

MÂTÜRİDÎ'YE GÖRE İMAN-İSLÂM-İHSÂN VE KÜFÜR İLİŞKİSİ

Doç. Dr. Hanîfi ÖZCAN^(*)

Özbekistan'ın önemli merkezlerinden Semerkant'ın bir mahallesi olup şimdi bir sayfiye yeri olan ve şehrin kuzey-batısında bulunan Mâtürîdî'te doğup 333/944'de ölen; şu anda şehrin doğusunda yer alan Câkerdize Mahallesi'ndeki -eskiden ulemâ ve asillerin defnedildiği- mezarlıkta yatan; başta M'utezile olmak üzere çeşitli fırkalara karşı Ehl-i Sünnet'in önde gelen savunucularından biri olan büyük Türk din bilgini Ebû Mansûr Mâtürîdî⁽¹⁾'nin sisteminin temel özelliklerinden biri, teorik ve teolojik amaçla, pratik ve ahlâkî amacı birleştirmesidir.

Aslında Mâtürîdî'nin sisteminde bir özellik olarak gördüğümüz bu durum bizzat İslâm'ın kendisinden kaynaklanmaktadır. Nitekim, İslâm daha pratikçi ve daha ahlâkçı bir dindir. Çünkü İslâm'da "**iman-objeleri**", yani inanılacak şeyler, üzerinde fazla tartışmaya gerek olmayacak derecede açıktır. Öyle ki, önemli olan, onlar hakkında tartışmak değil, onlar karşısında ne yapılacağı ve nasıl inanılacağıdır. İşte bu yüzden, Mâtürîdî bu noktada teoriden çok pratiğe dikkat çekmek ve hatta öyle görünüyor ki, teorik tartışmaların bile mutlaka bir pratik amacının bulunması gerektiğini vurgulamak için, görüşlerini ortaya koyarken genellikle pratik, yani ahlâkî bir hedefi gözönünde bulundurmaktadır. Bu hedef ve bu özellik onun "**iman**", "**islâm**", "**ihsan**" ve "**küfür**" terimleri arasındaki ilişkiye dair açıklamalarında da görülmektedir. İşte burada bu terimler tek tek ele alınıp karşılaştırılmak suretiyle Mâtürîdî'nin bu anlayış ve yaklaşımı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

D) İMAN

Mâtürîdî'ye göre, **imanın** sözlük anlamı **tasdik** demektir. O, bu anlamı, bütün dil bilginlerinin ve yorumcuların (te'vilcilerin) bu konudaki görüşlerine dayanarak tesbit ettiğini ifade eder ve Kur'an'da geçen "**iman ettiler (âmenû)**" sözünün her yerde "**tasdik ettiler (saddakû)**" şeklinde açıklandığını, dolayısıyla "**iman etme**" ile, "**tasdik etme**"nin aynı anlama geldiğini, yani neticede aynı anlamın ortaya çıktığını belirtir⁽²⁾. İmanın anlamını bu şekilde tesbit ettikten sonra Mâtürîdî dile ve mantığa dayalı bir açıklamayla tesdikin anlamını da ortaya koymaya çalışır. Onun bu konudaki açıklamaları şu şekilde ifade edebilir: "**İman**" "**tasdik**" olunca zıddı da "**tekzîb**" olur; "**iman**"ın zıddı "**tekzîb**" olunca "**tekzîb**"in zıddının da "**tasdik**" olması gerekir; yine buna bağlı olarak denilebilir ki, "**iman**" "**tekzîb**"in zıddı olunca "**tekzîb**" de "**tasdik**"in zıddı olur. "**Tekzîb**"de esas anlamı olan yalanlamadan başka red anlamı da vardır; o halde "**tekzîb**" red olunca "**tasdik**" de "**red**"din zıddı olur⁽³⁾. Bunu daha açık

(*) D. E. Ü. İlahiyat Fak.

(1) V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Hrz. H. D. Yıldız, İst. 1981, s. 116 ve d. n. 214, 224; s. 337 d. n. 612; ayrıca bkz. İngilizce 2. bsk., Londra 1958, s. 90 d. n. 10 ve s. 265 d. n. 5.

(2) Ebu Mansur Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, T.S.M.K. Medine Bölümü, Yazma No: 180., Vr. 203^b, 623^a; *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, Avazeyn neşri, Kahire 1391/1971, C. I, s. 47.; *K.et-Tevhid*, Nşr. F. Huleyf, Ofs. Bsk.İst. 1979, s. 380.

(3) a.g.e., Vr. 146^a, 165^a, 164^b, 488^a, 516^a, 519^b; *Tevhid*, s. 380.

bir formülle ifade edecek olursak diyebiliriz ki:

- | | |
|-----------------------------------|---------|
| A) İman(a) tasdik(b)tir, | (a = b) |
| İmanın zıddı tekzib(c) dir, | (a ≠ c) |
| O halde tekzibin zıddı tasdiktir. | (c ≠ b) |
| <hr/> | |
| B) İman tasdiktir, | (a = b) |
| Tasdik tekzibin zıddıdır, | (b ≠ c) |
| O halde iman tekzibin zıddıdır. | (a ≠ c) |
| <hr/> | |
| C) İman tekzibin zıddıdır, | (a ≠ c) |
| Tekzib red(d) dir. | (c = d) |
| O halde iman reddin zıddıdır. | (a ≠ d) |
| <hr/> | |
| D) İman reddin zıddıdır, | (a ≠ d) |
| İman tasdiktir, | (a = b) |
| O halde tasdik reddin zıddıdır. | (b ≠ d) |

Ya da C ve D şıkları birleştirilerek denilebilir ki:

- | | |
|---------------------------------|---------|
| E) İman tekzibin zıddıdır, | (a ≠ c) |
| Tekzib tasdikin zıddıdır, | (c ≠ b) |
| Tekzib reddir, | (c = d) |
| O halde tasdik reddin zıddıdır. | (b ≠ d) |

Böylece, Mâtürîdî zıddından hareketle, yani zıddını gözönüne alarak tasdik'in "**kabul etme**", "**onaylama**", "**doğrulama**" vb. şekilde ifade edebileceğimiz bir anlama sahip olduğunu ortaya koyduktan sonra, onun ancak kâlp ile mümkün olabileceğini, yani tasdik veya tekzibin duygu, irade ve şuuru da içine alan aklın tefekkür ve teemmül gibi topyekün bir fonksiyonuna dayanması gerektiğini belirtmektedir. İşte, Mâtürîdî, imanın, "**kalbin tasdiki**" adı verilen bir fiili olduğuna ilişkin ifadelerin bu şekilde anlaşılması gerektiğini vurgular. Mâtürîdî'ye göre, aslında iman kalbe girebilecek duyulur (mahsûs) ve bileşik (mürekkeb) bir şey değildir. Ancak onun anlamı kalbin bir fiili diye ifade edilen tasdik ile açıklanmakta ve "**iman kalbin bir fiili olan tasdiktir**" denilmektedir. Öyle görünüyor ki, Mâtürîdî, hem imanın bu şekilde anlaşılmasına, hem de onun yerinin kâlp olduğuna bizzat Kur'an'ın işaret ettiği ve sebep olduğu kanaatindedir⁽⁴⁾.

Görülüyor ki, Mâtürîdî **kalbi**: Duygu, irade ve şuuru da içine alan tefekkür ve teemmül gibi topyekün bir fonksiyona sahip olan **akıl** şeklinde anlamamıza müsait ifadeler kullanmak suretiyle imanın, dolayısıyla dinin temeline aklı yerleştirmektedir. Nitekim Mâtürîdî'nin belirttiğine göre, insanlar inandıkları birşeye: a) Ya başkasını **taklid** ederek, b) ya inandığı şeyin doğru olup olmadığı konusunda şüphesi bulunarak, c) ya kendisine ulaşan bir habere dayanarak, d) ya da deliller üzerinde düşünmesinden dolayı inandığı şeyin doğru olduğunu açıkça bilerek inanmaktadırlar⁽⁵⁾. Oysa Mâtürîdî için makbul olan ve istenilen inanma sadece son şık (d)'ta belirtilen aklı, naklî ve hissî (duyusal) deliller üzerinde düşünerek elde edilen bilgiye dayanan inanmadır. Çünkü Mâtürîdî'ye göre, imana ulaşmanın yegane yolu aklı ve duyuları kullanıp delil getirme (istidlâl) dir⁽⁶⁾. İman, mahiyeti ve hakikati gereği "**gâibe iman**" olmak zorunda

(4) a.g.e., Vr. 146^a, 203^b, 623^a, 650^b.

(5) a.g.e., Vr. 349^a.

