzere yol açtığı olumsuz sonuçları da göz önünde bulundurmuş olmalıdır. Nitekim kendi döneminde de müslümanlar, bir lafızda üç talâkın geçerli kabul edilmesi ve bunun ardından yapılan hulle nikâhı sebebiyle o bölgede yaşayan hristiyanlar tarafından ağır biçimde eleştiriliyor ve ayıplanıyordu. Bundan dolayı İbn Kayyim, bu konuda fıkıh doktrininde yerleşik genel kabulün eleştirisine ayrı bir önem vermiştir (muhalilîn nikâhı ve bir lafızda üç talâk için bk. *İğâsetü'l-lehfân*, I, 268-338).

İbnü'l-Kayyim'e göre hiyel dinin temel kuralları, hikmetleri ve öngördüğü maslahatlarla uyum sağlamadığı gibi müctehid imamların usulü ile de uyumsuz. Hile, özü itibarıyla çirkin olan bir şeyi ismen ve sûreten güzel gösterme çabası olduğuna göre hem sedd-i zerîa düşüncesine hem de münasebet ve müessir illet düşüncesine aykırıdır. Bu sebeple hileyi kapı açanların, Zâhîrîler'i lafzın anlamını görmeyip zâhîrine bağlandıkları için suçlaması bir çelişkidir (*İ'lâmü'l-muvakkî'in*, III, 159, 178, 182, 183, 187, 188). Meselenin sosyopolitik yönüne çok az dokunmakla beraber onun bu konudaki genel gözlemi hiyelin müslümanların siyasî hayatını bozduğu yönündedir. Hiyeli reddetmesinin temel sebebi bunun helâli haram, haramı helâl yapmanın aleti olarak kullanılmasıdır. Hiyelin hukukî geçerliliğine karşı çıkmasının temelinde onun hüsün-kubuh anlayışının etkisi de vardır. Yasaklanan şey bizzat mefedsettir ve çirkindir. Allah'ın onu yasaklaması ona ayrıca bir çirkinlik ilâve etmiştir. Dolayısıyla bu şeyin mahiyeti ve hakikati değişmemişken onun isim ve sûretinin değişmesi çirkin bir şeyin güzele dönüşmesini sağlamaz. Bununla birlikte bir hakkın iskatını, bir helâlin tahrîmini veya bir haramın helâl kılınmasını içermeyen hile câizdir ve böyle hileler sıkıntılı bir durumdan kurtulmaya yaradığı için “vücühü'l-mehâric mine'l-madâyik” diye adlandırılabilir (*a.g.e.*, III, 189; IV, 21-22).

Usul Görüşleri. Akıl ve vahiy arasında çatışma bulunmadığı noktasından yola çıkan İbn Kayyim hüsün-kubuh, dinî-şer'î hükümlerin amacı ve peygambere ihti-

yağ gibi konulara nas merkezli bir açıklama getirir. Ona göre hüsün-kubuh meselesi ve peygambere ihtiyaç konusu dinin amacı konusyla doğrudan bağlantılıdır. Dinin amacı bizâtihi Allah'ı tanıma (mârifetullah), O'nu sevmeye, O'na itaat etme ve yakınlaşmadır. İbn Kayyim, filozofların yaklaşımını tenkit ederken kullandığı üslûptan edinilen izlenimin aksine akli hüsün ve kubhun varlığını kabul etmektedir. Fakat bunun, bazı Hanbelî usulcülerinin ona nisbet ettiği gibi (İbnü'n-Neccâr, I, 302) aklın tahsîn ve takbîh edeceği, vâcib ve haram kılacağı şeklinde anlaşılması zordur. Hüsün ve kubhun fiil için zâtî bir özellik olmasıyla fiilin zatından kaynaklanan bir özellik olması arasında fark gözetilen İbn Kayyim birinci yaklaşımı savunur ve bunun zaman, mekân, ahval ve kişilerin değişmesiyle değişebileceğini ileri sürer (*Miftâhu dâri's-sa'âde*, I, 52). Allah mârufu emreder, münkeri nehyeder demek akıl ve fitrata uygun olanı emreder, aykırı olanı yasaklar demektir. Mâruf akılların tanıdığı, fitratların güzelliğini ikrar ettiği şeydir. Vahiy akıl ve fitratta mezkûr olanı açıklayıcı, onaylayıcı ve hatırlatıcı olarak gelmiştir (*a.g.e.*, II, 19-22). İyi kimse amellerin sadece iyi olanına ülfet sağlar. Bu ameller de güzelliği hususunda peygamberlerin tebliğiyle selim fitratların birleştiği ve sahih akılların tezkiye ettiği amellerdir. Dolayısıyla bu amellerin güzelliği hususunda din, akıl ve fitrat buluşmuş ve ittifak etmiş olmaktadır.

Özelde amellerin hüsün-*kubuh* açısından mertebeleri, genelde varlıkların hayır ve şer açısından mertebeleri üzerinde duran İbn Kayyim amelleri hâlis maslahat, hâlis mefsetet, râcih maslahat, râcih mefsetet ve ikisinin eşitliği şeklinde taksim ettikten sonra dinin ilk dördünü getireceğini, maslahat ve mefsetet yönleri eşit olan bir şeyi getirmeyeceğini söyler. Sırf maslahat ve sırf mefsetetin bulunup bulunmayacağı meselesinde ise hangi görüş alınırsa alınsın emredilenin maslahatının fazla olacağını söyleyerek uzlaşmacı bir tavır ortaya koyar. Ayrıca sırf maslahatla kastedilenin ne olduğunu belirlemek gerekir. Eğer sırf maslahat ile, mefsetetin bulaşmadığı, özünde saf maslahat olan şey kastediliyorsa bunun varlığında kuşku yoktur. Eğer meşakkatin bulunmadığı kastediliyorsa böyle bir şey mevcut değildir (*a.g.e.*, II, 25-27).

Şeriatta kıyasa aykırı bir şey bulunmadığını gösterme konusunda İbn Teymiyye'nin yaklaşımını devam ettiren İbn Kay-

yim değişik münasebetlerle şeriat naslarının mâkul olduğuna, akıl, fitrat ve şer' uyumuna, Kur'an'ın mücebi olan hükmün aynı zamanda fitratın mücebi ve aklın muktezâsı olduğuna dikkat çeker. Ona göre Allah ve Resulü kesinlikle, hissen veya aklen sünnetullahın bâtılığı sonucuna götürerek hiçbir hüküm getirmemiştir. Bu bakımdan sarîh akıl sarîh vahye uygun olduğu için akılla vahiy çatışınca akıl takdim edilir demek hatadır. Ona göre âlemin fesadı re'yin vahye, hevânın akla takdim edilmesinden kaynaklanır. İbn Kayyim akıl-vahiy mutabakatı üzerinde önemle durmakla birlikte, "Nübüvvet âlemin ruhudur" diyerek (*Miftâhu dâri's-sa'âde*, II, 179, 188) peygamberlere ihtiyacın zaruri oluşu konusunda titizlik göstermekte ve böylece akli kontrol altına almayı ve sınırlamayı hedeflemektedir.

1. Kitap ve Sünnet. İbn Kayyim'e göre fıkıhın kaynakları (usul) genel olarak Kitap, Sünnet ve birleştirici bir delille bu ikisinin anlam çerçevesine giren olmak üzere üçtür (*İ'lâmü'l-muvakkî'in*, II, 191). Bu genel ifade, Ahmed b. Hanbelî'nin fetvalarını dayandırdığı asıllarda açılımını bulur. Buna göre usul, a) naslar (Kitap ve Sünnet), b) muhalifi bilinmeyen sahâbe fetvaları, c) farklı görüşlerin bulunması durumunda aralarından birinin seçilmesi, d) mürsel ve zayıf hadis, e) zaruret durumunda yani bunların yokluğunda kıyastır (*a.g.e.*, I, 29). İbn Kayyim büyük ölçüde bu beş asla dayanmaktadır.

Bu sıralamada dikkat çeken bir husus, daha önce Şâfiî'de de görüldüğü üzere Kitap ve Sünnet arasında mertebe farkı gözetilmeksizin her ikisinin "naslar" başlığı altında birinci sırada gösterilmesi, diğer bir husus da icmân isim ve sonraları kazandığı içerik olarak bu sıralamada yer almamasıdır. Bunun sebebi Ahmed b. Hanbelî'nin icmâ konusundaki farklı yaklaşımıdır. Ahmed b. Hanbelî, insanların ihtilâf etmiş olabileceğini göz önünde bulundurup icmâ iddiasına genel olarak sıcak bakmamış ve muhalifi bilinmeyen görüşün icmâ olarak nitelendirilmesi görüşünün Bısr b. Gıyâs el-Merîsî ve Ebû Bekir el-Esam'dan çıktığını ifade edip, "İcmâ vardır" demektense, "Bu konuda hilâf bilmiyorum" demenin daha doğru olacağını ileri sürmüştür. İbn Kayyim de müctehid imamların, baştan beri Kitap ve Sünnet'i icmâa takdim edegediklerini ve deliller sıralamasında icmâi üçüncü mertebeye koyduklarını, Kitap ve Sünnet varken icmâa gidilmeyeceğini ifade

edip meçhul icmâ ile amel etmenin naslara muhalefet sonucunu doğuracağını söylerken bunu kastetmiş olmalıdır (*a.g.e.*, II, 246-248). İbn Kayyim ve İbn Teymiyye, belki de yerli yersiz icmâ iddiasının yaygınlığını göz önüne alarak icmân inkârının küfrü gerektirmeyeceğini savunmuşlardır. Onların böyle esnek ve yumuşak bir tavır takınmalarının arkasında, siyaseten verildiğini iddia ettikleri hükümler üzerinde gerçekleşmiş bulunan birtakım icmâlara aykırı görüş açıklamaları durumunda kendilerine yönelecek tenkitleri hafifletme amacının bulunduğu da düşünülebilir. Ancak İbn Kayyim, yukarıda belirtilen deliller hiyerarşisinde görüldüğü ve başka ifadelerinden de anlaşıldığı üzere (*el-Turuku'l-hükmiyye*, s. 179) muhalifi bilinmeyen sahâbe sözlerini bir anlamda icmâ mertebesinde tutmakta, hatadan korunmuşluğun (ismet) belli bir grup için değil ümmetin toplamı için söz konusu olduğunu, yaygın şekilde bilinen hükümlerin icmâ olacağını (*a.g.e.*, s. 198) dile getirerek icmâ konusunda yaygın anlayışa yakın bir konuma gelmektedir. Bununla beraber bir asırda sünneti bilen ve ona çağırın bir kimsenin bulunması durumunda o kimsenin hüccet, icmâ, sevâd-ı a'zam ve müminlerin yolu olacağını belirtmesi (*İğâsetü'l-lehfân*, I, 70) onun farklı bir çizgide bulunduğunu göstermektedir.

İbn Kayyim'e göre Allah, Hz. Peygamber'e neyi kastettiğini açıklama yetkisi verdiği gibi ona kendi adına kendiliğinden hüküm koyma (teşrî') yetkisi de vermiştir. Resûl-i Ekrem, Allah'ın hâs ve âm ifadelerle kastettiği anlamı açıklamış, hüküm ve fetvaları da kitap kaynaklı ve ona uygun olmuştur. Hatta Hz. Peygamber'in bütün kelâmı Allah adına yapılmış açıklamadır (*el-Turuku'l-hükmiyye*, s. 70; *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, II, 313). Kendisine teşrî' yetkisi tanıdığı için Resûlullah Kur'an nassına ilâve hüküm koyabilir. Nitekim Selef'in ve Ehl-i sünnet'in temel özelliği, Hz. Peygamber'den sahih olarak gelen bir şeyi hiçbir insanın sözü sebebiyle terketmemesidir. Vahiy kaynaklı kabul edilen sünnet, a) münzel kitapların getirdiğine uygun sünnet, b) Allah'ın kitabını tefsir eden, Allah'ın muradını açıklayan ve mutlakını takyit eden sünnet, c) kitabın kaydetmediği bir hükmü içeren ve o hükmü ilk defa olarak açıklayan sünnet olmak üzere kitap karşısında üç konumda bulunur. Bu üç kısımdan herhangi birini reddetmek câiz olmadığı gibi kitabın karşısında sünnetin dördüncü bir konumu

da yoktur. Dolayısıyla Kur'an'a aykırı ve onunla çelişkili olan sahih bir tek sünnet vârit olmamıştır (*İ'lâmü'l-muvakkı'în*, II, 307; *et-Turuğu'l-hükmiyye*, s. 72; Hz. Peygamber'in beyanını on kısımda değerlendirdiği ve taksimin ayrıntıları için bk. *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, II, 314-316). İbn Kayyim, hadisin kabulü konusunda sıkı şartlara başvurmayan geleneğin temsilcisi olduğunun bilinciyile ve iddialı bir şekilde kendilerinin bir re'y, kıyas veya şahsî taklit sebebiyle muhalefet ettiği sahih, sarîh ve mensuh olmayan bir tek hadis bile gösterilemeyeceğini ileri sürer. Hatta hadise muhalefet endişesiyle ve Ahmed b. Hanbel'in yaklaşımına uygun olarak teâruz durumunda farklı iki hadisin getirdiği iki hükmün ayrı ayrı sünnet olabileceğini iddia eder (*İ'lâmü'l-muvakkı'în*, I, 330, 367; *et-Turuğu'l-hükmiyye*, s. 264).

