

İSLAM VE YORUM IV

I. CİLT

Yayına Hazırlayan
Prof. Dr. Fikret KARAMAN





İnönü Üniversitesi Yayınları: 93

İSLAM VE YORUM IV

I. CİLT

Yayına Hazırlayan
Prof. Dr. Fikret KARAMAN

Editörler
Doç. Dr. Veysel ÖZDEMİR
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZTÜRK

ISBN
978-605-7853-58-5
Sertifika No
26607

İsteme Adresi
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
44280 Kampüs / MALATYA
Telefon: (0422) 377 49 97
e-posta: ilahiyat@inonu.edu.tr

Adres
Merkez Kampüs, 44280 Battalgazi MALATYA
0422 377 32 24 e-posta: yayinevi@inonu.edu.tr

Baskı
İnönü Üniversitesi Matbaası MALATYA
Aralık 2020

© Bu kitabın yayım hakkı İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesine aittir. 5846, 2936 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Yasası gereği herhangi bir bölümü, resmi veya yazısı, yazarların, yayımcısının yazılı izni alınmadan tekrarlanamaz, basılamaz, kopyası çıkarılamaz, fotokopisi alınamaz, hiçbir biçimde, hiçbir yolla çoğaltılamaz ve dağıtılamaz. Yazıların ve görsellerin yasal sorumluluğu yazarlara aittir.

FIKİH AÇISINDAN DİNDARLIK OLGUSUNDA BÜTÜNLÜK (MAVERDÎ EDEBU'DİN VE'DÜNYA ÖRNEĞİ)

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan KORKUT

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / rkorkut@bingol.edu.tr

Orcid: 0000-0003-3619-1622

Giriş

Dinin itikadi, ameli, ahlaki ve derunî yönleri farklı ilim dallarına konu olsa da, dindarlık olgusu dini ve dünyevi boyutlarıyla bir bütünlük arz etmektedir. Dindarlığın zahiri, batını, akli, dini ve dünyevi boyutları arasındaki kutuplaşmaya karşı, geçmişten günümüze bütünlüğü sağlama konusunda teorik/pratik açıdan önemli çabalar sarf edilmiştir. Dindarlıkta bütünlüğü sağlama çabalarının tartışıldığı alanlardan biri de fıkıh ilmidir. Araştırmamız öncelikle fıkıh ilmi açısından dindarlık olgusunda bütünlük problemini ele almaktadır. Bilahare fakih Maverdî'nin (ö. 450/1058) Edebuddin ve'd-Dünya isimli eserinden hareketle, dindarlıkta bütünlük olgusunu metodolojik açıdan değerlendirmektedir. Araştırmamız fıkıh ilminin tarihi süreçte dindarlığı derunî boyuttan tecrit ederek salt şekilsel kurallara indirgeyip indirgemediğini ve fakihlerin bu konuda ne tür bir çaba içinde olduklarını analiz etmeye çalışmaktadır.

1. Fıkıh Açısından Dindarlık Olgusunda Bütünlük

Dindarlık olgusunda bütünlük probleminin tartışmalı olduğu alanlardan biri de fıkıh ilmidir. Bu tartışma bir yönüyle fıkıha yüklenen anlamla bağlantılıdır. Fıkıh ilminin kendisini kuşatan itikadi, ahlaki, derunî ve dünyevi yönleriyle birlikte yorumlanması halinde fıkıh merkezli dindarlık anlayışında bütünlük sağlanabilir. Ancak fıkıhın bu çerçeveden tecrit edilerek yalnızca ameli kurallar manzumesi olarak tanımlanması halinde

fıkha dayalı bir dindarlık anlayışı şekilden ibaret kalacaktır. Bu sebeple fıkıh açısından dindarlık olgusunu değerlendirmek üzere öncelikle fıkha yüklenen anlamı kapsam açısından analiz etmemiz yerinde olacaktır.

Sözlük açısından fıkıh anlama, ince anlayış ve ilim anlamlarına gelmektedir.¹ Hz. Peygamber ve sahabe döneminde itikadi, ameli ve ahlaki konularda kitap-sünnetten anlaşılan bilgilere ilim fıkıh ismi verilmiştir.² Ebu Hanife bu anlamda fıkıhî kişinin *lehine ve aleyhine olanı bilmesi* anlamında (معرفة النفس ما لها وما عليها) şeklinde tanımlanmıştır.³ Bu açıdan mutlak anlamıyla fıkıh dinin itikadi, ameli ve ahlaki olmak üzere bütün boyutlarını kuşatmakta, mükellefin yalnızca dini/uhrevi açıdan değil, aynı zamanda dünyevi açıdan faydasına ve zararına olan şeyleri bilmesini ifade etmektedir. Nitekim Ebu Hanife dinde fakih olmanın, yalnızca ameli hükümlerde fakih olmaktan üstün olduğunu belirtmiştir.⁴ Buna göre dinde fakih olmakla amelde fakih olmak farklı hususlardır.

Terim anlamıyla fıkıh ilmi, yukarıda aktarılan tanımın sonuna (عملا) kaydının konulmasıyla dinin ameli boyutunu bir diğer ifadeyle mükellefin fiillerinin dini hükümlerini konu almaktadır. Dindarlığın itikadi yönünün kelimine, ahlaki/derunî yönleri ise daha çok tasavvufa konu olmuştur. İlmi ihtisaslaşmayı ifade eden bu sınıflandırmanın temelleri İmam Ebu Hanife'ye kadar uzanmaktadır. Nitekim Ebu Hanife fıkıh kavramını “el-fıkhu'l-ekber” izafet kaydıyla itikadi meselelere tahsis etmiştir. İmamın görüşlerinden aktarılan “zahiru'r-rivaye” ve “nâdiru'r-rivaye” kitapları ise ağırlıklı olarak ameli konulara tahsis edilmiştir.

Fıkıhın tanımına (عملا) kaydını eklemeyenlere göre itikadi, ahlaki sorumluluklar da vucub, nedb, ibaha, kerahet ve haramlık yönünden bakımından fıkıh kapsamına girmektedir.⁵ Nitekim Cüveynî fıkıh ilmini العلم

1 Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *Ravzatu'n-nâzir ve cünnetu'l-munâzir* -Nüzhetu'l-Hatır Şerhiyle Birlikte- (Daru'l-Kunûz, Riyad, 2012), 1: 28.

2 Ebu'l-Hasan Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim el-Amidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1404, 1: 22; Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, (İstanbul: İz Yay., 1999), s. 23.

3 Şemsuddin Muhammed b. Hamza el-Fennârî, *Fusûlu'l-bedai' fî usuli's-şerâi'*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 1: 11.

4 Ebu Hanife Numan b. Sabit, *el-Fıkhu'l-ebzat*, Thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, (Kahire: Mektebetu'l-Ezher), 1368, s.44.

5 Muhammed b. Feramurz Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, (Beyrut: Daru Sadr, 2011), s.39-41.

التكليف *mükellefiyetin hükümlerini bilmek* şeklinde tanımlamıştır.⁶ Mükellefiyet ise genel anlamda itikadi, ameli, ahlaki ve dünyevi kısımlara ayrılmaktadır. Buna karşılık fıkıh ilminin “*tafsili delillerden –elde edilen– şer’î ve ameli hükümleri bilmek*” şeklindeki tanımı⁷ onun ameli yönünü ön plana çıkarmaktadır. Fıkıh ameli hükümlerine tahsisle tanımlanırsa dinin yalnızca bir yönünü temsil eder. Genel anlamda mükellefiyetin hükümlerini bilmek şeklinde tanımlanırsa dinin itikadi, ameli ve ahlaki mükellefiyetlerinin tamamını kuşatır.⁸

Tarihi süreçte fıkıh kitapları dinin ameli yönüne ağırlık vermişse de dinin deruni/ahlaki yönlerini ihmal etmemiştir. İmam Ebu Hanife’den sonra fıkıhın tanımına (عملا) kaydının konulması, fıkıhın ameli alana tahsisle tanımlanması onun itikadi, ahlaki çerçeveden tecrit edildiği anlamına gelmemektedir. Nitekim fıkıh doktrininde ameli hükümler genellikle itikadi/ahlaki değerlerle harmanlanarak günümüze aktarılmıştır. Bu durum ameli hükümlerin itikadi zemine dayanmasının, ahlaki değerlerle iç içe olmasının, hukukun kendisinin de aynı zamanda ahlaki bir ödev ve zorunluluk olmasının sonucudur. Öte yandan itikadi ve ahlaki sorumluluklar mükellefiyet olması bakımından vucub, nedb, kerahet veya haramlık açısından fıkıh ilmine, metodolojik açıdan ise fıkıh usulüne konu olmuştur. Furu fıkhıta ameli mükellefiyetler delil, hüküm, hikmet, ahlak ve değer yönleriyle birlikte ele alınmıştır. Fıkıh usulünün temel konuları kelim, dil, mantık ve tasavvuf gibi ilimlerle iç içedir.

Emir ve yasak kapsamında, zahiri ve batını amellerin tamamı dini mükellefiyet kapsamına girmektedir. Dinin zahiri yönü namaz, oruç, hac vd. ibadetlerin yanında evlenme, boşanma, satım sözleşmesi ve had cezalarında olduğu gibi dışa dönük fiilleri konu almaktadır. Batını yönü ise iman, tasdik, marifet, muhabbet, edep, niyet, ihlas, rıza, sabır, korku-umut, kanaat ve şükür gibi soyut amelleri kapsamaktadır. Birinci kısma *zahiri fıkıh* ikinci kısma ise *batını fıkıh* ismi verilmiştir. Ancak bu iki kutup

⁶ Ebu’l-Me’alî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân*, (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1997), 1: 8.

⁷ Abdurrahman b. Cadullah el-Bennanî, *Hâşiyetü el-‘allâme el-Bennânî ‘ala şerhi’l-Mahhalî ‘ala metni cem’i’l-cevâmi’*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2006), s. 73-74.

⁸ Bkz. İbrahim b. Musa eş-Şatıbî, *el-Muvafakât*, (Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabî), 2002, s.367.

arasındaki ortaklıklar birinin diğerinden kopuk bir mecrada şekillenmesini engellemiştir.⁹

Genel anlamda fıkıh merkezli dindarlık hem zahir hem de batında ilahi emir yasaklara uymayı gerektirmektedir.¹⁰ Allah Teâla (وذروا ظاهر الإثم وباطنه) (ادخلوا في السلم كافة) “*İslam’a topluca –tamamen- her yönüyle- girin*” buyurmaktadır.¹¹ Buna göre biri zahiri ameller, diğeri kalbî ameller olmak üzere iki yönlü bir mükellefiyet söz konusudur. İman, tevazu, merhamet veya hüsnü zan gibi değerler emre; inkar, nifak, kibir veya haset gibi nitelikler nehye konu olmaktadır.¹² Fıkıh usulündeki emir-nehiy sistematiği yalnızca vaciplik-haramlık gibi normatif kuralları değil, aynı zamanda mendup-mekruh ve mübahlık alanını kapsamaktadır. Bu yönüyle normatif kurallar ahlaki değerlerle mezcedilmektedir.

Fıkıhî itikadi, ameli ve ahlaki çerçeveden tecrit ederek yalnızca ameli hükümlere tahsis etmek kadar dindarlığın batını, akli, ilmi ve dünyevi boyutları arasında bütünlüğü sağlamamak da parçacı anlayışlara yol açacaktır. Bu açıdan fıkıh kavramı, aslında kişinin lehine ve aleyhine olanı bilme anlamında dinin zahiri ve batını olmak üzere her iki yönünü de kapsamaktadır. Özel anlamda ise fıkıh disiplini ameli mükellefiyete ağırlık vermekte; ancak bu mükellefiyeti itikadi, ahlaki ve deruni boyutlarıyla sentezlemektedir. Bu kapsamda fakihler dinin zahiri yönlerini derunî yönleriyle birlikte açıklama gayreti sarf etmektedir.

Ahmed Emin’e (ö.1954) göre tarihi süreçte fakihler dinin zahiri yönünde, mutasavvıflar fıkıhla birlikte dinin batını yönünde, filozoflar ise daha çok dinin felsefi boyutunda derinleşmeye yönelmiştir. Buna bağlı olarak dini düşüncenin zahiri, batını ve akılcı yönleri arasında kutuplaşmalar yaşanabilmiştir. Bazı mutasavvıflar fakihleri dinin kabuğuna önem vermek ve özünden uzaklaşmakla itham etmiştir. Fakihlerin bir kısmı da dinin zahirine muhalif bazı görüşlerden dolayı, bazı mutasavvıfları eleştirmişlerdir. Hicri beşinci asırda Gazzalî (ö.505/1111) bu kutuplaşmayı bertaraf etmek üzere dinin zahir-batın yönlerini kaynaştırmaya,

⁹ Muhammed b. Ali b. Atıyye Ebu Talib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 1: 344; 2: 217-252.

¹⁰ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 2: 217.

¹¹ En'am, 6/120, Bakara, 2/208.

¹² Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *Ğayetu'l-vusûl fi şerhi lubbi'l-usûl*, (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1354), s.163.

felsefî düşünceyi tadil ederek dini ilimleri akli ilimlerle sentezlemeye; böylece dinin zahir, batın ve akli yönleri arasındaki bütünlüğü sağlamaya çalışmıştır. Gazzâlî'nin *İhya-i Ulumuddin, el-Munkız Mine'd-Dalâl, Tehafütü'l-Felâsife* ve *el-Mustasfâ* gibi eserleri böyle bir çabanın ürünüdür.¹³ Gazzâlî ilmi disiplinler arasında kitap-sünnet merkezli bir bütünlük kurmaya çalışmıştır.