(6) a.g.e., Vr. 437^a.

olduğu için imana, yani gâible ilgili bir hükme, bir tasdike ulaşmanın: a) İnsanın kendi nefsi, b) dış-dünya ve c) peygamber aracılığıyla Allah'tan gelen haberler üzerinde tefekkür ve teemmül etmekten başka yolu yoktur⁽⁷⁾.

İmana ulaşmayı sağlayan bilgi alanlarını insanın nefsi, dış-dünya ve peygamberin haberi şeklinde belirledikten sonra Mâtürîdî imanla ilgili olarak ortaya koyduğu tanımlarda tasdiki kullanırken, bu alanları ayrı ayrı gözönünde bulundurmaktadır. Ona göre, bir **"bilgi ve tasdik alanı"** olarak insanın bizzat kendi nefsi ve dış-dünya, peygamberin haberinden daha önce olup bilgi ve tasdik bakımından önceliği bulunan bir alandır. Bir başka deyişle, insanın kendi nefsi ve dış-dünya ile ilgili tasdik Peygamberin haberiyle ilgili tasdikten önce gelen bir aşama olup ona geçilmesini sağlayan bir basamaktır. Çünkü bir **"yaratıcının var olduğu"** fikrine ulaşmadan önce bir **"bilgi ve tasdik alanı olarak"** peygamberin haberini dikkate almak mümkün değildir. Öyle görünüyor ki, burada asıl ve temel olan, insanın kendi nefsi ve dış-dünya üzerinde tefekkür ve teemmül etmek suretiyle ulaştığı hüküm ve tasdiktir; peygamberin haberiyle ilgili tasdik ise bu noktayı desteklemekte ve pekiştirmektedir.

Bu açıklamalardan sonra, Mâtürîdî'nin bu **"bilgi ve tasdik alanları"**nı gözönüne alarak ortaya koyduğu iman tanımlarında tasdikın kullanılış yer ve biçimiyle ilgili örnekleri gösterebiliriz. Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki, neticesi itibarıyla bu örnekler aynı anlamı taşıyabilirler, imanın ifadesi olan tasdikın doğrudan hangi noktayla ilgili olduğunu göstermesi ve bu alanla ilgili bilgilere bir çeşitlilik kazandırması bakımından faydadan yoksun değildir.

İman:-

A) 1. Allah'ın ulûhiyyet, vahdaniyyet ve rubûbiyyetine yaptığı şahitlikte, insanın bizzat kendi nefsinin tasdik etmesidir.

2. İnsanın bizzat kendi nefsinin Allah'ın ulûhiyyet, vahdaniyyet ve rubûbiyyetinin şahidi olduğunu tasdik etmesidir.

3. İnsanın bizzat kendi nefsinin Allah'a şahitliğinden dolayı O'nun ulûhiyyet, vahdaniyyet ve rubûbiyyetini tasdik etmesidir.

4. Allah'ın ulûhiyyet, vahdaniyyet ve rubûbiyyetini insanın bizzat kendi nefsinde tasdik etmesidir.

İman:-

B) 1. Allah'ın ulûhiyyet, vahdaniyyet ve rubûbiyyetine yaptığı şahitlikte, insanın dış-dünyada bulunan herşeyi tasdik etmesidir.

2. İnsanın, dış-dünyada bulunan herşeyin Allah'ın ulûhiyyet, vahdaniyyet ve rubûbiyyetinin şahidi olduğunu tasdik etmesidir.

3. İnsanın dış-dünyada bulunan herşeyin Allah'a şahitliğinden dolayı O'nun ulûhiyyet, vahdaniyyet ve rubûbiyyetini tasdik etmesidir.

4. Allah'ın ulûhiyyet, vahdaniyyet ve rubûbiyyetini insanın dış-dünyada bulunan herşeyde tasdik etmesidir.

(7) a.g.e., Vr. 62^a, 655^a; T. Ehli's-Sünne, s. 1/39.

İman:

C) a-1. Getirdiği haberde Peygamberi tasdik etmektir.

2. Peygamberin haberini tasdik etmektir.

b-1. Herşeyin rabbı olduğunu bildiren haberinde Allah'ı tasdik etmektir.

2. Allah'ın herşeyin rabbı olduğunu bildiren haberini tasdik etmektir⁽⁸⁾.

Görülüyor ki, bu tanımlarda yer alan tasdik imana ulaşılmayı sağlayan alanlar ve deliller üzerinde insanın tefekkür ve teemmül etmesiyle ulaştığı bir hüküm ve "**kabul etme**", "**onaylama**", "**doğrulama**" vb. şekilde ifade edebileceğimiz bir sonucu dile getirmektedir. Mâtürîdî'ye göre, makbûl ve ideal olan iman aslında bu tip bir aklî faaliyete dayanan imandır ve her insanın da böyle bir faaliyeti gerçekleştirmeye gücü yeter. Çünkü yaratılışı gereği herkesin aklı kendisini imana ve tevhide davet eder. İşte bundan dolayı iman sadece tasdikten ibarettir; ameller ve ibadetler imana dahil değildir⁽⁹⁾.

Mâtürîdî demek istiyor ki, tekbaşına akıl ancak tasdik etmeyi başarabilir; ameli, yani ibadetlerin neler olduğunu ve nasıl yapılacağını bilemez ve başaramaz. İnsanın tekbaşına gücü ancak tasdike yettiği için imanın aslı tasdik olarak ifade edilmiş ve amel imana dahil edilmemiştir. Çünkü amel için, yani ibadetlerin neler olduğu ve nasıl yapılacağının bilinebilmesi için peygamber gereklidir. Halbuki insanın ilk görevi peygamber gelmeden önce başlar ki, bu da deliller üzerinde düşünmek suretiyle "**bir yaratanın var olduğu**"nun bilinip tasdik edilmesidir. İşte imanın temeli ve aslı bu şekilde bir tasdik olduğu ve iman böyle başladığı için, amel imanın aslına dahil olmadığı gibi, iman cinsinden de değildir; o, imandan başka birşeydir⁽¹⁰⁾. Bu demektir ki, mahiyeti gereği iman amelsiz olur; fakat amel imansız olamaz. Bir başka deyişle, iman amelin şartıdır; iman olmadan amel kabul edilmediği gibi, o fiil taat ve ibadet diye de adlandırılmaz. Ancak yine de bu, amelin ve ibadetin varlığının her zaman bir imanın varlığını gösterdiği; amel ve ibadetin iman için bir test görevi gördüğü anlamına gelmez. Çünkü ameller ve ibadetler mahiyeti gereği fikrî ve zihnî değil, fiilî ve tatbikîdir. Fiilî ve tatbikî olan şeylerde ise münafıklık söz konusu olabilmektedir⁽¹¹⁾.

İşte bu yüzden, Mâtürîdî imanın amelden daha önemli olduğuna ve imanın önceliğine dikkat çekmek için, "**kendisinde şüphe bulunmayan imanın en faziletli amel olduğu**" şeklinde bir Hadis bulunduğundan sözeder⁽¹²⁾. Buradan da anlaşılıyor ki, Mâtürîdî aslı ve esası itibarıyla imanın amelden ayrı olduğunu ve amelin iman cinsinden olmadığını belirtmek suretiyle, hem dinde amel etme hürriyetinin yanında amel etmeme hürriyetinin de bulunduğunu teolojik ve itikâdî bir sonuç olarak açıkça ortaya koymuş olmakta, hem de uygulamada ve dinî hayatta onları birbirleriyle kaynaşmış olarak görmek suretiyle, ideal olan ve arzulanan bir imanın amel ile içiçe olduğunu pratik ve ahlâkî bir sonuç olarak ortaya koyup sisteminde sonuna kadar bu anlayışa bağlı kalmaktadır. Onun imanla ilgili tanımlarda tasdiki kullanış biçimi ve aşağıda da görüleceği gibi, imanla İslâm'ı birbirine yaklaştırıp kaynaştırması işte bu anlayışın bir sonucudur.

(8) Bu örnekler Te'vilât, Vr. 62^a, 281^a, 273^a, 527^b, 623^a, 650^b, 721^a, ya dayanılarak çıkarılmıştır.

(9) a.g.e., Vr. 86^a.

(10) a.g.e., Vr. 128^a.

(11) a.g.e., Vr. 128^b, 405^a, T. E. Sünne, s. 1/75.

(12) Tevhid, s. 391; T. E. Sünne, s. 1/20.

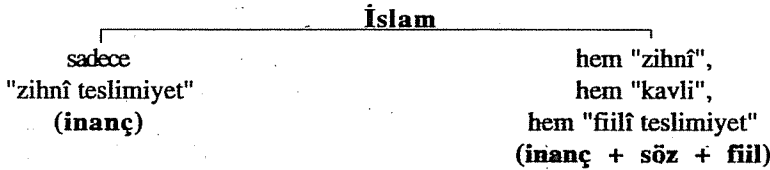
Mâtürîdî'nin İslâm ile ilgili açıklamaları onun bu konudaki tutumunu sanırım daha iyi ortaya koyacaktır.

