

MÂTÜRÎDÎ'NİN TE'VÎLÂTÜ'L- KUR'ÂN'DA BAZI TASAVVUFÎ KAVRAMLARA YAKLAŞIMI AL-MÂTURÎDÎ'S APPROACH TO SOME CONCEPTS OF SUFISM IN TA'VÎLÂTU'L-QUR'ÂN

Geliş Tarihi: 07.02.2020 Kabul Tarihi: 02.06.2020

✉ VEYSEL GENÇİL

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ

BARTIN ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-0103-1274

veysel.gencil@gmail.com

ÖZ

Bu makalede *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserden hareketle Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) bazı tasavvufî kavramlara yönelik değerlendirmeleri ele alınmaya çalışılmaktadır. Mâtürîdî, İslâm düşünce geleneğinde akla yönelik vurgusuyla öne çıkan bir âlimdir. O, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserini de bu anlayışı merkeze alarak inşa etmiştir. Bu ise onun tasavvufa mesafeli durduğu şeklinde bir algının oluşmasına imkân vermiştir. Ne var ki eserinin bütüncül bir gözle incelenmesi durumunda Mâtürîdî'nin bazı sûflerinin ifadelerini şerh ettiği ve bu sayede ilgili meselenin daha iyi anlaşılmasına katkı sağladığı görülecektir. Yine onun, sûflerinin işaret ettiği cömert ve sabırlı olmak yahut nefsi terbiye etmek gibi güzel vasıflara nasıl sahip olunabileceğine dair tavsiyelerde bulunduğu fark edilecektir. Ayrıca Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde tasavvufî sahadaki önemli bazı kavramları kullandığı, fakat bunlara ayrı bir anlam yüklediği anlaşılacaktır. Sonuç itibarıyla entelektüel yapısı nedeniyle tasavvufî sahanın köşe taşı bazı kavramlarını yeniden tanımlaması, bizde, onun tasavvuf literatürüne girmesine mani olduğu kanaatini uyandırmıştır.

Anahtar Kavramlar: Tefsir, Tasavvuf, Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Zühhd.

ABSTRACT

In this article, al-Mâtürîdî's (d. 333/944) evaluation of some concepts of Sufism will be discussed in the light of the book *Ta'vîlâtü'l-Qur'ân*. He is a scholar who puts the mind at the center of the Islamic thought tradition. He built his work called *Ta'vîlâtü'l-Qur'ân* on the basis of this understanding. This caused the perception that al-Mâtürîdî was standing at a distance from Sufism. But, in the case of a holistic analysis of his work, it will be seen that al-Mâtürîdî explained some of the statements of the Sufis and thus contributed to a better understanding of the issue. Again, it will be noticed that he made recommendations on how to have good qualities such as being generous and patient, or training one's own nafs. In addition, it will be recognized that al-Mâtürîdî used some important concepts of Sufism in his work titled *Ta'vîlâtü'l-Qur'ân*, but he attributed different meanings to them. As a result, it is understood that the fact that he redefined some of the cornerstone concepts of Sufism because of his intellectual background prevented him from entering the Sufi literature.

Keywords: Tafsir, Sufism, al-Mâtürîdî, *Ta'vîlâtü'l-Qur'ân*, asceticism.

AL-MĀTURĪDĪ'S APPROACH TO SOME CONCEPTS OF SUFISM IN TA'WĪLĀTU'L-QUR'ĀN

SUMMARY

Abū Mansūr Muḥammad al-Māturīdī was a scholar who used the reason while evaluating Islamic tradition. His masterpiece *Ta'wīlātu'l-Qur'ān* was also formed by this understanding. This caused the perception that al-Māturīdī was standing at a distance from Sufism. This might stem from the inability to reconcile the concept of asceticism or Sufism and his rationalistic perspective. The fact that the symbolic / *ishārī* interpretations of verses by Sufis were not seen in al-Māturīdī strengthened this perception. Al-Māturīdī made an *ishārī* interpretation in his book for only one verse, but he reached that conclusion through the reason as well. On the other hand, he narrated some statements in his *Ta'wīlāt* which were very similar to Sufi statements. For example, he mentioned some of the Sufi statements regarding being rich or poor, being patient or grateful, staying away from the evil in order to train the *nafs* and have an edge with the sultans. When compared to some scholars such as Qushayr (d. 465/1072), Ghazzali (d. 505/1111), Sarraj (d. 378/988), al-Kalabadhi (d. 380/990), this fact would manifest itself clearly. On the other hand, provided that his opus is read with a holistic approach, it will be figured out that he annotated the Sufi statements and made them be understood explicitly. For example, a Sufi might define the patient as the one who abandons complaining. Al-Māturīdī expounds these statements as: the human whose essence is under the control of Allah since he/she was created by Him. The owner has the right on His property. In this case, the human does not have the right to complain about the things he/she faces. It is possible to increase the examples. Besides, his accomplishment to show how somebody reaches some good deeds such as being generous and patient is remarkable. On the other side, he might open a new perspective in Sufi tradition by his own approach. In this context, he has re-defined the concept

of asceticism/zuhd and the clarification/purification of the soul. According to him, asceticism is not only to turn someone's face from the worldly life but also to share the wealth with others. The obligatory conclusion of this definition is to have wealth in order to share it with others. In order to share the wealth, one has to be rich. Therefore, being rich is not a situation to be blamed. However, many Sufis opposed this idea. He has also re-defined the purification of the soul in a similar way. The purification of the soul is to stay hungry in order to be purified. By this means, the person will prevent him/herself from the sins. However, according to Maturidi, there is no need to stay hungry in order to abstain from the sins even though the hunger helps it. On the contrary, the person needs to eat good food because things like this might lead to gratefulness. Being grateful might also prevent someone from doing bad deeds. By this way, he/ she might know how weak he or she is. On the other side, to think how great Allah is might help people to abstain from the sins. Also, to think about the hell will be helpful to keep one away from the sins because bad deeds will be paid by the punishment in the hell unless Allah forgives them. Besides, to contemplate on the blessings in the heaven might keep someone away from doing bad deeds because reaching a better position and gaining eternal wellness is preferred rather than deceptive and ill-gotten things. In that case, being wealthy, healthy and powerful might cause to do bad deeds, but a person might abstain from the sins thorough deep contemplation. In this paper, the Sufi understanding of al-Māturīdī will be examined. This study will display the position of al-Māturīdī in the Sufi literature even though he had been seen as a scholar who had a reason-based thinking system on Islamic thought tradition. It is also discussed that al-Māturīdī has re-defined some terms of Sufism.

GİRİŞ

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, hayatı hakkında oldukça kısıtlı bilgiye sahip olunan bir mütekellim, fakih ve müfessirdir. Ona dair bilgiler çoğunlukla Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) vasıtasıyla gelmiş ve sonraki âlimler de bu bilgileri özetle aktarmış görünmektedir.¹ Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı eserinin tahkikleri dahi son on beş yıl içerisinde gün yüzüne çıkarılmıştır. Böylesi bir âlimin söz konusu eseri pek çok yönden değerlendirilmeye açıktır. Biz de bu makalemizde onun tasavvuf literatüründe bahsi geçen bazı kavramlara yönelik değerlendirmelerini incelemeye alacağız.

Mâtürîdî'nin tasavvufî meselelere bakışı çeşitli araştırmacılar tarafından,² fakat çoğunlukla ikinci el kaynaklardan hareketle mevzubahis edilmiştir.³

¹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Neşru riâseti's-şüûni'd-dîniyye, 1993), 469-474; İbn Fadlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, thk. Kâmil el-Cebûrî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye 2010), 6/ 61-62; Muhyiddîn Ebu Muhammed el-Kureşî, *Cevâhîru'l-müdie fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdül-fettah el-Halevî (Riyad: Dâru Hicr, 1988), 3/ 360-361; Muhammed Murteza ez-Zebîdî, *İthâfu's-sâdeti'l-muttekin bi şerhi lhyâ-i ulûmiddîn*, (Beyrut: Müessesetu'ttârîhu'l-Arabî, 1994), 2/ 5-6.

² Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (İstanbul: Doçentlik Tezi, 2001), 26-28; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Mâtürîdilik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 221-223. Ayrıca bk. Kalaycı, "Zühd ve Melâmet Farklılaşması Bağlamında Hanefî Geleneğin Kuşeyrî'ye İlgisi", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin*, ed. Hülya Alper, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 306-310; Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 32-33; Ahmet Yıldırım, "İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyasında Tasavvuf", *IV. Uluslararası Türk Dünyası Ekonomi Forumu Bildiriler Kitabı* (Çorum: 7-9 Mayıs 2015), ed. Mehmet Evkuran, (Çorum: Hitit Üniversitesi, 2015), 61-70; Necdet Tosun, "Maturidiyye ve Tasavvuf İlişkisi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 38 (Aralık 2016), 47-54.

³ Sami Şekeroğlu ve Ahmet Ak bu konuda istisna oluş-

Araştırmacılar, bu konuda Mâtürîdî'nin ne söylediğinden çok, ona dair nelerin söylendiği üzerinde durmuşlardır. Bu çerçevede onlar Mâtürîdî'ye dair bir rüya naklederler. Buna göre salihlerden biri, rüyasında Ebû Nasr el-ÿyâzî'yi (ö. III/IX. yüzyılın son çeyreği [?]) görür. ÿyâzî'nin önünde biri gül, diğeri şeker kamışının bulunduğu iki tabak vardır. ÿyâzî, gül tabağını Hakîm es-Semerkindî'ye (ö. 342/953), şeker kamışının bulunduğu tabağı ise Mâtürîdî'ye vermiştir. Bu rüya, hikmet ilminin Hakîm'e; hakikat ilminin ise Mâtürîdî'ye verildiği şeklinde yorumlanmıştır. Araştırmacılar yine Mâtürîdî'nin Hızır'ı gördüğü, onun duasını aldığı ve bu sayede Şîa, Mu'tezile ve Kerrâmiye gibi fırka ve mezheplere galip geldiği haberlerini nakletmişlerdir.⁴ Özen, bu nakli sonrasında Mâtürîdî'nin takvaya dair ifadesini de kaydedip konuyu sonlandırır. Kutlu ve Kalaycı ise Mâtürîdî'nin eserlerinde ilk dönem sûfî ve mutasavvıfların görüşlerine pek rastlanmadığını belirtirler. Onlar ayrıca, Mâtürîdî'nin zühd ve tasavvuf arasına mesafe koyduğunu, onun akla ve delil getirmeye dair vurgularının entelektüel bir din söylemi özelliği taşıdığına dikkat çekerler. Tüm bunlar nedeniyle Hızır ve rüya menkıbesinin yanı sıra keramet sahibi olduğu şeklindeki ifadeler, Kutlu ve Kalaycı tarafından, Mâtürîdî'ye yönelik menkıbevi bir kişilik oluşturma teşebbüsü olarak okunmuştur.⁵

