

“Türk Müslümanlığı” Fikriyatı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü

Dr. Fatih M. ŞEKER*

Özet

Bu makalede kitâbî İslâm tasavvurumuzun pusulası konumundaki Mâtürîdî'nin şahsında, Müslümanlığımızın geldiği merhaleyi gözden kaçırmadan, gittiği istikamete ışık tutulmaya çalışılacaktır. Bir başka ifadeyle, batılılaşma devrinde yeni anlayışlara göre yeni baştan kurulan ve kısmen de himaye gören Türk Müslümanlığı fikriyatından hareketle, Mâtürîdî'nin klasik ve modern dönemdeki düşünce yapısı mukayeseli bir tahlile tabi tutulacaktır. Yerli bir İslâm algısının kökleşmeye doğru yol aldığı bu zaruretler döneminde, Mâtürîdî eskinin çerçevesinden uzaklaşarak esaslı değişikliklerle yeni bir çehreye bürünür.

Anahtar Kelimeler: Türk Müslümanlığı, Mâtürîdî, Mâtürîdî algısı, İslâmlaşma, Batılılaşma.

Abstract

In this article I will try to explain the direction of our believes' development in the personality of Maturidi, who is the leading figure of our literary imagination of Islam, without ignoring the current reality. In other words, I will comparatively analyse Maturidi's ideology system in the classic and modern eras moving from the Ideology of Turkish Islam that was reconstructed and partially guarded according to the new understandings of Westernization period. During these times of necessities in which a new Islamic perception began to root, Maturidi had a new face with strong changes by going away from the old frames.

Key Words: Perception of Turkish Islam, Maturidi, Maturidi Perception, Islamization, Westernization.

Giriş

Türk-İslâm tasavvurunun kitâbî boyutunun hakikî mimarlarından ve resmî kıymete sahip büyük çehrelerinden biri de Mâtürîdî'dir. Mâtürîdî'yi (ö. 333/944) tanımak, kitâbî İslâm algısının daha teşekkül aşamasında iken, kemâle doğru uzanan bir kıvâmı yokladığını bilmek anlamına gelir. Onun her zaman için aktüel olmasının sırrı biraz da burada yatar. Mâtürîdî'nin şahsî çehresi ve fikrî hüviyetinin, hayatını idrak ettiği devirle modern zamanlar arasında gidiş gelişlerle yapılacak mukayeseli bir tahlili, her şeyden önce bize bunu gösterecektir. Mâtürîdî'nin yaşadığı devirle¹ modern dönem Mâtürîdî algılarının mâhiyeti, esasen Osman-

* Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni.

¹ Mâtürîdî'nin kadim zamanlarda inşa edilen portresi ve fikrî yapısıyla ilgili bazı dikkatler için bk. Fatih M. Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türkler'in İslâm Tasavvuru*, Ankara 2010, s. 46-48, 150-154, 272, 282, 288, 339-341 vd.

lı'dan günümüze Türk Müslümanlığı fikriyatının mayalandığı zemini verebileceği gibi; modernleşme tecrübemize paralel olarak değerlendirilebilecek yönlere de sahiptir.

Birkaç husus çerçevesinde klasik ve modern Mâtürîdî algılarını mukayeseye tabi tuttuğumuz bu makalede peşine düştüğümüz temel mesele şudur: Modern Türk tefekkürünün ehemmiyetli bir boyutunu oluşturan "Türk Müslümanlığı" fikriyatının şekillenmesinde çağdaş Mâtürîdî algısının etkisi ve katkısı nedir? Mâtürîdî dün ne idi? Bugün nedir? Klasik ve modern dönem Mâtürîdî algıları arasında yapılacak bir mukayese ne gibi neticeler verir? Klasik metinleri kaleme alan müelliflerin görüp, modern araştırmacıların gör(e)mediği ya da dün fark edilip bugün dikkatten kaçan hususlar nelerdir? Bu mesele modern dönemde çizilen hudut ile sınırlı bırakılabilir mi? Modern dönemdeki hüviyetiyle birçok zıtları şahsında toplayan Mâtürîdî'yle sahayı tabii sınırlarına kadar genişletmedikçe söylenecek sözlerin hükmü de tartışmadan uzak olmayacaktır. Henüz ciddi tetkiklerle kıymetlenmemiş bütün bu soruların cevap beklediği izahatın vârestedir. Bütün bu suallerin karşılığı için Mâtürîdî'nin kendi eserlerinden ve döneminden hareketle düşünce yapısının en temel çizgilerini hatırladıktan sonra, bu yapının modern zamanlarda aldığı istikamete bakmak gerekir. Hedefimiz Türk Müslümanlığı fikrinden hareketle Mâtürîdî'nin şahsî ve fikrî dünyası üzerine verilen ortak hükümlerden bir hülâsa çıkartmaktır.

I. Türk Müslümanlığı Tartışmalarının Mayalandığı Zemin

Türk-İslâm tasavvuru, modernleşme devrini bir humma halinde saran arayışlara paralel olarak istikamet ve mahiyet değiştirmeye başlar; vaziyet ve şartların hususiliği, fedakârlıkları mecbûrî ve zarûrî hale getirir. Türk Müslümanlığı fikrinin teşekkülünü müjdeleyen hâdiselere ve fikirlere hep bu dönemde rastlarız. Bu sarp güzergâhta Türkçüler'in fikir ve siyaset sahasına atılmalarıyla beraber Ebû Hanîfe ve onun bir şârihi olarak görülen Mâtürîdî de aktüel bir görünüm kazanır; bu iki sîmâ dinî sahanın modernleşmesinde cesaret verici ve takviye edici birer unsur şekline bürünür. Millî bilincin âşikâr olduğu bu dönemde onların fikirlerine yeni bir yön kazandırılır. Türkler'in kendilerine mahsus bir Müslümanlık anlayışına sahip olduğu gerçeği üzerinde ısrar edilir; bir cereyan halini alan bu ısrar, zamanla kendilerini bu konuya hasreden bir neslin de yetişmesini de temin eder. Çıkış noktası ve hadisenin odaklandığı mihver, Türk düşünce tarihinin kırılma döneminde imkânlarla da işaret eden M. Şemseddin Günaltay'ın şu bakış açısında özetlenebilir: "Hiç şüphe yok ki on üç asırdan beri olduğu gibi bundan sonra da, İslâm'ın ve müslümanların mukadderâtı yine Türkler'in mukadderâtına merbût olmakta devam edecektir".² *Sebilürreşâd*'in: "İslâmiyet,

² M. Şemseddin, *Mâziden Âtiye*, Dersaadet 1339, s. 3-4; Buhârî, İbn Sînâ, Uluğ Bey, Zemahşerî ve de Fârâbî'nin Türk olduğunu hâssaten vurgulayan Yusuf Akçura'nın benzer ifadeleri için bk.

her millettten ziyade Türk'ün fitratına uygun gelmiştir. İslâm'ı yükseltecek milletlerin başında Türkler gelir"³ şeklinde Günaltay'ı âdetâ tamamlayan ve İslâm dünyasının merkezine işaret eden ifadeleri ise, Kaşgarlı Mahmûd'un Türk ve müslümanın aynılığına dâir ifadelerinin asırlar sonra tekrarı olması itibariyle mühimdir.⁴ İslâmiyeti kabul eden kavimlerden hiçbirisi, kendine mahsus kimliğini İslâm toplumu içinde eritmekte, kendilerini İslâm'la bütünüyle özdeşleştirmekte Türkler'den daha ileri gitmemiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin laik ve milliyetçi yapısına rağmen, müslüman ile Türk ve bunun mefhum-ı muhâlifinden hareketle, müslüman olmayanla da Türk olmayan birbirine muâdil olarak görülmeye devam edilmiş ve Türk ünvanı yaygın kullanımda sadece müslümanlara hasredilmiştir. Dolayısıyla Türk ile müslümanın nihâî ayniyeti Türkiye'de hâlâ rakipsizdir.⁵

"Türkler'in müslümanlaşmadan önce Batı ile herhangi bir problemleri yoktu"⁶ iddiasının, ülkenin hemen her köşesini bir ateşin yaktığı modernleşme anaforunda gündeme gelmesi/getirilmesi, Osmanlı modernleşmesinin ehemmiyetli bir ayağını, Türk Müslümanlığı tartışmalarının teşkil ettiğine dair yeter derecede bir fikir vereceğini zannediyoruz. Diğer taraftan aynı iddia, sadece Türkler'in İslâmlaşmasının neye tekâbül ettiğini hülâsa etmez, dâhil olunan yeni güzergâha ve memleket içinde biraz da zarûretlerin sevkiyle yol alan fikre uygun olarak Türkler'in İslâm öncesi hayat tarzıyla Batılılaşmasını aynılaştırır.

Türk Müslümanlığı fikrini ortaya çıkaran esas unsur, dönemin temel problematiğiyle aynıdır: Müslüman kalarak modernleşmek veya modern dünyanın bir parçası haline gelirken müslüman olarak kalabilmek. Dengenin Batılılaşma veya İslâm lehine kayıp kaymamasının doğurduğu neticeler, bu meseleyi tetkik edenlere bırakılmış gibidir. Türkler'in İslâm tasavvurunun hakikî simâsına doğru yol alındığı ve her ihtimalin kollandığı bu devrede temel hedef; devletin talihinin nasıl değiştirilebileceği sorusuna, "millî din" kabul edilen İslâm'dan güç devşirerek cevap bulma gayretidir. Dr. Rızâ Nûr'un bir tür vaziyet tespiti olan aşağıdaki ifadeleri bu zâviyeden önemlidir:

Altın Armağan Türk Kardeşlerimize, İstanbul 1328, s. 54-56; a. mlf., *Üç Tarz-ı Siyâset*, Ankara 1976, s. 35, 56.

³ *Sebilürreşâd*, XXIII/576 (1339), s. 44; "Ne Arabız, ne Acemiz, Türkoğlu Türküz; ve kâffe-i Türklerle hem-cins ve hem-zebânız" diyen Şemseddin Sâmî'nin ifadeleri için bk. *Tercümân-ı Hakikat*, 29 Kasım 1301; a. mlf., *Sabah*, 24 Ağustos 1314; karşıt ifadeler için bk. *Himmetü'l-himâm fi neşri'l-İslâm*, Kostantiniye 1302, s. 22, 28.

⁴ *Makdisî Ahsenü't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlim*'de Türkler'in İslâmlaşma mihalesiyle ilgili olarak "artık bundan böyle, İslâm dünyasının mukadderâtına Türkler istikamet vereceklerdir" derken; Kaşgarlı Mahmûd ile aynı gerçeği dile getirir. Bu gerçek, modern dönemde Ziya Gökalp ve Osman Turan gibi sahaya istikamet veren isimler tarafından da mütemâdiyen tekrarlanır.

⁵ Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, London 1961, s. 323, 325, 350-351, 418.

⁶ Leon Cahun, *Asya Tarihine Giriş Kökenlerden 1405'e Türkler ve Moğollar* (çev. Sabit İnan Kaya), İstanbul 2006, s. 80, 118-119.

“Müslümanlık Arap’ın malı değildir. O Allah’ı ve Peygamber’i tanıyan herkesindir...Türk milliyetperverliği Müslümanlıkla bir vücûd gibi hareket edebilir. Tarih muhtelif milletlerin ancak din sayesinde kurtulabildiği hakkında bize çok misaller göstermektedir”.⁷

Bir başka ifadeyle Türk Müslümanlığı fikri muâsırlaşma ihtiyacının, İslâm’ın modern hayatın gerekli kıldığı bir çerçeve içinde yorumlama arayışlarının tabii bir neticesidir. Müslüman kalarak Batılılaşma zarureti, en ileri ifadesini; “mevcûdiyet-i mukaddese-i dîniyye ve milliyemizi” koruyabilmek için Avrupalılar gibi düşünüp çalışmazsak, Avrupa’dan kovulduğumuz gibi, yarın dünya yüzünden de kaldırılırız anlayışında bulur.⁸ Modern Batı, İslâm dünyasını ortadan kaldıracak güce sahip olduğuna göre onu yeniden inşâ edecek unsur da oradan hareketle oluşturulmalıdır. Dîni anlayışın yeniden inşâsının Batı’nın mevcut vaziyeti karşısında yeterli olmayacağını düşünenler bile, yüzlerini çok farklı yönlere çevirmek suretiyle muayyen bir görüş zâviyesinden Türkler’in Müslümanlık algısına eğilirler, târihî ve siyâsî sebeplerle, doğrudan veya dolaylı olarak konuyla ilgili çok sayıda eser kaleme alırlar, yoğun tartışmalar yaparlar. İslâm tarih tecrübesini ihâta edebilmek için Osmanlı öncesi Türk kültürüne eğilmenin zarureti vurgulanarak⁹ *Orhun Âbideleri ve Kutadgu Bilig*¹⁰ hususî bir ilgi ve alâkaya mazhar olur. Bununla beraber vurgu, daha çok İslâm öncesi devre yapılır. “Müslümanlık, Osmanlılık ve Türklük”ü hüviyetinin üç uknûmu olarak gören Süleyman Nazif Türkçüler’in Osmanlı ve Peygamber devri tecrübesiyle yetinmeleri gerekirken, İslâm ve Osmanlı öncesi devre avdet etme eğilimlerinin, ilkel Eski Çağ şartlarına geri dönüş anlamına geldiğini ifade ederek Müslümanlık’la problemleri olduğunu vurgular.¹¹ Bu devirde Türkçülüğe en sert tepkiyi Süleyman Nazif’in de bir takipçisi olduğu Ebüzziyâ Tevfik vermiştir. Akçuraoğlu Yusuf, Türkçülük aleyhine “cihâd” açan Ebüzziyâ ile alâkalı olarak, Veled Çelebi Efendi’nin basılmamış bir risâlesinden şunları nakleder:

“Bunlar şu kadar milyon İslâm câmiasının birlikte dillerini süslediği lâilâheillallahu kaldırıp yerine yoktur tapacak, Çalab’dır ancak tekerlemesini koymak istiyorlar...Türkçülük aleyhinde hücumda en ileri giden adam, öteden beri İslâmcı, yalnız İslâmcı değil hatta Arapçı tanınan Ebüzziyâ Tevfik Bey -ki Araplığa muhabbetten dolayı oğullarına Talha ve Velid gibi Arap olmayan müslümanlar arasında az

⁷ Rızâ Nûr, *Türk Tarihi*, İstanbul 1342/1924, II, 350-352.

⁸ Kılıçzâde Hakkı’nın bu sözü için bk. “Sahte Softalığa ve Dervişliğe İlan-ı Harb”, *İctihâd*, nr. 58 (14 Mart 1329), s. 1381.

⁹ Ahmet Ağaoğlu, “Sâbık Trabzon Valisi Süleyman Nazif Bey’e”, *Türk Yurdu*, IV, s. 702-14 (1329); krş. a. mlf., *Üç Medeniyet*, İstanbul 1927, s. 43.

¹⁰ Bu meyanda -lisânî çerçeveye mahsus olsa da- Şemsettin Sâmî’nin düşünceleri önemlidir: “Lisân-ı Arabî için Kur’ân-ı Kerîm’den sonra İmruu’l-Kays’ın eşârı; Fârisî için *Şehnâme*; lisân-ı Yûnânî için Homeros’un *İlyada*’sı, İtalyanca için Dante’nin manzûmeleri ne ise, bizim için de *Kutadgu Bilig* odur”. Hikmet Turhan, *Şemsettin Sâmî Bey Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1934, s. 52.

¹¹ Süleyman Nazif, “Cengiz Hastalığı”, *İctihâd*, III/72 (1329); a. mlf., “Ahmed Agayef Beyefendi’ye Cevab”, *İctihâd*, III/74-75, IV/76, IV/79 (1329).

duyulmuş koyu Arapça adlar koymuş ve kendisi de Arap usûlünce isim alarak Ebüzziyâ künyesini almıştır- idi".¹²

İslâm öncesi devre yönelişin nedeni, "medenî ahlâka esas olacak" çerçevede İslâm öncesi Türklüğünü yücelten ve "muâsır düşünce tarihimizde imparatorluğun en büyük mütefekkeri diye selâmlanan"¹³ Ziya Gökalp'in şu satırlarındadır:

"Başka milletler, asrî medeniyete girmek için mâzilerinden uzaklaşmaya mecburdurlar. Halbuki Türkler'in asrî medeniyete girmeleri için yalnız eski mâzilerine döntüp bakmaları kâfidir. Eski Türkler'de dinin zühdî âyinlerden ve menfî ibâdetlerden ârî olması, taassuptan ve din inhisarcılığundan âzâde bulunması Türkler'i gerek kadınlar hakkında gerek sâir kavimler hakkında çok müsâadekâr yapmıştı."¹⁴

Tartışmaların başlangıç döneminden itibaren İslâm öncesi devrin devamlı olarak tek tanrıcı bir niteliğe sahip olduğunun vurgulanmasıyla paralel olarak Hanefîlik'ten ve Mâtürîdîlik'ten de vazgeçil(e)memesi, güç devşirilecek kıymetler zincirinin çeşitliliği yanında devrin arzuladığı düzeni sağlamak için peşine düşülen terkinin mâhiyetine dair bazı ipuçlarını da barındırmaktadır. Hâdisenin sadece siyasî şartlara ve mevcut realitelere bağlanamayacağı, bunların üstüne yükselen tarafların olduğu ortadadır. Bir diğer ifadeyle bu dönemde Hanefîlik ve Mâtürîdîlik üzerinde ısrarla duranların hemen her şeyi İslâm öncesine referansla ele almaları ve ilâveten Hanefîlik'ten müstağnî kal(a)mamaları; yeni/Batılı

¹² Akçura, *Yeni Türk Devletinin Öncüleri-1928 Yılı Yazıları* (haz. Nejat Sefercioğlu), Ankara 1981, s. 98-99.

¹³ Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, İstanbul 1997, s. 106.

