

Mâtüridî Metafiziğine Bir Bakış (III)

Mâtüridî metafiziğinde hem üzerinde durulan problemlerin hem de bu problemlere önerilen çözümlerin doğru olarak anlaşılabilmesi için, felsefenin gerektirdiği sistematik bir yaklaşımla burada ele alınması gereken temel metafizik ilkelerden biri de **vahyin diliyle** ilgilidir.

II) "Vahiy Farklı Dillerde Gelmek Zorundadır"

Mâtüridî metafiziğinde "*ulûhiyet kavramı*"nın açıklığa kavuşturulmasıyla ilgili olarak ele alınan "*Tanrı-insan ilişkisi*" bağlamında üzerinde durulması gereken temel ilkelerden biri de vahyin farklı dillerde gelme zorunluluğudur. Ancak, burada, hemen belirtmelidir ki, "*vahyin gönderilmesi*" ve "*vahyin alınması*" yerine, "*vahyin gelmesi*" ifadesi bilinçli olarak tercih edilmiştir. Bu, Türkçede vahye bir kişilik atfetme anlamında olmayıp vahyin bizzat bir "*cümle*" olarak öne çıkarılması ve vurgulanması amacıyla tercih edilen bir ifadedir. Bir başka deyişle, burada, vahyi gönderene (*Tanrı*) ve alana (*Peygamber*) değil, bizzat belli bir kültür ortamında ve belli bir dilde ilâhî bir "*mesaj*", bir "*bilgi*" olarak gelen **vahye** ve geldiği **dile** ve **kültüre** dikkat çekilmek istenmiştir. Çünkü burada, vahyin, daha çok toplumsal ve teolojik işleviyle ilgili konular üzerinde durulacaktır.

1) Vahiye Dil-Amaç Uyumu

Daha önce de belirtildiği gibi, Mâtüridî düşünce sisteminde vahyin gelmesindeki metafiziksel amaç yani ilk etapta düşünülen *esas ve temel* amaç, Tanrı'yla Peygamber, dolayısıyla insan arasında *bir ilişki ve iletişimin* gerçekleştirilmesidir. İşte bundan dolayı, başarılı bir Tanrı-insan ilişkisi için, vahyin, insanların anlayabileceği bir dilde gelmesi ve ilgili toplumun duyuş ve düşünüş birliğini sağlayan değerlerle yani toplumun kültürüyle uyumlu olması epistemolojik bir zorunluluktur. Nitekim Mâtüridî metafiziğinde; dünyanın işleyişiyle ilgili ilâhî kuralın (*Sünnetu'llâh*) bir gereği olarak insanın top-

Hanifi Özcan*

*Prof. Dr. Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Din Felsefesi ana bilim dalı başkanıdır.

lumsal bir varlık mizacıyla yaratılmasının, dolayısıyla zorunlu olarak yeryüzünde farklı dil ve kültürlerle sahip insan topluluklarının bulunma olgusunun, hem vahyin tek bir dilde gelip tek tip bir vahiy dilinin vuku bulmasını hem de vahiy dilinin özel ve kutsal bir değer taşımasını imkânsız kılması, aslında, sistemin gerektirdiği bir sonuç ve hatta metafiziksel bir ilke olarak görülmüştür.¹

Bu demektir ki, eğer tek ve kutsal değer taşıyan bir vahiy dili olsaydı, yeryüzünde vahiy yoluyla, seçilmiş imtiyazlı bir kavim ve bir dînî topluluk meydana getirilmiş olurdu ki, bu, teist dinlerin ulûhiyet kavramıyla asla bağdaşmazdı. Ancak, Mâtürîdî düşünce sistemine göre, vahiyde yer alan bazı ipuçları ve zamanla dinin tekrar sunulduğu ve şeriatların değişim süreci dikkate alınıp uygun tarzda yorumlanırsa, gerek Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden gerekse onun ümmetinin diğer peygamberlerin ümmetinden daha üstün olduğu yönünde bir îmâ sezilebilir.²

