

Mâtürîdî’de Zühd ve Takva Anlayışı

*Sami Şekeroğlu**

Özet

Bu makalenin amacı, Mâtürîdî’nin zühd ve takva konusundaki yorumunu ortaya koymaktır. Zühd kavramı, genelde, Allah’ı anmaktan uzaklaştıran ve ebedi saadete erişmekten alıkoyan maddi şeylerden uzak durma şeklinde tanımlanır. Ancak Mâtürîdî, böyle bir anlayışı eleştirerek hem Yaratan’dan ötürü, hem de bir ‘vesile değer’e sahip olduğu düşüncesiyle dünyadan yüz çevirmenin yanlış olduğu görüşündedir. Ona göre, takva meselesi ise, salt Allah’tan korkma anlamıyla ele alınmamalıdır. Bu kavram, öncelikle, olumsuz bir ahlâki eylemin ardından ortaya çıkacak kötü sonuca ilişkin bir korkuyu içinde taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Zühd, Takva, Vesile Değer, Ebedi Mutluluk

Abstract

In this article, it is aimed at estimating al-Maturidi’s interpretations of az-zuhd (ascetism) and *at-takwa* (piety), and seeing the different aspect in this opinion. In general, avoiding the material things to obtain eternal happiness and what will busy one from the remembrance of Allah is described as *az-zuhd*. According to al-Maturidi, world is precious both because of the Creator and has a ‘occasion value’. For this reason, estranging from the world and underestimating the material things is wrong. In his opinion, at-takwa does not only mean the fear of Allah but also means the fear of the result of deeds.

Key Words: Ascetism, at-Taqwa, Occasion Value, Eternal Happiness

* Arş. Görv., Harran Ü. İlahiyat Fak. İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Osmanbey Kampüsü, Şanlıurfa TR; samisekeroglu@hotmail.com

A. Giriş

İnsanda oluşması özlenen ve istenen yüksek ruhî ve manevî nitelikler ve kabiliyetlerin ortak adına ahlak denilebilir. İnsan karakterin yatkın olduğu olgunluğa erştirilerek ruh ve bedene olabildiğince iyilik ve mükemmellik kazandırılması yanında, kişinin ahlakî ödevlerini hakkıyla yapabileceği seviyeye getirilmesinin ise “terbiye” olarak adlandırıldığını görmekteyiz.¹ Anlaşılan o ki, terbiye vasıtasıyla elde edilmesi istenen, kazanılması umulan husus ahlak eğitiminin de biricik amacı olan ahlâkî olgunluğun sağlanmasıdır. Antik dönemden bu yana ahlakın amacı ahlâkî olgunlaşmanın sağlanarak mutluluğa ulaşılması olmuştur. Acaba arzu edilen ve özlenen hedefe varma konusunda –en azından mümin bir birey açısından- ahlâkî eylem alanı olarak dünya ve eylemlerin karşılıklarının görüleceği ahiret hayatı arasında nasıl bir denge oluşturulmalıdır? Mademki amaç sonsuz mutluluğun elde edilmesidir. O halde bu amacı gerçekleştirme yolunda dünyaya ve maddi şeylere karşı olumsuz tavır almak doğru kabul edilebilir mi?

Bu makalede dindar bireyin dış dünyanın çekiciliği ile iç dünyasının hakikatleri arasında yaşadığı gerilimde doğru tavrın nasıl belirlenmesi gerektiği ya da nasıl bir tutum benimsemek suretiyle denge durumunu sağlayacağı konusuna “zühd” ve “takva” kavramlarından hareketle Mâtürîdî’nin görüşlerini incelemeye gayret edeceğiz. Ancak bu inceleme bu konuya dair genel bir değerlendirme olmayacak, sadece bireyin ahlâkî varlığını önemseydiğini düşündüğümüz Mâtürîdî’nin yaklaşımlarını içerecektir. Zira onun bu bağlamdaki görüşleri dini ahlakta öne çıkan birer ahlâkî tutum olarak “zühd” ve “takva” hakkında ahlâkî gayeye ulaşma adına önemli görülmektedir.

Mâtürîdî’nin “zühd” ve “takva” hakkındaki görüşleri yaratılan bir varlık olması açısından dünyanın taşıdığı manevi değer ile bu dünyada ahlâkî varlığıyla öne çıkan insanla ilgilidir. Mâtürîdî, dünya ve maddi şeylere karşı beslenen sevginin manevi olgunlaşmaya ve dolayısıyla sonsuz mutluluğun kazanılmasına engel olduğu düşüncesine karşıdır. Maddi varlıklara karşı belli bir tavır alma yoluyla ruhun manevi âleme hazırlanması anlamındaki zühd anlayışı ona göre yanlış bir yaklaşımdır. Öne sürülen bu ve benzeri bir takım gerekçelerle dünyaya değer verilmemesini o, “hikmet” kavramı² çerçevesinde ele alarak ilgili düşünceyi hikmet’in zıddı olan “sefeh”e uygun görmekte ve kınamaktadır.

