

İSLAM DÜŞÜNCESİNİN ENTELEKTÜEL TEMELLERİNİN YENİDEN YORUMLANMASINDA MÂTURÎDÎ'NİN KATKISI

Mehmet Zeki İŞCAN (*)

Özet

İslam düşünce geleneğinden din sahasında yaşanan buhranlara yeni projektörler tutmak mümkündür. Fakat burada geçmiş bir kılavuz olarak değil, bir düşünce haritası olarak ele alınmalıdır. Eldeki bilgileri, önceden verilmiş birtakım yargıları desteklemek veya sabitleşmiş görüşlerimize tarihsel renkler katmak için 'kullanmak' bilimsel yöntemle aykırıdır. Bu kayıtlarla Mâturîdî'nin fikirlerinin geliştirilmesiyle İslam düşüncesinin entelektüel temellerinin yeniden kurulmasına bir katkı sağlanabilir.

Anahtar Kelimeler: Mâturîdî, Din, Şariat, Te'vîl, İman, Amel, Siyaset

The Contribution of al-Mâturîdî to the Reinterpretation of the Intellectual Bases of Islamic Thought

Abstract

It is possible to shed light upon crises experienced in religious area from Islamic intellectual tradition. However, here the past should be taken up as a map of thought, not as a guide. It would run contrary to the scientific method to make use of knowledge at hand with a view to supporting prior judgments or to adding historical colors into our fixated opinions. It is with these conditions that contributions can be made to the reconstruction of the intellectual fundamentals of Islamic thought through improving al-Mâturîdî's views.

Key Words: Mâturîdî, Religion, Shari'a, Interpretation, Faith, Act, Politics

*) Doç.Dr, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi
(e-posta: zekiiscan@hotmail.com)

Giriş

İslamî düşüncenin entelektüel temellerinin yeniden yorumlanması çabalarının eksik kalan yönlerinden bir tanesi, hâlihazır durumun bir sebebi olarak görüldüğünden İslam düşünce geleneğini ihmal etmektir. Hâlbuki modernleşmenin doğurduğu problemlere aranan çözümler bağlamında 'eski'nin yeni kılıflara girerek, 'yeni'nin de eski köklere sarılarak bir etkileşim ağı örmeleri her zaman imkân dâhilindedir. Bu yüzden gelenekten, farklı damarlar 'keşfetmek' mümkündür. Ondan tamamen bağımsız düşünce biçimleri temelsiz kalmaktadır. Aynı zamanda 'bedensiz islam' veya 'çıplak islam' olarak ideolojik boyut kazanıp çok çabuk siyasallaşmakta, hatta 'herkesin inandığı şey' anlamında 'gele-neksel islam'dan, daha hoşgörüsüz ve köktenci hale gelebilmektedir.

Eleştirel bir tutumla ele almak kaydıyla İslam düşünce geleneğinden din sahasında yaşanan buhranlara yeni projektörler tutmak mümkündür. 'Yeni' olanı değerlendirmek için bir tarih şuuru lazımdır, mazideki kuvvetlerin keşfi, kültürümüzün kaynaklarının yeniden okunması gerekir. Bu yapıldığında ilimlerde kontinüte vücut bulur. Böylece medeniyet tarihinin oluşumuna katkı sağlanır. Kontinüte insanın tarihi varlık olmasının sonucudur. İnsanın tarihî varlık olması, onun, bütün başarılarıyla, başından geçen bütün olaylarla zaman buutlarına kök salması demektir. Zaman buutlarına kök salmak demek, insanın, geçmiş, geçmişteki başarıları bilmesi, 'şimdi'yi, geçmişin başarılarına dayanarak ve 'geleceği' de hesaba katarak yaşaması demektir¹.

Son zamanlarda ilahiyat çevresinin Mâtürîdî üzerinde bir takım araştırmalar yapması ile birlikte Mâtürîdî ve Mâtürîdîliğin, günümüz entelektüel dünyasında yankı bulmasını, bu ekolün, içinde yaşanan veya yaşadığı varsayılan değer buhranını aşmada geçmiş bir referans olarak alınmasını bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

Gözlemlenebildiği kadarıyla doksanlı yılların sonlarından itibaren Türk düşünce hayatında Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik belli bir takım toplumsal, siyasal görüşlerin kurucu unsuru olarak yeniden kurgulanmaya çalışılmıştır. Kimine göre Mâtürîdîlik Atatürk'ün Cumhuriyetinin teolojik temelidir. Mâtürîdî, bu anlamda 'teolojik yeniden inşa'nın zeminidir. Cumhuriyet'in laikliği de, Fransa'nın aksine, Hanefî-Mâtürîdî çizgide bir dinî içeriğe sahiptir². Çünkü Mâtürîdî, toplumun din konusunda bireye baskı yapmasını kabul etmez. Bu yüzden Onun teolojisi tümüyle demokratik ve laik topluma uyar³.

Bu fikri savunulara göre İslam düşüncesi iki karşıt eğilim halinde toplanabilir: Hanefî-Mâtürîdî çizgisinde kristalleşen akılcı ve yenilikçi ekol ile Şâfiî-Eş'arîliğin sistematize ettiği nakilci ve gelenekçi akım. Hanefî-Mâtürîdîlik ile Şâfiî-Eş'arîlik arasındaki teolojik tartışmaların tarihteki izini sürerek, bugünün Müslüman toplumlarının sosyolojik yapısını deşifre edebiliriz. İslam tarihinin ilk üç dört asrını kapsayan bu tartışmalar bazen kanlı hesaplaşmalara da yol açmıştır. Sonunda Şâfiî-Eş'arî ekol baskın çıkmış ve onun doktrini toplumun büyük çoğunluğu tarafından içselleştirilmiştir. Bu doktrin zamanla toplumu şe-

1) