

**ХАЛЫҚАРАЛЫҚ МАТУРИДИ СИМПОЗИУМЫ
(ӨТКЕНІ, БҮГІНІ МЕН БОЛАШАҒЫ)**

**ULUSLARARASI MATURİDİLİK SEMPOZYUMU
(DÜNÜ, BUGÜNÜ VE GELECEĞİ)**

**INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON MATURIDISM
(PAST, PRESENT AND FUTURE)**

БАЯНДАМАЛАР

BİLDİRİLER

PAPERS

Editör

Prof. Dr. Sönmez KUTLU

ANKARA 2018



İnceleme Araştırma Dizisi
Yayın No:58

Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri

Baskı Tarihi: Ekim 2018

Editör

Prof. Dr. Sönmez KUTLU

Yayın Koordinatörü

Harun SARIGÜL

ISBN: 978-9944-237-71-0

Tasarım - Baskı

OLİVİN OFSET

www.olivinooffset.com

Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri / Editör: Prof. Dr. Sönmez KUTLU. –
Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2018 624 s.; 16x24 cm. –
(Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi inceleme-araştırma dizisi;
yayın no:58)

© Ahmet Yesevî Üniversitesi

Mütevelli Heyet Başkanlığı

Taşkent Cad. Şehit H. Temel Kuğuoğlu Sokak. No: 30 06490 Bahçelievler/ANKARA

Tel: 0312 216 06 00 • Faks: 0312 223 34 29

www.ayu.edu.tr yayinlar@Yesevî.edu.tr

Kitapta ifade edilen fikir ve görüşler sadece yazarlarının olup, Ahmet Yesevî Üniversitesi
Mütevelli Heyet Başkanlığı'nın görüşlerini yansıtmazlar.

ANKARA 2018

MÂTURÎDÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNE GENEL BİR BAKIŞ

Prof. Dr. Hanifi Özcan

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İzmir / TÜRKİYE

Başlıktan da anlaşılabilceği gibi, burada, el-Mâturîdî'nin düşünce sistemi, sadece belirli bir yönden değil, sistemin bütünü hakkında bir fikir vermek amacıyla seçilen konular, fazla ayrıntıya girmeksizin, günümüzde üzerinde durulması gereken çarpıcı noktalara ışık tutacak şekilde ele alınacaktır. Ayrıca, pratik yararındandır dolayı, sistemin *ahlâkî*, *amelî* ve *mistik* vurgusu üzerinde biraz daha ayrıntılı olarak durulacaktır. Diğer konularla ilgili sadece isim belirtmekle yetinilecektir.

Her şeyden önce bilinmesi gerekir ki, Türk din bilgini Ebû Mansûr el-Mâturîdî (333/944)'nin düşünce sisteminin amacı, *akla ve sağduyuya aykırı olmayan, evrensel bir din anlayışı oluşturmak ve geliştirmektir*. Öyle görünüyor ki, bu amacın gerçekleştirilmesiyle elde edilmek istenilen sonuç ise, *"kültürüne ve geleneğine bağlı Müslüman olma"*yı sağlamaktır. Baştan sona *Te'vilâtü'l-Kur'an* dikkate alındığında, pekâlâ görülebilir ki, âdeta, o, kendi tarihinden, örf ve âdetlerinden kopmadan bir dinin nasıl benimsenip özümsenebileceğini göstermeye çalışmıştır. İşte, bu amaçla o, sisteminde *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe* (150/767)'nin *-ihtilaf halinde, bilhassa toplumun yararının göz önünde bulundurulmasını da dikkate alan-* yöntemine ve uygulamalarına o derece bağlı kalmıştır ki, sanki *Te'vilât*'i 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 oluşturduğu *"dini öğreti"*nin temelinde *"akıl"*, *"vahiy"*, *"sünnet"*, *"örf"*, *"âdet"* vb. unsurlar yer almaktadır. Gerektiğinde, daha doğrusu, anlamın açık olmadığı yer ve durumlarda, bu unsurlar arasındaki uyum ve âhenk *"te'vil"* yoluyla sağlanmaktadır. Sistemin dokusunu oluşturan ve ona ana rengini veren *"te'vil"* ise, aklın bir eseri ve aklın bir başarısıdır. *"Te'vil"*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 yönlendirir. Bunu gerçekleştirmede uygulanacak yöntem, konunun ilgili olduğu alana ve duruma göre değişir. *İstidlâl*, *kıyas*, *re'y*, *içtihat* vb. burada başvurulan yöntemler arasında yer alır. Aslında bütün bunlar bir tefekkür ve teemmüle dayanan aklî ve zihnî işlemlerdir. Bu demektir ki, burada esas görev *akla* düşmektedir. Çünkü burada *aklın görevi*, her türlü tartışmanın dışında tutulması gereken ve başka anlayış ve kavrayışlara bir *"başlangıç"* ve bir *"dayanak"* oluşturan bir *"temel"* ve bir *"esas"* olma görevidir.

Kitâbü'l-Tevhîd'e ve *Te'vilâtü'l-Kur'an*'a bu anlayışla bakıldığında görülür ki, *akıl*, el-Mâturîdî'nin düşünce sisteminin vazgeçilemez bir unsurudur ve onun temelini oluşturur. Bundan dolayı, bu sistem içerisinde *"Maturidilik"* adı altında ortaya çıkıp gelişen ve onunla özdeşleşen din anlayışının da özünde akıl yer almakta ve akıl ona ana rengini vermektedir. İşte, bu yüzden, *"Maturidilik"* *"akla dayanan bir din anlayışı"*dır ve hat-ta bu bağlamda, denilebilir ki, İslâmiyet, el-Mâturîdî'nin gözünde, bir *"akıl dini"*dir.

