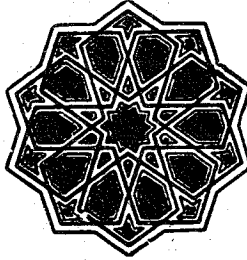


ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

CİLT: XXXV



## MATURİDİYE GÖRE AKIL VE DİNİ TASDİK\*

J. Meric PESSAGNO  
Çev: Dr. İlhami GÜLER

İslâmî vahyin '*qala*': "O (Allah) dedi" ifadesi, bulunduğu her yerde, süpekülatif islâm teologları tarafından yürünen epistemolojik yolu nihaî olarak belirlemiştir. Allah'ın Hz. Muhammed'e vahyettiği ve onun da bunu olduğu gibi insanlara açıkladığı fikri birkerre kabul edilince, Kelamcılar, hedefi İslâmî vahyi açıklama ve savunmayı üstlenen bütün bir yapıyı bu iki temel direk üzerine inşa ettiler. Kardeşleri Yahudilik ve Hıristiyanlığın monoteistik imamları gibi İslâm da, ister istemez, dinde aklın (*aql*, intellect) uygun felsefî bir ifadesini geliştirmek; veya onu başka bir yola koyarak dinî tasdik ile akıl, vahiy ile mantık ilişkisini belirlemeye girişmek zorundaydı. Böyle bir durumda, sadece üç muhtemel yol bulunmaktadır: 1- Aklın, vahiy konularında bir yerinin olmadığını ileri sürmek (Fideizm ve entellektüel pasifliğin yolu). 2- Akıl, peygamberi ve mesajını kabul eder ve dolayısıyla vahyedilmiş hakikatleri savunmak ve daha derinlerine dalmak için anlamlar temin eder. 3- Akıl, kendi kendine yeter derecede bir güce sahip olduğu için, Vahye' ihtiyacı duymayı reddeder ve vahyin bildirdiği her şeyin daha önceden akıl tarafından tamamen bilindiğini ve bundan dolayı, insan aklının ne peygambere ne de bir mesaja ihtiyacı duymadığını ileri süren görüş. Bu son tercih, vahyedilmiş bir din kavramına teslim olmuş bir topluluğa aidiyetini sürdüren herhangi bir kişi tarafından kesinlikle kabul edilemez. Nevarki, İslâm tarihinde öyle görünüyorki Cehm bin Safvan, nihayetinde tam dinî subjektivizme varan bu yolu seçmiştir<sup>1</sup>. Birinci tercih tarihî olarak alabildiğine muhafazakar olan Ahmet b. Hanbel ve bağlularınca paylaşıldı ve temsil edil-

\*. Bu makale, "The muslim world" adlı derginin Vol: 69 January 1979 No: 1 (Hartfort) sayısında, 18-27 sayfalarından alınmıştır (Çev.)

1. Cehm ve öğretisi için bkz. R.M. Frank, "Jahm b. Safwan'ın Yeni Platonculuğu" Le Museon, LXXVIII (1965) 395 ff. Yine, İslâmî bir bakış için, Halid el-Asafî, Jahm b. Safwan wa makanuhu fi'l-Fikri'l-İslâmî (Bağdad 1965). Teolojik bağlam da Cehmîyye'ye ait bir tartışma için bkz. J.M. Pessagno, The Kitab al-imân of Abu Ubayd al-Kâsım b. Salâm" (Basılmamış Ph. D. tez, Yale Üniversitesi 1973), çeşitli yerlerde.

di. Onlar, dinî yol göstermede Kur'an ve 'Hadis'in yeterli olduğu, dolayısıyla, dinî konularda aklı süpekülasyonlara dalmanın derin kuşkusunda tam bir mutabakat halinde idiler. İkinci yol, daha ziyade Mutezile tarafından metodolojik düzeyde tercih edildi. Fakat sadece Mutezile zannedilmesin, Sünnî ortadoksinin iki ileri gelen okulu, Eş'arilik ve Maturidilik tarafından da benimsendi. Bu çalışma, dinî tasdik ile akıl arasındaki ilişkiyi işleyen ikinci tercih üzerinde yoğunlaşacaktır. Bu takdim, şimdi, Maturidinin kendi kelimelerine dayanarak mümkün olmaktadır. Çünkü, Maturidinin temel teolojik çalışmalarından biri olan "*Kitab al-Tevhid*" in tek el yazması, 1950 yılında mütavaffa Profesör Joseph Schacht tarafından bulunmuştur<sup>2</sup>. Ebu Hanife'nin takipçisi olduğu ve 333/944 yılında öldüğünün dışında hayatı hakkında bir şey bilinmiyor. Onun, "Maturidî" olarak nitelenmesi (nisbet edilmesi), Maveraunnehir bölgesindeki "maturid" veya "maturit" diye isimlendirilen bir kasabaya nisbetindedir. Maturidî, Eş'arî ile birlikte Sünnî İslamın iki büyük aliminden biri olarak görülür. Çünkü onun etkisinin Maveraunnehirin doğu bölgelerinde alabildiğine yerleştiği görülür. Fakat onun öğretisi, Eş'arî ekolü tarafından hayli gölgelenmiştir. D.B. Mazdonald bu konuda şöyle diyor:

"... Maturidî okulu, durmadan Eş'arî okuluna nüfuz etmiştir ve hatta Bir Eş'arî, aynı anda az veya çok miktarda maturidî olduğunu iddia ederdi"<sup>4</sup>.

