



AHLAK
BİLGİ
ÜRETİM

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İZZ B. ABDÜSSELÂM'A GÖRE MÂRİFETULLAH
VE MÜSLÜMAN KİŞİLİĞİN OLUŞUMU

Özlem ÇAKAR

Mardin-2025

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM ANABİLİM DALI
(KELÂM)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İZZ B. ABDÜSSELÂM'A GÖRE MÂRİFETULLAH
VE MÜSLÜMAN KİŞİLİĞİN OLUŞUMU

ÖZLEM ÇAKAR

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Ahmet ERKOL

Mardin-2025

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAYI

Enstitümüz Kelam Anabilim Dalı 22800041 numaralı öğrencisi Özlem ÇAKAR'ın hazırladığı “İzz b. Abdüsselâm’a Göre Mârifetullah ve Müslüman Kişiliğin Oluşumu” başlıklı çalışma, 20/11/2025 tarihinde yapılan tez savunma sınavında oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri	Ünvanı Adı, SOYADI	İmza
Başkan	Prof. Dr. Ahmet ERKOL	
Üye	Doç. Dr. Hacer ŞAHİNALP	
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Şehmus BAYLER	
Üye		
Üye		

ONAY:

Bu tezin kabulü, Enstitü Yönetim Kurulu'nun .../.../20.. tarih ve .../... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

.../.../20..

Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içindeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tez çalışmasının hazırlık, bilgi, belge, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarda bilimsel etik ve Ahlâk kurallarına uygun davrandığımı,
- Tez çalışmasında kullanılan tüm eserlere eksiksiz atıf yaptığımı ve kullanılan tüm eserlere kaynaklar/kaynakçada yer verdiğimi,
- Tez çalışmasının özgün olduğunu,
- Tez çalışmasının Mardin Artuklu Üniversitesi tarafından kullanılan “bilimsel intihal tespit programı” ile tarandığını ve hiçbir şekilde “intihal içermediğini” beyan eder, aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabullendiğimi bildiririm.

İmza

Özlem ÇAKAR

20/11/2025

ÖZET

MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İZZ B. ABDÜSSELÂM'A GÖRE MÂRİFETULLAH VE MÜSLÜMAN
KİŞİLİĞİN OLUŞUMU

Özlem ÇAKAR

Modern dönemde bireylerin karşı karşıya kaldığı kimlik, anlam ve aidiyet krizleri, İslâm düşüncesinin temel kavramlarından olan mârîfetullahın yeniden ele alınmasını gerekli kılmaktadır. XIII. yüzyılda yaşamış ve döneminin önde gelen âlimlerinden biri olan İzz b. Abdüsselâm (ö.660/1262), *Şeceretü'l-Ma'ârif ve'l-Ahvâl ve Sâlihu'l-Akvâl ve'l-A'mâl* adlı eserinde mârîfetullahı yalnızca nazarî bir bilgi alanı olarak değil, amelî boyutlarıyla birlikte sistematik bir şekilde ele almıştır. Bu araştırmada, İzz b. Abdüsselâm'ın mârîfetullah anlayışı ve bu anlayışın Müslüman kişiliğinin oluşumundaki rolü incelenmiş; modern dönemdeki manevi ve ahlâkî çözümlere karşı sunduğu imkânlar tartışılmıştır. Nitel yöntem çerçevesinde yürütülen çalışmada kavramsal çözümleme, klasik metin tahlili ve mukayeseli değerlendirme teknikleri kullanılmıştır. İlk olarak müellifin hayatı, ilmî şahsiyeti ve yaşadığı dönemin sosyo-politik yapısı değerlendirilmiş; ardından mârîfet, bilgi ve ilim kavramlarının tanımları ile aralarındaki ilişkiler ortaya konmuştur. Müellifin mârîfet anlayışı açıklanmış; Allah'ın zâtının tanınması ve ilahî sıfatların özümsemesinin bireysel ve toplumsal yansımaları analiz edilmiştir. Bulgular, mârîfetullahın iman, ihsan ve takva ile birleştiğinde bireysel şahsiyetin kemale erdiğini, ahlâkî duyarlılığın arttığını ve toplumsal adaletin güçlendiğini göstermektedir. İzz b. Abdüsselâm'ın mârîfetullah modelinde, bu kavram; Allah'ın rubûbiyyetinin idraki, kulun acziyetinin kabulü, iman-amel bütünlüğü içerisinde ahlâkî dönüşümün sağlanması ve toplumsal yapının sağlamlaştırılmasını kapsayan bütüncül bir çerçeve olarak sunulmaktadır. Sonuç olarak, söz konusu yaklaşım, modern bireyin manevi direncini artırma ve kimlik krizlerine çözüm sunma potansiyeline sahip bir ahlâk ve kişilik inşa modeli ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mârîfetullah, İzz. b. Abdusselam, Müslüman Kişiliği, İlahi Sıfatlar, İhsan.

ABSTRACT

MARDİN ARTUKLU UNIVERSITY
INSTITUTE FOR GRADUATE EDUCATION
DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES
FORMATION OF MUSLIM PERSONALITY AND MA'RIFAT
ALLĀH ACCORDING TO 'IZZ B. 'ABD AL-SALĀM

Özlem ÇAKAR

In the modern era, the crises of identity, meaning, and belonging faced by individuals necessitate a renewed examination of *ma'rifat Allāh*, one of the fundamental concepts of Islamic thought. 'Izz b. 'Abd al-Salām (d. 660/1262), a leading scholar of the thirteenth century, in his work *Shajarat al-Ma'ārif wa-l-Aḥwāl wa-Ṣāliḥ al-Aqwāl wa-l-A'māl*, addresses *ma'rifat Allāh* not merely as a theoretical field of knowledge but also systematically in its practical dimensions. This study examines Izz b Abd al-Salām's understanding of *ma'rifat Allāh* and its role in the formation of the Muslim personality, and discusses the opportunities it offers in response to the moral and spiritual disintegration of the modern period. Conducted within the framework of qualitative research, the study employs conceptual analysis, classical text analysis, and comparative evaluation techniques. It first evaluates the author's life, scholarly character, and the socio-political context of his era; then presents the definitions of *ma'rifa*, knowledge (*ilm*), and information (*ma'lūm*), along with the relationships between them. The author's conception of *ma'rifa* is explained, and the individual and societal reflections of recognizing God's Essence (*dhāt*) and internalizing His Divine Attributes (*ṣifāt*) are analyzed. The findings indicate that when *ma'rifat Allāh* is combined with *īmān*, *iḥsān*, and *taqwā*, it leads to the perfection of individual personality, increases moral sensitivity, and strengthens social justice. In Izz b Abd al-Salām's *ma'rifat Allāh* model, the concept encompasses the recognition of God's Lordship (*rubūbiyya*), the acknowledgment of human incapacity, the realization of moral transformation within the integrity of faith and action, and the consolidation of the social structure. In conclusion, this approach presents a moral and personality-building model capable of enhancing the spiritual resilience of the modern individual and providing solutions to identity crises.

Key Words: Ma'rifat Allāh, 'Izz b. Abd al-Salām, Muslim Personality, Divine Attributes, Iḥsān.

ÖN SÖZ

Kişilik, insanın düşünce, davranış ve değer dünyasını şekillendiren temel bir bileşendir. Bireyin hem kendisiyle hem de çevresiyle kurduğu ilişkinin niteliğini belirleyen kişilik, insanın kimliğini ve varoluşsal yönelimini anlamada merkezî bir konuma sahiptir. Bu sebeple kişiliğin oluşumu, bireysel olduğu kadar toplumsal düzeyde de süreklilik arz eden bir inşa süreci olarak önemini muhafaza etmektedir. Günümüz modern dünyasında kimlik, aidiyet ve ahlâk krizlerinin derinleştiği bir dönemde, Müslüman kişiliğinin sağlam temeller üzerinde yeniden inşasına duyulan ihtiyaç, her zamankinden daha belirgin hale gelmiştir. Bu arayışın merkezinde yer alan *mârifetullah* kavramı, insanın varlık gayesini, değer dünyasını ve Allah ile olan ilişkisini anlamlandırmasında yönlendirici bir ilke olarak öne çıkmaktadır.

İslam düşüncesinin temel kavramlarından biri olan *mârifetullah*'ın Müslüman kişiliğinin oluşumundaki yeri ve önemi, gerek tarihi süreçte gerekse modern dönemde üzerinde durulması gereken bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tez çalışması, XIII. yüzyılın önde gelen âlimlerinden İzz b. Abdüsselâm'ın *mârifetullah* anlayışı merkeze alınarak, bireysel ve toplumsal düzeyde Ahlâki inşaya katkı sunabilecek bir perspektif geliştirmeyi amaçlamaktadır. Araştırma süresince adı geçen müellifin *Şeceretü'l-Ma'ârif ve'l-Ahvâl ve Sâlihu'l-Aqwâl ve'l-A'mâl* isimli eseri başta olmak üzere klasik ve çağdaş kaynaklar taranmış; Kelâm, tasavvuf ve ahlâk literatürü ışığında konu bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilmiştir.

Araştırmanın her aşamasında ilmî rehberliği, sabırlı yol göstericiliği, motive edici desteği ve kıymetli katkılarıyla bana güç veren danışmanım Prof. Dr. Ahmet Erkol'a en içten şükranlarımı sunarım. Yüksek lisans serüvenime katkılarından dolayı Doç. Dr. Hacer Şahinalp ve Prof. Dr. Veysi Ünverdi hocalarıma teşekkür ederim. Hayatımın her anında bilhassa çalışma süresince manevi desteklerini ve dualarını esirgemeyen, sevgi, sabır ve anlayışlarıyla yanımda olan Ailemin her ferdine ve üstadım Nurettin Batur'a minnettarım.

Bu tez, Filistin'in asil insanlarına; 25 ayı aşkın süredir özgürlük ve onur mücadelesi veren, "Hasbünallâhu ve ni'me'l-vekîl" (Allah bize yeter, O ne güzel

vekildir) ayetini şiar edinip dillerinden düşürmeyen yiğit Gazzelilere ve bu süreçte şehâdet şerbetini içen Gazze'nin akademisyenlerine ithaf edilmiştir. Onların ilme, hakikate ve özgürlüğe adanmış duruşları, bu çalışmanın ruhuna ilham olmuştur.

Gayret bizden. Başarı Allah'tandır.

Özlem ÇAKAR

Mardin-2025



İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
ÖN SÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1
İzz b. Abdusselâm'ın Hayatı ve İlmi Kişiliği	3
Yaşadığı Dönemin Sosyopolitik ve Kültürel Yapısı	3
Eyyûbîler Dönemi	3
Memlûkler Dönemi	6
Hayatı ve İlmi Kişiliği.....	11
Eserleri	18
BİRİNCİ BÖLÜM	23
MÂRİFETULLAH VE İZZ B. ABDUSSELÂM'IN MÂRİFETULLAH GÖRÜŞÜ.....	23
1.1. Mârifetin Kavramsal Çerçevesi.....	24
1.1.1. Bilgi.....	25
1.1.2. İlim	27
1.1.3. Mârifet.....	31
1.1.4. Kavramlar Arasındaki İlişkiler ve Farklılıklar	35
1.2. İzz b. Abdüsselâm'ın Mârifet ile ilgili Görüşleri	37
1.2.1. Mârifetin Kavramsal Çerçevesi ve İrfan Anlayışı.....	37
1.2.2. Mârifetullah ve Ağaç Metaforu	38
1.2.3. Mârifetin Kalbe Gelişi ve Hallerin Doğuşu	43
1.2.4. Dinlenen Şeyler ve Mârifete Etkisi	44
İKİNCİ BÖLÜM.....	49
MÜSLÜMAN KİŞİLİĞİN OLUŞUMU.....	49
2.1. Mârifetullah: Müslüman Kişiliğin Temeli	49
2.1.1. Allah'ın Ahlâkı ile Ahlâklanmak	50
2.1.2. İlâhi İsim ve Sıfatların Kişilik Üzerindeki Etkisi.....	51
2.1.2.1. Zâtî Sıfatların Bilinmesinin Kişiliğin İnşasına Etkileri.....	52
2.1.2.2. Fiili Sıfatların İçselleştirilmesi	55
2.1.3. İzz B. Abdüsselâm ve Gazzâlî'ye Göre Mârifetullahın Ahlâkî ve Manevî Yansımaları	67

2.2. Müslüman Kişiliğin Temelleri: İman, Takva ve İhsan.....	69
2.2.1. İman: Kalpten Benliğe Yönelen Bir Meleke.....	70
2.2.2. Tefekkürün İman ve Şahsiyet İnşasındaki Rolü.....	72
2.2.3. Takvanın Kişilik İnşasındaki Rolü.....	73
2.2.4. İbadet ve Şahsiyet: Namaz, Oruç ve Hac'ın Dönüştürücü Etkisi	74
2.2.5. İzz b. Abdüsselâm'a göre İhsan	76
2.2.5.1. İhsanın Lügavî ve Kur'ânî Temelleri	76
2.2.5.2. İzz b. Abdüsselâm'da Maslahat ve Mefsedet Ekseninde	
İhsanın Fıkhî-Ahlâkî Tasnifi	78
2.2.6. İhsan ve Diğergamlık	82
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	86
STOA AHLÂK FELSEFESİ İLE İZZ B. ABDÜSSELÂM'IN AHLÂK	
ANLAYIŞININ KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ	86
3.1. Stoa Ahlâk Felsefesinin Temel İlkeleri	86
3.1.1. Doğaya Uygun Yaşam İlkesi.....	89
3.1.2. Erdem Anlayışı.....	90
3.1.3. Tutkuların Denetimi	93
3.1.4. Evrensel Kardeşlik ve Ahlâkî Otonomi	95
3.2. Stoa Ahlâkı ile İzz b. Abdüsselâm'ın Ahlâk Anlayışının Karşılaştırmalı	
Analizi	96
SONUÇ	100
KAYNAKÇA.....	102
ÖZGEÇMİŞ	111

KISALTMALAR

b.	: Bin, İbn
b	: Baskı
bk	: Bakınız
c	: Cilt
çev	: Çevirmen
EKEV	: Erzurum Kültür Eğitim Vakfı
h	: Hicrî
hz	: Hazreti
İSAM	: İslam Araştırma Merkezi
m	: Miladî
ö.	: Ölümü
s	: Sayfa
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
vd	: ve Diğerleri
YKY	: Yapı Kredi Yayınları
ASSAM	: Adaleti Savunanlar Stratejik Araştırmalar Merkezi
MÖ	: Milattan Önce
MS	: Milattan Sonra

GİRİŞ

Modern çağ, bireye benmerkezci bir yaşam tarzını, hız ve haz odaklı bir varoluş biçimini dayatmaktadır. Bu yönlendirme neticesinde insan, yalnızlık ve anlam kaybı içerisinde varlığını sürdürmektedir. Hayatın gayesi unutulmuş; bireyin Allah ile olan bağı zayıflamış, inanç ve bilgi ise dönüştürücü bir işlev görmekten uzaklaşmıştır. Bu durum yalnızca bireysel düzeyde değil, toplumsal ölçekte de etkisini göstermektedir. Gerek insanlık genelinde, gerekse Müslümanlar özelinde gözlemlenen bu buhrana karşı bir çözüm, insanın Rabbini yeniden tanımasında aranmalıdır. Peki, bu nasıl mümkündür? Bireyi harekete geçirecek, onu faziletli bir şahsiyete yönlendirecek bilgi nedir? İslam düşüncesinde bu bilginin karşılığı Allah'ı bilme ve tanıma sürecini ifade eden *mârifetullah* kavramıdır.¹ Bu çerçevede, *mârifetullah*ın mahiyeti ve bireyin kişiliğini inşa edici yönü yeniden ele alınması gereken bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mârifetullah, İslam düşünce geleneğinde merkezî bir konuma sahiptir. Allah'ı bilme ve tanıma süreci olarak tanımlanan bu kavram, farklı ilim disiplinleri tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Bazı ilim dalları *mârifetullah*ı nazarî bir çerçevede değerlendirirken, bazıları onu amelî boyutlarıyla ele almıştır.² Kelâm geleneği içerisinde önemli bir mesele olarak tartışılan *mârifetullah*, 13. yüzyılda yaşamış ve “Sultânü'l-ulemâ” ile “Şeyhü'l-İslâm” unvanlarıyla tanınan Abdülazîz b. Abdüsselâm b. Ebü'l-Kasım b. Hasan b. Muhammed b. Mühezzeb es-Sülemî olan İzz b. Abdüsselâm (577/1181–660/1262) tarafından müstakil bir eser kapsamında ele alınmıştır. Müellif, “*Şeceretü'l-ma'ârif ve'l-ahvâl ve sâlihu'l-akvâl ve'l-a'mâl*”³ adlı eserinde *mârifetullah*ı yalnızca teorik bir düzlemde sunmakla kalmamış; aynı zamanda bireyin ahlâkî ve amelî yönünü kuşatacak şekilde sistematik bir tasnife tâbi tutmuştur.

¹ Peter L. Berger - Thomas Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi Modern İnsanın Yönelimi*, çev. Mustafa Derviş Dereli (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022), 44; Mustafa Tekin, *İslam ve Modernlik* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 204-206; Mehmet Şaşa, *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Mârifetullah* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018), 245.

² Şaşa, *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Mârifetullah*, 19.

³ İzzeddin İbn Abdusselam, *Şeceretü'l-Ma'ârif ve'l-Ahvâl ve Sâlihu'l-Akvâl ve'l-A'mâl*, thk. İyad Halid et-Tabbâ (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1996).

Bu tezin amacı, mârifetullahın Müslüman kişiliğin inşasındaki etkilerini, İzz b. Abdüsselâm'ın perspektifi çerçevesinde değerlendirmektir. Çalışmada özellikle onun mârifetullah ve ihsan temelli ahlâk anlayışı incelenerek, bu yaklaşımın modern dönemde bireyin kimlik ve anlam arayışına, ayrıca toplumsal dönüşüm ihtiyacına sunabileceği katkılar ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bu doğrultuda tez, müellifin Şeceretü'l-Ma'ârif ve'l-Ahvâl ve Sâlihu'l-Aqwâl ve'l-A'mâl adlı eseri temel alınarak şekillendirilmiş; İzz b. Abdüsselâm'ın mârifetullah ekseninde yaptığı çözümlemeler, şahsiyet oluşumuna dair görüşleri bağlamında incelenmiştir. İlahî sıfatların bilinip özümsemesinin insan ahlâkı üzerindeki etkileri ile ihsan, takva ve ibadet bilincinin bireysel yönelimlerdeki yansımaları, müellifin yorumları çerçevesinde değerlendirilmiştir. Çalışma, nitel araştırma yöntemi çerçevesinde yürütülmüş; kavramsal çözümleme, klasik metin tahlili ve karşılaştırmalı analiz tekniklerinden yararlanılmıştır. Bu kapsamda hem kelâmî hem de tasavvufî literatür incelenmiş; Kuşeyrî'nin mârifet anlayışı ile Gazzâlî'nin esmâ-i hüsnâ temelli yaklaşımına da yer verilmiştir. Böylece İzz b. Abdüsselâm'ın mârifet anlayışı, klasik gelenek içindeki konumu itibarıyla mukayeseli bir biçimde ele alınmıştır.

İzz b. Abdüsselâm'a göre mârifetullah, Allah'ın rubûbiyetindeki azametini idrak etmek ve kulun kendi ubûdiyyeti içindeki acziyetini fark ederek bunu kabullenmesidir. Ona göre insanın en değerli vasfı irfandır; irfanın en yüksek mertebesi ise Allah'ı tanımaktır. Mârifetullah, tüm iyiliklerin temeli, ilahî lütufların kaynağı ve kötülüklerin bertaraf edilmesinde en etkili unsurdur. İzz b. Abdüsselâm, Şeceretü'l-Ma'ârif ve'l-Ahvâl ve Sâlihu'l-Aqwâl ve'l-A'mâl adlı eserinde mârifetullahı bir ağaç metaforu üzerinden açıklar. Ona göre Allah'ın zâtının bilgisi bu ağacın köklerini, sıfatlarının idraki gövde ve dallarını, Kur'ân ahlâkıyla ahlâklanma ise bu mârifet ağacının meyvelerini oluşturur.⁴

İzz b. Abdüsselâm, mârifetullah ve ilahî sıfatlar konusunu ele alırken bu kavramlar üzerinden Müslüman ahlâkının ideal profilini ortaya koymayı hedefler. Ona göre mârifetullah, ihsan bilinciyle birleştiğinde bireyin ahlâkî karakterinde köklü bir dönüşüm başlatır. Allah'ın sıfatlarını açıklarken yalnızca nazarî bir bilgi sunmakla yetinmez; bu sıfatların içselleştirilmesi hâlinde Müslüman şahsiyetine yansiyacak

⁴ Abdusselam, *Şeceretül Maarif Vel Ahval Ve Salihül Akval Vel Amal*, 19.

etkilerini özellikle vurgular.⁵ Bu çerçevede, çalışmanın birinci bölümünde mârifetullah kavramının mahiyeti, onunla ilişkili temel kavramlar ve İzz b. Abdüsselâm'ın mârifetullah anlayışı ele alınacaktır. İkinci bölümde ise mârifetullahın Müslüman kişiliğinin inşasındaki yansımaları; İlâhî sıfatlar, ihsan, iman, takvâ ve ibadet eksenlerinde incelenecektir. Üçüncü bölümde ise İzz b. Abdüsselâm'ın ahlâk anlayışı, Stoa düşüncesiyle mukayeseli biçimde incelenecektir. Stoa ahlâk felsefesine değinilmesinin amacı, insanın ahlâkî olgunluğa yönelişinin yalnızca İslâmî geleneğe özgü bir mesele olmadığını; insanlık tarihi boyunca varlık, bilgi ve değer üzerine süregelen bir arayışın sonucu olduğunu ortaya koymaktır.

İzz b. Abdüsselâm'ın Hayatı ve İlmi Kişiliği

Yaşadığı Dönemin Sosyopolitik ve Kültürel Yapısı

İnsan, yaşadığı çağın, çevrenin ve karşılaştığı olayların etkisi altında kalır. Bu etkiler, bireyin düşünce dünyasını, tutumunu ve duruşunu şekillendirir. Dolayısıyla insan, aynı zamanda kendi çağının bir eseridir.⁶ Bu bağlamda, İzz b. Abdüsselâm'ın düşüncelerini sağlıklı biçimde anlayabilmek için, onun yaşadığı dönemin sosyo-politik ve kültürel yapısının incelenmesi önem arz eder. Hayatının önemli bir bölümünü Suriye'de, geri kalanını ise Mısır'da geçiren İzz b. Abdüsselâm'ın Suriye'deki faaliyetleri Eyyûbîler, Mısır'daki dönemi ise Memlûkler devrine tekabül ettiği görülmektedir.

Eyyûbîler Dönemi

Eyyûbîler, 1171-1462 yılları arasında Mısır, Hicaz, Yemen ve Kuzey Afrika'da hüküm sürmüş önemli bir devlettir. Adını kurucusu Selâhaddin Yûsuf b. Eyyûb'un babası Necmeddin Eyyûb b. Şâdî'den almıştır.⁷ Tarih sahnesinde tanınmasında en etkili figür, Selâhaddin Yûsuf b. Eyyûb (1169-1193) olmuştur. Eyyûbîlerin iktidara geldiği dönemde bölge, iki temel sorunla karşı karşıyaydı: Haçlı istilaları ve Şîî Fatimî Hanedanlığının yol açtığı iç karışıklıklar. Selâhaddin, 13 Eylül 1171 tarihinde Fatimî Devleti'ne son vererek bölgede var olan ideolojik bölünmüşlüğü ortadan kaldırmış ve

⁵ İzzeddin İbn Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, çev. Fatih Mehmet Albayrak (İstanbul: İdrak Yayınları, 2021), 27.

⁶ Muhammed ez-Zuhaylî, *el-İzz b. Abdüsselâm* (Dimaşk, Suriye: Dârü'l-Kalem, 1992), 29.

⁷ Engin Bekaş, Ramazan Şeşen, "Eyyûbîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 20.

Sünnîliğin yeniden hâkim kılınması için siyasî ve kültürel alanda çeşitli reformlar gerçekleştirmiştir. Selâhaddin Eyyûbî, Fatîmî hanedanlığına son verdikten sonra Sünnî etkinliği artırmak için devletin her kademesinde siyasî ve kültürel uygulamalarda bulunmuştur.⁸ Özellikle devletin idarî yapısında Sünnî anlayışı güçlendirmeye yönelik adımlar atmıştır. Bunun yanında, Kudüs'ün Haçlı işgalinden kurtarılması idealine sıkı sıkıya bağlı kalmış ve bu uğurda tüm imkânları seferber etmiştir. Nihayet 27 Receb 583 (2 Ekim 1187) tarihinde Kudüs'ü fethederek bu idealini gerçekleştirmiştir.⁹

Eyyûbîler, en parlak dönemlerini Selâhaddin Yûsuf b. Eyyûbî'nin (1174–1193) iktidarında yaşamışlardır. Selâhaddin, siyasî istikrarı sağlamakla kalmamış; toplumsal, kültürel ve dinî alanlarda köklü reformlar gerçekleştirmiştir. Onun liderliğinde Eyyûbîler, sadece askerî başarılarla değil, aynı zamanda ilmî ve sosyal kurumların inşasıyla da öne çıkmıştır. Bu dönemde eğitim, sosyal hizmetler, ilim ve edebiyat alanlarında büyük gelişmeler kaydedilmiştir.¹⁰ Eyyûbîler, halkın sağlığına ve refahına büyük önem vermiş; Musul, Harran, Halep, Dımaşk, Kahire, Kudüs ve İskenderiye gibi önemli şehirlerde hastaneler (bîmâristânlar) inşa etmişlerdir. Dımaşk'ta kurulan Nûreddin Mahmûd Zengî Hastanesi, dünya tıp tarihinde klinik hizmetlerin başladığı ilk kurumlardan biri olarak kabul edilmektedir. Bu hastanelerde sağlık hizmetleri ücretsiz olarak sunulmuş, toplumun tüm kesimlerine ulaşması sağlanmıştır.¹¹ Bunun yanında, yetim çocuklar ve kimsesizler için yurtlar kurulmuş, fukaraların barınması için sosyal yapılar inşa edilmiştir. Farklı şehirlerden gelen talebeler için barınma evleri tesis edilmiş ve bu hizmetlerin sürekliliği için vakıflar kurulmuştur. Ayrıca yolcuların ve tüccarların güvenliğini sağlamak ve konaklama ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla hanlar ve kervansaraylar yaptırılmıştır. Bütün bu uygulamalar, Eyyûbî döneminin sadece siyasî değil, aynı zamanda sosyo-kültürel açıdan da bir ihya dönemi olduğunun göstergesidir.¹²

⁸ Carl Brockelmann vd, *İslâm ulusları ve devletleri tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992), 186; Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1989), 6/301-340; Ahmet Erkol, *Klasik Kelâmda Deizm Eleştirisi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 41.

⁹ Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1989), 6/308–310; Ramazan Şeşen, “Selâhaddin-i Eyyûbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 339; Abdulhalim Oflaz, “Eyyûbî Ailesinin İlk Dönem Tarihleri”, *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Nisan 2016), 56; Erkol, *Klasik Kelâmda Deizm Eleştirisi*, 41.

¹⁰ Ramazan Şeşen, *Selâhaddin Eyyûbî ve Devlet* (İstanbul: Kelepir Yayınları, 1987), 36; Muhammet Sait Kavşut, *İzz b. Abdüsselâm ve Ahlâk Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006), 9.

¹¹ Ramazan Şeşen, “Eyyûbîler”, 26.

¹² Ramazan Şeşen, “Eyyûbîler”, 26-27.

Eyyûbîler dönemi, Sünnî düşüncenin kurumsallaşması açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur. Fâtımîlerin Şîî anlayışını bertaraf ederek Sünnîliği hâkim kılmak isteyen Eyyûbî idaresi, bu doğrultuda özellikle eğitim kurumlarına büyük önem atfetmiştir. Bu bağlamda, Eş'arî mezhebine ait görüşlerin öğretilmesi ve yaygınlaştırılması yönünde çeşitli faaliyetler yürütülmüştür. Nitekim Selâhaddîn Eyyûbî iktidara geçtikten sonra, kendisi gibi Şâfiî ve Eş'arî olan Sadreddin Abdülmelik b. Dirbâs el-Mârânî'yi (ö. 605/1209) başkadılık görevine getirmiştir. Selâhaddîn Eyyûbî, halkın Eş'arî akîdesine bağlı kalmasını zorunlu kılmış; bu çerçevede muhalif görüşte olanları tekfir etmiştir. Eş'arîliği teşvik etmek amacıyla, yönetimi altındaki vakfiyelerde Eş'arî akidesinin ve İmam Eş'arî'nin eserlerinin okutulmasını mecbur kılmıştır. Böylece Eyyûbîler döneminde Eş'arî mezhebi, Mısır, Suriye, Hicaz ve Yemen bölgelerinde resmî itikadî mezhep olarak benimsenmiştir.¹³

Mısır başta olmak üzere birçok şehirde medreseler tesis edilmiş; bu medreselerde başta Şâfiî, Hanefî ve Hanbelî olmak üzere farklı mezheplerin fikhî öğretileri okutulmuştur. İlk dönemlerde bazı medreselerde yalnızca iki mezhebin eğitimi verilmişken, ilerleyen süreçte dört mezhebin müfredatta yer aldığı çok yönlü ilmî yapılar kurulmuştur. Eğitim yalnızca medreselerle sınırlı kalmamış, cami, zâviye ve tekkelerde de sürdürülmüştür. Camiler, ilim ve edebiyat meclislerine ev sahipliği yapmış, ders halkaları ile âlimlerin ve öğrencilerin buluşma merkezleri hâline gelmiştir. Bu meclislerde birçok ilim adamı yetişmiş, ilmî üretim süreklilik kazanmıştır.¹⁴ Eyyûbîler, kitap ve kütüphane faaliyetlerine de büyük önem vermişlerdir. Fatımîlerden devralınan ve yaklaşık 120.000 cilt el yazması eser içeren saray kütüphanesi, dönemin ilim havzasının zenginliğini yansıtmaktadır. Eyyûbî sultanları, halifeleri ve yöneticileri kütüphanelerin tesisi ve gelişimi için ciddi desteklerde bulunmuşlardır. Bu süreçte eski eserlerin toplanması, yeni eserlerin telif edilmesi ve mevcut kitapların çoğaltılması gibi faaliyetler yürütülmüştür. Söz konusu ilmî ortam, yalnızca dinî ilimlerin değil, aynı zamanda tarih, edebiyat, tıp ve felsefe gibi alanların da gelişimine katkı sağlamıştır.¹⁵

¹³ Erkol, *Klasik Kelâmda Deizm Eleştirisi*, 41; Fatih Yahya Ayaz - Aygül Düzenli, “*Makrîzî (ö. 845/1442) ve Mısır'da Eş'arîliğin Yayılmasına Dair Tespitleri*”, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2018), 32.

¹⁴ Ramazan Şeşen, “Eyyûbîler”, 26; Ramazan Korkut, “*Eyyûbîler Döneminde Fıkıh ve Temel Özellikleri*”, *Eyyûbîler'de İlim, Kültür ve Sanat*, ed. Abdulhalim Oflaz, Ümit Koca, Zeynep Akbudak vd. (İstanbul: Hiperyayın, 2020), 137; Mahmut Dündar, *Mısır Eyyûbîlerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 139.

¹⁵ Ramazan Şeşen, “Eyyûbîler”, 26.

Eyyûbîler'e yaklaşık on yıl süreyle liderlik eden Selâhaddin Yûsuf b. Eyyûb'un vefatının ardından, hanedan içerisinde saltanat mücadelesi başlamış ve bu durum siyasi istikrarı zayıflatmıştır. Selâhaddin sonrası dönemde merkezi otoriteyi sağlayacak güçlü bir liderin çıkmaması, Eyyûbîler Devleti'nin birlik ve beraberlik içerisinde yönetilmesini engellemiştir. Hanedanın son sultanı Turanşah'ın 648/1250 yılında öldürülmesiyle Eyyûbîler'in Mısır'daki hâkimiyeti fiilen sona ermiş, böylece Mısır'da Eyyûbîler devri (1174-1250) kapanmış ve yönetim Memlûkler'in eline geçmiştir.¹⁶

Memlûkler Dönemi

Memlûkler (1250-1517), Eyyûbî ordusunda görev alan, büyük çoğunluğu Türk asıllı olan ve sonradan azat edilmiş kölemen emirler tarafından kurulmuştur. Adlarından da anlaşılacağı üzere, bu hanedan bir köleler aristokrasisi tarafından teşkil edilmiştir. El-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb döneminde Kıpçak bozkırlarından ve Kafkasya'dan getirilen Memlûkler, Eyyûbî ordusunun belkemiğini oluşturmuşlardır. Memlûkler, 3 Muharrem 648 (7 Nisan 1250) tarihinde gerçekleşen Mansûre ve Fereskûr savaşlarında Haçlılara karşı gösterdikleri üstün askerî başarılar ile dikkat çekmişlerdir. Bu muharebelerde Fransa Kralı IX. Louis dâhil olmak üzere pek çok Haçlı kumandanı esir alınmıştır. Elde edilen bu başarılarla rağmen dönemin Eyyûbî hükümdarı Turanşah, Memlûklerin yükselen nüfuzundan rahatsızlık duymuş, onları tahtına tehdit olarak algılayarak görevlerinden azletmiştir. Turanşah'ın Memlûklere karşı bu tavrı ve üvey annesi Şecerüddür'e yönelik itham ve aşağılayıcı tutumları, saray çevresinde gerginliği artırmıştır. Nihayetinde, bu politikalarının bir sonucu olarak Turanşah bir suikast sonucu ortadan kaldırılmış ve Şecerüddür'ün desteğiyle Memlûkler fiilen iktidarı ele almıştır.¹⁷

Memlûkler, 1250-1517 yılları arasında Mısır ve Suriye coğrafyasında hüküm sürmüş ve yönetimleri iki ana hanedanlık koluna ayrılmıştır: Bahrî Memlûkler (1250-1382) ve Burcî Memlûkler (1382-1517). Eyyûbî Sultanı el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb, askeri gücünü tahkim etmek amacıyla, Kıpçak ve Hârizm bölgelerinden satın aldığı kölemen askerleri Nil Nehri kıyısındaki Ravza Adası'nda inşa ettirdiği kaleye yerleştirmiştir. Bu askerî sınıf, yerleştirildikleri bölgeye izafeten *el-Memâlikü'l-*

¹⁶ Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, 6/381-386.

¹⁷ İsmail Yiğit, A. Fulya Eruz, "Memlûkler", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 90; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2023), 923.

Bahriyye (Bahrî Memlûkler) olarak adlandırılmıştır. Burcî Memlûkler ise, Sultan Kalavun'un 1281 yılında iktidarını pekiştirme amacıyla Kafkasya'dan özellikle Çerkez kökenli kölemenleri temin ederek onları Kal'atü'l-Cebel'in (Kahire Kalesi) burçlarına yerleştirmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu nedenle bu gruba *el-Memâlikü'l-Burciyye* (Burcî Memlûkler) denilmiştir. Memlûkler devrinde idarî, iktisadî ve siyasî yapılar büyük ölçüde askerileştirilmiş; devletin kilit görevleri emirler eliyle yürütülmüştür. Bu yapı, sultanın otoritesinin sıklıkla emirlerin nüfuzu ile dengelendiği, zaman zaman ise gölgelendiği bir siyasi düzen oluşturmuştur. Siyasî otoritenin büyük ölçüde askerî güç dengelerine bağlı olarak şekillenmesi, sultanlığın sık el değiştirdiği bir yönetim sürecini beraberinde getirmiştir. Nitekim Bahrî Memlûkler döneminde (1250-1382), çoğu çocuk yaşta olmak üzere 24 sultan tahta çıkarken; Burcî Memlûkler döneminde (1382-1517) ise 23 sultan hüküm sürmüştür. Bu tablo, sultanın otoritesinin çoğu zaman emirlerin nüfuzu ile sınırlı kaldığını, bazı dönemlerde ise fiilen bu nüfuz tarafından gölgelendiğini ortaya koymaktadır.¹⁸

Yönetimi Eyyûbîlerden devralan Memlûkler, Moğol istilasına karşı verdikleri mücadeleye rağmen, ülkenin yeniden inşasına ve toplumsal hayatın iyileştirilmesine büyük önem vermişlerdir. Bu kapsamda çok sayıda köprü, hastane, türbe, cami, medrese, hamam ve çeşme inşa edilmiştir. Bu döneme ait başlıca mimari eserler arasında Kal'atü'l-Cebel Sarayı, Baybars Camii, Kalavun Camii, Sultan Hasan Camii, Kayıtbay Camii, Berkuk Türbesi, Kayıtbay Türbesi ile Hâlep, Şam ve Trablusşam'daki camiler zikredilebilir. Eyyûbîlerin ilmi geleneğini sürdüren Memlûkler döneminde, özellikle dil ve edebiyat, Kur'an ilimleri, Tefsir, Fıkıh, Hadis, Kelâm ve Siyer gibi alanlarda önemli eserler verilmiştir. Moğolların doğudan gerçekleştirdiği istilalar ve aynı dönemde Endülüs'te Muvahhidler Devleti'nin Hristiyanlar tarafından yıkılması, birçok âlimin Kahire'ye iltica etmesine sebep olmuştur. Memlûk yönetimi, bu âlimleri himayesine almış ve ilmî faaliyetleri teşvik etmiştir. Bunun neticesinde Kahire ve Dımaşk, İslam dünyasının önde gelen ilim merkezleri hâline gelmiştir.¹⁹

¹⁸ A.Fulya Eruz, "Memlûkler", 90; Ali Aktan, "Bahrî Memlûklerden Sultan Kalavun ve Hânedanı", *Belâten* 59/226 (Aralık,1995), 606; Kazım Yaşar Koprman, "Bahriyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 512; Kazım Yaşar Koprman, "Burciyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 419-420; Kazım Yaşar Koprman, "Mısır Memlûkleri Tarihi", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 7/1 (Haziran 1992), 379-381.

¹⁹ Esat Özcan, "Memlûk Dönemi Müfessirlerinden İbn Ebü'l-İzz'in Tefsir Anlayışı", *Memlûkler Dönemi İlim Geleneği (13.-14.Yüzyıllar)*, ed. Halil İbrahim Hançabay vd. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2023), 52.

Memlûk sultanları, yönetimi devraldıklarında çok mezhepli bir coğrafyayla karşı karşıya kaldılar. Eyyûbîler döneminde başlangıçta benimsendiği görülen çoğulcu mezhep anlayışı, zamanla yerini tek mezhepli bir yaklaşıma bırakmıştır. Bu süreçte özellikle mezhebi taassubun etkisiyle, Mısır'daki Hanefî ve Hanbelî mezhebi mensuplarının sayısında kayda değer bir azalma yaşanmıştır. Ancak ilerleyen dönemde, Memlûk yönetimi tekrar çoğulcu mezhep politikasına yönelmiş ve bu siyasetin neticesinde söz konusu mezhepler yeniden güç kazanmıştır. Hanefî ve Hanbelî fakihlerinin artan nüfuzu, mezhep temelli Kelâmî eğilimlerin de yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, Hanefî fakihlerin temsil ettiği Ehl-i Sünnet'in Mâtürîdiyye kolu ile Hanbelî fakihlerin temsil ettiği Selefî akîde anlayışı, Memlûk coğrafyasında hızla yayılmıştır.²⁰

Memlûkler dönemi, ilmî faaliyetlerin zirveye ulaştığı, adeta bir altın çağ olarak nitelendirilebilecek bir dönemdir. Özellikle Kahire ve Dimaşk başta olmak üzere, Memlûk coğrafyasında iki yüzü aşkın medrese faaliyet göstermekteydi. Bu medreselerde Kıraat, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Tasavvuf, Tarih, Coğrafya ve Tıp gibi disiplinlerde eğitim verilmekteydi. Ayrıca Nahiv ve Lugat gibi dil ilimleri üzerinde de yoğun çalışmalar yapılmaktaydı. Bazı medreselerde yalnızca bir mezhebin fıkhı öğretilirken, bazılarında iki, üç hatta dört mezhebin fikhî müktesebatı birlikte okutulmaktaydı. Bu ilim merkezlerinde yetişen âlimler arasında İbn Hallikân, İbn Manzûr, Neveyrî, Ebû Hayyân, Ümerî, İbn Kayyim, Zehebî, Safedî, Kütübî, Suyûtî, Sehâvî, Kalkaşendî, Makrîzî, İbn Hacer, İbn Tağrıberdî ve Aynî gibi isimler öne çıkmaktadır. Medreselerin bünyesinde yer alan ilk mektepler, yetim ve yoksul çocuklara yönelik temel dinî eğitimin verilmesini amaçlamaktaydı. Bu kurumlarda görev yapan müderrisler ve öğrenciler devletin doğrudan himayesi altındaydı. Eyyûbîler döneminde olduğu gibi, ilim faaliyetleri yalnızca medreselerle sınırlı değildi. Camiler, hankahlar, ribatlar ve zaviyeler de dinî ilimlerin öğretildiği eğitim kurumları olarak işlev görmektedir. Özellikle zengin kütüphanelere sahip büyük camiler, dönemin önemli ilim merkezleri arasında yer almıştır. Bu camilerde görev yapan müderrisler ile öğrencilerine devlet tarafından maaş tahsis edilmekteydi.²¹

²⁰ İzzeddin B. Abdusselam, *Mülhatü'l-İ'tikad İtikadın Güzelliği ve et-Terhib an Salati'r-Regaib Bid'at Risalesi*, çev. Ramazan Altıntaş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 11.

²¹ İsmail Yigit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmi Hareketine Genel Bir Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1994), 30; Muhammet Enes Midilli, "Memlûkler Döneminde Bir İlim Kurumu: İbn Tolun Camii ve Ulemaya Sunduğu Mansıplar", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 44 (2020), 38.

Memlûkler döneminde âlimler, toplumun farklı sınıfları arasında mühim bir arabulucu konumundaydılar. Hem halkla yöneticiler arasında hem de askeri elit tabakayla alt sınıflar arasında ilmî ve ahlâkî bir köprü vazifesi görmekteydiler. Özellikle tasavvuf önderleri, hem halk nezdinde hem de siyasi otorite üzerinde geniş bir tesir alanına sahipti. Bu durum, sufilerin manevi otoriteler olarak toplumsal düzenin tesisi ve korunmasında oynadıkları rolü açıkça ortaya koymaktadır. Memlûk toplumunda kadınların ilmî hayata katılımı görece yüksek olup, ilim tahsil eden kadınlara yönelik saygı ve değer, dönemin ilmî zihniyetini yansıtan önemli bir göstergedir.²²

Eyyûbîler ve Memlûkler döneminde ulemâya verilen değer ve tanınan imtiyazlar zamanla değişime uğramıştır. Yönetim, kimi zaman destekleyici, kimi zaman ise baskılayıcı bir tutum sergilemiştir. Bilhassa Burcî Memlûkler döneminde, şeriatın ve ulemânın otoritesini zayıflatan uygulamalar artış göstermiştir. Kadılar ve müftüler işlevsizleştirilmiş, yetkileri liyakat sahibi olmayan devlet görevlilerine devredilmiştir. Bunun yanı sıra, ulemânın mezhepçi tutumları, iktidara yakın olma çabaları, mal ve mevki düşkünlüğü ile liyakatsiz yaklaşımları, ulemânın itibarını zedelemiştir.²³

Memlûkler döneminde gayrimüslimler, belirli sınırlar içinde inanç hürriyetinden yararlanmakta ve toplumsal hayat içerisinde varlıklarını sürdürebilmekteydiler. Devletin dinî politikası, İslâm'ın hâkimiyetini korumakla birlikte gayrimüslim unsurların hukukî statüsünü zimmîlik çerçevesinde güvence altına almıştır. Öte yandan Memlûk askerî sistemi, dönemin sosyo-ekonomik yapısını belirleyen en temel unsurlardan biriydi. Toprak mülkiyeti, *iktâ* sistemi aracılığıyla askerî sınıfa tahsis edilmiş; bu sınıf, iktisadî üretim ve gelir dağılımı üzerinde belirleyici bir güç hâline gelmiştir. Buna karşılık nüfusun büyük kısmını oluşturan çiftçiler, küçük esnaf, tüccarlar ve göçebe Arap toplulukları ekonomik zorluklarla karşılaşarak toplumun alt tabakalarını teşkil etmişlerdir. Bununla birlikte, endüstri ve zanaat alanlarında dikkate değer bir gelişim yaşanmış; özellikle savaş aletleri ve gemi yapımı gibi alanlarda teknik ilerleme kaydedilmiştir. Ayrıca dokumacılık, madencilik, camcılık ve ahşap işlemeciliği gibi geleneksel el sanatları da bu dönemde yüksek bir gelişmişlik düzeyine ulaşmıştır.²⁴

²² A.Fulya Eruz, "Memlûkler", 100.

²³ Aygül Düzenli, "Memlûkler Dönemi İktidar-Ulema İlişkilerinin Tarih Eserlerine Yansıması-Makrizi ve İbn Tağrıderdi Örneği = The Reflections of the Authority-'Ulama Relations of the Mamluk Period on Historical Works -In the Example of al-Makrizi and Ibn Taghribirdi-", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2022), 156-167.

