



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2020 7 (2), 1281 -1304

KÜLLÎ FIKİH TASAVVURU VE FIKİH, MA'RİFET, UBÛDİYYET İLİŞKİSİ
The Concept of Holistic Fiqh and The Relationships Between Fiqh, Ma'rifah and 'Ubüdiyyah

Bünyamin KORUCU

Öğr. Gör. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı, e-Mail: bkorucu@ankara.edu.tr Orcid No: 0000-0001-8788-6171.

Hakemler / Referees:

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet TEMEL / İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Şükrü AYRAN / Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 09/07/2020
Kabul Tarihi / Accepted: 24/11/2020
Yayın Tarihi / Published: 30/12/2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 2
Sayfa/ Pages: 1281-1304

Atıf / Cite as: Korucu, Bünyamin. "Küllî Fikih Tasavvuru Ve Fikih, Ma'rifet, Ubüdiyyet İlişkisi" [The Concept of Holistic Fiqh and The Relationships Between Fiqh, Ma'rifah and 'Ubüdiyyah]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/2 (Aralık 2020), 1281-1304. Doi: 10.17859/pauifd.767373.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (2) 2020: 1281-1304
KÜLLÎ FIKIH TASAVVURU VE FIKIH, MA'RİFET, UBÛDİYYET İLİŞKİSİ

Bünyamin KORUCU*

Öz

Fıkhî insanın nihâî hedefini gerçekleştirmek üzere tasarlanmış bir araç olarak tasavvur etmeyi teklif eden bu çalışmada mezkûr yaklaşımın tabii bir uzantısı olarak sözkonusu araç-amaç ilişkisine dikkat çekmek amaçlanmıştır, fıkıh ilminin varlık amacı insanın varoluş gâyesi ekseninde ele alınmıştır. Makalede varlıktaki ortak gâye, gâyesel ilişkiler ve ortak nihâî amaç uğrunda varlığın örgütlenme tarzına dikkat çekilmiş ve fıkhın amaçlar hiyerarşisi içindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada "kişinin itikadî/fıkrî, ahlâkî ve davranışsal edimlerinin ölçüye uygunluğunu ölçme bilgisi" olarak takdim edilen fıkhın erken devirlerdeki bu aslî-küllî anlamına vurgu yapılmış ve bu bağlamda fıkıh, özellikle insanın varlık amacı olarak ma'rifet ve ubûdiyyetle gâyesel anlamdaki irtibatı bakımından konu edilmiştir. Araştırmada bu bakış açısıyla değerlendirilen ilişkiler ağı içinde fıkıh ve onu kuşatan üst yapı vasfıyla din, insanın ma'rifet ve ubûdiyyet gâyesini gerçekleştirmek için işlev gören araçlar olarak konumlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Küllî Fıkıh Tasavvuru, Ma'rifet, Ubûdiyyet, İnsan, Gâye.

The Concept of Holistic Fiqh and The Relationships Between Fiqh, Ma'rifah and 'Ubûdiyyah

Abstract

This study purposes to conceive *fiqh* as a tool that is designed to achieve the ultimate goal of human beings, and by extension, aims at drawing attention to this tool-purpose relationship, thus considering the very purpose of the science of *fiqh* to be within the axis of the purpose of existence of mankind. The article points out to the common purpose in the universe, purposeful relationships therein, and the manner in which the universe is organized towards the common ultimate goal. It then makes an effort to determine the place of *fiqh* within the hierarchy of goals. The aim of the study is to emphasize the holistic meaning of *fiqh*, which was attached to it in the early ages which defined it as "the branch of science that studied the conformity of one's belief, morality and behaviors to the norms". In this context, *fiqh* is particularly relevant in terms of man's connection to knowing (*ma'rifah*) Allah and serving (*'ubûdiyyah*) Him, which constitute his existential purpose. Within this network of relations, *fiqh* and religion, the latter constituting a superstructure encompassing the former, are positioned as the means to accomplish these goals.

Keywords: Fiqh, Holistic Fiqh, Ma'rifah, 'Ubûdiyyah, Human, Purpose.

Structured Abstract: In modern conceptions, the human being is looked at with a different eye than the old conceptions of truth, and the human being is identified with this eye. Different conceptions of existence and truth offer a different "human" description and design, and each description leads to different social, economic,

* Öğr. Gör. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı, e-Mail: bkorucu@ankara.edu.tr Orcid No: 0000-0001-8788-6171.

political fictions, and even different interpretations on the same understanding of people derive opposite social, political and economic theories. Therefore, it is seen that society, economics, politics and all other theories, especially the theories of existence, truth, knowledge, are basically derivatives and extensions of human theories. In the kalâm, philosophy and tasawwuf traditions of Islamic thought, it is pointed out that Allah is the only entity with absolute competence and richness, whereas the most basic qualities of all other beings, including human being, are deprivation and poverty. It is emphasized that the most deprived and poor being among the beings is also human, on the other hand, it is pointed out that he is the most competent creature in reflecting the names of Allah, and that he is regarded as the "*caliph of Allah*". The human being is the purpose of existence because the purpose of human is Allah. Thus, the essence that makes human valuable is his potential to know Allah (*ma'rifatullah*). The most real and definitive way to know Allah is human himself, and it is not possible for man to know Allah without knowing himself (*ma'rifatunnefs*). The human being, the composition of the universes, is the "*small universe*". The clearest and definitive evidence for the whole universe to be known, as well as the strongest evidence and the biggest book, which contains all the signs of the existence of God, the source of being, is again human. In this respect, man is more than the whole universe, so the "big universe" is not the universe, but human. In Muslim contemplation, the goal of knowing, recognizing and understanding, which is found in the concepts of "*ma'rifatunnefs*" and "*ma'rifatullah*", represents the target horizon of the human. The effort of "*understanding*" and making its existence meaningful is the most fundamental and noble effort of human, and this effort is about seeking answers to two big questions hidden in human nature: "Who am I?" and "Who's He?". Finding real questions and answers for human being depends on success in "self-knowledge" and "self-transcendence" process. Human is an entity devoted to something other than himself. Therefore, it is an existential problem for human being to know himself, to overcome himself, and to know what he is dedicated to. The solution to this problem is possible only if the person turns towards a goal outside and beyond himself and dedicates himself to this goal. The search for meaning and the question of "the meaning of life" is a human-only question hidden in human nature and taught only to human. For this reason, the human being is an entity that knowingly or unknowingly, but seeks meaning in all situations and tries to find and understand its own meaning. As the "*understanding*" activity of Muslim, the fiqh represents the way of understanding and knowing from a transcendent source for the discovery of the "meaning" in existence, and the effort (*ijtihad*) of human in this cause. In this respect, the fiqh corresponds to the whole attitude of human knowing and understanding as a method of knowing and enlightening in the sense that it carries in early ages. In a holistic sense, the fiqh draws attention to the fact that all information activities are gathered around the goal of "understanding", are about human, and all branches of science are concerned with understanding human ideas, emotions and behavior. For this reason, the fiqh proposes to classify all sciences under the headings of "imaniyyât, ihsâniyyât and islamiyyat". It is understood that Abu Hanifa is based on the concepts and framework brought to the Muslim contemplation by the Prophet (pbuh) when his references to the Hadith of Jibril while structure his holistic fiqh vision. Abu Hanifa's definition of fiqh can be read as a "prolegomena" for all the Muslim knowledge fields that could become a science in the future, arising from the tawhid paradigm. Accordingly, all Muslim sciences that emerged after Abu Hanifa consisted of the continuation of this preface written by him. In the light of the evaluations made, it is understood that the meaning and comprehension crisis observed in Muslim societies in modern times can be overcome only by the reappearance of the "*holistic faqîh*" type, which has the understanding of "*holistic 'amel*" and "*holistic fiqh*". In fact, it is observed that the crisis of meaning caused by the loss of this holistic view repeats itself at certain intervals in the history of Islamic contemplation, and that the problem has been

eliminated by the on-site interventions of “ihya” leaders, who again draw attention to the idea of “holistic fiqh” in every period of such crisis.

Keywords: Fiqh, Holistic Fiqh, Ma'rifah, 'Ubûdiyyah, Human, Purpose.

GİRİŞ

Diğer düşünce geleneklerinin birçoğunda olduğu gibi İslâmî tefekkürde de insan sorusu varlık sorusunun merkezinde yer alır. İnsan anlaşılmadan varlığın anlaşılamayacağı tarihin erken dönemlerinden bu yana düşünsel tavırların geneli tarafından benimsenen hâkim kanaattir. Zira yaratılmış cümle mevcûdât anlamında âlem doğrudan ya da dolaylı olarak insana ilişkin, insan için ve insan üzerinedir. İnsana dair her mesele öncelikle insanın anlamına dair soruyla başlar. Bunu “nereden?”, “nerede?” ve “nereye?” soruları ve bunlar peşindeki cevap arayışı takip eder. Çözüm gibi görünen her netice de yeni bir soruya ve yine yeni bir cevap arayışına dönüşür. Bitmez tükenmez soruların ve aslında kendisinin peşindeki insanın evrendeki yolculuğu, bu sorulara verdiği cevaplarla neyin sorumluluğunu aldığı ve kim olduğu meselesine odaklıdır.¹

Modern tasavvurlarda insan kadîm hakikat anlayışlarından farklı bir nazarla okunur; insan bu nazarla tanımlanır ve anlamlandırılır. Örneğin biyolojik determinizme göre insan “genetik olarak sıkı sıkıya programlanmış bir varlık”; rasyonalist kültürel determinizmde “kültürün ve uzmanların belirlediği varlık”², yeni biyolojik teoride “kısmen özgürlüğe açık bir yapı”; kimi anlayışlara göre ise “doğası itibariyle, mutlak varlık” olarak tanımlanır. Örneğin Adam Smith (ö. 1723), David Hume (ö. 1776), Jeremy Bentham (ö. 1832), Karl Marx (ö. 1883), Sigmund Freud (ö. 1939), John Dewey (ö. 1952) ve Friedrich Hayek (ö. 1992) gibi modern Batı’lı meşhur teorisyenler tarafından da insana dair farklı tanımlar yapılmış ve bu tasavvurlar Batı’lı modern insan anlayışının çıkış noktasını teşkil etmiştir. Özünde modern olmakla birlikte farklı insan tasavvurlarına sahip bu düşünürlere göre insan; “alışkanlıkları tarafından tanımlanan”³, “homo economicus”, “irrasyonel”⁴ “cinsel eğilimlerin güdülediği vahşi varlık”, “doğa’sını özgürce dışsallaştırması gereken olumlu bir varlık” olarak takdim edilir.⁵ Dolayısıyla farklı varlık ve hakikat anlayışları farklı bir “insan” tarifi ve tasarımı teklif etmekte, her “insan” tarifi birbirinden farklı toplum, iktisat, siyaset kurgularına yol açmakta ve hatta aynı insan anlayışından farklı yorumlarla birbirine zıt sosyal, siyâsal ve iktisâdi teoriler türemektedir. Buna göre; başta varlık, hakikat ve bilgiye ilişkin teoriler olmak üzere diğer teorilerin kahir

¹ Bk. Ali Osman Sezer, “Düşüncenin Serbestliği ve Düşünenin Özgürlüğü Bağlamında Akademik Sorumluluğu”, *Gelenekten Geleceğe Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 9/35 (2013 Ocak-Şubat-Mart), 269.

² J. D., Douglas, *The Myth of the Welfare State*, (New-Jersey: Transaction Publishers, 1989), 308-311.

³ John Dewey, , *Demokrasi ve Eğitim*, çev. M. Salih Otaran, (İstanbul: Başarı Yayınları,1996), 84.; a. mlf., *Deneyim ve Eğitim*, çev. Sinan Akıllı, (Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayınları,2007), 89.

⁴ Atilla Yayla, *Özgürlük Yolu -Hayek'in Sosyal Teorisi-*, (Ankara: y.y., 1993), 80, 105.

⁵ Karen Horney, *Çağımızın Tedirgin İnsanı*, çev. Ayda Yörükkan, (İstanbul: Yüksel Matbaası, 1980), 14.; Erick Fromm, *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*, çev. Necla Arat, (İstanbul: Say Yayınları, 7. Basım, 1998), 42, 79-80.

ekseriyetle insana dair kuramların türevleri ve uzantıları olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.⁶

İslâm düşüncesindeki kelâmî, felsefî ve tasavvufî geleneklerde ise li zâtihî varlığın mutlak yetkinliğine ve zenginliğine karşın insanın da dâhil bulunduğu diğer bütün mümkün varlıkların en temel vasıflarının yoksunluk ve yoksulluk olduğuna işaret edilir. Husûsen tasavvuf çevrelerinde bir yandan varlık türü içinde en yoksun ve yoksul varlığın insan olduğuna vurgu yapılırken diğer yandan onun li zâtihî ve mutlak varlık olarak Allah'ın isim ve sıfatlarının kendisinde açığa çıktığı en yetkin mazhar olduğuna, bu yönüyle insanın Allah'ı tanımaya (marifetullah) ve "halife varlık" olmaya namzet görüldüğüne dikkat çekilir.⁷

Kendi dahli ve tercihi olmaksızın insana bahşedilmiş iki nimet olarak akıl ve vahyin hedefi de yine insana kendisini tanıtmak ve ona marifetullah hedefine giden yolları göstermektir. Dolayısıyla aklın vahiy ile olan ilişkisi insanın varlık gâyesinin tahakkukunda belirleyicidir. Zira vahiy akli sâlim tutmak ve ona rehberlik ederek akli sâhil-i selâmete çıkarmak için vardır. Vahiy aklın elinden tutar ve ona hareketinin, imkânlarının ve meziyetlerinin sınırlarını öğretir. Kendini tanıyarak sahip bulunduğu imkânların kısıtlı ve sınırlı olduğunu fark eden ve bu nedenle küllî akla güvenerek vahyin uzattığı eli tutan cüz'î akıl "müslüman akıl" ya da "islâmî akıl" olur. Müslüman aklın vahiy ile kurduğu bu ilişki ve vahyin akli döllemesi neticesinde "müslüman fikir" doğar. Bu fikir ne sadece vahiy, ne de sadece akıl ile değil bu ikisinin izdivâcından doğmuştur.⁸

Müslüman akıl, her şeyden önce, aklın insan için hakikati bulmada yegâne ve sınırsız imkân olmadığını, bilakis kısıtlı, yetersiz ve çeşitli âmillerden etkilenen cüz'î bir yeti olduğunu kabul eder ve bunu da Allah'ın bir hikmeti olarak görür. Nitekim insan aklın cüz'î ve kısıtlı imkânlarıyla yetindiğinde pek çok yerde yolunu şaşırır. Şehâdet (duyular) âleminde dahi sınırlı ve kısıtlı olan akıl için duyular ötesi varlık alanı vasfıyla gayb âlemi aklın algı sınırlarının çok ötesinde, akıl için bilindik olmayan bir âlem ve ayrı bir muammâdır. Fakat onun sınırlı imkânlarla kısıtlanması Allah'ın akla vahiy yolunu ikram edecek olma hikmetine mebnîdir. Bu sayede akıl kendi yetilerilerinin ve yetersizliklerinin farkına varır, maruz bulunduğu kısıtların telâfisi için bir arayışa girer. Vahye inanır, ona güvenir ve teslim olursa vahyin uzattığı eli tutarak kendini aşma, gayb âlemine uzanma, ötelere ait marifetlere erme imkânı bulur. Vahyin uzattığı eli tutmayı reddettiğinde ise diğer varlık türlerinden daha sefil

⁶ Bk. Hüseyin Akyıldız, "Freud'çu, Liberal ve Marksist Kişilik Kuramlarının Türevi Olarak Toplum, İktisat ve Siyaset Teorileri", *Akdeniz İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, sayı: 11, (2006), 1-23.

⁷ Bk. Süleyman Uludağ, "Halife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/299-300.

⁸ Reşid Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî -Dirâse Tahlîliyye-* (Cezair-Batna: el-Hâc Lahdar Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006), 11-12.; Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), 38-45, 238-266.

duruma düşer.⁹ Dolayısıyla iman; aklın haddini bilmesi, daha büyük ve küllî akla güvenmesi ve onun tarafından uzatılan vahiy elini tutmasıdır. Bu yönüyle vahiy insanı diğer varlıklardan ayrıcalıklı kılmak, bilinmeye en layık hakikatler olarak insana kendisini (marifetünnefs) ve daha ötesini (marifetullah) öğretmek üzere ötelere gelen bir mesaj ve ikram olur. Böylece Allah'tan bir lütuf olarak diğer canlılardan akıl ile temâyüz eden insan, vahiy ile ikram görerek Müslüman akıl olur ve bu sayede bir kere daha ve bu sefer diğer insanlardan vahyin sunduğu ayrıcalıklı temâyüz eder.¹⁰

I. İnsanın Varlık Gâyesi Olarak Ma'rifet ve Ubûdiyyet

Sözlükte mastar olarak “tanımak, bilmek, ikrar etmek”; isim olarak ise “bilgi” anlamında kullanılan “ma'rifet/irfân” kavramı yakın bir içerikle kullanılan “ilim” kavramından birtakım yönlerden farklılık arz eder. İlim tümel ve genel nitelikli bilgiyi ifade etmek için kullanılırken mârifet tikel, özel ve ayrıntılı bilgiyi ifade eder.¹¹

Anlamca veya hükümce cüz'î olan basit şeyler, “ma'rifet” kavramıyla, küllî olan mürekkebler ise “ilim” kavramıyla ilgilidir. Zira cüz'î ve tasavvurî olan, basite; küllî ve tasdîkî olan ise mürekkebe benzer. Bu nedenle, tasavvurâtı bilme anlamında “ma'rifet”, tasdîkâtı bilme anlamında ise “ilim” kavramları kullanılır.¹² Allah'ın bilgisinin küllî oluşu bilinmeye konu olan her şeyi (küll) bilmesi ya da küllî bilginin kaçınılmaz olarak cüz'î bilgiyi de ihtiva etmesi anlamındadır. Buna göre küllî bilgi telâzüm yoluyla cüz'îleri bilmeyi gerektirirken aksi için aynı şey söylenemez. İlmin karşısı “cehl”, mârifetin karşısı “inkâr”dır. Dolayısıyla söz konusu iki kavrama ilişkin bu bakışa göre ilim ile ma'rifet arasında ihâta ve derece farkı söz konusudur.¹³

Farklı bir mülâhaza ile Allah'ın kadîm bilgisi için “ilim” kavramının kullanılmasına karşın beşerin sahip olduğu hâdis bilgi anlamında “ma'rifet” kavramı

⁹ Akıl hakkındaki tartışmalar için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu. (İstanbul: Mizan Yayınları, 2010), 8/251.; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006), 212.; Hüsnî Zeyne, *el-Akl 'inde'l-Mu'tezile tasavvuru'l-'akl 'inde'l-Kâdî Abdülcebbar*, (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1978), 21.; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 26.; Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Akılleşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 213.

¹⁰ Selhât, *el-İstidlâlü'l-fikhî*, 9.

¹¹ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, (Dimeşk: Dârü'l-kalem, 2009), “arf”, 560-561.; Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî et-Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfu ıstılahâti'l-fünûn*, (Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1996), “ma'rifet”, 2/1583-1584.; Süleyman Uludağ, “Ma'rifet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 28/54-56.

¹² Tehânevî, *Keşşâf*, “ma'rifet”, 2/ 1583.

¹³ Bk. Ebü Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984), 11, 14, 36-39.; Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Hârisî Ebü Tâlib el-Mekki, *Kütü'l-kulûb*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1893), 1/ 166-176.; Ebü Abdullah el-Katib Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Harizmî, *Mefatihü'l-ulum*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1989), 15.; Ebü Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrâhim Nasır, Abdurrahman Umeyre, (Cidde: Mektebetu Ukaz, 1982), 2/126-128.; Ebü Mansur Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1981, 5.); Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrar an Usûli Fahrülislam el-Pezdevî*, (İstanbul: y.y., 1308), 1/ 29-49.

kullanılmıştır. Bununla birlikte, keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilgiden sarfi nazarla nasırlar üzerinden, sadece akıl (nazar) ve duyular vasıtasıyla elde edilen bilgiye kelâm çevreleri dâhil olmak üzere “ilim” dendiği gibi “ma’rifet” de dendiği ve ikisi arasında bir fark gözetilmediği de görülür. Nitekim kelâmcılar bilgi vasıtalarından söz ederlerken “*esbâbü'l-ilm*” veya “*esbâbü'l-ma'rife*” kavramlarını beraberce kullanmışlardır.¹⁴

Sûfiler ilim ve ma’rifet arasında bir hiyerarşi gözeterek ma’rifetin sırta ait ve içe dönük bir bilgi türü olduğuna işaret ederlerken ilm kavramının daha yüzeysel bilgiyi karşılamak üzere kullanılması gerektiğine dikkat çekerler. Konuyu ele alan kaynaklarda ilmin keshbî iken ma’rifetin vehbî olduğu, kulun Allah’a karşı olan samimiyet ve sadakatine karşılık ma’rifetle taltîf edileceği, ma’rifeti fazla olanın iç dinginliğinin (sekînet) daha fazla olacağına işaret edilir.¹⁵ Bu bağlamda, iman hakikatine Allah tarafından kulun kalbine atılan “yakîn nuru” olarak ifade edilen ma’rifetle ulaşılabileceğine dair vurgular da ma’rifetin ilimden farkını göstermeyi hedefler.¹⁶ Yine bu ayrıma göre ilim tahsil yoluyla elde edilen bilgi iken ma’rifet ilhâm ve hâl ile elde edilir. Allah Teâlâ’nın kendisini müşâhede ettirmesi neticesinde kişide birtakım hallerle birlikte ortaya çıkan bilgiye “*ma’rifet*”, bu tür bilgiye mazhar kılınan kimseye ise “*ârif*” deneceği ve ma’rifetin bir hal olduğuna işaret edilirken Allah’ın kendi ulûhiyyetine şahit tuttuğu ancak kendisinde manevî hallerin zuhur etmediği kimseye ise “*âlim*” deneceği belirtilir.¹⁷

İlk dönemlerden itibaren sûfiler bilgi vasıtaları arasında bir hiyerarşinin bulunduğu vurgu yaparak insandaki üst düzey bilgi vasıtalarının faal kılınmasıyla elde edilen bilgiyi “*ma’rifet*”, “*irfân*”, “*yakîn*” gibi bir takım özel terimlerle ifade etmişlerdir. *İlim* kelimesinin kullanıldığı yerlerde ise ilim denmeye layık gerçek bilginin bu tür bilgi olduğuna dikkat çekmeye çalışmışlardır. Ancak olası yanlış anlamaların önüne geçmek için sûfi metinlerde ilim kavramının ma’rifet anlamında kullanıldığında tasavvufi terminolojiye ait bazı sıfat ve kayıtlarla birlikte kullanılarak “*ledün ilmi*”, “*fenâ-bekâ ilmi*”, “*bâtın ilmi*”, “*mükâşefe ve müşâhede ilmi*” gibi kayıtlarla ifade edildiği görülür. İlmin özel bir türünü ifade eden bu kavramlarla ilâhî sır ve

¹⁴ Bk. Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.), 69.; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 18.; Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Taftazânî, *Şerhu'l-akaid*. Thk. Ali Kemâl, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, (2014), 29.

¹⁵ Abdulkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalîm Mahmud - Mahmud b. Eş-Şerîf, Kahire: Müesseserü Dâru's-Şa'b, 1989.), 511. vd.; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Rehber Yayınları, 1997), 172.

¹⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2011), 1/193.; Yusuf Sıdkî el-Mardîni, *Mesîru umûmi'l-muvahhidîn şerhu terceme-i İhyâ-u Ulûmi'd-dîn: İhyâ Tercüme ve Şerhi*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.), 1/390.

¹⁷ İbn Arabî, *Ma'rifet ve Hikmet*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul, y.y., 1997), 70; İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gençosman (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992), 272-273. İlgili yorum ve değerlendirmeler için bk. Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (Mısır: Matbaat-u Mustafa el-Bâbî, 1966), 27; Dâvûd el-Kayserî, *Matlau husûsi'l-kilem fi meâni Fusûsi'l-Hikem*, (İstanbul: Dâru'l-Hilâfeti'l-Bâhire, 1299), 424; Ebu'l-A'lâ el-Affî, *Talîkâtü'l-Fusûsi'l-Hikem*, (Beyrut: Dâr-u Lübnan, ts.), 1/185.; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın (İstanbul: İFAV yay., 2. Basım, 1994), 4/57-59.

hakikatlere, varlığa ve insana dair bilgilere, nefsin niteliklerine ve diğer bazı hususlara dair bilgi türü olan ma'rifet kastedilir. Bu tür bir bilgiyle Allah'ı tanımaya "mârifetullah", "el-ilmu bi'llâh", denirken bu yolla Allah'ı bilen ve tanıyanlar da "ehl-i ma'rifet", "ârif", "ârif billâh", "ehl-i irfân", "âlim billâh" gibi ünvanlarla anılır.¹⁸

Kur'ân-ı Kerim'in kimi ayetlerinde geçen "nûr" ve "furkan" kelimeleri¹⁹ de tasavvuf çevrelerinde mârifet türü bilgi olarak anlaşılmıştır. İnsanın varlık amacını ubûdiyyet olarak tayin eden "Ben cinleri ve insanları ancak bana ibâdet etmeleri için yarattım"²⁰ meâlindeki âyette yer alan "ibâdet etmeleri için (li ya'budûn)" ifadesi İbn Abbas (r.a)'a nisbet edilen bir tefsirle "beni tanısınlar (li ya'rifûn)" şeklinde yorumlanır.²¹ Zira kulluğun (ubûdiyyet) ön şartı ma'rifettir. Kendisine ibâdet edilecek zâtın kim olduğu ve vasıfları bilinmeden ibâdet mümkün değildir. Allah'ı bilmekten maksadın ise Allah'ın zât, sıfât ve fiillerindeki birliğini (vahdâniyyet) farklı boyutlarıyla birlikte bilmek, O'nu birlemek (tevhîd) olduğuna vurgu yapılır.²²

Mârifet Allah, insan ve âleme ilişkin kapsamlı ve derûnî bilgiyi ifade etmekle birlikte bu tür bilginin nihâî hedefi Allah'ı tanımak anlamındaki "ma'rifetullah"tır. Allah her şeyin nihâî gâyesi olduğu gibi anlama (fıkıh), bilgi (ma'rifet), ve bilimin (ilim) de nihâî gâyesidir. Dolayısıyla Müslüman tefekkürde varlığa ve insana dair bilgi ve ma'rifetin değeri onların ma'rifetullah'a aracılık etmesi nedeniyle. Bu sebeple ma'rifetullah "Allah'ı tanımaya yönelik ve O'nun zâtı, sıfatları, fiilleri ve isimleri hakkındaki bilgi" şeklinde tanımlanmıştır. Fakat Allah'ı tanımak da insanın kendini tanımasına (ma'rifetü'n-nefs) bağlanmış, "nefsini tanıyan kimsenin rabbini tanıyabileceği"ni belirten hadis de bu çerçevede yorumlanmıştır.²³ Buna göre sûfilerin çokça vurgu yaptıkları merkezi kavramlardan biri olarak ma'rifetin öznesi insan iken bilme ve tanıma amacının öncelikli nesnesi de yine insandır. Zira ma'rifetin yakın gâyesi insanın kendini tanıması (ma'rifetünnefs), uzak gâyesi ise Allah'ı tanımasıdır (ma'rifetullah). Buna göre ma'rifetullah insana anlam kazandıran gâye ve insanın varlık sebebidir.²⁴ Allah'ı bilmenin sınırları tartışılabilirse de, O'nu bilmek ve

¹⁸ Bk. Süleyman Uludağ, "Ma'rifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 1989.), 28/54-56.

¹⁹ Bk. ez-Zümer 39/22, el-Enfâl 8/29.

²⁰ ez-Zâriyât 51/56.

²¹ Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *el-Mukaddime fi't-tasavvuf*, thk. Asım İbrahim el-Keyyali (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005), 101; Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 397; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 26.; Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil li-tehzibi'l-mesâil*, thk. Muhammed b. Tavit Tancî (İstanbul: y.y., 1957), 21; Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tusi es-Serrâc, *Lüma': İslam tasavvufu: Tasavvufta ilgili sorular-cevaplar*. çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.), 63.

²² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 24, 38.; Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. nşr. A. J. Arberry, (Kahire: Mektebetu Hancî, 1994.), 13-14.; Muhammed Pârsâ, *Tevhîde Giriş; Faslı'l-hitâb Tercümesi*, çev. Ali Hüsrevoğlu (İstanbul: Erkam Yayınları 1988), 99, 216, 496.

²³ Celâleddîn Abdurrahman b. Ebu Bekir es-Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, (Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, ts.), 2/451-455; a.mlf., *ed-Dürerü'l-müntesire* nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ (Riyad: y.y., 1983), 163, 185.

²⁴ Ma'rifetünnefs ve ma'rifetullah için bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 221, 250, 293, 294, 554; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 37, 39,101.; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 510. vd.; Ebû'l-Hasan Data Gencbahş Ali b. Osman b. Ali. El-Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat bilgisi*. haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları,

tanımak, insana görev ve hedef olarak tayin edilmiş, insan bu gâyeyi gerçekleştirmek üzere var edilmiş ve bu hedef için gerekli zâhirî ve bâtinî yeti ve imkânlarla donatılmıştır.²⁵

Ma'rifetin öncelikli gâyesi kişinin kendini (nefs) ve Allâh'ı tanınması iken nihâî gâyesi ise ideal kulluktur (ubûdiyyet). Kulluk Arapça'da aynı köke sahip *ibâdet*, *ubûdiyyet* ve *ubûdet* kavramlarıyla ifade edilmekte olup bu üç kavramdan ilki olan *ibâdet* sözlükte "kulluk, boyun eğme, itaat etme, tapma, alçak gönüllülük" gibi anlamlara gelir. İstilah olarak ise Allah'a karşı sevgi ve itaati izhâr etmek, Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla belli tutum ve davranışlara sahip olmak anlamında kullanılır. Daha genel ve kuşatıcı anlamıyla *ibâdet* insanın bilişsel, duyuşsal ve davranışsal bütün edimlerine hâkim ilke ve değerleri, bunların tezâhürü olan tavır ve tutumları ifade eder. Dolayısıyla *ibâdet*/kulluk iman, ihsân ve İslâm olmak üzere tutum ve davranışların üç boyutunu da kuşatır.

İslâmî literatürde *ibâdet* daha ziyade dışa akseden davranış biçimlerini ifade etmek amacıyla kullanılırken, hayatın tüm safhalarında insanın Allah'a karşı dâîmi muhabbet, saygı ve itaat şuuru içinde bulunması ise "*ubûdiyyet*" ve "*ubûdet*" kavramlarıyla ifade edilir.²⁶ *İbâdet* ve *ubûdiyyet* arasındaki farka işaret etmek üzere yapılan kimi ayrımlarda *ibâdet* "Allah'ın hoşnutluğunu kazandıran hal ve tavırlarda bulunmak", *ubûdiyyet* ise "Allah'ın takdirinden, muradından ve yaptıklarından kulun razı olması" olarak tanımlanır.²⁷ Bu ayrıma göre *ibâdet* dışa akseden belli tavır ve tutumları ifade ederken *ubûdiyyet* kavramıyla bâtinî olgunluk, ahlâkî derinlik ve mânevî öze vurgu yapmak amaçlanmaktadır. *İbadetlerin* makbul bulunup değer kazanmasında bu öz belirleyici bir unsur olup manevi derinlikten yoksun olan davranışların *ibâdet* olarak itibara alınmayacağı belirtilir. *İbâdetle* ilgili tanımlardan "*taat*", "*hudû*", "*zûll*" kavramlarının sıklıkla beraberce kullanılması da bu özün *ibadetlerdeki* konumuna îmâda bulunur.²⁸

İbadetleri daha ziyade kulun dışa yansıyan davranışları olarak dikkate alan yaklaşımlar göz önüne alındığında *ibâdet* kavramının, erken devirlerdeki kullanımına nazaran, "amel" kavramıyla benzer bir anlam daralmasına uğradığı görülür. Nitekim erken devirlerde "amel" insanın bilişsel, duyuşsal ve davranışsal (itikâdi, ahlâkî, fiilî) bütün edimlerini temsil eden kuşatıcı bir üst kavram iken daha sonraki dönemlerde husûsen dışa vurulan insan davranışlarını ifade etmek üzere kullanılmaya ve kapsamı

1982.), 335-341, 501; Mardîni, *Şerhu terceme-i İhyâ*, 1/241, 389-390, 6/132, 7/10.; Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî (Kahire: y.y., 1964), 50.; Azîzüddîn en-Neseî, *Tasavvufta İnsan Meselesi: İnsân-ı Kâmil*, çev. Mehmet Kanar (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 48, 152, 157, 177.

