

Türk Düşünce Hayatında Mâtüridîlik

Giriş

Başlıktan da anlaşılacağı gibi, burada "Mâtüridîlik" dînî ve fikrî bir sistem olarak görülüp bu sistemin sosyal, kültürel ve felsefi boyutu üzerinde durulacak ve mümkün olduğu ölçüde felsefi bir yaklaşımla ele alınacaktır. Çünkü Mâtüridîliğin bir sistem olarak görülmesi demek, Mâtüridî'nin din alanındaki çeşitli görüşlerinin, belli bir amacı gerçekleştirmek üzere birbiriyle uyumlu ve birbirine bağlı bir "fikrî örgü" ve buna dayanan "dînî (ve hatta felsefi) bir öğreti" oluşturduğunu ileri sürmek demektir.

Bu öğretinin temelinde birbirine sıkı sıkıya bağlı bir "ilkeler bütünü" yer almaktadır. Bu ilkeler açık ve berrak bir biçimde anlaşılmadıkça bu öğreti tam olarak ortaya konulamaz. İşte bu amaçla, dînî yazılarda çok kere görülen totolojik hataya düşmemek için, konunun felsefi bir yaklaşımla ele alınması zorunludur. Bu da, sistemin kavramsal yapı ve işleyişini analiz ederek onunla ilgili bulanık ve birbirine karışmış olan düşünceleri belirginleştirmeyi ve onların kesin sınırlarını çizerek mantıksal bir açıklığa kavuşturmayı gerektirir. O halde, önce başlıkta yer alan "düşünce hayatı" ve "düşünce" kavramlarının, konumuz bağlamında ve konumuz açısından açıklığa kavuşturulması gerekir.

Burada "düşünce hayatı", belli kurallara ve koşullara göre oluşan "düşünce"nin sürekli gelişim ve değişimini; içinde bulunduğu koşullardan kaynaklanan birtakım özellikler kazanarak varlığını sürdürmesini, kısacası, canlı ve hareketli bir düşünce yapısını dile getirir.

Düşüncedeki canlılık ve hareketlilik aynen kültürde de görülür. Çünkü düşünce, bilhassa içeriği ve çeşitliliği itibarıyla, kültürden doğar ve yine kültürle, daha doğrusu, din, dil, örf ve âdet, tarih, sanat vb. kültürel unsurlarla beslenir. Ancak unutmamak gerekir ki, düşünce kültürle beslenir, ama kültürün geleceği de düşünceye bağlıdır. Hatta düşünce-kültür ilişkisindeki canlılık ve hare-

Hanifi Özcan *

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

ketlilik açısından bakıldığında pekâlâ görülebilir ki, "hayat" kavramının içerdiği sürekli oluşum ve gelişim hali içerisinde olma anlamı, aslında bir belirsizliği de ifade eder.

Bu belirsizliğin kültür ve düşünceye yansımaları kültürde bunalıma ve düşüncede kavram kargaşasına sebep olmaması için, kültür ve düşüncenin târihî seyrinde belirleyici yeri olan kişi ve eserleri devamlı toplumun dikkatinde tutarak düşüncenin, izlediği târihî çizgiyi korumasını sağlamak gerekir. Aksi halde, toplumda görülen "kültür bunalımı" ve "kavram kargaşası" toplumu oluşturan fertlerde kişilik ve kimlik bunalımına sebep olur. Çünkü tıpkı kültür gibi, düşünce de insanın eseri ve insanın toplumsal bir başarısıdır. Öyle ki, insan, kendisini düşüncesiyle ve kültürüyle tanır ve hatta kendisini onda bulur.

Eğer bu, insanın kendi kültürü içerisinde bir kişilik ve kimlik arayışı olarak tecelli ederse, içerdiği özgürlük anlamından dolayı, toplumda tolera edilebilir ve hatta yeni fikirlere ve yeniliğe açık bir toplum olmayı sağlayan bir faktör olarak görülebilir. Öyle görünüyor ki, Türklerin, tarihinin çeşitli dönemlerinde farklı dinlere yönelmeleri ve sonunda İslâmiyet'te karar kılmaları bu arayışın bir sonucudur.

Târihî çizgiyi kaybetmeden bir yenilik ve gelişim arayışı içerisinde olmak, çağdaş ve modern toplum olmanın vazgeçilmez bir özelliğidir. Ancak, unutmamak gerekir ki, sürekli bir yenilik ve gelişim içerisinde olmak, beraberinde yeni oluşumları da getirir. Bu da, toplumun kümülatif, yani birikimsel özelliği olan ve devamlı birikime açık olan bir kültürel yapıyı tolera etmeye sürekli hazır olmasını gerektirir.

Eğer toplum, sürekli bu düzeyde tutulmazsa, yani tarih boyu biriken mevcut kültürle yetinilir hale gelirse veya getirilirse, unutmamak gerekir ki, her birikim kendi tehlikesini içinde taşır. Bu tehlike, toplumun kendi kültürüyle boğulma tehlikesidir.

Kültürün önemli bir unsuru ve bir parçası olan "dînî birikim" in insanın düşünme yeteneğini dondurmaması ve kilitlememesi, daha doğrusu, tarih boyu biriken dînî uygulamayla ilgili anlayışların toplumu boğmaması, ancak sürekli gelişime ve değişime müsait bir din anlayışıyla sağlanabilmektedir. Bu din anlayışını, Türk düşünce hayatında "Ebû Hanîfe re'yciliği" ve "Mâtürîdî te'vilciliği" ile oluşturulan Mâtürîdîliğin temsil ettiğini söylemek pekâlâ mümkündür.

