

**KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ**

**IV. ULUSLARARASI  
ŞEYH ŞA'BÂN-I VELÎ SEMPOZYUMU**

**-HANEFÎLİK-MÂTURÎDÎLİK-**

**05-07 MAYIS 2017**

**CİLT 1**

Kastamonu Üniversitesi  
IV. Uluslararası  
Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu  
-Hanefilik-Mâturîdîlik-

**EDİTÖRLER**

Yrd. Doç. Dr. Cengiz ÇUHADAR

Yrd. Doç. Dr. Mustafa AYKAÇ

Arş. Gör. Yusuf KOÇAK

(Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)

ISBN: 978-605-4697-06-9 (Tk)

978-605-4697-07-6 (1.c)

Aralık 2017, Kastamonu

Baskı: Kastamonu Üniversitesi Matbaası

Eserde yayımlanan bildiri metinlerinde ileri sürülen görüşlerin  
ilmî ve hukuki sorumluluğu bildiri sahiplerine aittir.  
Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz. Her hakkı saklıdır.

# EBÛ HANÎFE'DE ORTAYA ÇIKAN ZÜHD VE TAKVÂ ANLAYIŞININ MÂTÜRÎDÎ KELÂMINA YANSIMALARI

Hüseyin DOĞAN<sup>1</sup>

## Özet

Kelâm ve Fıkhî çok iyi bilen *Ebû Hanîfe*, Tasavvuf söz konusu olduğunda hiç aşırı davranmamış; aksine temkinli ve ihtiyatlı hareket etmiştir. *Ebû Hanîfe*'ye göre zühd ve takvâ dinî hayatın bir tezahürü durumundadır. *Ebû Hanîfe*'de ortaya çıkan insanlara karşı hoşgörülü ve anlayışlı olma, onların sempatisini kazanma hatta onların zihin ve gönül dünyalarına hitap etme geleneği Kufe Hanefî-Kelâm okulundan Horasan ve Maverâünnehir topraklarına sirayet etmiştir.

Horasan ve Maverâünnehir'de bu anlayışın ilk temsilcileri *Ebû Hanîfe*'yi teosofik ve mistik anlamda yorumlamaya çalışan Kerrâmîler özellikle de *Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî* olmuştur. Onların savunduğu zühd ve takvâ anlayışının bütün kökleri *Ebû Hanîfe*'de gizlidir. Horasan ve civar bölgesinde teşekkül eden bu teosofik ve mistik cereyan bir zaman sonra bu coğrafyada neşet etmiş olan diğer tasavvufî yapılanmalara da etkilerde bulunmuştur. Bunların başında da *Melâmetîler* gelmektedir. *Melâmetîler*'in benimsediği ve savunduğu zühd ve takvâ anlayışı *Ebû Hanîfe*'ye kadar uzanmaktadır.

*Ebû Hanîfe*'nin benimsediği ve savunduğu zühd ve takvâ anlayışının kelâmına da önemli derecede etkileri olmuştur. Hatta *İmâm el-Mâtürîdî*, *Ebû Hanîfe*'de beliren ve Orta Asya'ya taşınan bu anlayışı daha akılcı ve rasyonalist bir çizgide değerlendirerek yorumlamaya çalışmıştır. Bu nedenle onun görüşleri, Özbekistan ve Semerkant topraklarında daha özgün ve orijinal kalabilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Ebû Hanîfe, el-Mâtürîdî, Zühd, Takvâ ve Ahlâk.

## The Reflections of the Concept of the Ascetism and Taqwa Approached in the Abu al-Hanifa

### Abstract

Abu Hanifa, who knows Kalam and Fiqih very well, did not overdo it when Sufism was mentioned on the contrary, he acted cautiously and cautiously. According to Abu Hanifa, ascetism and taqwa are a manifestation of religious life. The tradition of being tolerant and insightful towards the people who appeared in Abu Hanifa, their sympathies and their appeal to the minds and minds of the world, spread from the school of Kufe Hanafi-Kalam to the lands of Khorasan and Maverounnehir.

In Khurasan and Maverounnehir, the Karramids who attempted to interpret the first theoreticians of this understanding, Abu Hanifa in the theosophical and mystical sense, especially Muhammad b. Karram has become as-Sicistani. All the roots of the insight and sympathy that they defend are hidden in Abu Hanifa. These theosophical and mystical currents formed in Khorasan and the surrounding regions have also been influenced by other mystical structures which have been published in this region since. At the beginning of these are the Melamets. The idea of persuasion and persuasion that the Melamets adhered and defended extends as far as Abu Hanifa.

Abu Hanifa adopted and defended the concept of ascetism and taqwa has also had a significant impact on the theology. In fact, Imam al-Maturidi tried to interpret this understanding, which was found in Abu Hanifa and moved to Central Asia, on a more rational and rationalistic line. For this reason his views have remained more original and original in the territories of Uzbekistan and Samarkand.

**Key Words:** Abu Hanifa, al-Maturidi, Ascetism, Taqwa and Moral.

### 1. Ebû Hanîfe ve Tasavvuf

Bilindiği üzere Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767), Mürcie ile olan ilişkisi ve benzer görüşler paylaşmış olmaları İslâm düşünce kültüründe uzun süren tartışmalara ve değişik yorumlara

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi ABD Öğretim Üyesi (huseyindogan5555@hotmail.com)

mahal oluşturmuştur. Hiç kuşkusuz Horasan ve Maverâünnehir bölgesindeki fikrî ve ilmî yapılanmaların Ebû Hanife ile yakın teması söz konusudur. Bu açıdan Orta Asya tasavvuf anlayışının temellerinin, gerçekte Ebû Hanife'nin görüş ve düşüncelerine istinat ettiğini söylemek mümkündür. Söz konusu bu etki ve kazanımın ilk etabı, daha çok dinî-itikâdî çizgide kendini belli ederken ikinci etap ise, genel olarak tasavvufî çizgide yansımaları bulmuştur. Gerçekte her iki etabı doğru okumak ve Ebû Hanife ile tasavvuf okulları arasındaki denklemleri muhkem kurmak için Ebû Hanife'ye ait literatürü yani onun görüş ve düşüncelerini incelemek gerekmektedir.

Ebû Hanife'nin tasavvufî anlayışını benimsemiş olan Muhammed b. Kerrâm'ın, itikâd boyutunda benimsemiş olduğu “*iman soyut ikrardır*” görüşünün, temeli Mürcie'ye dolayısıyla da Ebû Hanife'ye istinat etmektedir. Ebû Hanife, “*Kitâbu'l-Âlim ve'l-Müteallim*” isimli eserinde iman konusunu ele alırken ameli imâna dâhil etmemiş; ancak bununla birlikte ameli değersiz ve önemsiz de görmemiştir. Ebû Hanife, bu eserde şöyle demiştir:

“*Mü'minler, Allah'a olan imânları sebebiyle namaz kılar, zekât verir, oruç tutar hac eder ve Allah'ı zikrederler; yoksa ki, bu ibâdetlerinden dolayı Allah'a imân etmiş değillerdir. İmân ve ikrâr önce; amel ve edâsı ise sonra gelir.*” (Ebû Hanife, 1992: 18.)

