

AKIL VE DİNİ TASDİK

Ebu Mansur el-Maturîdî'nin Görüşü *

Yazan : J.Meric PESSAGNO

Çevirenler :

Yard.Doç.Dr.A.Bülent BALOĞLU

Arş. Gör. Adil ÇİFTÇİ

İslâm vahyinin devamlı surette karşılaşılan "kâle [kâle Allâhu]" si, yani "O (Allah) dedi ki, "nazarî [†]slâm kelâmcıları tarafından gidilecek epistemolojik yolu nihaî olarak belirlemiştir. Kelâmcılar, Allah'ın peygambere vahyettiğini ve Peygamberin de Allah'ın vahyetmiş olduğu şeyi bilfiil tebliğ ettiği düşüncesini kabul ederek, bu ikiz temel üzerine, amacı İslâm vahyinin savunulması ve açıklanması olan, bütün bir yapıyı inşa ettiler. Diğer tek -tanrılı dinler- Musevîlik ve Hıristiyanlık- gibi İslâm da, zorunlu olarak, dinde aklın yerinin tutarlı bir felsefî ifadesini ortaya koymak veya buna çalışmak zorundaydı; veya başka bir deyişle, akıl (reason) ile vahiy, akıl (intellect) ile dînî tasdik arasındaki ilişkiyi belirlemek durumundaydı. Böyle bir faaliyette sadece üç yol açıktır: Birincisi, aklın vahiyle ilgili meselelerde hiç bir yerinin olmadığını söylemek -ki bu, fideizm ve fikrî atalete gider. İkincisi, aklın Resul ve

* Bu makale "*Muslim World*" 1979 (69)'daki İngilizce aslından tercüme edilmiştir.

Tebliğin kabulü için makul deliller ürettiğini ve neticede vahyolunan hakikatlerin daha köklü anlaşılması ve savunulması için araçlar sunduğunu söylemek. Üçüncü olarak ise, bizatihi aklın vahye ihtiyaç duymayacak derecede kuvvetli olduğunu ve vahyin öğrettiği şeyin uygun şekilde eğitilmiş akıl tarafından zaten halihazırda bilindiğini, böylece de, insan aklının ve İlâhî Tebliğe [Vahye] ne de Resule iht.yacının olduğunu söylemektedir. Son görüş, vahyedilmiş din görüşüne bağlanmış bir topluma mensubiyetini devam ettiren herhangi biri için mümkün değildir. Bununla birlikte, İslâm tarihinde, öyle görünüyor ki, Cehm b. Safvan bu yolu seçmiş ve neticede de tamamen dînî subjektivizm (öznelcilik) e kaymıştır. ¹ Birinci seçenek, tarihî olarak Ahmet b. Hanbel ve takipçileri tarafından temsil edilen, aşırı muhazakârlarla (ultra-conservatives) özdeşleştirilmiştir. Onlara göre Kur'an ve hadis dînî renber olarak yeterli idi ve dînî meselelerde aklın kullanımına hiç de taraftar değillerdi. İkinci seçenek çoğunlukla Mutezîlik hareketiyle özdeşleşmiş olsa da, Mutezîle'nin bütün görüşlerini kabul etmemekle birlikte, metodoloji açısından Ehl-i Sünnet'in önde gelen iki ekolü olan Eşarîlik ve Matürîdîlik tarafından da paylaşılmıştır. Bu çalışma Matürîdîliğin aklın dînî tasdik ile olan ilişkisi hakkındaki görüşleri üzerinde yoğunlaşacaktır.

Matürîdî'nin bu konudaki fikirlerinin, onun temel kelâmî eserlerinden biri olan *Kitabu't-Tevhîd*' in orjinal el yazmalarından birinin 1950'de müteveffa Joseph Schacht tarafından ortaya çıkarılmasıyla, Matürîdî'nin bizzat kendi ifadeleriyle sunulması artık mümkündür. ² Ebu Mansur el-Matürîdî'nin hayatı hakkında, Hanefî mezhebinin bir mensubu olduğu ve 333/944 yılında vefat ettiği dışında hiç bir şey bilinmemektedir. Onun el-Matürîdî ünvanı (nisbe), Matürîd veya Mâtürît olarak iki ayrı şekilde ifade edilen Maverâünnehir bölgesindeki bir kasabaya işaret etmektedir. Matürîdî, Eşarî ile birlikte, Ehl-i Sünnet'in iki büyük üstadından biri olarak kabul edilir. Bununla birlikte onun etkisi büyük ölçüde Maverâünnehir'in doğusunda temerküz etmiş görünmekte olup, öğretisi de geniş ölçüde Eşarî ekolünün gölgesinde kalmıştır. Fakat, Duncan Black Macdonald'ın ifade ettiği gibi;