II) İSLÂM

Genel olarak ifade edecek olursak, Mâtürîdî'ye göre, İslâm başkasını ortak koşmaksızın her şeyin Allah'a ait olduğunun kabul edilmesi ve her şeyin O'na boyun eğmesi (inkiyâd'dir. Bu genel tanımı insanla ilgili olarak değerlendirecek, diyebiliriz ki, İslâm insanın: a) Nefsini, b) fiilini, c) dinini Allah'a teslim etmesi demektir⁽¹³⁾. Bir başka deyişle, Mâtürîdî'ye göre İslâm, insanın bizzat kendisi de dahil her şeyin Allah'a ait olduğunun kabul edilip, her fiilin O'na bir teslimiyet duygusu içerisinde yapılması ve dinde ihlaslı olunmasını ifade etmektedir. Mâtürîdî bu durumda İslâmın ve teslimiyetin ancak iki şekilde mümkün olacağını ve şu tarzda anlaşılması gerektiğini belirtir:

1) İslâm, her şeyin yukarıda ifade edildiği şekilde olması gerektiğine inanıp bu inancı fiile dönüştürmeden, yani onun gerektirdiği şeyleri yapmadan, kısacası amel etmeden sadece zihnen kabul etmek demektir ki, bu "**zihni teslimiyet**"tir.

2) İslâm, her şeyin yukarıda ifade edildiği şekilde olması gerektiğine: a) İnanmak ("**zihni teslimiyet**"), b) onun öyle olması gerektiğini söylemek ("**kavlî teslimiyet**"), c) inandığı ve söylediği şeyleri fiile dönüştürmek, yani zihnen kabul edip dili ile de söylediği bu inancın gerektirdiği fiilleri yapmak ("**fiilî teslimiyet**") demektir. Daha açıkça görülebilmesi için bunu bir şema ile de gösterebiliriz:



Ancak Mâtürîdî, bütün bunların islâm adını alabilmesi ve islâmın bir ifadesi olabilmesi için, sadece Allah'tan korkulup sadece O'ndan ümit edilerek yapılması ve islâmın aslının ve hakikatinin bu olması gerektiğini de bilhassa vurgular⁽¹⁴⁾.

Görülüyor ki, Mâtürîdî islâmın ya: a) Sadece "**zihni teslimiyet**", yani inanç, ya da b) hem zihni, hem kavli, hem de fiilî teslimiyet, yani "**inanç + söz + fiil**" şeklinde olabileceğini ifade etmek suretiyle İslâmı tıpkı **iman** gibi anlayıp imanla ilgili olarak söylediği şeyleri yaklaşık İslâm için de söyleyerek, yukarıda ortaya koyduğu amel etme veya etmeme hürriyetinin bulunduğu sonucunu birkez de burada teyid etmiş olmaktadır. Öyle görünüyor ki, Mâtürîdî sanki imanı açıklarken İslâmı, İslâmı açıklarken de imanı gözönünde bulundurmaktadır. Nitekim o, İslâmı açıklarken, daha önce imanla ilgili olarak ortaya koyduğumuz görüşlerini esas almakta ve şu ifadelerle yer vermektedir:

a) İnsanın bizzat kendi nefsi de dahil her şeyde Allah ulûhiyyet, vahdaniyyet ve rububiyet ile nitelendirilince, bir başka deyişle, Allah'ın bu nitelikleri her şeyde tasdik edilince; her şeyin Allah'a ait olup O'na boyun eğdiği ve teslim olduğu kabul edilmiş olur.

(13) Te'vilât, Vr. 62^a, 66^a, 273^a, 281^a, 527^b, 623^a, 650^b, 721^a, 729^b; T. E. Sünne, s. 1/258, 289, 290.

(14) a.g.e., Vr., 418^a.

Mâtürîdî bu fikri, bir kez de cümleinin baş kısmını sona, son kısmını başa alarak ifade eder ve der ki:

b) Her şeyin Allah'a ait olup O'na boyun eğdiği ve teslim olduğu kabul edilince; herşeyde Allah ulûhiyyet, vahdaniyyet ve rububiyet ile nitelendirilmiş, yani Allah'ın bu nitelikleri herşeyde tasdik edilmiş olur.

Buradan da anlıyoruz ki, her ne kadar görünüşte, yani sözleri itibariyle, iman ve İslâm birbirinden farklı olsalar bile; başka deyişle, her ne kadar ifadede kullanılan kelimeler (zâhir) gözönüne alınınca, iman ve İslâm birbirinden farklıymış gibi görünseler bile, aslında iman ve İslâmdan hâsıl olan; onların hakikatlerinde ve asıllarında bulunan anlam birdir⁽¹⁵⁾. Mâtürîdî'nin bu görüşlerini şu ifadeleri de desteklemektedir:

c) Âlemdeki herşeyin Allah'a ait olup O'na boyun eğdiğine ve teslim olduğuna inanılınca, yaratılmış olan herşeyin Yaradanına tanıklık eden bir şahit olduğu kabul edilmiş olur. Ayrıca, iman Allah'ın herşeyin rabbı olduğunun tasdik edilmesidir demek, herşeyin Allah'ın rububiyetine şahitlik ettiğinin tasdik edilmesi ve herşeyin Allah'a ait olup, O'na boyun eğdiğinin ve teslim olduğunun kabul edilmesi demektir.

d) Herşeyin Allah'a ait olup O'na boyun eğmesi ve teslim olması demek, aslında herşeyin O'na şahitlik etmesinden dolayı O'nun ulûhiyyet, vahdâniyyet ve rubûbiyyetinin tasdik edilmesi demektir. Bunu başka terimlerle ifade edecek olursak:

e) İhlaslıca, herşeyin Allah'a ait olduğunu gören kişi, yani muhlis (= müslim) ile, herşeyde O'nun vahdâniyyetini gören kişi, yani muvahhid (= mümin) neticede anlam bakımından aynıdır⁽¹⁶⁾.

Görülüyor ki, Mâtürîdî'ye göre, iman ve islâm birbirlerini gerektirmektedir, yani biri varsa diğeri de olmak zorundadır. Bu durum daha açık bir dil ile ifade edilecek olursa, Mâtürîdî, imanı insanın Allah'ın kulu olduğunu tasdik etmesi; İslâmı ise nefsinin O'na teslim etmesi şeklinde anlamaktadır. Bir başka deyişle Mâtürîdî'ye göre, iman aynı şeyin gizli olan yönünün adı, İslâm ise açık olan yönünün adıdır. İşte bu yüzden, İslâmda "şahâdet getirme", imanda ise "kâlp ile tasdik" gerekli görülmüştür⁽¹⁷⁾.

Bütün bu açıklamalarından sonra Mâtürîdî, iman ve islâmın birbirini gerektirdiği ve neticede birbirinin aynı olduğuna ilişkin ortaya koyduğu bu sonucun değiştirilmemesini garanti altına alabilmek için; Kur'an'da yeralan bazı âyetlerin sadece sözlerine (zâhire) dayanılarak iman ve İslâmın ayrı olduğuna delil getirmenin ve hükmetmenin hiçbir zaman doğru olmayacağını da belirtmek suretiyle⁽¹⁸⁾, sanırım onu sisteminde bir prensip haline getirdiğini göstermek istemektedir.

Öyle görünüyor ki, Mâtürîdî tasdik ile teslimi kaynaştırıp iman ile islâmı aynı saymak ve onları aynı şeyin iki yönü olarak görüp birbirlerini gerektirdiğini düşünmek suretiyle iman ve islâmdaki fiilî yönü vurgulanmakta; dolayısıyla imanı aynı şeyin gizli yönü, amelî de onun açık yönü olarak görüp onların da birbirlerini gerektirdiğini ifade etmeye çalışmakta ve böylece, nasıl ki amel için iman gereklyse, sanki ideal olan ve özlenen bir iman için de amelin gerekli olduğu izlenimini vermeye yönelmektedir.

Mâtürîdî'nin iman ve islâmı ilgili görüşlerinden çıkardığımız bu sonuç, sanırım

(15) a.g.e., Vr. 281^a, 623^a; *Tevhid*, s. 394, 398.

(16) a.g.e., Vr. 527^b, 650^b, 721^a.

(17) a.g.e., Vr. 66^a; *Tevhid*, s. 394, 397, 398, 400.

(18) *Te'vilât*, Vr. 650^b; *Tevhid*, s. 395.

onun ihsanla ve dolaylı olarak imanda artma ve yenilenmeyle ilgili açıklamalarıyla daha belirgin hale gelecek ve daha iyi anlaşılacaktır.

