

AKADEMIAR DERGİSİ

ANKARA 2020 (ARALIK) - Sayı: 9 - s. 9-35

Gönderilme Tarihi: 25.10.2020, Kabul Tarihi:10.12.2020

<https://doi.org/10.46231/akademiar.816047>

## ■ EBÛ HANÎFE VE GAZZÂLÎ'DE KÛLLÎ FIKİH VİZYONU

*Holistic Fiqh Vision in Abû Hanîfa and al-Ghazâlî*

Öğr. Gör.

**BÛNYAMİN KORUCU**

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

[orcid.org/0000-0001-8788-6171](https://orcid.org/0000-0001-8788-6171)

[bkorucu@ankara.edu.tr](mailto:bkorucu@ankara.edu.tr)

**Öz**

Allah'ın varlığı ve birliği (tevhîd) ilkesi üzerine inşa edilen İslam hakikat anlayışı varlığın mutlak Bir ile olan ilişkisini görmek ve cümle varlığı mutlak Bir'e ircâ edebilmek için gerekli bakış ve tasavvurlar sunar. Bu ilkenin doğal neticesi olarak bilgede birlik ideali de bilgiyi nihâî anlamda tek bir gâyeye odaklar. Bu gâye önce kendilik bilgisi anlamında “*ma'rifetü'n-nefs*” ve bu bilgi aracılığı ile elde edilecek olan “*ma'rifetullah*” bilgisidir. Nübüvvet aşrındaki aslı-küllî kullanımı itibarıyla bütüncül din bilgisini temsil eden “fıkıh” bu tasavvurun kavramsal ifadesi olarak anlaşılmıştır. Sonraki asırlarda insan için bilmeye konu olan mesâilin ayrıştırılarak farklı ilim dallarının hususi araştırma alanlarına dönüşmesinden sonra zuhûr eden bilgede bütünlüğün kaybı problemi hicri birinci asırdan itibaren İslâm mütefekkirlerini meşgul etmiştir. Mezkûr problemin çözümüne yönelik teklifler arasında Ebû Hanîfe'nin küllî fıkıh tasavvuru ve onunla aynı vizyonu paylaşan Gazzâlî'nin getirdiği açılımlar Müslüman tefekkürü derinden etkilemiştir. Bu çalışmada bilgede bütünlük sorunu fıkıhın aslı-küllî anlamına ircâ problemi özelinde Ebû Hanîfe ve onun küllî fıkıh tasavvurunu sistemli ve tutarlı bir söyleme kavuşturan fakîh olarak takdim edilen Gazzâlî üzerinden ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** *Fıkıh, Küllî Fıkıh Vizyonu, Ma'rifet, Nefs, Ma'rifetü'n-nefs, Ma'rifetullah*

**Abstract**

The understanding of the truth of Islam, built on the principle of the existence and unity of Allah, offers the necessary perspectives and realization to see the relationship of existence with the absolute One and to be able to convene the whole existence to the absolute One. As a natural result of this principle, the ideal of unity in knowledge also focuses knowledge on a single goal in the ultimate sense. This purpose is firstly “*ma'rifetü'n-nafs*” in the sense of self-knowledge and “*ma'rifetullah*” knowledge to be obtained through this knowledge. *Fiqh*, which represents the holistic knowledge of religion in the age of prophecy, is understood as the conceptual expression of this vision. The problem of loss of integrity in knowledge, which emerged after the separation of the issues (مسائل) and transformed into the research interests of different branches of science, has occupied Islamic thinkers since the first century. Among the proposals for the solution of the aforesaid problem, Abu Hanifa's holistic view of fiqh and the initiatives brought by Ghazali who shared the same vision with him affected deeply Muslim thought. In this study, the problem of integrity in knowledge is discussed -in particularly turning to the problem of *ircâ* from the original-universal meaning of fiqh- via Abu Hanifa and Ghazali, who is presented as a faqih, who brings his universal envisagement of fiqh into a systematic and coherent discourse.

**Keywords:** *Fiqh, Holistic Fiqh Vision, Ma'rifah, Nafs, Ma'rifatu'n-nafs, Ma'rifetullah*

## Giriş

Âlemde her şey “olduğu gibi kendisi” iken, insan bu durumun istisnası olarak “insan olmak” gibi bir yolun yolcusu, “insan olma” hedefinin mükellefidir. Evrenin içkin hali kendisi olmasına yeterliyken, insanın kendisi olması hem kendi hem de evrenin içkin halini derin bir idrakte “anlama” ve anlamlandırabilmesine, irfân geleneğimizdeki ifadesiyle “kendini tanıma”sı anlamında “*ma'rifetü'n-nefs*”e bağlıdır. Yaşam denilen bu süreç bilinç ve eylemlerle örülen bir koza gibidir. Buna göre insan ancak anlam ilişkileri içinde var olabilen, insanlığını bir anlam üzerine inşâ edebilen ve en nihâyet kendi anlamını bulabilen ya da kaybeden varlıktır.<sup>1</sup> Bunu söylemekle insanın, edindiği anlamla ne yaparsa o olacağını ve yaşamıyla sınırlı bir sayfa olduğunu söylemiş oluruz. Bu sayfa, biçim olarak, diğer varlıklarla benzer mahiyette sınırlı gibi görünse de üzerine yazılabilecekler bakımından sınırsızdır. İnsan sınırları olmayan anlam dünyasından, bu sayfaya ne yazarsa o olacak<sup>2</sup> ve en nihayet insandan kendi kitabını okuması istenecektir.<sup>3</sup> İnsan, fitrî olarak, bulmak (vicdân), bilmek/tanımak (*ma'rifet*) ve anlamamanın (fikh) taliplisi ve bunlarla mükellef bir varlık olup mezkûr hedefleri mümkün kılacak istidatlarla donatılmış, vicdân, irfân ve fikh için gerekli donanım ve mevhibelere sahip kılınmıştır.

Anlam arayışı ve “hayatın anlamı” sorusu sadece insana özgü, insan fitratında gizli ve sadece insana öğretilmiş bir sorudur. Varlığı ve varlık içindeki yerini “anlama” ve anlamlı kılabilme çabası insanın en esaslı ve asil çabası olup bu çaba insan doğasında meknûz iki büyük soruya cevap aramakla alakalıdır: “Ben kimim?” ve “O kim?”. Müslüman tefekkürde bu iki sorudan ilki insanı “*ma'rifetü'n-nefs*”e diğeri ise “*ma'rifetullah*”a sevk etmek üzere öğretilmiş ilâhî birer sâik olarak değerlendirilir. İnsan için gerçek soru ve cevapların bulunması insanın “kendini tanıma” ve “kendini aşma” sürecinde göstereceği özveri ve başarıya bağlıdır. Bu ne-

1 Ali Osman Sezer, “Düşüncenin Serbestliği ve Düşünenin Özgürlüğü Bağlamında Akademinin Sorumluluğu”, *Gelenekten Geleceğe Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 9/35 (2013 Ocak-Şubat-Mart), s. 269. Ayıca bkz.: Frankl, Victor, *Duyulmayan Anlam Çığlığı*, trc.: Selçuk Budak, Öteki Yayınları, 2. Basım, Ankara 1994, s. 29; İhsan Fazhoğlu, *Kendini bulmak*, Papersense Yay., İstanbul 2015, s. 54-55.

2 Sezer, “Düşüncenin Serbestliği”, s. 269-270.

3 el-İsrâ, 17/14.

denle insan, mutlaka kendini aşma çabası içinde olan ve kendi dışında bir şeye adanan varlıktır. Kendini tanıma, kendini aşma ve varlığını adadığı şeyi bilme insan için varoluşsal bir problem, cevabını arayan bir soru ve ulaşılmak istenen bir sır olarak durur. İnsanın kendisi dışında ve ötesinde bir gâyeye yönelmesi ve benliğini bu gâyeye adaması da bu soruya cevap arayışıyla ilgilidir. Dolayısıyla insan için en anlamlı tanımlardan biri “kendini arayan varlık” olabilir.

İslâmî düşünüşte ve husûsen sûfi tefekkürde bilgi (ma’rifet) öncelikle “kendilik bilgisi” anlamında “ma’rifetü’n-nefs” olarak tayin edilir ve ma’rifet hiyerarşisinde bu tür bilgi insan için nihâî bilgi ve gâyeyi temsil eden ma’rifetullah’ın ön şartı olarak konumlandırılır. Öyle ki insanın kendini bilmeden rabbini bilmesi mümkün değildir. Bu arayış için en açık delil ve alâmet yine insanın kendisidir. Zira âlem insana insanı işaret eden alâmetler meşheri olarak anlam kazanırken “âlem içinde âlem” vasfıyla insan da “âlem-i sağır/küçük âlem” olarak varlık içindeki müstesnâ yerini alır. “Büyük âlem/âlem-i kebîr” olarak kâinâtın bilinmesi için en açık ve kesin kanıt insan olduğu gibi varlığın kaynağı olarak li-zâtîhî varlığa dair bütün işaretleri barındıran en sağlam delil, en büyük kitap ve en anlamlı söz de yine insandır. Bu yönüyle insan cümle kâinattan daha fazlasıdır. Dolayısıyla gerçek anlamda “âlem-i kebîr” kâinat değil, insandır. Nitekim insanın kuşattığına “âlem” âlemin kuşatamadığına “insan” denmesinin anlamı da budur. Kâinat ağacının meyvesi olarak konumlandırılan insan varlığın gâyesidir; zira insanın gâyesi Allah’tır. Bu itibarla insanı kıymetli kılan öz Allah’ı tanıma (ma’rifetullah) potansiyeli iken onu, Allah’ı bilmeye götüren en hakiki ve katî yol ise insanın kendini tanımasından (ma’rifetü’n-nefs) geçer.<sup>4</sup>

4 Mezkûr kavramlar ve değerlendirmeler için bkz.: Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmü’d-din*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1982, c. 3, s. 3-4; Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü’l- Arabî, *Tedbîrât-ı İlahiyye*, trc. ve şerh: Ahmet Avni Konuk, haz.: Mustafa Tahralı, İstanbul 1992, s. 330. vd.; Muhammed b. A’la b. Ali el-Faruki et-Tehânevî, “ma’rifet”, *Mevsûatu Keşşâfu istilâhâtü’l-fimûn*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996, c. 2, s. 1583; Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsi, es-Serrâc, *el-Lüma’*, thk.: Tâhâ Abdülbâkî Sürûr, Dâru’l-Kütübü’l-Hadîse, Mısır 1960, s. 56. vd.; Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buhârî Kelâbâzî, et-Taarruf: *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1979, s. 250; Ali b. Osman b. Ali el-Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1982, s. 536; Abdulkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâle: Kuşeyrî Risalesi*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., 2. Basım, 1981, s. 183; Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ebü’l-Ganâim Muhammed Kâşânî, *Istilâhâtü’s-sîfiyye*, thk.: Muhammed Kemal İbrâhim Ca’fer, el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-

