

İzz B. Abdisselâm'da Fıkıh - Tasavvuf İlişkisi

Ahmet ÖGKE

*"İzz b. Abdisselâm bile olsan, sen de halktan birisin..."
(Mısır'da yaygın bir darb-ı mesel).¹*

ABSTRACT RELATION BETWEEN SUFISM AND ISLAMIC LAW IN IZZ IBN ABD AL-SALAM

Izz b. Abd al Salam is a famous Shafiite jurist conversated with sect leaders at his period and gave a lot of works at Sufism branch. He has undertaken duties of professorship (mudarrislik), judgeship (kadilik), chief-judgeship (başkadılık), religious leadership (imamlık) and preachership (hatiplik) and has dealt with policy and philosophical, juridical and theological and mystical discussions. He has written approximately forty works at fields of Islamic Law, Tafseer, Hadith, Theology, Prophetic History, Sufism and others. Abd al-Salam who has adopted view of Sunnite Sufism based on Qur'an and Sunnah, has dealt with workshops rather as a whole with their interior and exterior and put forward relation between form and meaning with spiritual aspects than giving useless catechism information on workshops. Izz Ibn Abd al Salam's commentaries which takes care blance of interior-exterior about his juridical judgement and especially workshops give us important clues on relation between Sufism and Islamic Law.

Keywords: *Relation of Islamic Law and Sufism, blance of interior and exterior, Izz İbn Abd al-Salam, good aims (maslaha), Sufism.*

1. Giriř : Tarihi Süreçte Fıkıh - Tasavvuf İlişkisine Kısa Bir Bakış

İslâmî ilimler alanında *tasavvuf* ve *fıkıh* disiplinleri incelendiğinde, özellikle ibâdetler konusunda bu iki ilim dalının birbirini tamamlayan bir bütünü iki parçası konumunda olduğu görülecektir. İlimlerin henüz müstakil olarak ortaya çıkmadığı İslâm'ın ilk dönemlerinde "*fıkıh*" kelimesi; îman, tevhid, tezkir, hikmet, amel ve ahlâk konularını kapsayacak şekilde kullanılı-

* **Yard. Doç. Dr.**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı. ahmetogke@yahoo.com

1 Salâhuddîn Halil b. İbik es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Beyrut, 1991, c. XVIII, s. 522; Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm*, VI. baskı, Bs.y.yok, 1990, c. IV, s. 21.

makta ve geniş anlamıyla *zâhidlik (sûflilik)* mânâsını da içermekteydi. Bu terimin ilk dönemlerde böyle kapsamlı bir şekilde kullanılmasının en önemli sebebi, İslâm ilimlerinin henüz müstakil olarak tedvin edilmemiş olması ve dinle ilgili esasların bir bütün olarak vurgulanması ihtiyacıdır. O dönemde insanlar, tefferruat sayılabilecek ince ayrıntılarıyla pek ilgilenmiyorlardı. Bundan dolayı *fıkıh*, “saf akli anlayış” mânâsı yanında, aynı zamanda “derin ve sağlam bir inanç, Kur’an bilgisi, ibâdetlere ve İslâm’ın diğer genel emir ve yasalarına ilişkin kurallar” anlamında da kullanılmıştır. Nitekim **İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe**’nin (150/767); *fıkıh* “*kişinin (nefsin) lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmek (mârifet)*” şeklinde tanımlaması da bu geniş mânânın en özlü ifâdesidir. Dolayısıyla *fıkıh* ile *tasavvuf*, gerek doğuş ve gerekse gelişim evrelerinde birbirleriyle sürekli iç içedir. İlimlerin tedvînine başlanmasından itibaren “*Fıkıh-ı Ekber*” tâbiri *akâid ve tevhîd* ilminin; “*Fıkıh-ı Vicd-ânî / Fıkıh-ı Bâtın* ve “*İlmül-Kulûb*” da nefis tezkiyesi, ahlâk eğitimi ve tasavvuf ilminin; sadece “*Fıkıh*” veya “*Fıkıh-ı Zâhir*” ise ibâdet, muâmelât ve cezâlarla ilgili şer’î hükümlerin ve amellerin organlara ait zâhirî kısmını inceleyen ilmin adı olmuş ve bu şekilde bir ayrışma yaşanmıştır. Yani *fıkıh* ibâdetlerin zâhirî yönünü konu edinirken, mânevî / kalbî boyutunu *tasavvuf* üstlenmiş ve bunun sonucunda –bir bütünün ayrılmaz iki parçası gibi– *fıkıh-ı zâhir-fıkıh-ı bâtin* ayrışımı gerçekleşmiştir. Fakihler namaz, oruç, hac gibi ibâdetler ile nikâh, talâk, ticâret ve kısas gibi işlerin hükümlerini ortaya koyarken, mutasavvıflar zühd, takvâ, ihlâs gibi bâtinî ahkâmı canlı örnekler hâlinde halka sunmaya gayret etmişler ve fukahânın bıraktığı boşluğu doldurmaya çalışmışlardır. Fakihler, şeriatin zâhirî ahkâmını delillerinden çıkararak ortaya koydukları gibi, sûfler de kalp ve iç dünyaya ait hükümleri delilleriyle izah etme çabasında olmuşlardır. Yani *fıkıh*ın *dışarıdan* incelediği konuları, *tasavvuf içeriden* anlamak ve anlatmak istemiştir.³

Tarihî süreç içerisinde *ehl-i bâtin (hâl ehli)* ile *ehl-i zâhir (kâl ehli)* arasında yaşanan *bâtın ilmi – zâhir ilmi* tartışmaları çerçevesinde mutasavvıflar ile fıkıhçıların / kelâmcıların / hadisçilerin birbirlerinden farklı yaklaşım tarzları ve tutumlar geliştirdikleri bilinen bir gerçektir. Bilginin kaynağı konusunda *fıkıh*; kitap, sünnet, kıyas, icma, istihsan, vb. delilleri kullanırken *tasavvuf*ün kabul ettiği keşf ve ilhâma yer vermemektedir. Bunun yanında sûflilerin *fıkıh*ı sadece kabukta/dışta kalmakta suçlamaları, bu iki disiplin arasında zamanla birtakım çatışma ve tartışma noktalarının oluşmasına yol açmıştır. Bu tartışmalar, çoğu kez her iki tarafın bazı temsilcilerince fazlaca abartılarak sonraki nesillere aktarılmıştır. Öyle ki, zamanla sanki bu ilimler hiçbir düzlemde birbirleriyle uzlaşamazmış gibi bir görüntü oluşmuştur. Tarihin değişik dönemlerinde **Hallâc-ı Mansur** (309/922), **Şihâbüddin Sühreverdî-i Maktûl** (587/1191), **Şeyh Bedreddin Simâvî** (823/1420), **İsmâil**

2 Bu sözün Ebû Hanîfe’den bu şekliyle naklolunduğuna dâir bk.: Sadık b. Hasan el-Kannûcî, *Ebcedü’l-Ulûm*, Beyrut, 1978, c. II, s. 400.

3 Bk.: Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, Terc.: Haluk Songur, İstanbul, 1999, ss. 27-37; H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 1994, ss. 65-66; H. Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Mes’eleleri*, İstanbul, 1997, ss. 58-63.

Mâşûkî (1035/1626) gibi bazı sûfilerin fetvâlarla idam edilmesi, Osmanlılar dönemindeki *tekke-medrese* çekişmeleri ve **Kadı-zâdeliler-Sivâsiler** arasındaki mücâdeleler gibi birtakım olaylar bu kanaatin daha da yerleşmesine vesile olmuştur.

Esâsen tarihte *zâhir* – *bâtın* çatışmasının yanı sıra, *zâhir* – *bâtın* dengesinden söz etmek daha doğru olacaktır.⁴ Zira tarihte, İslâmî ilimlerin birbirini tamamlayan ve birbirinden ayrılmaz bir bütün oluşturduğunu gösteren pek çok örnek vardır. Her şeyden önce çoğu mutasavvıf, bir sûfinin, *bâtınî ilimlerin* yanında –hattâ ondan da önce– *zâhirî ilimleri* öğrenmesini ön koşul olarak kabul eder. Onlara göre “*zâhire aykırı düşen bâtın, bâtıldır.*”⁵ Tasavvufla ilgili eser veren pek çok mutasavvıf, kitaplarında tasavvufî konulara geçmeden önce, müridlerin sağlam bir inanca sahip olmalarını sağlamak amacıyla sûfî akâidini anlatan bölümler kaleme almışlar ya da *itika* ile ilgili ayrı eserler yazmışlardır. Meselâ, **İmam Gazzâlî** ömrünün son yıllarını tamamen Tasavvuf'a adanmış olmasının yanında, aynı zamanda Akâid ve Kelâm ilminde de zirve bir şahsiyettir ve her iki alanda (*zâhir*–*bâtın*) da eserler vermiştir. Yine mutasavvıf yazarlardan **Kelâbâzî**, *et-Ta'arruf*, **Hücvirî**, *Keşfü'l-Mahcûb*, **Kuşeyrî**, *er-Risâle* adlı eserlerine, sûfî akâidinin temelini oluşturan esasları yazarak başlamışlardır. Fıkıhla ilgili konuları da kitaplarında tasavvufî bakış açısıyla yorumlayarak anlatan sûfiler, zamanla başlı başına bir *Fıkıh-ı Bâtın* anlayışı geliştirmişlerdir. Bu eserler, sistematiklerini *fıkıhın* ibâdetlerle ilgili bölümlerine benzeterek oluşturmuşlardır. Sözelimi, tasavvufî / mânevî açıdan ibâdetleri konu edinen eserlerin sistematüğinin fıkıh kitaplarından alınan ilhamla oluşturulduğu görülmektedir. **İmam Gazzâlî**'nin (505/1111) *İhyâ'sı*, **Muhyiddin İbn Arabî**'nin (638/1240) *Fütûhâtî* ve tasavvufun klasik döneminde yazılan pek çok eserin ilgili bölümleri bunu göstermektedir. Böylece zamanla tasavvufun, *zâhirî fıkıhı* tamamlayan ve bütünleyen bir *bâtınî fıkıh* olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

Zâhir ve *bâtın* ilimleri arasında zaman zaman yaşanan çekişmeleri gidermek amacıyla, özellikle Osmanlı ulemâsı arasında Tasavvuf ile Fıkıh, Kelâm ve Felsefe gibi disiplinleri bir araya getirme girişiminde bulunanlar olmuştur.