III) İHSÂN

"İhsân"la ilgili olarak **Te'vilât**'ta şu açıklamalar yer almaktadır:

İhsan: a) İlim, m'arife, yani bilgi; b) iyilik ve iyi fiil (m'arûf); c) iyi fiili kötü fiile tercih etme; d) itaat ve ibadetle yükümlü tutma; e) adaletle muamele etme, gibi anlamlara gelmektedir.

"Muhsin": a) Âlim ve ârif, yani bilen; b) iyilik yapan ve fiili işleyen; c) iyi fiili kötü fiile tercih eden; d) kendisini itaat ve ibadetle yükümlü tutan; e) âdil davranan, adaletle muamele eden, gibi anlamlara gelmektedir.

Kendisinden muhsîn diye sözedilebilecek ve muhsîn adına layık olabilecek kişinin bu özellikleri eksiksiz olarak taşıması gerektiği görüşünde olan Mâtürîdî, ihsân ile iman ve islâm arasındaki ilişkiyi açıklarken bilhassa adâlet kavramı üzerinde durmakta ve açıklamalarında onu her zaman gözönünde bulundurmaktadır. Mâtürîdî, adâleti "**birşeyi konulması gereken yere, layık olduğu yere, yani kendi yerine koymak**" şeklinde tanımlamakta ve bunun tam zıddını da zulüm diye ifade etmektedir.

Bu adalet-merkezli bakış açısı Mâtürîdî'yi ihsanı açıklarken, onu daha çok ahlâkî bir kavram olarak görmeye, dolayısıyla onun pratiği ilgilendiren yönü üzerindeki vurguyu, teorik yönünü gölgede bırakacak ölçüde, artırmaya sevk etmiştir. İşte bu durum, burada **ihsan** kavramı üzerinde durulurken bu iki yönü bilhassa gözönünde bulundurmaya gerektirmektedir.

Mâtürîdî'ye göre, **ihsân: 1) Allah ile insan arasındaki ilişkiyi dile getirdiğinde:**

a) Teorik olarak, ihsan insanın Allah'tan başkasına tapmamasını, O'nun yerine başkasını koymamasını, yani başkasını tanrı saymamasını ifade eder. Bu, insanın Allah'a karşı âdil davranmasının bir gereğidir. Çünkü Allah'ın yerine başkasını koymak, başkasını tanrı saymak, yani Allah'ı layık olduğu yere koymamak bir zulümdür. Görülüyor ki, burada ihsan iman anlamına, muhsin de mümin anlamına gelmektedir. Bu, **ihsan**ın teorik, yani itikâdî yönünün bir ifadesidir.

b) Pratik olarak, ihsan insanın Allah'ı sanki görüyormuş gibi O'na ibadet etmesini, yani Allah'ı kendisine şah damarından daha yakın hissedip ibadeti O'nun müşahedesi altında bulunduğunu düşünerek yapmasını ifade eder. Bu, insanın, ibadetini bir teslimiyet duygusu içerisinde yapması demektir. Aslında ibadetin bu şekilde yapılması, onun öyle yapılması gerektiğinden dolayıdır. Yani adâletin ibadette, amelde işleyişi bunu gerektirmektedir. Burada ihsan islâm anlamına, muhsin de müslim anlamına gelmektedir. Bu, ihsanın pratik, yani amelî yönünün bir ifadesidir.

2) İnsanla insanın kendi nefsi arasındaki ilişkiyi dile getirdiğinde:

a) Teorik olarak, ihsan insanın kendi nefsini kullanılması gerektiği ve yatkın olduğu yerde kullanmasını, yani onu helâk eden şeylerden koruyup kurtuluşa ulaştıran yerlerde kullanmasını ifade eder. Bu, insanın kendi nefesine karşı adaletli davranmasının bir gereğidir.

b) Pratik olarak, ihsan insanın kendi nefsinı emredildiği yerde, yani Allah'a itaatta kullanmasını; bir başka deyişle, başkasını ortak koşmaksızın, nefsinı sadece Allah'a teslim edip kendisini itaat ve ibadette yükümlü tutmasını ifade eder. Yine bu, insanın kendi nefsinı karşı adaletli davranmasının bir gereğidir. Burada ihsan yine islâm anlamına, muhsin de müslim anlamına gelmektedir.

3) İnsanın başkalarıyla olan ilişkisini dile getirdiğinde:

a) Teorik olarak, **ihsan** insanın dinen müsaade edilen konularda kendisi için gerekli gördüğü şeyi başkaları için de gerekli görmesini ifade eder. Bu, başkalarına karşı adâletli davranmanın bir gereğidir.

b) Pratik olarak, **ihsan** insanın başkalarına iyilik yapmasını, yani gerek aklen, gerekse tab'an (kendiliğinden, tabiatı gereği) kötî olan geyler (münker)le değil, iyi olan geyler (m'arûf)le muamele etmesini ifade eder. Bir başka deyişle, burada ihsan insanın başkalarına karşı kötî fiili tercih etmesi mümkün iken iyi fiili tercih etmesi ve kendisi için mümkün olan en iyi fiil ile muamele etmesi anlamına gelmektedir. Yine bu, adaletin bir gereğidir.

Bütün bu açıklamalardan anlaşıyor ki, Mâtürîdî'ye göre, ihsan insanın: a) Nefsinı, b) fiilini, c) dinini Allah'a teslim etmesi, yani nefsinı Allah'a itaatta ve ibadette kullanması; fiilini bir teslimiyet duygusu içerisinde yapması ve dininde de ihlaslı olması anlamına gelmektedir. Bunu başarabilen kimseye de muhsin adı verilmektedir. Yukarıda da görüldüğü gibi, bu aym zamanda islâmın da anlamıdır. Yani nefsinı + fiilini + dinini Allah'a teslim eden kimseye müslim denilmektedir. O halde diyebiliriz ki, neticeleri bakımından, burada ihsan ile islâm aynı anlama gelmekte ve aralarında bir derece farkı görülmemektedir. Ayrıca, ibadeti ihlaslı bir şekilde yapan kimseye muhlis ve muhsin denildiği gibi mümin de denilmektedir.

Ancak şunu da hemen belirtmek gerekir ki, Mâtürîdî'ye göre, muhsin yaptığı şeyleri, onların oyle olması gerektiğini delile dayanarak bildiği için, oyle yapmaktadır. Bir başka deyişle, muhsinin gerek Allah'a, gerek kendi nefsinı ve gerekse insanlara karşı davranışları, onun oyle olmasını ve oyle yapılmasını adâletin gerektirdiğine ilişkin bilgisine dayanmaktadır. İşte bu yüzden, muhsin aynı zamanda âlim (ârif), ihsan da bilgi (ilim) anlamına gelebilmektedir. O halde diyebiliriz ki, her ne kadar bu terimlerin sözleri farklı olsa bile, uygulamada ve dini hayatta onlardan ortaya çıkan sonuç ve anlam aynı olduğu için, Mâtürîdî onların hepsinin bu noktada bir ve aynı anlama geldiğini düşünmektedir (19). Bunu daha açık bir şekilde, şöyle gösterebiliriz:

$$\begin{array}{ccccc} \text{iman} & = & \text{islâm} & = & \text{ihsan} \\ \downarrow & & 1 & & 1 \\ \text{miimin} & = & \text{müslim} & = & \text{muhsin} \end{array}$$

Görülüyor ki, Mâtürîdî bu terimlerin görünüşteki anlamlarını değil, dîni hayatta taşıdıkları anlam, önem ve icra ettikleri fonksiyonu, yani onların arzulanan ve tavsiye edilen bir dîni hayattaki ideal anlamlarını gözönüne alıp, onları birbirleriyle kaynaşmış olarak görmektedir. Kısacası ihsan, iman ve islâmın ihlasla kaynaşmış ve yönlülmüş hâlini dile getirmekte ve neticede sanki dinin teorik ve pratik bitimin amaç ve hedefi, daha

(19) İhsanla ilgili bu açıklamalar Te'vilât, Vr. 77^a, 78^b, 79^a, 346^{a-b}, 492^b, 295^b, 511^a, 514^b, 513^a; Tevhid, s. 395'e dayanılarak yazılmıştır.

çok ahlâkî bir terim olan ihsanda toplanmak ve onunla ifade edilmek suretiyle, dinin ahlâkî yönü üzerindeki vurgu daha da artırılmakta ve hatta İslâm dininin tamamen ahlâkî bir din olduğu sonucu daha belirgin hâle getirilmeye yönelinmektedir.