²⁴ A.Fulya Eruz, "Memlûkler", 97.

Memlûk ekonomisi, özellikle Bahrî Memlûkler döneminde (1250-1382) büyük bir gelişme göstermiştir. Bu dönemde, Moğol istilasını nedeniyle Doğu ile Batı arasındaki ticaret yolları Memlûk toprakları üzerinden geçmek zorunda kalmış; bu da devletin iktisadî gelirlerini artırmış ve ticaretin canlanmasına zemin hazırlamıştır. Ticaret yollarının bu bölgede yoğunlaşmasıyla birlikte, Memlûk şehirlerinde çarşılar, pazar yerleri ve kervansaraylar (hanlar) inşa edilmiş; Kahire, Şam, Hama gibi şehirler önemli birer ticaret ve iktisat merkezi hâline gelmiştir. Ancak 14. yüzyılın sonlarına doğru başlayan bazı gelişmeler, Memlûk ekonomisinin gerilemesine neden olmuştur. Timur'un Suriye'ye düzenlediği yıkıcı seferler (1399-1401), bölgede büyük bir tahribata yol açmış; bununla birlikte veba gibi salgın hastalıkların yayılması, nüfusun azalmasına ve üretimin sekteye uğramasına neden olmuştur. Aynı dönemde Ümit Burnu'nun (1498) keşfi ile deniz ticaret yollarının yön değiştirmesi, Memlûklerin kara ticaretinden elde ettiği gelirleri büyük oranda düşürmüştür. Ayrıca ağır vergilendirme politikaları, iç karışıklıkların ve isyanların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu ekonomik ve iktisadî kriz süreci, askerî sistemin bozulmasıyla birleşerek Memlûklerin siyasî yapısını da zayıflatmıştır. Emirlerin merkezi otoriteye karşı güç kazanması, devletin idarî bütünlüğünü tehdit etmiş ve çözülmeyi hızlandırmıştır. Neticede Memlûkler, bu çok yönlü zayıflama süreci sonucunda, dönemin güçlü devletlerinden biri olan Osmanlılara karşı 29 Zilhicce 922 / 23 Ocak 1517 tarihinde gerçekleşen Ridâniyye Savaşı'nda mağlup olmuş ve böylece siyasî varlıkları sona ermiştir.²⁵

Eyyûbîler ve Memlûkler dönemlerinde ilmî ve kültürel faaliyetler genel olarak desteklenmiş olmakla birlikte, âlimlerin siyasî otoriteyle ilişkilerinde farklı tutumlar sergiledikleri görülmektedir. Kimi âlimler yönetimle uyumlu bir çizgi izlerken, kimileri ilmî meşguliyetlerini siyasetten uzak sürdürmeyi tercih etmiştir. Bu çeşitlilik içinde İzz b. Abdüsselâm, ilmî birikimini adalet, doğruluk ve sorumluluk ilkeleriyle bütünleştiren bir âlim olarak öne çıkmıştır. Yaşadığı dönemde ortaya çıkan mezhebî ve fikrî tartışmalar, onun düşünce biçimini etkileyen önemli unsurlardan biri olmuştur.²⁶ Bâtınî eğilimler ile Ehl-i Sünnet arasında süregelen çekişmelerin yanı sıra, Sünnî mezhepler arasında da farklı görüş ayrılıkları yaşanmıştır. Bu atmosfer, âlimlerin hem ilmî hem de ahlâkî tavırlarını belirlemiştir. İzz b. Abdüsselâm, söz konusu ortamda ilmî otoritesini

²⁵ Cengiz Tomar, *İslam Tarihi ve Medeniyeti II* (Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2019); Yılmaz Öztuna, "Memlûk Sultanlığı Niçin Yıkıldı?", *Hayat Tarih Mecmuası*, (1989), 76; A.Fulya Eruz, "Memlûkler", 98.

²⁶ ez-Zuhaylî, *el-İzz b. Abdüsselâm*, 28.

toplumsal sorumluluk bilinciyle birleştirerek “emr bi’l-ma’rûf ve nehy ‘ani’l-münker” ilkesine bağlı kalmıştır. O, dönemin şartları içinde ilmi yalnızca teorik bir bilgi alanı olarak değil, bireyi ve toplumu ıslah etmeye yönelik bir rehber olarak değerlendirmiştir.²⁷ Bu yönüyle onun duruşu, çalışmada ele alınan mârifetullah ve Müslüman kişiliğinin oluşumu konusunu anlamada önemli bir tarihî arka plan sunmaktadır.

Hayatı ve İlmi Kişiliği

Tam adı Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm b. Ebi’l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî, aslen Fas kökenli olup 577/1181 yılında Dımaşk’ta dünyaya gelmiştir. Doğum tarihiyle ilgili olarak bazı kaynaklarda 576 yılı zikredilmesine rağmen bu hususta küçük bir ihtilaf bulunmaktadır.²⁸ Ömrünün ilk dönemini Dımaşk’ta, kalan kısmını ise Mısır’da geçirmiş; burada vefat etmiştir. Künyesi Ebû Muhammed’dır.²⁹ İzz b. Abdüsselâm, yaşadığı dönemde sadece ilmî derinliğiyle değil, aynı zamanda siyasi otoritelere karşı sergilediği tavırla da öne çıkmaktadır. Emr bi’l-ma’rûf ve nehy ‘ani’l-münker ilkesi çerçevesinde yöneticilere karşı hakkı söylemekten çekinmemiştir. Bu duruşu sebebiyle öğrencisi İbnu Dakiki’l-İd (ö.702/1302) tarafından kendisine “Sultânü’l-ulemâ” unvanı verilmiştir.³⁰ Ayrıca, kölemen emirlerinin satışı meselesinde aldığı cesur tutum nedeniyle bazı kaynaklarda “Bâyi’u’l-ümerâ” (emirleri satan kişi) lakabıyla da anılmıştır. Farklı yönlerine atıfla çeşitli nisbelerle de anılmıştır. Fas kökeni nedeniyle el-Mağribî, Beni Süleym kabilesine nisbetle es-Sülemî, Dımaşk ve Mısır’daki ikameti sebebiyle sırasıyla ed-Dımaşkî ve el-Mısırî, Şâfiî mezhebine mensubiyeti dolayısıyla ise eş-Şâfi’î nisbeleri kullanılmaktadır. Ancak, biyografik kaynaklarda ve tabakat literatüründe en yaygın olarak kullanılan lakapları İzz b. Abdüsselâm ve el-İzz şeklindedir.³¹

İzz b. Abdüsselâm’ın doğduğu Dımaşk, Emevî Devleti döneminin ilim, sanat ve eğitim açısından önemli merkezlerinden biriydi. Bu şehir, hem akli hem de dini

²⁷ Abdullah b. İbrahim el-Vüheybî, *el-İzz b. Abdüsselâm: Hayâtühû ve Âsâruhû ve Menhecühû fi’t-Tefsîr* (Mısır, 1982), 46.

²⁸ ez-Zuhaylî, el-İzz b. Abdüsselâm, 39.

²⁹ Ali Muhammed Sallabî, *İzz b. Abdüsselâm Sultanu’l Ulema ve Bayiu’l Ümera Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2017), 28.

³⁰ H.Yunus Apaydın, “İzzeddin ibn Abdusselam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19 (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 284.

³¹ el-Vüheybî, *el-İzz b. Abdüsselâm*, 40; İzzeddin b. Abdüsselâm, *İzzeddin b. Abdüsselâm ve Orucun Hikmetleri*, çev. Mehmed Zahid Tıglioğlu (İstanbul: KDY Akademi, 2023), 11.

ilimlerde pek çok âlim ve otoriteye ev sahipliği yapmış, ilmin merkezi haline gelmişti. İlim alanında büyük bir nüfuz sahibi olan bu coğrafyada, pek çok önemli âlim yetişmiştir. İlim coğrafyasında yetişen İzz b. Abdüsselâm'ın çocukluğu, yetiştirilmesi ve gençliği hakkında ise çok fazla bilgi mevcut değildir. Bununla birlikte, onun ilim yolundaki erken yıllarına dair bilginin geçtiği kaynaklardan biri, Şafii fakihi ve biyografi yazarı Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Tabakat* adlı eseridir. Bu eserde yer alan bir rivayete göre, İzz b. Abdüsselâm ilim öğrenmeye oldukça geç yaşlarda başlamıştır.³²

Kaynaklarda aktarılan bir rivayete göre, İzz b. Abdüsselâm gençlik yıllarında ilme yönelişini etkileyen bir olay yaşamıştır. Emevî Camii'nin kuzeyindeki Kalase adlı zaviyede kaldığı soğuk bir gecede ihtilam olmuş ve caminin avlusunda bulunan havuzda yıkanmıştır. Aynı durumun gece tekrar etmesi üzerine yeniden havuza girmiş, şiddetli soğuğun etkisiyle baygınlık geçirmiş ve bu sırada bir ses işittiğini belirtmiştir: “Ey İbn Abdüsselâm! İlmi mi tercih edersin, ameli mi?” Bu soruya, “İlmi tercih ederim; çünkü ilim amele ulaştırır” şeklinde cevap verdiği aktarılır.³³

Dımaşk'ta doğup büyümesine rağmen çocukluk yıllarında düzenli bir medrese eğitimi almamış olması, muhtemelen ailesinin içinde bulunduğu ekonomik şartlarla ilişkilendirilebilir. Buna rağmen ilim yolculuğuna Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin *Tenbîh* adlı eserini okuyup ezberleyerek başlayan İzz b. Abdüsselâm, kısa süre içinde ilmî çevrelerde tanınan bir konuma ulaşmıştır.³⁴ Emevî Camii'nin eğitim alanında bir ekol niteliği taşımasının sağladığı imkânla birçok alanda değerli âlimlerden ders almış; fıkıh, fıkıh usûlü, tefsir, kelâm ve tasavvuf gibi disiplinlerde derinleşme fırsatı bulmuştur. Bu süreçte istifade ettiği hocalardan bazıları şunlardır.³⁵

Şam'da Şafilerin hocası olan, muhaddis ve fakih Fahrüddin b. Asakir'den (ö.620/1223) ders alan İzz b. Abdüsselâm, özellikle fıkıh ve hadis derslerinden büyük fayda sağlamış ve hocasının ahlâkından derinden etkilenmiştir. Ayrıca, Cemaluddin el-Harastani'den (ö.614/1217) hadis dinlemiş, fıkıh dersleri almış ve fakihlik yönünden ondan ilham almıştır. Seyfeddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) münazara ve eğitim

³² el-Vüheybî, *el-İzz b. Abdüsselâm*, 46.

³³ Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Hasan Ali es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ* (Halep: Dârü İhyâ'i'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1982), 212-213.

³⁴ Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Hasan Ali es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ* (Halep: Dârü İhyâ'i'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1982), 213.

³⁵ Sallâbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 29; ez-Zuhaylî, *el-İzz b. Abdüsselâm*, 50.

yöntemlerine hayran kalan İzz b. Abdüsselâm, ondan usûl dersleri almış ve ilmî birikiminden büyük ölçüde istifade etmiştir. Âmidî'ye duyduğu hayranlığı, “Dersi ondan daha güzel anlatan birisini duymadım; adeta konuşan bir hatip gibiydi.” ifadeleriyle dile getirmiştir. İzz b. Abdüsselâm'ın kelâmî ve itikadî görüşlerinin şekillenmesinde Âmidî'nin etkisi önemli bir yer tutmaktadır. Bunlarla beraber Kasım b. Asakir (ö.600/1204), Abdullah b. Şeyhi's-Şuyuh (ö.596/1200), El-Huşui (ö.597/1201), Hanbel er-Rasafi (ö.604/1208), Ömer b. Taberzed (ö.607/1211), Şihabuddin es-Sühreverdi (ö.632/1234) gibi birçok âlimden ilim tahsil etmiştir.³⁶ Bazı kaynaklarda ise, İzz b. Abdüsselâm'ın 20'li yaşlarındayken ilim veya elçilik amacıyla Bağdat'a gittiği ve burada birkaç ay kaldığı, bu süre zarfında Ebû Ali Hanbel b. Abdullah er-Rusafi (ö.604/1207) ve Ebû Hafs ibn Taberzed (ö.607/1210) gibi âlimlerden hadis dersleri aldığı belirtilmektedir.³⁷

İzz b. Abdüsselâm, aldığı eğitimler sonucunda ilimde ilerleyerek müçtehid seviyesine ulaşmış ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. 635 (1238) yılında Şam'da Aziziye Medresesi'nde müderrislik yapmaya başlamış, ders vermiştir. 637 (1239-1240) yılında Emeviyye Camii'nde imam-hatiplik görevini üstlenmiş ve Emeviyye Camii'nin bir köşesi olan Zaviyetü'l-Gazzâlîye'de dersler vermiştir.³⁸ Tefsir, fıkıh, usul, tasavvuf, vaaz ve irşad alanlarında yaptığı derslere yalnızca ilim ehli değil, halk da büyük ilgi göstermiştir. Uzak bölgelerden de ilminden faydalanmak amacıyla gelenler olmuştur. Bu ders halkasında birçok büyük âlim ve fakih yetişmiştir.

İzz b. Abdüsselâm'ın öğrencilerinden bazıları şunlardır:

- Şeyhu'l-İslam İbnu Dakiki'l-İd (ö.702/1303), kendisinden fıkıh okumuş, Mısır'da Şafii mezhebi'nin baş kadılığını yapmıştır. İzz b. Abdüsselâm'ın, hakkı ortaya koymadaki yaklaşımından etkilenmiştir.
- Şehabeddin Karafi (ö.684/1285), hocasından fıkıh, usul, tefsir ve akli ilimler dersleri almış ve yaşadığı dönemde Maliki mezhebinin lideri konumuna gelmiştir. Mezhep taassubundan uzak fikirleriyle, bazı durumlarda Şafii

³⁶ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, 352; Sallâbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 30-41; Abdüsselâm, *Mülhaşû'l-İ'tikâd*, 17.

³⁷ Mahmut Cihangir, “İzz Bin Abdusselam'ın Hayatı ve İlmi Kişiliği”, *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/4 (29 Kasım 2018), 179-203.

³⁸ Mahmut Cihangir, “İzz b. Abdüsselâm'ın Hayatı ve İlmi Kişiliği”, *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/4 (Kasım 2018), 179-203; Abdulmuttalip Arpa, “İzzüddîn b. Abdüsselam ve Kur'an Çalışmaları”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2010), 19.

mezhebini tercih etmiş, maslahat ve mefsedet teorileriyle ilgili görüşlerinde İzz b. Abdüsselâm'ın etkisi olmuştur. Karafî de hocası gibi birçok âlimin yetişmesine katkıda bulunmuştur. Fıkıh, fıkıh usulü, Kelâm, mezhepler ve dinler tarihi alanlarında eserler yazmıştır.

- Celaluddin ed-Deşnavî (ö.677/1278), Ahmed b. Ferah el-Eşbili (ö.699/1300), Şerafeddin Ebu Muhammed ed-Dimyati (ö.705/1306), Şihabuddin Ebu Şame el-Makdisi (ö.665/1267), Tacuddin el-Ferkah (ö.690/1291) ve Ebu Ahmed b. Zeytun (ö.691/1292) gibi birçok âlim, İzz b. Abdüsselâm'ın öğrencisi olmuş ve ilminden faydalanmışlardır.³⁹

İzz b. Abdüsselâm, Şam'da bulunduğu yıllarda Azîziyye Medresesi ile Emevîyye Camii'nde dersler vermiş ve 637 (1239-40) yılında Emevîyye Camii'nin imam-hatipliğine getirilmiştir. Bu görevleri sırasında, muhatabının konumuna bakmaksızın inandığı doğruları ifade etmekten kaçınmadığı kaynaklarda belirtilir. Yöneticilerin hataları karşısında da aynı tutumu sürdürmüş; doğruluğuna inandığı görüşleri delilleriyle ortaya koymuştur. El-Hüseynî, onun hakkında “İçtihat derecesine ulaşmış, mezhebin başına gelmiş, zühd ve takvâ sahibi olup, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırmada kararlıydı” değerlendirmesinde bulunmuştur. Bu ifadeler, onun ilmî otoritesi ile ahlâkî duruşunun bir arada zikredildiğini göstermektedir.⁴⁰

İzz b. Abdüsselâm, taassup sahibi âlimlerin görüşlerine bağlı kalınmasını eleştirmiş; içtihad kapısının kapandığını savunanlara karşı çıkarak delile dayalı bir yaklaşımı öncelemiştir. Taklidi zorunlu bir yöntem olarak değil, gerektiğinde başvurulabilecek sınırlı bir imkân olarak değerlendirmiş; akıl ve delilin rehberliğine önem vermiştir. Emevîyye Camii'nde hatiplik yaptığı dönemde dönemin bazı teamüllerine katılmamış; yöneticileri övme uygulamasını sürdürmemiş ve minbere çıkma geleneğini benimsememiştir. Regaip ve Şaban'ın on beşinci gecesinde kılınan namazları bid'at olarak değerlendirmiş ve bu uygulamanın kaldırılması yönünde görüş

³⁹ Sallâbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 68-69; H. Yunus Apaydın, “Karâfî, Şehâbeddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 396.

⁴⁰ es-Sübkî, *Ṭabaḳātü 'ş-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 8, 210; ez-Zuhaylî, *el-İzz b. Abdüsselâm*, 42-43; Sallâbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 59; Cihangir, “İzz b. Abdüsselâm'ın Hayatı ve İlmi Kişiliği”, 186.

bildirmiştir. Ayrıca bu konuya dair özel bir risâle kaleme aldığı bilinmektedir.⁴¹ Ayrıca bu konuya dair özel bir risâle kaleme aldığı bilinmektedir.⁴²

İzz b. Abdüsselâm, Şam'da bulunduğu dönemde sosyal, ekonomik ve siyasal meselelerle ilgili birçok fetva vermiştir. Adalet, toplumsal yükümlülükler ve dinî sorumluluklara ilişkin fetvaları, dönemin ilmî tartışmalarında önemli bir yer edinmiştir. Fetva verirken son derece ihtiyatlı davranmış; yanlış bir hükmün insanlar üzerinde yol açabileceği olumsuzlukları dikkate alarak büyük bir titizlik göstermiştir. Kaynaklarda, Allah'ın kullarının kendi verdiği fetvalar sebebiyle hataya düşmemesi için yoğun bir çaba sarf ettiği belirtilir. Bu tutum, onun fetvayı yalnızca ilmî bir faaliyet olarak değil, aynı zamanda ağır bir sorumluluk alanı olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.⁴³

İzz b. Abdüsselâm, Şam'da bulunduğu dönemde sosyal, ekonomik ve siyasal meselelerle ilgili birçok fetva vermiştir. Adalet, toplumsal yükümlülükler ve dinî sorumluluklara ilişkin fetvaları, dönemin ilmî tartışmalarında önemli bir yer edinmiştir. Fetva verirken son derece ihtiyatlı davranmış; yanlış bir hükmün insanlar üzerinde yol açabileceği olumsuzlukları dikkate alarak büyük bir titizlik göstermiştir. Kaynaklarda, Allah'ın kullarının kendi verdiği fetvalar sebebiyle hataya düşmemesi için yoğun bir çaba sarf ettiği belirtilir. Bu tutum, onun fetvayı yalnızca ilmî bir faaliyet olarak değil, aynı zamanda ağır bir sorumluluk alanı olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.⁴⁴ Her ne kadar bu sözler, kendisine yüklenen görevin vücutbiyetinin kaldırıldığı şeklinde aktarılmış olsa da, İzz b. Abdüsselâm gibi fıkıh alanında yetkin bir âlimin bu değerlendirmeyi mutlak bir hüküm olarak ifade etmiş olması düşük bir ihtimaldir. Bu tür ifadelerin, dönemin şartları ve yaşanan baskılar bağlamında, onun fetva verme konusundaki ağır sorumluluk bilincini yansıtmaya amaçlı olduğu düşünülebilir.

İzz b. Abdüsselâm, Eyyûbîler'in Şam kolu hükümdarlarından el-Melikü's-Sâlih İmâdüddin İsmail dönemine kadar Şam'da kalmıştır. Ancak el-Melikü's-Sâlih'in Haçlılar'dan yardım talep etmesi, bazı kaleleri onlara bırakması ve Haçlıların Şam'a gelerek silah tedarik etmelerine müsaade edilmesi gibi sebeplerle İzz b. Abdüsselâm, bu durumu şiddetle eleştirerek aleyhte fetvalar vermiştir. Cuma hutbelerinde ona dua etmeyi bırakmış ve halkı bu uygulamaya yönlendirmiştir. Bu sebeplerden dolayı,

⁴¹ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 8, 210; ez-Zuhaylî, *el-İzz b. Abdüsselâm*, 42-43; Sallâbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 59; Cihangir, "İzz b. Abdüsselâm'ın Hayatı ve İlmi Kişiliği", 186.

⁴² Bu konuda bk. Abdüsselâm, *Mülhaṭṭü'l-İ'tikâd*.

⁴³ Sallâbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 126; es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 129.

⁴⁴ Sallâbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 126; es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 129.

kendisini destekleyen âlimlerden biri olan İbnü'l-Hâcib ile birlikte önce hapsedilmiş, ancak halktan gelen baskılar sonucu serbest bırakılmıştır. Ardından Şam'dan sürgün edilmişlerdir. Şam'dan Kudüs'e giden İzz b. Abdüsselâm ve İbnü'l-Hâcib, el-Melikü's-Sâlih İmâdüddin'in uzlaşma teklifini reddedince tekrar tutuklanmışlardır. Eyyûbî devletinin Mısır'dan gönderdiği ordu, el-Melikü's-Sâlih İmâdüddin ve onunla birlikte hareket edenleri yenince, İzz b. Abdüsselâm serbest kalmış ve Kahire'ye gitmiştir.⁴⁵

İzz b. Abdüsselâm, Mısır'a gittikten sonra Kahire'deki Salahiye Medresesi'nde, burada dört mezhebin okutulduğu bir ortamda Şafii mezhebini öğretmesi için görevlendirilmiştir. Aynı zamanda Amr b. Âs Camii'nde hatiplik de yapmıştır. Sultan el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb, ona büyük saygı göstermiş ve Mısır baş kadılığı görevine getirilmiştir. İzz b. Abdüsselâm'ın Mısır'a gidişi sonrasında, Mısır müftüsü Hâfız Münzirî, ona duyduğu büyük saygı nedeniyle fetva vermeyi terketmiştir. Bu görevlere ek olarak, İzz b. Abdüsselâm mescitlerde ilim halkaları oluşturmuş, bu halkalara uzak bölgelerden ilim öğrenmek isteyenler katılmıştır. Bu halkalarda pek çok büyük âlim yetişmiş, bunlar arasında İbnü Dakik el-İd ve ed-Dimyâtî gibi şahsiyetler de bulunmaktadır.⁴⁶ İzz b. Abdüsselâm, bu görevlerine ömrünün sonuna kadar devam etmiştir. 9 Cemâziyelevvel 660 (1 Nisan 1262) tarihinde Kahire'de vefat etmiş ve Karafe kabristanına defnedilmiştir. Ancak bazı kaynaklarda ölüm tarihi ve defniyle ilgili farklılıklar vardır; bazı kaynaklara göre 10 Cemâziyelevvel tarihinde vefat ettiği ve ertesi gün defnedildiği kaydedilmiştir.⁴⁷

İzz b. Abdüsselâm, 13. yüzyılda ilmî otoritesi ve kamu yararını önceleyen tavrıyla dikkat çekmiş; ilmî yorumlarında ve toplumsal meselelerdeki değerlendirmelerinde çekincesiz bir yaklaşım sergilemiştir. İslâm hukukunu esas alan bakışı, onu yalnızca dinî alanla sınırlı kalmayan, siyasal ve toplumsal meselelerde de görüşlerine başvurulana bir âlim hâline getirmiştir. Bahri Memlûkler döneminde el-Melikü'z-Zâhir I. Baybars'ın sultanlığına dair yaklaşımı bunun bir örneğidir. Kölelik kökeni sebebiyle Baybars'ın sultanlığını tartışmalı görmüş ve bu gerekçeyle kendisine

⁴⁵ Apaydın, "İzzeddin b. Abdüsselâm", 284; Hulusi Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21 (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 55.

⁴⁶ Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk. Abdüsselâm Abdülmûn (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 321; Sallâbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 124; Apaydın, "İzzeddin b. Abdüsselâm", 284.

⁴⁷ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, 245; Apaydın, "İzzeddin b. Abdüsselâm", 285.

biat etmemiştir. Bu tutumu, dönemin siyasî atmosferinde dikkat çekmiş ve onun kamu otoritesine ilişkin değerlendirmelerinin önemini ortaya koymuştur.⁴⁸

İzz b. Abdüsselâm, özgürlüğüne kavuşmuş Memlûk emirlerinin hükmen hâlâ köle statüsünde oldukları ve bu nedenle pazarda satılmaları gerektiği yönünde bir fetva vermiş; elde edilecek gelirin de kamu yararına sarf edilmesini öngörmüştür. Bu fetva, Baybars ile arasında kısa süreli bir görüş ayrılığına yol açmış; ancak yapılan görüşmeler sonucunda mesele açıklığa kavuşmuş ve İzz b. Abdüsselâm'ın fetvasının gereği yerine getirilmiştir. Bu olay sebebiyle, kaynaklarda 'bâyi'ü'l-mülûk ve'l-ümerâ' (emirleri ve yöneticileri satan kimse) şeklinde anılmıştır.⁴⁹

Vefatından sonra, Sultan Baybars şu ifadeleri kullanmıştır: “Bugün iktidarımın temelleri daha da sağlamlaşmıştır. Çünkü bu âlim, şayet insanlardan isteseydi, tahtımı yerle bir edebilirdi.” Bu söz, İzz b. Abdüsselâm'ın ilmi ve siyasi alandaki gücünü ve etkisini bir kez daha gözler önüne sermektedir.⁵⁰ Ayrıca bu sözler, İzz b. Abdüsselâm'ın toplumda nedenli büyük bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Onun, yalnızca dini alandaki bilgisiyle değil, aynı zamanda siyasal ve toplumsal düzeydeki duruşuyla da önemli biri haline geldiği anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra bu ifadeler, âlimlerin yöneticiler nezdindeki değerini de ortaya koymaktadır. Âlimler, hem halkı hem de yöneticileri etkileme gücüne sahip bir konumda bulunmuşlardır.⁵¹

Haçlılar ve iç ayaklanmaların etkisi altındaki Mısır ve Suriye'de yaşayan İzz b. Abdüsselâm, bu gelişmelerin etkisiyle siyasetle, kelâmî ve felsefî tartışmalara yönelmiş ve bid'atlara karşı tavır almıştır. İzz b. Abdüsselâm, itikatta Eş'arî mezhebini benimsemiş ve özellikle bazı kelâm tartışmalarında aktif bir rol üstlenmiştir. Bu tartışmalardan biri, Allah'ın Kelâmının mahiyeti meselesidir. İzz b. Abdüsselâm, Şafiiler ve Hanbeliler arasında süregelen bu tartışmada Eş'arî görüşünü savunarak, Allah'ın Kelâmının kendi zatıyla kaim, kadim ve ezeli bir mana taşıdığını ifade etmiştir. Bu görüş, iktidara yakın bazı Hanbeliler tarafından yanlış ve Selefi anlayışa aykırı olarak değerlendirilmiştir. Bunun üzerine, *el-Melikü'l-Eşref el-Mülha fî i'tikâdi ehli'l-hakk adlı* eseri okuyan Hanbeliler, İzz b. Abdüsselâm'ı halktan tecrit etmek için çeşitli tedbirlere başvurmuş ve onun fetva vermesini yasaklamışlardır. Ancak

⁴⁸ el-Vüheybî, *el-İzz b. Abdüsselâm*, 182; Sallâbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 144.

⁴⁹ el-Vüheybî, *el-İzz b. Abdüsselâm*, 182; Sallâbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 144.

⁵⁰ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, 215; el-Vüheybî, *el-İzz b. Abdüsselâm*, 182; Sallâbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 144.

⁵¹ Cihangir, “İzz b. Abdüsselâm'ın Hayatı ve İlmi Kişiliği”, 186.

Hanefilerden Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî ve Mâlikîler'den Cemâleddin İbnü'l-Hâcib gibi âlimlerin araya girmesiyle sorun çözüme kavuşturulmuştur. Hatta el-Melikü'l-Eşref, yanlış görüşünü kabul ederek İzz b. Abdüsselâm ile helalleşmiştir. İzz b. Abdüsselâm, görüşlerini savunurken, diğer görüş sahiplerine karşı peşin hükümle hareket etmeyip, Kur'an'ın mahlûk, harf ve ses olduğunu iddia edenlerin selamını almanın vacip olduğunu vurgulamıştır. Yaşanan bu tartışmalar üzerine, İzz b. Abdüsselâm'ın oğlu Şerefeddin Muhammed Abdüllatîf, *Îzâhu'l-kelâm fî mâ cerâ li'l- 'Îz b. 'Abdisselâm fî mes'eleli'l-kelâm* adlı bir eser kaleme almıştır. Bu tartışmalar, İzz b. Abdüsselâm'ın ilmî kişiliğinde hoşgörü, dürüstlük ve önyargısızlık sergileyen bir âlim olduğunu gözler önüne ermektedir. İlmi sorumluluğu ve çözüm odaklı yaklaşımı, tartışmaların barışçıl yollarla çözülmesine katkı sağlamıştır.⁵²

İzz b. Abdüsselâm'ın hayatı ve ilmi kişiliği, İslam dünyasında ahlâki cesaret, adalet ve ilmi derinlik açısından dikkat çekici bir yere sahiptir. O, İslami ilimlerin birçok dalında (fıkıh, İslam hukuku, fıkıh usulü, tefsir, Kelâm, dil ve belagat) derinlemesine bilgi edinmiş ve bu bilgi birikimini toplumsal meseleleri ıslah etmek için aktif bir şekilde kullanmıştır. Teorik bilgilere sıkışıp kalmayıp, sahip olduğu ilmî yetkinliği toplumun ihtiyaçları doğrultusunda harekete geçirmiştir.

İzz b. Abdüsselâm'ın hayatındaki ahlâki duruşu, özellikle yöneticilere karşı adaleti savunan cesur tavrı ve toplumu dini esaslar doğrultusunda iyileştirme isteği, onun ilmin rehberliğinde bir toplumsal inşa etme ideale sahip olduğunu gösterir. Bu yönüyle, sadece bir âlim değil, aynı zamanda toplumsal adaletin ve İslami değerlere dayalı bir düzenin savunucusudur. İlmi birikimi ve ahlâki sorumluluğunu bir arada taşıyan İzz b. Abdüsselâm, yaşadığı topluma rehberlik etmiş ve adil bir toplum oluşturma amacıyla çalışmalarına yön vermiştir.

Eserleri

İzz b. Abdüsselâm, hayatını ilmi öğrenmeye ve öğretmeye adanmış, müçtehid mertebesine ulaşmış büyük bir âlimdir. Çok sayıda öğrenci yetiştirmiş ve pek çok eser kaleme almıştır. Onunla ilgili, "İlmi, eserlerinden fazla olan âlimlerdendir" tabiri kullanılmıştır. Fıkıh, Fıkıh Usulü, Tefsir, Hadis, Kelâm, Siyer ve Tasavvuf gibi çeşitli alanlarda yaklaşık kırk eser yazmıştır. Eserlerinde sade ve anlaşılır bir dil kullanmayı tercih etmiş; bu sayede ilme dayalı kültürü geniş kitlelere ulaştırmada büyük başarı elde

⁵² Apaydın, "İzzeddin b. Abdüsselâm", 285; es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, 219-234.

etmiştir. Çalışmalarının büyük bölümü günümüze ulaşmış, bazıları tahkik edilmiş,⁵³ bazıları da Türkçeye çevrilmiştir.⁵⁴ İzz b. Abdüsselâm'ın eserlerini alanlarına göre şu şekilde ele almak mümkündür

Tefsir alanında kaleme aldığı *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm*, *Muhtasaru Tefsîr en-Nüket ve'l-Uyûn li'l-Mâverdi* ve *el-Fevâid fî Müşkili'l-Kur'ân* gibi eserleri öne çıkmaktadır. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm*'de istiazededen başlayarak Kur'an'ın tüm surelerini nahiv ve irab kurallarına dikkat ederek tefsir etmiş, ayetleri dilsel ve anlam boyutuyla açıklamıştır.⁵⁵ *Muhtasaru Tefsîr en-Nüket ve'l-Uyûn li'l-Mâverdi* adlı çalışmasında Mâverdi'nin tefsirini özetlemiş, farklı tefsir ekollerini tarafsız bir biçimde yansıtarak ilmî objektifliğini ortaya koymuştur.⁵⁶ *el-Fevâid fî Müşkili'l-Kur'ân* adlı eserinde müşkil ayetleri ilmî ve edebî bir üslupla açıklamış; Kelâm, belagat ve lügat yönlerinden değerlendirmiştir. *El-İşâratü ile'l-İcâz fî Ba'dı Envâi'l-Mecâz* adlı risalesinde ise Kur'an'daki mecaz çeşitlerini ele alarak beyan ilmine önemli katkılar sağlamıştır.⁵⁷ Ayrıca *Emâlî İzzeddîn b. Abdüsselâm*, tefsir derslerinden derlenmiş kısa açıklamaları içerir. Bunun yanında, günümüze ulaşmayan *Muhtasaru Sahîhi Müslim* ve “Ümmü Zer” hadisinin şerhi olan *Şerhu Hadîs Ümmü Zer* de onun hadis ve tefsir alanındaki çalışmalarındandır. *Terğîbu Ehli'l-İslâm fî Sukne's-Şâm*, Şam'ın faziletlerini konu edinirken, *Şerhu Hadîs “Lâ Darar velâ Dırâr”* ve *Kıssatü Vefâtî'n-Nebî* adlı risaleleri, hadis yorumunda gösterdiği derinliği ortaya koyar.⁵⁸

Fıkıh ve Usûl alanında ise en önemli eseri *Kavâ'idü'l-Ahkâm fî Meşâlihi'l-Enâm*'dır. Müellif bu eserde, bütün şer'î hükümlerin gayesini “maslahat” ilkesi etrafında temellendirmiş; dinî hükümlerin özünü, maslahatın sağlanması ve mefsedetin giderilmesi olarak açıklamıştır. Bu yaklaşım, fıkıhta gayeciliğin sistematik bir şekilde

⁵³ Cihangir, “İzz b. Abdüsselâm'ın Hayatı ve İlmi Kişiliği”, 200; Arpa, “İzzüddîn b. Abdüsselâm ve Kur'an Çalışmaları”, 22; el-Vüheybî, *el-İzz b. Abdüsselâm*, 12.

⁵⁴ İzz b. Abdüsselâm, *Hükümün Delilleri*, çev. Zübeyir Çetin (Ankara: İtisam Yayınları, 2022); İzzeddîn b. Abdüsselâm, *İbadetlerin Hikmetleri-Makâsıdu'l-İbâdât: Namaz-Oruç - Hac*, çev. Yusuf Özkan (İstanbul: Dibâce Yayınları, 2024); İzzeddîn b. Abdüsselâm, *Orucun Hikmetleri*, çev. Mehmed Zahid Tıǧlıoğlu (İstanbul: KDY Akademi, 2023); İzzeddîn b. Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, çev. Fatih Mehmet Albayrak (İstanbul: İdrak Yayınları, 2021) ; İzzeddîn b. Abdüsselâm, *Çilenin Hikmeti*, çev. Mehmed Zahid Tıǧlıoğlu (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2017); İzzeddîn b. Abdüsselâm, *Mülhâṭü'l-İ'tikâd: İ'tikâdın Güzelliği ve et-Terhib 'an Salâti'r-Regâib - Bid'at Risalesi*, çev. Ramazan Altıntaş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010).

⁵⁵ es-Sübki, *Ṭabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, 248.

⁵⁶ Arpa, “İzzüddîn b. Abdusselam ve Kur'an Çalışmaları”, 23.

⁵⁷ Arpa, “İzzüddîn b. Abdüsselâm ve Kur'an Çalışmaları”, 24-25.

⁵⁸ Sallâbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 66; ez-Zuhaylî, *el-İzz b. Abdüsselâm*, 138; Adnan Algül, *İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 75.

ele alınmasının önünü açmıştır.⁵⁹ Eser, “İslâmî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri” adıyla Türkçeye çevrilmiştir.⁶⁰

Bunun özeti mahiyetinde olan *el-Kavâ'idü's-Suğrâ*, aynı prensipleri daha kısa bir biçimde sunar. Ayrıca *el-Fetâvâ el-Mısriyye* ve *el-Fetâvâ el-Mevsiliyye*, müellifin fetva pratiğini ve dönemin aktüel meselelerine dair içtihatlarını ortaya koyar. Fıkıh alanındaki bir diğer önemli eseri olan *el-İmâm fî Beyâni Edilleti'l-Ahkâm*, şer'î delillerin hükümlere nasıl delalet ettiğini örneklerle açıklarken, lafız ve anlam ilişkisini incelemiştir. Bunun yanında *Ahkâmu'l-Cihâd* ve *Fadlühü* cihadın fazileti ve hükümlerini ele alan kısa bir risaledir. *Bidâyetü's-Sûl fî Tafdili'r-Rasûl* adlı çalışmasında ise Hz. Peygamber'in diğer peygamberlere üstünlüğünü otuz beş delille temellendirmiştir.⁶¹

İbadetlerin hikmetine dair kaleme aldığı risaleler arasında *Makâsıdu's-Salât*, *Makâsıdu's-Savm* ve *Menâsiku'l-Hacc* öne çıkar. Bu risalelerde namaz, oruç ve haccın faziletleri, manevi boyutları ve hikmetleri ele alınmıştır. Namazın kalp, dil ve beden bütünlüğüyle en yüce ibadet olduğunu vurguladığı *Makâsıdu's-Salât* eseri, dönemin sultanı Melik Eşref'in himayesiyle tanınmıştır. Oruç ve hac ibadetlerine dair risalelerinde ise bu ibadetlerin sadece şekilsel değil, ahlâkî ve içsel boyutlarına da dikkat çekmiştir.⁶² Bu üç risale, Yusuf Özkan tarafından *İbadetlerin Hikmetleri* adıyla tek cilt halinde Türkçeye çevrilmiştir.⁶³ Ayrıca *et-Tergîb an Salâti'r-Regâib* adlı eserinde halk arasında yaygın olan Regâib namazının sahih bir temele dayanmadığını, bu konuda rivayet edilen hadislerin uydurma olduğunu açıklamıştır.⁶⁴

Kelâm ve itikad alanındaki eserleri arasında *el-Fark beyne'l-İslâm ve'l-İmân*, *Risâle fî 'İlmi't-Tevhîd*, *el-Mülha fî'l-İ'tikâd*, *Nubzetün Müfîdetün fî'r-Reddi Ale'l-Kâ'il Bi-Halki'l-Kur'ân* ve *Ehvâlu'n-Nâsi Yevme'l-Kıyâme* bulunmaktadır. Bu eserlerde iman, küfür, tevhid, sıfatullah, ahiret ve kelâmullâh meselelerini Ehl-i Sünnet çizgisinde ele almış; özellikle Mu'tezile'nin görüşlerine karşı reddiyeler yazmıştır. *el-Mülha fî'l-*

⁵⁹ Algül, *İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi*, 67; Apaydın, “İzzeddin b. Abdüsselâm”, 286.

⁶⁰ İzzeddîn b. Abdüsselâm, *İslâmî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri*, çev. Soner Duman – Süleyman Kaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006).

⁶¹ Algül, *İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi*, 75; İzzüddîn b. Abdüsselâm, *Bidâyetü's-Sûl fî Tafdili'r-Resûl*, thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ' (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1420/1999), 13.

⁶² es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 248; Sallâbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 66.

⁶³ Bu konuda bk. Abdüsselâm, *Makâsıdu'l-İbâdât*.

⁶⁴ Abdüsselâm, *Mülha fî'l-İ'tikâd*, 27; Algül, “İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın Hayatı ve İlmî Şahsiyeti”, 43.

I'tikâd, onun Şam'daki mihnesine ışık tutan önemli bir kaynaktır.⁶⁵ Kendi vasiyetini kaleme aldığı *Vasiyyetu's-Şeyh İzzeddîn* adlı metin, onun iç dünyasındaki kulluk bilincini yansıtır.⁶⁶

Tasavvuf ve ahlâk alanında da eserler kaleme almıştır. Bunların başında, tezin de temel kaynağını oluşturan *Şeceretü'l-Ma'ârif ve'l-Ahvâl ve Sâlihu'l-Akvâl ve'l-A'mâl* gelir. Eser, mârifetullahı merkez alarak Müslüman şahsiyetinin inşasını konu edinir. Müellif, Allah'ı bilmenin insanın ahlâkî yapısını dönüştüren bir güç olduğunu savunur ve bu düşüncesini “mârifet ağacı” metaforuyla ifade eder. Ağacın kökü Allah'ın zâtına dair mârifeti, dalları sıfatların bilgisini, meyveleri ise bu bilginin ahlâka yansıyan tezahürlerini temsil eder. Mukaddime ve yirmi babdan oluşan bu kapsamlı eserde tevhid, sıfatullah, ihsan, takvâ, maslahat-mefsedet, kulluğun dereceleri ve ahlâkî kemalin aşamaları ele alınmıştır. Allah'ın sıfatlarını sadece teorik bir bilgi konusu değil, ahlâkî bir rehber olarak işleyen müellif, mârifetullahın bireyin davranışlarında köklü bir dönüşüm meydana getirdiğini vurgular.⁶⁷ Eser, *Mârifet Ağacı*⁶⁸ ve *Hikmet Ağacı*⁶⁹ isimleriyle Türkçeye tercüme edilmiştir.

Bunun yanında *Mesâilu't-Tarîka fî İlmi'l-Hakîka* adlı risalesinde ahlâk, iman ve tasavvuf konularında altmış soru ve cevaba yer verir. *Muhtasarü Riâye el-Muhâsibî*, Hâris el-Muhâsibî'nin *er-Riâye li Hukûkillah* adlı eserinin özetidir. *Risâle fî'l-Kutub ve'l-Ebdâl ve'l-Erba'in* adlı risalesinde “gavs”, “kutb” ve “kırklar” kavramlarının sahih bir delile dayanmadığını açıklar.⁷⁰ *Fevâidu'l-Belvâ ve'l-Mihan* ise musibetler karşısında sabrın ve teslimiyetin insana kazandırdığı manevî faydaları on yedi maddede sıralar; bu risale “Çilenin Hikmeti”⁷¹ adıyla Türkçeye çevrilmiştir.

İzz b. Abdüsselâm'ın bu zengin külliyyatı, onun yalnızca ilmî derinliğini değil, aynı zamanda amil bir şahsiyet olduğunu da gösterir. Şerh, haşiye ve ihtisar geleneğinden ziyade, toplumsal faydayı önceleyen özgün eserler telif etmiş; bid'at ve hurafelere karşı mücadele etmiştir. Onun ilmi üretimi, mârifetullah anlayışının bir yansımasıdır. Zira İzz b. Abdüsselâm'a göre Allah'ı tanıyan kimse yalnızca kendini

⁶⁵ Abdüsselâm, *Mülhatü'l-I'tikâd*, 27.

⁶⁶ Algül, “İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın Hayatı ve İlmi Şahsiyeti”, 43.

⁶⁷ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 6–15; ez-Zuhaylî, *el-İzz b. Abdüsselâm*, 90; Sallâbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 83.

⁶⁸ İzzeddîn b. Abdüsselâm, *Mârifet Ağacı*, çev. Suat Yaşasın (İstanbul: Dua Yayıncılık, 2006).

⁶⁹ İzzeddîn b. Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, çev. Fatih Mehmet Albayrak (İstanbul: İdrak Yayınları, 2021)

⁷⁰ ez-Zuhaylî, *el-İzz b. Abdüsselâm*, 148.

⁷¹ İzzeddîn b. Abdüsselâm, *Çilenin Hikmeti*, çev. Mehmed Zahid Tığlıoğlu (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2017)

değil, çevresini de ıslah eder. Bu anlayış, onun âlimlik ve amillik kimliğini bütünleştiren ahlâkî bir ufuk oluşturmuştur.

İzz b. Abdüsselâm'ın eserleri, sadece ilmî birikimini değil, aynı zamanda hayatındaki mücadelecî ruhu da yansıtır. Yaşadığı dönemde, siyasi iktidarların mezhebi taassubu körüklemelerine rağmen mihnelere dair görüşlerini açıklamaktan çekinmemiştir. Şerh, haşiye ve ihtisar gibi geleneksel eser türlerindense, toplumun düşünsel dünyasına ve günlük yaşantısına ışık tutacak özgün eserler telif etmiştir. İrşad görevini yerine getirirken, toplumda yaygınlaşan bid'at ve hurafelere karşı etkin bir şekilde mücadele etmiştir. İlmi mücadelesi ve toplumsal hayata katkıları, onun Allah'ı tanıma ve O'na yakınlaşma arzusunu derinden taşıdığını gösterir. Zira Mârifetullah, İzz b. Abdüsselâm'a göre, kişinin en yüce amacıdır. Mârifetullah'ı bilen kişi, sadece kendisini değil, çevresini de düzeltir. Bu, onun âlimlik ve amillik kimliğinin iç içe geçtiği, toplum için örnek teşkil eden bir süreci ifade eder. O, hem ilmî hem de ameli olarak, bu yüksek amaca ulaşma yolunda bir rehber olmuştur.⁷²

⁷² Abdüsselâm, *Şeceretü'l-Ma'ârif*, 19; Abdüsselâm, *Mülhaṭṭü'l-İ'tikād*, 14-15.

