

Mâtüridî'nin Düşünce Sistemine Felsefi Bir Yaklaşım

Konuya felsefi açıdan bakıldığında, mut-laka her sistemin gerçekleştirmek istediği bir amaç ve ona bağlı olarak ulaştırmak iste-diği bir sonuç bulunması gerekir.

Türk din bilgini Mâtüridî'nin düşünce sisteminin amacı "akla ve sağduyuya aykırı olmayan, evrensel bir din anlayışı tesis et-mek ve geliştirmektir". Aslında, teolojik ve hatta epistemolojik olan bu amaçla, o, İslâm dinini, Arap kültürünün ve Emevî ırkçılığın çerçevesi dışına çıkarmakta ve onu başka milletlerin de benimsemesini sağlayabilecek örnek bir "yaklaşım" sergilemektedir.

Bu amacın gerçekleştirilmesiyle elde edil-mek istenilen sonuç ise, "kültürüne ve gele-neğine bağlı Müslüman olmayı sağlamaktır. Baştan sona Te'vîlât dikkate alındığında, pekâlâ görülebilir ki, o, kendi tarihinden, örf ve âdetlerinden kopmadan bir dinin nasıl benimsenip özümsebileceğini göstermeye çalışmıştır. İşte, bu amaçla o, sisteminde Ebû Hanîfe'nin yöntemine ve uygulamalarına o derece bağlı kalmıştır ki, sanki Te'vîlât'ı Ebû Hanîfe'yi desteklemek ve doğrulamak için yazdığı izlenimini vermektedir.

Sistemin kavramsal yapı ve işleyişini, bu izlenim ışığında, analiz edecek olursak; pekâlâ görebiliriz ki, onun çatısını, yani kur-gusunu meydana getiren "fikrî örgü"ye dayanan "dînî öğreti"nin temelinde yer alan "il-keler bütününü" nü "akıl", "vahiy", "sünnet", "örf", "âdet" vb. unsurlar oluşturmaktadır. Onlar, bir bakıma, bu sistemin temel öğeleri ve onun zorunlu bileşenleridir.

Mâtüridî'nin düşünce sisteminde, bu bi-leşenler arasındaki uyum ve âhenk "te'vîl" yoluyla sağlanmaktadır. Sistemin dokusunu oluşturan ve ona ana rengini veren "te'vîl" ise, aklın bir eseri ve aklın bir başarısıdır. "Te'vîl" de akıl muhtemel anlamlardan birini, daha doğrusu, sünnet ve geleneğe, dolayısıyla insanın yararına, en uygun olanı tercih eder. Bu tercihte, örf ve âdetler akla ışık tutar ve onu en uygun anlayış ve kavrayışa yön-lendirir. Bunu gerçekleştirmede uygulanacak

Hanifi Özcan *

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

yöntem, konunun ilgili olduğu alana ve duruma göre değişir. İstidlâl, kıyas, içtihat vb. burada başvurulan yöntemler arasında yer alır. Aslında bütün bunlar bir tefekkür ve temmüle dayanan aklî ve zihnî işlemlerdir. Bu demektir ki, burada esas görev akla düşmektedir. O halde, burada, her şeyden önce ele alınması gereken ilk ilke "akıl" olmalıdır.

Akıl:

Hemen belirtilmelidir ki, **akıl**, burada bir "ilke" olarak ele alınması demek; onun, literatürde yer alan klasik bilgi ve açıklamalara göre değil, her türlü tartışmanın dışında tutulması gereken ve başka anlayış ve kavrayışlara bir "başlangıç" ve bir "dayanak" teşkil eden bir "temel" ve bir "esas" olarak incelenmesi demektir.

Tevhîd ve Te'vîlât'a bu anlayışla bakıldığında görülür ki, akıl, Mâtürîdî'nin düşünce sisteminin vazgeçilemez bir unsurudur ve onun temelini oluşturur. Bundan dolayı, bu sistem içerisinde "Mâtürîdîlik" adı altında ortaya çıkıp gelişen ve onunla özdeşleşen din anlayışının da özünde akıl yer almakta ve akıl ona ana rengini vermektedir. İşte, bu yüzden, "Mâtürîdîlik", "akla dayanan bir din anlayışı" dır ve hatta bu bağlamda İslâmiyet, Mâtürîdî'nin gözünde, bir "akıl dini" dir.

