

Mâtüridî Metafiziğine Bir Bakış (II)*

* Bu yazıda ele alınacak olan konuların bir bütünlük içerisinde görülebilmesi için, geçen sayıda üzerinde durulan konu başlıklarının hatırlanmasında fayda vardır:

Mâtüridî Metafiziğine Bir Bakış

Giriş

1) Tanrı'yla Âlem Arasında Hiçbir Benzerlik Yoktur

1) Tanrı Nasıl Bir Varlıktır?

a) Tanrı'nın Sıfatları

b) Tanrı'nın İsimleri

c) Tanrı'nın Konuşması

d) Tanrı'nın Sevilmesi

Mâtüridî metafiziğinin temel ilkelerinden birini oluşturan "*Tanrı'yla âlem arasında hiçbir benzerlik yoktur*" ilkesiyle ilgili "ulûhiyet kavramı"nın açıklığa kavuşturulması bağlamında üzerinde durulan önemli problemlerden biri de "Tanrı-insan ilişkisi"dir.

1) Tanrı-İnsan İlişkisi

Ashında, burada, literatürdeki yaygın kullanıma uyarak "*Tanrı-âlem ilişkisi*" denilmesi gerekirdi. Fakat o zaman bu, bir "*galat-ı meşhûr*"un devam etmesine katkıda bulunmak anlamına gelirdi. Çünkü konuya epistemolojik açıdan bakıldığında, burada ve bu bağlamda "*ilişki*" bilinçliliği ve ruhsal katılımı gerektirir ve en az iki bilinçli varlık arasında ilişkiden söz edilebilir.

Dünyevi varlıklar arasında bilinçlilik sadece insanın bir özelliğidir.¹ Öyle ki, insan bilinçliliği ölçüsünde ilişki kurar ve ilişkinin bulunduğu yerde de mutlaka bir "*beşerilik*" unsuru bulunur. Bu bağlamda "*ilişki*" dil vasıtasıyla ortaya konulduğu için, bilinçlilik düşünceye, düşünce de dile yansır. Bir başka deyişle, dil düşünceyi, düşünce de bilinçliliği etkiler.

Bu demektir ki, insan, bilinçliliğinin kalitesi ölçüsünde, içinde yaşadığı dünyayı, çevresindekileri ve bizzat kendisini fark edip kavrar ve onlar üzerinde kafa yorarak onların aslını, temelini, var oluş sebebini, aralarındaki bağlantıyı vs. anlamaya çalışır. Ashında, bu fikrî ve zihnî faaliyet, bir ilişki kurma biçimidir ve insanın dış dünya ile nasıl ve ne kalitede bir ilişki içerisinde olduğunu gösterir. Nitekim insan, dış dünyadaki varlıkları birbirleriyle ne tür bir bağlantı içerisinde görürse yani onlara ne tür bir anlam yüklerse,

1- Bu bakımdan, Ramazan ayında bir hayvanla *cinsel temasta* bulunan oruçlu bir kişinin (ki, bu, normal bir ruh halini ifade etmez) orucunun bozulup "*keffaret*" değil, "*kaza*" gerekmesinin esas sebebi, öyle görünüyor ki, orada bir ilişkinin değil, tek taraflı bir fiziksel temasın bulunmasıdır.

Hanifi Özcan**

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

onlarla ilgili anlayışı ve kavrayışı da ona göre oluşmakta ve ona göre değişiklik göstermektedir. Öyle ki, âlemle ilgili maddeci (**materialist**), ruhçu (**spiritualist**) vb. anlayışlar bu ilişki türünün birer sonucudur.

Bir başka deyişle, mahiyeti gereği beşerî olan "ilişki"de, ilişkinin merkezinde insan vardır. Bu demektir ki, ilişki kurmak isteyen ve kuran insan olduğu için, ilişkinin yönü, insandan (ilişki kurulan) diğer varlıklara doğrudur. Bundan dolayı, insan, varlıkların birbirlerine göre durumlarını ne şekilde açıklar ve ona ne tür bir anlam yüklerse, ona göre oluşan dünya görüşünde Tanrı'ya yer vermekte veya vermemektedir. Buradan anlaşılıyor ki, *Tanrı-insan ilişkisinde* de ilişkinin yönü insandan Tanrı'ya doğrudur. Yani insan, din ve dünya görüşünde Tanrı'ya yer vermek istediği için, yer vermekte ve bu, insanın kültürüne ve yetişme tarzına göre değişmektedir. Çünkü "Tanrı-insan ilişkisi", insan için, zorunlu bir ilişki değildir. Hatta *Tanrı'yla insan arasında gerçek anlamda ilişki kurulamaz*. Çünkü mahiyeti gereği "ilişki", aynı öze sahip olan ve aralarında benzerlik yani ortak nitelikler bulunan varlıklar arasında söz konusu olabilir.

Yukarıda da geçtiği gibi, Tanrı'yla âlem, dolayısıyla insan arasında hiçbir benzerlik yoktur. O halde, Tanrı-insan ilişkisi, gerçek anlamda değil, **mecazi anlamda** düşünülmelidir. Aksi halde, bu, Tanrı'nın insan şeklinde anlaşılmasına (**antropomorfizm**) sebep olur ki, bu da Mâtürîdî ulûhiyet anlayışıyla bağdaşan bir durum değildir. Ancak, dinin "mümkün" olup inanmanın gerçekleşebilmesi için, insanın Tanrı'yı tahayyül ve tasavvur etmeye, zihnen ve ruhen O'nunla ilişki içerisinde olduğunu düşünmeye (ve hatta klâsik mistisizme göre, bunu hissetmeye) ihtiyacı vardır. İşte bundan dolayı, dinin özü ve temeli "iman"a dayanmakta, dolayısıyla zorunluluk içermemektedir. O halde, burada insan, benimsediği **dine** ve onun ulûhiyet kavramına göre bir ilişki kurgulamak zorundadır. Aksi halde, insanın inanması ve ibadet

etmesi mümkün olmaz. Çünkü iman, ibadet, dua vb. dînî faaliyetler, bu yönde muhatap olabilecek bir Tanrı tasavvur etmeden mümkün olmayacaktır. Bir başka deyişle, insanın topyekûn dinle ilgisinin, ilgi düzeyinin ve kalitesinin, oluşturulan ulûhiyet kavramına, dolayısıyla tahayyül ve tasavvur edilen Tanrı anlayışına göre değişmesi epistemolojik bir zorunluluktur.

O halde, kurgulanacak olan "ilişki"nin, benimsenen dinin ulûhiyet kavramına işlerlik kazandıracak şekilde olması gerekir. Meselâ, Mâtürîdî metafiziğinde "ulûhiyet kavramı"nın ve ona dayanan Tanrı-insan ilişkisinin "Tenzih" yöntemine, ibadete, duaya ve Yaratan yaratılan ayırımının devamlı korunmasına vs. elverişli olarak kurgulanması zorunludur. Bir başka deyişle, Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde Tanrı-insan ilişkisi, Tanrı'nın:

1. Duaya icabet edecek ve dua etmeyi mümkün kılacak bir "karşılıklı bağlantı" içinde bulunmaya imkân verecek bir "Yüce Zât" olarak tahayyül ve tasavvur edilmesine;

2. Âlemle karşılaştırılarak, âleme göre Yüce ve Aşkın bir Varlık olarak düşünülmesine;

3. Yaratıcı'yı ve yaratılanı, ibadet edenin (**âbid**) ve kendisine ibadet edilenin (**ma'bûd**) aynı anda, fakat ayrı birer varlık olarak düşünülmesine müsait bir zihni ve fikri ilişki olarak kurgulanmak zorundadır.²

Kısacası, burada "etkileme" ve "etkilenme"³ yi içeren bir karşılıklı bağlantı içerisinde olabilmeyi; "âleme ve insana göre Tanrı", "Tanrı'ya göre âlem ve insan" gibi bakış açıla-

2- H.Özcan, *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, İstanbul 1995, s.11, 14, 15.

3- Tanrı söz konusu olduğunda, bu, O'nun *duaya* icabet etmesi ve *vahyin* içeriğinin toplumsal ihtiyaçlara uygun olması ve yine *vahyin*, toplumun problemlerine ışık tutacak şekilde gönderilmesi anlamında anlaşılmalıdır. Çünkü Mâtürîdî, vahyin, o günkü Arap toplumunun ihtiyaçlarını ve özelliklerini de yansıttığı kanaatindedir.

rını mümkün kılan bir "ilişki" kavramı tasavvur etmek gerekmektedir. Aksi halde, O, bir ilişki içerisinde olması tasavvur edilemeyen bir şey yani sırf bir "mahiyet" olarak kalma ve bir varlık, dolayısıyla bir Tanrı olarak düşünölmeye ve kabul edilmeye elverişli olmayacaktır. Bu da, hem Mâtürîdî metafiziğine ve düşünce sistemine uygun düşmeyecek hem de, tutarlı olmak kaydıyla, âlem Tanrı'ya delil olarak kullanılamayacağı gibi, Peygamberliğin, dolayısıyla "vahyin imkânı"ndan da söz edilemeyecektir.

Oysa Mâtürîdî metafiziğinde tutarlı ve sağlam bir delile dayanan, dolayısıyla akla ve mantığa aykırı olmayan bir din anlayışı geliştirmek için, dış dünyanın uygun tarzda değerlendirilmesine ve *dînî duygunun dış dünya yoluyla sürekli canlı tutulmasına ihtiyaç vardır*. Hatta Mâtürîdî'ye göre, aklın dine "temel olma" görevinin gerçekleştirilebilmesi ve onun bu sorumluluğunun farkına varabilmesi için, dış dünyanın uyarıcı bir rol oynaması yani aklın, dış dünyadan bu verimliliği sağlayacak şekilde dünya üzerinde düşünmesi *ferdî* ve de zorunlu bir görevidir.⁴ Bunun amacı, Tanrı'yla insan arasında sağlıklı bir ilişki kurgulanmasını ve böylece sağlam bir "Tanrı-insan ilişkisi"nin, daha doğrusu bir "insan-Tanrı ilişkisi"nin kurulmasını sağlamaktır. Öyle ki, bu ilişkiyi gerçekleştirmek aklın aslı görevidir ve akıl bunu tek başına başaracak şekilde yaratılmıştır.

Ancak, insanın Tanrı'yla bireysel ilişki kurmasını mümkün hale getirmek için, Tanrı'nın insanda akli önceden yaratması, "ilişki"yi Tanrı'nın başlatması anlamına gelmemektedir. Eğer öyle olsaydı, herkesin aynı akli yöntemle Tanrı'yı bulması ve kavraması, yaratılışı gereği zorunlu olurdu. Hâlbuki Tanrı aklın bu amaçla kullanılmasını ve bu yöndeki tercihi insana bırakıp onu, insanda, bir potansiyel kapasite olarak yaratmıştır. İşte bundan dolayı, ilişkiyi başlatan Tanrı değil,

4- H.Özcan, *a.g.e.*, s.79 vd., 82 vd.

insandır. O halde, burada Tanrı-insan ilişkisinden değil, "insan-Tanrı ilişkisi"nden söz etmek daha doğru olacaktır.

Ancak, Mâtürîdî'ye göre, kurulan bu "insan-Tanrı ilişkisi"nin toplumsal hale getirilip kurumsallaştırılması için akıl tek başına yeterli değildir ve hatta bunu başarmak, aslında, aklın görevi de değildir. Kurulan bu bireysel ilişkinin ortak bir toplumsal değer haline getirilebilmesi ve kurumsallaştırılabilmesi için bir Peygambere ihtiyaç vardır.⁵ Eğer akıl, insanda, önceden yaratılıp insanın Tanrı'yla bireysel bir ilişki kurma ortamı sağlanmamış olsaydı; bir başka deyişle, akli önceden yaratmak suretiyle, vahyin gönderilmesine ve de anlaşılmasına bir *zihni* ve *fikri zemin* hazırlanmamış olsaydı, bir "beşer" olan Peygamber'in öncelikle bizzat kendisinin kendi Peygamberliğini hissetmesi ve anlaması mümkün olmayacağı gibi, vahyi alması ve insanlara açıklaması, dolayısıyla insanların *ibadet, dua, tevbe, vb. beşerî imtiyazlara* sahip olması da mümkün olmazdı. Bu da, nihai noktada, insanların dünya ve âhirette mutlu *kılınması* amacını vurgulayan Mâtürîdî metafiziği ve düşünce sistemi için büyük bir boşluk ve eksiklik demektir. O halde, Mâtürîdî metafiziğinde akıl kadar vahiy de, dolayısıyla Peygamber de vazgeçilemeyen temel bir unsur ve bir yapı taşıdır.

a) Peygamber

Mâtürîdî metafiziğinde, aslında, "Peygamberlik" Peygamber'den önce başlayan "insan-Tanrı ilişkisi" esasına dayanmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, Peygamber seçilmeden önce Hira mağarasında inzivaya çekilmek ve düşünceye dalmak⁶ suretiyle, Tanrı'yla bir ilişki başlatma yoluna zaten girmiştir. Bu derin tefekkür ve inziva sonucunda da Tanrı onu Peygamber seçmiştir. Literatürde yer alan "Peygamber gönderme" ifadesini, burada,

5- H.Özcan, *a.g.e.*, s.86 vd.