Dikkatten kaçması mümkün görünmeyen bu “*akıl vurgusu*”, aslında Maturidiliğin, içinde geliştiği kültür ortamının ve Türk düşünce hayatının da özünde yer alan bir temel özelliktir. Çünkü kökleri Maturidilik’ten çok daha geriye giden “Türk düşüncesi”, esas itibarıyla, doğadan ve gerçek hayattan kopuk olmayan; dolayısıyla, devamlı akıl zemininde ve akli ilkeler ışığında kültürel ve toplumsal pratiği ve realiteyi dikkate alan bir “düşünce” olagelmıştır. İşte, düşünce yapısındaki bu özellik Türklerin din anlayışına da yansımış ve el-Mâturidî, realiteden ve mevcut kültürel ve sosyal hayattan kopuk, *hayâlî bir din anlayışı* geliştirmemiştir. Bunu, el-Mâturidî’nin, genel olarak dinî problemlere yaklaşımında ve ortaya koyduğu çözümlerde her zaman görmek mümkündür. Meselâ, onun imanla ilgili konuları ele alırken, Ebû Hanîfe’ye uyararak, sergilediği tutum bunun tipik bir örneğidir.

el-Mâturidî, öyle görünüyor ki, sonradan Müslüman olanların başlangıçta İslâm’la ilgili yeterli bilgiye sahip olamayacakları olgusunu dikkate alarak, *imani* bir “*akıl işi*” olarak görmüş ve iman için akli yeterli saymıştır. Ona göre, adı konulmasa bile, bir yaratıcının veya üstün bir gücün varlığına ve birliğine inanmak için *akıl tek başına* yeterlidir. Çünkü fikri bir dayanağı olan bilinçli iman “bizzat aklın kendisinin ve aynı zamanda kâinât üzerinde düşünerek orada (mistik bir yaklaşımla) müşahede ettiği (ilâhî) işaret, iz, alâmet ve eserlerin *Tanrı’nın birliğine* tanıklık ettiğini tasdik etmenin adıdır”.

Görülüyor ki, burada, *iman*, sadece akla ve aklın teemmül ve tefekkür ederek doğada kavradığı ve hissettiği “*mistik*” izlenimlere dayandırılmaktadır. Bu demektir ki, insanda aklın varlığı, Tanrı’ya inanmak için yeterli bir gerekçedir. O halde, bir peygamber sesi duymayan, 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, bilinmelidir ki, sadece imanla yükümlüdürler. Çünkü ayrıntılar bir peygamberin açıklamasını, yani “*nakl*”i gerektirir. Peygambersiz başarılılabilecek bu kısım *aklen zorunlu* olan ve başka şekilde olma ihtimali bulunmayan, alternatifsiz kısımdır ki, bunun adı “*din*”(tevhîd dîni)dir. 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 “*şeriat*”tır. el-Mâturidî’ye göre, *şeriat akla aykırı olamaz*. Daha doğrusu, şeriat, kültürel unsurlar içermesinden dolayı, meşruluğunu ve geçerliliğini “*akıl*”dan alır ve onu akıl belirler.

İşte, “*akıl*” ile “*şeriat*” arasındaki bu hassas ilişkiden dolayı, el-Mâturidî, imanı sırf teemmül ve tefekkür eden akıl (“*kalb*”) ile zihnî bir tasdik olarak ifade etmiş; tam bir “*mümin*” olabilmek için onu yeterli saymış ve inandığını dil ile söyleyerek açıktan tasdik etmeyi ve doğrulamayı gerekli görmemiştir. Çünkü ona göre, inandığını “dil ile açıklamak” dünyevî ve sosyal işler için gereklidir. Eğer “*dil ile beyan etmek*” iman için zorunlu hale getirilseydi, bu, toplumda çeşitli politik istismlara müsait olurdu.

Semerkant Hanefî geleneği içerisinde yer alan el-Mâturidî, aynı sakıncayı “*amel*”in “*iman*”a dâhil edilip edilmemesi, yani iman mahiyetiyle ilgili bir parçası sayılıp sayılmamasına dair tartışmalarda da dile getirir. Ona göre, “*amel*” “*iman*”a dâhil edilemez. Eğer edilirse, bu, sonradan Müslüman olanların sıkıntıya düşmesine sebep olabileceği gibi, İslâm’a sonradan katılmayı da zorlaştırabilir. Çünkü başka kültürlere mensup olup dine yeni girenler, başlangıçta *dil, davramış, yaşayış vb.* kültürel farklılıklardan kaynaklanan bazı *amelî ve fikhî* yükümlülükleri yerine getirmede zorlanabilir ve hatta onda tam başarılı olamayabilirler. Eğer onlar, bu vb. gerekçeler ileri sürülerek tam mümin sayılmazsa, bu, toplumda birtakım sıkıntılara sebep olabilir.

el-Mâturîdî'nin, mahiyeti ve özü gereği, “*iman*”ı “*amel*”le ilişkili görmemesinden dolayı, sonradan Müslüman olanların tam mümin sayılmalarına imkân veren bu tutumu, Türklerin müslüman olmalarına rağmen, kendi kültür, örf ve âdetlerini kaybetmeden müslümanlıklarını sürdürmelerini de kolaylaştırmıştır. Ancak burada şunu hemen belirtmek gerekir ki, “*amel*”in “*iman*”a dâhil edilip edilmemesiyle ilgili bu açıklamaların, sadece sonradan müslüman olanları ilgilendiren birtakım toplumsal ihtiyaçlardan kaynaklanan geçici yaklaşımlar olarak görülmesi son derece yanlış olur. Çünkü el-Mâturîdî'nin sistemi, dînî problemlerin *pratik* ve *sosyolojik* olduğu kadar *teorik* ve *teolojik* boyutunu da dikkate alan *aklî* bir sistemdir. Aslında bu, ihtimalsiz ve alternatifsiz olmasından dolayı “aklen zorunlu” olup sistemin özünde yer alan ve temeli *akla* dayanan “tevhîd dîni”nin de bir gereğidir.