Zikri geçen düşüncelerden hareketle Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ında tasavvufî unsurlara hiç rastlanmayacağı sonucu çıkarılabilir. Fakat söz konusu eserin bütüncül bir gözle incelenmesi durumunda muhtemel kanaati aksi yöne çevirecek bazı veriler ile karşılaşmak mümkün olacaktır. Çünkü Mâtürîdî -aşağıda görüleceği üzere- Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *Taarruf*'u, Serrâc'ın (ö. 378/988) *Luma'*sı, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Risâle*'si, Hucvîrî'nin (ö. 465/1072 [?]) *Keşfü'l-ma'cûb*'u ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ*'sında yer alan bazı ifadelerle denk sözleri sarf ya da nakletmiştir. Böylesi bir durum, isim vermese de Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ında kimi sûfilerin bazı ifadelerine rastlanabileceğini gösterecektir. Fakat sûfilerin âyetlere yönelik işâri te'villerinin ya da marjinal yorumlarının Mâtürîdî tarafından benimsenmemiş olduğunu da belirtmek gerekir. *Te'vilât*'ta işâri sayılabilecek yoruma -araştırmalarımızdan hareketle- sadece bir yerde ve ona da Mâtürîdî'nin aklî çıkarımlar sonucu ulaştığı görülecektir.

turmaktadır. Şekeroğlu, *Te'vilât*'tan hareketle Mâtürîdî'nin zühd anlayışını; Ak ise yine aynı eserden hareketle Mâtürîdî'nin şükür anlayışını çalışmıştır. Bk. Sami Şekeri roğlu, "Mâtürîdî'de Zühd ve Takva Anlayışı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/22, (2009), 53-64; Ahmet Ak, "Mâtürîdî'nin Şükür Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (2006), 185-194.

⁴ Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", 32-33; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 27; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Mâtürîdîlik İlişkisi*, 222.

⁵ Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", 33; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Mâtürîdîlik İlişkisi*, 223.

Yunus Eraslan tarafından “Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvuf İlişkisi” başlığıyla 2019 yılı Haziran ayında savunulan bir doktora çalışması mevcuttur.⁶ Bu çalışmanın kelâm ve tasavvuf ölçüğünde incelenmiş olması onun belirli sınırlar dâhilinde kalmasını gerektirmiştir. Diğer yandan konu bağlamında “Mâtürîdî’nin Halk Dindarlığına Dayanak Teşkil Eden Bazı Sûfi Yorumları Değerlendirmesi” başlığı altında tarafımızca bir tebliğ de sunulmuştur.⁷ İş bu makalenin, Mâtürîdî’nin anlaşılması hususunda gerek mezkûr tebliğe gerekse Eraslan’ın çalışmasına katkı sağlamasını ummaktayız.

Araştırmamızın amacı Mâtürîdî’nin sûfi taraftarı yahut muhalifi olduğunu betimlemek değildir. Aksine *Te’vilâtü’l-Kur’ân* adlı eserinde tasavvufun konu edindiği bazı meseleler hakkında, onun farklı düşüncelerini ortaya koymaktır. Araştırmanın ilk başlığı altında zâhid olarak nitelenen Mâtürîdî’nin bu vasfının ayırt edici özelliklerine yer verilecektir. Takip eden başlıkta ise onun, tasavvufi kültürde yer alan, rızâ, sabır-şükür, nefis mücadelesi, cûd ve sehâvet, sekr ve muhabbetullah/Allah aşkı gibi kavramlara dair düşünceleri üzerinde durulacaktır. İlgili konu ekseninde öncelikle sûfi kaynaklarda yer alan bazı ifadeler nakledilecek, ardından benzer ifadeleri sarf eden Mâtürîdî’nin açıklamalarına yer verilecektir. Bu açıklamalardan hareketle onun, sanılabileceği üzere, sûfi kültüre yabancı olmadığı, *Te’vilât*’ında tasavvûfi öğelere rastlanabildiği, fakat bu sahada kendisine has bir yöntem izlediği görülecektir. Netice itibarıyla tasavvufi kültürde ismine yer verilmemesinin onun keşf ve ilham meselesindeki düşüncelerinden çok entelektüel söylemlerinden kaynaklanmış olabileceği sonucuna varılacaktır.

1. Farklı Bir Zâhid: Mâtürîdî

Re’y şehrinin kâdısı Muhammed b. Mukâtil er-Râzî’nin (ö. 248/862) talebesi olan Mâtürîdî, *zâhid* olarak anılır.⁸ Fakat onun bu vasfının anlaşılması sosyolojik arka planın görülmesine bağlıdır.⁹ Şöyle ki Mâtürîdî’nin yetiştiği Semerkand’ın da içinde yer aldığı Mâverâünnehir bölgesi,

⁶ Bk. Yunus Eraslan, *Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvuf İlişkisi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

⁷ Bk. Veysel Gengil, “Mâtürîdî’nin Halk Dindarlığına Dayanak Teşkil Eden Bazı Sûfi Yorumları Değerlendirmesi”, *İslâm ve Yorum II - Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar* (Malatya, 11-12 Nisan 2019), ed. Fikret Kahraman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayinevi, 2018), 3/423-442.

⁸ Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Nesefî, *el-Kand fî zikri ‘ulemâ’i Semerkand*, takdim: Nazr Muhammed Faryabî (Riyad: Mektebetü’l-Kevser, 1991), 143; Leknevî, *Fevâidü’l-behiyye fî terâcimi’l-Hanefiyye*, (Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmiyye, ts), 891

⁹ Geniş bilgi için bk. Eraslan, *Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvuf İlişkisi*, 56-80.

fethin ilk yıllarından itibaren Horasan'ın idari açıdan bir parçası kabul edilmiştir.¹⁰ Horasan ise melâmet ve zühd hareketini bünyesinde barındıran ve İran'ın kuzeydoğu bölgesinde yer alan oldukça geniş bir bölgenin adıdır.¹¹ İbrahim b. Edhem (ö. 161/778), Abdullah İbn Mübarek (ö. 181/797), Fudayl b. İyâz (ö. 187/802), Ebûbekir el-Verrâk (ö. 280/893), Şakîk-ı Belhî (ö. 194/810) bu bölgenin önde gelen zahidleri arasında yer alır. Şakîk'in talebesi ise Horasan'ın ilk sûfilerinden Hâtimü'l-Esam'dır (ö. 237/851).¹² Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) Esam'a dair bir kaydı konumuz açısından önem taşımaktadır. Buna göre o, beraberindeki sûfi bir toplulukla azıksız bir şekilde hac yolculuğuna çıkar ve Rey şehrine varır. Mîsafır kaldığı ev sahibi, bir fakihî ziyarete gideceğini söyler, o da eşlik eder. Geldikleri evin mükemmel bir konak olduğunu gördüğünde Esam, bir âlimin böylesi bir yerde oturmasını yadırgar. Konağın tefrişatlı odalarına baktıkça şaşkınlığı artan ve nihayetinde yumuşak bir döşek üzerinde, başında yelpaze sallanan fakihî görünce Esam, zenginlik ve debdebe içinde yaşaması nedeniyle onu, Hz. Peygamber'e değil de Firavun'a tabi olmakla itham eder. Hâdiseyi nakleden Gazzâlî de bu fakihin adının Muhammed b. Mukâtil er-Râzî olduğunu söyler.¹³ O ise yukarıda adı geçtiği üzere, Mâtürîdî'nin hocaları arasında yer alan bir âlimdir.

Mâtürîdî, hocasının yaşadığı mezkûr durumdan haberdar olmalıdır. Nitekim o, daha sonraları öne sürdüğü düşünceleriyle bir nevi Esam ve onun gibi hareket edenlerin söz konusu tenkitlerini cevaplamış, dolaylı olarak nasıl bir zâhid olduğu konusunda da ipuçları vermiştir. Bunun için de o, aşamalı bir yol takip etmiş ve öncelikle zühd kavramının yaygın tanımını nakletmiştir. Buna göre zühd, kişinin zenginliğinin artmasına sebep olacak kazanç yollarını terk etmesidir. Bu kişi, zenginliğin başkasına ait olmasını, kendisinin ise fakir bir hayat sürmesini tercih eder. Buradaki istisna onun, helâl sayılan nimetleri haram kılmamasıdır. Fakat Mâtürîdî, zühdün sadece zikri geçen tanıma indirgenmesini doğru bulmaz. Ona göre kazanç yollarını kullanması nedeniyle nimet sahibi olan kişinin bunları bir başkası için harcaması, üstelik kendisi ihtiyaç içinde bile olsa başkasını kendisine tercih etmesi de bir zühüttür.¹⁴

¹⁰ Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/ 177.

¹¹ Osman Çetin, "Horasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/239-240.

¹² Ebu'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Şıfatü's-şafve*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-hadîs, 2009), 2/323, 334-343.

¹³ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 80.

¹⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, ed. Bekir Topaloğlu, nşr. Ahmed Vanlıoğlu v.dğr. (İstanbul: Mizân Yayınları, 2005-2010), 11/ 335.