Nitekim Tanrı-İnsan ilişkisi çerçevesinde düşünüldüğünde, bir bakıma ontolojik olarak, "akıl" önce, "vahiy" sonra olduğu için, din akla dayanır, yani dinin temeli akıldır. Bir başka deyişle, aklın insanda var oluşu, insanın vahye muhatap olmasından öncedir ve hatta aynı zamanda insanın, hayatında daha sonra muhtemelen muhatap olabileceği vahyi anlamasına ve kavramasına önceden hazırlanmış bir zemin olacak şekilde insana akıl yaratılıştaki verilmiştir. İşte bundan dolayı, "aklı olmayanın dini de yoktur" hükmü dinde bir ilke olarak kabul edilmiş, dolayısıyla, hem bir dinin "imkânı" ve "kabulü" için, hem de dinde yükümlülük ve sorumluluk için "sağlam ve yetişkin akıl" bir ön

şart olarak görülmüştür. İşte bu bağlamda, Mâtürîdî'ye göre, aslında akıl bir dindir.¹

Düşünce sisteminin bir sonucu olarak ortaya çıkan bu "akıl vurgusu", aslında Mâtürîdîliğin, içinde geliştiği kültür ortamının ve Türk düşünce hayatının da özünde yer alan bir temel özelliktir. Çünkü kökleri Mâtürîdîlik'ten çok daha geriye giden "Türk düşüncesi", esas itibarıyla, doğadan ve gerçek hayattan kopuk olmayan; dolayısıyla, devamlı akıl zemininde ve aklî ilkeler ışığında pratiği ve toplumsal realiteyi dikkate alan bir "düşünce" olagelmıştır. İşte, düşünce yapısındaki bu özellik Türklerin din anlayışına da yansımış ve Mâtürîdî, realiteden ve mevcut sosyal hayattan kopuk, hayâlî bir din anlayışı geliştirmemiştir. Bunu, Mâtürîdî'nin, dînî problemlere yaklaşımında ve ortaya koyduğu çözümlerde her zaman görmek mümkündür. Onun imanla ilgili konuları ele alırken, Ebû Hanîfe'ye uyararak, ortaya koyduğu tutum bunun tipik bir örneğidir.

Öyle görünüyor ki, sonradan Müslüman olanların başlangıçta İslâm'la ilgili yeterli bilgiye sahip olamayacakları olgusunu dikkate alarak, Mâtürîdî, imanı bir "akıl işi" olarak görmüş ve iman için akli yeterli saymıştır. Ona göre, adı konulmasa bile, bir yaratıcının varlığına ve birliğine inanmak için akıl tek başına yeterlidir. Çünkü "iman bizzat aklın kendisinin ve aynı zamanda kâinât üzerinde düşünerek orada müşahede ettiği işaret, iz, alâmet ve eserlerin Tanrı'nın birliğine tanıklık ettiğini tasdik etmenin adıdır".²

Görülüyor ki, burada, iman, sadece akla ve aklın teemmül ve tefekkür ederek doğada kavradığı ve hissettiği izlenimlere dayandırılmaktadır. Bu demektir ki, insanda aklın varlığı, Tanrı'ya inanmak için yeterli bir gerekçedir. O halde, bir peygamber sesi duymayan,

1- H.Özcan, *Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk*, İstanbul 1995, s.82

2- H.Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre İman-İslâm-İhsan' ve 'Küfür' İlişkisi", *D.E.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, S.VIII, İzmir 1994