Mâtürîdî'deki bu yaklaşım, onun, tarih boyu var olan; birtakım siyasi ve psikolojik imtiyazlar elde edilmesini sağlayan dînî sonuçlar içeren "üstün ırk" inancına karşı gösterdiği hassasiyetin bir sonucu olarak görülmelidir. Çünkü Mâtürîdî, dinle ilgili açıklamalarında özellikle İslâm'ı göz önünde bulundurmakla birlikte, genelde üstünlüğü, bir dini, bilhassa İslâm'ı, benimseyenler arasında, başka herhangi bir şeyle değil, sadece dinin samimi olarak yaşanıp yaşanılmamasıyla (takva ile) ilgili bir kazanım olarak görür.³ Yani Mâtürîdî'de, bu anlamda, "üstünlük" kavramı içi "takva" ile doldurulan bir kavramdır.

Din bakımından üstünlüğün, ferdin dini samimi olarak yaşamasına, daha doğrusu yaşama biçimine ve duygu, düşünüş tarzına bağlanması, dikkati dinden çok, dinin anlaşıl-

ış ve uygulanışına çekmiştir. Yani üstünlük ve farklılık bizzat teorik olan "din"le değil, ferdin dolayısıyla toplumun dini nasıl anladığı, ne hissettiği ve nasıl uyguladığıyla yani "şeriat"la ilgili görülmüştür. İşte bundan dolayı, Mâtürîdî metafiziğinde teorik olan din tektir ve değişmez; değişen, dinin sunulduğu ve uygulanışı yani "şer'î yapı"ve ona dayanarak gerçekleşen hayat tarzı ve ortaya çıkan dînî duygudur ve hatta öyle görünüyorki, üstünlüğü de burada aramak gerekir. Dinin sunulduğu ve uygulanışı yani duygu boyutunu da içine alan örgüsü ve örnekleme ise, vahyin geldiği toplumun dili ve kültürüyle ilgilidir.⁴

Bu demektir ki, dinin başarılı bir biçimde sunulması, uygulanması ve yaşanması, onun, toplumun diliyle sunulmasını gerektirmektedir. Bu, yeryüzünde vahyin çeşitli dönemlerde farklı dillerle gelmesinden çıkarılan zorunlu bir sonuçtur. Yani vahyin dili konusunda, yeryüzünde, farklı dillerde gelen vahiylerle, gerçekleşen ve tecelli eden ilâhî tercihin bir ifadesidir. Bunun zorunlu ve epistemolojik sonucu da, insanın anlamadığı bir dinden sorumlu tutulamayacağı gibi, anlamadığı bir dini uygulamasının da beklenemeyeceğidir. Bu da, inanç diliyle ibadet ve dua dilinin aynı olmasını gerektirir.

2) İnanç Diliyle İbadet Dili Aynı Olmalıdır

İnanç ve ibadet, dolayısıyla dua dilinin aynı olması epistemolojik bir zorunluluktur. Çünkü "dil"le "düşünce" arasında zorunlu bir ilişki vardır. Yani insan, aynı anda, zihninde başka şeyi düşünüp diliyle başka şeyi söyleyemez. Kısacası, insanın diliyle söyledikleri, o anda zihninde olanlardır. Aksi halde, bir muhakeme eseri olan ifadelerin konuşma organı olan dile mal edilmesi gerekir ki, bir et parçası olan dilin hafızayı gerektiren bu tür bir özelliği olmadığı açıktır. O halde, ağzımızdan çıkan sözcükler, zihnimizdeki

1- Ayrıntılı bilgi için bkz. H.Özcan, Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk, ss.60-64.

2- Bkz.a.g.e., ss.104-106.

3- A.g.e., ss.82-84.

4- A.g.e.ss.71-72, 62

düşüncelerin birebir ifadesi olmak zorundadır.