.. Matürîdî ekolü gittikçe Eşarî ekolüne nüfuz etmiştir ve hatta

günümüzde kendisinin Eşarî olduğunu söyleyen biri, az veya çok, bir Matürîdîdir. 4

Bu hükmün doğruluğu *Kitâbu't-Tevhîd*'in asıl metninin varlığını İslâm araştırmacıları için daha da önemli kılmaktadır. Aşağıda *Kitâbu't-Tevhîd*'in en önemli üç bölümünün, kendi yorumumuzla birlikte oldukça dolgun bir izahı verilecektir: Bunlardan birinci bölüm, "*Taklid*'in Geçersizliği ve Dînî Delil Vasıtasıyla Bilmenin Mecburiyeti"; yirmialtıncı bölüm, "Bilgi (*İlim*) nin ve Akı Kullanma (*nazar=reasoning*) nin Savunulması"; ve ellinci bölüm de, "İman Kâlb ile veya Bilgi (*ma'rife*) ile Tasdiktir" başlıklarını taşımaktadır. 5 Bu bölümler, *Kitâbu't-Tevhîd*'in metninde uzak aralıklarla yer almasına rağmen, akıl ve iman ilişkisi hususunda Matürîdî'nin görüşünü sunma açısından organik bir fikrî bütün teşkil ederler.

Taklid hakkındaki birinci bölüm, bir dînî bilgiye ulaşmak için tek yolun, sorgulamaksızın, bir üstadın veya hocanın görüşünü takip etmek olduğunu savunan kişilere veya gruplara karşı müellifin yaptığı hücumu içerir. Burada Matürîdî'nin kastedtiği şahısların açık kimliklerini teşhis çabasına gerek yoktur. Bununla birlikte, *imam*'ın va'z etme görevi hususundaki Şia'nın iddiaları ve ayrılıkçı Haricîler hemen akla gelmektedir. *Taklid* 'in geçerliliğini, özünde, yok eden şey anlamsızlıktır. Birbirine fikrî olarak tamamen zıt olan grupların, sadece "falanca ve falanca böyle dedi" temeline dayanarak yegane hakikate sadece ve sadece kendilerinin sahip olduğunu iddia etmelerinin saçmalığıdır. *Taklid*'e gücünü veren tek etken, geniş halk kitlesinin bu şekilde hareket etmesidir. Fakat şu açıktır ki, Matürîdî onların hepsini cahil, kabiliyetsiz, tembel, veya hepsi olarak, görür. Dinin gerçek bir bilgisi için gerekli olan ilk şey, üstadın şahsî doğruluğu (*sıdk*) hususunda dinleyiciyi ikna edecek akfî bir *hüccet* in (an intellectual argument), ikinci şey ise, öğretilen şeyin nesnel hakikati (*hakk*) hakkında bir *burhan* (proof) dır. Ancak iki husus da bu şekilde bilindiği zamandır ki, din de *bilinmiş* olur. Zira kesinlik, ancak kişi sağlam delillerle donandığı vakit mümkündür. Böyle olunca, muhalif gerçekleri saptırmadan kişinin görüşünü reddedemeyecektir. Matürîdî'nin, bir rehber körü körüne imanı savunanlara karşı hücum çizgisi budur.

Bu muhakemede, Eflatun'un zan (*doxa*) ve bilgi (*epistemé*); Aristo'nun ise belâgat ve mantık arasındaki ayırımlarının bir yansıması vardır. Bununla beraber, *burhan*'ın gerekliliği hususundaki bütün ısrarına rağmen, o, sözkonusu bölümün hiç bir yerinde, bir insanın bir rehberin öğretisini körü körüne takip ediyor olsa dahi, mü'min olmasının mümkün olmadığını ne iddia ne de ima etmektedir. Bu bir tesadüf değildir; zira böyle bir ifade onun meseleyi sunuş tarzına uymakla kalmayıp, okuyucu tarafından da neredeyse beklenmektedir. Böyle bir tavır takınmamak, Matürîdî'nin muhakeme ve delilden çıkarılan "bilgi" ile, iman fiilinden çıkarılan "bilgi" arasında ayırım gözettiğine işaret eder. Onun ellinci bölümdeki ifadeleri böyle bir ayırımı destekler mahiyettedir.