İbn Kayyim özellikle Hanefî usulcülerce ortaya konulan, kitabın zâhirine veya usule (kıyas) aykırı olduğu gerekçesiyle ya da Kur'an'daki hükme ilâve getiren haber-i vâhidin Kur'an'daki hükmü neshetmiş olacağı, bunun için de amelden düşürülmesi gerektiği şeklinde sonradan oluşturulan bazı kurallar sebebiyle hadislerin reddine karşı çıkmaktadır (*İ'lâmü'l-muvakkı'în*, I, 316; II, 293, 294-307; *et-Turuğu'l-hükmiyye*, s. 72-74, 169). Deliller hiyerarşisinde zayıf hadisle amele yer vermekle birlikte bazı hadislerle ilişkin tenkitleri bulunan İbn Kayyim (*İ'lâmü'l-muvakkı'în*, I, 203; *et-Turuğu'l-hükmiyye*, s. 176, 177, 200, 213), hadisin umde olarak kullanılması ile istişhâd amacıyla kullanılması arasında fark gözetir ve isnadında zayıflıklar bulunan bazı hadisleri onlara dayanmak maksadıyla değil istişhâd maksadıyla zikrettiğini belirtir (*İ'lâmü'l-muvakkı'în*, I, 346, 348; *İğâsetü'l-lehfân*, I, 156).

Bütün çabasını naslara itibarın yeniden tesisine harcayan İbn Kayyim, nasların -özellikle kendi zamanını kastederek- adına sikke basılan, hutbe okunan, fakat geçerli bir hükmü ve yetkisi olmayan âciz halife derecesine indirildiğini söyleyerek (*İctimâ'u'l-cüyûş*, s. 42) naslara hakkının verilmediğinden yakınır ve naslara hakkının verilmesi durumunda mevcut ihtilâfların çoğunun ortadan kalkacağını ileri sürer (*Miftâhu dâri's-sa'âde*, II, 58). İbn Hazm'ın daha önce ifade ettiği gibi bütün âlimlerin görüşlerinin Kitap ve Sünnet'e arz edilmesi gerektiği üzerinde durur (*İ'lâmü'l-muvakkı'în*, II, 278) ve resulün getirdiklerine aykırı olan her türlü görüş ve uygulamaya karşı mücadelenin

imanın gereği olduğunu ifade eder (*a.g.e.*, I, 50). Ona göre bir lafzın Selef'in dilindeki kullanımıyla sonradan kavuştuğu terimsel anlamı arasındaki farka dikkat etmek ve Kur'an'ı sonraki terminolojiye göre anlamak doğru değildir (meselâ nesh lafzı için bk. *a.g.e.*, I, 35-36, 40, 90, 98; beyyine kavramı için bk. *a.g.e.*, I, 98; mezhep imamlarının kerâhet kavramını tahrîm için kullanmaları hususunda bk. *a.g.e.*, I, 39). Mezhebi iddialarla Kur'an yorumlanmaz ve lûgat o iddialara hamledilmez (*Zâdû'l-me'âd*, IV, 18). Bir mezhebi destekleme aşırılığı ve taassubu kişiyi sarîh sahih sünnete karşı çıkmaya götürmemelidir (*a.g.e.*, IV, 162). Aslanan delile, delilin gerektirdiğine uymaktır. İbn Kayyim delil sözüyle genel olarak Kitap, Sünnet, sahâbe sözleri ve Arap dilini kastetmektedir (*et-Turuğu'l-hükmiyye*, s. 182).

Siyak-sibak ve Kur'an bütünlüğü mutlak surette dikkate alınmalıdır (*a.g.e.*, s. 70-71, 162). Herhangi bir âyet Kur'an'ın genel esprisine ters düşen bir anlamda yorumlanamaz. Nasların zâhirine ve lafzına bağlı kalmayıp esnek ve genel anlamda yorumlanması gerektiğine işaret ederek bazı nasların nihai belirleme değil temsil kabilinden olduğunu (*İğâsetü'l-lehfân*, I, 104), yine cüz'î-hâs nübüvvet kelâmının küllî-âm kılınamayacağı gibi küllî-âm olan da cüz'î-hâs kılınamayacağını belirtir (Ahmed Mâhir el-Bakarî, s. 64).

2. Sahâbi Sözü. Sahâbenin icthad yaparken bazan isabet, bazan hata edebileceğini, fakat her iki halde de ecir kazanacağını söylemekle birlikte İbn Kayyim'e göre sahâbiler ümmetin en fakihî, en âlimi ve dinî ahkâmın maksat ve hikmetlerini en iyi bilen kişilerdir. Sahâbenin bilgileriyle sonrakilerin bilgileri arasındaki fark bunlarla onların faziletleri arasındaki fark gibidir (*İ'lâmü'l-muvakkı'în*, I, 175). İbn Kayyim, sahâbenin Hz. Peygamber hayatta iken verdiği fetvaları iki kategoride değerlendirir. Buna göre bir sahâbinin verdiği fetva eğer Hz. Peygamber'e ulaşmış ve Hz. Peygamber de o fetvayı ıkrar etmişse o hüküm, sahâbenin fetvası olmak bakımından değil Hz. Peygamber'in ıkrarı bakımından hüccet olur. İkinci olarak da sahâbiler Hz. Peygamber'den tebliğde bulunan kimse sıfatıyla fetva vermişlerdir ki bu durumda onlar taklit eden ve taklit edilen konumunda değil râvi konumundadır (*a.g.e.*, II, 251). İbn Kayyim, mezhep imamları ve âlimlerin çoğunluğunun sahâbe sözlerinin uyulması gerekli bir hüccet olduğu görüşünde birleştiği-

ni, sahâbi dışındakilerin taklidinin ise en fazla câiz sayılacağını belirtir (*a.g.e.*, II, 262). Bununla birlikte, "Sahâbe ve tâbiînin rehberliğinden daha mükemmeli yoktur" diyerek (*a.g.e.*, IV, 195) tâbiînin görüşlerini de bir anlamda sahâbe görüşleri mertebesine yükseltmesi ve Selef'in görüşlerine bazan isim sayarak, bazan "mezâhibü's-Selef" diyerek sıkça atıfta bulunması (*et-Turuğu'l-hükmiyye*, s. 153) onun tâbiînin taklidine de sıcak baktığı, en azından karşı çıkmadığı şeklinde anlaşılabilir.

3. Kıyas. İbn Kayyim hükümlerin ta'lîl edilmesinin, dolayısıyla kıyasın içinde yer alacağı kavramsal çerçeveyi oluşturma sadedinde halk ve emir (yaratma ve buyurma) kavramlarına özel bir önem atfeder. Yararmanın da buyurmanın da kaynağı rabbın ilmi ve hikmetidir. İbn Kayyim emir kavramını, "Allah'ın açıklamak / göstermek üzere elçiler gönderip kitaplar indirdiği şeriat ve din" olarak ifade eder. Buyurmanın kaynağının rabbın hikmeti olarak belirtilmesi, nasların ta'lîl edilebileceğini hissettirdiği gibi teşrî'de maslahatın dikkate alınacağını da göstermektedir. İbn Kayyim ta'lîl konusunda, Zâhirîler'in ve Eş'arîler'in hilâfına İbn Teymiyye ve Necmeddin et-Tûfî gibi Allah'ın fiil ve emirlerinin illet, hikmet ve maslahata dayalı olduğunu kabul etmektedir (*Miftâhu dâri's-sa'âde*, I, 522; *Tarîku'l-hicreteyn*, s. 154-157). Hükümlerde illet ve hikmetin dikkate alınması konusunda da orta yolu tutan İbn Kayyim, İbn Hazm ve taraftarlarının şâriin hükmü bağladığı anlamları ve hikmetleri dikkate alma kapisını kendi üzerlerine kapadıklarını ve bu yüzden ilimden büyük bir payı kaçırdıklarını, buna karşılık şâriin şehâdet etmediği illetleri ve kıyasların kapisını re'y ile açanların da birçok bâtila saplandıklarını ve birçok gerçeği kaçırdıklarını ifade ettikten sonra bu iki grubun ifrat ve tefrit içinde olduğunu söylemektedir (*et-Turuğu'l-hükmiyye*, s. 120-121, 214). İbn Kayyim'in ta'lîlde hikmet ve maslahatın dikkate alınmasına sıcak baktığı hususu, onun sosyal değişme ve hukuk ilişkisini maslahat ve siyaset temelinde inceleme-sinde görülmektedir.

İbn Kayyim kıyas konusunu, nasların bütün olayların hükümlerini içerip içermediğine ilişkin teorik tartışma ile bağlantılı kılmış ve Sünnî usulcülerin çoğunluğu tarafından da ifade edilen "nasların sayılı ve sınırlı, olayların ise sınırsız olduğu, dolayısıyla sınırlının sınırsız içermesinin imkânsız olduğu" şeklindeki anlayı-

şa karşı çıkmıştır. İbn Kayyim'e göre bu gerekçe birkaç yönden geçersizdir. Öncelikle tek tek fertleri sınırsız şeylerin türler haline getirilerek sınırlandırılması mümkündür ve bu türlerin hükümleri belirtildiği vakit bu türler içinde yer alan sonsuz sayıdaki fertlerin hükümleri de belirtilmiş olur. İkinci olarak fiillerin, hatta arazların türleri sınırlıdır. Meselâ akbalar evlenilmesi mubah olan ve olmayan diye iki türe ayrılır. Yine abdesti bozan şeyler belli bir sayı ile sınırlandırılabilir ki bu durumda geri kalan hallerin abdesti bozmayacağı anlaşılmış olur. Ayrıca beyan konusundaki bütün kusurlarına rağmen mezhep mensupları, kendi mezheplerine göre helâl veya haram olan şeyleri kuşatan toplayıcı genel kurallar koyarak mezheplerini belirleyebiliyorlar da Allah ve cevâmiu'l-kelim olan peygamber mi helâlleri ve haramları ifade edemiyor? Meselâ Hz. Peygamber'in, "Sarhoş edici olan her şey haramdır" sözü, hangi bitki veya maddeden yapılmış olursa olsun sarhoş edici olan her şeyi içine alır; dolayısıyla sarhoş edici özellikteki içeceklerin haramlığına hükmetmek için kıyasa gerek yoktur. Bu sebeple kıyas, şahit ve tâbi konumunda olup nasların delâlet etmediği hiçbir hükmü müstakillen ispat etmez.

İbn Kayyim, nasların bütün olayları kuşatıp kuşatmadığına ilişkin bu temel teorik görüş ayrılığının daha alt bir alan olan kıyas konusuna da aynı şekilde yansıdığını ve kıyas hususunda üç farklı yaklaşımın bulunduğunu belirtir. Bir grup kıyası bütünüyle inkâr etmiş, bir grup onu kabul etmekle birlikte hikmeti, ta'îlî ve uygun anlamları inkâr etmiş, bir grup da nasların bütün olayları içermediğini ve bazı hükümleri kıyasa havale ettiğini ileri sürmüştür. Bu üçüncü grubun aşırıları hükümlerin büyük çoğunluğunun kıyas yoluyla belirleneceğini, ılımlıları ise başka türlü belirleme imkânı olmayan birçok hükmün kıyas yoluyla belirleneceğini söylemiştir. Her üç yaklaşımın da tutarsızlık, çelişki ve bozukluk içerdiğine temas eden İbn Kayyim doğru görüşün bunlar dışında olduğunu söyler. Ona göre bu konudaki doğru görüş, nasların bütün olayların hükümlerini içine aldığı şekildedir. Allah ve elçisi insanları herhangi bir re'y veya kıyasa havale etmemiş, aksine bütün hükümleri açıklamışlardır. Dolayısıyla naslar bütün hükümlere yeter. Sahih kıyas da haktır ve naslara uygundur.