Bu demektir ki, insanın, zihnî özelliği gereği, neye nasıl inandığını anlamadan ve bilmeden dua etmesi, dolayısıyla zihnen kavramadığı bir dînî inanç sistemine dayanarak ibadet etmesi mümkün değildir. Aksi halde, yaptığı fiiller ve tekrarladığı sözler, şeklen ibadete benzese bile, kişinin kendisi için boş taklitten ibaret olur ki, bunun, dinde ibadet ve dua için gerekli görülen ve derin bir duygu yoğunluğundan kaynaklanan huşûu ve samimiyeti içeren gerçek dua ve ibadetle bir ilgisi yoktur.

Aslında, denilebilir ki, bütün bu anlatılanlar vahyin toplumdaki *nihâî amacı* ve işleviyle de ilgilidir. Çünkü dinde vahyin esas toplumsal amacı, zihni, duygu boyutu yoğun bir ibadet ve dînî hayata hazırlamaktır. Yani vahiy, zihnin dînî ve mistik tecrübeye hazır hale getirilmesinde önemli bir fonksiyona sahiptir. Nitekim Mâtüridî metafiziğinde de, dînî ve mistik tecrübe dâhil, bütün zihin hayatı ve zihin faaliyeti vahyin sıkı bir kontrolüne ve yönlendirmesine tabidir. Ancak, bütün bunların başarılabilmesi için, gerektiğinde vahyin, toplumun bilinç içerikleriyle, dolayısıyla kültürüyle, uyumlu bir dînî yapıyı oluşturacak şekilde yorumlanması (te'vîl) gerekmektedir. Aksi halde, vahyin, topluma gerekli mesajı vererek onun duyuş ve düşünüş biçimine etki etmesi ve onu değiştirmesi düşünülemez.

İşte bundan dolayı, vahiy geldiği dönemde, ilgili toplumun dili ve kültürüyle uyumlu olmuştur. Böylece, vahiy, geldiği toplumun kültürüne nüfûz ederek onun renginin değişmesini ve hatta gelişmesini sağlamıştır. Bu, vahyin, gerek dînî kültürün oluşmasında gerekse onun daha sonraki nesillere nakledilerek dinin mensupları arasında birtakım ortak dînî tutum ve davranışların öğretilmesinde ve geliştirilmesinde etkili olması anlamına gelmiştir. Bu da, gerçek bir dînî hayatın ancak vahyin geldiği toplumun kültürü içeri-

sinde yaşanabileceği, dolayısıyla o kültürün benimsenmesi gerektiği yönünde bir kanaat oluşmasına katkıda bulunmuştur. Öyle görünüyor ki, İyi Müslüman olmayı başarabilmek için, Mısır halkının dil ve kültür açısından Araplaşmayı tercih etmesi bu kanaatin bir sonucudur.

Aslında, kendisine vahiy gelmeyen yani sonradan Müslüman olan toplumların, Müslümanlığı kendisine mal etmesini sağlayan bundan daha kolay ve daha garantili bir yol yoktur. Ancak bu, din yoluyla kültürel bozulma yani toplumun zaten var olan aslî kültüründen uzaklaşma, dolayısıyla milli kimliği ve benliği kaybetme anlamına gelmektedir. İşte bundan dolayı, bu bağlamda, Mâtüridî, düşünce sisteminde, "te'vîl"i esas alırken, öyle görünüyor ki, şu noktaları göz önünde bulundurmıştır:

- Din yoluyla gerçekleşmesi muhtemel kültürel bozulmayı önlemek,
- Dinin mevcut kültür içerisinde eritilerek kültürün özel ve temel dokusuna aykırı olmayan aslî bir kültürel unsur haline gelmesini sağlamak,
- Vahyin âdetâ kendi dilinde gelmiş gibi anlaşılıp kavranılmasına ışık tutmak,
- Vahyin mevcut kültür içerisinde gelmişçesine topluma mal edilerek benimsenip özümsemesine ve hazmedilmesine yardımcı olup hayatta göz ardı edilemeyen bir kültürel faktör yani toplum hayatının bir parçası haline gelmesini sağlamak.

Te'vîlât'ta verilmeye çalışılan mesaj bir bütün olarak dikkate alındığında, pekâlâ denilebilir ki, Mâtüridî, Ebû Hanîfe çizgisini takip ederek sağladığı *vahiy-kültür uyumuyla* bir "Türk din anlayışı" tesis ederek hem kültürel dejenerasyonu önlemiş hem de vahyin, belli ölçüde kültürden fedakârlıkta bulunulmadan, anlaşılmasını ve kavranılmasını sağlayarak *akıl-nakil uyumu* zemininde bir inanç sistemi oluşturulmasına katkıda bulunmuştur.

Aslında bu, mevcut kültüre uygun özel bir "din ve dua dili", dolayısıyla özel bir "dîni bakış açısı" oluşturularak "inanma bilinci"yle "ibadet ve dua bilinci"nin birbiriyle uyumlu hale getirilmesine imkân veren bir fikrî faaliyet olarak görülmeli ve Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin dine yaklaşımı, devamlı göz önünde bulundurulmalı ve hatta ihtiyaç halinde güncellenerek çağdaş problemlere tatbik edilmelidir. Aksi halde, tam olarak anlaşılıp kavranılmadan benimsenen bir inanç sistemine dayanılarak yapılacak ibadet ve edilecek duanın kişinin düşünce dünyasını ve bilinç içeriklerini yansıtmaması, dolayısıyla samimi olarak hissedilen bir Tanrı-insan ilişkisini ifade etmesi düşünülemez. İşte bundan dolayı, kişinin, ettiği duayı, kendi iç dünyasını ve ibadet esnasındaki duygularını tam olarak yansıtacak ifadelerle yapması epistemolojik bir zorunluluktur. Öyle görünüyor ki, Bu felsefi gerekliliğin ve hassasiyetin bilincinde olan Mâtürîdî, Te'vîlât'ta, Ebû Hanîfe'nin uygulamasından söz ederek kişinin, âyetlerin kendi dilinde yapılan çevirisiyle ibadet ve dua edebileceği yönünde hüküm çıkarılmasına imkân veren ifadeler ortaya koymuştur.⁵

Öyle görünüyor ki, Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin "usûl"e ilişkin bu yaklaşımları, dîni düşüncenin gelişmesine, dolayısıyla toplum hayatında din bilincinin artmasına kültürel zemin hazırlamış ve böylece, toplumun kültürüyle uyumlu bir dîni düşüncenin geliştirilmesinin toplumda meşru bir faaliyet olarak görülmesine katkıda bulunmuştur.

3) Dîni Düşünce Din-Dil Uyumuyla Gelişir

Yukarıda da belirtildiği gibi, konuya metafiziksel açıdan bakıldığında, aslında, vahyin, bir bakıma eğitimsel işlevi de bulunan, nihâi amacı insanda dîni düşüncenin ve din bilincinin belli bir doğrultuda geliştirilmesidir. İşte, bu amacın gerçekleştirilebilmesi

için, zaman zaman vahiy, dili ve kültürü farklı olan toplumlara gelmiş, dolayısıyla vahyin dili değiştiği gibi, Peygamber ve onun vahiy ve kendi kültürünü esas alarak geliştirdiği dîni uygulama da değişmiştir. Amaç, din bilincinin geliştirilmesine katkıda bulunmak olduğu için, dili ve Peygamberi farklı olmasına rağmen, hiçbir vahiy sıfırdan başlamamış; bir öncekinin oluşturduğu ve geliştirdiği noktadan başlayarak devam etmiştir.