BİRİNCİ BÖLÜM

MÂRİFETULLAH VE İZZ B. ABDUSSELÂM'IN MÂRİFETULLAH GÖRÜŞÜ

İnsanın dünya serüvenindeki en temel görevlerinden biri, Yaratıcısını tanımaktır. Mârifetullah, insanın hem psikolojik hem de sosyolojik tekâmülüne doğrudan etki eden bir bilinç hâlidir. İnsanın Rabbini tanınması, ruhsal bir denge kurmasına ve toplumsal ilişkilerini sağlam bir zemine oturtmasına vesile olur. Nitekim kişinin Rabbini bilmesi, kendi nefsini bilmenin devamı olan bir süreç olarak görülmüştür. İslam düşüncesinde “Nefsini bilen Rabbini bilir.”⁷³ Bu görüşe referans olarak gösterilmektedir. Her ne kadar söylemlerde yer alan temel maksat farklı olsa da, bu görüşe benzer tespitlere farklı inanç ve öğretilerde de rastlanmaktadır. Hindu düşüncesinde, Ghandi (ö.1367/1948) Upanişadları okurken, bundan çıkardığı esaslardan ilki kişinin kendisini tanınması, ikincisi ise Allah'ı ve dünyayı tanınması gerektiği tespitinde bulunmuştur.⁷⁴

Hristiyan mistisizminin temsilcilerinden Bousset (ö.1115/1704) ise “Kendini bilmek, insanı Allah bilgisine (Mârifetullah) ulaştırır.” şeklinde bir tespit yapmıştır.⁷⁵ Ancak onların bu tespiti, İslam düşünce geleneğinden farklı bir anlam taşımaktadır. İç dünyaya yönelik bir keşfin veya yolculuğun, Tanrı bilgisine ulaşmada bir yol olarak belirlenmesi, İslam'daki Mârifetullah anlayışından farklıdır. İslam geleneğinde Mârifet bilgisi ve nefsin bilinmesinin paralel olarak ele alınması, salt entelektüel bir bilgi veya keşif değildir. Çünkü Mârifetullah, teoriden öte, kişinin hayatında ve kişiliğinde bir inşa

⁷³ Hadis olup olmadığı tartışma konusudur. Bu konuda bk. Süleyman Uludağ, “Ma‘rifet-i Nefs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 56-57.

⁷⁴ Kadir Canatan, *Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 62.

⁷⁵ Alexis Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, çev. Salih Zeki (Ankara: Akçağ Yayınları, 2022), 209.

sürecini ahlâki ve sorumluluk bilincini de kapsamaktadır. İzz b. Abdüsselâm'ın Mârifetullah ile ilgili görüşü de bu yöndedir.⁷⁶

İslam düşünce geleneğinde, Yaratıcıyı tanıma meselesi Mârifetullah kavramı etrafında şekillenmiştir. Bu kavram, Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf gibi İslam'ın farklı ilim dallarında, -disiplinlerinin yaklaşımına göre- detaylı bir şekilde ele alınmıştır.⁷⁷ Bununla beraber Mârifet bilgisinin kaynağı ve bu bilgiye nasıl ulaşılabileceği hususları da tartışılmıştır. Bunların yanı sıra Mârifetullah konusunu kapsayan bilgi, ilim ve mârifet kavramlarına yönelik disiplinler arasında tanım farklılıkları bulunmaktadır.

1.1. Mârifetin Kavramsal Çerçevesi

Mârifet, *a-ra-fa* (عرف) fiilinin masdarı olup sözlükte “bilmek” ve “tanımak” anlamlarına gelir. Terim olarak ise bir şeyi delilleri üzerine düşünerek idrak etmeyi ifade eder. Bu nedenle mârifet, zaman zaman “bilme” anlamındaki *ilm* (علم) kelimesiyle birlikte kullanılmış olmakla birlikte, iki kavram arasında belirgin bir fark bulunduğu klasik kaynaklarda belirtilir. İlim, genel bilgi türlerini kapsayan daha geniş bir kavramken, mârifet belirli ve sınırlı bir bilgiye ulaşmayı ifade eder; mârifetin zıddı inkâr, ilmin zıddı ise cehildir.⁷⁸

İslam düşüncesinde mârifet özellikle Allah'ı tanıma bağlamında Mârifetullah terimiyle açıklanmış, insanın Allah'ın zâtını kuşatıcı bir bilgiyle bilmesinin mümkün olmadığı; ancak O'nu isimleri ve sıfatları aracılığıyla tanıyabileceği kabul edilmiştir.⁷⁹ Bu sebeple kelam ve tasavvuf literatüründe mârifet, sadece zihnî bir bilme eylemi değil, delile dayanan idrak ile birlikte gelen tanıma süreci olarak ele alınmış; tasavvuf geleneğinde ise bu kavram daha çok tecrübe ve içsel şuur boyutuyla yorumlanmıştır.⁸⁰

⁷⁶ Abdüsselâm, *Şeceretü'l-Ma'ârif ve'l-Ahval ve Şâlihu'l-Akvâl ve'l-A'mâl*, 21; İzzeddin b. Abdüsselâm, *İslâmî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri*, çev. Soner Duman – Süleyman Kaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 214-226.

⁷⁷ Şaşa, *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Mârifetullah*, 14; Abdusselam, *Şeceretül Maarif Vel Ahval Ve Salihül Akval Vel Amal*, 21.

⁷⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Mustafa Yıldız (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 692; Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 54.

⁷⁹ Kadir Canatan, “Epistemik Kavramlar: Akıl ve İdrak (I)”, *Farklı Bakış* (blog), 26 Mart 2024, erişim 4 Aralık 2025, <https://farklibakis.net/yazarlar/kadir-canatan-yazdi-epistemik-kavramlar-akil-ve-idrak-i/>.

⁸⁰ Mehmet Şaşa, “Kelâm ve Tasavvuf Terminolojisinde Bilgi”, *ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi* 1/2 (Aralık 2014), 71.

Bilgi, ilim ve mârifet kavramları, İslam düşüncesinde önemli alanı kapsamaktadır. Bu kavramlar, Allah'ı tanıma sürecinde merkezi bir rol oynamakta olup, İslam âlimleri arasındaki görüş farklılıklarının temelinde de bu kavramlara yüklenen anlamlar bulunmaktadır. Bu hususların daha iyi anlaşılabilmesi için, bilgi, ilim ve mârifet kavramlarının tanımlarını ve bu kavramlar arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde anlamak gerekmektedir. Bu bölümde, bilgi, ilim ve mârifet kavramlarının tanımları ve aralarındaki ilişkiler ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

1.1.1. Bilgi

Bilgi genelde “özne (bilen) ve nesne (bilinen) arasındaki bağ veya bilme eyleminin belirli bir biçimde ifade edilmiş sonucu”⁸¹ şeklinde anlaşılmıştır. Ayrıca “bilgi insanın bilişsel yapısında değişiklik yaratan herhangi bir şeydir”⁸² görüşü yaygın olarak kabul görmüştür. Ancak bu kabule rağmen, bilginin tanımının yapılabileceği meselesi tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Bu tartışmanın yanı sıra, zamanla bilimsel alanların ortaya çıkması ve son 50 yılda farklı fenomenlere “bilgi” denmesi, bilginin tanımına dair tek bir görüşe ulaşmayı güçleştirmiştir. Bu sebeple her disiplin, kendi metodolojisine ve terminolojisine uygun tanımlar geliştirmiştir. Bu farklılığın bir başka nedeni de “insanın zihninde mevcut olan bilgi ve bu bilginin aktarılması” hususudur.⁸³ Karl popper bilgiyi doğruluk iddiası taşıyan sabit fikirler olarak değil, yanlışlanabilir önermeler olarak değerlendirir.⁸⁴

Klasik dinî kaynaklarda bilgi, “malumu nasılsa öyle bilmek” şeklinde tanımlanmıştır.⁸⁵ Gazzâlî'ye (ö.505/1111) göre ise bilginin tanımında en önemli unsur, “aklın idraki”dir. Zira o, Mârifet, “Bilmeye vasıta olan şey”, Zatın kendisiyle âlim olduğu şey”, Şeye nasılsa öyle olduğu gibi inanmak”, “Kendisiyle muttasıf olan kişiye, işi sağlam ve düzgün yapma imkânı veren vasıf” gibi tanımları kabul etmemektedir. Bu

⁸¹ Necip Taylan, “Bilgi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 6 (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 157.

⁸² Nazan Özenç Uçak, “Bilgi: Çok Yüzlü Bir Kavram”, *Türk Kütüphaneciliği* 24/4 (2010), 707.

⁸³ Taylan, “Bilgi”, 157-161; Uçak, “Bilgi: Çok Yüzlü Bir Kavram”, 707.

⁸⁴ Karl R. Popper, *Daha İyi Bir Dünya Arayışı: Son Otuz Yılın Makaleleri ve Bildirileri*, çev. İlknur Aka (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 63.

⁸⁵ Ebû İshâk İbrâhîm eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 1/146; Bedruddîn Muhammed b. Bahâdîr b. 'Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fî Uşûli'l-Fiqh*, thk. M. Muhammed Tâmir (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 1/41.

nedenle aklın anlama ve kavrama yeteneğini bilgiyi tanımlamada temel unsur olarak görünmüştür.⁸⁶

Kelâm disiplininde Mu'tezile ise bilginin “nefsi tatmin eden bir nitelik mi” yoksa “bir şeyi olduğu gibi kabullenme mi” olduğunu tartışmışlardır. Ebu Abdullah el-Basri (ö.369/979-80) ve Kadı Abdulcebbar (ö.415/1025) birinci görüşü desteklerken, Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf (ö.235/849-50), ve Ebu Haşim el-Cübbai (ö.321/933) gibi âlimler ise ikinci görüşü desteklemişlerdir.⁸⁷ Ebu Ali el-Cübbai (ö.303/916) de ikinci görüşü benimserken, bilgi “zorunlu bilgi veya istidlali bilgi yoluyla inanma” şartını koymuştur. Ve bilginin tanımını “zorunlu veya istidlali bir bilgiye dayanarak objeye olduğu gibi inanmaktır.” şeklinde yapmıştır. Mâtürîdî (ö.333/944) ise “Bilgi, bulunduğu kimsede akıl ve duyuların alanına giren objenin (mezkurun) açık ve seçik hale gelmesini sağlayan bir sıfattır.” tanımında bulunmuştur.⁸⁸ Mâtürîdî bilginin, imanda kalp ile tasdiğin oluşumunda belirleyici bir rol üstlendiği gibi, bilgisizliğin de inkâr ve yalanlamada etkin rol oynayabileceğini de ifade etmiştir.⁸⁹

Filozofların bilgiye dair yaklaşımları çeşitlilik arz etmektedir. Ancak bu yaklaşımlar arasında iki temel tanım öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki, “kesinlik ifade etsin ya da etmesin, bir kavramın veya bir önermenin idrâk edilmesidir” şeklindedir. Bu tanım, bilginin yalnızca kesinlik taşıyan önermelerle sınırlı olmadığını; aynı zamanda kesinlik içermeyen düşünce unsurlarını da kapsayabileceğini ortaya koyar. Böylece bilgi, epistemolojik olarak daha geniş bir çerçevede değerlendirilmektedir. İkinci tanım ise, “bir şeyin sûretinin akılda hâsıl olması” biçiminde formüle edilmiştir. Bu yaklaşımda bilgi, nesnelerin zihindeki temsilleri vasıtasıyla varlık kazanır. Dolayısıyla bilme süreci, dış dünyadaki varlıkların akılda bıraktığı izlerle açıklanır.⁹⁰ Bu yaklaşıma göre bilgi, nesnel gerçekliğin zihinde temsili sûretlerinin oluşmasıyla meydana gelir.

Bilgi meselesine dair önemli bir diğer konu ise bilginin kaynağıdır. Karl Popper bilginin birçok kaynağının olabileceğini ve bu kaynakların çoğunun geleneklere

⁸⁶ Abdullah Yılmaz, “İslamî Düşüncede Bilginin Mahiyeti, Kısımları ve Değeri”, İlahiyat (e-Dergi) 9 (Aralık 2022), 77.

⁸⁷ Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/27.

⁸⁸ Vecihi Sönmez, “İslam Düşüncesinde Bilgi-İman İlişkisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (Ağustos 2005), 231.

⁸⁹ Taylan, “Bilgi”, 160.

⁹⁰ Taylan, “Bilgi”, 157.

dayandığını belirtir.⁹¹ İslam düşünce geleneğinde ise bilginin kaynağı üç ana unsurdan oluşmaktadır: duyu, akıl ve sadık haber. Bu üç kaynağı Kelâm ilmi sistemleştirmiştir ve İslami disiplinler de Kelâmın bu sistematik yaklaşımını kabul etmiştir. Bu bağlamda, duyu, akıl ve sadık haber, bilgiye ulaşmada temel referans kaynakları olarak kabul edilmiştir.⁹² Tasavvuf âlimleri ise bu üç kaynağa ek olarak sezgi ve ilhamı (ilham ve keşf) bilgiye ulaşma yolları arasında saymışlardır. Sadık haber, burada özellikle Kitap ve Sünnet’i ifade eder. Âlimler, sadık haberi kendi içinde mütevatir ve haber-i vahid olmak üzere ikiye ayırmışlardır.⁹³

1.1.2. İlim

İlim kavramı, arapça a-l-m (ع ل م) kökünden türemiş bir mastardır. Klasik sözlüklerde ilim “bir şeyi gerçek yönüyle kavramak, gerçekle örtüşen kesin inanç, bir nesnenin şeklinin zihinde oluşması, nesneyi olduğu gibi bilmek, nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması, tümel ve tikellerin kavranmasını sağlayan bir sıfat” ve “Bilmek, bir şeyin hakikat ve mahiyetini kavrayıp idrak etmek” şeklinde farklı tanımlarla ifade edilmiştir.⁹⁴ Râgıb el-İsfahânî (ö.5./11. yüzyılın ilk çeyreği)⁹⁵ *Müfredat* adlı eserinde, ilmi “bir şeyi hakikatiyle idrak etmektir” şeklinde tanımlamıştır. İsfahânî, bu tanımı iki kısma ayırmıştır. İlk kısımda, bir varlığın bizzat kendisini kavramak anlamında açıklamış ve bunun mef’ule müteaddi olduğunu belirtmiştir. Bu noktada, “*Siz onları bilmezsiniz, Allah onları bilir*”⁹⁶ ayetini referans olarak göstermektedir. İkinci kısım ise, bir şeye, kendisi için var olan bir unsurun mevcudiyeti veya kendisi için var olmayan bir unsurun yokluğu ile hüküm vermek olarak açıklanmıştır. İsfahânî, bu durumu da iki mef’ule müteaddi olarak değerlendirmiş ve görüşünü iki ayet ile desteklemiştir: “*Eğer siz onların inanmış kadınlar olduklarını öğrenirseniz, onları kâfirlere geri göndermeyin.*”⁹⁷ “*Allah’ın peygamberleri topladığı gün, ‘Size ne cevap verildi?’ dediği*

⁹¹ Popper, *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, 63.

⁹² Yakup Pekdoğru, “Bir Bilgi Olarak Sûfilerin Mârifet Anlayışı”, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 24/47 (Haziran 2021), 347.

⁹³ Yılmaz, “İslamî Düşüncede Bilginin Mahiyeti, Kısımları ve Değeri”, 85.

⁹⁴ Şaşa, “Kelâm ve Tasavvuf Terminolojisinde Bilgi”, 74; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 150.

⁹⁵ Râgıb el-İsfahânî’nin ölüm tarihi ile ilgili karışıklık vardır. Klasik kaynaklarda ölüm tarihi ya yer almaz ya da bilinmediği söylenmiştir. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Ömer Kara ölüm tarihi ile ilgili ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği olabileceğini belirtmiştir. Bu konuda bk. Ömer Kara, “Ragıb el-İsfahânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 34 (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 401-403.

⁹⁶ el-Enfal 8/60.

⁹⁷ Mümtehine 60/10.

zaman, Bizim hiçbir bilgimiz yok, şüphesiz gizlilikleri hakkıyla bilen ancak sensin' diyeceklerdir.”⁹⁸ Gazzâlî ve onun görüşünü benimseyenler ise ilmi, “realite ile (vâki) uygunluk içinde bulunan ve sayesinde nesnelerin olduğu gibi bilindiği sıfat” şeklinde tanımlamışlardır.⁹⁹

Kur'an'da ilim kökünden türeyen kelimelerin sayısı yaklaşık 750 civarındadır. Bu kelimeler farklı bağlamlarda kullanılmakta olup kimi ayetlerde vahiy kaynaklı bilgiye, kimi ayetlerde ise insanın idrak, anlama, hatırlama ve fark etme gibi zihinsel faaliyetlerine işaret eder.¹⁰⁰ Ayrıca Kur'an'da ilim kelimesi, doğrudan bilgi anlamında da kullanılmıştır.¹⁰¹ Bu ayetler göz önünde bulundurulduğunda, ilmin kesinlik ve delile dayanma niteliği taşıdığına dair yorumların bulunduğu görülür.¹⁰² Hadis literatüründe de ilme güçlü bir vurgu yapılmış; ilmin fazileti, ilim öğrenme ve öğretmenin değeri, ilim için yolculuk etmenin önemi gibi konular müstakil başlıklar altında ele alınmıştır.¹⁰³ Kur'an ve hadislerde yer alan bu vurgu, İslam düşünce geleneğinde ilme verilen değerin temelini oluşturmuş; birçok âlim ilim öğrenmek ve öğretmek amacıyla uzun yolculuklar yapmış ve ilmi çalışmalarını hayatlarının merkezine yerleştirmiştir. Nitekim Bişr el-Hâfi (ö. 227/841), Taberî (ö. 310/923), Zemaşşerî (ö. 538/1144) gibi âlimler, ilmi evliliğe tercih etmiş ve ömürlerini ilme adanmışlardır.¹⁰⁴

Kelâm disiplini, ilmi hem teolojik hem de epistemolojik boyutlarıyla ele almıştır. Allah'ın ilim sıfatının ezeli olup olmadığına dair tartışmalar, kelâmcıların konuyu teolojik açıdan değerlendirdiklerini gösterirken; insan bilgisinin mahiyeti, imkânı ve kaynakları üzerine yürütülen tartışmalar, ilmin epistemolojik yönünün ele alındığını ortaya koyar. Mu'tezile âlimleri ilmi, “tereddüdün sebep olduğu zihinsel kararsızlıktan kurtaran ve zihni teskin eden inanma (itikâd)” şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanımda yer alan itikâd vurgusuna Zâhirî kelâmcı İbn Hazm (ö. 456/1064) da

⁹⁸ Maide 5/109.

⁹⁹ el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 719.

¹⁰⁰ İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22 (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 109-114.

¹⁰¹ Bu konuda bk. el-Bakara 2/120, 145; en-Nisâ 4/174

¹⁰² Taylan, “Bilgi”, 158.

¹⁰³ Bu konuda bk. İmam Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004); İmam Müslim, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmed Davudoğlu (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1985); Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, çev. Mehmet Türk (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2020); Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, çev. Necati Yeniçel – Hüseyin Kayapınar (İstanbul: Şamil Yayınları, 2006), vd.

¹⁰⁴ Abdulfettah Ebû Gudde, *İlim Öğrenmeyi Evliliğe Tercih Eden Bekâr Âlimler*, çev. Recep Emin Gül – Davut Tekin (İstanbul: Takdim Yayınları, 2023), 17.

katılmış ve itikadı “kesinlik ifade eden bilgi” olarak değerlendirmiştir. Eş‘arî gelenekte yaygın kabul gören Bâkılânî’nin (ö. 403/1012) “İlim, bilinebilir bir şeyi olduğu hâliyle bilmektir” şeklindeki tanımı ise bilginin doğruluk ve nesneye uygunluk boyutunu merkeze alır. Mâtürîdî (ö. 333/944) ve onu takip eden âlimler ise ilmi, “aklın ve duyuların konusu olan her şeyin tam ve yeterli biçimde tanınmasını sağlayan bir nitelik” olarak tanımlamışlardır.¹⁰⁵

İlmin tanımı ve kapsamı, Kur’an ve hadislerdeki bilgi anlayışından etkilenen çeşitli disiplinler tarafından farklı şekillerde tasnif edilmiştir.¹⁰⁶ Tasavvuf âlimleri ilmi, kaynağı ve elde edilme yöntemi açısından iki ana kategoriye ayırırlar: kesbî ilim ve vehbî ilim. Kesbî ilim, kişinin öğrenme, araştırma ve öğretme yoluyla kazandığı; akıl ve tecrübeyle elde edilen bilgidir. Haram ve helali bilmek, dinî yükümlülöklere dair hükümleri öğrenmek bu tür ilme örnek verilebilir. Vehbî ilim ise aklî çaba ve araştırma sonucu değil, Allah’ın kulun kalbine ihsan ettiğı bilgi türüdür; tasavvuf literatüründe bu bağlamda “ilm-i ledün”¹⁰⁷ kavramı kullanılır. Bu ilmin bir türü vahiy olup sadece peygamberlere mahsustur; ilham ise velilere nispet edilen bilgi türü olarak değerlendirilir. İlmin oluşum süreci bakımından ise klasik literatürde nazarî ve zarurî olmak üzere başka bir tasnif yapılmıştır. Nazarî ilim, araştırma, kıyaslama ve istidlal yoluyla elde edilen bilgidir. Cürcânî (ö. 816/1413), nazarî ilmi “meydana gelmesi nazar ve kesbe bağı olan bilgi” ya da “bilinenlerden bilinmeyenlerin elde edilmesi” şeklinde tanımlar. Zarurî ilim ise herhangi bir delil arayışına ve akıl yürütmeye ihtiyaç duyulmaksızın doğrudan zihinde meydana gelen bilgidir. Cürcânî’ye göre zarurî bilgi kesinlik ifade eder ve istidlale ihtiyaç duymaz.¹⁰⁸

İsfahânî, ilmi insanın bilgi edinme ve uygulama süreçlerindeki farklılıklara göre nazari ve ameli ilim olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Nazari ilim, teorik ve düşünsel bir bilgi olup, kavrayış düzeyinde bir olgunlaşmayı ifade etmektedir. Bu ilim, evrenin yapısı, varlıklar ve çeşitli kavramlar üzerine tefekkür etmeyi kapsamaktadır. Diğer

¹⁰⁵ Kutluer, “İlim”, 112; Şaşa, *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Mârifetullah*, 15; Topaloğlu – Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 150.

¹⁰⁶ Kutluer, “İlim”, 113.

¹⁰⁷ Allah tarafından öğretilen ilim. Şer’î ve zahirî ilimler, melek ve Resul aracılığı ile gelir, ilham ise direkt Hakk’tan gelir. Bu sebeple, ilhama, ilm-i ledün denmiştir. Hz. Musa’nın Hz. Hızır’dan bu ilmi öğrenmek istemesi, Kehf Suresi’nin 60-82. âyetlerinde ayrıntılı olarak anlatılır. Zahirî ilim konuşarak, kitap, kalem, defterle tahsil edilmesine rağmen bu âyetlere göre ilm-i ledün, susarak ve yaşamakla (kal ile değil hâl ile) öğrenilir.” “İlm-i Ledün: Bu konuda bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 133.

¹⁰⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 132; Yılmaz, “İslamî Düşüncede Bilginin Mahiyeti, Kısımları ve Değeri”, 83; Topaloğlu – Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 150.

yandan, ameli ilim, pratikte uygulanmayı ve eylemle tamamlanmayı gerektiren bilgilerdir. Ameli ilim, bilgi ve eylemin birlikteliğini ifade eder. Kişinin ibadet etmesi, ameli ilme bir örnek olarak verilebilir.¹⁰⁹ Kelâm ilminde ise, ilim kadim (ezeli) ve hadis (sonradan meydana gelen) olarak ikiye ayrılmaktadır. Ayrıca, Kelâm âlimleri ilmi, zaruri ve kesbi olarak da iki kısma ayırmaktadırlar. Bu ayrım, bilgiye ulaşma yollarındaki farklılıkları ve insanın bu bilgiyi elde etme süreçlerini tanımlamaktadır.¹¹⁰

İzz b. Abdüsselâm, ilimleri elde ediliş biçimlerine göre tasnif etmiştir. Bu tasnifi, ilmin insana nasıl ulaştığına ve kaynağına göre yapmış ve ilimleri üç kısma ayırmıştır:

- a) Zaruri ilimler: Herhangi bir çabaya gerek kalmaksızın elde edilen ilim olup bu ilimden dolayı sevap kazanılmaz.
- b) Nazari ilimler: Çaba, insan kudreti ile elde edilen bu ilim dolayısıyla sevap kazanılmaktadır. İzz b. Abdüsselâm bu kategoriye iki alt başlıkta açıklamaktadır:
- c) Nebi ve Velilere İhsan Edilmiş İlimler: Bu ilimler, zaruriyet ve tefekkür gerekmeksizin, doğrudan Allah tarafından verilen bilgilerdir. İzz b. Abdüsselâm bu kategoriye Allah'ın zatını ve sıfatlarını bilmek ve İlhamı dayalı ilimler olmak üzere iki alt başlıkta açıklamaktadır:

Allah'ın Zatı ve Sıfatlarını Bilmek: Bu ilim, Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında bilgi edinmeyi ifade eder. İzz b. Abdüsselâm bu ilmi en şerefli ilim olarak kabul etmektedir. Ancak, bu ilme sahip olanlar sevap kazanmazlar, zira bu bilgi doğrudan Allah'ın lütfu ile verilir ve tefekkür gerektirmez. Yine de, bu ilimle ilgili bir fiil ortaya çıktığında, o fiil için sevap kazanılabilir. Örneğin, Peygamber Efendimiz'in ümmetine şefaatte bulunmadan önce Allah'a hamd etmesi ve Allah'ın rızasını kullara vermesi, bu tür bir ilmin doğrudan etkisiyle ortaya çıkan bir fiil örneğidir.

İlhamı Dayalı İlim: Bu ilim, özel bir ilahi ilham yoluyla elde edilen bilgi türüdür. İlhamı dayalı ilme sahip olanlar, varlığa dair bilgiyi kalpleriyle idrak ederler. Bu kişiler, gözle görülmeyen şeyleri görebilir, kulakla duyulmayan şeyleri duyabilirler. Hz. İbrahim'e yer ve gök âleminin gösterilmesi, bu tür ilme sahip olanların sahip olduğu bilgiyi ve yeteneği anlamak için bir örnek teşkil etmektedir.¹¹¹

İslam düşünce geleneğinde ilimler, mahiyetleri ve kaynakları dikkate alınarak çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Âlimlerin bu tasniflere yönelmesindeki amaç, ilimler

¹⁰⁹ El-İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 179.

¹¹⁰ Şaşa, *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Mârifetullah*, 15.

¹¹¹ Abdüsselâm, *İslamî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri*, 178-179.

arasındaki sınırları belirlemek, aralarındaki ilişkileri ortaya koymak ve eğitim müfredatını sistemli bir şekilde düzenlemektir. Klasik literatürde ilimler genel olarak aklî ve naklî olmak üzere iki ana kategoride ele alınır. Aklî ilimler, insan aklının yetileriyle elde edilen bilgilere dayanır ve nazarî ile amelî olmak üzere ikiye ayrılır. Nazarî aklî ilimler, matematik, fizik ve metafizik gibi salt teorik araştırmalara konu olan alanları kapsarken; amelî aklî ilimler, ahlak, siyaset ve ev idaresi gibi pratik hayata yönelik disiplinleri içerir. Naklî ilimler ise vahye dayalı bilgi kaynaklarından beslenir ve tefsir, hadis, kelim, tasavvuf ve fıkıh gibi dinî ilimleri içine alır. Bu sınıflandırma, hem bilgi disiplinlerinin mahiyetini açıklığa kavuşturmak hem de ilimlerin eğitim sürecinde tertip ve düzen içinde öğretilmesini sağlamak amacıyla geliştirilmiştir.¹¹²

1.1.3. Mârifet

Mârifet, a-ra-fa (عرف) fiilinin masdarı olup sözlükte “bilmek, öğrenmek, tanımak” manasına gelmektedir. Kavramsal olarak ise “Arafa” ve “mârifet”, bir şeyi derinlemesine düşünme, tefekkür etme ve idrak sürecini ifade etmektedir.¹¹³ Terim olarak “bir şeyi hakikati üzere tanıma” ve “Bir şeyin izini tefekkür ederek ve derin düşünerek onu algılamaktır” anlamlarına gelmektedir. Mârifet, ilim kelimesinden daha dar kapsamlı olup zıddı “inkâr” ile ifade edilmektedir. Aradaki farklılığı ortaya koyacak olursak ; فُلَانٌ يَعْرِفُ اللَّهَ /Falan kişi Allah’ı tanımaktadır denir. فُلَانٌ يَعْرِفُ اللَّهَ /Falan kişi Allah’ı bilmektedir denmez. Çünkü Allah’ın tanınması, Zatını idrak etmek manasına gelmemektedir. Zat, beşer aklının ve algısının çok ötesindedir. Allah’ı tanımak, ancak O’nun yarattığı eserlere, kâinata ve evrendeki düzene bakarak, tefekkür ederek mümkün olur. Mârifetullah, Allah’ın varlığının ve birliğinin tanınmasını ifade eder.¹¹⁴

Allah’ı tanıma (Mârifetullah) yöntemleri ile ilgili farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. İslam âlimlerinin geneli, Allah’ı tanıma yöntemi olarak akıl ve istidlali esas almıştır. Bu yöntem, evrendeki yaratılış üzerine akıl yürüterek, Allah’ın sıfatlarına ulaşmayı içerirken, kâinatın yaratıcısı olduğunu delillendiren âyet ve hadisleri tefekkür ederek Yaratıcıya ulaşmayı hedefler. Talimiyye (Bâtıniler)’ye göre Allah’ı tanıma ancak bir İmamın talimi ve öğretmesi ile mümkündür. Mârifetullah’a nassların zahiri anlamları ile ulaşmak mümkün değildir. Çünkü hakikat, nassların gizli ve batını

¹¹² Kutluer, “İlim”, 113.

¹¹³ El-İsfahânî, *Müfredât: Kur’an Kavramları Sözlüğü*, 692.

¹¹⁴ el-İsfahânî, *Müfredât Kur’an Kavramları Sözlüğü*, 692; Topaloğlu -Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 172.

anlamalarında olup bunu da sadece imamlar bilmektedir. Hint dinlerinden Berâhime'ye göre bilgi yalnızca ilham yoluyla elde edilir; hakikate ulaşmada tecrübe ve sezgi temel esastır. Şia'ya göre, masum imamın sözüyle bilgiye/hakikate ulaşılır. Şia için İmamlar, ilahi rehberlikle donatılmış ve masum oldukları için, onların sözü bilginin kaynağıdır. Sufiler ise Allah'ı tanımanın riyazet,¹¹⁵ mücadele¹¹⁶ ve batını¹¹⁷ (iç) arınmayla gerçekleşeceğini belirtirler. Onlara göre bu iç arınma kişiyi Allah'a yakınlaştırır ve Mârifetullah'a ulaşmasını sağlar. Haşeviyye ise Mârifetullah'a ulaşmada, aklın yerinin olmadığını ileri sürmüştür.¹¹⁸

İslam düşünce geleneğinin önde gelen disiplinlerinden olan Kelâm ve tasavvufun Mârifetullah yaklaşımlarında belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıklar, kullandıkları yöntemler ve bilginin kaynağı gibi hususlardan kaynaklanmaktadır. Kelâm âlimleri, Mârifetullah'ın kaynağı olarak genellikle akıl, vahiy (nass) ve duyuları kabul ederler. Bu yaklaşımda, akıl ve vahiy, doğru bilgiye ulaşmada temel araçlar olarak öne çıkarken, duyular da bilgi edinme sürecinde kullanılabilir kaynaklardır. Tasavvuf âlimleri ise, Kelâm âlimlerinin yöntemlerine ek olarak, dini tecrübelerden kaynaklanan manevi haz, ilham ve keşfi de bilgi kaynağı olarak kabul ederler. Tasavvuf geleneğinde Mârifetullah, yalnızca akıl ve vahiy ile değil, aynı zamanda manevi bir tecrübe ve içsel bir idrake ulaşılabilen bir olgu olarak görülür. Tasavvuf âlimleri, Mârifeti bir makam olarak tanımlarlar; bu makam, bir nevi manevi olgunlaşma süreci olup, bireyin Allah'a olan yakınlığını ve O'na dair derin bilgisini ifade eder. Bu nedenle, tasavvuf dairesinde Mârifetullah, daha çok kişisel bir tecrübe ve ruhsal bir aşama olarak anlaşılmaktadır.¹¹⁹

Kelâmcılar arasında mârifet söyleminden maksat, Allah'ın tanınmasıdır. Eş'arî'nin mârifet tanımı da bu anlayışı destekler niteliktedir. Ona göre mârifet,

¹¹⁵ Riyazet: "Arapça, terbiye ve ıslah etme, idman yapma, eğitime vs. gibi anlamları olan bir kelime. Nefsi eğitmek üzere onu aç, susuz ve sevdiği şeylerden mahrum bırakmaya riyazet denir." Bu konuda bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 220.

¹¹⁶ Mücadele: "Bütün masivadan sıyrılmak suretiyle, Allah'a duyulan ihtiyacın sıklıkla yerine gelmesi. Nefsin, Hakk'ın rızasını kazanmak yolunda harcanmasına mücadele denmiştir. Nefse şehvet sütü emzirmeyi terketmek, kalbi, istek ve şüphelerden uzak tutmak da mücadele olarak değerlendirilmiştir." Bu konuda bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 180.

¹¹⁷ Batın: "Arapça. İç, öz, gizli gibi anlamları vardır." Bu konuda bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 34.

¹¹⁸ Rıza Korkmazgöz, "İslâm Düşüncesinde Allah'ı Bilmenin (Ma'rifetullah) Yolları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/3 (2014), 197.

¹¹⁹ Şaşa, "Kelâm ve Tasavvuf Terminolojisinde Bilgi", 73.

“Allah’ın, kendisini yarattığına ve idare ettiğine itikad ederek O’na boyun eğmek”tir”¹²⁰
Bu tanımda mârifet, yalnızca bilgi edinme meselesi değil; aynı zamanda bir inanç ve teslimiyet sürecidir. Kişinin Allah’ı bilmesi, O’nu birlemek (tevhid) ve tasdik etmekle gerçekleşir. Dolayısıyla mârifetullah, akıl ve kalp düzeyinde gerçekleşen bir tanıma, idrak etme ve itaat etme eylemini ifade eder. Ebu’l-Müntehâ (ö. 1000/1592) ise mârifeti, “Allah’ı isim ve sıfatlarıyla bilip bu bilginin gereğini muamelatıyla göstermek” şeklinde tanımlamıştır. Bu yaklaşım, mârifetin yalnızca teorik bir bilgi değil, amele ve ahlâka yansımaları gereken bir bilinç hâli olduğunu vurgular.¹²¹ Bu çerçevede kelâm âlimleri, insanın hem kendi varlığında (enfüs/fitrat) hem de dış dünyada (âfak) bulunan deliller aracılığıyla Allah’ı tanıma yükümlülüğü bulunduğu konusunda görüş birliğindedir. Buna göre mârifetullah, insanın iradesini ortadan kaldıran zorunlu bir bilgi türü değil; aksine, düşünme, akıl yürütme ve istidlal yoluyla kazanılan kesbî bir bilgidir. Bilginin kendisi zorunlu olmasa da, bu bilgiye akıl ve tefekkür yoluyla ulaşma gayreti insan için dinî bir vecîbedir.¹²²

Akaid açısından ise aslolan Allah’ı bilmek değil, Allah’a varlığıyla inanmaktır. Ancak, Allah’a inanmak için önce O’nu bilmek, sonrasında O’nu tanımak ve bunları tasdik etmek gerekir; nihayetinde bu süreç, Allah’a inanmaya ulaşır. Bilginin, Allah’a inanma hususundaki konumu önemlidir. Bu sebeple Mu‘tezile ve bazı Kelâmcılar, Mârifetullah’ın gerekliliğinden bahsetmişlerdir. Onlara göre, kişinin Allah’a olan inancı, doğru bir bilgi edinme sürecine dayalı olmalıdır; bu bilgi, Allah’ın varlığı ve sıfatları hakkında derinlemesine bir kavrayış sağlamalıdır. Bu anlayış, insanın inancını sağlam bir temele oturtabilmesi için mârifetullahın önemli bir rol oynadığını vurgular.¹²³

İlk sufilerden olan Haris b. Esed el-Muhasibi (ö. 243/857), mârifetin dört şeyi bilmek olduğunu söylemiştir. Bunlar; Allah’ı bilmek, nefsi bilmek, dünyayı bilmek ve şeytanı bilmek. Sufiler, Peygamberin “Nefsini/kendini bilen, Rabbi bilir” ve “Kendini en iyi bilen, Rabbin en iyi bilendir.” sözlerini nefsi bilmeyi, Allah’ı bilmeye delil saymışlardır. Ayrıca “Onlara ayetlerimizi ufuklarda ve öz benliklerinin içinde

¹²⁰ Ebû Bekir Muhammed İbn Fürekan, *el-Mücerred fî Makâlâtî Ebî’l-Hasan el-Eş‘arî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyih (Kahire: Mektebetu’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, ts.), 154.

¹²¹ Şaşa, *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Mârifetullah*, 19.

¹²² Hacer Şahinalp, “İslam Akâidinin Modellediği Sorumlu Özgür Kişilik”, *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/25 (2019), 1240.

¹²³ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 205.

göstereceğiz”¹²⁴ ayetinin mârifet ile ilgili olduğunu iddia etmişlerdir. Kişi, nefisini/özünü, yaratılışının idrakine varması ve kâinattaki düzeni, ahengi, yeryüzünü, gökyüzünü ve büyük kâinat olaylarını tefekkür ederek mârifet bilgisini elde edebilir.¹²⁵ Muhasibi’nin bu taksimine karşılık Muhyiddin ibnü’l-Arabi (ö. 638/1240), mârifetin yedi hususu bilmekle mümkün olacağını ifade eder. Bunlar;

1. Hakikatleri bilmek yani İlâhi isimleri bilmek.
2. Hakk'ın eşyadaki tecellisini bilmek.
3. Hakk’ın yükümlü kullarına şariat diliyle yaptığı hitabı bilmek.
4. Varlıktaki kemal ve eksiliği bilmek.
5. Hakikatleri yönünden insanın kendi nefisini bilmesi.
6. Bitişik ve ayırık âlemleri hayali bilmek.
7. İlaç ve hastalıkları bilmektir.¹²⁶

Ayrıca İbn’ul Arabi, aklın Allah’ı tanıma hususunda yetersiz olduğunu, sadece Allah’ın varlığının bilgisini elde etmeye yetebileceğini belirtmektedir. Allah’ı tanıma, tasavvufi yöntemlerden olan halvet, Kur’an tilaveti, zikir ve kalbi arındırma gibi hususlarla ulaşılabileceğini mümkün görmüştür.¹²⁷ Görüşlerinde akli ön planda tutan Mu’tezili âlimler ise Mârifetullah’ı akli bir yükümlülük olarak görmüş ve mârifetullah konusunda akla havatırı¹²⁸ da eklemişlerdir. Mu’tezile, vahiy gelmese de aklın Allah’ı bilmede yükümlü olduğunu iddia etmektedir. Akıl ile beraber kullandıkları *havatır*’ı belli şartlara bağlamışlardır.¹²⁹ Onlar, havatırı “kişinin lehine ve aleyhine olan koşulları bilmesi ve kişiyi düşünmeye sevk edecek veya ondan uzaklaştıracak duygusal ya da bilgisel durumların olması” şeklinde tanımlamışlardır. Mârifetullah’ın kesbi olduğunu ve kâinat ve kâinata dair tefekkür ve istidlal ile mârifet bilgisine ulaşılabileceğini

¹²⁴ Fussilet 41/53.

¹²⁵ Muhyiddin İbn ‘Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2024), 8/108.

¹²⁶ İbn ‘Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 110.

¹²⁷ Mustafa M. Çakmaklıoğlu, “İbnü’l-Arabî’nin Mârifet Teorisi Açısından Aklın Değeri”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/3 (Temmuz 2016), 139-161.

¹²⁸ *Havâtır* “Aklına gelmek, hatırlamak; içine doğmak” anlamındaki hutûr kökünden türeyen hatır keli mesinin çoğulu olup “insanın iradesi dışında zihnine gelen ya da kalpte hissedilen iyi veya kötü düşünceler” demektir.” Bu konuda bk. Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 123; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 108.

¹²⁹ Bu konuda bk. Nuray Durmuş, “Mu’tezile Akılcılığında Havâtırın Rolü: Mârifetullah Örneği”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2023), 454.

belirtirken, mârifete ulaşmada havâtırın Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları hususunda aktif bir rolü olduğunu vurgulamışlardır.¹³⁰

Sonuç olarak, İslam düşünce geleneğinde mârifet hem akli hem kalbi bir süreç olarak görülmüştür. İnsanın mârifetullah'a ulaşma yolları farklı farklı yorumlanmıştır. Her yaklaşım, mârifetullah'ın dünya ve ahiret hayatındaki konumunu belirleyen temel bir unsur olduğu konusunda fikir birliğine varmıştır. Bu bağlamda, mârifetullah teorik bilgidен öte, kişinin hayatına yön veren bir idrak sürecidir.

1.1.4. Kavramlar Arasındaki İlişkiler ve Farklılıklar

İlim ve mârifet kavramları anlam bakımından birbirine yakın görünmekle birlikte, kapsam yönüyle birbirinden farklıdır. Mârifet, ilme nispetle daha hususi bir mâhiyete sahiptir. Mârifetin zıddı inkâr, ilmin zıddı ise cehildir. Ayrıca mârifet, belirli bir nesneye yönelirken; ilim, daha genel bir kapsama sahiptir.¹³¹

Kelâm ilmi, mârifet ve ilim kavramlarının eş anlamlı olup olmadığını tartışırken bilgi alanını kadîm (ilâhî) ve hâdis (beşerî) olarak ikiye ayırmıştır. Kelâm âlimlerine göre insan bilgisinin oluşumunda akıl, duyular ve sahih haber temel kaynaklardır ve bu çerçevede beşerî bilgi için hem “ilim” hem de mârifet kavramı kullanılabilir. Ancak ilâhî bilgi söz konusu olduğunda kelâmcılar mârifet terimini uygun görmemiş, Allah'ın bilgisi için özellikle ilim kavramını tercih etmişlerdir. Bu tercih, Allah'ın bilgisinin yaratılmışların bilgisine benzemediğini vurgulamak amacı taşır. Bununla birlikte, insanın Allah'ı tanıma süreci ele alındığında kelâm âlimleri, bilginin mahiyetini ifade etmek üzere zaman zaman mârifet terimine de yer vermişlerdir; zira burada konu Allah'ın zâtî bilgisi değil, insanın O'nu delilleri üzerinden tanınmasıdır.¹³²

Tasavvuf düşüncesinde ise ilim ve mârifet kavramları, kelâmdakinden daha belirgin bir ayrıma sahiptir. Sûfîler, mârifeti ilmin üstünde bir mertebe olarak görmüş; bu nedenle Allah'ı bilme sürecini ifade ederken ilim yerine mârifet kavramını tercih etmişlerdir. Onlara göre Allah'ı tanımak, O'nun zâtını doğrudan idrak etmekle değil, eserleri ve tecellileri üzerinde tefekkür etmekle mümkündür. Bu sebeple tasavvuf geleneğinde mârifetullah merkezi bir kavram hâline gelmiştir. Sûfîler ilim terimini kullandıklarında ise çoğunlukla özel nitelendirmeler yapmış; ledün ilmi, bâtın ilmi,

¹³⁰ Durmuş, “Mu'tezile Akılcılığında Havâtırın Rolü”, 468.

¹³¹ Kutluer, “İlim”, 110.

¹³² Şaşa, *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Mârifetullah*, 24.

esrâr ilmi, hâl ilmi, makam ilmi, fenâ ve bekâ ilmi gibi terimlerle bilginin ruhî ve tecrübevî boyutlarını ifade etmişlerdir. Bu nitelemeler, tasavvuf epistemolojisinde bilginin yalnızca zihinsel bir faaliyet değil, aynı zamanda kalbî idrak ve hâl düzeyinde tecrübe edilen bir süreç olduğunu göstermektedir.¹³³ Bu meseleyi daha açık bir şekilde ortaya koyabilmek için Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) görüşlerine başvurmak yerinde olacaktır.