¹⁴ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Ankara 1339, s. 155-156; a. mlf., *Türk Tôresi*, İstanbul 1339, s. 157-158; Z. F. Fındıkoğlu'nun "Garb'dan memlekete götüreceğimiz şeyleri Ziya Gökalp kadar anlamış fikir adamımız yoktur desem mübalağa olmaz" ifadeleri, Cumhuriyet devrinde Gökalp'in yerini çok iyi izah etmektedir. Yahya Kemal'in: "Türklüğün en yeni kafası, yeni hayatın en cesûr ve imanlı mübeşşiri" "ilk müslümanlar gibi mütedeyyin, ilk Türkler gibi bânî idi" şeklinde vasfettiği Ziya Gökalp'in bu yaklaşımında, İslâm'ın tarihte aldığı görünüme karşı tecâhül mü yoksa tegâfûl mü gösterdiğini tespit etmek kolay değildir. Aslında sorunun cevabı şuradadır: F. Köprülü'nün Türkçüler için; "dâima bir mihrak mâhiyetini muhafaza ederdi" dediği Gökalp'i, Erol Güngör "Türk kültürünü yanlış anlayanların en kaliteli örneği" ve "hakikati aramaktan ziyade hal ve şartlara göre reçeteler hazırlamakla" uğraşanlardan biri olarak nitelendirir. Fikirlerini daima özellikle de Cumhuriyet devrinde yeni değerler etrafında tanzim eden Osmanlı ile Cumhuriyet Türkiye'si'ni yekdiğerinden kesin ve kati bir şekilde ayırdığı, din bahsini bir dil meselesine indirmediği *Türkçülüğün Esasları*'nda görüleceği üzere "Ziya Gökalp, her büyük siyasi değişiklikte kendi fikirlerinde yaptığı önemli düzeltmeler dolayısıyla, sabit ve istikrarlı bir görüş sahibi olamadı". Ziya Gökalp *Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muâsırlaşmak'tan Türkçülüğün Esasları*'na giderken, din de tabiatıyla irtifâ kaybetmiştir. Aynı tavır "Türkler'in târihî olarak bağlandıkları İslâm'ı reddedenler hakikî anlamda milliyetçi olamazlar" demesine rağmen Ahmet Ağaoğlu ve Yusuf Akçura'da da söz konusudur. *Üç Medeniyet*'teki Ağaoğlu varp geldiği son noktada Ziya Gökalp'in hemen yanına yerleşir. Burada Gökalp'e değiştiği için serzenişte bulunanlara karşı Yahya Kemal'in "devlet değişmiş, vatan değişmiş, hâsılı Türklüğün hayat sistemi değişmiş iken, ister dâhî, ister âlim olsunlar, nihayet birer ferd olan insanların değişmesinde ayıp aramak bilmem ne derece doğrudur" diyen bakış açısı önemlidir.

değerlere yüzünü çeviren bir toplumun aynı zamanda bu değerlerin muâdili olarak muayyen bir çerçeveye yerleştirilmiş Hanefilik ve Mâtürîdîlik merkezli İslâm yorumuyla, husûsen İslâm öncesi devri gördüğünü göstermekte ve modernleşme asrında tecelli eden arayışlara büsbütün başka yönler vermektedir. Tabiatıyla ne kadar inkâra doğru yol alınırsa alınsın, dinin dünyasına bağlı olduğu için aynı değerler manzûmesi içine yerleştirebileceğimiz bu tavır, savunulan fikirlere nisbî bir denge ve meşrûiyet zemini oluşturma düşüncesinden de bağımsız değildir.¹⁵ Bu bakımdan Mâtürîdî, geçmişle gelecek arasında sembolik de olsa bir köprüdür. İslâm öncesine dönüş ve Batılaşma sarkacında kemâlini bulan Türk Müslümanlığı fikriyatında asâyişi temin eden çerçeve de Mâtürîdî'dir. Bu noktadan bakıldığında onun tatbik edilmeye çalışılan düşüncelerinin hakikaten yol açıcı bir işlev görüp görmemesi ikinci dereceden bir ehemmiyete sahiptir.

II. Mâtürîdî'nin Klasik ve Modern Zamanlardaki Profili

A) Mâtürîdî'nin Yaşadığı Dönemdeki Çehresi

Türkler'in İslâmlaşma sürecinde hayatını idrak eden Mâtürîdî, geçiş devrinin çok ilerisinde değerlendirilmesi gereken fikirleriyle, bu dönemde teşekkül eden kitâbî İslâm yorumunun geleceğini tâyin eder. Mâtürîdî'nin modern zamanlardaki aktüel hüviyetini değerlendirebilmek için, onun târihî çerçeve içinde teşekkül eden portresinin belli başlı husûsiyetlerine eğilmek gerektiği izahatın vârestedir. Dönemin en sistematik düşünürü olan Mâtürîdî'yle ilgili izah edilmesi lâzım gelen hususların başında, onun eserleri ve fikirleri yanında, kendisinin yaşadığı devirde nasıl görüldüğü ve nasıl algılandığı gerçeği gelir. Bu itibarla onun fikirlerini, hayatını sürdürdüğü dönemden başlayarak okumak en doğru yöntemdir.

İslâmlaşma sürecinin, mütefekkirini beklediği bir zaman diliminde zuhûr eden Mâtürîdî, kitâbî İslâm tasavvurunun dal budak saldıgı derinliğin en güzel ve kuvvetli şahidi olan *Kitâbü't-Tevhîd*'i kaleme alır. Böylece Türk-İslâm tasavvuru, bir İslâm düşünce klasiği olarak görülmesi gereken, ancak ne yazık ki günümüzde keşfedilebilen bu âbideyle ilk büyük merhaleyi kaydeder. İslâmlaşan Mâverâünnehir/Türkistan bölgesinin Mâtürîdî'yi yetiştirmiş olması, temsil gücünü en iyi şekilde Hegel'de bulan "İslâm'ın kılıçla yayıldığı" fikrini de, tarihin vicdânında mahkûm etmektedir. Düşüncelerinin kökleri gözden kaçırılmadığı takdirde Mâtürîdî'nin devrinin hâkim şahsiyeti olup olmadığı ikinci dereceden bir ehemmiyete sahiptir. O, Türkler arasında İslâm'ın filizlendiği sürece paralel olarak fikirlerini şekillendirirken, İslâm düşüncesinin mevcut vaziyetini de dikkatten kaçırmamıştır. Bu minvâl üzere bir yandan İslâm'ı, İslâm öncesi unsur-

¹⁵ Hanefilik ve Mâtürîdîliğin, İslâm öncesi devir karşısındaki vaziyeti veya İslâm'dan evvelki devrin sonraki döneme tekaddüm eden tarafları gibi konuların müstakil olarak ele alınması gerektiği kanaatindeyiz.

lardan arındırılmış, önceki devrin kalıntılarıyla hesaplaşmış; diğer taraftan da Mu'tezile'nin İslâm öğretilerini aklî bir temele oturttarak aklı neredeyse hakikatin yegâne kaynağı olarak gören ve tamamen spekülâtif bir mâhiyet kazanmaya doğru ilerleyen duruşlarıyla; tepkiselliğin bir ifadesi olan Mu'tezile karşıtı tavrı uzlaştırmıştır. Sünnî düşünce yapısını Mâverânnehir/Türkistan'ın mistik atmosferinde kelâmî bir metotla inşâ ettiği için, onun fikrî yapısı cedelî bir karaktere sahiptir. Polemiğe yol açan bu tarafı, onun vahyin otoritesini savunurken karşısına aldığı Mu'tezilî perspektife yaklaşmasına neden olmuştur. Bunu söylerken Mâtürîdî'nin düşünce yapısını Mu'tezile'ye karşıt bir çerçevede inşâ etmesini gözden kaçırmıyoruz. Biliyoruz ki onun klasik portresinin en dikkat çekici hususiyetlerinden biri budur. İliklerine kadar Sünnî olan Mâtürîdî, fikirlerini Mu'tezile'yle hesaplaşarak kaleme alır; özellikle de doğrudan muhatap aldığı Ka'bî ile sanki aynı medresede imiş gibi kavga eder. Öyle ki Ka'bî üzerinden hesaba çektiği Mu'tezile'yi, devrin kalıp retorikleriyle İslâm öncesi devre nispet eder, onları zındıklar ve Mecûsîlerle aynılaştırır.¹⁶ Diğer taraftan Ka'bî'ye karşı çıkarken zaman zaman Mu'tezile tarzı bir tavır içine girmenin gerginliği, Sünnî yapıyı savunma endişesi ile dengelenir. Mu'tezile ile doğrudan hesaplaşabilmek için böyle bir muhâkeme tarzının gerekliliği ortadadır. İşte bu endişeyle Mâtürîdî, zamanının dinî meselelerini aynı anda vahyin ve aklın onayını alabilecek bir perspektiften hareketle çözmeye çalışmıştır. Devrinin İslâm öncesi ve İslâm içi ancak Sünnîlik dışı görülen bütün fikrî akımlarına karşı rasyonel bir duruş sergileyerek İslâm'ın ana konularının aklî müdafaasını yapmış, böylece İslâm'ın Sünnî yorumunu aklî ve naklî temellerle uyumlu kılarak İslâm düşüncesini akıl ve nakil lehine-aleyhine oluşan tikanıklıktan kurtarmıştır. Bir başka ifadeyle Mâtürîdî, devrinde sadece akıldan hareket eden Mu'tezile ile yalnızca nakli esas alan zümrelere karşıt olarak esas materyalleri vahiyden almakla birlikte rasyonel bir metod kullanır.¹⁷ Onun temel İslâm esaslarını ispat tarzında bunu görmek mümkündür.¹⁸ İnsan akıl sayesinde güzellikleri ve çirkinlikleri bilir ve diğer canlılara olan faziletini onunla idrâk eder.¹⁹ Aklın sınırlarını bilen ve buna uygun bir hat takip eden Mâtürîdî'ye göre Tanrı ve Peygamberlik başta olmak üzere, temel İslâm esaslarının tamamının rasyonel delilleri vardır, bunlar aklî olarak da yorumlanabilir. Bununla beraber, insanın akıl yoluyla bilemeyeceği, dolayısıyla da üzerinde spekülasyon yapamayacağı hususlar da mevcut olduğu için, aklın sahasıyla dinin sahasını özdeşleştirmekten kaçınmak gerekir. Biraz da Müslümanlığın vülgarize edilmiş anlayışı nâmına ve Mu'tezile'nin benimsediği fikirlere karşı bir

¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 2003, s. 143-146, 390.

¹⁷ Mâtürîdî'nin görüşlerinin İslâm düşünce tarihinde tekabül ettiği yer dâhil olmak üzere onunla ilgili değerlendirmeler için bk. Hülya Alper, *İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul 2009; M. Abdul Hye, "Ash'arism", *A History of Muslim Philosophy* içinde, ed. M. M. Sharif, Pakistan 1983, I, 220-222; A.K.M.Ayyub Ali, "Mâtürîdism", *a.g.e.* içinde, I, 259-274.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 37-39.

¹⁹ *a.g.e.*, s. 207.

reaksiyon mâhiyetinde hareket eden bu üslupta akılla vahiy arasında herhangi bir gerilim yok, aksine şartsız bir uyum vardır. Vahiy, akla indirgenmeden rasyonel bir şekilde yorumlanarak ait olduğu çerçeveye yerleştirilebilir. İki arasında çatışmanın gerçekleşir gibi olduğu durumlarda öncelik sahibi akıl olsa da bu, dengeyi neticede vahyin lehine kurmak isteyen bir amaca mâtuftur. Esasta Allah'ın lütfettiği akılla vahyin özüne nüfûz edecek olan insandır. Mâtürîdî'de akla çizilen bu sınır, hiçbir zaman anti-rasyonel bir duruş ve arayışa değil, bilakis ilâhî muhâkemeye katılma amacına hamledilebilir. Zirâ karşımızda "akıl yürütme-yi inkâr ederken bile akla sığınmak gerekir"²⁰ diyerek akılla vahiy arasında organik münasebet kuran bir mütefekkir durmaktadır.

Klasik kaynakların kendisini Araplar'a nispet ettiği²¹ Mâtürîdî, ilmî silsilesinde de görüleceği üzere²² fikirlerini Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden hareket ederek inşa etmiştir.²³ Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin Kur'an'la mutâbık olduğunu kaydeden Mâtürîdî,²⁴ usûl ve fîrûda bu vâdiyi takip etmek suretiyle²⁵ selefini sistematik çerçevede yoruma tâbi tutmuş, eskinin tam devamı sayılabilecek eserler vermiştir. Mensup olduğu coğrafyanın bütün ayırt edici özelliklerine ve kendisini birçok noktada devrinin çok ilerisine fırlatan yönlerine rağmen târihî kaynakların onun ekolünden söz ederken Hanefî-Mâtürîdî tâbirini kullanması tesadüf değil-

²⁰ a.g.e., s. 17.

²¹ Neseî, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand* (nşr. Nazar Muhammed el-Fâryâbî), Suûdi Arabistan 1991/1412, s. 420; Sem'ânî, *el-Ensâb* (nşr. Şerefeddin Ahmed), Haydarabad 1401/1981, XII, 3; Beyâzî, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, Kahire 1949, s. 23.

²² Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'ye varan silsilesi şöyledir: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944)- Ebû Nasr Ahmed b. Abbâs el-İyâzî -Ebû Bekr Ahmed b. İshâk el-Cüzcânî (III/IX. Yüzyılın ikinci yarısı)- Ebû Abdillâh b. Ebî Bekr el-Cüzcânî (ö. 285/898) -Ebû Süleyman Mûsâ b. Süleymân el-Cüzcânî -Ebû Abdullâh Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö.189/804)- Ebû Hanîfe (ö.150/767); bu konu için bk. İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 160 b.; Neseî, *Tabsiratü'l-edille* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 2004, I, 468-474; Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm min ibârâtü'l-îmâm*, s. 23; Seyyid Muhammed Gümülcineli, *İrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*, İstanbul Üniversitesi Nadir Yazmalar Blm., Yazma No: T1742, varak 4 a; Ebû Seleme, *Cümeli usûli'd-dîn*, *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akaid Risâlesi* içinde, haz. Ahmet Saim Kılavuz, İstanbul 1989, s. 96-97; İzmîrli İsmail Hakkı, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, Dersâadet 1329, s. 11; a. mlf., *Mûlahhas İlm-i Tevhîd*, s. 44; a. mlf., *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 107; Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'ye uzanan hocalar silsilesini kaynaklar üzerinden mukayeseli olarak gösteren bir tablo için bk. Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, İstanbul 2008, s. 41-43, 103, 141-142, 158.

²³ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 470-473; İbn Teymiyye, İmâm Mâtürîdî'yi "müteahhirîn-i ashâb-ı Ebî Hanîfe" şeklinde tavsif eder. bk. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâva: Kitâbü'l-İmân* (cem' ve thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî en-Necdî), Riyad 1991, VII, 510; a. mlf., *Der'ü Te'ârûzî'l-Akli ve'n-Nakl* (thk. Muhammed Reşad Sâlim), Beyrut 1978, II, 245.

²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp. No: 40, vr. 42a.

²⁵ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 210, 373, 405; Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 483, 593, 615; a. mlf., *Te'vilât*, vr. 42a; Neseî, *et-Tevhîd* (nşr. Abdülhay Kâbil), Kahire 1987, s. 16-17; Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 4, 70; Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm min ibârâtü'l-îmâm*, s. 23.

dir.²⁶

Ebû Hanîfe'nin hazırladıklarıyla beslenen ve Türkistan coğrafyasının dinamizmine ait hususiyetler kazanan havada fikrî yapısını olgunlaştıran Mâtürîdî, her ne kadar hayatını idrak ettiği devre uygun olarak²⁷, eserlerinde Ehl-i Sünnet terkiibini kullanmasa da²⁸, fikirlerini bu kavramın içerdiği zemin üzerinden inşa etmiş, Sünnî akîdeyi işlemiştir. Onun düşüncelerini, savunduğu değerleri istikamet ve muhtevâ itibarıyla Ehl-i Sünnet çerçevesinin dışında değerlendirmek mümkün değildir.²⁹ Zirâ resmî çerçevede devrin muharrik unsurunu, esas kuvvetli tarafını Sünnîlik teşkil eder. Nitekim ilerleyen zamanlarda Hanefîlikle Mâtürîdîliği Ehl-i Sünnet adı altında birleştiren Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, İmâm Mâtürîdî'yi Ehl-i Sünnet'in reislerinden biri olarak görür.³⁰

Onun Türkistan coğrafyasına ait olduğunu gösteren, dolayısıyla da bize asıl Mâtürîdî'yi yansıtan şey, devrin zihniyetiyle konuştuğu İslâm'ın şartlarına ilişkin görüşüdür. Mâtürîdî'ye ve onun şârihi olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye göre İslâm'ın şartlarından biri de cihâd'dır.³¹ Bölgeyle ilgili hemen bütün kaynakların³² ittifak ettiği üzere Türkistan iklimine mensup insanların karakteristik hususiyeti; ilim ve cihâd ruhuna sahip olmalarıdır. Burada Mâtürîdî yaşadığı devri kuşatır; devre mensup müellifler kanalıyla da onun tefekkür cephesi şüphesiz çok genişletilerek tasavvufî bir çerçeve içerisine oturtulur. İslâmî ilimlerin kompartımanlara ayrıldığı modern zamanların aksine, bu dönemde Mâtürîdî sûfî bir hüviyete büründürü-

²⁶ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 70; Beyâzî, *İşârâtü'l-Merâm min ibârâtü'l-imâm*, s. 56; İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâva: Kitâbü'l-imân*, VII, 510.

²⁷ İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûlü'd-dîn*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr.1648/2, vr. 121a; Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 468.

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 42b, 604a.

²⁹ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 56,264,315,339,402,424,470; II, 360,504; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 2-3; Nesefî, *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand*, s. 32, 293; Keşşî, *Mecmû'u'l-havâdis ve'n-nevâzil*, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 547, vr. 316b, 317a; Kefevî, *Ketâibu alâimî'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhâtâr*, Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb Bölümü, nr. 690, vr. 105b; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 87; Muhammed Parsa, *Faslü'l-hitâb* (tsh. ve tlk. Celil Misger Nejad), Tahran 1381, s. 18; Kelâbâzî, *et-Taarruf* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1992, s. 130.

³⁰ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 2-3, 203, 207.

³¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 25b; Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, II, 92,100; İlk defa tezimizde dikkat çektiğimiz bu mesele etrafında kaleme aldığımız bir yazı için bk. "Cihad Medeniyeti ve Gaziyân-ı Rûm", *Mostar*, (Mart 2009) s. 34-36.