Bu demektir ki, dîni düşünce ve din bilinci, yeryüzünde insanlığın fikrî mirası olarak varlığını ve gelişmesini sürdürmüştür. Bir başka deyişle, hiçbir vahiy toplumu, yeryüzünde din fikri ve din bilincinin varlığını ve ulaştığı düzeyi sadece kendi başarısı olarak göremez. Amacı ve hedefi bakımından, bu, âdeta bir bayrak yarışı gibidir. Her vahiy toplumu, kendi kültürü, uygulaması ve örneklemesiyle bu bilincin yaşatılmasına ve geliştirilmesine katkıda bulunmuştur. Çünkü dîni düşünce ve din bilinci ancak dil ve kültür uyumuyla gelişir.

Bir başka deyişle, dil ve düşünce karşılıklı olarak birbirini geliştirir. Ancak, bunun gerçekleşebilmesi için, düşüncenin açık ve berber; dilin de hem anlaşılır hem de düşünceyi tam olarak yansıtacak gelişmişlikte olması epistemolojik bir zorunluluktur. Çünkü anlaşılır olmayan bir dil kendisi gelişmediği gibi, düşünceyi de geliştiremez. Öyle görünüyor ki, vahyin, geldiği toplumun dilini, kültürünü ve düşünce içeriklerini göz ardı etmemesinin sebebi budur. Aksi halde, vahyin anlaşılması, dolayısıyla dîni düşünce ve din bilincinin gelişmesine katkıda bulunması mümkün olmazdı. Aslında, Mâtürîdî de, bu amacın gerçekleşmesine katkıda bulunacak ölçüde vahyin anlaşılmasını ve kültürün bir parçası haline gelmesini te'vîl yoluyla sağlamaya çalışmıştır ve hatta ona göre, vahye dayanan dinler arasında söz konusu olan *dinde birliği ve dîni uygulamada çokluğu* yani kavramlaşmış şekliyle "dîni çoğulculuğu" da bu bağlamda anlamak ve değerlendirmek gerekir.⁶

5- Bkz. A.g.e., s.63.

6- Bkz., a.g.e., s.100 vd.

4) Dînî Düşünce Çoğulculukla Olgunlaşır

Mâtüridî metafiziğinde dînî çoğulculuk, ancak dînî düşünceye katkıda bulunma bağlamında hoş görülmüştür ve bu anlamda dînî çoğulculuk, ilk etapta, bir "dînî amaç birliği"ne sahip olmalıdır. Aksi halde, "çoğulculuk" dinde "usûl"e aykırı olur. Çünkü burada "çoğulculuk", sadece sayı itibarıyla dinlerin çokluğunun kabulünü değil, aynı zamanda çeşitli dînî eğilimler ve oluşumlar da dâhil, bütün dinlerin sosyal etkisini ve hayata ilişkin düzenlemelerinin meşruluğunu kabul eden bir dînî tutumu ve bir "din politikası"nı dile getirmektedir. Bu politika, bütün dinlerin hakikati açıklayan eşdeğer ve meşru "görüşler" olduğu esasına dayanır.

İşte bundan dolayı, Mâtüridî metafiziğinde bütün dinler değil, sadece vahye dayanan dinler yani semâvî dinler ortak bir dînî düşünceye ve dînî amaç birliğine sahiptir. Mâtüridî bunu yani vahye dayanan dinlerde nihâî düşünce ve amaç birliğini dinlerin değişmeyen özü ve temeli olan "tevhîd ilkesi"ne dayandırır. Aslında, burada çoğulculuk, şeriatların yani peygamberlerin ve sonraki yıllarda da âlimlerin uygulamalarının çokluğunu ve farklılığını dile getirmektedir; tevhîdin ve "tevhîd dîni"nin çokluğunu değil.