Gazzâlî, Marîfetullah'ı “tevhid ilmi” olarak tanımlamış; bu ilmi en değerli, en yüce ve en faydalı bilgi olarak nitelemiştir. Ona göre, Mârifetullah akıl sahibi her mükellef birey için farzdır. Bu görüşünü Peygamber Efendimizin şu hadisiyle desteklemiştir: Gazzâlî, Marîfetullah'ın farziyetine delil olarak Peygamber Efendimizin “İlim tahsil etmek (kadın-erkek) her Müslümana farzdır.”¹³⁴ Hadis-i şerifini zikretmiştir. Onun bu hadisi Mârifetullah bağlamında kullanması, ilim anlayışında teorik bilginin yalnızca zihinsel bir faaliyetle sınırlı kalmayıp ibadetle bütünleşmesi gerektiğini vurgulayan yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Gazzâlî, farz olan ilmin yalnızca şer'î ilimlerle sınırlı olmadığını, bilakis insanı Tevhid'e ulaştıran her türlü bilgi ve beceriyi kapsadığını ifade etmiştir.¹³⁵

Gazzâlî'ye göre Tevhid ilmi âlimleri, peygamberler ve onların mirasçıları olan ulemadır. Bu ilim, mahiyeti itibarıyla hem değerli hem de mükemmeldir; diğer ilimlere karşı küçümseyici veya olumsuz bir tavır takınmaz. Astronomi, astroloji ve diğer fen bilimleri (fizik, kimya gibi) ise Tevhid ilminin öğrenilmesi için birer hazırlık aşaması niteliğindedir. Gazzâlî, bu temel bilgiler edinilmeden Tevhid ilminin derinlemesine kavranamayacağını belirtmiştir. Ayrıca zamanı geldiğinde Tevhid ilmine bağlı olarak başka ilimlerin de ortaya çıkacağını ifade etmiştir.¹³⁶ Mârifetullah'ı insanın yaratılış amacıyla doğrudan ilişkilendiren Gazzâlî, bu bilgiyi hem teorik hem de pratik boyutlarıyla ele almıştır. Ona göre Mârifetullah, yalnızca zihinsel bir tefekkür faaliyeti değil, aynı zamanda ibadet ve kulluk şuuruyla bütünleşen bir ilimdir.

Mutasavvıf, kelâm, tefsir ve hadis âlimi olan Kuşeyrî (ö. 465/1072), ma'rifet kavramına ilişkin görüşlerini âlim ve ârif kavramları üzerinden temellendirmiştir.

¹³³ Asuman Ünal Özcan, “Tasavvuf'ta Mârifetullah Anlayışı”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2021), 756; Şaşa, “Kelâm ve Tasavvuf Terminolojisinde Bilgi”, 26; Uludağ, “Mârifet”, 54.

¹³⁴ Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbn Mâce Terceme ve Şerhi* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012), 150.

¹³⁵ İmam Gazzâlî, *Tevhid ve Ledün Risaleleri*, çev. Serkan Özburun -Yusuf Özkan Özburun (y.y.: Furkan Kelepir, 2000), 70-71.

¹³⁶ Gazzâlî, *Tevhid ve Ledün Risaleleri*, 71.

Kuşeyrî, ulemâ terminolojisinde ma‘rifetin ilim anlamına geldiğini, bu bağlamda her ilmin bir mârifet, her mârifetin de bir ilim olarak değerlendirildiğini belirtir. Ona göre Allah hakkında bilgi sahibi olan kimse ârifdir ve her ârif aynı zamanda âlimdir.¹³⁷ Bununla birlikte Kuşeyrî, ma‘rifeti yalnızca teorik bir bilme faaliyeti olarak görmemekte; bilginin yaşanması, içselleştirilmesi ve kalpte yerleşmesi gibi boyutları da içeren daha derin bir anlam yüklemektedir. Bu çerçevede âriflik, sahip olunan bilgilerin kalpte kökleşmesi ve kişinin davranışlarında görünür hâle gelmesi şeklinde tanımlanır.¹³⁸

Netice itibarıyla, İslâm düşüncesinde ilim ve ma‘rifet kavramları zaman zaman eş anlamlı kullanılmış olsa da, mahiyet ve kapsam bakımından aralarında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Ma‘rifet, teorik bilgiden ziyade, pratik ve tecrübi bir nitelik taşımakta; sadece zihinsel bir idraki değil, aynı zamanda kalbî ve duyuşsal bir tefekkürü de gerektirmektedir. Özellikle marifetullah bağlamında, salt akli bilgi yeterli olmayıp, hissî ve tecrübî bir çaba da zaruri görülmüştür. Allah’ın bilinmesi, yalnızca zihnî bir kavrayışla sınırlı kalmayıp, yaratılmış varlıklar üzerinde derin bir tefekkürü de zorunlu kılmaktadır. Bu şekilde, tefekkürle beslenen ve içselleştirilen bilgi sayesinde Allah’ı tanımak ve O’nu bilmek mümkün olabilmektedir.

1.2. İzz b. Abdüsselâm’ın Mârifet ile ilgili Görüşleri

1.2.1. Mârifetin Kavramsal Çerçevesi ve İrfan Anlayışı

İzz b. Abdüsselâm’ın mârifet anlayışı, ilme dayalı bir kavrayış biçimi olarak şekillenmiştir. Mârifeti temellendirirken özellikle ilahî sıfatları merkeze almıştır. Bu bağlamda, Şeceretü’l-Ma‘ârif ve’l-Ahvâl ve Şâlihü’l-Akvâl ve’l-A‘mâl¹³⁹ adlı müstakil bir eser kaleme almıştır. İzz b. Abdüsselâm, eserinde mârifetin tanım ve mahiyetini açıklarken ağaç metaforundan istifade eder. Bu tasavvur üzerinden, mârifet bilgisinin insanın ahlâkî yapısını inşa edici bir işlev üstlendiğini vurgulamaktadır.¹⁴⁰

İzz b. Abdüsselâm’a göre, insanın en üstün niteliği irfandır. İrfan, mârifet kökünden türeyen ve tef‘îl babına ait bir kavram olup, terimsel olarak “bir şeyi bütün lüzumlu noktalarını içine alacak şekilde tanımak ve onu diğer nesne ve olaylardan ayırt

¹³⁷ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2013), 357.

¹³⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 357-359.

¹³⁹ Abdüsselâm, *Şeceretü’l-Ma‘ârif*, 19.

¹⁴⁰ Abdüsselâm, *Mârifet Ağacı*, 20; Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 22-28.

edebilmek” anlamına gelmektedir.¹⁴¹ İzz b. Abdüsselâm, irfanı, Allah’ın dilediği kuluna verdiği bir lütuf ve nimet olarak görmektedir. İrfanın kaynağının kalp olduğunu belirterek, irfan sahiplerini insanlar arasında en faziletli kişiler olarak kabul etmiştir.¹⁴² Ayrıca, irfanın en yüksek derecesinin mârifet sahibi olmak olduğunu ifade etmiştir. Mârifet, Allah’ın rububiyetinin yüceliğini bilmek ve kulluğun acziyetini içtenlikle itiraf etmek olarak tanımlanmıştır.¹⁴³

İzz b. Abdüsselâm, mârifetin ve bilmenin itikattan daha üstün bir mertebe olduğunu savunmuş ve mârifet üzerine inşa edilen bir imanın, itikat üzerine inşa edilenden daha üstün ve şerefli olduğunu belirtmiştir. Ona göre, mârifet, duvarda açılan deliklere benzetilir. Bu deliklerden, basiret gözleriyle vicdanlar âlemine bakılır ve kalpler, Allah’ın zatını ve sıfatlarını müşahade eder. Bu müşahade neticesinde, kalpler Allah’ın celaline ve cemaline uygun şekilde davranır; tüm uzuvlar, kalbin yönlendirmesiyle uyum içinde hareket eder. İzz b. Abdüsselâm, mârifeti aynı zamanda tüm iyiliklerin kaynağı ve lütufların başlangıcı olarak değerlendirirken, kötülüklerin de defedicisi olarak görmüştür.¹⁴⁴ İzz b. Abdüsselâm’ın mârifetin işlevine dair bu görüşleri, Kuşeyrî’nin mârifet bilgisinin özümseme hayata yansıtılması gerektiği ile ilgili görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Her iki düşünür de mârifeti, salt teorik bir bilgi olarak değerlendirmemiştir. Onların mârifet anlayışında, mârifet, kişiyi inşa eden, pratik hayata yansıyan ve harekete geçiren bir bilgi olarak kabul edilmiştir.¹⁴⁵

1.2.2. Mârifetullah ve Ağaç Metaforu

İzz b. Abdüsselâm’a göre mârifetullah, Allah’ı zâtı, sıfatları ve fiilleriyle tanımak ve bilmektir. Bu kavramı açıklarken kullandığı “mârifet ağacı” metaforu, kökleri farklı dinî geleneklerde de görülen sembolik bir anlatıma dayanır. Yahudi kutsal metinlerinde Âdem’in cennet serüveni bağlamında “Hayat Ağacı” ve “Bilgi Ağacı” imgeleri zikredilirken, Hristiyan geleneğinde Hz. İsa’nın çarmıha gerildiği ağacın kutsallığına ve diriltici özelliğine vurgu yapılır. İslam düşüncesinde de ağaç sembolü, Kur’an’da ve hadislerde hem iman hem de ahlâkın kök salması ve meyve vermesi anlamında sıkça kullanılmış; tasavvuf ve kelâm literatüründe ise ruhun olgunlaşma

¹⁴¹ Topaloğlu – Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 307.

¹⁴² Abdüsselâm, *İslâmî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri*, 38, 42, 80.

¹⁴³ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 23.

¹⁴⁴ Abdüsselâm, *Şecretü’l-Ma’ârif*, 19; Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 23-28.

¹⁴⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, 357-363.

sürecini betimleyen bir temsil hâline gelmiştir. İzz b. Abdüsselâm'ın mârifeti bir ağaç metaforu üzerinden açıklaması, bu zengin sembolik mirasın İslâmî bir çerçevede yorumlanmış bir yansımasıdır.¹⁴⁶

Kur'an-ı Kerim'de ağaç sembolü, mecaz, sembol ve temsil olarak 26 farklı yerde geçmektedir.¹⁴⁷ Bu ayetlerde ağaçlar; ebediyet ağacı, şecer-i ahdar (yeşil ağaç), mübarek ağaç, Rıdvan ağacı, tuba ağacı, zakkum ağacı gibi farklı türlerde tasvir edilmiştir. Ayrıca, güzel sözün benzetildiği şecere-i tayyibe ve kötü sözün benzetildiği şecere-i habise gibi ağaçlar da yer almaktadır. Hz. Peygamber de ağaç sembolünü kullanmış, hurma ağacını yapraklarını dökmeyip sürekli fayda sağladığı için övmüş ve iyilik ve hayır ile insanlara faydalı olan Müslümanları hurma ağacına benzetmiştir. Tasavvuf âlimlerinden Sulemi (ö. 73/692 [?]), Kuşeyri (ö. 465/1072) ve Hacı Bektaş-ı Veli (ö. 669-1271) gibi isimler de ağaç metaforunu benimsemişlerdir. Şecere-i mârifet olarak kullandıkları bu tabir, Mârifetullah'ı ifade etmektedir. Bu sembol, İzz b. Abdüsselâm ile çağdaş olan Hacı Bektaş-ı Veli tarafından da mârifeti açıklarken kullanılmıştır.¹⁴⁸ Hacı Bektaş-ı Veli'nin mârifet ağacı metaforu ise şu şekilde ifade edilmiştir:

Hacı Bektaş-ı Veli, mârifet ağacının metaforunu detaylandırırken, ağacın farklı bölümlerini manevi unsurlarla ilişkilendirerek derin bir anlam ortaya koymuştur. O, mârifet ağacının başını tevhid, gövdesini iman, yapraklarını İslam, dibini yakınlık, köklerini tevekkül, budaklarını ise nehy-i münker (kötülükleri yasaklama) olarak tanımlar. Ayrıca, ağacın suyunun korku ve ümit, meyvesinin ise ilim olduğunu belirtir. Toprağının ise mü'minin kalbi olduğunu ifade eder. Bu ağacın başı, arştan (yüce varlık alanı) bile yüksektir ve beş farklı budağa sahiptir. İlk budak şevk, yani Allah'a ve dini hakikatlere olan istek ve arzudur. İkinci budak, muhabbet, yani Allah'a duyulan derin sevgi ve aşkı temsil eder. Üçüncü budak inayet, yani Allah'ın yardım ve lütfudur. Dördüncü budak iradet, yani kişinin kendi iradesiyle doğru yolu seçme gücüdür. Beşinci ve son budak ise kurbiyyet, yani Allah'a yakınlık ve O'na yaklaşma halidir. Bu metafor, mârifetin insanın manevi olgunlaşma sürecindeki tüm aşamaları temsil eder ve her bir

¹⁴⁶ Hikmet Tanyu, "Ağaç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 456.

¹⁴⁷ Bu konuda bk. el-Saffât 37/62-67; el-Duhân 44/43-46; el-İsrâ 17/60; Yâsîn 36/79-81; el-Vâkıa 56/71; er-Ra'd 13/29; İbrâhîm 14/24; en-Nûr 24/35; el-İsrâ 17/60; en-Nahl 16/10-11; et-Tîn 95/1; en-Neml 27/60; el-Hac 22/18; er-Rahmân 55/6; Tâhâ 20/120; el-Feth 48/18, vd.

¹⁴⁸ Hür Mahmut Yücer – Serhat Küçük, "Tasavvuf Literatüründe Ağaç Sembolizmi ve Muhyî'nin *emsîl-i Şecer* İsimli Eseri", *Academic Platform Journal of Islamic Research* 3/1 (2019), 13-28; Özcan, "Tasavvuf'ta Mârifetullah Anlayışı", 60; Tanyu, "Ağaç", 456-457.

bölümün birbiriyle olan uyumu, kişinin Allah’a yaklaşma yolundaki içsel yolculuğunu simgeler.¹⁴⁹

İzz b. Abdusselâm, mârifet ağacı metaforu ile mârifetullah’ın insan üzerindeki etkisini ve bu etkinin hayata yansımalarını vurgulamaktadır. Ona göre, mârifet ağacının kökleri, Allah’ın zat ve sıfatlarını bilmekle şekillenir. Dalları, sıfatları bilmenin neticesinde ortaya çıkan hüccet ve burhanlarla sabit olur. Meyveleri ise söz, hal ve fiillerden oluşan meyvelerdir. Bu meyveler, yalnızca Allah’ın izni ve tevfiğiyle elde edilebilir. Bahsedilen bu hoşgörü ve bereketle dolu ağaç, kalpte kök salar. İzz b. Abdusselâm, mârifet ve halleri sayesinde kalbin salaha kavuşmasının, beden de salaha kavuşmasına yol açtığını belirtir. Bu manevî olgunluğun dışa yansımaları, dünya hayatında söz ve fiillere, ahiret hayatında ise Allah’ın hoşnutluğuna ve cennet nimetlerine vesile olur. Ancak, eğer kalp günahlar ve sapkınlıklarla bozulursa, beden de bozulur. Bu bozulma, söz ve fiillere yansır ve dünyada isyanlara, ahirette ise Allah’ın gazabına ve cehenneme yol açar.¹⁵⁰ İzz b. Abdusselâm, mârifetin dünyevi merteye ve uhrevi derecelerle neticeleneceğine dikkat çekmektedir. Bu yaklaşımıyla mârifetullah bilgisinin yalnızca bireyin iç dünyasını değil, aynı zamanda toplumsal yaşamı ve ahiret hayatını da şekillendirdiğini ortaya koyar. Böylece, mârifetullah’ı sadece teorik bir bilgi olmaktan çıkararak, hayatın her yönünü etkileyen bir bilgi ve pratik haline dönüştürür.¹⁵¹

İzz b. Abdusselâm, mârifet ağacının nazar ve araştırma ile ekildiğini vurgulamaktadır. Ona göre mârifet, sadece bilgi edinmeyi değil, aynı zamanda derin tefekkürü ve sürekli bir araştırmayı içeren bir süreçtir. Bu süreçte, mârifet ağacının bakımı, takva ile yapılır ve istikamet üzere olmakla korunur. Mârifeti elde eden kişinin, bu mârifeti koruması ve sürekliliğini sağlaması gerektiğine dikkat çeker. Nefsin arzuları, mârifetin istikametini bozabileceği için, mârifet ağacının heva ve arzunun rüzgârlarından korunması gerekir. İzz b. Abdusselâm, akideyi sarsacak şüphe rüzgârlarından, tevhide zarar verecek ve mârifetin yok olmasına sebep olacak şirkin afetlerinden, ayrıca kötü sonların felaketlerinden korunmaya özen gösterilmesi gerektiğini belirtir. Mârifetullah’ın sürekliliği için teyakkuz halinde olmak ve bu tehditlere karşı sürekli uyanık olmak gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda, “Allah’ın

¹⁴⁹ Hacı Bektaş Veli, *Makalat*, ed. A. Sait Aykut (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2011), 43.

¹⁵⁰ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 22.

¹⁵¹ Zeynep Gülten Yılmaz – Veysel Akkaya, “İzz b. Abdüsselâm’ın Bazı Tasavvufî Görüşleri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 22/48 (2021), 65-66.

mekrinden ancak hüsrana uğrayan kimseler emin olur”¹⁵² anlamındaki ayeti delil göstererek, ilahî mekrden emin olmanın gaflete düşmek anlamına geleceğini ve gevşeklik gösterenlerin zarara uğrayacağını vurgular. İzz b. Abdusselâm’ın bu görüşü, mârifetin korunmasının ve sürekliliğinin sadece teorik bir çaba değil, aynı zamanda sürekli bir özen ve dikkat gerektirdiğini ortaya koymaktadır.¹⁵³

İzz b. Abdusselâm, mârifet ağacını üç dala ayırarak, her bir dalı ilahi sıfatlarla nitelendirir ve bu sıfatları kendi içinde şubelere ve filizlere ayırır. Bu tasnif, mârifetullah’ı daha derinlemesine anlamaya ve insanın Allah’a olan sevgisini, teslimiyetini ve korkusunu dengelemeye yönelik bir yolculuğa dönüştür.¹⁵⁴

Birinci Dal: İlk dal, Allah’ın eksik ve kusurlu sıfatlarını reddetmekle ilgilidir. Bu sıfatlar, tenzihi sıfatlar olarak kabul edilir ve Allah’ın mutlak kemal ve yüceliğini vurgular. Bu dalda, uyuklama, uyku, zulüm ve düşmanlık gibi olgular nefyedilir. Bunlar, Allah’a ait olmayan ve O’nun mutlak kudretine aykırı olan sıfatlardır. Bu dal, Allah’ın mükemmelliğini kabul etmeye ve O’na yönelmeye zemin hazırlar, aynı zamanda Tevhid inancını güçlendirir. Bu dalda, reddedilen sıfatlardan dolayı şubeler ortaya çıkar.

İkinci dal: Bu dal zatın sıfatlarını bilmektir. Subuti olan bu sıfatlar, Allah’ın sıfatlarıyla zatını kavramayı amaç edinmektedir. Ve Bu dal yedi şubeye ayrılmaktadır. Bunlar: Hayat, ilim, Kudret, İrade, İşitme, Görme ve Kelâm gibi sıfatlardır. Bunlardan hayat, ilim ve irade gibi sıfatlar insanın kendi varoluşunu anlamasına yardımcı olmaktadır.

Üçüncü dal: Bu dal, Allah’ın fiillere ait sıfatlarını bilmektir. Bu dal, Allah’ın kâinattaki tasarrufları, yaratılış süreci ve evrene hükmetmesi ile ilgili fiillerini içerir. Bu fiillerin şubeleri arasında zarar ve fayda vermek, bağışlamak, örtmek, rızıklandırmak, üstün kılmak, aziz ve zelil etmek gibi özellikler bulunmaktadır. Bu dalda, Allah’ın fiillerinin çokluğu nedeniyle farklı şubeler de ortaya çıkmaktadır. Her bir şube, Allah’ın fiilleriyle ilgili bir hal, söz veya fiil ortaya koyar.¹⁵⁵ Örneğin, Allah’ın cemalini bilen kişi O’nu sever; Celalini bilen kişi ise O’ndan korkar ve saygı duyar. Aynı şekilde, Allah’ın azametini bilen kişi, tüm varlıklardan ve dünyaya ait olan şeylerden

¹⁵² El-A‘râf 7/99.

¹⁵³ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 22.

¹⁵⁴ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 22-23.

¹⁵⁵ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 23.

uzaklaşarak yalnızca Allah'a yönelir. Bu dal, mârifetullahı, sevgiyi pekiştiren, teslimiyeti güçlendiren ve korkuyu dengeleyen bir yolculuk olarak tanımlar.¹⁵⁶ Bu tasnif, Mârifetullah'ı, sevgi, teslimiyet ve korku arasındaki dengeyi kuran bir yolculuk olarak tanımlar.

İzz b. Abdüsselâm'ın mârifet ağacı metaforu ile Hacı Bektaş-ı Veli'nin ağaç metaforu, biçimsel olarak birbirine yakın bir anlatım sunmakla birlikte, Allah'ı tanıma anlayışı bakımından farklılık arz etmektedir. İzz b. Abdüsselâm, Ma'rifetullâh'ın Allah'ın isimlerini, zatını, sıfatlarını ve fiillerini bilmekle mümkün olacağını vurgulamaktadır.¹⁵⁷ Ayrıca kulun Kur'ân ahlâkı ile ahlâklanmasını bu ağacın meyvesine benzetmiştir. Buna karşılık Hacı Bektaş-ı Veli, ilmi talep eden kimsenin mârifete ulaşabileceğini ifade eder ve yalnızca Hakk'ı isteyenlerin gönüllerine mârifetin verileceğini, bu gönüllerin de ancak erenlerin gönlü olabileceğini ileri sürmektedir.¹⁵⁸

Onun bu yaklaşımı, onun nazarında mârifetin bir lütuf olduğunu ve gönül ehline mahsus bir nasip sayıldığını göstermektedir. İzz b. Abdüsselâm ise mârifeti ilim, delil ve ahlâk temelinde inşa etmektedir. Ona göre ilim, amelden daha üstün bir konumdur ve ilmi, Marifetullâh'ı bilmek olarak tanımlamaktadır. Allah'ı bilmenin yalnızca ilim yoluyla mümkün olduğunu belirtmekte; ilmi ise, dilde kalan bilgi ve kalpte yerleşen bilgi olmak üzere iki kısımda değerlendirmektedir. Asıl faydayı sağlayanın kalpte oluşan ilim olduğunu ifade etmektedir. Onun kalpteki ilimden kastı, ledünnî ilimdir. İzz b. Abdüsselâm'a göre, mârifet kavramında olduğu gibi ilim de kişinin ahlâk ve amelini doğrudan etkilemektedir. Nitekim ilim, mütevazı kişide tevazuyu artırırken, kibirli kişide de kibri artırabilmektedir.¹⁵⁹

İzz b. Abdüsselâm, başka bir eserinde, insanların en üstün olanının mârifeti ve çeşitli hallere ait sevinç ve lezzetleri elde etmeyi amaçlayan kimse olduğunu ifade etmektedir. Korku, ümit, tevekkül, muhabbet, hayâ, heybet ve saygı gibi haller bu kapsamda zikredilmektedir. Bu hallerde ortaya konacak uygun söz ve amellerin ise ancak mârifet ve bilgi yoluyla elde edilebileceğini vurgulamaktadır.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 23.

¹⁵⁷ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 22-23.

¹⁵⁸ Hacı Bektaş Veli, *Makalat*, 28-33.

¹⁵⁹ Zeynep Gülten Yılmaz, *İzz Bin Abdüsselâm'ın Tasavvuf Anlayışı*, ed. Veysel Akkaya (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021), 237.

¹⁶⁰ Abdüsselâm, *İslamî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri*, 665.

1.2.3. Mârifetin Kalbe Gelişi ve Hallerin Doğuşu

İzz b. Abdüsselâm, mârifetin kalbe gelişini ve onun doğurduğu halleri derecelendirmektedir. Birinci derecede, herhangi bir çaba sarf edilmeksizin kalpte hazır bulunan, bedihî olarak ortaya çıkan bir mârifet söz konusudur. Bu mertebede, mârifetin tabiî bir neticesi olarak çeşitli haller doğmaktadır. Bu dereceye nebîler, resuller ve az sayıdaki abdal dâhil edilmektedir. İzz b. Abdüsselâm, bu durumu ilahî bir lütuf olarak nitelemektedir. İkinci derecede ise kulun çabası neticesinde kalpte meydana gelen mârifet bulunmaktadır. Bu tür bir mârifete ulaşmak için aktif bir gayret gereklidir. Elde edilen bilgi, yalnızca teorik bir mahiyet taşımamakta, kişinin iç dünyasında dönüşüme sebebiyet vererek buna uygun hallerin tecellisine vesile olmaktadır. Kulun gayretiyle lütfedilen bu mârifet, sürekliliği ve kesintiye uğraması bakımından kendi içinde üç kategoriye ayrılmaktadır. İlk durumda mârifet kalpte devamlı ve sabit bir hâlde bulunur ve buna bağlı haller sürekli bir şekilde ortaya çıkar. Bu seviye, velîlerin makamı olarak kabul edilmektedir. İkinci durumda ise mârifet ve ona bağlı hallerin meydana gelişi ve ortadan kalkışı eşzamanlıdır; mârifet anlık bir tecelli gösterir. İzz b. Abdüsselâm, bu mertebeye dair “bizim ve bizim gibilerin durumu böyledir” ifadesini kullanarak kendi konumuna işaret etmektedir.¹⁶¹ Üçüncü durumda ise kişi bu iki mertebe arasında bir seviyede bulunmakta; mârifet ve doğurduğu hallerin sürekliliği, bazen uzun, bazen kısa süreli olmaktadır. Ancak İzz b. Abdüsselâm, bu konumda bulunanlara dair özel bir örnek vermemektedir.¹⁶²

Üçüncü derece ise haricî sebeplerle, yani dışsal faktörlerle mârifet ve hâllerin elde edildiği durumu ifade etmektedir. Bu mertebede bulunan kişilerin mârifeti elde etmelerinde dış etkenler belirleyici rol oynamaktadır. Haricî sebeplerin etkisi, onların mârifet anlayışını ve bu anlayışın doğurduğu halleri şekillendirmiştir. Bu sebeple İzz b. Abdüsselâm, bu kategoriye dâhil olanları kendi içinde çeşitli derecelere ayırmaktadır. Bu tasnifi şu şekilde detaylandırmak mümkündür:¹⁶³

a) Kur’ân-ı Kerîm tilavetiyle mârifet ve hâlleri elde eden kimseler, fazilet açısından en üstün derecededirler.

¹⁶¹ Abdüsselâm, *İslamî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri*, 666.

¹⁶² Abdüsselâm, *İslamî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri*, 665-666.

¹⁶³ Abdüsselâm, *İslamî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri*, 667.

b) Vaaz ve nasihat dinlemek suretiyle mârifet ve hâl elde edenler, fazilet bakımından ikinci derecede yer almaktadırlar.

c) Nağme ve şiir dinlemek yoluyla mârifet ve hâl elde edenler ise üçüncü derecede bulunurlar. Bu kişilerin mertebesi, dinledikleri nağme ve şiirlerin nefislerine hoş gelmesi sebebiyle öncekilere göre daha düşük kabul edilmektedir.

d) Genç kadınların şarkı söylemesi ve def çalması gibi, helal olup olmaması konusunda ihtilaf bulunan durumlar neticesinde mârifet ve hâl elde edenlerdir. Burada kişinin, söz konusu fiillerin hükmüne ilişkin inancı belirleyici olmaktadır. Eğer kişi, kadınların şarkı söylemesi ve def çalmasının haram olduğuna inanıyorsa bu şekilde elde ettiği hâller kötü kabul edilir; şayet helal olduğuna inanıyorsa, elde ettiği mârifet ve hâller iyi bir amel sayılmaktadır.

e) Üflemeli ve yaylı çalgılar eşliğinde şarkı dinlemek suretiyle mârifet ve hâl elde edenlerdir. Bu durum, çoğu âlim tarafından haram kabul edildiğinden, bu yolla mârifet ve hâl elde edenler derecelendirme açısından en düşük seviyede bulunur. Bu da daha çok câhil kimselerin düştüğü bir durumdur.¹⁶⁴

İzz b. Abdüsselâm'ın nebiler, resuller ve velilere dair yaptığı tasnifin benzerini Gazzâlî'de de görmek mümkündür. Gazzâlî, “Âlimlerin Üstünlüğü” başlığı altında benzer bir sınıflandırmaya gitmiş; en yüksek mertebeye peygamberleri, ardından velileri, âlimleri ve sâlih kimseleri yerleştirmiştir. İzz b. Abdüsselâm da mârifetin kalbe gelişi bağlamında benzer bir tasnif gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda, onun bu sınıflandırmayı yaparken Gazzâlî'den etkilenmiş olabileceği değerlendirilebilir.¹⁶⁵

1.2.4. Dinlenen Şeyler ve Mârifete Etkisi

İzz b. Abdüsselâm'a göre, insanın dinlediği şeyler, mârifetullah anlayışının şekillenmesinde ve imanın derinlik kazanmasında etkin bir rol oynamaktadır. O, dinlenen şeylerin kişide müspet veya menfî bazı duyguların galip geldiğini ifade etmektedir. Nitekim günümüzde yapılan araştırmalar da, dinlenen müziğin insan

¹⁶⁴ Abdüsselâm, *İslamî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri*, 666-668.

¹⁶⁵ Yılmaz – Akkaya, “İzz Bin Abdüsselâm'ın Bazı Tasavvufî Görüşleri”, 62.

beyninde farklı etkiler oluşturduğunu ortaya koymuştur.¹⁶⁶ Bu etkileşim, dinî tecrübe bağlamında da gözlemlenmektedir. Dinî içerikli müziklerin dinlenmesi, din ve maneviyata dair duygular üzerinde etkili olmakta; bu içerikler Allah, Allah’a yakınlık, Allah’ın bâkî oluşu, Peygambere iman, ölüm, Kur’ân’a iman ve âhiret gibi itikadî unsurları barındırmaktadır. Yapılan çalışmalarda, müziğin dinî tecrübeye katkısı Tanrıyı algılamak ekseninde ele alınmıştır. Bu bağlamda şu ifadeler yer verilmiştir:

Müzik, Tanrı’yı algılamadaki engelleri kaldırır ve insana dinî tecrübe yaşattırır. Tanrı hakkında konuşmak isteyen bir kimsenin, O’nu tanınması gerekmektedir. Onu tanımak için; izlerini görmek, ibadetler yapmanın yanında, O’nu tecrübe etmek de bir araçtır. Müziğin, dinî tecrübeye yardımcı karakteri, kişinin Tanrı’yı algılamasına yardımcı olmaktadır. Çünkü müzisyen, “öte”den haberleri insana sunar. Müzik, dolaysız ve derin bir Tanrı idrakini ifade eder. Müzik, kalbin temizlenmesinde bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü yaşanan göksel deneyim, insanın Tanrı’ya karşı işlediği hataların farkına varmasını sağlamaktadır. Tanrı’nın varlığının hissedildiği yerde, geri kalan şeylerin anlamı kalmamaktadır.¹⁶⁷

İzz b. Abdüsselâm’ın konuya dair görüşleri incelendiğinde, dinlenen şeyler hakkında yaptığı tasnifte müziği özel olarak kastetmediği, önceliği Kur’ân-ı Kerîm’in tilâveti ve vaazların dinlenmesine verdiği görülmektedir. Bu unsurları eserinde ön sıralara yerleştirmiş; müzik ve diğer dinî veya dünyevî içerikli dinlemeleri ise daha alt mertebelerde değerlendirmiştir. “Semâ/Dinlenen Şeyler” başlığı altında yaptığı tasnifte, dinlenen şeylerin kişide uyandırdığı duygular ve ortaya çıkardığı haller üzerinde ayrıntılı şekilde durmuştur. Özellikle, âriflerin dinlemelerinin onlarda meydana getirdiği duyguları, hâllerine göre kategorize etmiş ve bu kimselerde korku duygusunun baskın olduğunu belirtmiştir. Bu korkunun, ilâhî cezaya uğrama, sevabı kaybetme ve Allah ile olan yakınlığı yitirme endişesinden kaynaklandığını ifade etmiştir. Ayrıca, müspet ve menfî duyguların hâkim olduğu yedi farklı grup oluşturarak bunları ayrıntılı biçimde açıklamıştır. İzz b. Abdüsselâm’ın bu konuya özel bir önem atfetmesinin temel sebebi, dinlenen şeylerin mârifetullah anlayışı, imanın derinliği ve kalbî hâller üzerindeki etkisine dikkat çekmektir.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Bu konuda bk. Derya Yazıcı, “Müziğin İnsan Beyni Üzerindeki Etkisi”, *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)* 3 (Haziran 2017), 98.

¹⁶⁷ Ayşe Kaya Göktepe – Sevde Düzgüner, “Dinî İçerikli Müzik Terapinin Duygu Duruma Etkisi”, *Mecmua* 12 (Eylül 2021), 227; Ümmügül Koyuncu, *Müzik ve Dinî Tecrübe Etkileşimi Hususunda Bir Araştırma* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 49.

¹⁶⁸ Abdüsselâm, *İslamî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri*, 668-670.

İzz b. Abdüsselâm, ilâhî kelâm olması ve kişiyi mânevî anlamda derinlemesine etkilemesi sebebiyle, mârifetullahın kalbe gelişi noktasında en sağlam yöntem olarak Kur'ân'ı dinlemeyi görmektedir. Dinleyicilerini en üstün mertebede konumlandırarak Kur'ân'ın faziletini bir kez daha vurgulamakta ve İslâm'ın temel kaynaklarının önceliğine dikkat çekmektedir. Vaaz ise, kişinin mânevî gelişimine katkıda bulunması ve nefsânî hazdan uzak oluşu sebebiyle, Kur'ân dinlemenin hemen ardından gelmektedir. İzz b. Abdüsselâm, daha sonra dinlenen şeyin helâl-haram oluşunu ve nefis üzerinde müspet veya menfî etkiler meydana getirmesini dikkate almaktadır. Örneğin, nağme ve şiir, helâl sayılmasına rağmen nefse haz verdiği için daha alt bir mertebede değerlendirilmiştir. Dinlenen -haram unsurlar içerebilecek- şarkılar ise insanın Allah'tan uzaklaşmasına sebep olması nedeniyle eleştirilmiştir. Bu değerlendirmeleriyle İzz b. Abdüsselâm, mârifetullah yolunda nefsin etkinliğine ve rolüne dikkat çekmektedir. Ayrıca Peygamber Efendimiz'in bir hadisini referans göstererek bir amelin veya eylemin dinî değer taşıyıp taşımadığı hususunun önemini vurgulamıştır.¹⁶⁹

İzz b. Abdüsselâm'ın mârifet anlayışı, İslâm düşüncesinde bilginin yalnızca teorik değil, aynı zamanda ahlâkî ve mânevî bir boyuta sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Onun mârifetullah kavramı, bireyin Allah'ı tanımasını ve bu bilgiye dayalı olarak ahlâkî ve toplumsal bir dönüşüm geçirmesi gerektiğini vurgular. Mârifetin ağaç metaforu ile açıklanması, bireyin içsel gelişimini ve bu gelişimin dışa yansıyan etkilerini anlamada önemli bir imkân sunmaktadır.¹⁷⁰ İzz b. Abdüsselâm, mârifeti yalnızca bireyin değil, toplumun ve âhiretin şekillenmesinde de belirleyici bir bilgi türü olarak ele almakta; bu yönüyle Kuşeyrî'nin düşünceleriyle paralellik arz ederek mârifetin insanın bütün varlık alanını kapsayan bir dönüşüm süreci olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda mârifet, salt teorik bir bilgi olmanın ötesine geçerek, bireyin hem ferdî hem de toplumsal düzeyde Allah'a yakınlaşmasını ve ahlâkî erdemlere ulaşmasını sağlayan bir idrak biçimi hâline gelmektedir.¹⁷¹

¹⁶⁹ Abdüsselâm, *İslamî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri*, 668.

¹⁷⁰ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 21.

¹⁷¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 353-367; Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 21-22.

İKİNCİ BÖLÜM

MÜSLÜMAN KİŞİLİĞİN OLUŞUMU

Kişilik kavramı, bireyin düşünce, duygu ve davranış gibi bireysel farklılıklarını içermektedir. Bireysel farklılık; kişinin ilgi alanları, konuşma tarzı, dış görünümü ve çevresiyle kurduğu uyum biçimi gibi unsurları kapsamaktadır. Kişilik, kısaca bireyi diğer insanlardan ayıran bedensel, ruhsal ve zihinsel özelliklerin bütünü olarak tanımlanabilir. Soyut bir kavram olan kişilik, karakter, huy, mizaç ve benlik gibi kavramlarla eş anlamlı şekilde kullanılmaktadır. İslâm literatüründe ise kişilik kavramı, “şahsiyet” veya “şahs” terimleriyle karşılanmış ve benzer anlamlar yüklenmiştir.¹⁷²

Kişiliğin oluşumunda etkili olan sosyal faktörler arasında aile, çevre, okul ortamı, dinî yaşantı ve buna bağlı olarak dinî kuruluşlar önemli bir rol oynamaktadır.¹⁷³ Din, bireyin hem ruhsal yapısının hem de karakterinin şekillenmesinde belirleyici bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle psikolojik açıdan din, kişilik üzerinde olumlu etkiler bırakmakta; kişiliği güçlendirmekte ve kişilik bütünlüğünün sağlanmasına katkıda bulunmaktadır. Din, bireyi zihnî, ahlâkî ve psikolojik boyutlarda şekillendirerek dengeli, tutarlı ve aşırılıklardan uzak bir kişilik yapısının inşasında temel bir rol üstlenmektedir.¹⁷⁴ Dinî referanslardan yoksun bir birey ise, eksik uzuvlara sahip bir beden gibi, kendisinden beklenen sorumlulukları tam anlamıyla yerine getiremeyecek; mesuliyet duygusu

¹⁷² Akif Akto, “Kişilik Oluşumunda Dinin Rolü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 192; Bozkurt Koç, “Kişilik ve Din”, *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* II/4 (2002), 89.

¹⁷³ Mustafa Doğan Karacoşkun, “Kişilik ve Karakter Kavramlarının Neliği”, *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu I* (2016), 29.

¹⁷⁴ Koç, “Kişilik ve Din”, 91.

gelişmeyecek ve ruhsal, zihinsel, ameli ve psikolojik açıdan sağlıklı ve güvenli bir kişilik yapısı oluşturamayacaktır.¹⁷⁵

İslam inancı, kişiliğin oluşumuna büyük önem atfetmiştir. Vahyin temel misyonu, dünya ve ahiret bağlamında Müslüman kişiliğini inşa etmektir. Kur'ân âyetleri, kişiliği inşa ederken merkezî bir ilke olarak tevhid inancını esas alır. Tevhid, İslam dininin temeli, özü ve başlangıç noktasıdır. “Tevhid en genel anlamıyla, tabiatta, hayatta ve akledilebilir varlıklar dünyasında Allah dışında her türlü ikincil sebep ve aracıyı reddetmektir.” Tevhid inancıyla inşa edilen kalpler sükûnete erer, bireyler ise yaratılış fitratlarına uygun bir olgunluğa erişerek sağlam bir şahsiyet geliştirirler. Buna karşılık tevhid inancını kaybetmiş bireyler, İslam fitratı üzere yaratılan saf, temiz ve duru kalplerini şirk, küfür, masiyet ve nifakla kirletirler. Dengeli ve ahlâkî bireyler ile bu bireylerin oluşturduğu toplum, tevhidin somut hedefini teşkil eder. Tevhidin sürekliliği ise, Hz. Peygamber'in getirdiği kutlu mesajı takip etmekle mümkün hâle gelir.¹⁷⁶

Kur'an-ı Kerim, Müslüman kişiliğinin oluşumuna dair örnekliklere özellikle vurgu yapmaktadır. Bu örnekler, rol model alınacak peygamberler, nebiler ve diğer bazı şahsiyetler üzerinden verilmiştir. İlgili ayet, bu örneklerle “*üsve-i hasene*” yani güzel örneklik/güzel insan modeli ifadesini kullanarak dikkat çekmektedir: “*Andolsun, Allah'ın Resûlünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır.*”¹⁷⁷ “*Andolsun, onlarda (İbrahim ve beraberindekilerde) sizin için, Allah'ı ve ahiret gününü arzu edenler için güzel bir örnek vardır. Kim yüz çevirirse bilsin ki, Allah her bakımdan sınırsız zengindir, övülmeye lâyıktır.*”¹⁷⁸ Bu ayetlerde bahsedilen güzel örneklikler, başta Peygamberimiz olmak üzere diğer peygamberler, Aşab-ı Kehf, İmran ailesi, Lokman, Meryem, Ensar ve Muhacirler gibi şahsiyetleri kapsamaktadır. Kur'an-ı Kerim'in bu örneklikleri sunmasındaki temel amaç, Müslümanların sosyal ilişkilerini, insani tutum ve

¹⁷⁵ Hâbil Şentürk, “Kişilik ve Din”, *Diyanet İlmi Dergi* 30/3 (1994), 70.

¹⁷⁶ Kerim Buladı, “Kur'ân'ın (Mümin) Kişilik ve Karakter İnşasındaki Metodolojisi”, *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu I* (2016), 526; Cenân Kuvancı, “Tevhid Temelli Kişilik İnşası”, *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu I* (2016), 352.

¹⁷⁷ el-Ahzâb 33/21.

¹⁷⁸ el-Mümtehine 60/6.

davranışlarını söz konusu rol modeller çerçevesinde inşa etmeleridir. Dolayısıyla, müspet kişiliğin oluşumunda etkili olan faktörlerden biri de örnekliktir.¹⁷⁹

2.1. Mârifetullah: Müslüman Kişiliğin Temeli

İzz b. Abdüsselâm, Müslüman kişiliğinin inşasında mârifetullah'ı temel alır. Ona göre, mârifetullah, Allah'ın zatını, isimlerini ve sıfatlarını bilmek ve tanımakla mümkündür. Bu konuya dair yazmış olduğu “Şeceretül Maarif Vel Ahval Ve Salihül Akval Vel Amal” adlı eserinde, belirli isim ve sıfatların özümzenmesinin, Müslüman kişiliğine olumlu etkiler sağladığını vurgular. Eserinde, İlahi isimlerin anlamlarını açıklayarak, bu isimlerin özümzenmesinin kişide yaratacağı etkileri tartışır. İzz b. Abdüsselâm'a göre, Allah'ın dostluğuna ancak İlahi ahlâk ile ahlâklanarak layık olabilir.¹⁸⁰

Tasavvufi düşüncede ise insan, ilahî sıfatların bir yansıması ve tecelligâhı olarak kabul edilir. Nitekim insan ilahi isim ve sıfatların yeryüzündeki en kapsamlı yansıma potansiyeline sahiptir. Bu bağlamda insan, yaratılmışlar içerisinde en değerli konuma sahip olup ahlâk ve davranış itibarıyla en mükemmel mertebeye ulaşabilecek bir kapasiteye sahiptir. Dolayısıyla ilahî sıfatlar, Müslüman kişiliğinin oluşum sürecinde etkin bir rol oynamaktadır.¹⁸¹ Zira varlıktaki herşey ilahi isimlerin bir tezahürüdür. İlâhî isim ve sıfatlar, mü'minin şahsiyetini inşa ederken dayanacağı temel ilkeleri ve ulaşacağı ahlâkî hedefleri belirler. İslâm'ın insan için öngördüğü nihai gaye, bu niteliklerin insânî düzlemde yansımasıdır. Kur'an bunu “Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanma” anlamına gelen “sıbgatullah” kavramıyla ifade eder. Her bir ilâhî isim, mü'minin kişiliğini şekillendiren bir örneklik ve kemal yolculuğunda rehberlik eden bir sembol niteliğindedir.¹⁸²

Bu bağlamda, insanın ilahi ahlâk ile ahlâklanması, Allah'ın sıfatlarından nasiplenmesi ve bunları kapasitesi doğrultusunda yansıtmayı, onun düşünce, inanç ve eylem alanında tevhidi gerçekleştirmesine olanak tanır. Bu süreç, insanın Allah'ın kendisi için yarattığı evrenle bütünleşmesini ve bu bütünleşme içinde tevhid hâlinde

¹⁷⁹ Erdoğan Baş, “Kişilik ve Karakter İnşasında Kur'an'ın Sunduğu Güzel İnsan Modeli”, *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu II* (2016), 83.

¹⁸⁰ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 27-62.

¹⁸¹ Esmâ Sayın, “Tasavvufi Değerlerin ve Duyguların Oluşumunda Esmâü'l-Hüsna”, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Balıkesir Theology Journal)* 16 (2022), 313.