Tasavvufî tefekkür geleneğinde önemli bir yere sahip olan ve kutsî hadis olarak itibar edilen “*Ben bilinmeyen gizli bir hazine (kenz-i mahfî) idim, bilinmek istedim (ahbebtü en u’rafe), bilineyim diye halkı (kâinatı, âlemi) yarattım*”<sup>5</sup> ifadesinde yer alan “*kenz-i mahfî*” tabiri yaratılışın sırrına dair merkezi kavramlardan biri olarak kabul görmüş ve sûfî düşüncede büyük bir ilgiye mazhar olmuştur. Mutasavvıflar ibarede yer alan “*bilinmek istedim [ahbebtü en u’rafe]*” ifadesinden yola çıkarak kâinatın yaratılış illetini “*muhabbet*” ve yaratılış gâyesini ise “*mârifet*”le açıklamışlar, başta insan olmak üzere yaratılan cümle mevcudatta ma’rifet arzusunun bir şekilde meknûz bulunduğunu belirtmişlerdir.<sup>6</sup> Varlığın gâyesini ma’rifet olarak tayin eden bu anlayışa göre doğal olarak bilginin, bilmenin ve her türlü bilme faaliyetinin de nihâî gayesi ma’rifettir. Ma’rifetin taliplisi, mükellefi ve dolayısıyla öznesi nefis olduğu gibi onun öncelikli nesnesi de yine nefstir. Dolayısıyla insan için ma’rifetin güzergâhı kendini bilmek/tanımak (ma’rifetü’n-nefs) ve varılacak nihâî menzil ve hedef ise Allah’ı bilmek/tanımak (ma’rifetullah) tır.

“*Ma’rifetü’n-nefs*” ve “*ma’rifetullah*” hedefi, bulma (vicdân), bilme-tanım (ma’rifet) ve anlamamanın (fıkh) da gâye ufkunu temsil eder. İslâmî tefekkürde bütüncül düşüncüyü besleyen ma’rifet ve ilgili kavramlar farklı düşünsel geleneklerin ortak araçları olarak kullanılagelmiştir. Nitekim ortaya koyduğu fıkıh tanımıyla “anlama” olarak fıkhın konusu ve gâyesine yönelik imâlarda bulunan Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) tarifindeki “ma’rifetü’n-nefs” kaydı bu tavrı yansıtmakta olup tarifteki ilgili kavramlar onun aslî-küllî anlamıyla fıkhın farklı boyutlarına ilişkin tasavvuru ve bütüncül fıkıh anlayışı hakkında esaslı bir araştırmayı tahrik eder. Ebû Hanîfe’nin küllî fıkıh vizyonunu keşfe dönük bir araştırmaya girişildiğinde bu yolculuğun en önemli duraklarından birisi benzer kav-

Kitâb, Kahire 1981, s. 83; Erzurumlu İbrâhim Hakkı, *Ma’rifetnâme*, nşr. Yusuf Ziya Kırımı, Ahmed Kamil Matbaası, İstanbul 1330, s. 455-459; Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, *Câmü’l-usûl fi’l-evliyâ ve envâihim ve evsâfihim*, y.y., İstanbul 1276, s. 192-193, 222-224.

<sup>5</sup> Ebü’l-Fida İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ ve müzülü’l-ilbâs ammâ iştehere mine’l-ehâdis alâ elsinetü’n-nâs*, Mektebetü’l-Kudsî, Beyrut 1351, c. 2, s. 132.

<sup>6</sup> Bkz.: İbnül Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, thk. Ebu’l-Alâ Afîfî, Beyrut 1980, s. 203; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz.: Mustafa Tahrâlı vd., Marmara Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., 2. Basım, İstanbul 1994, c. 1, s. 43, 61; c. 2, s. 56, 75; c. 4, s. 164, 166, 257; İsmail Hakkı Bursavî, *Kenz-i Mahfî*, Hacı Mustafa Efendi Matbaası, İstanbul 1290, s. 2; Kaşânî, *Istulâhâtü’s sûfiyye*, s. 70; Molla Sadrüddin Muhammed b. İbrâhim b. Yahyâ Kavâmî eş-Şîrâzî, “Şerhu hadisî küntü kenzen mahfiyyen”, *Mecmuatu resâli felsefiyye li-Sadreddin Muhammed eş-Şîrâzî*, Dâru İhyai’t-Türâsî’l-Arabî, Beyrut 2001, s. 393-395.

ram örgülerine ve bunlar arasındaki bütünlüğe dikkat çeken söylemleriyle hiç şüphesiz Gazzâlî (ö. 505/1111) olacaktır. Öyle ki Gazzâlî sonrasında yapılacak böylesi bir araştırmanın ona uğramadan hedefine varması mümkün görünmemektedir. Kanaatimizce, doğrudan Ebû Hanîfe'ye atıfta bulunmamış olmasına rağmen, Ebû Hanîfe tarafından tarif edilerek sınırları çizilen küllî fıkıh vurgusunu esaslı bir çözümlemeye tabi tutarak bütünlüklü bir söyleme dönüştüren ve fıkıhın erken dönemdeki aslî-küllî anlam çerçevesine dikkat çeken, bütüncül fıkıh tavrına sahip fakihlerden biri Gazzâlî'dir. Bu nedenle, fıkıh ve ilgili diğer kavramları İslâm'ın erken devirlerindeki küllî-aslî anlamlarına ircâ ve Müslüman bilimleri ihyâ uğrunda ortaya koyduğu dirayet ve bu yolda açtığı çığır bakımından Gazzâlî, küllî fıkıh tasavvurunun ilk teorisyeni olan Ebû Hanîfe'nin kasıtını anlamak için önemli bir başvuru kaynağı olarak değerlendirilmelidir.

## I. Ebû Hanîfe'de Bütüncül Bilgi Olarak Fıkıh

Fıkıhın nübüvvet asrında kazandığı aslî ve küllî anlamıyla örtüşen ve genel kabule göre Ebû Hanîfe'ye nispet edilen tanımını ma'rifet idealinin Müslüman tefekkürü yansıyan ifadesi olarak okunabilir. Kanaatimizce Ebû Hanîfe fıkıhı "*Nefsini kendi fayda ve zararına olan şeyleri bilmesi*"<sup>7</sup> olarak tanımlarken ortaya koyduğu küllî fıkıh anlayışıyla, bilme, bilim ve bilginin konusu olarak nefsi ve dolayısıyla insanı tayin ederken; insanı bilmenin metodu olarak da tüm boyutlarıyla "anlama"yı yani fıkıhı tayin etmiş olmaktadır. Ona göre bilimin metodu "anlama", konusu ise nefis yani insandır. İnsanı anlayacak olan kendisidir. Bu nedenle fıkıh "kendini tanıma" (ma'rifetü'n-nefs) bilgisidir. Bu nedenle Ebû Hanîfe fıkıhı "ma'rifetü'n-nefs" olarak tarif etmiş, kendilik bilgisinde

<sup>7</sup> [معرفة النفس ما لها وما عليها] Bkz. Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd Buhari Mahbubi Sadruşşeria, *Metnu Tenkihü'l-usûl fi ilmi'l-usûl*, İlmî kont. ve tash. İbrahim el-Muhtâr, el-Matbaatu'l-Mahmûdiyye, Kahire 1356, s. 6; Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Taftazânî, *Şerhu't-Telvihi ale't-Tavdihi li Metni't-Tenkih fi Usûli'l-fikh*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut ts., c. 1, s. 16; Sadruşşeria, *et-Tavzihi fi halli gavâmi'iz-t-Tenkih*, ("*Şerhu't-Telvihi ale't-Tavdihi li Metni't-Tenkih fi Usûli'l-fikh*" içinde), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut ts., c. 1, s. 17; Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Mir'atü'l-usûl şerh-i Mirkati'l-vüsûl*, Şirket-i Sahafîyye-i Osmâniyye, İstanbul 1321, s. 10; Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-Kavâid*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2000, c. 1, s. 12; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr*, c. 1, s. 19 vd.; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fihûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, Dâru'l-Ma'rifet, Beyrut ts., s. 3; Tehânevî, "fikh", *Keşşâf*, c. 2, s. 1282.

ma'rifetü'n-nefsin ise nefis için faydalı (mâ lehâ) ve zararlı (mâ aleyhâ) olanların bilgisine sahip olmakla elde edilebileceğine işaret etmiştir.

Erken devirlerden itibaren husûsen sûfî çevrelerde ma'rifet ve ilim kavramları arasında bir hiyerarşi gözetildiği bilinmekte, ma'rifet türü bilginin daha özel ve bir takım üst bilgi vasıtalarının da kullanılmasıyla elde edilen daha özel bir bilgi türü olduğu ifade edilmektedir. Yine bu tür bilgiyi ifade etmek üzere "ilim" kavramı kullanıldığında ise "*ilm-i ledün*", "*ilm-i bâtın*", "*ilm-i mükâşefe*" gibi bir takım kayıtların kullanıldığı görülmekte ve bu kayıtlarla birlikte kullanılan ilim kavramıyla ma'rifet türü bilginin kastedildiği anlaşılmaktadır. Sûfilerin ilim ve ma'rifet kavramları arasında bir tür hiyerarşi gözetmelerine karşın diğer ilim dallarında bu iki kavramın birbiri yerine kullanıldığı görülür.<sup>8</sup>

Ortaya koyduğu fıkıh tarifinde "ma'rifet" ve "ma'rifetü'n-nefs" kavramlarına yer veren Ebû Hanîfe'nin de farklı tefekkür muhitlerindeki gelenekleri dikkate alarak bu tür bir ayırım gözetmiş olması ya da ma'rifet kavramını "ilim" anlamında kullanmış olması muhtemeldir. Ancak tarifte bilmenin konusu olarak tayin edilen şeyin nefis olduğu ve nefsin çok boyutlu ve çok katmanlı bir gerçekliğe tekabül ettiği dikkate alındığında Ebû Hanîfe'nin üst düzey bilgi vasıtalarıyla elde edilebilecek derûnî bir bilgiyi kastetmiş olması daha olasıdır. Nitekim Ebû Hanîfe ile çağdaş bir sûfî olarak Hasan Basrî'nin (ö. 110/728) kendisine sorulan bir soruya verdiği cevabın zamâne fukahâsı tarafından kabul görmediğinin söylenmesi üzerine fikhın aslî-küllî anlamı hakkında sarfettiği sözler henüz hicri II. asrın başlarından itibaren fikhın gerçek hüviyeti hakkındaki tartışmaların başlamış olduğunu ve aslî-küllî çerçevesiyle fikhı bütüncül bir söyleme dönüştürmeye yönelik arayışların varlığını göstermesi bakımından anlamlıdır.<sup>9</sup> Zira kavramsallaşmış haliyle fikhın dar çerçeveli kullanımı daha sonra ortaya çıkmış olup erken devirlerdeki aslî kullanımı itibariyle fıkıh şeriatın bütününe kuşatan küllî bilgiye ve bütünüyle "ilm"e karşılık gelmekteydi.<sup>10</sup> Nitekim Gazzâlî'nin de özellikle dikkat çektiği üzere erken devirdeki küllî anlamıyla fıkıh selef-i sâlihîn tarafından "ahiret yolu-

<sup>8</sup> Süleyman Uludağ, "Ma'rifet", *DİA.*, TDV Yayınları, Ankara 1989, c. 28, s. 54.