Bu yargının doğruluğu, "*Kitab al-Tawhid*"in metninin mevcudiyetini İslâmî araştıranlar için daha da önemli kılmaktadır. Aranacak şeyler, tam bir paragrafta toplanmaktan ziyade "*Tevhid*" in önemli üç bölümünde başka izahlarla karıştırılmış olarak sunulabilir: Birincisi, "Başkalarının görüşünü körü körüne takip etmenin batıl oluşu" (*taklit*), ve "dini, delillerle bilmenin zorunluğu (*delil*)" olarak isimlendirildi. 26 ıncı (bölüm), "Bilginin savunulması (*ilm*) ve düşünme (nazar)" ve 15 inci (bölüm) "iman, kalbde veya bilgide (*marifet*) tasdik"<sup>5</sup>. 'Tevhid'in içinde bu bölümleri genişçe dağıtma

2. Joseph Schacht "Muhammedî Teolojinin Tarihi için Yeni Kaynaklar" *Studia Islamica*, 1 (1953) 23-42. Bu elyazması daha sonra Fethullah Huleyf tarafından Neşredilmiştir. *Kitab al-Tavhid* (Beirut, 1970).

3. Ebu Hanifenin iman hakkındaki görüşleri için bkz. T. İzutsu. "İslâmî Teolojide İman Kavramı" (Tokyo, 1965) ve J.M. Passogno'nun farklı bir açıklaması için "Murcie, İman ve Ebu Ubeyde", *JAOS* XCV, 3 (1975), 382-394e bakınız.

4. "Maturidî" *Shorter Encyclopedia of Islam*, p 363.

5. Bölümlerin numaralaması bana aittir. İsimlendirmeler, Profesör Huleyf'in eklemelerinin tarafımdan çevrisidir. Doktrinın önemli noktalarına bir ek (şerh)le birlikte 'Kitab'ut Tevhid'in bir çevirisini hazırlamayı vadediyorum.

yerine mamafih onlar, Maturidî'nin akıl ile iman arasındaki ilişki üzerine kanaatini takdim eden organik entellektüel bir bütündür.

'Taklid' üzerine olan birinci bölüm, tâbî olunacak dinî bilgiyi elde etmenin ancak, soru sormaksızın, manevî bir önder veya bir alimin görüşlerine uymakla elde edilebileceğine inanan gruplara müellifin saldırısıdır. Burada Maturidinin idealinde olan öznel olarak kişiliğin oluşturulmasına girişme ihtiyaç yoktur. Örnek olarak, Şianın imamın fonksiyonu öğretisi için ortaya attığı iddialar ve bazı Harici gruplar hemen akla gelmektedir. Taklidin geçerliliğini ortadan kaldıran şey, özü itibariyle saçma oluşudur. Çünkü bu durumda, tarflar, biricik hakikate sahip oldukları iddiasıyla karşı tarafa aklî olarak bütünüyle karşı çıkarken şu basit temele dayanıyor: "şöyle şöyle denildi" çok sayıda insanın o yolda toplanması, tek başına hiç bir zaman 'taklid'e bir haklılık payı vermez. Maturidi, mukallitleri açıkca cahil, yetersiz ve tembel veya üçüne birden sahip olan insanlar olarak müteala eder. Sahih bir din bilgisinin ihtiyaç duyduğu şeylerden ilki, alimin şahsi sadakatına dinleyeni ikna edecek akli delildir (al-hucca al-akliyya). İkinci olarak, öğrenilen objektif hakikatin (*hakk*) açık bir kanıtı (*burhan*) gereklidir. Bu iki yön böylece bilinince, ancak din bilinir. Çünkü, kesinlik de ancak, dini öğrenen kişinin bu tür argümanlarla iyice kuşatıldığı ve herhangi bir muhalifin gerçekleri saptırmaksızın kendi konumunu reddetmesinden makul bir korku duymaması halinde ortaya çıkar. Dinî bir lidere körü körüne inanan birine karşı Maturidi'nin saldırı hattı işte böyledir.