¹⁸² Şahinalp, “İslam Akâidinin Modellediği Sorumlu Özgür Kişilik”, 124.

olmasını sağlar. Sonuç olarak, insan evrenle uyum içerisinde huzur ve sükûnet içinde yaşar ve başta hemcinsleri olmak üzere tüm varlıklarla barış içinde bir hayat sürer.¹⁸³

2.1.1. Allah'ın Ahlâkı ile Ahlâklanmak

İslam ahlâk düşüncesinde önemli bir yer tutan “Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak” ilkesi, doğrudan doğruya sahih bir hadis olarak sabit değildir. Ancak tasavvuf ve ahlâk literatüründe bireyin ahlâki kemaline yönelik temel bir prensip olarak yer edinmiştir. “اللّٰهُ تَخَلَّفُوا بِأَخْلَاقِ” (Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanın) şeklindeki meşhur ifade, klasik hadis kaynaklarında yer almamakla beraber, kulun ilahi sıfatları örnek alarak nefsini arındırması ve kemale yönelmesi anlamında kullanılmaktadır. Bu türden ifadeler “Allah'ın şu kadar sayıda ahlâkı vardır. Kim onlardan biriyle ahlâklanırsa cennete girer” şeklindeki ifadelerle desteklenmeye çalışılsa da bu lafızların sahih hadis olarak sabit olmadığını belirtmek gerekir. Ancak bu prensip, Allah'ın güzel isimlerinin bilinmesi, anlamlandırılması ve yaşanmasına dair sahih hadislerle dolaylı olarak temellendirilebilir.

İslâm düşünürleri arasında bu prensibi metafizik bir derinlik ve ahlâkî temellendirme ile açıklayan İbnü'l-Arabî el-Mâlikî'dir (ö. 543/1148) bu isimlerden biridir.¹⁸⁴ Ona göre, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak, Allah'a benzemek anlamında bir teşbihi değil; bilakis ilâhî sıfatların kulda ahlâkî faziletler şeklinde yansımaları ifade eder. Örneğin, kulun merhametli olması, Rahmân isminin sınırlı bir tezahürüdür. Ancak bu yansıma, mutlak değil; kulun kendi varlık sınırları içinde gerçekleşen bir ahlâkî yöneliştir. Bu süreç, kulun Rabbine olan yakınlığını artırmakla kalmaz, aynı zamanda insanlarla ilişkilerinde ihsan, adalet ve hikmet gibi değerleri merkeze almasını sağlar. Böylece “ahlâkullâh” ile ahlâklanmak, bireyin ahlâkî ve ruhî tekâmülüne doğrudan etki eden bir bilinç hâlini temsil eder.¹⁸⁵

Gazzâlî ise bu anlayışı mârifet temelli bir ahlâkî sezgi zemininde değerlendirir. Ona göre, Allah'ın fiillerindeki ahlâkî boyutları idrak edebilen kimse, varlığı sadece

¹⁸³ Ali Akpınar, “Allah'ın Ahlâkı ile Ahlâklanmak”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* II/6 (2001), 74.

¹⁸⁴ Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Arabî el-Muâferî el-İşbîlî el-Mâlikî (ö. 543/1148); Endülüs'te yetişmiş, hadis, fıkıh ve kelâm alanlarında derinleşmiş bir Mâlikî âlimidir. Tasavvuf düşüncesinde meşhur olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ile karıştırılmamalıdır. “İbnü'l-Arabî el-Mâlikî” adıyla tanınan bu âlimin en bilinen eserleri arasında *el-Âvâşim mine'l-Qawâşim*, *Arîdatü'l-Ahwezî* ve *el-Emedü'l-Aksâ* bulunmaktadır.

¹⁸⁵ İbnü'l-Arabî el-Mâlikî, *el-Emedü'l-Aksâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsna ve Sıfatihi'l-Ulyâ*, tahk. Abdullah et-Tüveratî, bilimsel red. Ahmed Arfufî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/230-231.

zahirî yönüyle değil, onun ardındaki ilâhî muradın izleriyle birlikte değerlendirir. Bu idrak, ancak mârifetullah ile kazanılan bir basiret hâlinin ürünüdür ve bireyin ahlâkını ilâhî örneklige göre yeniden düzenlemesini mümkün kılar.¹⁸⁶ Gazzâlî, Allah'ın varlığı ve sıfatlarının güneş gibi apaçık olduğunu; ancak insanların basiretlerinin zayıflığı sebebiyle bu hakikati kavrayamadıklarını vurgular. Zira Allah'ın cemal ve kemal sıfatları her şeyde tecelli etmektedir; fakat bu tecelliler, ancak saf bir kalp ve uyanık bir ruhla müşahade edilebilir. Basireti körelmiş olanlar ise, eşyanın ve hadiselerin arkasında tezahür eden Allah'ın rahmet, kudret ve hikmet sıfatlarını fark edemezler. Dolayısıyla Gazzâlî, ilâhî sıfatları sadece bilmenin değil, onları varlıkta temaşa ederek ahlâkî bir dönüşüm yaşamının da mârifetullahın kemal noktasına işaret ettiğini savunur.¹⁸⁷

İzz b. Abdüsselâm ise bu yaklaşımı daha sistematik bir biçimde temellendirerek, mârifetullah merkezli bir ahlâk anlayışını kişilik inşasının temeline yerleştirir. Ona göre, Allah'ın sıfatlarını bilmekle yetinmek yeterli değildir; bu bilginin ahlâkî bir sorumluluğa dönüşmesi gerekir. Kul, bildiği sıfatların gereğini fiillerinde yansıtmalı; mesela 'Âdil' ismini bilen, adaletli; 'Halîm' ismini bilen ise yumuşak huylu olmalıdır. İzz b. Abdüsselâm'a göre bu ahlâkî dönüşüm, kalbin mânevî bir arınma yaşamasıyla başlar; kalpteki bu salâh, uzuvlara sirayet eder ve tüm davranışlara yansır. Bu süreç, mârifetullahın amelî ve ahlâkî sonuçlarını doğrudan gösterir.¹⁸⁸

Sonuç itibarıyla, "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak" ilkesi; İbnü'l-Arabî'de tecellî ve nefis terbiyesi, Gazzâlî'de basîret ve mânevî idrak, İzz b. Abdüsselâm'da ise mârifet merkezli bir şahsiyet inşası olarak karşımıza çıkar. Bu yönüyle ahlâkullâh, insanın Rabbine yaklaşmasının ve ahlâkî kemâle ulaşmasının en derin yollarından biri olarak değerlendirilmiştir.

2.1.2. İlahî İsim ve Sıfatların Kişilik Üzerindeki Etkisi

İzz b. Abdüsselâm, mârifetullahın somut tezahürlerini, ilahî isim ve sıfatların içselleştirilerek ahlâka yansıtılması olarak görür. Ona göre bu yansıma, kişiliğin tüm boyutlarını şekillendiren bir dönüşüm sürecidir. Bu bağlamda, ilahî sıfatların ahlâkî dönüşüme nasıl yön verdiğini şu şekilde açıklar:

¹⁸⁶ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 2016), 70.

¹⁸⁷ Gazzâlî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Mehmet Eren (İstanbul: İnsan Yayınları, 2024), 53-69.

¹⁸⁸ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 38.

Çünkü O; Muhsin olup ihsanı emreder, Mufdıl olup iyilik yapmayı emreder, Mücmil olup terbiyeli davranmayı emreder, Nâfi' olup faydalı olmayı emreder, Râfi' olup yüceltmeyi emreder, Gaffâr olup bağışlamayı emreder, Settâr olup örtmeyi emreder, Cebbâr olup yardımcı olmayı emreder, Kakhâr olup galip gelmeyi emreder, Halîm olup yumuşak davranmayı emreder, Alîm olup ilim öğrenmeyi emreder, Hakîm olup hikmetle hüküm vermeyi emreder, Rahîm olup merhametli olmayı emreder, Sabûr olup sabrı emreder, Şekûr olup şükretmeyi emreder, Kuddûs olup temizlenmeyi ve arınmayı emreder, Selâm olup selâmı emreder.

İzz b. Abdüsselâm, bu ve diğer sıfatların sadece Allah'a ait olmadığına, Müslüman kişiliğine yansımaları gerektiğini vurgulamaktadır. Bu yansımayı, duvarda açılan deliklere benzetir. İlâhî sıfatların kişiye yansımalarını ve mârifetleri duvarda açılan deliklere benzeten İzz b. Abdüsselâm, bu deliklerden basiret gözleriyle vicdanlar âlemine bakılacağını, kalplerin Allah'ın zatını ve sıfatlarını müşahade edeceğini ifade eder. Böylece, kalplerin tüm organlara emir göndererek uyum içinde hareket etmesini sağlar. Bu şekilde, insan, Allah'ın celaline ve cemaline layık bir şekilde davranır ve ilahî sıfatları içselleştirerek ahlâkî bir olgunluğa ulaşır.¹⁸⁹

2.1.2.1. Zâtî Sıfatların Bilinmesinin Kişiliğin İnşasına Etkileri

a. Kudret ve Hayat

Zâtî Kudret ve Hayat sıfatları, hiçbir şekilde özümsemez. Zira bu sıfatlar sonradan kazanılabilir özellikler değildir. Ayrıca, Kudret ve Hayat sıfatları yalnızca Allah'a nispet edilen sıfatlar olduğundan, Müslümanın kişiliğine yansıyan boyutu farklıdır. Örneğin, Hayat sıfatını bilmenin neticesi, “Ölümsüz ve hayat sahibi olan Allah'a güvenip dayan”¹⁹⁰ ayeti bağlamında, Allah'a sığınıp tevekkül etmek olur. Kudret sıfatını bilmenin neticesi ise Allah'ı yüceltmek, O'na saygı duymak, nimet dilemek ve intikamından korkmaktır. Çünkü Allah'ın kudreti, fayda ve zarar veren, üzen ve sevindiren her şeyi kuşatmıştır. “Allah her şeye kadirdir”¹⁹¹ ve “Allah her şey üzerinde kudret sahibidir”¹⁹² ayetleri, bu sıfatın delilidir. Bu sıfatlar, insanın Allah'a olan teslimiyetini ve bağlılığını güçlendirir.¹⁹³

¹⁸⁹ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 27.

¹⁹⁰ el-Furkân 25/58.

¹⁹¹ el-Bakara 2/284.

¹⁹² el-Kehf 18/45.

¹⁹³ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 33-34.

b. İlim

İzz b. Abdüsselâm, diğer Zatî sıfatların özümsemesinin mümkün olduğunu belirtmektedir. Bu sıfatlar arasında İlim sıfatı, diğerlerinden daha üstün kabul edilir. İlim sıfatını içselleştirmek, Allah'ın zatı ve sıfatlarını, şer'i hükümleri ve ameli bilgiyi, yani kişiyi Allah'a yaklaştıracak ibadetleri, farzları ve mendupları bilmekle gerçekleşir. Ayrıca, İlim sıfatını bilmenin kişiliğe yansıyan boyutu, Allah'tan korkmak ve söz ve eylemlerde Allah'tan hayâ etmektir. *“Kulları içinde Allah'tan ancak âlimler korkar”*¹⁹⁴ ayetiyle ilmin artması ile Allah'tan korkmak arasında bir paralellik kurulur. Özetle, İlim sıfatının Müslüman kişiliğine tecelli etmesi, Allah'a karşı bir bilinç ve edep halini kazandırmaktadır.¹⁹⁵

c. İrade

Zatî sıfatlardan İrade'nin kapsamını bilen kişide korku ve çekinme meydana gelir. Çünkü Allah'ın iradesinin her şeyi kapsadığının bilincinde olmak, hata ve günahlardan kaçınmaya, salih amel işlemeye, dünya hayatına aşırı bağlanmamaya ve ahirete hazırlık yapmaya yönlendirir. Bu sıfatın delili, *“Allah sizin tevbenizi kabul etmek ister.”*¹⁹⁶ *“Allah bir kimseyi fitneye düşürmek isterse, sen Allah'a karşı, onun lehine hiçbir şey yapamazsın,”*¹⁹⁷ ayetleridir. İzz b. Abdüsselâm, İrade sıfatının kişiliğe yansımaları zaruri irade ve kesbi irade perspektifinde değerlendirmiştir. Zaruri irade, kişinin kesbi fiilleri istemesidir. Kesbi irade ise şeriatın teşvik ettiği, sevap kazanma amacıyla irade edilen fiillerdir. İbadetleri ihlasla yerine getirmek ve Allah'a yakınlaşmayı istemek buna örnek verilebilir. Allah'a yaklaşmak niyetiyle yapılan bu ibadetler, O'na itaat etmeyi, hem dünyada hem ahirette Allah'ın cezasından sakınmayı ve ödüller beklemeyi içerir. Kişi, Allah'ın cezasından çekindiği, Allah'ı sevdiği ve O'na itaat etmek istediği için bu iradeyi benimser.¹⁹⁸

d. Semi'

Zatî sıfatlardan Semi' sıfatını bilmenin semeresi, dinlenen şeylerle ilgili bir hassasiyet ve sakınma oluşturur. Allah'ın haram kıldıklarını duymaktan korkmak, hayâ etmek ve sakınmak gerektirir. Kul, Allah'ın her an işittiğinin idrakine varıp, konuştuğu

¹⁹⁴ Fâtır 35/28.

¹⁹⁵ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*.34.

¹⁹⁶ en-Nisâ 4/27.

¹⁹⁷ el-Mâide 5/41.

¹⁹⁸ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 35-36.

şeylerin hayır üzerine olmasına dikkat eder ve kendisine fayda vermeyen, bilakis zarar veren her tür konuşmadan kaçınır. Ayrıca, Allah'ın Semi' (işitme) sıfatını özümseyen kişi, İlahi Kelâm'a ve Peygamberin öğretilerine kulak verir ve onlara itaat eder. Bu bağlamda, insanın işitmesi tesadüfî bir eylem olmayıp, sorumluluk bilinciyle yapılan bir eylemdir. Zira her an dinlendiğinin farkında olan kişi, konuşmalarına ve dinlediklerine dikkat eder, hem dünyada hem ahirette fayda bulur.¹⁹⁹

e. Basir

Zatî sıfatlardan bir diğeri de Basir sıfatıdır. İzz b. Abdüsselâm, bu sıfat için *"Muhakkak ki Allah, hakkıyla işiten ve görendir"*²⁰⁰ ve *"Allah her şeyi işiten ve her şeyi görendir"*²⁰¹ ayetlerini delil göstermektedir. Basir sıfatının semeresi, yasaklı fiilleri işlerken ya da farz kılınanları yapmıyorken, Allah'ın her şeyi gördüğünü bilmekten korkmak, hayâ etmek ve sakınmaktır. Basir esmasının özümsemesi neticesinde, kişide görme eylemi bilinçli ve tefekkür dolu bir faaliyete dönüşür. Bu bilinçle gerçekleştirilecek görme eylemi ile Allah'ın kudretinin mükemmelliği, hikmetinin eksiksizliği, kuşatıcı ilmi ve her şeye nüfuz eden iradesini yansıtan eserler gözlemlenir ve özümseme gerçekleşir. Zira eserek bakarak kudreti, kudretten iradeyi, iradede ilmi ve ilimden de hayat sıfatı kavranır. Bu tür bir görme ve bakmayı içselleştirmenin delili şu ayetlerde bulunabilir: *"De ki: Göklerde ve yerde neler var, bir bakın!"*²⁰², *"Meyve verirken ve olgunlaştığı zaman her birinin meyvesine bakın!"*²⁰³, *"Kemiklere bir bak, onları nasıl yerli yerine getirip sonra üzerlerine et giydiriyoruz."*²⁰⁴ Ayrıca, Basir esmasının içselleştirilmesi, ibadetlerde ihsanı yani Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etme farkındalığını kazandırmaktadır.²⁰⁵

f. Kelâm

Allah'ın zâtî sıfatlarının sonuncusu Kelâm sıfatıdır. Kelâm sıfatını bilmenin neticesi, Allah'ın zatını, sıfatlarını, emir ve yasaklarını bilmek ve O'nun sözlerinden öğüt almaktır. Bu bilginin sonucunda, Allah'ın yasaklarından kaçınmak ve farzlarını yerine getirerek O'na yakınlaşmak da Kelâm sıfatının bir sonucudur. Kelâm sıfatını

¹⁹⁹ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 36.

²⁰⁰ el-Hac 22/21.

²⁰¹ en-Nisâ 4/134.

²⁰² Yûnus 10/101.

²⁰³ el-En'âm 6/99.

²⁰⁴ el-Bakara 2/259.

²⁰⁵ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 37.

içselleştirmek, Allah'ı tanıtan, Allah'a yaklaştıracak sözleri söylemek, O'nu zikretmek, Kur'an okumak, şükretmek ve İlâhî hitabı anlamaya çalışmaktır. Ayrıca, Allah'ın öğretilmesini istediği şeyleri öğretmek, anlatılmasını istediği bilgileri paylaşmak, iyilikleri emretmek ve kötülüklerden men etmek de bu özümsemenin kapsamına girer. İzz b. Abdüsselâm, Kelâm sıfatı bağlamında sözleri üç kısma ayırmaktadır: Allah'ı hoşnut eden ve razı olduğu sözler, O'nu gazaplandıran sözler ve her iki ihtimalin olduğu sözler. Ancak mü'minin görevi, Allah'ı hoşnut eden ve rızasını kazandıracak sözleri söylemek; Allah'ı gazaplandıracak ve böyle bir ihtimalin olduğu sözlerden sakınmaktır. Bu sıfatı özümsemenin delili olarak, “Sizden, insanları iyiliğe çağıran bir topluluk bulunsun,”²⁰⁶ ayeti gösterilebilir.²⁰⁷

2.1.2.2. Fiili Sıfatların İçselleştirilmesi

İzz b. Abdüsselâm, zâtî sıfatların tecellisinin neticesi ve bu sıfatların özümsemesinin kişiliği inşa etmesi üzerine yaptığı açıklamalardan sonra, fiili sıfatların içselleştirilmesinin keyfiyetine değinmiştir. Her bir sıfatın içselleştirilmesinin belirli rütbeleri, dereceleri ve farklılıkları olduğunu vurgulamaktadır.²⁰⁸ Bu sıfatların içselleştirilmesi, Müslüman kişiliğini şekillendirmede önemli bir etkiye sahiptir ve İzz b. Abdüsselâm bu süreci üç ana kategoriye ayırmaktadır: Farz-ı ayn, sünnet ve farz-ı kifaye. Bu sıfatlardan bir kısmı, hem zâtî hem de fiilî özellikler taşır. Örneğin, Rauf ve Rahim gibi sıfatlar, hem Allah'ın zati sıfatları hem de fiilî sıfatları olarak kabul edilebilir. Diğer sıfatlar ise, hem selbî hem de fiilî yönleri sahiptir. Ayrıca, bazı sıfatlar da selbî, zâtî ve fiilî özellikleri bir arada kapsar. Azim, Celil, Aliyy, Âlâ, Kebîr ve Mûteâl gibi esmalar bu tür sıfatlara örnek gösterilebilir. İzz b. Abdüsselâm, her bir İlâhî ismin ve sıfatın içselleştirilmesinin, müminin kalbinde derin bir bilinç oluşturduğunu ve ona manevi bir olgunluk kazandırdığını belirtir. Bu sıfatların insanın davranışları üzerinde etkili bir biçimde tezahür etmesi, Allah'a olan bağlılığın ve O'na duyulan derin sevginin bir yansımasıdır.²⁰⁹ Bu bölümle ilgili kısa bir mukaddime yazmıştır:

Allah'ın sıfatlarından her birini onlara uygun olan davranışların en üstünüyle karşılamak gerekir. O'nun celâlini saygıların en üstünüyle karşılamalısın çünkü O'nun celâli gibisi yoktur. O'nun cemâlini sevgilerin en üstünüyle karşılamalısın çünkü O'nun cemâli gibisi yoktur. Diğer sıfatları özümsemek de böyledir. Eğer ihsan sıfatını özümsemişsen iyilik

²⁰⁶ Âl-i İmrân 3/104.

²⁰⁷ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 38.

²⁰⁸ Abdusselam, *Şeceretü'l-Ma'ârif*, 31-42.

²⁰⁹ Abdusselam, *Şeceretü'l-Ma'ârif*, 31.

yapabileceğin herkese yapabileceğin her türlü iyiliği yap. Şüphesiz ki senin mevlâna olan yakınlığın özümsemiş olduğun sıfatları nispetindedir: ²¹⁰ “İşte yarışanlar ancak onda yarışsınlar.”²¹¹

1. Melik

İzz b. Abdusselâm, Melik isminin özellikle yöneticiler tarafından içselleştirilmesini vurgulamaktadır. Bu vurgusu, mârifetullah’ın sosyal ve siyasal yansımalarını ortaya koyar. Adalet, yetki sorumluluğu ve halkın maslahatını önceleyen bir yönetim anlayışını temellendirmeye yöneliktir. El-Melik isminin bilinip içselleştirilmesi, kişide korku, ümit, boyun eğme ve itaat gibi duyguları doğru şekilde yönlendirmeye yardımcı olur. Kendisine mülk verilen kişi, bu ismi içselleştirirse, mülkü adaletle kullanır, zorbalık ve haksızlıktan kaçınır. Hak edeni yüceltmek, adaleti gözetmek ve emek sahibine hakkını vermek, bu özümsemenin gereğidir. Ayrıca, mülk sahibinin mülkün gerçek sahibinin Allah olduğunun bilincinde olması, adaletin tesisini ve halkın maslahatını ön plana çıkarmasına yol açar. Peygamberlerin yönetim anlayışında da bu bilinç yer almıştır. Hz. Süleyman ve Hz. Yusuf’un mülkü bir emanet olarak görmeleri, bu anlayışın örneklerindendir.²¹²

2. Kayyum

Melik sıfatından sonra Kayyûm sıfatı da otorite olan kişilerin içselleştirmesi gereken önemli bir sıfattır. Kayyûm, büyük ve küçük her varlığın işlerini idare eden, yöneten anlamına gelir. Bu sıfatı içselleştirmenin gereği, kişiye güvenip itimat edenlerin işlerini ve yönetici olarak sorumlu olduğu kimseleri güzellikle yönetmektir.²¹³

3. Kuddûs

Kuddûs esması, her türlü kusur ve noksanlıktan arınmış olan anlamına gelir. Bu esma, Allah’ın her türlü eksiklikten münezzeh olduğunu ifade eder. Kuddûs yalnızca Allah’ın noksanlıklardan uzak olduğunu anlatmakla kalmaz, aynı zamanda kulun da kendi nefsinin olumsuzluklardan, haramlardan, mekruh ve şüpheli şeylerden sakınması gerektiğini vurgular. Kul, Allah’a yaklaşmak için nefsinin gereksiz dünyevi fazlalıklardan arındırılmalı, kalbini Allah’tan uzaklaştıracak her türlü şeyden temizlemelidir. Sonuç olarak, Kuddûs esmasının özümsemesi, yalnızca bir dini bilinç

²¹⁰ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 41.

²¹¹ el-Mutaffifin, 83/26

²¹² Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 42.

²¹³ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 47.

değil, aynı zamanda ahlâki bir dönüşümü de beraberinde getirir. Kulun, Allah'a yaklaşmak için nefsinin arındırılması, ahlâkını ve şahsiyetini de olumlu yönde şekillendirir. Mârifetullah ile şahsiyetini inşa eden Müslüman, sadece haramlardan kaçınmaz; aynı zamanda Allah'a yakınlaşmak için dünya nimetlerinden ölçülü bir şekilde yararlanır ve malayani (gereksiz) şeylerden uzak durur.²¹⁴

4. Selam

Selâm esmasına, her çeşit noksanlık ve musibetten uzak olan; kullarını tehlikelerden selamete çıkaran ve cennette mümin kullarına selamla hitap eden bir ilahî nitelik anlamı verilmiştir.²¹⁵ İzz b. Abdusselâm, Selam esmasını Allah'ın kullarına selam vermesi anlamında ele almış ve bu esmanın tecellisini sosyal ve toplumsal düzeyde önemle vurgulamıştır. O, bu esmanın insan hayatına yansımaları, kulun sosyal sorumlulukları ile ilişkilendirmiştir. Allah'ın selamına uhrevi boyutta muhatap olacak olan kul, dünya hayatında insanların selameti, esenliği ve toplumun barış ve güvenliği için çaba gösterecektir. Selam esmasını içselleştiren kişi, hem kavli olarak hem de fiili olarak, selamı yaymayı kendine bir görev kabul eder. Sözleriyle selamı yayar ve fiili olarak da haksızlık yapmaktan, kötülükten, zulümden ve zarardan uzak durarak insanları esenlik içinde tutar. Bu şekilde, kişinin davranışları ve tutumları toplumu huzurlu ve barışçıl bir ortamda yaşatmaya yönelik olur. Böylece, Selam esmasının içselleştirilmesi, yalnızca bireysel değil, toplumsal bir sorumluluk ve etki alanı da oluşturur.²¹⁶

5. Mü'min

Selam esması gibi, Mü'min esmasının da içselleştirilmesi hem bireysel hem de toplumsal boyutlarda önemli etkiler yaratmaktadır. Bireysel boyutuna baktığımızda, Mü'min esması, Allah'ın her hükmüne tam bir iman etmek anlamına gelir. Bu iman, yalnızca sözde kalmayıp, aynı zamanda davranışlarla da Allah'ın emirlerine tam bir teslimiyeti gerektirir. Mü'min esmasını özümseyen birey, insanlara kötülük ve zarar vermekten kaçınır, iyilikle ve güzellikle davranır. Bu tutum, hem bireysel olarak kişinin hayatında hem de çevresinde pozitif bir etki yaratır. Toplumsal boyutunda ise, Mü'min esmasını içselleştiren kişi, toplumun güven içinde yaşaması için çaba sarf eder. İyi niyetli, dürüst ve adaletli bir yaklaşım sergileyerek, toplumda huzur ve güven ortamının

²¹⁴ Abdüsselâm, *Şeceretü'l-Ma'ârif*, 42.

²¹⁵ Ali Osman Tatlısu, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2024), 37.

²¹⁶ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 43.

sağlanmasına katkı sağlar. Böylece, Mü'min esmasının tecellisi, sadece bireysel bir sorumluluk olmayıp, toplumun barış ve düzenine de katkıda bulunan bir değer halini alır.²¹⁷

6. Müheymin

Bireysel ve toplumsal düzlemde etkili olan esmâlardan bir diğeri Müheymin esmasıdır. Sözlükte, “Bir şeyi göz önünde bulundurup gözetmek, bir şeyi gözetimi altına alıp korumak ve onu yönetmek” anlamına gelir.²¹⁸ Ancak İzz b. Abdusselâm, Müheymin’i şahit anlamında ele alır. Eğer kulların gözetilmesi anlamında anlaşılırsa, bu, Basir sıfatının etkisiyle aynı sonuçları doğurur. Ancak Allah’ın, kullarının lehine ve aleyhine ahirette şahitlik etmesi anlamında anlaşılırsa, bu da kıyamet günü gerçekleşecektir. Müheymin esmasının içselleştirilmesi, kişinin Allah’ın her anına şahit olduğunu bilmesiyle, amellerini ve niyetlerini bilinçli hale getirir. Bu, kişiyi günah işlemekten kaçınmaya yönlendirir, hayâ duygusunu güçlendirir ve Allah’ın kendisi lehine şahitlik etmesini umar. Toplumsal düzeyde ise, kişi yakınlarının lehine olsa bile adil davranarak, hak üzere şahitlik eder. Hakikati savunur ve sosyal ilişkilerinde dürüstlük ve güven temelli bir yaklaşım sergiler. Özetle, Müheymin esmasını içselleştirmek, bireyin, hem Yaratıcısına hem de topluma karşı sorumluluklarını hakkaniyet ve adaletle yerine getirmesini sağlar.²¹⁹

7. Mütekebbir, Azim, Celil, Aliyy Ve Âlâ

Mutlak büyüklük ve yücelik sahibi anlamına gelen Mütekebbir isminin birey tarafından özümсенmesi, kişinin kendi kibir ve gururunu terk etmesine, tevazu sahibi olmasına etki eder. Mütekebbir esmasını içselleştiren bir kişi, Yaratıcı’yı yücelten ve saygı gösteren bir tutum sergiler. Ayrıca, her türlü ahlâki bozulmaya neden olabilecek davranışlardan uzak durur. Azîm, Celîl, Aliyy ve Âlâ sıfatlarının özümсенmesinin neticesi de Mütekebbir sıfatının etkisiyle aynıdır; kişi, yüceliği yalnızca Allah’a atfeder ve bu bilinçle ahlâki bir duruş sergiler.²²⁰

8. Rauf ve Rahim

²¹⁷ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 43.

²¹⁸ Fatma Bayram, *99 Esmâ Sonsuz Mana: En Güzel İsimler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 49.

²¹⁹ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 44.

²²⁰ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 45.

Müslüman kişiliğinin inşasında şefkat ve merhamet duyguları merkezi bir rol oynamaktadır. Şefkat ve merhamet, başkalarına yardım etmeye, yaratılan her canlıyı kucaklamaya, içsel gelişime, toplumsal dayanışmaya ve Allah’a yakınlaşmaya etki eder. Bu hassasiyete sahip olan birey, içselleştirdiği İlâhi sıfatlar aracılığıyla Müslüman kişiliğini şekillendirir. Raûf ve Rahîm esmaları, bu kişiliğin oluşumuna etki eden sıfatlardır. Bu iki sıfatı bilen kişi, Allah’ın şefkati ve merhametini umar. Raûf ve Rahîm esmalarını içselleştiren kişi, imkânı dâhilinde tüm canlılara şefkat ve merhamet gösterir. Merhametinin sınırı, bir sineği ve zerreyi dahi içine alacak kadar engin olmalıdır.²²¹

9. Ğaffâr, Settâr, Âfuv ve Halim

Müslüman kişiliğinin en önemli vasıflarından biri de bağışlayıcı olmaktır. Ayet-i Kerime’de iman ve Muhsin olan kulların vasıfları anlatılırken, affedici olmalarıyla da nitelenirler: “*Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcayanlar, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir. Allah, iyilik edenleri sever.*”²²² Ayrıca, affetmek erdemli bir davranış olarak, kişinin ruh ve beden sağlığını da olumlu yönde etkiler.²²³ Bu affetme erdemi, Ğaffâr, Settâr ve Âfuv sıfatlarının içselleştirilmesiyle kazanılır. Bu sıfatları içselleştiren kişi, insanların kusurlarını örtüp hatalarını affeder. Kendisine karşı yapılan hata ve kötülükleri affeder. Allah’ın, kendilerine yapılan kötülükleri görmezden gelen ve affeden kullarını sevdiğinin bilincinde hareket eder. Ayrıca, Hâlim sıfatını da özümseyerek, kendisine eziyet eden, zulmeden ve söven herkese karşı tahammüllü olur ve karşılık vermede acele etmez. Rabbinin çok sabırlı, çok hilm sahibi, iyiliksever ve cömert olduğunu, kötülükleri affettiğini ve kimin ne yaptığını bildiğinin bilincinde olarak hareket eder. O da bu sıfatlarla ahlâklanır.²²⁴

10. Hakem, Adl ve Muksıt

Hakem, Muksıt ve Adl sıfatlarını bilmek, zalimin Allah’ın adaletinden korkmasına, mazlumun ise Allah’ın fazlına sığınmasına vesile olur. Bu sıfatlarla inşa edilen şahsiyet, hem kendi nefsine hem de topluma karşı adaleti gözetir. Kişi, kendi hatalarını görür, iç muhasebe yapar ve hakkaniyetli bir tutum sergiler. Bu tutumunu başkalarına karşı da sergiler; akraba, yabancı, dost, düşman gözetmeksizin herkese karşı

²²¹ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 45.

²²² Âl-i ‘İmrân 3/135.

²²³ Bu konuda bk. Handan Toprak, “Psikolojik Danışma Sürecinde Affetmeye Genel Bir Bakış”, *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 26 (Ocak 2014), 24.

²²⁴ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 46.

adil davranır. Toplumda da adaletin sağlanması için çaba gösterir. Adalet duygusu, salt bir erdem olmanın ötesinde, Müslüman kimliğinin asli unsurlarındandır. Müslüman, İlahi sıfatları özümsemenin yanı sıra bu bilinçle ahlâklanır ve her tür muamelesinde adaletin gerekliliğini gözetir.²²⁵

11. Hâfid ve Müzill

Hâfid, alçalmayı yaratan, Müzill ise zilleti yaratan manasına gelir. Bu sıfatları bilmek, Allah'ın alçaltmasından ve işlenen günahlar yüzünden zelil olmaktan korkmaktır. Bu bilinç, bireyin davranışlarına, amellerine dikkat etmesine ve yanlışlardan sakınmasına vesile olur. Bu sıfatları içselleştiren kişi, batılı ve onun taraftarlarını zelil etmek, düşmanlık güdenleri zayıflatmak için mücadele eder. Adaletin bir yönü de batılın ve zulmün zelil kılınması, haksızlık edenlerin güçten düşürülmesidir. Bu kişi, adaletin bu yönü için mücadele eder ve batıl karşısında güçsüz düşmez.²²⁶

12. Azîz, Râfi' ve Muizz

Azîz, Râfi' ve Muizz sıfatları, bireyin kişiliğini, ahlâki ve manevi yönlerini şekillendirir. Azîz sıfatı, kulun izzet sahibi olabilmesi için yalnızca Allah'a yönelmesi gerektiğini gösterir. Bu, Müslüman kişiliğinde onurlu, bağımsız ve hak üzere bir duruşu inşa eder. Râfi' ve Muizz sıfatları ise kişinin iyilik ve itaati benimseyerek Allah'ın yücelttiği kimselerden olma arzusunu besler. Bu bilinç, bireyi salih amellere yönlendirirken, ihlaslı bir hayat sürmeye teşvik eder. Ayrıca, izzetini dünya nimetlerinde değil, mârifet ve ibadette arar.²²⁷

13. Fettah

Müslüman'ın onurlu bir duruşa sahip olmasına etki edecek sıfatlardan biri de Fettah sıfatıdır. İzz b. Abdüsselâm, bu sıfatı “feth” yani rızıkları açan manasında almıştır. Bu sıfatı bilen kişi, Allah'ın dünya ve ahirette vereceği rızıkları umar. Bu sıfatı özümseyen, elde ettiği her rızık, bu rızıkları yaratan Allah'ın uğruna harcar. Eğer bu sıfatı rızık açan manasında değil de hükmetmek manasında alacak olursak, kişiliğin inşasında Hakem ve Adl sıfatı ile benzer etkiler yaratır. Bu bağlamda, Fettah sıfatı,

²²⁵ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 49.

²²⁶ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 48.

²²⁷ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 44-48.

Allah'ın kudretinin bir yansıması olarak, kişinin hayatında hem rızık konusunda bir güvence hem de adalet ve doğru hüküm verme konusunda bir rehber işlevi görür.²²⁸

14. Latif

Latif sıfatı, gerçekten derin ve çok yönlü bir anlama sahiptir. Bu sıfatı iki farklı şekilde anlayabiliriz: birincisi, “rıfk” ve yumuşaklık anlamında, ikincisi ise “en ince hususları bilmek” anlamındadır. Latif sıfatını en ince hususları bilen manasında ele alırsak, bunun semeresi, Allah'ın her şeyin en derin ve gizli yönlerini bilmesinden korkmak, çekinmek ve hayâ etmektir. Bu farkındalığa ulaşan kişi, kalbinin, zihninin ve davranışlarının arı ve duru olmasına büyük bir özen gösterir. Allah'ın sadece zahiri değil, batını da bildiğini bilmek, kulun gizli günahları terk etmesine, takva ve ihlas üzere bir hayat sürmesine yol açar. Bu bilincin sonucu olarak, kişi her an Allah'ın ilmi karşısında kendini sorgular ve daha bilinçli, dürüst bir yaşam sürmeye çalışır. Öte yandan, Latif sıfatını rıfk ve yumuşaklık anlamında alırsak, bunun semeresi, Allah'ın takdir ve iradesiyle belirlediği olaylar karşısında yumuşaklık aramaktır. Yani, Allah'ın yürürlüğe koyduğu her şeyde, onun lütfunu aramak ve insanlara karşı daha anlayışlı ve nazik bir tutum sergilemektir. Bu sıfatı içselleştiren kişi, merhametli, anlayışlı ve nazik olur. Özellikle idarecilik ve sosyal ilişkilerde, katı değil, yumuşak bir üslup ile insanları kazanmaya çalışır. Sonuç olarak, Latif sıfatı kişiliğin inşasında nazik, merhametli ve bilinçli bir kişiliğin oluşmasına büyük bir katkı sağlar. Hem ruhsal anlamda derinleşir, hem de toplumsal ilişkilerde daha anlayışlı, etkili ve pozitif bir tutum sergilenmesine vesile olur.²²⁹

15. Şekur

Şekur sıfatı, Allah'a ait bir sıfat olarak kulun az da olsa iyi amellerine fazlasıyla karşılık vermek anlamına gelir. Bu sıfat, Allah'ın rahmetinin ve merhametinin büyüklüğünü vurgular. Ayeti Kerimede, Allah'a ödünç verilen her şeyin kat kat artırılarak, Allah'ın kullarını bağışladığı ifade edilir: “*Eğer Allah'a (rızası uğruna) ödünç verirsiniz, Allah onu sizin için kat kat arttırır ve sizi bağışlar. Allah çok mükâfat verendir, ceza vermekte acele etmeyendir*”.²³⁰ Bu ayet, Şekur sıfatının manasına ışık tutar. İzz ibn Abdüsselâm, Şekur sıfatını Allah'ın kullarını övmesi olarak da ele almıştır. Bu bağlamda, Şekur sıfatını bilen kişi, Allah'a ibadet eder, O'na yönelir ve övgüsünü

²²⁸ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 49.

²²⁹ Abdüsselâm, *Çilenin Hikmeti*, 50.

²³⁰ et-Teğâbun 64/17.

kazanmak için çaba sarf eder. Şükür, sadece Allah’a karşı bir minnettarlık değil, aynı zamanda kulun Rabbine, anne-babasına ve ona iyilikte bulunanlara karşı bir şükür bilincine sahip olmasını gerektirir.²³¹ Nitekim Kur’an’da şükür, iman ile eşdeğer tutulmuş²³² ve şükreden kişinin nimeti artırılacağı, nankörlük edene ise azabın artırılacağı vurgulanmıştır.²³³

Şekur sıfatını özümseyen kişi, şükreden, vefalı ve sorumluluk bilinci taşıyan bir kişilik inşa eder. Şükür, hem manevi hem de psikolojik anlamda insan üzerinde önemli etkiler yaratır. Günümüzde pozitif psikoloji alanında yapılan araştırmalar, şükran duygusunun bireylerin ruhsal ve fiziksel sağlıkları üzerindeki olumlu etkilerini ortaya koymuştur. Şükreden bireylerin psikolojik olarak daha yoğun olumlu duygulara sahip olduğu, duygu durumlarının daha canlı, iyimser ve mutlu olduğu gözlemlenmiştir. Ayrıca, şükretmenin bağışıklık sistemini güçlendirdiği, uyku kalitesini iyileştirdiği ve kan basıncını düşürdüğü tespit edilmiştir. Kişilik açısından ise şükreden kişiler genellikle daha cömert, yardımsever, şefkatli, affedici ve dışa dönük bir yapıya sahiptir. Şükür, insanı sadece içsel olarak daha huzurlu ve dengeli kılmakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal ilişkilerde de olumlu bir etki yaratır. Bu nedenle, Şekur sıfatını özümsemek, sadece manevi bir olgunlaşma değil, aynı zamanda psikolojik ve sosyal açıdan daha sağlıklı ve pozitif bir kişilik gelişimine katkı sağlar.²³⁴

16. Hafız

Hafız sıfatı, Allah’ın mutlak koruyuculuğunu ifade etmektedir. Bu sıfatın özümsemesi, bireyde ibadet bilincini ve sorumluluk duygusunu derinleştiren bir anlam taşır. Bu esmanın bilinmesi, Allah’ın kişiyi hem dünya hayatında hem de ahirette korumasına dair bir beklenti doğurur. Özümsemenin neticesi, Allah’ın emrettiği ibadetleri muhafaza etmekle mümkündür. Kaf Suresi 50/32. ayetinde, *“İşte size vaat edilen cennet. Ki o daima Allah’a yönelen, (O’nun buyruklarını) koruyanların*

²³¹ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, s. 50; Bayram, 99 *Esmâ Sonsuz Mana*, 144.

²³² Bu konuda bk. en-Nisâ 4/147; İbrâhîm 14/7, 30; en-Nûr 24/10, 14, 20, 21; el-Bakara 2/64; en-Nisâ 4/83, 113; el-Beled 90/10; eş-Şems 91/8-10; el-İnsân 76/3.

²³³ Kur’an perspektifinde bireyin duygu, düşünce ve davranışları üzerindeki etkiler için Bu konuda bk. Mesut Işık, “Kur’an’a Göre Şükürün İnsan Hayatındaki Önemi”, *Diyanet İlmi Dergi* 60/1 (15 Mart 2024), 13-42.

²³⁴ Ferhat Kardaş -İlhan Yalçın, “Şükran: Ruh Sağlığı Alanında Güncel Bir Kavram”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 10/1 (31 Mart 2018), 1-18; Robert Emmons, “Şükran Neden İyidir?”, *Kemal Sayar Resmi Web Sitesi*, erişim 24 Şubat 2025, <https://kemalsayar.com/haftanin-yazisi/sukran-neden-iyidir>.

alacakları karşılıktır.” denilmektedir. Bu ayet, Allah’ın sınırlarını koruyanları övmesi ve bu hususa dikkat edenlere cennet vaadinde bulunması anlamına gelmektedir.²³⁵

17. Mukîr

Mukîr İlahi sıfatı, Müslüman kişiliğinin inşasında ele alındığında, doyurmak ve rızık sağlamak anlamına gelmektedir. Bu anlamın özümsemesi, kişinin kendi nefsi düzleminde ahlâki bir sorumluluk doğururken, toplumsal düzlemde ise sorumluluk ve infak bilincini meydana getirir. Zira bu sıfatı özümsemek, özellikle aileden başlayarak, akraba, yabancı, zayıf ve güçlü ayırımı yapmaksızın, maddi ve manevi olarak muhtaçları doyurmayı gerektirir.²³⁶

18. Muğni

Muğni sıfatını bilmek, kişinin ihtiyaçlarını yalnızca Allah’tan beklemesini sağlar. Bu hususta Allah’a dayanan kişinin, insanlardan beklentisi azalır. Ayrıca, Muğni sıfatının içselleştirilmesi, kişinin gücü nispetinde ihtiyaç sahiplerine ilim, maddi imkânlar, nasihat ve ahlâki destekle insanları zenginleştirme çabası içine girmesine yol açar. Gaflete düşene hatırlatıcı olur, cahil kişiye ilim öğretir, günaha meyli olanı düzeltir ve fakiri imkânları dâhilinde destekler. Böylelikle, Muğni sıfatının yansıması hem bireysel düzeyde hem de toplumsal düzeyde kendini gösterir.²³⁷

19. Berr ve Vehhab

Bu sıfatlarla birlikte Berr sıfatını bilip içselleştirmek, Allah’ın çeşitli bağışlarını beklerken, kişinin de gücü nispetince bağışta bulunmasını sağlar. Mal fazlası veya kullanılmayan eşyalar değil, en sevdiği ve değerli gördüğü şeyleri bağışlar. Kişi, Allah’ın Kelâmında belirtilen “*Sevdiğiniz şeylerden vermedikçe iyiliğe erişemezsiniz*”²³⁸ ayetini idrak edip ilahi emrini yerine getirmeye çalışır.²³⁹ Bunu yaparken cimrilik yapmaz ve malının eksilmesinden korkmaz, çünkü İlahi sıfatlardan Cevâd ve Kerîm sıfatlarını içselleştirmiştir. Bu bilincin sonucunda, para, makam, hikmet, ilim, iyilik ve yardımda bulunurken cömert olur. Bu iki sıfatı bilmenin etkisiyle, Allah’ın cömertliğinin ve eli açıklığının tecellisinin eserlerini dilemekte ve kendisi de maddi ve manevi ihtiyaç sahiplerine karşı cömert ve eli açık olur. Ayrıca, Vehhab sıfatının

²³⁵ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 51.

²³⁶ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 51.

²³⁷ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 54.

²³⁸ Âl-i İmrân 3/92.

²³⁹ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 53.