Ahmed Emin'in aksine, Gazzâlî'nin dindarlık olgusunda zahir-batın bütünlüğü sağlama çabası ilk değildir. Onun bu konudaki çabası kendisinden önce Muhâsibî (ö. 243/857), Ebu Talib el-Mekkî (ö. 386/996) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi mutasavvıfların başlattıkları sürecin devamıdır.¹⁴ Onlar mükellefiyetin yalnızca zahiri amellere mahsus olmadığını, onu kalbî amellerle birlikte değerlendirmek gerektiğini vurgulamış ve fakihleri dinin derûnî yönüne ağırlık vermeye, fikhî tasavvufu mezcetmeye davet etmişlerdir.

Gazzâlî'den önce Cüveynî (ö. 478/1085) ve Maverdî (ö. 450/1058) gibi fakihler fikhî ilmini dinin itikadi, ahlaki ve derûnî yönleriyle sentezlemişlerdir. Gazzâlîyle birlikte dinin zahir, batın ve felsefî yönlerini sentezleme çabası zirveye ulaşmış ve bu yaklaşım kendisinden sonraki fakihleri de büyük ölçüde etkilemiştir. Nitekim Kâsânî (ö. 587/1191), Nevevî (ö. 676/1277), Şatıbî (ö. 790/1388), Zekeriyya el-Ensârî (ö. 926/1520) ve İbn Abidin (ö. 1252/1836) gibi birçok fakihin, fikhî konularını dinin hikmet, edep ve ahlak yönleriyle birlikte ele aldıkları görülmektedir.¹⁵ Öte yandan makasid alanında yazılan usul kitapları; usul kitaplarında makasid yanında dinin tasavvufî boyutlarına dair müstakil babların açılması; ayrıca usul konularının kelim, tasavvuf, mantık ve dilbilim konularıyla mezcilmesi bu çabanın bir ürünü olup Gazzâlî'den önce başlayarak Gazzâlî'den sonra güçlü bir şekilde devam etmiştir. İlk dönem fakihlerden Gazzâlî'ye kadar yazılan fikhî usulü kitaplarındaki amelî hükme ve

¹³ Bkz. Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam*, (Kahire: Müessesetu'l-Hindavî, 2012), s.305; Süleyman Uludağ, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi "Gazzâlî"*, (Ankara: TDV Yay, 1996) 13: 515.

¹⁴ Hüseyin Ali Ukkaş, *Alâkatu't-tevazun ve't-tekâmül beyne'l-fikhi ve't-tasavvuf, Mecelletu Usû-luddîn*, (Esmeriyye Üniversitesi Yay, Ocak, 2016), 1:31.

¹⁵ Bkz. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*, (Cidde: Mektebetu'l-İrşâd, Tsz), 1: 54-96; 8: 14; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *el-Bedayiu's-sinaî*, (Beirut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1982), 2: 75-76; Ensârî, *Çayetu'l-vusûl*, s. 123; Muhammed Emin İbn Abidin (ö. 1252/1836), *Reddu'l-muhtâr*, (Beirut: Daru'l-Fıkr, 2000), 1:235, 1: 641.

icmalı delillere taalluk eden itikadi, tasavvufi ve edep merkezli ahlakla ilgili bablar bunu kanıtlamaktadır.

Genel itibarıyla fıkıh usulü kitapları, özellikle fıkıh şerhleri dinin fıkhi/ ameli yönüne ağırlık verirken, onu deruni yönleriyle birlikte ele almaya da çalışmıştır.¹⁶ Muhtasar bazı fıkıh kitaplarının ağırlıklı olarak dinin ameli/ şekilsel forumuna tahsis edildiği görülse de¹⁷ fikhın salt ameli hükümleri dinin hedeflediği dindarlığın yalnızca zahiri yönünü temsil etmektedir. Öte yandan ameli hükümler itikadi ahlaki bir zemine dayandığından fıkıh kelimeler-tasavvufun temel ilkelerinden tecrit edilemez durumdadır. Buna bağlı olarak dinin ameli yönünü temsil eden fıkıh, ayrıca fikhın icmalı delillerini metodolojik açıdan ele alan fıkıh usulü böyle bir bütünlük çerçevesinde delil, hüküm ve hikmet birlikteliği ile günümüze ulaşmıştır.

2. Klasik Fıkıhta Dindarlığın Temel Ölçütü Olarak Adalet

Klasik fıkıhta dindarlık ölçütleri kısmen adalet vasfı temelinde incelenmiştir. Adalet ise dindarlıkta ameli, itikadi ve ahlaki eksikliği ifade eden fikhın karşıt anlamıyla kullanılmaktadır. Fıkıhta adalet vasfının temel ölçütleri dinin emirlerine uymak, büyük günahları terk etmek, küçük günahlarda ısrar etmemek ve mürüvvet sahibi olmakla özetlenmiştir.¹⁸ Emirler uymanın başında iman, doğru bir itikad, farzların/vaciplerin edası gelmektedir. Menduplar külli açıdan emredilmiştir. Büyük günahlar şirk koşmak, anne-babaya itaatsizlik, cana kıyma, zina, iffetli kadınlara iftira, faiz vd. kısımlarına ayrılmaktadır. Bunların dışında kalan günahlara ise ısrarcı olmamak şartıyla kebâire nispetle küçük günah ismi verilmiştir. Mürüvvet vasfı ise dindarlığın ahlaki, insani yönlerine tekabül etmektedir.¹⁹

Maverdî insanlara eziyet verici sözlerin, maskaralık sayılacak tavırların ve ölçüsüz gülmelerin mürüvete aykırı olduğunu, adalet vasfını ortadan kaldırdığını ifade etmiştir. Aynı şekilde sakalı kesmek veya yaşlılık alametlerini gizlemek üzere boyamak mürüvete aykırı görülmüştür. Fakirlere mali yardımda bulunma, yemek yedirme, bireysel yardım veya makam gücünü kullanarak insanlara yardımcı olmak mürüvvet kapsamında değerlendirilmiştir. Giyim-kuşamanın, yeme-içmenin ve

¹⁶ Bkz. Şatıbî, *el-Muvafakât*, s.32, s.304, s.367, s.397.

¹⁷ Bkz. Kadı Şuca' Ahmed b Hüseyin (ö. 500/1107 sonrası), *Ğayetu'l-İhtisâr*, (Beyrut: Daru'l-Meşari' 1996), s.5-10 vd.

¹⁸ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Maverdî, *el-Havî fi fikhî's-Şafîi*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994, 17: 149-175; Kâsânî, *el-Bedayiu's-sınâi*, 6: 269-270.

¹⁹ Bkz. Maverdî, *el-Havî*, 17: 151-175.

günlük tasarruflarda mükellefin bulunduğu bölgede sıradan insanların yerine mürüvvet sahiplerinin örf-adetlerine uygun olması adalet vasfı için şart koşulmuştur. Örneğin bireyin yaşadığı bölgede başını (takke-sarıkla) örtmesi mürüvvet alameti olarak görülüyorsa adalet için şart koşulmuş; ancak mürüvvet sebebi olarak görülüyorsa adalet için şart koşulmamıştır. Adalet vasfının belirlenmesinde temel ölçütlerden en önemlisi bireyin itikadi ve fikri yapısıdır. Kâfirler, bidat ehli veya bidat fırkalarına mensup fikri bozuk kimseler adil sayılmamıştır.²⁰

Ebu Hanife kendi zamanındaki dindarlık seviyesini esas alarak zahiri adaleti yeterli görmüştür. İmameyn ise fesadın yaygınlaştığını dikkate alarak şahitlerin sadece zahiren değil batınen adil olmaları gerektiğini de savunmuş ve şahitliğin kabul edilmesi için şahidin tezkiye edilmesini şart koşmuşlardır.²¹ İmam Şafî'ye göre şahitlik için adalet şarttır. Şahitlerin, bilirkişî ve müzekkilerin meşhudun aleyhe karşı haset, kin, rekabet, hevaya uyma, asabiyet, düşmanlık, dostluk ve yakın akrabalık gibi vasıflardan uzak olması şarttır.²²

İmameynin batınî adalet için tezkiye şartı, İmam Şafî'nin adalet için aradığı vasıflar, fıkhîta adalet-dindarlık ölçütlerinin yalnızca şekilden ibaret kalmadığını ve dindarlığın itikadi, ahlaki ve derunî yönlerinin ihmal edilmediğini göstermektedir. Bu durum adalet için dini görünümün tek başına yeterli olmadığını ifade etmektedir. Adalet vasfı için esas alınan kriterlerin daha çok zahiri yönüyle ön plana çıkması, hukuk alanında istikrarı sağlamanın bir gereğidir. Çünkü fıkıh zahire göre hüküm vermektedir. Bununla birlikte fıkhîta adalet-dindarlık vasfı için zahir-batın dengesi ayrıca itikadi, ameli, ahlaki ve sosyo-kültürel bütünlük esas alınmıştır.

Dinin hedeflediği ihsan merkezli ideal dindarlık, yalnızca zahiri ölçütlerle sınırlı değildir. Mükellef zahiri kriterlerin yanında manevi, insani ve ahlaki değerlere sahip olmalıdır. Dini açıdan olduğu kadar dünyevi açıdan da dindarlık vasfını taşımalıdır. Daha açık bir ifadeyle ibadet, adalet ve güzel ahlak dindarlığın bir gereği olduğu kadar çaba, gayret, çalışma, umut, dünyevi bir işin sağlam, güvenilir ve kaliteli yapılması da dindarlığın bir gereğidir. İslam düşüncesinde dindarlık teşri iradeye boyun eğmeyi gerektirdiği kadar, tekvini kanunlara uygun hareket etmeyi de gerektirmektedir. Dindarlığın şekilsel yönü dinin hedeflediği dindarlığın sadece bir boyutudur.

²⁰ Bkz. Maverdî, *el-Havî*, 17: 151-175.

²¹ Kâsânî, *el-Bedayiu's-sınâî*, 6: 270.

²² Muhammed b. İdris Şafî, *el-Umm*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 1990), 6:221; Maverdî, *el-Havî*, 16: 360.

Dinin fıkhi/ameli yönünü eksik bırakan bir dindarlık kadar, deruni yönünü eksik bırakan dindarlık modelleri de eksiktir. Fakihler bu gerçekten hareketle fıkın ameli yönünü derunî hikmetle, ahlak ve edep olgusuyla yoğurmaya çalışmış konuyla ilgili müstakil kitaplar da telif etmiştir.

Nitekim fakih Maverdî dindarlık olgusunu fıkın ameli yönüne indirgememiş akıl, ilim, insani, ahlaki, deruni ve dünyevi boyutlarıyla birlikte değerlendirmek üzere Edebu'd-Din ve 'dünya eserini kaleme almıştır. Bu yönüyle söz konusu eser dindarlığın farklı boyutlarına ışık tutacak, dindar kimliğin yeniden inşasına katkıda bulunabilecek önemli bir kaynaktır. Bir diğer ifadeyle bu eser, dindarlık olgusunun fıkın ameli formları içinde varlık kazandığını, ancak fıkın ameli yönüne indirgenemeyeceğini ifade etmektedir. Dindarlığın ameli yönünü akli, deruni ve dünyevi boyutlarıyla sentezlemektedir. Bu açıdan eser fakihlerin dindarlık olgusunda bütünlüğü ihmal etmediklerinin bir diğer kanıtıdır.

Günümüz dindarlığının problemlerinden biri, onu yalnızca dinin şekli yönüne indirgeyerek derunî ve dünyevi yönlerini ihmal eden dışgüdümlü yaklaşımlardır. Dışgüdümlü anlayışlarda din olgusu meşruiyet, kabul edilme ve statü aracı olarak kullanılabilme;²³ dindarlığın ahlaki, deruni ve dünyevi yönleri ikinci planda kalabilmektedir. Dışgüdümlü dindarlık kolay, ölçülebilir ve somut bir model önerdiğinden hızla yayılabilmektedir. Böylece dini bir görüntü altında dinin özünden uzak dindarlık türleri ortaya çıkabilmektedir. Dinin zahiri yönüyle mütedeyyin olmak kolay olsa da, bunun içini doldurmak kolay değildir. Dindarlığın başlangıcı Allah'a iman, onun marifet ve muhabbetiyle yaşamaktır. Dindarlığın ibadet, adalet ve ahlak bütünlüğünü sağlayarak böyle derunî bir ruhla ihya edilmesi gerekmektedir.²⁴ Nitekim içgüdümlü dindarlık dini yaşamının bütün yönleriyle hayata hâkim kılınmasını samimiyet, takva ve güzel ahlak vasıflarının kişilik haline dönüşmesini ifade etmektedir.²⁵ Din olgusu İman, İslam ve İhsan birlikteliğiyle bireyin dünyevi, uhrevi hayatını zahiri ve batını yönleriyle her açıdan kuşatmaktadır. Bu açıdan dindarlık dinin zahir yönüne ek olarak batın yönünü de içselleştirmeyi gerektirmektedir.

Dindarlık olgusunda bütünlük problemini ele alan Maverdî'nin yaklaşımı günümüz dindarlık problemlerinin çözümüne katkı sunabilecek mahiyettedir. Maverdî'nin hayatını ve ilmi kişiliğini ele aldıktan sonra

²³ İbrahim Gürses, *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yay.), 2002, s.90.