Mâtürîdî, nimetlere yönelik takındıkları tavır nedeniyle iki tür insanın/ Müslümanın bulunduğunu söyler. Bunların ilki, Allah'a karşı ibadetlerinde kusur oluşturması, O'nun hakkını yerine getirmesine engel olması ve Hz. Peygamber'in emirlerini layığıyla ifa edememe korkusuyla dünya nimetlerini terk eder.¹⁵ Bu tasviriyle Mâtürîdî, yukarıda ilk sırada bahsi geçen zühd kavramını şerh eder gibidir. Fakat ona göre böylesi bir tavır takınan zahitler dünyayı ve Allah'ın yarattığı nimetleri hafife alır ve bunları basit görerek terk ederse cahilane bir hareket sergilemiş olurlar. Mâtürîdî'nin nimetlere yönelik takındıkları tavırdan hareketle tarif ettiği ikinci Müslüman tipi ise şudur: Bu kişi dünya nimetlerine rağbet eder, onları biriktirir. Ne var ki onun biriktirme amacı o nimeti ihtiyaç duyacağı bir günde yani âhirette kullanmaktır. Nimetin âhirette kullanılması ancak onun emredildiği şekilde harcanmasına bağlı olduğu açıktır. Diğer yandan insan, geçici olanı yani dünyayı sevme vasfıyla yaratılmıştır. Doğası gereği her bir insan güzel şeyleri ve onlardan yararlanmayı sever. Şu halde fitratının gereğini yerine getirdiği için onun kınanması söz konusu olmaz.¹⁶ Benzer durum zenginlik, refah ve sağlık için de geçerlidir. Bunların yerilmesi bir yana bizzat Allah Teâlâ, onları güzel ve hayırlı olarak nitelmiştir. Üstelik bu tür nimetler, insana, Allah'a karşı şükür borcu içinde olduğunu hatırlatmaktadır.¹⁷ Farklı bir ifade ile insan, kendisine verilmiş nimetleri gördükçe, bunları verene karşı sürekli bir şükür duygusu içinde olacaktır. Dolayısıyla her an Allah'ı hatırlatması nedeniyle nimet ayrı bir nimet olacaktır. Âhiretin kazanılması için var edildiği göz önüne alındığında nimetleri biriktiren ve onları Allah'ın emrettiği doğrultuda harcayan kimsenin, ihtiyaç anında onlardan istifade edeceğine göre, dünyayı sevmesi başlı başına bir hikmet konumuna gelecektir.¹⁸ Mâtürîdî, dünya ancak dünya için sevilirse, kişinin yegâne amacı dünyalık zevkleri tatmin etmek olursa işte o zaman zenginlik, dünya, servet vs. sahibinin kınanmayı hak edeceğini söyler. Dolayısıyla yaratılış amacı unutulursa dünya o zaman oyun ve eğlence yeri olacaktır.¹⁹

Görülen o ki Mâtürîdî, azıksız bir vaziyette hac yolculuğuna çıkan ve bu süreçte zenginliği nedeniyle Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'yi Firavun'a tabi olmakla itham eden Hâtimü'l-Esam'ın tenkidini haksız bulmuştur. Çünkü Mâtürîdî, dünya nimetlerine sahip olan her bir kişinin, ne olursa olsun, âhireti unutacağı, Allah'ı inkâr edeceği ya da dinin emir ve yasaklarına aykırı iş yapacağını onaylamamaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî, açıkla-

¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14/ 360.

¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16/ 330-331.

¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 12/ 14-15.

¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14/ 359.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 12/ 13-14; 14/ 359-360; 16/ 330-331.

malarıyla متكشف /mütekaşşife²⁰ dediği topluluğun bazı fikirlerinin problemi olduğunu belirtmiş, dünya nimetlerinin mahza kötü olduğuna dair yanlış algıyı da tashih etmeye çalışmıştır.²¹ Öte yandan o, zühde yönelik tanımıyla, kendisinin dünya nimetlerine sahip olmakta bir problem görmeyen ve fakat bu nimetleri Allah'ın rızasını kazanma yolunda kullanmayı zorunlu gören bir zâhid olduğunu dolaylı olarak ifade etmiştir. Bu açıdan bakıldığında Mâtürîdî, dünya nimetlerine sahip olmakla beraber, karşımıza, bu nimetleri gönlüne yerleştirmeyen bir kişi olarak çıkmaktadır. Bu açıklamalardan sonra Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'inde değerlendirdiği bazı tasavvufî kavramlara geçebiliriz.

2. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da Tasavvufun da Kullandığı Bazı Kavramlar

Tasavvufun ne olduğu konusunda erken dönem sûflerin bazı eserlerinde çeşitli tanımlar yer almaktadır. Buna göre kişinin güzel huyları benimseyip kötü huylardan kaçınması, o an içinde yapması gereken ne ise onu yapması ve nefsinin Allah'ın iradesine teslim etmesi tasavvufur. Yine tasavvuf, hakikatlere bağlanıp insanların sahip olduğu nimetlere göz dikmemek, hiçbir şeye sahip olmayıp hiçbir şey tarafından da sahip olunmamak, bütün bağlardan kurtulup Allah ile olmak şeklinde tanımlanmıştır.²² Söz konusu tanımların çeşitliliğinin -ki bunların 1000'e kadar ulaştığı ifade edilir- tanımını yapan sûfînin o anki manevi haliyle irtibatlı olduğu belirtilir.²³

Te'vilât'ı incelendiğinde Mâtürîdî'nin de mezkûr minvalde fakat daha çok entelektüel çerçevede aynı çabayı sarf ettiği görülecektir. Çünkü o, bireyin din adı altında, hayattan kopuk bir tarzda yaşatılmasına mani olmaya çalışmış, tasavvufun da kullandığı kavramları tanımladıktan sonra bireyin söz konusu vasıfları nasıl haiz olabileceğinin de yollarını göstermiştir. Bazı örnekler üzerinden *Te'vilât*'taki tasavvufî bazı kavramları ele alalım:

2.1. Rızâ

Sûflere göre rızâ makamların zirvesidir. Allah'ın hükmüne razı olup O'nun takdirine itiraz etmemek, başa gelen musibeti de nimeti de bir saymak rızâ olarak tanımlanmıştır. İlahi hüküm yürürlüğe girdiğinde kalbin

²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/91; 5/ 193-194. Eseri incelendiğinde Mâtürîdî'nin bu kavrama olumsuz bir anlam yüklediği görülmektedir.

²¹ Gengil, "Mâtürîdî'nin Halk Dindarlığına Dayanak Teşkil Eden Bazı Süfî Yorumları Değerlendirmesi", 431.

²² Ebû Nasr Abdullah Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmud, Abdülbâkî Sürûr (Mısır: Dâru'l-kütübi'l-hadis, 1960), 45; Ebü'l-Kâsım el-Kuşeyri, *er-Risâle*, thk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif (Kahire: Metâbiu müesseseti dâri'ş-ş'a'b, 1989), 466-467.

²³ Reşat Öngören, "Tasavvuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/ 119.

huzur içinde olması rızâdır. Kişinin bu makama ulaşması Allah'ın rızâsını aramasına bağlıdır.²⁴ Şam'ın en eski sûfilerinden olan Ebu Süleyman ed-Dârânî'nin (ö. 215/830)²⁵ rızâyâ dair sarf ettiği ifade dikkat çekicidir: “Rızâ, Allah'tan ne cenneti istemek ne de cehennemden dolayı O'na sığınmaktır”.²⁶ Bu ifadeyi ne cennet sevdasında ne de cehennem korkusunda olmak şeklinde yorumlamak mümkündür.

Mâtürîdî'ye gelince o, öncelikle Allah'a itaat etmeyi başlı başına dünya ve cennet nimetlerine sahip olmaktan üstün görmektedir. Başka bir ifade ile Allah'ın emrini yerine getirmenin bizzat kendisi mükâfattır.²⁷ Fakat bu, ruhun mükâfatıdır. Hayatı bedenî ve rûhî olmak üzere ikiye ayıran Mâtürîdî'ye göre rûhî hayatın zevkleri arasında yer alan izzet, hamd ve övgü bedene mutluluk verir. Buna mukabil rûhî hayat üzücü bir durumla karşılaştığında hüznlenir, fakat beden, ruhun duyduğu ıstıraptan görülür bir vaziyette etkilenmez. Zira acı verici şeyler bedeninde değil, ruhun karşı karşıya kaldığı durumlar arasındadır. Şu halde kişinin, cennette karşılaşacağı nimetler ruh-tan ziyade bedeninde hayat bulup lezzet alması içindir. Rûhî hayata gelince o, ancak Allah'ın rızâsını kazanma durumunda canlanır ve hazzını buradan temin eder. Mezkûr düşüncesi sonrasında Mâtürîdî, “meselenin aslı şudur” diyerek Dârânî'nin sözünü hatırlatan ifadelerini paylaşır:

“Sadece Allah'ın rızâsını kazanmak maksadıyla yerine getirilen amel, sevap kazanma umuduyla yapılan amelden üstündür. Çünkü sevap kazanma beklentisiyle yerine getirilen fiil, kişinin kendi menfaatine yöneliktir. Nihayetinde o, söz konusu eylemi nedeniyle cennete nail olacaktır. Fakat sadece Allah'ın rızâsını kazanmayı amaçlayan fiile gelince bu, bünyesinde başka bir isteği barındırmamaktadır. (Başka bir söyleyiş ile kişi, cennet arzusu ya da cehennem korkusuyla değil, yalnız ve yalnız Allah'ın rızâsını kazanma maksadıyla ilgili eylemi yerine getirmektedir.) Dolayısıyla Allah'ın rızâsını kazanma dışında bir beklenti içinde olmadan yerine getirilen amel, menfaat/sevap beklentisiyle yapılan amelden üstündür.”²⁸

Cehennemden Allah'a sığındığını ifade eden Mâtürîdî,²⁹ insanların farklı yapılaraya sahip olduklarını, dahası âyetlerin dahî bu gerçeği dikkate alarak nâzil olduğunun farkındadır. Nitekim o, el-Fâtır, 35/33 âyetini bu kapsamda yorumlar. Ona göre bu vb. âyetlerde söz konusu edilen altın,

²⁴ Serrâc, *el-Luma'* 80-88; Ebûbekir Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, *Kitâbu'l-Ta'aruf li mezheb-i ehli'l-Tasavvuf*, thk. A. John Arberry (Kahire: Meketebetü'l-Hancî, 1994), 72-73.

²⁵ Mustafa Kara, “Dârânî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/485.

²⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 341.

²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/288.

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/411.

²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/251, 485.

bilezik, inci, çadır vb. cennet nimetleri ilk etapta ilk muhatapların bunlara yönelik arzularıyla irtibatlıdır. Çünkü altın bilezik, inci vs. her bir erkeğin takınmak isteyeceği süsler arasında değildir. Muhatapların farklılığı cennet nimetlerinin farklı farklı anlatılmasını gerektirmiştir.³⁰ Bu gerçekten hareket edildiğinde Mâtürîdî, vahyin bazı muhataplarının cennet sevdası ya da cehennem korkusuyla ibadet etmelerini problemlili görmemektedir. Her ne kadar, bazıları için ibadet etmenin bizzat kendisi mükâfat ise de Mâtürîdî, tüm müminlerin aynı dereceye sahip olmadığını bilmektedir. Bu nedenle o, neredeyse ulaşılmaz noktaları hedef göstererek muhatapları ümitsizliğe sevk etmeyi de doğru bulmamış olmaktadır. Diğer yandan burada, sûfilerin söylemlerine paralel ifadelerin Mâtürîdî tarafından sarf edildiğine de dikkat çekmek gerekmektedir.