³² *Kutadgu Bilig* (haz. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 2003, 5484, 5490; Fârâbî, *Tahsilü's-sa'âde, Resâil-i Fârâbî* içinde, Haydarabad 1345/1926, s. 32; a. mlf., *Fusûl el-Mâdanî*, nşr. M.D.Dunlop, Cambridge 1961, s. 50,136-137; İstahri, *Kitâbu mesâliki'l-Memâlik*, Leiden 1967, s. 290-291; Makdisî, *Ahsenü'l-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlim*, Leiden E. J. Brill 1967, s. 273; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, ed. J.H.Kramers, Leiden 1967, s. 467; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut [t.y.], V, 46; Hakîm et-Tirmîzî, *Nevâdirü'l-Usûl* (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1992, I, 273; a. mlf., *Menâzilü'l-İbâd mine'l-İbâde* (thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâyih), Beyrut 1990, s. 60; Nesefî, *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand*, s. 204.

lür.³³ “Kıdvetü'l-ferîkayn” (zâhir ve bâtın ilimlerinin lideri)³⁴ sıfatıyla nitelenir, dönemin mehdîsi olarak görülür,³⁵ Ebü'l-Muîn en-Neseffî'de görüleceği üzere kerâmetlerine vurgu yapılır.³⁶ Yine Mâtürîdî'nin, Hakîm es-Semerkindî³⁷ ve Hallâc'ın halifelerinden Fâris b. Îsâ³⁸ gibi sûfî akranlarıyla³⁹ dostluğuna hususi bir ehemmiyet verilir. Bütün bunlar Türk-İslâm tasavvurunun ilk büyük merhalesinde sebeple neticenin birbiriyle olan ilişkisinin târihî göstergeleridir.

B) Modern Dönem Mâtürîdî Algısının Karakteristikleri

Türk-İslâm tasavvurunun, her ne kadar birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılması mümkün olmasa da, modernleşme devrini saymazsak üç büyük merhalesi vardır: Teşekkül, gelişme ve olgunlaşma dönemleri. Birincisi İslâm tasavvurunun esasının kurulduğu Türkler'in İslâmlaşma sürecidir. İkincisi kemâl devrinin ufuklarını yokladığımız Selçuklu; üçüncüsü ise olgunluk noktası olarak görebileceğimiz Osmanlı asırlarıdır. Parantezin dışında bıraktığımız devir ise “inzivâ dönemi” olarak isimlendirilebilir. Bu büyük merhalelerden her biri, önceki devre kendisini tamamlayabileceği bir nokta olarak bakarken, son asır bunlara tam zıt bir noktadan bakmakta ve ortaya çok düşündürücü fikirler atmaktadır. Modern zamanlarda Türklüğe ve İslâmlığa ait ananelerimizin tarihî silsilelerinin peşine düşülerek muâsır bir İslâm-Türk tasavvuru vücûda getirmek için harekete geçilir ve Türk tarihinin geçmişinde birbirine bağlı olmayan devreler, teşekkül dönemi ve öncesine mahsûs olmak üzere yeniden irtibatlı hale getirilir. Gelişme ve kemâl devrinden ziyâde, başlangıç dönemi yeni baştan canlandırılır. Pekiştirici unsurlardan birisi olarak kendisini gösterdiği bu devrede İmâm Mâtürîdî, “Ebû Hanîfe'nin bir şârihi” olarak yorumlanır. Dolayısıyla da hem şârih hem de serhedilen, birbirine muâdil olarak görülür. Bu nedenle seleften bahsedilen her yerde, mutlaka haleften de bahsedilir. Biri zikredilirken esasen diğerrinin de

³³ İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn*, vr. 161b, 162a; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 3; Neseffî, *el-Kand fi zikri 'ulemâ'i-Semerkind*, s. 293; Keşşî, *Mecmû'u'l-havâdis ve'n-nevâzil*, vr. 316b-317a; Kefevî, *Ketâbu a'lâimî'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, vr. 105b; Rüstüfî, *Fevâid*, *Mecmû'u'l-havâdis ve'n-nevâzil* içinde, vr. 317a.; Yahyâ b. Ali ez-Zendevisâtî, *Ravdatü'l-ulemâ ve nüzhetü'l-fudalâ*, Süleymaniye Ktp., Fatih Bölümü, Nr. 2635, vr. 10b; Neseffî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 473; Sem'ânî, *el-Ensâb*, VI, 115; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 2.

³⁴ Neseffî, *el-Kand fi zikri ulemâi Semerkind*, s. 143.

³⁵ Zebîdî, *İthâfî's-sâdeti'l-muttakîn bi-Şerhi İhyai Ulûmi'd-dîn*, [y.y.] [t.y.], II, 5.

³⁶ Neseffî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 472-474; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 3.

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 255b.

³⁸ Abdurrahman Camî, *Nefahâtü'l-üns* (tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi, haz. S. Uludağ-M. Kara), İstanbul 1995, s. 298; Bu konuda Ali Şîr Nevâî: “Şeyh Ebû Mansûr ve Şeyh Ebû'l-Kâsım [Fâris b. Îsâ] bir biri bile musâhib olmuşlar ve murâfakat tarîkînin dâdîn birmişler, tâ ecel firak zehri aların şerbet-i hayâtiga kattı ve muvâsalatları arsga tefrika taşın attı. Şeyh Fâris ol zamân meşâyihinin makbûli olmuş” demektedir. bk. *Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve* (haz. Kemal Eraslan), İstanbul 1979, s. 95.

³⁹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, IV, 186; M. Parsâ, *Faslü'l-hitâb*, s. 535; Abdurrahman Camî, *Nefahâtü'l-üns*, s. 261; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 60.

kastedildiği ortadadır. Bütün Mâtürîdîler'in Hanefî olduğunu dile getiren Ahmed Cevdet Paşa'nın dikkate değer ifadeleri bu zâviyeden ehemmiyetlidir: "Memâlik-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye'nin ekseri Hanefî ve Hilâfet-i İslâmiyye dahi onun üzerine cârî olduğundan şimdiki halde dahi mezheb-i Hanefî sâirlerine gâlibdir."⁴⁰ Cevdet Paşa'yı takip eden Osmanlı müelliflerinden Manastırlı İsmail Hakkı da, eski Musul Valisi Hacı Reşid Paşa'nın (ö. 1918) "Eş'ârî ve Mâtürîdî rahmetüllâhi aleyhimânın sa'y ü himmetleri *Fıkh-ı Ekber*'i tevsîden ibarettir"⁴¹ şeklindeki görüşüyle aynı vâdide fikirler serdederek şârih ve şerhe tâbi kılınan metin arasındaki ilişkinin içyüzüne dair bilgiler verir:

"*el-Fıkh-ı'l-ekber* nâm kitâb-ı müstetâbları ümmehât-ı mesâil-i i'tikadiyyeyi câmi olduğu cihetle sonradan gelen ulemâ-i kelâm hep o esas üzerine binâ-yı ahkâm eylemişler ve fakat muhâlifin olan fırak-ı dâlle yeni yeni mezhepler ihdâs eyledikçe, onları tezyîf ve ibtâl ve istinâd eyledikleri şükûk ve şübühâtı ref' ü istisâl siyâkında kelâm-ı basit ile lüzûmu kadar tafsîl-i makâl etmişlerdir".⁴²

İktibas ettiğimiz metinden de anlaşılacağı üzere Ebû Hanîfe'yi henüz toprağa atılmış bir tohum gibi Mâtürîdî'de bulmak mümkündür. Sünnî din anlayışının bu Türkistan coğrafyasındaki temsilcisi, bütün ömrü boyunca Ebû Hanîfe'nin peşi sıra yürümüştür.

Modernleşme döneminde, Türkler'in Müslümanlık anlayışı çerçevesinde Ehl-i Sünnet, Mâtürîdî/Hanefî düşünce yapısıyla aynıleştirilir.⁴³ Selçuklular üzerinden Türkler'in Hanefîlik'i şiddetle müdafaa ederek, "teşkil ettikleri İslâm İmparatorluğu için bunu değişmez bir esas olarak kabul" ettikleri vurgulanır.⁴⁴ "İslâm dünyası ve Hanefîlik Türk hâkimiyeti ile kurtulmuş ve yükselmiştir"⁴⁵ ifadeleriyle dönülmesi gereken ufka işaret edilir. Araplar'ın siyâsî hâkimiyeti ellerinden kaçırmalarının İslâm dünyasının mukadderâtını problemlerle mâlûl hale getirdiğini ileri süren bir mütefekkirin, tenkid ettiği merkezin İslâm tasavvurunu temsil

⁴⁰ *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn (Mukaddime-i İbn Haldûn'un fasl-ı sâdisinin tercemesidir)*, trc. Cevdet Paşa, İstanbul 1277, s. 46.

⁴¹ Hacı Reşid Paşa, *Hazreti İmam A'zâm'ın Siyâsî Tercüme-i Hâli*, İstanbul 1328, s. 3.0

⁴² Manastırlı İsmail Hakkı, *Mevâhibü'r-Rahmân fi menâkibi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, Dersâadet 1310, s. 14; Manastırlı'nın bu eseri, esasen İbn Hacer el-Heytemî'nin *el-Hayrâtü'l-hisân fi menâkibi'l-İmâmî'l-A'zâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân* adlı eserinin aslına tam sadık kalınmadan yapılmış tercemesidir. bk. Salih Sabri Yavuz, "Manastırlı İsmail Hakkı", *DİA*, XXVII, 564.

⁴³ Akçuraoğlu Yusuf, *Eski "Şûrâ-yı Ümmet"de Çıkan Makalelerinden*, İstanbul 1329, s. 5; Hacı Reşid Paşa, *Hazreti İmam A'zâm'ın Siyâsî Tercüme-i Hâli* isimli eserini, modernleşme döneminde yazmış olmasına rağmen, Türk Müslümanlığı tartışmalarına girmez. Veri teşkil edecek unsurlara derinden işaret eder ve geçer.

⁴⁴ M. Fuad Köprülü, *Türkiye Tarihi* (haz. H. Palabıyık), Ankara 2005, s. 206-210; a. mlf., *Anadolu'da İslâmiyet* (haz. Metin Ergun), Ankara 2005, s. 20-21; a. mlf., *Türk Edebiyatında İlk Muasavvıflar*, Ankara 1966, s. 13; ayrıca bk. Necib Âsım-Mehmed Ârif, *Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1335, I, 264.

⁴⁵ Osman Turan, *Tarihi Akışı İçinde Din ve Medeniyet*, İstanbul 1980, s. 39; a. mlf., *Müsâmeretü'l-ahbâr*, Ankara 1944, s. 8.

eden Mâtürîdî'ye de dönüş yapması, en azından Eş'arî'yle beraber Mâtürîdî'yi de seleften addetmesi,⁴⁶ bahsettiğimiz hususa ilişkin örneklerden bir diğeridir. Burada; Atatürk'ün emri ve TBMM'nin kararı ile Elmalılı Hamdi Efendi'ye tevdi edilen Kur'ân-ı Kerîm'i tercüme ve tefsir işininin "Hanefî mezhebine riâyet olunarak" yapılması gerektiği hususunda öngörülen tavsiye de hatırlanmalıdır.

Osmanlı modernleşmesinin istikamet ve muhteva değiştirdiği, Müslümanlık algısının hususî şekiller aldığı Cumhuriyet devrinde, Hanefîlik/ Mâtürîdîlik⁴⁷ ile Alevîlik, Türk düşünce yapısının iki merkezî ögesi olarak kurgulanır. Burada Alevîlik, İslâm öncesi döneme bakar. Hanefîliğin Türkistan bölgesine uyarlanmış hali olan Mâtürîdîlik de İslâmî devre doğru akar. Bu yaklaşıma göre bütün Türkler sırrî mezheb olarak, "hislere ve kökleşmiş ananelere dayanan, yani Şamanlık tesiri altında füsunlu bir hayat yaşayan" Alevîliğe siyasî mezheb olarak da Mâtürîdîliğe bağlıdır. Alevîliğe muâdil kabul edilen Mâtürîdîliğin tanımı şu şekilde yapılır: "İslâm harsının Türk muâkalesinden süzölmüş ve İslâm esaslarının Türkler tarafından işlenmiş din fikriyatına müstenid resmî mezheptir."⁴⁸ İşte Mâtürîdî'nin çetrefil bir düğüm haline geldiği nokta tam olarak burasıdır.⁴⁹

Her şeye rağmen intikal devrine cevap verebilecek imkânlarla milleti atâletten kurtarıp harekete sevk etme noktasında en esaslı görüşe sahip unsur da haliyle Mâtürîdîlik'tir. Bir taraftan Hz. Peygamber'in ve Ebû Hanîfe'nin Türk olduğu ifade edilerek hâdiseler esastan ele alınır ve merkezî şahsiyet olarak Ebû Hanîfe görülür, tabiatıyla yelpaze Hanefîliğe doğru genişler.⁵⁰ Diğer taraftan ise Ebû Hanîfe, Mâtürîdî'nin şahsında Türkistan bölgesine indirgenir ve bütün Hanefîlerin Mâtürîdî olduğunda ısrar edilerek çerçeve daha sınırlı bir daireye çekilir.⁵¹ Modernleşme döneminde savunulan İslâm tasavvurunun Yeni-Selefilığe tekabül ettiğini idrak eden Hüseyin Kâzım Kadri'de görüleceği üzere, Hanefîlik, bölgede kökleşmesini ve Türk-İslâm tasavvurunun müebbed manzarası olma

⁴⁶ Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, Mısır 1327, s. 198.

⁴⁷ Yusuf Ziya Yörükân'a göre Ebû Hanîfe, "milletlerin de kaynaştığı ve Arap nüfûz ve kültüründen ziyade Türk ve Fars tesirinin başladığı devri idrak ettiği için kavimlerin rûhiyatına ve hayat tarzlarına nüfûz etmiş, gerek fıkıh ve gerek fikir bakımından nasların ahkâmını derinleştirmiş ve bu ruh ile cemiyetin ihtiyaçlarını bağdaştırmıştır." bk. "İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanîfe", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı. IV (1952), s. 79.

⁴⁸ a. mlf., *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri* (haz. Turhan Yörükân), Ankara 2005, s. 125-131, 184.

⁴⁹ Bu meseleyi müstakil olarak kaleme aldığımız, ancak henüz yayımlamadığımız bir etüdde işlediğimizi ifade etmek isteriz.

⁵⁰ İzmirli'ye göre, Mâtürîdiyye müstakil bir fırka değil, Mâverâünnehir fakihlerinin yoludur ve Mâtürîdîlerin tamamı Hanefî'dir. İzmirli İsmail Hakkı, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, s. 12, 21, 46; a. mlf., *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339-1341, I, 107, 194, 214; a. mlf., *Mülahhas İlm-i Tevhid*, İstanbul 1338, s. 29; a. mlf., *Muhassalü'l-Kelâm ve'l-Hikme*, İstanbul 1336, s. 7, 75.

⁵¹ Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden Kaza ve Kader*, Dersaâdet Kader Matbaası 1338, s. 8; Yörükân, "Kitâb-ü Tefsir-il Esmâi ve's-Sıfat", *AÜİFD*, 1951, s. 104; a. mlf., "İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Ebû Mansûr-i Mâtürîdî", *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler* (haz. Turhan Yörükân), İstanbul 2006, s. 127.

keyfiyetini İmâm Mâtürîdî'nin Mâverâünnehir'de bulunmasına borçludur.⁵²

Söz konusu dönemde aktüel bir mâhiyet arzeden sadece Mâtürîdî değildir, Mâtürîdî üzerinden açılan zeminde Mu'tezile de döneme intibak ettirilir⁵³ ve Eş'arîliğe karşı⁵⁴ muvâzene Mâtürîdî ile Mu'tezile çerçevesinde kurulur. Ancak burada kalınmaz, mesafeler aşılır, Mâtürîdî üzerinden görüşler temellendirilirken selefi geleneğe, özellikle de İbn Teymiyye⁵⁵ ile İbn Kayyım'a kadar uzanılır.⁵⁶ Böylece Mâtürîdî birkaç koldan ilhâm alır, kendini birleştiremeyecek unsurların içinde bulur.

Mâtürîdî, modern kaynaklara göre Türk'tür.⁵⁷ Bu hususta en kuşatıcı ve dik-kate değer tavrı İzmirli İsmail Hakkı sergiler. *Türk Tarih Kongresi*'ne sunduğu "Peygamber ve Türkler" başlıklı tebliğiyle Türk Tarih Tezi'ni İslâm tarihi çerçevesine çeken İzmirli, I. Tarih Kongresi'ndeki duruma uygun olarak Hz. Peygamber'i Türk olarak nitelendirir ve "Türk ideolojisinin" Ebû Hanîfe'de kristalize edilebileceğini savunur.⁵⁸ İzmirli'nin şark tarihi kaynaklarına gönderme yapan ve bütün bir İslâm tarih tecrübesini Türkler'in mayaladığını vurgulayan ifadeleri şöyledir:

"Peygamber, kuvvetli bir ihtimal ile, oruk itibariyle Türk olabilir... İmam-ı Azam Türk'tür. İctihadları da Türk ideolojisine uygundur... [İmam-ı Azam] "icthadında asrın ihtiyacını gözetmiş, hürriyete ve akla ehemmiyet vermiş, serbest düşünmüş, re'yi eline almış olmakla ve sâliklerinin ekseriyet-i azîmesini Türkler teşkil etmekle, icthadının Türk ideolojisine uygun olduğu tamamıyla zâhir olur... [Ebû Hanîfe'nin] iradesi gayet metindir, re'yine tamamıyla sadıktır... [Bu sebeple Emevî ve Abbasî devletine itaat etmemiş, emareten sonra en yüksek makam olan Bağdat kadılığını reddetmiş, bu] icthadı ile, iradesi tam bir Türk kafasında olduğu zâhir [olmuştur. Ayrıca İmam-ı Azam kadınlara hâkimlik vermiştir.] Kadınlara hâkimlik vermek Türk kafasının en bâriz bir vasfıdır. İslâm'ın zuhûrundan evvel Türkler kadınlara hâkimlik vermişlerdi".⁵⁹

Yine aynı şekilde, İslâmcı Babanzâde Ahmed Naim ile Türkçü Ahmed Ağa-oğlu arasındaki tartışma, devrinde kuvvetle hüküm süren bakış açısını verebile-

⁵² Hüseyin Kâzım Kadri, *Ziya Gökalp'in Tenkidi* (haz. İsmail Kara), İstanbul 1987, s. 118.