<sup>9</sup> [إنما الفقيه الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة البصير بأمر دينه وهل رأيت فقيها قط؟] Bkz.: Zerkeşî, Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*, Vizâratü'l-Evkaf ve Ş-Şuuni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992, c. 1, s. 23; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 36.

<sup>10</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. 1, s. 19, 23.

nun ilmi” olarak itibar görmekte ve bu ilim Kur’ân’da fıkıh, hikmet, ziyâ, nûr, hidâyet ve rüşd kavramlarıyla ifade edilmektedir.<sup>11</sup> Ebû Hanîfe’nin de benzer hassasiyetlerle fıkıh için ortaya koyduğu tanımda küllî ve kuşatıcı bir fıkıh tasavvuru teklif etmeyi amaçladığı söylenebilir.

Erken devirlerde Hz. Peygamber (a.s) tarafından “İmân-İslâm-İhsân” olmak üzere üç boyutlu olarak takdim edilen bütüncül bilgi anlamında “din” bilgisi ve ilgili mesâilin Ebû Hanîfe sonrası evrede daha belirgin hatlarla akîde, tasavvuf ve fıkıh olarak ayrıışan farklı ilim dalları tarafından araştırma konusu edildiği görülür. Husûsen fikhın dışa akseden insan davranışlarına (ef’âl-i mükellefîn) ilişkin bilgi olarak kapsamının daraltılma ihtiyacı duyulması da Ebû Hanîfe’nin küllî fıkıh tanımında yer verdiği ma’rifet kavramıyla kuşatıcı bir bilgi türünü kastetmiş olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Ebû Hanîfe’nin tanımında yer alan “ma’rifetü’n-nefs” kaydı hakkındaki yorumlardan anlaşılacağı üzere o, çok boyutlu, çok katmanlı ve kuşatıcı bir “bilme”den söz etmektedir.<sup>12</sup> Dolayısıyla o, ma’rifet kavramını, idrak vasıtalarının çok boyutlu ve çeşitli oluşunu dikkate alarak, aklın, kalbin, ruhun ve nihâyet nefsin bilmesi anlamında insan için bilmenin ufkunu ve imkânlarını kastetmek amacıyla kullanmış olabilir. Zira onun ma’rifet ve fikhın konusu olarak tayin ettiği nefis çok boyutlu ve çok katmanlı bir gerçekliktir. Buna göre Ebû Hanîfe’nin anlayışında fikhın insandaki bilme imkân ve vasıtalarının ufkuna varan kuşatıcı ve küllî anlamda bilme ve anlama olarak kabul edildiği ve onun “anlama” faaliyeti ve yöntemi olarak fikhı, bütün bir varlık alanını kuşatan “anlama çabası” ve bunu mümkün kılacak bir “meleke” olarak konumlandığı söylenebilir. Zira fıkıh “söz”ü, sözdeki muradı anlamaktır.<sup>13</sup> İrfânî tefekkür geleneklerinin birçoğunda cümle mevcûdât ve husûsen insan Allah’ın sözü, O’nun “Kün” emrinin tezahürü olarak anlaşılmaktadır. Bu yönüyle “söz”ün bütün varlığı kuşatan bir gerçekliğe tekabül ettiğine dair vurgular sözü “anlama” ilmi olarak fikhın farklı boyutlarına dikkat çekmesi bakımından önemlidir.<sup>14</sup> Birer söz ya da kitap olarak âlem ve insân “söz”ü anlamanın

<sup>11</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 2.

<sup>12</sup> Molla Hüsrev, *Mir’atü’l-usûl*, s. 10.

<sup>13</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, c. 1, s. 19.

<sup>14</sup> Bkz.: İbn Arabî, *Şeceretü’l-kevn*, thk. Riyâd el-Abdullah, Beyrut, 1985, s. 41. vd.; İskender Pala, “Kün”, *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2002, c. 26, s. 552-553.



ve en nihâyet “söz”ün sahibini tanımanın (ma’rifet) güzergâhıdır. Fıkıh “söz”deki muradı anlamaya yönelik bir çaba olup insanın bir söz olarak cümle varlığın ve nihayet kendisinin anlamını bulma kendisini anlama ve tanıma cehdinin adıdır. Buna göre, insan için “anlamak/fıkıh” varoluşsal bir çabaya tekabül eder ve anlama, insanî düşünmenin sahip olduğu diğer düşünme tavırları arasında herhangi bir tavır değil bilakis insan varoluşunun temel hareketliliği haline gelir. Zira anlam çabası insanın aslî, fitrî ve varoluşsal çabalarından birisidir. Akıl, kalp, ruh ve nefis anlamının vasıtaları ise, küllî anlamda fıkıh bu vasıtaların sunduğu imkânları kullanmayı, onları faal kılmayı; varlığın farklı anlam katmanlarındaki bilgiye mezkûr vasıtaları kullanarak ulaşma çabasını ifade eder.<sup>15</sup> Buna göre bir bütün olarak “anlamak” fıkıhın tamamına tekabül ederken fıkıh da bir bütün olarak varlığın bilgisine ulaşmanın yegâne metodu olarak belirir.

Ebû Hanîfe’nin bütüncül fıkıh tarifinde fıkıhın konusu “ma’rifetü’n-nefs” olarak vaz edilirken ilim alanlarında uzmanlaşmanın neticesi olarak ilerleyen süreçte onun tarifine getirilen “*amelen*” veya “*min cihetil amel*” türünden kayıtlarla fıkıhın konusu ve buna bağlı olarak anlam çerçevesinde bir daralma yaşanır. Bu dönüşümden sonra fıkıh mükellefin husûsen dışı akseden davranışlarını (ef’âl-i mükellefin) faydalı ve zararlı oluşları bakımından değerlendiren ilim dalı haline gelir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe’nin tarifinde insanın fikrî, hissî ve fiilî bütün edimlerini kuşatan anlamıyla amel kavramında da benzer bir daralma yaşanır.<sup>16</sup> Zira Ebû Hanîfe fıkıhı ilk olarak akîde eserlerinde tarif eder ve “*fikh-ı ekber*”, “*te-fakkuh fi’ d-dîn*” ve “*tefakkuh fi’ l-ahkâm*” gibi kavramsallaştırmalara giderek<sup>17</sup> fıkıhın çalışma alanını “küllî amel” olarak ifade edebileceğimiz tüm boyutlarıyla insan amellerini fayda ve zarar (mâ lehâ ve mâ aleyhâ) bakımından bilmek olarak tayin eder. Dolayısıyla onun “fıkıh” kavramı-

<sup>15</sup> Fıkıhın boyutları ve bilgi araçlarının çeşitliliği hakkında değerlendirmeler için bkz.: Serrâc, *el-Lüma*, s. 36 vd.; Hakîm Tirmizî, *Kalbin Anlamı: Beyânü’l-fark*, trc.: Ekrem Demirli, Hayy Kitap, İstanbul 2013, s. 79.

<sup>16</sup> Bkz.: Dönmez, “*Amel*”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, c. 3, s. 16-17; Karaman, “*Fıkıh*”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, c. 13, s. 1.

<sup>17</sup> Bkz., Sadruşşerîa, *et-Tavzih fi halli gavâmizî’t-Tenkîh*, (“*Şerhu’t-Telvîh ale’t-Tavdîh li Metni’t-Tenkîh fi Usûli’l-fikh*” içinde), Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, ts., c. 1, s. 17; Taftazânî, *et-Telvîh*, c. 1, s. 20 vd.; Molla Hüseyin, *Mir’atü’l-usûl*, s. 10 vd.; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ebsat*, (“*İmam-ı Azam’ın Beş Eseri*” içinde), trc.: Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1981, s. 63; Ahmed b. Hasan b. Sinânü’d-dîn Beyâzîzâde, *el -Usûlü’l-münîfe li’l-İmâm Ebu Hanîfe*, thk.: ve trc.: İlyas Çelebi, Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, s. 30.

na yüklediği anlam, bütünüyle dine ve dolayısıyla insana dair kuşatıcı bilgidir.

Kendine nispet edilen eserlerde Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu fıkıh tarifini vermeden önce Cibrîl Hadisi'ne yaptığı atıflar da onun erken devirlerde muhafaza edilen bütüncül bakışı sürdürme gayreti içinde olduğunu gösterir. Zira Cibrîl Hadisi'nde “iman-islâm-ihsân” olarak kavramsallaştırılan amelin üç boyutu birbiriyle sıkı ilişki içinde, birbirini ören ve inşâ edilen yapılar olarak sunulur. Hadiste bu üç bileşenin daha üst yapı olarak “din”i teşkil eden unsurlar olduğuna, bütünüyle “dîn”i bilmenin bu üç boyuta ilişkin bütüncül bilgi ile mümkün olabileceğine işaret edilir. Nitekim Cibrîl'in (a.s) dini öğretmek üzere geldiğini belirten Hz. Peygamber (a.s) bu talim işinin söz konusu üç merkezi kavram üzerinden yapılması gerektiğine dikkat çekmiş olmaktadır. Ebû Hanîfe'nin de “*tefakkuh fi'd-dîn*”, “*tefakkuh fi'l-ahkâm*” gibi ayrımlar ve “*fikh-ı ekber*” gibi kavramsallaştırmalarla fıkıhın farklı boyutlarına işaret ederken Hz. Peygamber (a.s)'ın Cibrîl Hadisi'nde işaret ettiği çerçeveyi esas aldığı ve fıkha bütüncül din bilgisi olarak itibar ettiği anlaşılmaktadır.<sup>18</sup> Bizzat Hz. Peygamber (a.s) tarafından talim edilen bu boyutlar sosyal psikolojide “tutumun bileşenleri” olarak değerlendirilen düşünce, duygu ve davranışa mukabil gerçeklikler olarak okunabilir. Buna göre, Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu kuşatıcı tarifile fikhî ilimler için üst kimlik olarak konumlandığı ve dinin imân, islâm ve ihsân boyutlarını “itikadi fıkıh”, “ameli fıkıh” ve “vicdânî fıkıh” (ahlak ve tasavvuf) olmak üzere bütüncül anlamda din bilgisine karşılık gelen fıkıh çatısı altında birlikte tasavvur ettiği söylenebilir.<sup>19</sup>

Ebu Hanife'nin bütüncül bakışıyla fıkıh, ilimlerin üst kimliği olarak düşünüldüğünde diğer ilimlerin husûsî araştırma alanlarının tayin edilmesiyle birlikte küllî anlamda fıkıhın alt dalları olarak faaliyet icra etmeye başladıkları söylenebilir. Bu yaklaşıma göre, insanın sahip bulunduğu inanç (düşünce, fikir, itikad) akide-kelâm ilimleri ailesinin ortak konusu olup bu ilim dalı “*kişinin inanç (düşünce, fikir, itikad) bakımından kendi*

<sup>18</sup> Cibrîl hadisi'nin İslâm düşüncesindeki yeri için bkz.: Bekir Tatlı, *Cibrîl Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2015, s. 230 vd.