Bu üç gruptan her biri, gerçeğe giden yollardan birini kendisine kapadığı için

başka bir yolu kapasitesinin üzerinde genişletmeye mecbur kalmıştır. Kıyası inkâr edenler temsil ve ta'îlin, maslahat ve hikmetlere itibarın kapısını kapadıkları için nasların zâhirlerini ve istishâbı genişletmek zorunda kalmış ve bu ikisine ihtiyaçtan fazla yük vurmışlardır. Bunlar nasstan bir hüküm anladıklarında sadece o hükmü ispat etmiş ve arkasında bulunan anlama önem vermemişlerdir. Nاستan bir hüküm anlayamadıkları durumlarda ise o nassi bırakıp istishâba yönelmişlerdir. Her ne kadar naslara önem verme, onları koruma ve üstün tutma re'y, kıyas ve taklidi nassın önüne geçirmeme, kıyas ehlinin tutarsızlıklarını gösterme gibi hususlardaki tavırları güzel ise de bunlar dört noktada hata etmiştir. 1. Sahih kıyası inkâr etmeleri. 2. Delâleti sadece lafzın zâhirine hasredip nassın ima, tenbih, işaret ve muhataplar nezdindeki örfünü dikkate almadıkları için nasları anlamada kusurlu davranmaları. 3. İstishâba gereğinden fazla yük yükleme ve nakledici delil olmadığı gerekçesiyle istishâbın gerektirdiği hükme kesin gözüyle bakmaları. Halbuki bir şeyi bilmemek o şeyin yokluğunu bilmek anlamına gelmez. 4. Müslümanların akid, şart ve muamelelerinin sıhhat yönünde bir delil olmadıkça butlâna hamledileceğine -istishâb yoluyla- kanaat getirmeleri (*İ'lâmü'l-muvakkı'in*, I, 338-349). İbn Kayyim, isim vermemeyle birlikte kıyası inkâr edenlere ilişkin olarak söylediklerinde öncelikle İbn Hazm'ı kastetmekte ve kıyas bahsinde bir anlamda İbn Hazm ile kıyası benimseyen yaygın Sünnî görüşün arasında bir denge ve uzlaşma noktası bulmaya çalışmaktadır.

İbn Kayyim, re'y ve kıyas ehlinin naslara itina göstermediği ve nasların hükümlere yeterli ve şâmil olduğuna kanaat getirmedikleri için re'y ve kıyas yollarını genişlettiğini, kıyâs'ü-ş-behi kabul ettiğini, şâriin dikkate alıp almadığı bilinmeyen vasıflara hüküm bağladığını ve yine şâriin hükme gerekçe yapıp yapmadığı bilinmeyen birtakım illetler istinbat ettiğini söylemiş ve sonuçta nasların birçoğu ile kıyas arasında teâruz bulunduğunu ifade durumunda kaldığını, bazan nasları kıyasa, bazan da kıyası naslara takdim ederek kararsız bir çizgi takip ettiğini ve bunun bir sonucu olarak da birçok hükmün kıyasa aykırı olarak sabit olduğunu savunmak zorunda kaldığını ileri sürmüştür. Bunlar beş yönden hata etmiştir. a) Nasların bütün olayları açıklamaya yetmeyeceğine kanaat getirmeleri. b) Birçok nassa re'y ve kıyas ile muâraza et-

meleri. c) Şeriat hükümlerinin birçoğunun kıyas ve mîzana (adl) aykırı olduğuna kanaat getirmeleri. d) Bir yandan şâriin itibar edip etmediği bilinmeyen birtakım vasıf ve illetlere itibar ederken öte yandan şâriin itibar ettiği birtakım vasıf ve illetleri ilga etmeleri. e) Bizzat kıyas hususunda çelişkiye düşmeleri (*a.g.e.*, I, 349-350).

Kıyasa ilişkin mevcut görüşleri tenkit ettikten sonra İbn Kayyim bu konuda kendi görüşünü üç maddede ortaya koymaktadır. 1. Naslar hükümler için yeterli olup re'y ve kıyasa başvurmaya gerek bırakmamaktadır. 2. Nas varken re'y, kıyas ve ihtihâttir. 3. Şeriatın bütün hükümleri sahih kıyasa uygundur ve Hz. Peygamber'in getirdiği şeyler arasında mîzana ve sahih kıyasa aykırı hiçbir şey yoktur. İbn Kayyim'e göre naslar insanları asla kıyasa muhtaç bırakmamıştır ve nasta her türlü re'y, kıyas, siyaset ve istihâsandan müstağni kılacak yeterlilik ve zenginlik vardır. Fakat nasların yeterliliği Allah'ın kuluna vereceği anlama yeteneği şartına bağlıdır (*a.g.e.*, I, 267-268, 350). Nasların delâleti hakikî delâlet ve izâfî delâlet olmak üzere iki kısımdır. Hakikî delâlet konuşanın kastına ve iradesine tâbidir ve bu delâlet değişme göstermez. İzâfî delâlet ise işitenin anlayış, kavrayış, sağlam düşünüş ve zihin berraklığına ve bunun yanında lafızları ve lafızların mertebelerini bilmesine bağlıdır. Dolayısıyla bu delâlet, işitenlerin anılan hususlardaki farklılığına göre değişiklik gösterir.

İbn Kayyim, kıyas konusunda Zâhirîler'i ve re'y ehlini aşırı olarak niteleyip kendisinin orta yolu tercih ettiğini belirterek kıyas karşıtlarının üslûbuyla re'y ehlini ve yer yer Şâfiîler'i ve Hanbelîler'i tenkit etse de (*a.g.e.*, I, 222) her şeyin hükmünün naslarda bulunduğu anlayışı ve bu görüşün temellendirilmesi konusunda kendisiyle öteki usulcüler arasında ciddi bir fark bulunmamaktadır. Çünkü onlar da her şeyin hükmünün naslarda bulunduğunu, fakat bazı hükümlerin lafız, bazıların ise anlam olarak bulunduğunu ve kıyasın anlam olarak naslarda mevcut hükümlerin anlaşılmasının yolu olduğunu belirtmişlerdir. İbn Kayyim bu yaklaşımla bir anlamda, usulcülerin teknik kıyasına veya daha doğru bir ifadeyle nasları gerek tek tek gerekse birbirine ekleyerek gereği gibi değerlendirmeden önce kıyasa başvurmalarına karşı çıkmış olmaktadır.

Prensip olarak hikmet ve maslahata riayeti kabul ettiği için İbn Kayyim genel

anlamda kıyas yanında istihsan ve istislahâ da sıcak bakmaktadır. İstishâb ve önceki şeriatlar konusunda öteki usul-cülerden pek farkı yoktur. İstishâbın berâet-i asliyye istishâbı, aksi sabit oluncaya kadar şer'î hükmü ortaya koyan vasfın istishâbı ve tartışma konusunda icmâ istishâbı olmak üzere üçe ayrıldığını belirttikten sonra birinci tür istishâbın, Hanefîler'e göre bir durumun devam ettiğini göstermeye değil "def"e uygun, Mâlikîler'in, Şâfiîler'in ve Hanbelîler'in çoğunluğuna göre ise bir durumun devam ettiğini göstermeye uygun olduğunu, ikinci tür istishâbın hüccet olduğu konusunda pek ihtilâf bulunmadığını ve üçüncü tür istishâbın hüccet olup olmadığının ise tartışmalı olduğunu söyler (a.g.e., I, 339-344; kıyas berâet-i asliyye için bk. a.g.e., I, 261). Ayrıca önceki şeriatlar konusunda dört imamın olumlu kanaatini zikreder.

İbn Kayyim Medine ehlinin amelinin hüccet olamayacağı görüşündedir. Çünkü amel, sünneti belirlemenin ölçüsü değil tam aksine sünnet ameli belirlemenin ölçüsüdür; dolayısıyla sünnet hangi ameli destekliyorsa o amel muteberdir. Öte yandan muhalefet edilemeyecek olan amel, bir belde oturan bir grup sahâbînin ameli olmayıp sahâbenin bütününün amelidir (*İ'lâmü'l-muvakkı'în*, II, 380-396).

4. İctihad ve Taklid. İbn Kayyim, taklid karşıtlığının ve serbest icthad düşüncesine sahip olmasının bir sonucu olarak icthad kapısının kapanmasını kabul etmez. İctihad kapısının kapanması anlamına gelen, belli bir dönem veya belli kişilerden sonra o zamana kadarki mevcut görüşler arasında seçim yapmanın câiz olmadığı şeklindeki anlayışları zikrederek bunları şiddetle eleştirir (a.g.e., II, 275-277). Fakat fûrû-i fıkıh ve Arapça bilgisi olmayan ve usulcülerin kurallarını bilmeyen kişi için icthad ehliyeti asgari düzeyde dahi gerçekleşmiş olmayacağı için bu kişilerin doğrudan hadislerden hüküm çıkarmaları, fetva vermeleri ve onunla amel etmeleri uygun değildir. Bunların bilenlere sorması gerekir (a.g.e., IV, 235-236, 239). İhtiyaç anında ve o konuyu bilen bir âlimin bulunmaması durumunda ise taklit yoluyla fetva vermek câizdir (a.g.e., I, 45-46; IV, 198).

İbn Kayyim'e göre ilim ehlinin yolu âlimlerin görüşlerini araştırıp zaptetmek, üzerinde düşünmek ve bunları Kur'an, sabit sünnet ve Hulefâ-yi Râşidîn'in görüşlerine arz etmek, bunlara uygun düşenleri

almak, aykırı olanlara iltifat etmemektir. Durumu açıklığa kavuşmayan görüşlere gelince, bunlar sonuçta uymanın vâcib değil câiz olduğu icthadî meseleler kapsamındadır. Kimseyi bu görüşle ilzam etmeksizin ve bunun hak, ötekilerin bâtil olduğunu söylemeksizin buna uymak câizdir. Mukallitler ise bu yolu tersine çevirerek Allah'ın kitabını, elçisinin sünnetini ve elçinin halife ve arkadaşlarının görüşlerini taklit ettikleri kişinin görüşlerine arzetmişler, uydukları kişinin sözüne uygun olanları almışlar, ötekileri almamak için çareler uydurmuşlardır (a.g.e., II, 226-228; *el-Fürûsiyye*, s. 342-343). Halbuki müctehid imamların görüşleri suyun yokluğunda başvurulacak teyemmüm gibidir. Mukallitler ise müctehidlerin görüşlerini öne alarak Kitap, Sünnet ve sahâbe sözlerini suyun yokluğunda başvurulacak teyemmüm menzilesine indirmişler ve su varken teyemmüm etmişlerdir. Daha sonra gelenler ise büsbütün ileri giderek müftü ve hâkimin karşılaştığı olayda Kitap, Sünnet ve sahâbe sözlerine bakmasının câiz olmadığını, uydukları ve taklit ettikleri kişinin sözüne başvurması gerektiğini söylemişlerdir. IV. (X.) yüzyıldan sonra bir adamın peşine düşüp onun fetvalarını şâriin nasları yerine koymak, hatta nasların önüne alıp onu taklitle yetinmek âdeti ortaya çıkmıştır (*İ'lâmü'l-muvakkı'în*, II, 248-263).