Ebû Hanife'nin bu görüşünün etkilerini, bir dönem sonra Horasan'da teşekkül etmiş olan Kerrâmiyye üzerinde görmek mümkündür. Öyle ki bu görüşle, imânda asıl olanın beyan ve ikrar olduğu, buna göre insanların kalbinde olanın yalnızca Allah tarafından bilinebileceği ön görülmüştür. Ebû Hanife'nin itikâd anlayışında benimsenmiş olan bu yaklaşım, aynen İbn Kerrâm tarafından daha da geliştirilerek savunulmuş ve uygulanmıştır.

İbn Kerrâm'ın, Ebû Hanife'den tevarüs ettiği din anlayışı İmâm el-Mâtürîdî'nin (ö.333/944) aklî, mantıkî ve rasyonel temellendirmelerinin biraz ötesinde tasavvufî bir bakışla yeniden ele alınmış ve yorumlanmıştır. Bu sebeple, İslâm kültüründe bir dönem dilden dile dolaşan “*fıkıh, Ebû Hanife'nin fıkıhdır; din (kelâm) de, İbn Kerrâm'ın dinidir*” (Süheyr Muhtâr, 1971: 78) sözü hep meşhur olmuştur. İbn Kerrâm'ın, bir vâiz ve sufi olarak hadise aşırı derecede önem vermesi, Ebû Hanife'nin hadise olan bakışına çok yakın durmaktadır. Aynı şekilde İbn Kerrâm'ın hadislerden hareketle temellendirilmeye çalıştığı dinî anlama ve yorumlama (*re'y*) mantığının kökenleri de yine Ebû Hanife'de saklıdır. Ebû Hanife'den tedris yapmış veya onun din anlayışını öğrenmiş olan talebelerinin, bir dönem sonra Horasan'ın önemli merkezlerinde ilmî, fikrî ve aklî yöndeki bütün tesirlerinin ötesinde, devlet hiyerarşisi ve geleneğinde önemli ve kayda değer (vali, kadı, müderris vb.) görevleri üstlenmiş olmaları, bu etkileşim ve uzlaşmayı bir kat daha artırmış ve İbn Kerrâm'ın zihin dünyasında değişim ve dönüşüme; bir başka deyişle Kerrâmî teolojinin ve din algısının şekillenmesine sebebiyet vermiştir.

Hicrî III. yüzyıla gelindiğinde Horasan'da özellikle de Buhâra, Merv, Belh, Herat, Sicistân, Garcistân gibi önemli şehirlerde Hanefîler büyük bir çoğunluk elde ederek buraların dinî, ilmî ve fikri yapılanmasında baş aktör olarak görev almışlardır. el-Makdîsî el-Beşşârî bu manzarayı, “*hicrî III. yüzyılda Horasan'da Hanefî ve Şâfi'îlerin birisinin kadı olması mümkün değildi*” (el-Makdîsî el-Beşşârî, 1424/2003: 248) tümcesiyle özetlemekte ve bir bakıma yukarıda aktarılan bilgileri teyit etmektedir. Bu tez, Horasan'daki ilk Mürciîler'in de yine Hanefîler'den ya da Hanefî kökene müntesip olduklarını ortaya koyar mahiyettedir (Madelung, 1992: 85-86). Böylece aslında Doğu Hanefîliği ile ilk Mürcie'nin temelleri atılmış ve bu teşekkül bir dönem sonra gelişen olaylar ve siyasî konjektür itibarıyla biraz da mistik ve teosofik görünüm kazanarak yeniden hayata geçirilmiştir. Buna göre, İbn Kerrâm'ın hocası durumundaki hemen hemen bütün şahsiyetlerin Ebû Hanife ile olan münasebetleri, İbn Kerrâm'ı da bu dinî vizyonu sahiplenmeye ve daha değişik biçimde insanlara takdim etmeye sevk etmiştir.

Muhammed b. Kerrâm, Ebû Hanife'den esinlenerek şekillendirdiği din algısında kendi söylem ve teolojisini insanlara takdim ederken tasavvufa istinat eden çerçeveyi hiç ihmal etmemiş ve benimsediği davet yöntemine bu usulü de ilave etmiştir. Daha önceden de sözü geçtiği gibi Horasan'da yetişen herhangi bir zâhid sûfnin, Ebû Hanife'nin öğrencisi olduğu

düşünülürse, riyâzete dayalı bir yaşamı tercih eden İbn Kerrâm'ın da bu yöntemi onlardan aldığı gerçeği haklılık kazanacaktır. 'Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Ebû Hanîfe'nin, ilk dönemlerde beyaz elbiseler içinde dolaşarak tasavvufî bir yaşamı tercih ettiğini ve Horasan'da muhakkik bazı zâhid sûfleri yetiştirdiğini söylemektedir (el-Kuşeyrî, 1991: 149-154). İbrâhîm b. Edhem (ö.161/777), Fudayl b. 'Iyâz (ö.187/803), Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî (ö.258/872) ve 'Abdullâh b. Mübârek (ö.181/797) gibi Horasan'ın önde gelen sûfleri, Ebû Hanîfe'den dersler almışlar ve ona talebelik etmişlerdir. Bu zevâtın, İbn Kerrâm'la olan bağlantılarının daha çok zühd ve tasavvuf bağlamında olduğu hatırlanacak olursa İbn Kerrâm'ın, kelâmında olduğu gibi tasavvufta da en önemli referansının yine Ebû Hanîfe olduğu anlaşılmış olur.

Bilindiği üzere Kerrâmiyye'nin Nişabur'da geliştirmiş olduğu “*adanmış dindarlık*” teorisi, ekonomik geçimi belli düzeyde olan kesimler için büyük ölçüde sıkıntı oluşturmuştur. Kerrâmiyye, benimsemiş olduğu zühd ve riyâzet anlayışı gereği kendi dinî ve mistik öğretilerine uygun olarak “*tahrîmu'l-mekâsib*” (*kâr için çalışma yasağı*) ilkesini kabul etmiş ve uygulamaya çalışmıştır (Malamud, 1994: 42-43; Robson, 1979, III: 879). Bilindiği üzere Kerrâmî teoloji, kendini hesaba çekme yani içsel murâkebe ve dünyevî her şeyden soyutlanma ve feragat etme anlayışı ile karakterize olmuştur. Bundan dolayı onlar, Allah'a karşı tam bir samimiyetle teslimiyeti savunmuşlardır (*tevekkül*) (Malamud, 1994: 43). Muhtemelen bu anlayışın bir uzantısı olacak ki İbn Kerrâm Nişabur'da, özellikle de Allah'a tevekkül konusunda çok ileri derecede pratik uygulamaları olan dindar bir sûfi olarak tanınmıştır. Öyle görünüyor ki İbn Kerrâm'ın, Allah'a olan teslimiyeti/bağlılığı anlayışı, “*tahrîmu'l-mekâsib*” prensibiyle doğrudan ilişkilidir.

Kerrâmiyye'nin zühd ve tasavvuf anlayışının temelini oluşturan ve kökenleri Ebû Hanîfe'ye kadar uzanan “*tahrîmu'l-mekâsib*” (Goitein: 1966: 217-225) doktrininden bahsetmek gerekirse, hicrî III. yüzyılda Horasan'da, ticaretin nasıl yapılacağı veya kazanılan sermayenin nerelere harcanacağı problemi tartışılan problemlerden birisi olmuştur. Dolayısıyla bu dönemde ticarî kazancın meşruluğu ile ilgili sorular, hemen hemen herkesin ortak birer problemi. Horasan sûfliliği ve din telakkisinde şu sorular hep tartışma konusu olmuştur: Ekonomik ve iktisadî kazanç (kesb), sûfi ya da tasavvufî dindarlık ile nasıl bağdaştırılabilir? Bu anlamda paranın ve sermayenin biriktirilmesi caiz midir? Allah'a olan güven ve teslimiyet (tevekkül), insanı çalışmaktan engellemekte midir? Yahut da gönüllü fakirlik ve yoksulluk, çalışarak geçinmekten daha mı hayırlı ve bereketlidir?