Allah'ın her türlü hibesini ve ilgisini dilemek olduğunu bilerek, bu sıfatı da özümser. En yakınlarından başlamak üzere çevresindeki insanlarla ilgilenir ve hibe verir.²⁴⁰

20. Tevvab

İnsan, beşer olması dolayısıyla hatalar yapar, günah işler ve yanılığa düşer. Bu durumda olan birey, Allah'ın Tevvâb sıfatına sığınır. Zira bu sıfat Allah'a nispet edildiğinde “Tevbeleri çok kabul eden” anlamına gelirken, insanlar için kullanıldığında “çok tevbe eden” anlamına gelir. Tevvab sıfatı, kullarına tevbe yollarını kolaylaştıran demektir.²⁴¹ İzz bn. Abdüsselâm, Tevvab sıfatını “tevbeye muvaffak kılan” anlamında ele almıştır. Bu sıfatı bilen kişi, Allah'ın tevbesini kabul etmesini umar. Bu sıfatı özümsemek ise kötülük edenin tevbe etmeye teşvik etmek ve yaptığı hatadan dönmesini sağlamaktır. Eğer bu sıfat, tevbeyi kabul etme anlamında içselleştirilirse, kişi kendisine kötülük edenin ve zulmedeninin özrünü, af dilemesini ve pişmanlığını kabul eder.²⁴²

21. Vedûd

Sevgiyle koruyan, vefa ile destekleyen Allah'a sarsılmaz bir bağ ile bağlılıkla yönelen ve etrafına aynı ölçüde güven veren birey, kişiliğini Vedûd ve Velî sıfatları ile inşa etmiştir. Vedûd olan Allah, kullarına dostluğunu tattırandır. Bu sıfatı bilen birey, itaat ve taatinde Allah'ın sevgisini ve dostluğunu kazanmayı umar. Bu sıfatı içselleştirdiğinde, Allah'a, O'nun peygamberlerine ve salih kullarına dost olur. Velî sıfatını bilmesinin neticesinde ise, Allah'ın tedbiri ve takdirine razı olur. Bu sıfatı içselleştiren birey, gücü yettiğinde, velisi olduğu kişilerin faydasına olacak şeyleri sağlamak ve zarar verecek şeyleri engellemek için çaba gösterir. Hem Vedûd hem de Velî sıfatlarının yansıması sonucu, Allah'ın sevgisini yüreğine taşır ve insanlara dostça yaklaşır.²⁴³

22. Mukaddim ve Muahhir

İnsan, yaşarken bazen öncelikleri karıştırabilir ve erteleyebilir. Oysaki Mârifetullah ile inşa olmuş bir Müslüman, öncelediklerinde ve ertelediklerinde Allah'ın rızasını ve hoşnutluğunu önemsemelidir. Bu hususta İlâhi sıfatlardan Mukaddim ve Muahhir sıfatları ona rehberlik eder. Bu sıfatları bilmek, Allah'a saygı duymayı, O'nu

²⁴⁰ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 56.

²⁴¹ Bayram, 99 *Esmâ Sonsuz Mana*, 278.

²⁴² Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 54.

²⁴³ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 52-53.

yüceltmeyi ve bazı durumlarda Allah'ın öne geçirme ve ertelemesinde O'ndan razı olmayı gerektirir. Bu iki sıfatı içselleştiren birey, Allah'ın öncelemesini emrettiği şeyleri öne alır, geri bırakılmasını emrettiği şeyleri ise geride bırakır. Özellikle Allah'a yakınlık sağlayan amelleri önceler, değerli olanı değersizden ayırır ve zor olanı kolayla tercih eder. Allah'ın övgüsüne mazhar olmak için iyiliklerde yarışır. Hayatını dizayn ederken bu hususlara dikkat eder.²⁴⁴

23. Kâbız ve Bâsıt

Müslüman, her haliyle dengeli olmalıdır. Bilhassa dünya nimetleriyle ilgili bu dengeyi sağlamakta Kâbız ve Bâsıt sıfatları başat rol oynamaktadır. Şayet bu sıfatları içselleştirirse, hayatında hiçbir şeyi sınırsızca bırakıp saçıp savurmaz. Savurgan olmadığı gibi, her şeyi kendine saklayıp cimri bir tutum da sergilemez. Açan ve genişleten manasında olan Bâsıt sıfatı içselleştirilmesi, kişinin ihsan ve cömertlik sıfatını geliştirmesiyle mümkün olur. Allah'ın bu dünyada kullarına ihsanını ve nimetlerini genişçe yaymasını rehber edinerek, kendisi de elindekini ihtiyaç sahibi olan her tür canlıyla paylaşmalıdır. Hatta öyle ki, tüm canlılara merhametli davranmalıdır. Tutan ve sıkı manasında olan Kâbız sıfatı ise görevlendirmede liyakati öncelemeyi vurgulamaktadır. Hikmet, ilim, mal ve yöneticilik gibi önemli pozisyonlarda görevlendirme yapıldığında liyakat göz ardı edilirse, faydadan çok zarar getirir. Hak etmeyene verilen her tür görev ve ikram, kişiyi sapıtacağı gibi, zararı en fazla toplumu etkileyecektir. Bu sebeple ehliyet sahibi (liyakat) olmayanlara bu tür görevleri vermemelidir. Bu sıfatı içselleştiren kişi, bu hususa bilhassa dikkat eder.²⁴⁵

24. Dârr ve Nâfi'

Müslüman kişiliğinin oluşumuna etki eden bir başka husus, kişinin zarardan korkması ve fayda elde etmeyi ummasıdır. Böyle bir bilincin oluşması, Dârr ve Nâfi' sıfatlarının bilinmesi ve içselleştirilmesi ile mümkün olur. Bu sıfatları özümseyen kişi, iyilik ile yükümlü olduklarına fayda sağlamaya çalışır ve iyiliği herkese ulaştırmaya gayret eder. Zarar hususunda, İslam'ın haksız yere zarar vermeyi yasakladığını ve hak, hukukun korunması için yaptırım uygulanabileceğini dikkate alır. Zarar vermenin ancak

²⁴⁴ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 53.

²⁴⁵ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 55.

adaletle ve hak edene uygulanması gerektiğini bilir. Bunu, kişiliğinin inşasında ve pratik hayatında bir şiar olarak edinir.²⁴⁶

25. Kahhâr ve Müntekim

Kahhâr ve Müntekim sıfatları, Allah'ın adaletinin ve mutlak üstünlüğünün tecellisidir. Bu sıfatları bilmenin neticesinde kişi, Allah'ın intikamından ve zatından korkar ve ürker. Bu sıfatların içselleştirilmesi, kişinin nefsini, dünyasını ve ahiretini ıslah etmeye çalışmasıdır. Allah'a ibadetinde ve taatında, O'na engel olan herkesi ve her şeyi bertaraf edip, yenilgiye uğratar. Ayrıca Müntekim sıfatını içselleştiren yöneticiler, had, ta'zir ve meşru hukuki yaptırımları uygular ve suçluları adil bir şekilde cezalandırır.²⁴⁷

26. Nûr ve Hâdi

Nûr ve Hâdi sıfatları, insanın hakikati bulmasını ve doğru yolu izlemesini sağlayan ilahi sıfatlardır. Bu sıfatları bilmek, kişinin kalbinin Allah'ın mârifetiyle aydınlanmasına ve hayatının ilahi rehberlikle şekillenmesine etki eder. Bu sıfatları içselleştirmek, sadece kendi hidayetiyle yetinmeyip başkalarının da hidayetine vesile olmak ve başkalarına yol göstermekle mümkündür. Bu sebeple kişi, ilim ve güzel ahlâkla başkalarına rol model olmalı ve kendi hayatında Allah'ın nurunu yansıtmalıdır. Böylece hem kendi hidayetini bulur hem de başkalarının doğru yolda olmasına vesile olur.²⁴⁸

27. Kavî ve Metin

Kavî sıfatı çok güçlü ve Metin sıfatı ise kuvveti sarsılmaz manasına gelmektedir. Bu sıfatlar, Allah'ın sarsılmaz kuvvetini ve mutlak kudretini ifade etmektedir. Kişinin bu sıfatları bilmesi, Allah'a saygı duymasını, O'nu yüceltmesini ve O'nun sarsılmaz kuvvetine güvenmesini gerektirir. Bu sıfatları içselleştirmesi, kişinin dininde kuvvetli, imanında sarsılmaz bir yakine ve Allah'ın itaatiyle dolup taşmasına etki etmektedir. Allah'ın sonsuz kudretine ve sarsılmaz kuvvetine dayanan kul, iç ve dış etkenlerin inanç bağlamında ayağını kaydırmalarına karşı dirençli olur. Aynı direnci zorluklar karşısında

²⁴⁶ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 54.

²⁴⁷ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 46-48.

²⁴⁸ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 55.

da gösterir. Rabbine sığınan, hayatını bu yönde şekillendirirken hem ruhen hem de ahlâken güçlü bir duruş sergiler. Bu sıfatların tecellisini hayatında hisseder.²⁴⁹

28. Mecîd

Müslüman kişiliğin oluşumuna etki eden ve daha önceki sıfatları özümsemekle mümkün olan Kavî sıfatıdır. Mecîd sıfatı, Zatı şerefli, fiilleri güzel, ihsanı ve bağış bol manasındadır. Celil, Vehhab, Kerim ve daha önce bahsi geçen özümsenebilecek İlahi sıfatları kapsamaktadır. Bu sıfatı özümsemenin diğer sıfatları özümsemeyi kapsamasının sebebi, “Celal ve İkrâm sahibi” olmanın tüm ilahi sıfatları içermesinden dolayıdır. Mecîd sıfatını özümseyen kişi, Allah’ın yüceliğini kavrayarak hayatını bu bilinç üzere şekillendirir.²⁵⁰

2.1.3. İzz B. Abdüsselâm ve Gazzâlî’ye Göre Mârifetullahın Ahlâkî ve Manevî Yansımaları

İzz bin Abdusselam, ilahi sıfatların Müslümanın kişiliğinin oluşumunda etkisini, ilgili sıfatların bilinmesi ve özümsementinin kişideki tesirini bu şekilde ele almıştır. Bu açıklamalarından sonra, özümsementin etkili olabilmesi için gerekenleri belirtmiştir. Devamında şu hususlara dikkat çekmiştir: İlahi sıfatları özümsemek bir yöneliş gerektirir; kişi, bakışlarını yani zihnini ve kalbini bu sıfatlara yöneltmelidir. Bu sıfatların kalpteki etkisini artırmak için Allah’ı ve sıfatlarını çok zikretmelidir. Bunun yanı sıra, bazı İlahi sıfatların üzerinde perdeler vardır ve bu örtüler kalktığında kalpte bazı durumlar tecelli eder. Rahmetin perdesi kalktığında ümit meyvesi doğar; İntikam sıfatının perdesi kalktığında korku meyvesi doğar; Celâlin perdesi kalktığında saygı ve yüceltme hissi oluşurken; Cemâl’in perdesi kalktığında muhabbet meyvesi doğar. Tevekkül, cömertlik ve ihsan ise fiillerindeki tekliğin perdesi kalktığında ortaya çıkar. Şayet bütün sıfatların üzerindeki perde kalkarsa, kalp Rahman’ın nuru ve Deyyan’ın azametiyle dolar; öyle ki dünyadaki varlıklar gözde yok olup gider.²⁵¹

Bahsi geçen özümseme ve içselleştirmelerin en üstünlerinden biri, Allah’ın kişiye iyilik ettiği gibi onun da başkalarına iyilik etmesidir. Allah’ın ona lütfettiği gibi, kendisinin de başkalarına vermesidir. Bu hususa “Öyleyse sakın yetimi ezme”²⁵² ve “El

²⁴⁹ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 52.

²⁵⁰ İmam Gazzâlî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Mehmet Eren (İstanbul: İnsan, 2024), 153; Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 56.

²⁵¹ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 57.

²⁵² ed-Duhâ, 93/9.

açıp isteyen de sakın azarlama”²⁵³ ayet-i kerimleri delildir. Peygamber Efendimize hitaben nüzul olan bu ayetlerde, “Seni yetim bulup kucak açtığımız gibi sen de yetime bize davrandığımız gibi davran” ilahi ikazı, tüm Müslümanların muamelelerinde dikkat etmeleri gereken bir husustur. Devamındaki ayette de, Allah’ın kişiyi muhtaç iken nasıl ki kimseye muhtaç olmayacak hale getirip zengin ettiyse, kişi de muhtaç olanlara bu şekilde davranmalıdır. Verilen nimetler minnetle ve şükranla anılmalıdır.²⁵⁴

Gazzâlî, ilâhî sıfatları özümseyip ahlâkına ve hayatına yansıtanların Allah’a yakın olduklarını ve bu yakınlık sayesinde Meleklerden Mele-i A’lâ grubuyla dostluk kurduklarını belirtir.²⁵⁵ Bu bağlamda Gazzâlî, ilâhî sıfatların idrak edilmesinin kişi üzerindeki etkilerini ise şöyle ifade eder:

Mesela Allah’ın âlim ve kâdir olduğunu icmali olarak bilen biri, O’nun semaların ve yeryüzünün hükümlerinde, ruhlar ile cesetlerin yaratılışındaki ayetlerinde görülen harikuladeliği müşahade eden, hükümlerindeki eşsiz güzelliklerle sanatındaki olağanüstü şeylere muttali olan gibi değildir. Öyle ki bu kişi, kâinattaki en ince ayrıntılara dikkat eden, hikmetin bütün inceliklerini araştıran, düzenin bütün güzelliklerinin farkında olan, Allah’a yaklaştıran bütün melekî sıfatlarla muttasıf, o sıfatlara onlarla muttasıf olmaya nail olma derecesinde nail olmuş biridir.²⁵⁶

Gazzâlî’nin bu yaklaşımı, İzz b. Abdüsselâm’ın mârifetullah bilgisine ulaşan kişinin hlâki ve manevi yansımalarına dair görüşlerini desteklemektedir. Nitekim Gazzâlî, mârifetullahı, bireyin ahlâki kemalini ve Allah’a yakınlığını belirleyen temel unsurlardan biri olarak ele almaktadır. Onların vurguladığı gibi, mârifetullah, müslüman kimliğinin özünü oluşturan temel unsurdur ve kişinin ahlâki yükselişinin anahtarıdır.

Sonuç olarak, İzz b. Abdüsselâm’a göre mârifetullah, insanı Allah’a yaklaştıran ve özümsemiğinde Müslümanın kişiliğini inşa eden en önemli etkidir. Bu bilinç, kişinin sadece teorik olarak Allah’ı tanımasını değil, ilâhî sıfatlarını içselleştirmenin neticesinde O’nun ahlâkı ile ahlâklanmasını gerektirir. Bu yönüyle mârifetullah, müslüman kişiliğinin oluşumunda hem zihinsel bir farkındalık hem de ahlâkî ve manevi bir dönüşüm sürecidir.

²⁵³ ed-Duhâ, 93/10.

²⁵⁴ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 58.

²⁵⁵ Gazzâlî, *Esma-i Hüsna Şerhi*, 55.

²⁵⁶ Gazzâlî, *Esma-i Hüsna Şerhi*, 65.

2.2. Müslüman Kişiliğin Temelleri: İman, Takva ve İhsan

İzz b. Abdüsselâm, mârifetullahın ardından Müslüman şahsiyetinin inşasında etkili olan temel kavramlar arasında îman, takvâ ve ihsânın belirleyici rolüne dikkati çeker. Ona göre iman, bireyin zihnî yapısını, şahsiyetini ve davranışlarını şekillendiren asli bir unsurdur. Zira sâlih amellerin kaynağında sahih bir îman anlayışı yer alır. Bu yönüyle îman, yalnızca bireysel bir inanç beyanı değil, aynı zamanda toplumsal ilişkileri de etkileyen dinamik bir varoluş biçimidir.²⁵⁷

İzz b. Abdüsselâm, îmanın ahlâkî boyutunu ele alırken, inancın pratik hayata yansımalarını hem bireysel hem de toplumsal düzeyde kapsamlı bir şekilde değerlendirir. Bununla birlikte, tefekkürün îman üzerindeki etkisini de vurgular; çünkü ona göre tefekkür, îmanı derinleştiren ve amele dönüşmesini sağlayan temel zihinsel süreçlerden biridir.²⁵⁸

İmanın sürekliliğini sağlayan takva, bireyin Allah bilinciyle şekillenen tutum ve davranışlarını belirleyen temel bir ilkedir. Nitekim Kur'an-ı Kerîm'in hedeflediği toplumsal yapı, ahlâkî temeller üzerine inşa edilmiştir ve bu inşa sürecinin özünü de takva teşkil etmektedir. Takva, yalnızca bireyin iç dünyasını inşa eden bir bilinç hali değil; aynı zamanda bireysel ve toplumsal adaletin, merhametin mihveridir. Yaratılıştan getirilen adalet ve iyilik duygusunu koruyan takva, bireyin doğru ile yanlış ayırt etmesini sağlayan içsel bir rehberdir.²⁵⁹

Takvanın bir sonucu olan ibadet ise, sadece ritüel bir görev değil; Müslüman kişiliğinin inşasında etkili olan, bireyi sorumluluk, disiplin ve iç denetim bilinciyle donatan bir eğitim sürecidir. İhsan ise amel merkezli bir yaklaşımla ele alınmakta; bireyin Allah'ı görüyormuşçasına yaşama şuurunun kişilik gelişimine katkısı örneklerle ortaya konulmaktadır.²⁶⁰ Bu çerçevede bireyin her eyleminde maslahat, yani fayda ve iyilik ilkesini gözetmesi gerektiği vurgulanmakta; bu yaklaşım, hem bireysel hem

²⁵⁷ Furat Akdemir, "İman Hakikatinin Amel/Ahlâka Yansımaları ve Müslüman İman Algısındaki Yanlışlar ve Nedenleri", *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumu* (2016), 695.

²⁵⁸ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 72.

²⁵⁹ Ahmet Erkol, "Sosyal Kelâm Açısından Kur'an'ın İnsan Eleştirisi ve Yeni Bir Ahlâkın İnşası İçin Önerileri", *Şarkiyat* 15/2 (Aralık 2023), 629.

²⁶⁰ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 165.

toplumsal düzlemde sorumluluk temelli bir ahlâki yapılanmayı ön plana çıkarmaktadır.²⁶¹

2.2.1. İman: Kalpten Benliğe Yönelen Bir Meleke

Müslüman kişiliğinin oluşumu bağlamında iman, kişinin iç dünyasını şekillendiren temel unsurdur. Kalbin, ruhun, aklın ve hislerin etkin olduğu bir kavrayış biçimi olarak iman, salt teorik bir kabul olmayıp, kişinin benliğine nüfuz eden bir yönelimdir. Bu yönelim, bireyin ahlâki değerlerini, düşünce yapısını ve davranışlarını belirleyen temel faktörlerden biridir.²⁶² Ayrıca, imanın derinliği, bireyin ruhsal donanımıyla doğru orantılı olduğu için, ruh dünyası zenginleşen ve olgunlaşan birey, İslam ahlâkını daha içselleştirip yaşayabilir. Kalp ve ruhun imanda etkili olması, Müslüman bireyin duygusal ve ahlâki yönünü de besler. Sonuç olarak, iman, ruhsal donanımı, kalbi ve hissiyatı besleyen ve kişiliği şekillendiren temel unsur olarak Müslüman kişiliğinin oluşumuna doğrudan etki etmektedir. Bu sebeple güçlü bir imana sahip olmak, kişinin hem ahlâki hem de davranışsal anlamda İslam'ın özüne uygun bir kişilik geliştirmesini sağlar.

İzz b. Abdüsselâm, imanın tanımını yaparken gerçek ve mecazi anlam ayırımına gitmektedir. Ona göre imanın gerçek anlamı, kalbin tasdikinden ibarettir; mecazi anlamı ise bu tasdikin gereklerinin yerine getirilmesidir.²⁶³ Nitekim *“İnananlar ancak o kimselerdir ki, her ne zaman Allah'tan söz edilse kalpleri korkuyla titrer ve kendilerine her ne zaman O'nun ayetleri ulaştırılsa inançları güçlenir ve Rablerine güven beslerler. Onlar ki, namazlarında devamlı ve kararlıdırlar; kendilerine rızık olarak bahsettiğimiz şeylerden başkalarının yararına harcarlar,”*²⁶⁴ ayetini referans alarak tevekkülü, bedeninin edimlerinden olan namazı ve zekâtı, imanın kapsamı içinde değerlendirmiştir.²⁶⁵

İzz b. Abdüsselâm, mezkûr eserinde imanı, ret ve kabul bağlamında ele almaktadır. İman, sadece Allah'ı kabul etmekle değil, aynı zamanda tağutu (bâtılı) reddetmekle gerçekleşir. Bu görüşünü, *“kim tâğutu reddedip Allah'a inanırsa,*

²⁶¹ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 461-497.

²⁶² Hasan Kayıklık, “Psikolojik Açıdan İnanç, İman ve Şüphe”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (2005), 135.

²⁶³ Yusuf el-Karadâvî, *İman ve İslamda İtidal / el-İzz b. Abdi's-Selâm*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2006), 13.

²⁶⁴ el-Enfâl 8/2-3.

²⁶⁵ el-Karadâvî, *İman ve İslamda İtidal / el-İzz b. Abdi's-Selâm*, 14-15.

kopmayan sağlam kulpa yapışmıştır,”²⁶⁶ ayet-i kerimesi ile destekler. Allah’a iman, imanların en üstünü ve en yücesi olduğu için insanın şerefini, değerini ve hakikatle bağını zirveye taşır.²⁶⁷ Bunun yanı sıra “*İşte onların kalbine Allah imanı yazmıştır*”²⁶⁸ ayeti kerimesini referans alarak, imanın kalpte kökleşeceğini belirtir. Bu, imanın dilde kalan bir kabul olmayıp, kalpte derinleşen, sarsılmaz bir gerçeklik olduğunu gösterir. İmanın kalpte kökleşmesi için, imanın sebeplerine ve delillerine yönelmek, ibadetlere devam etmek ve Allah’a yakınlaştıran amelleri işlemek gerekir. Bu hususlara dikkat eden kişinin imanı, kalpte, akılda ve amelde varlığını hissettiren bir meleke haline gelir.²⁶⁹

Allah’ı tanıyıp iman eden kişinin Allah’a karşı muhabbeti artar. “*İman edenlerin Allah’a olan sevgileri ise çok daha fazladır.*”²⁷⁰ ayeti kerimesi de bu hususa vurgu yapmaktadır. Bu sevginin neticesinde kişi Allah’a itaat hususunda hassas davranır, kusur etmez ve hoşnutluğunu kazanacak şeylere önem verir. Allah’ın öfkesini üzerine çekecek söz ve davranışlardan kaçınır. İzz b. Abdusselâm Allah’a duyulan bu tür sevginin diğer tüm sevgilerden daha güçlü, büyük ve benzersiz olması gerektiğini belirtir. Zira sevginin yöneldiği Zât olan Allah, sevgi duyulan tüm varlıklardan daha yüce, eşsiz ve benzersizdir. Onun her şeyi işiten ve gören olması bu sevginin benzersiz olmasını gerektirir.²⁷¹ Nitekim Allah’a duyulan bu sevgi, O’nun yarattıklarına muhabbet beslemeye de vesile olur. Bu sevgi sayesinde kişi, Allah’ın resullerini, velilerini, Ehl-i Beyt’i ve mü’minleri sever. Bu muhabbetin temelini ise Allah’a duyulan sevgi ve O’nun rızasını kazanma arzusu oluşturur.²⁷²

İman, sadece Allah’a inanmak ile sınırlı değildir. Allah’ın peygamberlerine ve vahyine kesin bir teslimiyetle inanmayı gerektirir. Nitekim ayet-i Kerime’de Allah “*Ey iman edenler! Allah’a, peygamberine, peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman ediniz,*”²⁷³ buyurarak imanın temel unsurlarını vurgulamaktadır. Diğer yandan kadere iman da iman esaslarından biridir. Allah ayetinde “*Biz her şeyi bir*

²⁶⁶ el-Bakara 2/256.

²⁶⁷ Abdüsslâm, *Hikmet Ağacı*, 72.

²⁶⁸ el-Mücâdele 58/22.

²⁶⁹ Abdüsslâm, *Hikmet Ağacı*, 73.

²⁷⁰ el-Bakara 2/165.

²⁷¹ Abdüsslâm, *Hikmet Ağacı*, 73-74.

²⁷² Abdüsslâm, *Hikmet Ağacı*, 76-77.

²⁷³ en-Nisâ 4/136.

kaderle yarattık”²⁷⁴ buyurarak her şeyin ilahi bir ölçü ve takdir çerçevesinde var olduğunu bildirmektedir.²⁷⁵ Kişi Allah’a, peygamberine, kitabına ve kadere inancını güçlendirdiğinde bu iman, düşünce dünyasını, ahlâki duruşunu ve hayata bakış açısını şekillendirir.

2.2.2. Tefekkürün İman ve Şahsiyet İnşasındaki Rolü

İzz b. Abdüsselâm’a göre, imanı temellendirip güçlendirmek ve Allah’ı tanımak, tefekkürle mümkündür. Tefekkür, kişiyi mârifetullah ve itikada ulaştıran fikrîsel bir eylemdir. İsfahani, tefekkürü “işlerin hakikatlerine ulaşmak için onları irdelemek ve araştırmaktır” şeklinde tanımlamıştı.²⁷⁶ İslam düşünce geleneğinde tefekkür önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de, Allah’ın varlık ve birliğine dair delillerin tefekkür edilmesi sıkça vurgulanmaktadır. Bu tür bir tefekkür, her tür düşüncenin en üstünüdür, çünkü amacı, en yüce maksat olan Allah’ı tanımak ve bilmektir.²⁷⁷ İzz b. Abdüsselâm, bu sürece Peygamber’in sözlerinin doğruluğunu, yeniden dirilmeyi ve Şeriat’ın getirdiği hükümleri tefekkür etmeyi de dâhil etmektedir.²⁷⁸

İzz b. Abdüsselâm, ele aldığı meseleler üzerine tefekkür etmenin hikmetlerini ve Müslüman şahsiyetinin inşasındaki rolünü vurgular. Resûlullah’ın sözleri üzerine tefekkür etmenin, bireyi O’nun getirdiği hükümlere daha sıkı sarılmaya sevk edeceğini ve hem dünya hem de ahiret saadetine ulaşmada rehberlik edeceğini ifade eder. Yeniden diriliş hakikatine işaret eden pek çok ayete atıfta bulunan İzz b. Abdüsselâm, bu ilahi hakikati tefekkür etmenin, insanı o büyük güne hazırlık bilinciyle donatacağını ve Allah’a kavuşma arzusuyla manevi arınma sürecine yönelteceğini dile getirir.²⁷⁹ Bu bağlamda, İzz b. Abdüsselâm’ın vurguladığı ahireti tefekkür etmek, Müslümanı sadece ahiret gerçeğini idrak etmeye sevk etmez. Aynı zamanda onu, bu hakikate uygun bir yaşam sürmeye teşvik eder. Nitekim Allah’ın rahmetinden ümit kesmemek ve O’na kavuşmayı dilemek, Müslüman’ın en temel vasıflarındandır. Bu ulvî meziyet, ahireti dilemenin ötesinde, ahirete yönelik bilinçli bir hazırlık sürecini beraberinde getirir. Zira daha önce belirttiğimiz gibi ahiret bilinci, kişiyi salih amellere yönlendirerek hayatını ilahî rızaya uygun tanzim etmesine vesile olur. Böylece kişi, dünya hayatında istikamet

²⁷⁴ el-Kamer 54/49.

²⁷⁵ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 72-73.

²⁷⁶ El-İsfahânî, *Müfredât: Kur’an Kavramları Sözlüğü*, 805.

²⁷⁷ Bu konuda bk. Yûnus 10/101; el-A‘râf 7/185; el-Mülk 67/3 vd.

²⁷⁸ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 69.

²⁷⁹ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 70-71.

üzere yaşar ve ebedi saadete ulaşmak gayesiyle ibadet ve güzel ahlâk hususunda azmeder.²⁸⁰

2.2.3. Takvanın Kişilik İnşasındaki Rolü

Etimolojik anlamda takva, insanın kendisini günahlardan sakındırması anlamına gelir ve bu da sakıncalı olan şeylerin terk edilmesiyle mümkündür.²⁸¹ Takva dini literatürde kulun, Rabbine karşı içten bir saygı, murakabe ve sorumluluk bilinciyle hareket etmeyi; yasaklardan sakınma hassasiyetiyle yaşamayı ifade eder. Bu tanımlar çerçevesinde takva şahsiyet inşasına yön veren ve Müslüman kişiliğini oluşumuna doğrudan tesir eden bir öğedir. Zira Takvâ, kişinin nefsinin ahlâki yozlaşmalara karşı koruması ve sağlam bir şahsiyet inşası için zihinsel farkındalıkla birlikte fiilî düzlemde de bir hassasiyet geliştirmesi; böylece benliğini bozulma, çözülme ve dağılmadan muhafaza etmesidir. Nitekim takva ile şekillenen bir kişilik, istikrarlı, kendisiyle barışık ahlâki sorumluluk bilinciyle hareket eden bir yapıya sahip olur. Aynı zamanda takva, kişinin ahlâki ve manevi olgunluğa ulaşmasını hedefler; dürüstlük, adalet, merhamet, diğergamlık gibi erdemleri şahsiyetine dâhil etmesini telkin eder.²⁸²

İzz b. Abdüsselâm, Müslüman kişiliğin inşasında takvayı asli unsurlardan biri olarak görmektedir. Ona göre takva, yalnızca haramlardan kaçınmakla sınırlı değildir; aynı zamanda hayatı Allah merkezli bir anlayışla şekillendirme çabasıdır. Bu bağlamda takva, bireyin hem kalbî yönelimlerini hem de dışa yansıyan davranışlarını kuşatan kapsamlı bir ahlâkî terbiyeyi ifade eder. İzz b. Abdüsselâm, Allah'ın makamından korkmayı, azabını hatırlayıp inlemeyi, kötü hesaptan endişe duymayı ve sürekli bir murakabe hâlinde Allah'tan sakınmayı takvanın temel tezahürleri arasında görür.²⁸³

İzz b. Abdüsselâm, Allah korkusuyla yapılan sâlih amellerin, kulun Allah'a olan itimadını artıran bir vesile olduğunu belirtir. Kula hâkim olan Allah korkusu ve azabından sakınma bilinci ise, onun takvaya yönelmesine imkân sağlar.²⁸⁴ Takva ile

²⁸⁰ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 78-79.

²⁸¹ El-İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 1176.

²⁸² Hamdullah Arvas, "Takva Kavramının Psiko-Sosyal Boyutları: Dinî Antropolojinin Benlik ve Sosyalleşme Dinamikleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 357.

²⁸³ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 99-101.

²⁸⁴ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 101.

donanmış bir Müslüman bu hali sayesinde günah işlemekten ve isyankâr olmaktan kendisini muhafaza eder.²⁸⁵

2.2.4. İbadet ve Şahsiyet: Namaz, Oruç ve Hac'ın Dönüştürücü Etkisi

Müslüman kişiliğinin inşasında etkili olan unsurlardan biri de ibadetlerdir. İzz b. Abdüsselâm, ibadetler hususunda hırslı ve azimli olunması gerektiğini, kaçırılan ibadetler için derin bir üzüntü duyulmasının mühim olduğunu, ibadetlerin kalbe hafif gelmesi gerektiğini ve ibadetler vesilesiyle Allah'tan yardım talep edilmesini vurgulamaktadır.²⁸⁶ Nitekim ibadet, salt bir ritüel ya da alışkanlık olmanın ötesinde, zihnin yapılandırılmasını etkileyen ve hem inşa hem de ahlâki yönelimlerini belirleyen temel bir vasıttır. İbadetlerde güdülen bu gaye, bireyin sosyal ilişkilerini, değer dünyasını ve normatif tutumlarını da doğrudan etkilemektedir. Bu durum, başta namaz olmak üzere bütün ibadetlerde açıkça gözlemlenebilmektedir.²⁸⁷

Müslümanın ahlâki boyutunu güçlendiren etkiye sahip olan namaz, Müslümanı erdemli tutum ve davranışlara yönlendirir. Namaz, müminin kalbinde sahih imanı canlı tutarak, davranış ve tutumlarının ilahi emirlerle uyum içinde olmasına katkı sağlayan önemli bir ibadettir. Namaz aracılığıyla müminde kendine özgü bir şahsiyet oluşur; sağlıklı bir vicdan teşekkül eder. Namaz kılan insan dengeli bir kişilik yapısına kavuşur. Namaz, günlük hayatın Allah ile sürekli olarak kalbî ilişki içerisinde olma esası üzerine sistematize edilmesidir. Namazda, Yüce Allah'ın huzuruna çıkarak, O'nu anmak, O'na yalvarmak ve şükretmek suretiyle nefsi / kişiliği terbiye etme, olgunlaştırma, ruhu kirlilerden arındırma durumu söz konusudur. Çünkü günde beş vakit Yüce Allah'ın azamet ve sevgisini, vaatlerini ve tehditlerini ruhunda hisseden kimse, bu tesirler altındayken kötülük yapmaya eğilim gösteremez. Böylece insanın kötülüğe duyduğu eğilim tedricen azala azala neredeyse tamamen yok olur. Namaz, insan için hayat boyu süren ve ahlâki güzelleştiren manevî bir eğitimidir. Bu eğitim, kişiye mükemmel bir Müslüman şahsiyeti kazandırır.²⁸⁸

Namazın en önemli işlevlerinden biri, Müslümanı hayâsızlık, kötülük ve çirkin fiillerden uzak tutarak akıl ve sağduyuya aykırı tutum ve davranışlardan korumasıdır. Ayeti Kerime'de “*Şüphesiz ki namaz hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar.*”²⁸⁹ buyurulmaktadır. Hayâsızlık ve kötülükten sakındırıcı yönüyle namaz, müminin manevi muhafızıdır; ona gün içinde beş vakit kulluk şuurunu hatırlatır ve bu bilinci tazeler. Bu sayede mümin, Allah'a kulluk bilincine ters düşen söz, fiil ve tutumlardan kaçınma

²⁸⁵ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 112.

²⁸⁶ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 80-90.

²⁸⁷ Abdurrahman Kasapoğlu, *Namaz ve Oruç Psikolojisi* (İstanbul: Çıra Akademi, 2016), 146.

²⁸⁸ Abdurrahman Kasapoğlu, “Kişilik Gelişimi Açısından ‘Namaz’”, *Hikmet Yurdu* 8/16 (2015), 16.

²⁸⁹ el-Ankebût 29/45.

iradesini güçlendirir. Namazın belirlenen vakitlerde kılınması, bireyin disiplin kazanmasına ve düzenli bir yaşam sürmesine katkı sağlar.²⁹⁰

Oruç ibadeti, fiziksel, ruhsal ve toplumsal boyutlarıyla etkili olan kapsamlı bir ibadettir. Oruç vasıtasıyla birey, Yaratıcısına olan sadakatini ortaya koyar ve nefsanî arzularına karşı irade gücünü pekiştirir. Açlık ile bedensel arınma sağlanırken, aynı zamanda yoksulluğun ve bitkinliğin tecrübe edilmesi, bireyin yoksulun hâinden anlamasına vesile olur. Bu durum, yardımlaşma ve toplumsal dayanışma duygularının güçlenmesini beraberinde getirir. Açlık tecrübesi, bireyde vicdan, diğergamlık, sabır, tevazu ve şükür gibi ahlâkî duyguların gelişimine katkı sağlar. Oruç sebebiyle açlık, susuzluk ve cinsel güdülerin kontrol altına alınması, bireyde içsel disiplinin oluşmasına imkân tanırken, ruhun ve iradenin güçlenmesine, arzular ve ihtiraslar karşısında hâkimiyet kazanılmasına yardımcı olur.²⁹¹

Bireyin güdü ve eğilimlerini eğiten ve dolayısıyla kişiliğini pozitif düzlemde etkileyen ibadetlerden biri de hac ibadetidir. Hac ibadetini yerine getiren bir Müslüman, bu ibadeti sadece bir ritüel olarak görmeyip, her aşamasında İlâhî rızayı merkeze alan; zihnini, kalbini ve ruhunu arındırarak, ahlâkî olgunluğa erişmeyi hedefleyen bir idrakle eda ettiğinde, güçlü ve bilinçli bir kişiliğe sahip olur. Hac ibadetinde temel güdülerin sınırlandırılması, bireyin içsel güdü ve eğilimlerinin denetim altına alınarak eğitilmesine katkı sağlar. Hac ibadeti, bireyin hem ahlâkî hem de sosyal açıdan olgunlaşmasına katkı sağlayan kapsamlı bir eğitim sürecidir. Bu ibadet, Müslümanı olumlu karakter özellikleriyle donatır, toplumsal dayanışmayı güçlendirir ve bireyi kötülüklerle mücadele edecek irade ile bilince ulaştırır. Dolayısıyla hac, sadece bir ritüel bir görev değil, aynı zamanda kişilik ve toplum inşasına yönelik dönüştürücü etkiye sahip ibadettir.²⁹²

Bu noktada, ibadetlerin kişilik üzerindeki dönüştürücü etkisi, yalnızca onların fiilî olarak yerine getirilmesine değil; aynı zamanda azimle sürdürülmesine, gönülden benimsenmesine ve sevaplarının Allah katındaki değerinin idrak edilmesine bağlıdır. İzz b. Abdüsselâm, ibadetlerde gösterilen azmin derecesinin yüksek olmasına özel bir vurgu yapar. Ona göre, azmedilen şeyin değeri, azmin şerefini belirler. Zira ibadetler

²⁹⁰ Kasapoğlu, “Kişilik Gelişimi Açısından ‘Namaz’”, 19.

²⁹¹ Mürüvvet Tezekici, *İslâm’daki Temel İbadetlerin Ahlâkî Boyutu* (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2007); Kasapoğlu, *Namaz ve Oruç Psikolojisi*, 241.

²⁹² Abdurrahman Kasapoğlu, “Kişilik Eğitimi Açısından Hac İbadeti”, *Diyanet İlmi Dergi* 44/1 (2008), 125.

hususunda azmetmek, Allah'ın rızasını kazanmaya ve iyi bir Müslüman şahsiyetin inşasına vesile olur.²⁹³ Netice olarak bilincine ve şuuruna varılarak yapılan ibadetler kişiliği dönüştürür. Bu şuur ve bilincin özünü ise takva oluşturur. Zira takva, Müslümanın imanını ve şahsiyetini kemale ulaştıran namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetlerde sabır ve azim göstermesine; Ahlâki erdemleri içermesi bakımından Müslüman kişiliğini inşa eden ve yücelten bir kavramdır.²⁹⁴

2.2.5. İzz b. Abdüsselâm'a göre İhsan

İzz b. Abdüsselâm'a göre, Müslüman kişiliğin inşasında ve kâmil bir Müslüman olma sürecinde etkili unsurlardan biri de ihsandır. İhsan: Hakk'ın rızası düşünülerek başkasına güler yüzle bakmaktan başlayarak, bir milleti zulümden, esaretten kurtaracak olan kahramanlığa kadar uzanan hattın imtidadınca devam eden ve her iyiliği içine alan, hayırdır.²⁹⁵ Bunun yanı sıra ihsan, yalnızca bireyin davranışlarını şekillendiren ahlâki bir ilke olmanın ötesinde, Allah'ın mutlak murakabesi altında insanın kâinattaki yerini ve sorumluluğunu tayin eden, Allah-insan-kâinat ilişkisini anlamlandırmada merkezi bir kavramdır.²⁹⁶

2.2.5.1. İhsanın Lügavî ve Kur'ânî Temelleri

İhsan kelimesi, güzel olmak anlamına gelen ḥusn kökünden türeyen ve if'âl babında bir mastar olup, lügavî anlamıyla başkasına iyilikte bulunmak ve yapılan işi en güzel şekilde yerine getirmek mânâlarını ihtiva eder. Bu bağlamda, ihsan kişinin fiilinde ortaya çıkan iyiliği ve güzelliği ifade eder. Tasavvufi literatürde ise ihsan, kişinin her ne kadar Allah'ı görmese de, O'nu görüyormuşçasına ibadet etmesi şeklinde tanımlanır. Bu tarif, Cibril Hadisi çerçevesinde şekillenmiş olup, ihsanın manevî şuur ve murakabe bilinciyle doğrudan irtibatlı bir kavram olduğunu göstermektedir.²⁹⁷ Nitekim Cibril hadisinde Cebrail insan süretinde Peygamberin yanına gelip İslam nedir? İman nedir? sorularını sorduktan sonra “İhsan nedir?” sorusunu sormuştur. Resulullah (s.a.v) bu soruya İhsan, Allah'a onu görüyormuşsun gibi kulluk etmendir. “Sen onu görmüyorsan

²⁹³ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 115.

²⁹⁴ Orhan İyibilgin, “Müslüman Şahsiyetinin Korunmasında Takva Kavramı = Taqva Concept in Protection of Muslim's Personality”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/25 (2024), 179.

²⁹⁵ Mahir İz, “Amel-i Salih: İhsan”, *İslâm Düşüncesi* 2/8 (1969), 486.

²⁹⁶ Ruhullah Öz, “Dindar Şahsiyeti İnşa Eden Üç Kavram: İslâm, İman ve İhsan”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2021), 45.

²⁹⁷ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 145; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 130; el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, 285.

da O seni mutlaka görüyor” cevabını vermiştir.²⁹⁸ Bu bağlamda, Allah’ı görüyormuşçasına ibadet etmek; kulluğa dair her vazifeyi özenle, en güzel biçimde ve layıkıyla yerine getirmek anlamına gelir.²⁹⁹ İhsanın bu hadisteki konumu, kulun Allah’a yönelik tüm sorumluluklarına ışık tutmakta, bu sorumluluklar iman, amel ve ahlâk kavramları çerçevesinde özetlenebilir.³⁰⁰ Bu hadisî çerçeveden hareketle, ihsan kavramının Kur’ân-ı Kerîm’deki kullanım sıklığı ve bağlamları da kavramın kapsamını ve derinliğini ortaya koymaktadır.

İhsan kavramı, Kur’ân-ı Kerîm’in temel kavramlarından olup geniş bir anlama sahiptir. Kök ve türevleriyle birlikte ihsan kelimesi, Kur’ân-ı Kerîm’de yaklaşık iki yüze yakın yerde geçmektedir. Bu ayetlerde ihsan kavramı, bireysel sorumluluklardan toplumsal meselelere kadar geniş bir yelpazede ele alınmıştır. Kur’an’da yer alan emir ve yasaklar da birer ihsan olarak değerlendirilmekte; Allah’ın rızası gözetilerek yapılan her türlü iyilik, bu kavramın kapsamına dâhil edilmektedir. Bu geniş anlam alanı, Kur’ân-ı Kerîm’in birçok ayetinde açıkça görülür.³⁰¹

İhsan, ayetlerde hem Allah’a hem de kullara nispet edilmiştir.³⁰² Allah’a nispet edilen ayetlerde, O’nun kusursuz yaratıcılığı ve kullarına cömert, lütfkâr oluşu ifade edilmektedir. İnsana nispet edilen ayetlerde ise İhsan, Yaptığını güzel yapmak manasında özetlenebilir. Bu ise kulun Allah’a duyduğu saygı ve bağlılığın, bilinçli davranışlara dönüşmesidir. Nitekim Karagöz, ihsanın Kur’an’da sadece iyilik etmek değil, salih ameli en güzel şekilde yerine getirmek olduğunu, muhsin kavramının da iman ve salih amellerini ihlâs ile en güzel biçimde gerçekleştiren kişiyi ifade ettiğini belirtir. Öte yandan, farklı ayetlerde Muhsinler³⁰³ olarak anılan müminlerin, hilm ruhunu yansıtan bazı seçkin yönleri vurgulanmış ve İhsan kapsamına giren erdemlere dikkat çekilmiştir. Bu erdemler arasında hoşgörü, sabır, affetme, eylemlerde aşırılıktan kaçınma, cesaret, tok gözlülük, kararlılık ve cömertlik bulunmaktadır.³⁰⁴ Bu bağlamda

²⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/35; Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, “İman”, 36; Müslim, *el-Câmi’u’s-Şâhîh*, “İmân”, 5.

²⁹⁹ İsmail Karagöz, “İhsan ve Muhsin Kavramları Özelinde Çok Anlamlı Kur’an Kavramlarının Çeviri Sorunu”, *Kur’an Mealleri Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 278.

³⁰⁰ Topaloğlu – Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 145.

³⁰¹ el-İsrâ 17/23; el-Bakara 2/83; en-Nisâ 4/36; el-En’âm 6/151; el-Ahkâf 46/15; el-Kasas 28/77.

³⁰² Bu konuda bk. et-Tegâbün 64/3; el-Kasas 28/77; es-Secde 32/7; et- Talâk 65/11; Âl-i İmrân 3/134-135; el-Mâide 5/13; Hûd 11/115; Yûsuf 12/90 vd..

³⁰³ Bu konuda bk. A’râf 7/56; et-Tevbe 9/120; el-Ankebût 29/69; Âl-i İmrân 3/134; Hûd 11/115; ez-Zâriyât 51/16-18; el-Bakara 2/112; en-Nisâ 4/125; ez-Zümer 39/33-34; Lokmân 31/3-4; Yûsuf 12/22.

³⁰⁴ Mustafa Çağrı, “İhsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22 (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 544-546; Karagöz, “Kur’an Mealleri Sempozyumu”, 279-281.

ihşan sıfatı, peygamberler için de sıklıkla zikredilir. Peygamberlerin karşılaştıkları zorluklar karşısındaki tutumlarının merkezinde ihşan bilinci bulunur; bu bilinç onların musibetleri sabırla karşılayıp olumlu ve umut dolu bir bakış açısını korumalarını sağlar. Nitekim Hz. Yakub, muhsin oluşunun bir yansıması olarak, Hz. Yusuf'un kaybı karşısında oğullarına ümitlerini yitirmemelerini ve karamsarlığa kapılmamalarını tavsiye etmiştir.³⁰⁵

Netice olarak, lügavî kökeni, Kur'an-ı Kerim'deki kapsamlı kullanım alanı ve Cibril hadisindeki tanımı birlikte değerlendirildiğinde; ihşanın, kulun murakabe bilinciyle ameli ve fiilî en güzel şekilde icra etme şuurunu ifade ettiği görülür. Bu şuurla inşa edilen kişilik, Kur'an'da 'muhsin' olarak anılan kişiliğin tezahürüdür. Nitekim İzz b. Abdüsselâm da söz konusu eserinde ihşan kavramını, maslahat-mefsedet perspektifiyle ve fikhî-ahlâkî boyutlarıyla geniş biçimde ele almıştır.