⁵³ Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden Kazâ ve Kader*, s. 8-9, 175-176, 249.

⁵⁴ a.g.e., s. 176; Akçuraoğlu Yusuf, *Eski "Şûrâ-yı Ümmet"de Çıkan Makalelerimden*, s. 6.

⁵⁵ İbn Teymiyye'nin görüşünün bir değerlendirmesi için bk. Fazlur Rahman, "Functional Interdependence of Law and Theology", *Theology and Law In Islam*, Wiesbaden 1969, s. 97.

⁵⁶ Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden Kazâ ve Kader*, s. 175, 249-250.

⁵⁷ M. Şemseddin Günaltay, "Selçuklular Horasan'a İndikleri Zaman İslâm Dünyasının Siyasal, Ekonomik ve Dini Durumu", *Bellekten*, VII/25, II. Kanun 1943, s. 81,86; Yörükân, *Müslümanlık-tan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*, s. 125-131; İbrahim Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi*, İstanbul 1972, s. 157-158; a. mlf., "Türkler", *İA*, XII/2, 274; a. mlf., *Türk İslâm Sentezi*, İstanbul 1970, s. 183.

⁵⁸ Hacı Reşid Paşa ise, Ebû Hanîfe'nin atalarının Fârisî olmasına rağmen kendisinin Kûfe'de doğduğu için Araplaşmış olduğunu söyler.

⁵⁹ İzmirli İsmail Hakkı, "Peygamber ve Türkler", *İkinci Türk Tarih Kongresi (20-25 Eylül 1937: İstanbul)*, İstanbul 1943, s. 1013-1024.

cek hususiyetler arzeder. Bu tartışmayı Mehmet Emin Erişirgil'in kaleminden okuyoruz:

"Kapı açıldı, Ağaoglu Ahmet Bey, *Selâmünaleyküm* diyerek odaya girdi. Onu gören Ziya:

– İşte bir Türkçü daha... dedi. Müslümancı profesör:

– O, yarı mürted... diye mukabele etti. Gülüştüler. Ahmet Bey, Hazreti İbrahim'in kabilesinin Türk kabilesi olduğundan söz açtı, bu halde Hazret-i Muhammed'in de bir Türk kabilesine mensup olması ihtimalinden bahsetti. Ciddi mi söylüyordu, müslümancı profesörü kızdırmak için mi bu tezi ortaya atmıştı, belli değildi.

Sakallı profesör:

– A Ahmet Bey, Peygamberimiz Efendimiz Hazretlerini muhakkak Araplıktan çıkarmak lazımsa, bari Türkten başka bir millete mal et de sıkıntınız azalsın. Peygamberimiz Efendimiz Hazretlerine Türk dersiniz onun sözlerine ve fiillerine uymanız gerekir, sonra sıkıntıya girersiniz. Geçen gün... Bey de tutturmuş, İmâm Ebû Hanîfe Türktür, diye... Ona da söyledim; ayol maksadın Ziya Bey'e hoş görünmekse, beyhüde iş; O, müslüman büyüklerinin hepsinden kurtulmak istiyor."⁶⁰

Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin Türklüğü, beraberinde Türkçe ibadet tartışmalarını da getirmiştir. Tanpınar'ın "her şeyden evvel siyâsî bir şahsiyetti" dediği⁶¹ Ziya Gökalp'e paralel bir şekilde, Ebû Hanîfe'yi yepyeni bir gözle gören İzmirli İsmail Hakkı'nın devrin ruhuna uygun olan görüşleri ise şu şekildedir:

"Ebû Hanîfe İslâm dünyasında ilk defa Kur'an lafız değil, belki lafzın ifade ettiği manâdır, demiştir. Bu prensibe göre Kur'an'ın Arapça, Türkçe ve Acemce gibi herhangi bir dile ihtisası yoktur. Mânâdan ibaret olan Kur'an'ın herhangi bir dil ile ifade olunması müsavidir...Kur'an yalnız mânâdan ibaret olmakla Arapça olan husûsî nazım ve terkiibini güzelce telaffuza kudreti olsun, telaffuza kudreti bulunmasın, nazm-ı Arabî'yi telaffuza gücü yetsin, gücü yetmesin, herhangi bir kimşenin namazda Kur'an'ı herhangi bir dilde okuması câizdir. Artık namazın başlangıcında herhangi bir dil ile Tanrı'yı anmak, meselâ Tanrı uludur demek, namaz içinde Kur'an'ı ve kaidelerde teşehhütleri okumak, Cuma günleri hutbe irâd etmek câizdir". "Kur'an'a mânâdan ibaret demek de tamamıyla Türk ideolojisine muvafıktır. Görülüyor ki, Türkiye Cumhuriyeti'nce kadınlara hâkimlik vermek ve ezânı ve kâmeti, salât ü selâmu Türkçe okumak, hutbeyi Türkçe irâd etmek, Ebû Hanîfe'nin mezhebine uygundur. Daha hâlâ Ebû Hanîfe'nin Türklüğü'nden şüphe edilir mi?"⁶²

⁶⁰ Mehmet Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı Ziya Gökalp* (haz. Aykut Kazancıgil-Cem Alpar), İstanbul, s. 104-105.

⁶¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemâl*, İstanbul 2001, s. 92.

⁶² İzmirli İsmail Hakkı, "Peygamber ve Türkler", s. 1024-1026.

İslâm tarih tecrübesine yeni çerçeveler arasından bakan İzmirli İsmail Hak-
kî'nin tavrına mukabil Türkçe ibadet tartışmalarında Şeyhülislâm Mustafa
Sabri'nin yaklaşımı da şöyledir:

"Müceddidlerimiz, Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçesini asıl Kur'an makâmına ikâme ede-
rek Türkler'in namazını bile işte bu Türk Kur'an'ı ile kıldırmak isterler. İşte ben de
câiz olmayan şeyin, Kur'ân-ı Kerîm'i Türkçe'ye terceme etmek değil de belki her-
hangi bir lîsân ile tercemesinin namazda tilâveti meselesi olduğunu söylemek iste-
rim. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'in mâhiyet-i hakîkiyesi belâğat-i i'câz-kârisinin
müstenedi bulunan kendi elfâzı ile kâim olduğundan başka; bu elfâzın türlü türlü
manâlara kabiliyeti itibariyle, o manâlardan hangisinin hüvehüvesine murâd-ı ilâ-
hiye olduğu katiyetle kestirilemeyeceği için, muhtelif mânalara göre husûle gele-
cek muhtelif tercemelerden, muayyen bir terceme hakkında Kur'an olmak hükmü
verilemeyecektir. Vâkıa, ihtihâdların ihtilâfına göre eimme-i din tarafından âyet-i
Kur'âniyye'ye muhtelif mânalar verilerek onlardan her biri bir hüküm-i şer'îye
me'haz addedilmiş ve mezâhib-i İslâmiyye müntesiblerince o hükümler
ma'mûlun-bih bile tutulmuş ise de Kur'ân-ı Kerîm'in metnindeki vahdet şimdiye
kadar, olduğu gibi muhafaza edilmiştir. Eğer, her mezhebin Kur'ân-ı Kerîm'e aid
telakkisine göre ibâre-i Kur'âniyye'nin tebeddülüne meydan verilecek olursa mel-
selâ Hanefilerin namazlarında okuyacağı Kur'ân ile Şâfiîlerin namazlarında oku-
yacağı Kur'an başka olmak, ve bi'n-netice fırak-ı muhtelif-i İslâmiyyeden her bi-
rinin ayrı ayrı kitabı bulunmak icab eder". [Amaç müslümanların kitabındaki bir-
liği temin ve teyid etmek ve Kur'ân'a ânz olabilecek en küçük şüpheyi bile orta-
dan kaldırmaktır.] "Kur'ân-ı Kerîm'in mânasını anlamaksızın bile mücerred tilâve-
tine karşı sevâb vaad olunmasındaki ehemmiyet-i itinâ, Müslümanlığın kanûn-i
esâsisi halinde bulunan bir kitab-ı mübînin tağayyürden masûn kalmasını te'mîn
ve te'yîd hikmetine ma'tûf olmalıdır. Çünkü kütüb-i münzele-i sâlifinin tağayyür
ve tahrifinden mütevellid mehâzîr gözümüzün önündedir".⁶³

Devrin Türk Müslümanlığı tartışmaları üzerinden dönüp dolaşım müzâkere
ettiği meseleler bunlardır. Modern devrin çerçevesi içinde görülen Mâtürîdî'nin
en büyük hususiyetlerinden biri de, onun akli bir profile sahip olmasıdır. Mesele
devamlı olarak oraya gelir, fakat hemen hemen hiçbir şey söylenmez, sadece
mülâhazada kalır. Bu yaklaşım tarzını, ilk dile getirenlerden ve kendi içinde
derinleştirir gibi olanlardan biri, dönemin şartları doğrultusunda konuşan Cevdet
Paşa'dır. Kaleme aldığı hemen bütün eserlerinde eskiyle bağlarını koparmamaya
dikkat eden Cevdet Paşa'nın ifadeleri, genelde Hanefiler'in neden Mâtürîdîler'i
tercih ettiğinin sırrını verebilecek vasıftadır:

"İmâm Mâtürîdî'nin mezhebi re'y ü akla evfâk olduğundan Hanefilerin ekseri
onun mezhebinin ihtiyâr etmişlerdir...Ulemâ-i fuhûlün ekserisi mezheb-i Hane-

⁶³ Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, İstanbul 1338-1341, s. 197-198.

ff'nin hakk u savâb olmasına karar vermişdir. Bu cihetle memâlik-i İslâmiyye'nin ekser mahallinde mezheb-i Hanefî şâyî ve câridir".⁶⁴

Geleceğe ilişkin bütün imkânların kaynağı bu satırlarda saklıdır. Artık bundan böyle Mâtürîdî üzerine eğilenler daima Cevdet Paşa'nın açtığı yoldan yürürler -Paşa'nın îmâ ettiği şey bu olmasa da- onu birkaç misli genişletirler ve Mâtürîdî'nin aklıyla devrin fikrinin aynı şeyler olduğuna inanırlar. Bahsettiğimiz husûsa ilişkin diğer bir örnek de Türkler'in İslâmlaşmasını akli bir merhale gibi gösteren ve konuyla ilgili bütün unsurları bir araya toplayan şu ifadelerdir:

"Türkler'de taassup tamamen ârizî bir şeydir. Ve Türkler hislerden ziyâde akla ehemmiyet verirler. Çünkü hisler kolay kolay değişmez; ancak dimağlarını doldurduğunuz zaman onları kani oldukları vadiye sürükleyebilirsiniz. Nitekim Türkler'in müslüman oluşları da bu hakikati gösterir. Çünkü tarihin bütün şahâdetleriyle anlıyoruz ki, onlar kanaatleriyle Müslümanlığa girmişlerdir. Ve öyle görülüyor ki onlar aklen kabul ettikleri esaslardan sonra teferruâta ehemmiyet vermemişlerdir".⁶⁵

Nazarî düşünme ortadan kalktığı için Türkler'in İslâmlaşma sürecinde Mâtürîdî'nin fikrî şahsiyetini idare eden esas zemin olan Hanefîliği benimseme nedenleri de tamamen akli bir çerçevede izah edilir. Modernleşmenin başlangıç dönemlerinde gündeme getirilen hususları, Cumhuriyet devrinde Türk-İslâm sentezi etrafında yeniden inşâ eden bakış açısına göre Türkler, daha ziyâde Şi'î temâyüllü İranlılar'la temas kurmalarına rağmen, İrânî geleneklerle ilgisi az olan ve aynı zamanda Türk düşüncesine uygun düşen bir aklılığı ihtiva eden Sünnîliği çoğunlukla kabul etmişlerdi. Türkler'in Hanefîliği; bu mezhebin insanda irâdeyi tanıyarak ilâhi emri akıl ve delillerle isbâta cevâz vermesi, idarî meselelerde katılıktan kaçınarak ihtiyaçların gerektirdiği hükümleri câiz sayması, devletlere, İslâmî hukuk nizâmını zaman ve mekân şartlarında yürütebilmekte hareket serbestliği tanınması sebebiyle de, Türk siyâsî teşekküllerince resmî mezheb olarak benimsenmiştir. Öte yandan Hanefîlik, "Türk asıldan geldiği sanılan" Mâtürîdî tarafından Mâverâünnehir Türk çevresinde işlenmiş ve Türkler'in "örf ve geleneklerine uydurulmuş" mevcut kültürel yapıya uygun bir hale getirilmiştir. Türk devlet zihniyeti bakımından pek tatminkâr olan bu duruma ilâveten, Abbâsî halîfelerinin de aynı mezhebi temsil etmeleri, İslâm-Türk devletleri ile hilâfet arasındaki münâsebetleri iyice kuvvetlendirmiştir.⁶⁶

⁶⁴ Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ*, Dersâdet 1331, II, 498; a. mlf., *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, s. 46; a. mlf., *Mâlîmât-ı Nâfi'a*, y.y., t.y., s. 12.

⁶⁵ Yörükkan, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*, s. 125-131

⁶⁶ İbrahim Kafesoğlu, *Seçuklu Tarihi*, s. 157-158; a. mlf., "Türkler", *İA*, XII-2, 274; a. mlf., *Türk İslâm Sentezi*, s. 183; A. Yaşar Ocak da Türkler'in Sünnî İslâm tasavvurunu benimsemesinin târihî zaruretlerin sevkiyle gerçekleştiğini ifade etmekle beraber; bu mezhebin Türkler'in yapısına uygun düştüğünü vurgulamaktan geri durmaz. Bize göre, birbirini tamamlar şekilde sunulan

C) Klasik ve Modern Dönem Mâtürîdî Algılarının Tahlil ve Tenkidi

1) Ebû Hanîfe'nin Bir Şârihi Olarak Mâtürîdî

Bu bölümde zaman zaman Mâtürîdî'ye ilişkin klasik bakış açısını da değerlendirmeye almakla birlikte, daha ziyade onu Türk Müslümanlığının kaynağı olarak gören modern argümanları tahlil ve tenkide tâbi tutacağız. Her şeyden evvel ifade edilmesi gerekir ki Mâtürîdî için söylenen şeyler, devrin düşünce hayatında meydana serilenlerin tekrardır. Ana kaynak hâkim bakış açısı olduğu için Mâtürîdî'nin, yetiştiği devrin hususiyetlerini sonuna kadar koruyabileceğini söylemek güçtür.

Türk-İslâm tasavvurunun yeni bir dil peşine düştüğü modern dönemde devamlı sûrette Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe ile; Mâtürîdîliğin de Hanefilikle aynılaştırılması târihi realitenin sürekliliğini göstermesi açısından dikkate değerdir. Bu özdeşleştirmenin anlamı şudur: Mâverâünnehir/ Türkistan ufkunda İslâmlaşma Hanefilik çerçevesinde şekillenir. Kat edilen merhale ne olursa olsun, model Hanefilik olduğu için Türk-İslâm tasavvuru Hanefiliğin havasını hep saklar. Zira bölgede kitâbî İslâm tasavvurunun çehresini kitâbî çerçevedeki İslâm tasavvurunun bütün çizgilerini toplayan Hanefilik, gelecek zaman için esaslı unsurları itibariyle hiç değişmeyecek şekilde tespit etmiştir. Kitâbî çerçevede Türkler'in İslâm tasavvuru bir tarafıyla Hanefiliğe bakarken, diğer tarafıyla da Hanefiliği bir ileri merhaleye taşıyarak Mâtürîdî'de son merhalesine varan bir tecrübeye vücûd verir. İslâmlaşma merhalesinin başında Hanefiliğin tesiri ne ise sonunda da Mâtürîdîliğin yeri odur. Teşekkül devrinin Hanefiliğe mahsus çizgisini Mâtürîdîlik en ileri merhaleye taşımıştır. Onun yeni olduğu nokta tam da burasıdır. Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin fikirleri zemininden bakıldığı zaman eski; Türkistan coğrafyası zâviyesinden değerlendirildiğinde ise yenidir. Bu münasebetle o eski olduğu kadar yeni, yeni olduğu kadar eskidir. Bir başka ifadeyle Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'nin şahsında eskiye olan bağlılığı yanlış anlaşılmalıdır. O, selefi üzerinden bölgeye getirdiği yeniliğe bağlı kaldığı için eski görünür. Niçin söylemeyelim: Mâtürîdî'nin bu tarafları, onun yeni neslin bir adamı olduğunu gösterir. Madalyonun öbür yüzüne intikal edip Ortadoğu'dan gelerek askerî ve siyasî çerçevede İslâmlaşmayı yürütenlerin Hanefî olduğunu gözden kaçırmadığımız vakit, İmâm Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'nin şârihi olmasının sırrı da böylece kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Mâtürîdî, Hanefiliğin siyasî bir çerçeveye de sahip olan bu boyutu üzerinden meşrûiyet devşirmiş, Mu'tezile kadar akılcı olmasına rağmen İslâm dünyasının merkezine karşı çıktığı Mu'tezile'ye karşı durarak, bölgede kabul görececek bir zemin bulmuştur. Ebû Hanîfe'nin muhtasar-müfid bir şekilde vazettiği problemler, onun bir şârihi olan Mâtürîdî'nin eserlerinde tam anlamıyla sistematize edilmiştir. Mâtürîdî çizgiyi kendisinde toparlayan Ebû'l-

bu ifade, esasta birbirine zıt unsurlar ve sonuçlar içerir. bk. "Anadolu" (Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması), *DİA*, III, 112-113.

Muîn en-Neseî'yle bütün bir Osmanlı'yı şahsında hülâsa eden Cevdet Paşa'nın da ifade ettiği gibi bütün Mâtürîdîler, Hanefî'dir.