4 Bu konuda bk.: Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf, Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (16. Yüzyıl)*, İstanbul, 2000, ss. 335-396; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (17. Yüzyıl)*, İstanbul, 2001, ss. 449-457; Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İstanbul, 2003, ss. 598-621; Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İstanbul, 2003, ss. 747-761; Reşat Öngören, “Osmanlı'da Sûfilerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tarzları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 3, İstanbul, 1999, ss. 9-22; Gerek metodolojileri ve gerekse problemleri bakımından birbirinden farklı ve hattâ birbirinin zıddı olarak gözüken *fıkıh* ve *tasavvufun*, fukahâ ile mutasavvıfların yaptıkları teorik tartışmalarla birbirini tüketmek yerine birbirine hareket enerjisi kazandırdıkları, bu disiplinlere mensup kişi ve gruplar arasında kesin bir ayrışmanın değil, birtakım karşılıklı geçiş, uzlaşma ve bu arada bazı gerginliklerin bulunduğu, dolayısıyla dînî ve ictimâî hayat açısından, Osmanlılar döneminde bu iki zümre arasında hassas bir dengenin mevcut olduğu hususunda ayrıca bk.: Ferhat Koca, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh–Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1, sayı: 1, Çorum, 2002, ss. 73-131.

5 Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, II. baskı, İstanbul, 1990, s. 247; Süleyman Uludağ, “Bâtın İlimi”, *DİA*, İstanbul, 1992, c. V, s. 189.

Molla Fenârî'nin (834/1430), *Misbâhu'l-Ünsve Aynü'l-A'yan* gibi bazı eserlerinde, **İbn Arabî**'nin anlaşılması oldukça zor olan ifâdelerini daha anlaşılabilir hâle getirme çabasında olduğu görülmektedir. Yine, **Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi**'nin (932/1526), ulemâ ile meşâyih arasında öteden beri ciddî tartışmalara sebep olan *semâ* ve *devrân*la zikir konusunda sûfiyyenin anlayışını savunur nitelikte bir risâle⁶ yazması, **Şeyhülislâm İbn Kemâlî**'in (940/1534) de ulemâ ile meşâyih arasında bir başka önemli anlaşmazlık konusu **İbn Arabî**'nin bazı eser ve görüşleri hakkında olumlu fetvâ vererek onu savunması, aynı çabaya birer örnek sayılabilir.⁷

İşte, ünlü Şâfiî fakihî **İzz b. Abdisselâm** da *fikh-ı zâhir-fikh-ı bâtın* bütünlüğünü eserlerine yansıtan bilginlerden biri olarak dikkat çekmektedir. Dolayısıyla, onun hüküm çıkarma yönteminde ya da ibâdetlerle ilgili yorumlarında zâhir-bâtın dengesini gözetmesi, Fıkıh-Tasavvuf ilişkisi açısından önemli ipuçları vermektedir.

2. İzz b. Abdisselâm

İtikadda *Eş'ariyye* mensubu, amelde de *Şâfiî* mezhebinde otorite olan **Ebü Muhammed İzzüddîn Abdülazzîz b. Abdisselâm b. Ebîl-Kâsım b. Muhammed b. Mühezzeb es-Sülemî eş-Şâfiî ed-Dımaşkî** (577/1181-660/1262),⁸ birtakım siyâsî karışıklıkların, itikâdî, felsefî ve tasavvufî tartışmaların etkili olduğu bir dönemde *Suriye* ve *Mısır* yöresinde yaşamıştır.

- 6 "Risâle fi Hakkı Deverânî's-Sûfiyye" adlı söz konusu Arapça risâlenin tercümesi için bk.: Dilaver Güler, "Semâ ve Devrân Hakkında İki Risâle", *Marife*, Yıl: 3, Sayı: 1, Konya, Bahar-2003, ss. 255-260.
- 7 Öngören, *a.g.m.*, ss. 15-16. Tasavvuf – Fıkıh ilişkisi için bk.: İsmail Köksal, "Fıkıh ve Tasavvuf ilişkisi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 1, sayı: 2, Ankara, Aralık-1999, ss. 83-104; Himmet Konur, "Şeriat ve Tasavvuf", *İslâmiyât*, c. I, sayı: 4, Ankara, Ekim-Aralık-1998, ss. 119-126; Koca, *a.g.m.*, ss. 73-131; Tasavvuf – Kelâm ilişkisi için bk.: Abdülgaffar Aslan, "TV/X. Yüzyılda Kelâm – Tasavvuf ilişkisi – İbn Fûrek Örneği-", *Dinî Araştırmalar*, c. I, sayı: 14, Ankara, Eylül-Aralık-2002, ss. 61-75; Arif Yıldırım, "Kelâmcılar Nazarında Tasavvuf", *EKEV Akademi Dergisi*, c. I, sayı: 3, Erzurum, Kasım-1998, ss. 59-75.
- 8 Muhtemelen ifâde kolaylığı bakımından kısaca **İzz b. Abdisselâm** olarak anılan müellif hakkında geniş bilgi için bk.: Cemâlüddîn Ebu'l-Mehâsin el-Atabekî, *en-Nücümü'z-Zâhire fi Mülûki Mısra ve'l-Kâhire*, Bs.y.yok, ts., c. VII, s. 208; Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, Tahkik: İhsan Abbas, Beyrut, ts., c. II, ss. 350-352; İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nehâye*, Beyrut, 1966, c. XIII, ss. 235-236; Tâcüddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Neşr.: Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî, Kahire, 1383-1396/1964-1976, c. VIII, ss. 209-255; İzzüddîn el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*, Beyrut, ts., s. 128-129; Zirîklî, *el-A'lâm*, c. IV, s. 21; Ebu'l-Felâh Abdülhay İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbârî Men Zeheb*, Beyrut, ts., c. V, ss. 301-302; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, c. XVIII, ss. 520-522; Taşköprüzâde İsmâeddin Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde*, Kahire, 1968, c. II, ss. 353-354; Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, *Câmiu Kerâmâtü'l-Evliyâ*, Beyrut, 1991, c. II, ss. 171-172; Ömer Ruza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Beyrut, ts., c. V, s. 249; Abdullah Mustafa el-Merağî, *el-Fethu'l-Mübîn fi Tabakâtü'l-Usûliyyin*, Beyrut, 1974, ss. 73-74; Muhammed Zühaylî, *İzz b. Abdisselâm*, Dımaşk, 1992; Fâruk Abdülmu'tî, *el-İzz b. Abdisselâm*, Beyrut, 1993; Abdurrahman Haçkalı, *Izzüddin b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1999; E. Chaumont, "al-Sulamî", *The Encyclopedia of Islam*, Leiden, 1977, c. IX, s. 812-813; H. Yunus Apaydın, "İbn Abdüsselâm, İzzeddin", *DİA*, c. XIX, ss. 284-285.

Daima aktif görevlerde bulunması sebebiyle bu gelişmeler, onu siyasetle, kelâmî-felsefî ve bir ölçüde de tasavvufî tartışmalarla meşgul olmaya, bid'atlere ve aşırı görüşlere karşı tavır almaya yönelmiş; dolayısıyla bu fikrî mücadelesi onun eserlerine de yansımıştır.⁹

"Sultânü'l-Ulemâ" lakabı onun ilimde zirve oluşuna, "Şeyhülislâm" lakabı Fıkıhta ve devlet nezdinde geldiği konuma, "Bâiu'l-Mülûk" lakabı¹⁰ da ilmî-siyâsî gücüne işâret olarak ele alınabilir. Bir yandan, Fıkıh tarihi açısından mezhep taassubu ve taklit rûhunun hâkim olduğu duraklama ve gerileme dönemleri arasında bir geçiş devresinin, öte yandan da ilme ve ilim adamlarına değer verilmesi sebebiyle ilim ve kültür bakımından İslâm tarihinin son derece parlak bir döneminin yaşanmakta olduğu **Eyyûbiler** ve **Memlûkler** zamanında hayat süren İzz b. Abdisselâm, mezhep taassubundan uzak ve gerektiğinde kendisi icihat etmekten geri durmayan ilmî kişiliğinin de bir gereği olarak müderrislik, kadılık, başkadılık, müftülük ve imam-hatiplik gibi önemli görevlere getirilmiştir. Devrin önemli âlimlerinden ders alan ve tarihe mâl olabilecek kapasitede talebeler yetiştiren İzz b. Abdisselâm'ın Fıkıh, Tefsir, Hâdis, Kelâm, Sıyer, Tasavvuf ve diğer alanlarda kırka yakın eseri günümüze ulaşabilmiştir.¹¹

Kaynaklarda, dînin "*ma'rûfu emir, münkerden nehiy*" ilkesini yerine getirmeye son derece titizlik gösteren verâ sahibi, nâsik (Allah'a çokça ibâdet eden, boyun eğen), zâhid ve âbid bir âlim olduğu, bu konuda yöneticilerden bile çekinmediği, zamanındaki birçok bid'atle mücadele ettiği, dolayısıyla Regâib ve Berat gecelerinde sünnet olduğu düşünülerek kılınan namazlar gibi bazı yaygın uygulamaları hoşgörmediği¹² belirtilen İzz b. Abdisselâm'ın verdiği fetvâlar, çıkardığı fikhî hükümler ve ibâdetlerin mânâlarını yorumlama tarzı bu açıdan bir kat daha önem kazanmaktadır. **Cemâleddin İbnü'l-Hâcib**'in, İzz b. Abdisselâm'ın **Gazzâlî**'den daha fakih olduğu¹³ şeklindeki değerlendirmesi abartılı gibi görünse de onun zâhirî ve bâtunî ilimlerde ulaştığı dereceyi göstermesi bakımından önemlidir.