2.2.5.2. İzz b. Abdüsselâm'da Maslahat ve Mefsedet Ekseninde İhşanın Fikhî-Ahlâkî Tasnifi

İzz b. Abdüsselâm, İhşan kavramını, maslahat ve mefsedet perspektifinde tanımlamıştır. O'na göre, İhşan ya bir iyiliği elde etmek ya da bir zararı def etmek veya her ikisini birden içerir. Bir iyiliği elde etmek (maslahat), faydalı bir neticeye ulaşmak için yapılacak güzel davranışlardır. Salih ameller işlemek, ilim öğrenmek ve birine yardım etmek gibi davranışlar bu kapsama girmektedir. Bir zararı def etmek (mefsedet) ise kötülükleri ve zararları ortadan kaldırmaya yönelik davranışları ifade eder. İftirayı engellemek, birilerinin ihtiyacını karşılamak ve bir hastalığın tedavi edilmesine vesile olmak gibi eylemler mefsedet kapsamında değerlendirilebilir. Ayrıca İzz b. Abdüsselâm, İhşanı dünyevi ve uhrevi olarak ayırmaktadır. Dünya ile ilgili İhşan, insanlara fayda sağlamak, adalet, yardımlaşma, hakları korumak, zararları önlemek ve haksızlıkları affetmek gibi davranışları kapsamaktadır. Ahiret ile ilgili İhşan ise ibadetleri samimiyet ve ihlasla yapmayı, takva sahibi olmayı, Allah'ın rızasını gözetmeyi, ilim öğretmeyi ve ibadetlerin yapılmasına ve günahlardan kaçınılmasına yardım etmeyi içermektedir. El ve dil ile iyiliği emredip, kötülüğü nehyetmek de ahiret ile ilgili İhşanın kapsamına girmektedir.³⁰⁶

³⁰⁵ Baş, "Kişilik ve Karakter İnşasında Kur'an'ın Sunduğu Güzel İnsan Modeli", 92.

³⁰⁶ Abdüsselâm, *İslâmî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri*, 637.

İzz b. Abdüsselâm, özü maslahat olan her türlü fiili küçük-büyük, az-çok fark etmeksizin ihsan kavramı çerçevesinde değerlendirmektedir. Ona göre ihsan, insanlara fayda sağlayan yahut onlara zarar gelmesini engelleyen söz ve davranışların, büyüklüğüne ya da küçüklüğüne bakılmaksızın eşit derecede değerli görülmesidir. Bu bağlamda birey, gerçekleştirdiği hiçbir fiili küçümsememelidir.³⁰⁷ Nitekim “*Ve kim zerre kadar iyilik yapmışsa, onu(n karşılığını) görecektir, kim de zerre kadar kötülük yapmışsa onu(n karşılığını) görecektir*”³⁰⁸ ayeti bu hakikate işaret etmektedir. Bir köpeğe su vermek gibi basit bir iyilik veya yılan-akrep gibi zararlı bir hayvanı öldürerek tehlikeyi gidermek de bu kapsamda ihsandır.³⁰⁹

İzz b. Abdüsselâm, bu tanımlamaları ile İhsanın hem ferdi kişiliğin inşasına hem de toplumsal boyutuna vurgu yapmaktadır. Ayrıca İhsanı, yapılan iyilikler açısından sınıflandırır: Yalnızca yapan kişiye fayda sağlayan iyilikler ve hem dünyada hem ahirette başkalarına da faydası dokunan iyilikler, yani gerçek anlamda ihsan olan davranışlar.³¹⁰ Dolayısıyla O, İhsan yaklaşımı, iyiliğin faydasının kapsamıyla ölçüldüğünü ima etmektedir.

İzz b. Abdüsselâm, ihsanı ferdi ve toplumsal boyutlarıyla ele aldıktan sonra, bu kavramın içsel ve dışsal tezahürlerine dikkat çekerek “kalbin ihsanı” ve “bedenin ihsanı” şeklinde bir tasnif yapar. Kalbin İhsanı, başka kullar için tüm iyilikleri dilemeyi içerir. Kişinin nefsi için dilediği iyiliği tüm Müslümanlar için istemek, yapılan haksızlığa sabır göstermek, kalplerin İhsanıdır. Bedenlerin İhsanı ise yedi kısımdan oluşmaktadır:

1. Hibe ve sadaka yoluyla mülkü başkasına devretmek: Bir kişinin malını, bir başka kişiye tamamen bağışlayarak veya sadaka olarak vermesi.
2. Faydalandırmak üzere misafire ikramda bulunmak, ödünç vermek gibi bir şeyi kullanmak üzere başkasına vermek: Misafire ikramda bulunmak veya ödünç bir şey vererek onu faydalandırmak.
3. Köleye özgürlüğünü vermek, borçları silmek, kısas, had ve diğer cezaları bağışlamak: İnsanlara özgürlüklerini vermek, borçları affetmek ve cezaları bağışlamak suretiyle onlara merhamet etmek.

³⁰⁷ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 205.

³⁰⁸ Zilzâl 99/7-8.

³⁰⁹ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 205.

³¹⁰ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 168.

4. Öğreterek, anlatarak ya da vekil olarak başkalarının ibadetlerine yardımcı olmak: Hac ibadetini yerine getirmek veya sadakaların dağıtımında vekil olmak gibi, başkalarına dini ibadetlerde yardımcı olmak.
5. Bir yapının inşasında, tamirat ve taşıma gibi fiziksel yardımlarda bulunmak, iyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak, yolunu kaybetmiş kişilere yol göstermek gibi hem dünyevi hem uhrevi fayda sağlayan fiili ve sözlü yardımda bulunmak: İnsanların ihtiyaçlarını gidermek için fiziksel, manevi ve sözlü yardımlarda bulunmak.
6. Müslümanlara güler yüzlü olmak, tebessüm etmek gibi güzel ahlâkı kuşanmak: Sosyal ilişkilerde güzel ahlâkı, özellikle güler yüzlülüğü ve tebessümü benimsemek.
7. İhsanın kemali: Tüm bu eylemleri, kibir, kusur, küstahlık ve başa kakmaktan uzak bir şekilde, ihlasla yerine getirmektir.³¹¹

İzz b. Abdüsselâm'ın ihsan tasniflerinden biri de, haklardan feragat edilerek gerçekleştirilen ihsandır. Kişinin, sahip olduğu meşru bir haktan kendi rızasıyla vazgeçmesi, ahlâkî olgunluğun ve içsel kemâlin bir tezahürü olarak değerlendirilir. Bu tür bir ihsan, hem bireysel fazileti ortaya koyar hem de toplumsal barışa ve uzlaşmaya katkı sunar. Nitekim bu türden özveri, bireyler arası ilişkilere yumuşaklık ve merhamet katar. Bir diğer ihsan türü ise malî ihsandır. Maddî imkânların ihtiyaç sahipleriyle paylaşılması, toplumsal düzeyde ekonomik adaletin tesisine yardımcı olur. Aynı zamanda bu tür ihsan, bireyde diğergamlık, şefkat ve cömertlik gibi ahlâkî değerlerin kökleşmesine vesile olur.³¹²

Bu içsel ve bedensel tezahürlerin yanı sıra, İzz b. Abdüsselâm ihsanın dilde de özel bir yansıması olduğunu vurgular. İzz b. Abdüsselâm'ın ihsan tasniflerinden biri de sözle yapılan ihsandır. Bu tür ihsan, bireyin diliyle gerçekleştirdiği nasihat, dua, teselli, teşekkür, hakikati tebliğ ve gönül alma gibi eylemleri kapsamaktadır. Böylece kişi, hem Allah'a hem de tüm mahlûkâta karşı lütufkâr bir tutum sergilemiş olur. Nitekim sözle yapılan ihsan, ahlâkî olgunluğun da bir tezahürü sayılır; zira kalpte bulunan değerler dilde açığa çıkar. Kalbi Allah, iman, merhamet ve hikmetle dolu olan kimsenin bu yüce duyguları, sadece zihinsel bir inanç olarak kalmaz; dile, söze ve eyleme dönüşerek

³¹¹ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 170.

³¹² Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 217-240.

varlık kazanır. Bu bağlamda, böyle bir hâl üzere olan bireyin dili dualarla şekillenir; hem kendi nefsi için hem de toplumun dünya ve âhiret saadeti için hayır dua eder. İşte İzz b. Abdüsselâm, kişinin kendisine ve başkalarına fayda sağlayacak şekilde dua etmesini de sözle yapılan ihsan kapsamında değerlendirmiştir.³¹³

İzz b. Abdüsselâm, İhsan'ı fıkhi açıdan dört çeşit olarak sınıflandırmaktadır: Farz-ı Ayn, kişiye doğrudan yüklenen ve bizzat yerine getirilmesi gereken sorumluluklardır; örneğin zekât ve nafaka bu kategoriye girer. Farz-ı Kifaye, toplum tarafından yerine getirilmesi gereken ancak bir grup tarafından yerine getirildiğinde diğerlerinden sorumluluğun kalktığı eylemlerdir; cihad ve ölümler için yapılması gereken bazı sorumluluklar (cenaze işlemleri gibi) buna örnektir. Aynî Sünnet, İslam'ın örneklediği ve yapılması teşvik edilen, ancak zorunlu olmayan davranışlardır; kurban kesmek ve mescid-i harama hediye kurbanı sunmak gibi uygulamalar bu kategoriye dâhildir. Son olarak, Kifâî Sünnet, toplumda tekil veya grup olarak yapılması tavsiye edilen eylemlerdir; topluluk içinde rastgele kişilere selam vermek gibi davranışlar kifâî sünnet örneklerindendir. Bu sınıflandırma, İhsan'ın bireysel ve toplumsal sorumlulukları nasıl yerine getireceğimizi anlamamıza yardımcı olur.³¹⁴

Bu fikhî çerçevenin yanı sıra, İzz b. Abdüsselâm ihsanın ahlâkî ve toplumsal yönüne de dikkat çeker. Daha önce zikredildiği üzere, İzz b. Abdüsselâm'a göre ihsan kavramı, mârifetullah gibi Müslüman şahsiyetin inşasında merkezi bir rol oynar. İhsan, sadece kul ile Allah arasındaki ilişkiyi değil, insan-insan ilişkilerini de düzenleyici bir işlev görür. Bu bağlamda ahlâk ve amelle yapılan ihsan da önemli bir kategoriye oluşturur. Bu tür ihsan, bireylerin karşılıklı ilişkilerinden yöneten-yönetilen arasındaki bağlara kadar geniş bir yelpazede etkisini gösterir. Kur'an ve hadislerde ahlâkî olgunluğa erişmeyi teşvik eden emir ve tavsiyeler, bu ihsan türünün kapsamına girer. Ayrıca, güzel ahlâk sahibi bireyde sevgi duygusunun arttığı ve bu artan sevginin, kişinin imanında derinleşmeye vesile olduğu da özellikle vurgulanmaktadır.³¹⁵

İzz b. Abdüsselâm'ın ihsan bağlamında yaptığı tüm bu tasnifler ihsanın çok boyutluluğunu ortaya koymaktadır. O, İhsan kavramını farklı boyutlarda ele alarak Müslüman ferdin, hem bireysel hem toplumsal olarak sorumluluklarını vurgulamaktadır. İhsanı maslahat ve mefsedet açısından değerlendirirken amelin fayda

³¹³ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 287-336.

³¹⁴ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 173.

³¹⁵ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 243-283.

boyutuna dikkat çekerken; kalbî ve bedensel tasnifinde ise kişinin kendi için istediğini başkası için de isteme erdemini öne çıkarır. Farz-ı ayn ve farz-ı kifaye ayırımları ile iyiliğin, şahsi ibadet ve infak çerçevesinin dışına çıkıp toplumsal ve manevi alana uzandığına dikkatleri çekmektedir. Netice olarak yaptığı bu kategorilendirme ve ayırımlar ile müslüman kişiliğin inşa sürecine rehberlik edecek pratik ve bütüncül bir perspektif sunmuştur.

2.2.6. İhsan ve Diğergamlık

Kamil bir Müslümanın en temel vasıflarından biri diğergamlıktır. Bu, yalnızca kendi nefsinin değil, başkalarını da gözetme erdemidir. Zira bencil bir kimse her şeyi kendi menfaati için ister; tamahkâr, kibirli, açgözlü ve benmerkezci bir yapıya sahiptir. Bencil zihniyete sahip bu kimseler, pragmatist bir anlayışla dünyayı yalnızca kendi çıkarlarından ibaret görme eğilimindedirler. Oysa ahlâklî bir yaşamın göstergelerinden biri, kişinin imkânları ölçüsünde iyilikte bulunması ve başkalarının acılarına kayıtsız kalmamasıdır.³¹⁶ Nitekim Bencilliğin zıddı olan diğergamlık, Kur’ân-ı Kerîm’de inananların vasıflarından biri olarak zikredilmektedir. Müminlerin, iyilikte ve yardımda başkalarını kendilerine tercih ettikleri, hatta yoksulluk içinde bulunsalar bile diğerlerini kendilerinden önde tuttukları ve bunu hiçbir karşılık beklemeden yaptıkları belirtilmektedir.³¹⁷ Diğergamlık, insanın bir başkasının varlığını görmezden gelmeden, onun acılarını, hüznlerini ve sızılarını içtenlikle hissedebilmesidir. Bu bağlamda, “İnsan ancak anlamlı ilişkiler kurarak ruhsal manada serpiliyor” ifadesi, diğergamlığın bireyin kişilik inşası üzerindeki olumlu etkisini en güzel şekilde yansıtmaktadır.³¹⁸

İslam düşüncesinde diğergamlık, yalnızca teorik bir ilke değil, fiilî bir sorumluluk olarak telakki edilir. Bu tutum, ilk aşamada nefse ağır gelebilecek bir davranış biçimi olsa da, nefsi bencillikten arındırmak ancak Allah’ın belirlemiş olduğu ahlâkî prensiplere bağlılıkla mümkündür. Yapılan fiilde Allah’ın rızasını gözetme arzusu, bireyin nefsanî temayüllerinden sıyrılmasına ve başkalarını kendisine tercih etmesine imkân sağlar.³¹⁹ Bu bağlamda, ilahî rızayı gözeterek başkalarını kendine tercih

³¹⁶ Saffet Sancaklı, “Hz. Peygamber’in Erdemli İnsan Yetiştirme Bağlamında İhsân (Diğergamlık) Kavramına Verdiği Önem”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/17 (2006), 29; Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur’an’da İki Zıt Karakter: Şuhh (Bencillik) ve İhsân (Özgecilik)”, *Akademik Araştırmalar Dergisi / Journal of Academic Studies* 6/21 (2004), 127.

³¹⁷ el-Haşr 59/9; el-İnsân 76/8-11

³¹⁸ Kasapoğlu, “Kur’an’da İki Zıt Karakter: Şuhh (Bencillik) ve İhsân (Özgecilik)”, 126; Kemal Sayar, *Ruhun Derin Yaraları* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2022), 142.

³¹⁹ Sancaklı, “İhsân (Diğergamlık)”, 35.

etme konusunda en mükemmel örneklik Hz. Muhammed'dir. Onun hayatının tüm safhalarında bu ahlâkî hassasiyet açık biçimde gözlemlenebilir. Peygamber Efendimiz, söz konusu fazileti yalnızca şahsında gerçekleştirmekle kalmamış, ailesi ve ümmeti nezdinde de yaygınlaştırmıştır. Onun rehberliğinde yetişen sahâbîler, bu örnekliği benimseyerek ahlâkî olgunluğa erişmiş ve diğergamlık gibi yüksek bir erdemi tabiatlarının bir parçası hâline getirmişlerdir.³²⁰

İzz b. Abdüsselâm da Müslüman şahsiyetinin inşasında diğergamlık ve infak gibi ahlâkî erdemlere özel bir önem atfeder. Ona göre bu erdemlerin gerçek anlamda değer kazanabilmesi, yalnızca Allah'ın rızasını hedefleyen bir niyetle icra edilmeleriyle mümkündür. Bu yönüyle İzz b. Abdüsselâm, ahlâkî fiilleri biçimden öte mana ile değerlendirmekte ve niyeti ahlâkın merkezine yerleştirmektedir. İlahi rızaya uygun bir hayat sürmeyi amaçlayan bireyin düşünce ve davranışları, bu ulvî hedef doğrultusunda biçimlenir. Her eyleminin temelinde, Allah'ın rızasını kazanma arzusu yer alır. Bu gaye ile hareket eden kişi, O'nun itaati ve muhabbetine mazhar kılacak amelleri işleyerek, dünyevî ve uhrevî hayatını bu doğrultuda inşa eder. Karşılaştığı sıkıntılara sabır gösterir, adaleti tesis etmeyi ahlâkî bir vecibe olarak benimser ve *"Siz ancak Allah'ın rızasını istemek için infak edersiniz."*³²¹ ayetinin gereğini yerine getirerek infak bilincini kuşanır. Böylece yoksulları gözetir, muhtaçların ihtiyaçlarını karşılar ve toplumsal dayanışmanın ihyasında aktif rol üstlenir.³²²

Paylaşma bilincinin oluşması, bireyi ve toplumu psikolojik, ahlâki, dini ve ekonomik açılardan olumlu yönde etkilemektedir. Bireyde diğergamlık, yardımseverlik, merhamet, şefkat sorumluluk duygularını pekiştirir ve kişiliğin oluşumuna pozitif yönde etki eder. Toplumsal olarak zengin ve fakir kesimler arasındaki duygusal, ekonomik mesafeyi azaltarak sosyal dayanışmayı güçlendirir. Bu sayede toplumsal huzur ve barış elde edilir.³²³

İnfak, Allah'a itaat ve ibadet niyetiyle, genel anlamda ise iyilik gayesiyle gerçekleştirilen; bireyin kendisine, ailesine, akraba çevresine, dostlarına ve ihtiyaç sahiplerine, daha geniş anlamda ise İslâm toplumuna ve insanlığa yönelik maddî ve manevî her türlü fayda sağlayıcı harcama ve davranışlarını kapsayan dinî ve ahlâkî bir

³²⁰ Sancaklı, "İsâr (Diğergamlık)", 46.

³²¹ el-Bakara 2/272.

³²² Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 80-81.

³²³ Hüseyin Certel, "Psiko-Sosyal Açıdan Zekât", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1997), 356.

eylem biçimidir. Bu kapsamda infak; mal, mülk, para, makam, ilim, öğüt, rehberlik, hizmet, izzet, ikram, kalpten gelen bir irade, saygı, sevgi ve selam gibi unsurları içerebilir. Zorunlu (farz ve vacip) infaklar arasında ailenin nafakası, zekât, fıtır sadakası, kefaretlar, kurban ve adaklar yer alırken; gönüllülüğe dayalı (nâfile) infaklar arasında sadaka, yoksulu doyurma, vakıf gibi uygulamalar bulunmaktadır. Bu yönüyle infak, hem bireysel sorumluluğu hem de toplumsal dayanışmayı teşvik eden çok yönlü bir ibadet ve ahlâkî davranış modelidir.³²⁴

Bununla birlikte infak, bireyin mala, paraya ve benzeri dünyevî hazlara olan bağıllığını kırar; kişiye fedakârlık, özgüven ve özgürlük gibi ahlâkî meziyetler kazandırır. Aynı zamanda cimrilik ve bencillik gibi olumsuz niteliklerden korunmasına katkı sağlar. İnfak bilincine sahip bir birey, malının eksileceği endişesini taşımaz.³²⁵ Zira Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle buyrulmaktadır: “Allah yolunda mallarını harcayanların durumu, kendisinden yedi başak çıkan ve her başakta yüz tane bulunan bir buğday tohumuna benzer: Allah dilediğine kat kat verir ve Allah her şeyi kuşatan, her şeyi bilendir.”³²⁶ Ve “De ki: “Rabbim, kullarından dilediğine bol rızık verir, dilediğine az; ve başkaları için ne harcarsanız yerini [daima] doldurur: çünkü O, rızık verenlerin en hayırlısıdır,”³²⁷ ayeti kerimeleri bu hususa vurgu yapmaktadır.³²⁸

İnfak ve zekât gibi ibadetlerin ruh sağlığı üzerinde de müspet etkileri bulunmaktadır. Kişinin mal ve mülkünü aşırı derecede sahiplenmesi, zamanla ruhsal bir yük ve tatminsizlik kaynağına dönüşebilir. Buna karşılık, sahip olunan imkânların ibadet bilinciyle paylaşılması, kişide derin bir iç huzuru ve ruhsal rahatlık hissi uyandırır. İlâhî bir lütuf olan maldan başkalarına yardımda bulunmak, bireyin ruhsal dengesini destekler. Diğergamlık ve paylaşma erdemine sahip kimselerde içsel çatışmalar görülmez; bilakis, manevî haz, kalbî huzur ve psikolojik denge gelişir. Bu yönüyle infak ve zekât, yalnızca toplumsal dayanışmayı değil, aynı zamanda bireyin kişiliğinin inşasını ve ruh sağlığını da destekleyen ibadetlerdir.³²⁹

³²⁴ Zekerîya Güler, “İnfak ve Onun Müslüman Şahsiyetin Oluşumundaki Rolü”, *Zekât Kongresi* (2023), 75-86.

³²⁵ Güler, “İnfak ve Onun Müslüman Şahsiyetin Oluşumundaki Rolü”, 80.

³²⁶ el-Bakara 2/261.

³²⁷ Sebe’ 34/39.

³²⁸ Abdurrahman Kasapoğlu, *Zekat Psikolojisi* (İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2016), 115.

³²⁹ Certel, “Psiko-Sosyal Açıdan Zekât”, 347-359; Osman Taştekin, “Kur’ân’da İnfak Kavramı Bağlamında Sosyal Yardımlaşma”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021), 234.

Netice itibarıyla, diğergamlık ve infak, İzz b. Abdüsselâm'ın ahlâk anlayışında bireyin manevî olgunluğa erişmesinin yanı sıra toplumun adalet ve dayanışma zemininde güçlenmesinin temel vasıtaları arasında yer almaktadır. Bencillikten arınarak başkalarını gözetme erdemi, hem bireyin ruhsal dengesini destekleyen hem de toplumsal huzuru mümkün kılan kapsamlı bir ahlâkî model ortaya koyar. Modern dönemde ise dinî değerlerden uzaklaşan bireylerin benzer erdem arayışlarını sürdürdüğü ve bu arayışların özellikle Stoacı ahlâk öğretilerine yöneldiği görülmektedir. Stoacılık, insanın bencil arzularını dizginleyerek başkalarının iyiliğine yönelmesini ve evrensel kardeşlik bilinciyle yaşam sürmesini öğütler. Stoa ahlâk öğretilerinin günümüzde yeniden yaşam tarzı hâline getirilmeye çalışılması, İzz b. Abdüsselâm'ın mârifetullah, iman, takva ve ihsan ilkeleriyle şekillenen kişilik inşa anlayışıyla mukayeseye imkân tanıyarak, farklı geleneklerin ahlâkî ortak paydalarının daha iyi kavranmasını sağlamaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

STOA AHLÂK FELSEFESİ İLE İZZ B. ABDÜSSELÂM'IN AHLÂK ANLAYIŞININ KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ

Ahlâk felsefesi, insan fiillerinin mahiyetini, değer ölçütlerini ve nihai gayesini inceleyen temel bir disiplindir. Tarih boyunca bu alanda çeşitli teorik yaklaşımlar geliştirilmiştir.³³⁰ İnsan, varoluşunun en eski dönemlerinden itibaren doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü ayırt etme çabası içinde olmuş; bireysel ve toplumsal düzenin temeli olarak ahlâka yönelmiştir. Bu sebeple ahlâk, insanlık tarihinin her döneminde hem felsefi hem de dinî düşüncenin merkezinde yer almıştır.

Antik Yunan düşüncesinde bu arayışın en sistemli örneklerinden biri stoacılıktır. Doğaya uygun yaşam ilkesini ve aklın rehberliğini merkeze alan Stoa felsefesi, erdemi mutlak iyi kabul eden bütüncül bir etik öğretisi sunar. İslâm düşüncesinde ise İzz b. Abdüsselâm, mârifetullah ve ihsan kavramlarını esas alarak akıl ile vahyi mezceden teosentrik bir ahlâk nazariyesi ortaya koymuştur. Bu bölüm, Stoa ahlâk öğretisi ile İzz b. Abdüsselâm'ın ahlâk anlayışını karşılaştırmalı biçimde ele alarak, iki geleneğin ahlâki temellendirme biçimlerini, ortak zeminlerini ve ayrışan yönlerini analitik bir perspektifle incelemeyi amaçlamaktadır.

3.1. Stoa Ahlâk Felsefesinin Temel İlkeleri

Karşılaştırmalı değerlendirmeye geçmeden önce, Stoa düşüncesinin tarihsel gelişimi ile bu düşüncenin dayandığı temel ahlâkî ilkelerin ana hatlarıyla ele alınması uygun olacaktır. Stoa okulunun tarihçesi geleneksel olarak üç ayrı büyük döneme ayrılır: Eski Stoa (Zenon, Kleanthes, Khrysippos dönemi), Orta Stoa (Panaetios ve

³³⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 2013), 18; Canatan, *Ahlâk Felsefesi*, 14-15.

Poseidonios dönemi) ve Son Dönem ya da İmparatorluk Stoası (Seneca, Epiktetos, Marcus Aurelius gibi düşünürlerin temsil ettiği dönem). Bu üç dönem, Stoacılığın tarihsel gelişimini, toplumsal bağlamlara ve felsefi vurgulara göre farklı biçimlerde şekillendirmiştir.³³¹

Antik Yunan düşüncesinde Stoa felsefesi, M.Ö. IV. yüzyılın sonlarında Kıbrıslı Zenon (MÖ 334-262) tarafından Atina'da kurulmuştur. Zenon, Kinik filozof Krates'in sade ve doğaya uygun yaşam anlayışını daha sistematik bir biçimde temellendirmiş, aklı insan yaşamının merkezine yerleştirmiştir. Felsefi eğitimini Krates'in yanı sıra Megara okulundan Stilpon, Akademia'dan Ksenokrates ve Polemon gibi düşünürlerden almış; daha sonra Atina'daki Stoa Poikile (resimli sütunlu galeri) adlı yerde kendi okulunu kurmuştur. Bu mekân, zamanla onun öğretilerine adını vermiştir. Zenon'a göre insanın mutluluğu, evrenin rasyonel düzenine yani Tanrısal akla (logos) uygun yaşamakla mümkündür. Bu nedenle erdem, insan doğasına uygun davranmanın zorunlu sonucu ve aynı zamanda gerçek mutluluğun tek kaynağıdır. Zenon'un düşünceleri, kendisinden sonra gelen ve Khrysippos gibi öğrencileri tarafından geliştirilerek Stoa felsefesinin sistematik bir öğreti hâline gelmesini sağlamıştır.³³² Kleanthes (MÖ 331-233), Tanrıyı evrendeki düzenin aklı olarak görmektedir. Onun bu yöndeki düşünceleri Stoa felsefesine dini bir soluk getirmiştir. Khrysippos (MÖ 280-210) ise felsefenin amacı bilgeliktir. Felsefe, insan ve Tanrı ile ilgili meseleleri konu edinir; bu nedenle fizik, Ahlâktan sonra gelir. Onun için asıl önemli olan, bilginin doğruluk ölçüsünü (kriterium) belirlemektir. Khrysippos ile Stoa düşüncesi onunla sistematik bir karaktere büründü.³³³

Orta Stoa dönemi, Stoacılığın Yunanistan'dan Roma'ya geçtiği ve daha pratik, insancıl ve eklektik bir nitelik kazandığı evredir. Bu dönemde okulun yöneticileri arasında Tarsuslu Zenon, Babilli Diogenes, Tarsuslu Antipater ve nihayetinde Panetios ile Poseidonios gibi isimler yer alır. Panetios (MÖ 185-112), öğretinin katı rasyonalist yapısını yumuşatarak ahlâkı, toplumsal sorumluluk ve ödev bilinciyle ilişkilendirmiştir. Roma'da Scipio Aemilianus ve çevresindeki seçkinlerle kurduğu dostluklar aracılığıyla Stoa düşüncesini Roma entelektüel çevresine taşımıştır. Böylece Stoacılık, bireysel erdemden kamusal erdeme yönelmiş; eylem, görev ve yurttaşlık ahlâkı ön plana

³³¹ Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, çev. Medar Atıcı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 13.

³³² Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 7/297-300; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. Halil Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2000), 92; Brun, *Stoa Felsefesi*, 14-17.

³³³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2025), 99; Brun, *Stoa Felsefesi*, 20.

çıkıştır. Poseidonios (MÖ 135-51) ise Panetios'un eklektik çizgisini sürdürerek Stoa felsefesine Platoncu ve Aristotelesçi unsurlar katmış; tutkuların tümüyle bastırılmasından ziyade dengelenmesini savunmuştur. Bu dönemde Stoa öğretisi, doğaya uygun yaşamak ilkesini korumakla birlikte, onu insana, topluma ve evrenin düzenine uyum sağlayan daha ılımlı ve kapsayıcı bir ahlâk sistemi hâline getirmiştir.³³⁴

İmparatorluk Dönemi Stoa'sı, ahlâkı bireyin iç dünyasına yönelten, ruhsal dinginlik ve özdenetim temelli bir felsefe hâline gelmiştir. Roma'nın siyasî yozlaşma, baskı ve korku dolu atmosferinde Seneca (MÖ 4-M.S. 65), Epiktetos (MS 50-135) ve Marcus Aurelius (MS 121-180) gibi düşünürler, erdemli yaşamın yolunu bireysel bilinçte aramışlardır. Seneca, tutkuların denetimi, öfke ve hırs karşısında ölçülülük, kaderin getirdiklerine rıza gibi ilkeleriyle ahlâkı pratik yaşamın merkezine taşımış; ancak saray hayatındaki ikircikli konumu nedeniyle eleştirilmiştir. Epiktetos, kölelikten özgürlüğe yükselen bir bilgelikle insanın yalnızca kendi iradesi üzerindeki hâkimiyetle özgürleşebileceğini savunmuş; “kendini sakın ve dayan” (anekhou kai apekhou) ilkesiyle Stoa ahlâkının özlü bir özetini sunmuştur. Marcus Aurelius ise bir imparator olarak felsefeyi ödev bilinci, sabır ve evrensel yurttaşlık düşüncesiyle birleştirmiş; *Düşünceler* adlı eserinde insanın ölümlü varlığı içinde Tanrısal akla uygun yaşama sorumluluğunu derin bir tefekkürle dile getirmiştir.³³⁵

Bu dönemin Stoacılığı, artık sistematik bir okuldan ziyade kişisel bir ahlâk ve içsel olgunluk yolu hâline gelmiştir. Roma'nın siyasî çözülüşü, Hıristiyanlığın yükselişi ve yeni dinî akımların etkisi altında Stoa felsefesi kamusal alandan çekilmiş, fakat entelektüel çevrelerde etkisini sürdürmüştür. Özellikle Epiktetos ve Marcus Aurelius'un eserleri, insanın kendi iç dünyasında düzen kurma ve evrensel akla teslim olma fikrini canlı tutarak, Ortaçağ ve Rönesans boyunca Batı düşüncesinin ahlâk anlayışına yön vermiştir.³³⁶

Sonuç olarak, Stoa felsefesi, insan aklını ve doğayla uyumu esas alan bütüncül bir ahlâk sistemidir. M.Ö. IV. yüzyılda Zenon tarafından kurulan bu öğreti, Sokrates ve Kinik geleneğin etkilerini taşımakla birlikte, etik alanı merkeze alarak insanın içsel özgürlüğünü, bilgelik arayışını ve erdemli yaşamını konu edinmiştir. Stoacılara göre insan, evrenin ilahî aklı olan *logos*'un bir parçasıdır. Bu nedenle ahlâk, insanın aklıyla

³³⁴ Brun, *Stoa Felsefesi*, 20-21; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 103-104; Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, 384.

³³⁵ Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, 385-386; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 110; Brun, *Stoa Felsefesi*, 22-28.

³³⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 110; Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, 87; Brun, *Stoa Felsefesi*, 29-30.

evrensel düzen arasında uyum kurma ve bu düzenle ahenk içinde yaşama çabasını ifade eder. Stoacı ahlâk, akla uygunluk, erdemin en yüce iyi olarak kabulü, tutkuların denetimi, kaderin bilgece kabulü ve bütün insanlığın ortak akla dayalı kardeşliği gibi temel ilkelere dayanır. Dışsal mutluluğun geçiciliğine karşılık, Stoacılık aklın rehberliğinde kazanılan içsel huzuru hedefler. Bu bağlamda, “doğaya uygun yaşamak” ilkesi, insanın hem kendi aklî yapısıyla hem de evrenin düzeniyle uyum içinde bir hayat sürmesini ifade eder.

3.1.1. Doğaya Uygun Yaşam İlkesi

Stoa felsefesinde “doğaya uygun yaşamak” ilkesi, ahlâk öğretisinin merkezinde yer alır. Stoacılar, “doğa” kavramını hem bireysel hem de evrensel düzlemde ele almışlardır. Bireysel düzlemde doğa, her varlığın kendine özgü niteliklerini ifade eder. Bitkiler için bu nitelikler büyüme ve beslenme; hayvanlar için beslenme, üreme ve hareket; insan için ise bunlara ek olarak akıldır. İnsanı diğer canlılardan ayıran temel unsurun akıl olması sebebiyle, insanın akla uygun yaşaması, doğasına uygun yaşaması anlamına gelir. Evrensel düzlemde ise doğa kavramı, evrenin tamamını kuşatan düzen ve ilke anlamında kullanılmış; evrensel yasa, kozmos, akıl (logos), Tanrı, kader, ateş ve hatta Zeus gibi kavramlarla özdeş bir mâna kazanmıştır. Bu bağlamda insanın amacı olan doğaya uygun yaşamak, her şeyi kuşatan doğru akla (logos) ve Tanrı yahut Zeus ile bir tutulan evrensel düzene uygun bir hayat sürmek demektir.³³⁷

Zenon, insanın nihai gayesini doğaya uygun yaşamak olarak tanımlayan ilk filozoftur. Ona göre aklın emrettiği davranışlar doğaya uygun, aklın yasakladıkları se doğaya aykırıdır.³³⁸ Aklın bu yönlendirici işlevi, insanın kendi özüyle çatışmadan, tutarlı ve dengeli bir yaşam sürmesini mümkün kılar. Bu anlayış, Stoa düşüncesinin sonraki temsilcileri tarafından da sürdürülmüş; doğaya uygun yaşamının, aklın rehberliğinde gerçekleştirilen bir tutarlılık anlamına geldiği vurgulanmıştır. Nitekim Marcus Aurelius da aynı çizgide “Ussal bir varlık için, doğaya uygun olarak davranmakla usa uygun olarak davranmak aynı şeydir.” diyerek aklın hem bireysel hem

³³⁷ Tekiyeddin Ahmed Gökay, *Erken Dönemden Geç Döneme Stoa Felsefesinde Ahlâk Problemleri ve Erdem* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 61.

³³⁸ Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 7/330.

evrensel düzenin ilkesi olduğunu vurgular.³³⁹ Zenon’a göre en yüce iyi, doğayla uyum içinde yaşamaktır; çünkü doğayla uyumlu bir yaşam, erdemli bir hayatla özdeşir.³⁴⁰

Stoacılar göre doğaya uygun yaşamak ilkesi, yalnızca aklın belirlediği bir ahlâkî amaç değil, bütün canlı varlıklara içkin bir eğilimdir. Bu bağlamda her varlık, varoluşunun ilk anından itibaren kendi doğasına uygun olanı benimseme, ona aykırı olanı ise reddetme istidadına sahiptir. Bu doğal yönelim, varlığın kendisini muhafaza etme ve sürekliliğini sağlama eğilimiyle başlar; insanda ise aklın rehberliğiyle bilinç düzeyine taşınarak ahlâkî bir ilke hâline gelir. Bu itibarla, yaşayan tüm varlıkların doğdukları andan itibaren doğalarına uygun olan ile aykırı olanı ayırt etme yetisine sahip oldukları söylenebilir. Bu yönelim, Stoacılar göre yalnızca bireysel bir içgüdü değil, evrenin bütününde var olan uyumun bir yansımasıdır. Her varlıktaki eğilim, doğanın tümel düzenine içkin olan rasyonel ilkenin (*logos*) bir tezahürüdür. Dolayısıyla doğaya uygun yaşamak ile “akla uygun yaşamak” özdeşir; çünkü doğa ile akıl aynı evrensel yasayı ifade eder. Stoacılar göre bütün ödevlerin ve ahlâkî sorumlulukların nihai kaynağı, doğanın insana yerleştirdiği bu ilk eğilimlerdir. Bu nedenle bilgelik, söz konusu doğal eğilimleri aklın rehberliğinde doğru biçimde yönlendirme sanatıdır.³⁴¹ Netice itibarıyla Stoacılar göre insan, doğaya uygun yaşamak suretiyle hem kendisiyle hem de evrenin rasyonel düzeniyle uyum içinde olur. Bu anlayış, Stoacı ahlâkın merkezinde yer alan erdem kavramına zemin hazırlayan düşünsel bir ilkedir.

3.1.2. Erdem Anlayışı

Stoa ahlâk felsefesinde erdem (*aretē*), insanın hem bireysel olgunluğa erişmesini hem de evrenin düzenine uyum sağlamasını mümkün kılan en yüce iyidir. Stoacılar göre erdem, doğayla uyumlu yaşamının zorunlu neticesidir; zira insan, akıl sahibi bir varlık olarak evrensel aklın bir parçasıdır. Bu nedenle, aklın rehberliğinde gerçekleştirilen her eylem, hem insan doğasına hem de Tanrısal düzene uygun kabul edilir. Stoa düşüncesinde erdem, yalnızca ahlâkî bir meziyet değil; bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet gibi niteliklerin birlik ve bütünlüğüyle teşekkül eden kapsamlı bir yaşam biçimidir. Dışsal iyiliklerin geçici ve bağımlı niteliğine karşılık, erdem, insana

³³⁹ Marcus Aurelius, *Düşünceler*, çev. Şadan Karadeniz (İstanbul: Hiperlink, 2020), 97.

³⁴⁰ Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 7/330; *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları*, çev. C. Cengiz Çevik (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022), 74.

³⁴¹ Brun, *Stoa Felsefesi*, 90-91.

hakiki mutluluğu ve içsel özgürlüğü kazandıran tek kalıcı değeri temsil eder.³⁴² Aurelius, bu içsel dengeyi şöyle ifade eder: “Sanki yaşamın yalnızca bu âna dek sürmüş gibi, sana kalan zamanı fazladan bağışlanmış gibi doğaya uygun olarak yaşamalısın.”³⁴³ Bu çağrı, erdemli yaşamın süreklilik kazandığı bir bilinç hâlini ifade eder.

Stoacılar için erdem, teorik bir bilgi değil; bilginin fiile dönüşmüş hâlidir. Bu nedenle Stoacı ahlâk “entelektüel bilgiye dayalı eylem” olarak tanımlanır. İnsanın nihai amacı, yalnızca iyi olanı gerçekleştirmektir ve “en yüksek iyi” (*summum bonum*) erdemin kendisidir. Erdem, başka hiçbir şey için değil, yalnızca kendisi için istenir; zenginlik, sağlık veya şöret gibi şeyler ise “farksızlar” (*adiaphora*) olarak görülür. Bunlar ne iyi ne kötüdür; yalnızca erdeme uygun kullanıldıklarında bir değer taşırlar. Dolayısıyla mutluluk, dışsal koşulların değil, erdemli ruhun bir sonucudur.³⁴⁴

Erdem kavramı Stoacılarda bütünlüklü bir yapıya sahiptir. Kleantes erdemin öğretilerebileceğini savunur; çünkü insanda akla yönelme potansiyeli doğaldır. Erdem bilgiyle şekillenir ve bir kez elde edildiğinde kalıcı bir meleke hâline gelir. Khrysippos ise sarhoşluk veya melankoli gibi durumların erdemi zedeleyebileceğini ileri sürer; ancak Kleantes’e göre zihinsel kavrayışın kesinliği, erdemin kaybını imkânsız kılar. Her iki düşünür de insanın ahlâkî istikrarının bilgiye dayandığı konusunda birleşir.³⁴⁵

Erdem, aklın en yetkin hâlidir; doğruluğu değişmeyen, sarsılmaz bir kanaat ve içsel olgunluktur. Stoacı düşüncede akıl ile erdem arasında tam bir özdeşlik vardır. Çünkü erdem, aklın rehberliğinde kazanılan kusursuz bilgi ve ahlâkî tutarlılıktır. O, insanın ulaşabileceği en yüce iyi ve gerçek mutluluktur. Gerçek anlamda iyi olan, yalnızca ahlâkî iyidir; fayda veya haz gibi dışsal unsurlarla ölçülemez. Erdem, her durumda ve her koşulda aynı değeri korur; zira iyi olan, doğası gereği her yerde iyi olandır. Buna karşılık, belli bir amaca hizmet eden veya geçici bir fayda sağlayan şeyler yalnızca göreceli iyilerdir. En yüce iyi, kendi zatı için iyi olandır; bu sebeple ilahî bir kaynaktan geldiği kabul edilir ve herhangi bir menfaat gözetmez. Stoacılara göre insanın mutluluğu, tanrılara yakarıшта değil, bilgelik yoluyla akla uygun bir hayat

³⁴² Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 7/332-334; *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları*, 135.

³⁴³ Aurelius, *Düşünceler*, 103.

³⁴⁴ Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 334; Gökay, *Erken Dönemden Geç Döneme Stoa Felsefesinde Ahlâk Problemleri ve Erdem*, 77.

³⁴⁵ *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları*, 136.

sürmesindedir. Bu nedenle erdem, zevkle karıştırılamaz; çünkü haz ve tutkular, akla ve doğaya aykırı olduklarından ruhun hastalıkları sayılır.³⁴⁶

Seneca'ya (MS 65) göre erdem, ruhun doğaya tam bir uyum içinde varlık kazanmasıdır. Gerçeğe yönelen ruh, ne övgüyle yücelir ne de sıkıntılar karşısında sarsılır; olaylara başkalarının kanaatiyle değil, doğanın yasalarına uygun olarak değer biçer. Bu ruh dengeli, ölçülü, kararlı ve dirençlidir; geçici olayların etkisinden bağımsız biçimde kendi iç düzenini korur. Stoacı ahlâkın özünü oluşturan bu bakışta erdem, insanın doğasında bulunan aklın rehberliğinde yetkinleşmesidir. Çünkü akıl, Tanrısal düzenin insandaki yansımasıdır. Dolayısıyla erdem, ne çoğalabilen ne de eksilebilen bir nitelik; her durumda tam, saf ve tektir. Seneca'ya göre erdemin farklı tezahürleri adalet, ölçülülük, cesaret ve bilgelik olup aynı hakikatin çeşitli görünümleridir. Bu yönüyle erdem, insana ilahî olana iştirak imkânı sunar ve onu akıl yoluyla Tanrısal düzene ortak kılar.³⁴⁷

Cicero (MÖ 106-MÖ 43) ise Stoacı erdem anlayışını devlet ve toplum boyutuna taşır. Ona göre erdem, yalnızca teorik bir bilgi alanı değil, fiille tamamlanan bir yetkinliktir; başka bir ifadeyle, erdemin anlamı ancak eylemde karşılığını bulur. Bu sebeple, bilginin uygulanmadığı yerde gerçek faziletten söz edilemez. Cicero, adaletin, doğruluğun ve kamusal yarara hizmetin bu fiilî erdemin en somut görünimleri olduğunu belirtir. Ona göre doğa, insana hem ahlâkî yükümlülük bilincini hem de bu yükümlülüğü hayata geçirme eğilimini kazandırmıştır. Böylece erdem, insanın kendi doğasına uygun yaşamasının yanı sıra toplumsal düzenin adalet ve doğruluk ilkeleriyle güçlenmesini sağlayan aktif bir sorumluluk hâline gelir.³⁴⁸

Epiktetos (MS 50-138) ise erdemi, insanın kendi doğasına uygun yaşaması ve iradesini Tanrısal düzene teslim etmesi olarak tanımlar. Ona göre insanın mutluluğu, elinde olanla olmayanı ayırt edebilmesine bağlıdır. “Özgürlük, olayların istediğin gibi olmasında değil, olduğu gibi olmasını istemendedir.” diyen Epiktetos, erdemi kaderle uyumlu bir özgürlük biçimi olarak görür. İnsanın dış dünyadaki olayları değiştirme gücü yoktur; ama onlara karşı tutumunu belirleme gücü vardır. Bu güç, insanın en yüce yetisi olan aklın ürünüdür. Dolayısıyla erdem, tutkulara değil akla tâbi olmaktır.

³⁴⁶ Lucius Annaeus Seneca, *Ahlâk Mektupları*, çev. Türkan Uzel (İstanbul: Jaguar Kitap, 2019), 24–25.

³⁴⁷ Seneca, *Ahlâk Mektupları*, 221-223.

³⁴⁸ Mehmet Ali Ağaoğulları - Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2011), 57.