Bu argümantasyonda (münakaşa, muhakeme), Aristo'nun belâğat (*retoric*) ile mantık (*logic*) ayırımına benzer şekilde, Plato'nun kanaat (*doxa*) ve bilgi (*episteme*) ayırımının yansımaları vardır. Nevarki, onun bütün vurgusu burhanın zorunluluğu üstüne olmasına rağmen, bölümün hiçbir yerinde, bir rehberin dediklerini körükörüne takip etmiş birinin mümin olamayacağına dair ne bir iddia ne de bir ima vardır. Böyle bir istisna ancak arızı olarak mümkün olur. O da, söyledikleri çerçevesinde uygun bir etki yaratmaya yönelik bir ifadedir ve gerçekte bu, nerdeyse okuyucu tarafından beklenir. Maturidinin, inanç aktından doğan bilgi ile kesin delil, burhan, muhakemeden doğan bilgi arasında bir ayırım yaptığı iddia edilemez. Onun ondördüncü bölümdeki açık ve kesim ifadeleri, böyle bir açıklığa yardımcı olur.

Gerçekte, ne 'huccet' ne de 'burhan', Maturidinin isbat, kanıt veya tanıklık, şahadet için favori terimleri değildir. Bu görüşe göre

'Delil' birinci derecede yer alır. Bu kelime, harfi harfine 'bir işaret' bir gösterme, belirti, kanıt demektir. Maturidinin kendi kullanımında onun kanıtlama menzili, en basitinden 'nerede duman varsa orada ateş vardır' dan onun tarafından tasımsal kıyas tipinin çok dakik olarak yazılmış isbat, kanıt ve delillerine kadar uzanır<sup>6</sup>. Durum böyle olunca, Maturidinin bu birinci bölümdeki delil üzerine olan ifadelerinin, tam felsefî deliller olarak okunabileceği anlamına gelmez. Gerçekte, onun delil için kriter ifadesi, delilin, doğru söyleyen insaf sahiplerini (*el-munsifun*) ikna edebilecek güçte olmasıdır. Karışık ön yargılardan arınmış bir şekilde dinlemeye arzulu ve yetenekli olma, dinleyicide ısrarla aranan yegane hususiyettir. Öyle görünüyor ki bu, Maturidi'nin delil kavramının en geniş anlamda tam bir mantıkî açıklamasıdır. Denebilir ki nihayet, yukardaki ele alınan durumların hepsinde tasvir edilen isbat-delil süreci, aynı zamanda peygamber ve onun getirdiği mesajın kabul edilmesinde de geçerlidir. Gerçekte bir sonraki bölümde peygamberlik (*risâla*) vazifesinin savunulmasında Maturidi baştan sona kadar, Muhammed ve Mesajının muhtevası için 'haqq' ve 'sıdq' ölçülerine baş vurur.

Yirmialtıncı bölüm, birinci bölümde başlatılan aklın savunulması tartışmasını sürdürür. Konu, dinî sorunlarda aklın kullanılmasını reddedenlere verilen cevapların kalıbına dökülmüştür. Karşı çıkışlar üç şekilde takdim edilir. Birincisi, akıl yürütmekle elde edilen hakikat, asla güvenilir bir şekilde devam etmez. Akıl yürütme, tartışma kapısını açar ve bu selin üzerine sadece şüphe ortaya çıkabilir. Bundan dolayı, yapılacak en güvenilir iş, akıl yürütmeyi durdurmaktır. Bu yolla Allah fikri, insanda güven meydana getirir. Bu, akıl yürütme ameliyesinin güvensizliğinden kaynaklanan delilin ifadelendirilmesi olabilir. Maturidinin bu itiraza araştırma (*bahs*) ve akıl yürütmeyi bir insan mükellefiyeti olarak değerlendiren kişinin cevabı olarak çerçevelenmiş karşı cevabı hemen hazırdır: Bunlar, İnsan durumunun bir yanlış değerlendirilmesine güven aksettirmek için önerilen yolun ifadeleridir. Bir insandan akli terketmesini istemek, şu demektir: Akıl yürütme durdurulabilir bir fiildir. O şöyle diyor:

"... muhakeme, akıl yürütme sorumluluğu, kendiliğinden kabli olarak doğan, ortaya çıkan bir şey değildir; bilakis o, akli kullan-

6. Jaseph Von Ess. İslamî Teolojinin delil-kanıt-isbat yapısını, stoa Mantığı kavramları içinde 'İslamî Teolojinin Mantuksal Yapısı' ünvanıyla ikna edici bir şekilde analiz etmiştir. *Logic in Classical Islamic Culture*, ed G.E. Von Grunebaum (Wiesbaden: Harrasso Wite, 1970) pp. 21-50. Stoa Mantığının yararlı bir tartışması B. Mates, *Stoic Logic*, 2nd. ed (Berkeley-Los Angeles: University of Colifornia 1961)de bulunabilir.

maktan ve olanları tedkik etmekten doğan birşeydir. Yani akıl, insanın doğasında iyiyi kötüden ayırdığı ve onunla kendinin diğer canlılardan üstün olduğunu bildiği bir şeydir..."