²⁴ Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Günümüz Müslümanlığımızla Yüzleşme*, (İstanbul: Kuramer Yay., 2017), s.43.

²⁵ Gürses, *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, s.91.

eserdeki dindarlık modelini fıkıh kaynaklarından da istifade ederek incelemeye çalışacağız.

3. Fakîh Maverdî ve İlmi Kişiliği

Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Maverdî 364/974 tarihinde Basra'da doğmuş 450/1058 tarihinde 86 yaşındayken Bağdat'ta vefat etmiştir. Babası gülsuyu (mâ'ül-verd) işiyle uğraştığından baba mesleğine nispetle Mâverdî lakabını almıştır. Dönemin alimlerinden hadis okumuş, fıkıh alanındaki ilk derslerini ise Mutezile alimi Abdulvahid b. Hüseyin es-Saymerî'den (ö.398/1008) almıştır. Bilahare Bağdat'ta Ebu Hamid el-İsferâyînî'den (ö. 406/1016) Şafii fikhını öğrenerek bu alanda temayüz etmiştir. Başta fıkıh-fıkıh usulü olmak üzere tefsir, nahiv, edebiyat ve edep alanında birçok eser kaleme almıştır.²⁶ Şafîi fikhı alanında *el-Havî'l-Kebîr* isimli yirmi ciltlik eser, *el-Havî* eserinin muhtasarı olan *Kitabu'l-İknâ'* ayrıca *el-Ahkâmu's-Sultaniyye* günümüze ulaşan en önemli eserleridir. Maverdî mezhep taassubuna karşı olduğu kadar hicri dördüncü asırda içtihadın farzı kifaye olduğunu ısrarla vurgulamıştır. Ona göre ehil olmayanların içtihadta bulunması dini tahrif ederek fitne fesadın ortaya çıkmasına, ehil olanların içtihadı terk etmesi ise dini düşüncenin dinamizmini kaybederek kendisini yenilemekten uzaklaşmasına ve dolayısıyla dinin hayattan uzaklaşmasına yol açmaktadır.²⁷

Şafîi fakih kimliğiyle ön plana çıkan Mâverdî bazı görüşlerinden dolayı Mutezileye mensup olmakla itham edilmiştir.²⁸ Ancak öğrencisi Hatip el-Bağdâdî (ö. 463/1071) bu iddiayı reddetmiştir.²⁹ İbn Salah Şehrezurî (ö. 643/1245) Meverdînin *en-Nüket* isimli tefsirinde putlara tapmanın ilahi meşiete dâhil olmadığı, aklın dini hükümleri vahiy olmadan da idrak edebileceği ve kadere dair bazı konularda Mutezile ile aynı görüşte olduğunu iddia etmiştir. İbn Salah Maverdî'nin Mutezile mensubiyetini gizlediğini iddia etmekle birlikte, kendisinden fıkıh aktarmakta tereddüt etmemiştir. Buna karşılık İbn Hacer (ö.852/1449) Mâverdî'nin Mutezile mezhebine mensup olmadığını aktarmıştır. Nitekim Maverdî ilahi

²⁶ Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tarihü'l-İslam*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1987), 30: 253.

²⁷ Cengiz Kallek, "Maverdî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yay., 2003), 28/181.

²⁸ Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mizanü'l-i'tidal fi nakdi'r-ricâl*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî), 1995, 5: 188.

²⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Tarihü Bağdâd*, (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 2002), 13: 587; 1665.

sıfatların kadim olduğunu, Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu, cennetin yaratılmış olduğunu, peygamber mucizelerinin varlığını kabul etmekle Mutezileden ayrılmaktadır.³⁰ Muhtemelen onun akla verdiği önem, itikadi cüz'î bazı meselelerde çağdaşı olan Mutezile âlimi Kadı Abdulcebbar (ö. 415/1025) ile Eş'ariliği savunan Ebu İshak el-İsferayî'nin görüşlerinden birini diğerine tercih etmesi, Mutezile ekolüne mensup olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Oysa cüz'î bazı konularda mutezilenin görüşünü tercih etmesi, onun tamamen mutezile mezhebine olmasını gerektirmemektedir. Nassa ağırlık veren hadis ehlinin akli mülâhazalarda kendilerinden farklı düşünen alimleri Mutezileye mensup olmakla itham ettikleri de bir vakıadır.³¹ Maverdî'nin dini hükümlerde akıl-din ilişkisine dair açıklamaları ileride gelecektir.

4. Edebu'd-Din ve'dünya Eserinde Dindarlığın Boyutları

Maverdî'nin Edebu'd-Din ve'd-Dünya isimli eseri, dindarlık olgusunun dini (akli, ilmi, itikadi, ahlaki ve ameli), dünyevi ve bireysel boyutlarını edep temelinde bir bütün olarak değerlendirmektedir. Maverdî'nin yaklaşımı dindarlığı yalnızca şekilde sınırlandırarak zahir-batın dengesini kaybeden; dindarlığın akli, deruni, dini ve dünyevi yönlerini bir birinden tecrit eden dindarlık anlayışlarına tepki mahiyetindedir. Bu yönüyle eserdeki yaklaşım ve ele alınan problemler dindarlık olgusunda bütünlüğü sağlama çabasıdır. Nitekim Maverdî sorumluluğu kadere yüklemek suretiyle haksızlık, ihmal ve sorumsuzluklarını örtbas etmeye çalışan cibrî dindarlık anlayışlarını eleştirmektedir. Ona göre insanoğlu mutlak anlamda iyi veya kötü değildir. İyilik de kötülük de iradeye bağlı olarak kazanılmış birer vasıftır. Bu kapsamda ahlak olgusunu akıl, din, ilim ve edep zemininde irade ve sorumluluk bağlamında değerlendirmektedir.³²

Maverdî'nin eseri dindarlığın zahir-batın, akıl, ilim, din ve dünya yönlerini edep kapsamında yorumlayarak dindarlığın farklı boyutları arasında bütünlüğü sağlamayı hedefleyen entelektüel çabaların önemli bir halkasıdır. Eser dindarlığın derunî yönlerini aydınlatan önemli bir kaynak mahiyetindedir. Maverdî eserin girişinde dini edebî ahiret mutluluğuyla; dünyevi edebî ise dünya mutluluğuyla sonuçlandığını

³⁰ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vafl bi'l-vefeyât*, (Beyrut: Daru İhyai't-Turâs, 2000), 21: 298.

³¹ Kallek, "Maverdî", 28/181.

³² Maverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Edebu'din ve'd-dünya*, (Beyrut: Daru'l-Fıkr, 2005), s.168; Kallek, "Maverdî", 28/181.

aktarmıştır. Beden yorulduğu gibi kalbin de aynı bilgilerden zamanla yorulduğunu, bu sebeple fıkıh düşüncesini ayet, hadis ve hikmet kapsamında edebi inceliklerin güzellikleriyle mezcetmenin gerekliliği üzerinde durmuştur.³³ Maverdî edep olgusunu akıl, ilim, din, dünya ve birey olmak üzere beş ana başlık altında değerlendirmektedir. Her konuyu ayet, hadis, hikmet ve edebi sanatlar örgüsü içinde analiz ederek sunmaktadır. Eserden hareketle dindarlık olgusunun kapsamını, ölçütlerini ve dindarlaştırma sürecinin metodolojisini ana hatlarıyla beş temel başlık altında, bazı örneklerle birlikte yorumlamaya çalışacağız.

4.1. Dindarlığın Rasyonel Boyutu: Akıl

Maverdî dindarlığın rasyonel boyutunu akıl ve heva ikilemi arasında ele almaktadır. Akıl kelimesi sözlükte yular, engel olma ve zapt etme anlamında (عقل الناقة) “deveyi zapt eden yular”a benzetilmiştir. Deve öfkeli olduğunda bağı/yuları onu zapt ettiği gibi, akıl da insanoğlunu -azgın bir deveye benzetilen kötülük yoluyla cehenneme sürüklemeye çalışan- nefsi zapt ederek hevaya uymaktan alıkoymaya çalışmaktadır. Bu sebeple (إذا عاقل) (عقلك عقلك عما لا ينبغي فأنت عاقل) “akıl seni yakışmayan şeylere karşı alıko-yuyorsa sen akıllısın” denilmiştir.³⁴ Maverdî akli “içgüdüsel akıl” ve “kazanılmış akıl” olarak iki kısma ayırmaktadır. İçgüdüsel akıl insanoğlunu diğer varlıklardan ayıran ve mükellefiyet için şart olan asgari idrak kabiliyetidir. Bu yeteneğin olgunlaştıkça insan kemale doğru yol almaktadır. Müktesep akıl ise içgüdüsel akıl temeline dayalı olarak ilim, tecrübe ve akli kullanma yoluyla olgunlaşan; marifette nihayet, siyasette doğruluk ve fikirde isabetle sonuçlanan kabiliyettir. Bu kabiliyet heva-heves ve şehvete tabi oldukça zayıflamakta, ilim-tecrübe alanında kullandıkça güçlenmektedir.³⁵ Maverdî’nin çağdaşı olan Cüveynî de benzer şekilde akli zaruri bilgilere zemin hazırlayan içgüdüsel kabiliyet ve zaruri bilgilerden hareketle nazari bilgilere ulaşmayı sağlayan bir vasıf olarak tanımlamaktadır.³⁶

Maverdî akli önemine dair ayet, hadis ve alimlerin hikmet merkezli açıklamalarını serdetmektedir. İnsanların en faziletlisi en akıllı olanıdır. Akli temel kriterlerinden biri dinin emir-yasaklarına uymak farzları

³³ Maverdî, *Edebu’l-din ve’l-dünya*, s.7.

³⁴ Muhammed b. Mükerrrem b. Alî İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, (Beyrut: Daru Sadr, 1414), 11: 459.

³⁵ Maverdî, *Edebu’l-din ve’l-dünya*, s.11.

³⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, s.19.

yaparak günahları terk etmektir. Allah'ı tanımayan, emir ve yasaklarına uymayan dahilerin aydın sayılsalar bile bu manada akıllı ismini almaya-caklarını, zira her türlü iyiliğin yanında dinin de aklın bir gereği olduğunu aktarmıştır.³⁷ Hz. Peygamber huzurunda iyilikle anılan, ibadeti, ahlakı, fazileti ve edebiyetle methedilen bir adam hakkında her defasında "akıl yönünden nasıl?" diye sorar. Ashap: Ya Rasulallah, biz onu ibadetiyle, iyilikleriyle ve güzel vasıflarıyla överken siz onun aklını soruyorsunuz, bunun hikmeti nedir diye sorunca Hz. Peygamber'in (sav): Ahmak bir abidin facir bir adamdan daha büyük bir zarar verebileceğine işaretle "insanlar ancak akıl seviyeleri ölçüsünde Rabbine yakınlık kazanır." buyurduğu aktarılmıştır.³⁸

Maverdî'nin düşüncesinde her türlü faziletin, edebinin ve ahlaki değerinin temeli akıldır. Allah Teâla akıllı din için bir asıl, dünya için temel bir direk olarak bahsetmiş, mükellefiyeti ise aklın bülüğla birlikte tamamlanmasına bağlamıştır. Öte yandan dünyevi işlerin idaresini akla bırakmış, kullarını da akıl yoluyla bir birine ısındırmıştır.³⁹ Mükellefiyete konu olan -fiillerin bir kısmı- akılla vacip olmakta, din ise aklen vacip görülen bu mükellefiyeti onaylayarak tekit etmektedir. Fiillerin bir kısmı ise akıl tarafından makul-caiz görülürken, bilahare din tarafından vacip kılınmaktadır.⁴⁰

Maverdî'nin dini hükümler konusunda akla yüklediği anlam Mutezile'nin yaklaşımını hatırlatmaktadır. Akıl-vahiy ve dini hükümler bağlamında hüsün-kubuh problemi fıkıh usulünde öteden beri tartışılmalı bir konudur. Mutezile'ye göre iyilik-kötülük zatî olduğundan eşyanın doğasında vardır. Akıl varlığın doğasındaki hüsün-kubhu vahiy olmadan da zarurî veya nazari bir yöntemle idrak edebilir. Bu sebeple insanoğlu vahiy olmadan -mahza sem'î olan taabudi ibadetler hariç- aklın varlıkta gördüğü hüsün-kubha göre hareket etmekle mükelleftir. Akıl vahiy olmadan da dini hükümleri idrak edebilir. Vahiy gelmeden önce aklın iyi gördüğü fiiller derecesine göre vacip, mendup ve mübah kısımlara, kötü gördüğü fiiller haram, tahrimen ve tenzihen mekruh kısımlara ayrılmaktadır. Bu sebeple

³⁷ Maverdî, *Edebu'd-din ve'dünya*, ss.14-16.

³⁸ Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed, *Camîu'l-ehadis*, (Beyrut: Daru'l-Fıkr, Tsz), 7: 203. (İbn Ömer'den aktarılan rivayet şöyledir: Hz. Peygamber (sav): "Şüphesiz adam namaz, oruç, zekât, hac, umre ehli olur -iyiliklerin her çeşidini sayarak- kıyamet gününde ise ancak aklının ölçüsü nisbetinde mükâfat alır" buyurmuştur. Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu'abu'l-iman*, (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003), 6: 351.

³⁹ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.9.