6- Bkz. Muhammad Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, Çev. M.S. Mutlu, İstanbul 1972, s.64-65.

insan-Tanrı ilişkisini daha iyi ifade etmesi bakımından "Peygamber olarak seçme" şeklinde anlamak daha uygun görünmektedir. Ancak "Peygamber olarak seçme" ifadesi, insan-Tanrı ilişkisinin yönünün Tanrı'dan insana doğru olduğu anlamını akla getirmesini haklı çıkarmaz. Çünkü Mâtürîdî'ye göre, *Peygamberin insandan olması zorunludur. Zaten dünyada insanlar yaşamaktadır ve insanlar kendi özlerinden farklı özlere sahip varlıkları bilmedikleri ve tanımadıkları için, onlara gönderilecek Peygamber'in de kendilerinden, kendi cinslerinden olması gerekir. Yani insanlara farklı bir varlık grubu olan meleklerden Peygamber gönderilmez; bir bakıma işin tabiatı bunu gerektirmektedir. Çünkü melekler, dünyada yaşamadıkları için, insanlar onları tanımamaktadır. Eğer dünyada insanlar ve melekler birlikte yaşasalar ve insanlar da onları tanısalar, o zaman, bir meleği Peygamber olarak istemeleri veya Peygamber'in melekten olması mümkün olurdu ve o zaman Tanrı bir meleği Peygamber olarak gönderebilirdi. Oysa insanlar, meleklerin varlığını da bir insan olan Peygamber'den öğrenmişlerdir.*

Ayrıca, varlıkların bu yaşama düzeni ilâhî tercihin ve ilâhî hikmetin bir gereği olduğu için, insanlar arasından en uygun olanın Peygamber olarak seçilmesi de ilâhî hikmetin bir gereğidir ve bu, ileride Peygamber olarak seçilecek kişinin Peygamber olmak üzere yaratılması anlamına da alınmaz. Aksi halde, bu, Peygamber olmak üzere yaratılan ve normal insandan farklı ve doğuştan üstünlüğü olan bir insandan yani özel bir insandan söz etmek anlamına gelir ki, bu, bu dünyada insan ve melek arasında *özel bir beşerî varlık ve özel bir insan kategorisini* akla getirir. Bu da ilâhî teamüle yani sünnetullâha aykırıdır. Ayrıca, Hz. Peygamber'in Peygamber olmadan önceki hayatı ve Peygamberliğe geçiş sürecinde yaşadığı ve hissettiği şeyler⁷le de uyumlu olmaz. Nitekim *Te'vilât*'ta yer alan

7- Bkz. M.Hamidullah, *a.g.e.*, s. 67-68.

açıklamalara göre, Hz. Peygamber, zaman zaman, kendisinin de diğer insanlar gibi bir insan olduğu; dolayısıyla ondan insanın gücünü aşan yani beşer üstü deliller istenmesi gerektiği yönünde telkinde bulunmuştur. Mâtürîdî'ye göre, bu, aynı zamanda ona duyulan sevgide aşırı gidilmemesi yönünde bir uyarıyı da îma etmektedir. Çünkü Hz. İsa'nın kavmi, ona sevgide aşırı gittiği için, onu ilahlaştırmıştır. Bu demektir ki, sağlıklı bir Tanrı-insan ilişkisi, Peygamber'in insandan olmasını gerektirmektedir.⁸

8- Ayrıca, o günkü toplumsal anlayışa ve geleksel bilgiye göre, Peygamberlik, Tanrı katında yüceltilen insana verilir; dolayısıyla, Peygamber olarak seçilmek, yüceltilmiş olmak anlamına geliyordu ki, bu da, onun, basit düşünen insanlarca, tanrılaştırılmasına zemin hazırlıyordu. Konuya bir başka açıdan bakıldığında, o dönemde Peygamberliğin (*risâlet*), dünyevi işlerde toplumun şeref ve mevki bakımından büyüklerine (*uzemâ'*) ve halkın nazarında ekâbirlerine (*küberâ'*) verildiği yönünde bir anlayış vardı. Bu anlayışa göre, insanlar, dünyevi konularda toplumun büyüklerine tabi olmaya daha yatkındırlar. Dolayısıyla, bu konumdaki bir kişi Peygamber olursa, halk ona tabi olmaya zaten hazır ve istekli olduğu için, peygamberliğin ispatı konusunda da fazla delile gerek kalmayacaktır. Bu demektir ki, toplumda dünyevi işlerde orta sınıftan biri Peygamber olarak seçilirse, daha açık ve daha güçlü delile ihtiyaç olur. Çünkü insanlar, toplumda orta sınıftan birine tabi olma eğiliminde değildirler. Bu bakımdan, orta sınıftan biri Peygamber seçilirse, bu, ancak delil gücüyle gerçekleşebilir. Aksi halde, bu, peygamberliğin, onu zayi edecek yani ona ehil olmayan birine verilmiş olması anlamına gelir ki, bu, *ulûhiyet* kavramının bir gereği olarak Tanrı için mümkün değildir; O, Peygamber gönderme dahil bütün fiillerinde isabetlidir. Buradan anlaşılıyor ki, Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu kültürde, insanlar, toplumun önde gelenlerine ve liderlerine daha çok itaat ediyorlardı. Yani toplumda erkek üstünlüğüne dayanan bir bedevi ve kabile kültürü egemendi. Öyle görünüyor ki, bu, hem tarih boyu neden bir kadın Peygamber gelmediği yönündeki genel merakı gidermeye hem de, bazılarına göre, İslâm dininin erkek egemen bir din olduğu yönündeki anlayışın isabetli olup olmadığına büyük ölçüde bir ışık tutabilir.

Nitekim Mâtürîdî metafiziğinde, Peygamber'e duyulan ihtiyacın özünde ve temelinde, zaten başlamış bulunan "insan-Tanrı ilişkisi"nin şeriat yoluyla kurumsallaştırılması, sosyal ve toplumsal bir değer haline getirilmesi arzusu vardır. İşte bundan dolayı, Peygamber, önce kendi Peygamberliğini, içinde bulunduğu her koşulda, hatta sorulsa da sorulmasa da, halka anlatıp onların ikna olmasını sağlamak ve sonra toplumsal görevini yerine getirebilmek için, sürekli halkın içerisinde olmak ve bunu başarabilmek için de mücadele etmek zorundadır. Bu da, külfetli ve meşakkatli bir görev olup bir teamül olarak Peygamberin kadın değil, erkek olmasını gerektirmektedir. Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde dinin bir duygu ve düşünce düzeyinde kalmayıp onun pratiğe aktarılması ve toplumda yaşatılması da son derece önemlidir ve hatta bu, dine işlerlik kazandıran toplumsal bir görev niteliğindedir.

Bir başka deyişle, bir yol göstericiye ihtiyaç hissetmeden Tanrı'yı ve O'nun birliğini bulmak ve anlamak, aklın insanda yaratılışının metafiziksel amacı ve görevidir. İşte bundan dolayı, Peygamber, "insan-Tanrı ilişkisi"ni başlatmak için değil, başlamış bulunan bu ilişkiye bir içerik kazandırarak ilişkinin çok yönlü hale gelmesini sağlamak, dolayısıyla, haramı, helali vb. tespit etmek; ibadeti, duayı, tövbeyi vs. öğretmek için gereklidir; "tevhîd" için değil. Bu da, dinin "zihin-içi"nden "zihin-dışı"na çıkarılıp kurumsallaştırılarak bir tür "dîni objektivizm" gerçekleştirilmesi anlamına gelir ki, işte Peygamberin esas görevi ve varlık sebebi budur.⁹ Bu toplumsal görevi başarabilmesi için, Peygamber'in vahiy alması ve vahye dayanması zorunludur. Ancak, Peygamber'in bir "beşer" olduğu halde, "beşer üstü" bir kaynaktan vahiy alması, vahyin mahiyetini tartışmayı gerektirmektedir.

b) Vahyin Mahiyeti

Burada vahiy Tanrı'yla insan yani Pey-

9- Bkz. H.Özcan, a.g.e., s.88.

gamber arasında gerçekleşen özel bir ilişki kurma biçimini dile getirdiği için, "Tanrı-insan ilişkisi"yle ilgili güçlükler ve problemler vahye de yansımaktadır. Bir başka deyişle, benimsenen ulûhiyet kavramı, bir bakıma, vahyin mahiyetini de belirler. Nitekim Peygamber bir beşer yani bir insan olduğu halde, onun insan-üstü bir kaynaktan vahiy alması birtakım epistemolojik güçlükleri ve tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Mesela, vahiy alma sırasında Peygamber beşer üstü bir konuma yükselmediğine ve Tanrı da beşerleşmediğine yani beşeri bir konuma inmediğine göre acaba bu ilişki nasıl gerçekleşmiştir sorusu, hem vahyin geliş şeklini hem de mahiyetini ve imkânını tartışmayı zorunlu hale getirmektedir.

Burada, "Tanrı-insan ilişkisi"nin vahiy meleşi olarak bilinen Cebrail aracılığıyla gerçekleşmesi fikri de sorunu tam olarak çözmemektedir. Çünkü "İlâhî Kelâm" harflere, seslere ve kelimelere hulûl ve nüfûz etmeyeceğine göre yani vahyi dile getiren Arapça ifadeler, "İlâhî Kelâm"ı taşımayacağına göre acaba Cebrail Peygamber'e neyi getirdi sorusu, hicri ikinci asırdan günümüze kadar hâlâ sorulmaya devam edilen önemli bir soru olma özelliğini korumaktadır. Bu bağlamda, vahyin mahiyetini açıklamaya yönelik olarak şu görüşler ileri sürülmüştür.

1. Vahyin anlamı da, sözleri de Tanrı'dandır; Cebrail, vahyi mevcut haliyle getirmiştir; burada Hz. Peygamber sadece bir aracıdır; dolayısıyla Kur'an yaratılmamıştır.

2. Vahyin anlamı Tanrı'dandır; sözleri ve ifadeleri Hz. Peygamber'e aittir. Yani Peygamber, kalbine ilham edilen anlamları, kendisi kendi kabilesinin lehçesiyle Arapça olarak ifade etmiştir; dolayısıyla mevcut haliyle vahyin ifadeleri, yani Kur'an yaratılmıştır.

3. Vahyi oluşturan ve onun ifade edilmesini mümkün kılan anlam, harf, hece, ses, kelime, cümle vs. mevcut haliyle Hz. Peygamber'de yaratılmıştır. Yani insanın beşerî akli ile anlamasına, kulağıyla duy-

masına ve diliyle söylemesine imkân veren beşerî özelliklerle birlikte, vahyin hem anlamı hem de söz ve ifadeleri Hz. Peygamber'de yaratılmıştır; dolayısıyla Cebrail, **beşerileştirilmiş vahyi** Hz. Peygamber'e getirmiştir ve bu haliyle **vahiy** yani Kur'an yaratılmıştır. Bu Mâtüridî'nin görüşüdür. Bu durumda, hem vahyin bizzat ifadesi hem de Hz. Peygamber "*İlâhî Kelâm*"ın insanlara ulaştırılmasında birer vasıtaadır.

Öyle görünüyor ki, bu, Mâtüridî'ye göre, Tanrı'nın Hz. Musa ile konuşmasında birtakım deliller ve işaretler yaratarak onun onlara bakıp görmesini ya da orada yaratılan beşeri sesi ve sözü duymasını sağlamasına benzer. Aslında, Mâtüridî'ye göre, "*İlâhî Kelâm*" ne beşeri zihnin anlayabileceği bir anlam ve ne de beşeri kulağın duyabileceği bir söz olarak beşerileşebilir. Çünkü benimsenen ulûhiyet kavramının bir gereği olarak "*İlâhî Kelâm*"ın hem ses ve yazıdan ayrı olduğuna hem de harflere ve seslere girmediğine (**hulûl**) ve nüfûz etmediğine inanılması zorunludur. İşte bundan dolayı, Mâtüridî, vahyin, "*İlâhî Kelâm*"ın hem anlamının hem de sözlerinin yerine geçecek birtakım beşerî ifadeler şeklinde yaratılmış olarak Hz. Peygamber'e gönderildiğini ifade etmek suretiyle, aslında, vahyin mahiyetiyle ilgili olarak ileri sürülen görüşleri, bir bakıma, birleştirmektedir. Öyle ki, o, Hz. Peygamber'in kendisinde yaratılan anlam ve ifadeleri dile getirdiği görüşüne yer vermek suretiyle, hem Kur'an'ın yaratılmışlığı görüşü hem de Kur'an'ın mucizeliği fikri korunmuştur. Çünkü vahyin ifadeleri Hz. Peygamber'e aittir; ama onlar, Peygamber'in düşünüp taşınarak ortaya koyduğu ifadeler olmayıp bizzat Hz. Peygamber'in kendisinde yaratılanları dışı yansımasıyla açığa çıkan ifadelerdir. Böylece, hem Hz. Peygamber'in "*ümmî*"¹⁰ olduğu yani okuma, yazma bil-

mediği şeklindeki yaygın kanaat hem de "*yaratılmışlık*"la "*mucize oluş*" bir noktada birleştirilerek bu konudaki yerleşik Ehl-i Sünnet teamülü de göz önünde bulundurulmuş olmaktadır.