9 Apaydın, *a.g.m.*, ss. 284-285.

10 İzz b. Abdisselâm'ın "*Bâiu'l-Mülûk (Yöneticileri Satan)*" lakabıyla anılmasına sebep olan olay kısaca şöyledir: İzz b. Abdisselâm *Mısır* başkadısı iken, dönemin devlet yöneticilerinin **Melik Necmüddin Eyyûb** (648/1249) tarafından devlet adına satın alınmış olmalarından dolayı köle hükmünde olduklarını savunarak bu kişilerin ancak satılıp âzât edildikten sonra devlet yöneticisi olabileceklerini ileri sürmüştü; "başkadı" sıfatıyla onları teker teker açık artırma ile satıp âzât olmalarını sağlamış ve ancak bundan sonra o devlet ricâlinin yeniden yönetici olmalarını kabul etmiştir. Geniş bilgi için bk.: Sübkî, *Tabakât*, c. VIII, ss. 216-217; Nebhânî, *Câmiu Kerâmâtü'l-Evliyâ*, c. II, ss. 171-172.

11 Bk.: Haçkalı, *a.g.e.*, ss. 50-69; el-İzz b. Abdisselâm, *Şeceretü'l-Maârif ve'l-Ahvâl ve Sâlihu'l-Akvâl ve'l-A'mâl*, Tahkik: İyâd Hâlid et-Tabbâ', II. baskı, Dimaşk, 1996, ss. 7-32 (Neşredenin girişi).

12 Sübkî, *Tabakât*, c. VIII, s. 209 vd.; Atabekî, *en-Nücümü'z-Zâhire*, c. VII, s. 208; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, c. XVIII, s. 521; Apaydın, *a.g.m.*, s. 285; Müellifin, Akâid ve Kelâm ile ilgili görüşlerini ve bid'at anlayışını yansıtan "*Mülhatü'l-İ'tikâd*" ve "*Şerhu Salâti'r-Regâib ve me't-Tefeka Beyne'ş-Şeyhain*" adlı iki risâlesinin tercüme ve değerlendirmesi için bk.: Ramazan Altıntaş, "İzzüddin b. Abdisselâm'ın İki Akâid Risâlesi (Mülhatü'l-İ'tikâd ve Bid'at Risâlesi)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.: V, sayı: 1, Sivas, 2001, ss. 23-54.

13 Sübkî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 214.

Ebü Hasan eş-Şâzeli (656/1258) ile görüşüp ondan tarîkât aldığı¹⁴ bildirilen İzz b. Abdisselâm'ın tasavvuf hırkasını **Şihâbüddin es-Sühreverdî**'den (632/1234) giydiği ve ondan *Kuşeyrî Risâlesi*'ni okuduğu nakledilmektedir. Ayrıca zaman zaman *İskenderiye*'den *Kahire*'ye gelen çağdaşı sûfî **Ebu'l-Abbas el-Mürsî** (686/1287) ile birkaç kez görüşmüştür.¹⁵

Zühd ve tasavvufa olan ilgisi sebebiyledir ki o, değişik sahalarda otorite sayılan pek çok İslâm bilgininin geleneğinde yer aldığı gibi, ömrünün sonlarına doğru tasavvufî konuları işleyen kitaplar yazma ihtiyacı hissetmiş¹⁶ ve bu alandaki görüşlerini, **Hâris b. Esed el-Muhâsibî**'nin (243/857) *er-Riâye li-Hukûkillâh* adlı eserini ihtisarla ve bu alanda yazdığı irili ufaklı eserlerle ortaya koymuştur. Bu eserleri: *Şeceretü'l-Maârif ve'l-Ahvâl ve Sâlihu'l-Akvâl ve'l-A'mâl*, *Makâsüdü'r-Riâye li-Hukûkillâh* (Muhtasarı *Riâyeti'l-Muhâsibî*), *el-Fiten ve'l-Belâyâ ve'l-Mihan ve'r-Rezâyâ* (*Fevâidü'l-Belvâ ve'l-Mihan*), *Mesâilü't-Tarîka fi İlmi'l-Hakîka*, *Risâle fi'l-Kutbi ve Ebdâli'l-Erbain* adlarını taşımaktadır.

3. İzz b. Abdisselâm'da Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi

3.1. Maslahat Nazariyesi

İzz b. Abdisselâm, Fıkıh tarihinde hükümlerin *gâyeci/teleolojik yorumu*nu esas alan **maslahat** nazariyesiyle¹⁷ ilgili ilk ve kapsamlı eserleri yazmış ve *maslahat* görüşünde *tasavvufî* bir bakış açısına da yer vermiştir. Onun ortaya koyduğu maslahat kuramında, fıkıhın sûfî yorumlaması yönünde belirgin bir eğilim göze çarpmaktadır. Buradan hareketle İzz b. Abdisselâm'ın, (amacı, muhtevâsı ve hacmi bakımından bu makalenin konusu olmayan) *sûfî maslahat kuramının fıkıha* nüfûz ediş safhasını temsil ettiğini söyleyenler vardır.¹⁸ Ona göre **maslahat**, *haz* ve *ferah* (*mutluluk/sevinç*) ve bunlara ulaştırılan vâsıtalar/sebeplerdir.¹⁹ Gerek dünyevî, gerekse uhrevî bir lezzet ve sevince vesîle olan şey, kendisine bir **mefsedet**²⁰ (zarar) bitişse bile maslahattır.²¹ Onun bu tanımı, *maslahatın maddî/cismî, akli ve rûhî/mânevî* olanların hepsini içerir. Böylelikle o, hem *gerçek* anlamdaki maslahatı, hem de *mecâzî* maslahatı tanımın içine almış olmaktadır. Çünkü bir şeyden hâsil olan *fayda* ve *iyilik* (*lezzet* veya *sevinç*) *gerçek maslahatın* oluştururken,

14 Nebhânî, *a.g.e.*, c. II, s. 172.

15 Sübkî, *a.g.e.*, c. VIII, ss. 214-215.

16 Yazanın *Şeceretü'l-Maârif*'i ömrünün sonlarına doğru yazdığına dair veriler için bk.: İzz b. Abdisselâm, *Şeceretü'l-Maârif*, s. 38 (Neşredenin Girişi).

17 Geniş bilgi için bk.: Abdurrahman Haçkalı, "Hanefî Mezhebinin İctihat Geleneğinin Tümdengelimci Yönü Üzerine", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c.: 15, sayı: 1-2, Ankara, 2002, s. 289.

18 Bu görüş için bk.: Muhammed Hâlid Mes'ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, Çev.: Muharrem Kılıç, İstanbul, 1997, s. 150.

19 el-İzz b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-Ahkâm fi Mesâlihi'l-Enâm*, Beyrut, 1990, c. I, s. 12; a.mlf., *Şeceretü'l-Maârif*, s. 187.

20 **Mefsedet**: Elem, keder ve bunlara sebep olan şeylerdir. Bk.: İzz b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-Ahkâm*, c. I, ss. 12-13; a.mlf., *Şeceretü'l-Maârif*, s. 187.

21 el-İzz b. Abdisselâm, *el-Fevâid fi İhtisâri'l-Makâsîd*, Tahkik: İyâd Hâlid et-Tabbâ', Dımaşk, 1996, s. 53.

bunlara *vesîle/sebeb* olan şeyler de *mecâzî maslahat* oluşturur.²² Ancak, onun *maslahat* kuramını çalışan Abdurrahman Haçkalı'nın da belirttiği gibi, İzz b. Abdisselâm'ın maslahatı *haz* eksenli tanımlaması, hazza hukûkun temel idesi olma niteliğini vermemektedir. Zira Haçkalı'nın da vurguladığı gibi İslâm, hazları mutlak olarak benimsememiş ve bazı hazları yasaklayarak haram kılmıştır.²³ İzz b. Abdisselâm ise hakkında olumlu hüküm konularak muteber kabul edilen maslahatın, son tahlilde insana ya dünyevî ya da uhrevî bir *haz* sağladığını²⁴ söyler. Ona göre *maslahatların* tamamı *iyilik, hayır* ve *yarar*; *mefsedetler* ise *kötülük, şer* ve *zarardır*. Bu anlamda din, bütün maslahatları emretmiş ve bütün mefsedetleri de yasaklamıştır.²⁵ Ancak din, her türlü *lezzet* ve sebebini *maslahat* olarak kabul etmez; bazı hazların elde edilmesine sınırlama getirir ve bunu sırf insanların inisiyatifine bırakmaz.²⁶ Kur'an ve sünnet, özellikle nefsin hazları konusunda önemli sınırlar çizer ve dünyaya ait hazlardan çok, âhiretin lezzetlerine yönelme yönünde bireyleri özendirir ki sûfî düşünce ve uygulamalar da bununla örtüşmektedir.