Aslında Mâtürîdî'nin sisteminde ortaya konulan bu sonuç, bu şekliyle Cibrîl Hadisi diye bilinen Hadis'e ters düşmediği gibi, tam tersine ona farklı bir açıdan bakıp farklı bir espri kazandırmaktadır⁽²⁰⁾. Nitekim, Mâtürîdî iman ile amel arasındaki ilişkiyle ilgili olarak ortaya koyduğu teolojik ve mantıkî açıklamalardan, yani neyin ne olduğunun belirtilmesine yönelik olan, ideal ve duygusal unsurların karıştırılmadığı daha soğuk ve daha katı açıklamalarda amelin iman cinsinden olmadığını; amel ve imanın mahiyetlerinin birbirinden farklı olduğunu açıkça ifade etmektedir. Hatta o, **İMANDA ARTMA VE EKSIEME**nin olup olamayacağını belirtirken bu hususu bilhassa gözönünde bulundurmakta ve **"iman-islâm-ihsan"** üçlüsünün hangi anlamda birbiriyle kaynaştığını birkez de bu konu dolayısıyla ortaya koymaktadır.

Mâtürîdî'ye göre, amelden dolayı iman için sözkonusu edilen **artma**, imanın hakikati ve aslı yönünden olmayıp fazilet ve örf yönündendir. Çünkü imanın zihnî ve kavramsal yönünün, yani mahiyeti bakımından imanın artmasından ve eksilmesinden söz edilemez. Bu tıpkı **ağaç** kavramında artma ve eksilme olmadığı halde, ağacın yapraklanıp çiçek açınca ve meyve verince güzellik vs. ile nitelendirilmesine benzer⁽²¹⁾. İman da önce sadece bir zihnî tasdik şeklinde, yani bir kavram halinde başlayıp sonra kendisini amel halinde ortaya koymaya ve **amelde** göstermeye başlayınca; tasdik, teslimiyet ve ihsanın gücü artar ve buna bağlı olarak kalbî tatminin artmasıyla birlikte tasdik ve teslimiyette gösterilen devamlılık ve sebat artar. Mâtürîdî'ye göre, kâlp, tatmin olup sükûn bulması, yani şüphe ve çalkantıdan uzaklaşmasıyla birlikte zaten temelde var olan tefekkür ve teemmüle daha çok dalar; buna bağlı olarak da huşû ve ihlas artar. İşte, Mâtürîdî'nin **"imanın artması"** sözünden ihlasın, teslimiyetin, ihsanın ve tasdikin gücünün artmasını anlamasının sebebi budur. Bu konuyla ilgili esas görüşün bu olması gerektiğini ve bunun aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin de görüşü olduğunu belirttikten sonra Mâtürîdî'nin, buna ilave olarak ortaya koyduğu iki ayrı görüşe daha, konunun tamamlanması açısından, burada yer verilecektir.

Ona göre, **"imanın artması"** denilince, inanılan şeylerin ayrıntılarının artmasına bağlı olarak, tasdikın şümûlünün artmasını da düşünebiliriz. Bu, önce birşeyi ayrıntılarını bilmeden toptan tasdik ederken, sonra ayrıntılarının bilinmesiyle birlikte ayrıntılı olarak tasdik etmek demektir. Yani **"imanın artması"** tasdikın **"icmâli-tasdik"** iken, **"tafsîli-tasdik"** hâline gelmesi şeklinde de anlaşılabilmektedir.

Mâtürîdî'nin bu konuda ortaya koyduğu diğer görüş ise **"imanın artması"**nın **İMANIN YENİLENMESİ** olarak anlaşılabileceği görüşüdür. Ona göre, kâlp ile tasdik her zaman yenilenebildiği için, küfürden her kaçış ve uzaklaşmada imanın yenilediği düşünülebilir. Hatta Mâtürîdî, imanın yenilenebileceği konusunda verilmiş bir hükmün bulunduğundan da söz eder. Ayrıca, o, artma ve yenilenmenin küfür içinde mümkün olup küfür ehlinin inat, tekzib ve örtmede devamlılık ve sebatlarının arttığından ve küfürlerinin yenilediğinden söz edilebileceğini de belirtir⁽²²⁾.

(20) a.g.e., Vr. 346^{a-b}; Tevhid, s. 393.

(21) a.g.e., Vr. 318^b.

(22) Bütün bu bilgiler için bkz. Te'vilât, Vr. 82^a, 224^a, 262^a, 348^b, 405^b, 524^b, 684^a, 761^b, 310^b, 799^a; T. E. Sünne, s. I/290.

Buraya kadar olan bütün bu açıklamalarla: Mâtürîdî'nin iman, islâm ve ihsan terimle-ri ve bunlar arasındaki ilişkiyle ilgili görüşleri; onun sisteminde bu terimlerin birbirin-den ayrılmayan nasıl bir **"iman-islâm-ihsan"** üçlüsü oluşturduğu ve buna bağlı ola-rak nasıl bir sonuca ulaşılabilceği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ancak Mâtürîdî'nin, imanla ilgili görüşlerinin önemli bir kısmını küfürle ilgili açıklamalarıyla birlikte ifade etmesi onların burada, bu ilişki içerisinde ele alınmasını gerekli kılmıştır. Bu bakımdan, bu kısım iman-kufur ilişkisi başlığıyla ele alınacak, ancak sonunda ulaşılan sonuçlar **"iman-islâm-ihsan"** üçlüsüyle ortaya konulan sonuç açısından değerlendirilecek ve böylece, Mâtürîdî'nin **"iman-islâm-ihsan"** ile "kufur" arasında genel olarak nasıl bir ilişki gördüğü ve sisteminde bu terimlerin nasıl bir yer işgal ettiği konusunda bir fikir verilmiş olacaktır.

IV) İMAN-KÜFÜR İLİŞKİSİ

Genel olarak ifade edecek olursak "kufr" ortme, yani gizleme; yalanlama (tekzîb); kabul etmeme, yani reddetme gibi anlamlara gelmektedir. İman ise bunun tam zıddı olan anlamlara gelir⁽²³⁾.

1) İman ve Küfürde Bulunan Benzer Özellikler:

- a) Her ikisi de kalbin fiilidir ve her ikisinde de kalbin tatmin olması gerekir.
- b) Gerçek iman ve gerçek küfür, kişinin kendi iradesiyle yaptığı tercihe dayanmak zo-rundadır.
- c) Gerçek iman ve küfür mutlaka bilgiye dayanır. Bu demektir ki, inanan bilerek inanır; inkâr eden de bilerek inkâr eder veya yalanlar. Bu durumda, doğru olduğunu bil-mesine rağmen reddeden veya yalanlayan kimse, inat ve kibrinden dolayı oyle davran-maktadır.
- d) Kalbin birer fiili olarak küfrün de, imanın da yaratıcısı Allah'tır. Mâtürîdî'ye göre, bir fiil olması bakımından küfrü de Allah yaratmaktadır. Bu, Mutezile'nin **"insan, fi-linin yaratıcısıdır"** sözünü ret anlamına gelmektedir.
- e) İmanın aşırısı ihsana; küfrün aşırısı da kalbin kapatılmasına (tab'a) götürür.
- f) İman ve küfür objeleri bakımından da ortaktır. Yani aynl geyi biri kabul ederken diğeri reddeder. Bir başka deyişle, iman ve küfür birbirine zıttır; dolayısıyla aynı şeyle il-gili olarak, yani objeleri aynl ise, birinin bulunduğu yerde diğeri bulunmaz.
- g) Genel anlamda ifade edecek olursak her imanın bir konusu olduğu gibi, her küfürün de bir konusu vardır. Yani her inanan birgeye inanır ve her inkâr eden de birşeyi inkâr eder. Bu demektir ki, gerek iman, gerekse küfür oldukça açık ve net bir tavır takınmayı gerekli kılmaktadır. Çünkü dinde gerçek imanla gerçek küfür arasında "orta" bir yer yok-tur. Bir başka deyişle, bir insan ya inanır veya inkâr eder; ikisinin arasında **"belirsiz-lik"** diye ifade edilebilecek bir nokta bulunmamaktadır. Daha açık bir dille ifade edecek olursak, Mâtürîdî'nin sistemi agnostikliğe kapalıdır. Ayrıca, şunu da açıkça belirtmek gerekir ki, Mâtürîdî'ye göre, bir dini benimseyen kimse ya bir geye inanıyor veya bir

(23) a.g.e., Vr. 107^a, 164^b, 203^b, 416^a, 488^a, 516^a, 519^b, 695^a, 806^b, Ebu Bekr M. b. Ahmed Semerkandi, Şerh-i Semerkandi, T.S.M.K, Medine Böl. Yazma No: 179, Vr. 537^a.

ancak tercih ile olur. Çünkü her ikisi de kalbin bir fiili olduğu için her ikisinde de kalbin tatmin olması gerekir. İman ve kiifriin dil vb. başka birgeyle değil ancak kâlp ile mümkün olması, onların gizliliğinin sağlanıp hiimyetlerinin garanti altına alınması içindir. Çünkü kâlp hariç diğer organların baskı ile kullanılması mümkündür; oysa kalbe sahibinden başka hiçbir kimsenin giicii yetmez⁽²⁶⁾.