Görülüyor ki, bu bağlamda ileri sürülen görüşler, vahyin mahiyetinin anlaşılmasına ışık tutsa bile, onların, "*Tanrı-Peygamber ilişkisi*"yle ilgili problemin çözümüne pek katkıda bulunduğu söylenemez. Çünkü "*Tanrı-Peygamber ilişkisi*", daha çok vahyin geliş şekliyle ilgili olup bu problemin tartışılmasını gerektirmektedir.

c) Vahyin Geliş Şekli

Mâtüridî, vahyin çeşitli şekillerde geldiğinden söz etmesine rağmen, Cebrail yani "*melek aracılığıyla geliş şekli*" üzerinde daha çok durmakta ve daha çok bu tarzı açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Öyle görünüyor ki, bu tercihi yaparken Mâtüridî, Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu topluma vahyin bu geliş tarzının daha cazip geldiğini ve onun diğerlerine göre daha anlaşılır bulunduğunu düşünmektedir. Çünkü Tanrı-Peygamber ilişkisindeki *esas amaç*, sırf Peygamber'in aydınlatılması olmayıp aslında *Peygamber aracılığıyla insanların aydınlatılmasıdır*. İşte bundan dolayı, Peygamber'in içinde bulunduğu toplumun anlayış ve kavrayış düzeyinin ve bu konudaki alışkanlıklarının yani toplumda birinin birine bir haber vs. getirmesi gibi somut ve empirik bir geleneğin bulunması, vahyin Cebrail aracılığıyla gönderilmesini, onun *ilham* ya da "*kalbe doğma*" vb. mistik yolla aktarılmasından daha anlaşılır kılmakta ve dolayısıyla daha etkili hale getirmektedir.

Ayrıca, bu, Hz. Peygamber'in Peygamberliğine olan güveni daha da artırmakta ve birtakım kişisel yatkınlıklarla ortaya konulan feraset ve maharetlere dayanan sihribazlık vb. şeylerle suçlanmasını da büyük ölçüde önlemektedir. Çünkü Mâtüridî'ye göre, Hz.

10- *Ümmî*, anasından nasıl doğmuş ise öyle kalan ve okuma yazma öğrenmeyen yani okuması yazması olmayan kişilere verilen bir isimdir.

Peygamber'in delilleri hem hissi hem de akli olduğu için,¹¹ burada, bu özelliğe, vahyin bu gönderiliş tarzı daha uygun düşmektedir. Aslında, bu, Tanrı'nın vahyi Hz. Peygamber'e melek aracılığıyla, insanlara da Peygamber (resûl) aracılığıyla gönderdiğinin anlatılmasını da kolaylaştırmaktadır. İşte bundan dolayı, yerleşmiş ve bir kurum haline gelmiş bir dini benimsemek isteyen kişi, inanmaya önce o dini kurumsallaştıran Peygamber'den başlamak zorundadır. Bir başka deyişle, insanlar, bir insan olarak Peygamber'den başkasını tanımadığı ve bilmediği için, onların öncelikle yapması gereken şey, Peygamber'in Peygamberliğini kabul etmek; daha sonra Cebrail'in Hz. Peygamber'e vahiy getirmesi vb. fikirleri düşünüp anlamaya çalışmaktır. Yani orada Peygamber'in Peygamberliğine inanmadan başka şeylere inanılması usûlen doğru değildir. Çünkü vahyi alan ve dini kuran Peygamber olduğu için, Peygamber'e güven, aldığı vahye ve kurduğu dine güvenden daha önce gelmek zorundadır. Bir başka deyişle, "vasıta"ya güven, vasıta olduğu şeye güvenden daha sonra gelemez ve derecesi ondan daha aşağı olamaz; bu bir epistemoloji kuralıdır; uyulmaması tutarsızlık ve çelişki doğurur.

İşte bundan dolayı, Mâtüridî, bilhassa bir melek vasıtasıyla Peygamber'e vahiy göndermenin imkânı başta olmak üzere birtakım tartışmalı konularda açık ve de tutarlı olmak yani çelişkiye düşmemek için, açıklamalarında ve anlatımlarında fikrî boşluk bırakmamaya ve birtakım sıçramalara yer vermeye çalıştığı izlenimini uyandırmaktadır. Bu bağlamda, Mâtüridî, vahiy meleği olan Cebrail'den söz ederken, onun nasıl bir varlık olduğunu açıklamak için, "ruhsal bir şahıs" veya "rûhânî bir kişilik" ("nefs-i rûhânî") kavramına yer vermek suretiyle Cebrail'i, insanların kolay anlayabileceği bir kişiliğe büründürmeye çalışmaktadır. Ona göre, Cebrail, tamamen ruhtan ibaret olan bir şahıstır ve her surete girebilir. Mesela, bir insan, çölde

yaşayan bir Arap (a'râbî) suretine girip diğer insanlarla tartışabilir. Nitekim Cebrail'in, asaptan Dihye isimli bir zatın suretine girerek Hz. Peygamber'e vahiy getirdiğine dair rivayetler mevcuttur. Mâtüridî'ye göre, Cebrail'in sahip olduğu "ruhsal kişilik" buna müsaittir. O, görünmek isterse, bir surete girerek görünebilir; görünmek istemezse, insanlar onu göremez; ama o, insanları her zaman görebilir; insanların sağında, solunda, her yerde bulunabilir; her yere nüfûz edebilir. Tanrı, melekleri çeşitli amaçlar için uygun nitelikte yaratmıştır; onların, varlık sebepleri olan amaçları gerçekleştirmekten başka görevleri yoktur.

Görülüyor ki, böylece, Mâtüridî, etli kemikli somut bir varlık olan yani bir insan olan Peygamber'le Tanrı arasında melek aracılığıyla kurulan ilişkiyi anlaşılır ve kavranılır hale getirmeye çalışmaktadır. O, bu problemi, yine diğer problemlerde olduğu gibi, benimlenen *ulûhiyet kavramını* dikkate alarak çözmek istemektedir. Ona göre, Tanrı'nın, insanla ilişki kurabilmek için rûhânî varlıkları yani melekleri yaratma yolunu tercih ettiği pekâlâ düşünülebilir ve elbette Ehl-i Sünnet'in Tanrı anlayışı buna müsaittir. Ancak, konunun daha açık ve net bir biçimde anlaşılabilmesi için, burada, ruh ve ruhun mahiyetinden de söz etmek gerekmektedir.

d) Ruhun Mahiyeti

Ruhun mahiyetiyle ilgili görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için, burada, Mâtüridî'nin, öncelikle, *genel olarak* çözümsüz görülen problemlerin açıklanmasında uyguladığı *düşünme yönteminden* söz etmekte fayda vardır. Öyle görünüyor ki, Mâtüridî'nin konulara yaklaşımında ve problemleri ele alışında bir prensip olarak şu üç unsur etkili olmaktadır:

1. Türk düşüncesinin bir özelliği olarak bilinen ve genelde gözleme dayanan doğal ve gerçekçi yaklaşım.¹²

11- H.Z. Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul 2004 (2.Bsk.),s.18.

11- Bkz. H.Özcan, *a.g.e.*, s.86-88.

2. İçinde yetiştiği Semerkant ve Buhara kültür ortamında oluşan felsefi tutum.

3. Kur'an'ın sürekli dış dünya üzerinde düşünme ve akli kullanma yani "somuttan soyuta gitme" yönündeki uyarısı ve telkini ki, bu, Kur'an'ın takip ettiği "anti klâsik" bir yöntemdir.¹³

Tevhîd ve Te'vîlât'taki açıklamalar bir bütün olarak dikkate alındığında, Mâtürîdî'nin düşünme yönteminin, Ebû Hanîfe'nin *usûlî ve uygulamaları* ışığında, bu üç unsurun birbiriyle kaynaştırılmasından oluştuğu izlenimi edinilmektedir.

Bütün bunlarda, Mâtürîdî'nin esas ve genel, **değişmez amacı**, bilhassa ruhun mahiyeti vb. tartışmalı konuların ve problemlerin ele alınıp açıklanmasında Kur'an'ın bakış açısını ve îmâsını en iyi şekilde yansıtabilmek ve **Ehl-i Sünnet'in**¹⁴ temel anlayışını korumaktır. İşte bu amaçla, o, gerektiğinde, dinin anlatılmasında, vahye uygun olduğu yer ve durumlarda felsefi bilgileri kullanmaktan ve filozofların görüşlerine yer vermekten ve hatta onları eleştirmekten kaçınmaz. Ancak, Mâtürîdî şunu açıkça belirtmekten de çekinmez: Ona göre, bir konu, mahiyeti gereği beşerî yeteneklerle anlaşılamayacak ve kavranılamayacak durumda ise, orada düşünmek ve ısrarla kafa yormak, insanın hayrete ve şaşkınlığa düşmesine; görülebilecekleri de görememesine ve sonunda yolunu şaşırmasına sebep olabilir. Bu nedenle, bu gibi yerlerde yapılması gereken en iyi şey, anlaşılamayacak ve kavranılamayacak şeylerin, insanın kapasitesini aşan, aslını ve mahiyetini düşünmek yerine, beşerî gücümüzle kavraya-

bileceğimiz yönleri üzerinde kafa yormaktır. Aslında, Mâtürîdî'ye göre, "aklı kullanmak"la kastedilen şey de budur. İşte onun ruhla ilgili açıklamalarında bu tutum açıkça görülmektedir.

Mâtürîdî'ye göre, insanın bilme, anlama ve kavrama yeteneği yani zihni mekanizması, ancak, varlıkların görünen kısmını, dış yüzünü (**zâhir**) ve başlangıcını (*sonunu değil*) kavramaya ve bilmeye elverişlidir; onların içini ve iç yüzünü yani gizli ve görünmeyen (**bâtın**) kısmını bilmeye müsait değildir. Meselâ, duyu organlarının ve beden diğer uzuvlarının fonksiyonlarını icra edip var olma amaçları doğrultusunda görevlerini yerine getirirken nasıl çalıştığını yani işleyiş biçimini ve oradaki mekanizmayı biliriz; ama o mekanizmayla o işin nasıl gerçekleştiğini yani onların öyle olmasını sağlayan şeyin ne olduğunu yani "*asıl anlam*"ı bilemeyiz. Bir başka deyişle, bizzat gördüğümüz varlıkları dikkate aldığımızda, meselâ, eşeği, öküzü, kediyi, köpeği vs. mekanizmaları bakımından biliriz; ama onları birbirinden ayıran ve eşeği eşek, öküzü öküz, kediyi kedi, köpeği köpek yapan şeyin ne olduğunu yani oradaki "*esas anlam*"ı bilemeyiz. Kısacası, bütün varlıklarda durum böyledir; yani insan, varlıkları "**o varlık**" haline getiren "*anlam*"ı, onların "*hakikatini*" asla bilemez; ancak, onların "**dış yüzü**"nü bilebilir.¹⁵

Bu demektir ki, insan, eşyanın hakikatini ve mahiyetini tam olarak değil, dünyadaki hayatı için gerektiği kadarını kavrayabilecek şekilde yaratılmıştır.¹⁶ İşte, Mâtürîdî'ye göre, ruhla ilgili bilinebilecek şeyleri de bu bağlamda düşünmek ve değerlendirmek gerekir. Yani insan, "**ruhun hakikati**"ni ve "**ruhu ruh yapan anlam**"ı bilemez; o, ancak, ruhun,

13- Bkz. H. Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1998 (2. Bsk.), s. 70.

14- Farklı görüşler olmakla birlikte, bilhassa ilk zamanlarda "Ehl-i Sünnet" denilince, sadece Ebû Hanîfe çizgisindeki Mâtürîdîlerin anlaşıldığı unutulmamalıdır. Eş'ariler, "Ehl-i Sünnet" kapsamına daha sonra alınmıştır. Hatta bu amaçla Mâtürîdîlik, çeşitli yorumlarla, Eş'ariliğe yaklaştırılmaya çalışılmıştır.

15- İşte bundan dolayı, **şer'î hükümler**, işin hakikatine göre değil, dış görünüşüne göre verildiği için, hakikate en yakın olduğu düşünülen tahmini (**zann-ı gâlibi**) dile getirir.

16- Burada, Hz. Peygamber'in "*yâ Rabbî, bana eşyanın hakikatini öğret!*" diye ettiği dua hatırlanmalıdır.

varlığın görünen ve duyularla algılanan yönünü oluşturan "suretler"i yani "bedenler"i ve canlıları *canlı kılma özelliğini* bilebilir ve kavrayabilir.

Mâtüridî'ye göre, bu, ruhun bedeni canlı kıldığının, ona canlılığı ruhun verdiği bilinmesidir; yoksa ruhun bedeni nasıl canlandırdığının yani işin aslının ve hakikatının bilinmesi değildir. Ruhun bilinen yönü, diğer varlıklarda da olduğu gibi, bir bakıma, gözleme dayanan dış yönüdür. Bu yönünü dikkate alırsak, ruh soluğa, nefese, rüzgâra, kokuya benzer; o, beden her tarafına hemen yayılır veya oradan kolayca sıyrılıp çıkarır. Çünkü Mâtüridî'ye göre, ruh, diğer yaratıklar gibi, Tanrı'nın yaratıklarından bir yaratıktır¹⁷ yani Tanrı'dan bir parça değildir. İşte bu yüzden, ruhun fonksiyonu ve görevi bilinir; bilinmeyen ve asla da bilinmeyecek olan, onun mahiyeti ve onu "o yapan" özüdür yani onun aslı ve hakikatidir.

Tanrı, ruhu nerede ve ne amaçla yaratmışsa, ruh, orada o amacın gerçekleşmesini sağlar. Bu demektir ki, aslında, ruh, özü ve mahiyeti itibariyle aynıdır; fakat yaratıldığı yere ve amaca göre fonksiyonu değişmektedir. Mâtüridî'ye göre, meselâ, Tanrı, ruhu insan suretinde yaratıp gönderebilir; daha önce de geçtiği gibi, vahiy meleği Cebrail'de durum böyledir. O halde, ister insanda isterse meleklerde olsun ruhun özü ve mahiyeti aynıdır; sadece, insanın gözlemleyebildiği fonksiyonu farklıdır.