Bu demektir ki, farklı ve çeşitli şekillerde olma ihtimali bulunduğu için, muhtemel yönlerden birini Peygamber'in tercih etmesini ve açıklamasını gerektirmesinden dolayı, temeli *vahye* dayanan ve mahiyeti gereği “aklen mümkün” olup el-Mâturîdî'nin sisteminde “*şeriat*” diye ifade edilen kısım ile ilgili problemler de tamamen “*akıl*”dan bağımsız olarak ele alınamaz. Çünkü “*şeriat*” “*tevhîd dîni*”ni açıklayan ve onun hayata nasıl aktarılabileceğini gösteren örnekler içermektedir. Uygulamayla ilgili olup zamana ve kültüre göre değişebilen, gerek ferdî gerekse toplumsal olan bu problemler, temelde “*vahiy*” ve “*sünnet*” yani “nakil” esas alınarak yine *akilla* çözülmesi gereken problemlerdir. Burada önemli olan, *vahyin* ve *içeriğinin* doğru anlaşılmasıdır. Bu da, ancak “akıl-vahiy ilişkisi”ni dikkate alarak aklen ve mantıken çelişik olmayan, yani tutarlı ve de toplumun menfaatini dikkate alan birtakım çağdaş sonuçlara ulaşmakla mümkün olur.

Öyle görünüyor ki, bu, *vahyi*, İslâm'da “peygamberlik” ve “ulûhiyet” kavramlarıyla ilgili anlayışlar ışığında değerlendirmeyi gerektirmektedir. Çünkü “*vahiy*” değişmediği halde, ondan faydalanan insanlar ve kültür değişince, “*vahyin açıklanması*” ayrı ve temel bir önem arz etmektedir. İşte bundan dolayı, el-Mâturîdî'nin sisteminde, dinin anlaşılmasında “*vahiy*”in yanında “*sünnet*”e de özel bir önem atfedilmekte ve onlar *akıl* ile ilişkileri bağlamında değerlendirilmektedir. Hatta denilebilir ki, “*akıl*”, “*vahiy*” ve “*sünnet*” âdeta birbirinden ayrılmaz bir “*üçlü*” oluşturur. Ancak, onların idaresinden ve kontrolünden *akıl* sorumludur. Yani *vahiy* ve *sünnet*, ancak, *akıl zemininde* bir anlam ifade eder. Nitekim “Peygamberin haberi” olarak “*vahiy*” de dâhil, bütün haberler genel olarak *akla* ve *temel düşünce yasalarına* aykırı olamaz. Bir başka deyişle, “Allah'ın Kelâmı” olan gerçek “*vahiy*”, *akilla*, “*akıl*” da “*vahiy*” le hiçbir zaman ve hiçbir durumda çatışmaz. Çünkü *akıl* ile *vahiy* arasında bir “*iç uyum*” vardır. Bundan dolayı, “*akl-ı selîm*” ile “*vahiy*”in ikisinin de kaynağı aynı olduğu için, birbirini destekleme ve hatta bir bakıma, birbirini tamamlama özelliğinin bulunduğunu da, burada, belirtmek gerekir.

Aslında, el-Mâturîdî'ye göre, dinde, *akıl*ın yerini *vahiy*, *vahyin* yerini de *akıl* dolduramaz. Çünkü ikisi de birbiri için gereklidir. Öyle ki, *îtikâdî* ve *ahlâkî* konularda *akıl* esas alınır; *vahiy* onu teyit eder ve destekler. Amelde ise, *vahiy* esas alınır; *akıl*, *vahyin* yol göstermesine ihtiyaç hisseder. Kısacası, *amelî* konularda “*vahiy*” ve “*sünnet*” ağırlıklı olan bu sistem, *îtikâdî* ve *ahlâkî* konularda “*akıl*” ağırlıklı olduğu için, *amelî* alanda *vahye* destek olarak görülen ve daha çok *amelî* konuların izahında kullanılan “*sünnet*”e, *îtikâdî* alanda temkinli yaklaşılr. Mesela, Mî'râc'ın “*vahiy*”de yer almayan ayrıntıları “*âhad haber*”le yani tek kişiye dayanan haberle bilindiği için, bizim o konuda her hangi bir şey söyleyemeyeceğimiz ifade edilir.

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

el-Mâtürîdî'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 "re'y"e dayanarak ortaya koydukları anlayış ve kavrayışlar, hiçbir zaman kutsallaştırılamaz 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 yegâne yöntem "te'vîl"dir. (Sahabe döneminde yapılan açıklamalar "te'vîl" değil, "tefsîr" olarak adlandırılır). Çünkü "te'vîl"de aklen muhtemel olan anlamlardan birinin, daha doğrusu, içinde yaşadığı dönemde, insanın yararına en uygun olanın tercih edilmesi söz konusudur. İşte bundan dolayı, el-Mâtürîdî'nin, Kur'an'ı Ebû Hanîfe çizgisinde yorumlamak ve âdetâ Ebû Hanîfe'nin haklılığını ve doğruluğunu göstermek için yazdığı izlenimini veren hacimli eserini "tefsîr" değil, "te'vîl" olarak görmesinin ve ona *Te'vîlât-u Ehli's-Sünne* veya *Te'vîlât-u'l-Kur'an* a dını vermesinin sebebi bu olsa gerektir.

el-Mâtürîdî'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 vasıta"dır. Bu demektir ki, dilde kullanılan "Allah'ın kelâmı", "Kur'an" 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 mücizevidir. Ancak, yine de, Kur'an'ın mücizeliğini dilinden çok manasında aramak belki daha doğru olur. Bu da, ancak "tefekkür" ve "teemmül"le kavranılabilecek nazik bir durumdur.