Gerçekte, ne *huccet* kelimesi, ne de *burhân* kelimesi Matürîdî'nin isbat veya delil için tercih ettiği kelimelerdir. O, *delil* kelimesini kullanır. Bu kelime, sözlük manası olarak, "işaret" ve "belirti" demektir. Matürîdî'nin kullanımında, kelimenin kullanım alanı, "dumanın olduğu yerde ateş vardır" şeklindeki basit muhakemelerden, Matürîdî'nin akıl yürütme tarzındaki daha kesinlik taşıyan delillerine kadar uzanır. ⁶ Bu böyle olunca, Matürîdî'nin birinci bölümdeki delil'le ilgili ifadeleri, tam anlamıyla felsefî deliller manasında anlaşılmalıdır. Gerçekte, delil için onun ortaya koyduğu kıstas, delilin, ön yargılara sahip olmayan kimseleri (*el-munsifûn*) söylenen şeyin doğru olduğuna inandırma kudretine sahip olmasıdır. Muhatapta aranan tek vasıf, sabit ön yargılara sahip olmaksızın dinlemeye kabiliyetli ve istekli olması vasfı olduğu için, Matürîdî'nin delil mefhumunu aynı şekilde geniş bir manada anlamak ve yorumlamak mantıkî görünmektedir.

Son olarak şunu söylemek gerekir ki, yukarıda tasvir edilen delil metodu, Peygamberin ve onun getirdiği Tebliğ'in kabulü de dahil olmak üzere bütün hallerde geçerlidir. Daha sonraki bir bölümde, gerçekten de, Matürîdî risaleti savunurken, Peygambere ve, kitabın başından sonuna, Tebliğ'in içeriğine *sıdk ve hakk* testlerini tatbik eder.

Aklın müdafaası ile ilgili yirmialtıncı bölüm, birinci bölümde başlatılan tartışmayı devam ettirmektedir. Bu bölüm dînî meselelerde aklın

kullanılmasına karşı çıkan kimselere verilen cevaplar şeklinde düzenlenmiştir. İtirazlar üç tanedir. Birincisi, akıl yoluyla elde edilen hakikate hiç bir zaman güvenilmez. Aklı kullanma, münakaşa kapısını açar ve bu kapıdan ancak şüphe gelebilir. Bu sebeple, yapılacak en güvenli şey, akli kullanmayı durdurmaktır. Bu şekilde, Allah fikri insanda güven altına alınır veya sağlamlaştırılır. Buna, aklî metodun güvenilirsizliğinden doğan münakaşa adı verilebilir.

Matürîdî'nin bu itiraza, akli kullanıp düşünmeyi ve araştırmayı (*bahs*) insanın bir yükümlülüğü olarak telakki eden birinin cevabını ima eder tarzda tertib edilen cevabı gecikmez. Güvenliğe iletmek üzere önerilen yolun unsurları, yanlış bir insan görüşünü yansıtmaktadır. İnsandan aklını kullanmamasını istemek, akli kullanmanın yani düşünmenin durdurulabilecek bir fiil olduğunu söylemektir ki, bu doğru değildir. Matürîdî şunları söylemektedir:

... akli kullanma yükümlülüğü, önsel bir akıl yürütme fiilinden (a prior act of reasoning) doğan bir şey değil, fakat, daha ziyade, düşünme ve araştırmanın kendisinde meydana geldiği bir şey, yani sayesinde insanın iyi ve kötüyü, ve diğer hayvanlara üstün olduğunu bildiğini ve anladığı akıldır.

Diğer bir deyişle, düşünme insan tabiatında vardır ve insandan onu kullanmamasını istemek, ondan asıl ve kendine mahsus tabiatını terketmesini istemektir. Elbette, Matürîdî, akli kullanmanın tehlikeleri olduğunu kabul eder, ancak o, aynı şeyin, insanın diğer faaliyetleri için de geçerli olduğuna işaret eder; fakat, kimse insanın bunlardan vazgeçmesini savunmamaktadır. İnsan, sadece, faydalarından istifade edecek mahzurlarından da sakınabilecek şekilde aklını kullanmayı veya düşünmeyi öğrenmelidir. Dahada ileri giderek, Matürîdî, düşünme veya akli kullanmanın, hatta yanlış sonuca götürse dahi, nereden bakılırsa bakılsın, faydalı olduğunu, zira, tek ve basit bir düşünme fiilinde bile aklın tabiatının gereğinin gerçekleştirilmiş olduğunu ileri sürmüştür.

İlk itiraz, *taklid*'i savunanlarla ilgilidir, zira körü körüne taklid edenlerin böyle davranmalarının sebebi, birisinin hakikate sahip olduğuna

kesin inançtan doğan güvendir. Matürîdî'ye göre bu kesinlik akli kullanmadan gelmektedir. O, aksini iddia etmeyi "şeytanî bir fikir" olarak adlandırır. "Şeytanın işi insanı aklını kullanıp nimetlerinden istifadeden uzaklaştırmak, ve insanı, kendisiyle imkân sunulan ve arzu ettiği şeyi elde ettiği aklın güvenilirliği hususunda korku ve şüpheye düşürmektir. "Akıl ahlâkî hayatın temelidir, zira insan ancak akıl ve akli kullanmayla nefsin arzularından uzaklaşır ve bu arzuları şeytanın vesvesesi olarak görür. Bunun içindir ki, güvenlik adına aklın terkedilmesini savunan kimse zorunlu olarak bu dünyada ve öbür dünyada insanın mahvolmasına sebep olacaktır.