Çağımızın özelliği, onun, kültürel değerlerin yüceltilmesini gerektiren bir çağ olmasıdır. O halde, Türk düşünce hayatında önemli bir yeri olan Mâtürîdîliğin bir kültürel değer olarak ortaya konulmasının zamanı gelmiştir ve hatta geçmektedir. Çünkü "Mâtürîdîlik" tarih boyu Türk kültürünün önemli bir parçası ve vazgeçilmez bir unsuru olagelmıştır. İşte bu nedenle, Mâtürîdîliğin, *Türk düşünce hayatındaki yerini ve önemini* daha iyi kavrayabilmek için, onun dokusuna ve fikir örgüsüne nüfûz edilmesini sağlayan temel özelliklerine daha yakından bakmak ve düşünce kavramını bu amaçla, târihî bağlamında, analiz etmek gerekir. Bir başka deyişle, "düşünce", malzemesini kültürden alır, yani düşüncenin içeriğini kültürde aramak, dolayısıyla düşünceyi kendi târihî ve kültürel ortamında analiz etmek yerinde olacaktır.

Burada "düşünce" Türklükle nitelendirilerek "Türk düşünce hayatı" şeklinde pratik boyutu olan bir kullanıma kavuşturulmakla bu kavrama ilave bir anlam ve farklı bir boyut kazandırılıp kazandırılmadığının açıklanması gerekir. Çünkü her toplumun ve her milletin "düşünce içerikleri" birbirinden farklıdır. Bu farklılık onların düşünce sistemine, dolayısıyla, düşünce hayatına ve bir ölçüde kültürlerine de yansımaktadır. Nitekim Türklerin Müslüman olmasıyla birlikte Türk düşünce hayatı ve Türk düşünce sistemi Müslümanlıkla nitelendirilmiş ve böylece o, Müslümanlıktan önceki doğal görünümünü ve doğal özelliğini ve hatta geniş açısını ve realist yapısını bir ölçüde kaybederek, daha

đinî bir görünüm kazanmıştır. Öyle ki, İslamiyetle birlikte, çevremizde gördüğümüz varlıklar normal ve doğal bir varlık olarak değil, Tanrı'nın bir nimeti ve insana bir lütfu olarak görülmüş ve her bir varlık bir ilâhî hikmet çerçevesinde değerlendirilerek düşünceye daha mistik bir yol izlenmeye başlanmıştır. Bu da, Türk kültür ve sanatının târihî seyri üzerinde etkili olmuştur.

Aslında, Pekâlâ denilebilir ki, Müslümanlıktan sonra, Türk düşünce hayatı kendisini büyük ölçüde İslamî bir form içerisinde sunmaya ve geliştirmeye çalışarak bu dini benimseyen diğer milletlerin düşünceleriyle bazı ortak noktalarda buluşup kısmen bir "ümmeť düşüncesi" görünümüne yönelmeye başlamıştır. Böylece, Türk düşünce hayatı İslamiyet'le nitelendirilmeden önceki kişiliğini belli ölçüde kaybetmiş ve öyle görünüyor ki, bu durum, ta günümüze kadar sürüp gelen bir kültürel kimlik arayışına da sebep olmuştur. Çünkü İslamiyet'in kabûlü, Türk düşünce hayatı ve Türk kültürü için ulaşılmaması gereken yegane doğru "üst bir entellektüel nokta"ya yükselinmesi anlamına gelmediği gibi, tamamıyla bir çökme, bir gerileme anlamına da gelmemektedir.

Ancak Türk düşünce hayatında İslam kültürü ile Türk kültürünün tam olarak kaynaşıp kaynaşamayacağına dair tartışmalar ve rahatsızlıklar hiç bir zaman eksik olmamıştır. Bir başka deyişle, saf şekliyle bir Müslümanlığın ve Türklüğün korunup korunamayacağı endişesi devamlı var olagelmiştir. Öyle ki, Müslümanlıkla nitelenen Türklüğün bozulmuş bir Türklük; Türk kültürüne karışan ve belli ölçüde nüfûz eden Müslümanlığın da bozulmuş bir Müslümanlık olduğu düşünülmüştür.

Bunlar, iyi Müslüman, Arap kültürünü iyi özümseyen Müslümandır diye düşünülüp dinin kültürel boyutunun, metafizik boyutun önüne geçirilerek ortaya konulmuş; felsefî ve itikâdî değeri olmayan bir yaklaşımın doğurduğu, fakat küçümsenmemesi gereken tar-

tışmalar olarak görülmelidir. Nitekim Mısır, bu sorunu, toplumu Araplaştırarak çözmeyi denemiştir.

İşte Türk düşünce hayatında günümüze kadar sürüp gelen "Türk-İslam" veya "Türk-İslam sentezi" gibi kavramlarla ifade edilen tartışmalar, duyulan bu rahatsızlığın açık örnekleridir. Çünkü Türkler, kültürünü ve benliğini kaybetmeden, geleneğine bağlı, Müslüman olmayı tercih ettiği için, düşünce hayatında bu tür tartışmalara yer vermiştir.

Öyle görünüyor ki, Türklerin Müslüman olmaları, Türk kültüründen çok İslam Dini için daha faydalı olmuş ve onun Araplara has bir kabile dîni olması belli ölçüde önlenip bir dünya dîni haline gelmesi sağlanmıştır. Bir başka deyişle, İslamiyet'in "cihanşümullülüğü" Türklerle gerçekleşmiştir. Fakat bir kültürden diğer bir kültüre geçişin güç olmasından dolayı, Türklerin Müslümanlığı Arapların anladığı Müslümanlıktan farklı olmuş ve bunun zorunlu bir sonucu olarak te'vil yöntemiyle bir "Türk Müslümanlığı" ve "Türk din anlayışı" vurgusu ortaya konulabilmiştir.