Aslında, el-Mâtürîdî, Kur'an'ın sözlerinden çok anlamına, yani taşıdığı bilgiye önem vermektedir. Bu bilginin anlaşılıp kavranılabilmesi için, o, tefekkür ve teemmül edilmesi ve aklın, derûnî anlamları kavrama aşaması olan "kalb" düzeyine yükseltilmesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, bu amaca, yani "kalben kavrayış derecesi"ne ulaşabilmek de, ancak anlamdaki kapalılığın ortadan kalkmasıyla mümkün olabileceği için, burada başvurulacak yegâne yol *te'vîl*dir. Nitekim "te'vîl"ın kazandırdığı kavrayışla, hem İslâm dini, "Kur'an" ve "Sünnet" temeline dayanan bir yaklaşımla ele alınıp

“evrensel boyutu” ortaya konulabilmiş; hem de sonradan müslüman olanların, bilhassa *Türklerin*, bu dini, kendilerine yabancı bir unsur olarak değil, âdeta kendi kültürleri içerisindeki bir fikrî gelişim olarak görüp onun evrensel ilke ve esaslarını *sosyal ve ahlâkî* fiil ve davranışlarına yansıtmaları; dolayısıyla kendi örf ve âdetleriyle uyumlu bir “*ahlâkî yapı*” oluşturmaları mümkün olabilmiştir.

Bu demektir ki, Türklerin; Mâtürîdî’nin düşünce sisteminde, Ebû Hanîfe çizgisi takip edilerek ortaya konulan “*Her peygamber döneminde Tevhîd dini değişmeden aynen devam ettiği halde, şeriatın her zaman değişmeye ve yenilenmeye açık olması*” ilkesine dayanılarak kültürel zeminde oluşturulan *ahlâk* anlayışı sayesinde; İslâm toplumu içerisinde, sonradan Müslüman olan bir millet olmasına rağmen, fikren asimile olmadan, yani kendi örf ve âdetlerini koruyarak, yaşayabilen tek millet olması da “te’vîl yöntemi”yle başarılabilmiştir. Ayrıca, bu, aynı zamanda, el-Mâtürîdî’nin düşünce sisteminin özünde yer alan “*dînî ve millî kültürle uyumlu bir ahlâk anlayışı tesis etme amacı*”nın da gerçekleşmesi demektir.

Nitekim el-Mâtürîdî’nin düşünce sisteminde ahlâk da tıpkı *şeriat* gibi değişmez bir yapıya sahip değildir. Bu demektir ki, Tanrı, insanlara doğrudan, “hazır” bir ahlâk (sistemi) göndermez. Çünkü *ahlâk*, insanın toplum içerisindeki davranışlarıyla ve insanlar arası ilişkilerle ilgilidir. Yani dinde ahlâkî (ve ahlâk sistemini), ya doğrudan ya da *te’vîl* yoluyla, akıl sayesinde “vahiy”den çıkarılan ilkelerle toplumun örf, âdet ve geleneklerini, kısacası kültürel özelliklerini, insanın “tabiat” ve “mizacı”na uygun olarak, birbiriyle yoğurmak suretiyle yine insanlar tesis eder ve içinde yaşadıkları dönemin ihtiyaçlarına ve koşullarına göre de geliştirirler.

Bu, el-Mâtürîdî’nin, İslâm’ı bir “*akıl dîni*” olarak görmesinin ve sistemdeki “akıl vurgusu”nun, ahlâka açık ve berrak bir biçimde yansıdığını gösterir. Hatta daha açık olarak ifade edecek olursak, el-Mâtürîdî’nin sisteminde “*aklı olan*” aynı zamanda “*ahlâkî olan*”dır. Bu demektir ki, “doğru” düşünmemizi sağlayan ilkeler ile “dürüst” davranmamızı sağlayan ilkeler aynı ilkelerdir. Bir başka deyişle, “ahlâkî hayat” ile “aklı hayat” birbirinden ayrılmamaktadır. Öyle görünüyor ki, el-Mâtürîdî’nin sisteminde, bunun teminatı, akıl ile vahiy arasında bulunan “*iç uyum*”dur; yani ikisinin de kaynağı Tanrı olduğu için, onlar arasında bir uyum ve uygunluğun bulunmasıdır. Bu yüzden, aklın ilkeleriyle doğada doğa yasalarının (“sünnetullâh”)ın işleyişinin gerisindeki ilkeler, aynı ilkelerdir. O halde, burada, “aklın tercihi”yle, “vahyin tercihi” aynı olmak ve bunun da, bizim “tabiat” ve “mizaç”ımızın talebi ve eğilimiyle uyumlu olmak gibi bir zorunluluk söz konusudur. Bir başka deyişle, ahlâkî tercihlerde *akıl, vahiy ve mizaç* üçlüsü aynı noktada buluşmaktadır ve bu, el-Mâtürîdî’nin sisteminde “sünnetullâh”ın, yani yeryüzünde Allah’ın koyduğu nizamın bir gereğidir. İnsan aklının ve zihninin işleyişi de bu düzenin dışında değildir. el-Mâtürîdî’nin sisteminde, varlıkların mevcut şekil ve işleyiş düzeni, ilâhî tercihin bu yönde tecelli etmesiyle açıklanmaktadır. İşte bundan dolayı, “akl-ı selîm”in, “vahy”in ve “bozulmamış mîzâç”ın aynı tercihe yönelmesi, sünnetullâhın bir sonucudur.

Konuya bir başka açıdan bakacak olursak diyebiliriz ki, insanda ahlâkî duygu onun “*temyiz çağı*”na ulaşmasıyla yani “iyi”yi “kötü”den ayırt edecek yaşa gelmesiyle birlikte başlar. Çünkü iyilik ve kötülük duygusu insana yaratılıştan verilmiştir. Bu demektir ki, insanın “iyi”yi ve “kötü”yü hissetmesi ve bilmesi, onu *vahyin bildirmesinden öncedir*; yani insandaki ahlâkî duygu vahiyyle başlamamakta; vahiy, insanda zaten başlamış olan bu duyguyu pekiştirmektedir. İşte bundan dolayı, el-Mâtürîdî’nin sisteminde *ahlâk alanında akıl esas alınır*; vahiy onu destekler ve pekiştirir. Ancak burada, “vahy”in