İzz b. Abdisselâm'ın şu tasnifi de esâsında sûfilerin bu konudaki yöntemlerini en üstün yol olarak kabul ettiğini ve sûfî maslahat kuramının ana hatlarını ortaya koyduğunu göstermektedir: Ona göre insan bilgisinde *maslahatlar*, kişilerin bilgi, anlayış ve kavrayış düzeylerine göre değişir. Maslahatların en alt düzeyi, *bütün insanlar* için geçerli genel olandır. Bunun bir üst düzeyi zekî insanların (*ezkiyâ*) kavrayabileceği seviyede olan maslahatlardır. En üst düzeyi ise sadece *evliyâullâha* has olandır. *Evliyâ* ve *asfiyâ*, âhiretin maslahatlarını bu dünyaya ait olanlara tercih ederler. *Evliyâ*, Allah'ın buyruklarını ve kanunlarını tam anlamıyla bilme konusunda çok titiz olduklarından, onların araştırma ve *icihadları* daha mükemmeldir.²⁷ Görüldüğü gibi İzz b. Abdisselâm, maslahat anlayışları bakımından sûfîleri en zirve konuma oturtmakta, diğer grupları ondan daha aşağı mertebelere yerleştirmektedir.

İzz b. Abdisselâm, başka bir yerde *maslahatları*, *haklar (hukûk)* olarak değerlendirir ve bunu *Allah'ın hakları* ve *kulların hakları* olmak üzere ikiye ayırır. Allah'ın hakları üçe ayrılır: Birincisi bütünüyle Allah'a ait olan haklar, *mârifetler* (yaratılış sırlarına vâkıf olmak) ve *mânevî/bâtınî haller* gibi; ikincisi Allah ile kul haklarını bütünleştiren haklar, zekât gibi ve üçüncüsü de Allah, peygamber ve kulların haklarını bütünleştirenler. Kul hakları da üçe ayrılır: Nefsin hakları (*hukûku'n-nefs*), kulların birbirlerine karşı olan hakları ve hayvanların kullar üzerindeki hakları.²⁸ Bir başka yerde de *Allah'ın*

22 Haçkalı, *a.g.e.*, s. 83.

23 İzz b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-Ahkâm*, c. I, s. 8.

24 İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, c. I, s. 14.

25 Haçkalı, *a.g.e.*, s. 224.

26 İzz b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-Ahkâm*, c. I, s. 8. İzz b. Abdisselâm'ın *maslahat* ve *mefsedet* görüşünün ayrıntıları ve bu ikisinin çatışması durumunda hangisinin tercih edileceği hususunda bk.: a.mlf., *Şeceretü'l-Maârif*, ss. 451-459. İzz b. Abdisselâm'ın *icihadlarına* maslahat görüşünün yansımaları ile ilgili bir değerlendirme için bk.: Abdurrahman Haçkalı, "el-İzz b. Abdisselâm'da Maslahat-İcihad İlişkisi", *Makâsîd ve İcihad*, Haz.: Ahmet Yaman, Konuya, 2002, ss. 247-268.

27 İzz b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-Ahkâm*, c. I, s. 24.

28 İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, c. I, ss. 121-122.

haklarını, O'nun koyduğu *yükümlülükleri yerine getirmek* ve *yasaklıklarından kaçınmak* şeklinde ikiye ayırdığı görülmektedir. Ona göre bu her iki fiil de *takvânın* bir gereğidir. Bunun *takvâyaya* hamledilmesi de Allah'ın azâbı ve cezâlandırmasından korkma (*havf*) sebebiyle *Allah'ın haklarına riâyetin* (kaybolmasından ve noksanlıktan korumak) gerçekleşmesinden dolayıdır.²⁹ Buradan da anlaşılıyor ki İzz b. Abdisselâm'ın fıkıh düşüncesi, sûfliğin derin izlerini taşımaktadır. Meselâ, *nefsin haklarını (hukûku'n-nefs)* inkâr etmemekte; ancak bunun, bu tip hakların gerçekleşmesini amaçlayan *maslahat*, *mârifet* ve *ahvâli* amaçlayandan daha düşük düzeyde olduğunu kabul etmektedir.

Nitekim tasavvufun ilk dönemlerinde *huzûzu'n-nefs* denen hayvânî hazırların giderilmesi, *nefs* eğitimi ve denetiminde önemli bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. **Serrâc** (378/988), *Lüma*'ında *huzûzu'n-nefsi*, genellikle *hukûku'n-nefs*e karşı anlamda kullanmıştır.³⁰ *Zühd*, *huzûzu* engelleyen bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.³¹ *Hukûk* ise birtakım *haller*, *makamlar*, *mârifetler*, *maksatlar*, *irâdeler*, *muâmeleler* ve *ibâdetler*dir. Haklar (*hukûk*) ortaya çıkınca nefsin hazırları (*huzûz*) kaybolur. *Hazlar* ortaya çıkıp egemen olunca da *haklar* kaybolur. *Huzûz*, insanın ve onun nefsinin hazırları, pay ve hisseleridir. *Huzûz* ile *hukûk* bir araya gelmez; çünkü ikisi bir araya gelemeyecek *zıtlardır*.³² Sûfliğin *zühd*, *verâ* ve *ihlâs* üzerinde ısrarla durması da hazırların (*huzûz*) def edilmesi maksadına yöneliktir. Fıkıhta birtakım nefsânî hazırlar yasaklanmış değilse de tasavvufta müridlere hep dünyevî istek ve arzulardan uzak durulması tavsiye edilir. Çünkü mürid, *hakikat* seviyesinden *şeriat* derecesine düşerse Allah ile olan ahdi bozulacağından, kendisiyle Allah arasındaki ilişki de zayıflar.³³

Allah'a karşı olan yükümlülük konusunda sûfi düşünce, insan faydası bağlamında, *maslahat* üzerine önemli istidlâllere sahiptir. Sûflik, yalnızca beşer menfaatini geri plana itmekle kalmamış, aynı zamanda "Allah'a tam bir bağlılık" adına kişinin arınması için beşer menfaatlerinin def edilmesi üzerinde de ısrarla durmuştur. Sûflilerin ortaya koydukları bu tür uygulamalara genel olarak İslâm hukuku bilginleri pek itibar etmemişlerdir. Ancak sûfi düşüncesi de dikkate alan İzz b. Abdisselâm, *fıkıh* ile *tasavvuf* arasında bir sentez yaparak bu noktada nasları bir denge unsuru olarak öncelemiştir.³⁴

İzz b. Abdisselâm'ın, *sûfi maslahat kuramının fıkıh usûlüne* nüfûz ediş safhasını temsil ettiği görüşüne katılmayan Abdurrahman Haçkalı, onun, birtakım hukûkî değerlendirmeler yaparken tasavvufi görüşlerini devre dışı bıraktığını söyler. Haçkalı'ya göre özellikle tasavvuftaki *nefsânî/maddî hazla-*

29 el-İzz b. Abdisselâm, *Makâsîdür-Riâye li-Hukûkillâh ev Muhtasarü Riâyeti'l-Muhâsibi*, Tahkik: İyâd Hâlid et-Tabbâ', Dimaşk, 1995, s. 12.

30 Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma' fi't-Tasavvuf*, Terc.: H. Kâmil Yılmaz, (*İslâm Tasavvufu*), İstanbul, 1996, s. 135.

31 Tûsî, *a.g.e.*, ss. 45-46.

32 Tûsî, *a.g.e.*, ss. 329-330.

33 Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâle fi İlmi't-Tasavvuf*, Tahkik: Ma'rûf Zerîk - Ali Abdülhamîd Baltâcî, II. baskı, Beyrut, 1990, s. 380.

34 Mes'ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, s. 152.

ra (huzûzu'n-nefs) muhâlefet etme prensibini göz önüne alarak, onun maslahat kuramının da bu noktaya yönelik olduğunu iddiâ etmek, onun maslahat anlayışının aksini ona isnat etmek anlamına gelir. Ona göre “bir yönüyle maslahatı “lezzet ve sebebi, sevinç ve sebebi” olarak tanımlayan İzz b. Abdisselâm, “nefsânî hazlara muhâlefet etmek” şeklinde değil de belki “nefsânî hazlara muvâfakat etmek” biçiminde eleştirilseydi daha doğru olurdu. Çünkü onun maslahat tanımının, özellikle nefsânî hazların engellenmesi olarak algılanması mümkün değildir; aksine bunların dînî hükümlerle dengelenmesi olarak anlaşılması gerekir. Zira İzz b. Abdisselâm, nefsânî hazlara muhâlefet uğruna dînî hükümlerin zorlanması zan ve vehimle amel olarak nitelendirerek doğru bulmamıştır.”³⁵ Ancak –yukarıda da kısaca değindiğimiz gibi– bunun yanında o, –tıpkı sûfiler gibi– *mesâlih*in dünyevî ve beşerî olanlarının değil de uhrevî ve mânevî olanlarının tercih edilmesini salık vermekte; ibâdetlerin mânevî yönünü de dikkate alarak zâhir–bâtın dengesini açık bir şekilde gözetmekte; *maslahat* anlayışları bakımından sûfileri en zirve konuma oturtmakta ve diğer grupları ise ondan daha aşağı mertebelere yerleştirmektedir. Şu halde *fıkıh* ile *tasavvuf* arasında bir sentez yapan İzz b. Abdisselâm, fıkhıdaki maslahat nazariyesine sûfî bakış açısını da katan, orta bir noktada durmaktadır. Bu sebeple onun tasavvufî görüşlerini fikhî mütâlaalarına karıştırmadığı yönündeki değerlendirme dayanaktan yoksun kalmaktadır.