Muayyen bir mezhebe intisap etmek gerekli değildir. Devlet başkanının kadıya belli bir mezhebe göre hükmetmesi şartını koşması durumunda bu şart geçersizdir. Bir mezhebe mensup müctehid, başka bir imamın görüşünü bir delil sebebiyle tercihe daha uygun bulmuşsa bu görüşü kendi imamının usulüne göre tahrîc ederek bununla fetva verebilir (a.g.e., III, 283-284; IV, 185, 238, 261-263). Müftü, bir meselede başkasının mezhebinin kendisinin taklit ettiği mezhepten daha üstün ve delil bakımından daha sahil olduğunu bile bile kendi mezhebine göre fetva vermekten kaçınmalıdır. Müftüye herhangi bir imamın görüşü sorulmuşsa onun görüşünün ne olduğunu söylemesi gerekir. Eğer kendi icthadî sonucunda ulaştığı hükmün -Allah'ın hükmünün- ne olduğu sorulmuşsa bu takdirde müftü, ister kendi imamına isterse başkalarına ait olsun mevcut görüşler arasında hangisi kendince üstün, Kitap ve Sünnet'e daha yakın ise o görüşle fetva vermelidir (a.g.e., IV, 177, 236). Müftünün, hakkında Allah'tan veya resulünden bir nas bulamadığı bir konuda icthadının

ulaştığı sonucu, "Allah bunu vâcib kılmıştır, haram kılmıştır, mubah kılmıştır veya Allah'ın hükmü budur" diye ortaya koyması câiz olmaz (a.g.e., I, 39, 43-44; II, 230). İbn Kayyim'in bu yaklaşımı, İbn Hazm'ın kıyas, istihsan ve taklit yoluyla ulaşılan hükmün Allah ve resulüne isnadının haram olduğu (İbn Hazm, VI, 152) görüşüne göre daha mutedil görülebilir.

İbn Kayyim, Ahmed b. Hanbel'i Ehl-i sünnet'in imamı şeklinde tavsif ederek ona diğer imamlara göre daha öncelikli bir yer verip onun dayandığı esasları ölçü kabul etmekle birlikte mezhep taassubuna şiddetle karşı çıkar (*et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 156, 246, 248) ve yerine göre diğer mezhep imamlarının görüşlerini tercih eder (a.g.e., s. 31, 51, 192, 235). Ahmed b. Hanbel'in görüşleri arasında da seçmecî davranmış, ona atfedilen bazı fikirlerin onun usul ve görüşüne uygun düşmediğini ileri sürmüş (*İ'lâmü'l-muvakkı'în*, I, 310, 319), bazı görüşlerini de mezhep gereği değil salt yorum olarak değerlendirmiştir (*et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 293). Bu kadar serbest ve seçmecî davranıldığı halde Hanbelî mezhebi içinde kalabilmesinde, Ahmed b. Hanbel'den bir konuda birkaç farklı görüş rivayet edilmesinin sağladığı rahatlığın da rolü bulunmaktadır.

Eserleri. İbnü'l-Cevzî, daha kalıcı olduğu düşüncesiyle telifi öğretime tercih ederken İbn Kayyim ikisini bir arada yürütmeye çalışmıştır. Kitap telifi konusunda Ahmed b. Hanbel'in olumsuz tavrını, Kitap ve Sünnet'le meşguliyetten ve onların savunmasını yapmaktan uzaklaşma gerekçesiyle açıkladıktan sonra Kitap ve Sünnet'e aykırı re'y ve mezhepleri iptale dair kitap yazmada bir sakınca bulunmadığını, hatta bunun yerine göre vâcib, yerine göre müstehap ve yerine göre mubah olduğunu belirtmiştir (*et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 255-256). Herhangi bir ilimde otorite sayılmasa da kelâm, tefsir, hadis, fıkıh ve usûl-i fıkıhta derinleşmiş olduğu belirtilen İbn Kayyim'in kaynaklarda 100'e yakın eserinin adı geçmekte olup bunların önemli bir kısmı, gerek onun ilginç kişiliği gerekse Hanbelî mezhebinin tarihî birikimini gün ışığına çıkarma yönünde çağımızdaki bazı resmî politikalar ve finans desteği sayesinde neşredilme imkânı bulmuştur. Geri kalan eserlerinin çok azının yazma nüshası mevcut olup büyük çoğunluğu ise sadece ismen bilinebilmektedir. İbn Teymiyye'nin aksine tasavvuftan daha fazla etkilendiği ve ona nisbetle daha az polemikçi

olduğu, bu bakımdan da İbn Teymiyye'nin nisbeten kuru, İbn Kayyim'in ise açık ve akıcı bir üslûba sahip olduğu söylenebilir. Kendisinin de belirttiği gibi (*eş-Turuku'l-hükmiyye*, s. 232) eserlerinde konudan konuya atlama, konu dışına çıkma veya istitrâd fazladır. Buna bağlı olarak sorulan sorulara çok geniş cevaplar vermektedir. Eserlerinde tekrarların fazla oluşunu İbn Kayyim'in vâizliğine ve çok eser yazmış olmasına bağlamak mümkündür. Onun hemen bütün kitapları, bir mezhebin görüşlerini savunma veya öne çıkarma düşüncesi güdülmediği izlenimi verecek şekilde mukayeseli tarzda yazılmış ansiklopedik eserlerdir. Selef'in dediğine aykırı olmamak şartıyla her görüşe açık olan İbn Kayyim'in konulara yaklaşımında objektifliğin hâkim olduğu söylenebilir. Ele aldığı bir konudaki görüşleri gerekçeleriyle birlikte zikrederek tartıştıktan sonra tercihini açıkça belirttiği gibi bazan tercihi okuyucuya bırakır (*a.g.e.*, s. 151). Kişilere değil delile itibar ettiği için delilin desteklediği görüşü almakta kaçınmaz. Bu bakımdan teorik olarak uzlaşması mümkün olmayan kişilerin görüşlerini tercih ettiği görülmektedir (meselâ bk. *İğâsetü'l-lehân*, I, 104). İbn Kayyim'in eserlerinin tesbiti ve adlandırması konusunda bazı karışıklıklar bulunmakta, bu durum biraz da eserlerinin yoğun bir ilgiye mazhar olmasından ve bu eserlerden seçme ve derlemelerin değişik isimler altında yayımlanmasından kaynaklanmaktadır. İbn Kayyim'in bir eserini yazarken diğer eserlerinden sık sık alıntılar yapması da bunda etkili olmuştur. Bazı eserleri farklı adlarla birçok defa, bazan da eserlerinin çeşitli bölümleri müstakil olarak neşredilmiştir.

A) Akaid. 1. *el-Kaşidetü'n-nûniyye** (*el-Kâfiyetü's-sâfiye fi'l-intisâr li'l-fırkati'n-nâciyye*, *el-Kaşidetü'n-nûniyye fi's-sünne*). Ehl-i sünnet ve'l-cemâat akaidine, özellikle sıfatlar konusuna dair yaklaşık 3000 beyit ihtiva eden ve üzerinde birçok çalışma yapılan eserin çeşitli baskıları vardır (İstanbul 1318; Kahire 1319, 1344; Cidde 1415/1995; nşr. Abdullah b. Muhammed el-Umeyr, Riyad 1416/1996). 2. *eş-Savâ'iku'l-münezzele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mufa'fîla* (*eş-Savâ'iku'l-mürsele*). *İğâsetü'l-lehân*'da atıfta bulunulan (I, 45; II, 114) eser Selef akaidine dairdir. Eserin İbnü'l-Mevsilî tarafından yapılan ihtisarı basılmış (Kahire 1348, 1380; nşr. Seyyid İbrâhîm, Kahire 1412/1992; I-II, Mekke 1348-1349; nşr. Ridvân Câmi' Ridvân, I-II, Mekke 1415/1994), mevcut kısmı da Ali b. Mu-

hammed ed-Dahîlullah tarafından doktora tezi olarak neşre hazırlanmıştır (I-IV, Riyad 1408/1988). 3. *İctimâ'u'l-cüyûşil-İslâmiyye 'alâ ğazvi'l-Mufa'fîla ve'l-Cehmiyye* (Amritsar 1314; Kahire 1351, 1401; Beyrut 1404/1984, 1408/1988; nşr. Avvâd Abdullah el-Mu'tik, Riyad 1408/1988, 1415/1995; nşr. Ebû Hafs Seyyid b. İbrâhîm, Kahire 1992; nşr. Beşîr Muhammed Uyûn, Beyrut-Riyad 1414/1993). Bütün ölçüde İbn Teymiyye'nin *el-Fetva'l-Hameviyyetü'l-kübâra*'sından esinlendiği ileri sürülen bu eser (Ahmed Mâhir el-Bakârî, s. 118-119), Allah'a nisbet edilen ve eskiden beri kelâmcılar arasında tartışma konusu yapılan istivâ sıfatına dairdir. Eserde istivânın anlamıyla ilgili olarak dilcilerin, kelâmcıların, müfessirlerin, hadisçilerin, sūfîlerin ve şairlerin ifadeleri derlenmiştir. 4. *Hâdî'l-ervâh* ilâ bilâdi'l-efrâh. eş-Savâ'ik*'tan sonra yazılan eser, cennetin halen mevcut olduğunu ispat etmek ve cennetin mahiyetiyle orada yaşanacak hayata ilişkin bilgiler vermek üzere telif edilmiş, bundan dolayı müellif tarafından "Sifâtü'l-cenne" ve "Vasfû'l-cenne" olarak da adlandırılmıştır. Eserin çeşitli baskıları vardır (Ka-

hire 1325; nşr. Mahmûd Hasan Rebî', Kahire 1357; nşr. Abdullah es-Seyyid Subh el-Medenî, Kahire 1398/1977; nşr. Abdülatîf Âlû Muhammed el-Fevâir, Amman 1987; nşr. Yûsuf Ali Budeyvi - Muhyiddin Mes-tû, Beyrut 1411/1991; nşr. Ali eş-Şûrbâcî, Beyrut 1412/1992; nşr. İsmâüddin Sabâbatî, Kahire 1992; nşr. Beşîr Muhammed Uyûn, Dimaşk-Riyad 1414/1993; nşr. Seyyid el-Cümeylî, Beyrut-Riyad 1414/1994). 5. *er-Rûh**. Eserde ağırlıklı olarak rüya, ölümle kıyamet arasındaki süre, kabir hayatı ve ruh konusu ele alınır (Haydarâbâd 1318; Hint 1381, 1386; Dimaşk 1980; nşr. Abdülfettâh Mahmûd Ömer, Amman 1985; nşr. Âdil Abdülmün'im Ebû'l-Abbâs, Kahire 1989). 6. *er-Rûh ve'n-nefs*. İbn Kayyim'in bazı eserlerinde *er-Rûh ve'n-nefs* ve *Ma'rifetü'r-rûh ve'n-nefs* adıyla atıfta bulunduğu bu kitap (*Miftâhu dâri's-sa'âde*, s. 496) *er-Rûh*'tan daha geniş kapsamlı ayrı bir eser olmalıdır (Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, s. 258-259). 7. *Miftâhu dâri's-sa'âde ve menşûru velâyetil-'ilm* (*elviyeti'l-'ilm*) ve *'l-irâde* (Kahire 1323; nşr. Mahmûd Hasan er-Rebî', Kahire 1358; I-II, Kahire 1955; nşr. Hassân Abdülmennân et-Tîbî - İsmâ Fâris el-Ha-