Başka bir ifade ile, akıl yürütme, insan için fıtrîdir ve onun kullanılmamasını istemek, insanın zatî ve biricik tabiatını terketmesini istemektir. O, tabii, akıl yürütmenin doğuracağı bazı tehlikeleri kabul eder. Fakat, hemen aynı şeyin diğer bütün insan aktiviteleri için geçerli olduğunu ekler; insanın, onları durdurduğunu iddia edecek henüz hiç kimse yoktur. İnsan basitce akıl yürütmenin faydalarını elde etmek ve dezavantajlarından uzaklaşmak suretiyle düşünmeyi öğrenmelidir. Daha da ileri gitmek sureti ile Maturidi, akıl yürütmenin -insanı bazı yanlış sonuçlara sürüklemesi mümkün olabile-, neresinden bakılırsa bakılsın hala faydalı olduğunda ısrarlıdır. Çünkü en basit düşünme eyleminde, akıl yürütme icra edilmiş olur. Taklit taraftarlarına karşı tekrar duyulan bu birinci itiraz, körü körüne ittiba edenlerin, aklının kendilerini birinin hakikate kafî olarak sahip olduğu kanaatinden gelen bir güven yaratmasından dolaydır. Maturidiye göre bu güven (kişiden değil), akıl yürütmeden gelir. Başka bir açıdan fikir vermek için o şöyle diyer, or: "Taklid, şeytanın bir telkinidir. Şeytanın amacı ise, insanı arzu ettiği şeyi elde etme ve kendine seunulan imkanlar vesilesi ile akla itimat hususunda onu korkutmak ve kendi aklının verdiği neticeden döndürmektir. Akıl yürütme, ahlakî hayatın temelidir. Çünkü ancak onunla insan egosunun (*al-nafs*) arzularından kolayca uzaklaşabilir ve onunla şeytanın gönüllü bir oyuncağı olmaktan kurtulabilir. İşte bundan dolayı, o (şeytan), insanı hem bu dünyada hem de ahirette zorunlu olarak helâkâ sürükleyecek rahatlık uğruna, akıl yürütmeyi terk etmenin taraftarı ve teşvikçisidir".

İkinci itiraz, akıl erdirememe-anlayışsızlıktan kaynaklanan tartışma olarak isimlendirilebilir. O, aşağıdaki şekilde cereyan eder.

Bilindiği gibi, Allah insana aklının alacağı çerçevede bir şeyi yapmasını emretmektedir. Emredilen şey anlaşılır niteliktedir. Allah'ın insana anlayamayacağı bir tarzda konuşması, neden kabul edilemez bir şey olmasın? Bu yerinde-isabetli itirazın özü, Maturidin durduğu mevzinin tam temelidir. Bu mevzi (konum), Allah'ın abes bir şey (*'abathan*) yapmayacağı fikrine dayanır, tam tersine bütün filler belli bir hikmete dayanır<sup>7</sup>. Mevzu bahis itiraz göster-

7. Bundan dolayı dinin bilinmesinin epistemolojik prensiblerini vaz eden ikinci bölümde Maturidi açıkça şöyle diyor: "Aklın da bir parçası olduğu dünyanın, hikmetten uzak ve gayesiz olarak kurulabileceği imkansızdır".

mektedir ki, amaç ve hikmet ('*ala'l-Hikma*) her ne kadar insan tarafından anlaşılır olma ihtiyacı duyulmasa da, bu böyledir. Doğrusu, denildiği gibi, Allah insanın kabul edeceği anlaşılmaz bir emir verebilir, o halde neden O insan aklının anlayamayacağı, anlaşılmaz beyanda bulunamaz? Bu itirazın gücü büyüktür. Geleneksel bir İslamî duyarlılıkla denilecektir ki, Allah'ın ne filleri ne de emirleri kulda bulunan bir şeyle asla sınırlanamaz. Kısaca reddederek denecektir ki, insan aklı ile Allah'ın hikmeti arasında özel bir bağ yoktur. Böyle bir bağ olabilir. Fakat aslında yoktur (aranmamalıdır). Eğer bu böyle olursa o zaman, sorunsuz olarak ve basitçe söyleneni veya emredileni kabul etmek için muteber bir akli tercih olarak belirlenmiş bir alan vardır.