3.2. İhsan

Cibrîl hadisinde îman, İslâm ve ihsan şeklinde ifâdesini bulan üçlü tasnifin son basamağı olan *ihsan* da kendine has *faydacı* yaklaşım tarzıyla ve *maslahat* kuramı çerçevesinde açıklayan İzz b. Abdisselâm'a göre, dünya ve âhiret veya yalnızca biri için faydalar (*mesâlih*) sağlayan ya da kötülükleri (*mefâsid*) gideren her şey *ihsan*dır. Bu anlamda faydayı istemek de ihsandır; bunun karşıtı olarak zararı istemek ise kötülüktür. Kısacası Allah'a itaatkâr olan, bu tâatiyle kendine ve başkalarına karşı ihsanla muâmele etmiş (*muhsin*) olur. Bu açıdan dînin mükâfat ve cezâları hep *ihsan*dır; çünkü bunlar, maslahatı temin ve mefsedeti gidermek için konulmuştur. Bu yüzden de *ihsan*, açık–gizli, az–çok, kolay–zor gibi kısımlara ayrılır.³⁶ Fıkıh kitaplarında, zikredilen bu *ihsan* ile ilgili pek çok örnek bulunmaktadır.³⁷ Ayrıca birtakım hakları düşüren (kısısdan vazgeçmek gibi) ve malı mülkü Allah rızâsı için dağıtmak şeklinde kendini gösteren *ihsan* çeşitleri de vardır.³⁸ Birtakım ahlâkî ve amelî hususlara tekâbül eden *ihsan* çeşitleri de şöyledir: Yönetimde iyilikle muâmele etmek, yumuşak sözlü davranmak, adâletli öndere tâbi olmak, yetimlere kol kanat germek, hısum akrabâyı ziyâret etmek (sıla-i rahim), Ehl-i Beyt-i Resûl'e ihsanda bulunmak, miskinlere, hattâ inkârcılara iyilikte bulunmak, isteyene vermek, iyilik ve takvâda yarışmak, yumuşaklık-

35 Haçkalı, *a.g.e.*, ss. 227-228.

36 İzz b. Abdisselâm, *Şeceretü'l-Maârif*, s. 187.

37 Bk.: İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, ss. 195-227.

38 Bk.: İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, ss. 229-260.

la muâmele etmek, emâneti koruyup ehline teslim etmek, ahde vefâ göstermek, adâletli davranmak, iyiliğe iyilikle karşılık vermek, her yerdeki insanlara faydası dokunmak, ayıp ve kusurları örtmek, yoldan ezâ verici şeyleri kaldırmak, insanların ihtiyaçlarını gidermek, fakirlere yardım etmek, güzel konuşup güzel davranmak, âile bireylerine hizmet etmek, güler yüzlü davranmak, vefat etmiş anne-baba için sadaka vermek, hastaların derdine devâ bulmak, onları ziyâret edip hal ve hatırlarını sormak, kız çocuklara karşı ayrıca ihsanla muâmele etmek, çocuklara güzel isimler vermek, onlarla oynamak ve şefkat göstermek, iyi ahlâk sahibi olmak, ihsanın zorluklarına göğüs germek, gâzilere iyilikte bulunmak, mazlûmun yardımına koşmak, Allah rızâsı için birbirini ziyâret edip birbirini sevmek...³⁹ Söz ve dil ile *ihsan* ise şunlardan ibârettir: Hayrı tavsiye etmek, hayır duâda bulunmak, inkârcılığı kötü gördüğünü göstermek, Hak (doğru) söz söylemek, nasîhatte bulunmak, öğüt vermek, insanları uyarmak, Hakk'ın ortaya çıkması için gerekirse cedelleşmek, câhil kimseleri eğitip öğretirken yumuşaklıkla davranmak, hayra aracı olmak, şefaathçi olmak, kusur ve yanlışlıklardan ötürü özür dilemek, selâm vermek, soru sorana güzelce cevap vermek, dostluk ve sohbet âdâbına riâyet etmek, yalancıya faydalı olsun ve salâh bulsun diye güzel sözler söylemek, doğru sözlü olmak...⁴⁰ Ayrıca İzz b. Abdisselâm, duânın kısa ve uzun vâde-faydaları ve çeşitlerinden de söz eder.⁴¹

Allah'ın kullarına verdiği ve *Celâl* sıfatının tecellisi olarak ortaya çıkan birtakım *fitneler*, *belâlar*, *sıkıntı* ve *zorluklar*, *musîbet* ve *âfetleri* de sûfi bakış açısında ifâdesini bulan *ihsan* anlayışı ve *faydacı* yaklaşım tarzıyla birleştirerek yorumlayan İzz b. Abdisselâm, bütün bunların son tahlilde insanlara bazı yararlarının dokunduğunu belirtir ve bunları 17 maddede özetler. Ona göre bu tür *fitne*, *belâ*, *sıkıntı*, *musîbet* ve *felâketler*, insanlara şu hususları iyice öğretmesi bakımından faydalıdır: 1) Rubûbiyetin yüceliğini ve kahrını öğretip hissettirir, 2) Kulluğun zilletini ve kusurluluğunu öğretir, 3) Bütün belâ, musîbet ve kötülükleri giderecek ve kendisine güvenilecek O'ndan başka bir merci olmadığını kavrayarak Allah'a karşı ihlâslı olmayı sağlar, 4) Tevbe ve pişmanlık ile mâsivâdan uzaklaşıp yalnızca O'na yönelmeye vesîle olur, 5) O'na yalvarıp duâ etmeyi öğretir, 6) Kötülük edene karşı yumuşak davranmayı öğretir, 7) Kendisine karşı bir suç işleyeni affetmeyi öğretir, 8) Felâket, zorluk ve sıkıntılara karşı sabretmeyi öğretir, 9) Birtakım faydaları olduğu için bunlardan dolayı sevinmeyi öğretir, 10) İçerdiği bu faydalarından dolayı Allah'a şükretmeyi öğretir, 11) Günah ve hataları gözden geçirip denetlemeyi sağlar, 12) Belâyâ mâruz olanlar için rahmet ve yardım vesîlesi olur, 13) Sıhhat ve âfiyetin ve diğer nimetlerin kadr u kıymetini bilip şükretmeyi öğretir, 14) Kulların âhiretteki derecelerinin artmasına vesîle olur, 15) Bu tür sıkıntılar, kullar tarafından bilinmeyen bazı gizli faydaları da içinde barındırır, 16) Zorluk ve sıkıntı, insanları birtakım kötülöklere, zulme, övünüp böbürlenmeye, büyükleneğe engel olur (insanlar bu tür kötülükleri yapmaya

39 Bk.: İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, ss. 261-302.

40 Bk.: İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, ss. 303-327.

41 Bk.: İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, ss. 329-346.

fırsat ve derman bulamazlar), 17) Allah'ın rızasını kazanmaya vesîle olur; zira musîbetler, iyilere de kötülere de bir iner; kim bundan dolayı kızıp memn-ûniyetsizlik gösterirse kendisini dünya ve âhirette kendisinden memnun olmama ve hüsran beklemektedir; kim de bunlara râzı olup gönül hoşnutluğuyla kabullenirse onun için de Allah'ın rızasına kavuşma vardır ve bu cennetten daha üstündür.⁴² Görüldüğü gibi İzz b. Abdisselâm, Allah'tan gelen – hayır veya şer– her şeyi bir görmek, O'nun lutfuna da kahrına da rızâ gösterip gönül hoşnutluğuyla kabullenmek şeklinde tezâhür eden ve “*lutfunda hoş, kahrın da hoş*” biçiminde formülleştirilen sûfî anlayışı dile getirmekte ve zâhirde sıkıntı ve belâ imiş gibi görünen olayların ardında yatan mânevî faydaları gözler önüne sermektedir.

3.3. İnsanların Dereceleri

İzz b. Abdisselâm, insanların derece bakımından üstünlüğünü birtakım irfânî ve mânevî hallere bağlayarak şunları söyler: “İnsanların birbirine olan üstünlüğü, sahip oldukları birtakım *mârifetler, haller (ahvâl)* ve bu ikisine bağlı *söz ve fiillerine* bağlıdır. *Peygamberler*, bunların en yücelerine nâil olmuşlardır. Onlardan, bazı *ârif kimseler* bazı mârifetleri, halleri, söz ve amel-lerle ilgili hususları; *fakihler*, beden ve organlarla ilgili zâhirî hükümleri bilme yollarını; *tarikat ehli*, bâtına ait hükümleri; *zâhidler*, dünyahıkları/mâsivâyı azaltıp terk etmeyi miras olarak almışlardır. Peygamberlere has *mârifetler* ve bunlara bağlı *haller*, akıl ve onun yöntemleri aracılığıyla kavranamaz. İşte *evliyâ* ve *ebdâl*, bunlardan bir kısmını miras almışlardır. Kısacası, nasıl ki mucize ve kerâmetler peygamberlere mahsus ise, *evliyâ* da bir kısım kerâmetlere ortak olma noktasında onlara ortak olmuşlardır. Mârifetler ve haller, kerâmetlerden ve olağanüstü bazı niteliklerden daha üstündür.”⁴³ Şu halde ârif, zâhid, velî ve tarikat ehli olan kimselerin üstünlükleri, peygamberlerin mânevî/bâtınî ilimlerinden aldıkları pay oranında olup, fakihlerin üstünlükleri de yine peygamberlerin faziletlerinden zâhire ait konularda aldıkları paya bağlıdır. Burada İzz b. Abdisselâm'ın, bütün İslâmî ilimlerin ve İslâm bilginlerinin farklı niteliklerini de göz önünde bulundurarak bütüncül bir yaklaşım sergilediğini ve hepsinin kaynağının ilâhî/nebevî olduğunu ifâde ettiğini görüyoruz.