Mâtürîdî açısından bakıldığında “takva” meselesinde de kısmen bir farklı değerlendirmenin bulunduğu söylemek mümkün görünmektedir. Ahlâkî bir fiil olan ‘takva’nın mümin bireyin ahlâk eğitimi konusunda belli bir yere sahip olması yönünden doğru yorumlanmasının önemi açıktır. Genelde “takva” kavramı ve bu kökten türeyen diğer kelimeler doğrudan ‘Allah’tan korkma’ şeklinde açıklanır. Mâtürîdî’ye baktığımızda ise, bu kavramın doğrudan ve sadece Allah’tan korkulması anlamına yolulmasından önce ahlâkî yapıp etmelerimizin sonucunun düşünülerek hareket edilmesine dair rasyonel bir çabayı (*teenmül ve tefekkür*) öngördüğü, ardından söz konusu eylemin Yüce Yaratıcı’ya saygıdan ötürü davranılan fiiller bağlamında ele alınması gerektiği anlaşılmaktadır.. Burada dikkati çeken, ahlâkî açıdan kötü fiil

¹ Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, HÜ-ER Yay., Konya 2003, s. 109.

² Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Teuhid Terümehi*, (trc. Bekir Topaloğlu), İSAM Yay., Ankara 2003, s. 275 ; ayrıca bkz. Sami Şekeröğlu, *Mâtürîdî’de Ahlak Problemi*, Basılmamış doktora tezi, İzmir 2007, s. 21, 35, 36.

hakkında korkulması ve sakinilmesi istenen hususun salt Allah korkusu olmayıp, bilakis hür iradeyle ve bile-isteye gerçekleştirilen eylemlere ilişkin âhirette karşılaşılabilecek cezanın doğuracağı korkunun oluşturmasıdır. Şimdi ilgili kavramları yakından inceleyelim.

B. Mâtürîdî Açısından “Zühd” Kavramının Tablîli

Ahlak anlayışında Mâtürîdî, insanın irade ve eylem hürriyetine oldukça önem vermektedir. Bu yönüyle onun söz konusu meseledeki görüşlerinin insanın hürriyet alanını doğrudan Allah'ın bilgi ve kudretine bağlı açıklayan Eş'arî ahlak anlayışından¹ ziyade, ahlakı büyük ölçüde akılla temellendiren Mûtezile'nin ahlak anlayışına² daha yakın durduğunu söylemek mümkündür. Onun bu bağlamdaki görüşleri insanın dünyadaki ahlakî varlığına vurgu yapması açısından önemlidir. Zira insana özgü ahlakî potansiyeli önemseyen bir yorum biçimi insanın ahlakî varlığının doğru anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

İslâm düşünce geleneğinde ortaya çıkan bazı akımların 'din' ve 'dünya'nın ahlakî açıdan taşıdığı anlama ilişkin yorumlarının öncelikle salt 'güç' ve 'kudret'le teşhiz edilen Allah tasavvuru ile bu gücün mutlak kontrolü altındaki insan varlığı etrafında şekillendiğini söylemek mümkündür. Söz gelimi İslâm inanç esaslarını değerlendirme yönüyle Eş'arî gelenek ile Mâtürîdî düşünce çizgisi arasında herhangi bir fark görülmez. Ama konu insanın dünyadaki ahlakî varoluşu ve bu varoluşu hakkındaki açıklamalara geldiğinde ikisi arasında önemli bir yorum farkının bulunduğu dikkat çeker. Bu bağlamda Mâtürîdî, örneğin, ahlak açısından önemli bir kavram olan 'kesb'e dair yorumuyla, ince ama önemli bir değerlendirmeye Eş'arî'den ayrılır.³ Mâtürîdî'ye göre, bir fiili gerçekleştirme konusunda kişinin fiile yönelik 'arzu, istek ve yönelimi'⁴ en önemli ve birincil değerdedir. Eş'arî ahlak anlayışında ise, insanın Allah'ın yarattığı fiili yalnızca kesb eden, yani fiili kazanan mekanik bir varlık gibi

¹ Bu konuâda detaylı bilgi için bkz. el-Cüveynî, *el-İrşâd*, (nşr. Muhammed Yusuf Musa), Mısır 1950, s. 258; G. F. Hourânî, “İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı” (çev. F.Kerim Kazanç), *OMÜİFD.*, sayı 9, s. 274; Gazali *el- Mustasfa min İlmî'l-Usûl*, Bulak, 1322; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, İstanbul 1305, c. II, s. 109; Kasım Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, MÜİFV Yay., İstanbul 1996, s.74;

² İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1998, s. 35.

³ Konumuz ne Kelâmî ekollerden Eş'arî'nin ne de bir kelam problemi olması açısından Mâtürîdî'nin kesb anlayışları üzerinde incelemede bulunmaktadır. Buradaki öncelikli ilginizi söz konusu anlayışın ahlak alanına yansımaları oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Eş'arî'nin insanın ıztırâr fiili gibi iktisâbi fiilinin de doğrudan Allah tarafından yaratıldığı, meydana gelen fiille bu fiili meydana getirenin birbiri üzerinde herhangi bir etkilerinin bulunmadığı, fâilin yaratılmış kudret ve fiilin (sadece) mahallî olduğu, fiil ve kudretin de Allah tarafından yaratıldığı bilgisinin altının çizildiğini görüyoruz. (Bkz. Şerafettin Gölcük, *Kelam Açısından İnsan Fiilleri*, Kayhan Yay, İstanbul 1979, s. 194; Kasım Turhan, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelam ve Felsefede İnsan Fiilleri*, İFAV, İstanbul 1996, s. 81.) İbn Rüşd ise, buradaki Eş'arî yaklaşımın sorunlu olduğunu, bir diğer deyişle böyle bir düşüncenin ahlakî açıdan sorun doğuracak nitelikte olduğunu dile getirir. Onun “bu görüş anlamsızdır. Zira iktisap ve mükteşebîn Allah tarafından yaratılmasıyla kişi iktisabında zorunlu olacaktır.” (İbn Rüşd, *Kitâbu'l-kef an Menâhicî'l-edille*, Dârü'l-Maârif, Beyrut 1987, s.128.) deyişine dikkat ettiğimizde Mâtürîdî'nin kesb anlayışında görülen ve fiilin Allah tarafından yaratılmasına doğrudan etki eden sadece kişiye özel zihnî unsurların varlığının kabulünün dikkat çekici olduğunu söylemek mümkündür.

⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, (nşr. Fethullah Huleyf) İstanbul 1979, s. 266.

görülmektedir. Böyle düşünüldüğü takdirde, fiilin tasavvur edildiği aşamadan gerçekleştirilmesine kadar geçen süreçte, insanı etkin kılmayan, dolayısıyla sadece takdir edilenin kişi tarafından yüklenildiğini savunan bir 'kesb' anlayışı ortaya çıkmakta ve ahlakî bireyin eylemleri yönüyle hemcinslerinden ayırt edilmesine vasıta olan kişiye özgü oluş niteliği yok olma riskiyle karşı karşıya kalmaktadır. Böyle bir olumsuzlukla karşılaşılması adına Mâtürîdî, bilgi gücüne sahip kılınan insan, gerçek anlamda fiil gücüne de sahip olması gerektiğini söyler.¹ Bu düşüncenin aksini ileri sürmek ahlakî sorumluluğu temelsiz bırakmakla aynı anlama gelecektir. Ayrıca Mâtürîdî, meseleye 'hikmet' açısından bakıldığı zaman da, her iki gücün, yani bilgi gücü yanında eylem gücünün insanda birlikte bulunması gerektiği kanaatinde. Aksi durumda, yani insana bilgi gücü verilmişken eylem gücünün ondan esirgenmiş olduğunun düşünmek demek, ancak 'sefeh'e yaraşan bir davranışı Allah hakkında kabul etmek anlamına gelecektir. Halbuki Allah hakîmdir, hikmet ile hareket eder. Dolayısıyla bilgi gücünün fiil gücünden yoksun bırakılmış olması imkânsızdır.²

Mâtürîdî'nin dikkat çektiği bu husus insanın bu dünyadaki bulunuşunu ahlakî açıdan anlamlandıran ve ahlakî yetkinliğin gerçekleştirileceği bir alan olarak dünyanın hak ettiği değeri gösteren bir yorum biçimidir. Ayrıca İslâm düşünce tarihi boyunca din bilginlerinin insanın ahlakîliğine ilişkin yorumlarının sadece teolojik birer spekülasyon olarak kalmadığını, hatta bu konuda ortaya çıkan yorumların ahlakî açıdan insan ve onun içinde yaşadığı evrenin anlamını belirleyici bir işlev gördüğü de söylenebilir. İşte bu açıdan Mâtürîdî'nin görüşlerine baktığımızda şunu söylemek mümkün görünüyor. Öncelikle dünya insan açısından ahlakî açıdan yetkinlik kazanmanın bir alanıdır. Onun hem dünyanın, hem de insanın ahlakî varlığına ilişkin yorumları bu yönde gelişen kavramsallaştırmanın kaynağı gibidir. Yani onun zâhidâne yaşayış hakkındaki görüşleri insan ve onun yaşam evreninin taşıdığı anlama vurgu yaptığı gibi "zühd" kavramına ilişkin anlayışını da ortaya koyar. Bu yorumlarda görülen dikkati çeken bu husustan önce belirtilmesi gereken bir şey var. Bilindiği gibi, ahlakî yargılar 'iyi' ve 'kötü' nitelermelere konu olması bakımından bir değer yargısı olarak görülmektedir.³ Konumuz açısından ele alındığında, insanın ahlakî varlığı hakkında benimsenen bir yaklaşım tarzının söz konusu ahlakîliğin gerçekleşeceği bir alan olarak dünya hakkındaki değer yargılarını desteklemesinin mümkün olduğu söylenebilir. Mâtürîdî'ye göre, zühd kavramının içinde taşıdığı anlam ahlakî insan varlığının dünyaya bakışını ortaya koyduğu gibi, sözü edilen aksiyolojinin, diğer bir ifadeyle, dünyaya ilişkin değer yargılarının da önde gelen bir terimi olarak ortaya çıkmaktadır.

Tasavvuf tarihinde bir döneme adını veren "zühd"⁴ kavramının delâlet ettiği

¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, (TSMK., Medine Böl., Yazma No:180), vr. 270 a, 351 b; krş. M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, MEB Yay., İstanbul 1997, s. 72-86.

² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 270a ; *Şerh-i Semerkandî*, (Ebu Bekr M. b. Ahmed es- Semerkandî), (TSMK., Medine Böl., Yazma No:179), vr. 415b

³ Doğan Özlem, *Etik*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1997, s.60; Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 58.