İkinci itiraz kavranamazlıktan doğan münakaşa olarak isimlendirilebilir. Bu şöyledir: Madem Allah'ın, bir şey yapması için insanın aklına emretmesi, bu emir kavranılmaz olsa bile, kabule şayan oluyor da, niçin Allah'ın insana kavranamaz tarzda hitap etmesi kabule şayan olmasın? Bu itiraz özünde Matürîdî görüşünün bizzat temelinde hücum etmektedir. Matürîdî görüşü, Allah'ın boş (*abes*) hiç bir iş yapmadığı, fakat daima bir hikmete göre davrandığı fikri üzerine inşa edilmiştir. ⁷ Söz konusu itiraz, mevcut olsa bile amaç ve hikmetin insan tarafından anlaşılması ve kavranılmasının illâ da zorunlu olmadığını savunmaktadır. Dahası, diye devam ediyor bu itiraz, Allah'ın anlaşılmasız bir şeyi emredebileceği kabul edilmelidir. Bundan dolayı Allah insan akli tarafından kavranılamayacak bir şeyi niçin söyleyemesin? Bu itiraz son derece kuvvetlidir. O, Allah'ın ne fiillerinin ne de sözlerinin kula ait herhangi bir şey tarafından sınırlanamayacağı şeklindeki geleneksel bir İslâmî düşünceye dayanır. Özetle, bu itiraz, Allah'ın hikmeti ile insanın akli arasında herhangi köklü bir bağın bulunduğunu reddetmektedir. Böyle bir bağ mevcut olabilir, fakat zorunlu değildir. Eğer bu böyleyse, geçerli fikrî bir seçenek olarak, emredileni veya söyleneni basitçe veya sorgulanmaksızın kabul etmek için belirli bir sebep var demektir.

Matürîdî yukarıdaki düşünce çizgisini bütünüyle reddeder. Matürîdî'ye göre, gerek akla doğrudan hitap yolu ile olsun ("aklı o şeyi yapmaya teşvik etmek"), veya gerek vahiy yoluyla olsun ("sözlerini insanın işitme duyusuna göndermek"), anlaması için Allah'ın insana bir

yol (*sebil*) göstermeden emrettiği hiç bir şey yoktur. Eğer bir insan anlama kabiliyetine sahip değilse emredilen şeyi yapmakla mükellef değildir. 8 Bu emirlerdeki ve sözlerdeki prensiplerin muhtelif yönlerini öğrenmek (*ta'allum*), ancak akli kullanma ve onlar üzerinde düşünme ile mümkündür.

Hem itiraz, hem de cevapta söylenmemiş çok şey vardır. Bunun içindir ki, cevap, itiraza bir mukabeleden ziyade başka bir düşüncenin ifadesi gibi görünmektedir. İtiraz, aklen anlaşılması mümkün olmayan bir emir sözüyle neyi kastetmektedir? Burada insanın aklına hemen Kur'an'da, 37 inci surenin 102-113. ayetlerinde zikredilen İbrahim'in rüyası kıssası gelmektedir. Bir insana oğlunu öldürmesini emretmek elbetteki kavranılması zor bir şeydir. Buna rağmen İbrahim'in oğlunun çocuğun cevabı şudur: "Emrolunduğun şeyi yap" (*if'al mâ tu'maru*). O halde, Kitab'ın bizzat kendisi, anlamanın, temelde dîni meselelerde pek de söz konusu olmadığını göstermiyor mu? Aynı örneği kullanarak, temelde dîni meselelerde pek de söz konusu olmadığını göstermiyor mu? Aynı örneği kullanarak, itirazın bu genişletilmiş şekline Matürîdî'nin cevabını tahmin edebiliriz. Matürîdî, hiç şüphesiz, 106.ıncı ayete dikkat çekecekti: "Bu şüphesiz açık bir imtihandı" (*inne hâzâ lehuve'l-belâ'u'l-mubîn*). Mutlak ve izafî kavranamazlık arasında bir ayırım yapılmalıdır. İbrahim'in rüyası, bir emir olarak yorumlandığında, sadece izafî olarak kavranılamazdı. İbrahim, emir esnasında durumu kavramaz. Fakat, olaydan sonra, Allah'ın emrinin amacı Allah tarafından kendisine öğretilir. İtirazdaki zayıflık bundan dolayıdır. Bununla birlikte, Matürîdî'nin görüşünde ifade edilmemiş bir nokta daha mevcuttur. Hikmet'e göre hareket etmek demek, hikmete engel olabilecek hiç bir şey yaratmamak demektir. Matürîdî'nin düşüncesinin temelinde bu nokta yatar, ve bu nokta, onun *Tevhîd* isimli eserinde baştan sona açık veya kapalı mevcuttur. Bunun böyle olması halinde, eğer ortaya konulan itiraz doğru ise, o halde, Allah'a makul olmayan bir fiil yüklenmektedir; çünkü akıl anlamak ister.