Burada da görüldüğü gibi, **İmam Gazzâlî'nin** *İhyâ*'sında âlimlerin üstünlüğü konusunda ortaya koyduğu “*En üst mertebede peygamberler, sonra evliyâ, sonra ince görüş sahibi âlimler, sonra da sâlih kimseler*” şeklindeki tasnifini⁴⁴ benimseyen ve **Kuşeyrî'nin** *Risâle*'sinde dile getirdiği “*evliyânın ulemâdan üstün olduğu*” görüşünü⁴⁵ açıkça kabul eden İzz b. Abdisselâm, Allah'ı ve O'nun hükümlerini en yetkin bir şekilde bilen *âriflerin* elbette di-

42 el-İzz b. Abdisselâm, *el-Fiten ve'l-Belâyâ ve'l-Mihan ve'r-Rezâyâ ev Fevâidü'l-Belvâ ve'l-Mihan*, Tahkik: İyâd Hâlid et-Tabbâ', II. baskı, Dimaşk, 1995, ss. 3-22.

43 İzz b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-Ahkâm*, c. II, s. 354.

44 Bk.: Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, Kahire, 1987, c. I, s. 67.

45 Bk.: Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 36.

ğer âlimlerden üstün olacağını; zira ilmin ma'lûm (bilinen) ile şeref ve değer kazandığını, en yüce varlık olan Allah'ın zâtı ve sıfatları konusundaki ilmin en kıymetli bilgilerden oluştuğunu söylemektedir. Bu bilgilerin bir ürünü ve meyvesi olarak *ârif* kimseler, O'nun vasıf ve sıfatlarını hâlen bildiklerinden dolayı kötü ahlâkı terk edip dînî ahlâkla donanmışlar; O'nun rahmetinin genişliğini fark etmeleri neticesinde *recâ* (ümid) duygusunu hakkıyla tadmışlar; cezâlandırmasının şiddetini kavradıklarından *havfın* (korku) dehşetiyle ürpermişler; bunun sonucunda da günah ve isyanlardan *ağlama*, *hüzün*, *vera*, *güzel düşünme ve yaşama* yollarıyla uzak durmayı başarmışlardır... Çoğu *ulemâ* ise ilâhiyat alanında birtakım felsefi izahlara kalkışmış, pek sağlıklı olmayan, çelişkili şüphelerle malûl görüşler ortaya atmış; hattâ zaman zaman dinden çıkanlar bile olmuştur. *Kelâmcılar* ve *usûl-i fıkahçılar* ile *ârifler* arasındaki en belirgin fark şudur: *Kelâmcılar*, çoğu zaman O'nun zât ve sıfatlarını bilmekten uzak kalmakta; O'nun hakkındaki bilgileri oldukça sınırlı kalmakta ve bu durum da fazla sürmemektedir. Zaten eğer bu bilme hâli devamlı olsaydı, onlar da ârifler topluluğuna dâhil olurlardı. Yine Allah "Kendi katında en değerli kimselerin, kendisinden en çok korkan kişiler olduğunu" (Hucurât, 49/13) bildirmişken *ârifler* ile *fakihler* nasıl birbirine eşit olur? "Allah'tan, kulları arasında ancak âlimler hakkıyla korkar" (Fâtır, 35/28) âyetindeki "ulemâ" ile de O, yine *ârifleri* kastetmiştir. Bunun *fıkıh (ahkâm) ulemâsı* olduğu şeklinde yorumlanması imkânsızdır. Zira bunun böyle olduğuna dâir "Kur'ân'ın tercümânı" olan **İbn Abbas**'tan rivâyet vardır.⁴⁶ Üstünlük (fazîlet), ancak kemâl sıfatlara mahsustur. Birtakım *mârifetler*, *tâatler*, *haller* olsun, ya da sevinç ve lezzetler olsun kemâlin en güzeli; hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği, hiçbir insan kalbinin hissetmediği bir şekilde *peygamberler* ve *evliyânın* bedenlerinde ve ruhlarında kâmil *mârifetler* ve sürekli *haller* olarak tecellî eder; böylece onlar, ona bakmanın tadına, kendilerinden râzı olunmasının sevincine ve kendilerine verilen *kerâmetlere* doyamazlar. Dolayısıyla onlar meleklerden bile üstün hâle gelirler.⁴⁷ Birtakım gaybî bilgilere ulaşmak ve olağan üstü olaylar göstermekten ibâret olan *kerâmetleri*, kesbî olmayan/Allah vergisi *fazîletler* sınıfında değerlendirilen İzz b. Abdisselâm'a göre *kerâmet*, sâlik için büyük bir fitnedir. Buna takılıp kalan, Mevlâ'sıyla meşgul olamayacağından dolayı yolda kalır; buna önem vermeyip Rabb'ine yönelenin ise mertebesi yükselir.⁴⁸

3.4. İlimlerin Tasnîfi

Fıkıh-tasavvuf, zâhir-bâtın dengesini kurma çabasının bir ürünü olarak karşımıza çıkan onun bu tavrı, ilimleri sınıflandırması ve en üstün olanını izâhında da kendini göstermektedir. Ona göre mutlak mânâda bütün ilimler

46 el-İzz b. Abdisselâm, *Kitâbü'l-Fetâvâ*, Beyrut, 1986, ss. 138-139; Bu konuda ayrıca bk.: İzz b. Abdisselâm, *Şeceretü'l-Maârif*, s. 63; el-İzz b. Abdisselâm, *Beyânü Ahvâlî'n-Nâs Yevme'l-Kyâme ev Ahvâlî'n-Nâs ve Zikrû'l-Hâsîrîn ve'r-Râbihîn Minhüm*, Tahkik: İyâd Hâlid et-Tabbâ', Dimaşk, 1995, ss. 15-17.

47 İzz b. Abdisselâm, *Ahvâlî'n-Nâs*, s. 17.

48 İzz b. Abdisselâm, *Şeceretü'l-Maârif*, s. 61.

şerefli ve değerlidir. Ancak, üstünlükleri, ilgili oldukları konulara göre farklılık gösterebilir. Bu anlamda Allah ve onun sıfatlarıyla ilgili olanları, ilimlerin en üstünleridir; zira en üstün varlıkla alâkalı bilgiler vermektedir. O, ana hatlarıyla ilimleri üçe ayırır: 1) *Zarûriyyât* denilen ve öğrenmek için ayrıca bir çaba harcanmaksızın zorunlu olarak bilinen bilgiler olup herhangi bir sevabı yoktur. 2) *Nazariyyât*: Elde etmek için gösterilen çaba oranında insanın sevap kazandığı akla dayalı bilgilerdir. 3) Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmalarından dolayı *peygamberlere* ve *evliyâya ihsan edilen ilim*. Bu da Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili olanlar ve bunun dışında gönüllere keşf olunan gayb türünden birtakım ilâhî bilgilerdir. İşte ilimlerin en üstünü de peygamberlerin ve evliyânın sahip olduğu bu tür ilâhî kaynaklı mevhibe ilmidir.⁴⁹ Kişinin amelleri, hem *zâhir* ve hem de *bâtın* bakımından şer'a uygun olursa, ancak zaman bundan sevap kazanılacağı; zâhiri ya da bâtını eksik olursa; bunun ecrinin o oranda az olacağı kanâatini taşıyan⁵⁰ İzz b. Abdisselâm'a göre bütün ibâdetlerin bâtın ahkâmı, zâhirî şartlarıyla birlikte yerine getirilirse, o ibâdetin zorluğuna da bağlı olarak sevabı kat kat artmış olur.⁵¹ Onun belki de zâhir – bâtın dengesi konusundaki kesin ölçüsü, şu ifâdelerinde ortaya çıkmaktadır: “Şer'-i şerîf, kişinin kendisini ona göre ölçüp tartacağı ve hüsrandan kurtulup kesin/emin bilgiye nasıl ulaşabileceğini gösteren bir terâzidir. Bu terâziye uygun hareket etmeyi tercih eden kimse, bu yolu tâkip ettiği sürece *velî* olur... Havada uçan, suda yürüyen yâhut da gaybdan haber veren bir insan görseniz, eğer dînen geçerli bir sebebi bulunmaksızın haram olan işleri yapmak veya birtakım yükümlülükleri terk etmek gibi şer'a aykırı davranışlar sergiliyorsa, biliniz ki o, câhil kimseleri yoldan çıkarmaya çalışan bir şeytandır.”⁵² *Takvânın* ölçüsünü de Kur'an ve sünnete bağlılık olarak ortaya koyan İzz b. Abdisselâm şunları söyler: *Takvâ* sahibi olup olmadığımızı anlamamızın yolu şudur: Bedenen yapılan *zâhirî amelleri* Allah'ın kitâbı ve Resûlü'nün sünnetine arz ederiz. Eğer kendimizi, Allah'ın koyduğu ölçülere bütün organlarımızla uymakta olduğunu görürsek, o zaman bir de kalbimizi takvâ bakımından dürüstçe kontrol ederiz. Eğer kalbimizi de aynı şekilde dosdoğru bulursak, işte o zaman biz, Allah dostlarından (*evliyâullâh*) bir *velî* kimseyiz demektir. Bu tür kimseleri bu zamanda bulmak ise oldukça zordur.⁵³

3.5. Zâhir-Bâtın Dengesi

İzz b. Abdisselâm'ın şu açıklamaları da onun *fıkıh* ile *tasavvuf* anlayışını nasıl mezcettiğini göstermesi bakımından önemlidir: “Bedenleri salâhiyla düzelten ve bozuk olması hâlinde de bozan *kalbin arındırılması* (*islâh*) başlıca yolları şunlardır: Onu Allah'tan uzaklaştıran her şeyden temizleyerek O'na yaklaştıran şeylerle süslemek; O'na yaklaştırmacı hallere, sözlere, amelle-

49 İzz b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-Ahkâm*, c. I, s. 102.