Nitekim felsefede, çoğulculukla ilgili olarak yer alan "dinlerin çokluğu" ifadesinde "dinler" "dünya imanları" ve "inanma biçimleri" anlamında kullanılmaktadır. Yani din tektir; farklı olan, imanlar ve inanma biçimleridir. Bu, eğitimi de ilgilendirir ve bu bağlamda, "din eğitimi" değil, "dînî eğitim" aslında bir "iman eğitimi"dir. Bunu, her dinin öngördüğü imanı ve inanma biçimini öğretmesi anlamında almak gerekir. Bu durumda, çoğulculukta dinin tek, imanların ve uygulamaların çok ve farklı olması bir esas ve bir temel ilkedir. Dolayısıyla, Mâtüridî'ye göre, vahye dayanan dinin tek olmasını yani "tevhîd dîni"ni çoğulculuğa engel değil, onun bir gereği ve bir temeli olarak görmek

gerekmektedir.⁷ Bu, vahye dayanan dinlerdeki tevhîd vurgusunun öne çıkarılması ve tevhîde yönelişlerin artırılması bağlamında, Ebû Hanîfe'nin, politeist bir ortamda bulunan insanın dînî yükümlülükler ve İslâm vahyi hakkında hiçbir bilgisi olmasa dahi, sonradan İslâm'a yönelerek tevhîdi benimseyen ve ona tereddütsüz bir biçimde inanan birinin gerçek mümin sayılması yönündeki uygulamasına da uygun düşer.

Ebû Hanîfe'nin uygulamalarını devamlı göz önünde bulunduran Mâtüridî'nin metafiziğinde çoğulculuk, aslında "vahiy ve akıl aynı hakikate götürür" ilkesine dayanır. Bu, vahyin doğrularıyla aklın doğrularının aynı olduğu yani aklın vahiyyle çatışmayacağı, tam tersine vahyin akli teyit edeceği ve destekleyeceği anlamına geldiği gibi;⁸ vahyin, farklı dil ve kültüre sahip olan Peygamberlere kendi dillerinde gelmiş olmasına rağmen, özü gereği aynı amacı taşıması ve aynı hakikate yönlendirmesi anlamına da alınmaktadır. Aslında bu, "özde birlik, inanma ve inanış biçiminde farklılık" şeklinde dile getirilen ve bir dînî düşünce olgunluğunu yansıtan çoğulculuk ilkesini de beraberinde getirmektedir.

Aynı zamanda bu, Mâtüridî'ye göre, amaç ve hedef bakımından vahiyde ve dînî düşüncede devamlılık anlamına gelir. Dolayısıyla, aynı ilâhî kaynaktan birbirine zıt bilgiler gelemeyeceği için, semâvî kitaplar birbirinin devamı niteliğindedir. Bir başka deyişle, sonra gelen vahiy, telkin ettiği düşünce bakımından sıfırdan başlamaz; öncekinin bıraktığı yerden başlayıp devam eder⁹ ve dînî düşüncenin gerek içerik gerekse derinlik bakımından gelişmesine ve insanlığın yüksek ve soyut bir dînî düşünce düzeyine ulaşmasına katkıda bulunur.

Aslında, buradaki fikrî devamlılık, daha çok *teolojik ve itikâdî* gelişme ve olgunlaş-

7- Bkz., a.g.e., s.42-43.

8- Bkz., a.g.e. s. 89

9- A.g.e. s.124, 129, 131

mayla ilgilidir. Bir başka deyişle, "tevhîd"i anlama ve kavrama, somuttan soyuta doğru gelişen bir fikrî ve zihnî olgunluğu gerektirmektedir. Buna paralel olarak, "tevhîd inancı"nın örneklenişinin ve fiile aktarılışının yani ibadet ve ahlâki uygulamanın da, duygu ve düşünce boyutu ve kalitesi kişiden kişiye değişmekle birlikte, mümkün olduğu ölçüde, somuta doğru hiç bir fikrî eğilim içermeyen, dolayısıyla özünü mistik ve manevi duyguların oluşturduğu fiiller halinde ortaya konulması gerekmektedir.¹⁰ Ancak, bu, dile ve kültüre göre hemen her yönden farklılık gösterir. İşte, Mâtürîdî metafiziğinde, daha çok burada ve bu noktada görülen yani *şer'î ve dînî yapının* farklılığından kaynaklanan *dînî çoğulculuğu*, yeryüzünde tevhide dayanan dînî düşüncenin ve din bilincinin varlığının sürdürülmesi ve geliştirilmesi amacıyla ortaya konulan farklı fikrî, zihnî ve bedenî faaliyetler olarak görmek gerekmektedir.