Türk düşünce tarihinde görülen "dini rasyonalize etme" çabalarında bu anlayışın izlerini görmek mümkündür. Öyle görünüyor ki, başta Mâtüridî olmak üzere Türk din bilginleri, hem Türk kültürünün temel özelliklerini koruyabilmek, hem de sonradan benimsedikleri bu dine kendi damgalarını vurup kendilerine mal edebilmek için, dini büyük ölçüde aklî ilkelere göre te'vil etme yoluna gidip¹ nakle dayalı din anlayışına bir alternatif oluşturmaya çalışmışlar ve bunda da büyük ölçüde başarıya ulaşmışlardır. Nitekim bu "te'vil yöntemi" ve rasyonalize etme çabası Türk düşünce hayatıyla ilgili şu özelliklerin ortaya konulmasını ve devam ettirilmesini sağlamıştır:

a) Türk düşüncesinin İslamiyet'in kabu-

1- Bkz. Ebû Mansur Mâtüridî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, TSMK, Medine Bölümü, Yazma No: 180.

Mâtüridilik

Yukarıda da ifade edildiği gibi, "Mâtüridilik", Ebû Mansûr Mâtüridî'nin Türk kültürü içerisinde ortaya koyduğu ve geliştirdiği "inanç sistemine" ve "din anlayışı"na verilen bir isimdir. Bunun yerine, bu din anlayışının daha çok bir fikrî kurum ve bir ekol haline geldiğini ifade etmek üzere bazen "Mâtüridiyye" adı da kullanılır. Başta el-Hâkim es-Semerkindî (Öl. 340 / 951) ve Ebû Muhammet Abdulkerim b. Musa Pezdevî (Öl. 390 / 999) olmak üzere Mâtüridiyye ekolüne mensup olan Ebû Muîn Neseî (Öl. 508 / 1114), Ömer Neseî (Öl. 537 / 1142), Ferganalı Sirâcüddin Ali b. Osman el-Ûşî (Öl. 575 / 1179), Buharalı Nureddin es-Sâbûnî (Öl. 580 / 1184) gibi birçok ilim ve fikir adamı Mâtüridî'nin izinden giderek toplumda onun görüşlerinin yerleşmesine ve yayılmasına katkıda bulunmuşlar ve böylece, Türk İslam düşüncesinin şekillenmesinde, bir ekol olarak önemli rol oynamışlardır.

Bu ekole ve bu akıma adını veren Mâtüridî, Özbekistan'ın önemli merkezlerinden Semerkant'ın bir mahallesi olup şimdi bir sayfiye yeri olan ve şehrin kuzeybatısında bulunan Mâtüridî'de doğup 333 / 944'de ölen; şu anda şehrin doğusunda yer alan Câkerdize Mahallesi'ndeki -eskiden ulemâ ve asillerin defnedildiği- mezarlıkta yatan büyük bir Türk din bilginidir.⁴ Onun yetiştiği dönem, Abbasi imparatorluğunun zayıflamasından sonra Mâverâünnehir'de kurulan ve ilim adamlarını himaye etme ve ilmî faaliyetleri desteklemeleriyle tanınan Sâmânî Hânedanlığı (H. 261-390 / M. 874-999)'nın en parlak dönemidir. Bu dönemde, gerek Sâmânî devletinin başkenti olan

Buhara, gerekse önemli şehirlerin başında gelen ve Mâtüridî'nin doğup büyüdüğü Semerkant birer ilim ve sanat merkezi haline gelmiş ve Bağdat'ı gölgede bırakacak düzeye ulaşmıştır.⁵ İşte, Mâtüridî her türlü siyasi entrikalardan uzak kalıp böyle bir ilim merkezinde kendisini ilme vererek hür düşünebilen ve imparatorluk ideolojisinin henüz etkisini kaybetmediği böyle bir dönemde, tek başına nakli kullanmanın doğuracağı sıkıntıları sezerek aklın dinde kullanılabileceği en uygun yolu ve yöntemi göstermeyi başaran büyük bir din bilginidir; birçok eseri vardır, fakat günümüze ulaşan ve bilhassa ona ait olduğu şüpheli olmayan önemli iki eserinden birisi, bir teolojik felsefe klasiği niteliğindeki "Kitâbu't-Tevhîd"; diğeri ise bir teolojik tefsir niteliğindeki "Te'vilâtu'l-Kur'ân" dır.

Bu iki eser, Türk İslam düşüncesinin kendisine has özelliklerini yansıtan iki kültür hazinesidir, daha doğrusu, Müslümanlığı sonradan kabul eden Türk milletinin din anlayışını ve İslamiyet'i nasıl dünya çapında bir din haline getirdiğini ortaya koyan iki Türk din klasiğidir. Bir başka deyişle, bu eserler, tarihin çeşitli dönemlerinde yapılan şerhleri ve açıklamalarıyla, başta Ebû Bekir Muhammet b. Ahmet es-Semerkindî (Öl. 533 / 1158) olmak üzere, yukarıda sözü edilen diğer bir çok ilim ve fikir adamını bir araya getirerek Mâtüridîliğin bir ekol haline gelmesini sağlayan ve sadece Türk dünyasında değil, Mısır ve Hindistan gibi farklı bölgeleri de içine alan geniş bir coğrafyada tanınmasında ve taraftar bulmasında etkili olan bir fikrî cazibe ve motivasyon kaynağı olma özelliğine sahiptir. Bu özellik, eserlerin takip ettiği ilmî ve fikrî çizgi ile kazanılmıştır. Bu çizgi, dinin gerek teorik, gerekse pratik kısmının anlaşılıp yorumlanmasında ortaya konulan "Ebû Hanîfe metodu"nu dile getirmektedir.