Yukarıdaki ifadelerde öne çıkan meselelerden biri, kulun, Allah'ın rızâsını kazanmaktan başka gayesi olmamasıdır. Bu bağlamda Hucvîrî, *Keşfü'l-maḥcûb*'unda rızâyı, Allah'ın kuldân; kulun Allah'tan razı olması şeklinde ikiye ayırır. Ona göre kulun Allah'tan razı olması, Allah'ın emirlerini yerine getirmesi ve hükümlerine boyun eğmesidir. Ayrıca kulun rızâsı, Allah'ın ihsanda bulunmasıyla bulunmaması arasında fark gözetmemesindedir. Kul, Allah'ın tercihini kabul ederse bütün üzüntülerden kurtulacaktır.³¹ Hucvîrî'nin son tanımı Mâtürîdî'nin açıklamalarını anımsatmaktadır. Ona göre kul, Allah'ın taksim ettiği rızka kanaat eder ve bundan razı olursa Allah da ona bu dünyada güzel bir hayat yaşatacaktır. Güzel hayattan kasıt Allah'ın, kulu, geleceğe dair maddi kaygılardan ve zenginlik uğruna düşülen zilletten kurtarmasıdır. İnsanları kaygılandıran ve üzen şey aslında Allah'ın taksim ettiği rızka rızâ göstermemelerinden ve sahip oldukları şeyler ile yetinmemelerinden kaynaklanır. Buna mukabil rızkın taksimine rızâ gösteren ve sahip olduğu şeyler ile yetinen kimse bu dünyada güzel bir hayat sürmekle mükâfatlandırılacaktır.³²

Mâtürîdî, rızkın taksimine rızâ göstermemenin ve dünyaya yönelik aşırı bir hırs taşımamanın kötü neticeleri olacağına dair seleften bir rivayet aktarır. Söz konusu rivayet Hz. İsmâ ve Kârûn mukâyesesi üzerinedir. Buna göre:

“Hz. İsmâ, dünyaya karşı son derece zühd içerisinde idi. Bu nedenle o, kendisi için ne oturacağı bir ev, ne dünyalık bir makam temini için uğraşmadı. Aynı şekilde yaşamak için ihtiyaç duyulan şeylerin peşinde koşup onlar ile meşgul olmadı. Buna bedel Allah da onu semalara ulaştırdı. Hz. İsmâ'ya mukabil Kârûn'un dünyaya yönelik şiddetli bir isteği vardı. Bu yolda o, gücünün son raddesine değin çabaladı durdu. Tamamıyla dünyaya meylettiği için de Allah, onu, bütün hazineleri ve avânesi ile beraber yerin

³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 12/43.

³¹ Alî b. Osmân el-Hucvîrî, *Keşfü'l-maḥcûb/Hakikat Bilgisi*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 240-241.

³² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/189.

dibine geçirdi. Bu iki örnek, dünyaya karşı zühd içinde olacıklara ya da ona rağbet göstereceklere yönelik büyük ve önemli delildir. En doğrusunu Allah bilir.”³³

Mâtürîdî, düşüncelerinde sürekli olarak dengeli bir yol izlemeyi amaç haline getirmiştir. Onun kaydettiği bu rivayette ise, kulun dünyalık hiçbir şeye sahip olmaması gerektiği şeklinde gizli bir telkin mevcuttur. Fakat yukarıda da ifade edildiği üzere zenginlik ya da servet özü itibarıyla bir problem teşkil etmemektedir. Problem, zengin bir hayat yaşama uğruna kişinin kazancına haram bulaştırması ya da söz konusu kazancı Allah’ın emrettiği doğrultuda harcanmaması halinde başlar. Böylesi bir olasılığın varlığı durumunda kişinin yapması gereken şey ihtiyaç kadarıyla yetinmesidir.³⁴

Mâtürîdî, kişinin, rızıkına razı olması gerektiğini söylerken bunun nasıl gerçekleşeceği hususunda da bazı tavsiyelerde bulunur. Buna göre kişi, öncelikle, rızık konusunda kendisinin birinci derecede etkisinin olmadığını bilmelidir. Çünkü bireyin servet sahibi olması ya da fakir bir hayat sürmesinde asli fail Allah’tır. Bu bağlamda dünyanın imtihan yeri olduğunu hatırlatan Mâtürîdî, kimsenin herhangi bir nimete, mahza hak ettiği için sahip olmadığını vurgular. Benzer şekilde nimete sahip olmayan kimse de işlediği bir suç nedeniyle o nimetten mahrum kalmış değildir. Bu nedenle onun “Ben o nimete neden sahip olamadım” deme hakkı yoktur. Çünkü nimetler, yapılan amellere karşılık olsun diye değil, imtihan gereği verilmektedir.³⁵ Şu halde servet ya da zenginlik sadece sebeplere sarılma sonucu ulaşılan bir şey değildir. Kişi, kimi zaman sebeplere sarılmadan da zengin olabilir.³⁶ Aksi olsaydı zengin olması gereken nice akıllı kimseler fakir; fakir kalması gereken nice kimseler de zengin olmazdı.³⁷ Fakat realite durumun aksini göstermektedir. Bu da rızık konusunda Allah’ın birinci derecede etkin olduğuna delalet etmektedir.³⁸ Sonra her bir müminin zengin olmaması da bir lütuftur. Allah, haddi aşacağını bildiği halde kimi kullarına nimetler bahsetmiştir. Firavun bunlardan biridir. O, söz konusu nimetlere sahip olsaydı ulûhiyet iddiasında bulunamayacaktı. Şu halde Allah, kimi kullarına nimet bahşeder ki onlara düşen görev şükürdür, kimi kullarının da -haddi aşmamaları için- fakir bir hayat yaşamasını diler, fakat bu dahi bir lütuftur,

³³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 11/85.

³⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 4/291

³⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2/281.

³⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 11/142.

³⁷ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) *Mesnevi*’sinde Hz. Îsâ ile Kârûn mukayesesini üzerinden şöyle demiştir: “Kârûn akılsız ama zengindir. Hz. Îsâ fakir ama akıllıdır. Tek başına zenginlik yeterli olsaydı Kârûn göğe yükseltilir; Hz. Îsâ da yerin dibine geçirilirdi. Fakat durum tam aksi olmuştur.” Bk. Mevlâna Celâleddîn er-Rûmî, *Mesnevi*, çev. Şefik Can (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2005), 3/ 468.

³⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 13/243.

çünkü Allah'ın bazı nimetleri bahşetmemesi de bir lütuftur.³⁹

Yukarıdaki açıklamalar bağlamında fakirliğin zenginlikten üstün olduğu şeklindeki iddia da anlamını yitirmektedir. Bu ikisi, Allah'ın imtihan maksadıyla kullarını karşı karşıya bıraktığı bir durumdur. Zengin olan kulun yapması gereken şükür, fakir olan kulun yapması gereken şey de sabırdır. Netice itibarıyla imtihanını başarıyla sonlandıranın konumu; onu başarısızlıkla sonuçlandıran kimseden üstün olacaktır.⁴⁰ Mâtürîdî'nin mezkûr ifadeleri seyr-ü sülûk makamlarından bahseden ilk sûfilerden Yahyâ b. Muâz'ın (ö. 258/872) konu çerçevesindeki sözünü hatırlatmaktadır. Ona göre kıyamet günü teraziye fakirlik ya da zenginlik konup tartılacak değildir. Aksine teraziye sabır ve şükür konup tartılacaktır. Kişiye, o zengindi ya da fakirdi denmeyecek, aksine o, şükredendi ya da sabredendi denilecektir.⁴¹

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, sûfilerin açıklamalarına benzer ifadeleri sarf etmiştir ki bunlar, aynı zamanda *Te'vilât*'ta sûfi söylemlere yer verildiğini göstermesi açısından örnek teşkil etmektedir. Fakat kanaatimizce önemli olan diğer husus, onun, rıza makamına nasıl erişebileceğine yönelik okuyucularına yol gösteriyor oluşudur.

2. 2. Şükür ve Sabır

Kuşeyrî'nin, *Risâle*'sinde şükre dair naklettiği ifadeler Mâtürîdî'nin açıklamalarıyla önemli oranda benzerlik arz etmektedir. Şöyle ki Kuşeyrî, Horasan bölgesinin önde gelen sûfilerinden Hamdûn el-Kassâr'ın (ö. 271/884) şu sözünü aktarır: “Şükür, nimetin elde edilmesinde kulun kendini aciz görmesi yani o nimeti kendisinden bilmemesidir.” Ebûbekir el-Verrâk'ın ifadesi de bu meyandadır: “Nimetin şükürü, kulun, nimeti vereni görmesidir.” Kuşeyrî, ayrıca Ebû Osman adlı birinin şükürü, kulun gerçek anlamda şükürden aciz olduğunu idrak etmesi şeklinde tanımladığını kaydeder. Cüneyd-i Bağdâdî de (ö. 297/909) şükürü, verilen nimetin Allah'ın haram kıldığı yere harcamamak anlamına geldiğini belirtmiştir.⁴²

Mâtürîdî'ye gelince o öncelikle şükürü, kulun nimetleri verenin Allah olduğunu bilmesi ve bu nimetlerden herhangi birine bile hakkıyla şükredemeyeceğini idrak etmesi şeklinde tanımlar.⁴³ Onun bu ifadesi Hamdûn el-Kassâr ile Ebûbekir el-Verrâk'ın sözlerinin tekrarı gibidir. Mâtürîdî'nin nakledeceğimiz şu ifadesi de Ebû Osman'ın kavlini şerh eder gibidir: “Nimete hakkıyla şükredemeyeceğini bilmek sonuç itibarıyla bir şükür olmaktadır. Çünkü nimetlere, kulun hak etmesiyle değil, Allah'ın lütfetmesi sayesinde ulaşılır. Kul, nimetin şükürünü eda edemeyecektir, nitekim nimete

³⁹ (الله عطاء منع) Mâtürîdî, *Te'vilât*, 13/192.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 11/437.

⁴¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 460.

⁴² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 312.

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/109-110.