50 İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, c. I, s. 96.

51 İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, c. I, ss. 30-32.

52 İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, c. II, s. 306; Ayrıca bk.: a.mlf., *Ahvâlû'n-Nâs*, ss. 12-13.

53 İzz b. Abdisselâm, *Makâsüdü'r-Riâye*, ss. 14-15.

re ve güzel emellere yönelmek; tamamen O'na yönelip yalnızca O'na kulak vermek; her hâl ü kârda ve her an O'nun huzûrunda bulunduğunun bıkıp usanmaksızın ve mümkün olduğunca bilincinde olmak. İşte bütün bunları bilmeye *hakikat ilmi* adı verilir. *Hakikat, şeriatın dışında değildir*. Bilakis *şeriat*, kalplerin arındırılması, birtakım mârifetler, haller, niyetler, yönelişler ve bunun gibi hususlarla doludur. Zâhirî hükümleri bilmek, şeriatın ana ilkelelerinden haberdar olmak; bâtinî ahkâmı bilmek de bu ilkelerin birtakım inceleklerine vâkıf olabilmektir. Bu iki ilimden herhangi bir husûsu inkâr etmek, ancak kâfir ve günahkâr kimselerin yapacağı bir iştir. Sûfiler topluluğundan olmayıp da onlara benzeyen ve onların özelliklerinden hiçbirini üzerinde taşımayan kimseler yol kesici durumundaki kötü kimselerdir. Çünkü onlar, Allâhu Teâlâ'ya vuslatı gerçekleştirmek için yol almakta olanların yollarını kesmekte, Allah'a isnat ettikleri birtakım çirkin sözlere dayanmakta, peygamberlere ve onlara tâbi olan muttakî âlimlere saygısızlık etmekte, fakihlerin sözünü dinlemekten insanları alıkoymakta ve belki de bu yüzden fakihler de onları sohbetlerinden ve gittikleri yoldan başkalarını alıkoymaktadırlar.⁵⁴

Şeriatî *dış kabuk (kısr)* ve hakikat ilmini de *öz (lubb)* şeklinde birbirinden ayırmanın kesinlikle câiz olmadığını söyleyen İzz b. Abdisselâm, “Şeriat, pek çok fayda ve hayırları içinde bulundururken nasıl olur da îman ve tâatlere kabuk denilebilir? *Hakikat ilmi* adı verilen ilim, *şeriat* ilminin bir parçasıdır” der.⁵⁵ Şu halde o, meseleye bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşmakta ve zâhir-bâtin çekişmelerine kesinlikle karşı olduğu gibi, bu tür tartışmaları da anlamsız bulmaktadır.

Fikhî konuların yanı sıra Akâid ve Kelâm'a ait pek çok hususta da sûfi yaklaşım tarzına uygun yorumlar getiren İzz b. Abdisselâm, meselâ, “hakikatte *kalbin tasdiki* ve mecâzen de bu onayın gerekleriyle *amel etmek*”ten ibâret saydığı *îmânın* sıhhatini, dil ile ikrârın yanı sıra *kalbin itminân* ve *sükûnuna* da bağlar. Ayrıca bedeninin organları da dilin ve kalbin irâatini doğrulayıcı amellerde bulunmadıkça îman tamam olmaz. Meselâ, *korku* ve *tevekkül* nasıl kalbin amellerindense, namaz kılmak ve zekât vermek de organların amelleri olup bütün bunlar îman cümlesindedir.⁵⁶ *Kalp*, yükümlülüklerin ilk mahalli olup, *bedenin amelleri kalbin amellerine* bağlıdır; ameller ilk olarak *kalplerde* yer eder ve sonra da *organlarla* açığa çıkar.⁵⁷ *Hayâ*, *Allah ve peygamber sevgisi*, mü'minlerin birbirini sevmesi (muhabbet) gibi *kalbin* birtakım *amelleri* ile zinâ ve hırsızlık yapmamak, içki içmemek vb. haramlardan sakınmak gibi *organların amelleri* de îman için *şart* değilse de îmânın bir *cüz'üdür*. Dolayısıyla îmânın emredilen her şeyi yapmak ve yasaklanan her şeyi de terk etmek ile ilintili değerlendirilmesi mümkün olup, îmânın faydalı görünümünden (fevâid) olmaları hasebiyle kalbin, organların, dilin ya da bedeninin amelleri arasında fark yoktur; değer bakımından

54 İzz b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-Ahkâm*, c. II, s. 343-344.

55 İzz b. Abdisselâm, *Kitâbü'l-Fetâvâ*, ss. 71-72.

56 el-İzz b. Abdisselâm, *Ma'nâ'l-Îmân ve'l-İslâm* ev *el-Fark Beyne'l-Îmân ve'l-İslâm*, Tahkik: İyâd Hâlid et-Tabbâ', II. baskı, Dımaşk, 1995, ss. 9-11, 19, 24.

57 İzz b. Abdisselâm, *Makâsüdü'r-Riâye*, s. 33.

birbirlerine eşittir.⁵⁸ “Bütün ibâdetlerden maksat, Allâhu Teâlâ’ya yakınlaşmaktır” diyen İzz b. Abdisselâm, Allah’a yakınlaşmayı (*takarrub/kurb*) şöyle açıklar: O’nun varlığına ve mü’min kullarına has kıldığı lutuf ve ihsanlara yakınlaşmak; tâat, ta’zîm, hudû’ ve saygıyla ona yaklaşıtııcı amelleri yerine getirmek. Zâtına yaklaşmanın imkânsız olduğu Allâhu Teâlâ’ya yakın olmanın, kullar için iki anlamı vardır: O’nun bilgi (ilim), görme (rü’yet) ve saltanatının kapsamı içinde yer almak ve O’nun cömertlik ve ihsânına nâil olmak...⁵⁹ Namazda *kalbin amellerinden* niyet, ihlâs ve îmânı farz; züll, hudû’, boyun eğme, huşû, namazdaki zikirlerin mânâlarını düşünme ve Kur’an okumayı da mendub gören İzz b. Abdisselâm, namazdaki söz ve fiillerin ne anlam ifâde ettiklerine ve namaz kılariken *kalbin amellerini bilmenin* önemine dâir yorumlarda bulunur.⁶⁰ Aynı şekilde orucu da günahların affı netîcesinde cehennemden kurtuluş ve mânevî derece bakımından yükseliş sonucunda cennete kavuşma vesîlesi kabul eden İzz b. Abdisselâm, orucun âdâbına riâyet ve kutsal gün ve gecelerin ihyâsı sayesinde kazanılan güzel hasletlerden söz ederek bunları salt zâhirî şartları açısından değil de rûhî ve mânevî bakımdan insana ve topluma kazandırdıkları bakımından da değerlendirir.⁶¹ Görüldüğü gibi İzz b. Abdisselâm, ibâdetlerde zâhir – bâtın dengesini büyük bir titizlikle gözetmekte ve kuru bir ilmihâl bilgisi vermekten de öte, ibâdetlerin mânevî boyutlarını ve şekil – mânâ ilişkisini ortaya koymaktadır.

Zâhirî ve bâtınî olmak üzere *amelleri* iki kısma ayıran İzz b. Abdisselâm, amellerin fazîletini, onların içeriğine, ilgili olduğu konulara, meyvelerine ve vesîlelerine bağlamaktadır. Ona göre *amellerin en fazîletlisi*; içeriği, konusu, meyveleri ve vesîleleri bakımından en yüce bilgileri ihtiva ettiği için, Allah’ın zâtını ve sıfatlarını bilip tanımaya (*mârifet*) yönelik çabalaradır. *Hallerin yüceliği* de onların sebep ve konularına bağlıdır. Meselâ, *muhabbet*, Allah’ın zâtı ve sıfatlarıyla alâkalı olup O’nun yüceliğini, celâl ve cemâl sıfatlarını bilip tanımaktan doğması hasebiyle sevgilerin en yücesidir. *Havf ve recâ* da öyledir.⁶² Aynı zamanda *havf* ve *recâ*, vâcip ve mendub olan fiilleri yapmaya, haram ve mekruhları da terk etmeye vesîledirler.⁶³

3.6. Bazı Tasavvufî Konuları Tenkidi

Tasavvuftaki *ricâlû’l-gayb* anlayışını tenkit eden İzz b. Abdisselâm’ın, *Şam*’da oturmayı özendirmek için yazdığı ve Şam yöresinin fazîletlerini anlattığı “*Terğîbü Ehli’l-İslâm fi Süknâ’s-Şâm*” adlı kitabında,⁶⁴ “*ebdân* Şam halkından olduğu, Şam halkının *ricâlû’l-gayb* sayesinde düşmana gâlip gelecekleri

58 İzz b. Abdisselâm, *el-İmân ve’l-İslâm*, ss. 12-14.