Te'vîlât'taki açıklamalar bir bütün olarak göz önünde bulundurulduğunda görülür ki, Mâtüridî'ye göre, insanda ruhun esas fonksiyonu bedeni canlı kılmak ve zamanı gelmeden önce beden helâk olmasını önleyerek onun canlılığını sürdürmesini sağlamaktır. Bu nedenle, özü itibariyle *serbest* olmasına rağmen, ruh, insanda, bilhassa lezzete ve şehvete meyilli, birtakım arzu, istek ve ih-

17- "Er-rûhu *khalqun min - khalâiqihî ke-sâiri'l-khalâiq*". Te'vîlât'taki bu ifade gerçekten çok dikkat çekicidir.

tirasları olan *bireysel bir ruh* yani deyim yerindeyse, bir "nefsânî ruh" ("rûh-i nefsânî") ya da kısaca "nefs" (yani bir bakıma, ruhun insanda oluşturduğu "ruhsal sûret") olarak bedene bağlıdır. Ancak, *filozofların*,¹⁸ ruhun, mahiyeti itibariyle, genel olarak "serbest" olma özelliğini dikkate almayıp onun, ancak, ruh için bir hapisane olarak gördükleri beden uykuya dalınca veya ölünce serbest dolaşabileceğini, aksi halde, beden, ruhun hareketine engel olacağını ifade etmelerini, Mâtüridî, hatalı bir yaklaşım olarak görmektedir. Mâtüridî'ye göre, hareketlerine beden engel olması, insandaki nefis için geçerlidir; yani uyku esnasında bedenden kurtularak dolaşan ve sanki bedendeymiş gibi gören, duyan ve düşünen insandaki nefistir; ama o, ruh için genel bir açıklama olarak ileri sürülemez. Çünkü ruhsal varlıklarda durum farklıdır; onlar, kendilerini bir nefis ve bedenle birlikte bulunabilen yani bir nefis ve bedenden oluşan bir surete sokarak dolaşabilirler. Ama onlarda nefis, insandaki "bedene bağlı nefis" veya diğer adıyla "nefsânî ruh" gibi değildir; daha "manevi" ve daha "rûhânî"dir yani o, bir "rûhânî nefis" ("nefs-i rûhânî")dir.

Görülüyor ki, Mâtüridî, filozofların insanda "ruh-beden ilişkisi"ne bakışlarını, genel anlamda ruhu içine alacak şekilde yapılan bir açıklama olarak gördüğü için, hatalı bulmaktadır. Ona göre, Tanrı, ruhu her yerde ve her konumda istediği özelliklerle donatılmış olarak yaratabilir. Yukarıda da geçtiği gibi, bir potansiyel güç ve kapasite olarak, tıpkı bir rüzgâr veya bir kokunun yayılışını andırır şekilde, ruh, suretli veya suretsiz, hareketli bir biçimde her yere yayılabilir ve her şeye nüfûz edebilir.

Öyle görünüyor ki, Mâtüridî'nin ruh konusundaki bu gerçekçi yaklaşımı, ruha hiçbir şekilde ve hiçbir anlamda ilâhî yani Tanrısal

18- Mâtüridî'nin kastettiği filozoflar, insanlığın ilk öğretmeni (muallim-i evvel) olarak nitelenen Aristo ve Arapların Eflâtûn-i ilâhî diye nitelendikleri Platon'dur.

bir değer yüklenemeyeceğini ve hatta ruha birtakım beşer üstü, *mistik özellikler* de atfedilemeyeceğini; dolayısıyla Tanrı'nın yüceltilmesi esasına dayanan "*tenzih*" fikrinin, bu vb. konuların açıklanmasında da, hiçbir zaman ve hiçbir yerde, asla göz ardı edilemeyeceğini, yani onun anlamını bozacak bir yorum gidilemeyeceğini vurgulayarak, aslında, *ruhun ezeli olmadığı* düşüncesini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu da bizi, ister istemez, ruhun "*ebedi*" olup olmadığı problemiyle karşı karşıya getirmektedir.

e) Ruhun Ebediliği

Yukarıda da geçtiği gibi, öncelikle bilinmesi gerekir ki, Mâtüridî metafiziğinde "*ruh*"un bir "*yaratık*" olması bakımından diğer yaratıklardan farkı yoktur. Ancak, o, *bir ilke olarak* mahiyeti ve yaratılış amacı bakımından farklıdır. Ontolojik açıdan bakıldığında, diğer canlılar yaşamak için yaratıldığı halde, *ruh* yaşatmak yani canlıların canlı olmasını ve canlılıklarını sürdürmesini sağlamak için yaratılmıştır. Bu demektir ki, "*ruh*" bir "*canlılık ilkesi*" ve "*canlılık kaynağı*"dır. O halde, *ruh* bedende bulunduğu sürece, beden canlılığını kaybetmesini yani ölmesini önlemektedir. Çünkü *ruh*, yaratılış amacı ve mahiyeti gereği "*ölü olma hali*"nin ve *cansızlığın* zıddıdır. Bu demektir ki, bir ilke olan *ruh*, kendi kendisinin ölümünü sağlayamaz; *rûhânî* bir öz olarak "*sırf hayat*" ve "*saf canlılık*" ilkesi olan *ruh* için bu mümkün değildir ve hatta böyle bir şeyin düşünülmesi mantıken çelişik olur.

Mâtüridî düşünce sistemine göre, ruhu yaratan Tanrı, onun yok olmasını sağlamaz yani ruhun "*canlılık kaynağı*" ve "*canlılık ilkesi*" olmasını sona erdirmez. Aksi halde, bu, *ulûhiyete* aykırı olur yani Tanrılıkla bağdaşmaz. Çünkü benimsenen "*ulûhiyet kavramı*", ruhun bir "*canlılık ilkesi*" olarak takdir edilip yaratılmasının, geri dönüşü olmayan bir fiil yani "*ilâhî fiil*" olduğunun ve bu fiilin, yaratılan varlığa, onun sürekli var olmasını sağlayan bir *zorunluluk* kazandırdığı-

nın bilinmesini gerektirmektedir. Bir başka deyişle, takdir edilip yaratılmakla ruh, öyle bir zorunluluk kazanmıştır ki, artık onun ortadan kalkması ve sanki hiç yaratılmamış gibi yok olması ve yok sayılması mümkün değildir. Ayrıca, bu, Mâtüridî metafiziğinin "*bir şeyin yok olmak üzere yaratılması hikmet dışıdır*"¹⁹ şeklindeki temel ilkesinin de bir gereğidir. Bu ilkeye göre, ruh, sonunda yani görevini yerine getirdikten sonra yok edilmek üzere yaratılmış olamayacağı için, onun ebediliği ve bir "*canlılık kaynağı*" olarak sürekli varlığını sürdürmesi, daha doğrusu, kültürde bilinen ve alışılan ve hatta yanlış olarak yerleşen ifadesiyle, "*ruhun ölümsüzlüğü*" zorunludur.

Ancak unutulmamalıdır ki, dünya ile ilgili olarak ruhun yaratılması demek, onun bir kişilikle veya bir kişiliğe bürünerek yani bir "*ruhsal kişilik*" ya da bir "*ruhsal sûret*" halinde var edilmesi demektir. Dolayısıyla, ruhun ölümsüzlüğü de yaratılan bu *ruhsal kişiliğin* ölümsüzlüğü demektir. Yoksa dünya ile ilgisi bakımından, *kişilikten yoksun*, bir bakıma, bir "*potansiyel güç*" olarak ruhun varlığından veya yokluğundan söz edilmemektedir. Bu kişilik, dünyevî görevleri dikkate alındığında, melekler başta olmak üzere, *manevi varlıklarda* "*rûhânî nefis*" ("*nefs-i rûhânî*"); insan başta olmak üzere, *maddi varlıklarda* ise "*nefsânî ruh*" ("*rûh-i nefsânî*") veya hepsinin yerine geçmek üzere "*ruhsal sûret*" olarak ifade edilebilmektedir. O halde, *dünyevî görevleri açısından*, kişiliksiz bir ruhtan, dolayısıyla kişiliksiz bir "*ebedilik*"ten söz edilmesi mümkün değildir. Kısacası, literatürde söz konusu olan "*ebedilik*" bir kişiliğe bürünmüş olan ruhun ebediliğidir.

Mâtüridî metafiziğinde bu anlamda ruhun ezeli olmadığı halde, ebedî olması açık bir anlayıştır. Öyle ki, eğer "*ruhsal kişilik*" ebedî olmasaydı, sonunda Tanrı dışındaki bütün varlıkların, ister mânevî isterse maddî olsun, hiç var olmamış gibi yok olması, do-

19- "kâne khâricen 'ani'l-hikmeti" ...

layısıyla tekrar başa dönmüş olması gerekirdi ki, bu, Mâtüridî'ye göre, "hikmet dışı" bir davranış yani "abesle iştigal" anlamına gelirdi. İşte bundan dolayı, "nefsânî ruh" yani insanda kişilik kazanmış, daha doğrusu bir kişiliğe bürünmüş "bireysel ruh" yani "ruhsal sûret", sonunda kazandığı bu "ruhsal kişilik"le birlikte ebedidir ve hatta o, ölümle bedenden ayrıldıktan sonra, beden maddî ihtiyaçlarından sıyrıldığı için, bedenle yaptığı iyiliklerin ruhsal kısmını artırarak yapmaya devam eder.

Mâtüridî'nin ruhsal kişiliğin ebediliğiyle ilgili bu anlayışı, konunun zihnen bir sonuca ulaştırılabilmesi için, âhiret hayatından söz etmeyi gerekli hale getirmiştir.

f) Âhiret Hayatı

Mâtüridî'ye göre, âhiret hayatı gereklidir ve hatta esas hayat odur. Çünkü dünya hayatı devamlılığı (bekâ) ve bir hayat olması bakımından faydası olmayan bir hayattır. Ona göre, aslında, dünya, bir ihtiyaçtan dolayı var edilmiştir. Öyle görünüyor ki, buradaki ihtiyaç, bir "metafiziksel ihtiyaç" olup o, bizzat Tanrı'nın Kendisi'nin anlaşılması ve kavranılmasıdır. Bu demektir ki, hem Tanrı'nın anlaşılıp kavranılmasına bir *vasıta* olarak hem de Tanrı'nın anlaşılıp kavranılmasındaki nihâî amacın gerçekleşebilmesi için gereken esas ve dâimî bir hayat olan âhiret hayatının vuku bulmasına bir *basamak* olarak yaratılan dünya, aslında, insan için sanki geçici bir senaryo gibidir.

Bu senaryoya göre, "nefsânî ruh"un bir bedene girip sonunda "ruhsal bir kişilik" veya "ruhsal bir sûret" kazanarak, aslı âhirette olan tatların, acıların vs. benzerlerini bu dünyada beden aracılığıyla tatması ve onlarla karşılaşması sağlanıp ona, onların lehinde veya aleyhinde bir tutum kazandırılması gerekiyordu. Mâtüridî'ye göre, işte bu dünyevi tatlara ve acılara vasıta olsun diye "beden" "ruh"a verilmiştir; daha doğrusu, beden "ruhsal sûret"e yani "nefsânî ruha" âdeta bir kalıp olarak giydirilmiştir.

İşte bundan dolayı var edilen ve maddi ihtiyaçlar içeren her bedenin bir *süresi* yani bir *ömrü* vardır. Rûhu değil, sadece bedeni ilgilendiren bu dünyevi süre yani "ömür", bir "ruhsal sûret" olan "bireysel ruh"un, aslında âhiret amaçlı olan o ruhsal tutum ve davranışı kazanmasına elverişli olarak takdir edilmiştir. Buradan anlaşılıyor ki, metafiziksel bir zorunluluk olarak, beden varlığı geçicidir; kalıcı olan, esas itibarıyla insanın özünü oluşturan ve o "ruhsal kişiliği" kazanmış olan "ruhsal sûret"tir; ya da alışılan ve bilinen adıyla insanın "ruhsal varlığı ve kişiliği"dir. İşte bundan dolayı, Mâtüridî'ye göre, bedensel olan her şey yani tat, acı, zevk, lezzet vs. ve hatta ibadetlerin fiziksel kısmı geçici, "ruhsal olanlar" kalıcıdır. Bu demektir ki, "nefsânî ruh"un, daha doğrusu "ruhsal sûret" in ebedi yani ölümsüz olması, dolayısıyla âhiret hayatının varlığı bir metafiziksel zorunluluktur.

Mâtüridî metafiziginde âhiretin varlığıyla ilgili bu zorunluluk biri *ilâhî*, diğeri *beşerî* iki sebebe dayanmaktadır. Ancak, asıl sebep ilâhî olandır; beşerî olan, sebep olarak ifade edilse de, aslında, o, geçici olup şeklen bir sebeptir. Dolayısıyla, o, ilâhî ve metafiziksel olanın gerçekleşmesine zemin hazırlamak ve ona vasıta olmak içindir. O halde, âhiret hayatı, çok kere düşünüldüğü gibi, öncelikle etik gerekçelerle değil, aslında, "ulûhiyet kavramı" açısından gereklidir.