yani peygamberli bir dönemde yaşamayan insanlar ve hatta "ehli küfür" bile küfür hali içerisinde buldukları dönemde yaptıkları fiillerden ve yapılmayan ibadetlerden değil, "iman"dan sorumludurlar ve imanla yükümlüdürler. Ancak, sadece imanla yükümlüdürler. Çünkü ayrıntılar bir peygamberin açıklamasını, yani "nakl"i gerektirir; bir başka deyişle, şer'î bilgi "nakil" ile, dînî bilgi "akıl" ile bilinir. Peygambersiz başarılabilecek bu kısım aklen zorunlu olan ve başka şekilde olma ihtimali bulunmayan, alternatifsiz kısımdır ki, bunun adı dindir. Peygamberin açıklamasına ve muhtemel yönlerden birini tercih etmesine ihtiyaç duyulan kısım ise, aklen mümkün olmak kaydıyla, farklı şekillerde olma ihtimali bulunan kısımdır ki, bunun adı da şeriattır. Mâtüridî'ye göre, şeriat akla aykırı olamaz. Daha doğrusu, şeriat, içinde kültürel unsurlar bulunmasından dolayı, meşruluğunu ve geçerliliğini akıldan alır ve onu akıl belirler.

İşte, bu sosyal olgudan dolayı, Ebû Hanîfe ve Mâtüridî, imanı sırf teemmül ve tefekkür eden akıl ile, yani kalb ile zihnî bir tasdik olarak ifade etmiş; tam bir mümin olabilmek için onu yeterli saymış ve inandığını dil ile "beyan" (ikrar) etmeyi, yani inandığını dil ile söyleyerek açıktan tasdik etmeyi ve doğrulamayı bile gerekli görmemiştir. Çünkü onlara göre, inandığını dil ile açıklamak dünyevi ve sosyal işler için gereklidir. Eğer "dil ile beyan etmek" iman için zorunlu hale getirilirse, bu, toplumda çeşitli politik istismarlara müsait olacaktır.

Semerkant Hanefî geleneği içerisinde yer alan Mâtüridî, aynı politik ve siyasi sakıncayı "amel"(ibadet amaçlı yapılan fiiller)in "iman"a dâhil edilip edilmemesi, yani imanın bir parçası sayılıp sayılmamasıyla ilgili tartışmalarda da dile getirir. Ona göre, "amel" "iman"a dâhil edilemez. Eğer edilirse, bu, sonradan Müslüman olanların zarar görmesine sebep olabileceği gibi, İslâm'a sonradan katılmayı da neredeyse imkânsız hale getirir. Çünkü farklı kültürlerden gelip dine yeni girenler,

başlangıçta bazı amelî ve hukukî (fıkhî) yükümlülükleri yerine getirmede hatalı davranabilirler ve hatta başarılı olamayabilirler. Eğer onlar, bu tür kusurlarından dolayı tam mümin sayılmaz ve İslâm toplumunun dışında tutulmakla tehdit edilirlerse, hem Müslüman olmanın pratik bir faydası kalmaz, hem de bu, dinin önem verdiği birlik ve beraberlik prensibine uymaz.

Ebû Hanîfe ve Mâtüridî, sonradan Müslüman olanların da "birinci sınıf mümin", yani tam mümin ve dolayısıyla tam vatandaş sayılmaları için çaba sarf ediyorlardı ve bu, Türkler için önemliydi. Çünkü bu, aynı zamanda, "vergi" (cizye)den kurtulma anlamına da geliyordu. Ancak burada şunu hemen belirtmek gerekir ki, "amel"in "iman"a dahil edilip edilmemesiyle ilgili bu açıklamaların, sadece sonradan Müslüman olanları ilgilendiren birtakım toplumsal ihtiyaçtan kaynaklanan geçici yaklaşımlar olarak görülmesi son derece yanlış olur.

Yukarıda da belirtildiği gibi, Mâtüridî'nin sistemi, dînî problemlerin pratik ve sosyolojik olduğu kadar teorik ve teolojik boyutunu da dikkate alan aklı bir sistemdir. Nitekim onun pratik ve sosyolojik boyutuna bir örnek olarak, unutulmamalıdır ki; eğer "iman-amel birliği" iman için zorunlu hale getirilseydi, İslâmiyet bir Arap dini olarak kalırdı ve böylece, gerçek Müslümanlık Arapların bir imtiyazı ve hatta bir kaderi haline geleceği için, sonradan Müslüman olmak, hemen imkânsız olurdu. Bu da, İslâmiyet'in "cihanşümül" olma özelliğiyle bağdaşmazdı. Ebû Hanîfe ve Mâtüridî sayesinde, yani Türklerle, İslâmiyet'in bu özelliği daha çok işlerlik kazandı. Ancak, Araplar için bu, dinlerine ortak olunması ve hatta bir bakıma, ellerinden alınması anlamına geliyordu. Bu yüzden, onların, Mâtüridîliği hoş görmeleri ve desteklemeleri beklenemezdi.