Epiktetos'un ahlâkı, insanın iç özgürlüğünü koruma çabasıdır; zira dışsal kölelik, iradenin köleliğine dönüşmedikçe ahlâkî anlam taşımaz.³⁴⁹

Stoacılar erdemi dört ana başlıkta toplarlar: bilgelik (sofia), cesaret (andreia), ölçülülük (sophrosyne) ve adalet (dikaiosyne). Bu dört temel erdem, insanın bütün davranış alanlarını kuşatır. Bilgelik, neyin iyi ve kötü olduğunun bilgisidir; yiğitlik, zorluklar karşısında akla uygun davranmaktır; ölçülülük, tutkulara hâkim olma yeteneğidir; adalet ise her varlığa hakkını vermektir.³⁵⁰

Stoacı öğretiyeye göre erdemli insan, aklın rehberliğinde yaşayan, doğasına uygun davranan ve dışsal koşulların etkisinden bağımsız bir iç dengeye sahip kişidir. Bu kimse, bilgelik sayesinde iyiyi kötüden ayırır; cesaretle zorluklar karşısında sarsılmadan doğruyu savunur; ölçülülükle arzularını dizginler ve tutkuların esiri olmaz; adaletle de her varlığa hakkını teslim eder. Erdemli insanın huzuru, dışsal hazzlarda değil, akla uygun eylemlerinde ve içsel sükûnetinde yatar. O, mutluluğu geçici zevklerde değil, ruhun düzeninde ve tutarlılığında bulur. Kaderin getirdikleri karşısında metanetini korur; sevinçte de kederde de ölçüyü gözetir. Bu yönüyle erdem, insana hem özgürlük hem de Tanrısal düzene uyum kazandıran en yüce olgunluk hâlidir.³⁵¹

Netice olarak, Stoa düşüncesinde erdem, insanın akıl ve doğa ile uyum içinde yaşaması sonucunda ulaşabileceği en yüce iyidir. Erdemli insan, aklın rehberliğinde hareket ederek dışsal koşulların etkisinden kurtulur; kendi iç dünyasında huzuru ve tutarlılığı tesis eder. Onun için mutluluk, geçici hazzlarda değil; bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet erdemleriyle şekillenen içsel düzenin sürekliliğindedir. Bu yönüyle erdem, insanı tutkuların köleleştirici etkisinden arındırarak Tanrısal yasayla uyumlu bir varlık hâline getirir. Dolayısıyla Stoacı ahlâkta ahlâkî olgunluğun kemale ermesi, tutkuların denetim altına alınmasıyla mümkündür. Bu noktada Stoacılar, aklın hâkimiyetini sürdürmenin ve ruhun dinginliğini korumanın ön şartı olarak *apatheia* kavramını öne çıkarırlar.

3.1.3. Tutkuların Denetimi

Stoa ahlâk anlayışında tutkular (*páthos*), ahlâkî yaşamın ve hakikati idrakin önündeki en büyük engellerden biridir. Stoacılara göre tutku, ruhun akıldışı ve doğaya

³⁴⁹ Baksen Ertürk, *Son Dönem Stoa Felsefesinde Ahlâk* (Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 88-89.

³⁵⁰ Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 7/332.

³⁵¹ Brun, *Stoa Felsefesi*, 96.

aykırı bir devinimidir. Zenon tutkuyu “Tutku ruhun akıldışı ve doğaya aykırı devinimidir ya da aşırı bir dürtüdür,”³⁵² şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanım, Stoa düşüncesinde tutkunun salt duygusal bir taşkınlık değil, yanlış bir yargıdan kaynaklanan entelektüel bir hastalık olarak görüldüğünü ortaya koyar. Nitekim açgözlülük, paranın iyi bir şey olduğu varsayımına; öfke, adaletsizliğin cezasız kalmaması gerektiği kanaatine dayanır. Böylece tutku, insanın aklın rehberliğinden saparak doğaya aykırı bir yönelim göstermesidir.³⁵³

Stoacıların sınıflandırmasına göre dört temel tutku vardır: acı, korku, arzu ve haz. Acı, ruhun akıldışı sıkışması; korku, kötü bir şey beklentisi; arzu, akıldışı bir iştah; haz ise seçilmeye değer sanılan şeylerin gerçekleşmesinden doğan ölçüsüz bir coşkudur.³⁵⁴ Bu dört temel tutku ruhun dengesini bozar ve insanı içsel çelişkiye sürükler. Buna karşılık sevinç, sakınım ve istek gibi akla uygun duygular, tutkuların zıddını teşkil eder. Stoacı bilge, bu dengeli ruh hâline ulaşabilen kişidir; çünkü tutkuların egemenliği insanı köle hâline getirir.³⁵⁵

Bu bağlamda Stoacılara göre, olumsuz duygulardan kurtulmanın yolu *apatheia* hâline ulaşmaktır. *Apatheia* kavramı felsefe literatüründe “etkilenimsizlik, duygulanımsızlık, duyumsamazlık” anlamlarına gelir.³⁵⁶ Ancak Stoa ahlâkında *apatheia*, tutkuların tamamen bastırılması değil, aklın egemenliği altında denetim altına alınması anlamını taşır. Tutkuların kontrol altına alınması, bilgenin doğaya uygun biçimde yaşamasının zorunlu sonucudur. Seneca’nın ifadesiyle, “gemlenmeyen tutkuların önünde sürülüp gitmek, atını dizginsiz süren binicinin hâline benzer.”³⁵⁷ Bu düşüncenin özünü Marcus Aurelius şu sözle özetler: “Her zaman mutlu olabilirsiniz; iş ki arzularını sınırlandır.”³⁵⁸ Bilge insan, arzularını aklın rehberliğinde sınırladığında tutkuların kölesi olmaktan kurtulur ve bu sayede içsel dinginlik (*ataraxia*) hâline ulaşır. Bilge insan, aklın dizginleriyle tutkularını yönlendirir ve bu sayede içsel dinginlik hâline ulaşır.

³⁵² Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 7/335.

³⁵³ Brun, *Stoa Felsefesi*, 42-43; Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 7/338.

³⁵⁴ Brun, *Stoa Felsefesi*, 42.

³⁵⁵ Brun, *Stoa Felsefesi*, 43; Ertürk, *Son Dönem Stoa Felsefesinde Ahlâk*, 84.

³⁵⁶ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 37.

³⁵⁷ Seneca, *Ahlâk Mektupları*, 332.

³⁵⁸ Marcus Aurelius, *Unutma, Mutlu Bir Hayat Çok Az Şeye Bağlıdır: 2000 Yıllık Mutlu Yaşama Rehberi* (İstanbul: Destek Yayınları, 2019), 80.

Sonuç olarak Stoa düşüncesinde tutkular, insanın özgürlüğünü ve mutluluğunu tehdit eden içsel zincirlerdir. Bilge kişi, tutkularını aklın rehberliğiyle denetim altına alarak *apatheia* hâline erişir. Bu hâl, insanın doğasına uygun yaşamasının, ruhsal sükûnete ulaşmasının ve erdemli yaşamın en yüksek mertebesini temsil eder.

3.1.4. Evrensel Kardeşlik ve Ahlâkî Otonomi

Stoacı ahlâk öğretisi, bireyin karakter inşasını ve insanlık düzeyinde kurulan birlik fikrini aynı zeminde buluşturan kapsamlı bir etik perspektif ortaya koyar. Stoacılara göre bütün insanlığı ortak bir paydada birleştiren ilke, evreni kuşatan ilahî akıl, yani *logos*dur. Logos'un belirlediği kozmik düzene bağlı olarak her insan, aynı evrensel bütünün bir parçası ve “kozmpolis” adı verilen kozmik kentin bir üyesi kabul edilir. Bu sebeple Stoacı bilge, aidiyetini belirli bir coğrafyayla sınırlamaz; kendisini bütün dünyanın yurttaşı olarak görür. Böylelikle kozmopolitizm düşüncesi, Stoacı dünya tasavvurunda hem ahlâkın hem de insanlık bilincinin temel dayanaklarından biri hâline gelir.³⁵⁹

Bu yaklaşımda insanlık, kökeni, sınıfı ve aidiyeti ne olursa olsun, aynı gerçekliğin parçalarıdır. Stoacılığın kozmopolit ilkesi, bireyin kendisini belirli bir devletin mensubu olarak değil, dünyanın yurttaşı olarak konumlandırmasını öngörür. Böylece ulusal ve kültürel sınırların mutlaklaştırılmasına karşı çıkar, insanlığın akıl ve doğa temelinde birlik ve eşitlik üzere düşünülmesi gerektiğini savunur. Stoacılara göre insan, doğası gereği toplumsal bir varlıktır ve toplum içinde yaşamak aklın bir gereğidir. Aklın bütün insanlarda ortak ve özsel bir nitelik oluşu, onları birbirine bağlayan evrensel kardeşlik fikrini güçlendirir. Bu sebeple insanlığı uluslara bölmek, Stoacı düşüncede aklın birliğine aykırı kabul edilir; bilge kişi, bu anlayışın doğal sonucu olarak aidiyetini belirli bir coğrafyayla sınırlandırmaz ve kendisini tüm dünyanın yurttaşı olarak görür.³⁶⁰

Kozmpolis düşüncesi, Stoacılığın siyasal ve toplumsal boyutunu ortaya koyar. Bilge kişi kendisini yalnızca ait olduğu coğrafyanın değil, bütün dünyanın yurttaşı olarak görür. Stoacı evrensel kardeşlik anlayışının temelinde, insanlar arasında tabî ve aklî bir eşitlik olduğu düşüncesi yer alır.³⁶¹ Seneca da bu ortaklığı şu ifadeyle

³⁵⁹ Brun, *Stoa Felsefesi*, 170; Aurelius, *Düşünceler*, 12.

³⁶⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 523.

³⁶¹ Aurelius, *Düşünceler*, 60.

temellendirir: “Biz büyük bir bedenin organlarıyız. Doğa bizi aynı öğelerden ve aynı amaç için yarattığından, hepimizi akraba yaptı; içimize karşılıklı bir sevgi yerleştirdi, bizi toplumsal yaptı.”³⁶² Böylece Stoacılık, insanlığın aynı kaynaktan beslenen, aynı amaç için yaratılmış ve birbirine içsel bağlarla bağlı bir topluluk olduğunu savunur.

Bu evrensel kardeşlik düşüncesi, Stoacılığın salt bir toplumsal model olmadığını, aynı zamanda bireysel bir sorumluluk öğretisi olduğunu da gösterir. Çünkü insanın içinde bulunan akıl, onu hem özgür kılar hem de ahlâki bir sorumluluğa çağırır. Stoacı bilge, dışsal koşullardan bağımsız olarak kendi aklının rehberliğinde doğruyu seçme ve seçimini eyleme geçirme yetisine/iradesine sahiptir. İrâdi tercih (Prohairesis) kavramı, insanın ahlâki eylemlerinde bu özgürlüğün temeli olarak görülür. Bu bakımdan erdem, kişinin dış etkenlere bağlı kalmadan kendi aklıyla uyum halinde davranabilmesidir. Nitekim Stoacılara göre, hiçbir dış güç, kişiyi erdemden yoksun bırakamaz, çünkü erdemin kaynağı insanın içindedir. ahlâki otonomi insanın kendi iç yasasına göre yaşamasını ve aklın rehberliğinde kozmik düzenle uyumlu bir hayat sürmesini ifade eder.³⁶³

Netice itibarıyla, Stoacı düşüncede evrensel kardeşlik, insanın kozmik düzende yer alan bir varlık olarak diğer insanlarla kurduğu bütüncül bağı ifade ederken; ahlâki otonomi, bu bağı gerektirdiği sorumluluğu aklın ve iradenin rehberliğinde üstlenme bilincini temsil eder. İlki insanın evrensel topluluğa aidiyetini ortaya koyarken, ikincisi bu aidiyetin ahlâki boyutunu temellendirir. Böylece Stoacı ahlâk, bireyin içsel özgürlüğü ile insanlığın ortak iyiliğini uzlaştıran bütünlüklü bir ahlâk sistemi meydana getirir.

3.2. Stoa Ahlâkı ile İzz b. Abdüsselâm’ın Ahlâk Anlayışının Karşılaştırmalı Analizi

Stoa ahlâk felsefesi ile İzz b. Abdüsselâm’ın ahlâk anlayışı, farklı metafizik temellendirmelere dayanmakla birlikte, insanın içsel dönüşümü, ahlâkın amele yansması ve toplumsal adalet gibi temel ilkelerde dikkat çekici ortaklıklar taşır. Her iki yaklaşımda da ahlâk, yalnızca teorik bir bilgi alanı değil; insanın kişiliğini ve

³⁶² Seneca, *Ahlâk Mektupları*, 399.

³⁶³ Marcus Aurelius, *Kendime Düşünceler*, çev. Y. Emre Ceren (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 44; Ağaoğulları - Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 427; Selman Saç, “Yazgı ile Özgürlük Arasında Antik Bir Gelenek: Stoacılık”, *Mukaddime* 14/1 (Mayıs 2023), 64.

davranışlarını inşa eden, varoluşunu dönüştüren dinamik bir süreç olarak değerlendirilir. Stoacılar, ahlâkı doğaya uygun yaşamak ve aklın rehberliğinde tutkuların denetim altına alınması olarak tanımlarlar. Onlara göre erdem, aklın rehberliğinde tutkuların kontrol altına alınması ve doğaya uygun yaşama yönelmiş kararlı bir iradenin ifadesidir. Bu kararlılık, bireyi içsel huzura, ruhî dengeye ve ahlâkî olgunluğa ulaştırır.³⁶⁴ Benzer biçimde İzz b. Abdüsselâm ise mârifetullahın kalpte yerleşmesiyle doğan ihsan bilincinin, eyleme dönüşerek şahsiyetin kemale ulaşmasını sağlayan bir süreç olduğunu vurgular. Ona göre gerçek ahlâk, Allah'ın sıfatlarını bilmekle yetinmeyip bu sıfatların anlamını davranışlarda yansıtmaktır. Mârifetullah, kalpte ilahî bir bilinç ve sorumluluk duygusu doğurur; bu bilinç, insanı hem kendi nefsinin hem de toplumsal ilişkilerini ıslah etmeye yönlendirir.³⁶⁵ Her iki düşüncede de bilgi, irade ve eylem arasında sıkı bir bütünlük bulunur; ahlâk, bilginin yaşama geçirilmesiyle hakiki anlamına kavuşur. Bu noktadan itibaren, iki düşüncenin metafizik temelleri ve ahlâkın kaynağı bakımından farklılaştığı görülür.

Ahlâkın kaynağına ilişkin olarak Stoa felsefesi, aklı evrensel düzenin ilkesi olarak görür ve insanın bu kozmik akılla (logos) uyum içinde yaşamasını en yüksek iyi olarak görür.³⁶⁶ İzz b. Abdüsselâm ise insanın Allah'ın rububiyetini/yüceliğini idrak edip kendi ubudiyetini/ acziyetini kavramasını ahlâkın temeli görür.³⁶⁷ Her iki yaklaşımda da insan kendinden üstün bir düzene uyum sağlamakla yükümlüdür. Ancak Stoacılar bu düzeni doğa ve akıl, İzz b. Abdüsselâm ise İlâhi irade ve vahiy üzerinden temellendirir. Dolayısıyla Stoa felsefesi ahlâkı kozmik akılla uyum zemininde, İzz b. Abdüsselâm ise ilahî iradeye uygunluk zemininde temellendirir.

Erdem anlayışında da benzer bir yaklaşım göze çarpar. Stoacılar için erdem, dış koşullardan bağımsız, içsel bir yeterlilik hâlidir. Hiçbir dış güç kişiyi erdemden yoksun bırakamaz; çünkü erdemın kaynağı insanın içindedir.³⁶⁸ İzz b. Abdüsselâm için ise gerçek fazilet, mârifetullahın kalpte derinleşmesiyle oluşan ihsan bilincinin amele dönüşmesidir. Buna göre her iki yaklaşımda da ahlâkî olgunluk, dışsal etkileyici unsurlardan değil, içsel bilinçten doğar. Böylece erdem, insanın kendi varlığında

³⁶⁴ Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 7/332; *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları*, 135; Saç, “Yazgı ile Özgürlük Arasında Antik Bir Gelenek”, 64.

³⁶⁵ Abdusselam, *Şeceretü'l-Ma'ârif*, 19; ez-Zuhaylî, *el-İzz b. Abdüsselâm*, 50.

³⁶⁶ Seneca, *Ahlâk Mektupları*, 24-25.

³⁶⁷ Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 23.

³⁶⁸ Saç, “Yazgı ile Özgürlük Arasında Antik Bir Gelenek”, 64; Ağaoğulları - Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 427; Aurelius, *Kendime Düşünceler*, 44.

kazandığı istikrarı ve ruhî dengeyi ifade eder. Sonuç olarak, her iki yaklaşım da erdemi içsel olgunluğun ölçütü olarak görür.

Stoacılığın merkezinde yer alan doğaya uygun yaşamak ilkesi, insanın akıl sahibi bir varlık olarak kozmosun rasyonel düzeniyle uyum içinde yaşamasını ifade eder. Zenon’a göre en yüce iyi, insanın aklını kullanarak evrenin ilahî aklına (logos) uygun davranmasıdır; bu uyumun sonucu ise tutkuların sükûnetle aşıldığı apatheia hâli ve ruhun huzuru (eudaimonia)dır. İzz b. Abdüsselâm’da ise bu ilkeye karşılık gelen en yüksek ahlâkî makam ihsandır. İhsan, kulun “Allah’ı görüyormuşçasına” yaşaması, amellerini O’nun murakabesi altında en güzel şekilde gerçekleştirmesi ve mârifetullah ile şekillenen bir bilinçle hareket etmesidir. Stoacılıkta insanın ölçüsü doğa ve akıl iken; İzz b. Abdüsselâm’da bu ölçü vahiy, ilahî irade ve Allah’ın rızasıdır. Stoacı bilge, evrenin düzenine akıl yoluyla teslim olarak içsel sükûnete ulaşmayı amaçlarken; muhsin kişi, kalbin Allah ile bağını koruyarak akıl, vahiy ve ahlâkî sorumlulukla davranır. Bu nedenle her iki öğreti de insanı içsel olgunluğa çağırır; ancak Stoacılık bunu kozmik düzen ve aklî uyum üzerinden temellendirirken, İzz b. Abdüsselâm ihsan, murakabe ve rızâ eksenli kulluk bilinciyle temellendirir.³⁶⁹ Bu iki ilke, her iki gelenekte de ahlâkın merkezinde yer alır ve insanın nihai gayesini belirler.

Toplumsal boyut açısından ise Stoa düşüncesinde “evrensel kardeşlik” (cosmopolis) ilkesi, insanın bütün varlıkla kozmik bir bağ içinde olduğu bilincine dayanır. İzz b. Abdüsselâm’da bu düşünce, ihsan, diğergamlık ve adalet kavramlarıyla karşılık bulur. Ona göre başkalarının iyiliğini gözetmek, bencillikten arınmak ve adaletli davranmak, mârifetullahla derinleşen ahlâkın toplumsal yansımalarıdır. Bu bağlamda her iki sistemde de bireyin kemale ermesi, başkalarıyla kurduğu dengeli ve erdemli ilişkiler aracılığıyla gerçekleşir. Ahlâkî otonomi noktasında da dikkat çekici bir paralellik görülür. Stoacılar için özgürlük, insanın kendi aklının koyduğu iç yasaya göre davranmasıdır; gerçek bağımsızlık, aklın buyruklarına uymakta yatar. İzz b. Abdüsselâm’a göre ise kul, Allah’ın emirlerine iradesiyle yöneldiğinde hakikî özgürlüğe kavuşur; zira ubûdiyyet bilinci, insanı nefsin esaretinden kurtarır.³⁷⁰ Böylece iki yaklaşımda da insanın kendi iç dünyasında kurduğu düzenin hem kişisel erdem hem de toplumsal ahlâk için belirleyici olduğunu ortaya koyar.

³⁶⁹ *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları*, 74; Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 7/330; Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 165, 461.

³⁷⁰ Brun, *Stoa Felsefesi*, 170; Abdüsselâm, *Hikmet Ağacı*, 217-240.

Sonuç itibarıyla, Stoa ahlâkı ile İzz b. Abdüsselâm'ın ahlâk anlayışı, farklı ontolojik ve epistemolojik temeller üzerinde yükselmekle birlikte, insanın içsel olgunluğa ulaşmasını, tutkuların yahut nefsin denetimiyle ahlâkî kemale erişmesini ve bireysel faziletin toplumsal adaletle bütünleşmesini ortak bir hedef olarak paylaşmaktadır.



SONUÇ

İzz b. Abdüsselâm, mârifetullahı yalnızca nazari bir bilgi alanı olarak değil, bireyin ahlâkını ve amellerini dönüştüren amelî bir bilinç hâli olarak değerlendirir. Bu yaklaşımını, *Şeceretü'l-Ma'ârif* adlı eserinde ortaya koyduğu mârifet ağacı metaforu ile temellendirir. Metaforik düzlemde ağacın köklerini Allah'ın zâtı ve sıfatlarına dair mârifet oluşturur; dallar, bu mârifetin hüccet ve burhanla güçlenmiş bilgi boyutunu temsil eder; söz, davranış ve hâllerde tezahür eden pratik yönelimler ise ağacın meyveleridir. Kökün sağlamlığı mârifetin sahihliğini, meyvenin olgunluğu ise ilahî tevfiğe bağlı ahlâkî kemali ifade eder. Böylece mârifetullah ağacı, bireyin kalbinde kök salan, düşünce ve davranışlarını ilahî iradeye göre şekillendiren bütüncül bir yapı hâline gelir. Nitekim ihsan bilinci, takvâ, adalet ve merhamet gibi erdemler bu mârifet anlayışının en belirgin ahlâkî yansımalarıdır.

İzz b. Abdüsselâm, bu yaklaşımını Kur'an ve Sünnet'in ortaya koyduğu bilgi, iman ve amel bütünlüğü zemininde inşa eder. Ona göre Allah'ı tanımak, zihinsel bir idrakten öte, ilahî sıfatların anlamını kavrayarak bu sıfatların ahlâkî karşılıklarını davranışlarda görünür kılmaktır. Bu nedenle mârifet, Esmâ-i Hüsnâ'nın yalnızca bilinmesi değil, bu isimlerin ahlâkî ve amelî düzlemde tecelli etmesidir. Rahmet, adalet ve hikmet gibi sıfatlar insanda karşılık buldukça, mârifetullah bilgi olmaktan çıkar; ahlâkî olgunluğa ve ilahî rızaya yönelen bir yaşayış biçimine dönüşür.

Mârifetullahın bu çok katmanlı yapısı, İzz b. Abdüsselâm'ın ahlâk sisteminde maslahat-mefsedet ilkesiyle desteklenir. Her eylemin fayda ve zarar boyutunu gözetmek, insanın hem kendisi hem de toplum için sorumluluk bilinciyle hareket etmesini sağlar. Bu yönüyle mârifet, teorik bir kavram olmaktan çıkıp toplumsal adaletin, merhametin ve ahlâkî dengenin epistemik temeli hâline gelir. Allah'ı tanıyan kimse, O'nun rubûbiyyetindeki hikmeti kavrar, kendi ubûdiyyetini idrak eder ve bu idrakin gereği olarak fiillerinde ölçülü, adil ve merhametli davranır.

Stoa ahlâk felsefesi ile İzz b. Abdüsselâm'ın mârifetullah temelli ahlâk anlayışı, farklı ontolojik ve epistemolojik zeminlerde gelişmiş olmakla birlikte, insanın içsel olgunluğa yönelişi, tutkuların yahut nefsin denetimi ve bireysel faziletin toplumsal adaletle bütünleşmesi gibi bazı ortak sorular etrafında temas noktalarına sahiptir. Bu mukayesenin amacı iki geleneği eşitlemek değil; ahlâkın farklı düşünce dünyalarında nasıl anlam kazandığını ve insanın kemale yönelişinin tarih boyunca benzer etik arayışları gündeme getirdiğini ortaya koymaktır. Stoacılar ahlâkı, insanın kozmik akılla uyum içinde yaşayarak tutkularını aklın rehberliğinde denetim altına alması şeklinde temellendirirken; İzz b. Abdüsselâm bu süreci mârifetullahın kalpte oluşturduğu ilahî bilinç, ihsan ve ubûdiyyet ekseninde temellendirir. Her iki yaklaşımda da ahlâk, yalnızca teorik bir bilgi alanı değil, insanın varoluşunu dönüştüren bir süreç olarak değerlendirilir; buna karşılık belirleyici ölçü Stoacılıkta doğa ve akıl, İzz b. Abdüsselâm'da ise vahiy ve ilahî iradedir. Bu çerçevede yapılan karşılaştırma, İzz b. Abdüsselâm'ın ahlâk düşüncesinin hem İslâmî geleneğe köklü bir şekilde bağlı olduğunu hem de evrensel etik tartışmalarla ilişki kurabilecek açıklıkta bir perspektife sahip bulunduğunu göstermektedir.

İzz b. Abdüsselâm'ın yaklaşımı, modern dönemde yaşanan kimlik, aidiyet ve anlam krizlerine karşı güçlü bir çözüm potansiyeli taşımaktadır. Hız ve haz merkezli yaşam tarzlarının hâkim olduğu günümüzde mârifetullah temelli bir ahlâk anlayışı, bireyin manevî direncini artırmakta, köklerini yeniden hatırlamasına vesile olmakta ve toplumsal yapının ahlâkî temellerini güçlendirmektedir. İhsan, takvâ, adalet ve merhamet ilkeleri yalnızca bireysel faziletler değil; aynı zamanda toplumsal huzurun, güvenin ve dayanışmanın teminatı olarak öne çıkmaktadır.

Sonuç olarak, İzz b. Abdüsselâm'ın mârifetullah merkezli şahsiyet inşası modeli, bilgi, iman, amel ve ahlâk bütünlüğü üzerine kurulu bir iman psikolojisi ve ahlâk sistemidir. Bu model, bireyi hem içsel olgunluğa hem de toplumsal sorumluluğa yöneltten bütüncül bir perspektif sunar. Mârifetullah, böylece yalnızca bireyin Allah ile bağını güçlendiren bir iman bilinci değil; aynı zamanda ihsan, merhamet ve adalet esaslı bir hayat tasavvuruyla çağın kimlik ve anlam buhranına karşı ilham verici bir çözüm ve yeniden inşa imkânı sunmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdüsselâm, İzzeddin b. *Çilenin Hikmeti*. Çev. Mehmed Zahid Tıǧlıoǧlu. Kahraman Yayınları, 2017.

Abdüsselâm, İzzeddin b. *Hikmet Ağacı*. Çev. Fatih Mehmet Albayrak. İstanbul: İdrak Yayınları, 2021.

Abdüsselâm, İzzeddin b. *Hükümün Delilleri*. Çev. Zübeyir Çetin. Ankara: İtisam Yayınları, 2022.

Abdüsselâm, İzzeddin b. *İzzeddin b. Abdüsselâm ve Orucun Hikmetleri*. Çev. Mehmed Zahid Tıǧlıoǧlu. İstanbul: KDY Akademi, 2023.

Abdüsselâm, İzzeddin b. *İslamî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri*. Çev. Soner Duman - Süleyman Kaya. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Abdüsselâm, İzzeddin b. *İbadetlerin Hikmetleri; Makasidu'l İbadat Namaz - Oruç - Hac*. çev. Yusuf Özkan. İstanbul: Dibace Yayınları, 1.Baskı., 2024.

Abdüsselâm, İzzeddin b. *Mârifet Ağacı*. Çev. Suat Yaşasın. İstanbul: Dua Yayıncılık, 2006.

Abdüsselâm, İzzeddin b. *Mülhatü'l-İ'tikad: İtikadın Güzelliği ve et-Terhîb an Salati'r-Regaib Bid'at Risalesi*. Çev. Ramazan Altıntaş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.

Abdüsselâm, İzzeddin b. *Şeceretü'l-Ma'ârif ve'l-Ahvâl ve Sâlihu'l-Akvâl ve'l-A'mâl*. Thk. İyad Halid et-Tabbâ. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1996.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, ve Levent Köker. *İmparatorluktan Tanrı Devletine*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2011.

Akdemir, Furat. “İman Hakikatinin Amel/Ahlâka Yansımaları ve Müslüman İman Algısındaki Yanlışlar ve Nedenleri”. *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumu* (2016), 687–715.

Akpınar, Ali. “Allah'ın Ahlâkı ile Ahlâklanmak”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/6 (2001), 61–80.

Aktan, Ali. “Bahrî Memlûklerden Sultan Kalavun ve Hânedanı”. *Belleten* 59/226 (Aralık 1995), 605–620

Akto, Akif. “Kişilik Oluşumunda Dinin Rolü”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 191–217.

Algül, Adnan. “İzzüddîn b. Abdüsselâm’ın Hayatı ve İlmî Şahsiyeti”. *EKEV Akademi Dergisi* XX/67 (2016), 31–58.

Algül, Adnan. *İzzüddîn b. Abdüsselâm’ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.

Apaydın, H. Yunus. “İzzeddin ibn Abdüsselam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/284–287. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Arabi, Muhyiddin İbn. *Fütuhat-ı Mekkiyye*. Çev. Ekrem Demirli. 18 cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2024.

Arpa, Abdulmuttalip. “İzzüddin b. Abdusselam ve Kur’an Çalışmaları”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2010), 15–42.

Arvas, Hamdullah. “Takva Kavramının Psiko-Sosyal Boyutları: Dinî Antropolojinin Benlik ve Sosyalleşme Dinamikleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 354–374.

Aurelius, Marcus. *Düşünceler*. Çev. Şadan Karadeniz. İstanbul: Hiperlink, 2020.

Aurelius, Marcus. *Kendime Düşünceler*. Çev. Y. Emre Ceren. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Aurelius, Marcus. *Unutma, Mutlu Bir Hayat Çok Az Şeye Bağlıdır: 2000 Yıllık Mutlu Yaşama Rehberi*. İstanbul: Destek Yayınları, 2019.

Ayaz, Fatih Yahya, ve Aygül Düzenli. “Makrîzî (ö. 845/1442) ve Mısır’da Eş’arîliğin Yayılmasına Dair Tespitleri”. *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2018), 25–39.

Aybakan, Bilal. “İslam’da Dinî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkhnın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 57–77.

Baş, Erdoğan. “Kişilik ve Karakter İnşasında Kur’an’ın Sunduğu Güzel İnsan Modeli”. *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu II* (2016), 81–97.

Bayram, Fatma. *99 Esma Sonsuz Mana: En Güzel İsimler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.

Beksaç, Engin – Şeşen, Ramazan. “Eyyûbîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 11: 20–33. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Berger, Peter L., ve Thomas Luckmann. *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi: Modern İnsanın Yönelimi*. Çev. Mustafa Derviş Dereli. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.

Bertrand, Alexis. *Ahlâk Felsefesi*. Çev. Salih Zeki. Ankara: Akçağ Yayınları, 2022.

Brun, Jean. *Stoa Felsefesi*. Çev. Medar Atıcı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Buhârî, İmam. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. Çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004.

Buladı, Kerim. “Kur’ân’ın (Mümin) Kişilik ve Karakter İnşasındaki Metodolojisi”. *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu I* (2016), 497–530.

Canatan, Kadir. *Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.

Canatan, Kadir. “Epistemik Kavramlar: Akıl ve İdrak (I)”. *Farklı Bakış*, 26 Mart 2024. Erişim 4 Aralık 2025. <https://farklibakis.net/yazarlar/kadir-canatan-yazdi-epistemik-kavramlar-akil-ve-idrak-i/>

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.

Certel, Hüseyin. “Psiko-Sosyal Açıdan Zekât”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1997), 347–359.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013.

Cihangir, Mahmut. “İzz Bin Abdusselam’ın Hayatı ve İlmi Kişiliği”. *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/4 (29 Kasım 2018), 179–203.

Çağrııcı, Mustafa. “İhsan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 22: 544–546. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Çakmaklıoğlu, Dr M Mustafa. “İbnü’l-Arabi’nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri”. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/3 (Temmuz 2016), 139-161.

Çevik, C. Cengiz, der. ve çev. *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları*. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.

Dârimî. *Sünenü’-d-Dârimî*. Çev. Mehmet Türk. 2 cilt. İstanbul: Kitap Dünyası, 2020.

Durmuş, Nuray. “Mu’tezile Akılcılığında Havâtırın Rolü: Mârifetullah Örneği”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2023), 452–476.

Dündar, Mahmut. *Mısır Eyyübîlerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.

Düzenli, Aygöl. “Memlûkler Dönemi İktidar-Ulema İlişkilerinin Tarih Eserlerine Yansıması: Makrîzî ve İbn Tağrıberdî Örneği”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2022), 156–167.

Ebû Gudde, Abdulfettâh. *İlim Öğrenmeyi Evliliğe Tercih Eden Bekâr Âlimler*. Çev. Recep Emin Gül, Davut Tekin. İstanbul: Takdim Yayınları, 2023

Emmons, Robert. “Şükran Neden İyidir?”. *Kemal Sayar Resmî Web Sitesi*. Erişim 24 Şubat 2025. <https://kemalsayar.com/haftanin-yazisi/sukran-neden-iyidir>

Erkol, Ahmet. *Klasik Kelâmda Deizm Eleştirisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.

Erkol, Ahmet. “Sosyal Kelâm Açısından Kur’an’ın İnsan Eleştirisi ve Yeni Bir Ahlâkın İnşası İçin Önerileri”. *Şarkiyat* 15/2 (31 Aralık 2023), 620–634.

Ertürk, Baksen. *Son Dönem Stoa Felsefesinde Ahlâk*. Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Esed, Muhammed. *Kur’an Mesajı: Meal-Tefsir*. Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2013.

Es-Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş‘as. *Sünen-i Ebû Dâvûd*. Çev. Necati Yeniel, Hüseyin Kayapınar. İstanbul: Şamil Yayınları, 2006.

ez-Zuhaylî, Muhammed. el-İzz b. Abdüsselâm. Dımaşk: Dârü’l-Kalem, 1992.

Fürek, Ebû Bekir Muhammed b. *el-Mücerred fî Makâlâtı Ebî’l-Hasan el-Eş‘arî*. Çev. ve thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyihi. Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, ts.

Gazzâlî. *Tevhid ve Ledün Risaleleri*. Çev. Serkan Özburun, Yusuf Özkan Özburun. İstanbul: Furkan Kelepir, 2000.

Gazâlî, İmam. *Esma-i Hüсна Şerhi*. Çev. Mehmet Eren. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2024.

Gazzâlî, İmam. *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*. Çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 2016.

Gökay, Tekiyeddin Ahmed. *Erken Dönemden Geç Döneme Stoa Felsefesinde Ahlâk Problemleri ve Erdem*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2025.

Göktepe, Ayşe Kaya, ve Sevede Düzgüner. “Dinî İçerikli Müzik Terapinin Duygu Duruma Etkisi”. *Mecmua* 12 (Eylül 2021), 213–237

Güler, Zekeriya. “İnfak ve Onun Müslüman Şahsiyetin Oluşumundaki Rolü”. *Zekât Kongresi* (2023), 75–86.

Hacı Bektaş Veli. *Makalat*. Ed. A. Sait Aykut. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2011.

Hatipoğlu, Haydar. *Sünen-i İbn Mâce Terceme ve Şerhi*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012.

Heyet. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1989.

Hikmet Tanyu. “Ağaç”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/456-457. İstanbul, 1988.

Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. Çev. Salih Tuğ. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2023.

İsfahânî, Râgıb el-. *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. Çev. Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.

İyibilgin, Orhan. “Müslüman Şahsiyetinin Korunmasında Takva Kavramı = Taqva Concept in Protection of Muslim's Personality”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/25 (2024), 172–193.

İz, Mahir. “Amel-i Salih: İhsan”. *İslâm Düşüncesi (Dergi)* II/8 (1969), 483-486.

Kadı Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. Çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Karacoşkun, Mustafa Doğan. “Kişilik ve Karakter Kavramlarının Neliği”. *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu I* (2016), 29–36.

Karadâvî, Yûsuf el-. *İman ve İslam'da İtidal / el-İzz b. Abdi's-Selâm*. Çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2006

Karagöz, İsmail. “İhsan ve Muhsin Kavramları Özelinde Çok Anlamlı Kur'an Kavramlarının Çeviri Sorunu”. *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İlmi Eserler* 672/112. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010.

Kardaş, Ferhat - Yalçın, İlhan. “Şükran: Ruh Sağlığı Alanında Güncel Bir Kavram”. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar – Current Approaches in Psychiatry* 10/1 (31 Mart 2018), 1–18.

Kasapoğlu, Abdurrahman. *Zekât Psikolojisi*. İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2016.

Kasapoğlu, Abdurrahman. “Kişilik Eğitimi Açısından Hac İbadeti”. *Diyanet İlmi Dergi* 44/1 (2008), 93–126.

Kasapoğlu, Abdurrahman. “Kişilik Gelişimi Açısından ‘Namaz’”. *Hikmet Yurdu* 8/16 (2015), 11–54.

Kasapoğlu, Abdurrahman. “Kur’an’da İki Zıt Karakter: Şuhh (Bencillik) ve İsâr (Özgecilik)”. *Akademik Araştırmalar Dergisi / Journal of Academic Studies* 6/21 (2004), 125–147.

Kasapoğlu, Abdurrahman. *Namaz ve Oruç Psikolojisi*. İstanbul: Çıra Akademi, 2016.

Kavşut, Muhammet Sait. *İzz b. Abdüsselâm ve Ahlâk Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Kayıklık, Hasan. “Psikolojik Açıdan İnanç, İman ve Şüphe”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (2005), 133–155.

Kılıç, Hulusi. “İbnü’l-Hacib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 20: 55–58. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Koç, Bozkurt. “Kişilik ve Din”. *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* 2/4 (2002), 89–95.

Koprman, Kazım Yaşar. “Bahriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Koprman, Kazım Yaşar. “Burciyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Koprman, Kazım Yaşar. “Mısır Memlûkleri Tarihi”. *Tarih İncelemeleri Dergisi* 7/1 (Haziran 1992), 379–381.

Korkmazgöz, Rıza. “İslâm Düşüncesinde Allah’ı Bilmenin (Ma‘rifetullah) Yolları”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/3 (2014), 185–226.

Korkut, Ramazan. “Eyyûbîler Döneminde Fıkıh ve Temel Özellikleri”. *Eyyûbîler’de İlim, Kültür ve Sanat*, ed. Abdulhalim Oflaz, Ümit Koca, Zeynep Akbudak vd., 131–157. İstanbul: Hiperyayın, 2020.

Koyuncu, Ümmügül. *Müzik ve Dinî Tecrübe Etkileşimi Hususunda Bir Araştırma*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risalesi*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2013.

Kutluer, İlhan. “İlim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 22: 109–114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Kuvancı, Cenân. “Tevhîd Temelli Kişilik İnşası”. *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu I* (2016), 339–354.

Laertius, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Midilli, Muhammet Enes. “Memlûkler Döneminde Bir İlim Kurumu: İbn Tolun Camii ve Ulemaya Sunduğu Mansıplar”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 44 (2020), 37–74.

Müslim, İmam. *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. Çev. Ahmed Davudoğlu. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1985.

Oflaz, Abdulhalim. “Eyyûbî Ailesinin İlk Dönem Tarihleri”. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Nisan 2016), 37–60.

Öz, Ruhullah. “Dindar Şahsiyeti İnşa Eden Üç Kavram: İslâm, İman ve İhsan”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Haziran 2021), 35–56.

Özenç Uçak, Nazan. “Bilgi: Çok Yüzlü Bir Kavram”. *Türk Kütüphaneciliği* 24/4 (2010), 705–722.

Özcan, Asuman Ünal. “Tasavvuf’ta Mârifetullah Anlayışı”. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2021), 748–767.

Özcan, Esat. “Memlûk Dönemi Müfessirlerinden İbn Ebü’l-İzz’in Tefsir Anlayışı”. *Memlûkler Dönemi İlim Geleneği (13.–14. Yüzyıllar)*, ed. Halil İbrahim Hançabay vd., 47–68. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2023.

Öztuna, Yılmaz. “Memlûk Sultanlığı Niçin Yıkıldı?”. *Hayat Tarih Mecmuası* (1989), 75–78.

Pekdoğru, Yakup. “Bir Bilgi Olarak Sûfilerin Mârifet Anlayışı”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 24/47 (Haziran 2021), 339–358.

Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.

Popper, Karl R. *Daha İyi Bir Dünya Arayışı: Son Otuz Yılın Makaleleri ve Bildirileri*. Çev. İlknur Aka. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Saç, Selman. “Yazgı ile Özgürlük Arasında Antik Bir Gelenek: Stoacılık”. *Mukaddime* 14/1 (Mayıs 2023), 48–72.

Sallâbî, Ali Muhammed. *İzz b. Abdüsselâm: Sultanu’l-Ulemâ ve Bayiu’l-Ümerâ – Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2017.

Sancaklı, Saffet. “Hz. Peygamber’in Erdemli İnsan Yetiştirme Bağlamında İlsâr (Diğergamlık) Kavramına Verdiği Önem”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/17 (2006), 29–56.

Sayar, Kemal. *Ruhun Derin Yaraları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2022.

Sayın, Esmâ. “Tasavvufî Değerlerin ve Duyguların Oluşumunda Esmâü’l-Hüsna”. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Balıkesir Theology Journal)* 16 (2022), 311–328.

Seneca, Lucius Annaeus. *Ahlâk Mektupları*. Çev. Türkan Uzel. İstanbul: Jaguar Kitap, 2019.

Sıbt İbnü’l-Cevzî. *Zeylu Mir’âti’z-Zamân fî Târîhi’l-A’yân*. 2 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1995.

Sönmez, Vecihi. “İslam Düşüncesinde Bilgi-İman İlişkisi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (Ağustos 2005), 229–247.

Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâtü’ş-Şâfiyye el-Kübrâ*. Halep: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1982.

Şahinalp, Hacer. “İslam Akâidinin Modellediği Sorumlu Özgür Kişilik”. *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/25 (2019), 1234–1263.

Şaşa, Mehmet. *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Mârifetullah*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018.

Şaşa, Mehmet. “Kelâm ve Tasavvuf Terminolojisinde Bilgi”. *ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi* 1/2 (Aralık 2014), 70–92.

Şentürk, Habil. “Kişilik ve Din”. *Diyanet İlmî Dergi* 30/3 (1994), 69–76.

Şeşen, Ramazan. *Selâhaddîn Eyyûbî ve Devlet*. İstanbul: Kelepir Yayınları, 1987.

Şeşen, Ramazan. “Selâhaddîn-i Eyyûbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 36: 337–340. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Taştekin, Osman. “Kur’ân’da İnfak Kavramı Bağlamında Sosyal Yardımlaşma”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021), 217–238.

Tatlısu, Ali Osman. *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2024.

Taylan, Necip. “Bilgi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 6: 157–161. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Tekin, Mustafa. *İslam ve Modernlik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.

Tezekici, Mürüvvet. *İslâm’daki Temel İbadetlerin Ahlâkî Boyutu*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2007.

Tomar, Cengiz. *İslam Tarihi ve Medeniyeti II*. Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2019.

Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Toprak, Handan. “Psikolojik Danışma Sürecinde Affetmeye Genel Bir Bakış”. *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 26 (Ocak 2014), 115–131.

Uludağ, Süleyman. “Ma‘rifet-i Nefs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28: 56–57. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Vüheybi, Abdullah b. İbrahim el-. *el-Izz b. Abdüsselâm Hayatühü ve Asarühü ve Menhecühü fi’t-Tefsir*. Mısır, 2. Basım, 1982.

Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Çev. Halil Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2000.

Yazıcı, Derya. “Müziğin İnsan Beyni Üzerindeki Etkisi”. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)* 3 (Haziran 2017), 88–103.

Yılmaz, Zeynep Gülten. *İzz Bin Abdüsselâm’ın Tasavvuf Anlayışı*. Ed. Veysel Akkaya. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021.

Yılmaz, Zeynep Gülten – Akkaya, Veysel. “İzz b. Abdüsselâm’ın Bazı Tasavvufî Görüşleri”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 22/48 (2021), 43–69.

Yiğit, İsmail. “Aynî’yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11–12 (1994), 29–45.

Yiğit, İsmail, ve A. Fulya Eruz. “Memlûkler”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 29: 90–100. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Yılmaz, Abdullah. “İslamî Düşüncede Bilginin Mahiyeti, Kısımları ve Değeri”. *İlahiyat (e-Dergi)* 9 (Aralık 2022), 73–89.

Yücer, Hür Mahmut – Küçük, Serhat. “Tasavvuf Literatüründe Ağaç Sembolizmi ve Muhyî’nin *Emsîl-i Şecer* İsimli Eseri”. *Academic Platform Journal of Islamic Research* 3/1 (2019), 13–28.

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı	Özlem ÇAKAR
Yabancı Dili	Arapça
Orcid Numarası	0000-0001-6669-4605
Ulusal Tez Merkezi Referans Numarası	10571075
Lise	Açık Öğretim Lisesi
Lisans	Malatya İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	Mardin Artuklu Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Kelâm ABD.
Mesleki Deneyim	Diyanet İşleri Başkanlığı Fahri Kur'an Kursu Öğreticiliği