şükür, onun artmasıyla sonuçlanacaktır. Nimetin artması da o nimet için şükür gerektirecektir. Bu ise sonsuza dek sürecektir.⁴⁴ Son olarak Mâtürîdî, şükür, verilen nimetin Allah'ın emrettiği yere harcanması anlamına geldiğini söyler. Aksi bir durum bahşedilen nimete karşı nankörlük yapmak sonucuna varmaktadır.⁴⁵ Onun bu açıklaması ise Cüneyd-i Bağdâdî'nin ifadeleri ile aynı minvaldedir.

Nimetin şükürü eda edilemeyecekse ondan uzak durulması ve kıt kanaat geçinecek bir hayatın yaşanması gerekir, anlayışı da yukarıda geçtiği üzere Mâtürîdî'ye göre hatalıdır. Ona göre durumun tek istisnası, lüks bir yaşam sürme uğruna kişinin kazancına haram bulaştırma korkusudur. Böylesi bir olasılık söz konusu ise kişiye düşen görev kazancına haram bulaştırmaması ve yetecek kadarıyla yetinmesidir.⁴⁶

Sabır konusunda gelince, sûfi müellifler yine meşhur sûfilerin bazı ifadelerini aktarırlar. Bu çerçevede Cüneyd-i Bağdâdî, sabrı, zorluk ve sıkıntı zamanı geçinceye değin sıkıntılara Allah için tahammül göstermektir diye tanımlamıştır. el-Havvâs'a göre Kitap ve sünnetin hükümlerini yerine getirmeye sebat etmek sabırdır.⁴⁷ Kelâbâzî'nin de Allah'ın yasak kıldığı şeylere düşmeme ve O'nun emirlerini yerine getirme meselesinde sabretmek derken sabrı iki kısma ayırdığı kaydedilmiştir.⁴⁸

Mâtürîdî'ye gelince o, sûfilere hatırlatır tarzda sabrın üçe ayrıldığını belirtir. Bunların ilki kişinin başına gelen türlü musibetlere, sıkıntı ve zorluklara direnç göstermesidir. İkincisi bireyin yerine getirmekle emrolunduğu ibadetleri her daim yapması için gayret etmesidir. Üçüncüsü ise kişinin, yasaklanan şeyleri yapma isteğine rağmen nefisine gem vurma ve şehvetin haram yoldan giderilmesine müsaade etmemesidir.⁴⁹

Mâtürîdî'nin sabra dair mezkûr tanımları, yukarıda ismi geçen sûfilerin ifadelerinin cem edilmiş hâli gibidir. Buna göre sabır ibadetleri eda etmede, günahlara düşmeme konusunda ve başa gelen musibetlere katlanma hususunda gösterilir. Diğer yandan Kuşeyrî'nin kaydına göre sûfi Ruveym (ö. 303/915-16) sabrın, kişinin şikâyeti terk etmesi anlamına geldiğini söylemiştir.⁵⁰ Mâtürîdî, Ruveym'in ifadelerini şu sözleri ile açıklığa kavuşturmuştur: “Kul, özü itibarıyla Allah'ın tasarrufu altındadır. Çünkü

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17/20.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/90.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/291. Ayrıca bk. Gengil, “Mâtürîdî'nin Halk Dindarlığına Dayanak Teşkil Eden Bazı Sûfi Yorumları Değerlendirmesi”, 436.

⁴⁷ Serrâc, *el-Luma'*, 76; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 325.

⁴⁸ Vahit Göktaş, *Hicri IV. Asır Buhârâ'da Tasavvuf, Kelâbâzî Örneği*, (İstanbul: Meydan Yayıncılık, 2008), 229. Sabır ile ilgili bilgi için bakılabilir: Recep Önal, “Kur'an'da İmânî ve Ahlâkî Bir Tavır Olarak Sabır”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 439-466.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/ 521-522; 7/ 418; 12/ 312.

⁵⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 326.

onu yaratan Allah'tır. Mâlik de mülkünde dilediği gibi tasarruf yetkisine sahiptir. Bu durumda kulun, başına gelen musibet nedeniyle şikâyet etme hakkı bulunmamaktadır.”⁵¹

Mâtürîdî, musibetlere maruz kalan bir kimsenin onlara nasıl dayanabileceği konusunda da yol gösterir. Buna göre dünya, bizzat kendisi için var edilmemiştir. Onun var edilmesinin nedeni, âhiretin kazanılmasına vesile olması içindir. Diğer yandan dünyanın geçici; âhiretin kalıcı olması, insanın geçiciye değil, dâimi olanı arzu etmesine hizmet eder. Bunu idrak etmek, kişinin, yaşadığı sıkıntılara, açlık, can ve mal kaybı gibi musibetlere daha kolay dayanabilmesine imkân verecektir. Mâtürîdî, Allah'a teslim olan kişinin, türlü sıkıntılar ile karşılaşmasını musibet saymaması, aksine başa gelen dertlerin ya da elden çıkan nimetlerin en üst mertebede bir sevinç olarak görmesi gerektiğini belirtir. O, “çünkü musibetlere sabretmek Allah'ın rızasını kazanmaya vesile olması nedeniyle aslında seve seve katlanılması gereken bir durumdur. Ne var ki insan, sonunu bilmeyen ve sıkıntıdan nefret eden bir tarzda yaratılmıştır”⁵² diyerek ifadesine son verir. Mâtürîdî, bu son cümlesiyle karşılaştıkları sıkıntıların sonunda mükâfat alacakları halde insanların için sızlandıklarına da cevap vermiş olmaktadır.

2. 3. Nefis Mücâhedesı ve Riyâzet

Belâ anında, yasaklara karşı ve emirleri yerine getirme sürecinde sabırlı olmak şeklindeki bir tanımın hayata nasıl geçirebileceği hususunda sûfîlerin en temel önerisi nefis terbiyesidir. Bunun için kişinin “nefsini öldürmesi” ve zühd içerisinde bir hayat sürdürmesi gerekmektedir. Bu minvalde kişi, nefsinin tüm arzu ve isteklerine karşı koymalıdır. Onu besleyen tüm damarları kesmelidir. O ne isterse hep aksini yapmalı ve onun hilelerine karşı bir an olsun gaffete düşmemelidir. Bu, mücâhadenin esasıdır. Bu sayededir ki nefis, doyup güçlenemediği için takatten kesilecek ve kişinin günah işlemesine neden olamayacaktır.⁵³

Sûfîlerin söz konusu yaklaşımı sonuç itibarıyla nefsin, kişiyi günah işlemez hale getirilmesi şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Mâtürîdî de nefsin doyurulmayıp aç bırakılması durumunda, onun, arzu ve isteklerinin hiçbirisini yerine getirmeye imkân bulamayacağına dikkat çeker. Buna mukabil yeme ihtiyacı tatmin edilen nefis bütün arzularını yerine getirmeye kalkışacaktır.⁵⁴ Öncelikle belirtmek gerekir ki Mâtürîdî,⁵⁵ kişinin söz konusu nimetlerden istifade etmek istememesine karşı değildir. Ona göre problem

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/281.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/276, 281.

⁵³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 190.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/344. Krş. Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 388; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 258-262.

⁵⁵ Mâtürîdî'nin “Nefs Tezkiyesi” hakkındaki ifadeleri için ayrıca bk. Eraslan, *Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelam Sisteminin Tasavvufta İlişkisi*, 197-203.

bu nimetlerin haram sayılması durumunda başlamaktadır.⁵⁶ Nimetten istifade etmemek ayrı, onu haram saymak ayrı bir meseledir.⁵⁷ Fakat Mâtürîdî, Allah'ın helal kıldığı ve kişinin hoşuna gidecek yiyeceklerin de yenilmesi taraftarıdır. Dahası söz konusu yiyeceklerin yenmesini bizzat Allah emretmiştir. Ona göre bu nimetlerden istifade edilmesi, kişide, onu verene yani Allah'a karşı tazim ve şükür duygusunun uyanmasına neden olacaktır.⁵⁸

Mücâhedeyi; nefse, şeytana, düşmana, dünyaya ve kişinin çevresine karşı yapılmak üzere beş kısımda ele alan Mâtürîdî,⁵⁹ nefis kapsamında *Te'vilât*'ında işârî denebilecek bir yorumda bulunmuştur. Buna göre o, el-Bakara, 2/54 âyeti çerçevesinde, İsrâiloğullarına yönelik “Nefislerinizi öldürün.” ifadesini mecazi bir anlamda değerlendirmiştir. O, mezkûr ifadenin Allah'a itaat etmek, türlü sıkıntılara göğüs germek suretiyle kendilerini yorup manevî anlamda öldürmek şeklinde anlaşılması kanaatinde. Bunun gerekçesi ise söz konusu emrin, İsrailoğullarının Allah'a tövbe edip boyun eğmeleri ifadesi sonrasında gelmesidir. Onlar, tövbe edip iman sahibi olmuşlardır. İman ehlinin öldürülmesi ise söz konusu olamaz. Mâtürîdî'ye göre aksi bir durum, peygamberlerin, insanların hidayete ermeleri için değil, öldürülmeleri için gönderilmiş oldukları anlamına gelecektir. Buradan hareketle o “nefislerinizi öldürün” ifadesini, kişinin, ilgili emir doğrultusunda yoğun bir çaba sarf etmesi şeklinde yorumlamayı daha uygun bulmaktadır.⁶⁰ Kurtubî (ö. 671/1273) ise âyeti bu şekilde yorumlayanları “Erbâb-ı havâtir” olarak tavsif etmektedir.⁶¹ Sülemî'nin ele aldığımız âyet ekseninde Vâsıtî'den (ö. 320/932) nakille aktardığı ifadeler, kısmî de olsa, Kurtubî'yi destekler niteliktedir. Ona göre İsrailoğullarının tövbesi bilfiil nefislerin öldürülmesi şeklindedir. Fakat Hz. Peygamber'in ümmetinin tövbesi daha zordur. Onların tövbeleri, sağ bırakılmakla beraber bedenin manevî anlamda öldürülmesi şeklindedir.⁶²

Mâtürîdî, Rabb'ini bilen birinin O'nun emir ve yasaklarına muhalif davranabilmesini mümkün görmez. Ona göre ancak Rabb'ini tanımayan kimse Allah'a asi davranır ve O'na muhalif olmaktan çekinmez.⁶³ Ne var ki bazı durumlarda müminler de günah işleyebilir. Onlar ya Allah'ın kerem sahibi oluşuna aldanmak suretiyle ya ileriki bir zaman diliminde tövbe etme

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/193-195

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 11/335.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/306.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/20; 15/141.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/128.