⁴⁰ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.9.

insan vahiy gelmeden önce fiillerinden sorumludur. Vahiy ise aklın iyi veya kötü gördüklerini tekit eder.⁴¹ Maturidilere göre hüsün-kubuh akılla idrak edilebilir. Vahiy olmadan Allah'a iman etmek aklın bir gereği olarak vaciptir. Ancak vahiy olmadan aklın idrak ettiği hüsün-kubuh hareketle dini bir hüküm verilemediği için, dini/uhrevi bir mükellefiyet söz konusu değildir.⁴² Eş'arîlere göre hüsün-kubuhun zati olmadığını, doğrudan emir yasaklarla belirlendiğini savunmuştur. Akıl tabii, hissi ve dünyevi açıdan hüsün kubhu idrak edebilir; ancak hüsün-kubuhun dini hükmünü vahiy olmadan idrak edemez. Çünkü kimin aklının esas alınacağı bir problem olduğu kadar, fetret zamanlarında/mekânlarında aklının iyi gördükleri vahiy tarafından kötülenebilmekte, aklın kötü gördükleri ise vahiy tarafından iyi görülebilmekte ve akıl vahiyden sonra bu konuda dini tasdik etmektedir. Bu sebeple peygamber gönderilmeden (vahiyden) önce dini hükümler akılla idrak edilemez. Haliyle uhrevi bir sorumluluk da söz konusu olamaz.⁴³

Maverdî aklın vahiy olmadan da hüsün kubhu -kısmen- idrak edebileceğini, bu açıdan vahiyyle aynı noktada buluşabileceğini ifade etmektedir. Vahiy olmadan uhrevî sorumluluk konusunda ise lehteki ve aleyhteki görüşleri aktardıktan sonra tarafsız kalmaktadır.⁴⁴ Öte yandan mükellefiyet konusunda ilahi daveti esas alarak, dinin henüz tebliğ edilmediği müşrik toplumların can ve mallarının dokunulmaz olduğunu belirtmektedir.⁴⁵ Hüsün ve kubuh konusunda akla büyük bir önem vermektedir. Ancak meselenin uhrevî sorumluluk yönüyle ilgili tartışmalara girmemekte, vahiy olmadan aklın tek başına kısmen hüsün-kubhu idrak edebileceğini, ancak aklın dini hükümlerin kaynağı olmadığını vurgulamaktadır. Örneğin setr-i avretin din ile vacip olduğunu, aklın bu konuda hüküm veremeyeceğini aktarmaktadır. Aksi halde Mekke müşriklerinin akla rağmen Kâbe etrafında tavafı çıplak olarak yapmamaları gerekirdi.⁴⁶ Öte yandan mükellefiyetin akıl ve din birlikteliğine dayandığını; dine aykırı olmayan hususlarda akla uymanın; akla aykırı olmayan hususlarda dine uymanın gerekliliği

⁴¹ Bennanî, *Hâşiyetü Bennânî*, 1: 92.

⁴² Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, (Kuveyt: Vezaretü'l-Evkâf ve's-Şuûn, 1985), 3: 248.

⁴³ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzalî, *el-Mustasfâ*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413), s.45.

⁴⁴ Maverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn (Tefsîru Maverdî)*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Tsz.) 3: 234.

⁴⁵ Maverdî, *el-Havi'l-kebîr*, (Beyrut: Daru'l-Fıkr, Tsz.), 14: 474.

⁴⁶ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.266.

üzerinde durmaktadır. Ancak dinin yasakladığı konularda akla uyararak dine muhalefet edilemeyeceğini aktarmaktadır.⁴⁷ Bu açıdan onun akla büyük önem bir verdiği, ancak dini hükümler konusunda akla yüklediği anlam bakımından mutezileden ayrıldığı anlaşılmaktadır.

Maverdî'nin bu konuda çağdaşı olan Cüveynî ile benzer görüşlere sahiptir. Cüveynî dini hükümler açısından bazı bilgilerin bir kısmının mahza akıl, bazılarının mahza nakil, bazılarının ise akıl-nakil birlikteliği ile anlaşıldığını aktarmaktadır.⁴⁸ Razî ise dini delillerin her iki öncülünün mahza nakli olamayacağını, aksi halde devr/totolojiye düşüleceği, delili meydana getiren öncüllerden en az birinin akli olması gerektiğini savunmaktadır. Kitabın (nakli delilin) yine kitapla değil, kitap ve akıl birlikteliği ile ispatlanması gerekmektedir.⁴⁹

Maverdî aklın yerinin beyin ve kalp olduğuna dair görüşleri aktarmakta, aklın duyu organlarıyla idrak edilen zorunlu bilgileri kavrama kabiliyetinden ibaret olduğunu belirtmektedir. Ayrıca *لهم قلوب لا يفقهون* (لهم) ayetinin gereği olarak aklın idrak yoluyla doğru ve yanlış ayırt etme ölçütü olduğunu, mahallinin kalp olduğunu ve aynı ayetten hareketle aklın aynı zamanda ilim olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁰ Ancak ayette, akla rağmen bir anlamama problemi söz konusudur. Buna göre dindarlık olgusu özünde rasyonel temellere dayanmaktadır. Ancak akıl tek başına yeterli olmamaktadır. Çünkü akıl ve ilme rağmen hevaya uyanların sayısı az değildir. Bu yönüyle dindarlığın rasyonel temellere dayanıp dayanmadığının bir ölçütü ilim ise, diğer ölçütü heva uymamaktır. Nitekim ayetlerde peygamberlerin şahsında hevaya, müşriklerin hevasına uymak yasaklanmış; vahiy, akıl ve ilim birlikteliğine uymak emredilmiş ve hevanın akıl-ilim birlikteliğine rağmen yoldan çıkmayla neticelendiği vurgulanmıştır.⁵¹ Bu sebeple dindarlaşma sürecinde akli, akla yol gösteren ilmi, eleştiri ve sorgulama kabiliyetini ihmal ederek dindarlığı yalnızca kalbe indirgemenin yeterli olmadığını dindarlıkta akıl-ilim ve kalp birlikteliğinin esas alınması gerektiğini düşünmekteyiz.

Maverdî dini mükellefiyetten ibaret olan dindarlığın rasyonel yönüne büyük bir vermekte, akılcı olmayan dindarlığın eksikliğini ortaya koymaktadır. Kuranda akla önem vererek kullanmayı emreden yüzlerce ayet

⁴⁷ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.61.

⁴⁸ Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 101.

⁴⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 215.

⁵⁰ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.10-11; Bk. Zerkeşî, *Lukatatu'l-'aclân*, 18.

⁵¹ Bkz. Maide, 5/49; Sad, 38/26.

dindarlığın rasyonel, sorgulayıcı ve tahkik cephesini oluşturmaktadır. Gerek fıkıh, gerekse fıkıh usulü dini mükellefiyeti hüküm bakımından aklın temyiz, bölüğü ve rüşd yönlerine bina etmektedir. Dini mükellefiyetin ve şer'î hükümlerin bu temelde farklılaştığı fıkıhın müsellemat bilgilerindedir. Dolayısıyla dindarlığın akli boyutu fıkıh ve fıkıh usulünün özündeki konulardan biridir. Çünkü akıl mükellefiyetin menatıdır. Fıkıh heva yerine akli merkeze alarak dini hükümlere uygun hareket etmeyi sağlamaktadır. Usul-fürü açıdan birçok konu akılla doğrudan bağlantılıdır. Bu yönüyle fıkıh merkezli dindarlık anlayışı doğrudan rasyonel temellere dayanmaktadır.

Dindarlığın problemlerinden biri de dini delilden ve delil hiyerarşisinden bağımsız biçimde hevaya dayalı olarak yorumlamaktır. Fıkıh usulü dinin yanlış yorumlamasının önüne geçmek üzere delil, delil hiyerarşisini ve delilden yorum üretme metodolojisinin temel kurallarını düzenleyerek buna engel olmayı hedeflemektedir.⁵² Nitekim Cessâs *el-Fusûl* isimli eserini *Ahkâmü'l-Kur'ân* için bir mukaddime olarak telif ettiğini belirtmekle⁵³ dinin kuralına doğru yorumlanmasında usulün zorunlu olduğuna dikkat çekmektedir.

4.2. Dindarlığın Entelektüel Boyutu: İlim

Maverdî dindarlığı salt akla indirgmeden ayet, hadis ve hikmet çerçevesinde dindarlığın entelektüel boyutunu aydınlatmaktadır. Tasavvur-tasdik kısımlarına ayrılan ilim, varlığı vakıya uygun bir şekilde idrak etmek ve bilginin tasavvur-tasdik açısından vakıya uygunluğu; cehalet ise varlığı olduğundan farklı (vakıya aykırı) tasavvur-tasdik etmek şeklinde tanımlanabilir.⁵⁴ Özne ile yüklem arasında kurulan olumlu-olumsuz bağ vakıya mutabıksa ilim, değilse cehalettir. İslam düşüncesi ilmi temellere dayalı bilinçli bir dindarlık anlayışını öngörmektedir. Cehalete dayalı, hikmetten mahrum ve yalnızca şekle indirgenen dindarlık modelleri birey ve toplum açısından eksiktir. Hz. Peygamber'in (sav): "**Ümmetimi iki adam helak eder: Facir alim ve cahil abid. Ya Rasulallah bunlardan**

⁵² Şatıbî, *el-Muvafakât*, s.303.

⁵³ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1985), 1: 5.

⁵⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, s.22.

hangisi daha kötüdür denilince, bozuldukları zaman alimler⁵⁵ dediği aktarılmıştır.

Maverdî ilmin faziletini, ilim tahsil etme yöntemini, ilim talebesinde ve alimde bulunması gereken ahlaki vasıfları ele almakta, ilme dayalı amelsiz bir dindarlık kadar amele dayalı ilimden mahrum bir dindarlığın da yetersiz olduğunu vurgulamaktadır. Ayette (وما يعقلها الا العالمون) buyrulması⁵⁶ ideal dindarlıkta akıl ve ilim birlikteliğini (انما يخش الله من العلماء) buyrulması⁵⁷ deruni dindarlığın ilim merkezli olduğunu ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in "ilim talep etmek her müslümana farzdır"⁵⁸ buyurması bireysel bazda ibadetleri eda edebilecek asgari bilginin farzı ayn; toplumsal bazda ise tüm ilimlerle uğraşmanın farzı kifâye olduğunu ifade etmektedir.

Bireysel bazda ilimlerin tamamını idrak etmek imkânsız olmakla birlikte, toplumsal bazda her türlü ilmin varlık kazanması dindar bir toplum olmanın zorunlu gereğidir. İlim uçsuz bucaksız bir derya olduğundan bireylerin belirli bir ilmi sahada ihtisaslaşmaya gitmesi isabetlidir. Ancak ilim talep edenin ilmi disiplinler arasına duvar örerek yalnızca bir tek ilmin sınırları içinde boğulması dini düşüncede dolayısıyla bunun pratiği olan dindarlıkta bütünlüğü zayıflatır.⁵⁹ Günümüz dindarlığının entelektüel problemlerinden biri de böyle bir çatalaşmadır.⁶⁰ Oysa her ilim ilahi kitabın bir dalı olup, diğer ilimlerin temel ilkelerine muhtaçtır. Bu ilkelerden yüzeysel de olsa yararlanacak düzeyde bilgiye sahip olmak gerekir. Nitekim fıkıh usulü kelim ilminin müsellematı üzerinde kurulmuş olup dilbilim, mantık ve felsefe ilimlerinin temel ilkelerine muhtaçtır. Dolayısıyla disiplinler arası memzuc bir yaklaşımla bütünlüğü sağlayarak bilimler arasında köprü kurmak şarttır.⁶¹ Bu açıdan öncelikle şer'î ilimler arasında disiplinler arası bir yaklaşım yoluyla iç bütünlüğün

55 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.57. (Mana itibarıyla doğru sayılabilecek bu haberi muteber kaynaklarda bulamadık ve senedine dair bir açıklamaya rastlamadık.) Bkz. Ali b. Sultan Muhammed el-Karî el-Herevî, *el-Mesnu' fi ma'rifeti'l-hadisi'l-mevzû'*, Thk. Abdulfettah Ebu Ğudde, (Halep: Mektebetu Matbû'at, 1994), 1: 203

56 Ankebut, 29/43.

57 Fatır, 35/28.

58 İbn Mâce, *İlim*, 17.

59 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.25-26.

60 Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme*, s.267.

61 Gazzalî, *el-Mustasfâ*, s.7; Amidî, *el-İhkâm*, 1: 24; Şatıbî, *el-Muvafakat*, s.50.

sağlanması, ikinci olarak dini ilimlerin akli ilimlerle, sosyal bilimler ve fen bilimleri ile kaynaştırılması gerekmektedir. Dini ilimleri esas alarak akli ilimleri dışlamak mutaassıp dindarlık modellerine yol açmakta; din ilimlerinin dışlanması ise bilimin etik, manevi ve deruni boyutundan mahrum parçacı/şüpheli dindarlık modellerine zemin hazırlamaktadır.