Daha önce söylendiği gibi, ikinci itiraz temelini Allah'ın insan idrakini aşmadaki yüce gücü fikrinden alır. Bölümün üçüncü ve son itirazı ise Allah'ın rahmeti kavramına dayanıyor görünmektedir. Bu itiraz

merhamet üzerine temellendirilen bir düşünce olarak isimlendirilebilir. Burada şöyle denilmektedir: Kul için, bu dünyada efendisine şöyle demesinden daha kabul edilebilir bir mazeret yoktur: "Sana karşı kabahat işlediğimin ve bunu yapmamam gerektiğini bilmiyordum. Bilseydim, yaptığım şeyi yapmaktan sakınırdım." O halde, Allah'ın hikmeti söz konusu olduğunda böyle bir mazeret niçin kabul edilir değildir?

Buna cevap olmak üzere, Matürîdî, bir mazeretin ancak, Efendi'nin arzusunun bir işaretinin olmaması durumunda geçerli olduğu prensibini ortaya koyar; Allah söz konusu olduğunda durum böyle değildir. Verilen işaretler iki tanedir: akla verilen, akli fikirlerle harekete geçiren işaretler (*harraka zihnehu bi'l-havâtiri*)⁹ ve akla muhtelif türdeki tenbihlerle talimat veren işaretler (*nebbehehu bi-sunûfi'l-°ibar*). Bu iki tip işaret, *Tevhîd*'in ikinci bölümündeki, dînî bilginin ikiz prensibi olarak akıl ve vahiy/nakil (*sem'*) tartışmasına isnat etmektedir. Bunun açık anlamı, bu işaretlerin herkes için elde edilebilir olduğu ve bilgi hususunda her iki işaretin de eş değerde olduklarıdır.

Bu son itaraza karşı Matürîdî'nin tutumu, bu itirazın açık bir cahilliği ve fikrî tembelliği temsil ettiğiidir. İşaretler açıkça mevcuttur, insanın görevi onları tanımak ve anlamaktır. Bu noktada, metinde çözülemiyen güçlük, fikir ve tenbihlere herkesin ihtiyacı olup olmadığı ve bir insanın belli bir durumda birini diğerinin yerine ikame edip edemeyeceğidir. Son bölümde temas edilen bu problem, bu makalede ele alınacaktır. Bölüm, Matürîdî'nin akli kullanmanın gerekliliği hususunda düşündüklerinin bir özetiyle son bulur. Bunun bizzat kendisi oradan alınan ilk cümleyle özetlenebilir: "Allah ve Allah'ın bize yapmamızı emrettiği şeyin bilgisi (*°ilm*), sadece işaretlerden istidlâl yolu ile elde edilen bir âraz'dır." ¹⁰

Hali hazırda ele alınan iki bölümde, Matürîdî'nin amacı, dînî bilginin (*ma'rife*) elde edilmesi için esas vasıta olarak aklın kullanılmasının uygunluğunu ve gerekliliğini söylemektir. Bu makalede ele alınan son husus olan imamın tarifine Matürîdî ellinci bölümde temas etmektedir. O, bu mesele ile ilgili olarak, iki görüş noktasını tartışmaktadır: Bunlardan biri, imanı kalb ile bilgi olarak tanımlayan görüş, diğeri ise, imanı kalb ile