⁴ Zühd dönemi zahidlerinin yaşamını anlatan eserlerden bkz. Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin Sülemi, *Tabâkâtü's-Süfyye*, thk. Nureddin Şureybe, Kahire 1986; Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, (Çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991 ;Feridüddin Atar, *Tezkiretü'l-Evlâya*, İstanbul 1984.

anlam, Allah'a ulaşma amacına engel olduğu varsayılan maddeye, eşyaya ve dünyaya karşı olumsuz bir tavır alma ve bu yöntemle ruhu manevi âleme hazırlama faaliyetini içermektedir.¹ Bir diğer anlamda zühd, Müslümanların dünyevi nimetler ve şehvi arzulara karşı sahip olunması gereken yaşama tarzı olarak görülmüştür. Hatta zühd anlayışının başta Hz. Muhammed (sav.) ve onun arkadaşlarının benimsediği yaşam tarzında ve söylemlerinde karşılığının görülmesi sebebiyle zâhidâne yaşama anlayışının doğuşunda etkin olan faktörün zühde ve takvaya çağrı yapan ve buna ilişkin telkinlerde bulunan İslâmi öğretinin bizzat kendisi² olduğu da söylenmiştir. Bununla birlikte belli bir biçimde geliştiği görülen zühd anlayışının oluşumuna söz konusu dini temel yanında siyasi ve sosyal durumların ve Hristiyan ruhbanlığının kaynaklık ettiği de öne sürülen iddialar³ arasındadır. Hemen belirtelim ki, bizim bu makaledeki incelememiz açısından önemli olan mesele gerek tarihsel faktörlerin etkisinin ve gerekse dini metnin yorumlanmasında görülen söz konusu farklılığın belli bir anlayışı beslemesi ve ona bağlı bir davranış biçimine imkân vermiş olmasıdır. Yoksa bu makale zâhidâne yaşantının ne tarihsel ne de dini temelini araştırmaktadır. Burada ele alınacak olan, dine dayalı böyle bir yaşam tarzının meşrulaştırılması niyet ve eylemine karşı Mâtürîdî'nin tavrını belirlemeye çalışmaktır.

Ruhu manevi âleme hazırlayarak Allah'a ulaşma amacıyla maddi olandan, bir başka deyişle dünyanın nimetlerinden yüz çevirme anlamını içinde barındıran bir davranış biçimi hakkında Mâtürîdî'nin öne sürdüğü şu temel ilkeye öncelikle değinmek gerektiği kanaatindeyiz. Ona göre, sahip olduğu akıl ve duyuları vasıtasıyla âlemde görülen pek çok fayda ve hikmetin varlığını ve bunlar hakkındaki gayeliliği kavramayı amaçladığında, insanın şu iki önemli fiilden asla geri kalmaması gerekir. Bunlardan birincisi, akıl yürütme (*nazar*), diğeri ise, yorumlamadır (*te'vil*). Varlıkların yaratılışında görülen hikmet ve gaye hakkındaki delillerin kavranılması ancak bu iki zihni faaliyet sayesinde mümkündür.⁴

Sahip olduğu yetenekleri yardımıyla âleme 'nazar' ederek akıl yürüten ve onların anlam ve amacı üzerine düşünerek yorumlamaya girişen kişi, etrafını saran pek çok nimetin kendisi için yarattığını ve âkibet yönünden bu şeylerin hepsinin bir amacının bulunduğu gerçeğini kavrayacak ve kendisini çepeçevre saran bu nimetlere karşı küçümseyen, hakir gören bir bakışla değil, bilakis değer veren ve önemseyen bir tavırla yaklaşacaktır. Bu noktada Mâtürîdî basit ama çarpıcı bir örnek vermektedir. Örneğin, bir hükümdarın değer vererek cömertçe ikramda bulunduğu ve hediyeleriyle onurlandırdığı birinin bütün bu ihsanlara karşı değer vermeyip saygısızlık etmesi ne kadar akıl ve hikmete zıt ve tam tersine, kendisine sunulmuş saygıyla alıp kabul etmesi ise elbette hikmete yaraşan bir davranış olacaktır. Aynı şekilde insanın da Allah'ın kendisine bağışladığı nimetleri sevinç (*bi't-tebcîl*), hürmet ve saygıyla (*bi't-tâ'zim*) en güzel şekilde karşılması da hikmet'e uygun bir davranış

¹Geniş bilgi için bkz. İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Kahire 1237, c. II, s. 369; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1999, s. 144 vd.; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 787 vd.

²Enfal 8/28; Yusuf 12/109; Hâdîd 57/20; Tevbe 9/38 gibi ayetler örnek gösterilebilir.

³Ebu'l-Ala Affî, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat*, (çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İstanbul 1996, ss. 61-68

⁴Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 270^a; *Şerh-i Semerkandî*, vr. 415^b.