Akli ilimlerin dini ilimlerden üstün olduğu iddiasıyla dini/şer'î ilimleri küçümsemek akla muhalefettir. Zira akıl sahibi herkes insanlığının hevasına uymak üzere başıboş bırakılmadığını takdir eder. Din ilimleri hem dünyayı hem ahireti kuşatarak iki cihan mutluluğunu hedeflemektedir. Akıl, dini mükellefiyetin aslı olduğundan din ile akıl arasında bir çatışma bulunmamaktadır. İmam Şafî Kuranı öğrenenin kıymeti arttırdığını, fıkıh öğrenmenin bu kıymeti yücelttiğini, hadis öğrenmenin hücceti güçlendirdiğini, matematik öğrenmenin fikri güçlendirdiğini, dil öğrenmenin insan tabiatını incelttiğini; ancak tüm bu ilimlerin amel etmeyenlere bir faydasının bulunmadığını belirtmiştir.⁶² İlimde “teşvik” ve “korku” olmak üzere iki temel motivasyon yöntemi bulunmaktadır. Teşvik motivasyonu Allah rızasını kazanmak, korku motivasyonu ise onun azabından çekinmek olmalıdır. Bu iki motivasyonla ilim talebinde bulunmak ibadet, zühd ve takvayla sonuçlanmaktadır. Yalnızca dünyevi bir motivasyonla yapılan ilim ise bu ruhtan ve sonuçtan mahrum kalmaktadır.⁶³

Öğrenme ve öğretme sürecinin dindarlığı edepten ibarettir. Fakihler bu konuda nas, akıl ve tecrübe merkezli çeşitli kriterler tespit etmiştir. Öğrencinin ilim talebi konusunda başarı parametreleri akıl, zekâ, ezber, istek, zaman, uzun ömür, sabırla ders veren bir hoca, ilme engel hastalıkların yanı sıra meşguliyet ve üzüntülerden uzak durmaktır. Öğrenciler zekâsı bakımından “aranan öğrenci” ve “talep eden öğrenci” olmak üzere iki kısımdır. Talep eden öğrencinin kabiliyeti zayıfsa ilmi az miktarda öğretmek öğrencinin mahrum kalmasına, fazla miktarda öğretmek kaldıramayacağı yükün altına girmesine yol açar. Bu konuda öğrencinin mahrumiyetten ve haksızlıktan korunması gerekir.⁶⁴

Alimin ilim sahasında edebi ilimle amel etmek, tevazu sahibi olmak ve kendini beğenmişlikten uzak durmaktır. İlminden dolayı kibirlenenler alçalırken, tevazu gösterenler yücelmektedir. Maverdî'nin bir hatırası şöyledir: “Satım akdi konusunu bütün kitapları inceleyerek, uzun yorucu

⁶² Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.26; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 20.

⁶³ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.32; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 30.

⁶⁴ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.47, 56; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 35-36.

bir çabadan sonra kitap telif ettim. Bundan dolayı kendimi beğenmişlik hissine kapıldım. Kendime ait mecliste otururken iki bedevi gelerek, satım akdine dair dört ayrı meseleyi içeren bir soru sordular; ancak hiçbirine cevap veremedim. Bana: Sen bu ilim halkasının reisi olmana rağmen sorumuza cevap veremiyor musun? Deyince hayır dedim. Bana: Yazıklar olsun sana diyerek döndüler. Bilahare arkadaşlarıma gelerek aynı soruyu sordular, aynı mecliste cevaplarını aldılar ve kendilerine ilimlerinden dolayı dua ederek hoşnutluk içinde ayrıldılar. Bu benim için kendimi beğenmişlikten vazgeçmemi sağlayan güzel bir ders olmuştur.”⁶⁵ Alimin ilimde cömert davranması Allah katında makbul bir sadaka olarak sevaba medar olurken, ilmini güçlendirmesine yardımcı olmaktadır.⁶⁶

Dindarlığın öğretimdeki bir diğer edep ölçütü eğitim amacının yalnızca Allah rızası olması, hata yapabileceğini dikkate alarak etrafındakilere böyle bir durumda hatasına uymamalarını telkin etmek, öğren-ciye nasihat, ona karşı şiddetten uzak durma, onu rencide etmemek, yeni başlayanları küçümsememek, hoca ile öğrenci arasında karşılıklı saygı, öğrenmek isteyeneye engel olmamak, nefret ettirerek şevki kırmamak, umutsuzluğa sevk etmemektir.⁶⁷ Buna göre eğitim, öğretim ve araştırma sürecinde dindarlığın en önemli ölçütü edeptir. Eğitim-araştırma sürecini bilimsel, ahlaki ve kuralına uygun bir formasyonla yönetmek bu edebın bir boyutudur. Bir diğer boyutu ise disiplinler arası yaklaşımla din ilimleri arasında köprü kurmak, bilimi vahiy kapsamında din ilimleriyle mezcet-mektir. Çünkü din, her konuda olduğu gibi eğitim-öğretim ve araştırma sürecinde de ihsan merkezli bir yaklaşımı esas almaktadır.

Dini ilimlerin ortak amacı kulluğu gerçekleştirmek, bir diğer ifadeyle bilgiyi pratiğe dönüştürme yoluyla dindarlaşmadır. Şatıbî ilmin şehitlikten üstün bir değer kazandırdığını, ancak ilmin ruhunun amel olduğunu ve amelsiz ilmin faydasız olduğu aktararak böyle alimlerin *ulema-i's-sû'* kapsamına girdiğini ümmete zarar verdiklerini belirtmiştir.⁶⁸ Ona göre pratik açıdan fûru bir meseleye veya şer'î bir edebe kaynaklık etmeyen usul kuralları faydasızdır. Örneğin mutezile ile muhayyer vacibi tartışmanın pratik bir değeri kadar faydası da yoktur.⁶⁹ Şatıbî'nin bu yaklaşımı

⁶⁵ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.52-54.

⁶⁶ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.56.

⁶⁷ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.60; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 33-34.

⁶⁸ Şatıbî, *el-Muvafakât*, ss.33-36.

⁶⁹ Şatıbî, *el-Muvafakât*, s.23.

yani ilmi amel/pratik üzerinden değerlendirmek, ameli yönü bulunan ilimler açısından isabetlidir. Ancak ameli yönü bulunmayan nazarî ilimler açısından isabetli değildir. Nitekim Cüveynî ilmin değerinin yalnızca amelî olup olmamakla ölçülmeyeceğini belirtmiştir. Salt nazarî ilimlerin değer kazanması için pratiğe dönüşmeleri şart değildir.⁷⁰ Maverdî'ye göre ise dindarlık ilim ve amel arasında teori-pratik dengesini kurmaktır. İlmi bırakarak sadece amele adanmak ifrat, ilme adanarak ameli terk etmek ise tefrit sayılır. Cahiller için ilim tahsil etmekten amelden, alimler için de amel etmek ilim tahsil etmekten üstündür. Bununla birlikte emir-yasaklara uymak, farzları eda ederek her hak sahibinin hakkını vermek şartıyla ilme adanmak ise her iki durumdan üstündür.⁷¹ Çünkü ilim talebinin kendisi de vacip, mendup ve nafîle türünden emredilmiş bir ibadettir. Nitekim İmam Ebu Hanife'den çok ilimle birlikte az amelin, az ilimle birlikte çok amelden üstün olduğu aktarılmıştır.⁷² Bu yönüyle Maverdî çağdaşı olan Cüveynî ile aynı düşüncededir. Ona göre nazari boyutları dikkate alınınca -asgari farzları yerine getirmek şartıyla- ilmin bir değer kazanması için onunla her konuda, özellikle nazari konularda amel etmek şart değildir.

4.3. Dindarlığın Derunî Boyutları: Hikmet ve Zühd

Maverdî akıl-ilim temellerine dayandırdığı dindarlık olgusunu "edebu'd-din" başlığı altında zahir-batın dengesi açısından hikmet-zühd kapsamında değerlendirmiştir. Öncelikle dindarlığın fıkhi/ameli yönünü itikad, ibadet ve muamelat düzlemlerinde hikmet açısından yorumlamaktadır. Bilahare fıkın ameli yönüne dayanan dindarlığın deruni yönüne temas ederek onun gösterişten, yapmacılıktan, ölüm gerçeğini dikkate alarak gafletten ve dünya sevgisinden uzak olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu kapsamda dindarlığın ameli yönünü samimiyet, tefekkür, ihlas ve zühd değerleriyle harmanlamaktadır. Fıkıh usulünde ilkesel bazda ele alınan emir-nehîy olgusunu hikmet açısından analiz ederek dindarlık modellerini bu çerçevede tasnif etmektedir. Maverdî'nin konuyla ilgili yaklaşımını ana hatlarıyla bazı örneklerle değerlendireceğiz.

Din konusunda kitap asıl, sünnet onun beyanı, alimlerin içtihadı ise dinin hükümlerini izhar etmekten ibarettir. Mükellefiyette akıl, ilim

⁷⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, s.21.

⁷¹ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, 56.

⁷² Ebu Hanife Numan b. Sabit, *el-'Alim ve'l-müte'allim*, Tahkik: Muhammed Zahid el-Kevserî, (Kahire: Mektebetu'l-Ezher, 1368), s.9.

ve din birlikteliği esastır. Mükellefiyet en genel anlamıyla dinin emir ve yasaklarına uymaktır. Ancak dindarlaşma sürecinde emir yasakları bilmek de yeterli değildir. Buna ek olarak emir ve yasaklara uyma konusunda iç dünyada terğib-terhib yoluyla emirlere uymada rağbet, yasaklardan çekinmede rehbet duygusunu güçlendirmek gerekir. Dindarlıkta “terğib-emir” ve “terhib-yasak” dengesini kurmak zahir-batın birlikteliğini ifade etmektedir. Mükellefin emir-yasaklara uymasını sağlamanın yolu terğib-terhib yöntemini kullanarak onun iç dünyasındaki duyguları harekete geçirmektir.⁷³ Terğib ve terhib yoluyla harekete geçirilecek duygular usul-kelam ve tasavvuf bağlamında “hâtır” ve “sârîf” kavramıyla ifade edilmiştir. Hatır iyiliği severek emirlere uyma eğilimini, sârîf ise kötülükten tiksinererek yasaklardan uzaklaşma eğilimini ifade etmektedir.⁷⁴ Dinin zahiri-batınî açıdan emirlerine uyma ve yasaklarından uzaklaşma “hâtır-sârîf” duygularıyla bağlantılıdır. Bu iki duyguyu imanı takviye etmek suretiyle terğib-terhib kapsamında harekete geçirmek gerekir. Bu açıdan dindarlaşma, aslında iç dünyadaki dinamiklerin harekete geçirilmesiyle başlayan bir süreçtir. Mükellefin emre uymasını yasaklardan uzaklaşmasını sağlamak üzere onu iyiliğe teşvik eden “hatır” ve kötülükten uzaklaştıran “sarîf” duygularını iman, ilim, akıl, terğib-terhib, nazar, tefekkür, ibadet ve iyi arkadaş vasıtasıyla güçlendirmek gerekir.⁷⁵ Örneğin imanın takviyesi, istiğfar veya ölümü hatırlamak kötülük eğilimini zayıflatırken iyilik eğilimini güçlendirmektedir.⁷⁶ Maverdîye göre bunun önemli yollarından biri dindarlığı bireysel bir çaba olmaktan çıkararak kolektif bir çabaya dönüştürmektir. Nitekim ayette emir-yasaklar terğib-terhib zeminine dayanmaktadır. Ayette (واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى) buyrulması hevedan alıkoymak için salt aklın, sadece emir ve yasakları bilmenin yeterli olmadığını aklın nefsi hevedan alıkoyması için iç dünyada “hatır-sarîf” duygularını güçlendirmenin gerektiğini ifade etmektedir. Zira hevedan alıkoymak terğib-terhib kapsamında korku-sevgi temeline dayandırılmıştır. Bu ise ilahi marifeti güçlendirme,

⁷³ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, 62.

⁷⁴ Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, s.13; Gazzalî, *el-Mustasfa*, s.51; Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdîrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî, *Huccetu'llahi'l-baliğa*, (Kahire: Daru'l-kutubi'l-Hadîse, Tsz.), s.636.

⁷⁵ Bkz. Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 1: 105.

⁷⁶ Bkz. Hasen b. Muhammed b. Mahmûd el-Attâr, *Haşiyetu Attâr 'ala cem'il-cevâmi'*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 2: 521-523; Ensârî, *Çayetu'l-vusûl*, s.163.

ilahi rahmeti, kudreti ve azabı idrak etme esasına dayanmaktadır. Benzer şekilde içkiyi/kumarı yasaklayan ayet, öncelikle bunların şeytan işi bir pislik olduğu haber vererek nefret ettirmekte, sonra yasaklanmakta, akabinde ise onu terk edenleri kurtuluşla müjdelemektedir. Yani ameli emir-yasaklar terğib-terhib bütünlüğü içinde sunulmaktadır. Bu açıdan dindarlıkta emir ve yasaklara uyma deruni dindarlığı harekete/hayata geçirmekle mümkündür. Aynı şekilde toplumda emr-i bil-maruf mekanizması dindarlığın “hatır-sarıf” dinamiklerini kullanarak birey-toplumun dindar kimliğini korumayı hedeflemektedir.

Dinin korku-umut, terğib ve teşvik kapsamında ayet, hadis ve hikmet merkezli iç dünyaya hitap eden yönlendirmeleri mükellefin emre uymasını ve yasaklardan çekinmesini sağlamaya matuftur. Emir ve yasakları yalnızca şekil itibarıyla öğrenmek bunun gereğini yapabilmek için yeterli olmamaktadır. Günümüz dindarlığının önemli problemlerinden biri de budur. Yani akla ve bilgiye rağmen dindarlığı sağlayamama problemidir. Dolayısıyla fikhî/ameli şekilsel bilgiye ek olarak, bu bilgiyi hayata dönüştürmek üzere dindarlığın deruni boyutunu imanı takviye etmek suretiyle harekete geçirmek gerekir. Bu sayede dindarlık süreci bilgiden hayata dönüşmektedir. Gösteriştten uzaklaşarak şekilden öze ulaşmakta ve samimiyet vasfını kazanmaktadır. Maverdî'nin bu kapsamda dinin itikad, ibadet, muamelat boyutlarını hikmet açısından ele alarak zühd merkezli tasavvufî bir zeminde yorumlaması da aslında böyle bir gayeye matuftur.