Daha önce de geçtiği gibi, Mâtüridî düşünce sisteminde, Tanrı'nın dünyayı sonunda yok olmak üzere yaratması, benimsenen "ulûhiyet kavramı"na göre mümkün değildir. Aksi halde, bu, hikmet dışı olur. Bir "hikmet" içermeyen ilâhî fiil ve davranış ise Tanrı'ya aykırıdır.

Âhiretin etik açıdan gerekli görülmesi, geçici olan dünya hayatı yani beşerî fiiller için önem arz etmektedir. Çünkü beşerî fiiller, ahlâken bir birey olan insanın istek ve iradesini yansıtmaktadır. Bu demektir ki, insan, dünyada etik açıdan araç değil, bir amaçtır. Bir başka deyişle, dünyadaki her şey, ilk etapta

yani görünen anlamına göre, insan içindir ve insanın ahlâkî amacını gerçekleştirmesine bir vasıta olsun diye yaratılmıştır.

İkinci etapta yani derûnî ve metafiziksel anlamı ve hikmeti dikkate alındığında ise, insan da dahil, dünyadaki her şey Tanrısal amacın gerçekleşmesi için bir araçtır ve bir vasıta. O halde, insan, bir üst amaç olan metafiziksel amaca göre yani "*Tanrı'nın anlaşılması ve kavranılması amacı*"na göre, bir araçtır; fakat içindeki her şeyin insan için var edildiği dünya hayatı yani dünyadaki insânî, dolayısıyla ahlâkî hayat dikkate alındığında, o, bir amaçtır. O halde, bu bağlamda, Mâtüridî metafiziğinde insan, yukarıya, yani Tanrı'ya göre *araç*; aşağıya yani dünyadaki diğer varlıklara göre *amaçtır*.

Bütün bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, her iki durumda da âhiretin varlığı, dolayısıyla, öldükten sonra, **insanın**, âhiret hayatı için tekrar diriltilmesi zorunludur. Mâtüridî'ye göre, öldükten sonra çürüyen ve sonunda, ta başta olduğu gibi, ya su ya da **toprak** olan yani başlangıçta **inşa edildiği** şeye tekrar döndürülen insan bedeninin yeniden diriltilmesi Tanrı için son derece olağandır.

İnsanın ilk defa nasıl yaratıldığı (**inşâ**) üzerinde düşünenler, yaratılış ve inşa edilmiş aşamalarına²⁰ dikkat edenler, ikinci defa yaratılmayı anlamakta ve kabul etmekte zorluk çekmeyeceklerdir. Bunu anlamak için, sadece düşünmek yeterlidir; ama bunun böyle olduğunu Peygamber de haber verebilir. Çünkü Mâtüridî'ye göre, ilk defa yaratılışın ayrıntısının bilinmesi, âhirette diriltme yani beden *iadesi* için de delil teşkil eder. Bu yüzden, onu, Peygamber bildirmese de, delil

20- Bu aşamalar: Sperm (**nutfe**), pıhtılaşmış kan (**alaka**), et parçası (**mudğa**), yaratık (**halk**) ve tam ve mükemmel insan aşamalarıdır. Bu aşamalardan geçerek meydana getirilen insan ve hayatı, sonunda hiçbir amaç taşımaya ve *sonuçsuz olarak* hayat sona ermiş olsaydı, bu, "*hikmet dışı*" yani "*abesle iştiğal*" olurdu ki, bunun Tanrı için düşünülmesi mümkün değildir.

son derece açık olduğu için, insanlar pekâlâ bilebilirlerdi.

Aslında, Mâtüridî'ye göre, dünyaya geliş bir yaratma (**inşâ**) dır; fakat âhirette diriltme, aslında bir yeni yaratma olmayıp bir **iade** ve **ilk hâl üzere** bir "**yenileme**" (**tecdîd**)dir. Bu yenilemenin gerçekleşebilmesi için, dünyevî engellere müsait olan ilk beden **ölmesi** yani dünya hayatının sona ermesi gerekir. Ancak ondan sonra, maddi engeller içermeyen *âhiret koşullarına göre* varlığını sürdürebilecek bir beden halinde ilk beden **yenilenmesi**, dolayısıyla metafiziksel amacın gerçekleşmesi mümkün olacaktır.

Görülüyor ki, Mâtüridî, yeniden diriltmenin nasıl olacağıyla ilgili felsefî tartışmalara yani filozoflarca ileri sürülen ve âhiret hayatının, insanın, dünyevî tecrübeleriyle birleşmemiş:

1. Ya "saf bir ruh" halinde
2. Veya "saf bir kişilik" halinde
3. Ya da "ruhsal bir öz" halinde

dirilerek yaşayacağı bir hayat olabileceği yönündeki görüşlere itibar etmeyip âhiret hayatının, *bu dünyadaki beden*in tekrar iade edilip yenilenmesiyle dünyevî engel ve ihtiyaçlardan uzak, âhiret koşulları içerisinde ebedî bir hayat olarak yaşanacağı kanaatini taşımaktadır.

Mâtüridî'nin, âhiret hayatının bildiğimiz ve tanıdığımız bedenle yaşanacak engelsiz ve perdesiz bir hayat olacağını ileri sürmesi, âhirette Tanrı'nın müminlerce **görüleceği** inancını korumak içindir. Çünkü Mâtüridî'ye göre, âhirette bedensiz yani göz olmadan görme (**ru'yet**) mümkün değildir; konu tartışmalı olmakla birlikte, Te'vîlât'ta ortaya konulan yaygın kanaate göre, Tanrı, bizzat gözle görülecektir; fakat bu görme, bir yer ve mekâna bağlı maddi sınırlamalar olmadan yani vasıfsız olarak gerçekleşen bir **görme hâli** olacaktır. Mâtüridî'ye göre, bu, dünyada Tanrı'yı görmediği halde, görüyormuş gibi

inanan müminin hakkıdır yani dünyadaki inancının bir karşılığıdır. Yaşanacak âhiret hayatı da, maddi ihtiyaçlar gerektirmeyen ebedî bir hayat olacaktır. İşte bu, Mâtürîdî metafiziğinde, ruhun yani "ruhsal sûret" in, dünyadaki Tanrı-insan ilişkisiyle ilgili serüveninden sonra ulaşacağı nihâî ve dâimî bir konumdur.

Mâtürîdî'ye göre, ruhun bu serüveninin daha planlı ve organize bir süreç olarak yaşanabilmesi için, Peygamber'e ve insanlara düşen görevler vardır.

2) Peygamber'in Görevi

Akılla kurulan ve insanda dînî ve mistik bir duygu şeklinde gerçekleşen "*insan-Tanrı ilişkisi*"nin zorunlu bir sonucu olarak zihnin özel bir başarısı ve kavrayışıyla sağlanan dînî duygu ve düşüncelerle ilgili birtakım kavramların "*zihin içi*"nden "*zihin dışı*"na çıkarılarak fiillere dönüştürülüp herkesin anlayabileceği somut örneklerle kurumsallaştırılması ve uygulamaya konulması, Tanrı'yla kurulan zihni iletişime bir işlerlik kazandırılabilmesi için gereklidir.²¹ Aksi halde, o, sadece ferdi ilgilendiren, dolayısıyla toplumsal bir değeri olmayan özel ve sübjektif bir mistik duygu ve düşünce hali olmaktan öteye gidemez.

Bir başka deyişle, düşünen ve aslında Mâtürîdî'ye göre, düşünmesi gereken herkeste yani Peygamber dahil her insanda, bir bakıma, naiv bir duygu olarak başlayan ve sonunda Peygamber'de vahiy almakla sonuçlanan bu mistik duygunun yönlendirilerek belli bir çizgide içinin doldurulması gerekir. Aksi halde, onun, insanın hayatında etkili olması yani insanın doğal eğilimlerine yön vermesi ve onları bir kültür içerisinde anlamlı davranışlar haline getirmesi mümkün değildir. Mâtürîdî'ye göre, aslında *bu mistik duygu ve düşünce aşaması* bütün semâvî dinlerin özünde ve temelinde vardır ve Peygam-

berler, içinde buldukları kültüre göre, onu biçimlendirip örnekleyerek maddi ve manevi hayatın her aşamasını içine alacak şekilde kurumsallaştırmaktadırlar.

İşte bu bağlamda, Peygamber'in biri dînî, diğeri siyâsî iki görevi üzerinde durulması gerekmektedir.

a) Dînî Görevi

Mâtürîdî metafiziğinde, Peygamber'in dînî görevi denilince, öncelikle akla gelen şey:

1. İnsanın dış dünya üzerinde teemmül ve tefekkür etmesi neticesinde oluşan dînî ve mistik duygu ve düşüncelerin içeriğinin zenginleştirilmesini,

2. Zenginleştirilen bu içeriğin aynı "kalıp" ve formüllerle "*zihin dışı*"na yani açığa çıkarılarak bireysellikten ve "özel"likten kurtarılmasını,

3. Bireysellikten kurtarılan bu içeriğin aynı terimlerle ifade edilerek ortaya konulmasıyla sonunda oluşturulan "iman konuları"na aynı açıdan bakılmasını ve benimsenmesini sağlamaktır.

Böylece, Peygamber, aslında, mahiyeti ve epistemolojik değeri itibarıyla pekâlâ adlandırabileceğimiz gibi, bir bakıma, özel yani kusursuz ve mükemmel bir iman olan kendi imanını (*iman-ı ma'sûm*) yaptığı bu rehberlik vasıtasıyla insanların imanı (*iman-ı makbûl*) haline dönüştürmüş olmaktadır. Bu, insanın tek başına yani rehbersiz olarak başarabileceği Tanrı'nın varlığının ve birliğinin kavranılması dışındaki îtikâdî konuların kurumsallaştırılan *dinin teorik boyutunu* oluşturacak şekilde sistemleştirilmesi demektir. Dinin pratik boyutunu oluşturan ibadetler ise, bu teorik esasları en iyi şekilde uygulamaya koymak ve temsil etmek üzere Peygamber tarafından tercih edilen ve kendi toplumunun târihi ve kültürel özelliklerine ve yatkınlıklarına göre anlamlandırılan ve her Peygamber'in şeriatında özel mistik de-

21- H.Özcan, *Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk*, İstanbul 1995, s. 87-88.

ğeri olan fiziki ve ruhsal fiil, davranış ve yönelişlerdir.

Bu demektir ki, ibadetlerin fiziki kısmı, ruhun, daha doğrusu, "ruhsal sûret" in, geçici olan diğer dünyevi zevk ve acıların tadılmasında olduğu gibi, bedeni kullanarak dünyada gerçekleştirmek istediği ve aslında zihnen kurulan "insan-Tanrı ilişkisi" nin nihâi sonucu olan kulluk şuurunun ve ruhsal teslimiyetin birer ifadesi ve örneklenmesidir. İşte bundan dolayı, ibadetlerin maddi ve fiziki boyutu her şeriatla farklıdır ve şeriatların içinde olduğu kültüre göre değişiklik gösterir. Bu demektir ki, ibadetleri ibadet yapan, onların ruhsal boyutunu temsil etmek üzere disipline edilen ve geçici ve değişken olan fiziki ve maddi boyutu değil, onların özünü oluşturan ve kalıcı olan ruhsal ve manevi boyutudur. Nitekim ibadetlerde uygulama, bedeninin sağlık durumuna göre yapılması mümkün olmayan fiziki fiil ve hareketlerin yapılmaması yönündedir. İşte bundan dolayı, Mâtürîdî'ye göre, bedenî ibadetler yani ibadetlerin fizikî ve bedenî boyutu, bedeninin ölmesiyle birlikte yok olur gider; fakat rûhânî ibadetler yani ibadetlerin aslını ve özünü oluşturan ruhsal boyut kalıcıdır ve ebedîdir.

Kalıcı ve ebedi olan rûhânî ibadetler veya bedenî ibadetlerin özünü oluşturan ruhsal boyut ya da ne şekilde ve hangi fiillerle yapılırsa yapılsın, yapılan her ibadetin aslında dile getirmek istediği anlam, daha doğrusu, ibadetin anlamı:

1. Tanrı'yı tanıma (ma'rife),
2. Tanrı'yı yüceltme (ta'zîm),
3. Tanrı'yı övme (senâ'),
4. Tanrı'ya olan şükran duygularını bildirme (hamd),
5. İçimizde uyanan "korku ile birlikte saygı" duygusunu (heybe) göstermedir.

Öyle görünüyor ki, bunlar "kulluk şuuru"nu dile getiren anlamlardır. Mâtürîdî'ye göre, hangi tür ibadet olursa

olsun, ibadet yapan bir insan, aslında bunları ifade etmek için ibadet yapmaktadır. İşte bundan dolayı, bedeninin ölmesi, insanın onları ifade etmekten yoksun kalması veya onları ifade etme özelliğini kaybetmesi anlamına gelmemektedir. Ölümle, bedenî ihtiyaçlardan kurtulmuş olan ruh yani "ruhsal sûret" veya kişilik kazanmış nefsânî ruh (rûh-i nefsânî) bedeninin ölümünden sonra ruhsal ibadeti artırarak yapmaya devam edebilir. O halde, bedeninin ölmesiyle fiziki ve maddi ibadetlerin ya da ibadetlerin fiziki ve maddi boyutunun sona ermesi, ruhsal boyutun ve ruhsal ibadetlerin de sona ermesi anlamına gelmemektedir. Çünkü dinde, ibadet denince, akla gelebilen bütün ibadetlerde, esas ibadet, bedeninin değil, ruhun ibadetidir.