²⁵ *Keşfu'l-Mahcûb*, 397.

²⁶ Mustafa Sinanoğlu, "İbâdet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/233-235.; Semih Ceylan, "Ubûdiyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 42/33-34.

²⁷ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), "abd", 3/270.; Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdülazîz Matar (Kuveyt: Matbbatu Hukûmeti Kuveyt, 1994), "abd", 8/330-332.

²⁸ Bk. Sinanoğlu, "İbâdet", 19/233-235.

daralmaya başlamıştır. Amel kavramındaki anlam daralmasına paralel olarak “itikâdi, ahlâki ve davranışsal amellerden insanın lehine ve aleyhine olanların bilgisi” anlamındaki küllî fıkıh tasavvurunda da bir daralma yaşanmış ve fıkıhın faaliyet alanı özellikle dışa akseden davranışları (ef'âl-i mükellefin) anlamaya hasredilmiş ve bu dönüşümden sonra “amel” kavramı “mükellefin fiili” anlamında kullanılmaya başlanmıştır.²⁹ Nitekim “*bâtınî amel-zâhiri amel*”, “*kalbin ameli-uzuvların ameli*” gibi ayrımlar da bu farka işaret etmek üzere geliştirilmiş kavramlardır. İbadet kavramı da benzer süreçlerden sonra erken devirlerdeki kapsamlı kullanımından farklı olarak kulluğun daha ziyâde dışa akseden boyutu olarak değerlendirilmiş ve bu münasebetle ibâdetler mükelleflerin fiillerini konu edinen fıkıhın önemli bir bölümünü teşkil etmiştir.³⁰

2. Küllî Fıkıh Tasavvuru: Fıkıh, Ma'rifet, Ubûdiyyet Bütünlüğü

Ebû Hanîfe (ö. 150/767) fıkıhı “*kişinin (nefs) kendi faydasına ve zararına olan şeyleri bilmesidir*” ifadeleriyle, herhangi bir kayıt getirmeksizin, küllî bir tasavvurla tarif eder.³¹ Ebû Hanîfe'nin fıkıh anlayışına ilişkin nakillerde onun farklı boyutlarıyla fıkıha işaret etmek üzere “*dinde tefakkuh (tefakkuh fi'd-dîn)*”, “*ahkâmda tefakkuh (tefakkuh fi'l-ahkâm)*” ve “*el-fıkhu'l-ekber*” gibi ayrımlara gittiği görülür.³² Onun küllî fıkıh tarifine “*davranış bakımından (a'melen)*” kaydı getirildiğinde dar anlamıyla fıkıh ilmi kastedilmiş olur. İlgili kaynaklardaki tanımlar, tahliller ve yorumlar genellikle fıkıhın bu dar anlamda kullanımı hakkındaki değerlendirmelerdir. Kelâm ve tasavvuf geleneklerinde özellikle *ma'rifet* kavramının anlam çerçevesine dair tartışmalar hatırlandığında Ebû Hanîfe'nin kendi fıkıh tanımında yer verdiği “*ma'rifet*” ve “*ma'rifetünnefs*” kavramları için nasıl bir çerçeve ve içerik belirlemiş olabileceği sorusu onun fıkıh tarifinin kapsamı ve boyutlarını tayin açısından önem arzeder. Zira Ebû Hanîfe'nin, yaşadığı devrin farklı ilim muhitlerindeki kullanımlara uygun olarak, *ilim* ve *ma'rifet* kavramlarını birbiri yerine ya da aralarında bir tür hiyerarşi gözeterek

²⁹ Bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Amel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/16.; Hayrettin Karaman, “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/1.; Ebû Hanîfe'ni fıkıh tanımına ilişkin bir değerlendirme için bk. Tahsin Görgün, “Ebu Hanîfe'nin fıkıh tanımı”, *İmâm-ı A'zam Ebu Hanîfe ve Düşünce Sistemi – Sempozyum ve Tebliğ Müzakereleri-*. (Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı (KURAV) Yayınları, 2005), 1/147-152.

³⁰ Bk. Ferhat Koca, “İbadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/248-252.

³¹ [معرفة النفس مالها وما عليها] bk. Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd Buhari Mahbubi Sadruşşerîa, *Metnu Tenkîhu'l-usûl fi'ilmî'l-usûl*, kont. ve tash. brahim el-Muhtâr. (Kahire: el-Matbaatu'l-Mahmûdiyye, 1356), 6.; Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah et-Taftazânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fi'Usûli'l-fikh*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 1/16.; Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Mir'atü'l-usûl şerh-i Mirkati'l-vüsûl*, (İstanbul: Şirket-i Sahafiyeye-i Osmâniyye, 1321), 10.; Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-Kavâid*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000), 1/12.; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, ts.), 3.; Tehânevî, *Keşşâf*, “fikh”, 2/1282.

³² Bk. Ahmed b. Hasen b. Sinânüddîn Beyâzîzâde, “el-Usûlü'l-munife li'l-İmâm Ebî Hanîfe”, *İmâm A'zam Ebu Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, thk. ve çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Vakfı Yayınları, 1992), 30.; Taftazânî, *et-Telvîh*, 1/16.; Molla Hüsrev, *Mir'atü'l-usûl*, 10.

kullanmış olma ihtimallerine göre onun fıkıh tarifi hakkında farklı yorum ve tespitler mümkündür.

Fıkıh, “sarfedilen bir sözdeki maksadı, sözü söylenin muradını, ilgili sözün hikmetini bilme³³, ancak idrâk ve derin tefekkürle anlaşılabilir bir şeyi anlama, şahid (görünen, açık ve net) bilgiden yola çıkarak gâib (görünmeyen, açık ve net olmayan) bilgiye ulaşmak, görününen ötesindeki (mücerred) ya da arka plandaki (bâtın) şeyleri kavramak anlamlarında kullanılır.³⁴ Buna göre, “fıkıh” kelimesi en genel anlamıyla “sözü ve sözdeki muradı anlama” çabasına tekabül eder. Husûsen “dinde tafakkuh (tefakkuh fi’-d-dîn)” şeklindeki kullanımlar dikkate alındığında ise “fıkıh” ile kastedilenin, “anlaşılmaya, anlamak için çabalamaya en lâyük söz olarak din sahibinin (şâri’) sözünü ve murâdını anlamak” olduğu söylenebilir.³⁵

Tarifte yer alan “ma’rifet”, “nefs”, “leh” ve “aleyh” (fayda-zarar / hak-ödev) kavramlarının Ebû Hanîfe’nin düşünce sistemi ve küllî fıkıh vizyonundaki karşılıkları tam olarak tayin edilmedikçe onun fıkıh anlayışı açıklığa kavuşturulamaz. Onun ma’rifet kavramı hakkındaki yaklaşımını tespit sadedinde Ebû Hanîfe’nin yaşadığı dönem, entelektüel coğrafya ve fikir muhiti göz önüne alındığında erken dönemlerden itibaren tasavvuf çevrelerinin, bilgi vasıtaları arasında bir hiyerarşi gözettikleri bilinmektedir. İnsandaki üst düzey bilgi vasıtalarının faal kılınmasıyla elde edilen bilgiyi ma’rifet, irfân, yakîn gibi kendilerine has terimlerle ifade eden tasavvuf çevreleri bazen “ilim” kavramını “ilim denmeye layık bilgi” anlamında ma’rifet türü bilgiyi kastederek kullanmışlardır.³⁶

Kelâm ve tasavvuf çevrelerince temsil edilen farklı yaklaşımlar dikkate alındığında Ebû Hanîfe’nin de keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilgiden sarfı nazarla sadece akıl, nass ve duyularla elde edilen bilgiyi “ilim” ya da “ma’rifet” olarak adlandırarak aralarında bir fark gözetmeksizin kavramları birbiri yerine kullanmış olması muhtemeldir. Bununla birlikte, keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilgi türü için özel bir konum belirleyerek bu tür bilgiyi “ma’rifet”, sadece duyularla ve naslar üzerinde gerçekleştirilecek tefekkür ve teakkul faaliyetleriyle elde edilen bilgiyi ise “ilim” kavramıyla karşılamış da olabilir. Bu durumda onun ilgili kavramlar arasında açık bir ayırım gözeterek iki bilgi türünü farklı düzeylere sahip hiyerarşik katmanlar olarak görme fikrini benimsemiş olduğu akla gelir. Zira sözlükte; “anlamak, kavramak, bilmek, keskin zekâ (fitnat)” gibi anlamlara gelen “fıkıh”, kökünde “yarmak ve açmak”

³³ Fıkıhın tarifi ve tahliller için bk. Taftazânî, *et-Telvîh*, 1/20-21.; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İlamu’l-muvakkûn an rabbi’l-âlemin* (Beyrut: Dârü’t-Türasi’l Arabî, 1998), 1/219.; Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla Fenari, *Fusûlü’l-bedâyi’ fi usûli’ş-şerâi’*, (İstanbul: Şeyh Yahyâ Efendi Matbaası, 1872), 1/5-9.; Molla Hüsrev, *Mir’atü’l-usûl*, 10.; Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît fi usûli’l-fikh* (Kuveyt: Vizâratü’l-Evkaf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1992), 1/21.

³⁴ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, “fıkıh”, 642-643.; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, 3. Kur’ân’daki kullanımları için bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur’ani’l-Kerîm*, (Kahire: Matbaatu Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1945), 525.

³⁵ Bk. Faruk Beşer, Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi, *Usûl Dergisi*, Sayı:5, (Ocak-Haziran 2006), 34-35.