tasdik olarak tanımlayan görüştür. Bahsettiği birinci görüş muhtemelen Cehmiye'nin görüşüdür. Eş'ârî'nin naklettiğine göre, bunlar, imanın sadece bilgi olduğunu, dahilî ve haricî diğer bütün vasıfların iman isminden ayrı olduğunu savunurlar. Bunlar ilk dönem İslâmının gerçek rasyonalistleridir. İkinci görüş ise bütün Sünnîlerin genel görüşüdür. Matürîdî bu noktada giriştiği iman tarifinin tahliliyledir ki, akıl ve dînî tasdik arasındaki ilişki üzerine düşüncesini tesis eder. Onun, *iman* ve *ma'rife*'nin aynı olduğunun kabul edilmesi şeklindeki fikri tahlil etmesi lengüistik bir açıdan yapılıdır. O, şunu kabul eder ki, tam anlamıyla Arapça kullanımında iman tasdik olarak, yani bir şeyin doğru olduğunu ifade etme olarak mütalâa edilir. ¹¹ Halbuki küfür, yani imansızlık, bir şeyi yalanlamaktır (*tekzîb*). Bilgi, özünde, bilmemenin (*nekire*) veya bilgisiz olma (*cehâle*)nin karşıtıdır. Eğer bir insan bir şeyin yanlış olduğunu söylerse, bu illâ da o şahsın o şeyi bilmediği anlamına gelmez; aksine belki de onu bilmekte, fakat onun doğruluğunu reddetmektedir. Aynı şekilde, eğer bir insan bir şey hakkında bilgisizse, bu da onun o şeyin yanlış olduğunu düşündüğü anlamına gelmez. Matürîdî'nin demek istediği ve açıkça ifade edilmese dahi, düşüncesinin püf noktası şudur: *Ma'rife*'nin zıtları *tasdik*'in zıtları olmadığı için *ma'rife*, *tasdik* ile aynı anlama gelmez; *ma'rife*, yani bilgi, iman değildir. Böylece o, Cehmî tezini çürütmektedir. Ancak, o, bilgi ile iman arasında hiç bir ilişki olmadığını söylemek istememektedir. Cahillik halinin kişiyi imansızlığa götürme ihtimalinin bulunduğu gibi, bilgi, kişiyi inanmaya götüren bir *sebeb*, bir vasıta, bir motiv, (genel felsefî anlamda) bir vesiledir. İşte, onun bilgiye biçtiği rol tam olarak budur. O, bunu birinci bölümde ve dînî bilgiye götüren başka ifadelerle ortaya koymuştur. Bu bölümün dili özel bir dikkate değer. Tartışmasındaki anahtar kelimeler, Arapça *sebeb* ve *ba'ase* kelimeleridir. Anawati ve Gardet, ¹² Wensinck'in "vasıtalar" terimini kullanmasını kabul etmekle birlikte, epistemolojik tartışmalarda, birincisi için, iyi bir tercüme olarak teklif ettikleri terim "mehazlar/kaynaklar" (sources) dır. Bu nedensel olmayan (non-causal) kullanım, Matürîdî'nin *ba'ase* fiilini kullanmasıyla teyit edilmektedir. Bu fiilin temel manâsı "kişiyi bir şeye yöneltmek", dolayısıyla "ikna etmek"tir. Fiil, katı manâda, nedensellik (causality) için

kullanılmamaktadır. Böylece, İngilizce'ye "o şaşkınlığa neden oldu" şeklinde tercüme edilebilen *ba'ase 'alâ istiğrâb* cümlesi kullanılabilir. Fakat, Arapça'da bu cümle, daha ziyade şöyle bir manâ verir: fail başkasında şaşkınlığın oluşmasının vesilesi, şaşırmasının ise *sebebidir*. Bunun içindir ki, Matürîdî'nin sözleri, bilginin imanın fail nedeni olduğu şeklinde bir iddia olarak anlaşılmalıdır. Onun kastettiği şey cümlenin ikinci bölümündeki "bazen, belki, muhtemelen" manâlarına gelen *rubbemâ* kelimesiyle biraz daha açıklık kazanmaktadır. Eğer o, "bilgi tasdike götürür"ü nedensel bir manâda kullansaydı, o, yine nedensel bir manâda "cahillik imansızlığa götürür" şeklinde benzer bir iddiada bulunurdu. Onun *rubbemâ* kelimesini kullanması nedensel yorumu ihtimal dışı kılmaktadır, çünkü bir neden, nedensellik fonksiyonunu "bazen" değil, daima icra eden bir şeydir. Netice olarak, Matürîdî, bilgiye dayalı bir tasdik şeklinde anlaşılacak kaydıyla "iman bilgidir" formülünü benimseyebilir. Bu, onun, iman akıl ilişkisi problemine getirdiği çözümdür. Fakat, Matürîdî, tarzında mutad olduğu üzere, genel bir çözüm sunarken detaylardan bahsetmemektedir. Birinci bölümde, o, önce öğretinin doğruluğunun (*sıdk*) ve ikinci olarak ta, öğrenilen bilginin doğruluğunun (*hakk*) kabulü için delil ve isbatın zorunluluğunu savunmuştur. Daha sonra, yirmialtıncı bölümde, Matürîdî bu görüşünü bilginin (*ma'rife veya 'ilm*) ancak aklın kullanılması (*nazar*) yoluyla elde edilebileceğini söyleyerek teyid etmektedir. Niçin, o halde, burada, imanın bilgi olduğu sonucu ortaya çıkmasın? Bu soru lengüistik açıdan ellinci bölümde tahlil edilmektedir. Fakat, onun vardığı netice için gösterdiği sebep lengüistik kullanımdan daha derindir. İman, kalb ile tasdiktir. Fakat, hangi manâda bir tasdik? O, bilgi hakikati onaylamaktır anlamında bir tasdik değildir, zira bu tür bir tasdik teslimiyeti gerektirmez. O, tasdik edilen şeyin, bu tasdikten sonra insanın hayatında emredici ve kontrol edici bir güç olması gerektiğinin kabulü anlamında bir tasdiktir. Onun iman kelimesinden anladığı şeyin bu olduğu *Tevhîd*'in, *iman* ve *islâm* meselesini nispeten uzun bir şekilde tartıştığı ellidördüncü ve son bölümde teyid edilir. Bu iki mefhumun da özde bir (*vahid*) olduğu, ve bunların farklı şeyler olduğunu söyleme cüretinde bulunan herhangi bir kimsenin, mümkün olmayan bir ayırıma