olacaktır.¹

Mâtürîdî'nin verdiği yukarıdaki örnekte, zâhidâne yaşantının dine dayalı bir nevi gerekçesine sığınarak maddi şeylerin Allah'a ulaşmaya engel olduğu ve dolayısıyla ondan yüz çevirmenin yerinde bir davranış olacağına dair beslenen anlayışa karşı iki insanın davranışı üzerinden analogik bir yaklaşımı görmekteyiz. Mâtürîdî'ye göre, bu iki kişiden birisi, dünya nimetlerinden yüz çevirmeyerek Rabbi'nin katında ihtiyaç içine düşeceği günde kendisi için azık olması amacıyla o nimetlerden elde etmeye çalışmaktadır. Diğeri ise, Rabbine ibadet etmekle meşgul olduğu için bu şeyleri elde etmekle uğraşmanın onu bu uğurda çaba sarf etmekten ve peygamberinin yolunda ilerlemekten alıkoyacağı endişesini taşımaktadır. Bu yüzden, kişi burada öncelikle ve sadece ibadetlerin hakkını vermesi gerektiğini düşünerek zühd² hayatını tercih etmektedir. Mâtürîdî'nin bu ikinci tarz davranış şekline verdiği cevabın oldukça net ve kesin olduğunu görmekteyiz. Nitekim ona göre, nimetlerle donatılıp emrine sunulan dünyayı önemsiz görüp terk eden bir kimse her şeyden önce oldukça 'cahil' bir kişidir. Hatta cahil olmakla kalmayıp kendisi hatırına yaratılan dünya ve içindekilerden de 'gafil' bir varlıktır. Aslına bakılırsa bu konuda yerilen husus, ona göre, dünyayı sırf kendisi için istemek ve başka şeyleri değil, sadece onu elde etme adına uğraşıp didinmektir. Dünyayı ahiret yolunda azık elde etme vasıtası olduğu için seven ve ona ait işlere bu sebeple ilgi göstererek ondaki zevklere yapışıp kalmayan kişi elbette övülür. O halde, der Mâtürîdî, "*dünya sevgisinin her türlü hataların başı*" olduğu şeklinde ifade edilen fikrin dünyayı yaratıldığı amaçların dışındaki şeyler adına sevmenin yanlışlığına dikkat çekmek için dile getirildiğini düşünmek zorundayız. Dolayısıyla dünyayı ahiret yolunda bir hazırlık dönemi olarak gören ve ona bu açıdan yönelen kişinin bu anlamdaki ilgi ve sevgisi elbette "*her türlü iyiliğin başı*" olarak değerlendirilecektir.³

Görülen o ki, Mâtürîdî açısından bakıldığında, dünya ve içindeki tüm maddi varlığı bu şeylerin bizzat kendisi adına sevmek ile onları öbür dünyadaki sonsuz mutluluk adına sevmek birbirinden farklıdır. Öyleyse, dünyaya dair olması gereken şekilde beslenen böyle bir sevginin 'kötü' bir eylem olarak görülmesi mümkün değildir. Haddizatında, insandaki sevme fiilinin yapısal bir nitelik olduğu ve kişinin sahip olduğu bir varlığa karşı sevgi duymasının son derece doğal bir davranış olduğu da bir gerçektir. Dolayısıyla karşı olunan sevgi biçimi maddi dünyanın 'vesile değer'likten 'amaç değer' haline getirilerek ahiretteki mutluluktan uzaklaştıracak boyuta taşınmasıdır. Aslında burada görülen düşünce İslam ahlakının dünya-ahiret dengesinde kazanılacak mutluluk meselesinde sıkça görülen, kişinin dünyevi ihtiyaçlarını ılımlı bir şekilde karşılayarak erdemli kişileri bekleyen ahiret mutluluğu fikrinden asla vazgeçilmemesini salık veren yorumla aynı doğrultudadır.⁴

Mâtürîdî'nin bu düşünceleri Tasavvuf'taki –en azından tasavvuf'un bazı

¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 685^a; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, (thk, Fâtma Yusuf el-Hiyemî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004, c. 5, ss.50-51.

² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 181^b.

³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 181^b; 685^a, 673^b

⁴ Bkz. Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, (Çev., Muammer İskendeoğlu-Atilla Arkan), Litera Yay., İstanbul 2004, s. 227.

yorumcularındaki- Allah'a ulaşma amacına engel olduğu düşünülen maddi şeylere, dünyaya karşı belli bir tavır koyma ve bu metotla ruhu manevî âleme hazırlama anlamındaki "zühd" anlayışına karşıdır. Mâtürîdî'ye göre, dünyevî varlık kişiyi ebedi mutluluğa ulaştıracak bir vesiledir ve bu açıdan değerlidir, dolayısıyla "iyi" hükmünü hak etmektedir. Bu yüzden onlar kınanmaya ve yerilmeye değil, değer verilmeye konu olmalıdır. Dünyaya yüklenen bu 'değer' düşüncesi dünyanın taşıdığı bir öz nitelikten kaynaklanmaz. Bilakis dünya, söz konusu değerli oluş keyfiyetini iki şeyden almaktadır. Bunlardan birincisi, her şeyi 'hikmet' doğrultusunda ve belli bir amaca bağlı Yaratan Allah, diğeri de ahiretteki hayattır. Öbür dünyada elde edileceği umulan sonsuz mutluluğa ulaştıracak eylemler burada, yani dünyada gerçekleştirilecektir. Bu bakımdan maddi dünya, açıktır ki, vesile "değer"e sahip olmakta ve bu niteliğe bağlı olarak ilgi ve alakayı hak etmektedir. Sonuçta, Mâtürîdî açısından dünya, bir diğer deyişle dünyalık olan her şey "kendinde" değil, "bir başka şeyden dolayı" değerlidir.¹ Bu yüzden, varlık hakkındaki 'iyi' ya da 'sevilir' olma yahut da 'değerli' niteliğini kazanma durumu doğrudan varlığın kendisinden değil, hem onu öylece yaratan Allah'tan, hem de öbür dünya hayatından ötürü kazanılmaktadır. Bu bakış açısının ahlâki yetkinliğin elde edilmesinin vurgulanması adına öne çıkan bir yorum tarzı olduğunu söyleyebiliriz.