³⁶ Mardîni, *Şerhu terceme-i İhyâ*, 1/281-282.

anlamalarını da barındırır. Bu da bir ilim olarak fıkıhın sathî bir bilgiye değil, derinliklerde gizli; daha üst düzey yöntem, teknik ve araçlarla elde edilebilen cevher bilgiye ulaşma ve cevher bilgiyi işleyerek yeni verilere ulaşma becerisi olarak görmeye imkân verir. Bu yönüyle fakîh yer katmanının derinliklerinde saklı cevhere ulaşmak ve çıkarılan ham cevheri işlemek için gerekli faaliyetleri icra eden, bununla ilgili her aşama için gerekli teknik ve araçları yetkinlikle kullanan maden mühendisine ya da uzmana benzetilebilir. Nitekim bilgi kaynaklarında farklı katmanlarda ve derinliklerde mevcut bulunan bilgiyi tespit etme, ona ulaşma ve bulunduğu kaynaktan çıkarma anlamında *"istinbât"* ve bu yolla elde edilen bilgiler üzerinde gerçekleştirilecek bilgi işleme-üretim çabası anlamında *"ictihâd"* faaliyeti fakîhin en temel uğraşını temsil eder. Ancak Ebû Hanîfe'nin fıkıh kavrayışında fıkıh konusu sadece insan fiilleriyle sınırlı olmayıp insanın duygu ve düşüncelerini anlama ve ölçme de onun küllî fıkıh tasavvurunun boyutlarına dâhildir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin fıkıh tarifi çok boyutlu ve çok katmanlı bir varlık olarak insanı; insanın duygu, düşünce ve davranışlarını ölçmeyi; bilişsel, duyuşsal ve davranışsal tüm boyutlarıyla insanı anlamayı (fıkıh) ve tanımayı (ma'rifet) amaçlamaktadır. İnsanı tanıyacak özne ise yine insanın kendisidir. Müslüman tefekkürde bunu ifade eden kavram ise *"ma'rifetünnefs"* tir. Din, fıkıh, mezhep ise bu amacın araçları olarak konumlandırılır. Ebû Hanîfe kendi fıkıh tarifinde *"ma'rifetünnefs"* kavramını özellikle kullanarak insana bahşedilen farklı tefakküh boyutlarına, zihinsel aklın ötesinde faal kılınması gereken daha üst yeti ve imkânlarla, hiyerarşik bir örgütlenmeye sahip tefakküh vasıtalarına işaret etmeyi amaçlamış olmalıdır. Nitekim ma'rifet kavramını *"bir delile dayanarak cüz'ıyyâtı bilmek"* olarak tanımlayan usûlcüler bu tür bilginin Ebû Hanîfe'nin tanımında yer aldığı haliyle kapsamlı bilgi olarak düşünülmemeyeceğini fark ederek fıkıhı bir *"meleke"* olarak tanımlamak zorunda kalmışlardır. Zira Ebû Hanîfe fıkıhı tanımlarken onu kuşatıcı bir bilgi türü olarak takdim etmekte ve fıkıhtan *"kişinin faydasına ve zararına olan her şeyi bilmesi"* olarak bahsetmektedir ki böylesine kapsamlı bir bilgi bir insan için muhâl görüldüğünden onun tarifindeki *"ma'rifet"* kavramı kimi usûlcüler tarafından *"fıkıh melekesi"* olarak yorumlanmıştır.³⁷ Ancak Ebû Hanîfe insanda böylesine kapsamlı bir bilgiye ulaşmayı mümkün kılacak kalp, nefis, ruh gibi zihinsel aklı aşan ve onu tamamlayan vasıtaların varlığına ve küllî fıkıh melekesine sahip olmak için bu vasıtaların faal kılınması gerektiğine işaret etmek istemiş olabilir.

İhrâz ettiği konum itibariyle Ebû Hanîfe'nin yaşadığı devir ve coğrafyada bu tefekkür tarzına âşina olduğu ve bulunduğu muhitte cereyan eden benzer fikir ve yaklaşımlara mensup çevrelerle kurduğu yakın ilişkiler göz önünde bulundurulduğunda kendi fikir sistemini inşa ederken mezkûr yaklaşımları dikkate almış olması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla onun fıkıh tarifinde ma'rifet kavramına yer verirken bilgi ve bilgi vasıtaları arasında bir tür hiyerarşi fikrine sahip bulunduğu ve İslâmın ilk iki neslinde henüz yitirilmemiş olan küllî fıkıh anlayışına vurgu yapmayı amaçladığı düşünülebilir. Zira onun fıkıh tarifinde insanın varoluşsal

³⁷ Bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 10.

bir sorunu olarak beliren “anlama” ve onu mümkün kılacak yol ve metod olarak “fıkıh” bütün bilme faaliyetlerinin hâsılası olarak belirir. Bu yönüyle fıkıh “anlama” gâyesini gerçekleştirmek üzere diğer bütün bilgi ve bilme faaliyetlerini örgütleyen, istihdam ve tavnîf eden ortak metod ve Ebû Hanîfe’nin zihnindeki ilimler tasnifinde bir tür “çatı bilim”dir. Buna göre fıkıh insanın ferdî, âlevî, ictimâî, ilmî, iktisâdî, siyâsî, askeri ve hayatın diğer bütün zeminlerindeki fikrî, ahlâkî ve fiilî ahvâlini bilmeyi (ilmü’l-hâl) amaçlar. Küllî anlamda fıkıh insana ait zâhirî ve bâtinî bütün tavır ve tutumları faydalı ve zararlı oluşları (mâ lehâ vemâ aleyhâ) yönüyle ele alır ve bunları ölçmeyi hedefler. Bu ölçülerin bilinmesini insanın kendini tanıması (ma’rifetünnefs) için ön şart kabul eder. Ebû Hanîfe’nin fıkıh tarifinde “*ma’rifetü’n-nefs*” kavramına özellikle yer vermesi bu bütünlüğü dikkate aldığına yorumlanabilir. Dolayısıyla fıkıh insanın fikrî, hissî ve fiilî hallerinin amaca uygunluğunu ölçme ve bilme, ahvâli amaca uygun kılma ilmi olarak anlaşılabilir. Nitekim fıkıhın bilinen diğer adı “*ilmü’l-hâl*”dir.³⁸ Fıkıh, var oluş hedefi olarak insanı ma’rifete ulaştıracak bütün bilişsel, duyuşsal ve davranışsal haller için gerekli ölçüyü ve insana dair bütün hallerin ölçüye uygunluğunu tespit etmeyi, diğer bir ifadeyle, insanın bütün halleri için referans ölçüleri bilmeyi ve insanı bunlara göre ölçmeyi ve bu sayede insanın kendini tanımasını (ma’rifetünnefs) hedefler. Burada küllî fıkıh kavrayışına uygun olarak “amel” kavramının da fikrî, hissî ve davranışsal (itikâdî, ahlâkî ve fiilî) olmak üzere çok boyutlu, birbirini ören ve inşa eden çok katmanlı bir gerçekliğe tekabül ettiği ve dolayısıyla erken devirlerde sahip bulunduğu bu küllî anlamıyla itibara alındığı unutulmamalıdır.³⁹ Buna göre, ölçüye uygun ameller insanı varoluş hedefi olarak ma’rifetünnefs ve ma’rifetullahı ulaştırmaya elverişli amel anlamında “*sâlih amel*” iken ölçüye uymayan ameller ise insanı varoluş gâyesinden uzaklaştıran, amaca elverişli olmayan amel anlamında “*gayrı sâlih*” olarak değerlendirilir. Dolayısıyla küllî anlamda fıkıh insanı fikrî, ahlâkî ve amelî olmak üzere bütün yönleriyle ölçüye uygun (sâlih) kılma bilgisi olarak değerlendirilebilir.

İnsanın varlık gâyesinin ubûdiyet/kulluk olarak tayin edildiği bir fikir, inanç ve anlam dünyasında bilgi faaliyeti icra eden bir fakîhin nihaî amacı elbette kulluğun ne olduğu ve nasıl yapıldığını anlamak/fıkhetmek, bunun için gerekli ölçüleri, referans değerleri belirlemek ve gerekli ölçümleri yapacak ölçekleri ve araçları geliştirmek olacaktır. Nitekim Ebû Hanîfe’nin kimi ifadelerinden onun fıkıhı, herşeyden önce, “kulluk bilgisi” olarak gördüğü anlaşılmaktadır.⁴⁰ Ma’rifetünnefs ve ma’rifetullah gibi diğer bütün hedeflerin kulluk (ubûdiyyet/taabbüd) gâyesini gerçekleştirmeye matuf araç hedefler olduğu ve bunun gibi her tür bilgi ve bilme çabasının son tahlilde küllî anlamda “anlama” ve en nihayet kâmil kulluk hedefine yönelik faaliyetler olduğu söylenebilir. Dolayısıyla ideal bir fakîh tipi olarak Ebû Hanîfe’ye göre insanın varlık amacı kulluk ise, fıkıhın varlık amacı da kulluğun ne olduğu, hangi ölçülere göre ve

³⁸ Burhâneddîn ez-Zernûcî, *Ta’lîmü’l-müteallim tarîku’t-teallüm*, thk. Mervân el-Kıbbânî, (Beirut: el-Mektebül-İslâmî, 1981.), 59.

³⁹ Bk. Dönmez, “Amel”, 3/16.; Karaman, “Fıkıh”, 13/1.; Ferhat Koca, “İbadet”, 19/248-252.

⁴⁰ [ولأن يتفقه الرجل كيف يعبد ربه خير له من أن يجمع العلم الكثير] “*Kişinin rabbine nasıl kulluk edeceğini fıkhetmesi çok ilim sahibi olmasından iyidir*” bk. Beyâzîzâde, *el-Usûlü’l-munîfe*, s. 30.

nasıl yapıldığını fihketmek/anlamak,⁴¹ kulluk ölçülerini tespit etmek, bu ölçümleri yapabilmek (kiryâs) ve bunun için gerekli ölçek ve araçları (mikyâs) geliştirebilmektir.

Tefakkuh, kullanıldığı babın özelliği bakımından tekellûf yani çaba ve süreç gerektiren bir zorluğu, bir anlama çabasını, anlama hedefine aşama aşama varmaya çalışmayı ifade eder. Ancak sahih bir anlama faaliyeti her şeyden önce sahih ilkeler üzerine inşa edilmeli, doğru fikirler zemininde icra edilmeli ve sahih öncüllere istinâd etmelidir. Öncülleri sahih olmayan hiçbir akıl yürütme faaliyetinde doğru neticeye ulaşamayacağı gibi sahih esaslara dayanmayan anlama/fıkıh faaliyeti de doğru “anlam” a ulaştırmayacaktır. Doğru anlamanın doğru eylemek için ön şart olduğu düşünüldüğünde fıkıh her şeyden önce aklın ibâdeti, aklın kulluğudur. Onun öncelikli vazifesi aklın kulluğuna dair ölçüleri, doğru akletmenin ölçülerini anlamaktır. Buna göre “aklın lehine ve aleyhine olanı bilmek; aklı, selîm kılmak ve insanı akl-ı selîm sahibi kılmak elbette fıkıhın öncelikli hedeflerindedir. Zira akl-ı selîm olmadan kalb-i selîm ve zevk-i selîmden; nihaî hedefi gerçekleştirmeye elverişli her türlü fikrî, hissî ve fiilî tavır ve tutumları kuşatan “sâlih amel” den ya da “tavr-ı selîm” den söz etmek mümkün değildir. Ebû Hanîfe’nin fıkıh-ı ekber vizyonunda da açıkça görüleceği üzere tevhîd ve ondan türeyen ilkeler olarak “*usûlü’-d-dîn*” fıkıhın bağlı bulunduğu fikir köklerini, verili ilkeleri, sahih tefekkür ve tefakkuh için gerekli sahih fikir zeminini, mukaddimeleri, diğer bir deyişle, müslüman tefekkürün çerçevesini ya da meta-paradigmasını ifade eder. Allah’ın varlığına ve birliğine iman (tevhîd) ve bunlardan zorunlu olarak türeyen bu ilkeler aynı zamanda akl-ı selîmin, doğru akıl yürütmenin, dolayısıyla sahih teakkul, tefekkür ve tefakkuhun ilkeleridir.