Nişabur'da, bu soruların cevaplarıyla ilgili geniş bir bilgi kirliliği meydana gelmiş ancak, ortaya konan cevaplardan hiç birisi, kendisi üzerinde herkesin ittifak ettiği bir uzlaşmayı oluşturamamıştır. Bu bağlamda derli toplu olması açısından bu konuya ilk eğilenlerin başında Hanefî âlimlerden Ebû 'Abdillâh Muhammed eş-Şeybânî (öl.189/804-5)<sup>2</sup> gelmiştir. eş-Şeybânî, ticaretin “izin” ve “ruhsat” meselesi olmaktan öte, sadece bir “kazanç” olduğunu söylemiştir. Nitekim ona göre alın teri, emek ve uğraşıyla elde edilen kazanç, başta Allah'ı daha sonra da insanı huzurlu ve mutlu kılar. Bu Hanefî öğretisi, bütün bir ömür için çalışmak yerine sadece Allah'a bağlanıp teslim olanlara yönelik serdedilen bazı eleştirilere işaret için ileri sürülmüştür (Malamud, 1994: 43). Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/935), Kerrâmiyye'nin geliştirmiş olduğu “*tahrîmu'l-mekâsib*” öğretisinin temelini Mu'tezile'ye dayandığını iddia

<sup>2</sup> Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Hasan b. Ferkad eş-Şeybânî (132-189/749-804-5), Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebelerindedir. Hanefî mezhebinin ana kaynaklarının tedvininde en önemli rolü oynayan eş-Şeybânî, 132/749'da Vâsî'te doğmuştur. Gençlik yıllarını Kûfe'de geçirmiş olan eş-Şeybânî, 14 yaşında Ebû Hanîfe'nin derslerine katılmış ve 20 yaşındayken de Kûfe Camisi'nde ders vermeye başlamıştır. Ebû Hanîfe'nin dışında Ebû Yûsuf, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Süfyân b. 'Uyeyne, 'Abdurrahmân el-Evzâ'î ve 'Abdullâh b. Mübârek'ten dersler almıştır. 180/796 yılında Hârûn er-Reşîd tarafından Rakka kadılığına atanan eş-Şeybânî, bir süre bu görevde kaldıktan sonra Bağdat'a geri dönmüştür. 189/805 yılında Horasan kadılığına tayin edildikten sonra aynı yıl Rey'in Renbeveyh köyünde vefat etmiştir.

Onun, fıkıhçılığı kadar hadisçiliği de meşhurdur. İmâm eş-Şâfi'î, Ebû Hafs el-Kebîr, Muhammed b. Sema'a, Yahyâ b. Ma'in, İbn Mihrân gibi önde gelen âlimler, ondan hadis okumuş ve rivayette bulunmuşlardır. eş-Şeybânî'nin, *el-Asl*, *ez-Ziyâdât*, *el-Câmi'u's-Sağîr*, *el-Câmi'u'l-Kebîr*, *es-Siyeru'l-Kebîr*, *Kitâbu'l-Âsâr*, *el-Hucce 'alâ Ehli'l-Medîne* vs. eserleri vardır (Özel, 1990: 19-20).

etmiştir. Zira el-Eş‘arî’ye göre bu öğreti, Mu‘tezîle’ye müntesip bazı aşırı sûfî âlimlerin din algısından hareketle teşekkül ettirilmiştir (Madelung, 1988: 21). el-Eş‘arî, bu tespitinde haklı da olabilir; zira bir dönem sonra bölgede hâkim bir unsur olan Kerrâmiyye, değişik mezheplere müntesip insanları kendi bünyesine çekerek bir nevi onlara şemsiye vazifesi görmüştür.

Mamafih gönüllü fakirlik ve yoksulluk, kesb ve tevekkül, aynı zamanda tasavvufun da üzerinde yoğunlaştığı temel konular arasında yer almaktadır. Tasavvufî geleneğe, hiçbir sebep ve koşul yokken tamamen dünyadan el-etek çekmek ve bir köşeye çekilip rızık beklemek yoktur. Kur‘ân’ın salık verdiği telakkiye göre insanın nasibi ve geçimi nispetinde bu dünyadan rızkını arayacağı, çalışacağı ve bunun sonucunda da Allah’a dayanıp güveneceği temel esastır ve tasavvuf da bunu bu şekilde yorumlamıştır. İşte bu nedenle Kerrâmiyye, bu konulara olan ilgi ve temayülü konusunda yalnız başına hareket etmemiş, bu hususta birçok otorite ve gücün tayin ettiği istikamette ilerlemek zorunda bırakılmıştır. Zira Kerrâmiyye’nin “*tahrîmu’l-makâsib*” anlayışı, Sâ mânîler’ce şiddetle reddedilmiş ve kınanmıştır (Madelung, 1988: 21). Ne var ki bu durumda, özeld e Nişabur’da genelde de Horasan’da birçok müslümanı kazanabilmek, imân dairesine çekebilmek ve Allah’a karşı hoş bir ticareti savunabilmek mümkün iken, Kerrâmî söyleme çok sert biçimde karşı konulmuş ve şiddetle reddedilmiştir.

Muhammed b. Kerrâm’ın önderlik ettiği Kerrâmiyye, dinî-itikâdî bir oluşum olmakla birlikte başta kurucusu ve taraftarların zâhid kimlikleri bu hareketi tasavvufla ilintili kılmıştır (Celâl Şeref, 1984: 8). Şöyle ki ‘Ahmed b. Harb (öl.234/848), Yahyâ b. Mu‘âz er-Râzî (ö.258/872), İbrâhîm b. ‘Ahmed el-Havvâs (ö.291/904), Ebû Mûti‘ Mekhûl en-Neseffî (ö.318/930) ve Memşâd ed-Dîneverî (ö.299/911) gibi zühd ve riyâzet sahibi şahsiyetlerin İbn Kerrâm’la olan ilişkileri ve hukuku nazarı dikkate alındığında bu bağlantının çok güçlü olduğundan bahsetmek gerekir. Sözcüleri İbn Kerrâm’ın, Yahyâ b. Mu‘âz er-Râzî ile ilişkisi tam bir hoca-öğrenci ilişkisidir. Yahyâ b. Mu‘âz er-Râzî’nin, daha sonraları Nişabur’da güçlü bir tasavvufî anlayışı benimsemiş ve savunmuş olmasının ardında, hocası İbn Kerrâm’la olan yakınlığı ve irtibatı yer almaktadır. Bu açıdan Kerrâmiyye’nin tasavvufla ilişkisi başlı başına bir inceleme ve değerlendirme konusu olmakla birlikte, tarihî süreçte onların tasavvufî yönleri hep ihmal edilmiş; buna karşılık itikâdî-mezhebî yönleri inceleme konusu yapılarak yanlı ve subjektif saptamalarda bulunulmuştur. Buna neden en büyük etken ise, belli bir dönemden sonra reddedilen ve öelenen Kerrâmiyye’nin, Sünnî doktrin ve ideoloji tarafından “*ehl-i bid‘at veya sapkın*” olarak tavsif edilmiş olmasıdır. Oysaki ilk dönem Kerrâmîler’ine ait yeterli derecede belge ve kayıtlar (kaynaklar) elimizde olmuş olsaydı, hiç kuşkusuz bugün çok daha farklı tespit ve çıkarımlarda bulunabilirdik. Kerrâmiyye’nin tasavvufla olan ilişkisinde hankâhların da önemli bir payı olmuştur. Ortaçağ Horasan’ında Kerrâmiyye ile başlayan bu zikrî ve tasavvufî yolculuğun yansımaları, belli bir dönemden sonra neşet etmiş olan tasavvuf ve tarîkat sistemine de uyarlanmaya çalışılmıştır. Bu manada Kerrâmiyye için başlangıçta bir tarîkat yolu, yani seyr u sulûkun temaşa edildiği mistik ve teosofik bir yolculuk olduğundan bahsetmek gerekir. İlk dönemlerde gerçekte tarîkat biçiminde şekillenmiş olan bu dinî-mezhebî teşekkül, daha sonradan kurumsallaşmaya da ek olarak sistematik bir yapıya