Ancak burada hiç gözden kaçırılmaması gereken husus şudur: Modern zamanlarda Hanefî ve Mâtürîdî düşünce yapısı özdeşleştirilirken, her ne kadar parantezin dışında bırakılmasa da, Sünnîlik kavramı genelde müphemleşir. Yeni zamanlara nispetle klasik devirde Mâtürîdî'nin Sünnîliği her şeyden önce gelir ve bu kavramın sınırları bellidir. Bu netlik, modern dönemin telifçi yapısı içinde kaybolur. Artık onun Sünnîliği, klasik devirdeki kadar berrak olmayacaktır. Klasik kaynaklarda Ehl-i Sünnet'in bir temsilcisi konumunda olan İmâm Mâtürîdî, yeni devirde, paradoksal olarak sınırları belli olmayan bir Sünnîliğin kendisine inhisâr ettirildiği bir konuma gelir; üslûb ve muhtevâ daralır. Her ne kadar Ebü'l-Muîn en-Neseî, İmâm Eş'arî ile Mâtürîdî'nin arasını ayırarak Eş'arî'yi Sünnî kabul etmese de kadim zamanlarda Sünnîlik sadece İmâm Mâtürîdî'den ibaret görülmez.

Öte yandan Ebû Hanîfe tarafından oluşturulan düşünce iklimini, Mâtürîdî'nin hangi merhaleye taşıdığı üzerinde durulmaz. Türk tarih tecrübesi bu iki isim üzerinde ittifak ettiği için, onlar Osmanlı coğrafyasını kuşatan Müslümanlık ikliminin sembol isimleridir. Burada doğrudan Mâtürîdî'ye atıf yapmasa da, onun akıl-nakil ilişkisine dâir yorumlarını genişleten Muhammed Abduh'un tavrı⁶⁷ bir istisna gibi görünse de, onda Mâtürîdî'ye ait düşüncelerin tabiatı, Batılı düşünürler, Mu'tezile ve İbn Sînâ ile yoğrularak başka bir kültür havzasının malı haline gelir, şartlara paralel olarak vurgular da değişir. Abduh bir taraftan Türkler'in İslâm dünyasına istikamet verir bir merhaleye intikal ettikten sonra İslâm'ın rûhuna nüfûz edemedikleri için, aklın serbest bir şekilde kullanılmasına engel olduklarını ve böylece de taklidin yaygınlaşmasına sebep olduklarını söyler.⁶⁸ Diğer taraftan da İslâm'ın rasyonel bir yorumunu yapmak için İslâm'ı tam olarak idrâk etme yeteneğinden mahrûm olarak gördüğü Türkler'in İslâm tasavvurunun kitabî cephesini inşâ edenlerden biri olan İmâm Mâtürîdî'yi selef ulemâsı arasında zikretmek suretiyle, onu dönülmesi gereken bir ufuk olarak kabul eder.

İslâm'ın şartlarından biri olarak görülen cihâd mefhûmunda görüleceği üzere, irtifâ kaybeden unsurlar, sadece Sünnîlikten ibaret de değildir. Mâtürîdî, Mâverâünnehir bölgesinin genel vaziyetine uygun olarak cihâd kavramını, İslâm'ın temel esaslarından biri olma merhalesine yükseltirken modern zamanlarda bu merkezî kavram, Mâtürîdî'nin düşünce yapısındaki unsurlardan biri olarak bile kendine yer bulamaz. Bu dönemde "cihâd" kelimesi, mâhiyet değiştirir, dinamizm ve aktivitenin karşılığı olarak görülür. Söz konusu anlayış en ileri ifadesini M. Reşîd Rızâ'da bulur. Buna göre modern dünyanın meydan okuması

⁶⁷ Mustafa Sabri'ye göre Muhammed Abduh'un tavrı Mâtürîdî mezhebine hamledilemez. Mustafa Sabri, *Mevkîfî'l-Beşer Tahte Sultânî'l-Kader*, Kahire 1352, s. 41, krş. s. 164.

⁶⁸ Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 134.

karşısında cihâd, müslümanlar için bağlayıcı, fakat güçlü oluncaya yani Batının bilim ve tekniğini elde edinceye kadar onların yerine getiremeyecekleri bir görevdir. Bir görevin gerçekleştirilmesi için zarurî bir şart varsa, o da bizzat vazifedir. Bu nedenle müslümanların modern dünyanın bilimlerini ve usûllerini tedkik ve tefekkür etmeleri öncelikli bir görevdir. Bir başka ifadeyle cihâd, şimdilik bu öncelikli vazifeyi yerine getirmekten ibarettir. Aynı doğrultuda cihâdın meşrûiyet sınırları da şöyle çizilir: İslâm'ı savunmak için yapılan savaş daima hukukîdir. İslâm'ı yaymak için yapılacak savaş ise sadece İslâm'ın barış içinde tebliğ edilmesi yasaklandığı ya da müslümanların kendi hukuklarına göre yaşamalarına izin verilmediği zaman meşrûdur.⁶⁹ Burada "Osmanlı İmparatorluğu ya da 'millet-i İslâmîye' aslında bir 'hey'et-i askerîye'dir"⁷⁰ diyen Cevdet Paşa'nın müstesnâ tavrını da hatırlayalım: "Devlet-i İslâmîyye'nin en büyük vazifesi ifâ-yı farîza-yı cihâd ve gazâ"dır.⁷¹

2) Mâtürîdî'nin Nesebi

Klasik ve modern Mâtürîdî portrelerinin bambaşka vâdileri takip ettiği hususlardan biri de, onun nesebi konusundaki verilerdir. Klasik kaynakların Arap olduğunu vurguladığı Mâtürîdî, modern kaynaklara göre Türktür. Bir diğer ifadeyle modern devirde yönelinen yeni istikamete paralel bir mütearife vardır: Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî "Türk"tür. Bizim bu hükümlere ilâve edebileceğimiz şey şundan ibarettir: Klasik kaynaklardaki, hele de bölgenin Evliyâ Çelebi'si olarak görülmesi gereken Sem'ânî'nin *el-Ensâb*'ındaki verilerin öyle hemen bir kaleme kenara itilmesi mümkün olamayacağına göre, Mâtürîdî'nin İslâm fetihleriyle beraber bölgeye yerleştirilen Araplar'dan olmakla beraber,⁷² iskân sürecinin o ana kadar bölgede aldığı vaziyet gözden kaçırılmadığı takdirde, onun derhal hüviyeti-

⁶⁹ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal, a.g.e. 1789-1939*, Cambridge Cambridge University Press 1984, s. 228-229,236-237; M. Reşid Rızâ, *el-Hilâfe*, Kahire 1341, s. 29-30; Modernleşme asırlarında bizzat İstanbul'da müşahadelerde bulunan bir Batılı'nın 1850'lerde yayımlanan mektuplarında öne çıkarttığı hususlar dikkate değerdir: "Bugün için Türkiye'de artık ne harp söz konusudur, ne de fetihler. Dini yayma ruhu sönmüştür Türkiye'de. İslâmiyet kâfirleri ne kılıçla ve ne de sözle yola getirmek istiyor şimdi. İslâmiyet şu günlerde yalnız ve yalnız kendini korumak kaygısında. Bir zamanlar uğrunda mücadele ettiği medeniyeti şimdi kendi yardımına çağırıyor ve Doğu ile Batı arasındaki engelleri teker teker yıkarak kendini yeni bir hamleye hazırlıyor". M. A. Ubicini, *Türkiye 1850* (çev. Cemal Karaağaçlı), Tercüman 1001 Temel Eser ts., I, 89; Osmanlı Devleti'nin son sadrazamlarından Hakkı Paşa'nın İbnülemin'in defter-i meşâhîrine kaydettiği "İslâmiyyet, insaniyyet için tebliğ olunmuş bir dindir. Din-i İslâmın hâkim olması arzu olunan her yer, İslâm'ın vatanıdır" ifadesi ise, hiç şüphesiz geçmişin mütebakisi olarak görülmelidir. İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Sadrazamlar*, Ankara 1940, s. 1796-1799.

⁷⁰ *Tarih-i Cevdet*, Dersâdet 1309, I, 87-88; III, 89-90; V, 114-115; VIII, 271; Cevdet Paşa'nın bu görüşü Ahmedî'nin *İskendernâme*'siyle de mutabıktır. Ed. İsmail Ünver, Ankara 1983, s. 66a; *Âşıkpaşazâde, Âşıkpaşazâde Tarihi* (nşr. Âli Beğ), İstanbul 1332, s. 205.

⁷¹ *Tarih-i Cevdet*, XII, 138.

⁷² İskân süreciyle alakalı olarak bk. Belâzürî, *Fütûhul-Büldân* (thk. Rıdvân Muhammed Rıdvân), Beyrut 1978, s. 420.

ni kaybettiği, yerleştiği, dolayısıyla da Türkleştiği söylenebilir. Fakat burada daha fazla ileri gitmeye ve sözü İmâm Mâtürîdî'nin irsiyeti lehine ve şahsiyeti aleyhine uzatmaya, dar ve kesin çerçevelere sıkıştırmaya lüzum yoktur. Zira irsiyet kadar şahsiyete de bakmak gerektiği izahtan vârestedir. Mâtürîdî; karşı çıktığı bazı akımlar ve düşünceler çerçevesinde Mâverâünnehir bölgesine; eserlerini inşa ediş tarzı, telifâtının mistik yoğunluktan uzak oluşu itibarıyla de Basra-Bağdat civarına yerleştirilebilir. Bir başka ifadeyle onun görüşlerini Irak tarafına uzatmadan Türkistan'a yerleştirmek o kadar da kolay değildir. Türkler'in İslâm tasavvurları da paradoksal olarak aynı şekilde Türkistan coğrafyasına bakar gibi gözükmektedir Ortadoğu'ya; Ortadoğu'ya bakar gibi gözükmektedir de Türkistan'a bakar. Bu tasavvurlar tâbir câizse genişleyerek derinleşen bir vâdide akar. Her şey bu hat etrafında döner. Mâtürîdî algısının modern merhalesinde ise; onun düşünce yapısı Ortadoğu'da teşekkül eden yapının etkileri gözden kaçırılarak, sadece Mâverâünnehir bağlamına sıkıştırılır. Bir başka ifadeyle vurgu, Mâtürîdî'den ziyade Mâtürîdî'nin bir tarafına yapılmakta, böylece Mâtürîdî ait olduğu asrın düşünce vâdisinden koparılmaktadır. Türk İslâm tasavvurunun kendine mahsus tarafları, hâdisenin Ortadoğu'da vücûd bulan kısımları görmezden gelinerek ele alınamaz. Kaldı ki istikamet ve nizâm verici muharrik unsur aslında buradadır.

Ebû Hanîfe ve onun şârihi olan Mâtürîdî'nin Türklüğünü gerekli kılan şey, İslâm'ın Türkler'in kadîm âdetleriyle mutâbık olduğu düşüncesinden de bağımsız değildir. Türkler'in İslâm'ı millî bir din şeklinde algılayarak, ruhlarına, örf ve törelerine İslâmiyyet'i uygun bulmalarıyla bu dini "asr-ı saâdete mahsus sâfiyeti ile" kabul etmeleri⁷³ aynı ihtiyacın tabîî bir neticesidir. Burada meseleyi mevcut zâviyeden değil de, varılmak istenilen merhaleden görmeye çalıştığımızda şöyle bir izah denemesi yapılabilir: Modernleşmenin dört yol ağzında İmâm Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'ye biçilen Türk kimliği, siyasî şartların zaruretlerini aşmanın imkânlarından biridir. Türkler'in dînî terbiyesinde vazgeçilmez bir yere sahip olan İmâm Mâtürîdî'nin Türklüğü üzerinde ısrar, onun düşüncelerinin hakikî hüviyetine giden yolu açacak tılsımlı bir anahtardır. Ancak devrin hâlet-i rûhiyesinden sıyrılmayı beklerken sebeplerin bazı şeylerin bahânesi olduğunu görüyoruz. Nitekim Mâtürîdî'nin Türkçe ibadet tartışmalarında, eski kalıptan çıkarılıp yeni bir kalıba dökülmesi, o tartışmalarda kadîm dünyaya ait değerlerin aktüel olanın emrine verildiğini göstermektedir.

3) Modern Dönem Mâtürîdî Algısının Selefî Damarı

Çağdaş Türk düşüncesi öyle yollardan geçer ki, kadîm zamanlarda bir araya gelmesi tahayyül dahi edilemeyecek pek çok şeyle omuz omuza yürür hale gelir. Bütün tezatlar aynı yol ağzında toplanır. Eski dönemde birbirine o kadar yakın

⁷³ M. Şemseddin, *Mâziden Âtiye*, s. 116-121.

duran Eş'arîlik ile Mâtürîdîlik, bir anda yol değiştirip bambaşka mecrâlara doğru kayarken Mu'tezile, Mâtürîdîlik ve İbn Teymiyye aynı güzergâha dâhil olurlar. Bu dönemde özellikle Eş'arîlik aleyhine ve Mâtürîdîlik ile Mu'tezile lehine bir arayış kendini gösterir. Burada her ne kadar Mâtürîdîliğe ait bir dünyanın penceresinden bakılarak fikir imâl edilir gibi yapılsa da, yol alınan yeni dünyaya ve zihniyete zemin teşkil edebilecek unsurlar yoklanmakta, haliyle klasik dönemde birbirine karşı konumlanan Mâtürîdîlik ile Mu'tezile arasındaki zıtlıklar, yeni bir bütün oluşturacak derecede gevşetilerek ortadan kaldırılmaktadır. Bu arada Mâtürîdî üzerinden görüşler temellendirilirken selefî geleneğe, özellikle de İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile İbn Kayyim'a (ö. 751/1350) zaman zaman başvurulması, modernleşme döneminde kaynaklara dönüş hareketinin esasta, metodik olarak İbn Teymiyye'ye dönüş olduğunu, hedefin onun metodunu yeniden inşâ etmek olarak belirlendiğini göstermektedir.⁷⁴ Hadisenin ironik boyutu ve büyük neticelerinden biri şudur: Türkler'in Müslümanlık tasavvurunun kendine özgü husûsiyetlerine vurgu yapanlar Mâtürîdî ile İbn Teymiyye'yi hall ü hamur etmekte, siyasî hâdiselerin imkân ve fırsat bıraktığı nispette, Türkistan'a doğru yol alırken esasen Ortadoğu kulvarına girmekte, sonuçları açısından bakıldığında, denge Mâtürîdî'den İbn Teymiyye'ye kaymaktadır. Modern zamanlarda Mâtürîdî üzerinden Türk Müslümanlığı projesini yürütenlerin, dînî sahada savundukları görüşler itibariyle, Seleflere denk düşen bir vaziyet arz eden manzarası, Türk Müslümanlığı fikriyatını problemlerle mâlûl bir çerçeveye gömmektedir.

Dikkate değer bir başka nokta da İslâmcılar'ın; inkırâzdan nasıl sıyrılabileceğinin yollarını ararken Mu'tezile ile Mâtürîdî arasında irtibat kurması ve Mâtürîdî'nin görüşlerini İbn Teymiyye ile özdeşleştirmesine mukabil; çağdaş İslâm modernizmi temsilcilerinin de İbn Teymiyye ile Mu'tezile'nin görüşlerini aynılaştırmasıdır.⁷⁵ Tabîî İslâm modernistlerinin veya İslâmcıların Mu'tezile'ye yönelmesi sebepsiz değildir. Zirâ Mu'tezile'yi "iyilik ve kötülük, ilâhî emirler ve nehiyeler (yasaklar) fikrini canlı bir dînî kuvvet olarak muhafaza" ettiği için metheden bizâtihi İbn Teymiyye'dir. Hülâsa birbirinden farklı zâviyelerden ele alınır gibi gözüксе de, modern dönemde işlevsel olarak Mâtürîdî ile Mu'tezile arasında fark yoktur. Eğer İslâm modernisti; İslâmcı gibi görüşlerini, bazı şeylerin murâkabeye tâbi tutulduğu İstanbul'da neşretseydi, muhtemelen Mu'tezile yerine kasden Mâtürîdî kelimesini tercih etmek zorunda kalacaktı. Bir başka ifadeyle ne kadar ayrı yollardan yürünüp, farklı isimler kullanılsa da, müşterek bir noktada birleşmektedir. Bu da Mu'tezile ve Mâtürîdîliğin bizâtihi kendisinden ziyâde, onların temsil ettiği değerlerle vücûd verilmek istenilen düzendeki işlevsellikleri-

⁷⁴ Bu hususta bazı dikkatler için bk. Fatih M. Şeker, *Osmanlılar ve Vehhâbilik -Hüseyn Kâzım Kadri'nin Vehhâbilik Risalesi*, İstanbul 2007, s. 75.

⁷⁵ Fazlur Rahman, *İslâm* (çev. M.S.Aydın-M. Dağ), Ankara 1996, s. 234; Fazlur Rahman'ın Mâtürîdîliği mahkûm eden ifadeleri için bk. *a.g.e.*, s. 159.

dir.⁷⁶ Burada eski Şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin durumu üzerinden bazı hususlar daha belirgin hale getirilebilir. Bilindiği gibi bu zât, Osmanlılar'ın Mâtürîdîliği bırakıp Eş'arîlik'te demirlediği için gerilediği yolundaki iddiaların⁷⁷ yoğun bir şekilde gündeme getirildiği bir zaman diliminde, kendisinin Eş'arîliği benimsediğini ilân etme gereği duymuştur.⁷⁸ Onun yaslandığı geleneğin ana damarını terk etmesinin temel sebebi, bu mezhebi savunuların aslında Mâtürîdîlik kılıfı altında Mu'tezile'yi savunduklarını fark etmiş olmasıdır.⁷⁹ Nitekim Mustafa Sabri'nin eserlerinde benimsediği Mâtürîdîliğe dâir çift karakterli üslûptan bunu çıkarmak mümkündür.⁸⁰ Haddizâtında mantıkî temellerine götürüldüğü takdirde vahdet-i vücûd üzerine kaleme aldığı yazılarda görüleceği üzere, tasavvuf karşıtlığı âşikâr olan Mustafa Sabri'nin, tasavvufî yöntemle aynileştirilen Eş'arî düşünce yapısını⁸¹ benimsemesi mümkün değildir.⁸²

Netice olarak; çağdaş İslâm düşüncesi senkretik/telifçi bir karaktere sahip olduğu için asırlara yayılan gelişmeler bir kalemde silinir, kavramlar muğlaklaşır,

⁷⁶ Bunun eğer müspet(!) bir neticesi varsa o da şudur: Dağılan, alt üst olan coğrafi vaziyet ve sınırlar, fikrî çerçevede bir araya getirilmektedir.

⁷⁷ Mustafa Sabri, *Mevkûfû'l-Beşer Tahte Sultânî'l-Kader*, s. 27; Mustafa Sabri'ye göre İslâm şeriatını yıkmaktan muhafaza eden unsur Eş'arîler'dir. a.g.e., s. 45.