Cibril Hadisi’nde belirtildiği üzere insanın her türlü fikrî, vicdânî (ahlâkî) ve fiilî edimlerini belirleyen ve yönlendiren ana çerçeveye tekabül eden “din” insan yaşamının istisnasız bütün alanlarını kuşatır ve düzenler. Ebû Hanîfe’nin Cibril Hadisi’ne yaptığı atıflar onun, küllî fıkıh tasavvurunu inşa ederken model aldığı çerçevenin “*iman-ihsân-islâm paradigması*” olduğunu gösterir.⁴² Bu çerçevenin istinâd ettiği en temel ilkelere “temel iman/inanç ilkeleri” anlamında “*usûlüddîn*” denir ki mükellef insan tarafından benimsenen bu ilkeler her tür tefekkür faaliyetinin beslediği kökler ya da paradigmalar (usûl) olup Ebû Hanîfe tarafından “*fıkıh-ı ekber*” olarak kavramlaştırılmıştır.⁴³ Bu ilkeler bilgi işleme aracı olarak akıl tarafından tefekkür faaliyeti ile işlenecek ve farklı ürünlere dönüştürülecek cevher bilgi ya da veri (data) olarak görülebilir. Bu ilkelerin birer “asl” ya da “paradigma” oluşu onların referans değerler oluşuna ve her türlü ölçme işleminde nihâî ölçüler ve ilkeler zinciri olarak dikkate alınacağı anlamına gelir. Müslümanca anlama tarzı ve çabası olarak

⁴¹ Beyâzîzâde, *el-Usûlü’l-munîfe*, 30.

⁴² Beyâzîzâde, *el-Usûlü’l-munîfe*, 36-38.; Cibril hadisi ve İslâmî tefekkürdeki kurucu rolü için bk. Bekir Tatlı, *Cibril Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 230. vd.

⁴³ [الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وما يتعلق منها بالاعتقادات هو الفقه الأكبر] bk. Beyâzîzâde, *el-Usûlü’l-munîfe*, 30.; Sadruşşerîa, *et-Tavzîh fî halli gavâmizi’t-Tenkîh*, (“*Şerhu’t-Telvîh ale’t-Tavdîh li Metni’t-Tenkîh fî Usûli’l-fikh*” içinde). (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, ts.), 1/17.; Taftazânî, *et-Telvîh*, 1/20. vd.; Molla Hüsrev, *Mir’atü’l-usûl*, 10. vd.

“fıkıh” bu köklerden beslenir ve bu ilkelere atıfta bulunur; fakîh teakkul, tefekkür ve tefakkuhun her aşamasında varlığa ilişkin bütün değer yargılarını, öncüllerini ve ölçülerini bu esaslara göre kurgular. Zira Allah’ın varlığı ve birliği (tevhîd) ve bunlardan ayrı düşünülemez diğer ilkelere (usûlud-dîn) aykırı öncüllerden beslenen hiçbir akıl yürütme faaliyeti aklî olmadığı gibi, bu öncüllerden hareket etmeyen akıl da akl-ı selîm değildir ve güzergâhı hatalıdır. Dolayısıyla bu aklın hak ve hakikate ulaşması, sahih anlama (fikh) faaliyeti gerçekleştirilmesi olanaksızdır.

Küllî fıkıh tasavvuruna ilişkin yaklaşımımızı ve ilk bakışta “faraziyât yüklü” olarak değerlendirilebilecek mezkûr yorumlarımızı te’îd eden örnekler sunacak olursak küllî fıkıh tavrına dikkat çeken birçok mütefekkirin adından söz edilebilir. İslâm tefekkür tarihinde bu vizyona sahip fukahâ arasında önemli ve öncelikli bir konuma sahip simalardan biri şüphesiz Gazâlîdir (ö. 505/1111). Nitekim Gazâlî yaşadığı XI. yy. Bağdat’ındaki ilim ve fıkıh anlayışına ışık tutarken kendi devri itibarıyla küllî fıkıh kavrayışının yitirilmesinden ve devrin ilim, fıkıh, âlim ve fakîh anlayışındaki yozlaşmadan dem vurur.⁴⁴ Yaşadığı dönemin fakih tipinden söz ederken onları fikhın gerektirdiği bütünlük ve derinlikten yoksun, fikhî akla, aklı zihin ve nazara hasreden ancak “kalb ilimleri”nden bîhaber entelektüeller olarak vassfeder.⁴⁵ Bu nedenle, söylemlerinde “kalb ilmi” olarak kavramsallaştırdığı bilgi türünü fakîhin yetki alanı dışında tutan Gazâlî, bu tavrıyla kendi fıkıh anlayışını nazara vermeyi değil yaşadığı devrin tahrif ve tebdile uğramış ilim anlayışına; fıkıh, fakîh ve âlim kavramlarındaki anlam kaybından kaynaklanan entelektüel kırılmaya dikkat çekmeyi amaçlar. Mezkûr kavramları İslâmın erken devirlerindeki aslî-küllî kullanımına ircâ ederek yeniden ihyâ etmeyi hedefleyen Gazâlî’nin bu niyetle kaleme almış olduğu eserine “*İhyâ-u ulûmi’d dîn*” adını vermesi de ölü kavramlara can verme çabası olarak bu açıdan anlamlıdır. Başta *İhyâ’* olmak üzere onun eserlerinin büyük kısmı bu amaca ve hedeflediği ihyâ ve tecdîd programına yöneliktir.⁴⁶

Gazâlî tarafından da küllî fıkıh anlayışının farklı boyutlarını ifade etmek üzere kullanılan “*ilm-i zâhir/ilm-i bâtın*” ayrımı, bir ağaç hükmündeki şeriatın kökleri ve dalına (asl ve fer’) tekabül eden dikey bir ayrımdır. Bu ayrım son tahlilde “*fikh-ı zâhir/fikh-ı bâtın*” ayrımına, diğer bir kavramsallaştırmayla, “*fikh-ı ekber/fikh-ı asgar*” taksimine uygun düşer. Bu taksim de şeriat ağacının kabuğu ile özüne (zâhir ve bâtın) karşılık gelen yatay ayrımın temsîlî ifadesi olup Gazâlî gibi şeriat ve hikmet bütünlüğüne vurgu yapan mütefekkirler tarafından sıkça kullanılır. Gazâlî bu iki boyuta işâret etmek üzere daha ziyade “*ilm-i muâmele*” ve “*ilm-i mükâşefe*” kavramlarını kullanır.⁴⁷ Fikh-ı zâhir Hz. Peygamber’in (a.s) söz ve fiilinden oluşan şeriat ve tarikata, fikh-ı bâtın ise onun hâl ve sırrından oluşan ma’rifet ve hakikate karşılık gelir. Gazâlî selef-i sâlihînin küllî fıkıh kavrayışına uygun olarak “ahiret

⁴⁴ Gazâlî, *İhyâ’*, 1/120. vd.; Mardîni, *Şerhu terceme-i İhyâ*, 1/258. vd.; Ayrıca bk. Bülent Çelikel, “Gazâlî’nin dönemindeki ulemaya yönelttiği eleştiriler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13/ 2, (2013), 117-138.

⁴⁵ Gazâlî, *İhyâ’*, 1/70.; Mardîni, *Şerhu terceme-i İhyâ*, 1/200-201.

⁴⁶ Gencer, “*Gazâlî’nin Vizyonu*”, 1/458.

⁴⁷ Gazâlî, *İhyâ’*, 1/13.

yolunun ilmi'nin Kur'ân'da *fıkıh, hikmet, ilm, nûr, rüşd* gibi kavramlarla takdim edildiğini söylerken aynı hakikate dikkat çeker.⁴⁸

Gazâlî'den yaklaşık bir asır sonra Burhaneddîn Zernûcî (ö. 593) de islâm düşüncesinde ilm ve öğrenme usulüne dair eserinde ilim ile fıkıhı yanyana zikreder. Fıkıhın hal 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.⁴⁹ Onun, tevekkül, rızâ, haşyet gibi kalbin hallerini bilmenin (ilmü ahvâli'l-kalb) de farz ilimlere dâhil olduğunu⁵⁰ söylerken ortaya koyduğu tasavvur Gazâlî'de görülün bütüncül bakışla çok örtüşür. Şâfiî'nin de bütünüyle din ilmini küllî anlamda fıkıha eşitlediğini ve bunu belirtmek üzere "*ilim iki türdür: dinler hakkındaki ilim olan fıkıh ilmi, bedenler hakkındaki ilim olan tıp ilmi*" dediğini nakleden Zernûcî, Gazâlî'den aşına olduğumuz bedensel hastalıkların tıbbî (tıbbü'l-ecsâd) ve ahlâkî hastalıkların tıbbî (tıbbü'l-kulûb ve'l ervâh) şeklindeki ayrımın⁵¹ Gazâlî'den üç asır önce Şâfiî'deki yorumuna işaret eder.⁵²

Küllî fıkıh tavrına sahip diğer bir âlim olarak Ali b. Meymûn (ö. 917/1511) da zâhir ve bâtına yönelik ilimlerden söz ederek ilm-i zâhiri "mükellefin zâhirinin şer'in zahiriyle ıslahı", ilm-i bâtını ise "mükellefin bâtınının şer'in bâtınıyla ıslahı" olarak tanımlar. Hz. Peygamber (a.s) devrinde tam anlamıyla küllî fıkıh tavrı benimsemiş olup bu tür ayrımlara gerek duyulmadığına dikkat çeken İbn Meymûn, İslâm'ın ilk devirlerinde "fıkıh" ile "fakr" arasında bir farkın bulunmadığı zira Hz. Peygamber (a.s) devrinde bu ikisinin aynı şey olduğunu söylerken bütüncül fıkıh kavrayışına işaret eder.⁵³

Ebû Hanîfe'nin küllî fıkıh vizyonunu tevarüs eden Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), Debûsî (ö. 430/1039), Gazâlî, Nevevî (ö. 676/1277) gibi âlimler, bilahare fıkıh ve tasavvuf olarak adlandırılacak olan zâhirî ve bâtınî boyutlar arasındaki sentezi gerçekleştirmişlerdir. Ancak zamanla fıkıh, tasavvufu da kapsayan aslî- küllî anlamından ve hikemî-bâtınî boyutundan yalıtılarak şekle indirgenmiştir. Fıkıhın daha önceleri sahip bulunduğu bütüncül anlamını yitirmesi nedeniyle fukâhâ ile sûfî çevreler arasında beliren gerilim ve islâm toplumlarında müşâhede edilen i'tikâdî, ahlâkî ve amelî bid'atler yozlaşmanın ifadesi olarak görülmüş, mezkûr sorun her dönemdeki ihyâ ve tecdîd önderleri tarafından ana problem olarak vaz edilmiştir.⁵⁴

Tarihi süreç içinde tekkerrür eden aynı problem Gazâlî'den yaklaşık beş asır sonra XVI. yy. Osmanlı'sında devrin ünlü âlimi Taşköprülüzâde (ö. 968/1561)

⁴⁸ Gazâlî, *İhyâ'*, 1/9.

⁴⁹ Zernûcî, *Ta'limü'l-müteallim*, 59-60; Bk. İbrâhim b. İsmâil, *Şerhu Ta'limi'l-müteallim*. (Kahire: Dâru'l-basâir, 2015.), 11.

⁵⁰ Zernûcî, *Ta'limü'l-müteallim*, 60.

⁵¹ Gazâlî, *İhyâ'*, 1/15.

⁵² Zernûcî, *Ta'limü'l-müteallim*, 64.

⁵³ Ahmed Zerrûk, *Kavâidu't-tasavvuf*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 54-57, 93-98.

⁵⁴ Bk. Gencer, "Osmanlı İslâm Yorumu," *DoğuBatı Düşünce Dergisi*, Sayı: 54., (2010), 61-95.

tarafından dillendirilir. Onun şer'î ilimlerin değerleri ve bunların maruz kaldıkları yozlaşmaya değindiği meşhur eserinin ilgili bahsinde Gazâlî'nin mezkûr tespitleri neredeyse aynen tekrarlanır. O da fikhın aslî-küllî anlamındaki aşınmanın yol açtığı entelektüel yozlaşmadan dem vururken Ebû Hanîfe ve Gazâlî'nin küllî fıkıh tavrına uygun olarak fikhı, “*âhirete giden yolun ilmi*” olarak tanımlar ve ilk asırda fikhın “*âhîret işlerini ve buna göre dünya işlerini bilme*” anlamındaki aslî kullanımına dikkat çeker. Zira XVI. yy. sonu itibariyle Osmanlı ilim muhitinde fıkıh, yine garip detayları ve acayip fetvâları bilmeye hasredilmiş ve aslında övülen bir ilim olmasına rağmen bu süreçte olumsuz bir anlam kazanarak yerilen, soğuk ve itici bir ilim haline gelmiştir.⁵⁵

Ebû Hanîfe'nin küllî fıkıh paradigmasını benimseyen fukahâ onun ortaya koyduğu küllî tarif uyarınca fikh-ı asgar'ı “*nefsin, amel bakımından leh ve aleyhine olan şeyleri bilmesi*”⁵⁶ ifadesiyle formüle ederlerken aslında “*fikh-ı ekber-fikh-ı asgar*” olarak ayrılan şeriatın dikey boyutunun formülasyonunu gerçekleştirmiş oluyorlardı.⁵⁷ Fikhın “*fikh-ı zâhir-fikh-ı bâtin*” ayrımıyla yatay boyutu ile formüle edilmesi ise Hâris el- Muhâsibî (ö. 243/857), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Hakîm-et Tirmizî (ö. 320/932), Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/946), Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) ve Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 286/996) gibi sûfî önderler tarafından gerçekleştirilmiştir.⁵⁸ Yine küllî fıkıh tasavvuruna vurgu yapan bu silsilenin devamı olarak Kelâbâzî (ö. 380/990), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Hucvirî (ö. 465/1072 [?]) gibi Horasan sûfîleri de fikh-ı zâhir ile fikh-ı bâtinin senteziyle meşgul oldular. Örneğin tasavvuf ile itikad arasındaki irtibata dikkat çekerken fikh-ı bâtinî, fikh-ı ekber temelinde inşâ etmeye özen gösteren Kelâbâzî'nin bu tavrı tam anlamıyla Ebû Hanîfe tavrıdır. Nitekim o, Horasan tasavvuf muhitinin temel metni kabul edilen *et-Te'arruf* isimli eserinde farklı münabetlerle birçok defa fikh-ı ekberden söz eder ve dolayısıyla seleflerinden tevârüs ederek benimsemiş olduğu bütüncül fıkıh tasavvurunu nazara verir.⁵⁹ Yine fikhın farklı boyutlarında verdiği eserlerle Ebu'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983), İman-ihsân-islâm bütünlüğüne vurgu yapan söylemleriyle İmam-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) ve Ebu Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762) de küllî fıkıh tavrına sahip ulemâdan olarak anılmalıdır.

SONUÇ

İslâmî tefekkürde bilginin gâyesi Allah'ı tanımak (ma'rifetullah), Allah'ı tanımanın ön şartı ise nefsi tanımak (ma'rifetü'n-nefs) olarak tayin edilmiştir. Bu bilgi ile hedeflenen nihâî gâye Allah'a layıkıyla kul olmak anlamında “ubûdiyyet”tir. İnsan için saâdet ve selâmet ancak bu gâyelerin tahakkuku ile mümkündür. İslâm tefekküründe bu gâye müslümanın bütün fikriyât, hissiyât ve fiiliyâtını anlamlı kılan

⁵⁵ Bk. İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Mifâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âtî'l-'ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 3/12.

⁵⁶ Dönmez, “Amel”, 3/16.; Karaman, “Fıkıh”, 13/1.

⁵⁷ Gencer, *Gazâlî'nin Vizyonu*, 1/461.

⁵⁸ Süleyman Gökbulut, “İlim tasniflerinde Tasavvufun yeri”, *Tasavvuf*, 8/19 (2007 Temmuz-Aralık), 245-264.

⁵⁹ Gökbulut, “Ebû'n-Necîb Ziyâüddîn Es-Sühreverdî ve Âdâbü'l-Mürîdîn Adlı Eseri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 28., (2008), 142.

ve yönlendiren ufuk olarak görülmüştür. Nitekim müslüman akıl, felsefenin gâyesini dahi “ebedî saadeti tahsil için tâkât-ı beşeriyye hasebiyle Allah’a benzemek (teellüh, teşebbüh bil ilâh)” yani ilâhlaşmak değil ama ilâhîleşmek olarak tayin ve tespit eder.⁶⁰ 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*).⁶¹ Buna göre insan için gâyeler hiyerarşisi kişinin nefsinin ve rabbini tanıması anlamında “*taarruf*”, rabbinin ahlakıyla ahlaklanması 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 bu amaçları gerçekleştirmeyi mümkün kılacak ölçüleri “anlama” olarak değerlendirilebilir.

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 katmanlarına mezkûr vasıtaları kullanarak ulaşma çabasını ifade eder. Buna göre bir bütün olarak “anlamak” fıkıhın tamamına tekabül ederken fıkıh da bir bütün olarak varlığın bilgisine ve anlamına ulaşmanın yegâne metodu olarak belirir. Bu nedenle modern bilimlerdeki “anlama-açıklama” ikilemi Müslüman tefekkürde görülmez ve bunun neticesi olarak ilimler arasında “açıklama bilimleri” ve “anlama bilimleri” türünden ikilikler ve kamplaşmalar söz konusu olmaz. Zira Müslüman bilimlerde birliği mümkün kılan ilke, istinâd etmiş oldukları tevhîd paradigmasıdır. Vahyin sunduğu tefekkür imkânlarından mahrum fikir sistemleri ve bunların ürettiği bilimlerin meta-paradigmasınının tevhîd olmayışı onları yöntemsel ikiliğe ve kesrete mahkûm etmiş, “açıklama bilimleri-anlama bilimleri” ya da doğa “bilimleri-beşeri bilimler” türünden ikilik ve uyuşmazlıklar bilgi ve bilimde “şirke” bulanmanın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İnsanı ve doğayı bir kitap olarak okuyan ve anlamaya çalışan Müslüman tefekkürde anlama (fıkıh), hem doğayı hem de insanı okumanın yöntemidir. Bu nedenle İslâmî akıl “anlama” ve “açıklama”yı farklı alanlara ve disiplinlere hasretmez; bilakis anlamayı açıklamanın ön şartı kabul eder ve modern bilimlerde görülen ikiliğe müsaade etmez.

Müslümanca anlama tavrı olarak fıkıh bütün cüziyyât ve hâdisâtiyle âlâmetler meşheri olarak âlemin ve hepsinden de önemlisi bütün yönleri ve boyutlarıyla insanın belli bir anlama ve anlam bağlamına sahip olduğunu kabul ederek bu bağlamı “tevhîd” olarak tayin eder. Bu nedenle tevhîd iliminin diğer adı *fıkh-ı ekber*’dir. Tevhîd bütün ilimlerin ve dolayısıyla anlama faaliyetlerinin meta-paradigması olup her bir ilim dalı ilgili bulunduğu alanda tevhîd’in nasıl tezâhür ettiğini “anlama”ya çalışan birimlerdir.

⁶⁰ es- Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazîle, ts.), “felsefe”, 142.; Bursevî, *Rûhu'l-Mesnevî*, (İstanbul: y.y., 1287), 1/26; Haydar el-Âmülî, *Câmi'u'l-esrâr*, (Tahran: y.y., 1969), 265, 450, 479.

⁶¹ Bk. Gazâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerh-i esmâillâhi'l-hüsnâ*, (Dimeşk: Dârussabâh, 1999), 29.

Bu yönüyle bütün bilimler fıkıh-ı ekberin şubeleri konumundadırlar. İslâmî düşünüşte “anlama” bütün ilimlerin metodu olup akîde-kelâm ilmi insanın inançlarının ölçüye (tevhîde) uygunluğunu “anlama”; ahlak ilmi insanın duygularının ölçüye (tevhîde) uygunluğunu “anlama”, dar anlamıyla fıkıh ilmi ise insanın davranışlarının ölçüye (tevhîde) uygunluğunu “anlama” ilmidir. Buna göre, örneğin iktisat, insanın mal ile olan ilişkisinin tevhîde uygunluğunu araştırırken, fizik ilmi fizik âlemde tevhîdin tezahürlerini; matematik ise sayılarda tevhîdin hallerini araştırır, “anlama”ya çalışır. Dolayısıyla bütün ilim dalları tevhîd ağacının dallarıdır.

Küllî fıkıh tasavvuru bütün bilgi faaliyetlerinin en nihayet insanı “anlama” etrafında öbeklendiğini, insana dair olduğunu ve son tahlilde bütün bilim dallarının insanın fikriyât, hissiyât ve fiiliyâtı ile ilgili bulunduğunu ve dolayısıyla bütün bilimlerin “*İmâniyyât, İhsâniyyât ve İslâmiyyât*” başlıkları altında tasnif edilebileceğini ilhâm eden bir tasavvur olarak yorumlanabilir. Nitekim Ebû Hanîfe’nin, küllî fıkıh anlayışını temellendirirken Cibrîl Hadisi’ne yaptığı atıflar dikkate alındığında onun Hz. Peygamber (a.s) tarafından Müslüman tefekküre kazandırılan bu çerçeveyi ve İslâm’ın erken devirlerinde dikkat çekilen küllî fıkıh vizyonunu esas aldığı anlaşılmaktadır.⁶²

Ebû Hanîfe’nin fıkıh tarifi tevhîd paradigmasından neş’et ederek gelecekte bilim olarak ortaya çıkabilecek bütün islâmî bilgi alanları için bir “*prolegomena*” olarak değerlendirilebilir. Buna göre, Ebû Hanîfe’den sonra ortaya çıkan bütün islâmî bilimler bu mukaddimenin devamı olarak okunabilir.