<sup>3</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Mu‘âz b. Ca‘fer er-Râzî, Nişabur’da yetmiş dönemin ünlü sûfîlerindendir. Genç yaşta Bağdat’a giden İbn Mu‘âz, burada oldukça itibar görmüş ve daha sonra Horasan’a geçmiştir. Horasan’da Hîre ve Rey’de bulunmuş olan İbn Mu‘âz, bir süre Belh’te de ikâmet etmiş ve burada halktan büyük bir ilgi ve teveccüh görmüştür. Bu sebeple o, “el-vâiz” sıfatıyla tanınır olmuştur. Daha sonra Nişabur’a gitmiş ve vefatına kadar burada yaşamıştır. Onun, 258/872 yılında Nişabur’da vefat etmiş olduğu söylenmektedir. Onun bütün idealleri, İbn Kerrâm’la şekillenmiştir. Ona göre, kalbin kuvveti beş şeye bağlıdır; bunlar: Kur‘ân’ı tefekkür ile okumak, mideyi boş bırakmak, ibâdet için gece kalkmak, seher vaktinde huzur-u ilâhîde boynu bükük ibâdet etmek ve zikir okumak ve sâlihlerin meclisine devam etmek. Onun en önemli özelliklerinden birisi de, İslâm kültüründe ilk defa camilerde Tasavvuf dersleri vermiş olmasıdır. Allah’a olan aşkı ve vecdini, yine şiirle (nazm) dillendiren de odur. İslâm tasavvuf geleneğinde onun münâcatları çok meşhur olmuştur (el-Hatîb el-Bağdâdî, trs, XIV: 209; Feridüddîn el-‘Attâr, 1991: 386; el-Kelâbâzî, 1980: 45-46; es-Sülemî, 1986: 107-108; el-Hucvîrî, trs: 149; İbn Hallikân, 1968, VI: 167; Massignon, 2006: 135-136).

bürünmüştür. Onların Horasan'da başlattıkları ve geliştirdikleri zikir ve sohbet meclisleri, İslâm tasavvuf geleneğinde önemli bir yer işgal etmiştir. Nitekim bu bağlamda İslâm tasavvuf geleneğinde önemli bir tarikat kurumu olan ve klasiklerden kabul edilen Melâmetiyye'nin, Kerrâmiyye ile sıkı bir gönül ve zihin bağı bulunmaktadır (İbn Maksûd, trs: vr.108a).

Kerrâmiyye'ye göre tasavvuf, dinî hayatın bir tezahürüdür. Kelâm ve fikhî çok iyi bilen Kerrâmîler, tasavvuf söz konusu olduğunda hiç aşırı davranmamışlar; tam aksine her zaman temkinli ve ihtiyatlı hareket etmişlerdir. İbn Kerrâm'ın bir öğrencisi olarak İslâm tasavvuf geleneğindeki etkilerine istinaden Memşâd ed-Dîneverî (öl.299/911), Massignon'un tespitlerine göre mistik ve teosofik karakteri itibariyle bu alanda iz bırakmış mümtaz şahsiyetlerdendir. Massignon'a göre, Kerrâmiyye'ye mensup hemen hemen bütün liderler bu aileden gelmiştir (Massignon, 2006: 138). O, Kerrâmîler'den sonra İslâm tasavvuf geleneğinde bir dönem sonra zuhur edecek olan Sühreverdiyye tarikatının aslının ve köklerinin Kerrâmiyye'ye dayandığı kanaatindedir (Massignon, 2006: 138). Massignon'un, Sühreverdiyye ile Kerrâmiyye arasında aidiyyet ve mensubiyet ilişkine binaen kurmuş olduğu bu münasebet (es-Subkî, trs, III: 222-223), sadece bir şecere münasebeti değil aynı zamanda dinî-tasavvufî bir öğretinin Kerrâmiyye'den sonra tekrar hayat bulması ve yaşama aktarılması olarak değerlendirilmelidir.

Araştırma sürecinde ortaya konan delil ve belgelere göre konuşmak gerekirse Kerrâmiyye, neşet etmiş ve yayılmış olduğu bölgeler (Horasan ve Mâverâünnehir) itibariyle gerçekte birçok dinî oluşumun ayak seslerini oluşturmuştur. Kendileri, "ilhâm"ı, bir tür bilgi kaynağı olarak kabul ederken, en başta benimsemiş oldukları teolojilerini sağlama almak dışında, daha çok yeni ihtidâ edenlerin veya gayri müslimlerin (ki bölgeler genel olarak kırsal arazilerdir) yoğunlukta yaşadıkları yerlerde manastırlara benzeyen hankâhlarını inşa etmişlerdir. Böylece onlar, kendi doktrin ve mesajlarını sadece belli başlı ve mukayyed alanlarda değil, olabildiğince geniş bir yelpazede servis etmenin yollarını aramışlardır. Bu yapılırken de genelde ezilen, dışlanan, kale alınmayan ve ikinci sınıf muamelesi gören insanların teveccühlerine mazhar olabilmeyi başaran Kerrâmîler, sempatik görünüşleri ve sıcakkanlı tutumlarıyla Orta Asya'da dizginleri kendi uhdelere almışlardır. Öyle ki Kerrâmîler'in tasavvufla olan yakınlık ve münasebetleri, Orta Asya-Türk Kültür inancının da temel dinamiklerini belirleyen önemli bir aksiyon konumunda görünmektedir. Bu ifade bizleri, Anadolu'da şekillenmiş olan yazılı Alevî-Bektâşî kültürüne kadar götürebilir. Bu nedenle Kerrâmiyye, Türk-İslâm kültürüne ait kimi uygulama ve beyanların buluşma noktası ve kayda değer bir referansıdır.