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *er-Rûh* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1626)



restânî, I-II, Beyrut 1994; nşr. Seyyid İbrâhim – Ali Muhammed, Kahire 1414/1994). İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*'den sonra ve Mekke'de bulunduğu sırada kaleme aldığı eserde esas olarak sırat-ı müstakime kendileriyle ulaşılabiliir dediği ilim ve irade üzerinde duracağını belirtmiş, fakat burada sadece ilim üzerinde durmuş, irade ve muhabbet dediği ikinci aslı *Ravzâtü'l-muhibbîn* adlı eserinde yazmıştır. Müellif Hz. Âdem'in yeryüzüne indirilmesindeki sırlar, Hz. Peygamber'in kulpeygamber olmayı seçmesi, yaratılışın amacı gibi konulardan bahsettiği bir girişten sonra ilim, ilmin fazileti, ilme olan ihtiyaç ve ilim ehlinin şerefi; yaratıcıyı ispat yolları, Allah'ın yaratıştaki ve teşrî'deki hikmeti, şeriata olan ihtiyaç; nübüvvetin bilinmesi ve nübüvmete olan ihtiyaç; hüsün-kubuh ve maslahat-mefsedet; ilm-i nücüm, falcılık, uğur, uğursuzluk gibi çok değişik konulardan bahsetmektedir. Eserin büyük ölçüde, Câ-

hiz'e nisbet edilen *ed-Delâ'il ve'l-İtibâr* adlı kitaptan iktibas edildiği iddiası (Ahmed Mâhir el-Bakârî, s. 169) araştırılmaya muhtaçtır. **8. Şifâ'ü'l-â'il fi mesâ'ilil-kazâ'** ve'l-kader ve'l-hikme ve't-tâ'il (Kahire 1323, 1975, 1994; Tâif 1970; Beyrut 1409/1988). **9. Hidâyetü'l-hayârâ*** fi ecvibetil-ye'hûd ve'n-naşârâ (Kahire 1322 [el-Fârîk beyne'l-mahlûk ve'l-hâlik'in kenarında], 1333; Mekke 1387 [el-Câmi'ü'l-ferîd içinde]; Medine 1396/1976; nşr. Seyfeddin el-Kâtib, Beyrut 1980; nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire 1398, 1399, 1402, 1407; nşr. Mustafa Ebû'n-Nasr eş-Şelebî, Cidde 1988; nşr. Muhammed Ali Ebû'l-Abbas, Kahire 1990). Muhammed eş-Şeyh Ahmed Mahmûd el-Hâc eseri doktora tezi olarak neşre hazırlamıştır (1406, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye [Riyad]). **10. Şerhu esmâ'ilâhi'l-hüsnâ.** İbn Receb bu isimde bir eseri İbn Kayyim'e nisbet etmiş (*ez-Zeyl'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, II, 450), Be-

kir b. Abdullah Ebû Zeyd, İbn Kayyim'in esmâ-i hüsnâ konusundaki görüşlerini bir araya getirerek *et-Takrîb li-'ulûmi İbni'l-Kayyim* adlı kitabına dercetmiştir. **11. el-Kebâ'ir.** Abdullah b. Cârullah'ın *el-Beyânü'l-ma'lûb li-kebâ'iri'z-zünûb* adıyla neşrettiği eser (Mekke 1408/1988; Riyad 1414/1994) Zehebi ve İbn Kayyim'in bu isimdeki risâlelerinin özeti ve derlemesi niteliğindedir.

B) Ahlâk ve Tasavvuf. **1. Medâricü's-sâlikîn** (*beyne menâzili "iyyâke na'bûdü ve iyyâke neste'in"*). Birçok baskısı bulunan (Mısır 1334, 1375; nşr. M. Kemâl Ca'fer, Kahire 1980; Kahire 1983; Cidde 1989) ve Henri Laoust'un Hanbelî mezhebinde mistik literatürün şaheseri olarak nitelendirildiği eser Hâce Abdullah-ı Herevî'nin *Menâzilü's-sâ'irîn* adlı kitabının şerhidir (bk. MENÂZİLÜ'S-SÂİRİN). **2. İğâsetü'l-lehân min meşâyidi's-şeytân** (Kahire 1320; nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire 1357; nşr. Muhammed Seyyid Keylânî, Kahire 1961; nşr. Muhammed Affî, Beyrut-Riyad 1407/1987; nşr. Beşîr Mahmûd Uyûn, Beyrut-Riyad 1414/1993). *el-İğâsetü'l-kübrâ* adıyla da bilinen eserde, İbn Kayyim'in toplumsal islahat projesinin ana mesajlarını hayatın bütün alanlarını kapsayacak şekilde özetlediği, şeytanın tuzağı olarak adlandırılabilcek her türlü inanış ve davranış bozukluğundan kurtulabilmek için Selefi anlayışı, Kur'an'ın ruhuna ve Hz. Peygamber'in sünnetine dönüşü önerdiği görülür. Müellifin önemli eserlerinden biri kabul edilen *İğâsetü'l-lehân*, bu çizgide yer alan ileri dönem literatürü için de sıkça başvurulan bir kaynak olmuş, eserin bazı bölümleri risâleler halinde ayrıca neşredilmiştir. *İğâsetü'l-lehân*'da yaklaşık elli sayfalık bir bölümün Semev'el el-Mağribî'nin *Bezlü'l-mechûd fi ifhâmi'l-ye'hûd* adlı eserinden aynen iktibas edildiği iddia edilmektedir (Ahmed Mâhir el-Bakârî, s. 170; eserin önemine ilişkin bir değerlendirme için bk. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, s. 2-5). Eseri Şeyh Abdullah b. Abdurrahman Ebâ Butayn *Muhtaşaru İğâsetü'l-lehân* (Riyad 1392/1972, 1409/1989), Nüreddin İbn Gânim el-Makdisî *Meşâyidü's-şeytân ve zemmü'l-hevâ'* (nşr. İbrâhim Muhammed el-Cemel, Kahire 1983) adıyla ihtisar etmiş, Ali b. Hasan b. Ali b. Abdülhamîd el-Eserî *Mevâridü'l-emân* (Riyad 1415/1995) ve Nûr Saîd Sübülü'l-halâş *min vesvâsi'l-hannâs* (Beyrut 1992) adıyla birer seçme yapmışlardır. **3. Tarîku'l-hicreteyn ve bâbü's-sa'âdeteyn** (Kahire 1320, *İğâsetü'l-*

İbn Kayyim el-Cevziyye'ye ait *er-Rûh* adlı eserinin Mehmed Reşid Vücûdî tarafından *Ahvâl-i Âlem-i Berzah* adıyla yapılan tercümesinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2780)



lehfân kenarında, 1357; nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1394; Beyrut 1982; nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî, Katar, ts.; nşr. Ömer b. Mahmûd Ebû Ömer, Demâm 1988; Kahire 1988; nşr. Yûsuf Ali Büdeyvi, Beyrut 1993). *Seferü'l-hicreteyn ve t̄arîku's-sa'âdeteyn* adıyla da anılan eserde (Safedî, II, 271) Allah'a ve Hz. Peygamber'e hicretin mânası ve çeşitli yönleri, havf ve recâ, zevk ve muhabbet gibi konular ele alınır. Müellif bu eserin anlam ve tür bakımından alışılmışın dışında, amacı bakımından ise hayli dikkat çekici olduğunu ifade etmektedir (s. 25). Eserin *İnnî Muhâcirün ilâ rabbî* adıyla bir muhtasar da neşredilmiştir (Kahire 1987). **4. Ravzatü'l-muhibbîn ve nüzhetü'l-müştâkin** (Kahire 1357; nşr. Ahmed Ubeyd, Kahire 1375; nşr. Sâbir Yûsuf, Beyrut 1982; Halep 1397/1977; Mekte 1397/1977; nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd, Amman 1988; nşr. Semîr Hüseyin Halebî, Tanta 1410/1990; Riyad 1417/1996). Sevgiye dair olup bu alanda yazılmış eserlerin bir özeti gibidir. İbn Hazm'dan nakilde bulunmasından ve onun bazı görüşlerini tartışmasından hareketle İbn Hazm'ın *Tavku'l-hamâme*'sini gördüğü ve ondan etkilendiği sonucu çıkarılmaktadır. Tâhir Ahmed Mekki'ye göre İbn Kayyim, İbn Hazm'ın sevgiye dair görüşlerini dinî bir biçim vererek âdetâ bir vâiz üslûbuyla nakletmiştir (*Dirâsât 'an İbn Hazm ve Kitâbihî Tavku'l-hamâme*, s. 336-341; eserle ilgili değerlendirme için ayrıca bk. Abdul Karim Germanus, *IC*, XXVI [1952], s. 91-112). Bu eserden seçmeler ve bazı bölümler değişik isimler altında küçük risâleler halinde yayımlanmıştır (*Allah yetecellâ dhâhiken*, nşr. Ahmed İbrâhim Hızır, Cidde 1415/1995; *Zemmü'l-hevâ' ve'ttibâ'uhû*, nşr. Ali Hasan Abdülhamîd, Amman 1988). **5. el-Kelimü't-tayyib ve'l-amelü's-sâlih**. Müstakil bir eser mi yoksa İbn Teymiyye'nin *el-Kelimü't-tayyib*'inin şerhi mi olduğu tartışılan eserin *el-Vâbilü's-sayyib mine'l-kelimi't-tayyib* adıyla birçok baskısı yapılmıştır (Kahire 1343, *Mecmû'atü'l-hadîsi'n-Necdiyye* içerisinde; nşr. Abdülkâdir el-Arnaût – İbrâhim el-Arnaût, Tâif 1393; nşr. İsmâil b. Muhammed el-Ensârî, Riyad 1399/1979; nşr. Kusay Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1401/1980; nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân, Beyrut 1985; nşr. Beşîr Muhammed Uyûn, Tâif 1406; nşr. Muhammed Abdurrahman İvaz, Beyrut 1407/1987; nşr. İyâd Abdüllatif, Bağdad 1987; nşr. Muhammed Ali Ebû'l-Abbas, Kahire 1989; nşr. İbrâhim Acûz, Beyrut, ts.; Dem-

mâm 1409/1989). **6. er-Risâletü't-Tebûkiyye**. “İyilik ve takvâ üzerine yardımlaşın” (el-Mâide 5/2) âyetinin tefsiri mahiyetindeki eser, *er-Risâletü't-Tebûkiyye* (Kahire 1347; nşr. Eşref Abdülmaksûd Abdürrahîm, İsmâiliye 1408/1987; nşr. Hammâd Selâme, Zerkâ 1410/1989), *Tuhtetü'l-aḥbâb fi tefsiri kavlihi te'âlâ “ve te'âvenü 'ale'l-birri ve't-takvâ...”* (Kahire 1376; Riyad 1404/1984) ve *Zâdü'l-muhâcir ilâ rabbihî* (Kahire, ts.; nşr. Muhammed Cemîl Gâzî, Cidde 1406/1986) adlarıyla basılmıştır. **7. ed-Dâ' ve'd-devâ'** (nşr. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1377; nşr. Muhammed Osman el-Huş, Kahire 1988; nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî, Kahire 1411/1991; nşr. Seyyid el-Arabî, Mansûre 1415/1994; nşr. Âmir b. Âlü Yâsin, Riyad 1417/1997). *el-Cevâbü'l-kâfi limen se'ele 'ani'd-devâ'i's-şâfi* adıyla da birçok baskısı yapılan eser (Kahire 1904, 1346; nşr. Mahmûd Abdülvehâb Fâyid, Kahire 1968; Cidde 1403/1983; Beyrut 1985; nşr. Seyyid el-Cümeylî, Beyrut 1986; nşr. Abdüllatif Âlü Muhammed el-Fevâir, Amman 1986; nşr. Muhammed Abdürrezzâk er-Ruûd, Amman 1413/1992; nşr. Saîd Muhammed el-Lehhâm, Riyad-Beyrut 1407/1987; nşr. İsmâüddin es-Sabâbatî, Kahire 1992; nşr. Murad b. Abdullah, Kahire 1996; Riyad 1417/1996) her hastalığın bir devasının olduğunu bildiren hadisin şerhi mahiyetindedir. Eserde müellif, şifaya yardım eden şeylerin başında ihlâsla yapılan dua, âhiretin dünyaya tercih edilmesi ve mâsiyetlerden uzaklaşılması gibi hususları sayar. **8. el-Fevâ'id**. Kaynaklarda yer almayan bu eserin İbn Kayyim'e aidiyetinin şüpheli olduğu iddia edilmekle birlikte Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, kitapta *İctimâ'u'l-cüyûşü'l-İslâmiyye* ve *el-Me'âlim (İ'tâm)* adlı eserlere atıf bulunduğundan hareketle bunun İbn Kayyim'e ait olduğunu belirtmiştir (*İbn Kayyim el-Cevziyye*, s. 284). Ahlâk, vaaz ve irşad konularını içeren eser birçok defa basılmıştır (Kahire 1344; nşr. Ahmed Râtib Armûş, Beyrut 1399/1979; Kahire 1400/1980; nşr. Abdüsselâm Şâhîn, Beyrut 1983; Beyrut 1406/1986; Kahire 1407/1987; Riyad 1417/1996). *el-Fevâ'idü'l-Mekkiyye* adıyla müellife nisbet edilen eserin bununla aynı olup olmadığı ise şüphelidir. **9. 'Uddetü's-sâbirîn ve zahiretü's-şâkirîn** (Kahire 1341, 1349; nşr. Nuaym Zerkûr, Beyrut 1983; nşr. Muhammed Ali Ebû'l-Abbas, Kahire 1988; nşr. İbrâhim Süleyman es-Sâih, Tanta 1410/1990; nşr. Ebû Sehl Necâh İvaz Sıyâm, Mansûre 1415/1995).