Bedenle yapılan ibadet amaçlı bütün fiil ve davranışlar, "kulluk şuuru" nun canlılığını ve yoğunluğunu göstermek için, kültüre göre belirlenen sembolik fiil ve davranışlardır. Bir başka deyişle, onlar, ruhun, kulluk şuurunun ve Tanrı'ya teslimiyetini sembolize etmek için, beden aracılığıyla yaptığı ve kalitesi, ruhun hissettiği huşu yoğunluğu ile takdîr edilen ve şeriatla ibadet diye adlandırılan bütün fiil ve davranışlardır. İşte bundan dolayı, aslında bütün ibadetler, özü itibarıyla, toplumsal değil, ferdidir. Çünkü topluluk halinde de yapılsa, ibadet, ferdin yani "bireysel ruh" un ibadetidir. O bakımdan, topluluk halinde olmak, çok kere, dikkati dağıtıp ruhun Tanrı üzerinde yoğunlaşmasını engelleyerek huşun derinliğinin azalmasına, dolayısıyla ibadet kalitesinin düşmesine sebep olabilmektedir.

Bu demektir ki, Mâtürîdî metafiziğinde, aslında şeriatla öngörülen gerek maddi gerekse manevi, istisnasız, bütün amelî ve şer'î meselelerin, ahlâkî fiil ve davranışların hepsinin nihâi amacı, insanı "insan-ı kâmil" haline getirerek ibadetteki huşuu artırıp "insan-Tanrı ilişkisi" ni anlamlı, canlı ve âhiretteki daimi hayata hazırlayan âdeta fonksiyonel bir diyaloga dönüştürmektir. İşte, dinin, Peygamber tarafından bir "şeriat" haline getiri-

Mâtüridî Metafiziğine Bir Bakış (II)

lip açıklanarak ve hatta kurumsallaştırılarak ortaya konulmasındaki esas amaç da, ibadet-teki huşûu artırıp onun ruhsal bir diyaloga dönüşmesine zemin hazırlamak ve katkıda bulunmaktır.

Dinin "zihin içi"nden "zihin dışı"na çıkarılıp bir *şeriat* haline getirildiği bu noktada, esas görev, Peygambere düşmektedir. Çünkü burada, araştırma ve inceleme yapmak suretiyle, akılla tespit edilebilen ve dinin temelinde yer alan ve hatta *şeriatın* oluşturulmasında Peygambere, daha sonra geliştirilmesinde "usûl âlimleri"ne ışık tutan; "aklen gerekli" (vâcib), "aklen imkânsız" (mumteni) ve "aklen mümkün" gibi hükümler içeren ve dinin "aklî hükümler" (akliyyât) diye adlandırılan "ilkeler kısmı"na dayandırılarak uygulama yönü tespit edilemeyen ve pratiğe aktarılamayan konulara açıklık getirilmesi gerekmektedir. Öyle ki, burada, bir şeyin mahiyeti gereği aklen "gerekli" veya "imkânsız" olduğu, dolayısıyla, onun günlük hayatta ve uygulamada gerekliliği veya imkânsızlığı yönünde hüküm verilebildiği halde; mahiyeti ve özü gereği aklen "mümkün" olan bir şey hakkında ne yapılabileceğini tespit etmek, dolayısıyla günlük hayatta ve uygulamada, mümkün olan alternatiflerden hangisinin tercih edilmesi gerektiği yönünde bir hüküm verilememektedir.

İşte bu gibi durumlarda yani mümkün olan alternatiflerden o anda hangisini tercih etmenin daha yararlı ve dinin telkin ettiği hayat düzenine ve vahyin ruhuna daha uygun olduğunun tespitinde ve bu konuda verilebilecek hükmün bir "hukûkî ilke" haline getirilmesinde Peygambere ihtiyaç vardır. Bu demektir ki, "şeriat" dinin "aklen mümkün" olan kısmıyla ilgilidir ve onu düzene koymaktır. Mesela, yaratılışı ve mahiyeti gereği bir şeyin "haram", "helâl", "mubah" vb. olduğu bilinemez. Bir başka deyişle, yaratılışı gereği, bir şeyde aslolanın "haramlık" mı, "helâllik" mi, "mubahlık" mı olduğu konusunda akla dayanılarak herhangi bir görüş belirtilemez. Çünkü bunlar, eşyanın aslıyla ilgili olmayıp ona

sonradan, bir kültür içerisinde yüklenen değerlerdir. İşte bundan dolayı, bu gibi yer ve durumlarda vahye, dolayısıyla Peygambere ihtiyaç vardır. Orada, vahyin öngördüğü hayat düzenini dikkate alarak, içinde bulunulan kültürü de göz ardı etmeden, vahiy bilgilerini birer şer'î ilke ve hüküm haline getirmek Peygamberin görevidir.

Mâtüridî'ye göre, aslında, bu konuda, bir ilke olarak, vahyin bildirdikleriyle, insanın "akıl" ve "tabiatı"na göre (aklen ve tab'an) yaptığı tercih arasında bir zıtlık olmaz; fakat insanın, burada, bir fert olarak yaptığı tercihin değeri "göreceli" olur; dolayısıyla, ferdin kendi tercihini, herkesi bağlayıcı bir hüküm haline getirmesi mümkün değildir; onu, vahyin ışığında, içinde bulunduğu topluma göre gerekçelendirerek bir hukûkî hüküm haline getirip sonunda, toplumsal bir değer ve bir kurum olarak, topluma mal etmek Peygamberin görevidir.

Özü ve temeli itibariyle aklen "mümkün" olan (mümkînât) veya "zannî ve tahmînî olan" şeylerle (hadsîyyât) ilgili olup "şeriat"ı oluşturan hükümlerin, dayandığı gerekçelerin zamanla eskiyip toplumsal geçerliliğini kaybetmesiyle, onların yenilenmesinin bir ihtiyaç haline gelmesi, kaçınılmaz bir olgudur. İşte bundan dolayı, Ebû Hanîfe "usûlü"nü kendisine rehber edinen Mâtüridî'ye göre, son Peygamber ve son Nebî olan Hz. Peygamber'in "hükümü"nü ve "şeriat"ının bekası, bizzat kendisinin bekası anlamına geldiği için; Peygamberin belki de en büyük ve en önemli görevi, verdiği hükümlerin ve kurduğu şeriatın kıyamete kadar kalıcılığını sağlayacak dînî ve şer'î değişiklikleri ve yenilemeyi öngören²² sosyal ve siyasi iradeyi şer'î yapının örgüsüne ve dokusuna nakşetmek olmuştur.

Nitekim İslâm Şeriatı'nın dört kaynağını oluşturan *Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas*'tan üçü doğrudan beşeridir; *Kitap* yani *Vahiy*

22- Bkz. H. Özcan, a.g.e., s. 71 vd., 32, 108.

ise, doğrudan beşeri değildir; fakat şeriatı oluşturmada kullanılan hükümlerin çıkarılmasında esas alınan ve vahiyden türetilen *anlamlar* insan zihninin bir yorumu ve başarısıdır. Yani Vahyin kendisi beşeri değildir; ama *anlaşılışı ve yorumlanması epistemolojik bir işlemdir ve zorunlu olarak beşeridir*. Bu demektir ki, insanların bilgisi, kültürü ve zihni feraseti değiştiğinde bu dört kaynağın kullanımı da ilgili döneme göre değişecek ve her dönem, kendi "hükümünü" kendisi türetecektir ve bunun yolu daima açıktır; yani bu, her zaman mümkündür. O halde, bu demektir ki, İslâm'daki şer'î yapı, insanın eseridir; dolayısıyla, devamlı restorasyona ve ihtiyaca göre yenilenmeye müsaittir. Aksi halde, Kur'an'ın, dolayısıyla, İslâm'ın cihanşumüllülüğünden söz edilemez. Bu yaklaşımı, Mâtüridî'nin İslâm'da Hz. Peygamberin *idârî ve siyâsî* görevleriyle ilgili açıklamalarında da sezme, pekâlâ mümkündür.

b) Siyâsî Görevi

Öncelikle bilinmesi gerekir ki, Mâtüridî metafiziğinde peygamberlik (*risâlet*), mahiyeti gereği, tamamen dînî bir görevdir. Bir kavram olarak onun *idârî (tedbîr)*, dolayısıyla *siyâsî* görevi içinde bulundurması veya sonradan içine alması söz konusu değildir. Hz. Peygamber'in peygamberliği sırasında hem dînî hem de idari görevi birlikte üstlenmesi, öyle görünüyor ki, Hz. Peygamber'e ait özel bir durumdur ve daha çok onun kabilesiyle ilgilidir. Bir başka deyişle, Hz. Peygamber'in *Kureyş kabilesinden olması ve Vahyin Kureyş lehçesiyle gelmesi*, Peygamber'i gören ve dinleyen o günkü insanlar (*ashâb*) tarafından, idari ve dolayısıyla siyasi liderlerinin de Hz. Peygamber olması gerektiği yönünde, *ilâhî bir işaret* olarak yorumlanmış ve devlet başkanlığı görevinin de Hz. Peygamber'de olması istenmiştir. Böylece, hem dînî hem de idari ve siyasi görev Hz. Peygamber'de birleşmiştir. Bir başka deyişle, ona, peygamber olarak seçilmesinden dolayı, dînî görevi Tanrı vermiş; idari ve siyasi görevi de kendi halkı vermiştir.

Mâtüridî'nin *Te'vilât*'taki açıklamaları dikkate alındığında, görülür ki, Peygamberler, dünya işlerini, kavimlerinin ileri gelenleri (*eşrâf*) ve reisleriyle (*ruesâ'*) istişare ederler; onlara danışır ve hatta dünya işlerinin yönetimini (*tedbîr el-umûr*) onlara bırakırlar. Aynı zamanda bu demektir ki, Peygamberler savaş (*cihâd*) vb. şeylere bizzat katılmazlar; savaşa hükümdarlar (*mülûk*) katılırlar. Ayrıca, hükümdarlar, din ve âhiret işlerinde (*emr ed-dîn ve'l-âhire*) Peygamberlerin yönetimine müracaat ederler. Yani dünya işlerinde Peygamberler, hükümdarlara; din ve âhiret işlerinde de hükümdarlar, Peygamberlere uyarlar.

Mâtüridî'nin bu açıklamalarından anlaşılıyor ki, *din ve dünya işleri*, dolayısıyla *dînî ve idârî - siyasi işler* birbirinden ayrıdır ve *ayrı* kişiler tarafından yürütülür. Öyle görünüyor ki, Mâtüridî'nin açıklamalarından etkilenen Muîn Neseffî (öl.508/1114) *Tabsıratu'l-Edille* isimli eserinde, Mâtüridî'ye atfen, fakat daha açık bir üslûpla, benzer görüşlere yer verir ve *idari ve siyasi işlerin hükümdarların elinde, dînî işlerin de Peygamberlerin elinde olduğunu* yani bu görevlerin, birbirinden ayrı olup *ayrı ayrı kişiler tarafından yürütülebileceğini* ifade eder.

Yukarıda da bahsedildiği gibi, özel bir yorumdan dolayı, istisnâî bir şekilde, *dînî ve idari* görevin Hz. Peygamber'de birleşmesi, öyle görünüyor ki, daha sonraki yıllarda bu görevi üstlenecek kişilerde bulunması gereken özelliklerin, bir kriter olarak, tespitinde etkili olmuştur. Bir başka deyişle, tıpkı Peygamber gibi, hem dînî hem de idari ve siyasi işleri birlikte yürütecek olan, daha doğrusu, İslâm geleneğinde "*imâmet*" diye adlandırılan liderlik görevini üstlenecek olan kişinin, âdeta Peygamber'i aratmayacak şekilde, gerek kişilik, gerek dînî ve dünyevî bilgi, liyâkat ve ferâset, gerekse sosyal statü, soy sop vb. yönlerden üstün olması gerektiği yönünde şartlar ileri sürülmüştür.

Daha önce de bahsedildiği gibi, Peygam-

berin peygamberliğinin toplumda kolayca benimsenebilmesi için, Peygamberde bulunması gereken sosyal özellikleri andıran bu şartlar gibi, çok kere birtakım şartlar ileri sürme alışkanlığının toplumda yaygın olmasına rağmen; Mâtürîdî, gerektiğinde, sosyal statü ve soy sop üstünlüğünden çok, dînî liyâkat yani "takva" üzerinde durulmasını önerir. Toplumda, insanlar değerlendirilirken "takva" dışında herhangi bir özelliğin önemli olmadığı kanaatini taşıyan Mâtürîdî, öyle görünüyor ki, İslâm geleneğinde dînî ve idari görevin aynı elde toplanmasını, *teorik temeli olmayan* yani peygamberliğin özünde bulunmayan, yapay bir anlayış ve rastlantısal bir uygulama olarak görmektedir.

Bu bakımdan, Mâtürîdî için önemli olan, Hz. Peygamber'in "hükümü"nü ve "şeriatı"nın kıyamete kadar sürdürülmesidir; onun hangi tarz ve yöntemle sürdürüleceği çok önemli değildir. Ona göre, bu konuda Ebû Hanîfe'nin yöntemini ve uygulamalarını dikkate almak yeterlidir.²³ İşte, ancak o zaman "her şey, konulması gereken yere konulmuş" yani "adalet" gerçekleştirilip "zulüm"den kaçınılmış olur.

Görülüyor ki, Mâtürîdî, her fırsatta, Hz. Peygamber'in uygulamaları esas ve örnek alınarak gerektiğinde şer'î yapının yenilenmesi ve tarih boyu oluşan ve ortaya çıkan şeklin değil, onun özünün ve ruhunun korunup yaşatılmasının daha önemli olduğunu vurgulamakta ve bunun başarılabilmesi için de esas görevin, sorumluluğunu fark edebilen insanlara düştüğünü îmâ etmektedir.

3) İnsanın Görevi

Mâtürîdî'ye göre, insanın gerek dînî gerekse dünyevi sorumluluğunu hissedebilmesi ve bilinçli bir varlık olarak görevini yerine getirebilmesi için, "insan-Tanrı ilişkisi"nde entelektüel tespiti dayanan sağlam bir zihni temelini olması gerekir. Bir başka deyişle,

23- H. Özcan, a.g.e., s. 63 vd.

insanın "öyle duyduğu" ve "öyle öğretildiği" için değil de, bizzat kendisinin zihni ve fikri faaliyetinin bir sonucu olarak hayatında Tanrı'ya yer verip veremeyeceğiyle ilgili metafiziksel bir kararının ve buna bağlı olarak "entelektüel bir konum"unun olması gerekir. Aksi halde, insanın, tabiatta sorumluluğunun bilincinde olmayan diğer canlılardan (bahâyim) bir farkı kalmaz.²⁴ İşte bundan dolayı, Mâtürîdî, delile dayanmayan ve temelleri açıkça gösterilerek rasyonalize edilmeyen dînî tutum ve davranışlara değer vermemektedir.

Ona göre, bir beşer olarak, insan için bu amaçla kullanılacak dünyadan başka bir delil bulma veya türetme alanı da yoktur. O halde, insanın, içinde yaşadığı dünya üzerinde, önce gözlemleyebildiği alandan başlayarak, tefekkür ve teemmül etmesi, sonra zihninde oluşan anlamlar ve kavramlar ışığında, onu bir âlem olarak görüp metafiziksel bir bütünlük içerisinde anlamaya ve kavramaya çalışması gerekir.

a) Âlemden Tanrı'ya

Mâtürîdî'ye göre, insanın, Tanrı'yla ilgili "düzenli" ve "tutarlı" bir kanaate ulaşabilmesi için, dünya üzerinde, varlıkların "hikmet"ini kavrama niyetiyle kafa yorması ve dünyayı bir "âlem", bir "kâinât" bütünlüğü içerisinde anlamaya ve kavramaya çalışması gerekir. Ancak, bilinmelidir ki, Tanrı, âlemden ayrı olduğu ve bizzat gözleme dayanarak kavranılmadığı için, O'nun varlığıyla ilgili bir kanaate ulaşmak *insan zihninin işleyişi açısından olağan olmayan*, özel bir çaba gerektirmektedir. Çünkü dünya, mahiyeti gereği, Tanrı'dan farklı olduğu, daha doğrusu, dünya Tanrı'nın bir parçası olmadığı için, doğrudan dünyadan hareketle Tanrı'ya gidilemez.²⁵ Yani *parçadan bütüne gidilirce-*

24- H. Özcan, a.g.e., s.85 vd.

25-leyse min tarîkı'l- müşâhedât ve'l- mahsûsât...

sine, dünya Tanrı'ya doğrudan delil olarak gösterilemez.

Mâtüridî'ye göre, dünya, doğrudan Tanrı'ya değil, ancak kendisini oluşturan varlıklarda gözlemlenebilen "işleyiş"e ve "hikmet"e şahit gösterilebilir. Çünkü her varlığın bir yaratılış sebebi ve amacı, dolayısıyla bir "hikmet"i vardır. Öyle ki, yaratılanlar, varlığın ilâhî yasalarına ve bu yasaların kavranılmasını sağlamak üzere akılda bulunan ilkelere yani "aklın ilkeleri"ne uygun olarak yaratılmıştır. Bu yüzden, insan zihni, doğrudan âlemden Tanrı'ya değil, ancak âlemde bulunan ve ince bir dikkat ve ferasetle âdetâ gözlemlenebilen bu hikmetleri kavramaya çalışmalıdır; zaten daha fazlasını da başaramaz. Yani zihin, Tanrı'ya doğrudan âlemden değil, kendi türettiği delillerden gitmelidir. Aslında, insan zihninin ortaya koyduğu ve koyabileceği bütün deliller, türü ne olursa olsun, hep bu esasa göre değerlendirilmelidir.

Nitekim âlemin, biri gözlemlenebilen ve açıkça ortada olan bir boyutu, bir de ilk etapta gözlemlenemeyen bir "bizzat varlık" boyutu vardır. Bir başka deyişle, "varlığın" biri var olma (kevn), diğeri de insanın gözlemleyebileceği şekilde ortaya çıkma (zuhûr) olmak üzere iki boyutu vardır. Âlemi anlamak ve ondaki ilâhî hikmeti kavramak için, ancak bu iki boyut birlikte dikkate alınarak âlemin işleyişine ışık tutan ve onu rasyonalize etmeyi amaçlayan deliller türetilebilir. Bu demektir ki, "insan-Tanrı ilişkisi"nde, devamlı dünya göz önünde bulundurulmalı ve dünya ile ilgisi olmayan hayâlî deliller düşünülmemelidir. O halde, burada, insan, Tanrı'nın bir tecellisi olarak değil, "yaratma fiili"nin ve "ulûhiyet" in bir gereği olarak var olması zorunlu olan bu âlemi anlamaya çalışırken Tanrı'dan âleme değil, âlemden Tanrı'ya giderek şekilde düşünmelidir. Çünkü burada insanın sorumluluğu ahlâkî bir sorumluluk değil, metafiziksel bir sorumluluktur. Yani burada insanın görevi, sağlam ve tutarlı bir "îtikâdî temel" oluşturmaktır.

İşte bundan dolayı, Mâtüridî metafiziğinde, dinin sağlam bir temele dayandırılabilmesi için, öncelikle dış dünya dikkate alınarak kurgulanan bir "insan-Tanrı ilişkisi", sonra bu ilişkinin gerektirdiği bir "delil sistemi" üzerinde durulmaktadır. Öyle görünüyor ki, Mâtüridî'ye göre, sağlam, tutarlı ve geçerli bir delil oluşturmak için, her fırsatta âlemin göz önünde bulundurulması zorunludur. Aksi halde, yani âlemden Tanrı'ya giderek değil, Tanrı'dan âleme gelerek ya da insandan Tanrı'ya giderek değil, Tanrı'dan insana gelerek düşünülüp delil oluşturulmaya çalışılırsa, şu güçlüklerle karşılaşılır:

1. Tanrı'ya, delil oluşturmadan önce, inanılıyor olması gerekir ki, bu, zaten peşinen bir inancın varlığını gösterir. Bu da, inancı inançla doğrulama teşebbüsüdür ve özü itibariyle totolojiktir.

2. Tanrı'dan ve Tanrı'nın fiillerinden hareketle insan ve insanın fiilleri²⁶ değerlendirilmeye yönelinmiş olur ki, bu, Tanrı'nın fiillerinin insanda aranmasına ve insana karizma atfedilerek onun kutsallaştırılmasına sebep olur. Bir başka deyişle, dünyanın bir parçası olarak, insanın eksik ve kusurlu bir varlık olması, âdetâ Tanrı'nın yani "ulûhiyet kavramı"nın gölgesinde kalarak, dikkatten

26- Mâtüridî'ye göre, Vahiy'de belirtilen ilâhî fiilleri esas alıp insanın fiillerinin ona göre değerlendirilmesi doğru değildir. Tam tersine, insanın fiilleri esas alınıp ilâhî fiiller ona göre kavranmaya çalışılmalıdır. Bir başka deyişle, Tanrı'nın fiili, insanın fiilleriyle yani onlara benzetilerek değerlendirilir; insanın fiilleri, Tanrı'nın fiilini anlamaya ve kavramaya yardımcı olarak alınmalıdır. Bunun tersi düşünülemez. Yani Tanrı'nın fiilinden hareketle insanın fiilleri takdîr edilemez. Bu, ulûhiyete aykırı olur. Burada insanın "amaç" ve "araç" olduğu yerleri birbirine karıştırmamak gerekir. İnsan ahlâkta, bir birey olarak "amaç"tır; fakat metafizikte, Tanrı'nın anlaşılmasına vasıta olsun diye yaratılan âlemin bir parçası olarak âlemle birlikte bir "araç"tır. Bir başka açıdan bakıldığında, aslında, bu demektir ki, metafizikte insan hem "süje" hem de "obje"dir; fakat ahlâkta sadece "süje"dir.

kaçabilir ve insan yüceltilerek "kulluk"tan uzaklaştırılabilir.

3. Âlem, Tanrı'nın bir tecellisi olarak görülünce, onun, kusurlu ve eksik varlıklardan oluştuğu gözden kaçıp mükemmel olarak görülmesi söz konusu olur ki, bu da, âlemin doğru değerlendirilip doğru anlaşılmasına engel oluşturur. Mesela âlemde görülen kötülük, kötülük olarak değil, çok kere olduğu gibi, aslında insanın bir yanılması olarak görülür. Bu da, sonuçta, âlemin kutsallaştırılmasına ve hatta insanın da belli ölçüde yüceltilmesine sebep olur.

Öyle görünüyor ki, bütün bunları göz önünde bulunduran Mâtüridî, en iyi delil oluşturma yönteminin, insanı ve âlemi temel alarak düşünmek ve oradan Tanrı'ya ulaşmak olduğu kanaatini taşımaktadır. Türk düşüncesinin doğal ve gerçekçi özelliğini içinde taşıdığı intibanı veren bu yaklaşımını Mâtüridî daha da ileri götürür ve garip bir biçimde, dünyada kötülüğün varlığını Tanrı'nın var olduğunun en güçlü ve en açık delili olarak görür.

Ona göre, Tanrı'nın varlığının en açık delili dünyada kötülüğün bulunmasıdır. "İyilik" ve "düzen" fikrinin, insan tarafından "nihâisi" yani en son hali bilinmediği için, onların delil olarak kullanılması yeterli değildir. Oysa kötülüğün, insan açısından, "nihâi hali" yani dünyada beden ölümüyle sonuçlanan "son hâli" bilindiği için, pekâlâ delil olarak alınabilir. Çünkü hiçbir varlık, kendisi için kötülük murat etmez; o halde, dünyada kötülük dahil her şeyi Tanrı meydana getirmektedir.

Unutulmamalıdır ki, Mâtüridî metafiziğinde, "kötülüğün varlığı", "Tanrı'nın var olduğu"nun bir delili olarak alınabilir; ancak o, Tanrı'nın zâtının, yani bizzat Tanrı'nın kötü olduğuna delil teşkil etmez; aksi halde, o, "ulûhiyet"e aykırı olur. Çünkü dünyada kötülüğü, daha çok, kusurlu bir varlık olan insana bağlı olarak düşünmek gerekmektedir. Bir başka deyişle, Mâtüridî'nin düşünce sisteminde, kötülüğün, âlemin işleyişin-

de yani sünnetullahta bulunan "metafizik kötülük" anlamında değil, daha çok insana ve insanın teşebbüsüne ve başarısına göre değerlendirilmesi gereken bir "dünyevi kötülük" anlamında alınması gerekmektedir. Çünkü Mâtüridî'ye göre, âlemin yaratılışında her şey "konulması gereken yere konulmuştur" yani "ilâhî hikmet" "adalet" olarak gerçekleşmiştir; "zulüm" olarak değil. Bu demektir ki, dünyada gözlemlenen her tür kötülüğü, insanın cahilliğinde, cahilliğine dayanan fiillerinde (sefeh) ve iradesinde aramak gerekir.²⁷

Görülüyor ki, Mâtüridî, "insan-Tanrı ilişkisi"ni bilinçli ve zihni temeli kuvvetli bir yapıya kavuşturmaya çalışırken, her fırsatta, dünyayı, öncelikle bize görüldüğü gibi görmeye çalışmaktadır. Ona göre, ancak bu tür bir kavramayla, başkalarının da itibar edebileceği bir "Tanrı tasavvuru"na ulaşmak mümkün olur. Aksi halde, "inanç"tan "inanca" gidilmiş olur ki, bu da delil teşkil etmez.

Mâtüridî'nin bu konudaki tutumu, Vahye uygun bir tutumdur. Ona göre, âlem hikmetlerle dolu olup içinde, düşünenler için yeterli ipucu vardır. Bu yaklaşım, hem totolojiye düşmeyi önlemekte hem de dünyaya önem vermeyen klâsik anlayışları dışta tutmaktadır.

Mâtüridî, aynı yaklaşımı, peygamberliğin rasyonalize edilmesinde de ortaya koymaktadır.

b) Âlemden Peygambere

Mâtüridî, peygamberliğin imkânı problemine yani onun mümkün olup olmaması konusuna yine "insan-Tanrı ilişkisi" kapsamında bakmaktadır. Ona göre, başarılı bir "insan-Tanrı ilişkisi" kurgusuyla sağlanan zihni ve fikri iletişimin dünyada bir sonuca ulaştırılması yani uygulamaya konulup hayatta fiil ve örneklerle ortaya konulabilmesi için, "Tanrılık (ulûhiyet) kavramı"na paralel

27- H. Özcan, *Mâtüridî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1998 (2. Bsk.),s. 202 vd.

olarak bir "peygamberlik (risâlet) kavramı"nın da tasavvur edilip fikrî ve zihnî temeli ve dayanağı olan bir inanç halinde ortaya konulması gerekir. Aksi halde, "insan-Tanrı ilişkisi" kurgusu, insan zihninin sonuçsuz bir faaliyeti olarak kalır.