Mâtüridî'nin sisteminde konular incelenirken göz önünde bulundurulmuş teorik ve teolojik boyuta bir örnek vermek gerekirse;

eğer "iman-amel birliği" iman için zorunlu hale getirilip "amel" "iman"ın bir parçası olarak görülseydi:

a)"Amel" in yerine getirilme veya getirilmeme ve yapılmada sıklık durumuna göre imanda artma ve eksilme olabileceğini ileri sürmek, dolayısıyla, daha çok ibadet edenleri daha büyük mümin saymak gerekirdi. Bir başka deyişle, bazılarının imanını, diğer bazılarının imanından üstün görmek gerekirdi.

b)Kişi hiçbir zaman kesin olarak "ben tam müminim" diyemezdi. Çünkü yapacağı "amel", o yaşadıkça son bulmayacak; son bulunca da zaten kişinin fiilî hayatı sona ermiş olacaktı. Bir başka deyişle, kişinin hayatında fiil hiçbir zaman mükemmellik düzeyine ulaşmış artık yapılmasına gerek kalmayacak şekilde tamamlanamayacağı için, kişi hayatta olduğu sürece Müslüman olma süreci devam edecekti; "tam ve kesin Müslüman olma" hayatta mümkün olmayacaktı. O zaman, kişi "inşallah müminim" demek zorunda kalacaktı. Bu da, teknik dilde "imanda istisna"yı kabul etmek anlamına gelirdi ve imanda aranan "kesin tasdik" (tasdik-i câzim) kuralına aykırı olurdu.

c)"Amel"de kusur edenlerin imandan, dolayısıyla İslâm'dan çıkmış sayılmalarına zemin hazırlanmış olurdu. Bu da, politik sonuçlar içeren bir ilke haline gelebilirdi.

d)Günah işleyenlerin imanlarının da zarar göreceğini ileri sürmek ve hatta "şirk" (Tanrı'ya ortak koşma) dışındaki büyük günahları işleyenlerin küfre girdiklerine hükmetmek gerekirdi. (Hâlbuki Mâtürîdî'nin sisteminde "günah" insanı dinden çıkarmaz. Çünkü o, bir anda işlenir ve biter. İlke olarak, "sonuçları geçici olan" a kalıcı ceza verilemez. "Şirk" in, dolayısıyla "küfr"ün dinden çıkarması, onun töbe edilmediği sürece, sonuçları itibarıyla, kalıcı bir inanç olmasından dolayıdır).

e)"Amel defteri", "amellerin tartılması", "defterin sağdan veya soldan verilmesi" gibi

sembolik ifadeleri, bir bakıma dine özgü, özel bir gerçek anlamda almak gerekecekti. (Aslında, bilinmelidir ki, Ebû Hanîfe ve Fârâbî'nin, dolayısıyla Mâtürîdî'nin katkılarıyla, genel olarak dinle ilgili konuların anlatımında "soyut" a ve "ruhsal" olana yönelme gittikçe artmış; Cennet ve Cehennem tasvirleri, içinde bulunulan kültüre bağlı olarak anlatımı kolaylaştıran "teşbih"ler olarak görülmüştür).

Yukarıda maddeler halinde sıralanan görüşler, Mâtürîdî'nin gerçekleştirilmeyi amaçladığı, akla ve sağduyuya aykırı olmayan din anlayışına hizmet eden "akıl merkezli" sistemiyle bağdaşmayan problemleri göstermektedir. Aslında onlar, sırf akılla ilgili olan ve Mâtürîdî'nin sisteminde adına "din" dediğimiz; "amel"siz, yani ibadetsiz, dolayısıyla ihtimalsiz ve alternatifsiz olmasından dolayı "aklen zorunlu" sayılan kısmı ilgilendiren problemlerden bazılarıdır.

"Aklen mümkün" olmak kaydıyla, farklı ve çeşitli şekillerde olma ihtimali bulunan ve bundan dolayı, muhtemel yönlerden birini Peygamber'in tercih etmesini ve açıklamasını gerektiren ve Mâtürîdî'nin sisteminde "şeriat" diye ifade edilen kısım ve onun problemleri ise, temelde vahiy, yani bize geliş şekliyle ifade edecek olursak, "Peygamber'in haberi" ve "sünnet", yani genel adıyla "haber" ve "nakil" esas alınarak yine akılla çözülmesi gereken problemlerdir. Burada önemli olan, vahyin ve içeriğinin doğru anlaşılmasıdır. Bu da, ancak akıl-vahiy ilişkisini dikkate alarak aklen ve mantıken çelişik olmayan, yani tutarlı ve toplumun menfaatini dikkate alan birtakım sonuçlara ulaşmakla mümkün olur. O halde, burada ele alınması gereken diğer ilke "vahiy"dir.

Vahiy:

Yukarıda da ifade edildiği gibi, "vahiy" Mâtürîdî'nin düşünce sisteminin vazgeçilmez ilkelerinden biri olduğu için, burada klasik bilgi ve anlatımlarla değil, daha çok işlevsel açıdan, yani dindeki işlevi, yeri ve öne-

mi bakımından ele alınacaktır. Bu durumda, hemen belirtilmelidir ki, "vahiy" hem bir "bilme" ve "bilgi yolu", hem de aynı yol ile elde edilen "bilgi" anlamına gelmektedir.³ Bu demektir ki, dîni anlatımlarda çok kere yapıldığı gibi, eğer vahiy elde "edilmiş bir bilgi", bir sonuç olarak görülür ve değerlendirilmeye oradan başlanılırsa, genelde yapılan yorumların ve ulaşılan sonuçların kesin ve hatta dokunulmazlığı olan karizmatik görüşler olarak kabul edilmesi gibi sık rastlanılan birtakım hatalara ulaşılır ki, bu da, dinin ve dîni konuların yanlış anlaşılmasına sebep olur. Hâlbuki "vahiy" önce bir bilme ve bilgi yolu olarak dikkate alındığında, görülür ki, "peygamberlik" ve "ulûhiyet" kavramlarıyla ilgili anlayışlar, vahyin anlaşılış ve yorumlanması üzerinde belirleyici etkiye sahiptir.

Burada, ağır teknik tartışmalara girmeksizin genel olarak *Tevhîd, Te'vîlât ve Şerh-i Semerkandî*'deki vurguları dikkate alacak olursak, görürüz ki, dinde, Peygamber "vahiy" den önce gelmekte ve vahiy ona göre değer kazanmaktadır. Çünkü dinin kurucusu Peygamber'dir; daha doğrusu, Peygamber, düşünen insanın zihninde aklî boyutuyla zaten mevcut olan dîni, "zihin içi"nden "zihin dışı"na çıkararak onu içinde bulunduğu kültüre göre şekillendirip dışarıda var olan bir kurum ve bir "şer'î yapı" haline getirmektedir.⁴ Bu bakımdan, Peygamber'in kültürü, kişiliği, içinde yetiştiği toplumun kültürel, ekonomik vb. özellikleri bu "şer'î yapı"ya yansımakta ve vahyin, o toplumun zihni seviyesine göre açıklanıp faydalı ve işe yarar hale gelmesi sağlanmaktadır.⁵ Böylece, "din", "şeriat"la örneklenmiş, açıklanmış ve ortaya çıkarılmış olmaktadır. Bu da, ancak öncelikle vahye dayanılarak yapılmaktadır.