⁷⁸ a.g.e., s. 6, 24, 28; Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Mustafa Sabri'ye verdiği cevaplar için bk. *el-İstısbâr fi't-Tahdis ani'l-Cebr ve'l-İhuyâr*, Kahire 1951/1370, s. 7-8,11 vd.

⁷⁹ Mustafa Sabri, *Mevkûfû'l-Beşer Tahte Sultânî'l-Kader*, s. 41, özellikle de s. 43; Düccane Cündioğlu, Mustafa Sabri Efendi'nin "Fransız oryantlizminin desteğindeki modernist saldırıyı püskürtmek amacıyla Mâtürîdîliği bırakıp Eş'arîliğe" geçtiğini söyler. bk. Düccane Cündioğlu, "Gazâlî Bağlamında Felsefe, Kelâm, Akaid", *Keşf-i Kadîm*, İstanbul 2008, s. 49; Mustafa Sabri'nin Mâtürîdî mezhebinin terk etme nedeniyle ilgili ifadeleri için bk. Mustafa Sabri, *Mevkûfû'l-Beşer Tahte Sultânî'l-Kader*, s. 94,106-107.

⁸⁰ Mustafa Sabri, Mâtürîdîliği bir taraftan mahkum ederken diğer taraftan da idealleştirir. İdealleştiği yerler için bk. *Mevkûfû'l-Beşer Tahte Sultânî'l-Kader*, s. 56-58,161; Mahkûm eder gibi olduğu yerler için de ayrıca bk. a.g.e., s. 4, 6, 94, 106-107, 145.

⁸¹ Eş'arî mezhebine mensup Kuşeyrî'nin *Risâle'si* "sûfîlik ve Sünnî kelâmı birleştirmede bir belge durumundadır". Yine bir Eş'arî olan Gazzâlî'nin şahsında büyük bir kelâmcı ile büyük bir sûfî bir araya gelmiştir. Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 195-196.

⁸² Bir başka ifadeyle Mustafa Sabri ancak Seyyid Bey'in aşağıya aldığımız ifadeleri doğrultusunda Eş'arîliği benimseyebilir: "Gerçi Eşâire ile Mâtürîdiyye beyinde bazı mesâil-i itikadiyyede ihtilâf var ise de, ihtilâf-ı vâki mesâil-i müteferria ve cüzîyyeye mütedâir olup usûl u esasât-ı itikadiyyede müttefik olduklarından ve ihtilâf ettikleri mesâilin ekserinde beyinlerini tevfiik kabil olduğundan birbirlerinden ayrılacak ve yekdiğerini bid'at ve dalâlet-i itikadiyyeye nisbet edecek kadar aralarında ihtilâf yoktur. Bu sebebe mebnîdir ki Eşâire tabiri bazen Ehl-i Sünnet mürâdîfi ve ehl-i bid'at mukabili olarak istimâl olunur ve bu surette bi-tarîk'it-tağlîb Mâtürîdiyye'ye dahi şâmil olur". bk. Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, I, 67. Cevdet Paşa'nın görüşü de bu merkezdedir: "Bu iki İmâm-ı hümmâm Ehl-i Sünnet ve Cemâ'at'ın ayneki ayneyn-i hidâyeti olup eğerci bazı cüz'iyât-ı mesâil-i kelâmîyyede ihtilâfları var ise de usûl-i itikâdiyyatta müttefik olduklarından ve ihtilâf ettikleri mesâilin ekserinde beyinlerini tevfiik kabil olduğundan birbirinden ayrılacak ve yekdiğerini bid'at ü dalâlete nisbet edecek kadar beyinlerinde ihtilâf yoktur. Binâenaleyh Eşâ'ire, Mâtürîdiyye mukabili olarak zikrolundukta İmâm Eş'arî'nin etbâi murâd olunur. Bazen dahî ehl-i bid'at mukabili olarak mezkûr olup umûmen Ehl-i Sünnet demek olur. Bu surette Eşâ'ire, Mâtürîdiyye'ye dahî şâmil olunur". *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, s. 69.

mantikî neticelerine götürüldüğünde târihî tecrübeye birbiriyle uzlaştırılması mümkün olmayan unsurlardan bir sentez yaratılmaya çalışılır. Dönemin eklektik zevkinin yansıması olan bu özelliği, Mâtürîdî'nin modern algılarında da müşâhede edilmektedir. Onun Mu'tezilî ve selefî unsurlarla mezcedilmesi, bâzen de örtüştürülmesi, bunun en bâriz örneğidir. Batı'dan başlayarak Mu'tezile'nin ve filozofların rasyonalist geleneğinden İmâm Gazzâlî, Mâtürîdî ve özellikle de İbn Teymiyye'ye uzanan bir yelpazede fikir imâl eden Muhammed Abduh, hem modern seleflikte Mâtürîdî'nin oturduğu yere tercüman olmuş, hem de söz konusu tavrı bizzat kendi düşünce çizgisinde ortaya koymuştur. Mâtürîdî adına döneme bir şeyler ilâve ettiği şüpheli olan bu yaklaşımın bir adım ilerisine geçildiği takdirde, söz konusu eklektizmin hiçbir cevap almasa da fikir adına birçok kapıyı aynı anda çalma mahâretini sergilediği ortadadır. Mâtürîdî'nin beyhüde arandığı bu sınırdaki İbn Teymiyye vardır. Kurcalanırsa devrin birçok meselesinin de burada yığıldığı görülür.

4) Mâtürîdî'nin Mistisizme Karşı Aldığı Vaziyet

Modernleşmenin lugatında tasavvufa yer yoktur. Bu lugatte yer bulan "Türk Müslümanlığı" fikriyatında da tasavvufî neşvenin olduğunu söylemek güçtür. Halbuki Müslümanlığımızın tasavvufî şahsiyetinden sıyrılmadığı klasik dönemde bütün yollar bir şekilde mistisizme çıkar. Bu açıdan İmâm Mâtürîdî'nin fikrî hüviyeti ve şahsî çehresiyle ilgili olarak üzerinde en çok durmayı hak eden unsurlardan biri de, onun, devrinde sûfî bir karaktere büründürülmesidir. Keşf ve ilhâma bilgi kaynakları arasında yer vermeyerek yaşadığı devre kafa tutar gibi görünen⁸³ Mâtürîdî'nin, bölgenin İslâm tasavvurunu yansıtabilecek nitelikteki klasiklerde bir zâhid olarak tavsîf edilmesi ve şahsiyetinin menkabelerle örülerek bir evliyâ çehresine büründürülmesi, bölgeye hayat veren en ehemmiyetli unsurun tasavvuf olduğunu gösterdiği gibi; tasavvufun onun mensup olduğu yapının tabîî bir parçası olduğuna da işaret eder. Nitekim kitâbî İslâm tasavvurunun temsilcisi konumundaki Ebû Seleme es-Semerkindî⁸⁴ ile devrin resmî akâid manzûmesini yazan ve ünlü sûfî Ebû Bekir el-Verrâk'ın⁸⁵ talebesi olan Şeyh Ebû'l-Kâsım Hakîm es-Semerkindî'nin portreleri de⁸⁶ zühd kavramı üzerinden inşâ edilir. Hallâc'ın müridlerinden Fâris b. İsâ'nın talebesi olan Kelâbâzî (ö. 380/990) örneğinde görüleceği üzere devrin sûfîleri itikadî zemine Mâtürîdî düşünce yapısını yerleştirmişler;⁸⁷ onların bu yaklaşımı ise Hanefî-Mâtürîdî

⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 6,11, 234-235; Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*; I, 24, 34-35; Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 8.

⁸⁴ bk. İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli Usûlü'd-Dîn*, vr. 161a.

⁸⁵ bk. Sülemî, *Tabakâtü's-Sıfîyye*, thk. Nûreddin Şüreybe, Kahire Dâru'l Kitâbî'l-Arabî, 1953, s. 221; *Nefahât trc.*, s. 261; Sem'ânî, *el-Ensâb*, IV, 186.

⁸⁶ *Nefahât trc.*, s. 261.

⁸⁷ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 61-125.

gelenek tarafından da kabul görmüştür.⁸⁸ Diğer taraftan görüşlerini Mâtürîdî'nin şerh ettiği Ebû Hanîfe de, bir çok kaynakta bir sûfî olarak takdim edilir.⁸⁹ İslâmlaşma'nın mühim bir tarafını inşâ eden sûfîler, Ebû Hanîfe'yi bir ufuk olarak görürlerken, Ebû Hanîfe de onları ufuk olarak görür.⁹⁰ Mâtürîdî dahil bölgede dillendirilen menkabelerin doğruluğu veya yanlışlığından ziyâde, tasavvufun aksisedâsının bu coğrafyada hemen her şeye sinmiş olması önemlidir.

Bütün bu örnekler İmâm Mâtürîdî'nin, devrinin adamı olduğunu gösterecek yönleri sahip olsa da; onun kendi eserleri üzerinden döneme bakıldığı takdirde, halledilmesi gereken pek çok problemin olduğu ortadadır. Kaleme almış olduğu metinlerde son noktada vahiyle kayıtlı bir rasyonelliğin peşinde olan Mâtürîdî'nin görüşlerini, özellikle de onun sûfîlerin keşf anlayışına karşı keskin duruşunu, Mâverâünnehir'in mistik zeminine yerleştirmek ve bunu tasavvufun İslâmlaşmadaki muharrik unsur oluşuyla örtüştürmek pek de kolay değildir. Bu hususu bir tenâkuz olarak görmemekle beraber, Mâtürîdî'nin burada red ve kabul arasında bocalamayarak devrinin tamamıyla üstüne çıktığını düşünebiliriz. Bu konuda bir izah tarzı olarak şu söylenebilir: İmâm Mâtürîdî, bölgede hâkim olan mistik telâkkilerin itikadî bağlamda sebep olacağı muhtemel tehlikeleri önleme amacına mâtuf olarak, devrindeki mistik yoğunluğun dengelenmesi gerektiğine inandığı için böyle bir duruş sergilediği gibi; Mu'tezile karşısında mistik çerçevede görüşlerini müdafaa edemeyeceğini bildiğinden dolayı, daha işin başından itibaren böyle bir tavır içerisine girmiş olabilir. İslâm öncesi devre dönüş potansiyeli taşıyacak unsurlardan uzak olmayan bir coğrafyada, Mâtürîdî'nin eserlerinde tasavvufî unsurlar, sanki bölgede İslâm'a rasyonel ve realist bir zemin teşkil etmek için yavaş yavaş geri çekilir. Bu nedenlerle, o devirdeki mistisizme Mâtürîdî'den gelmek gerektiği gibi, Mâtürîdî'ye de aynı devirdeki mistisizmden gitmek gerekir.

Modern dönemde bakışlarını Mâtürîdî'ye hasredenler, bir taraftan Türkler'in İslâm tasavvurunun kalbî boyutunu vurgulamayı ihmal etmezlerken, diğer taraftan Türk İslâm tasavvurunun merkez ismi olarak gördükleri Mâtürîdî ile tasavvuf arasına mesafe koymaktan çekinmezler. Bu bakış açısı, her şeyden önce bölgenin geldiği merhaleyi ve gittiği istikameti inkâr etmek demektir. Bir kere daha söyleyelim: İmâm Mâtürîdî'nin tam bir sûfî olup olmaması o kadar önemli değildir. Mâtürîdî, bizâtihi tasavvuf ocağının ateşiyle yanmasa da, devri tutuşturan şey oradadır. Mâtürîdî, Mu'tezile karşısında inşâ ettiği rasyonel duruşu, Türkistan coğrafyasının mistik ikliminde sergiler. Tasavvuf, Mâtürîdî'den önce olduğu gibi

⁸⁸ Krş. Kuraşî, *Cevâhirü'l-Mudîyye*, nşr. Abdülfettâh Muhammed Hulv, Kahire 1978, II, 272; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behtyye fi Terâcimi'l-Haneftyye* (nşr. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sani), Kahire 1324, s. 161.

⁸⁹ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ* (trc. Süleyman Uludağ), Bursa 1984, s. 275-282; Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1996, s. 126,188; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1981/1401, X, 107; ayrıca bk. Kerderî, *Menâkibu Ebî Hanîfe*, Beyrut 1981, I, 379.

⁹⁰ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 144.

ondan sonra da bölgede bütün hızıyla yayılmaya devam etmiştir. İslâm öncesi dönemden başlanarak bölgedeki dinlerin, mistisizm kelimesi etrafında toplanabilecek bir mâhiyet arzemesi, mistisizmin bu coğrafyadaki derinliğini göstermektedir. Bölgedeki dinlerin senkretik karakteri, mistisizmi besleyen unsurların başında gelir. Zerdüştlüğü (Mazdeizm) Hristiyanlık ve Budizm ile telif etmek amacıyla ortaya çıkan ve klasik kaynaklarda "zındıklık" olarak tavsif edilen, senkretik karakterinden dolayı Budizm'den pek de ayırt edilemeyen Gnostik karakterli, Budizm'e ve Şâmânizm'e benzeyen birçok çizgiyi bünyesinde barındıran Maniheizm'in mâhiyeti bu hususa örnek olarak verilebilir. Mistik İslâm tasavvurunun bölgede hâkim olmasını sağlayan unsurların başında, bir din olmaktan ziyâde, İslâm dahil bölgedeki hemen her dinî yorum ve pratiğe bir şekilde yerleşen Şâmânizm gelir. Gnostik tabiatlı Budizm, Maniheizm ve diğer dinî unsurlara Şâmânizm üzerinden gitmek gerekir. Diğer bir ifadeyle, bölgeyi mistik İslâm tasavvuruna entegre eden mühim unsurlardan biri de Şâmânizm'dir. İslâm öncesi dinler ve mistik bir yöne sahip Şâmânist bakıyye üzerinden İslâm'ın tasavvufî yorumu bölgede dal budak salmıştır. Sûfler/zâhidler, alttan alta devam eden eski dünyanın mistikleri zemininde hareket ederek bölgenin istikametini tanzim etmişlerdir. Dejenere bir yapıyı dengeli bir şekilde İslâm'ın öngördüğü bir doğrultuda inşâ etmişlerdir. Sûflerin vücûd verdiği İslâm yorumu kitâbî kültüre nüfûz ederek yerleştiği için, bu yaklaşım tarzı söz konusu anlayışın sert taraflarını bölgenin mistik iklimine uygun hale getirerek yumuşatmıştır. Bu zeminden, özellikle de *Divânü lügati't-Türk*, destanlar ve *Târîh-i Cihângüşâ'*dan hareket edildiği vakit "Türkler'in İslâm'a intisap etmelerinde tasavvuf niçin hususi bir yere sahiptir?" sorusunun cevabı da kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Bunun en somut örneğini Türkler'in her şeye Tanrı dediklerini ifade eden Kaşgarlı Mahmud'da buluyoruz. Buradaki "Tanrı" kelimesinin muhtevâsı tartışmalı olsa da, şu husus kesindir: Türkler her şeye ilâhî bir mâhiyet vermişler, hemen her şeyi rahmânîliğin sınırına kadar götürmüşlerdir. Bu çerçeveyi ve zemini imkânlar yığını haline dönüştüren ise, sûfler olmuştur. Dolayısıyla Türkler'in İslâmlaşma sürecinde tasavvuftan bahsetmek esasında doğrudan İslâm'dan bahsetmekle eşdeğerdir. Zirâ geçiş devri İslâm tasavvuru şifâhî ve bir taraflıyla da kitâbî çerçevede tamamen mistik bir istikamet ve muhtevâyâ sahiptir. Türk-İslâm yorumunun kaynağı İslâm öncesi devrin mistik zemininde teşekkül eden tasavvufî verilerde saklıdır. Bir diğer ifadeyle bölgenin İslâm tasavvuru, sûfî boyutu olmaksızın anlaşılabilir.

Netice olarak; metinleri inşâ eden devri ihmâl ederek Mâtürîdî sadece İslâm düşüncesinin klasikleri arasında yer alan *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vilât* gibi eserlerinden hareketle okumaya tâbî tutulduğu takdirde, onun fikrî portresindeki denge yaşadığı devir aleyhine bozulur. Onun itikadî, epistemolojik ve metodolojik kaziyelerini ortaya koyarken kaleme aldığı metinler kadar, devrinden de hareket etmek gerektiği bir müteârifedir. Burada sorulması gereken suâl şudur: Niçin Mâtürîdî'de akılcı bir karaktere sahip olan devir, dönem kaynaklarında mistik bir çehreye bürünür? Mâtürîdî mistik bir muhitte nasıl rasyonalist bir rûh

sahibi olabilmıştır? Bu bir tezdadır? Şüphesiz değildir. Mu'tezile'nin "rasyonalist" düşüncelerine karşı sûfi bir görüşle cephe açmanın mümkün olmayacağı ortadadır. Binâenaleyh bu yönüyle devrin mistisizmi, akılcılığı boğacak bir yapıda değildir. Karşılıklı sınırlar arasında duran ve tasavvufî mizacın adamı olmayan İmâm Mâtürîdî, doktrinini ortaya koymuş, kendisine muâsir olarak kabul edebileceğimiz diğer eserler ise o doktrin halka nasıl intikal edeceğiyle ilgilenmişlerdir. Bir başka ifadeyle Mâtürîdî'de devrin Müslümanlığı doktrin emrine girerken, diğer eserlerde Türkler'in hayat tarzı doktrine nüfûz ederek onu şekillendirir.

