

MATÜRİDİ'YE GÖRE "İMAN-İSLAM-İHSAN" VE "KÜFÜR" İLİŞKİSİ

Doç.Dr.Hanifi ÖZCAN

Özbekistan'ın önemli merkezlerinden Semerkant'ın bir mahallesi olup şimdi bir sayfiye yeri olan ve şehrin kuzey-batısında bulunan Mâtürît'te doğup 333/944'de ölen; şuanda 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 Mâtürîdî¹ 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 İslam'ın kendisinden kaynaklanmaktadır. Nitekim, İslam 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", "ihسان" 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.

I) İMAN

Matürîdî'ye göre, imanın sözlük anlamı tasdik demektir. O, bu anlamı, bütün dil bilginlerinin ve yorumcuların (tevilcilerin) 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 tasdik anlamını da ortaya koymaya çalışır. Onun bu konudaki açıklamaları şu şekilde ifade edilebilir: "İman" "tasdik" olunca zıddı da "tekzib" olur; "iman"ın zıddı "tekzib" olunca "tekzib"in zıddının da "tasdik" olması gerekir; yine buna bağlı olarak denilebilir ki, "iman" "tekzib"in zıddı olunca "tekzib"de "tasdik" in zıddı olur. "Tekzib"de esas anlamı olan yalanlamadan başka red anlamı da vardır; o halde "tekzib" red olunca "tasdik" de reddin zıddı olur. 3 Bunu daha açık bir formülle ifade edecek olursak diyebiliriz ki:

İman (a) tasdik (b) tir, $(a = b)$

A) İmanın zıddı tekzib (c) dir $(a \neq c)$

Ohalde tekzibin zıddı tasdiktir. $(c \neq b)$

İman tasdiktir, $(a = b)$

B) Tasdik tekzibin zıddıdır, $(b \neq c)$

Ohalde iman tekzibin zıddıdır. $(a \neq c)$

İman tekzibin zıddıdır, $(a \neq c)$

C) Tekzib red (d) dir, $(c = d)$

O halde iman reddin zıddıdır. $(a \neq d)$

- İman reddin zıddıdır, (a ≠ d)
 D) İman tasdiktir, (a = b)
 Ohalde tasdik reddin zıddıdır. (b ≠ d)

Ya da C ve D şıkları birleştirilerek denilebilir ki:

- İman tekzibin zıddıdır, (a ≠ c)
 E) Tekzib tasdikin zıddıdır, (c ≠ b)
 Tekzib reddir, (c = d)
 Ohalde 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**le mümkün olabileceğini, yani **tasdik** veya **tekezib**in duygu, irade ve şuuru da içine alan **akıl**ın 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. Matürîdî'ye göre, aslında iman kalbe girebilecek duyulur (**mahsûs**) ve bileşik (**mürekkeb**) birşey değildir. Ancak onun anlamı kalbin bir fiili diye ifade edilen **tasdik** ile açıklanmakta ve "**iman kalbin bir fiili olan tasdiktir**" denilmektedir. Öyle görünüyor ki, Matürîdî 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 **akıl**ı yerleştirmektedir. Nitekim Matürîdî'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 Mâtüridi için makbûl olan ve istenilen inanma sadece son şık (d) ta belirtilen aklî, naklî ve hissî (duyusal) deliller üzerinde düşünerek elde edilen bilgiye dayanan inanmadır. Çünkü Mâtüridî'ye göre, imana ulaşmanın yegane yolu akli ve duyuları kullanıp delil getirme (istidlâl) dir. ⁶ İman, mahiyeti ve hakikati gereği "gâibe iman" olmak zorunda 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 Matüridi 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, Matüridî'nin bu "bilgi ve tasdik alanları"nı gözönüne alarak ortaya koyduğu iman tanımlarında tasdikin kullanılış yer ve biçimiyle ilgili örnekleri gösterebiliriz. Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki, neticesi itibariyle bu örnekler aynı anlamları taşıyabilirler bile, iman ifadesi olan tasdik'in 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 nefsini tasdik etmesidir.