Mamafih Kerrâmiyye'nin tasavvufî boyutu, onların tarih sahnesinden çekilmesinden ya da git gide kan kaybı yaşadıkları hicrî VI. yüzyıldan sonra iyice patlak vermeye başlamıştır. Zira bu dönem, İslâm düşüncesindeki itikâdî-mezhebî dalgalanmaların yavaş yavaş kendi sahillerine çekilmeye başladığı dolayısıyla da, Tasavvuf kurumlarının ve okullarının prim yapmaya başladığı bir zaman dilimidir. İslâm dünyasında artık yeni ve orijinal tespitlerde bulunmak veya yeni açılımlar yaratmak yerine, eskilerin hazırladığı metinleri anlama ve yorumlama; özetle şerh ve haşiye geleneği başlatılmak istenmiştir. Hiç kuşkusuz bu kırılma ve reytingin gerçekleşmesinde, Bağdat-Nizâmiye Medresesi Baş Müderrisi Hucetu'l-İslâm İmâm el-Gazzâlî'nin (ö.505/1111) hatırı sayılır bir katkısı olmuştur. Buna göre, İslâm Kelâmı'nda Gazzâlî ile başlayan fikirsel ve düşünsel dönüşüm, yeni gelişmeleri doğru okuma ve ilerleme kaydetme noktasında aklî prangaları da beraberinde getirmiştir. Elbette ki bu değişim ve dönüşümün pek çok nedeni bulunmakla birlikte özellikle de, belli bir süreden sonra belirmeye başlayan bazı sosyo-kültürel, siyasal, toplumsal ve yerel gelişmeler, söz konusu duraksama ve gerilemenin en önemli nedeni Oolmuştur. Çünkü Gazzâlî, benimsediği ve temel savunusunu üstlendiği canlandırma (ihyâ) ve yenileme (tecdît) politikasıyla, bir bakıma Eş'arîlik'le tasavvufî anlayışı barışık kılarak aynı çizgide tutmak istemiştir. Onun bu hareketi, bilimleri de içeren felsefenin medrese programlarına alınmasını engellemesinin yanı sıra, kimi zaman da İslâm dünyasında felsefe karşıtı/aleyhtarı bazı akımları ve hareketleri doğrudan desteklemiştir. Öyle ki, söz konusu sürecin işlerlik

kazanmasında Gazzâlî'nin görüş ve davranışlarının önemli bir payı olsa da, bilhassa bu döneme damgasını vuran ilgili siyasî güç ve iktidarın özlediği ve beklediği tarzda bir anlayış ortaya konmak istenmiştir. Zira o, genel olarak görüş ve düşünceleriyle siyasî iktidarın benimsediği yönetim anlayışına uygun olarak ya da mevcut iktidarın duygularını okşarcasına daima bireysel aydınlanmayı (sûfilik) önermiş olup, toplumda belirmeye başlayan dinî, siyasî ve mezhebî bazı ayrışmaların önüne geçmeyi denemiş ve böylece de kendi döneminin imkânlarını kullanmak suretiyle fikrî ve düşünsel bir senteze ulaşmaya çalışmıştır.

## 2. Kûfe Kelâm-Tasavvuf Okulunun Mâtürîdî Düşünceye Tesirleri

Bir bölgeye intikal eden bir düşüncenin veya görüşün, bölgenin sosyo-kültürel şartlarına göre şekillenmesi ve yerleşik bir düşünce haline gelmesi için söz konusu şartlara uyum sağlaması kaçınılmazdır. Aksi takdirde yeni düşüncenin, kalıcılığını ve sürdürülebilirliğini sağlaması imkânsızdır. Maverâünnehir bölgesinin kültürel zemininin buraya intikal etmiş olan Hanefîliği etkilemesi ve onu bölgenin sosyo-kültürel yapısı ve şartlarına göre şekil almaya sevk etmesi de doğal bir gelişmedir. Hanefî mezhebinin o bölgede Irak bölgesine göre farklı bir pozisyona girdiği, bunun neticesinde de farklı bir mezhep versiyonunun oluştuğu bilinmektedir. Bütün bunları sağlayan yani bölgeye intikal eden Hanefîleri farklı bir duruş almaya ve bölge koşullarına uyum sağlamaya iten bölgenin sosyo-kültürel zeminedir.

### 2.1. Akıl ve Fıtrata Dayalı Bir Teoloji

İmâm el-Mâtürîdî (ö.333/944), kendi geliştirdiği teolojisinde aklî ve fitrî teolojinin temellerini oluşturmuştur. Ona göre Allah'ın peygamberleri aracılığı insanlığa ve âlemlere emrettiği her şey dinen iyi olduğu gibi aklen de iyidir (ma'rûf). Dinen yasaklanan ve çirkin (kabîh) addedilen şey, aynı zamanda aklen de haram ve çirkin olandır. Helal ve temiz olan şeyler, aklın ve vicdanın helal ve temiz gördüğü şeylerdir. Aynı şekilde haram ve çirkin olanlar da, aklın ve vicdanın haram ve çirkin kabul ettiği şeylerdir.

İnsan akli, duyuları, sezgisi, keşfi ve vicdanıyla iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ve faydalıyı zararlıdan ayırt edebilme imkân ve kapasitesine sahiptir. Nitekim Allah, “*Nefse ve onu düzgün bir şekilde biçimlendirip ona kötülük ve iyilik (takvâ) duygusunu yerleştirene andolsun ki...*” (eş-Şems: 91/7-8) buyurarak, bu hasletlerin insanın özünde saklı olduğunu açıkça vurgulamıştır. Dolayısıyla vahiy ve peygamber gelmeden önce insan, akli ve fıtratiyle iyiyi, kötüyü, faydalıyı, zararlıyı, hayrı ve şerri seçebilme kudretine sahiptir. Mâtürîdî, bu yorumuyla doğal/sezgisel ahlâk anlayışının da temelini atmış durumdadır (Kazanç, 2007: 25). Vahiy tenzil edilmese ya da peygamber gönderilemese bile, insan doğal hasletleri gereği hakkı ve hakikati bulup ortaya çıkabilir. Zira Kur'ân'da şöyle buyurulmuştur:

“*Kendilerine güvenlik (barış) veya korku (savaş) ile ilgili haberler geldiğinde onu yayarlar. Halbuki onu peygambere ve içlerinden yetki sahibi insanlara götürselerdi elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilebilirlerdi. Allah'ın size olan lütfu ve merhameti olmasaydı, pek azınız hariç muhakkak Şeytân'a uyardınız.*” (en-Nisâ: 4/83).

Mâtürîdî, hiçbir şekilde vahye muhatap olmasalardı dahi insanların akıl ve fıtratlarıyla hakikati keşfedebileceklerini ifade eden bu âyeti savunduğu kelâm teolojisinin mihenk taşı haline getirmiştir (el-Mâtürîdî, 1979: 17). Allah'ın vahiy indirmesini ya da peygamber göndermesini insanlara bir lütuf olarak değerlendiren Mâtürîdî, akli alanı içine girenleri ise tarihî zorunluluklar olarak tavsif etmektedir (el-Mâtürîdî, 1979: 202). Çünkü Allah'ı bilmek ve bulmak akli zorunluluktandır, vahiy gönderilmemiş ya da peygamber gelmemiş olsaydı dahi insan, akli ile Allah'ı bulmakla sorumludur (el-Mâtürîdî, 1979: 203). Zira metafizik derinlikteki konuları keşiften aciz olan akıl, işlevini yerine getiremediği için aynı zamanda sorumludur. İyiyi ve kötüyü veya doğruyu ve yanlış ayırt etme gücü insanın doğal yapısına işlenmiştir. Mâtürîdî, bu hususta aynen Mu'tezilî kelâmcılar gibi düşünmektedir (el-Kâdî

‘Abdülcebâr, 1408/1988: 89). Eş‘arîlerle ortak noktası ise sorumluluğun ancak vahyin bildiriminden sonra teşekkül edeceği detayıdır.