Maturidi, bu argumanı bütünüyle reddeder. Allah'ın verdiği hiçbir emir yoktur ki -bu emir ister direkt akli iletişim olsun (aklının onu yapması için teşvik etmesi), isterse, vahiy yoluyla olsun ("sözleriyle insanın kulağına hitap etmesi")- onu anlamak için insana bir yol vermemiş olsun. Doğrusu, eğer insan onu anlamaya kabiliyetli değilse, o emri yerine getirmeye de ehliyetli değildir<sup>8</sup>. Bu emir ve ifadelerle alakası olan prensiplerin çeşitli yönlerini öğrenmek, ancak onlar üzerine düşünmek ve onları anlamakla olabilir.

Dile getirilmeden terkedilen çok sayıda itiraz ve cevap vardır. Bundan dolayı cevap, bir itirazın karşılığı olmadan daha ziyade başka bir durumun ifadesi olarak görünüyor. Akılla anlaşılmaz bir emir söz konusu olunca, itirazın arkasında saklı tutulan şey nedir? Hemen akla 37. İbrahim Suresinin 102-113. ayetlerinde anlatılan rüya hikayesi gelir. Bir adama oğlunu öldürmesini emretmek kesinlikle anlam dışıdır, mantıksızdır. Üstelik çocuğun cevabı "Emrolunduğunu yap" (*if'al matu'maru*) dır. O halde, kitabın kendisi, anlaşılır olmanın, dini konulara giriş için gerekli bir temel olmadığını ortaya koymuyor mu? Biri bu aynı örneği kullanarak, itirazdan kaynaklanan bu gelişmeye Maturidinin cevabını tahmin edebilir. Maturidî, elbette 106. ayetteki "şüphesiz bu, açık bir imtihandır" (*inna hadhalahuwa'l-bala'ul-mubin*) ifadesine dikkat çekti. Saçma ve izafî anlaşılmazlık arasındaki fark, bir birinden ayırılmemelidir. Bir emir olarak açıklanan İbrahim'in rüyası sadece izafî anlaşılmazlıktır. İbrahîm (ilahî) emir yanında olayı anlamadı. Fakat olay gerçekleştikten sonra Allah tarafından emrin gayesi konusunda bilgilendirildi. O halde, itiraz yersizdir. Maturidinin konumunda ifade

8. Arapça ifadesiyle: *Wa-man qasara fahmuhu'an ihtimalihi fahuwa kharijun'ani'l-amri*.

edilmemiş bir nokta daha vardır. Hikmete göre hareket etmenin anlamı, hiçbir şeyin boşa çıksın diye yaratılmamasıdır. Bu nokta, Maturidinin düşüncesinin temelinde yatar ve "Tevhid'de baştan sona kadar açık ve kesin olarak devam eder. Durum böyle olunca, eğer ileri sürülen itiraz doğru ise, o halde, maturidiler için -akıl anlaşılır şeye düşkün olduğundan dolayı;- Allah, saçma iş yapmakla suçlanacaktır.

İkinci itiraz, biraz önce değinildiği gibi, temelde insanın anlamasını aşan Allah'ın karşı konulmaz gücü kavramıdır. Bölümün dördüncü ve son itirazı, Allah'ın merhameti kavramına bir reddiye olarak görülür. Delillendirmenin, merhamet temeline dayandığı söylenebilir. Eğer itirazcı deseki, bir kulun bu dünyada affedilmesi için Rabbine şöyle demesinden daha uygun bir şey yoktur: "Sana karşı geldiğimi bilemediğim için isyanlarıma son veremedim. Yaptıklarımın için pişman olmam gerektiğini ben nerden bileyim?" O halde, Allah'ın hikmetinin olduğu yerde böyle bir af neden kabul edilebilir olmasın?

Bunu cevaplamak için Maturidi, bunun bir mazeret olarak kabul edilmesinin sadece iradeden mahrum üstadın delili olduğu ilkesine müracaat eder. Fakat Allah ile olan durum böyle değildir. Verilen deliller iki türdür: Zihni düşünmeye, fikirlerle bağ kurmaya tahrik eden, teşvik edenler<sup>9</sup> (*harraka dhihrahü bi'l-khawatiri*) ve akli-zihni ona yönelmiş ibret, öğüt ve tenbihlerin bütün çeşitleri ile (*nabbahahu bi-sunufi'l-ibar*) ilgilendirirler. Delillerin bu iki tip tasnifi, dini bilginin iki temel prensibi olarak "Tevhid'in ikinci bölümündeki akil ve Vahiy/ gelenek (*sem'*) ayırımına dayanır. Metnin açıkça tazammun ettiği şey, bu delillerin herkes için kabul edilebilir ve bilgi için eşit değerdedir.