“akıl”ı desteklemesini *akılın tercihi doğrultusunda* bir destekleme olarak anlamak gerekir. Yoksa bu, el-Mâturîdî’nin sisteminde hiçbir zaman, aklen göreceli olanların vahyin desteklemesiyle mutlak hale geleceği şeklinde anlaşılabilir. Çünkü *akıl mahiyete göre, vahiy kültüre göre tercihte bulunur*; aklen göreceli olan bir şeyin vahiy açısından mutlak olması *usûle* aykırıdır. Mesela, aklen “*imkânsız*” veya “*zorunlu*” olan bir şey vahiyle “*mümkün*” hale gelmez. Zaten “*zorunlu*” veya “*imkânsız*”ı vahiy değil, akıl tespit eder. Vahiy, ancak “aklen mümkün” olan şeylerin, hangi yönde mümkün olduklarını açıklığa kavuşturur. Yani bir şeyin şu veya bu şekilde olması aklen mümkün olduğu halde, akıl muhtemel yönlerden birini, herhangi bir nedenden dolayı, tercih edemezse, o zaman vahyin tercihi esas alınır. *Vahiyle* ve hatta “*sünnet*”le tercihin yönünün belirlenemediği durumlarda ise, “kıyas”, “istihsan” vb. yöntemlere başvurularak örf ve âdetlerin ve kültürün gerektirdiği *ahlâkî gelişim* sağlanmaya çalışılır.

Bu durumda, ahlâkın, değişmez bir biçimde, sırf vahiyle ve hatta vahiy tarafından belirlendiğini düşünmek ve dinde ahlâkın temelini doğrudan Tanrı’ya dayandırmak, zaman zaman görülen bir hatadır ve hatta bir “usûl hatası”dır. Çünkü şeriatlar, kültürel unsurlar içermesinden dolayı birbirinden farklı olabildiği gibi, ahlâk sistemleri de şeriatlara paralel olarak değişiklik göstermiştir. Buradan anlaşılıyor ki, gerek şeriat gerekse ahlâk insânî, daha doğrusu kültürel, unsurlar içermesinden dolayı, [pratikte] değişmez bir yapıya sahip olamaz. O halde, *her milletin ahlâkı, kendi örf ve âdetleri, kısacası kendi kültürleri içerisinde bir anlam ifade eder*. Aynı zamanda bu demektir ki, örf ve âdetler farklı olduğu ve değiştiği sürece, aynı dinin mensubu olmak, aynı ahlâka sahip olmak anlamına gelmeyecek ve aynı din, *temel ilkeler dışta tutulacak olursa*, hiçbir zaman aynı ahlâka sahip olmayı sağlamayacaktır; nitekim sağlamamıştır da. İslâm toplumu bunun tipik bir örneğidir. Müslümanların, aynı dine inanmalarına rağmen, ahlâkî davranışları ve yaşantıları her zaman tarihî ve milli özellikleriyle uyumlu olmuş ve pratikte birbirlerine hemen hemen hiçbir zaman tam olarak uyum sağlayamamışlardır. İşte bundan dolayı, el-Mâturîdî’nin düşünce sisteminin “*dînî ve milli kültürle uyumlu bir ahlâk anlayışı tesis etme amacı*”nın, aynı zamanda, *Ehl-i Sünnet* din ve ahlâk anlayışının, Türk kültürünün bir parçası ve hatta Türk dînî hayatına yön veren önemli bir unsur haline getirilmesi arzusunun bir ifadesi olarak da görülmesi gerekir.

Nitekim el-Mâturîdî’nin insan hürriyetiyle ilgili “*Ehl-i Sünnet ideali*”ne uygun görüşlerinin, Türklerin doğaya bağlı, gerçekçi ve hareketli yaşamlarıyla da uyumlu olduğu sezilmektedir. Burada bu ideale uygunluk *kriteri*, insanın fiillerinde hem *ilâhî iradeyi hem de beşerî iradeyi* -hem insana sorumluluk yüklemeyi engellemeyecek hem de dinde telkin edilen ulûhiyet kavramına aykırı olmayacak şekilde- *etkin kalmaktır*. Bu *incelik*, el-Mâturîdî’nin sisteminde “dilemek insandan, yaratmak Allah’tan” vecizesiyle dile getirilir. Bu, teoriden çok pratikte insana hürriyet atfetmeye, dolayısıyla, onu yaptıklarından sorumlu tutmaya yönelik bir anlayıştır; literatürde “*kesb teorisi*” vb. görüşlerle de açıklanmaya çalışılır. Bu anlayışın temelinde “*değer*” ve “*nitelik*” *fülin değişmez özelliği, yani fülî fül yapan ve fülün mahiyetinden ayrılmayan aslî bir özellik değildir*, ilkesi yer almaktadır.

Bir başka açıdan bakıldığında, bütün bunlar, el-Mâturîdî’nin insana ve insanın özgürlüğüne verdiği önemin ve problemlere insan-merkezli bakışının bir göstergesidir. Çünkü Ebû Hanîfe ve el-Mâturîdî’ye göre, “*insan din için değil, din insan içindir*”. Bu bakımdan, problemleri “*insana göre*” yani onun karakterinin içinde olduğu örf, âdet ve kültürü dikkate alarak çözmek gerekir. el-Mâturîdî’nin sisteminde insan, karakteri kendi kültürü içerisinde şekillenen bir “birey” olarak görüldüğü için, burada söz

konusu olan özgürlük, ibadet amaçlı fiillerdeki gibi bir “yürütme özgürlüğü” değil, “karar verme özgürlüğü”dür. İşte bundan dolayı, el-Mâturîdî’ye göre, önemli olan, bazen sonuçları da kestirilemeyen, fiillerin kendisi değil, insanın, kültürü bağlamında, fiillerdeki *niyet* ve *kastı* olduğu için, ahlâkî değerlendirmeyi o bağlamda *niyet* ve *kasta* göre yapmak gerekir. O halde, burada “ahlâkî fiiller”le “ibadet amaçlı fiiller”i birbiriyle karıştırmamak gerekir.

el-Mâturîdî’nin düşünce sistemine göre, insan “*ahlâk*”ta bir birey; “*amel*”de ise, bir “kul”dur. Bu demektir ki, “*amel*”de *boyun eğme* ve *kesin itaat* söz konusu olduğu halde, ahlâkta *bilinçli ve iradeli bir kabul ve katılım* söz konusudur. “*Amel*”deki hürriyet, öngörülen ibadet plân ve düzenine uygun davranmadaki farklılıklardan birinin tercihi anlamında bir hürriyet yani bir “yürütme hürriyeti” olduğu halde; ahlâktaki hürriyet bir “karar ve katılım hürriyeti”dir. Meselâ, ibadetlerin mahiyet ve keyfiyetini tartışma hakkı bulunmaksızın, ibadet edip etmeme hürriyeti bir “yürütme ve uygulama hürriyeti” olduğu halde; “*dilemek insandan, yaratmak Allah’tan*” ilkesi gereğince, *vahye dayanılarak* oluşturulan ve insanın hür irade ve tercihiyle katılmasının, özümseyip kendine mal etmesinin mümkün olduğu toplumsal ve siyasî taleplerde insanın emre uyup uymama hürriyeti bir “karar ve katılım hürriyeti”dir.