Bu yüzden, vahiy değişmediği halde,

3- H.Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1998, s.83

4- H.Özcan, *Mâtürîdî'de Dîni Çoğulculuk*, s.88

5- H.Özcan, *a.g.e.*, s.90 vd.

ondan faydalanan insanlar ve kültür değişince, "vahyin açıklanması ayrı ve temel bir önem arz etmektedir. İşte bundan dolayı, Mâtürîdî'nin sisteminde, dinin anlaşılmasında "vahy" in yanında "sünnet" e de özel bir önem atfedilmekte ve onlar akıl ile ilişkileri bağlamında değerlendirilmektedir. Hatta denilebilir ki, "akıl", "vahiy" ve "sünnet" âdeti birbirinden ayrılmaz bir "üçlü" oluşturur. Ancak, onların idaresinden ve kontrolünden akıl sorumludur. Yani vahiy ve sünnet, ancak, akıl zemininde bir anlam ifade eder. Kısacası, "Peygamberin haberi" olarak "vahiy" de dahil, bütün haberler genel olarak akla ve temel düşünce yasalarına aykırı olamaz. Bir başka deyişle, "Allah'ın Kelâmı" olan gerçek "vahiy"; akılla, "akıl" da "vahiy" le hiçbir zaman ve hiçbir durumda çatışmaz. Çünkü Mâtürîdî'nin sisteminde, vahye muhatap olma, onun doğruluğunu tespit etme; onu anlama ve kavrama gibi, vahiy ve din açısından vazgeçilemez ve hatta zorunlu olan "hayâtî önemi" dikkate alındığında, bir bakıma, "akl-ı selîm" (sağlam ve erişkin akıl) de "vahiy değeri" taşır. Çünkü akıl ile vahiy arasında bir "iç uyum" vardır. Bundan dolayı, "akl-ı selîm" ile "vahiy" arasında, yaratılışı gereği, yani ikisinin de kaynağı aynı olduğu için, birbirini destekleme ve hatta, bir bakıma, birbirini tamamlama özelliği vardır.

Mâtürîdî'ye göre, dinde, aklın yerini vahiy, vahyin yerini de akıl dolduramaz. Çünkü ikisi de birbiri için gereklidir. Öyle ki, ahlâkta akıl esas alınır; vahiy onu teyit eder ve destekler. Amelde ise, vahiy esas alınır; akıl, vahyin yol göstermesine ihtiyaç hissederek.

Görülüyor ki, amelî konularda "vahiy" ve "sünnet" ağırlıklı olan bu sistem, îtikâdî ve ahlâkî konularda "akıl" ağırlıklıdır. Amelî alanda vahye destek olarak görülen ve daha çok amelî konuların izahında kullanılan "sünnet" e, îtikâdî alanda temkinli yaklaşırlar. Mesela, Mi'râc'ın "vahiy" de yer almayan ayrıntıları âhad haberle bilindiği için, bizim o ko-

nuda her hangi bir şey söyleyemeyeceğimiz ifade edilir.

Burada, akıl, vahiy ve sünnet üçlüsünün aklın kontrolünde birlikte değerlendirilmesinde gösterilen bu hassasiyet, Mâtüridî'nin din anlayışından kaynaklanmaktadır. Ona göre, doğru ve güvenilir din, delile dayanan, yani **aklî** ve **naklî** temeli sağlam olan dindir. Bir başka deyişle, bir bütün olarak **dîni** ve **şer'î** yapıyı oluştururken "akıl" tek başına yeterli olamayacağına göre, yani orada "vahy"e ve "sünnet"e mutlaka ihtiyaç duyulacağına göre; o halde, "vahy"nin ve "sünnet"nin anlaşılmasında, mümkün olduğu ölçüde, ortaya konulduğu dönemde, **doğruluğu ve geçerliliği** sağlayabilecek, her türlü şüpheden uzak bir anlayış ve kavrayış seviyesine ulaşmaya çalışılmalıdır.

Mâtüridî'ye göre, bunu başarabilmek için, **Ebû Hanîfe**'yi takip etmek ve gerektiğinde "te'vîl"e başvurmak yeterlidir. Çünkü "te'vîl", bilhassa, amelî konularda, yani uygulamada ve hayatın her alanında *vahye* "işlerlik" kazandırır. Ancak, unutmamak gerekir ki, bir âyetin te'vîli, âyetin kendisi demek değildir. Bir başka deyişle, kişilerin akla ve "rey"e dayanarak ortaya koydukları anlayış ve kavrayışlar, hiçbir zaman kutsallaştırılmaz ve ona karizmatik bir değer yüklenemez. Zaten anlamın açık ve berrak olduğu yerde "te'vîl"e de gerek yoktur. Anlamın *tam ve kesin olarak kavranılmadığı* yerlerde de, öyle görünüyor ki, Sahabe döneminden sonra gelenler için, başvurulabilecek yegane yöntem "te'vîl"dir. Çünkü **Sahabe döneminde** yapılan açıklamalar "te'vîl" değil, "tefsîr"dir.