Mâtürîdî'nin bu yorum biçimi İslâm Ahlak'ında, daha da öncesinde Aristoteles'in ahlak anlayışında yetkinlikle ele alınan² ahlâkîliği mükemmelleştiren ahlâki pratiğin erdemlerin kazanılmasına ulaştırması idealiyle de uyum içindedir. Ahlakî faziletleri elde etmenin biricik yolunun inzivadan geçmediği, bilakis dünyaya ait yaşamın her boyutunda ve diğer insanlarla ilişkiler sayesinde kazanıldığı açıktır. Nitekim önde gelen İslâm ahlak filozoflarından İbn Miskeveyh'in insanın ihtiyaçlarla çepeçevre sarılmış bir varlık olduğunu ve bunları elde etme adına faaliyete girişmeyen insanın mutluluğunun eksik olacağını dile getirdiğini görüyoruz. Ona göre, zahidâne yaşayış bahanesiyle tembelliği seçmek en büyük kötülüklerden olup bu davranış kişi ile bütün iyilikler ve faziletler arasında bir engel teşkil ederek bir noktadan sonra insanı insanlığından da çıkarabilecektir. Bu yüzden dünyaya arkasını dönerek yalnızlaşan insanların ahlâki faziletlerden de uzaklaşacağını, yani yalnız başına iffetli, âdil ve cömert olunamayacağı gerçeğini görmeleri gerekmektedir.³ Aslına bakılırsa İbn Miskeveyh ahlak anlayışında Aristocu temele dayanmaktadır. Nitekim Aristoteles, ahlaki erdemlerin uygulanabilmesi için, para ve maddi konular gibi belirli araçlara ihtiyaç bulunduğunu ileri sürerken, onu takip eden İbn Miskeveyh, tembelliği en kötü kusurlar arasında sayıp zühd'de aşırı gidenleri ayıplamaktadır. Çünkü ona göre, yalnız başına hayat geçiren bir kimsenin iffet, adalet, özgürlük ve yiğitlik erdemlerini tecrübe etmesi imkânsız olduğundan böyle birisinin cansız ve ölüden daha iyi kabul edilmesi mümkün olmayacaktır.⁴

Son olarak, bazı zühd anlayışlarının temelinde yanlış tevekkül anlayışının

¹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, vr. 673^a ; *Şerb-i Semerkandi*, vr. 685^a, 492^a, 492^b.

² Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (Çev., Saffet Babür), Ayraç Yay., Ankara 1998, s. 4, 9, 17, 24.

³ İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma*, (Çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç), Kültür ve Turizm Bakanlığı yay., Ankara 1983, s. 150.

⁴ Macid Fahri, *a.g.e.*, s. 169.

bulunduğu ve dünyadan el etek çekerek insanın hayatını kazanmaktan vazgeçmesi olarak tanımlanan tevekkül anlayışının¹ zâhidâne yaşayışın gereklerinden sayıldığını da ifade etmek gerekmektedir. Böyle bir anlayıştan hareketle maddi olanın hakir görülerek terk edilmesine Mâtürîdî'nin cevabı yukarıda geçti. Buna göre, mümin kimse elbette sadece Allah'a güvenecektir² ve hayatının her anında Ona tevekkül edecektir; iyilik olsun kötülük olsun bir başkası eliyle kendisine ulaşan her şeyin gerçekte O'ndan geldiğini de bilecektir.³ Ancak bu inanç insanın yapması gerekeni terk etmeği de kesinlikle öğütlememektedir. Mâtürîdî'ye göre, sebeplere uygun davranmak her şeyden önce yaradılışın bir gereğidir.⁴ Dolayısıyla yanlış bir tevekkül anlayışıyla dünyaya sırt çevirerek insanı ahlakî varlığına uygun hale getirecek kişiye özgü çabaya sırt çevrilmesi onaylanacak bir davranış değildir.

C. Mâtürîdî Açısından "Takva" Kavramının Tablîli

Master olarak, kısaca "bir şeyi eziyet ve zarar veren şeylerden koruma"⁵ anlamına gelen takva Allah'a boyun eğerek Onun azabından korkmak; cezalandırılmayı doğuracak işlerden nefsi çekmek suretiyle korumak ve dinin emir ve yasaklarına eksiksiz uymak şeklinde tanımlanmaktadır.⁶ Takva ile ilgili yorumlarında Mâtürîdî, temelde, buradaki anlamın yanlış olduğuna dair en küçük bir imada dahi bulunmaz. Ancak, bu bağlamda öne çıkan yorumlarında o, 'koru'nun nesnesinin öncelikli olarak Allah olmadığı, bilakis neticesi kötü gerçekleşecek filin bizzat kendisi olduğu kanaatini yansıtmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre takva, şer ve beladan uzak kalarak selamet ve berekete ulaşmak demektir ve iyilik ile aynı anlama gelmektedir. Kötülükten uzak duran kimse sonuçta iyi'yi elde edecektir. Böylece kişi kötülükten güvende olacaktır. İşte takva da böyledir. O, iyiliğe benzer. İyilik ise, her türlü "iyi"ye sahip olmak demektir. Bu yönüyle takva, her türlü kötü'den uzak kalmaktır. Demek ki, takva ve iyilik kelimeleri lafız yönüyle farklı ama hakikat açısından birdir. Zira, kötü'den uzak duran kimse iyi'ye yaklaşan ve onu elde edendir. Bu noktada elde edilen kazanç, insanı şükür ve sabra ulaştırır. Sabır, günah sayılan işlerden nefsin engellenmesi; şükür ise, Rabbin iyi gördüğü davranışlara (*taat*) nefsin yönlendirilmesidir.⁷ Bu doğrultudaki davranışlara yöneltilen nefsin özelliği yapılması uygun görülenler işlerle sakınılması gerekenlerin arasına set çekerek aralarını ayırmasıdır.⁸ Mâtürîdî'ye göre takva, öncelikle samimiyet (*ihlas*)

¹ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatler Tarihi*, İstanbul 1995, s. 116; Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etü Fikri'l-İslâmi*, trs, c. III, s. 248.

² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 249^a.

³ Mâtürîdî, *age.*, vr. 224^a, 316^a

⁴ Mâtürîdî, *age.*, vr. 299^b.

⁵ Ragıp el-İsfâhânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, Dâru'l-Maarife, Beyrut ts, s. 833.

⁶ Uludağ, *Tasavvufi Terimler Sözlüğü*, İstanbul 1995, s. 508.

⁷ Mâtürîdî, *a.g.e.*, vr. 281^a; *Şerh-i Semerkandi*, vr. 429^a.

⁸ Mâtürîdî, *a.g.e.*, vr. 187^a.

demektir.¹ Yapılan işlerde sadece Allah'ın hoşnutluğunu gözetmektir. Ancak böyle samimi davranışlar kişide bir meleke haline geldikten sonradır ki, gerçek anlamda İslâm ve iman ortaya çıkacaktır. Çünkü İslâm, nefsi içtenlikle Allah yoluna teslim etmek ve 'hak' olarak içerde (*fi'n-nefs*) O'ndan başkasını bırakmamaktır. İman ise, insanın hem bizzat kendi nefsinde ve hem de her şeyde O'nun Rab'liğini tasdik etmektir. İşte bunlar, yani iman ve İslâm, lafızları farklı ama aynı gerçekliğe işaret eden kavramlardır.² Görülen o ki, davranışlarda samimiyet ve eylemlerde sadece O'nun hoşnutluğunu arama arzusu eylemin psikolojik gerekçesini oluşturmakta ve O'nun sevgisini kaybetmeme düşüncesinin yön verdiği ahlâki tutumlar ise, eylemlerle alakalı olarak Allah hakkında beslenen 'korku'nun mantıksal zeminini sarsmaktadır. Yani burada, eylemin gerçekleşmesine katkı sağlayan zihni bir unsur olarak korkunun yerini sevgi ve saygıdan ötürü davranma arzusu almaktadır. Belki de bu noktada korkmak-sevmek arasında arz ettiğimiz boyutta bir fark da yoktur. Yani Allah söz konusu olduğunda beliren korku ve sevginin bir ve aynı şey olduğu da ileri sürülebilir. Ancak şurası açık ki, Mâtürîdî, insana ait eylemler söz konusu olduğunda Allah'ın salt korkunun nesnesi olarak görülmesine yol açacak yanlış anlamalara mani olmak istemekte ve korkuyu kötü eylemin korkunç neticesine yöneltmektedir.

Mâtürîdî takva kavramını ayrıca, emirler ve nehiyler konusundaki 'sınırlara dikkat edilmesi anlamında da değerlendirir.³ Bu bağlamda 'takva' olarak adlandırılan davranış tarzı ilahi emir ve yasaklara uyulması ve belirlenen sınırların aşılmaması durumunu yansıtır.⁴ Öna göre ilahî sınırı aşmamaya dikkat eden mümin birey kendisine bildirilen emirleri önemseyen ve yasaklananlardan da uzak durma potansiyeline sahip olan kişidir. Dolayısıyla mümin birey hem kötü eyleminden ötürü cezalandırılmaktan en fazla çekinen kişi olacak, hem de yapılması buyrulmuş fiilleri gerçekleştiremediğinde saygısızlığa sebep olmaktan korkan kişi olacaktır. Görüldüğü gibi Mâtürîdî, takvayı, genel anlamda doğrudan fiillere bağlı olarak ele almaktadır. Ayrıca mahiyeti böyle olan takvaya uygun davranma, onun açısından nefse o kadar zor gelmeyecektir. Kişinin kazanç elde etme yollarından birinde ilerlerken yasaklanan hareket tarzını terk etmesi, doğal olarak, uygun davranışın sergilenmesini (*belâl*) kolaylaştıracaktır. Aynı şekilde yapılması uygun görülmeyen (*haram*) bir şeyden de sakınmaya gayret gösterilmesi uygun görülene ulaşmayı kolaylaştıracaktır. Ticaret yaparken herhangi bir haksızlığa sebep olmaktan sakınan kişi, elbette, elde etmeği umduğu helal kazançla desteklenecektir. Aynı şekilde, takva'ya uygun hareket eden kimse de yapmış emellerinde bir tür kolaylık görecektir.⁵

Takva kavramının taşıdığı anlamlardan hareketle Mâtürîdî'nin yaptığı yorumlarda dikkati çeken husus, doğrudan, ilgili eylemle alakalı olarak haddin aşılmamasına özen gösterme ve bu konudaki sınıra uygun davranmaktır. Yani onun açısından, herhangi bir eylemle ilgili olarak sakınılması gereken husus, öncelikle, belirlenen sınırların aşılmamasıdır. Korkulması gereken şey ise, söz konusu "kötü" davranışa bağlı ortaya

¹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, 646.

² Mâtürîdî, *a.g.e.*, vr. 281^a; *Şerb-i Semerkandî*, vr. 429^a 650^b.

³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 715^a.