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

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

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

İman:

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

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

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

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

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 iman ulaşmayı sağlayan alanlar ve deliller üzerinde insanın tefekkür ve teemmül etmesiyle ulaştığı bir hükmü ve "kabul etme", "onaylama", "doğrulama" vb. şekilde ifade

edebileceğimiz bir sonucu dile getirmektedir. Matürîdî'ye göre, makbul ve ideal olan iman aslında bu tip bir akli faaliyete dayanan imandır ve her insanın da böyle bir faaliyeti gerçekleştirmeye gücü yeter. Çünkü yaratılışı gereği herkesin akli kendisini imana ve tevhide davet eder. İşte bundan dolayı iman sadece tasdikten ibarettir; ameller ve ibadetler imana dahil değildir. 9

Matürîdî 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"nın 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 iman 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 tatbîkîdir. Fiilî ve tatbîkî olan şeylerde ise münafıklık söz konusu olabilmektedir. 11

İşte bu yüzden, Mâtürîdî imanın amelden daha önemli olduğuna ve iman önceliğine dikkat çekmek için "kendisinde şüphe bulunmayan iman en faziletli amel olduğu" şeklinde bir Hadis bulunduğundan söz eder. 12 Buradan da anlaşılıyor ki, Mâtürîdî aslı ve esas itibarıyla iman amelden ayrı olduğunu ve amelin iman cinsinden olmadığını belirtmek suretiyle hem dinde amel etme hürriyetinin yanında amel etmeme hürriyetinin de bulunduğunu teolojik ve itikadi bir sonuç olarak açıkça ortaya koymuş olmakta, hem de uygulamada ve dinî hayatta onları birbirleriyle kaynaşmış olarak görmek suretiyle ideal olan ve arzulanan bir

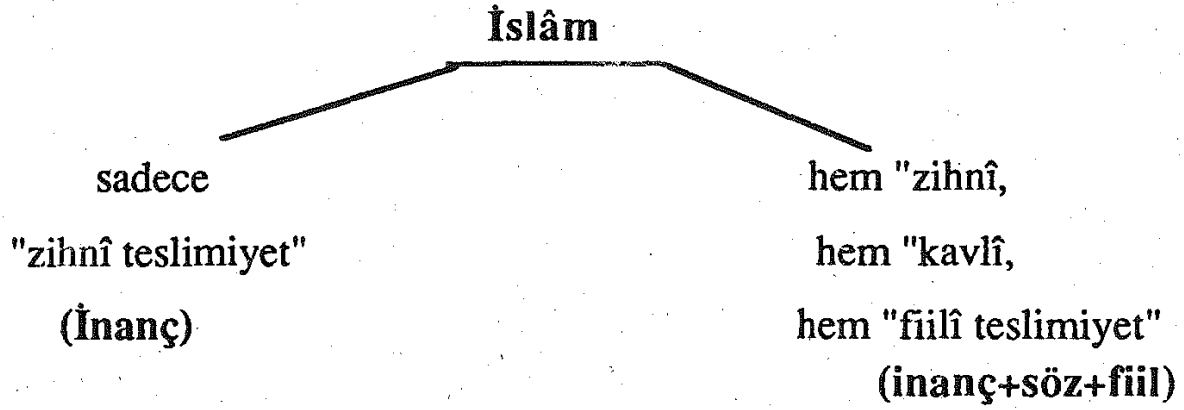
imanın amel ile içiçe olduğunu pratik ve ahlâkî bir sonuç olarak ortaya koyup sisteminde sonuna kadar bu anlayışa bağlı kalmaktadır. Onun imanla ilgili tanımlarda tasdiki kullanış biçimi ve aşağıda da görüleceği gibi, imanla islâmı birbirine yaklaştırp kaynaştırması işte bu anlayışın bir sonucudur. Matüridi'nin İslamla ilgili açıklamaları onun bu konudaki tutumunu sanırım daha iyi ortaya koyacaktır.

II) İSLAM

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

1) İslam, herşeyin 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 "zihnî teslimiyet"tir.