5) Devrin Tazyiki Altında İmâm Mâtürîdî'ye Biçilen Rol: Akılcılık

Mâtürîdî, aklın her şeyin ufku olduğu bir zamanda Türk iklimine akılcı bir zemin üzerinden yürüyerek girer.⁹¹ Devrin geldiği noktada Mâtürîdî'nin rasyonalist bir çizgiye doğru yelken açması mukadderdir. Fakat Mâtürîdî sadece bu mudur? Şüphesiz değildir. Bu dönemde "Neo-Mu'tezilî" olarak tavsif edilenler, Mu'tezile'yi yeni bir form içerisinde aktüel hale getirerek Mâtürîdî'ye dönüş yapmakta, haliyle seviyesi ve derinliği ne olursa olsun, Mâtürîdî'nin akılcı olduğu hususu üzerinde durmaktadırlar. Mu'tezilî, felsefî ve Mâtürîdî çerçeveye yerleştirilebilecek telifçi bir akıl anlayışını esas alan Muhammed Abduh'un, Mâtürîdî'yi de geniş ve toparlayıcı çizgiden biri olarak görmesi dikkate değer bir örnek olarak okunabilir. Mâtürîdî, burada devrin ihtiyaç duyduğu zarûfî yöne doğru yol alır; içine doğduğu ortamdan Türkler'in Müslümanlık tarzının akılcı olduğu yönlerine doğru sürüklenir. İslâmlaşmanın dolayısıyla da Mâtürîdî'nin düşünce yapısının teşekkül ettiği coğrafyanın mistik çehresi ve bölgeyle ilgili diğer verilerden hareket edildiği takdirde, Türk Müslümanlığının başat özelliğinin akılcılık olarak nitelenmesi mümkün değildir. Kaldı ki Mâtürîdî, yaşadığı dönemin neredeyse rasyonalistleri olarak görülen Mu'tezile'nin tam karşısına yerleştirilir.

Mâtürîdî ile Mu'tezile'nin akılcılığının mâhiyetini, teferruâta inen bir muhâkeme ve mukayeseden hareketle değerlendirdiğimizde, onların akılcılığı hem birbirine bağlı hem de birbirinden ayrı iki bahistir. Mâtürîdî bir cephesiyle cevaplandığı, hesap sorduğu, muhâkeme ve murâkebeye tâbi tuttuğu taraftır.

⁹¹ Bu çerçevede sorulması gerekli olan soru şudur: Mâdem ki Türk-İslâm tasavvurunun karakteristiğini veren akılcılık, Arap âleminde neşvünemâ bulan ve Mâtürîdîlikten çok daha akılcı olduğu tartışma götürmez olan Mu'tezile nereye yerleştirilmelidir? Günaltay'ın bu soruya cevap teşkil edecek yaklaşımı şöyledir: "Basra mektebini kuran ve yükseltenler Mâverâünnehr'in istilâsı hengâmında Ubeydullah b. Ziyad tarafından Buhara'dan Basra'ya nakil ve orada iskân edilmiş olan Türkler ve bunların çocukları"dır. M. Şemseddin Günaltay, "İslâm Dünyasının İnhitâtı Sebebi Selçuk İstilâsı mıdır?", *İkinci Türk Tarih Kongresi* (20-25 Eylül 1937: İstanbul), İstanbul 1943, s. 351; a. mlf., "İbn Sina'nın Şahsiyeti ve Milliyeti Meselesi", *Belâten*, IV/13 II. Kanun 1940, s. 30; Günaltay burada Belâzurî'nin *Fütûhul-Büldân*'ını referans olarak verir. Ancak *Fütûhul-büldân* metninden Günaltay'ın ulaştığı bu neticeyi çıkarmak mümkün değildir. Zirâ Belâzurî, Ubeydullah b. Ziyad'ın Buhârâ halkından esir aldığı kimseleri Basra'da iskân ettiğini nakletmekten öte bir bilgi vermemektedir. bk. *Fütûhul-büldân*, s. 369.

Bu açıdan değerlendirildiği zaman onun üslûbu Mu'tezilî bir çehre taşısa bile, ufuk ve istikamet tamamen farklıdır. O, en az Mu'tezile kadar akılcı olmasına rağmen, resmî/Sünnî çerçevede hareket eden, dolayısıyla da akıl ile nakli uzlaştı-
rabilen⁹² bir üslûp yakalamaya muvaffak olabilmıştır. Nitekim nübüvvetin varlığını aklen zarûrî görmekle beraber, bu lüzûmu dizginlemesi buna işaret eder.⁹³ Yani aklî zarûret peygamberlere olan ihtiyacı gerekli kılar, ancak aklın sebep olacağı anlaşmazlıkları son noktada halledecek merkez Tanrı'nın varlığı, dolayısıyla da Peygamber'dir. Böylece insan aklının her şeyi kuşatamayacağını söylemek suretiyle aklî vahiyle mukayyet hale getiren⁹⁴ Mâtürîdî'ye mukabil Mu'tezile ise, resmî çerçeveye sıkışmayı reddeden bir üslûpla önceliği vahyin otoritesine ver-meyerek aklın esas olduğunu kabul etmiş, nasları teorik mantığa vurarak izaha tâbi tutmuştur.

Türkler'in Hanefîliği İslâmlaşma sürecinde benimseme nedenleri adına ileri sürülen hususlar da, hâdiseyi sadece akılcılığa indirgeyen bu çerçeve içerisinde değerlendirmenin tabîî bir neticesidir. Halbuki Türkler'in İslâmlaşma süreci askerî, siyâsî, tasavvufî, kitâbî, şifâhî olmak üzere muhtelif cephelere sahiptir. Askerî, siyâsî dolayısıyla da kitâbî İslâm tasavvuruna vücûd verenler, Hanefî bir İslâm algısının hâkim olduğu bir zihniyetin temsilcileriydiler. İslâmlaşmanın bu hararetle merhalesinde fethedilen yerlerin sâkinleri için tercihler yapılabilecek bir vasat mümkün değildi. Sünnî İslâm tasavvurunun Türkistan coğrafyasına yayılması, genişlemesi ve yerleşmesi, târihî zarûretlerin sevkiyle gerçekleşmiştir. Zirâ Türkler'in temasta olduğu Araplar, Sünnî Müslümanlığın temsilcileri idi.

Netice olarak; Türk Müslümanlığı fikriyatında tasavvufun yeri modernleşme döneminde mistisizmin mevkiine paraleldir. Aslında Mâtürîdî'nin akılcılığı biraz da buraya dayanır. Hâdisenin ilginç boyutu şudur: İmâm Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde mücâdele ettiği unsurlardan biri de Hristiyanlığın İslâ algısıdır.⁹⁵ Batılılaşma devrinde ise yüzler, Mâtürîdî'nin aklî ve naklî delillerle reddettiği bir dünyaya çevrilir; Mâtürîdî de bu yeni güzergâhta Batı'yla birlikte sığınılacak cephelerden biri haline gelir. Diğer bir ifadeyle o klasik devrin bir kenara itmeye çalıştığı Hristiyanî aklın verilerinden uzak olmayan bir perspektif içerisine alınır. Geride bıraktığımız dünyanın çok ayrı bir mantığı olduğu düşüncesine ise tesâdüf edilmez. İslâmî öğretiyi rasyonel bir şekilde yorumlayan Mâtürîdî, Müslümanlığın Türkistan coğrafyasına nasıl kök salabileceğinin yollarını göstermiştir. İslâm ile Batı arasında gel-gitler yaşayan modernleşme devrinde de onun görüşlerinin esas işlevsel bir mâhiyete büründürebileceği nokta aslında burası olması gerekirken, hâdiseye hiç de bu gözle bakılmamıştır.

⁹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 5.

⁹³ a. mlf., a.g.e., s. 275, 278-279.

⁹⁴ a.g.e., s. 279, 280.

⁹⁵ a.g.e., s. 332-337.

6) Mâtürîdî'yi Mürcie'ye Nispet Eden Yaklaşımın İlgili Bazı Dikkatler

Çağdaş Mâtürîdî algısının hakikî çehresi İmâm Mâtürîdî'yi Mürciî bir zemine yerleştiren perspektifte görülebilir. Modern dönemin duyuş ve görüş şeklinin dışına çıkmayan bu bakış açısına göre, Türkler'in İslâmlaşma tecrübesinde Türkistan/Mâverâünnehir bölgesini hâkimiyeti altına alan en ehemmiyetli hareketlerden biri olan Mürcie, Mâtürîdî düşünce yapısına zemin teşkil edecek nüveler içerir.

Hâdiseye Hanefîliğe uzanan taraflarından hareketle bakıldığı takdirde, Mürcie'nin vücûd verdiği görüşler, Mâtürîdî-Hanefî çiziminin Mâverâünnehir bölgesinde kökleşip sistematik bir hal almasında önemli bir merhale olarak görülebilir. Klasik kaynaklarda, Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Sünnet Mürciesi (Mürcietü Ehl-i Sünne) şeklinde vasedilmesi⁹⁶ ve bölgenin mezhebî haritasının yegâne kaynağı mesabesindeki Makdisî'nin Ebû Hanîfe ve mensuplarının teşkil ettiği Ehl-i Rey'i Mürcie'nin alt grubu olarak zikretmesi,⁹⁷ Hanefî-Mâtürîdî çizgiye giden yolda Mürcie'nin ehemmiyetine işaret etmektedir. Bunun dışında kaynaklardaki verilerden Hanefî-Mâtürîdî düşünce yapısını Mürcie ile birebir örtüştürmek⁹⁸ mümkün değildir. Zirâ Mürciîlik ve Hanefîlik kavramları genellikle aralarında bir mutâbakatın olmadığı târihî dönemleri temsil ettiği gibi,⁹⁹ sahanın klasik sıfatına sahip isimleri de Ebû Hanîfe'ye verilen "Mürciî" nitelemesinin, onun düşüncelerini karşılamaktan uzak olduğunu vurgularlar.¹⁰⁰ IX. asırdaki

⁹⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut 1975/1395, I, 141.

⁹⁷ Makdisî, *Ahse'nî't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim*, s. 37.

⁹⁸ Ebû Hanîfe ve Mürcie arasında kurulan paralellikler için bk. D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology*, New York 1962, s. 127; A. J. Wenscink, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, s. 123, 132, 221; W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Oxford: 1998, s. 142,137; Tilman Nagel, *The History of Islamic Theology*, Princeton 1999, s. 141,146-147; Rudolph, *al-Maturîdî & die Sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1997, s. 25-37; Von Wilfred Madelung, "The Early Murji'a in Khurâsân and Transoxania and the Spread of Hanafism", *Der Islam*, Band 59, Heft. 1, 1982, s. 36; ayrıca bk. C. Gilliot, "Theology", *History of Civilizations of Central Asia*, Ed. M.S.Asimov-C.E.Bosworth, Paris 2000, IV, 122.

⁹⁹ Joseph Givony, "Fırak Edebiyatında İmâm Ebû Hanîfe'nin Tasviri ve İlgili Meseleler", (çev. Muzaffer Tan-Namık Kemal Karabiber), *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* içinde, Haz. Sönmez Kutlu, Ankara 2003, s. 76; Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hanîfe'nin Kelâmî Görüşleri ve Sünî Kelâmın Oluşumuna Etkileri", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, Bursa 2005, s. 153-154; Sönmez Kutlu'ya göre Ebû Hanîfe'nin düşünce yapısında hemen bütün meselelerin iman problemiyle ilgili olması, onun Mürciî düşünce yapısıyla tam bir mutâbakat içerisinde olduğunu gösterir. bk. *Türkler'in İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, s. 8.

¹⁰⁰ Şehristânî'nin de ifadeleri bu cümledendir: "Hakikaten Ebû Hanîfe ve mensupları için Mürcie denirdi. *Makâlât* sahiplerinden birçoğu da onu Mürcie cümlesinden saymıştır. Muhtemelen bu, onun imanı kalb ile tasdik, artmaz ve eksilmez olarak kabul etmesinden ve bunu işitenlerin, ameli imandan sonraya alıp geciktirdiğini zannetmelerinden kaynaklanmış olabilir. Amellerin hükmünü fıkhen ortaya koymaya çalışan bir kimse, nasıl olur da amellerin terki konusunda fetvâ verir? Bunun bir başka sebebi daha vardır ki, o da; Ebû Hanîfe'nin, Kaderiyye'ye ve ilk asırda ortaya çıkan Mu'tezile'ye karşı çıkmasıdır. Mutezililer, kader konusunda kendilerine muhâlefet eden herkesi Mürciî diye adlandırdı, Havâriciden Vâidiyye de muhâliflerini bu şekilde isimlendirmektedir. Ebû Hanîfe'nin Mürciî diye anılması Mu'tezile ve Hâriciler'in onun için

Hanefî dinî düşüncenin, çoğunlukla "eski ircâ akideleri" ile birlikte gelişmesi Mürcie'nin sadece Hanefîliğin devam eden tarihinde bir merhale olduğuna işaret eder. Bu bağlamda Ebû Hanîfe başta olmak üzere¹⁰¹ Mürcie'ye karşı çıkan,¹⁰² en azından perhizkâr bir tavır takınan¹⁰³ isimleri de zikretmek gerekir. Mürcie'nin daha sonraki zamanlarda köklü bir mezhep olarak devam etmemesi de bunu gösterir. Burada verilmesi gereken hüküm bellidir: Geçiş devri olduğu için Ebû Hanîfe'nin Mürcie'yi reddeden, ancak muayyen bir çerçeveye mahsus olmak üzere Mürciî tavır reddetmeyen anlayışıyla da mutâbik tarzda¹⁰⁴ bir konum alıştı vardır. Askerî ve siyâsî açıdan bölgeye hâkim olmak isteyen Araplar, zaman zaman bölgesel zarûretleri dikkate alan bir İslâm anlayışına vücûd vermişler, bu da Mürciî anlayış gibi görülmüş ve değerlendirilmiştir. Bu, İslâmlaşmanın sadece başlangıç devirlerine mahsus olmak üzere, Hanefîliğin zâhirî anlamda Mürcieleşmesidir. Sözkonusu tavır, ıstılâhî çerçevede Mürcie anlayışı diye damgalamak doğru değildir. Şehristânî'nin kanaati de bu görüşümüzü desteklemektedir: Bir cemaati "Mürcie" diye isimlendirmek, ancak ameli niyet ve inançtan sonra ikinci derecede ele almak anlamında doğrudur.¹⁰⁵ Nitekim, Ebû Hanîfe ve İmâm Mâtürîdî bölgedeki kitâbî gelenek tarafından Mürcie'ye mensup olarak gösterilmez.¹⁰⁶ Bilakis Mürcie -her ne kadar kendilerini cemaata bağlı yetmiş

kullandıkları bu lakaptan kaynaklanmış olabilir." bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 141; Ayrıca bk. Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî, İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde (çev. Mustafa Öz), İstanbul 1981, s. 68.

¹⁰¹ Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî*, s. 68; a. mlf., *el-Âlim ve'l-Müteallim, İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, s. 11,13,23; Beyazîzâde, *el-Usûlü'l-Müniye li'l-İmâm Ebî Hanîfe* (çev. İlyas Çelebi), *İmâm Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri* içinde, İstanbul 1996, s. 132.

¹⁰² Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 55,146,242,252. Pezdevî, Mürcie'yi genelde mahkum eder gibi gözükmese de rağmen bu fırkanın genelini Ehl-i Sünnet ve cemaat içerisinde olduğunu zikrederek, bk. *a.g.e.*, s. 132.

¹⁰³ Ebû Hanîfe'nin zemmedilen değil, methedilen Mürcie'den olduğunu vurgulayarak Mürcie'yi memdûh ve mezmûm olarak tasnif eden Mâtürîdî "el-menzile beyne'l-menziletayn" fikrini savunan Mu'tezile'nin de bir tür ircâ fikrini savunduğu kanaatindedir. Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin Mürcie'yi habîs olan ve olmayan şekilde ayırması ve Ebû Mutî' Mekhûl b. Fadl en-Nesefî'nin amelsiz imanî müdafaa edenlerin esas Mürcie olduğunu ifade etmesi de bu kabildendir. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 615-618; a. mlf., *Te'vilât*, vr. 10a; krs. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, II, 428; Nesefî, *Kitâbü'r-Redd Alâ Ehli'l-Bida'*, s. 67-68; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber, İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, s. 69.

¹⁰⁴ Allah'ın birliğine inanan, ancak günah işleyenlerin cennet ya da cehennem ehli olduklarına dâir hükmü Allah'a bırakan Ebû Hanîfe'nin görüşleri bu çerçeve içine yerleştirilebilir. *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 23-25; Mâtürîdî'nin ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin Mürcie'yi müspet ve menfî olmak üzere ikili bir değerlendirmeye tabi tutmalarını da bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 615-618; a. mlf., *Te'vilât*, vr. 10a; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, II,428.

¹⁰⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 139.

¹⁰⁶ İmâm Mâtürîdî'nin Mürcie'ye nispet edilmesi gerektiği hususunda ısrar eden Sönmez Kutlu da bu konuda oldukça ihtiyatlı bir dille aynı gerçeği ifade eder: "Bütün bu ipuçlarına rağmen, Nesefî'nin *Tabsıra*'sında ve diğer eserlerde Mâtürîdî'nin Mürcie'yle ilişkisinden bahsedilmemektedir". bk. "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Mezhebî Arka Planı", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* içinde, s. 133, krs. 135.

üçüncü fırka olarak zikredenler olsa da-¹⁰⁷ Kaderiyye ve Cebriyye/Neccâriyye ile aynîleştirilerek, İslâm dışı bir konuma yerleştirilir.¹⁰⁸ Modern dönemde Yusuf Ziya Yörükân¹⁰⁹ ve İzmirli İsmail Hakkı'nın, Mürcie ile Mâtürîdî-Hanefî düşünce yapısının örtüşürülemediğini ifade eden bakış açıları da¹¹⁰ Hanefî-Mâtürîdî geleneğin Mürcîî bir çerçeveye hapsedilemeyeceğinin bir başka örneği olarak görülebilir.

İslâmlaşma süreci gibi, geçiş devrinin birçok meselesini zarûretler çerçevesinde değerlendirerek, esasa ilişkin bazı hususları paranteze alan bir dönemi Mürcie çerçevesinde izah etmek zannedildiği kadar kolay değildir. İslâmlaşma sürecinde kitâbî İslâm ışığında çerçevesi çizilen mü'min prototipinden hareket edildiği vakit, kitapla hayat birbirinden farklıdır. Ameli muayyen noktalara inhisâr ettiren iman anlayışı zâviyesinden Türkler'in İslâm tasavvuru, Mürcîî yaklaşımını çağrıştıracak bazı unsurlar taşısa da, geçiş devri kitâbî İslâm anlayışını ortaya koyan metinler doğrultusunda bu benzerlik bölgenin İslâm algısını terminolojik anlamda Mürcîî bir çerçeveye yerleştirmeyi mümkün kılmaz. Ancak bu tasavvur pratikte, intikal döneminin zarûrî şartları içinde Mürcîî bir algı ve tavırdan da büsbütün ayrıştıramaz. Türkler'in İslâm tasavvurunu Mürcîî bir çerçeveye yerleştirenler ancak bu bağlamda haklı görülebilir. İtikadî çerçevedeki pek çok husus bile, geçiş devrinin zarûretlerinden dolayı, bölgede ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Nitekim bu coğrafyada Mürcie, Kerrâmiyye vb. akımlara etkin bir rol verenler, bu hareketlerin Mâverâünnehir'e nasıl geldiğinin târihî kaynaklardaki karşılığını göstermekte zorlanmaktadır.