Bu son itiraza karşı Maturidinin tavrı, entellektüel tembellik ve cehalet suçlaması şeklinde ifade edilebilir. Burada deliller vardır; insanın sorumluluğu onları anlamaktır. Bu noktada metinde karar verilmesi oldukça zor olan bir husus, hem fikirlere (ideas) hem de ibret-öğütlere (admonitions) herkesin ihtiyacını olduğu; yoksa, başka verili bir durum için birinin tamamen ötekinin yerine ikame edilebileceğimidir. Bu çalışma (makale) da tartışıldığı gibi bu soruna son bölümde temas edildi. Bu bölüm, Maturidinin akıl yürütme-

9. Burada ibarenin önemi kaçınılmazdır. İfade olarak Maturidi, fikirlerin Allah'dan geldiğini söylüyor gözükmektedir. Eğer bu ciddiye alınacaksa, onun genel epistemolojik tutumu ile çelişki arzettiği görünmektedir. Bu yüzden ifade, -ehliyyette uzak olması hasebiyle- bilgi elde etme tarzının ifadelendirilmesi olarak en iyi bir şekilde görülebilir.



nin gerekliliği (zorunluluğu) üzerine ele aldığı konuların sıkı bir özeti mahiyetindedir. Hatta burada söylenenlerin tümü aşağıdaki ilk giriş cümlesinde özetlenmiştir denebilir: "Allahı bilmek ve onun yapmamız için emrettiği şey, ancak delillerden istidlal yoluyla elde edilen bir arazdır<sup>10</sup> ('arad).

Şimdiye kadar, iki bölümdeki Maturidinin dini bilgiyi (*ma'rifet*) elde etmek için bir ilk alet olarak aklın kullanılmanın zorunluluğu ve uygun (yeterli)luğunu ileri sürmesi tartışıldı. Son olarak bu çalışmada, onun onbeşinci bölümdeki imanın gerçek tanımı, sorusuna geri dönmesi tartışılacak. O, bu soruna iki noktadan bakarak tartıştı. Brincisi, imanı kalpteki bilgi, ikincisi ise, kalpteki 'tasdik' olarak tanımladı. Birinci durumda onun ilk dönem İslamın tam rasyonalist bir mezhebi olan Cehmîyeye atf yaptığı görülüyor. Eş'arının anlattığına göre o (cehm), imanı sadece bilgiye indirgemişti. Diğer iç ve dış özelliklerin tümü iman isminden (kavramundan) çıkarıldı. İkinci tanım ise, genel olarak bütün sünnilerin bakış açısıdır. Onun şimdi üzerine aldığı özel iman tanımının analizinde görülecektir ki Maturidi, anlayışını dinî tasdik ile akıl arasında ki bağ üzerine kurar. Onun iman ile ma'rife nin birbirinin dengi olabileceği düşünce teftişi, linguistik bir temele dayanarak ilerler. Maturidi, Arapça doğru kullanıma göre iman'ın, tamamiyle tasdik<sup>11</sup>, yani bir şeyin doğruluğunu onaylama olduğuna katılmaktadır. Halbuki, inanmama fikri (*kufır*), birşeyin yanlışlığını onaylamaktan ibarettir (takhîb). Bilgi (*ma'rifa*), aslında bilinmeme (*nakira*) veya bilineme, bihaber olma (*Jahala*)nın karşıtıdır. Eğer, birileri bir şey yalanlıyorsa (yanlışlıyorsa), bu, o şeyin bilinmediği anlamına gelmez. Daha doğrusu, belkide biliniyor. Fakat o şahıs bu şeyin doğruluk muhtevasını reddediyor demektir. Aynı şekilde, eğer biri birşeyi bilmiyorsa, bu zorunlu olarak onu yanlış olarak addediyor anlamına gelmez. Maturidinin konumu, metinde açık olarak ifade edilmiyor.

10. Burada metin, istemenin maksadı veya bir amacı anlamında "*gharad*" olarak okumak için kolayca düzeltilebilir. Bu durumda tercüme, "yegane arzusuna erişmiş maksad. vb" şeklinde okunabilir. Şimdilik, düzeltmeye karşı muhalifim. Çünkü metin (ifade), sabunî (ö. 1184)nin Ebu Mansur (al-Maturidi?)un 'ilim' tanımlaması hakkında aktardığı ile iyi bir uyum arz etmektedir. Sabuniye göre Maturidi ilmi şöyle tanımlıyor: "İlim (insanda) bulunan öyle bir sıfattır ki, mazkur (hatırlanan?) nesne (şey) bu sıfatla ona ilham edilir". Bu tanım F. Rosenthal tarafından (ingilizceye) çevrildi: Knowledge Triumphant (Lerden: E.J. Brill, 1970) s. 59.

11. Bu makale neşre hazırlandıktan sonra, Profesör Wilfred Contwell Smith'den onun "A Human View of Truth", Studies in Religion, 1, 1 1971. adlı makalesinin ayrı basımını aldım. Bu makale, "S.D.Q" kökünün analizi ile birlikte Maturidinin bütün düşüncesinin anlaşılmasına kıymetli bir katkıdır. Zira, bu makale müellefin kafadan yazdığı bir şey değildir.