İman ve küfür hiirriyetinin garanti altına alınmasının, onların hakikatlerinin ancak kâlp ile mümkün kılınmasıyla, yani aslı ve mahiyetleri itibariyle onların kalbin bir fiili olmasıyla gerçekleştirildiğine dikkati çeken Mâtüridî hiimyet açısından imanı zorunlu (ıztırâfî) iman ve tercihe dayanan (ihtiyârî) iman diye ikiye ayırmaktadır. Tercihe dayanan imana o, delile dayanan (istidlâlî) iman adını da vermektedir.

a) Tercihe Dayanan İman:

Mâtüridî'ye göre, imanın esprisine uygun yegane iman bu olduğu için, en ideal ve en makbul iman da budur. Çünkü imanın şuurlu bir tercihe dayanması ve mahiyeti gereği ancak "gâibe-iman" olması onun temel özelliğini ve aslı niteliğidir. Gâible ilgili bir hiikme, bir tasdike ulaşmanın en emin ve en sağlam yolu ise aklî, naklî ve hissî (duyuşsal) veriler üzerinden tefekkür ve teemmül ederek delil getirmek ve imanı her tür gupheden uzak sağlam bir istidlâlî bilgiye, yani delile dayanarak elde edilen bir "delil-bilgisi"ne dayandırmaktır. İşte bu yüzden, Mâtüridî, buna "istidlâlî-iman" adını vermektedir. Ona göre, temeli sağlam olan böyle bir iman derhal ve bir anda gerçekleşebilecek bir iman olmadığı için onun elde edilmesi yeterli zaman ve imkânı gerektirmektedir. Bu demektir ki, şuurlu bir tercihte bulunulacak ve delile dayalı bir bilgi elde edilebilecek kadar düşünebilme zaman ve imkanının bulunmadığı durumlarda bu tür bir imanın gerçekleşmesi mümkün değildir.

Aslında Mâtüridî'ye göre, insan için gerekli olup ondan istenen iman bu imandır ve arzu eden herkesin bunu başarması da mümkündür. Çünkü insanın nefsi inanmaya ve imana yatkın yaratılmıştır. Nefsi kendi elindeyken onu yarattığı amaç doğrultusunda kullanarak nefsinin karşı adaletli davranan, yani ona zulmetmeyen herkese aklını kullanarak üzerinde diğünerek bu tür bir imana ulaşmasını sağlayacak yeterli delil ve imkân verilmiştir⁽²⁷⁾.

b) Zorunlu İman:

Mâtüridî'ye göre, bu; mecburiyet, çaresizlik ve ihtiyaç; gibi durumlarla karşı karşıya kalındığı anlarda yapılan imandır ve hiç bir geçerliliğe sahip değildir. Çünkü o, imanın gerçekleşmesini sağlayan temel unsurlardan biri olan tercihe dayanmamaktadır. Birbirlerine zıt olmasından dolayı tercihin bulunmayıp zorunluluğun bulunduğu bu gibi durumlarda, zorunluluk, fiili failin iizerinden kaldırıp onun iradesi dışına ittiği için, iman gerçekleşmediği gibi, küfür de gerçekleşmez. Bu demektir ki, iman ve küfür ceza veya miikafaat şeklinde bir karşılığı bulunan fiillerden olduğu için, onların iradeye ve tercihe dayalı olmaları gerekir. Çünkü dinde hükme esas alınan fiiller iradeli fiillerdir, yani çeşitli nedenlerden dolayı insanın yaptığını yapmak zorunda olduğu fiiller değildir. İşte bu yüzden, Mâtüridî, insanın rahatça diğünip delil getirerek karar verebileceği yeterli

(26) a.g.e., Vr. 100^a, 107^a, 275^a 349^a, 695^a.

(27) a.g.e., Vr. 274^{a-b}, 337^a, 437^a.

şeyi inkâr ediyor demektir. O der ki, müslim Allah'a inanıp başkasını reddeder, kâfir de başkasına inanıp Allah'ı reddeder⁽²⁴⁾.

Mâtürîdî'nin bu açıklamalarından anlıyoruz ki, her iman, içinde bir inkârı taşımaktadır. Çünkü birşeye inanmak demek, o şeyin zıddını ve ondan başkasını reddetmek demektir. Yani bir insanın inandığı birşey varsa aynı anda inkâr ettiği birşey de var demektir. Bir başka deyişle, "**objeleri**" ayrı olmak kaydıyla bir insanda iman ve küfür aynı anda bulunabilmekte ve hatta, mahiyetleri gereği, bulunması da zorunlu olmaktadır. İşte, bir imanın, ya da buna bağlı olarak, bir dinin başka imanları ve dinleri "**dışta tutma**" özelliği buradan kaynaklanmaktadır. Bu, aynı zamanda iman ve küfrün birbirine zıt olmasının da bir gereğidir. O halde, bu, bir dini benimseyen kimsenin o dinden başka olan dinleri reddetmesi demektir. Çünkü bir din için iman olan; o dinin dışında olan dinler için küfür olabilmektedir. Bir başka deyişle, bir dinin mümini, diğer bir dinin inkârcısı durumundadır. Bu bakımdan, dinler arasındaki ayrılığın sebeplerinden birisi iman ve küfrün mahiyetiyle ilgilidir ve hatta bu mahiyetten kaynaklanmaktadır; dolayısıyla, dinler arasındaki ayrılığın kaldırılması; bir bakıma iman ile küfür arasındaki ayrılığın kaldırılmasıyla aynı anlama gelmektedir.

2) İman-Günâh İlişkisi

Mâtürîdî'nin iman-küfür ilişkisiyle ilgili yukarıdaki görüşü onun imanın günah ve küfürle olan ilişkisiyle ilgili görüşüne de yansımakta ve hatta onun temelini oluşturmaktadır. Mâtürîdî'ye göre, ister büyük ister küçük olsun, genel olarak hiçbir günah insanı imandan, dolayısıyla dinden çıkarmaz. Ancak bu, onların cezasız kalacağı yani affedileceği anlamına da gelmez. Mâtürîdî bu görüşünü şu üç prensibe dayandırmaktadır:

a) Ona göre, itaatsizlik ve itaat, yani günah ve ibadet bir dinde birlikte bulunabilir. Çünkü itaatsizlik ve günah insanda şehvet, arzu ve ihtirasın üstün gelmesinden; yoksa kibir, inat ve kasıttan dolayı değildir. Yani onlar bir aczin ve eksikliğin sonucudur.

b) Amelin iman cinsinden olmaması, yani mahiyeti ve hakikati bakımından imanın amelden başka olması da günah işlemenin insanı imandan çıkarmayacağını gösterir.

c) Mâtürîdî'ye göre, insanlar mümin veya kâfir olmak üzere iki kısımdır. Günah işleyen bir kimsenin bu iki gruptan birinde yer alması gerekir. Kalbinde iman bulunduğu sürece, günahkâr da olsa hiçbir kimsenin imandan, dolayısıyla dinden çıktığının düşünülmesi doğru olmaz. Çünkü bir insanın imanlı olması ve dinde kalması onun günah işlememesine bağlı değildir. Ayrıca, günahkâr müminin yerleştirilebileceği, imana ve küfre eşit uzaklıkta, yani onların tam ortasında bulunan bir "**itikâdî-yer**" dinde mevcut olmadığı için, bu konuda M'utezile'nin görüşü de doğru değildir. Nitekim insanlar ya mümin, ya da kâfir diye ayrılmakta ve nitelendirilmektedir. İşte bu yüzden, kalbinde iman bulunan günahkâr, yani günah işleyen kimse mümin grubuna dahildir⁽²⁵⁾.

3) İman ve Küfür Hürriyeti

Mâtürîdî'ye göre, hürriyet iman ve küfrün "**varlık-şartı**"dır. Bu demektir ki, zorla iman ve küfrün gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Bir başka deyişle, iman ve küfür

(24) Te'vilât, Vr. 164^b, 667^b, 711^a, 806^b.

(25) a.g.e., Vr. 571^a, 667^b, 711^a, 806^b.

imkân, zaman ve ortamın bulunmadığı; kısacası, insanın nefsinin kendi elinde ve kendi kontrolünde olmadığı durumlarda sözkonusu olan iman veya küfrün geçerli olamayacağını belirtir. Mâtürîdî, ölüm ânında azabı görünce iman eden kimsenin imanını geçersiz olan imana, yani zorunlu imana; kalbinde iman bulunduğu halde küfre zorlanan bir kimsenin küfrünü de geçersiz olan küfre, yani zorunlu küfre örnek olarak gösterir.