⁶¹ Kurtubî, kullanmış olduğu bu kavram ile “kalbine hitap geldiğini iddia eden kimse-leri” kast etmiş olmalıdır. Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 1/273.

⁶² Ebû Abdırrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Ḥakā'iku'l-tefsîr*, thk. Seyyid Imrân (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/60.

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/28.

ümiyle ya da şehvetine mağlûb oldukları için günah işlerler. Fakat onlar, söz konusu günahları asla helal saymazlar.⁶⁴ Böylesi kimselerden beklenen onların, nefislerini terbiye etmesidir.

Mâtürîdî'ye göre nefis terbiyesi, bedeni sadece türlü riyazetler ile eğitmek anlamında değildir. Çünkü bu tür eğitimin tek bir cephesi yoktur. Bu minvalde o, bazılarının nefis mücâhedesini ona eziyet etmek, onun arzularına karşı koymak ve bu yolda sürekli olarak çaba göstermek şeklinde anladığını -ki yukarıda geçtiği üzere sûflerin bazısı böyle düşünür-; buna mukabil bazılarının da nefisle mücadele yöntemi konusunda farklı bir tavır sergilediklerini söyler. Buna göre söz konusu kişiler, günahlara dalmamak için bedeni işkencelere sokmaz. Aksine her ne kadar zengin, sağlıklı ve kuvvetli olsalar da nefisleri günaha girmek istediğinde bu kimseler, işleyecek oldukları eylemlerin sonuçlarına dikkat kesilirler. Onlar, bir yandan zulüm işleyenlerin karşı karşıya kalacağı durumların farkına varırlar, diğer yandan taat ehli için vaad edilip hazırlanan nimetleri hatırlarlar. Sonuç itibarıyla böylesi bir durum, kişileri, âhireti sanki gözleriyle görmüş gibi bir duruma sevk eder. Bu da âhiret lezzetlerinin dünya lezzetlerine tercih edilmesiyle sonuçlanır.⁶⁵

Mâtürîdî, nefsin zihni olarak terbiye edilebileceği kanısındadır. Ona göre nefsi dizginleyici başka tedbirler de vardır. Bunlar, aynı zamanda kişinin takvaya ulaşabilmesinde de etkin rol oynar. Buna göre zengin, güçlü ve bedenlen sıhhatli birisinin yapması gereken ilk şey, onun, Allah'ın azamet ve celâletini mümkün ölçekte zihninde canlı tutmasıdır. Böylesi bir eylem kişinin, Allah'ın emir ve yasaklarına aykırı davranmasının önüne geçer. Çünkü Allah'ın azametinin zihinde canlı tutulması, kişiye, kendisinin ne kadar zayıf ve güçsüz olduğunu hatırlatır. Söz konusu kişinin dikkat kesilmesi gereken ikinci şey, Allah'ın verdiği nimet ve lütufları zihninde canlı tutmasıdır. Hayâ duygusu, verilen nimetlerin hatırdan tutulması sonucunda kişinin günah işlemesine engel olacaktır. Üçüncü olarak kişi "...Yarına ne hazırladığına baksın."⁶⁶ âyetini idrak etmelidir. O, yarın huzura takdim edeceği şeyin utanılması gereken ya da işlediği için pişman olacağı bir günah olduğunu kalben idrak ettiği vakit, bu eylemini sonlandıracak ve huzura çıktığında onu sevindirecek güzel fiilleri yerine getirebilecektir.⁶⁷ Bu minvalde hevâsına uymakla karşı karşıya kalan kişinin hesaba katması gereken son şey Allah'ın emir ve yasaklarına muhalif davranması ve bunu ölüm ânına kadar sürdürmesi durumunda karşılaşılabileceği azabı tekrar tekrar düşünmesidir. Yapılan haksız eylemlerin cezasının cehennemle verileceğinin sürekli hatırdan

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/78.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15/297; 17/42.

⁶⁶ el-Haşr, 59/18.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15/86.

tutulması, kişiyi, söz konusu eylemleri yapmaktan alıkoyacaktır.⁶⁸

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın emirlerini yerine getiren kimselere vaad ettiği nimetleri düşünmek, insanı, hayırlı işlerde yarışmaya ve dünyevi şehvetleri terk etmeye sevk eder ki bu da sonuç itibariyle onu, âhirette vaad edilen şeylere ulaştırır. Nefse gelince o, kendi menfaatine olsun zararına olsun ancak görünürdeki şeyleri bilir. Fayda ya da zarar veren fakat görünmeyen şeyler ise ancak düşünmek ve üzerinde fikir yürütmek sayesinde bilinir. Nefis, düşünmeyi ve fikir yürütmeyi sevmediği için görünmeyen/hazır olmayan şeyleri bilmez.⁶⁹ Bu nedenle nefse sadece riyâzet ile değil, düşünce yoluyla da hükmedilebilir. Diğer yandan insan, zevk veren şeyleri sever tarzda yaratılmıştır. Fakat o, sadece zevk veren şeylerden hoşlanan ve eziyet veren şeylerden nefret eden bir yapıya sahip değildir. O, aynı zamanda daha fazla zevk veren şey için daha az zevk veren şeyi terk edebilme; daha fazla eziyet veren şeyden kurtulmak için daha az eziyet veren şeye sabredebilme kabiliyetiyle de yaratılmıştır. Durum bu olduğuna göre insan, dünya nimetleriyle âhret nimetlerini karşılaştırdığında âhret nimetlerinin daha çok ve daimi olduğunu idrak edecektir. Bu sayede hazır fakat geçici olan nimeti, uzakta fakat daimi olan nimet için terk etmek ona basit gelecektir. Aynı şekilde dünya sıkıntılarıyla âhret sıkıntılarını karşılaştırdığında ikincisinin daha şiddetli ve daimi olduğunu görecektir ve bu nedenle dünyanın sıkıntılarını tahammül etmek ona daha hafif gelecektir. Nitekim pek çok insan ileride alacağı mükâfata ulaşabilmek adına ellerinin altındaki zevklerden kendilerini mahrum bırakır ve türlü sıkıntılara girmeyi göze alırlar. Mesela daha fazla kazanç elde etme ve zevklere nail olma umuduyla tacirler uzun yolculuklara çıkar, türlü zorluklar, korkunç durumlarla yüzleşir ve zevklerden kendilerini mahrum bırakır. Hal böyle olunca insan, âhret nimetlerini düşündüğünde dünyevi (haram) zevklerden el çekmek ona ağır gelmeyecektir.⁷⁰

Nefsin şeytan ile mücadelesi meselesine gelince bu konuda Mâtürîdî, öncelikle şöyle bir soru sorar: “İnsana emir ve yasaklara muhalif davranması konusunda vesvese veren varlık İblis'tir. Peki, o, insanı gördüğü halde kendisi görülmüyorken, Allah, insana, onunla savaşmasını nasıl şart koşar? Kaldı ki kendisi görülemeyen düşmana karşı savaşmaya insanın gücü zaten yetmez.” Mâtürîdî, bu soruya şu şekilde cevap verir:

“Allah, bize onların bizzat kendileriyle savaşmamızı emretmiş değildir. Üstelik onlara bizim yiyeceğimizi, içeceğimizi ya da elbiselerimizi bozabilme kudreti de verilmemiştir. Öyle olsaydı onlar, bizi öldürebilir, gıdalarımızı bozabilirdi. Fakat Allah, onlara sadece vesvese verme kabiliyetini yüklemiştir. Bu sayede onlar, kalplerimize vesvese verebilir. Buna karşın

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/430.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14/203.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16/101-103. Krş. Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 357.

Allah, bize şayet düşünür ve akıl yürütürsek onların vesveselerini anlama imkânı bahsetmiş ve bunun da yolunu göstermiştir. Nitekim “Şayet şeytan seni kışkırtıp fevri bir davranışa sürükleyecek gibi olursa hemen Allah’a sığın.”⁷¹ “De ki Rabbin! Şeytanın kışkırtmalarından sana sığınırım.”⁷² “Allah’ın rızasını kaybetmekten korkanlar, şeytani bir dürtü ile karşı karşıya kaldıklarında akl-ı selim ile düşünürler ve hemen gerçeği kavrarlar.”⁷³ gibi âyetler bu durumun örneğidir. Bu âyetlerde olduğu üzere Allah, bize, onların dürtü ve vesveselerini nasıl defedeceğimizi öğretmiştir.⁷⁴

Görüldüğü üzere şeytanla mücadele konusunda Mâtürîdî’nin tavsiyesi kişinin Allah’a sığınmasıdır. Bu bağlamda kişinin takip etmesi gereken başka bir husus onun, şeytanın vesvese vereceği mekânlardan uzak durmasıdır.⁷⁵ Şeytan’ın ulaşamayacağı ortamlarda bulunmak, kişinin, onun etkisinden azade kalmasına imkân verecektir. Diğer yandan kendisini görmesek de, bizi gören bir düşmanın varlığının Mâtürîdî’ye göre iki açıdan faydası vardır: İlki, devamlı bir şekilde teyakkuzda bulunup dikkatli davranmak ve o düşmandan gafil olmamaktır. İkincisi ise böylesi bir düşman karşısında insan daimi bir vaziyette yüce Allah’a sığınacak, O’na niyaz ve tazarruda bulunacaktır. Bu sayede Allah, kulun koruyanı, şeytanın şer ve vesveselerini def edeni olacaktır.⁷⁶

Mâtürîdî’ye göre kişinin kendi nefsiyle gerçekleştirdiği mücadele ona galip gelmek için çaba sarf etmek, sonuçta helakine sebep olacağını bildiği lezzet ve şehvetlerden onu mahrum etmekten geçer. Kişinin çevresi ile yaptığı cihad, onların sahip olduğu şeylere tamah etmemek, onlara şefkat göstermek ve onları üzecek herhangi bir davranış sergilememektir. Kişi ile dünya arasındaki mücâhede ise onun, dünyayı, âhireti için bir hazırlık yeri olarak görmesi ve âhiretine zarar verecek yani sonuçta cezalandırılmayı hak edecek tarzda dünyadan bir şey almamasıdır. Mâtürîdî, tüm bunların bir arada yerine getirilmesini, kişinin Allah yolunda cihad etmesi diye isimlendirilebileceği kanaatindedir.⁷⁷

Sonuç itibariyle Mâtürîdî, sûfî müelliflerin nefis terbiyesi bağlamındaki çeşitli ifadelerine benzer sözleri sarf etmiş, fakat söz konusu terbiyenin tek bir yöneme indirgenmesini de doğru bulmamıştır. Ona göre mücâhedenin zihnî bir boyutu da vardır. Bu bağlamda kişi, düşünce yoluyla kötü eylemlerini terk edebilir. Sûfîler, kişinin günah işlememesi için bedenini bırakılmasını tavsiye etmektedir. Mâtürîdî ise güzel ve faydalı besinlerden

⁷¹ el-A’râf, 7/200; el-Fussilet, 41/36.