Öyle ki, Mâtüridî, "Türk din anlayışını oluştururken Ebû Hanîfe (Öl. 150 / 767)'yi

5- Hitti, P.K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, Çev. Salih Tug, İstanbul, 1980 III / 727.

4- Barthold, V., *Moğal İstilasına Kadar Türkistan*, Haz. H.D. Yıldız, İstanbul, 1981; K. Işık, *Maturidî'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara 1980, s. 7; H. Özcan, "Maturidî'ye Göre 'İman-İslam-İhsan' ve 'Küfür' İlişkisi" *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı VIII, İzmir 1994, ss. 179-205.

adım adım takip etmekte ve sisteminin her noktasında ona bağlı kalarak onun görüşlerini rasyonalize etmeye ve felsefî bir zemine oturtmaya çalışmaktadır.⁶ Çünkü Ebû Hanîfe'nin metodu, sonradan Müslüman olanlar için dini anlama ve yorumlamada en uygun metottur. Bir başka deyişle, bizzat Ebû Hanîfe'nin kendisi de Arap olmayan ve sonradan Müslüman olan bir aileden geldiği için, bir dini sonradan benimseyenlerin karşılaşacağı güçlükleri çok iyi bilmektedir. Ancak o, bu güçlükleri, daha çok akli kullanıp kıyas ve içtihadı başvurarak halletmektedir. Çünkü yeni Müslüman olan milletlerin kültürleri farklı olduğu için, ihtiyaçları da farklı olmuş ve bu ihtiyaçlar her zaman nakle başvurularak çözülememiştir. Ayrıca, Ebû Hanîfe'nin kültür çevresi olan Irak, eskiden beri ilim ve felsefenin geliştiği; çeşitli din mensuplarının bir arada bulunduğu bir kültür merkeziydi. Yeni din ile eski kültürleri uzlaştırmanın yegâne yolu ise kıyas ve içtihadı başvurmaktı.⁷ Bu nedenle, Mâtürîdî'nin de Ebû Hanîfe yoluyla fikrî temelini oluşturan Irak ekolü, akılcılığı ve kıyasçılığıyla biliniyordu. Hicaz, daha doğrusu Medine ekolü ise nakli esas alıyordu. Çünkü onların kaybedecek bir şeyleri yoktu; İslam dini zaten kendi kültürleri içerisinde ortaya çıkmıştı. Bu nedenle, Medine ekolü için dini anlatmada en iyi yöntem "sünnet"le karışmış olan Arap kültürünü nakletmek ve güçlü bir Arap milliyetçiliği ortaya koymaktı. Bu da, sonradan Müslüman olan milletlerin kendi kültürlerini

terk ederek Arap kültürünü benimsemeleri, daha doğrusu, Araplaşmaları anlamına geliyordu. Kendi kültürlerini kaybetmeden Müslümanlığı benimsemek ve devam ettirmek isteyenlerin ise yapmaları gereken şey, yeni kabul ettikleri dini eskiden beri sahip oldukları kültür içerisinde eritmektir. Aksi halde, iyi bir Müslüman olmak için Araplaşmaları gerekiyordu. Nitekim, yukarıda da belirtildiği gibi, Mısır bunu tercih etti.

Tarih boyu derin ve köklü bir kültüre ve kültür mirasına sahip olan Türk milletinin kendi kültürlerini terk edip Araplaşması beklenemeyeceğine göre, yapılması gereken yegâne şey, İslamiyet'i Türk kültürü içerisinde eritmek ve bir "Türk İslam'ı" oluşturmaktır. İşte, Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin yöntemine bağlı kalarak bunu başarmak ve dinde aklın dengeli bir biçimde nasıl kullanılabileceğini göstermek için, yukarıda adı geçen iki eseri, yani "Tevhîd" ve "Te'vîlât"ı kaleme almıştır. Bilhassa "Te'vîlât", akli kullanarak kendi yorumlama gücünü gösteren bir "Kur'an yorumu" olmasından dolayı Mâtürîdiyye ekolünün inanç, ibadet ve ahlak anlayışını, yani gerek teorik, gerekse pratik din görüşünü ortaya koyan bir kültür hazinesidir.

Mâtürîdî, bu eserinde Ebû Hanîfe'nin metodunu ve görüşlerini daha sistemli hale getirerek, ayetlerin anlaşılmasında âdetâ uyulması gereken bir takım kurallar ortaya koymakta ve dinde aklın tutarlı bir biçimde kullanılmasını gösteren bir "usûl" sunmaktadır. Mâtürîdî'nin şu yaklaşımı buna çarpıcı bir örnek olarak gösterilebilir: Yeni Müslüman olanlar Arapça bilmedikleri için namazda ayetlerin nasıl okunacağı bir problem haline gelince, Ebû Hanîfe, toplumun o anda bildiği dili göz önüne alarak, ayetlerin Farsça tercümesiyle namaz kılınabileceğini ifade etmiştir. Mâtürîdî, Te'vîlât'ta bundan söz ederken "önemli olan, anlamın doğru olarak nakledilmesidir; dilin ve cümlelerin söyleniş biçiminin değişmesi anlamın ve hükmün değişmesini gerektirmez; tarih içinde vahyin farklı dillerde gelmesi bunun delilidir"

6- Işık, K., *Maturidî'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara 1980, s. 15; W. Madelung, "The Spread of Maturidism and the Turks", *Actas IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos*, 1968 (1971), s. 123; A. K. M. Eyyub Ali, "Tahaviyye", Çev. A. Demirhan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, (Ed. M. M. Şerif) İstanbul 1990, C. I, s. 281; A. K. M. Eyyub Ali, "Maturidilik", Çev. A. Ünal, *İslam Düşüncesi Tarihi* (Ed. M. M. Şerif), İstanbul 1990, C. I, s. 296.