Ölüm Ânında İman:

Mâtürîdî, ölüm ânında insanın azabı bizzat gözleriyle görünce iman etmesinin bir faydası olmayacağını, çünkü bu tür bir imanın zorunlu iman olduğunu belirtir. Ona göre, bu iman şu sebeplerden dolayı geçerli değildir:

1. İman gâibe olur. Oysa burada azabın görülmesi söz konusu olduğu için, "**gâib**", gaib olmaktan çıkmış, dolayısıyla imanın temel özelliklerinden birisi ve hatta en önemlisi ortadan kalkmıştır. Bu durumda burada artık imandan değil, bilgiden söz edilmesi gerekir.

2. İman tercih ile olur. Halbuki burada artık tercihe gerek kalmamıştır. Çünkü nihâî durum insanın gözleri önüne serilmiştir; tercihin mümkün olabilmesi için birden fazla durumun bulunması gerekir. İşte bundan dolayı, artık bu iman zorunlu bir iman haline gelmiştir. Zorunluluk ise, fiili failin üzerinden kaldırdığı, yani insanın yaptığını yapmak zorunda olduğu için bu iman makbul bir iman olamaz.

3. İmanın temelinde tefekkür ve teemmül ile elde edilen "**delil-bilgisi**"nin bulunması gerekir. Oysa burada artık düşünüp delil getirmeye zaman kalmadığı gibi, aslında görme sözkonusu olduğu için delil getirmeye gerek kalmamıştır. Çünkü delil getirmek ancak gaib için geçerlidir.

4. Son ânına gelmiş bir insanın artık nefsi kendi elinde değildir ki, onu kullanılması gereken yerde, yani Allah'a imanda kullanabilsin. Dolayısıyla nefsin Allah'a teslim edilmesi anlamına gelen iman ve islam o kişi için artık imkansız hâle gelmiştir. Hatta Mâtürîdî'ye göre, böyle bir ânda yapılan tevbe bile geçersizdir. Çünkü o tevbe de normal bir zamandaki tevbe gibi olmayıp "**zorunlu-tevbe**"dir. Bu şekilde olan bir kimse ise, delillere rağmen son ana kadar, yani nefsi kendi elinden çıkıncaya kadar iman etmemekle nefesine zulmetmiş olmaktadır. Halbuki insan için gerekli olan, nefsin artık elden çıktığı helâk ve korku ânını beklemeyip emin olunan ânda, yani ortam ve zaman müsaitken aklını kullanıp deliller üzerinde düşünerek sağlam bir iman ulaşmasıdır⁽²⁸⁾.

c) Zorunlu Küfür:

Yukarıda da belirtildiği gibi bu, kalbinde iman bulunduğu halde, zorla, küfrü gerektiren sözler söylenmek suretiyle bir insan için sözkonusu edilen küfürdür. Mâtürîdî, tıpkı iman gibi küfrün de kalbin bir fiili olduğu, dolayısıyla irade ve tercih değil bir zorunluluk bulunduğu için kalbin tatmin olmayıp dilin söylediklerine veya bedeninin yaptıklarına katılmadığı durumlarda bu tür bir fiil görünüşte bir küfür fiili olsa ve küfrü gerektirse bile, hakikatte onun bir küfür olarak kabul edilemeyeceği görüşündedir. Kısacası, Mâtürîdî için önemli olan, iman ve küfrün bir tercihe dayanmasıdır. Tercihin mümkün olmadığı durumlarda o, iman veya küfür diye bir şeyin sözkonusu edilemeyeceğini

(28) a.g.e., V. r. 206^a, 274^{a-b}, 337^a, 371^a, 349^a, 437^a, 471^b, 518^b, 585^b, 567^a, 655^a.

açıkça ifade etmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi, hatta o, iman ve küfrün kâlp ile olmasının "iman ve küfür hürriyeti"ni garanti altına aldığı kanaatindedir.

Mâtürîdî, bu konudaki görüşünü ilginç bir benzetme ile daha açık bir biçimde ortaya koyar. Ona göre: **Kâlp** ve tenasül uzvu hariç insanın diğer organlarını başkalarının zorla kullandırması mümkündür. Bu ikisini ise ancak sahibi kullanabilir. İşte bu yüzden, insanda zina yapma istek ve iradesinin zorla meydana getirilmesi mümkün olmadığı, bir başka deyişle, insanın zinaya zihnen katılmasını zorla sağlamak imkansız olduğu için; görünlükte ona zorla tenasül uzvu kullandırılarak zina yaptırılabilir, o uzvun gerçek anlamda kullanılışı, yani istek ve iradeye dayalı kullanılışı ancak o uzvun sahibinin gücü dahilinde olduğu; bir başka deyişle, zorlama durumunda insanın zinaya **rûhen** katılması söz konusu olmadığı için zorla zina yaptırılan kimseye herhangi bir ceza gerekmez. Tıpkı bunun gibi, diliyle söylediği şeye kalben katılma söz konusu olmadığı sürece, bir kimseye zorla, kiifrii gerektiren sözleri söyletmek o kimseyi mümin olmaktan çıkarmaz. Çünkü kişinin kalbinin sahibi ancak kendisidir; ona başkasının baskı yapması mümkün olmadığı için, heme kadar zor kullanarak o kişiye kiifrii gerektiren şeyleri söyletmek, yani görünüşte dilini zorla kullandırmak mümkün olsa bile, dilin gerçek anlamda kullanılışı, yani istekli ve iradeli bir biçimde söyledikleri şeye kalben katılarak söylemek ancak kişinin kendi gücü dahilinde olduğu için, bir başka deyişle, kalbe küfrü zorla sokmak mümkün olmadığı için, kiifrii gerektiren şeyleri zorla söyletmek o kişiyi mümin olmaktan çıkarmaz.

Mâtürîdî'ye göre, korku megru bir oziirdir. Bu bakımdan, imanı açıklamanın, yani inandığını açıkça söylemenin mazur görüldüğü yerde; imanın terk edilmesi, yani kişinin dili ile inanmadığını söylemesi de mazur görülür ve hatta bu gibi durumlarda bu şekilde davranılması uygun olur, yani dînen mübahdır⁽²⁹⁾.

4) İman Ve Kiifriin Akıl ve Duyularla İlişkisi:

Mâtürîdî'nin amacı, her yönüyle butin bir dîni hayatı, bilgi ve delile dayanılarak oluşturulan, şüpheden uzak, sağlam bir imana dayandırmak olduğu ve tasdik de dahil insanın bütün zihni faaliyetinin temelinde akıl ve duyular bulunduğu için, o, onların gerektiği gibi, yani yaratılış amaçları doğrultusunda kullanılmasına çok önem verir ve hatta bunu bir dîni görev olarak görür. Mâtürîdî'ye göre, aklın ve duyuların birisi basit günlük hayattaki faaliyetleri sürdürmeye yönelik; diğeri de ibret almaya ve gâible ilgili bir hükme yani istidlâli bilgiye, dolayısıyla imana ulaşılmasını sağlayan bir delil olarak dış dünyayı incelemeye yönelik olmak üzere iki kullanılışı vardır. Bunlardan birincisiyle, yani basit kullanılışla, sağlam olan bir duyu organının normal fonksiyonunu yerine getirmesi; mesela goziin görmesi, kulağın duyması vs. kastedilmektedir. Mâtürîdî'ye göre, bunda mümin veya kâfir herkes eşittir; hatta bu kullanılış hayvanlar için bile geçerlidir. Fakat ikincisi, yani ibret almak ve dış-dünyayı imana sevkeden bir delil olarak görebilmeyi sağlayacak kullanılış ancak müminler için mümkündür. Çünkü bu ikinci kullanılış söz konusu olduğunda duyuların normal fonksiyonlarını yerine getirebilmeleri için gerekli olan şeylerin dışında farklı birşeye daha ihtiyaç vardır ki, bu ancak müminlerde bulunur. Meselâ, goziin normal görevini yerine getirip görebilmesi için, dışarıda bulunan ışık yeterlidir. Ancak goziin bu basit olanın dışındaki kullanılışı için, dışarıda bulunan ışık yetedi olmayıp ona bir de "iman-ışığı" gereklidir.

(29) a.g.e., Vr. 88^b, 150^b, 273^a, 349^a.