Mâtürîdî anlayışta akıl, iyi ile kötüyü veya doğru ile yanlış bilmede önemli bir araç olduğu gibi Allah’ın yarattıklarındaki hikmeti ön görmeye de belirleyici konumdadır. Ancak bu akılcılık vahyin önüne geçen veya vahye rehberlik eden bir statüde değildir. Tam aksine Mâtürîdî akıllı, naklin ışığında ele alma ya da kullanma arzusundadır. Bu nedenle Mu‘tezile’de olduğu gibi “*vahiyden tamamen arınmış ve bağımsız akıl*” anlayışının onun teolojisinde yer edinmesi mümkün değildir. İnsanın aklının, sezgisinin ve vicdanının keşfedebileceği değerler olacağı gibi, aciz bir varlık olan insanın, âlemdeki bütün hikmetleri ortaya çıkarabilmesi mümkün değildir.

Mâtürîdî, olgusal alanda hırsızlık yapmanın, adam öldürmenin, yalan konuşmanın veya zina etmenin manen kötü ve haram olduğu kanaatindedir. Başka bir deyişle bu tür fiiller, özünde haram ve çirkin olanlardır. İnsan akıllı, sezgisi ve vicdanı, bunların kötü ve olumsuz olduklarına kanaat getirebilir. Bunları haram ve çirkin olduğunu anlamak için mutlaka vahyin tenziline ya da peygamberin bi‘setine ihtiyaç duyulmaz. Ancak kurban kesmenin veya abdestli namaz kılmanın fazileti ancak dinî bir emir ve hükümlerle ortaya konabilir. Akıl bu tür konularda doğrudan ya da dolaylı biçimde bir tasarrufta bulunma imkânı yoktur. Çünkü dinen yapılması ya da yapılmaması gereken hususları belirlemede ana kriter vahiydir. Bazı hükümlerin icrası, insandan insana ya da toplumdan topluma hatta dinden dine dahi değişiklik arz edebilmektedir. Sözgelimi savaş ganimetlerinin paylaşımı ve yenilmesi Yahudilerde haram ve kötü kabul edilmişken, İslâm bunun cevazına hükmetmiştir.

## 2.2. Zühd ve Takvâya Dayalı Bir Teoloji

Mâtürîdî’nin teolojisinde benimsemiş olduğu ahlâk anlayışının temeli, insan hürriyeti ya da irâde özgürlüğü fikrine istinat etmektedir. Bu nedenle onun bu konudaki görüşlerinin insanın hürriyet ve irâde alanını doğrudan Allah’ın ilim, kudret ve irâdesine bağlı olarak açıklayan Eş‘arî ahlâk anlayışından farklı olduğunu söylemek gerekir. Bu anlamda onun benimsediği ahlâk anlayışının Mu‘tezile’nin savunduğu ahlâk anlayışına yakın durduğunu söylemek mümkündür. Onun bu bağlamdaki görüşleri insanın dünyadaki ahlâkî varlığına vurgu yapması açısından önemlidir. Zira insana özgü ahlâkî potansiyeli önemseyen bir yorum biçimi, insanın ahlâkî varlığının doğru anlaşılmasına katkı sağlamaktadır (el-Kâdî ‘Abdülcebâr, 1408/1988: 57). Bu açıdan bakıldığında onların, Eş‘arîler’in insanın zorunlu fiillerinde olduğu gibi sonradan irâdesiyle kazandığı (kesbî) fiillerinin doğrudan yaratıcısının Allah olduğu şeklindeki yaklaşımlarından ayrıldıkları gözlenmektedir. Çünkü Eş‘arîler’e göre insanın, edindiği ve gerçekleştirdiği fiillerinin üzerinde hiçbir tesiri yoktur. İnsan hâdis bir kudret taşımaktadır, dolayısıyla da insanın fiili yaratmaktan çok sadece fiiline olan iktiranı söz konusu edilebilir (el-Eş‘arî: 1400/1980, I: 46). Böyle düşünüldüğü takdirde, fiilin tasavvur edildiği aşamadan gerçekleştirilmesine kadar geçen süreçte, insanı etkin kılmayan hatta sadece takdir edilenin kişi tarafından yüklenildiğini savunan bir “kesb” anlayışı ortaya çıkmakta ve ahlâkî bireyin eylemleri yönüyle hem cinslerinden ayırt edilmesine vesile olan kişiye özgü oluş niteliği yok olma riskiyle karşı karşıya kalmaktadır. Böyle bir olumsuzlukla karşılaşılması adına Mâtürîdî, bilgi gücüne sahip kılınan insanın gerçek anlamda fiil gücüne de sahip olması gerektiği kanaatindedir (el-Mâtürîdî, 1979: 225). Bu düşüncenin aksini ileri sürmek ahlâkî sorumluluğu temelsiz bırakmakla aynı anlama gelecektir.

Mâtürîdî, insandaki fiili gerçekleştirme gücü ile bilgelik gücünün “hikmet”in temelini oluşturduğunu savunmuştur (el-Mâtürîdî, 1979: 226). Çünkü bu iki güç birbirlerini tamamlayan ana aparatlardır. Aksi durumda, yani insana bilgelik gücü verilmişken fiili gerçekleştirme gücünün ondan alınmış olması ilâhî adalet ve hikmetle bağdaşmamaktadır. Halbuki Allah âdidir ve hakîmdir; adâlet ve hikmetle hareket eder (el-Mâtürîdî, 1979: 226). Dolayısıyla Mâtürîdî’nin teolojisinde bilgelik gücünün fiil gücünden yoksun bırakılmış olması anlaşılır değildir.

Hiç kuşkusuz Mâtürîdî'nin bu yorumu, insanın yaratılışının amaç ve anlamını ortaya koyduğu kadar insanın, bu dünyadaki mevcudiyetini de ahlâkî bakımdan anlamlandıran ve ahlâkî yetkinliğin gerçekleştirileceği bir alan olarak dünyanın hak ettiği değeri gösteren bir yorum biçimi kabul edilmelidir. Mâtürîdî'ye göre insanın varlık alanını oluşturan dünya, insan açısından ahlâkî açıdan yetkinlik kazanmanın tam alanıdır. İnsanın ahlâkî varlığı hakkında benimsenen bir yaklaşım tarzının, ahlâkîliğin gerçekleşeceği bir alan olarak dünya hakkındaki değer yargılarını desteklemesinin mümkün olduğu söylenebilir. Ona göre “zühd” kavramının içinde taşıdığı anlam, ahlâkî insan varlığının dünyaya bakışını ortaya koyduğu gibi dünyaya ilişkin değer yargılarının da önde gelen bir terimi olarak ortaya çıkmaktadır. Halbuki bu anlayış, Tasavvuf tarihinde daha farklı işlenmiş ya da mesele aksi yönde mütalaa edilmiştir. Tasavvuf'ta “zühd”, müslümanların dünyevî nimetler ve şehvî arzulara karşı sahip olunması gereken bir yaşama tarzı olarak görülmüştür (Küçük, 2011: 83). Hatta zühd anlayışının başta Hz. Muhammed (s.a.v.) ve onun arkadaşlarının benimsediği hayat telakkilerinde ve söylemlerinde karşılığının görülmesi sebebiyle âbidâne ve zahidâne yaşama anlayışının doğuşunda etkin olan faktörün zühd ve takvâya çağrı yapan ve buna ilişkin telkinlerde bulunan öğretinin bizzat kendisi olduğu da kabul edilmiştir.

Sahip olduğu yetenekleri yardımıyla çevresine bakıp “nazar ve istidlâl” ederek akıl yürüten ve onların anlam ve amacı üzerinde düşünerek yorumlamaya girişen kişi, etrafını saran pek çok nimetin kendisi için yaratıldığını bunların hepsinin bir amacının bulunduğu gerçeğini kavrayacak ve kendisini çepeçevre saran bu nimetlere karşı küçümseyen ve hakir gören bir bakışla değil, bilakis değer veren ve önemseyen bir tavırla yaklaşacaktır. Bir hükümdarın değer vererek cömertçe ikramda bulunduğu ve hediyeleriyle onurlandırdığı birisinin bütün bu yapılanlara karşı değer vermeyip saygısızlık etmesi ne kadar akıl ve hikmete ters ise aynı şekilde, insanın da Allah'ın kendisine bağışladığı nimetleri sevinç, hürmet ve saygıyla en güzel şekilde karşılması akıl ve hikmete uygun bir davranış olacaktır.

Mâtürîdî'ye göre maddî şeylerin Allah'a ulaşmaya engel olduğu ve dolayısıyla da ondan yüz çevirmenin yerinde bir davranış olacağına dair beslenen anlayışa karşı olumlu ve pozitif insan davranışı öne çıkarılmalıdır. Mâtürîdî'ye göre insanın, dünyada sadece Allah'a ibâdet ve taatle meşgul olması doğru değildir. Çünkü bu kişi, öncelikle ve sadece ibâdet ve taatlerin hakkını vermesi gerektiğini düşünerek zühd hayatını tercih etmektedir (el-Mâtürîdî, 1979: 232). Ona göre içinde sonsuz nimet ve faziletlerin olduğu bu dünyayı ötelemek veya önemsiz görmek, yaratılıştaki hikmet ve amacı anlamamakla eş değerdir (el-Mâtürîdî, 1979: 233). Hatta bu kişi, dünyada kendisi yaratılmış olan nimetlerin farkında olmayan gâfildir. Aslına bakılırsa bu konuda yerilen husus ona göre, dünyayı sırf kendisi için istemek ve başka şeyleri değil, sadece onu elde etme adına uğraşıp didinmektir. Oysaki dünyayı, âhiret yolunda azık elde etme vasıtası olduğu için seven ve ona ait işlere bu sebeple ilgi göstererek ondaki zevklere yapışıp kalmayan kişi elbette övülmeye layıktır (el-Mâtürîdî, 1979: 234).

Mâtürîdî'ye göre, dünya ve içindeki tüm maddî varlığı bu şeylerin bizzat kendisi adına sevmek ile onları öbür dünyadaki sonsuz mutluluk adına sevmek birbirinden farklı şeylerdir. İnsandaki sevme fiilinin yapısal bir nitelik olduğu ve kişinin sahip olduğu bir varlığa karşı sevgi duymasının son derece doğal bir davranış olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla karşı olunan sevgi biçimi maddî dünyanın vesile olmaktan çıkarılıp amaç olarak algılanması ve âhiretteki mutluluğu tehlikeye sokacak bir boyuta taşınmasıdır. Dünya, değerli oluş keyfiyetini iki şeyden almaktadır. Bunlardan birincisi, her şeyi hikmet doğrultusunda ve belli bir amaca bağlı yaratan Allah, diğeri de âhiretteki hayattır. Öbür dünyada elde edileceği umulan sonsuz mutluluğa ulaştıracak eylemler burada, yani dünyada gerçekleştirilecektir. Bu bakımdan maddî dünya, sadece bir araçtır ve âhireti elde etmenin ön koşulunu oluşturduğundan ilgi ve alakayı hak etmektedir.

Mâtürîdî'ye göre takvâ, şer ve beladan uzak kalarak selâmet, rahmet ve berekete ulaşmak demektir (el-Mâtürîdî, 1979: 184). Kötülükten uzak duran kimse sonuçta iyiyi, hayrı ve doğruyu elde edecektir. Böylece kişi kötülükten güvende kalmaktadır. Çünkü takvâ, iyilik, hayır ve rahmetin kendisidir. Bu yönüyle takvâ, her türlü şer, kötülük ve yanlıştan uzak

kalmak demektir. Takvâ ve iyilik kavramları, lafız açısından farklı, ancak manen birdir. Zira şer, kötü ve yanlıştan uzak duan kimse hayra, iyiliğe ve doğruya ulaşan kimsedir.

Mâtürîdî'ye göre takvâ, öncelikle samimiyet (ihlâs) demektir. Yapılan işlerde sadece Allah'ın rıza ve hoşnutluğunu gözetmektir (el-Mâtürîdî, 1979: 185). O, samimi ve muhabbetullâh sahibi kişilerde gerçek imânın tezâhür edeceğini söylemektedir (el-Mâtürîdî, 1979: 185). Çünkü İslâm, nefsi içtenlikle Allah yoluna teslim etmek ve "hak" olarak nefiste O'ndan başkasını bırakmamaktır. İmân ise, insanın hem bizzat kendi nefsinde ve hem de her şeyde Allah'ın ilâhlığını takdis ve tasdik etmektir. Görülen o ki, davranışlarda samimiyet ve eylemlerde sadece O'nun hoşnutluğunu arama arzusu, eylemin psikolojik gerekçesini oluşturmada ve Allah'ın sevgisini kaybetmeme düşüncesinin yön verdiği ahlâkî tutumlar ise, eylemlerle alakalı olarak Allah hakkında beslenen korkunun mantikî zeminini sarsmaktadır. Yani burada, eylemin gerçekleşmesine katkı sağlayan zihnî 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 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 (el-Mâtürîdî, 1979: 236).

Mâtürîdî, takvâ kavramını ayrıca, emirler ve nehiyeler konusundaki sınırlara dikkat edilmesi anlamında da değerlendirir (el-Mâtürîdî, 1979: 236). Bu bağlamda takvâ olarak adlandırılan davranış tarzı ilâhî emir ve yasaklara uyulması ve belirlenen sınırların aşılması durumunu yansıtır. Ona göre ilâhî sınırı aşmamaya dikkat eden mü'min, kendisine bildirilen emirleri önemseyen ve yasaklardan da uzak durma potansiyeline sahip olan kişidir (el-Mâtürîdî, 1979: 237). Dolayısıyla mü'min, hem kötü eyleminden ötürü cezalandırılmaktan en fazla çekinen kişi olacak hem de yapılması buyrulan fiilleri gerçekleştirmediğinde saygısızlığa sebep olmaktan korkan kişi olacaktır. Görüldüğü gibi Mâtürîdî takvâyı, genel anlamda doğrudan fiillere bağlı olarak ele almaktadır. Ayrıca mahiyeti böyle olan takvâyı 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 kolaylaştıracaktır. Aynı şekilde yapılması uygun görülmeyen bir şeyden de sakınmaya gayret gösterilmesi, uygun görülene ulaşmayı kolaylaştıracaktır.

Takvâ kavramının taşıdığı anlamlardan hareketle Mâtürîdî'nin yaptığı yorumlarda dikkati çeken husus, doğrudan ilgili eylemlerle alakalı olarak haddin aşılmasına özen gösterme ve bu konudaki sınıra uygun davranmaktır (el-Mâtürîdî, 1979: 238). Yani onun açısından, herhangi bir eylemlerle ilgili olarak sakınılması gereken husus, öncelikle belirlenen sınırların aşılmasıdır. Korkulması gereken şey ise, söz konusu kötü davranışa bağlı ortaya çıkacak olumsuz neticenin bizzat kendisidir.