7- M. E. Zehra, *Ebû Hanîfe*, Çev. O. Keskiöglü, İstanbul (tarihsiz), s. 166-172; Hitti, a.g.e., II / 382.

demek suretiyle,⁸ sonradan Müslüman olan ve kendi dil ve kültürünü kaybetmek istemeyen milletlere, bilhassa burada bir "ilke" koyarak kendi benliklerini koruma imkânını sağlamıştır. Mâtürîdî'nin sistemleştirdiği bu anlayış, gerek kendi döneminde, gerekse kendisinden sonra bir kural olarak uygulanmış; dolayısıyla "herkesin kendi diline göre ibadet ve dua edebileceği" ilkesi, dini anlama ve yorumlamada bir düstur olarak kabul edilmiş ve ibadet için Arapça şart koşulmamıştır. İşte, bu, dinde aklın ve te'vil yönteminin kullanılmasıyla ulaşılan bir sonuçtur ve te'vil, dini sonradan kabul edenler için, bilhassa Türkler için, vazgeçilemez bir yöntem olmuştur.

Türk din bilgini Mâtürîdî'nin "dini anlama usûlü"nü, yani onun dini açıklama ve yorumlamada uyguladığı metodu biraz daha açmak ve felsefî bir üslupla ortaya koymak gerekirse, denilebilir ki, ona göre, **din akıl ve zihin işidir**; yani insan akli ve zihni kapasitesinin elverdiği ölçüde dini anlayıp kavrayabilir. Bu demektir ki, herkesin dinle ilişkisi farklı düzeydedir; çünkü insanların zihni seviyeleri farklıdır. Mesela:

a) Bazı insanlar **naklin** yardımına ihtiyaç duymadan düşünme ve delile başvurma yoluyla, yani fikrî çabayla anlayabilirler. Bunlar sayıları sınırlı olan filozoflar ve âlimlerdir.

b) Diğer bir kısım insanlar ise, ancak **naklin** yardımı ve bildirmesiyle kavrayabilirler. Bunlar, çocuklara benzerler; öğretme, yönlendirme ve uyarımla kavrayabilirler.

c) Bunların dışında kalanlar ise ne akıl ile, ne de **nakil** ile kavrayabilirler; onlar "hayvan-tabiatlı" (**behâyim**) insanlardır; yani onlar sanki akıldan yoksun olan hayvanlara benzerler.⁹ Mâtürîdî'nin, insanların dini anlama kapasiteleriyle ilgili açıklamalarında ortaya koyduğu bu benzetme, Fârâbî'de de vardır ve o, bunu insanların idare edilme-

siyle ilgili siyasî açıklamalarında kullanır. Mâtürîdî ve Fârâbî arasındaki bu fikrî paralellik ise gerçekten dikkat çekicidir.

Mâtürîdî'ye göre, insanların anlayış ve kavrayış derecelerinin farklı olması, onların toplumda sorumlu tutulabilmeleri için, eğitime açık ve eğitime müsait olanların eğitilmelerini gerekli kılmaktadır; hatta bu toplumsal ve sosyal bir görevdir. Fakat, ferdin Tanrı'yla kendi arasındaki ilk ilişkiyi tesis etmesini ve Tanrı'nın varlığının ve birliğinin farkında olmasını sağlamak toplumun bir görevi değildir. Çünkü bunu, yani "tevhid ilkesi"ni akli sağlam olan her ferdin bizzat kendisinin bulması gerekir ve bu dîni bir zorunluluktur. Ancak unutmamak gerekir ki, **akıl** îtikâdî alanda bir temel ve esas niteliğindeki şeyleri kavrayacak "bir îtikâdî bilgi kaynağı" olmasına rağmen; **amelî** alanda, yani ibadetle ilgili işlerde akıl bilgi kaynağı olmayıp onun burada **naklin** yardımına ihtiyacı vardır. Bu demektir ki, ibadetle ilgili fiillerde filozof ve âlimlerin de belli ölçüde nakle, yani **Kitap ve Sünnet'e** ihtiyaçları vardır. O halde, dinde sadece bu konuda, **akıl** bir âlettir, bir kaynak değil.¹⁰

Mâtürîdî'nin "usûl"e ilişkin bu görüşleri onun, insan zihninde **fikir** ve kavramların oluşmasıyla ilgili anlayışına dayanmaktadır. Ona göre, zihnimize bulunan her fikir veya kavram kendi eserimizdir; biz onu, duyular veya haber yoluyla aldığımız verileri bir takım akli işlemlerden geçirerek üretiriz. Bu demektir ki, duyular ve yine duyulara dayanan haber fikir ve kavramların sadece malzemesini sağlar; onları işleyip bir hüküm, yani ya inanç, ya da bilgi haline getirmek ve ayrıca duyu ve haberlerin gerekli kontrollerini yapmak aklın görevidir. Zihni fiillerde ve zihni işlerde son söz ve yetki akla aittir. Din de zihni bir iş olduğuna göre, "aklı olmayanın dini de olmaz" veya "dinde hitap akıldır" gibi usûl kuralları bu noktaya da-

8- Özcan, *Matürîdî'de Dini Çoğulculuk*, s. 63, 125.

9- Bkz. Özcan, *Matürîdî'de Dini Çoğulculuk*, s. 84-85.