2) İslâm, herşeyin yukarıda ifade edildiği şekilde olması gerektiğine: a) İnanmak ("zihnî 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 Matüridi, bütün bunların İslâm adını alabilmesi ve islâmın bir ifedesi olabilmesi için, sadece Allah'tan korkulup sadece O'ndan ümid edilerek yapılması ve islamın aslının ve hakikatinin bu olması gerektiğini de bilhassa vurgular. 14

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

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

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

b) Herşeyin Allah'a ait olup O'na boyun eğdiği ve **teslim** olduğu kabul edilince; herşeyde Allah uluhiyyet, vahdaniyyet ve rububiyyet ile nitelendirilmiş, yani Allah'ın bu nitelikleri herşeyde **tasdik** edilmiş olur.

Buradan da anlıyoruz ki, hernekadar görünüşte, yani sözleri

itibariyle, iman ve islâm birbirinden farklı olsalar bile; birbaşka deyişle, hernekadar ifadede kullanılan kelimeler (zâhir) gözönüne alınınca, iman ve islâm birbirinden farklıymış gibi görünseler bile, aslında iman ve islâmdan hâsıl olan; onların hakikatlerinde ve asıllarında bulunan anlam birdir. 15 Matüridî'nin bu görüşlerini şu ifadeleri de desteklemektedir:

c) Alemdeki 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 rabbi olduğunun tasdik edilmesidir demek, herşeyin Allah'ın rububiyyetine 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 uluhiyyet, vahdaniyyet ve rububiyyetinin tasdik edilmesi demektir. Bunu başka terimlerle ifade edecek olursak:

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

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

Bütün bu açıklamalarından sonra Matüridi, iman ve islâmın birbirini gerektirdiği ve neticede birbirinin aynı olduğuna ilişkin ortaya koyduğu bu sonucun değiştirilmemesini garanti altına alabilmek için; Kur'an'da yer alan bazı ayetlerin sadece sözlerine (zâhire) dayanılarak iman ve islâmın 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, Mâtüridi 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 vurgulamakta; dolayısıyla imanı aynı şeyin gizli yönü, ameli de onun açık yönü olarak görüp onların da birbirlerini gerektirdiğini ifade etmeye çalışmakta ve böylece, nasıl ki amel için iman gerekliyse, sanki ideal olan ve özlenen bir iman için de amelin gerekli olduğu izlenimini vermeye yönelmektedir.

Matüridî'nin iman ve islâm ile ilgili görüşlerinden çıkardığımız bu sonuç, sanırım, onun ihsanla ve dolaylı olarak imanda artma ve yenilenmeyle ilgili açıklamalarıyla daha belirgin hale gelecek ve daha iyi anlaşılacaktır.

III) İHSAN

"İhsan"la ilgili olarak Te'vîlât'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) Alim ve ârif, yani bilen; b) iyilik yapan ve iyi 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 Mâtüridî ihsan ile iman ve islâm arasındaki ilişkiyi açıklarken bilhassa adalet kavramı üzerinde durmakta ve açıklamalarında onu her zaman gözönünde bulundurmaktadır. Matüridî, adaleti "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 Matüridi'yi **ihsan**ı açıklarken onu daha çok ahlâkî bir kavram olarak görmeye, dolayısıyla onun pratiği ilgilendiren yönü üzerindeki vurguyu, teorik yönünü gölgede bırakacak ölçüde, artırmaya sevketmiştir. İşte bu durum, burada **ihsan** kavramı üzerinde durulurken bu iki yönü bilhassa gözönünde bulundurmayı gerektirmektedir.

Matüridi'ye göre, **ihsan**:

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 **adaletin** ibadette, amelde işleyişi bunu gerektirmektedir. Burada **ihsan** **islam** anlamına, **muhsin** de **müslim** anlamına gelmektedir. Bu, **ihsan**ın 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 helak eden şeylerden koruyup kurtuluşa ulaştıran yerlerde kullanmasını ifade eder. Bu, insanın kendi nefsine karşı **adaletli** davranmasının bir gereğidir.

b) Pratik olarak, **ihsan** insanın kendi nefsini emredildiği yerde, yani

Allah'a itaatta kullanmasını; bir başka deyişle, başkasını ortak koşmaksızın, nefsini sadece Allah'a teslim edip kendisini itaat ve ibadetle yükümlü tutmasını ifade eder. Yine bu, insanın kendi nefsine 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 adaletli davranmanın bir gereğidir.