Dini mükellefiyet inanç, amel ve terk esasına dayalıdır. İnanç ispat ve nefiy kısımlarına ayrılmaktadır. İmanın altı esası ispattır. Allah'ı eksiklikten tenzih etme veya sahabeye dil uzatmamak ise nefiy türündendir. Fiiller namaz gibi bedeni, zekât gibi malî, hac gibi hem bedeni hem malî kısımlara ayrılmaktadır. Terkler ise canın korunmasını, toplumsal kaynaşmanın sağlanmasını ve neslin korumasını hedefleyen üç temel kısma ayrılır. Canın korunması için adam öldürmek, içki içmek ve haram şeyleri tüketmek yasaklanmıştır. Toplumsal kaynaşmayı sağlamak üzere öfke, zulüm ve kin yasaklanmıştır. Nesli korumak amacıyla zina, zinaya ortam hazırlayan sebepler ve mahrem kimselerle evlenmek yasaklanmıştır.⁷⁷

Maverdî ibadetlerin hikmet yönüne dair şu analizleri yapmaktadır: Farz olan bedeni, mali ve hem bedeni hem mali ibadetlerin cinsinden nafile ibadetler vazedilmiş, iyiliğe on katı sevap verilmiştir. Her ibadet için kemal sıfatının yanında, mükellefe kolaylık sağlamak için kemalin alt

⁷⁷ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.62.

derecesi olan cevaz sınırları belirlenmiştir. Namaz oruçtan kolay olduğu ve boyun eğmeyi ifade için oruçtan önce farz kılınmıştır. Namazın tekrar eden vakitlere tahsis edilmesi kulluğun sürekli devam etmesini, ibadet konusunda rağbet/teşvik, yasakları terk etme hususunda ise rehbet/korku şuurunu devam ettirmektedir. Mükellef rağbet ve rehbet duygusunun gücüne göre namazı kemal, noksan ve cevaz sıfatlarıyla eda etmektedir. Oruç mali ibadetlerden kolay olduğu için zekattan önce farz kılınmıştır. Açlık vesilesiyle acizliği hissettirmekte, şehveti kırarak nefsi terbiye etmekte, yeme içmeyi terk ettirerek sabrı öğretmekte, nimetin kıymetini anlamaya vesile olarak şükür kapısını açmaktadır. Bu sayede kulluğu, şefkat, merhamet ve paylaşım duygusunu güçlendirerek mali ibadetlerin edasına zemin hazırlamaktadır. Zekât yalnızca mali bir ibadet olduğu için, hem mali hem bedeni bir ibadet olan hac ibadetine öncelenmiştir. İhtiyaç sahiplerine yardım eli uzatmak suretiyle onları kinden, hasetten ve duygusal kopukluktan uzaklaştırarak toplumsal kaynaşmayı sağlamaktadır. İhtiyaç sahiplerinin mali beklentisini karşılanmamak kin ve hasedin güçlenmesine, bu durum zenginlerle yoksullar arasındaki bağın zayıflamasına, aralarına düşmanlık girmesine ve tabakalaşmayla birlikte emek-sermaye çatışmasına yol açmaktadır. Zekâtın verilmesi zenginin kalbini cimrilikten, dünya sevgisinden ve tamahkarlık duygularından temizleyerek hoşgörü ve cömertlik duygularını güçlendirmektedir. Bedeni ve mali ibadet alışkanlığı yerleştikten sonra, hem bedeni hem mali ibadetlerin hikmetini bir araya getiren hac ibadeti farz kılınmıştır. Hac ibadeti mükellefin vatanını, malını ve evlatlarını terk ederek Allah'ın huzurunda durma babından mahşeri hatırlatmaktadır. İtaatkar-isyankar, üstün-zelil herkesin bir araya gelerek korku ve umut içinde maddeten-manen Allah'a arz edilmesini, isyankar nefislerin yaptıklarını terk etmesini ve günahkarların pişman olarak tevbe etmesini sağlamaktadır. Mükellefe gurbet tecrübesi yaşatmak suretiyle vatanından uzakta düşen garip, yolcu ve kimsesizleri anlama empatisini geliştirmekte ve onlara şefkat eli uzatmasını sağlamaktadır.⁷⁸ Şüphesiz amellerin hikmet yönü burada anlatılanlarla sınırlı değildir. Maverdî dini amellerin zahiri yönlerini derunî yönleriyle mezcetmeye çalışmaktadır. İbadete rağmen ibadetin hikmetinden mahrumiyet dinin derunundan mahrum şekilci bir dindarlık anlayışlarına yol açmaktadır.

⁷⁸ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.63-64.

Maverdî bireysel ve toplumsal açıdan dindar kimliği koruyarak dindarlığı sürdürebilir hale getirmek üzere “emr-i bi'l-maruf nehyi ani'l-münker” mekanizmasının vazedildiğini belirtmektedir. Bireysel açıdan bu mekanizmayı kullanmak kuşkusuz farz-ı kifayedir. Ancak toplumsal bozulmaların yaşandığı fitne dönemlerinde, iyiliği emrederek kötülüğü yasaklama konusunda görüş ayrılığı vardır. Hadis ehline göre evde oturarak fitneden uzak durmak gerekir. Mehdiyi bekleyen bazı anlayışlar kötülüğü yasaklamanın vacip olmadığını, mehdi gelinceye kadar sabredilmesi gerektiğini düşünmektedir. Mütakellim alimlerin cumhuruna göre böyle durumlarda iyiliği emrederek kötülüğü yasaklamak vaciptir. Ancak bu mekanizmanın yalnızca bireysel olarak değil, bozulma toplumsal olduğundan yine toplumsal bir refleksle işletilmesi gerekir.⁷⁹ Bir diğer ifadeyle manevi cihat kapsamında kötülüğü yasaklamak farz-ı kifayedir. Ancak kitlesel bozulmanın yaşandığı fitne dönemlerinde, istenilen sonucun alınmaması halinde böyle bir cihat farzı ayna dönüşmektedir.⁸⁰

Maverdî emir-yasaklara uyma konusunda bütünlük problemine dikkat çekmektedir. Dini-bütün takva sahiplerinin vasfı, hem emre uymak hem de yasaktan çekinmektir. Emir yasaklara sabretmek azaba sabretmekten kolaydır. Öte yandan gündüz vaktinde Allah'ın emir-yasaklarına uyararak haksızlık yapmamak gece namaz kılmaktan üstündür.⁸¹

Dindarlığının önemli problemlerinden biri amelde muvaffak olamayınca umutsuzluğa kapılmak ve mevcut amellerine/iyiliklerine güvenmektir. Yapılan ibadetleri/iyilikleri gösteriş malzemesi haline getirmek, dindarlıkta sürekliliği, ayrıca ifrat veya tefrit yoluyla dengeyi kaybetmektir. Maverdî ibadetlerin fazlalık ve eksiklik olmadan eda edilmesi gerektiğini, ibadet ve iyiliklerde süreklilik ve dengenin esas olduğunu vurgulamıştır. İbadetlerin/iyiliklerin ruhu ihlas ve samimiyettir. Fazlalıklar gösteriş amacından uzak olmalıdır. Kalpleri kendisine ısındırmak, zayıf akılları aldatmak, kendilerinden olmadığı halde salih görünmeye çalışmak, ibadetin duyulması için çaba içine girmek veya özünde kötü olmakla birlikte ibadeti iyi görünme amacıyla kamuflej aracına dönüştürmek onun ihlas ve samimiyetine aykırıdır. İbadetlerde gösteriş mükellefi alay konusu haline getirebilmektedir. Örneğin namazı uzatarak kılan

⁷⁹ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.63-64.

⁸⁰ Bkz. Maverdî, *el-Havi'l-kebîr*, 14: 310; Abdülmelik b. Abdillâh b. Yüsuf el-Cüveynî, *Ğiyasu'l-ümem*, (İskenderiye: Daru'd-Da've, 1979), s.192.

⁸¹ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-Dünya*, s.68.

bir bedeviye “ne güzel namaz kıldın” denilince, “ben aynı zamanda oruç-luyum” şeklinde cevap vermiştir. Bir diğerine “ne zamandan beri Irak’a geldiniz” diye sorulunca, “on yıldan beri Irak’a geldim, ayrıca otuz yıldan bu yana oruç tutuyorum” cevabını vermiştir. Soru soran taraf ise “sana bir soru sordum ancak iki cevap aldım” şeklinde karşılık vermiştir. İbadette fazlalık, dindar bir çevreye dahil olarak sosyal uyum çerçevesinde gerçekleşmişse bunda sakınca yoktur. Çünkü kişi arkadaşının dini üzerinedir. Bireysel olarak ibadeti fazladan yapmakta -gösterişten uzak yalnızca Allah için olması kaydıyla- bir sakınca yoktur. Bireysel bazda ibadeti ifrat düzeyinde arttırmak süreklilik amacı taşıyorsa güzeldir. Ancak fazlalaştırmanın amacı süreklilik değilse ve kısa bir zaman sonra tefrit dönemiyle sonuçlanacaksa bu durum dindarlıkta dengeyi kaybetme anlamında bir eksiliktir.⁸²

Maverdî’ye göre dindarlığın en önemli handikaplarından biri de dünyevileşmedir. Dünya sevgisi ahireti unutturabilir. Bunun için dünyanın kesben değil kalben terk edilmesi ve dünyevi imkanların ahiret için faydalı bir araca dönüştürülmesi gerekir. Maverdî dindarlık olgusunu bu handikaptan kurtarmak üzere, onu tasavvuftaki zühd anlayışı kapsamında yorumlamaktadır. Ayet, hadis, tasavvuf, hikmet ve edebi metinleri kullanarak dindarlığı deruni bir zemine taşımaktadır. Ölüm gerçeğini bütün yönleriyle göz önüne sererek dünyanın akıbetinin ölümle sonuçlandığını derinden derine hissettirmekte, konuyu selefi salihin hayatından örneklerle zenginleştirmektedir. Dünya sevgisini “içtikçe susuzluğu arttıran tuzlu bir deniz suyuna” benzetmektedir. Tûl-i emelin dünyevileşmeye yol açtığını, dünyevileşme yoluyla ahireti unutanlara dünyanın yar olmadığını, bununla birlikte ahireti de kaybettiklerini açıklamaktadır.⁸³

Dünyevileşme faktörü geçmişte olduğu gibi günümüzde de dindarlaşma sürecinin en önemli engellerinden biridir. Dünyevileşme dindarlıkta mali paylaşım duygusunu zayıflatmakla, serveti arttırma daha lüks bir hayat amacıyla harama girmek ve farzları terk etmekle sonuçlanabilmektedir. Bu tehlikeye karşı ölümü hatırlamak esas alınmalıdır.⁸⁴ Ancak dindarlığın ölçütü zannedildiği şekilde dünyayı kesben terk etmek değildir. Aksine onu kalben terk ederek ahiretin bir tarlası olması yönünden sevmek/değerlendirmektir. Zira ideal dindarlığın ölçütlerinden

⁸² Maverdî, *Edebu’-d-din ve’-d-Dünya*, s.74-76.

⁸³ Maverdî, *Edebu’-d-din ve’-d-Dünya*, s.80.

⁸⁴ Tirmîzî, *Zühd*, 4.

biri dünyadan nasibini unutmuyarak, dünyayı ahiret için faydalı bir araca dönüştürmektir.⁸⁵ Nitekim nafakanın vacip kılınması, imkânı olmayanların nafaka için çalışmasını zorunlu kılmaktadır. Bu sebeple Maverdî bir sonraki başlıkta dindarlığın dünyevi boyutlarını ele almaya başlamıştır.

4.4. Dindarlığın Dünyevi Boyutları: Birey, Toplum ve Devlet

Maverdî bu bölümde dindarlığın dünyevî yönünü birey-toplum dengesi, dünya sevgisini kalben terk etmekle birlikte onun kesben terk edilmemesi gerektiğini hikmet kapsamında açıklamaktadır. Bu düşüncüyü insanın manevi yapısını analiz etmekle temellendirmektedir. Allah Teâlâ insanoğlunu aciz, fakir ve muhtaç bir varlık olarak yaratmış ona akıl vererek bu sayede kendi kudretini, zenginliğini, yaratıcılığını, rızık verdiğini ve insanın kendisine ne derece muhtaç olduğunu anlamasını murad etmiştir.⁸⁶ Bireyin böyle bir fitratta yaratılması zorunlu olarak onu toplum, devlet ve dünya ile bağlantılı hale getirmektedir. Bu durum dindar kimliğin sosyolojik açıdan dünyevi boyutlarıyla birlikte edep kapsamında ele alınmasını gerektirmektedir.

Dindarlığın toplumsal ve bireysel yönleri arasında bütünlüğün sağlanması gerekmektedir. Nitekim namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetlerde birlik-beraberlik manasını ifade etmektedir. İbadetlerin topluca eda edilmesi, dini yaşamının zorlaştığı toplumlarda kollektif biçimde emri-bil-marufun esas alınmasını veya toplumun hicret yoluyla terk etmenin emredilmesi⁸⁷ dindarlık olgusunu toplumsal bir bütünlük içinde yapılandırmayı hedeflemektedir. Toplumsal dindarlaşmanın yolu bireysel dindarlaşmadan, bireysel dindarlaşmanın yolu ise toplumsal dindarlaşmadan geçmektedir. Dindarlığın bireysel-toplumsal boyutları arasında karşılıklı bir etkileşim, olum ve olumsuz bir transfer yaşanmaktadır. Toplumda dindar kimliğin güçlenmesi bireyin dindarlaşma sürecini hızlandırmaktadır. Dindar kimliğin zayıflaması ise bireyin dindarlaşmasını zorlaştırmaktadır. Bu durum, dindar olmayan toplumlarda kollektif dindarlaşma süreçlerini beraberinde getirmektedir.