Mâtürîdî'ye dair Mürcie üzerinden verilen hükümlerle modern Mâtürîdî algısı yeni bir devresine girmek üzere ikinci bir değişikliğe hazırlanır, yeni ifade imkânlarının peşine düşer. Diğer bir deyişle çağdaş Mâtürîdî fikriyatının geldiği bu son noktada belirsiz eğilimler bir çeşit kesinlik kazanır. Yaslandığı çerçeveyi genişletme amacına mâtûf olarak Mâtürîdî'nin fikrî ve şahsî cephesinin yarılarak Mürcîî bir temele indirgenmesi ve onun bu zeminden hareketle değerlendirilmesi; olsa olsa Türkler'in İslâm tasavvurunun amelî boyutunun tasfiyeye tâbi tutulacağı hayat tarzlarını meşrûlaştıran bir İslâm yorumunun peşine düşme gayretkeşliğiyle açıklanabilir. Üslûbunu, "modern Mâtürîdî algısı"nın oluşturmaya çalıştığı çerçeveden alan bu perspektif, tasavvuf sahasında Nakşîlik üzerinden gerçekleştiril-

¹⁰⁷ Neseî, *Kitâbü'r-Redd alâ Ehli'l-Bida'*, *Annales Islâmologiques*, 16, 1980, s. 62.

¹⁰⁸ "Ümmetinden iki sınıfın İslâm'da yeri yoktur, bunlar Mürcie ve Kaderiyedir" anlamındaki rivayet için bk. el-Hanefî, *Kitâbu'l-Firaki'l-Miştaka beyne Ehli'z-Zeyğî ve'z-Zendeka*, thk. Yaşar Kutluay, Ankara 1961, s. 45,2; Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 617; Ebû Seleme, *Cümelü Usûli'd-Din*, s. 63-65; Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 10a.

¹⁰⁹ Yörükân, "İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanîfe", AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. IV (1952), s. 84.

¹¹⁰ İzmirli İsmail Hakkı, *Mülâhhas İlm-i Tevhîd*, s. 37-38; a. mlf., *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 134-135,137; İzmirli'nin "Mürcie, Hanefiyye mezhebini sâlikdir" şeklindeki görüşü için ayrıca bk. *Usûl-i Fıkah Dersleri*, s. 20.

mek istenilen hususları, teolojik çerçevede kendi devrinden ve hakikatlerinden uzaklaşan Mâtürîdî üzerinden yoklamak sûretiyle Türk-İslâm tasavvurunun ufkunu daraltmaktadır. Mâtürîdî'nin fikirlerinden hareketle laik bir siyasî yapı aramaya ve oluşturmaya dönük anakronizm, bunun en bâriz örneğidir.¹¹¹ Mâtürîdî'yi devrin âdeta ideolojisinin dayanağı kılan ve lüzûmuna inanılan her şeyi ona mâl eden bu anlayış, kitâbî İslâm tasavvurumuzun her zaman muâsırı olma vasfını taşıyan mütefekkirini, kendi dönemi ve çerçevesinin dışına çıkarak tarihî hiçbir karakter taşıyamayacak hale getirdiği gibi, bazı çevrelerce yürütülmekte olan "Türk Müslümanlığı" fikriyatına da yepyeni problemler eklemektedir.

Sonuç

Modernleşme devrinde teşekkül eden İslâm yorumu, biraz da zaman ve zeminin şartlarıyla tartılan Türk Müslümanlığı fikrinin tarihidir. Batılılaşma asırlarımız boyunca siyâsî ve fikrî hayatımızın âdetâ pusulası konumundaki Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük arasındaki karşılıklı münasebetler, çatışmalar; daha da önemlisi bunlar arasındaki irtibatlar ve aynîlikler, modernleşen ve çatallaşan düşünce dünyamızın hâkim motive edici unsuru olarak kendisini göstermektedir. Bu fikir cereyanları, "Türk Müslümanlığı" fikriyatı çerçevesinde birbirine karışır. Mâtürîdî üzerine, târihî zarûretlerin sevkiyle yol aldığımız dönemde dile getirilenler, ülkemizde yeni kurulan Cumhuriyet yönetim kadrolarının bu üç unsurdan üçüncüsünü, yani Türkçülüğü resmiyette benimsemesiyle paralel yönlere sahiptir.

Ekilen tohumlardan arzu edilen semereler elde edildi mi? Bu, öteden beri mevcut olan, tartışılan, kesin cevabı ve hesabı henüz verilememiş bir sorudur. Türk Müslümanlığına ilişkin çizilen resimlerin vâkıya uygun olup olmaması bir tarafa, ileri sürülen yorumların Türk-İslâm tasavvurunun bu topraklara mahsus üslûbuna tuttuğu ışık, hiçbir sûretle inkâr olunamaz. Dinî hayatımızın hakikî ufkunu teşkil edenlerden biri olan İmâm Mâtürîdî üzerinden gerçekleştirilen arayışlar ışığında bir değerlendirme yapacak olursak şunlar söylenebilir: Çağdaş Türk düşüncesinin ilk merhalesinde Mâtürîdî ve Ebû Hanîfe aktüel bir mâhiyete bürünür, bunlar gelecekte olan Türk Müslümanlığı üslûbunun birer müjdecisi

¹¹¹ Mensup olduğumuz milletin hakikî çehresini gözden kaçırmadan bazı şeyleri "siyâseten" savunmanın sebepleri anlaşılabilir, hatta yeri geldiğinde makul bile karşılanabilir. Ancak müdafasını yaptığımız bu şeyleri geriye alarak, devrin icabına uydurulan Mâtürîdî üzerinden yenidoğan keşfedip inşa etmenin ise makul karşılanabilecek bir tarafı yoktur. Bu çerçevede klasik ve çağdaş İslâm modernizminin sıkı bir tenkidçisi olmasına rağmen, "Türkiye'yi taşıyabilecek bir laiklik" arayışı içinde olunması gerektiğini açıktan teklif eden tavir ve retorik; kendimizden uzaklaşmadan ve bize ait kıymetleri inkâr kuyusuna düşmeden, bahsettiğimiz dengeyi tutturmanın pekâlâ mümkün olabileceğinin bir örneği olarak da okunabilir. Daha doğrusu yerliliğinden şüphe duyulamayacak bu ikinci tavir, batı karşısında borç duygusu olmadan tam bir eşitlik içinde konuşmaya doğru gidecek güzergâhta bir merhale olarak görülebilir.

olur. Mâtürîdî'nin klasik portresiyle kıyaslandığında bambaşka bir çehre ve üslûb arayışı görülür. Evvelki zaman ve zeminin malzemesi, edâsı, sadâsı dolayısıyla da muhtevâsı ve ufku değişir, Mâtürîdî'nin fikirleri birbirine zıt iki istikamete doğru çatallanır. Dahası Osmanlılar'ın kurduğu çerçevenin dışına çıkan ve Türkistan'daki yataklarına kadar genişleyen bir perspektiften hareketle İslâm'ın yerli manzarasına ehemmiyet verilse de, "târihî tecrübe" parantezin dışında bırakılır. Muayyen bir tarih ve coğrafyanın kalıplarına hapsedilen Türk-İslâm tasavvurunun kaynakları daralırken, üslûbu genişler. Böylece birbirlerine o kadar yakınmış gibi duran düşüncelerin birbirinden ne kadar uzaklaşabileceği de görülür. Bu anlamda Mâtürîdî'ye dair modern dönemde dile getirilen hususların bir gelenek mahsulü olmadığını söylemeliyiz. Mâtürîdî'nin düşüncelerinin oluşumu ve gelişimiyle yakın zamanlarda onun üzerinden -kendisi adına- oluşturulan düşünceler, aynı gelişim sürecinden geçmemiştir. Sadece Mâtürîdî üzerine odaklanan bu anlayış, bir çeşit "din milliyetçiliği" olarak görülebilir.

Devrin hâkim düşünceleriyle mukayese edildiğinde, temel yönelimlerin aşağı yukarı birbiriyle mutabık olduğu görülecektir. Mâtürîdî eksenli düşünceler, modern dönemde dîni sahada savunulan düşüncelere paralel neticeler doğurmuştur. İslâmcıların kaynaklara, Asr-ı Saâdet'e dönüşü; Türk Müslümanlığı fikriyatını savunularda Mâtürîdî'ye dönme şeklinde kendini gösterir. İbn Teymiyye her iki kesimde de gizli veya açık başvurulan ana kaynaktır. Bir diğer ifadeyle Ziya Gökalp başta olmak üzere, Türkçülerin genelinde görülen İslâm "beyne'l-mileliyeti" İbn Teymiyye üzerinden kurulur. Asr-ı Saâdet ve Mâtürîdî üzerinden târihî tecrübenin Peyami Safa'nın ifadeleriyle "medenî inkışâfa engel olan âdetleri ve prejüjeleri" tasfiye edilir.¹¹² Mâtürîdî hayatını idrak ettiği devirde İslâm öncesi inançları temizlerken, modern dönemde onun vasıtasıyla kendisinden sonra Müslümanlığımızı tâyin eden unsurların tasfiye edilmesi gibi gariplikler yaşanmıştır. Modernleşme döneminde teşekkül eden İslâm yorumunun temel karakteristiğini veren "Tarihî İslâm"- "Gerçek İslâm" ayrımı, "Türk Müslümanlığı" tartışmalarında Mâtürîdî üzerinden yapılır, onun dışındaki her şey görmezden gelinir. Hakikî İslâm veya İslâm tarih tecrübesi Mâtürîdî'ye mahsus olarak, daha doğrusu onun üzerinden dile getirilen hususlara indirgenir, Mâtürîdî sonrası dönem topyekûn reddedilmese de, en azından görmezden gelinir. Böylece medenî bir mâhiyet alan Mâtürîdî'nin şahsında dîni çerçeve "millî" bir ismin vücûd verdiği manzûmelere yaslanmış olur. Amaç, Ziya Gökalp'in görüş zâviyesinden hareketle söylersek, yönelinen yeni değerler ve istikametlerle tevârüs edilen geçmişin pekâlâ birbiriyle uyuşabileceğini göstermektir.

Devrin yaslandığı çerçevenin genişliği zâviyesinden bakıldığı takdirde "Türk Müslümanlığı" fikrini sadece Mâtürîdî'nin fikrî ve şahsî cephesinden hareketle inşâ etmek, Türk-İslâm tasavvurunun ufkunu daraltma anlamına geldiği gibi, Müslümanlığımızın kendi zamanı ve çerçevesinin dışına çıkarak hakikî çehresini

¹¹² Peyami Safa, *Türk İnkûlâbına Bakışlar*, s. 108.

kaybetmesi mânasına da gelir. Nitekim meselenin bu şekilde ele alınamayacağı, Türk Müslümanlığı tartışmalarının başlangıcından itibaren fark edilmiş ve başka bir vâdiye intikal etme lüzûmu hissedilmiştir. Zâten başka türüsü de olamazdı. Bu lüzûmu duyanların yaptığı yorumların da göstereceği üzere, hâdiseye sadece Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî algılarının değişmesiyle sınırlı kalmamış, mesele asıl gidilecek yere gitmiş, Türkler'in Müslümanlığı yeni baştan, daha köklü esaslarla kurulacak derecede çeşitli yorumlara sahne olmuştur. Bir başka ifadeyle serpilene tohumlar bu tarafıyla semerelerini vermiş, belli başlı isimlerin kaleme aldığı satırlardan taşarak, bir çeşit zihniyet ve dünya görüşü şeklini alabilmiştir. Meseleye bir de bunların görüş zâviyelerinden ve onların verdiği ehemmiyet ile bakmak, kaçırılan fırsatın büyüklüğünü görmemize, hâdiseyi daha iyi kuşatmamıza ve anlamamıza yardımcı olur. Ancak bu husus, müstakil ve esaslı bir başka etüdün konusu olacak mâhiyette olduğu için geçiyoruz.¹¹³

Bir tekrarın sıkıcı zarûretine rağmen söyleyelim ki; "Türk Müslümanlığı" fikrini Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî üzerine kurmanın anlaşılabilir sebeplerini inkar etmemekle birlikte, sebeplerin sebebine inildiği vakit, vâzedilen ve târihî realiteyi modern standartlara mahkum hâle getiren üslûb ve muhtevâsından dolayı, sözkonusu fikir için çizilen böyle bir çerçevenin işlevsel olmadığından yeniden hatırlanması gerekmektedir. Yahya Kemal'in Babanzâde Ahmed Nâim'e dair aşağıda nakledilecek olan hâtıralarında da görüleceği üzere, yüzümüzün Batı'ya doğru çevrildiği dönemde bile, Sünnîlik ve Hanefîlik ortak paydası, ancak mistik atmosferin temin ettiği zeminde birleştirici bir hâl alır. Nitekim söz konusu hâtıralarda, Vehhâbî-meşreb bir İslâm tasavvuruna sahip olan Ahmed Nâim'in hayatının sonlarına doğru, bir zamanlar kendisini İslâmiyeti efsaneler üzerine kurduğu için Dr. Abdullah Cevdet'ten daha muzır bulduğu Yahya Kemal'in "hakikaten mânevî birer ufuk olduklarına kail" olduğu fikirlerinin bir şâir fantezisi olmadığını ifade ederek aynı hissi paylaştığını vurgulama gereği duyar.¹¹⁴ "Türk Müslümanlığı" fikrine mistik bir rûh getiren Yahya Kemal'in merkezinde olduğu düşünceler, bu fikriyatın Mâtürîdî ile yetinemeyeceğini, varacağı daha başka noktalar olduğunu göstermektedir.

O halde Türkler'in hayat tarzını olduğu gibi verecek ve gidilen istikameti gözden kaçırmadan gelinen merhaleye dikkat kesilerek oluşturulacak bir üslûb ve manzaraya duyulan ihtiyaç ortadadır. Fikrî cephede vücûda getirilen şeylerin siyâsî muhitin ihtiyaçlarına paralel olduğuna dikkat kesilerek, Türk-İslâm tasavvurunu bahse konu çerçeve içerisinde inşâ etmek için yapılması gerekenler

¹¹³ Hadisenin işaret ettiğimiz taraflarıyla ilgili olarak kaleme aldığımız bir çalışmanın yayıma hazırlık aşamasında olduğunu belirtmeliyiz.

¹¹⁴ Bu hâtıraların sonunda Yahya Kemal'in, o tatlı üslûbuyla Babanzâde Ahmed Nâim'i zimnen evliyâ addederek ona kerâmet atfettiği gözden kaçırılmamalıdır. Yahya Kemal, *Siyâsî ve Edebî Portreler*, s. 57-58; ayrıca karşılaştırma için bk. Nihad Sami Banarlı, *Yahya Kemal'in Hâtıraları*, İstanbul 1960, s. 110. Elmalılı Hamdi Efendi'nin Atatürk'ün "muva fakâtıyla" kaleme aldığı *Hak Dini Kur'an Dili*'nde de ifade etmeye çalıştığımız kuşatıcılığı görmek mümkündür.

bellidir: *Kutadgu Bilig*, *Divânü lügati't-Türk* ve *Dede Korkud* gibi Türk-İslâm tasavvurunun en hâlis ayarda tecelli ettiği kaynaklardan beslenerek Hanefîlik ve Mâtürîdîlikle, tasavvufun asırlarca işlene işlene tekâmül etmek suretiyle aldığı görünümü, geldiği merhaleyi ihmâl etmemek gerekir. Esaslı olanı yakalama amacıyla ayrıntıları bütün imkânlarıyla yoklayan, Türk-İslâm tasavvuruna hayat veren menbâlara birbirlerinden ayrı kaynaklar gibi bakmayan ve daha da önemlisi asıl ağırlık merkezini dikkate alan bir târihî perspektif yakalamanın lüzûmu ortadadır. Müslümanlığımızın odak noktasını teşkil eden şifâhî, kitâbî ve mistik İslâm tasavvurlarının mevcut vaziyeti zaviyesinden bakıldığı vakit, kendimize mahsûs hale getirdiğimiz hayatı, esaslı boyutları ve kıymetleri ile yakalamaya çalışan bir zeminden hareketle çizilecek panorama; târihî realitenin milletin hayat tarzına yansımasının ta kendisi olarak görülebilir.

Doğrudan Mâtürîdî'nin kimliği üzerinden Türk Müslümanlığını yeni baştan kuranlarla kıyaslandığında, zaman içinde çeşitli merhalelerden geçerek oluşan tecrübeyi, fikrî hayatımızın zarûrî yol uğrakları gibi değil de, temeli olarak kabul edecek ve kendi ağzımızla konuşacak bir yaklaşım tarzının benimsenmesi realiteye daha uygun olacaktır. İstenip de bir türlü vücûda getirilemeyen fikirlerin Türklüğümüzün rûhuna nüfûz eden yeni bir merhaleye varması için, târihî tecrübeden ayrılma imkânı arayan düşüncelerden uzaklaşarak, büyük inkârların arkasından ona yaklaşma ve kırılan zinciri yeniden bağlamanın çarelerini bulmak gerekir.

Tarih boyunca Türkler'in İslâm tasavvuru, çeşitli merhalelerden geçmiş, bu toprağa ve iklime mahsus bir üslûb, renk ve hava ile tam bir hayat tarzı haline dönüşmek sûretiyle gelişmiş ve değişmiştir. Yalnız bu değişme kendi yörüngesinde olmuştur. Türkistan coğrafyasında teşekkül eden İslâm tasavvuru, genişleyerek, yükselerek, derinleşerek, manzarası değişerek ve kavileşerek asırların sînesinde yoğrula yoğrula kemâl devrine, mukadder merhalesine ulaşmış, yaşadığımız topraklarda kıvâmını bulmak suretiyle hakikî şeklini almıştır. Bir cümleyle bizim Müslümanlık algımız, Ortadoğu'ya uzanan yönleriyle beraber bütün Türk târihi ve coğrafyasının bir terkîbidir.