### 3. Sonuç ve Değerlendirme

İslâm kültürü, bir kuzey kültürüdür. Hz. Ömer döneminde başlayan ve yaklaşık on yıl süren fetih hareketleriyle İslâm devleti farklı din ve kültürlerle sahip insanlarla karşılaşma ve medeniyetleri tanıma imkân ve fırsatını yakalamıştır. Özellikle Şam, Basra, Bağdat ve Kufe gibi şehirlerin fethedilmesi, beraberinde İslâm medeniyetinin teşekkül sürecini hızla ilerletmiş ve Horasan'dan kapılarından başlayıp Endülüs sınırlarına kadar uzanan güçlü ve etkin bir medeniyetin inşası tamamlanmıştır.

İslâm medeniyet ve kültürünün önemli izlerini taşıyan Kufe Hanefî Kelâm okulunun İslâm ilim ve kültür hayatına etkileri hiç kuşkusuz daha derinden olmuştur. Zira Hanefîliğin Kufe'de başlayan yapılması, Horasan'da tamamlanmıştır denebilir. Başka bir deyişle Kufe'de Fıkıh ve Kelâm olarak başlayan ilim ve kültür süreci, Horasan'da akılcı, rasyonalist, tasavvufî ve teosofik bakış açısıyla yeniden yorumlanarak farklı bir teşekkül sürecine doğru yönelim gerçekleşmiştir. Ebû Hanife'nin Kufe'de başlattığı Fıkıh-Kelâm etiketli din anlayışı

Horasan'da Mâtürîdîlerce akılcı-rasyonalist çizgide yorumlanırken Kerrâmiyye de, Ebû Hanîfe'nin Fıkıh ve Kelâm anlayışını tasavvufî bir çerçevede değerlendirmeye koyulmuştur.

Şüphesiz bu anlayışın Mâtürîdî kelâmına yansımaları ise, öncelikle kavramlar bazında sonradan da pratikte varlık bulmuştur. Mâtürîdî kelâmcıların kendi teolojilerinde geliştirdikleri “zühd” ve “tekvâ” anlayışlarının ana referansı Kerrâmî din vizyonu dolayısıyla da Ebû Hanîfe'nin kabul ettiği tasavvuf anlayışdır. Mâtürîdîler “zühd” kavramını, dünyadan el-etek ekme ya da kişinin tamamen kendini soyutlaması anlamında değil, tam aksine dünya ve içindeki nimetleri Allah'a yaklaştıracı birer “araç” olarak görmüşlerdir. Bu açıdan değerlendirildiğinde “zühd”ü, bir amaçlar silsilesini tamamlama olarak algılamaktan çok, araçlar silsilesinin devamı olarak yorumlamak daha uygundur.

“Takovâ” kavramını Kur'ân'da kullanıldığı anlam boyutunda ele alan Mâtürîdî, kendi teolojisinde bu kavrama daha farklı bir format atmış ve onu sadece “korkmak” veya “sakınmak” olarak değil, “feraset ve basiret sahibi olmak” anlamında da değerlendirmiştir. Hatta onun politik teolojisinde “takvâ”, bir devlet başkanında mutlak suretle bulunması gereken ana ilke ve özelliklerden sadece birisidir.

### Kaynakça

**el-Attâr** (1991); Ebû Hâmid Muhammed b. İbrâhîm Feriduddîn (öl.618/1221), *Tezkiretu'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Erdem Yay.

**el-Bağdâdî** (trz), Ebû Bekr 'Ahmed b. 'Ali Hatîb (öl.463/1071), *Târîhu Bağdâd*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, c. XIV, Beyrut.

**Celâl Şeref** (1984); Muhammed, *Dirâsât fi't-Tasavvufi'l-İslâmiyyi*, Dâru'n-Nehdâti'l-İslâmî, Beyrut.

**Ebû Hanîfe** (1992); Nu'mân b. Sâbit (öl.150/767), *el-Âlim ve'l-Müte'allim*, (İmâm-ı Azâm'ın Beş Eseri İçinde), çev. Mustafa Öz, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.

**el-Eş'arî** (1400/1980); Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmâil (öl.324/936), *Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter, Dâru'n-Neşr, Beyrut.

**Goitein** (1966); S. D., “The Rise of the Middle-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times”, ed. Studies in Islamic History and Institutions, Leiden.

**el-Hucvîrî** (trz); Ebu'l-Hasan 'Ali b. 'Osmân (öl.465/1072), *Keşfu'l-Mahcûb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut.

**İbn Hallikân** (1968), Ebu'l-'Abbâs Şemsüddîn Muhammed b. 'Ahmed (öl.681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*, thk. İhsân 'Abbâs, Dâru's-Sekâfe, Beyrut.

**İbn Maksûd** (trz); 'Abdurrahîm b. 'Ali, *Risâle fî Beyani Hakîkati'l-Melâmiyye*, Süleymâniye Kütüphanesi, Yazmalar Bölümü, no: 927.

**Kazanç** (2007); Fethi Kerim, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara: Ankara Okulu Yay.

**el-Kâdî 'Abdülcebbâr** (1408/1988); Ebu'l-Hasan (öl.405/1025), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. 'Abdülkerîm 'Osmân, Mektebetü Vehbe, Kahire

**el-Kelâbâzî** (1980); Ebû Bekr Muhammed (öl.398/1007), *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, thk. Mahmûd Emîn en-Nûrî, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire.

**el-Kuşeyrî** (1991); Ebu'l-Kâsım 'Abdülkerîm b. Hevâzin (öl.465/1072), *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay.

**Küçük** (2011); Hülya, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat.

**Madelung** (1992); Von Wilfred, “Horasan ve Maverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı”, çev. Sönmez Kutlu, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.

**Madelung** (1988); *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Bibliotheca Persica.

**Malamud** (1994); Margaret, “The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiyya in Nishapur”, International Society for Iranian Studies and Taylor & Francis.

**el-Makdîsî el-Beşşârî** (1424/2003); Şemsuddîn Ebî ‘Abdillâh Muhammed b. ‘Ahmed (öl.330/941), *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma‘rifeti'l-Ekâlîm*, thk. Muhammed Emîn ed-Dennâvî, Dâru Kütübi'l-‘İlmiyye, Beyrut.

**Massignon** (2006); Louis, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, çev. Mehmet Ali Aynî, haz.: Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, İstanbul: Ataç Yay.

**el-Mâtürîdî** (1979); Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (öl.333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Meketebetü'l-İslâmiyye, İstanbul: Elif Ofset Tesisleri.

**Muhtâr** (1971); Süheyr Muhammed, *et-Tecsim 'inde'l-Müslimîn –Mezhebu'l-Kerrâmiyye-*, Kahire.

**Özel** (1990); Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.

**Robson** (1979); J., “Ibn al-Mubârak”, EI, Leiden.

**es-Subkî** (trz); Takiyyuddîn ‘Ahmed, *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, Dâru'l-Ma‘rife, Beyrut.

**es-Sülemî** (1986); Ebû ‘Abdirrahmân (öl.412/1021), *Tabakâtu's-Sufiyye*, thk. Nureddîn Şeribe, Meketebetü'l-Hancî, Kahire.