Yapılan değerlendirmeler modern zamanlarda Müslüman toplumların içine düştüğü anlam ve anlama krizinin ancak “*küllî amel*” ve “*küllî fıkıh*” kavrayışına sahip “*küllî fakîh*” tipinin yeniden ihyâsı ile aşılabileceğini göstermektedir. Nitekim bu bütüncül bakışın yitirilmesinden kaynaklanan mezkûr krizinin İslam tefekkür tarihinde belli aralıklarla tekerrür ettiği ve benzer buhranların yaşandığı her dönemde islâm toplumlarında başgösteren anlama krizi ve ondan neş’et eden problemlerin küllî fıkıh tavrına yeniden dikkat çeken ihyâ önderlerinin yerinde müdahaleleri sayesinde bertaraf edilebildiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

Abdülazîz Buhârî. Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrü'lislâm el-Pezdevî: Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. İstanbul: y.y.,1308.

Abdübâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzı'l-Kur'ani'l-Kerim*. Kahire: Matbaatu Dârul Kütübil Mısriyye, 1364/1945.

Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi. *Usûli'd-dîn*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.

⁶² Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-munîfe*, 30.; ilgili hadisler için bk. Buhârî, “İlim”, 10, 20; Müslim, “İmâre”, 175., “Zekât”, 98., 100.; Ebû Dâvûd, “Salât”, 1.; “İlim”, 10; Tirmizî, “İlim”, 7.; Ayrıca bk. Arent Jean Wensinck, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzı'l-hadisi'n-nebevi*, (Leiden: Brill, 1936), “fkh”, 5/189-192.

- Affî, Ebu'l-A'lâ. *Ta'likâtü'l-Fusûsi'l-Hikem*, Beyrut: Dâr-u Lübnan., ts.
- Aydınlı, Osman. *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Akyıldız, Hüseyin. "Freud'çu, Liberal ve Marksist Kişilik Kuramlarının Türevi Olarak Toplum, İktisat ve Siyaset Teorileri". *Akdeniz İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Sayı: 11, (2006), 1-23.
- Âmülî, Haydar. *Câmi'u'l-esrâr*, Tahran: y.y., 1969.
- Beşer, Faruk. "Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi", *Usûl Dergisi*, Sayı:5, (Ocak-Haziran 2006), 34-35.
- Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasen b. Sinânüddîn. "el-Usûlü'l-munîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe", *İmam Azam Ebu Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*. thk. ve çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *Sahihu'l-İmam el-Buhari =Camiü's-sahih*. Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1887.
- Bursevî. *Rûhu'l-Mesnevî*. İstanbul: y.y., 1287.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1997.
- Ceylan, Semih. "Ubûdiyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/33-34. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed. *Mu'cemu't-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, ts.
- Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Çelikel, Bülent. "Gazâlî'nin dönemindeki ulemaya yönelttiği eleştiriler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13/2 (2013), 117-138.
- Dewey, John. *Demokrasi ve Eğitim*. çev. M. Salih Otaran. İstanbul: Başarı Yayınları, 1996.
- Dewey, John. *Deneyim ve Eğitim*. çev. Sinan Akıllı. Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayınları, 2007.
- Douglas, J. D., *The Myth of the Welfare State*. New-Jersey: Transaction Publishers, 1989.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Amel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/16-20. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebu Dâvûd*. 3 Cilt, Beyrut: 1988.
- Ebu Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Harisi Ebû Talib. *Kütü'l-kulûb*. Kahire: el-Matbaatü'l-Meymeniyeye, 1893.

- Fahreddîn er-Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Fromm, Erick. *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*. çev. Necla Arat. VII. Bsm., Say Yayınları, İstanbul, 1998.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-din*, Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2011.
- Gazâlî. *Mişkâtü'l-envâr*. nşr. Ebû'l-Alâ Affî. Kahire: y.y., 1964.
- Gazâlî. *el-Maksadü'l-esnâ fî şerh-i esmâillâhi'l-hüsnâ*. Dımeşk: Dârussabâh, 1999.
- Gencer, Bedri. "Osmanlı İslâm Yorumu". *DoğuBatı Düşünce Dergisi*, Sayı: 54., (2010), 61-95.
- Gencer. B. "Gazâlî'nin Vizyonu ve İhyâ'nın Misyonu". *Dînî ve Felsefî Metinler – Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu Bildiri Kitabı*. İstanbul: 2002.
- Gökbulut, Süleyman. "Ebû'n-Necîb Ziyâüddîn Es-Sühreverdî ve Âdâbü'l-Mürîdîn Adlı Eseri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 28., (2008), 135-152.
- Gökbulut. S. "İlim tasniflerinde Tasavvufun yeri", *Tasavvuf* 8/19 (Temmuz-Aralık 2007), 245-264.
- Görgün, Tahsin, "Ebu Hanîfe'nin fıkıh tanımı". *İmâm-ı A'zam Ebu Hanîfe ve Düşünce Sistemi –Sempozyum ve Tebliğ Müzakereleri-*. Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı (KURAV) Yayınları, 2005, 1/147-152.
- Harizmî, Ebû Abdullah el-Katib Muhammed b. Ahmed b. Yusuf. *Mefatihü'l-ulum*. nşr. İbrâhim el-Ebyârî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1989.
- Horney, Karen. *Çağımızın Tedirgin İnsanı*. çev. Ayda Yörükân. İstanbul: Yüksel Matbaası, 1980.
- Hücvârî, Ebû'l-Hasan Data Gencbahş Ali b. Osman b. Ali. *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat bilgisi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- İbnül Arabî. *Ma'rîfet ve Hikmet*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: 1997.
- İbnül Arabî. *Fusûsu'l-hikem*. thk. Ebu'l-Alâ Affî. Beyrut: 1980.
- İbnül Arabî. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. Nuri Gençosman. İstanbul: MEB. Yayınları, 1992.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Şifâü's-sâil li-tehzibi'l-mesâil*. thk. Muhammed b. Tavit Tancî. İstanbul: 1957.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. thk. Muhammed İbrâhim Nasır - Abdurrahman Umeyre. Cidde: Mektebetu Ukaz, 1982.

- İbn Kayyım el-Cevziyye. *İlamu'l-muvakkîn an rabbi'l-âlemin*. Beyrut: Dâru't-Türasi'l Arabî, 1998.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. haz. Halil el-Meys. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbrâhim b. İsmâil, *Şerhu Ta'limi'l-müteallim*. Kahire: Dâru'l-basâir, 2015.
- Karaman, Hayreddin, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/1-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kâşânî. *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*. Mısır: Matbaat-u Mustafa el-Bâbî, 1966.
- Kayserî, Dâvûd. *Matlau husûsi'l-kilem fî meânî Fusûsi'l-Hikem*. İstanbul: Dâru'l-Hilâfeti'l Bâhire, 1299.
- Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buhari. *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. nşr. A. J. Arberry, Kahire: Mektebetu Hancî, 1994.
- Koca, Ferhat. "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/248-252. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım., 1994.
- Kuşeyrî, Abdulkerim. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmud – Mahmud b. Eş-Şerîf, Kahire: Müesseseru Dâru's-Şa'b, 1989.
- Mardînî, Yusuf Sıdkî. *Mesîru umûmi'l-muvahhidîn şerhu terceme-i İhyâ-u Ulûmi'd-dîn: İhyâ Tercüme ve Şerhi*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr, Kitâbü't-Tevhîd. nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2001.
- Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Mizan Yayınları, 2010.
- Muhammed Pârsâ. *Tevhîde Giriş; Faslü'l-hitâb Tercümesi*. çev. Ali Hüsrevoğlu. İstanbul: 1988.
- Molla Fenari, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli's-şerâi'*. İstanbul: Şeyh Yahyâ Efendi Matbaası, 1872.
- Molla Hüsrev, Mehmed Efendi. *Mir'atü'l-usul şerh-i Mirkati'l-vusul*. İstanbul: Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye, 1321.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, en-Nîsâbûrî. *Sahîhu Müslim*. 5 Cilt, Beyrut: ts.

- Neseî, Azîzüddîn. *Tasavvufta İnsan Meselesi: İnsân-ı Kâmil*, çev. Mehmet Kanar. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Usûlü'd-dîn*. nşr. Hans Peter Linss, Kahire: el-Mektebetü'l Ezheriyye li't-Türâs, 2006.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 2009.
- Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Mahmûd Buhârî Mahbûbî, *Metnu Tenkîhu'l-usûl fî ilmi'l-usûl*. kont. ve tash. brahim el-Muhtâr. Kahire: el-Matbaatu'l-Mahmûdiyye, 1356.
- Sadruşşerîa. *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh*. (“Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-fikh” içinde). Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Selhât, Reşîd. *el-İstidlâlü'l-fikhî -Dirâse Tahlîliyye-*. Cezair-Batna: el-Hâc Lahdar Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tusi. *Lüma': İslam tasavvufu: Tasavvufla ilgili sorular-cevaplar*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.
- Sezer, Ali Osman. “Düşüncenin Serbestliği ve Düşünenin Özgürlüğü Bağlamında Akademinin Sorumluluğu”. *Gelenekten Geleceğe Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 9/35 (Ocak-Şubat-Mart 2013). 267- 275.
- Sinanoğlu, Mustafa. “İbâdet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/233-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. *el-Mukaddime fi't-tasavvuf*. thk. Asım İbrahim el-Keyyali. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebu Bekir. *el-Hâvî li'l-fetâvî*. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, ts.
- Süyûtî. *ed-Dürerü'l-müntesire*. nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ. Riyad: 1983.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *Cimâu'l-ilm*. thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Taftazânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Taftazânî, *Şerhu'l-akaid*. thk. Ali Kemâl, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 2014.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafâ. *Mifâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Tatlı, Bekir. *Cibrîl Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.,

- Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el- Fârûkî. *Mevsûatu Keşşâfu ıstılahâti'l-fünûn*. Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî: el-Câmi'u's-sahîh*. 5 Cilt, Beyrut: ts.
- Turhan, Kasım. *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. "Halîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/299-300.
- Uludağ, S. "Ma'rifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/54-56. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Wensinck, Arent Jean. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfazi'l-hadisi'n-nebevi*. Leiden: Brill, 1936.
- Vehbe Zühaylî. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*. Dımeşk: Dâru'l-fıkr, 1985.
- Yayla, Atilla. *Özgürlük Yolu -Hayek'in Sosyal Teorisi-*. Ankara: y.y., 1993.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Abdülazîz Matar. Kuveyt: Matbbatu Hukûmeti Kuveyt, 1994.
- Zerkeşî, Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkaf ve'-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992..
- Zerkeşî. *el-Mensûr fî'l-Kavâid*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmıyye, 2000.
- Zernûcî, Burhâneddîn, *Ta'limü'l-müteallim tarîku't-teallüm*. thk. Mervân el-Kıbbânî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1981.
- Zerrûk, Ahmed. *Kavâidu't-tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmıyye, 2002.
- Zeyne, Hüsnî. *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile tasavvuru'l-'akl 'inde'l-Kâdî Abdülcebbâr*. Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1978.