⁴ Mâtürîdî, *a.g.e.*, vr. 743^a.

⁵ Mâtürîdî, *a.g.e.*, vr. 716^b.

çıkacak olumsuz neticenin bizzat kendisidir. Yine Mâtürîdî, bazı kimselerin sünnetullah'ın mahiyeti ile ilgili görüşlerini değerlendirirken de yine aynı noktaya değinir. Ona göre, bazı kimseler, 'sınırların korunması' meselesini yapılması farz kılınan şeylerin bizzat kendisi olarak anlamıştır. "Sınırın korunması, ilâhî emir ve yasaklara ait sınırları gözeterek uygun şekilde hareket etmek ve aşırılığa kaçmaktan korkmaktır."¹

Mâtürîdî'nin fiillere ilişkin sınırların korunması hakkında dile getirdiği hususun benzerini önemli İslâm düşünürlerinden Fazlurrahman'ın da dile getirdiğini görüyoruz. Ona göre de, söz konusu kavram bir kişinin davranışlarının zararlı ve kötü neticelerinden kendisini koruması bağlamında değerlendirilmelidir. Takva kavramıyla alakalı olarak buradaki anlam göz ardı edilecek olsa, yani takva sırf Allah korkusu olarak görülse bile, bu korkunun hem bu dünya hem de öbür dünya için eylemler hakkındaki hassas bir sorumluluk hissinden kaynaklanan bir korku olması daha doğrudur.² Takva hakkındaki bu görüşün Mâtürîdî'nin yorumunu çağrıştırdığı görülüyor.

Aynı düşüncesini Mâtürîdî, "kim Allah'a ve Peygamberine itaat eder, Allah'tan korkar ve O'ndan sakınırsa, işte gerçekten kazanacak olanlar onlardır"³ ayetini yorumlarken de sergilemektedir. Mâtürîdî burada geçen her iki fiili ('yehşâ' ve 'yettek?') -genelde yapılanın aksine- doğrudan Allah'tan korkmaya ve sakınmaya yormaz. Söz konusu 'korku'nun kişinin kötü fiilinin âkabetine yöneltilmesi gerektiğini belirterek şöyle der: "*Allah'a ve Resulüne itaat eden kimse geçmiş yaşantısında yaptığı kötü fiillerden dolayı korkarak kendisini hâlihazırda bunlardan uzak tutmaya çalışmalı ve fiillere ilişkin olarak azalttığı ya da aşırıya kaçtıklarından dolayı da Rabbinden sakınmalıdır.*"⁴

Sonuç

Mâtürîdî'nin "zühd" ve "takva" hakkında ileri sürdüğü görüşlerinin özgün olduğunu söylemek mümkün görünüyor. O, Allah'ı anmaktan ve ebedi mutluluğa ulaşmaktan alıkoyacağı düşüncesiyle maddi şeylere sırt çevirmenin yanlış olduğunu iki açıdan değerlendirir. Bunlardan birincisi, her yaptığı işte hikmet'e uygun davrandığı muhakkak olan Allah'ın maddi şeyleri yaratmasında da bir hikmet vardır. Söz konusu varlıkların özsel bir çirkinliği içerdiğini savunurcasına olumsuz bir tavrın beslenmesi doğru olmamaktadır. İkincisi, o maddi şeyler ahiretteki mutluluğa ulaşma adına "bir araç değer (*ligayrihi*)" olarak görülmelidir.

Takva konusundaki yorumuna gelince, Mâtürîdî'nin korkma eyleminde öne çıkan anlamın kötü eylemin yaptırımı olarak öteki dünyada ortaya çıkacak sonuçtan korkmaya yönelttiğini söylemek mümkün görünmektedir. Yani, öncelikle korkulması ve sakınılması öğütlenen şey, insanın hür iradesiyle gerçekleştirdiği kötü fiile ilişkin ahiretteki cezadır. Denilebilir ki, Mâtürîdî, genelde Allah'tan korkma anlamında

¹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, vr. 259 b.

² Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (Çev., Alparslan Açıkgenç) Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 67.

³ Nur 24/52

⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 453b.

tercüme edilen takva ve bu kökten türeyen diğer kelimeleri hem fiilin sonucunun düşünülmesi, hem de Allah'a saygıdan ötürü fiildeki sınırın aşılması anlamında kullanmaktadır.

KAYNAKÇA

Afîfî, Ebu'l-Ala, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat*, (çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İstanbul 1996.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (trc. Saffet Babür), Ayraç Yay., Ankara 199.

İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırma*, (çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç), Kültür ve Turizm Bakanlığı yay., Ankara 1983.

Gazali, *el- Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, Bulak, 1322.

Mâtürîdi, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, (TSMK., Medine Böl., Yazma No:180)

-----, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, (trc. B.Topaloğlu), İSAM Yay., Ankara 2003.

-----, *Kitâbü't-Tevhid*, (nşr. Fethullah Huleyf) İstanbul 1979

Şerh-i Semerkandî, (Ebu Bekr.es- Semerkandî), (TSMK., Medine Böl., Yazma No:179.

Fahri, Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, (trc. Muammer İskendeoğlu-Atilla Arkan), Litera Yay., İstanbul 2004

Hourânî, F., "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı" (çev. F.Kerim Kazanç), *OMÜİFD.*, sayı 9.

Özlem, Doğan, *Etik*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1997.

Turhan, Kasım, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, MÜİFV Yay., İstanbul 1996.

Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1999.