C) Fıkıh ve Fıkıh Usulü. 1. 'İlâmü'l-muvakkî'in* *'an rabbî'l-âlemîn*. Mezheler üstü veya Selefi nitelikte bir metodoloji denemesi mahiyetindeki eserde bu metodolojinin Hz. Peygamber'den itibaren gelişim seyri ve genel esasları ele alınmıştır (Delhi 1313-1314; Kahire 1325, *Hâdî'l-ervâh* ile birlikte; nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1374/1955, 1968; nşr. Abdurrahman el-Vekîl, Kahire 1389/1969; nşr. Abdülkerîm İbrâhim el-Garbâvî, Kahire 1970; nşr. M. Abdüsselâm İbrâhim, Beyrut 1991, 1993; nşr. İsmâüddin es-Sabâbatî, Kahire 1414/1993). **2. et-Turuḥu'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye (el-Firâsetü'l-marziyye fi [ahkâm]i's-siyâseti's-şer'iyye)**. Müellifin en tanınmış eserlerinden biri olup yargılama hukuku alanında önemli bir kaynak sayılır. Eserde müellif, İbn Teymiyye'nin beyyine anlayışını geliştirerek hakkı gösteren her şeyin yargılama hukukunda beyyine sayılacağı, bunun için de şekli ve zâhirî ispat vasıtalarının yanı sıra ferâset ve sezginin de devreye sokularak halin delâleti, karîne ve emârelerden hareketle hüküm verilebileceği tezi üzerinde durur. Eserin *el-Firâse* adıyla anılması da bu konuya özel bir önem verildiğini gösterir. İbn Kayyim, Hz. Peygamber döneminde itibaren yargılamada ferâsetle hüküm vermenin, yardımcı ve takdîr delillere itibar etmenin değişik örneklerini vererek beyyine kavramına getirdiği geniş yorumu temellendirmeye çalışır. Eserde dolaylı şekilde de olsa yargılama hukukuyla ilgili bulunan fikhî konular ayrıntılı biçimde ele alınır (Kahire 1317, 1371, 1381; nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Kahire 1372/1953; nşr. Behic Gazâvî, Beyrut, ts.; nşr. M. Cemîl Ahmed, Kahire 1961; nşr. Muhammed Cemîl Gâzî, Kahire 1978; Cidde 1405/1985). **3. Ahkâmü ehli'z-zimme**. İslâm ülkesinde gayri müslimlerin hukukuna dair yazılmış en kapsamlı eserdir. Kitapta zimmî hukuku, Hanbelî fikhî ağırlıklı olmak üzere müellifin dönemine kadar oluşan rivayet ve hukuk doktrini açısından mukayeseli bir şekilde ele alınmış, yer yer de ilk yüzyıllardaki uygulamalara temas edilmiştir (nşr. Subhî es-Sâlih, I-II, Dımaşk 1381/1961; Beyrut 1401/1981, 1983). **4. Tuhtetü'l-mevdûd bi-ahkâmi'l-mevlûd**. Çocuğa ilişkin hükümleri derleyen bir eser olup çeşitli baskıları yapılmıştır (nşr. Abdülhakîm Şerefeddin el-Hindî, Lahor 1962; nşr. Abdülkâdir el-Arnaût, Dımaşk 1391/1971; nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî, Kahire 1987; nşr. Abdülmün'im el-Ânî, Beyrut 1403/1983; nşr.

Abdülâtîf Âlû Muhammed el-Fevâir, Amman 1408/1988; nşr. Muhammed Ali Ebû'l-Abbas, Riyad 1408/1988; nşr. Kemâl Ali Cemîl, Mansûre 1414/1993). 5. *el-Fürûsiyye*. Hz. Peygamber'in koşu müsabakası yapması, güreşmesi, ata binmesi, kılıç kuşanması, ok ve mızrak atışı yarışmalarına katılması gibi konulardan, yarışmayla ilgili genel hükümlerden bahseden ve özellikle yarışmanın sonucuna dair bahse girmenin hükmünü ele alan bir eserdir (nşr. İzzet Osman el-Huşî, Kahire 1360, 1414/1994; Kahire 1360, 1411; Bağdat 1987; nşr. Muhammed Nizâmeddin el-Fetîh, Medine 1410/1990; nşr. Semîr Hüseyin Halebî, Tanta 1411/1991; nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan, Hâil 1414/1993, 1417/1996). Kaynaklarda *el-Fürûsiyyetü'l-Muhammediyye* olarak zikredilen, müellifin *el-Fürûsiyyetü's-şer'iyye* adıyla atıfta bulunduğu (*İ'lâmü'l-muvakkî'in*, IV, 22) eser de bu kitap olmalıdır (krş. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, s. 280-281). 6. *İğâsetü'l-lehân fi hükmi talâkı'l-gâzân* (*el-İğâsetü's-şugrâ*). Bu risâlede öfke halinde söylenen talâk sözlerinin hukukî sonuç doğurmayacağı savunulur (nşr. Muhammed Cemâleddin Kâsımî, Kahire 1396; nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire 1988). 7. *Hürmetü's-semâ'*. Müellifin 740 (1340) yılında büyük ölçüde İbn Teymiyye'nin *el-İstişkâme'sine* dayanarak yazdığı, def ve şebbâbe eşliğinde müziğin câiz olmadığını ileri sürdüğü bir eserdir. Kaynaklarda *Keşfü'l-ğîâ' an hükmi semâ'i'l-ğîâ'* adıyla da geçen eser (nşr. Rebî' b. Ahmed Halef, Kahire 1411/1991; Beyrut 1412/1992) başka isimler altında da birçok defa basılmıştır (*Hükümü'l-İslâm fi'l-ğünâ*, nşr. Ebû Huzeyfe İbrâhîm b. Muhammed, Tanta 1406/1986; *Risâle fi ahkâmü'l-ğünâ*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Riyad 1403/1983; *el-Kelâm 'alâ mes'ele'ti's-semâ'*, nşr. Râşid b. Abdülazîz el-Hamed [doktora tezi], Riyad 1409/1989; *Hükümü'l-ğünâ*, Medine 1410/1990). 8. *Hükümü'târiki's-şalât*. Ahmed b. Hanbel'in "Kitâbü's-Şalât"ı ile birlikte *eş-Şalât ve ahkâmü'târikihâ* (Kahire 1342, 1347), *eş-Şalât ve hükümü'târikihâ* (nşr. Seyyid b. İbrâhîm Sâdık, Kahire 1992; Beyrut, ts.; Medine 1409/1989) adıyla yayımlanmıştır. 9. *Cilâ'ü'l-efhâm fi fazli's-salâti ve's-selâm 'alâ hayri'l-enâm* (Kahire 1357, 1375, 1392; nşr. Tâhâ Yûsuf Şâhîn, Kahire 1968; nşr. Şuayb el-Arnaût – Abdülkâdir el-Arnaût, Dimaşk 1399/1979, II. bs., Küveyt 1987; nşr. Muhyiddin Dîb Mestû, Medine 1408/1988; nşr. Muhammed Beyyûmî, Mansûre 1415/1995, Beyrut

1996; Mekke 1417/1996). Eser *Cilâ'ü'l-efhâm fi zikri ahkâmü's-salâti ve's-selâm 'alâ hayri'l-enâm ve Ta'zîmü şer'i's-selâm 'alâ hayri'l-enâm* şeklinde de anılmaktadır. 10. *Menâsikü'l-hac ve'l-umre* (nşr. Muhammed Affî, Riyad 1400/1980).

D) Tefsir. 1. *et-Tibyân fi aksâmi'l-Kur'ân** (*Eymânü'l-Kur'ân*) (Mekke 1321; nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire 1352, 1388; nşr. Tâhâ Yûsuf Şâhîn, Kahire 1388/1968, Beyrut 1402/1982; nşr. M. Zühri en-Neccâr, Riyad 1399/1979; nşr. Şeyh Muhammed Şerîf Sükker, Beyrut 1988; nşr. İsmâ Fâris el-Harestânî, Beyrut 1414/1994). 2. *Emsâlü'l-Kur'ân. İ'lâmü'l-muvakkî'in*'in içinde aynı muhtevada bir bölümün bulunması bunun müstakil bir eser olmadığını akla getirmekle birlikte bazı kaynaklarda bu isimle müellife nisbet edilmesi ayrı bir eser olduğunu ve sonradan *İ'lâmü'l-muvakkî'in*'e dercedildiğini düşündürmektedir. *İ'lâm*'in içindeki bölüm Necidli bir âlim tarafından *Dürerü'l-be-yân fi tefsiri emsâli'l-Kur'ân* adıyla yayımlanırken (Kahire, ts.) *el-Emsâl*'in de birçok neşri yapılmıştır (nşr. Nâsir b. Sa'd er-Reşîd, Mekke 1400/1980; Beyrut 1981; nşr. Saîd Muhammed en-Nemr el-Hatîb, Beyrut 1981, 1403/1983; nşr. Mûsâ Ulvân el-Alîfî, Bağdat 1987). 3. *Bedâ'iu'l-fevâ'id*. Kur'an'ın Arap dili ve edebiyatı yönünden taşıdığı inceliklerin ve üstünlüklerin tanıtımını yapan, kısmen Kur'an lügatı ve grameri niteliğinde, yer yer çeşitli âyetlerin ve bazı sûrelerin tefsirini ve dinî ilimlerin çeşitli konularına ait geniş açıklamaları ve tartışmaları içeren orijinal bir eserdir (I-IV, Kahire, ts., 1392/1972; nşr. Ma'rûf Mustafa Zürayk – Muhammed Vehbî Süleyman – Ali Abdülhamîd Baltacı, I-IV, Beyrut-Dimaşk 1414/1994). Müellif eserinin bu yönüyle bir örneğinin bulunmadığını belirtir. Bu eserin de bazı bölümleri müstakil risâleler halinde neşredilmiştir. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ, eserin Abdurrahman b. Abdullah es-Süheyfî'nin *Netâ'icü'l-fiker*'inden intihal olduğunu iddia etmekte, Yüsrî es-Seyyid Muhammed ise bu iddiayı haksız bulmaktadır (*Bedâ'iu't-tefsir*, I, 45-48; ayrıca kitaba ilişkin bir değerlendirme yazısı için bk. Fuâd Ali Muhaymir, XX/2 [1405/1985], s. 65-117). 4. *Tefsîrü'l-Fâtihâ* (Kahire 1375). Safedî'nin büyük bir cilt olduğunu söylediği eserin (*el-Vâfi*, II, 272) müstakil bir kitap olmayıp *Medâricü's-sâlikîn*'den çıkarıldığı da öne sürülmektedir (Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, s. 232). 5. *Tefsîrü'l-Mu'avvizeteyn*. Bunun da

müstakil bir eser olup olmadığı bilinmemekle birlikte Safedî'nin *er-Risâletü's-şâfiye fi esrâri'l-Mu'avvizeteyn* adıyla andığı (*el-Vâfi*, II, 272) çalışma olması muhtemeldir (nşr. Mustafa b. Adevî, Tâif 1408/1988; Kahire 1409/1989). Eser *Tefsîrü süveri'l-Kâfirûn ve'l-Mu'avvizeteyn* adıyla (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Beyrut 1949) ve ayrıca Muhammed Üveys en-Nedvî tarafından İbn Kayyim'in diğer eserlerinde yer alan âyet ve kavram tefsirlerinin derlendiği *et-Tefsîrü'l-kayyim li'l-İmâm İbni'l-Kayyim* içinde (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire, ts.) neşredilmiştir. Yüsrî es-Seyyid Muhammed, daha titiz bir çalışma yaparak İbn Kayyim'in eserlerinde yer alan tefsirle ilgili bilgileri toplayıp Kur'an-ı Kerim'in tertibine göre düzenlemiştir (*Bedâ'iu't-tefsîri'l-câmi' li-tefsiri'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye*, I-V, Demmâm 1414/1993). *el-Fevâ'idü'l-müşevvik ilâ 'ulümü'l-Kur'ân ve 'ilmi'l-be-yân* adlı bir eser İbn Kayyim'e nisbet edilerek basılmışsa da (nşr. Muhammed Bedreddin en-Na'sânî, Kahire 1327; Beyrut 1982; nşr. Muhammed Osman el-Huşî, Kahire 1994) bunun İbnü'n-Nakîb el-Makdisî tarafından *et-Taḥrîr ve't-taḥbîr* adlı tefsirine mukaddime mahiyetinde yazıldığı tesbit edilmiş (bk. İBNÜ'N-NAKİB el-MAKDİSİ) ve Zekeriyâ Saîd Ali tarafından yayımlanmıştır (*Muḳaddimetü Tefsiri İbni'n-Nakib*, Kahire 1415/1995).