Mâtürîdî metafiziğinde dikkati çeken bu dînî yaklaşım, aslında, Hz. Peygamber'in, kendi kültürü içerisinde "tevhîd dînî"ni örneklemek ve sunmak amacıyla oluşturduğu uygulama ve *şer'î* yapıda, öncelikle insanların sahip olduğu din anlayışını düzeltmek ve onları zihnen ve fikren eğiterek din bilincini vahiy istikametinde geliştirmek üzere ortaya konulan ve teorik olandan pratik olana doğru ilerlemeyi esas alan eğitim yöntemiyle de uyumludur.

Aslında, İslâm şeriatının gerek oluşumu gerekse gelişimi sırasında ve hatta daha son-

10- A.g.e., s.28, 63,71

raki dönemlerde, vahyin, dönemin kültürel özelliklerine göre açıklanması ve öğretilmesine imkân veren bir dinamik yapıya ve eğitici bir ruha sahip olması,¹¹ dolayısıyla, dînî düşüncenin ve din bilincinin her dönemde canlı, gelişmeye ve dönemin koşullarına göre olgunlaşmaya açık tutulması, dinin tarihe mal edilip tek bir milletin sahip olduğu ilâhî bir imtiyaz olarak görülmesini engelleyen dışa açık *çoğulcu bir ruha* sahip olunması demektir.

Öyle görünüyor ki, bu durum, yani kendisini bir dönemin doğrularıyla sınırlı görmeyip sürekli değişime ve gelişime açık olmak, gelişmesini tamamlamış ve olgunlaşmış bir dînî düşüncenin temel özelliğidir. İşte bu özelliğin, dini kültürle uyumlu hale getirerek döneminin problemlerini çözerken "Rey'î" ve "te'vîl"i esas alan Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin bir ideal olarak göz önünde bulundurdukları örnek bir dînî yaklaşım modeli, dolayısıyla, Türk din anlayışının özünde yer alan ve hiçbir zaman ihmal edilmemesi gereken temel bir ilke olarak görülmesi gerekir. Aksi halde, "tevhîd"i, çağdaş ve modern toplumların kültürleriyle uyumlu bir şekilde örneklemek ve sunmak mümkün olmayacak, dolayısıyla, genel olarak vahyin aslî amacı olan ve Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'de bir **dînî ideal** haline gelen "*yeryüzünde dînî düşünce ve din bilincini geliştirme ve her dönemde ve her toplumda canlı tutma*" amacı gerçekleştirilemeyecek ve dönemin âlimleri de bunun vebali altında kalacaktır.□

11- A.g.e., s.107

Kaynaklar

- Özcan H., *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, İstanbul 1995.
- Wein, H., Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine Altı Konferans, Çev. İ. Tunalı, İstanbul, 1959.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, TSMK, Medine Bölümü, Yazma No: 180.
- Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, Nşr. F. Yusuf el-Haymî, Beyrut, 2004.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, (Neşr.F.Huleyf,Ofs.Bsk.,) İstanbul 1979.
- Hamidullah, Muhammad, *İslâm Peygamberi*, Çev. M.S. Mutlu, İstanbul 1972.
- Yörükân, Y.Z. *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, C. 2, Ankara, 2001.
- Özcan H., "Abû Mansûr al-Mâtürîdî's Religious Pluralism", *Islamochristiana*, Vol. 23, Roma 1997.
- Ülken H. Z., *Türk Tefekkürü Tarihi*, C. I, İstanbul 1933.
- Zehra M. E., *Ebû Hanîfe*, Çev. O. Keskiöğlü, İstanbul (tarihsiz).
- Özcan H. "Mâtürîdî'ye Göre 'Hikmet' Terimi", *İslâmî Araştırmalar*, C.2,S.6 Ocak 1988,ss.42-46.