⁷² el-Müminûn, 23/97.

⁷³ el-A’râf, 7/201.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 5/321.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10/60.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 6/149.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 15/141.

istifade etmesi nedeniyle günah işlemeye meyyâl olan nefsin, düşünce yoluyla arzularından vaz geçirebileceğini söylemektedir. Kanaatimizce aradaki fark, ilkinde nefsin gücü olmadığı için günah işleyememesi; ikincisinde ise günah işleyebilme kudretine rağmen kişinin günah işlememesidir.⁷⁸

2. 4. Sekr Hali ve Allah Aşkı

Sekr, Allah muhabbetinin kula galip gelmesini ifade eder. Bu hal beşeri tedbirlerin ve nefsin dizginlerinin elden gitmesi ve kişinin temyiz kabiliyetini kaybetmesi demektir.⁷⁹ Allah'ın cemâl sıfatına mazhar olan kulda görülen bu halde kalp sarhoş olur.⁸⁰

Mâtürîdî, konuyu Allah'ı tazim meselesinde dolaylı olarak ele alır. O, öncelikle Allah'ı yüceltmenin O'nun emir ve yasaklarına tabi olmakla gerçekleşeceğini, sadece “Ya Azîm!” demekle tazim görevinin yerine getirilmiş olmayacağını belirtir. Ona göre Allah aşkı da böyledir. Allah'ı sevmek, O'na itaat etmek ve emirlerine boyun eğmektir. Benzer şekilde Allah'ı sevmek, Allah'ın sevdiğini sevmek; sevmediğini sevmemek ve O'nun emirlerini her şeyden üstün görmeye gerçekleştirebilir.⁸¹ Aksi halde kalbin maruz kaldığı bazı durumlar nedeniyle kişinin kendini kaybedip bayılmasıyla Allah aşkı vuku bulmuş olmaz.⁸²

Tasavvuf literatürünün “Haller” bahsinde konu edilen sekr, bazılarının ileri boyutlara taşınmış ve vecde gelme bahanesiyle kendilerini yere atanlara yahut bayılanlara rast gelinmiştir. Mâtürîdî'nin, konu çerçevesinde Katâde'ye (ö. 117/735) ait bir değerlendirmeyi nakletmesi, asli itibarıyla, hadisenin erken dönemlere kadar ulaştığını da göstermektedir. Şöyle ki Katâde, âyetlerin okunması tüylerin ürpermesine, gözlerin yaşla dolmasına ve kalplerin teskin olmasına neden olur demiştir. Ona göre bu haller sadece müminlerde görülür bu nedenle onlar bid'at ehliyle aynı kapsamda ele alınmamalıdır. Çünkü bid'at ehli, kimi hallerde akıllarını kaybeder ve bayılıp düşerler. Böylesi bir durum ise ancak şeytandan kaynaklanmıştır. Kalplerin ürpermesinin nasıl olacağını en iyi Hz. Peygamber'in ve O'nun güzide ashabının bileceğini ifade eden Katâde, söz konusu durumu sahabeyle ve onlar ile karşılaşan kimselere sorduğunu, bu durumun sadece bid'at

⁷⁸ Nefs ve heva ile ilgili görüşleri için ayrıca şu çalışmaya da bakılabilir: Ramazan Biçer, “Matürîdî'ye Göre Hidayete Engel Olan Beşeri Zaafılar Ve Tezahürleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 41-59.

⁷⁹ Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 249-250; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 85-86.

⁸⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 153.

⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/288; 1/302; Gengil, “Mâtürîdî'nin Halk Dindarlığına Dayanak Teşkil Eden Bazı Sûfi Yorumları Değerlendirmesi”, 434.

⁸² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16/235. Konu ekseninde ayrıca bk. Eraslan, *Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi*, 170-176.

ehlinde görülebileceği şeklinde yanıt aldığını söyler.⁸³

Asli itibariyle Katâde, söz konusu düşüncesinde yalnız değildir. Zira benzer eleştiriler Hasan Basrî (ö. 110/728) tarafından da yapılmıştır. O, Allah sevgisinden bahsettiği halde, neşe içinde el çırpın, nara atıp bayılan ve kendisini yerden yere atan kimselerin varlığından bahseder. Böylesi kişilerin etrafında bulunanlar da onların hallerinden etkilenirler de gözyaşları içinde kalırlar. Hasan Basrî'ye göre, bu türden insanlar Allah'tan da O'nun sevgisinin ne olduğundan da bihaber, cahil ve bidat ehli kimselerdir.⁸⁴

Görüldüğü üzere hicri ikinci asrın başından itibaren farklı zaman ve mekânlarda söz konusu tavırların sergilenmesi, Mâtürîdî'nin duruma kayıtsız kalamamasına neden olmuş ve o da konu hakkındaki düşüncelerini hem doğrudan hem de dolaylı olarak serdetmiştir. Bu vb. örneklerden de görüleceği üzere Mâtürîdî, Kur'ân-ı Kerîm'in sadece tefsirini yapmamış, toplumda gördüğü bazı problemlere işaret etmiş ve entelektüel bir din anlayışının oluşması yönünde yoğun çaba harcamıştır.

2. 5. Cûd ve Sehâvet

Hucvîrî ve Kuşeyrî gibi müellifler, eserlerinin cûd ve sehâvet başlıkları altında cömertliğe yönelik selef sûfilerin ifade ve yaşantılarından örnekler verirler. Bu meyanda onlar, İmâm Şâfiî'den (ö. 204/820) Bısr el-Hafî'ye (ö. 227/841), Fudayl b. İyâz'dan Kays b. Sa'd'e (ö. 60/680) kadar pek çok ismi zikrederler. Söz gelimi Bısr el-Hafî verecek bir şeyi olmadığı için soğuk kış günlerinde üzerindeki elbiseyi çıkarmış ve bu sayede fakirlere katılmayı arzulamıştır. el-Hafî'nin bu davranışı uç bir örnek olarak görülebilir. Bununla beraber Abdullah İbn Mübarek'in cömertliğe yönelik ifadesi önemlidir: "İnsanların malına göz dikmemek bir cömertliktir ve bu, infâk etmek suretiyle ulaşılan cömertlik makamından üstündür."⁸⁵ İbn Mübarek'in bu ifadesini Mâtürîdî'de de görmek mümkündür. O, "Mümin erkeklerle söyle! Gözlerini harama karşı yumsunlar."⁸⁶ âyetini -cömertlik tabirini kullanmamakla beraber- "İnsanların sahip olduğu şeylere gözünüzü dikmeyin" şeklinde bir anlama geldiğine dikkat çeker.⁸⁷ Diğer yandan Mâtürîdî, kişinin insanların sahip olduğu şeylere tamah edip göz dikmemesini, onlardan bir beklenti içine girmemesini ve onları hiç bir şekilde korkutup üzmemesini⁸⁸ onun çevresi ile gerçekleştirdiği cihat olarak tanımlar. Görül-

⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 12/ 325-326.

⁸⁴ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmiizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eķâvil fi vücûhi 'r-te'vil*, thk. Halil Me'mûn, (Beyrut: Dârü'l-marife, 2009), 168.

⁸⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 424-425.

⁸⁶ en-Nûr, 24/30.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/135-136.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15/141.

düğü üzere Mâtürîdî, cömertlik yerine cihat tabirini kullansa da Abdullah İbn Mübarek'in sarf ettiği ifadeyi genişletmek suretiyle nakletmiştir.

İnsan, ihtiyaç duymasa da tıpkı çocuk gibi sahip olduğunu başkasıyla paylaşmama yapısını haizdir. Ya da o, âhir ömründe hangi zor şartlar ile karşılaşır karşılaşmayacağını bilmediği için de eli sıkı davranabilir.⁸⁹ Yaratılış itibarıyla sıkıntı veya musibet onun feryat etmesine de neden olur. Dolayısıyla sahip olduğunu bir başkası ile paylaşmak elindekinden mahrum kalmasını gerektireceğinden insan büsbütün cimri kesilebilir. Bunlara bir de “Şeytan sizi fakirlikle korkutur ve sizi cimriliğe sevk eder”⁹⁰ âyeti eklendiğinde kişinin cimri davranmasının gerekçeleri anlaşılır olacaktır. Ne var ki insan, yine de infak etmekle emrolunmuştur.⁹¹ Şu halde o, bu vasfa nasıl ulaşacaktır?

Mâtürîdî, insanın faydası olan şeyleri seven; eziyet verici şeylerden nefret eden bir tarzda yaratılmasını, onun bunlar ile imtihan edileceği şeklinde okumaktadır. Buradan hareketle de o, bir insanın cimrilik vasfına nasıl karşı koyabileceğini ve cömertliği hayata nasıl geçirebileceğine yönelik ikna edici tavsiyelerde bulunmaktadır. Her şeyden önce Mâtürîdî, cimri ve aceleci olma ya da en küçük bir sıkıntıda feryat etme gibi ahlâk-ı zemîmeye/kötü ahlaka sahip bir nitelikte yaratılmış olsa da insanın kendisini eğitebilecek bir kudrete sahip olduğuna inanır. Ona göre insan, eğitimi sayesinde ahlâk-ı zemîme olarak nitelenen vasıflarını ahlâk-ı hamîdeye/güzel ahlaka çevirebilir, çevirmelidir de. Çünkü insan, eğitimden geçirdikten sonra yırtıcı hayvanları bile fitratlarına aykırı bir tarzda hareket ettirebilmektedir. Bu sayede vahşi ve yırtıcı hayvanlar, istenilen herhangi bir emri yerine getirebilmektedir.⁹² Bunu başaran bir insan, kendisini eğitmek istediği takdirde, yaratılışını aksine döndürebilir. Cimri olarak yaratılmışken cömert olabilir. Böylece o, Allah'ın emirlerini yerine getiren bir insan haline dönüşür. Dahası Allah'ın emirlerini yerine getirmek ona zor gelmez. Aksine normal şartlarda ağır gelecek emirler, kulun kendisini eğitimden geçirmesi halinde kolay gelir.⁹³

Mâtürîdî, mezkûr eğitimin zihni bir faaliyet olduğu kanaatindedir. Bu nedenle o, kişinin yaratılış itibarıyla cimri olsa da zihni eğitim faaliyetinden geçmesi durumunda cömert bir hale gelebileceğini düşünmektedir. Bunun için de kişinin bilmesi gereken ilk şey sahip olduğu nimetleri verenin Allah olduğudur. Nimeti, kendinde bulunan bir özellik nedeniyle değil de Allah'ın lütfu olduğunu anlayan ve nimetin zaten O'na ait olduğunu idrak eden kişi, sahip olduğunu bir başkasıyla paylaşmaktan sakın-

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/367.