Fakat onun argumanının özünü şudur: "tasdik" in zıddı "ma'rife" olmadığından dolayı, ma'rife tasdik'e denk değildir. Yani "ma'rife" iman değildir. Bundan dolayı o Cehm'in tezini çürütüyor. Bunnula beraber, o, bilgi ile iman arasında bir ilişki görmüyor denemez. Ona göre bilgi, gerçekte bir sebep (*sabab*) bir kanal bir motiv ve (genel felsefi anlamda) bilgisizliğin insanı inançsızlığa sevk edebilmesi gibi, imana teşvik eden bir vesiledir. Bu, onun birinci ve yirmialtıncı bölümlerde bilgi için çizdiği kesin, ana çerçevedir. Bu bölümler, onun dinî bilgiye bir yol olarak akıl yürütmenin zorunluluğunu temellendirdiği bölümlerdir. Bu bölümün ifadelendirilmesi üzerinde dikkatle durulmaya değer. Tartışmada onun kullandığı anahtar kelimeler, Arapça, "*Sabab*" ve "*ba'atha*" terimleridir. Anawati ve Gardet<sup>12</sup>, epistemolojik tartışmalarda ilki için -Wensinek'in "kanallar"ı (Channels) kullanmasının uygun olduğunu belirtmelerine rağmen- iyi bir tercümenin kaynaklar (sources) olduğunu önerirler. Nedensel olmayan bu kullanım, Maturidinin kullandığı "*Ba-'A-sa*" fiiliyle teyid edilmiştir. Bu fiilin asıl anlamı "birini birşeye yönlendirmek" yani "teşvik etmek" demektir. Fiil, tam anlamı ile nedensellik anlamında kullanılmaz. Dolayısıyla birisi "*ba'atha' ala istiğhraab*" dediğinde bu İngilizceye 'şaşkınlığa sebebiyet verdi' olarak çevirilebilir. Fakat, Arap daha ziyade bu ifade ile, failin diğerinde hayretin artmasına vesile (occasion) olması (başkasını hayrete bırakan neden) anlamını tahayyul etti. Binaenaleyh, Maturidinin bu cümlesi, bilginin imanın yeterli sebebi olduğu iddiası şeklinde yorumlanamaz. Onun kasdı daha ziyade, cümlenin ikinci yarısındaki 'bazen, olabilir, mümkün' anlamlarına gelen '*rubba-ma*'nın varlığı ile aydınlık kazanır. O, nedensel bir bağlamda "bilgi tasdik'e götürür" aynı şekilde "nedensel bir bağlamda" cehalet ise inançsızlığa sevk eder" iddiasında bulundu. Maturidinin '*rubba-ma*'yı kullanışı nedensel açıklamayı imkansız kılar. Çünkü bir neden, nedensel eylemini 'bazen' değil daima doğurur. Netice olarak, Maturidi birinin imanı bilgi olarak adlandırabileceği formülüne taraftar olabilir, fakat bu kişinin bilginin yanındaki tasdik ifadesi ile neyi kastedtiğine bağlıdır. Onun, imanla akıl arasındaki ilişki problemine getirdiği çözüm işte böyledir. Fakat alışlagelmiş tarzı olarak, Maturidi, genel bir çözüm sunarken, karmaşık detayların hallerine girişmez. Birinci bölümde o, önce, alim (mürşid-üstad) in doğruluğunu (sıdk); sonra kendinin eriştiği hakikatın kabul edilmesi için delil ve burhanın zorunluluğunu ileri sürdü.