<sup>19</sup> Bkz.: Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, c. 1, s. 17.; Taftazânî, *et-Telvîh*, c. 1, s. 20; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 10; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, Evkâfî İslamiyye Matbaası, İstanbul 1341, c. 1, s. 71; Dönmez, “Amel”, c. 3, s. 16; Karaman, “Fıkıh”, c. 13, s. 1.

*faydasına ve zararına olan şeyleri bilmesi” şeklinde tarif edilir.<sup>20</sup> Tasavvuf ve ahlak ilminin konusu insanın duygularıdır. Bu ilim alanının tarifi “kişinin duygu (ahlak, karakter) bakımından kendi faydasına ve zararına olan şeyleri bilmesi” dir. Dar anlamda fıkıh ilminin konusu ise insan davranışları (ef’âl-i mükellefin) olup bu bilgi alanı da “kişinin davranışlar bakımından kendi faydasına ve zararına olan şeyleri bilmesi” şeklinde tarif edilir.<sup>21</sup> Dolayısıyla Ebû Hanîfe’nin “kişinin kendi yararına ve zararına olan şeyleri bilmesi” şeklindeki kapsamlı tarifi bir bütün olarak ilmin tarifi iken diğer tarifler ise ilim dallarının kendi husûsi konularına göre bu kapsamlı tarife getirilmiş “haysiyet” kayıtlarıyla yapılmış özel tarifler olarak anlaşılmalıdır.<sup>22</sup>*

Ebû Hanîfe’nin kastını anlamak üzere başvurulacak kaynak onun küllî fıkıh tavrını tevârüs ederek bu bütüncül bakışı bir anlatıya dönüştürebilen bir fakih olmalıdır. Selef-i sâlihîn devrindeki ilim ve fıkıh anlayışlarına yaptığı vurgu ve yaşadığı devirde ilgili kavramlardaki aşınmaya dikkat çeken söylemleriyle bize bu imkânı verecek mütefekkirlerden ve küllî fıkıh tavrına sahip fakihlerden biri Gazzâlî’dir.

## II. Gazzâlî’de Küllî Fıkıh Vizyonu

Ortaya koyduğu tanımla fıkıh paradigmasını İslam tefekkürünün erken devirlerinde bilinen aslî-küllî haliyle formüle eden Ebû Hanîfe’nin kastını anlamayı mümkün kılacak bir fıkıh vizyonu geliştirerek küllî fıkıh tasavvuruna vurgu yapan benzer bir tavır Gazzâlî’de de görülür. Eserlerinde ortaya koyduğu bütüncül fıkıh vizyonu küllî fıkıh paradigma-

<sup>20</sup> Dinin ihsân boyutunu araştırma konusu eden tasavvufî gelenekte Serrâc ile birlikte “edeb” kavramı merkezi bir konum ihrâz etmeye başlamış ve fıkıhta amel dışı akseden boyutuyla konu edilirken tasavvufta amellerin edepi ve metafizik yönleri üzerinde durulmuş ve akaidi de içeren zengin bir metin literatürü süfilere eliyle oluşturulmuştur. Bu durum fıkıh kavramının tazammun ettiği zenginliğin korunmasına tasavvufun sunduğu katkıyı göstermesi bakımından önemlidir. Konuya ilişkin değerlendirmeler için bkz. Hacı Bayram Başer, *Sünnî Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicri III. ve IV. Yüzyıllar, : Tasavvufun Teşekkül Süreci* (Doktora Tezi), İstanbul Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2015, s. 65, 81-87, 135, 199.

<sup>21</sup> Sadruşşerîa, *et-Tavzih*, c. 1, s. 17; Taftazânî, *et-Telvih*, c. 1, s. 20; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, s. 10.

<sup>22</sup> İlimleri mevzuları itibariyle birbirinden ayrışması hakkında bkz. Sadruşşerîa, *et-Tavzih*, c. 1, s. 17. vd.; Demirli, *Sadreddin Konevi’de Ma’rifet ve Vücûd*, s. 39-46; Başer, *Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu*, s. 37.

sına sunduğu katkı ve getirdiği açılım bakımından Gazzâlî fıkıh tarihi ve dahası İslâm tefekkür tarihinin en önemli ve öncelikli düşünürlerinden biri olarak değerlendirilmelidir.

Gazzâlî modern Batı’lı oryantalist çalışmalarda Şâfiî (ö. 204/820) ve Eş’arî’nin (ö. 324/935-6) izinde bir fakîh ve kelâmcı vasfıyla sünnî islâm paradigmasının teorisyeni olarak takdim edilse de onun Şâfiî ve Eş’arî’den önce küllî fıkıh vizyonu açısından Ebû Hanîfe ile bağımlı ve fikrî akrabalığını görmek İslâmî tefekküre dair sahil ve bütüncül bir okuma için elzemdir. Zira aslî-küllî anlamıyla fıkıhın islâmî ilimler arasındaki yeri, konusu ve gâyesi bakımından Ebû Hanîfe ile özde aynı fıkıh tavrına sahip bir fakîh olarak Gazzâlî, Ebû Hanîfe’nin açtığı çığırda fıkıhın dikey ve yatay boyutları arasındaki sentezi gerçekleştirerek küllî fıkıh vizyonunu sistemli bir dünya görüşüne dönüştürmüş ve daha önce hiçbir dine nasip olmayan bu büyük başarı, İslâm adına onun şahsında ve onun aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bu bakımdan o, her ne kadar fıkıh usûlü ve mezhep fikri bakımından farklı zeminlerde mütalâa edilebilirse de, Ebû Hanîfe’nin küllî fıkıh anlayışını geliştirilmiş ve rafine edilmiş haliyle formüle eden, teori ve pratiğini ortaya koyan bir fakîh olarak okunabilir.

“*Fıkıh-ı zâhir-fıkıh-ı bâtın*” ayrımıyla fıkıhın boyutlarına dikkat çekme ve küllî anlamda din bilgisi olarak fıkıhın farklı boyutları arasındaki sentezi gerçekleştirmeye yönelik teşebbüsler hicri ilk asra kadar götürülebilir. Bütüncül din bilgi olarak fıkıhın farklı boyutları şeriat-hakikat Gazzâlî öncesi ve sonrasında birçok mütefekkir tarafından öncelikli problem olarak vaz edilen küllî fıkıh vizyonu meselesi Ebû Hanîfe, İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî, Hasan el-Basrî, Debûsî (ö. 340/1039) gibi fukahâ tarafından ele alınmış ve daha sonraları “*fıkıh-ı ekber – fıkıh-ı asgar*” ayrımı üzerinden fıkıhın dikey boyutları arasındaki bütünlük ortaya konmaya çalışılmıştır. “*Fıkıh-ı zâhir – fıkıh-ı bâtın*” ya da “*şeriat – hakikat*” ayrımı<sup>23</sup> ile ifade edilen yatay boyutlar arasındaki sentez ise ise Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 297/909), Hakîm-et Tirmizî (ö. 320/932), Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/946) ve Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) gibi sülfi önderler tara-

<sup>23</sup> Fıkıhın “zâhir-bâtın” boyutlarının “şeriat-hakikat” ayrımı üzerinden değerlendirilmesi hakkında bkz.: Başer, *Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu*, s. 16, 27, 57, 76, 85-100, 134, 149-160, 213 vd.

findan gerçekleştirilmiştir.<sup>24</sup> Yine küllî fıkıh tasavvuruna vurgu yapan bu silsilenin devamı olarak Kelâbâzî (ö. 380/990), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Hücvirî (ö. 465/1072) gibi Horasan sûfilere de fıkıh-ı zâhir ile fıkıh-ı bâtının senteziyle meşgul olarak daha sonra Gazzâlî tarafından nazârî ve amelî boyutlarıyla bütüncül bir anlatıya kavuşturulacak olan küllî fıkıh vizyonuna giden yolu hazırlamışlardır. Bu yönüyle Gazzâlî kendinden önceki fakihler ve sûfiler cephesinde sözü edilen bütünlüğü sağlamaya yönelik teşebbüsleri fakîh ve sûfî kimliğiyle mezceden, küllî fıkıh vizyonunu teklif ettiği kavram ve kuramlarla sistemli bir bütünlüğe kavuşturmuş olan kişi ve dolayısıyla bu bütüncül bakışın İslâm tefekkür tarihindeki en önemli temsilcilerinden biri olarak değerlendirilmelidir.

Aslı-küllî anlamda fıkıhın farklı boyutları arasındaki bütünlüğü ortaya koyma hedefi Gazzâlî öncesinde Irak ve Horasan'da belli düzeyde başarılmış olmasına karşın kısa süre içinde teorik ve pratik sahada yaşanan dönüşümler ve bunların getirdiği çözümlerin sonucu olarak islâmî düşünüşteki merkezî kavramlar aşınmaya uğramış ve kısmen başarılmış olan bütünlük tekrar yitirilmiştir. Bu soruna çözüm üretmek üzere Gazzâlî'nin fıkıh ve ilgili kavramların maruz kaldığı semantik aşınmayı telafi etmek ve bunların sentezinden yeni ve daha güçlü bir formülasyona ulaşmak olarak ifade edilebilecek iki aşamalı bir hedef belirlediği söylenebilir.<sup>25</sup> Nitekim o, *İhyâ*'da bu soruna değindiği "*İlimlerin Lafızlarından Değiştirilenlerin Beyanı*"<sup>26</sup> başlıklı fasılda merkezî kavramların tahrif ve tebdilini öncelikli problem vaz' etmiş ve bu problemin halli için gerçekleştirmeyi amaçladığı büyük projeyi ortaya koymuştur.<sup>27</sup>

Yaşadığı dönem itibariyle Gazzâlî ilim, âlim ve fakîh anlayışlarında küllî bakışın yitirildiğine, söz konusu kavramların birbirinden bağımsız düşünüldüğüne ve selef-i sâlihîn devrindeki anlamların tebdile uğradığı-

<sup>24</sup> Süleyman Gökbulut, "İlim tasniflerinde Tasavvufun yeri", *Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırması Dergisi*, sayı: c. 8, sayı: 19 (2007 Temmuz-Aralık), s. 245-264; Ayrıca bkz.: Ekrem Demirli, "Türk Düşüncesinin Kurucu Düşünürlerinden Birisi Olarak Sadreddin-i Konevî", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Meram Belediyesi Konevî Araştırma Merkezi Yayınları, Konya 2010, s. 78; Demirli, "Zâhirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 15, 2007, s. 223; Başer, *Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu*, s. 134-144.

<sup>25</sup> Bkz.: Gencer, *Gazzâlî'nin Vizyonu*, c. 1, s. 460

<sup>26</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 31.

<sup>27</sup> Bkz.: Gencer, *Gazzâlî'nin Vizyonu*, c. 1, s. 460.

na her fırsatta dikkat çeker.<sup>28</sup> Nitekim o, kendi devrinde mezkûr kavramlardaki kırılmanın bir tezahürü olarak “ilim” ve “ma’rifet” kavramları arasında bir fark gözetir. Gazzâlî ilmin elde edilmesinde âlim ya da fakihin dinî ve ahlakî şahsiyetini fazlaca önemsemediği halde ma’rifet türü bilginin elde edilmesinde ahlâkî ve ruhî istidatlara merkezî bir rol biçer. Şâfî (ö. 204), Mâlik (ö. 179), Ahmed b. Hanbel (ö. 241), Ebû Hanîfe ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161) gibi selef fukahânın fıkıh anlayışlarına dikkat çeker ve onların fıkıhı “ahiret yolunun ilmi” olarak gördüklerini, ahlâkî-ruhî yetkinlikleri, riyâzetleri, zühd ve takvâları ile gerçek anlamda fakih olduklarını belirtir.<sup>29</sup>

O, sözünü ettiği kavramların aslî-küllî anlamlarını yitirmesi nedeniyle ilim ile ma’rifet arasında hiyerarşik bir ayrıma gitme ihtiyacı duyarak âlim ve ârif arasında fark gözettiğini her fırsatta göstermiştir. Zira devrin ilim anlayışı ve ilim ahlakındaki kırılmanın yanı sıra Müslüman tefekkürün özünü temsil eden diğer birçok kavram gibi ilim-âlim ve fıkıh-fakih kavramlarındaki aşınma ve yozlaşma nedeniyle XI. asır Bağdat’ı ciddi sorunlarla malüldür.<sup>30</sup> Âlimi “zihnî faaliyetle mutlak surette bilen kimse”, ârifi ise “ahlakî ve manevî arınma sayesinde sezgi gücü ve derunî tecrübe ile öğrenen ve anlayan kimse” olarak tanımlayan Gazzâlî ma’rifetten maksadın dört şeyi bilmek olduğunu belirterek bunları; kişinin nefsini bilmesi (ma’rifetü’n-nefs), rabbini bilmesi (ma’rifetullah), dünyâyı bilmesi ve ahireti bilmesi olarak sıralar.<sup>31</sup> Onun bu ve benzeri tahlilleri Ebû Hanîfe’nin fıkıh tanımındaki “ma’rifetü’n-nefs” kavramının anlam boyutları için önemli açılımlar olarak okunabilir.

İnsanın sahip olduğu yetiler ve onların görevlerinden söz ettiği bahiste insan bedenindeki her organın kendine özgü bir vazife için yarattığını belirten Gazzâlî kendinden önceki sûfî geleneğin önemli simaları tarafından da sıkça vurgulandığı üzere kalbin yaratılış amaçları arasında öncelikle ilim, hikmet ve ma’rifeti zikreder.<sup>32</sup> O, bir yeti olarak kalb ve kalbin akletmesi hakkındaki söylemlerinde akletmeye tek boyutlu bir

<sup>28</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 31-32, 92.

<sup>29</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 24.

<sup>30</sup> Gazzâlî’nin mezkûr problemleri ele alışı ve eleştirileri için bkz. Bülent Çelikel, “Gazzâlî’nin Dönemindeki Ulemaya Yönelttiği Eleştiriler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13/ 2, (2013), s. 117-138.

<sup>31</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 111.

<sup>32</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 62.

etkinlik olarak itibar edilmemesi gerektiğini vurgular. Allah tarafından bahsedilen kalbî meziyetler sayesinde insanın ma'rifet nuruyla aydınlanması ve bu sayede melekût âleminin sırlarına vâkıf olmasından söz eden Gazzâlî aslında görme ve akletlemenin farklı boyutlarına ve araçlarına dikkat çekmeyi amaçlar.<sup>33</sup> Şahsî tecrübelerini de paylaşan Gazzâlî kendisinin bilme/anlama ve olma/yaşama (amel) sorununda içine düştüğü krizi aşmasını mümkün kılan bir “nur”dan söz eder. Dolayısıyla o, insan için akletmenin zihinsel bir yetiden ibaret bulunmadığına, insanda zihinsel aklı aşan üst düzey akletme yetilerine ve gerçek bilgiye ulaşmak için bunların faal kılınması gerektiğine işaret eder. Bu bağlamda o, “anlama” faaliyeti olarak fikhın da çok boyutlu ve çok katmanlı bir faaliyet olduğuna ve bunun için farklı düzeylere yönelik “anlama/fikh” vasıtalarının faal kılınması ve kullanılması gerektiğine vurgu yapar. Eserlerinde varlığı idrak ederek ayırıştırıcı göz ve ona bağlı görme nurunun ötesinde nesnelere gerçekliklerini bilen, akıl ve nefis ile özdeş olan manevî bir gözle görmekten, bunu mümkün kılan nurdan, kalbin anlamasından ve mükâşefeden sıkça söz etmesi<sup>34</sup> küllî fikh tavrının Gazzâlî'nin söylemlerine yansımaları olarak okunabilir.<sup>35</sup>

Epistemik bir sorun olarak İslâm düşüncesindeki felsefî, kelâmî ve tasavvufî ana akımların bilgi kuramları üzerinde duran ve bunların ayrıntılı bir sentezini yapan Gazzâlî insanda zihinsel aklı aşan yetilere dikkat çekerken bunu yine aklî kanıtlarla da temellendirir. Gazzâlî'nin sözünü ettiği “nur”un özünü de kıyasın ve dolayısıyla akıl ve mantığın oluşturduğu ve Gazzâlî'nin kendisiyle çeliştiği yönündeki ithamlar onun eserlerinde akıl, aklın konumu ve üstlendiği rol hakkında serdettiği aklî mülâhazalarla cevabını bulur. O, aklın değerinin insandaki üst yetilerin farkında olması ve onlarla arasındaki bağı kurabilmesinde gizli olduğunu

<sup>33</sup> Bkz.: Gazzâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 52, 121; Mardînî, *Şerhu Terceme-i İhyâ*, c. 1, s. 390.

<sup>34</sup> Bkz.: Gazzâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 52; Mardînî, *Şerhu Terceme-i İhyâ*, c. 1, s. 390; Gazzâlî, “el-Munkız min'ed-dalâl”, *Mecmu'atu'r-Resâil el-İmam el-Gazzâlî*, Beyrut 1996, s. 539, 556; a.mlf., “Mi'râcu's-sâlikîn”, *Mecmu'atu'r-Resâil el-İmam el-Gazzâlî*, s. 76-77; a.mlf., “Mişkâtül'-envâr”, *Mecmu'atu'r-Resâil el-İmam el-Gazzâlî*, s. 270; Ayrıca bkz.: Mâcîc Fahrî, *İslâm Ahlak Teorileri*, trc.: M. İskenderoğlu vd., Litera Yay., İstanbul 2004, s. 267; Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s. 148. vd.; Margaret Smith, “Gazzâlî'nin Öncüsü el-Muhasibi”, trc.: M. Okumuş, *Tasavvuf Dergisi*, c. 3, sayı: 9, (2002), s. 425.

<sup>35</sup> Bilgi vasıtaları ve “anlama”nın boyutları hakkında bkz.: Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Ma'rifet ve Vücûd*, (Doktora Tezi), Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enst., İstanbul 2003, s. 34. vd., 71 vd.

söyler. O her fırsatta akıl ve mantıktan söz eden kendi devrindeki ulemanın akıl ve mantık anlayışlarını kusurlu bulur ve onların akli ve mantığı doğru kullanamadıklarını, ancak aklettiklerini zanneden kimseler olduklarını belirtir.<sup>36</sup> Bu nedenle Gazzâlî üstlendiği ihyâ ve tecdîd misyonuyla, tahrife maruz kalmış kavram ve kurumları özüne ircâ etme bağlamında akıl ve mantığı yeniden tanımlamış, aralarında fıkıhın da bulunduğu merkezi kavramların anlam çerçevelerini ve bu istilahların islâmî tefekkürde üstleneceği rolleri de aslına uygun olarak yeniden tayin etmeyi bir problem olarak vaz etmişti.<sup>37</sup> O, söz konusu kavramları aslına döndürme çabasının amacını ise bilginin ve dolayısıyla fıkıhın farklı boyut ve araçları arasındaki sentezi gerçekleştirmek olarak belirlemiştir<sup>38</sup> ve bu sentezle amaçladığı hedefi ise öncelikle küllî anlamıyla din bilgisini elde etmek ve bu sayede ma'rifetullâha ulaşmak olarak tayin etmişti.<sup>39</sup>

Gazzâlî ortaya koyduğu ihyâ programının ilk aşaması olarak kendi devrindeki kavram kargaşasına ve bunun neticesi olarak mezmûm ilimlerin makbul ilimlerle karışmasına dikkat çeker. Bu karışıklığın nedeni olarak makbul lafızların tahrîf ve tebdîli yanında onların selef-i sâlihîn devrindeki içeriklerinden farklı anlamlara hamledilmesini gerekçe gösterir. Bu lafızlar *fıkıh*, *ilim*, *tevhîd*, *tezkîr* ve *hikmet* olmak üzere beş merkezî kavramdır. Mezkûr kavramların önceden dinde makam sahiplerinin mertebelerini niteleyen, dînen makbul, derinlikli ve müsbet anlamlara sahip istilahlardan iken bunlar arasında özellikle fıkıhın zamanla insanlarda soğukluk uyandıran, itici ve olumsuz anlamlar kazandığını belirten Gazzâlî'ye göre *fıkıh* terimi bir tahriften ziyade aslî-küllî anlamını yitirerek işlev daralmasına maruz kalmıştır.<sup>40</sup> Nitekim günümüzde olduğu gibi fıkıh Gazzâlî'nin yaşadığı çağda da benzer bir anlam aşınmasına maruz kalarak fetva ilmine, onun tafsilâtına ilişkin garip ve nadir mesâilin bilinmesine, ahkâmın illetlerinin inceliklerine vukûfiyete ve bunlar hakkındaki gereksiz spekülasyona indirgenmiş, bu tür mesâile en çok yoğunlaşanlar en fakîh kimseler sayılır olmuştur. Hâlbuki ilk asırda fıkıh “âhîret yolu-

<sup>36</sup> Bkz.: İbrahim Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 11. vd.; Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, s. 11.