Maverdî, dünya düzeninin ıslahını bireysel ve toplumsal ıslah olmak üzere iki açıdan değerlendirmektedir.

⁸⁵ Kasas, 28/77.

⁸⁶ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-Dünya*, s.92-93.

⁸⁷ Mümtahine, 60/4; Nisa, 4/97; Bkz. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 5: 326.

a- Toplumun Islahı: Maverdî'ye göre toplumsal açıdan dünyanın ıslah dinamikleri hak dine tabi olmak, devlet otoritesi, adalet, güvenlik, verimlilik/üretim ve umut olmak üzere altı tanedir. Din ve akıl birlikteliği olmadan dünyanın ıslahı imkânsızdır. Dinin devlet müeyyidesiyle desteklenerek topluma yön vermesi gerekir. Devlet otoritesi farklılıkları bir arada tutarak birliği-beraberliği sağlamakta, kötülüğün/zalimin karşısında, iyiliğin ve mazlumun yanında durmaktadır. Kamu düzenini sağlayarak zulmü bertaraf etmek için din, akıl, bilim ve devlet otoritesinin birlikteliği esastır. Devlet müeyyidesi bulunmadığı sürece din, akıl ve bilim hevaya mahkum olabileceğinden zulmü bertaraf etmekte yetersiz kalabilir. Devlet din ile baki kalırken, din de devlet müeyyidesiyle güçlenmektedir. Maverdî zalim de olsa imamın, bir diğer ifadeyle devlet otoritesinin fitneden, başkaldırı ve kaos ortamından üstün olduğunu belirtmektedir. Buna dair hadisler aktarırken, her iki durumun kötü olduğunu ancak imamın zulmünün daha hafif olduğunu vurgulamaktadır. İbn Mes'ud'un şöyle dediği aktarılmıştır: "Devlet erki fesada da sebep olabilir; ancak onun faydası ve kendisiyle ıslah edilenler daha fazladır; imam adil olursa mükâfatını alır size düşen şükürdür, haksızlık yaparsa vebali kendisine size düşen sabırdır."⁸⁸ Devlet başkanının dini korumak, ülkeyi imar etmek, hukuk önünde eşitliği adaleti sağlamak, hadleri ikame etmek, alanında tecrübeli güvenilir danışmanlar seçmek, zulmü-haksızlığı önlemek ve hakları sahiplerine teslim etmek türünden görevleri bulunmaktadır.⁸⁹

Maverdî toplumsal dindarlığı adalet yönünü birey ve devlet bazında analiz etmektedir. Devletin adaleti bireylere karşı kolaylaştırıcı tedbirler almak, zorlukları gidermek, gönüllere hükmederek salt baskı politikalarından uzak durmaktır. Bireyin devlete karşı adaleti ona itaat etmek, yardımcı olması; bireyin başkalarına karşı adaleti eziyetten, haksızlık yapmaktan ve hakkı sahibine teslim etmede gecikmekten uzak durmaktır. Bireyin kendi iç dünyasında adaleti ise her konuda zahiri-batını açılardan ifrat-tefritten uzak istikamet vasatında yaşamaktır. Örneğin akıl duygusunda cehaletten ve zekâyı kullanarak insanları aldatmaktan uzaklaşarak "hikmet" vasatını esas almak; hakkı hak bilerek gereğini yapmak, batılı ise batıl bilerek uzaklaşmaktır. Gazap konusunda yani korkaklık (cebanet) ile inançsızlıktan dolayı hiçbir şeyden korkmama (tehevvür) arasında "şecaat" vasatını esas almaktır. Şehvet konusunda mutlak isteksizlik

⁸⁸ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.96.

⁸⁹ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.98.

(humud) ile haram-helal demeden her şeyi talep etmekten (fucûr) uzak biçimde “ıffet” vasatını esas almaktır.⁹⁰

Dindar toplum güvenlik, kamu düzeni ve toplumsal istikrarın sağlandığı toplumdur. Toplumsal dindarlaştırmanın kriterlerinden en önemlilerinden biri budur. İslam hukukunda hırsabe ve bağı cezaları, aynı bölgede ikinci bir imama veya devlet başkanlığına müsaade edilmemesi bu amacı gerçekleştirmeye matuftur.⁹¹ Dindar toplumun bir diğer özelliği üretim yoluyla verimi arttırmaktır. Üretimin ziraat (tarım/hayvancılık), ticaret ve sanayi/teknoloji olmak üzere sacayağı bulunmaktadır. Buna göre dindarlık yalnızca dini olanla sınırlı olmayıp dünyevi işlerde sağlamlığı, kaliteyi, çalışmayı, üretmeyi ve dünyevi tedbirlerin tamamını almayı kapsamaktadır.⁹²

b- Bireyin İslahı: Bireyin ıslahı dinin zahiri-batınî emir-yasaklarına itaati içselleştirerek kişilik haline getirmesiyle sağlanabilir. Bu kapsamda bireyin kendisiyle, ailesiyle ve çevresiyle barışık bir hayat yaşaması gerekir. Ayrıca kendisine yetecek düzeyde sosyal bir refah düzeyini elde etmek üzere çalışmalıdır. Maverdî dindar bireyde bulunması gereken bu vasıfları kitap, sünnet ve hikmet çerçevesinde analiz etmektedir. Bireyin çevresiyle barışık bir şekilde kaynaşmasını sağlayan ülfet olgusu; din, nesep bağı veya evlenmeden kaynaklan akrabalık yoluyla sevgi, dostluk ve iyilik çerçevesinde şekillenmektedir.⁹³ Dost seçiminin dindarlık üzerinde olumlu-olumsuz etkileri bulunmaktadır. Dostluk yapılacak kimselerde doğruluğu tercih edecek hamakattan uzak bir akıl, güzel ahlak, duygusal açıdan kardeşliğe uygunluk türünden kriterler üzerinde durulmaktadır. Sevgi ve nefrette ölçülü olmanın önemi vurgulanmaktadır. Kalpleri ısındırmak üzere ülfeti sağlamanın yolu iyilik yapmaktan, yardımlaşmadan, cömertlikten, dostluk ve akrabalık bağlarını güçlendirmekten geçmektedir.⁹⁴ Bireylerin bu çerçevede ıslah edilmesi toplumsal kimliği güçlendirmektedir.

Buna göre dindarlık olgusu bireyin sosyal ilişkiler ağını kuşatmakta, onun aynı zamanda birey, toplum ve devlet bazında dünyevî boyutları

⁹⁰ Bkz. Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.102.

⁹¹ Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Maverdî, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*, (Kahire: Daru'l-Hadis, Tsz.), s.29.

⁹² Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.153-156.

⁹³ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.106.

⁹⁴ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.106-136.

bulunmaktadır. Dindarlık hayatın her alanını din, akıl ve ahlak birlikteliği çerçevesinde kuşatmaktadır. Dindarlığın inanç, ibadet, adalet gibi değerlerden sonra en güçlü kriteri ahlaktır. Genel anlamda ahlak inanç olgusunu, ibadetleri ve adalet duygusunu kuşatmaktadır. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de en önemli problemlerden biri dindarlıkta ahlak problemidir. Bu sebeple Maverdî dindarlığın bireysel ahlaki yönü üzerinde durmuş dindarlığın akıl, ilim, din ve dünya boyutlarından daha fazla önem vermiştir.

4.5. Dindarlığın Bireysel Boyutu: Edep ve Ahlak

Fıkhın ameli formları dindarlığın zahiri yönünü temsil ederken, fakihler onun zahiri yönünü edep olgusuyla birlikte ele almışlardır. Allah'a, Peygamber'e ve kitaba karşı edep, bireyin kendisine ve çevresine karşı edebi, geçmiş alimlere karşı edep, münazara adabı, ilim öğrenme-öğretmenin adabına dair bir çok konuyu incelemişlerdir.⁹⁵ Dindarlığın edep/ahlak boyutunu dini-akli ve tecrübî açıdan inşa etmek üzere çeşitli kriterler esas alınmıştır. Din olmadan akıl tek başına ahlaki faziletleri elde edebilseydi, peygamberlerin fetanet sıfatından dolayı ilahi edebe ihtiyaçları olmaz ve bireyi-toplumu edep açısından inşa etme çabasına girmezlerdi. Fıkhın ameli hükümleri edeple iç içe ele alınmıştır.

Maverdî edebî ilimden önce geldiğini belirterek, edepten mahrum bir alimi harap bir binaya benzetmektedir. Edepten mahrum alimi verimli/kaliteli ancak atıl bırakıldığından dolayı faydasız otların bittiği haşere yuvası bir toprağa benzetmiştir.⁹⁶ Edep olgusunun hayatı kuşattığını, edep vasıflarının sınırlanamayacağını ve her şeyin bir edebinin bulunduğunu ifade ederek, bireysel edebî kazanma yöntemini üç kategoride değerlendirmiştir. Dindar kimliğin edep yönünü inşa etmek üzere yalnızca kötü ahlakları ve ahlaki faziletleri saymakla yetinmemiş bunları sebep-sonuç ve kazanma yöntemi bakımından analiz etmiştir. Zira sebep-sonuç ve edebî kazanma metodolojisi olmadan yalnızca ahlaki faziletleri ve kötü vasıfları saymak dindar kimliğin inşası için yeterli olmamaktadır. Ayrıntılarını Maverdî'nin kitabına bırakarak, bireysel edebî kapsamını ve edebî kazanma metodolojisini ana hatlarıyla birer örnekle ele alacağız.

Aileden kazanılan edep: Maverdî'ye göre birey dindarlığın edep yönünü aileden kazanmaktadır. Çevreden elde edilen edep ise buna bina

⁹⁵ Bkz. Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 20-35; Hatib el-Bağdâdî *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, (Riyad: Daru İbn Cevzî, 1996), 2: 221, 247, 375.

⁹⁶ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.168.

edilmektedir. Küçük yaşta edep kalıbını almayan bireylerin hayatın ilerleyen safhalarında bunu kazanmaları imkânsız olmasa da zorlaşmaktadır. Çocuğun edebi anne-babanın edebi üzerine kurulmaktadır.⁹⁷ Küçük yaşta kazanılan edep sosyalleşme yoluyla, çaba ve gayretle geliştirilmektedir. Fıkıhta abdest, namaz ve oruç ibadetlerini küçük yaşlarda kazandırmanın aileye vacip kılınması edebinin aileden başladığını, dindar ortamlarda sosyalleşme yoluyla geliştiğini ifade etmektedir.

a- Sosyalleşme süreciyle kazanılan edep: Maverdî sosyalleşme sürecinde elde edilen edebi yedi başlık altında açıklamaya çalışmaktadır. Bunlar kibirden-kendini beğenmişlikten uzak durma, çevreden güzel ahlak edinme, haya duygusunu güçlendirme, öfkeye karşı yumuşak huyluluğu, yalana karşı doğruluğu ve hasede karşı hayırda yarışmayı esas almaktır.⁹⁸

b- Haya duygusu: Allaha karşı haya, insanlara karşı haya ve bireyin kendisine karşı hayası olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Allah'a karşı haya bireyin ilahi emir-yasaklara uyması; insanlara karşı haya bireyin eziyetten haksızlıktan uzak durması; bireyin kendisine karşı hayası ise yalnız kalınca iffeti korumasıdır. Haya duygusu imandan kaynaklanarak hayatın tümünü kuşattığından onun güçlenmesi imanın güçlenmesine bağlı olup ailede, sosyalleşme sürecinde ve bireysel çabayla kazanılmaktadır. Fıkhın ameli hükümleri bireyin haya duygusunu somut forma büründürerek meleke haline getirmektedir.

Doğruluk bütün güzelliklerin kaynağı olduğundan dürüstlük, güvenilirlik ve mürüvvetle sonuçlanmaktadır. Küfür-nifak sıfatı olan yalancılık ise güven kaybına, laf taşımaya, laf taşıma öfkeye yol açmakta, öfke ise düşmanlıkla sonuçlanmaktadır. Doğruluğun kaynakları akıl, din, doğrulukla meşhur olma hissi ve mürüvvetin güçlendirmektir. Yalancılığın sebepleri ise menfaat sağlama, sözünü tatlı cazip hale getirme düşüncesi, düşmanlık-intikam alma hissi ve yalancılığı alışkanlık haline getirmedir. Doğruluk gıybet, laf taşımaya ve fitneye sebep olunca zarar bakımından yalandan farksızdır.⁹⁹

Maverdî doğruluk-yalancılık ahlakını sebep-sonuçlarıyla analiz ettikten sonra doğruluk vasfını kazanmanın yolları üzerinde durmaktadır. Doğruluğa karşı hatır, yalancılığa karşı sarıf duygularını terğib-terhib

⁹⁷ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.169.

⁹⁸ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.172-202.