b) Pratik olarak, ihsan insanın başkalarına iyilik yapmasını, yani gerek aklen, gerekse tab'an (yani kendiliğinden, tabiatı gereği) kötü olan şeyler (münker)le değil, iyi olan şeyler (m'arûf)le muamele etmesini ifade eder. Bir başka deyişle, burada ihsan insanın başkalarına karşı kötü 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 anlaşılıyor ki, Matüridî'ye göre, ihsan insanın: a) Nefsini, b) fiilini, c) dinini Allah'a teslim etmesi, yani nefsini 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, aynı zamanda islamın da anlamıdır. Yani nefsini + fiilini + dinini Allah'a teslim eden kimseye müslim denilmektedir. Ohalde diyebiliriz ki, neticeleri bakımından, burada ihsan ile islam 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, Mâturidî'ye göre, muhsin yaptığı şeyleri, onların öyle olması gerektiğini delile dayanarak bildiği için, öyle yapmaktadır. Bir başka deyişle, muhsinin gerek Allah'a, gerek kendi nefsine ve gerekse insanlara karşı davranışları, onun öyle olmasını ve öyle yapılmasını adaletin gerektirdiğine ilişkin bilgisine

dayanmaktadır. İşte bu yüzden, **muhsin** aynı zamanda alim (**ârif**), **ihsan** da bilgi (**ilim**) anlamına gelebilmektedir. Ohalde diyebiliriz ki, hernekadar bu terimlerin sözleri farklı olsa bile, **uygulamada ve dînî hayatta** onlardan ortaya çıkan sonuç ve anlam aynı olduğu için, Mâtüridî onların hepsinin bu noktada bir ve aynı anlama geldiğini düşünmektedir. 19 Bunu daha açık bir şekilde, şöyle gösterebiliriz:

$$\begin{array}{ccccc}
 \text{iman} & = & \text{islam} & = & \text{ihsan} \\
 | & & | & & | \\
 \text{mümin} & = & \text{müslim} & = & \text{muhsin}
 \end{array}$$

Görülüyor ki, Matüridi bu terimlerin görünüşteki anlamlarını değil, dînî hayatta taşıdıkları anlam, önem ve icra ettikleri fonksiyonu, yani onların arzulanan ve tavsiye edilen bir dînî hayattaki **ideal anlamlarını** gözönüne alıp onları birbirleriyle kaynaşmış olarak görmektedir. Kısacası, **ihsan**, iman ve islamın ihlasla kaynaşmış ve yoğrulmuş hâlini dile getirmekte ve neticede sanki dinin **teorik ve pratik bütün amaç ve hedefi**, daha çok ahlâkî bir terim olan **ihsanda** toplanmak ve onunla ifade edilmek suretiyle dinin ahlaki yönü üzerindeki vurgu daha da artırılmakta ve hatta İslâm dininin tamamen ahlâkî bir din olduğu sonucu daha belirgin hale getirilmeye yönelinmektedir.

Aslında Matüridi'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, Matüridî **iman** ile **amel** arasındaki ilişkiyle ilgili olarak ortaya koyduğu **teolojik ve mantıki açıklamalarda**, 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 EKSİLME** nin olup olamayacağını belirtirken bu hususu bilhassa gözönünde bulundurmakta ve "iman-islam-ihsan" üçlüsünün hangi anlamda birbiriyle kaynaştığını birkez de bu konu dolayısıyla ortaya koymaktadır.

Matüridî'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 sözedilemez. 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. Matüridî'ye göre, kalp, tatmin olup sükûn bulması, yani şüphe ve çalkantıdan uzaklaşmasıyla birlikte zaten temelde var olan tefekkür ve teemmüle daha çok dalar; buna bağlı olarak da huşu ve ihlas artar. İşte Matüridî'nin "imanın artması" sözünden ihlasın, teslimiyetin, ihsanın ve tasdikcin gücünün artmasını anlamasının sebebi budur. Bu konuyla ilgili esas görüşün bu olması gerektiğini ve bunun aynı zamanda Ebu Hanife'nin de görüşü olduğunu belirttikten sonra Mâtüridî'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, tasdikcin şümülünün artmasını da düşünebiliriz. Bu, önce birşeyi ayrıntılarını bilmeden toptan tasdik ederken, sonra ayrıntılarının bilinmesiyle birlikte ayrıntılı olarak tasdik etmek demektir. Yani "imanın artması" tasdikcin "icmalî-tasdik" iken "tafsili-tasdik" haline gelmesi şeklinde de anlaşılabilir.