Bir başka deyişle, vahiyle, Allah’ın *emir* ve *yasakları* olarak bildirilen iyilik ve kötülükler, insan, akıl ve mizacıyla onları tespit edip hür irade ve tercihiyle o hükme zihnen katılmadıkça, insanı ahlâken sorumlu kılmaz. Çünkü ilâhî emir ve yasaklar doğrudan ahlâkî sorumluluk yüklemeyiz; onlardan ahlâkî görev ve sorumluluğu insanlar çıkarır. Aksi halde, Allah’ın emirlerini yerine getirenlerin “ahlâklı”, getirmeyenlerin “ahlâksız” olarak değerlendirilmesi gerekir ki, bu, el-Mâturîdî’nin sistemine ters düşen bir anlayıştır.

“*Amel*”de ise, durum tam tersinedir. Orada açıkça ifade edilen veya vahiyden çıkarılan ilâhî emir ve yasaklar, doğrudan hukûkî (*fikhî*) yükümlülük ifade eder. Kısacası, burada, sorumluluk (*mes’ûliyet*) hür irade ve tercihe dayanır; daha çok ahlâkîdir. Yükümlülük (*mükellefiyet*) ise, hukûkîdir; mecburiyet ifade eder. Yani dinde ilâhî emir ve yasakların insana amelî görev ve yükümlülük getirebilmesi için, *inanmak ve dinin mensubu olmak* yeterlidir; ancak ahlâkî görev ve sorumluluk için, *inanmak ve dinin mensubu olmak* yeterli değildir; burada hür irade ve tercihle aklî ve zihnî katılım da gereklidir. Toplumda, “*amel*”de kusur etmediği halde, ahlâken kusurlu olan veya ahlâkta kusuru bulunmadığı halde, “*amel*”de kusurlu olan insanların bulunması bunun doğruluğunu gösteren açık örnek ve delillerdir.

Bu demektir ki, dinde emir ve nehiylerle istenilen şeylerin, ilk etapta *ahlâkla* ilgili olarak değil, *fikhî*la ilgili olarak değerlendirilmesi gerekir. Çünkü emir ve nehiyler öncelikle ahlâkî değil, amelî yükümlülük getirir ve hatta *emirler bir defaya mahsus olduğu halde, nehiyler dâimîdir*. O halde, burada, pekâlâ diyebiliriz ki, *ahlâkî* sorumluluk ile *fikhî* yükümlülük arasında esasa ilişkin önemli farklılıklar vardır. Aslında, dinde, ahlâkî olan bir şeyin mutlaka *fikhî* ve amelî olması gerekmediği gibi, *fikhî* ve amelî olan bir şeyin de mutlaka ahlâkî olması gerekmez.

Daha açık bir dille ifade edilecek olursa, ibadet amaçlı fiillerden ahlâka geçmek, dolayısıyla “*amel*”den “*ahlâk*” türetmek yani amelini ve ibadetini yapan kimseyi aynı zamanda ahlâklı saymak ve ahlâken üstün göstermek el-Mâturîdî’nin düşünce sistemine uygun değildir. Çünkü onda “*amel*” *imana dâhil edilmediği gibi, “ahlâk”a da dâhil değildir*. Ona göre, “*amel*”de kusuru olanların mutlaka ahlâkta da kusurlu olduğu söy-

lenemez. Ayrıca, öyle görünüyor ki, “amel” ile “ahlâk” arasında bu anlamda bir ilişki kurmak, ahlâkî bakış açısıyla değil, amelî bakış açısıyla yapılan bir işlemdir. Bu, büyük ölçüde “amel”e, onu ahlâkla birleştirerek değerlendirmek suretiyle, toplumdan destek sağlamaya ve “amel”i yerine getirmede görülen ihmalkârlıkları azaltmaya yönelik bir çabadır. Çünkü mahiyeti gereği, “amel” *ferdî*, “ahlâk” *toplumsal*dır yani aralarında bir mahiyet uyumu yoktur. Nitekim bir dinin mensupları yıllarca aynı “amel”i yani aynı ibadetleri, aynı tarzda yapmaya devam ettikleri halde, ahlâkî özellikleri, yaşadıkları dönemlere göre değişiklik gösterebilmektedir. Bir başka deyişle, duygu boyutu göreceli olmakla birlikte, “amel” göreceli olmadığı halde; ahlâk, hem de her yönden görecelidir. O halde, mahiyeti gereği, *ahlâk ibadete, ibadet de ahlâka indirgenemez*.