⁹⁹ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.195.

kapsamında güçlendirmek gerekir. Böylece dindarlıkta zahir/batın edep sürecini iç dünyanın dinamiklerini harekete getirmekle başlatmaktadır. Buradan edebî zahiri-batınî yönlerinin bulunduğu, her iki boyutun emir-yasalara konu olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan zahiri/batınî açılardan edep olgusunun manevî/derunî temelleri bulunmaktadır. Doğruluk-yalancılık, iyi zan ve kötü zan, ayrıca haya duygusunun boyutları bireyin manevî alt yapısıyla doğrudan bağlantılıdır. O halde zahiri/batınî düzlemde bireysel edebî kaynaklarını bireyin iç dünyasında aramak gerekmektedir. Bireyin iç dünyasında imanı takviye etmek suretiyle haya, korku, sevgi, umut, sabır, şükür, hesap verme bilinci ve akıl başta olmak üzere tüm duyguların merkezi olan kalbi ıslah etmek gerekmektedir. Bu sayede bireyde iyilik eğilimini güçlendirmek, kötülük eğilimini ise zayıflatmak mümkündür.

Bireysel Çaba Yoluyla Kazanılan Edep: Maverdî bu kapsamda konuşma-susma adabı, sabır ve ceza' (feryat/sabırsızlık), istişare/danışma, sır saklama, mizah-gülmenin adabı, olayları uğursuzluk yerine tefeüül yoluyla iyiye yorumlama, mürüvvet ve diğer edep vasıflarını ele almaktadır.

c- Örneğin sabır olgusunun ibadette sabır, ilahi emir-yasalara uymada sabır, musibet zamanında sabır ve günah işlememe konusunda sabır türünden birçok boyutunu açıkladıktan sonra bu duygunun nasıl güçleneceğini ele almaktadır.¹⁰⁰ Konuşma-susma adabı kapsamında lisanın afetlerine dikkat çekmektedir. Mümkün oldukça susmayı, gerektiği yerde ise susmayarak az/öz ve hikmetle konuşmayı esas almaktadır. Konuşmanın zararlı olmaktan çıkarak faydalı bir araca dönüşmesi için dört şart saymaktadır. Bunlar konuşmanın faydayı sağlama, zararı giderme türünden makul bir sebebe dayanması, sözün yerinde söylenmesi, konuşmanın ihtiyaç miktarıyla sınırlanması ve konuşulacak sözün doğru seçilmesidir. Gereksiz konuşma hezeyana, konuşma sınırlarını belirlememe gevezeliğe, kısa konuşma maksadın anlaşılmasına yol açmaktadır. Sonda söylenilecek sözü başta söylemek acelecilik, başta söylenmesi gerekeni sonda söylemek savsaklama ve acizliktir. Her sözün ayrı bir makamı olduğundan hitabın makama uygun olmaması hikmete aykırıdır. Konuşmanın başlıca edepleri ölçülü olma, övgü-yergide ifrat tefritten uzak durmaktır. Aşırı sevinç anında yapılamayacak şeylerle vaatte bulunmaktan, öfke anında tehdit etmekten uzak durulmaktadır. Sözün fiil ile tasdik edilmesi, diksiyonun düzgün olması ve ses tonunun

¹⁰⁰ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.212.

orta halli olması gerekir. Çirkin kırıncı sözlerden uzak durmak, hikmete dayalı kavli leyyini esas almak gerekir.¹⁰¹ Bu açıdan Maverdî'ye göre dindarlığın en önemli kriterlerinden biri konuşma-yazma alanında dinin güzelliğini yansıtan insanoğluna yakışan nezih, temiz, hikmet esaslı ve edepli bir üslubu esas almaktır. Günümüz dindarlığının özellikle sosyal medya kulvarlarındaki en temel problemlerinden bir de üsluptur. Günümüzde üslubun bozulması, kirlenmesi ve edepten uzaklaşması dini alanda kullanılan üslubun dine muhalif olmasıyla dinin güzelliklerini, doğruyu ve hakikati üslup açısından çirkinleştirmekle sonuçlanabilmektedir. Buna karşılık kullanılan üslubun ilahi hitaba yakışır, nebevi usulüba yakışır, temiz ve nezih bir üslup olması dinin güzelliğini ortaya koymakla sonuçlanmaktadır.

Sonuç

Fıkıhın ameli yönü dinin itikadi, ahlaki, derunî ve fikri yönleriyle iç içedir. Fıkıh bireye, topluma ve devlete böyle bir bütünlük içinde yön vermektedir. Fakih Maverdî ideal dindarlık modelini fıkhi, rasyonel, entelektüel ve deruni yönleriyle ele alarak edep kapsamında yorumlamaktadır. Onun akli, ilmi, itikadi, ameli, ahlaki ve dünyevî boyutlarını harmanlayarak bütünlüğü sağlamaktadır. Dindarlık akıl olgusuna dayanmakla birlikte, akıl tek başına yeterli olmadığından ilim şarttır. Ancak ilme rağmen mükellefin hevaya uyararak, dinin emir-yasaklarını bildiği halde terk etmesi ilmin tek başına yeterli olmadığını göstermektedir. Buna ek olarak iman, marifet, ilahi korku-sevgiyi güçlendirmek yoluyla terğib-terhib kapsamında dindarlığın derunî dinamiklerini harekete geçirmek gerekmektedir. Maverdî dindarlaşma sürecini dıştan içe değil, bireyin iç dünyasından başlatmaktadır. Dinin ameli emir-yasaklarını yaşatmanın yolu bireyin iç dünyasını harekete geçirerek derunî dindarlık sürecini başlatmaktan, dindarlığı iman merkezli olmak üzere akıl, ilim ve ahlak/edep esasları üzerine kurmaktan geçmektedir.

Dindarlığın dini, dünyevî ve bireysel olmak üzere üç temel boyutu bulunmaktadır. Dini boyutta teşrî iradenin itikadi, ameli ve ahlaki alandaki emir-yasaklarına uymak, samimi dindarlığı keşfederek içselleştirmek suretiyle yaşamak esastır. Dünyevî boyutta tekvini iradeye uygun hareket etmek esastır. Tarım, ticaret, teknoloji ve sanayileşme alanında toplumsal kalkınma dindarlığın dünyevi tezahürlerindedir. Dünyevi işlerin yanı sıra devlet idaresinin çalışma, sağlık, kalite, edep ve ahlak değerlerine uygun

¹⁰¹ Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.202.

olması gerekmektedir. Dindarlığın bireysel açıdan edep yönünü aileden başlatarak, dini bir çerçevede sosyalleşme süreciyle ve bireysel çabalarla kemale ulaştırmak hedeflenmelidir. Dindarlık süreci bireysel bazda iman, edep-ahlak olgusundan başladığı için Maverdî onun bu boyutuna daha fazla ağırlık vermektedir. İbadetler şükür duygusunu, emirlere uymak haya duygusunu, yasaklardan çekinmek sabır duygusunu güçlendirmektedir. Bunların tamamı ise doğrudan iman temeline dayanmaktadır.

Maverdî edep olgusunun kapsam bakımından hayatın tamamını kuşattığını, ailede kazanıldığını, sosyalleşme süreciyle olgunlaştığını ve bireysel çaba-tecrübeyle geliştirildiğini vurgulamaktadır. Edep kapsamında olumlu-olumsuz vasıfları metodolojik açıdan “sebeup, sonuç ve vasfı kazanma” çerçevesinde ayet, hadis, hikmet ve tecrübeyle analiz etmekte; edep merkezli bir dindarlık kimliğini inşa etmeye çalışmaktadır. Günümüz dindarlaşma sürecinin en önemli handikabı yalnızca iyi-kötü vasıfları sayarak bunların sebepleri, sonuçları ve kötü vasıflardan kurtularak iyi vasıfları elde etme yollarının üzerinde durmamaktır. Maverdî fikhın ameli hükümlerini itikadi bir zemine dayandırarak hikmet açısından izah etmekte ve bireyi ahlaki açıdan inşa etmeyi hedeflemektedir. Bu yönüyle ameli hükümler itikadi hükümlerle ahlaki hükümler arasında köprü görevi üstlenirken dindarlığın itikadi/ahlaki boyutlarını meleke haline getirmeyi hedeflemektedir.

Fikhın ameli hükümleri itikadi temellere dayanırken, ameli-hukuki hükümler ahlaki değerlerin içselleştirilmesini sağlamaktadır. Dindarlığın ameli boyutunu ele alan fakihler onun itikadi ve ahlaki çerçevesini ihmal etmemiştir. Fakih Maverdî'nin ele aldığımız eseri bunun somut kanıtlarından biridir.

Kaynakça

- Ahmed Emin. *Zuhru'l-İslam*. Kahire: Müessesetu'l-Hindavî, 2012.
- Amidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim (ö. 631/1233). *el-İhkâm fî usulî'l-ahkâm*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1404.
- Attar, Hasen b. Muhammed b. Mahmûd eş-Şâfiî (ö. 1250/1834). *Haşiyetu Attâr 'ala cem'îl-cevâmi'*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Bağdadî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit (ö. 463/1071). *Tarihu Bağdâd*. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 2002.
- el-Fakîh ve'l-mütefakkîh, Daru İbn Cevzî, Riyad, 1996.
- Bardakoğlu, Ali. *İslam Işığında Günümüz Müslümanlığımızla Yüzleşme*. İstanbul: KURAMER Yay., 2017.

- Bennanî, Abdurrahman b. Cadullah (ö.1198/1783). *Hâşiyetü el-'allâme el-Bennanî 'ala şerhi'l-mahhalî 'ala metni cem'i'l-cevâmi'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî (ö. 458/1066). *Şu'abu'l-iman*, Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981). *el-Fusûl fî'l-usûl*. Kuveyt: Vezaretu'l-Evkâf ve's-Şuûn, 1985.
- *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1985.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî (ö. 478/1085). *el-Burhân*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- *Ğıyasu'l-ümem*. İskenderiye: Daru'd-Da've, 1979.
- Dihlevî, Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî (ö. 1176/1762). *Huccetu'llahi'l-baliğa*. Kahire: Daru'l-kutubi'l-Hadîse, Tsz.
- Ebu Hanife, Numan b. Sabit. *el-'Alim ve'l-müte'allim*. Tahkik: Muhammed Zahid el-Kevserî, Kahire: Mektebetu'l-Ezher, 1368.
- *el-Fıkhu'l-ebsat*. Ta'lik ve Thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Kahire: Mektebetu'l-Ezher, 1368.
- Ebu Talib el-Mekkî, Muhammed b. Alî b. Atıyye (ö. 386/996). *Kûtu'l-kulûb*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Ensârî, Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed (ö. 926/1520). *Ğayetu'l-vusûl fî şerhi lubbi'l-usûl*. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1354.
- Fennârî, Şemsuddin Muhammed b. Hamza (ö.834/1431). *Fusûlu'l-bedai' fî usuli's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.
- Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111). *el-Mustasfâ*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413.
- Gürses, İbrahim. *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002.
- İbn Abidin, Muhammed Emîn (ö. 1252/1836). *Reddu'l-muhtâr*. Beyrut: Daru'l-Fıkr, 2000.
- İbn Kudâme Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed (ö. 620/1223). *Ravzatu'n-nâzır ve cünnetu'l-munâzır* (Nüzhetu'l-Hatır Şerhiyle Birlikte). Daru'l-Kunûz, Riyad, 2012.
- Karaman, Hayrettin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yay., 1999.
- Herevî, Ali b. Sultan Muhammed el-Karî. *el-Mesnu' fî ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû'*. Thk. Abdulfettah Ebu Ğudde, Halep: Mektebetu Matbû'at, 1994.

- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed (ö. 711/1311). *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Daru Sadr, 1414.
- Kadı Şuca' Ahmed b Hüseyin (ö. 500/1107 sonrası), *Ğayetu'l-İhtisâr*, Beyrut: Daru'l-Meşari' 1996.
- Kallek, Cengiz. "Maverdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yay., 2003.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed (ö. 587/1191). *el-Bedayiu's-sinaî*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1982.
- Maverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî (ö. 450/1058). *Edebu'din ve'd-dünya*. Beyrut: Daru'l-Fıkr, 2005.
- *el-Havî fî fikhî's-Şafîi*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- *el-Ahkâmu's-sultaniyye*. Kahire: Daru'l-Hadis, Tsz.
- *el-Havi'l-kebîr*. Beyrut: Daru'l-Fıkr, Tsz.
- *en-Nüket ve'l-'uyûn (Tefsîru Maverdî)*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Tsz.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramurz (ö. 885/1480). *Mir'âtu'l-usûl*. Beyrut: Daru Sadr, 2011.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277). *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*, Cidde: Mektebetu'l-İrşâd, Tsz.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh (ö. 764/1363). *el-Vafî bi'l-vefeyât*. Beyrut: Daru İhyai't-Turâs, 2000.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed (ö. 911/1505). *Camiu'l-ehadîs*. Beyrut: Daru'l-Fıkr, Tsz.
- Şafii, Muhammed b. İdris. *el-Umm*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1990.
- Şatıbî, İbrahim b. Musa (ö. 790/1388). *el-Muvafakât*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 2002.
- Ukkaş, Hüseyin Ali. *Alâkatu't-tevazun ve't-tekâmül beyne'l-fikhi ve't-tasavvuf, Mecelletu Usûluddîn*. Esmeriyye Üniversitesi Yay., Ocak, 2016, 1:31 (28-40).
- Uludağ, Süleyman. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi "Gazzâlî"*, Ankara: TDV Yay.,
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1348). *Mîzanu'l-ı'tidal fî nakdi'ricâl*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1995.
- *Tarîhu'l-İslam*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1987.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır (ö. 794/1392). *el-Bahru'l-muhît fî usuli'l-fikh*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- *Lukatatu'l-'aclân*, Kahire, 1908.