⁹⁰ el-Bakara, 2/268.

⁹¹ en-Nisâ, 4/39; el-Hadîd, 57/7.

⁹² Benzer ifadeleri kullandığına dair bk. Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 264-265.

⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16/101.

mayacaktır. Üstelik Allah, nimet verdiği kişiye, onu koruyup kollamasını ve o nimetin hakkının eda edilmesini emretmiştir. Kişi, sahip olduğu nimeti bir başkası ile paylaştığında hem o nimetin hakkı teslim edilmiş hem de koruyup gözetme emri yerine getirilmiş olacaktır. Ayrıca nimet bir başkasının eline geçmiş bile olsa önceki sahibine fayda sağlamaya devam edecektir. Çünkü kişi, Allah'ın emrini yerine getirmiş ve nimeti asıl sahibinin eline yani Allah'a teslim etmiş olacaktır. Cömertliğin kolaylaşması hususunda Mâtürîdî'nin ikinci tavsiyesi, kişinin, şu meselenin idrakine varmasıdır: O, sahip olduğu nimetleri Allah yolunda harcadığında Allah da emrini dinleyen kuluna cömert davranacak ve tükenmek bilmeyen hazinelerinden o kuluna bol bol ihsan edecektir.⁹⁴ Konuyla ilgili olarak Mâtürîdî ayrıca şunu söyler:

“Kişiye fitraten sevdirilen ve bahşedilen nimetler -asli olarak- bu dünya için verilmemiştir. Bu nimetlerin bahşedilmesinin asıl amacı, onun âhiretine yönelik yatırım yapmasıdır. Kişi, bu nimetleri Allah'ın emrettiği doğrultuda harcaması durumunda bitmek tükenmek bilmeyen dâim ve bâkî bir hayatı elde edebilecektir. Aynı şekilde sahip olduğunu infâk etmesi durumunda kişi, o şeyin değerini katbekat fazlasıyla satmış ve sonuç itibarıyla kendisini sahip olduğu mala, mülke veya saltanata kölelikten kurtarmış olacaktır.”⁹⁵

Burada Mâtürîdî'nin “kişinin kendisini, sahip olduklarının köleliğinden kurtarması” mealindeki ifadesinin önemli bir tespit olduğunu da vurgulamak gerekir.

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, sûfîlerin konu bağlamında sarf ettiği kimi ifadelerle paralel düşünceleri sarf ettikten sonra bazı açılımlara gitmektedir. O, “cimri değil, cömert ol” demekle yetinmemekte, kişinin bu güzide vafsa nasıl ulaşabileceğine yönelik çeşitli tavsiyelerde bulunmakta ve ona yol göstermektedir.

SONUÇ

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde tasavvufî sahanın temel bazı kavramları çerçevesinde de zengin veriler sunmuştur. O, bir sûfî değildir ne var ki sûfîlerin ifadelerine benzer sözleri sarf, nakl veya şerh etmiş olması “onun eserinde sûfî müelliflerin ifadelerin neredeyse hiç yer verilmediği” şeklindeki düşüncenin revize edilmesini gerekli kılmaktadır.

Mâtürîdî, tasavvuf hareketinin son derece canlı olduğu zaman ve zeminde, tasavvuf literatüründe yer alan bazı kavramlara genel kabullerden farklı anlamlar yüklemeye çalışmıştır. Zira o, yüksek idealler ile birleştirilen ahlaki ciddiyetlerin, kişide, suçluluk duygusuna yol açtığı farkındadır.

⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/424.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/424-425.

Nitekim hedef olarak gösterilen yüksek ideallere zaman içerisinde ulaşamayan ya da buralara nasıl ulaşacağını bilemeyen birey kendine olan güvenini yitirmektedir. Bu gerçekten hareketle Mâtürîdî, kişinin rıza makamına nasıl ulaşabileceği veya karşılaştığı musibetlere nasıl sabredebileceği konularında açıklamalarda bulunmuştur. Aynı durum şükür ve cömertlik için de geçerlidir. Dolayısıyla o, kişiye “sabret, şükret, cömert ol” gibi telkinlerde bulunmak yerine söz konusu fiillerin nasıl gerçekleştirilebileceği hususunda yol göstermiştir.

Konumuz özelinde Mâtürîdî’yi diğer müelliflerden farklı kılan husus onun zühd ve nefis terbiyesi bağlamında sarf etmiş olduğu düşünceleridir. Nitekim gerek günümüzde yaşayan gerekse tarihin bir noktasında yaşamış olan pek çok sûfî müellif, söz konusu kavramları dar bir çerçevede ele almışlardır. Mâtürîdî’ye göreyse ilgili kavramlar daha geniş bir çerçevede değerlendirilmelidir. Söz gelimi zühd, kişinin dünyadan yüz çevirmesi değil, ona sahip olmakla beraber, onun sevgisini gönüllere yerleştirmektir. Benzer durum nefis terbiyesi için de geçerlidir. Kişinin nefisini eğitmesi için ona işkence çektirmesine gerek yoktur. Aksine kişi, düşünce yoluyla da arzulanan hedefe ulaşabilir.

Netice itibarıyla Mâtürîdî’nin zühd ve nefis terbiyesi bağlamında sarf ettiği ifadeler, tasavvuf literatüründe adına yer verilmemesinin en geçerli nedeni olmalıdır.

KAYNAKÇA

Biçer, Ramazan. “Mâtürîdî’ye Göre Hidayete Engel Olan Beşerî Zaaf- lar Ve Tezahürleri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 41-59.

Çetin, Osman. “Horasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/ 234-241. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ’ü ‘ulûmî’-d-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.

Göktaş, Vahit. *Hicri IV. Asır Buhârâ’da Tasavvuf, Kelâbâzî Örneği*. İstanbul: Meydan Yayıncılık, 2008.

Gengil, Veysel. “Mâtürîdî’nin Halk Dindarlığına Dayanak Teşkil Eden Bazı Sûfî Yorumları Değerlendirmesi”. *İslam ve Yorum II - Temel Tartış- malar, İmkanlar ve Sorunlar. (Malatya, 11-12 Nisan 2019)*, Ed. Fikret Kah- raman v.dğr. 3/423-442. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018.

Hucvirî, Alî b. Osmân. *Keşfü’l-maḥcûb/Hakikat Bilgisi*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.

İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahmân. *Şifâtü’ş-şafve*. Thk. Ahmed b. Ali. 2 Cilt. Kahire: Dâru’l-hadîs, 2009.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Mâtürîdîlik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Kalaycı, Mehmet. “Zühd ve Melâmet Farklılaşması Bağlamında Hanefî Geleneğin Kuşeyri'ye İlgisi”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin*. Haz. Hülya Alper. 305-337. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.

Kara, Mustafa. “Dârânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/ 485. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Kelâbâzî, Ebûbekir Muhammed b. İbrâhim. *Kitâbu 'l-Ta'arruf li mezheb-i ehli 'l-Tasavvuf*. Thk. A. John Arberry. Kahire: Meketebetü'l-Hancî, 1994.

Kureşî, Muhyiddîn Ebu Muhammed. *Cevâhîru 'l-müdie fi tabakâti 'l-Hanefiyye*. Thk. Abdülfettah el-Halevî. 5 Cilt. Riyad: Dâru Hicr, 1988.

Kurtubî, Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi ' li ahkâmi 'l-Kur 'ân*. nşr. Mustafa el-Bedrî. 21 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.

Kuşeyri, Ebü'l-Kâsım. *er-Risâle*. Thk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif. Kahire: Metâbiu müesseseti dâri 'ş-şâ'b, 1989.

Kutlu, Sönmez. “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*. Haz. Sönmez Kutlu. 23-64. Ankara: Otto Yayınları, 2012.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât. *Fevâidü 'l-behiyye fi terâcimi 'l-Hanefiyye*. Muhammed Bedruddîn. Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmiyye, 1324.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhamed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te 'vilâtü 'l-Kur 'ân*. Ed. Bekir Topaloğlu. Nşr. Ahmed Vanlıoğlu v.dğr. 18 Cilt. İstanbul: Mizân Yayınları, 2005-2010.

Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tebşiratü 'l-edille*. Thk. Hüseyin Atay, Ankara: Neşru riâseti 'ş-şüûni 'd-dîniyye, 1993.

Ömerî, İbn Fadlullah. *Mesâlikü 'l-epsâr*. Thk. Kâmil el-Cebûrî. 27 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2010.

Önal, Recep. “Kur'an'da İmânî ve Ahlâkî Bir Tavır Olarak Sabır”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 439-466.

Öngören, Reşat. “Tasavvuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/ 119-126. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Özden, Mustafa. *Müslüman Kültüründe Sekülerleşme Süreci*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.

Özen, Şükrü. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkah Usûlünün Yeniden İnşası*. İstanbul: Basılmamış Doçentlik Tezi, 2001.

Özgüdenli, Osman Gazi. “Mâverâünnehir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/177-180. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn-i. *Meşnevî*. Çev. Şefik Can. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2005.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah. *el-Lüma '*. Thk. Abdülhalim Mahmud, Abdülbâkî Sürûr. Mısır: Dâru'l-kütübî'l-hadis, 1960.

Sülemî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn. *Haķā'ıķu 'l-tefsîr*. Thk. Seyyîd İmrân. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2001.

Zebîdî, Muhammed Murteza. *İthâfî's-sâdeti'l-müttaķîn bi-şerhi esrâri İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn*. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'ttârîhu'l-Arabî, 1994.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-marife, 2009.