İnsanın zihnen varlığına hükmettiği Tanrı'nın yeryüzünde *insanlarla iletişim kurma biçiminin* de tasavvur ve tahayyül edilmesi gerekir. Ancak, Mâtürîdî'ye göre, bu amaçla âlem kullanılamaz. Yani âlemde hareketle, bir peygamberin olması gerektiğine delil getirilemez. Daha önce de geçtiği gibi, âlem, ancak Tanrı'nın var olduğuna hükmetme amacıyla bir ipucu türetmede kullanılabilir; Peygamber için kullanılamaz. Çünkü Peygamber, bir insan olarak, zaten âlemin bir parçasıdır ve âlemin işleyiş kurallarına tabidir; hatta inanç konusu olan, onun zâtı değil, peygamberlik vasfıdır. İşte bundan dolayı, "peygamberlik (risâlet) kavramı"nın kurgulanması; içinin tutarlı ve anlamlı bir biçimde doldurulması "*tanrılık (ulûhiyet) kavramı*"nın içinin doldurulmasından daha zordur.

Bir başka deyişle, insanlardan birinin Tanrı'dan açık mesaj aldığı kabul edilebilmesi, mahiyeti gereği, öncelikle Tanrı'nın kabul edilmesine bağlıdır. Yani Peygambere, ancak Tanrı'dan hareketle delil getirilebilir. Çünkü insanların elinde, Peygamberin peygamberliğini makul hale getirebilecek ipucu yoktur. İnsan, Peygambere âlemde değil, ancak Tanrı üzerinden delil türetebilir. Peygamberin (resûl) ve Tanrının hep birlikte zikredilmesinin sebebi budur.²⁸ Bundan dolayı, Mâtürîdî'ye göre, onlardan birinin kabulü, diğerinin de kabulünü; birinin reddi, diğerinin de reddini gerektirir. Ancak, insanın, yaratılışı gereği, Tanrı'yı anlamak ve kavramakla yükümlü olması, mahiyetini tam anlamasa da, Peygamberi kabulünü kolaylaştırmaktadır. Buna rağmen, insanın peygamberliği anlamak ve kavramak gibi, yaratılıştan gelen,

28- Mesela,....*efû'l-lâhe ve efû'r-rasûl*.... gibi.

bir görevi ve sorumluluğu yoktur. Bu yüzden, Peygamber, peygamberliğini, insanlara kendisi bildirmek ve onları ikna etmek zoruındadır.

İşte, Mâtürîdî'ye göre, Peygamber (resûl) ile nebî arasındaki esas fark da bu noktaya dayanmaktadır. Ona göre, Peygamber, peygamberliği (risâlet), her fırsatta, halka anlatmak ve hatta bu yönde mücadele etmekle görevlidir. Nebî ise, tıpkı bir "haberci" gibi, daha çok sorulunca bilgi vermek ve halkı *soruları doğrultusunda* aydınlatmakla görevlidir.²⁹ Mâtürîdî'ye göre, Hz. Peygamber, hem nebî hem de resûldür. O bakımdan, Hz. Peygamber'in görevi daha önemli ve hatta daha zordur. Ayrıca, Hz. Peygamber, diğer Peygamberlerden daha üstündür³⁰ ve son Peygamber olduğu için, hem hükmü ve şeriati da kıyamete kadar bakidir hem de o, *ırk, renk, kavim, kabile, bölge vb.* ayırım yapılmaksızın herkes için Peygamberdir.

Onun, insanları ikna edici olması bakımından, en büyük delili de Vahiy yani Kur'an'dır. Çünkü o, hem aklî hem de hissî deliller içermektedir. Öyle görünüyor ki, Mâtürîdî, Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in peygamberliğine delil olmasını şu açılardan değerlendirmektedir.

Kur'an'ın:

1. Bizzat Peygamber'in kendi çabasıyla bilmesi mümkün olmayan eski milletlerle ve kavimlerle ilgili bilgiler içermesi.

2. İnsanın düşünerek yani aklen bilmesi mümkün olmayan bilgiler vermesi. Mesela, dünyadaki her canlının öleceğini bildirmesi. Mâtürîdî'ye göre, insanlar, ölen varlıkları gözlemleyerek ölümü anlayabilirler; ama her varlığın mutlaka öleceğini, aklen değil, ancak

29- Mâtürîdî, burada açıkça zikretmese de, sanki bir dönemde "*resûl*" bir tane olur; ama "*nebî*" birden çok olabilir, demek istiyor gibidir.

30- H.Özcan, *Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk*, İstanbul 1995,s. 104-106.

Vahyin öğretmesiyle bilebilirler.³¹

3. Peygamberliğin ve Nebiliğin Hz. Peygamber'le sona erdiğinin bildirilmesi. Mâtüridî, bunun aklen bilinmesinin mümkün olmadığını, onun ancak haberle bilinebileceğini ifade etmektedir.

Mâtüridî'ye göre, Kur'an'ı dikkate alarak, Hz. Peygamber'in peygamberliğini gösteren bunlara benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür. Te'vîlât'ta, çeşitli yerlerde, verilen bilgiler göz önünde bulundurulduğunda, Mâtüridî, ayrıca, Hz. Peygamber'in hem **son nebî** hem de **son Peygamber** olmasının şu noktalara ışık tutabileceği kanaatinde dir:

1. Bizzat Hz. Peygamber'in kendisinin, kendi peygamberliğini hissetmesine yardımcı olmuş olabilir. Kültürde, gerektiğinde, zaman zaman Peygamber gönderme geleneğinin bulunması ve kendisinin artık **son** olduğunun bildirilmesi, o, yöndeki endişeleri gidermede ve buna kendisinin de inanmasında etkili olmuş olabilir.

2. Kıyametin yaklaştığının bir işaretidir. Peygamber göndermeye artık **son** verilmesi, dünyanın sonunun yaklaştığına bir işaret olarak alınabilir.

3. Hz. Peygamber'in, hiçbir ayırım yapılmadan, dünyada herkese Peygamber olarak gönderildiğini yani peygamberliğinin cihansumûllülüğünü akla getirmektedir.

4. Hz. Peygamber'in, diğer peygamberlere göre sorumluluğunun daha fazla ve kendisinin de onlardan daha üstün olduğunu gösterir.

5. Hz. Peygamber'in **son** olması, ümmetin sorumluluğunu da artırır.

31- Öyle görünüyor ki, burada, bir insanın ölmesi, diğerlerinin de mutlaka öleceğinin delili olmaz; belki bu, kıyas yoluyla ileri sürülebilir; fakat dünyada, tek bir kişi dahi kalsa, o, yaşadığı sürece, aklen böyle bir delil ileri sürülemez. O, ölünce de, zaten delili doğrulayacak kimse kalmaz, demek isteniyor.

Bütün bu açıklamalardan sonra, bilinmelidir ki, Mâtüridî metafiziğinde, Hz. Peygamber'le peygamberliğin son bulması yani artık Peygamber gelmeyecek olması, âdeta onun yokluğunu aratmayacak şekilde, *hükümünün* ve *şeriatının* yaşatılmasını temel ve vazgeçilmez bir ilke haline getirmiştir. Çünkü tefekkür ve teemmülle kurgulanan "*insan-Tanrı ilişkisi*"nin, bir sonucu olarak oluşan "**Tanrı inancı**"nın işlerlik kazanması ve insanın hayatında işlevsel hale gelmesi için gerekli olan Peygamber, aslında, Tanrı'nın insana bir **lûtfu** olarak, dinin hayata aktarılmasını sağlamak amacıyla gönderilmiştir.

Bunun, Tanrı'nın bir lûtfu yani "**ilâhî bir lûtfu**" olmasından dolayı, geçici olmayıp kıyamete kadar insan hayatına ışık tutma özelliğine sahip olduğunun bilinmesi gerekir. Yani Hz. Peygamber'in rehberliği, sadece kendi dönemiyle sınırlı olmayıp o, kıyamete kadar, her döneme ışık tutucu olmaya devam edecektir.

Bu demektir ki, Mâtüridî düşünce sisteminde, dinin uygulanışıyla ortaya çıkan **şer'î yapı**, hiçbir zaman olmuş bitmiş ve son halini kazanmış bir "*kemikleşmiş yapı*" olarak görülmemiştir. Bir başka deyişle, dinin, her dönemde, canlı ve dinamik bir unsur olarak toplumun bir yapı taşı olma özelliğini sürdürmesi gerekmektedir. Bunun başarılabilmesi için, her dönemde Peygamberin bulunmasına gerek yoktur yani artık Peygamberin bulunmaması, bir mazeret olarak ileri sürülemez. Çünkü Mâtüridî metafiziğine göre, dünyada, insan için muhtemel olan hayat düzeni artık anlaşılmıştır. Metafiziksel anlamda "**yeni**" bir hayat düzeni ortaya çıkmayacağına göre, coğrafi, sosyal, kültürel, tarihi vb. ihtiyaçların farklılığından kaynaklanan yapısal değişikliği gerçekleştirmeyi, insanlar Peygambersiz de başarabilirler.

Öyle ki, peygamberliğin son bulması, artık bir eksiklik olarak gösterilemez. Aslında, son kez Peygamber gönderilmesi, her yönden, her tür itirazı engelleme amacını da

ifade eder. Nitekim din, bir defa öğrenilince, artık onun geliştirilmesi, ilk öğrenilişinden daha kolaydır. Ayrıca, kuruluş aşamasında görülen dindeki toplumsallığın, zamanla birçok şey bilinir hale geldiği için, yerini, artık huşûun kalitesini artırmayı amaçlayan bireysel ve sübjektif faaliyetlere bırakması da uygulamadaki güçlükleri azaltmıştır. Bu demektir ki, artık ibadet ve şeriat için toplumsal destekli delile gerek yoktur. Çünkü din artık "zihin içi"nden "zihin dışı"na çıkarılmış; "adalet" ve "zulüm" örneklenip olması ve olmaması gereken şeyler gösterilmiştir. Yani artık yapılması gereken şeyler, insanın zihnî gücü ve kapasitesi dahilinde olan şeylerdir.

Mâtürîdî'ye göre, artık bu aşamada, Ebû Hanîfe'nin usûlü ve yöntemi, şer'î yapıda

gereken değişikliği ve yenilemeyi yapmak için yeterlidir. Yani dinin Peygamber tarafından kazandırılan dinamik ve canlı yapısının sürdürülmesinin önünde herhangi bir engel yoktur. Hz. Peygamber'in hükmünün ve şeriatının, gerektiğinde yenilenecek, bekasının sağlanması, bilinçli her insana düşen bir görevdir. İnsanın "hidayet" bulması ve "insan-ı kâmil" haline gelmesi için, buna sürekli ihtiyaç vardır. Öyle görünüyor ki, Mâtürîdî, dinde "mizaç" değil, ancak "akıl" ve "re'y" delil olarak alınmak suretiyle, insanın bunu başarmasının ve dinin cihanşumûllülüğünü sürdürmesinin mümkün olduğu, dolayısıyla, başarılı bir "insan-Tanrı ilişkisi" inancının ancak böyle sağlanabileceği kanaatini taşımaktadır.□

Kaynaklar

- Hitti, P. K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, Çev. Salihi Tuğ, III / 727., İstanbul, 1980.
- Işık, K. *Maturidî'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara 1980.
- Madelung W., "The Spread of Maturidism and the Turks", *Actas IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos*, 1968 (1971).
- J.M. Pessagno, The Uses Of Evil In Maturidian Thought, *Studia Islamica*, Vol. LX, Paris 1984.
- Wein, H., Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine Altı Konferans, Çev. İ. Tunalı, İstanbul, 1959.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, TSMK, Medine Bölümü, Yazma No: 180.
- Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehlî's-Sünne*, Nşr. F. Yusuf el-Haymî, Beyrut, 2004.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, (Nşr. 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., *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, İstanbul 1995.
- Özcan H., "Matürîdî'ye Göre 'İman-İslam-İhsan' ve 'Küfür' İlişkisi" *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı VIII, İzmir 1994.
- Özcan H., *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul, 1998.
- Özcan H., "Matürîdî'ye Göre Kur'an'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi*, Sayı IX, İzmir 1995.
- Özcan H., "Mâtürîdî'ye Göre Dünyanın Yarattığı Amaç", *Diyanet İlmî Dergi*, C. 29, Sayı I (1993).
- Özcan H., "Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde 'Fıkıh' Terimi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. IV, İzmir 1987.
- 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. Keskioglu, İstanbul (tarihsiz).
- Özcan H., "Mâtürîdî'ye Göre 'Hikmet' Terimi", *İslâmî Araştırmalar*, C.2,S.6 Ocak 1988,ss.42-46.
- Özcan H., "Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde 'İkân' Terimi", *İslâmî Araştırmalar*, C.3.S.1 Ocak 1989,ss.36-41.
- Neseî, Ebu'l-Muîn, *Tabsiratü'l-Edille Fi'Usûli'd-Dîn*, (Nşr. H. Atay, 2. Bsk, C.I, Ankara 2004)
- Neseî, Ebu'l-Muîn, *Tabsiratü'l-Edille Fi'Usûli'd-Dîn*, (Nşr. H. Atay-Ş. A. Düzgün, C.II, Ank. 2003)
- Pezdevî, Abdülkerim, *K.Usûlü'd-Dîn*, Kahire 1963