59 el-İzz b. Abdisselâm, *Makâsîdû’s-Salât*, Tahkik: İyâd Hâlid et-Tabbâ’, II. baskı, Dımaşk, 1995, s. 9; Ayrıca bk.: a.mlf., *Makâsîdû’r-Riâye*, ss. 13-14.

60 İzz b. Abdisselâm, *Makâsîdû’s-Salât*, s. 13 vd.

61 Bk.: el-İzz b. Abdisselâm, *Makâsîdû’s-Savm*, Tahkik: İyâd Hâlid et-Tabbâ’, II. baskı, Dımaşk, 1995.

62 İzz b. Abdisselâm, *Şeceretü’l-Maârif*, ss. 54-55.

63 İzz b. Abdisselâm, *Makâsîdû’r-Riâye*, s. 23.

64 el-İzz b. Abdisselâm, *Terğîbü Ehli’l-İslâm fi Süknâ’s-Şâm*, Tahkik: İyâd Hâlid et-Tabbâ’, Dımaşk, 1996.

ve azaptan kurtulacakları⁶⁵ şeklindeki ve benzeri bazı rivâyetleri Şam'ın faziletlerine delil olarak kullanabilecekken bunların hiçbirine yer vermemesi de bu görüşe karşı oluş derecesini göstermesi bakımından önemlidir. Bu ve benzeri rivâyetleri, *ricâlü'l-gayb* ile ilgili müstakil olarak yazdığı *Risâle fi Hakîkati'l-Gavs ve'l-Evtâd* adlı risâlesinde senedi zayıf ve kopuk rivâyetler olarak değerlendirmektedir.⁶⁶

Ricâlü'l-gayb'ın ve şeyhinin kendisini rızıklandığına, yardımda bulunduğu ve hidâyete erdirdiğine inanan veya şeyhine kulluk eden, ona duâ ve secde eden ya da şeyhinin Resûlüllah'tan (s.a.v.) daha üstün ve Allah'a daha yakın olduğunu söyleyen, yâhut şeyhinin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) tâbi olmasına gerek kalmadığına inanan kimseler apaçık bir şekilde küfre düşmüşlerdir. Bu tip kimseler zamânımızda oldukça çoğalmış, ilim ve îman dâvetçileri azalmıştır.⁶⁷ Bir kimse, faydaların temini ve zararların def'i maksadıyla, kulların rızıklandırılması ve hidâyete erdirilmesi amacıyla kullar ile Allah arasında aracılık etmek isterse, bu müşriklerin Allah'ı inkâr etmelerine benzer büyük bir şirktir. Allah dışında dostlar ve şefâatçiler edinmek de böyledir; zira ancak Allah'ın kendilerine izin verdiği kimseler şefâatte bulunabilirler.⁶⁸ Melekleri ve peygamberleri de kendilerine duâ ve tevekkül ettikleri, onlardan birtakım faydaların teminini, zararların önlenmesini, günahların affedilmesini, kalplerin hidâyete bulmasını, sıkıntıların giderilmesini ve âfetlerin önüne geçilmesini istedikleri birer vâsıtâ olarak kabul eden kimseler de ümmetin icma'ına göre kâfirdirler.⁶⁹ Peygamberler dışındaki ilim ve din büyükleri ise, Resûlüllah (s.a.v.) ile ümmeti arasındaki bağları pekiştiren, onlara tebliğde bulunan, edep ve ahlâk bakımından örneklik teşkil eden kimselerdir. Bunlar herhangi bir konuda görüş birliğine varırsa, bu, ümmetin üzerinde ittifak ve icma' ettiği bir delil ve kural hükmünü alır. Zira âlimler, peygamberlerin ilim ve maneviyat bakımından mîrasçılarıdır. Ancak bu kimselerin Allah ile kulları arasında aracılık etmeleri durumunda ise mahlûkat ile Allâhu Teâlâ arasındaki engeller konumuna düşerler. Bunların faydalı işlere aracılık etmelerinden dolayı –kral ile halkın arasındaki aracılara benzeterek– kul ile Allah arasındaki aracılıklarını gerekli görenler küfre ve şirke düşürler; derhal tevbe ve istiğfar etmeleri gerekir.⁷⁰ Bu, Allâhu Teâlâ'nın ilâhlığını tam olarak kabullenememek demektir. Zira *ilâh* kelimesi, “muhabbet, tazim, korkutma, ikram, korku ve ümit ile kalplere kendi tanrılığını kabul ettiren” anlamına gelmektedir.⁷¹

65 Ebû Dâvud et-Tayâlisî, *es-Sünen*, Beyrut, 1988, 30/Mehdi, 1 c. II, s. 510 (H. No: 4286); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut, 1991, c. I, s. 112; İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut, 1351, c. I, s. 27; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebîbekir es-Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, Beyrut, 1981, c. I, s. 470; el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Beyrut, 1992, c. IV, s. 553.

66 İzzüddîn bin Abdüsselâm, *Risâle fi Beyâni Hakîkati'l-Gavsi ve'l-Evtâd*, Süleymâniye Ktp., Fatih Bl., No: 5407, vr. 1b, 5a-5b.

67 İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, vr. 8b-9a.

68 İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, vr. 9b, 14a-15b.

69 İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, vr. 10b.

70 İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, vr. 11b-12a, 17b-18a.

71 İzz b. Abdisselâm, *a.g.e.*, vr. 18b.

İzz b. Abdisselâm'ın, *ricâlül'-gayb*,⁷² *vesîle*, *tevessül*,⁷³ *istimdâd*,⁷⁴ *şef-âat*, *şeyhin konumu* gibi konulardaki görüşleri, değerlendirmelerinde zâhirci yaklaşım tarzından kesinlikle ayrılmadığı ve tasavvufun özellikle *zühd* boyutuyla ilgili konulardaki yorumlarında gördüğümüz esnek tavrından uzak durduğu görülmektedir.

4. SONUÇ

Kur'an ve sünneti zâhiri ve bâtını ile bir bütün olarak değerlendiren İzz b. Abdisselâm, tasavvufi konuları anlatırken hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak biçimde konuyu açıklığa kavuşturan bağlantılarla ve tam bir vukufu görüşlerini Kur'an ve sünnete dayandırmaya büyük bir özen göstermiştir. Bu açıdan bakıldığında onun eserleri, adeta anlatılan konuları âyet ve hattâ bazı hadislerin mânevî yorumlarıyla ele alan bir işârî tefsir ve hadis çalışması niteliğindedir. Öyle ki yazar, bu iki kaynak dışında hiçbir âlimin veya sūffinin konuyla ilgili görüş ve fikirlerini aktarma ihtiyacı bile duymamıştır.

Tasavvuf düşüncesinin temel konularından biri olan "bilginin elde edilmesi" hususunda kendine has üslûbuyla yorumladığı mârifet anlayışının yanı sıra Cibrîl hadîsinde ifâdesini bulan îman, İslâm ve ihsân şeklindeki üçlü tasnîfin ihsan boyutunu ortaya koymuş, ahlâk, vera, kalp ve organların amel-leri gibi değişik mevzularda da görüşlerini belirterek ibâdetlerin bâtını ve derûnî yönlerini vurgulamıştır. Esâsen onun zâhirî ilimlerde zirve oluşunun temelinde, iyi bir bâtını ilme sahip oluşu yatmaktadır. Özellikle ibâdetler konusunda kuru bir ilmihâl bilgisi vermekten öte, ibâdetlerin mânevî boyutlarını ve şekil – mânâ ilişkisini de ortaya koyan, zâhiri ve bâtınıyla onları bir bütün olarak ele alan İzz b. Abdisselâm, bu açıdan **Gazzâlî**'nin İhyâ'sıyla benzer muhtevâda yorumlar yapmıştır.

Burada anlatılan kişiliği, uygulamaları ve yaşantısıyla İzz b. Abdisselâm, özelde günümüz fıkıhçılara ve genelde de çağımız insanlarına en güzel bir şekilde örneklik edecek değerde zül-cenâheyn bir İslâm bilgini ve asırlar öncesinden ışık tutan bir kandil niteliğindedir.

72 *Ricâlül'-Gayb* anlayışının tasavvuftaki yeri ve İbn Arabî'nin konuyla ilgili görüşleri için bk.: Ahmet Ögke, "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlül'-Gayb –İbn Arabî'nin Görüşleri–", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 2, sayı: 5, Ankara, Ocak-2001, ss. 161-201.

73 *Vesîle* ve *tevessül* konusundaki hadislerin değerlendirmesi için bk.: Zekeriya Güler, "Vesîle ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri", *Tasavvuf*, Yıl: 4, Sayı: 10, Ankara, Ocak-Haziran 2003, ss. 45-98.

74 *İstimdâd* hakkında genel bir değerlendirme için bk.: Süleyman Uludağ, "İstimdâd", *Tasavvuf*, Yıl: 3, Sayı: 8, Ocak-Haziran 2002, ss. 9-26.