E) Hadis. 1. *Tehzîbü muḫtaşari Süneni Ebî Dâvûd*. Müellifin 732 (1332) yılında kaleme aldığı eser, Münzirî'nin *Muḫtaşaru Süneni Ebî Dâvûd*'u ve Hattâbî'nin *Me'âlimü's-Süneni*'i ile birlikte basılmıştır (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir – Muhammed Hâmid el-Fikî, I-VIII, Kahire 1367-1369/1948-1950). 2. *el-Menârü'l-münif fi's-şahîh ve'z-za'if*. Senedi incelenmeksizin bir hadisin mevzû olduğunun anlaşılıp anlaşılmayacağına dair olup Abdülfettâh Ebû Gudde, bu eserin İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ının muhtasarı olduğunu ileri sürmektedir. İbn Kayyim, İbnü'l-Cevzî'nin değişik bablar altında zikrettiği hadislerden hareketle bu bablarda kaydedilen hadislerin mevzû olup olmadığına delâlet eden bir takım genel kurallara ulaşmaya çalışmıştır (*Menârü'l-münif*, neşredenin girişi, s. 12). İlk önce Muhammed Hâmid el-Fikî tarafından *Mecelletü'l-Hedyi'n-nebevî*'nin (1376) 2-7. sayılarında, daha sonra *el-Menâr* adıyla müstakil olarak neşredilen eser (Kahire, ts.), *Naḳdü'l-menḳûl ev el-Menâr fi's-şahîh ve'z-za'if* isimiy-

le de basılmış (Mansûre 1383; nşr. Hasan es-Semâhî Süveydân, Beyrut 1411/1990), ayrıca Abdülfettâh Ebû Gudde'nin (Halep 1390/1970, 1403/1983; Riyad 1403/1984) ve Ahmed Abdüşşâfi'nin (Beyrut 1408/1988) tahkikiyle yayımlanmıştır.

F) Diğer Eserleri. 1. *Zâdü'l-me'âd* fi hedyi hayri'l-İbâd*. Hz. Peygamber'in hayatı, günlük yaşayışı ve uygulamalarından çıkarılan dinî, ahlâkî, hukukî vb. hükümlerin yer aldığı ansiklopedik mahiyette bir eserdir (Kanpûr 1298; nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire 1347; Kahire 1369, 1379, 1963; Beyrut 1987; nşr. Şuayb el-Arnaût – Abdülkâdir el-Arnaût, I-V, Riyad 1979, Beyrut 1983; T trc. Şükrü Özen – Mehmet Erdoğan v.dğr., I-VI, İstanbul 1988-1990). 2. *Esmâ'ü mü'elleftâti İbn Teymiyye* (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, *MMADm.*, XXVIII [1372/1953], s. 371-395; Beyrut 1981, 1983). 3. *Mekâ'idü's-şeyâ'in fi'l-vesvese ve zemmi'l-müvesvisîn*. Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin *Zemmü'l-müvesvisîn* adlı eserinin şerhidir (Bağdat, ts.; Beyrut 1989). 4. *el-Ğurbe ve'l-iğtirâb* (Kahire, ts.; Kahire 1351). 5. *et-Tıbbü'n-nebevî*. Sahasında meşhur bir eser olup çeşitli neşirleri yapılmıştır (Halep 1347; nşr. Abdülganî Abdülhâlik, Kahire 1377/1957, Mekte 1398/1978; nşr. Abdullah b. Müsfir el-Bişr, Riyad 1392/1972; nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, Kahire 1978, Halep 1404; nşr. Âdil el-Ezherî – Ahmed Ali el-Cârim, Kahire 1980; nşr. Şuayb el-Arnaût – Abdülkâdir el-Arnaût, Beyrut 1406; nşr. Abdülmün'im el-Ânî, Beyrut 1407; nşr. Muhammed Fethî Ebû Bekir, Kahire 1409/1989; nşr. Muhammed Bekir Ali, İskenderiye 1410/1989). 6. *Me'âni'l-edevât ve'l-hurûf*. Arap dilindeki harf ve edatların İslâm hukukuyla ilişkilendirilerek ve örneklendirilerek incelendiği eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lâleli, nr. 3499) bir nüshası mevcuttur (ayrıca bk. H. Avni Çelik, *ACİFD*, sy. 8 [Erzurum 1988], s. 143-164; İbn Kayyim'in eserleri için ayrıca bk. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, s. 199-312).

Literatür. Yaşadığı dönemden itibaren Hanbelî mezhebiyle diğer mezheplerde ve tasavvuf muhitlerinde yoğun bir ilgi uyandıran İbn Kayyim'in hayatı, görüşleri ve eserleri tabakat literatürü yanında müstakil çalışmalara da konu olmuştur. Bunun yanında özellikle günümüzde onunla ilgili olarak çeşitli ilmi araştırmaların yapıldığı görülmektedir. Bunda şüphesiz. XX. yüzyılda Hanbelî mezhebinin tarihi mirasını gün ışığına çıkarmaya yönelik resmî politikaların ve özellikle İbn

Teymiyye ile İbn Kayyim'e gösterilen ihtimamın önemli payı vardır.

Kitaplar ve Tezler. 1. Takıyyüddin es-Sübkî, *er-Resâ'ilü's-Sübkîyye fi'r-red 'alâ İbn Teymiyye ve tilmîzihî İbn Kayyim el-Cevziyye* (Beyrut 1983). 2. a.mlf., *es-Seytüş-şakîl fi'r-red 'alâ İbn Zefil* (nşr. Zâhid el-Kevserî, Kahire 1356/1937). 3. Muhammed b. Azûz et-Tûnisî, *el-Kavlü'l-kayyim fi hâli İbn Teymiyye ve İbni'l-Kayyim* (*Keşfü'z-zunûn*, II, 251). 4. Dâvûd b. Süleyman el-Hâlidî, *Şulhu'l-iğvân min ehli'l-îmân ve beyânü'd-dîni'l-kayyim fi tebri'eti İbn Teymiyye ve İbni'l-Kayyim* (Bombay 1306). 5. Abdülazîm Şerefeddin, *İbn Kayyim el-Cevziyye 'aşruhü ve menhecühü ve ârâ'ühü fi'l-fıkıh ve'l-'akâ'id ve't-taşavvuf* (Kahire 1376/1956, 1387/1967; Küveyt 1405/1984). 6. Muhammed Müslim el-Ganimî, *İbn Kayyim el-Cevziyye* (Dimaşk 1397; Beyrut 1401/1981). 7. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye, hayâtühü âşâruhü mevâridüh* (Riyad 1412). Müellifin *İbn Kayyim el-Cevziyye, hayâtühü ve âşâruh* (Riyad 1400/1980, 1403/1983, 1405/1985) ve *Mevâridü İbni'l-Kayyim fi kütübihî* (Riyad 1400) adlarıyla neşrettiği iki eserin birleştirilmiş şeklidir. 8. a.mlf., *et-Takrîb li-'ulûmi İbni'l-Kayyim*. Yazar, İbn Kayyim'in hayatını ve fıkıh görüşlerini, Haccâvî'nin *Zâdü'l-müstaknî'* adlı kitabının tertibine göre düzenleyip önce *et-Takrîb li-fıkıh İbni'l-Kayyim* adıyla yayımlamış, daha sonra İbn Kayyim'in hayat hikâyesinin yer aldığı birinci bölüm yerine onun diğer dinî ilimlerdeki görüşlerini ilâve ederek *et-Takrîb li-'ulûmi İbni'l-Kayyim* adıyla yeniden neşretmiştir (Riyad 1416/1996). Ansiklopedik bir hüviyet taşıyan eserde, İbn Kayyim'in fıkıh ağırlıklı olmak üzere dinî ilimlerin çeşitli konularındaki görüşleri özetlenmiştir. 9. a.mlf., *el-Hudûd ve't-ta'zîrât 'inde İbn Kayyim* (Riyad 1403/1983, 1415/1995 [yüksek lisans tezi]). 10. a.mlf., *Ahkhâmü'l-cinâye 'ale'n-nefs ve mâ dûnehâ 'inde İbn Kayyim el-Cevziyye* (Beyrut 1416/1996 [doktora tezi]). 11. Ahmed Mâhir Mahmûd el-Bakârî, *İbnü'l-Kayyim min âşârihî'l-İlmîyye* (Beyrut 1404/1984; İskenderiye 1407/1987). 12. a.mlf., *İbnü'l-Kayyim el-luğavî* (İskenderiye 1989). 13. İvazullah Câd el-Hicâzî, *İbnü'l-Kayyim ve mevki'ühü mine't-tefkiri'l-İslâmî* (Kahire 1380/1960, 1392/1972). 14. Abdurrahman b. Abdülazîz es-Sahmân, *el-Ma'ârifü's-seniyye min kütübî Şemsiddîn İbn Kay-*

yim el-Cevziyye (Riyad 1391/1971). 15. Muhammed Ahmed es-Sünbâtî, *Menhecü İbni'l-Kayyim fi't-tefsîr* (Kahire 1973; Devha 1982). 16. Abdülfettâh Lâşîn, *İbnü'l-Kayyim ve hissühü'l-belâğî fi'tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut 1982). 17. Ahmed Hasan el-Bâkürî, *Ma'a İbni'l-Kayyim fi 'âlemi'r-rûh* (Kahire 1983). 18. Abdülazîm Islâhî, *Economic Thought of Ibn al-Qayyim (1292-1350 A. D.)* (Jeddah 1984). 19. Ahmed Ferîd, *Tezkiyetü'n-nüfûs ve terbiyetühâ kemâ yu-karriruhâ 'ulemâ'ü's-selef: İbn Receb el-Hanbelî, İbnü'l-Kayyim, Ebû Hâmid el-Ğazzâlî* (Beyrut 1405/1985). 20. Sabrî el-Mütevellî, *Menhecü Ehli's-sünne fi'tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm: Dirâse mevdu'iyye li-cühûdi İbni'l-Kayyim et-tefsîriyye* (Kahire 1986). 21. Ebû Bekir Hâmid el-Mihdâr, *el-Kavlü'l-kayyim mim mâ yervîhi İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim* (Cidde 1406/1986). İki âlimin Ehl-i beyt hakkındaki görüşlerini derleyen bir eserdir. 22. Muhammed Enver es-Senhûtî, *İbn Kayyim el-Cevziyye sîretühü menhecühü ve ârâ'ühü fi'l-ilâhiyyât* (Riyad 1407/1987). 23. Muhammed Süleyman el-Alîf, *el-Mecmû'u'l-kayyim min kelâmi Şeyhi'l-İslâm ve İbni'l-Kayyim* (Büreyde 1407/1987). 24. Ali Abbûd es-Sâhî, *İbn Kayyim el-Cevziyye* (Bağdat 1408/1988). 25. Hasan b. Ali el-Haccâcî, *el-Fikrû't-terbevi 'inde İbni'l-Kayyim* (Cidde 1988). 26. Muhammed el-Müsnid, *Akvâl fi terbiyetü'l-evlâd, İbnü'l-Kayyim, el-Ğazzâlî, İbn Haldûn* (Riyad 1409/1989). 27. Ali b. Ali Câbir el-Harbî, *Keşfü'l-estâr li-İbtâli iddî'â'i fenâ'i'n-nâr el-mensûb li-Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye ve tilmîzihî İbni'l-Kayyim el-Cevziyye* (Mekte-Riyad 1410/1990). 28. Yûsuf Mahmûd Muhammed, *en-Nefs ve'r-rûh fi'l-fikri'l-insânî ve mevki'ühü İbni'l-Kayyim minh* (Devha 1414/1993). 29. Kâmil Muhammed Uveyda, *el-İmâmü'l-hâfız Şemsüddîn İbn Kayyim el-Cevziyye* (Beyrut 1414/1994). 30. Eymen Abdürrezzâk eş-Şevvâ, *el-İmâm İbnü'l-Kayyim ve ârâ'ühü'n-nahviyye* (Dimaşk 1416/1995). 31. Abdülilâh b. Osman eş-Şâyî, *Ârâ'ü İbni'l-Kayyim havle'l-ifâka* (Riyad 1416/1996). 32. Abdülazîz Mustafa, *Şerhu'l-esbâbi'l-'aşerâti'l-mücibeti li-mahabbetillâh kemâ 'addehe'l-İmâm İbnü'l-Kayyim* (Riyad 1417/1996). 33. Abdülazîz b. Muhammed el-Gâmidî, *İhtiyârâtü İbni'l-Kayyim el-fıkhiyye fi'l-mesâ'ili'l-hilâtiyye fi'l-İbâdât* (1413, yüksek lisans tezi, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye [Riyad]).