Mâtüridî'nin bu konuda ortaya koyduğu diğer görüş ise "imanın artması"nın İMANIN YENİLENMESİ olarak anlaşılabilirliği görüşüdür. Ona göre, kalp ile tasdik her zaman yenilenebildiği için, küfürden her kaçış ve uzaklaşmada imanın yenilendiği düşünülebilir. Hatta Mâtüridî, imanın yenilenebileceği konusunda verilmiş bir hükmün bulunduğundan da sözeder. Ayrıca, o, artma ve yenilenmenin küfür için de mümkün olup küfür ehlinin inat, tekzib ve örtmede devamlılık ve

sebatlarının arttığından ve küfürlerinin yenilendiğinden sözedilebileceğini de belirtir. 22

Buraya kadar olan bütün bu açıklamalarla: Mâtüridî'nin iman, islam ve ihsan terimleri ve bunlar arasındaki ilişkiyle ilgili görüşleri; onun sisteminde bu terimlerin birbirinden ayrılmayan nasıl bir "iman-islam-ihsan" üçlüsü oluşturduğu ve buna bağlı olarak nasıl bir sonuca ulaşılabilceği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ancak Mâtüridî'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-küfür ilişkisi başlığıyla ele alınacak, ancak sonunda ulaşılan sonuçlar "iman-islam-ihsan" üçlüsüyle ortaya konulan sonuç açısından değerlendirilecek ve böylece, Mâtüridî'nin "iman-islam-ihsan" ile "küfür" 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 "küfr" örtme, yani gizleme; yalanlama (tekzib); 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 herikisinde de kalbin tatmin olması gerekir.

b) Gerçek iman ve gerçek küfür kişinin kendi iradesiyle yaptığı tercihe dayanmak zorundadır.

c) Gerçek iman ve küfür mutlaka bilgiye dayanır. Bu demektir ki, inanan bilerek inanır; inkar eden de bilerek inkâr eder veya yalanlar. Bu durumda, doğru olduğunu bilmesine rağmen reddeden veya yalanlayan kimse inat ve kibrinden dolayı öyle davranmaktadır.

d) Kalbin birer fiili olarak küfrün de, imanın da yaratıcısı Allah'tır. Mâtüridî'ye göre, bir fiil olması bakımından küfrü de Allah yaratmaktadır. Bu, m'utezile'nin "insan, fiilinin yaratıcısıdır" sözünü ret anlamına gelmektedir.

e) imanın aşırısı ihsana; küfrün aşırısı da kalbin kapatılmasına (tab'a) götürür.

f) İman ve küfür objeleri bakımından da ortaktır. Yani aynı şeyi biri kabul ederken diğeri reddeder. Bir başka deyişle, iman ve küfür birbirine zıttır; dolayısıyla aynı şeyle ilgili olarak, yani objeleri aynı ise, birinin bulunduğu yerde diğeri bulunmaz.

g) Genel anlamda ifade edecek olursak her imanın bir konusu olduğu gibi, her küfrün de bir konusu vardır. Yani her inanan birşeye 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 yoktur. Bir başka deyişle, bir insan ya inanır veya inkâr eder; ikisinin arasında "belirsizlik" diye ifade edilebilecek bir nokta bulunmamaktadır. Daha açık bir dille ifade edecek olursak, Mâtüridî'nin sistemi agnostikliğe kapalıdır. Ayrıca, şunu da açıkça belirtmek gerekir ki, Mâtüridî'ye göre, bir dini benimseyen kimse ya birşeye inanıyor veya birşeyi inkâr ediyor demektir. O der ki, müslim Allah'a inanıp başkasını reddeder, kâfir de başkasına inanıp Allah'ı reddeder. 24

Mâtüridî'nin bu açıklamalarından anlıyoruz ki, her iman, içinde bir inkârı (bir başka dinin inkarını) taşımaktadır. Çünkü birşeye inanmak demek, oşeyin 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. Ohalde 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-Günah 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 işleminin insanı imandan çıkarmıyacağını 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 "itikadî-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