12. L. Gardet ve M.M. Anawati, Introduction a la théologie musulmane (Paris: J. Vrin, 1948) pp. 375 F.

Daha sonra yirmialtıncı bölümde, bilginin (ma'rife veya 'ilm) sadece akıl veya düşünme (*nazar*) ile elde edilebileceği ısrarıyla bu pozisyondaki kararlılığını sürdürür. O halde iman, bilgidir neticesi neden ortaya çıkmıyor? Mulahaza edildiği kadar, O bu soruyu on-beşinci bölümde linguistik açıdan analiz etti. Fakat bir netice çıkarmak için onun düşüncesinin (akıl yürütmesinin) geldiği nokta, linguistik kullanımdan daha ötededir. İman, kalpteki tasdiktir. Ama, tasdik ne demektir? Tasdik, hakikatın tasdiki anlamına gelebilecek bilgi değildir. Bu yüzden tasdik, zorunlu bağlayıcılığa ihtiyaç duymaz. Tasdik, bireyin hayatında kontrol ve hükmedici, yönlendirici güce sahip olması gereken bir teslimiyet, onay ve kabuldür. İşte bu, Onun 'Tevhid'in elli dördüncü ve son bölümlerinde 'iman' ve 'İslama' bahislerini tartışırken gerçekte imandan ne anladığının teyid edilmiş halidir. O, bu iki kavramın aslında bir olduğu; ve onların ayrı olduğunu beyan eden herhanagi bir kimsenin ihtimal dahilinde olmayan bir ayırım yaptığı sonucuna varır<sup>13</sup>. O halde bu bağlamda imanın bir tanımı olarak 'tasdik', ne entellektüel bir vehim, nede mücerred hakikatın onaylanmasıdır. Bilakis o, kalpte iki şeyin kabul edilmesi, onaylanmasıdır: biri, Resulün ve mesaaajının doğruluğu; diğeri, kabul edilen doğruların bir yaşam kuralı olarak pratize edilebilmesidir. Burada birinciye göre 'tasdik' zihnin, aklın (the intellect) harekete geçirilme zorunluluğu; ikinciye göre de, genel bir tarzda kişiyi (çeşitli) hile (lere) karşı koruyabilmesidir. Bnunla beraber, bu ikinci 'tasdik' üzerinde aklın rolü yoktur, bu '*kalb*'in fiilidir, şimdi '*kalp*' kelimesi sık sık zihnin müradifi olarak kullanıldı, fakat bu, Maturidinin de burada aynı şeyi kasdettiğini göstermez. 'Tasdik'in birinci anlamı için '*kalp*' kavramı iyi bir müredif olabilir, fakat ikinci anlamda tasdik, bir kişi olarak, aracılığı ile kendi hayatını seçtiği bir tercih kabiliyeti; tanzim edici kişisel bir prensip olarak hakikate uymaya candan bağlanmayı gösterir. Burada '*tasdik*'e böyle çift bir anlamın verilmesi, Maturidinin neden bilgiyi imanın bir tanımı olarak kabul etmediğini ortaya çıkarır. Fakat o, imanın bilgi ile gerçekleşen bir tasdik olduğu formülasyonunu kabul edebilir. Meselenin ortaya böyle konmasında bilgi, iman yolunun hazırlayıcısıdır. Bilgi imana girişin yolunu kurar.

Geriye kalan entellektüel aktivitenin yerinin ne olduğu sorusu beklenir ve bu, mecburiyet çizgisini benimseyenlerin üzerindedir. Metin, zihni özürülülerin dışında herkesin belli bir sorumluluğa sahip olduğuna işaret eder gözükmektedir. Fakat bildiğim kadarıyla,

13. Kitabu't-Tevhid Arapça metin 393-401 sayfalar.

bu sorunun belirlenmiş bir neticesi (çözümü) yoktur. O halde ben bireyin kapasitesi ve rolüne uygun olarak entellektüel kapasitenin zorunluluğu neticeseine vardım. Bu, sıkı dokunmuş belağat formlarına dayanan temel argumanlardan daha ziyade, tam anlamıyla felsefî olana uzanmalı. Bu yorum, Maturidinin -önceleri değinildiği gibi- burhan kavramıyla da uygundur. Açıklandığı gibi Maturidinin görüşleri, akılı ihmal etme ve onun yerine sorgulanmaz ve sorgulanamaz dinî otoritelerin geçirilmesini savunan teorilere onun şiddetli saldırısını ortaya koymaktadır. "Taklit'in 'tastik'in ilk eyleminin hakikat değerini tehlikeye attığı gibi; bizzat iman fiilinin hakikat değerini de tehlikeye atması gibi. Hakikat tek olduğu için kavranabilir iman eyleminden önce, onun zıtları ortadan kaldırılmalıdır.

Böylece Maturidi, rasyonel bir iman görüşü sunmaktadır. Fakat bu iman, ne profesyonel entellektüel veya filozofa has kılınmıştır, ne de aklın zorunlu sonucu olan birşeydir. Ama o, akılla dinî tasdiği birbirine zıt olan kuvvetler olarak da görmez. Maturidiye göre hem akıl hem de dinî tasdik Allah'ın birer emridir.

Maturidi de bu sorun üzerine daha çok şey söylenmeye ihtiyaç vardır ve söylenmelidir. İslam düşüncesinin tarihi gelişiminde onun yerini bulmak için; bir taraftan, gayri müslim etkiler sorunu kadar, onun düşüncesinin gelişimine özelde Ebu Hanife, genelde ise Mürciizm'in (muhtemel) etkilerini, diğer taraftan da, kendi düşüncesinin muakkipleri üzerindeki etkisi ortaya çıkarılmalıdır. Biri de, zorda olsa, Onun düşüncesinin modern İslam düşüncesinin şekillenmesindeki bilinmeyen etkisini ortaya koyabilir.