10- Ayrıntılı bilgi için bkz. Özcan, *Matürîdî'de Dini Çoğulculuk*, s. 86.

yanmaktadır. Görülüyor ki, fikir ve kavramların oluşumu konusunda, Mâtürîdî katı bir idealizm veya katı bir realizm yerine ılımlı bir realizmi tercih ettiği gibi; katı empirizm veya katı rasyonalizm yerine de uzlaştırmacı ve sentezci bir empirizmi ve rasyonalizmi tercih etmektedir.¹¹

İşte bu tercih sebebiyledir ki, Mâtürîdî, dîni konularda, gerçeğe ilgisi olmayan düşsel bir ideale bağlanan bir ideolog gibi davranmamaktadır. Ona göre, delilin dindeki rolü ve önemi görmemezlikten gelinemez. Çünkü bir dinin doğruluğu ve üstünlüğü, bir inancın geçerliliği "hayâl" ile değil, "delil" ile anlaşılır. Ancak, deliller, günlük hayattaki genel bilgi kaynak ve kurallarına uymak zorundadır. Aksi halde, delil olarak ileri sürülen her şey delil olarak kabul edilemez. Mesela ona göre, Mi'râc'ın ayetlerde yer almayan kısımları konusunda her hangi bir şey söylenemez. Çünkü ayrıntıları "âhad haber" e dayanmaktadır.¹² Kısacası, kurallara uymak kaydıyla, deliller, ya aklî, ya naklî ya da hissî (duyusal) olmak zorundadır. Hangi tür delilin tercih edileceğini, toplumun kültür düzeyine bakarak kararlaştırmak gerekir.¹³

Bu tutumuyla, Türk İslam düşüncesinin teori ile pratik arasında dengeli bir ilişki kurma esasına dayanarak realist bir özelliğe kavuşmasında, dolayısıyla hurafelerden korunmuş bir din anlayışının yaşatılmasında ve gerçeklerle çatışmayan bir "Tanrı-insan ilişkisi inancı"nın yerleştirilmesinde başrolü oynayan Türk din bilgini Mâtürîdî, dinde delili etkin kılan "usûl" e ilişkin bu yaklaşımını, hukukî konular başta olmak üzere, dinin her noktasına uygulamaktadır. Ona göre, Kur'an'da yer alan "kıssa" ve "meseller" inancın ve ahlak alanında eğitim amacıyla kullanılabilmesi gibi; hukukî ve amelî konularda da "Kıyas" a dayanak teşkil edecek

ve şartları uyduğunda kıyasa başvurmayı haklı ve makul gösterecek birer ipucu olarak kullanılabilir.¹⁴ Bütün bunlar, Mâtürîdî'nin gerek teorik, gerekse pratik konularda akla verdiği önemin bir ifadesidir. Bir başka deyişle, tutarlı bir inanç oluşturmada akıl başrolü oynadığı gibi; gerek amelî gerekse ahlakî yönüyle dengeli bir "dîni hayat" ortaya koymada da yine akla büyük görevler düşmektedir.

Öyle ki, Mâtürîdî'ye göre, aklî ilkelerle tespit ve tēsis edilmeyen bir inanç sistemi, dengeli ve de cazip bir amelî ve ahlakî hayatın yaşanmasına da bir engel teşkil eder. Bu nedenle, içinde bizim de bir parçası olarak var olduğumuz dünyanın yaratılış amacı üzerinde kafa yorarak, gerek "ilahî fiil", gerekse "ahlak" açısından fark edilmesi gereken metafizik hikmetleri ve sonuçları kavramak suretiyle, ahlak için gerekli olan sağlam bir inanç sisteminin oluşturulması zorunludur.¹⁵ Çünkü teori ile pratik, inanç ile ahlakî fiil ve ibadet arasında öyle bir ilişki vardır ki, zihni bir boyutu ve temeli olmayan hiçbir fiil düşünülemez. Bu demektir ki, bir "fiil" fiil haline dönüşmeden önce, aslında, o, zihni bir hükümdür, bir inançtır. Kısacası, gerçekleştiğine tanık olduğumuz bir fiilin biri "zihin-içi", diğeri de "zihin-dışı" olmak üzere iki yönü, iki aşaması vardır. Fikir ve kavramların oluşumu ile ilgili epistemolojik kural gereğince, fiil, "zihin-içi" boyutu tamamlanmadan "zihin-dışı"na çıkamaz, yani, hayata aktarılıp gözle görülür hale gelemez. O halde, fiilin iki yönünden birincisi, yani "zihin-içi" diğeri, yani "zihin-dışı"nın varlığı için bir ön şarttır ve gereklidir; fakat

11- H. Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1998, s. 66-71, 129-139.

12- Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 87.

13- Özcan, *Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk*, s. 86-88.

14- H. Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre Kur'an'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi*, Sayı IX, İzmir 1995, s. 103-117.

15- H. Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre Dünyanın Yaratılış Amacı", *Diyanet İlmî Dergi*, C. 29, Sayı I (1993) s. 17-21; H. Özcan, "Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde 'Fıkıh' Terimi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. IV, İzmir 1987, s. 143-150.

bunun tersi mümkün değildir. Bir başka deyişle, insan önce düşünür, sonra düşüncesini uygular veya uygulamaz. İşte bundan dolayı, Mâtüridî'ye göre, iman etmek, mutlaka ibadet etmeyi gerektirmez; bunlar birbirinden ayrı olan şeylerdir. O, bunu "amel imana dâhil değildir" şeklindeki meşhur klasik formülle dile getirir.