Mâtüridî'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 ancak tercih ile olur. Çünkü herikisi de kalbin bir fiili olduğu için herikisinde de kalbin tatmin olması gerekir. İman ve küfrün dil vb. başka birşeyle değil ancak kalp ile mümkün olması, onların gizliliğinin sağlanıp hürriyetlerinin garanti altına alınması içindir. Çünkü kalp hariç diğer organların baskı ile kullanılması mümkündür; oysa kalbe sahibinden başka hiçbir kimsenin gücü yetmez. 26

İman ve küfür hürriyetinin garanti altına alınmasının, onların hakikatlerinin ancak kalple mümkün kılınmasıyla, yani aslı ve mahiyetleri itibariyle onların kalbin bir fiili olmasıyla gerçekleştirildiğine dikkati çeken Mâtüridî hürriyet açısından imanı zorunlu (ıztırârî) 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 özelliği ve aslî niteliğidir. Gaible ilgili bir hükme, bir tasdiğe ulaşmanın en emin ve en sağlam yolu ise aklî, naklî ve hissî (duyusal) veriler üzerinde tefekkür ve teemmül ederek delil getirmek ve imanı hertür şüpheden 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 Mâtürîdî'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 yaratıldığı amaç doğrultusunda kullanarak nefsine karşı adaletli davranan, yani ona zulmetmeyen herkese aklını kullanıp üzerinde düşünerek bu tür bir imana ulaşmasını sağlayacak yeterli delil ve imkân verilmiştir. 27

b) Zorunlu İman:

Mâtürîdî'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 üzerinden kaldırıp onun iradesi dışına ittiği için, iman gerçekleşmediği gibi, küfür de gerçekleşmez. Bu demektir ki, iman ve küfür ceza veya mükafaat 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 buyüzden, Mâtürîdî, insanın rahatça düşünüp delil getirerek karar verebileceği yeterli 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 anında 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 Anında İman:

Mâtüridî, ölüm anında 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 gaibe olur.Oysa burada azabın görülmesi sözkonusu olduğu için, "gâib", gaib olmaktan çıkmış, dolayısıyla imanın temel özelliklerinden birisi ve hatta en önemlisi ortadan kalkmıştır. Bu durumda burada artık imandan değil, bilgiden sözedilmesi gerekir.

2- İman tercih ile olur. Halbuki burada artık tercihe gerek kalmamıştır. Çünkü nihai durum insanın gözleri önüne serilmiştir; tercihin mümkün olabilmesi için birden fazla durumun bulunması gerekir. işte 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 anına 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 Mâtüridî'ye göre, böyle bir anda 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 anını beklemeyip emin olunan anda,yani ortam ve zaman müsaitken aklını kullanıp deliller üzerinde düşünerek sağlam bir imana ulaşmasıdır. 28

c) Zorunlu Küfür:

Yukarıda da belirtildiği gibi bu, kalbinde iman bulunduğu halde, zorla, küfrü gerektiren sözler söylenmek suretiyle bir insan için söz konusu 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 bedenın 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 birşeyin söz konusu edilemeyeceğini açıkça ifade etmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi, hatta o, iman ve küfrün **kâlp**le 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: **Kalp 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; görünüşte 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, küfrü gerektiren sözleri söyletmek o kimseyi mümin olmaktan çıkarmaz. Çünkü kişinin kalbinin sahibi ancak kendisidir; ona başkasının baskı yapması mümkün olmadığı için, herne kadar zor kullanarak o kişiye küfrü 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,

küfrü gerektiren şeyleri zorla söyletmek o kişiyi mümin olmaktan çıkarmaz.