gitmiş olacağı neticesine varmıştır. ¹³ Bundan dolayıdır ki, imanın bir tanımını olarak *tasdik*, bu bağlamda aklî kavrayış veya aklın soyut hakikati onayı demek değildir. Daha ziyade, o, iki şeyin kalben kabulüdür: birincisi Resul'ün ve Tebliğ'in doğruluğunun, ve, ikinci olarak da kabul edilen bu hakikatlerin de bir hayat kanunu olarak işlev görmesidir. Birinci *tasdik* de akıl, şahsî sapmaya karşı korumak için en azından genel bir tarzda rol oynayabilir ve oynamalıdır da. Ancak, ikinci *tasdik*'de aklın hiç bir rolü yoktur. Bu bir kalb işidir. İmdi, kalb kelimesi genellikle aklın (mind) eş anlamlısı olarak kullanılır, fakat Matürîdî'nin burada kasdı bu değil gibi görünmektedir. O, birinci *tasdik* için böyle bir eş anlamlı kelime olabilir. Fakat ikincisi için o, kendisiyle kişinin bir nizam verici şahsî prensip olarak hakikate sıkı sıkıya uyduğu bir seçim melekesi anlamına gelebilir. Matürîdî, her ne kadar, bilgiyi imanın bir tarifi olarak kabul etmese de, burada *tasdik*'e çitfe manâ vermek, onun, imanın bilgi ile tasdik olduğu şeklindeki bir ifadeyi niçin kabul edebildiğini açıklığa kavuşturmaktadır. Akıl, ona göre imana giden yolun hazırlayıcısıdır. Akıl, imana giden öncülleri hazırlar.

Geride, aklî bir faaliyetin ne dereceye kadar müsaade edilebilir olduğu ve bunun kime ait olduğu meselesi kalmaktadır. Eser, zihin özürülüler hariç, bir dereceye kadar herkesin bununla yükümlü olduğunu ima etmektedir, fakat bildiğim kadarıyla, bu mesele üzerinde bir kesinlik yoktur. Buradan, aklî faaliyetin, kişinin kapasitesine ve rolüne göre bir zorunluluk olduğu sonucunu çıkarıyorum. Bu, belâgat üzerine tesis edilen en basit tartışmalardan, en zor, tam manasiyle felsefî tartışmalara kadar değişmektedir. Bu, aynı zamanda, daha önce de işaret edildiği üzere, delil kavramıyla da uygunluk arzeder. Matürîdî'nin görüşleri, bizim yorumumuza göre, aklın ihmal edilmesini ve imanın sorgulanmayan ve sorgulanamayan otoritesinin aklın yerine oturtulmasını savunanlara yaptığı hücumun şiddetini açıklamaktadır. Böyle bir *taklid*, ilk anlamdaki *tasdik* fiilinin değerini tehlikeye soktuğu gibi, bizzat iman fiilinin de değerini tehlikeye sokar. Hakikat tek olduğundan, iman fiili aklî olarak yapılmadan önce, evvela çelişkiler yok edilmelidir.

Böylece, Matürîdî, rasyonel bir iman görüşü sunar. Bu, Matürîdî'nin

onu, meslekten fikir adamları ve felsefecilere mahsus bir şey olarak gördüğü veya aklın imanın nedeni olduğunu söylediği anlamına gelmez. Bunun anlamı, Matürîdî'nin akıl ve dînî tasdiki birbirine muhalif güçler olarak görmediğidir. Matürîdî'ye göre akıl ve dînî tasdikin her ikisi de Allah'ın emridirler.

Matürîdî'de bu mesele üzerine daha fazla şey söylenebilir ve söylenmelidir de. İslâm düşüncesinin tarihî gelişiminde onun yerini değerlendirirken, bir tarafta, onun düşüncesinin gelişmesinde genel anlamda Mürcie'nin, muayyen anlamda da Ebu Hanife'nin (muhtemel) etkisi meselesi ve gayr-i İslâmî tesirler sorunu karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan da, onun kendi takipçileri üzerine olan etkisini gözönüne aldığımızda, modern İslâm düşüncesinin şekillenmesinde bu düşüncenin tesiri göz ardı edilemez.