Eğer bunun tersi söz konusu olursa, Allah’ın emirlerini yerine getiren kişinin, hiç bir zihnî katılıma gerek kalmaksızın yani onları istemeyerek ve hatta *nefsine ağır gelecek* yerine getirmiş bile olsa, ahlâklı sayılması, yerine getirmeyenin ve hatta içten istediği halde, dışta yerine getiremeyenin de “ahlâksız” sayılması gerekecektir. Ayrıca, amelî bir görev bu şekilde ahlâkî ve toplumsal hale getirilince, Allah’ın emrini yerine getiren kişi, yaptığı bu görevin, kendisini Allah’a yaklaştırdığını da düşünebilecek ve toplumda amelîyle tanınan ve farklı mistik duygular taşıyan örnek bir *ahlâkî şahsiyet* haline gelebilecektir. Böylece, amelî ve fikhî, dolayısıyla bireysel bir görev, sonunda toplumsal cazibesi olan mistik bir görev ve faaliyete dönüşecektir. İşte “amel”in, “ahlâk” kanalıyla mistisizme bu şekilde vasita edilerek törpülenmiş bir ibadet bilinciyle amel etmenin, bireysellikten çıkarılıp toplumsal hale getirilmesi, el-Mâtürîdî’nin düşünce sistemiyle bağdaşan bir durum değildir. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi, kişi “amel”de yürütme özgürlüğü olan bir “kul”, “ahlâk”ta ise “karar ve katılım özgürlüğü” olan bir “birey” bilinci ve sorumluluğuyla görevini yerine getirmesi ve gerek ahlâkî gerekse amelî, bu görevleri yerine getirirken hiçbir şekilde temeli ilham ve sezgiye dayanan mistisizmin törpülenmesine zihnen açık olmaması gerekir.

Buradan, el-Mâtürîdî’nin mistisizme karşı olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Onun sistemiyle bağdaşan mistisizm, elbette Batı mistisizmi ve hatta Fars kökenli mistisizm değildir. O, temeli ilham ve sezgiye dayanmadığı için, halkı dışlamayan ve kolayca halk düzeyine indirgenerek bir “*halk mistikliği*” ve “*halk zahitliği*” şekline dönüştürülebilen bir “*kalb mistisizmi*”dir. *Bireyi* bir “araç” olarak görmesinden dolayı, toplum içerisinde onu feda eden diğer mistik anlayışların tersine, burada, insan, bir “araç” olarak değil, bir “amaç” olarak görülüp onun, dünyadan el etek çekmeden, dolayısıyla, bir “birey” olma özelliğini kaybetmeden, toplum içerisinde yüceltilerek bir “insan-ı kâmil” haline gelmesi hedeflenir. Aslında bu, el-Mâtürîdî ahlâkının, belli bir fikrî ve zihnî sürecin sonunda ulaştırmak istediği nihâî hedeftir. Öyle ki, bu hedef, insanın, bir peygamber sesi duymadan bile, kendi zihnî çabasıyla başarabileceği bir hedeftir.

Burada sözü edilen bu mistik anlayış, tamamen *soyut ve kurgusal* bir mistiklik değil, dünyadan faydalanmanın getirdiği, yani dünyaya bağlı, bir mistiktir. Bir başka deyişle, bu, dünya nimetlerini hor görmeden ve dünyadan el etek çekmeden onları Allah’ın bir lütfu ve bir nimeti olarak görüp şükürünü eda etme duygusu içeren bilinçli bir değerlendirme çabası ve bir fikrî faaliyet; daha doğrusu, bu anlamda, kişinin dış dünyayı anlamasının bir sonucu olarak “kalb”in sevk ettiği, dünyaya bağlı bir duygu yoğunluğu içeren bir mistisizm ve bir “*kalb mistisizmi*”dir. Öyle ki, artık, bu bilinç düzeyine ulaşan insan sıradan bir kul değil, bir “birey”dir. O, artık, dış dünyayı ve varlıkları “kalbine göre görür”, “kalbine göre duyar”, “kalbine göre düşünür”, “kalbine göre konuşur” ve bütün varlıklara ve insanlara karşı sorumlu bir birey olarak “kalbine göre davranır”.

el-Mâturîdî'nin sisteminde, bu anlayış ve kavrayış düzeyine ulaşan insan, artık "hidâyet"e ulaşmayı başarmış bir "*insan-ı kâmil*"dir. Onun söz, fiil ve davranışları "*isabet*"li, yani "*hikmet*"lidir. İşte bu, ahlâkta ulaşılması hedeflenen "*ideal*" fiil ve davranış aşamasıdır. Burada görüldüğü gibi, el-Mâturîdî ahlâkında "*hikmet*", daha çok, bilgiye dayanan "*isabet*" anlamıyla dikkate alınmaktadır. Öyle ki, "*hikmet*" sözde olursa, onun, doğru ve söylenilmesi gereken bir söz olduğunu ifade eder. "*Hikmet*" fiil ve davranışlarla ilgili olursa, onların, yapılması gereken fiil ve davranışlar olduğunu ifade eder.

Konuya bir başka açıdan bakıldığında, "*insan-ı kâmil*", toplumda, insanlar arası ilişkilerinde "*hikmet*"li davranan, yani *menfaatinin gerektirdiği gibi değil, davranılması gerektiği gibi davranan* bir kişidir. Çünkü o, insanları bir araç olarak değil, bir amaç olarak görür ve ona göre davranır. İşte bu, el-Mâturîdî'ye göre, insanlar arası ilişkilerde "*hikmet*"in, "*adalet*" şeklinde tecelli etmesi veya ortaya konulmasıdır. Çünkü "*hikmet*"e bağlı olarak "*adalet*", "*bir şeyi konulması gereken yere koymak*", "*bir insana yapılması gereken muameleyi yapmak*" gibi anlamlara gelir ve özde insanın bir amaç olarak görülmesi esasına dayanır; zıddı "*zulüm*"dür.