Ona göre, dinde öncelikle önemli olan "tevhîd ilkesi"ni derûnî olarak yaşamak ve yaşatmaktır. Bu da, ancak kökleri delillere dayanan bilinçli ve de hayatı çekilmez hale getirmeyen bir inanç sistemi ile kavranılabilir; ahlâkî ve amelî anlayışın bu inanç sistemine göre oluşturulması ve insanların günlük fiil ve davranışlarının ona göre değerlendirilmesiyle gerçekleştirilebilir. Böylece, Mâtüridî demek istiyor ki, mahiyeti gereği amel, iman cinsinden olmadığına göre, itikâdî konularda "dış"a ve dış görünüşe göre muamele yapılması doğru olmadığı gibi; inanan bir insanın günahının onun imanına, dolayısıyla dinine zarar verdiğini iddia etmek de doğru değildir.¹⁶ Çünkü bizzat kişilerin kendilerinin kontrolünde olan tefekkür ve teemmül hayatı ve bunların zihnî yoğunluğu fiille ölçülemeyen, derûnî boyutu bulunan bir dînî tecrübe alanıdır. Burada ferdin dînî kişiliğine önem vermek ve dîn söz konusu olduğunda "fert-merkezli" değerlendirmek gerekmektedir.¹⁷

Bu "fert-merkezli" bakış açısını ahlâk alanında daha bariz bir biçimde ortaya koyan Türk din bilgini Mâtüridî gerek dînî, gerekse ahlâkî sorumlulukta ferdin kişiliğinin görmemezlikten gelinemeyeceğini bilhassa vurgulamaktadır. Ona göre, gerek inancında, gerekse küfründe; gerek yaptığı iyi işlerde, gerekse kötü işlerde ferde hürriyet tanımak gerekir. Bizzat ferdin kendisini ilgilendiren işlerde, Tanrı'nın iradesi ferdin iradesine muhalif olamaz; aksi halde, bu "sünnetullah"a

ve kâinatın işleyiş kuralına uygun düşmez. Tanrı insana, bir "temyiz gücü" olarak akli verdiği göre; insan, Tanrı'yla kendisi arasında nasıl ve hangi düzeyde bir ilişki kurmak istiyorsa, buna kendisi karar vermelidir. Bunu esas almayan bütün anlayışlar insanı, "yaptığını yapmak zorunda olan" bir fert konumuna getirir ki, bu durumda hiçbir sorumluluktan söz edilemez.¹⁸ Oysa, Mâtüridî'ye göre, Tanrı, yaratılıştan insana akli vermek suretiyle, zaten sorumluluğu ona peşinen yüklemiştir. Bu nedenle, doğru ve sağlam işleyen bir akıl; dünyayı yaratırken, Tanrı'nın, dünyanın bir işleyiş kuralı olarak koyduğu ilkelere ve bundaki ilâhî maksada zaten uygun tercihlerde bulunur. Bu demektir ki, aklın tespit ve tercihleriyle, naklin bildirdikleri arasında zaten bir zıtlık bulunmaz. Çünkü "iyilik" ve "kötülük" hissi insana yaratılıştan verilmiştir. O halde, insanın iyi ve kötüyü bilmesi, vahyin bildirmesinden öncedir; vahiy, insanda zaten başlamış bulunan bu duyguyu pekiştirmektedir. Klasik dille ifade edecek olursak, bir şey iyi olduğu için emredilmiş, kötü olduğu için yasaklanmıştır; yoksa emredildiği için "iyi", yasaklandığı için "kötü" değildir. Bu demektir ki, mahiyetleri gereği iyi ve kötüyü; faydalı ve zararlıyı, naklin maksadına uygun olarak, bizzat aklın kendisi keşfedebilir; yeter ki, akla serbest hareket edebilme imkânı verilebilsin.¹⁹

Bu ve benzeri ahlâkî, sosyal ve toplumsal nedenlerden dolayı, Türk din bilgini Mâtüridî dini her dönemde ihtiyaca göre anlamak ve değerlendirmek için, sorumluluğu olan ferdin önündeki engellerin kaldırılması gerektiği kanaatindedir. Bu da, ancak, dinle ilgili temel yaklaşımların hürriyeti engellemeyecek şekilde formüle edilmesiyle mümkündür. Ona göre, insanların dini ih-

16- Ayrıntı için bkz. Özcan, "Mâtüridî'ye Göre İman-İslam-İhsan...", s. 179-203.

17- Özcan, *Mâtüridî'de Dini Çoğulculuk*, s. 82-84.

18- Özcan, "Mâtüridî'ye Göre İman - İslam - İhsan...", s. 179-203.

19- Özcan, *Mâtüridî'de Bilgi Problemi*, s. 208-211; Özcan, *Mâtüridî'de Dini Çoğulculuk*, s. 88-90; Özcan, "Dünyanın Yaratılış Amacı", s. 17-21.

tiyaca göre yorumlama hürriyetini engelleyen anlayışlardan birisi, belki de en önemlisi, Kur'an'ın yaratılmış olmadığı inancıdır. Bu inanç yüzünden, insanlar Kur'an'ı, âdetâ kapaktan kapağa hiç dokunulamaz olarak görmekte ve fikren kilitlenip kalmaktadırlar. Halbuki, Kur'an'ı oluşturan harfler, sesler vs. yaratılmıştır; Tanrı, insanlar gibi, harflere ve seslere muhtaç bir varlık olamaz. Önemli olan, "anlamı"dır; anlamın ifade edilişi ve sunuluşu değil. İşte, bu anlayışından dolayı Mâtürîdî, yukarıda geçtiği gibi, ayetlerin Arapça dışındaki dillere çevirisiyle ibadet edilebileceği görüşünü ortaya koymuştur.

Yine, o, kendisini sorumlu hissedenden ferdin önündeki engeli kaldırabilmek için; dinin değişmez ve standart bir anlaşılış ve yorumlanışının mevcut olmadığını; her dönemin kendi ihtiyacını göz önüne alarak dini yorumlayabileceğini dile getirmektedir. O, dindeki "tevhîd ilkesi"nin her peygamber döneminde değişmeden kaldığı halde, peygamberlerin uygulamalarının toplumlarının ihtiyaçlarına ve özelliklerine göre değiştiğini belirtmektedir. Yani, "Tanrı'nın varlığı ve birliği" anlayışının bir "ilke" olarak korunması şartıyla, insan kendi döneminde, "nass"ları, kurallara uymak kaydıyla, istediği gibi yorumlayabilir ve hayat anlayışını da ona göre düzenleyebilir. Mâtürîdî'ye göre, "din" ve "şeriat" kavramlarının mahiyeti buna müsaittir.