Mâtürîdî'ye göre, işte normal aklın kâlp; gözün "**kâlp-gözü**"; kulağın "**kâlp-kulağı**"; kısacası duyuların "**kâlp-duyusu**" haline gelmelerini, bir başka deyişle, duyuların gelip geçici basit bir duyu olmaktan çıkıp "**dâimî-duyu**", "**âhiret-duyusu**", yani dâimî olan âhiret hayatını kazanmayı sağlayan bir duyu olabilmelerini iman sağlamaktadır. Oysa kalbinde iman bulunmayanlarda bu organlar normal organ olarak ancak günlük, gelip geçici, basit görevlerini yerine getirebilirler. Çünkü onların kalbinde "**iman-ışığı**" değil, tam tersine "**küfür-karanlığı**" bulunmaktadır. Küfrün kâlpde meydana getirdiği bu karanlık, bütün duyulara etki etmekte ve onların hakikati idrak ve itiraf etmelerine engel olmaktadır. Mâtürîdî'ye göre, kâlp kapanınca her organ bundan etkilenir. Ve bedenî fonksiyonları dışındaki esas yaratılış amaçlarıyla ilgili görevlerini yerine getiremez. İşte bu yüzden, kâfirler hakikati bilseler bile, inat ve kibirlerinden dolayı onu itiraf edip kabul etmemekte, ya da yalanlamakta direnirler. Çünkü küfrün aşırısı hakikati örtmeye, gizlemeye ve delilleri görmemeye sebep olduğu için, bu neticede kalbin kapatılmasıyla sonuçlanır. Aslında küfrün de bir sınırı ve bir derecesi vardır; kâfir o sınıra ulaştıncaya, Allah, artık inanmayacağını bildiği için, onun kalbini kapatır, yani onun kalbinde "**küfür-karanlığı**"'nı yaratır; böylece, o, tefekkür ve teemmülü terketmesinden dolayı, gerek kendi nefsindeki, gerekse dış-dünyadaki imana götüren delilleri artık göremediği için tezkîb ve inkârda sebatı artar ve neticede o tam bir münkîr olur, yani vazgeçmemek üzere inkarında ısrarlı bir kimse haline gelir. müminlerin ise, dış-dünyadaki hikmetleri görüp delil getirerek imanlarını kuvvetlendirmeleri ve kendilerini âhirete hazırlamaları, yani bu hayatı âhireti kazanacak şekilde yaşamaya devam etmeleri sayesinde şükür, taat ve ihsanda teslimiyet ve sebatları artar. Neticede, tefekkür ve teemmüle dayalı bu iman mümini günahattan koruyup onun tam anlamıyla bir muhsin olmasını sağlar⁽³⁰⁾.

SONUÇ:

Bütün bu açıklamalar gösteriyor ki, Mâtürîdî bütün duyularını ve aklî melekelerini sahip olduğu iman ışığında kullanarak aklını "**kâlp**"; duyularını da "**kâlp-gözü**", "**kâlp-kulağı**", "**kâlp-dili**" kısacası "**kâlp-duyuları**" haline getirmek suretiyle dış-dünyayı, yani somut şeyleri inceleyip onların gerisindeki hikmetleri düşünerek gâible, yani soyut şeylerle ilgili birtakım hükümlere ve bilgilere ulaşarak imanını sağlam ve sarsılmaz bir temele dayandırmanın insanın aslî bir görevi olduğunu ısrarla belirtmektedir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre, duyularla algılanan şeyler, algılanamayanların, yani "**gâibin**" kavranılması için bir ipucu ve bir hareket noktası oluşturmaktadır. İşte bu yüzden, o, açıklamalarında somut örneklerle düşüncelerini anlatmaya çalıştığı gibi, insanlar da somuttan soyuta giden bir bakış açısıyla dış-dünyayı incelemelerini tavsiye etmektedir.

Aslında bu, Kur'an'ın da uyguladığı bir metottur. Öyle görünüyor ki, Mâtürîdî Kur'an'dan esinlenerek realist bir bakış açısı sergilemekte ve realist bir metot izlemektedir. Bu metot GREK düşünme biçiminin tam tersi olduğuna göre, Kur'an'ın, dolayısıyla, Mâtürîdî'nin metodu anti-klâsiktir. Çünkü Grekte soyuttan somuta; Kur'an'da, dolayısıyla Mâtürîdî'de ise somuttan soyuta gidilir. Nitekim, Mâtürîdî'ye göre, duyulur şeyler (mahsûsât) düşünülür şeyler (m'akûlat) için; bu dünya da âhiret için bir ipucu ve

(30) a.g.e., Vr. 161^b, 164^b, 217^b, 223^b, 226^a, 255^b, 281^a, 349^b, 371^b, 387^b, 416^a, 480^b, 511^a, 516^a, 510^b, 545^a, 615^b, 709^a, 806^b.; Ş. Sem. Vr. 398^b, 425^{a-b}, 541^a, 537^a, 934^a.; T. E. Sünne. s. 1/42-43, 61-63.

bir delildir; bu delili de ancak kalbinde iman bulunanlar görüp anlayabilir.

Görülüyor ki, Mâtürîdî bu dünyadaki hayatın âhireti de gozoniine alarak yaşanması gereken bir hayat olduğuna, her vesileyle, dikkat çekmekte ve biitiin sistemini bu amacı vurgulayacak şekilde ortaya koymaktadır. Bu yizden, diyoruz ki, Mâtürîdî'nin sistemi teörî ve pratiği birlikte değerlendiren ve teorik amaçla pratik amacı birleştiren bir sistemdir. İgte bunun bir gereği olarak Mdtiiridi iman, islam ve ihsanı bir ve aynı anlamda gdrup onlann **"birbirinden ayrılmaz bir üçlü"** olduğu kanaatini taşımaktadır. Bu balumdan, Mâtürîdî'nin gerek ameli imana dahil etmeyip ondan ayrı gormesini, gerekse islamı zihnî ve fiilî teslimiyet geklinde açıklayarak amelsiz imanın mümkün olduğunu teyit etmesini ve hatta ihsanla ilgili görüşleriyle de bu hususu daha da belirgin hale getirmesini gozonune alarak onun sisteminin ameli esas almayan veya ameli ideal edinmeyen bir sistem olduğu söylenemez. Çünkü Mâtürîdî amelin imana dahil olmadığını veya islamın zihnî ve fiilî teslimiyet geklinde ikiye ayrıldığını söylerken muhtemelen şu noktalara dikkat çekmek istiyor:

a) Neyin ne olup ne olmadığını açıklamak, yani kavramların kökü ve aslı hakkında teolojik ve mantukî bilgi verip **"amelin** iman cinsinden **olmadığını"** ifade etmek istiyor.

b) Bir dinde kalabilmek iqin istenen ve bulunması gereken şeyin en azının ne olduğunu; yani bir dine mensup olabilmek iqin gerekli olan temel ve vazgeçilemez şartın ne olduğunu belirtmek istiyor.

c) İtikâdî konularda **"dış"**a gore muamele yapılmasının doğru olmadığını ve bunun sakıncalarını bildiği iqin; doğacak itikâdî, siyâsî ve hukukî problemlerin çözümünde esas alınabilecek bir temel nokta, bir açık kapı göstermek istiyor.

d) Gerektiğinde, dinde amel etme hürriyetinin yanında amel etmeme hürriyetinin de bulunduğunu ifade etmek istiyor.

e) Kalbinde iman bulunan bir kimsenin, ister biyyik, ister küçük olsun günah türünden yaptığı bir fiile dayanılarak onun dinden çıktığına hiikmetmenin doğru olmaya çağını belirtmek istiyor.

f) Kısacası, dînî bakış açısını geniş tutmak isteyenlere, yani İslâm-dininin çerçevesini daraltmak ve İslâm toplumunu küçültmek istemeyenlere itikâdî bir temel ve hareket noktası göstermek istiyor.

Öyle görünüyor ki, bütün bunlar, Mâtürîdî'nin, gerektiğinde görmezlikten gelinmesine musaade etmediği hususlardır. İşte, gerektiğinde bunların anlaşılabilmesine imkân vermek iqin Mdtiiridi amelin imana dahil olmadığını veya islamın zihni ve fiilî teslimiyet şeklinde ikiye ayrıldığını ifade ediyor. Yoksa bu, Mâtürîdî'nin ameli ideal edinmediği ve amelsiz bir dini hayatı hoşgördüğü anlamına gelmediği gibi, sisteminde de bu sonuca götürecekt hiçbir ipucu mevcut değildir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Mdtiiridi iqin ideal olan ve arzulanan bir dînî hayat dinin itikâdî ve ameli yonlerini kaynaştıran; onları bir bütünün birbirinden ayrılmaz iki parçası olarak ören bir hayattır. İgte bunu vurgulayabilmek iqin, burada birbirinden ayrılmaz bir **"iman-islâm-ihsan"** üçlüsünden sozedilmştir.