DİPNOTLAR:

- 1- Cehm ve onun fikirleri için bkz. R.M.Frank, "The Neo-Platonism of Cahm b. Safwân," *Le Muséon*, LXXVIII (1965), 395 vd.; yine, İslâmî bir görüş için, Halid el-Eselî, *Cehm b. Safvân ve-mekânuhu fi'l-fikri'l-islâmî* (Bağdat, 1965); kelâmî çerçevede Cehmiye'nin bir tartışması için bkz. J.M.Pessagno, "The Kitab al-İmân of Abû 'Ubayd al-Qasim b. Sallâm" (basılmamış doktora tezi, Yale Üniversitesi, 1973).
- 2- Joseph Schacht, "New Sources for the History of Muhammedan Theology," *Studia Islamica*, I (1953), 23-42. O tarihten itibaren, Fethullah Huleyf tarafından el yazması edit edilmiş ve yayınlanmıştır. *Kitâbu't-Tevhîd* (Beyrut, 1970), *Recherches, Serie I: Pensee arabe et musulmane* c.L.
- 3- Ebu Hanife'nin iman görüşü için bkz: T.İzutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology* (Tokyo, 1965); yine farklı bir yorum için bkz. J.M. Pessagno, "The Murji'a, *İmân* and Abû 'Ubayd," *JAOS*, XCV, 3(1975), 382-394.
- 4- "al-Matürîdî", *Shorter Encyclopedia of Islam*, s. 363.
- 5- Bölümlerin numaralandırılması bana aittir; Prof.Huleyf'in koyduğu başlıklar

tarafımdan tercüme edilmiştir. Şu anda *Kitâbu't-Tevhîd*'in, önemli akide hususlarının bir yorumu ile birlikte, bir tercümesini yapmakla meşgulüm.

- 6- Josef Van Ess, Stoa mantığı dairesinde İslâm kelâmının delil yapısını incelemiştir, bkz. "The Logical Structure of Islamic Theology," *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G.E. von Grunebaum (Wiesbaden: HARRASOWITZ, 1970), s. 21-50. Stoa mantığının faydalı bir tartışması şu eserde bulunabilir: B.Maetis, *Stoic Logic*, 2. baskı, (Berkeley-Los Angeles: Kaliforniya Üniversitesi Matbaası, 1961).
- 7- Böylece, ikinci bölümde, kendileriyle dinin bilindiği epistemolojik prensipler üzerine Matürîdî açıkça şunları ifade etmektedir: "Öyle ki, aklın da bir parçası olduğu, dünyanın, hikmetten öte bir şey üzerine kurulması veya hiç bir amaç üzerine tesis edilmemesi mümkün değildir."
- 8- Arapça metinde: *ve-men kasara fehmu'hû 'an ihtimâlihi fehuve hâricun 'ani'l-emri*.
- 9- Burada neyin kastedildiği pek belirgin değildir. İfade edildiği üzere, Matürîdî fikirlerin Allah'tan çıktığını söylüyor görünmektedir. Eğer bu ifade ciddiye alınırsa, bu, onun genel epistemolojik yaklaşımıyla farklılık arzeder görünmektedir. Bu sebeple, bu ifade, uzak fail neden (remote efficient cause) açısından bilgi sürecinden bahsediyor şeklinde kabul edilmelidir.
- 10- Metin, burada, *ğaraz* - bir amaç veya arzu edilen şey- şeklinde anlaşılabilir. Bu durumda tercüme "ancak arzu ile elde edilen şey, vs." şeklinde anlaşılabilir. Şimdilik, düzeltmemeyi tercih ettim. Metin bu haliyle, Sâbûnî (ö. 1184)'nin Ebu Mansur (el-Matürîdî)'dan rivayet ettiği 'ilm tarifi hakkındaki haberiyle gayet uygunluk arzetedmektedir: "ilim (bilgi), her kimde bulunursa, ona, düşünülen şeyin (hatırlanılan? *mezkûr*) açık ve seçik hale gelmesini sağlayan bir sıfattır." Bu tarif F. Rosenthal tarafından tercüme edilmiştir, bkz. *Knowledge Triumphant* (Leiden: E.J.Brill, 1970), s. 59, tarif 10.
- 11- Bu makale basıma hazırlandıktan sonra, Prof. Wilfred Cantwell Smith'in daha sonra *Studies in religion* I, 1 (1971)'da basılan "A Human View of Truth" isimli makalesi elime ulaştı. Bu makale, SDK kökünün tahliliyle birlikte, Matürîdî'nin düşüncesini tam anlamak açısından bir kıymeti haizdir.
- 12- M.Gardet ve M.M.Anawati, *Introduction a la théologie musulmane* (Paris: J.Vrin, 1948), s. 375 vd.
- 13- *Kitâbu't-Tevhîd*, Arapça metin, s. 393-401.