34. Kâsım b. Ahmed b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim ve âşâruhû fi't-tefsîr* (1403, yüksek lisans tezi, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye). 35. Abdullah Muhammed Cârunebî, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve cühûdühû fi'd-difâ' an 'akîdeti's-Selef* (1404-1405, doktora tezi, Câmîatü'l-Ümmi'l-kurâ [Mekke]). 36. Cemâl Muhammed es-Seyyid Abdülhamîd, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve cühûdühû fî hizmetî's-sünneti'n-nebeviyye ve 'ulûmihâ* (1407, doktora tezi, Câmîatü'l-İslâmiyye [Medine]). 37. İbrâhim b. Ahmed el-Kindî, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve mevâkıfuhû'l-uşûliyye* (1407, doktora tezi, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye [Riyad]). 38. Ahmed b. Abdülazîz el-Halef, *Menhecû İbni'l-Kayyim fi'd-da'veti ila'llâhi te'âlâ* (1412/1992, doktora tezi, Câmîatü'l-İslâmiyye [Medine]). 39. Ali b. İbrâhim el-Gâmîdî, *İhtiyârâtü İbni'l-Kayyim el-fıkhîyye fi'l-mu'âmelâti ve'l-enkiha* (1415/1994, doktora tezi, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye [Riyad]). 40. Mehmet Özkan, *İbn Kayyim'in Eserlerinde Muhakeme Hukuku* (1994, yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Makaleler. F. T. Cooke, "İbn al-Qayyim's Kitâb al-Rûh", (MW, 25 [1935], s. 129-144); Subhi Mahmesânî, "İbn Kayyim el-Cevziyye ve nevhî't-teceddûd fî ictihâdih" (MMIAr, XXIII [Dımaşk 1948], s. 363-381); Moshe Perlman, "İbn Qayyim and the Devil" (*Studi Orientalistici in unore di Giorgio Levi Della Vida*, II [Roma 1956], s. 330-337); Hajji Abdul Karim Germanus, "Unknown Masterpieces of Arabic Literature; An Analysis of the Tract Rawdat al-muhibbin (on Love) by Muhammad b. Abî Bakr Ibn Qayyim al-Jawziyah and its Relation to Ibn Hazm's Tawq al-hamâmah" (IC, 26 [January 1952], s. 91-112); John W. Livingston, "İbn Qayyim al-Jawziyyah: A Four Teenth Century Defense Against Astrological Divination and Alchemical Transmutation" (JAOS, XCI/1 [1971], s. 96-103); a.mlf., "Science and the Occult in the Thinking of Ibn Qayyim al-Jawziyye" (JAOS, CXII/4 [1992], s. 598-610); Ursula Weisser, "İbn Qayyim al-Gauziya über die Methoden der Embryologie" (*Medizinhist J.*, 16 [1981], s. 227-239); Tefvik Muhammed Şâhîn, "İbn Kayyim el-Cevziyye âlimen ve imâmen" (*el-Ba'sû'l-İslâmî*, XXVIII/8 [Leknev 1984], s. 22-43); Fuâd Ali Muhaymir, "et-Tevcihâtü'n-naḥviyye li'bn Kayyim el-Cevziyye min kitâbihî Bedâ'i'î'l-fevâ'id" (*ed-Dirâsâtü'l-*

İslâmiyye, XX/2 [1985], s. 65-117). Hüseyin Avni Çelik, "İbn Kayyim el-Cevziyye ve Me'âni el-Edevât ve'l-Huruf Adli Eseri" (*EAÜİFD*, sy. 8 [Erzurum 1988], s. 143-164).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkât'in* (nşr. Tâhâ Abdürraûf), Kahire, ts., I-IV, tür.yer.; a.mlf., *İğâsetü'l-lehfan min meşâyidi's-şeytân* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî), Kahire 1357, I-II, tür.yer.; a.mlf., *el-Menârü'l-münîf fi's-şâhih ve'z-zâ'if* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1403/1983, neşredenin girişi, s. 12; a.mlf., *Hâdi'l-ervâh* (nşr. Yûsuf Ali Bûdeyvi – Muhyiddin Mestû), Beyrut 1411/1991; a.mlf., *Miftâhu dâri's-sa'âde* (nşr. Hassân Abdülmennân et-Tîbî – İsmâ Fâris el-Harestânî), Beyrut 1414/1994, I-II; a.mlf., *Ṭarîku'l-hicreteyn ve bâbü's-sa'âdeteyn* (nşr. Yûsuf Ali Bûdeyvi), Beyrut 1993; a.mlf., *Zâdü'l-me'âd*, IV, 18, 162; V, 576-577; a.mlf., *eṭ-Ṭuruḳu'l-hükmiyye* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye); a.mlf., *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-İslâmiyye*, Beyrut 1984; a.mlf., *el-Fürûsiyye* (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan), Hâil 1414/1993; a.mlf., *Bedâ'i'ü't-tefsîri'l-câmi' li-tefsîri'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye* (der. Yûsûf es-Seyyid Muhammed), Demmâm 1414/1993, derleyenin girişi, I, 9-102; İbn Hazm, *el-İhkâm* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1403/1983, VI, 152; Zehebî, *el-Mu'cemü'l-muḥtaş bi'l-muḥaddişin* (nşr. M. Habîb el-Hîle), Taif 1408/1988, s. 269; Safedî, *el-Vâfi*, II, 270-272; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 234-235; İbn Receb, *ez-Zeyl'alâ Ṭabakâti'l-Hanâbile*, Kahire 1372/1953, II, 447-452; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine* (nşr. Muhammed Seyyid Câdelhak), Kahire, ts. (Dârü'l-kütübü'l-hadîse), IV, 21-23; Burhâneddin İbn Müflih, *el-Makşadü'l-erşed* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Riyad 1410/1990, II, 384-385; İbnü'l-Mîbred, *el-Cevherü'l-münâddâd* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman), Kahire 1987, s. 29, 114; Süyûtî, *Bugyetü'l-vu'ât*, I, 62-63; Ebû'l-Yümn el-Uleymî, *el-Menhecû'l-ahmed* (nşr. Abdülkâdir el-Arnaûd v.dğr.), Beyrut 1997, V, 92-97; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr* (nşr. Muhammed ez-Zühaylî – Neziḥ Hammâd), Dımaşk 1400/1980, I, 302; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâua'l-hadîsiyye*, Kahire 1970, s. 114-117; *Keşfü'z-zunûn*, II, 251; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VI, 168-170; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, II, 143-146; M. Zâhid Kevserî, *Şafe'âtü'l-burhân'alâ şafahâti'l-udvân*, Dımaşk 1348, s. 32; a.mlf., *Tebdîdü'z-zalâmî'l-muḥayyim min Nûniyyeti İbni'l-Kayyim*, Kahire 1356, s. 192; a.mlf., *Makâlât*, Humus 1388, s. 399; a.mlf., *el-İşfâk'alâ aḥkâmî't-talâk*, Beyrut, ts. (Dârü İbn Zeydûn), s. 72-75; Abdülmüteâil es-Saîdî, *el-Muceddidün fi'l-İslâm*, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Âdâb), s. 302-306; Abdülâzîm Şerefeddin, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, Kahire 1387/1967; Mahmûd Şûkrî el-Âlûsî, *Gâyetü'l-emâlî fi'l-red'ale'n-Nebhâni*, Riyad 1390, s. 2-5; Sarton, *Introduction*, III, 901; Amnon Shiloah, *The Theory of Music in Arabic Writings*, München 1979, s. 185; Subhi Mahmesânî, *el-Mücâhidün fi'l-hak*, Beyrut 1979, s. 163-192; a.mlf., "İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye ve nevhî't-teceddûd fî ictihâdih", *MMIADm.*, XXIII (1948), s. 363-381; Tâhir Ahmed Mekki, *Dirâsât'an İbn Hazm ve Kitâbihî Ṭavḳi'l-hamâme*, Kahire 1401/1981, s. 336-341; Muhammed Müslim el-Ganîmî, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, Beyrut

1401/1981; Saîd Ramazan el-Bûtî, *Ḍavâbiḥü'l-maşlaḥa*, Beyrut 1982, s. 295, 301-303, 321; Abdülkerîm Osman, *Me'âlimü's-sekâfeti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1984, s. 417-420; Ahmed Mâhir el-Bakarî, *İbnü'l-Kayyim min âşârihi'l-ilmîyye*, Beyrut 1404/1984; Ahmed Bûkeyr Mahmûd, *İshâm fi târihi'l-mezhebi'l-Hanbelî*, Beyrut 1990, s. 73-76; Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, Riyad 1416; Fuâd Ali Muhaymir, "et-Tevcihâtü'n-naḥviyye li'bn Kayyim el-Cevziyye min kitâbihî Bedâ'i'î'l-fevâ'id", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, XX/2, İslâmâbâd 1405/1985, s. 65-117; H. Laoust, "İbn Kayyim al-Djawziyya", *EP* (İng.), III, 821-822; Necîb Mâ-yil-i Herevî, "İbn Kayyim Cevziyye", *DMBİ*, IV, 498-504.



H. YUNUS APAYDIN

İtikadî Görüşleri. İbn Kayyim el-Cevziyye, itikadî konulara ilişkin eserlerinde akaid meselelerini Selefiyye anlayışına göre inceleyen ve kelâmcıları aşırı derecede eleştiren âlimlerdendir. *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-İslâmiyye*, *el-Kâfiyetü's-Şâfiyye fi'l-intişâr li'l-fırkâti'n-nâciyye* (*el-Kâşîdetü'n-nûniyye*), *eş-Şavâ'ıku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'atṭıla*, *Şifâ'ü'l-'ail fi mesâ'ili'l-kazâ'* ve *l-kader ve'l-ḥikme ve'l-ta'lîl*, *er-Rûh*, *Hâdi'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh*, *Miftâhu dâri's-sa'âde*, *Hidâyetü'l-ḥayârâ fi cevbeti'l-yehûd ve'n-naşârâ* adlı eserlerinde itikad konularını Kur'an ve sahih hadisler ışığında ortaya koyup kanıtladığını ileri süren İbn Kayyim, genel çerçeve itibarıyla hocası İbn Teymiyye'nin güçlü bir takipçisidir. Ona göre kulda İslâm anlayışının kök salabilmesi için dinin ve hidayetin tamamen Allah'a ait olduğuna, Hz. Peygamber'in de O'nun dinini açıklayıp uyguladığına bütün kalbiyle inandıktan sonra sûfîler, kelâmcılar ve filozoflarca İslâm adına ileri sürülen görüşleri naslara arzetmesi gerekir. Bu görüşlerden Kur'an ve Sünnet'e uyanların doğru, uymayanların yanlış olduğunu kabul edip inancını düzeltmedikçe kişinin gerçek müslüman olması mümkün değildir. Bu kuralı hakkıyla uygulayanlar Selefiyye âlimleridir. Bundan dolayı Selefiyye'ye ait görüşler Hz. Peygamber ile ashabının gittiği yolu gerçek anlamda temsil eder. Diğer mezhepler ise Kur'an ve Sünnet'i felsefî veya kelâmî görüşlerine arz edip telakkilerine uymayan kısımlarını "te'vil" adını verdikleri bir yöntemle tahrif etmişler ve kendi kanaatlerinin mutlak doğruluğuna inanmışlardır. Onlar bunu yaparken nasların benimsedikleri akıl ilkeleriyle çeliştiğini ve bu sebeple nasları oluşturan lafızlara dilde vaz edildikleri gerçek anlamların dışında zorlama bazı anlamlar verilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Aslında naslara