Ayrıca, yine ona göre, vahye dayanan dinlerdeki "tevhîd ilkesi"nin değişmeden kalması, bu dinlerin bu ilkede birleşmeleri anlamına gelmekte ve tarih içerisinde ortaya çıkan her semâvî dinin, özleri değişmeden devam etmesi nedeniyle, birbirini tam olarak ortadan kaldırmamasından dolayı, bu dinlerin geçerliliğinin de halen devam ettiği anlayışını beraberinde getirmektedir. Böylece, özde birleşen semâvî din mensuplarının birbirlerine karşı bir diyalog ve hoşgörü içerisinde olmalarının, dinin bir gereği olarak ortaya çıkmış olması, günümüzdeki dîn çoğulculuk anlayışına da uygun düşmektedir.²⁰

Mâtürîdî'nin kısaca ortaya konulan çoğulculukla ilgili bu yaklaşımı, onun içinde yetiştiği kültürel çevrede mevcut olan farklı dinlere mensup kişilerle karşılaşip onları yakından tanıma fırsatına sahip olmasını da akla getirmektedir. Ayrıca, onun bu tutumunda, derin bir geçmişi bulunan Türk kültürünün zenginliğinin ve geniş bir dünya görüşü empoze etmesinin izlerini de görmek gerekir. Nitekim, daha önce de belirtildiği gibi, Türklerin Müslümanlıktan önceki dîn anlayışları mistik ilkeler içermektedir. Bir dindeki mistik yaklaşımlar ise, mevcut dîn uygulamaların zincirinden kurtulan çeşitli din mensuplarının buluştukları hür ve ortak olan noktadır.

Buraya kadar olan bütün bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, dinde "fert-merkezli" bakış açısını benimseyerek "Tanrı-insan ilişkisi" problemini ferdin hürriyetini yok etmeden çözmeye çalışan Türk din bilgini Mâtürîdî insanı gerçek ve kalıcı bir hürriyete kavuşturabilmek için onu kalbiyle başbaşa bırakmaya ve dinde günlük din anlayış ve uygulamalarından kaynaklanan engellerin aşıldığı, ulaşılabilecek en üst düzeydeki hür aşama olan kalbe ve duyguya dayalı mistik anlayış ve kavrayış aşamasına ulaştırmaya çalışmaktadır: Mâtürîdî'ye göre, "kalb" in dindeki yeri ve önemi, dolayısıyla onun, bütün dînî bilgi ve tecrübe birikimlerine dayanarak üstlendiği seçkin görev bu anlayış ve kavrayışı gerçekleştirmeye müsaittir. Kişi, aklını basit bir kavrama melekesi olmaktan kurtarıp bir "kalb" haline getirince, akıl ile ulaşamadığı birçok bilgiye ulaşır ve akıl ile kavrayamadığı birçok hikmete nüfûz eder. Mâtürîdî'ye göre, bu kavrayış düzeyine yükselen kişinin "Tanrı-insan ilişkisi"yle ilgili bilgisi, artık kavramsal bilgi olmayıp "şahâdet-bilgisi", yani bir "tanıklık-bilgisi" haline gelir; dolayısıyla, artık o, düşünerek ve kavramları kul-

20- H. Özcan, "Abû Mansûr al-Mâtürîdî's Religious Pluralism", *Islamochristiana*, Vol. 23, Roma 1997, s. 65-80; Özcan, *Matürîd'de Dini Çoğulculuk*.

lanarak değil, âdetâ şahit ve tanık olarak bilir ve fiilen O'na katılır ve ruhunda O'nu yaşar. Aslında, ona göre, dinin neticede ulaştırmak istediği son noktada budur. Fakat bu aşamaya, herkes değil, ancak aklını, tabir yerindeyse, rafine ederek "kalb" haline getiren belli sayıdaki kişiler ulaşabilir.²¹ Çünkü bu, zih-

nin ulaşabileceği bir "üst-aşama"dır; herkes bunu başarabilecek durumda değildir.

Görülüyor ki, burada, Mâtürîdî, dini kullanarak ulaşılacak en üst düzeydeki rasyonel, daha doğrusu kalbî noktaya, yani, ilham ve sezgiye değil, tabir yerindeyse, bir "kalb mistisizmi" noktasına ulaşmakta ve böylece, Türk düşünce sisteminin, daha doğrusu Türk düşünce hayatının ayrılmaz bir özelliği olan "halk zâhitliği" ve basit "halk mistikliği" eğilimini pekiştirmektedir.□

21- Özcan, *Matürîdî'de Dini Çoğulculuk*, s. 82-84; Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre İman-İslam-İhsan...", s. 200 vd.

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. *Maturîdî'nin Kelâm 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).
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, TSMK, Medine Bölümü, Yazma No: 180.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, (Neşr. F.Huleyf, Ofs. Bsk.,) İstanbul 1979.
- Özcan H., *Mâtürîdî'de Dîmî 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 Yaratılış Amacı", *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. Keskiöglü, İstanbul (tarihsiz).
- Moles, A.A. *Kültürün Toplumsal Dinamiği*, Çev. N.Bilgin, İzmir 1983.
- Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişimleri*, İstanbul 2002.
- Krech, D., Crutchfield, R. S., Ballachey, E. L., *Cemiyet İçinde Fert* (İkinci Kitap), Çev. M. Turhan, İstanbul 1983.