Aslında "tefsîr" sadece Sahabe döneminde yapılmıştır ve "tefsîr etmek" sadece *Sahabe'ye ait bir hak ve yetkidir*. Çünkü "tefsîr"de, anlaşılması gereken anlamın o şekilde olduğunu açıklamak için, Peygamber'i, dolayısıyla Tanrı'yı şahit gösterme söz konusudur ve ortaya konulan anlam kesindir. Bu demektir ki, Sahabe döneminden sonra yapılan ve adına "tefsîr" denilen açıklamalar, aslında

"tefsîr" değil, "te'vîl"dir. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi, "te'vîl"de aklen muhtemel olan anlamlardan birinin, daha doğrusu, *çinde yaşadığı dönemde, insanın yararına en uygun olanın* tercih edilmesi söz konusudur. İşte, Mâtüridî'nin, Kur'an'ı **Ebû Hanîfe çizgisinde** yorumlamak, dolayısıyla, Ebû Hanîfe'nin haklılığını ve doğruluğunu göstermek için yazdığı hacimli eserini "tefsîr" değil, "te'vîl" olarak görmesinin ve ona "Te'vîlât-u Ehli's-Sünne" veya "Te'vîlâtul-Kur'ân" adını vermesinin sebebi bu olsa gerektir.

Ayrıca, öyle görünüyor ki, Mâtüridî'nin "te'vîl" üzerinde ısrar etmesinin bir diğer sebebi de, onun bir "bilgi" olarak "vahiy"le, yani Kur'an'la ilgili görüşleridir. Genel olarak **Te'vîlât**'taki açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda, anlaşılmaktadır ki, gönderilen "ilâhî bilgi"nin dünyada herhangi bir dil ile ifade edilebilmesi, o dilde taşıdığı anlama göre anlaşılması gerektiğinin bir delilidir. Bir başka deyişle, Kur'an, "Allah'ın kelâmı"dır. Âyetler, yani vahyin sözleri, kısacası, kullanılan dil, "ilâhî kelâm"ın anlaşılmasına bir vasıttır. Bu demektir ki, dilde kullanılan "Allah'ın kelâmı", "Kur'ân" vb. sözlerle bizzat "İlâhî Kelâm"ın kendisi kastedilmiş olamaz. Kulakla duyulan ve dil ile okunan, "İlâhî Kelâm"ın kendisi değil, ona vasıta olan "beşerî sözler"dir. Aslında, biz insanlar, "İlâhî Kelâm"ı duyamayız ve okuyamayız. Bizim duyduklarımız ve okuduklarımız, onun anlamını ifade eden sözlerdir. Çünkü "Allah'ın Kelâmı" harflere ve seslere **hulûl** etmez, yani onlara girmez ve onlarda cisimleşmez; o ancak "kalb"le kavranılır. Bu demektir ki, Kur'an'ın sözleri yaratılmıştır, yani beşerîdir; ama Peygamber'in onu ifade edişi **mûcizevîdir**. Ancak, yine de, Kur'an'ın mûcizeliğini dilinden çok manasında aramak belki daha doğru olur. Bu da, "tefekür" ve "teemmül"le anlaşılacak *ulvî* bir durumdur.⁶

6- H.Özcan, a.g.e.ss.61-64.