Matüridî'ye göre, korku meşrû bir özürdür. Bu bakımdan, imanı açıklamanın, yani inandığını açıkça söylemenin sakıncalı 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 mübahtır. 29

4) İman Ve Küfrün Akıl Ve Duyularla İlişkisi:

Mâtüridî'nin amacı, her yönüyle bütün bir dînî hayatı, bilgi ve delile dayanılarak oluşturulan, şüpheden uzak, sağlam bir imana dayandırmak olduğu ve tasdik de dahil insanın bütün zihnî faaliyetinin temelinde akıl ve duyular bulunduğu için, o onların gerektiği gibi, yani yaratılış amaçları doğrultusunda kullanılmasına çok önem verir ve hatta bunu bir dînî görev olarak görür. Matüridî'ye göre, aklın ve duyuların birisi basit günlük hayattaki faaliyetleri sürdürmeye yönelik; diğeri de ibret almaya ve gaible ilgili bir hükme yani istidlâlî 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 gözün görmesi, kulağın duyması vs. kastedilmektedir. Mâtüridî'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 sözkonusu olduğunda duyuların normal fonksiyonlarını yerine getirebilmeleri için gerekli olan şeylerin dışında farklı birşeye daha ihtiyaç vardır ki, bu ancak müminlerde bulunur. Meselâ, gözün normal görevini yerine getirip görebilmesi için, dışarıda bulunan ışık yeterlidir. Ancak gözün bu basit olanın dışındaki kullanılışı için, dışarıda bulunan ışık yeterli olmayıp ona bir de "iman-ışığı" gereklidir.

Mâtüridî'ye göre, işte normal aklın kâlp; gözün "kalp-gözü";

kulağın "**kalp-kulağı**"; kısacası duyuların "**kalp-duyusu**" haline gelmelerini, bir başka deyişle, duyuların gelip geçici basit bir duyu olmaktan çıkıp "**daimi-duyu**", "**âhiret-duyusu**", yani dâimi 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 kalpte meydana getirdiği bu kanlık, bütün duyulara etki etmekte ve onların hakikati idrak ve itiraf etmelerine engel olmaktadır. Mâtürîdî'ye göre, kalp 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 ulaşınca, 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 tekzib 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 ahirete 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 "kalp-gözü", "kalp-kulağı", "kalp-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 Mâtüridî'ye göre, duyularla algılanan şeyler, algılanamıyanların, yani "gâibin" kavranılması için bir ipucu ve bir hareket noktası oluşturmaktadır. İşte bu yüzden, o, açıklamalarında somut örneklerle düşüncelerini anlatmaya çalıştığı gibi, insanlara da somuttan soyuta giden bir bakış açısıyla dış-dünyayı incelemelerini tavsiye etmektedir.

Aslında bu, Kur'an'ın da uyguladığı bir metottur. Öyle görünüyor ki, Mâtüridî 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, Mâtüridî'nin metodu anti-klâsiktir. Çünkü Grekte soyuttan somuta; Kur'an'da, dolayısıyla Mâtüridî'de ise somuttan soyuta gidilir. Nitekim, Mâtüridî'ye göre, duyulur şeyler (mahsûsât) düşünülür şeyler (m'akûlat) için; bu dünya da âhiret için bir ipucu ve bir delildir; bu delili de ancak kalbinde iman bulunanlar görüp anlayabilir.

Görülüyor ki, Mâtüridî bu dünyadaki hayatın âhireti de gözönüne alarak yaşanması gereken bir hayat olduğuna, her vesileyle, dikkat çekmekte ve bütün sistemini bu amacı vurgulayacak şekilde ortaya koymaktadır. Bu yüzden, diyoruz ki, Mâtüridî'nin sistemi teori ve pratiği birlikte değerlendiren ve teorik amaçla pratik amacı birleştiren bir sistemdir. İşte bunun bir gereği olarak Mâtüridî iman, islam ve ihsanı bir ve aynı anlamda görüp onların "birbirinden ayrılmaz bir üçlü" olduğu kanaatini taşımaktadır. Bu bakımdan, Mâtüridî'nin gerek ameli imana dahil etmeyip ondan ayrı görmesini, gerekse islâmı zihnî ve fiilî teslimiyet şeklinde açıklayarak amelsiz imanın mümkün olduğunu teyit etmesini ve hatta ihsanla ilgili görüşleriyle de bu hususu daha da belirgin hale getirmesini gözönüne alarak onun sisteminin ameli esas almayan veya ameli ideal edinmeyen bir sistem olduğu söylenemez. Çünkü

Mâtüridî amelin imana dahil olmadığını veya islamın zihnî ve fiilî teslimiyet şeklinde ikiye ayrıldığını söylerken muhtemelen şu noktalara dikkat çekmek istiyor:

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

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

c) İtikâdî konularda "**dış**" a göre muamele yapılmasının doğru olmadığını ve bunun sakıncalarını bildiği için; doğacak **itikâdî, siyasî ve hukûkî** 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 büyük, ister küçük olsun günah türünden yaptığı bir fiile dayanılarak onun dinden çıktığına hükmetmenin doğru olmayacağını 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, Mâtüridî'nin, **gerektiğinde** görmezlikten gelinmesine müsaade etmediği hususlardır. İşte, **gerektiğinde** bunların anlaşılabilmesine imkân vermek için Mâtüridî **amelin imana dahil olmadığını veya islamın zihnî ve fiilî teslimiyet** şeklinde ikiye ayrıldığını ifade ediyor. Yoksa bu, Mâtüridî'nin **ameli ideal** edinmediği ve **amelsiz** bir dînî hayatı hoşgördüğü anlamına gelmediği gibi, sisteminde de bu sonuca götürecek hiçbir ipucu mevcut değildir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Mâtüridî için **ideal olan ve arzulanan** bir dînî hayat dinin **itikâdî ve amelî** yönlerini kaynaştıran; onları bir bütünün birbirinden ayrılmaz iki parçası olarak gören bir hayattır. İşte

bunu vurgulayabilmek için, burada birbirinden ayrılmaz bir "iman-islâm-ihsan" üçlüsünden sözedilmiştir.

DİPNOTLAR :

- 1- V.V. Barthold, *Mogol İstilasına Kadar Türkistan*, Hzr. 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. 267 d.n.5.
- 2- Ebu Mansur Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, T.S.M.K., Medine Bölümü, Yazma No: 180., Vr. 203 b, 623 a; *Te'vilatu Ehli's-Sünne*, Avazeyn neşri, Kahire 1391/1971, C'1, s. 47; *K.et-Tevhid*, Nşr. F.Huleyf, Ofs.Bsk. İst. 1979, s. 380
- 3- Mâtürîdî, *a.g.e.*, Vr. 146 a, 165 a, 164 b, 203 b, 488 a, 516 a. 519 b; *Tevhid*, s. 380.
- 4- Mâtürîdî, *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.
- 7- Mâtürîdî, *a.g.e.*, Vr. 62 a, 655 a; *T.Ehli's-Sünne*, s. I/39.
- 8- Bu örnekler *Te'vilât*, Vr. 62 a, 281 a, 273 a, 527 b, 623 a, 650 b, 721 a, ya dayanılarak çıkarılmıştır.
- 9- Mâtürîdî, *a.g.e.*, Vr. 86a
- 10- *A.g.e.*, Vr.128 a.
- 11- *A.g.e.*, Vr.128 b, 405 a; *T.E. Sünne*, s. I/75.
- 12- *Tevhid*, s. 391; *T.E.Sünne*, s.I/20.
- 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. I/258,289,290.
- 14- *A.g.e.*, Vr.418 a.
- 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'vilat*, Vr. 650 b; *Tevhid*, s. 395.
- 19- *İhsanla* ilgili bu açıklamalar *Te'vilat*, 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.
- 20- Matüridî, a.g.e., Vr.346 a-b; *Tevhid*, s. 393.
- 21- A.g.e., Vr. 318 b.
- 22- Bütün bu bilgiler için bkz. *Te'vilat*, 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.
- 23- Matüridî, 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 Semerkandî, *Şerh-i Semerkandî*, T.S.M.K., Medine Böl. Yazma No: 179, Vr. 537 a.
- 24- *Te'vilat*, Vr. 164 b, 667 b, 711 a, 806 b.
- 25- A.g.e., Vr.571 a, 667 b, 711 a, 806 b.
- 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.
- 28- A.g.e., Vr.206 a, 274 a-b, 337 a, 371 a, 349 a, 437 a, 471 b, 518 b, 585 b, 567 a, 655 a.
- 29- A.g.e., Vr.88 b, 150 b, 273 a, 349 a.
- 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, 506 b; *Ş.Sem.* Vr.398 b, 425 a-b, 541 a, 537 a, 934 a; *T.E.Sünne*, s. I/42-43, 61-63.