Aslında, Maturidî ahlâkında, insanın bir amaç olarak görülmesi zorunludur. Çünkü bilinmelidir ki, insan, amaç olarak görülmediği her yerde mutlaka o, bir araç olarak görülür ve her nerede bir araç olarak kullanılırsa, o kullanım ahlâken yanlış bir kullanımdır. Nitekim temelde *Yeni Eflatunculuk*'a dayanan *Doğu ve Batı* mistisizmlerinde insan, bir amaç değil, bir araçtır; dolayısıyla, *mistik halkayı tamamlayan ve kişiliği dumura uğramış bir kuldur; bir birey değildir*. Bu yüzden, o tip mistisizmlerde ve ahlâk anlayışlarında, kesin itaat ve teslimiyeti öngören "*kulluk şuuru*" öne çıkarılır. Burada sözü edilen "*kalb mistisizmi*"nde ise, insan "*karar ve katilim özgürlüğü*"ne sahip bir "*birey*"dir ve diğer mistisizmlerdeki gibi mistik zincirin bir halkası değildir. Bu demektir ki, her ne kadar amaç ilâhî ve kutsal da olsa, *uygun yer ve tarzda kullanılmayan*, araçları haklı çıkarmaz. Yani insanın, mistik bir amaç uğruna araç olarak kullanılması usûlen doğru değildir. Çünkü bir yerde "*araç olarak*" kullanılmak, başka otoriteye boyun eğmeyi gerektirir. "*Boyun eğme*"nin bulunduğu yerde de, hiçbir bakımdan özgürlük olamayacağı için, *sorumluluk* da olamayacaktır.

Maturidî ahlâkı, temelinde *Ebû Hanîfe*'nin yer aldığı inanç sistemiyle bağdaşan bir ahlâk anlayışıdır. Öyle görünüyor ki, o, Türkler arasında ve Türk kavimlerinin birbirleriyle ilişkilerinde, bölük pörçük de olsa, göz önünde bulundurulmuş ve *Ebû Hanîfe*'nin çeşitli uygulamalarını da yansıtan birer davranış kuralı olarak kabul görmüştür.

Özünde, *Ebû Hanîfe ve Maturidî liberalizminin* yer aldığı bu ahlâk anlayışında bireyin otonomluğu sürekli korunmuş; "*kişilik*" hiçbir zaman hazır bir *veri* gibi görülmemiş ve ona hiçbir yönden bir belirlenim atfedilmemiştir. Çünkü herhangi bir yönden öngörülen bir "*belirlenim*" hürriyeti ortadan kaldırır. el-Mâturîdî'nin sistemi, kişinin, sosyal hayata katılmasını öngörür ve ona yüklenecek sorumluluğun, hiçbir zaman ve hiçbir yerde, onun kültürel ve zihnî gelişimini engelleyecek şekilde olmaması gerektiği esasına dayanır.

İslâm'ın "*cihanşûmüllülüğü*"nün kültürel farklılıkları ortadan kaldırmayacağı kanaatinde olan el-Mâturîdî, aynı zamanda karşılaşılan bütün ihtilafların, onlar insanların mizaçlarındaki uyumsuzluktan da kaynaklansa, "*dış dünya*"nın verileri ışığında, Kur'an'ın incelenmesi ve değerlendirilmesi neticesinde aklen halledilebileceği kanaatinde. el-Mâturîdî'nin sisteminde, aslında "*dış dünya*" ve "*Kur'an*", akla ışık tutan önemli ve vazgeçilemez kriterlerdir. İşte bu iki "*kriter*" sayesinde, bu sistemde, *akıl*

yoluyla - gerektiğinde *te'vile* de başvurulacak- tarih boyu, kültürel değerlerden fedakârlıkta bulunulmadan *ahlâkî çağdaşlık* sağlanmış ve ahlâkın, *toplumun sırtında bir yük* haline gelmesi önlenmiştir. Çünkü ahlâkta önemli olan, onun, çağdaş ve gerçekçi olmasıdır. Bunu başaran el-Mâtürîdî din ve ahlâk anlayışının, tarih boyu Türk düşüncesinin gerçekçi izlerini taşıması, onun, Türklerin milli kimliğinin bir parçası haline geldiğini gösterir.

O halde, pekâlâ söyleyebiliriz ki, Türk kültürünün ve Türk düşünce hayatının temel özelliklerinden biri olan ve bilhassa Ahmet Yesevî'nin şahsında belirginleşip gezgin dervişler yoluyla yayılarak Türk kavimlerinin duyu 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 zahitliği*" ancak *Hanevî-Mâtürîdî din anlayışı* zemininde var olmuş ve yine bu zeminde varlığını günümüze kadar sürdürebilmiştir.

Mâtürîdî düşünce sistemiyle ilgili bu değerlendirmelerden sonra; sistemin metafizik boyutuyla ilgili "*ulûhiyet kavramı*", dînî epistemoloji bağlamında "*Tanrı-insan ilişkisi*", "*vahyin mahiyeti*", "*ruhun mahiyeti*", "*peygamberlik kavramı*", "*dil-vahiy ilişkisi*" gibi konuların da ayrıca üzerinde durulması gerekir.

Kaynakça

Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit (150/767), *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, Çev.: Mustafa Öz, İstanbul 2014.

Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanîfe*, Çev.: Osman Keskiöglü, 5. Baskı, Trz.

Özcan, Hanifi, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik*, Ankara 2012.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk*, İstanbul 1995.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1998.

Özcan, Hanifi, "İlk Müslüman Türk Devletlerinde Düşünce", *Genel Türk Tarihi, Ankara* 2002, 3/535-564.

Özcan, Hanifi, "İslam Bilgi Kuramı", *İslam'a Giriş*, Ankara 2006, ss. 31-40.

Özcan, Hanifi, "Mâtürîdî'ye Göre Kur'an'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX (İzmir 1995).

Özcan, Hanifi, "Mâtürîdî'ye Göre 'İman-İslam-İhsan' ve 'Küfür' İlişkisi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII (İzmir 1994).

Özcan, Hanifi, "Abû Mansûr al-Mâtürîdî's Religious Pluralism", *Islamochristiana*, 23 (Roma 1997).

Özcan, Hanifi, "Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde 'Fıkıh' Terimi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV (İzmir 1987).

Özcan, Hanifi, "Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde 'İkân' Terimi", *İslâmî Araştırmalar*, 3/1 (Ocak 1989), ss. 36-41.

Özcan, Hanifi, "Mâtürîdî'ye Göre Dünyanın Yaratılış Amacı", *Diyanet İlmi Dergi*, 29/ I(1993).

Özcan, Hanifi, "Mâtürîdî'ye Göre 'Hikmet' Terimi", *İslâmî Araştırmalar*, 2/6 (Ocak 1988), ss. 42-46.