<sup>37</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 32.

<sup>38</sup> Bkz.: Gencer, *Gazzâlî'nin Vizyonu*, c. 1, s. 475- 477.

<sup>39</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, c. 2, s. 250.

<sup>40</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 32.



nun ilmi” olarak itibar görüyor, nefse musallat olan âfetlerin inceliklerini bilme, fâsid amelleri ve dünyanın sevilmeğe lâyıf bir metâ olmadığını kavrama melekesi anlamında kullanılıyordu.<sup>41</sup>

Husûsen fıkıh kavramı üzerinde dururken kendi yaşadığı XI. yy. Bağdat’ındaki ilim ve fıkıh anlayışına ve içinde bulunduğu dönem itibariyle erken devirlerdeki küllî fıkıh vizyonunun yitirilmesinden söz eden Gazzâlî bu bağlamda devrin ilim, fıkıh, âlim ve fakîh anlayışındaki yozlaşmadan sıkça söz eder.<sup>42</sup> Bu devrin fakîh tipinden söz ederken onları fikhın aslî-küllî çerçevesinin gerektirdiği derinlikten yoksun, “kalp ilimleri”nden bîhaber ve dolayısıyla fikhî akla, akli zihin ve nazara hasreden kimseler olarak vafeder.<sup>43</sup> Bu nedenle o, kendi devrindeki fukahâyı “zâhir ulemâsı” olarak vasıflandırır ve kalp ilmini fakîhin yetki alanı dışında tutar. Bunu yaparken yaşadığı devrin fıkıh, fakîh ve âlim anlayışlarını nazara vermeyi ve söz konusu kavramları aslına döndürerek küllî tazammunlarıyla yeniden ihyâ etmeyi amaçlar. Din ilimlerinin ihyâsını bu kavramların aslına döndürülmesine bağlayan Gazzâlî’nin bu amaçla kaleme aldığı meşhur eserini “*İhyâ-u ulûmi’d dîn*” olarak isimlendirmesi de bu açıdan anlamlıdır. Başta *İhyâ* olmak üzere onun eserlerinin birçoğunun odağında bu vizyon yer almakta olup seçilen kavram ve konular hedeflenen ihyâ ve tecdîd programının teori ve pratiğini ortaya koymaya yöneliktir.<sup>44</sup>

Amacını “hâlin ilmi”ni ortaya koymak bunun için de dikey ve yatay boyutlarıyla bir bütün olarak fikhî “*ilm-i muâmele*” dediği “*ilm-i hâl*” olarak formüle etmek olarak belirleyen Gazzâlî âhret yolunun ilmini “*mükâşefe ilmi*” ve “*muâmele ilmi*” olmak üzere ikiye ayırır. Mükâşefe ilmine ilimlerin son noktası olan “*ilm-i bâtın*” da denir. İlimlerin en şerefli olan ahiret ilmi ile kastedilen muâmele ve mükâşefe ilimleridir. Gazzâlî öncelikle muâmele ilminden söz eder. Onun muâmele ilmini öne almasının sebebi bu ilme sahip olmayı diğerleri için ön şart olarak görmesidir. Zira muâmele ilminin gâyesi ve hedefi mükâşefe; mükâşefenin

<sup>41</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 32.

<sup>42</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 24-26; Ayrıca bkz.: Çelikel, *Gazzâlî’nin Dönemindeki Ulemaya Yöneltiği Eleştiriler*, s. 117-138.

<sup>43</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 18.

<sup>44</sup> Gencer, “*Gazzâlî’nin Vizyonu*”, I, 458.

gâyesi ise ma'rifetullahtır ki ilimlerin en üstünü ve şereflişi budur.<sup>45</sup> Dolayısıyla onun “muâmele ilmi” olarak isimlendirdiği ilim dar anlamda fıkha; “mükâşefe ilmi” ise aslî-küllî anlamıyla fıkha onun diğer boyutuna işaret eden bir ayırım olarak okunabilir. Burada asıl önemli olan, onun “ilm-i muâmele” dediği “ilm-i hâl”i kavramsallaştırarak İslâm düşüncesine kazandırdığı önemli açılamdır.<sup>46</sup> Zira onun ortaya koyduğu bu tasavvura göre vehbî olan mükâşefe ilmine giden yol muâmele ilminden geçmekte; muâmele ilmi adâlete, mükâşefe ise fazilete tekabül etmektedir. Dolayısıyla bâtın, zâhir ile inşâ edilmekte ve böylece zâhir-bâtın bütünlüğü muhafaza edilmiş olmaktadır. Bu nedenle o, “farz-ı ayn olan ilim” olarak nitelediği muâmele ilminin önceliğine ve ehemmiyetine vurgu yapar.<sup>47</sup>

Gazzâlî'nin muâmele ilminde yaptığı ayırım onun küllî fıkıh anlayışının ana hatlarını verir. Nitekim o “hâl” kavramı için iki anlam tayin eder. Muâmele ilmini de zâhirî ve bâtınî hallerin bilgisi anlamında “*ilm-i zâhir ve ilm-i bâtın*” olmak üzere iki kısma ayırır. Birincisi, uzvî, ikincisi ise kalbî amellerin bilgisini konu edinir. Uzuvarla ilgili olarak *ilm-i zâhir*, “âdet ve ibadet”, kalbin halleriyle ilgili ilm-i bâtın ise “övuilen ve yerilen haller” olarak ikiye ayrılır ki *İhyâ*'nın iç örgüsü de muâmele ilminin konusunu oluşturan bu dört bölüme göre dokunmuştur. Dolayısıyla bu ayırma göre “hâl” kavramı, biri şahsın dışa akseden amelleriyle ilgili zâhirî; diğeri ise kalbî amelleriyle ilgili bâtınî hâl olmak üzere iki farklı boyuta sahip bir kavram olarak kullanılır.<sup>48</sup> Bu yaklaşımıyla Gazzâlî'nin selef-i sâlihîn devrinde bilindiği haliyle küllî amel anlayışını “hâl” kavramı üzerinden yeniden ihyâ etmeye çalıştığı söylenebilir.

Muâmele ilmi, kalbin hallerine ve bunların ölçülere uygunluğu hakkındaki bilgi olarak ifade edilebilir ki bu haller rıza, sabır, kanaat, şükür, korku, ümid, zühd, takvâ, iyi ahlâk, cömertlik, ihsan, hüsn-i zan, hüsn-i muâşeret, sıdk ve ihlâs gibi güzel ahlâkî vasıflardır. Bütün bu hallerin helal ve haram yönünden hükümlerini, mahiyetlerini, tanımlarını, kazanma yollarını, işlevlerini, alametlerini, zayıf yönlerini ve kuvvetlendirme yollarını bilmek âhret ilmindendir ki o da küllî anlamda fıkha ve dolay-

<sup>45</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 52; c. 5, s. 137.

<sup>46</sup> Gencer, *Gazzâlî'nin Vizyonu*, c. 1, s. 462-463.

<sup>47</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 14.

<sup>48</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 38-39.

sıyla ma'rifetü'n-nefse dâhildir. Âhiret ulemasının fetvasına göre bunları bilmek farz-ı ayndır.<sup>49</sup>

Gazzâlî ilm-i muâmeleyi “kalbin hallerinin ilmi” (ilmu ahvâli'l-kalb) olarak tanımlayarak netice itibariyle Müslüman tefekküre “ilm-i hâl” kavramını kazandırır. Böylece o, “ameller niyetlere göredir” hadisinin de belirttiği üzere hâli, iki anlamından kalbî olana tahsis eder.<sup>50</sup> İlm-i muâmele ile ilm-i hâl tabirlerinde ilmin hâl ve amelle ilişkisine ayrıca değinen Gazzâlî “*bil ki tevekkül, imanın kapılarındanır. İmanın kapıları ancak ilim, hâl ve amelle düzenlenir. Böylece tevekkül, asıl olan ilim, meyve olan amel ve tevekkül ismiyle kast olunan bir hâlden meydana gelir*” derken fikir-duygu-davranış (iman-ihsân ve İslâm) arasındaki sıkı ilişkiye dikkat çeker. Onun tevhîd ve tevekkülün beyanı sadedinde açtığı bâb başlığını “*Tevekkülün aslını oluşturan tevhîdin hakikatinin beyanı*”<sup>51</sup> olarak seçerek fikh-ı ekber (akide) ile fikh-ı bâtın (ahlak-tasavvuf) arasındaki bütünlüğe dikkat çekmesi Ebû Hanîfe'de gördüğümüz küllî fıkıh tavrının Gazzâlî'deki tezâhürü olarak değerlendirilebilir.

“*İlm-i muâmele*” ve “*ilm-i ahvâli'l-kalb*” kavramlarını ilk kez kullanarak “*ilm-i hâl*” kavramsallaştırmasına giden yolu hazırlayan Gazzâlî'de ilmin, amele ve hâle izâfe edildiği bu iki kavram anlamdaş olarak belirir.<sup>52</sup> “İlm-i hâl” kavramı Gazzâlî'den yaklaşık bir asır sonra islâm düşüncesinde ilm ve öğrenme usulüne dair kaleme aldığı eserde Burhaneddîn Zernûcî (ö. 593) tarafından kullanılır. O da ilim ile fikhı yan yana zikreder. Fıkıhın hâl ilmi (ilmü'l-hâl) olduğunu ve Hz. Peygamber (s.a.v)'in hadisinde işaret buyurulan öğrenilmesi farz ilmin kişinin içinde bulunduğu her durumun fayda-zarar, hak-yükümlülük cihetinden bilinmesi anlamında “ilmü'l-hâl” bilgisi olduğunu belirtir.<sup>53</sup> Onun, tevekkül, rızâ, haşyet gibi kalbin hallerini bilmenin (ilmu ahvâli'l-kalb) de farz ilimlere dâhil olduğunu<sup>54</sup> söylerken ortaya koyduğu tasavvur Ebû Hanîfe ve Gazzâlî'de görülen bütüncül bakışla çok örtüşür. Şâfî'nin de bütünüyle din ilmini küllî anlamda fıkha eşitlediğini ve bunu belirtmek üzere “*ilim*

<sup>49</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 21.