Görülüyor ki, Mâtüridî, Kur'an'ın sözlerinden çok *anlamına*, yani taşıdığı bilgiye önem vermektedir. Bu bilginin anlaşılıp kavranulabilmesi için, o, tefekkür ve teemmül edilmesi ve *aklın, derûnî anlamları kavrama aşaması* olan "kalb" düzeyine yükseltilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁷ Ona göre, bu amaca, yani "kalben kavrayış" derecesine ulaşabilmek de, ancak anlamdaki kapalılığın ortadan kalkmasıyla mümkün olabileceği için, burada başvurulacak yegâne yol *te'vîl*dir. Nitekim ancak "te'vîl" in kazandırdığı kavrayışla, hem İslâm dini, "Ku'ran" ve "Sünnet" temeline dayanan bir yaklaşımla ele alınıp "evrensel boyutu" ortaya konulabilmiş; hem de sonradan benimseyenlerin, bilhassa Türklerin, bu dini, kendilerine yabancı bir unsur olarak değil, âdeta kendi kültürleri içerisinde-

7- H. Özcan, a.g.e.s.82 vd.

deki bir fikrî gelişim ve yeni bir oluşum olarak görmeleri ve ona daha çabuk ısınıp adapte olmaları ve hatta onda *ilmen* ve *buna bağlı olarak* da kalben derinleşmeleri mümkün olabilmıştır.

Daha önce de belirtildiği gibi, Mâtüridî'nin sisteminde yer alan "kalb" vurgusunu dikkatten uzak tutmamak gerekir. Çünkü Türk kültürünün ve Türk düşünce hayatının temel özelliklerinden biri olan ve bilhassa Ahmet Yesevî'nin şahsında belirginleşip gezgin derişler yoluyla yayılarak Türk kavimlerinin duygu ve düşünce birliğinin sağlanmasında etkili olan ve onları bir araya getirip büyük toplulukların ortaya çıkmasına ve böylece Selçuklu, Osmanlı gibi büyük Türk devletlerinin kurulmasına zemin hazırlayan "halk zahihtliği" ancak Hanefî-Mâtüridî din anlayışı zemininde var olmuş ve yine bu zeminde varlığını günümüze kadar sürdürebilmiştir. □

Kaynaklar

- Barthold V. V., *Moğal İstilasına Kadar Türkistan*, Haz. H.D. Yıldız, İstanbul, 1981.
- Eyyub Ali A. K. M., "Tahaviyye", Çev. A. Demirhan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, (Ed. M. M. Şerif), C. I. İstanbul 1990.
- Hitti, P. K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, Çev. Salih Tug, 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).
- Mâtüridî, Ebû Mansur, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, TSMK, Medine Bölümü, Yazma No: 180.
- Mâtüridî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, (Neşr.F.Huleyf,Ofs.Bsk.,) İstanbul 1979.
- Özcan H., *Mâtüridî'de Dînî Çoğulculuk*, İstanbul 1995.
- Özcan H., "Matüridî'ye Göre 'İman-İslam-İhsan' ve 'Küfür' İlişkisi" *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı VIII, İzmir 1994.
- Özcan H., *Mâtüridî'de Bilgi Problemi*, İstanbul, 1998.
- Özcan H., "Matüridî'ye Göre Kur'an'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Öne- mi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi*, Sayı IX, İzmir 1995.
- Özcan H., "Mâtüridî'ye Göre Dünyanın Yaratılış Amacı", *Diyanet İlmi Dergi*, C. 29, Sayı I (1993).
- Özcan H., "Mâtüridî'nin Bilgi Teorisinde 'Fıkh' Terimi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. IV, İzmir 1987.
- Özcan H., "Abû Mansûr al-Mâtüridî's Religious Pluralism", *Islamochristiana*, Vol. 23, Roma 1997.
- Ülken H. Z., *Türk Tefekkürü Tarihi*, C. I, İstanbul 1933.
- Zehra M. E., *Ebû Hanife*, Çev. O. Keskiöglü, İstanbul (tarihsiz).
- Özcan H. "Mâtüridî'ye Göre 'Hikmet' Terimi", *İslâmî Araştırmalar*, C.2,S.6 Ocak 1988,ss.42-46.
- Özcan H., "Mâtüridî'nin Bilgi Teorisinde 'İkân' Terimi", *İslâmî Araştırmalar*, C.3.S.1 Ocak 1989,ss.36-41.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsiratü'l-Edille Fi Usûli'd-Dîn*, (Nşr.H.Atay,2.Bsk,C.I,Ankara 2004)
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsiratü'l-Edille Fi Usûli'd-Dîn*, (Nşr.H.Atay-Ş.A.Düzgün,C.II,Ank. 2003)