<sup>50</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 21.

<sup>51</sup> [ بيان حقيقة التوحيد الذي هو اصل التوكل ] Bkz.: Gazzâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 245.

<sup>52</sup> Gencer, *Gazzâlî'nin Vizyonu*, c. 1, s. 464.

<sup>53</sup> Zernûcî, *Ta'limü'l-müteallim*, s. 59-60; Bkz.: İbrâhim b. İsmâil, *Şerhu Ta'limü'l-müteallim*, Dâru'l-basâir, Kahire 2015, s. 11.

<sup>54</sup> Zernûcî, *Ta'limü'l-müteallim*, s. 60.

*iki türdür: dinler hakkındaki ilim olan fıkıh ilmi, bedenler hakkındaki ilim olan tıp ilmi*"<sup>55</sup> dediğini nakleden Zernûcî, Gazzâlî'den aşına olduğumuz bedensel hastalıkların tıbbî (tıbbü'l-ecsâd) –ahlâkî hastalıkların tıbbî (tıbbü'l-kulûb ve'l ervâh) şeklindeki ayrımın<sup>56</sup> Gazzâlî'den üç asır önce Şâfiî'deki yorumuna işaret eder.<sup>57</sup> İnsanın fikrî, hissî ve fiilî halleri ve bunlara ilişkin ölçülerin bilgisi olarak anlaşılabilir olan "ilmü'l-hâl" (hâl ilmi) İslâm'da ideal ilim, bu hallerin ölçülere uygun olarak muhafazasına çalışmak ise ideal amel sayılmıştır.<sup>58</sup> Buna göre küllî anlamda fıkıh "hüsnü'l hâl" amacını gerçekleştirmek amacıyla fikrî, ahlâkî ve amelî hâl bilgisini konu alan ilim anlamında "ilmü'l-hâl"e tekabül eder.

## Sonuç

Varlığını ve varoluşunu "anlama" ve anlamlı kılabilmek çabası insanın en anlamlı çabasıdır. Anlam arayışı ve "hayatın anlamı" sorusu sadece insana özgü, insan doğasında gizli ve sadece insana öğretilmiş bir sorudur. Bu nedenle insan, bilerek ya da bilmeyerek, fakat her durumda anlam arayan ve kendi anlamını bulmaya, anlamaya çalışan varlıktır. Ancak, anlam arayışı "anlam"a imanla başlar. Bu noktada "anlam" inancı, insanüstü, insanı aşan ve bir o kadar da insanda içkin bir duruma işaret eder.<sup>59</sup> "Anlama"nın tüm boyutlarını kuşatmak üzere bir anlama faaliyeti olarak fıkıh, varlıktaki "anlam"ın keşfi için insana aşkın bir kaynaktan lutfedilen anlama ve bilme yolunu ve insanın bu uğurda sarf ettiği çabayı (ictihâd) temsil eder. Bu yönüyle fıkıh erken devirlerde yüklendiği içerik itibarıyla küllî ve kuşatıcı bir bilme yöntemi olarak insanın bilme ve anlama tavrının tamamına tekabül eder.

Kanaatimizce, Ebû Hanîfe'nin fıkıh tarifinde ifadesini bulan küllî fıkıh vizyonu fıkıhî bütüncül anlamıyla bilmeye (ma'rifet), bilmeyi ise ma'rifetü'n-nefs olarak "kendilik bilgisi"ne eşitler; kendilik bilgisinin de ancak nefsin fayda ve zararına olan şeyleri (mâ lehâ ve mâ aleyhâ) bil-

<sup>55</sup> [ العلم علمان علم الفقه للأديان و علم الطب للأبدان ] Bkz.: Zernûcî, *Ta'limü'l-müteallim*, s. 64.

<sup>56</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 15.

<sup>57</sup> Zernûcî, *Ta'limü'l-müteallim*, s. 64.

<sup>58</sup> [ افضل العلم علم الحال و افضل العمل حفظ الحال ] Bkz.: Zernûcî, *Ta'limü'l-müteallim*, s. 59; İbrahim b. İsmail, *Şerhu Ta'limü'l-müte'allim*, s. 11.

<sup>59</sup> Frankl, *Duyulmayan Anlam Çığılığı*, s. 29; İhsan Fazlıoğlu, *Kendini bulmak*, s. 54-55.

mekle elde edilebileceğine işaret eder. Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu bu tasavvur Şâfiî'nin isabetle tespit ettiği üzere sonraki asırların fıkıh ve islâm tefekküründe müstağni kalınamaz bir tesire yol açmıştır. Nitekim Şâfiî'î "bütün insanlar fıkıhta Ebû Hanîfe'nin iyâlidir" derken onun fıkıha getirdiği bu küllî yoruma da işaret etmiş olmalıdır.

Hicri birinci asır henüz sona ermeden aralarında fikhın da bulunduğu islâmî tefekkürün merkezî kavramlarının maruz kaldığı anlam yitimi ve bütünlük kaybı erken devirlerden itibaren tecdîd ve ihyâ önderleri tarafından bir problem olarak vaz edilmiştir. Ebû Hanîfe'nin fıkıh tanımında yer verdiği kavramlar ve sunduğu küllî vizyon sonraki asırlarda tevârüs edilerek birçok mütefekkir tarafından getirilen açılım ve yorumlarla zenginleştirilmiş olmakla birlikte küllî fıkıh tavrının müstesnâ mirasçılardan ve bu tasavvura sunduğu katkı ile fıkıh ve islâm tefekkür tarihinde ayrıcalıklı bir yere sahip mütefekkirlerden biri hiç şüphesiz Gazzâlî'dir.

Gazzâlî'den önce de Ebû Hanîfe'nin açtığı çığırdaki küllî fıkıh vizyonunu benimseyen ulemâ ilimlerin kendi müstakil çalışma alanlarını belirleyerek fıkıh ve tasavvuf olarak ayrışmasından sonra dinî tefekkürün zâhirî ve bâtinî boyutları arasında ortaya çıkan gerilimi ortadan kaldırmak için çaba sarfetmişlerdir. Gazzâlî devrinde aynı problem tekrar gün yüzüne çıkmış ve fıkıh, tasavvufu da kapsayan aslî- küllî anlamından yalıtılarak zaman içinde şekle indirgenmiştir. Fikhın daha önceleri sahip bulunduğu bütüncül anlamını yitirmesi nedeniyle hem fakîhler hem de sûfiler cephesinde beliren ayrışma ve gerilimin yanı sıra Müslüman toplumlarda i'tikâdî, ahlâkî ve amelî yozlaşmanın neticesi olarak türeyen bid'atler bu asrın öncelikli problemi olarak belirmiştir. Aslî-küllî anlamıyla fikhın islâmî ilimler arasındaki yeri, konusu ve gâyesi bakımından Ebû Hanîfe ile özde aynı fıkıh tavrına sahip bir fakîh olarak Gazzâlî, Ebû Hanîfe'nin açtığı çığırdaki şeriat ve hakikatin sentezini daha geniş kitlelerin benimseyeceği tarzda gerçekleştirerek küllî fıkıh vizyonunu sistemli ve tutarlı bir söyleme dönüştürme başarısını göstermiştir. Bu yönüyle Gazzâlî, Ebû Hanîfe'nin küllî fıkıh paradigmasını çözümleyerek evrensel anlamda bir Müslüman söylemine dönüştüren kişi olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla, Gazzâlî'nin özellikle İhyâ ulûmiddîn ile birlikte net olarak tavin ettiği vizyon her dini belli bir zaman sonra nihâî olarak yozlaşmaya sürükleyen bid'at sorununa daha önce başarısız bir dirâyetle son ver-

mek, kendisi için tayin ettiği misyon ise İslâm'ın dar ve geniş çerçeveli temsilleri olarak fıkıhın farklı boyutları arasındaki sentezi ve dolayısıyla küllî fıkıh tasavvurunun formülasyonunu başarmak olarak tespit edilebilir. Zira son din İslâm'a gelinceye kadar hiçbir peygamberin ümmetinde dinin "İman-İslâm-İhsân" boyutlarının sentezinden yola çıkarak evrensel müslüman kimliğini temellendirecek bir formülasyona ulaşma başarısı tam anlamıyla gösterilememiştir. Bu nedenle, İslâm'dan önceki bütün dinler hitap ettikleri çağların itikâdî, ahlâkî ve amelî bid'atlarına direnemeyerek sonunda tahrife maruz kalmışlardır. Yerli yerinde duruyor ve lafzen kullanılıyor olsalar da, müslüman kavramların içleri boşaltılarak vaz' edildikleri aslî-şer'î anlamlarından edildiği bir dönemde Gazzâlî'nin çığılığı bütün müslüman dünyada ma'kes bulmuş ve Müslüman tefekkürü zihinsel akla indirgeyerek insanı kötürüm bırakma girişimleri Gazzâlî sayesinde akamete uğratılmıştır. İslâmî tefekkürün merkezi kavramlarını aslına döndürme anlamında ihtiyaç duyulan tecdîd ve ihyâ onun yerinde müdahaleleri sayesinde yine onun eliyle gerçekleştirilmiştir.

Gazzâlî'den önce ve sonra fıkıhın aslî ve küllî anlamına dair söylemler Gazzâlî'nin ortaya koyduğu vizyonla birlikte hulâsa edildiğinde şunlar söylenebilir: Bütüncül anlamıyla ilme karşılık gelen fıkıhın gâyesi ma'rifet, ma'rifetin gâyesi ma'rifetü'n-nefs, ma'rifetü'n-nefsin gâyesi ise ma'rifetullahtır. Allah'ı tanımakla hedeflenen amaç Allah'a lâyıkiyle kul olmak anlamında "ubûdiyyet"tir. İnsan için hedef gösterilen saâdet ve selâmet ancak bu gâyeler hiyerarşisi ile gerçekleştirilebilir. Mar'ifetü'n-nefs ve ma'rifetullah gâyesi müslümanın bütün fikriyât, hissiyât ve fiiliyâtını anlamlı kılan ve yönlendiren ufku temsil eder. Nitekim islâmî tefekkürde felsefenin gâyesi dahi "ebedî saadeti tahsil için tâkât-ı beşeriyye hasebiyle Allah'a benzemek (teellüh, teşebbüh bil ilâh)" yani ilâhlaşmak değil ama ilâhîleşmek olarak tayin edilmiştir.<sup>60</sup> Müslüman felsefede "teşebbüh bil ilâh" hedefinin irfânî terminolojiye tercümesi Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak (*tehalluk bi ahlâkullâh*) ya da O'nun isim ve sıfatlarına mazhar varlık olarak insanın beşer tâkatince bu isim ve sıfatlarla bezenmesidir (*tehalluk bi esmâillâh*).<sup>61</sup> Buna göre insan için

<sup>60</sup> Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, "felsefe", *Mu'cemu't-Ta'rifât*, thk.: Muhammed Sıddık el-Minşâvî, Dâru'l-Fazile, Kahire ts., s. 142; Bursevî, *Rûhu'l-Mesnevî*, yy., İstanbul 1287, c. 1, s. 26; Haydar el-Âmülî, *Câmi u'l-esrâr*, Tahran 1969, s. 265, 450, 479.

<sup>61</sup> Bkz.: Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerh-i esmâillâhî'l-hüsnâ*, Dârussabâh, Dimeşk 1999, s.

gâyeler hiyerarşisi kişinin nefsinin ve rabbini tanınması anlamında “*taarruf*”, rabbinin ahlakıyla ahlaklaması anlamında “*tahalluk*”, kendi sıfatlarını rabbinin sıfatlarına benzeştirmeye çalışması anlamında “*teşebbüh*” ve nihâî amaç olarak kendini kul, rabbini de rab olarak bilmesi, benimsemesi ve bu hakikati özümsemesi anlamında “*taabbüd*” olarak tespit edilebilir. Küllî anlamıyla fıkıh ise bütün boyutlarıyla bu amacı gerçekleştirmeyi mümkün kılacak ölçüleri “anlama” olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak bu çalışmada Ebû Hanîfe ve Gazzâlî özelinde ortaya konan mülâhazalar modern zamanlarda Müslüman toplumların içine düştüğü krizin de benzer şekilde “anlam” ve “anlama” krizi olduğunu ve bu sorunun ancak “*küllî amel*” ve “*küllî fıkıh*” vizyonuna sahip “*küllî fakih*” tipinin yeniden ihyâsı ile aşılabileceğini göstermektedir. Nitekim anlama krizi ve ondan neş’et eden problemlerin İslam tefekkür tarihinde belli aralıklarla tekerrür ettiği ve her dönemde bu bütüncül bakışa yeniden dikkat çeken ihyâ önderlerinin yerinde müdahaleleri sayesinde bu problemin çözüme kavuşturulabildiği görülmektedir.

## Kaynakça

- Aclûnî, Ebû'l-Fida İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs*, Mektebetü'l-Kudsî, Beyrut 1351.
- Âmülî, Haydar, *Câmi'u'l-esrâr*, Tahran 1969.
- Başer, Hacı Bayram, *Sünnî Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicrî III. ve IV. Yüzyıllar)* (Doktora Tezi), İstanbul Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2015.
- Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasan b. Sinânü'd-dîn, *el -Usûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebu Hanîfe*, thk.: ve trc.: İlyas Çelebi, Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2000.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Kenz-i Mahfî*, Hacı Mustafa Efendî Matbaası, İstanbul 1290.
- \_\_\_\_\_, *Rûhu'l-Mesnevî*, İstanbul 1287.

- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *Mu'cemu'l-Ta'rifât*, thk.: Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Dâru'l-Fazîle, Kahire ts.
- Çapak, İbrahim, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara 2005.
- Çelikel, Bülent. "Gazzâlî'nin dönemindeki ulemaya yönelttiği eleştiriler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13/2 (2013), 117-138.
- Demirli, Ekrem, *Sadreddîn Konevî'de Ma'rifet ve Vücûd*, (Doktora Tezi), Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enst., İstanbul 2003.
- \_\_\_\_\_, "Türk Düşüncesinin Kurucu Düşünürlerinden Birisi Olarak Sadreddin-i Konevî", *I. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Mermam Belediyesi Konevî Araştırma Merkezi Yayınları, Konya 2010, s. 77-80.
- \_\_\_\_\_, "Zâhiriî" İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 15, 2007, s. 219-244.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Amel", *DİA.*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, c. 3, s. 16-20.
- Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, ("İmam-ı Azam'ın Beş Eseri" içinde), trc.: Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1981.
- Erzurumlu İbrâhim Hakkı, *Ma'rifetnâme*, nşr. Yusuf Ziya Kırımî, Ahmed Kamil Matbaası, İstanbul 1330.
- Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-mütehhürîn mine'l-ulemâ*, Kâhire 1991.
- Fahrî, Mâcîd, *İslâm Ahlak Teorileri*, trc.: M. İskenderoğlu vd., Litera Yay., İstanbul, 2004.
- Fazlıoğlu, İhsan, *Kendini Bulmak*, Papersense Yay., İstanbul, 2015.
- Frankl, Victor, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı*, trc.: Selçuk Budak, Öteki Yay., 2. Basım, Ankara 1994.
- Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerh-i esmâillâhi'l-hüsnâ*, Dârussabâh, Dımeşk 1999.
- \_\_\_\_\_, "el-Munkız min'ed-dalâl", *Mecmûatu'r-resâil el-İmâm el-Gazzâlî*, Beyrut 1996.
- \_\_\_\_\_, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-din*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1982.
- \_\_\_\_\_, "Mi'râcu's-sâlikîn", *Mecmûatu'r-resâil el-İmâm el-Gazzâlî*, Beyrut 1996.



- \_\_\_\_\_, “Mişkâtü'l-envâr”, *Mecmûatu'r-resâil el-İmâm el-Gazzâlî*, Beyrut 1996.
- Gencer, Bedri, “Gazzâlî'nin Vizyonu ve İhyâ'nın Misyonu”, *Dînî ve Felsefî Me-tinler – Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sem-pozyumu Bildiri Kitabı*, İstanbul 2002.
- \_\_\_\_\_, “Osmanlı İslâm Yorumu”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, sayı: 54, (2010), 61-95.
- Gökbulut, Süleyman, “İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8/19 (2007 Temmuz-Aralık), 245-264.
- Gümüşhânevi, Ahmed Ziyâeddin, *Câmiü'l-usûl fi'l-evliyâ ve envâhim ve evsâfihim*, İstanbul 1276.
- Hücvîrî, Ali b. Osman b. Ali, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982.
- İbnü'l-Arabî, Ebü Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali, *Tedbirât-ı ilâhiyye*, trc.: ve şerh: Ahmet Avni Konuk, haz.: Mustafa Tahralı, İstanbul 1992.
- \_\_\_\_\_, *Fusûsu'l-hikem*, thk.: Ebu'l-Alâ Afîfî, Beyrut 1980.
- \_\_\_\_\_, *Şeceretü'l-kevn*, thk.: Riyâd el-Abdullah, Beyrut 1985.
- İbrahim b. İsmail, *Şerhu Ta'lîmi'l-müte'allim*, Dâru'l-basâir, Kahire 2015.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm*, Evkâfi İslamiyye Matbaası, İstanbul 1341.
- Karaman, Hayreddin, “Fıkıh”, *DİA.*, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, c. 13, s. 1-14.
- Kâşânî, Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ebü'l-Ganâim Muhammed, *Istîlâhâtü's-sûfiyye*, thk. Muhammed Kemal İbrâhim Ca'fer, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1981.
- Kelâbâzî, Ebü Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buhârî, *et-Taarruf: Doğu Dev-rinde Tasavvuf*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1979.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz.: Mustafa Tahralı vd., Marmara Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., 2. Basım, İstanbul 1994.
- Kuşeyrî, Abdulkerim, *er-Risâle: Kuşeyrî risalesi*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 2. Basım, İstanbul 1981.
- Mardîni, Yusuf Sıdkî, *Mesîru umûmi'l-muvahhidîn şerhu terceme-i İhyâ-u Ulûmi'd-dîn: İhyâ Tercüme ve Şerhi*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015.
- Molla Hüsrev, Mehmed Efendi, *Mir'atü'l-usul şerh-i Mirkati'l-vüsul*, Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye, İstanbul 1321.

- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî eş-Şîrâzî, “Şerhu hadisi küntü kenzen mahfiyyen”, *Mecmuatu resaili felsefiyye li-Sadreddin Muhammed eş-Şirazi*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 2001.
- Pala, İskender, “Kün”, *DİA.*, TDV Yayınları, Ankara, 2002, c. 26, s. 552-553.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd Buhari Mahbûbî, *Metnu Tenkihu'l-usûl fî ilmi'l-usûl*, İlmi kont. ve tash. İbrahim el-Muhtâr, el-Matbaatu'l-Mahmûdiyye, Kahire 1356.
- \_\_\_\_\_, *et-Tavzîh fî halli gavâmizî't-Tenkîh* (“Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-fikh” içinde), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut ts.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, Mısır 1960.
- Sezer, Ali Osman, “Düşüncenin Serbestliği ve Düşünenin Özgürlüğü Bağlamında Akademik Sorumluluğu”, *Gelenekten Geleceğe Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, sayı: 9/35, (2013 Ocak-Şubat-Mart), s. 267- 275.
- Smith, Margaret, *Gazâlî'nin Öncüsü el-Muhasibi*. trc.: Mesut Okumuş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. sayı: 3/9, (2002), s. 417-426.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.
- Taftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk.: Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1989.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-fikh*. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ts.
- Taşköprîzâde, Ahmed b. Mustafâ, *Mifâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 1985.
- Tatlı, Bekir, *Cibrîl Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015.
- Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki, *Mevsûatu Keşşâfu istilahâti'l-fünûn*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996.
- Tirmizî, Hakîm, *Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark*, trc. Ekrem Demirli, Hayy Kitap, İstanbul 2013.
- Uludağ, Süleyman, “Ma'rifet”, *DİA.*, TDV Yayınları, Ankara, 1989, c. 28, s. 54-56.
- Vural, Mehmet, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.

Zerkeşî, Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, Vizâratü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992.

\_\_\_\_\_, *el-Mensûr fi'l-Kavâid*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2000.

Zernûcî, Burhâneddîn, *Ta'limü'l-müteallim tarîku't-teallüm*, thk.: Mervân el-Kıbbânî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1981.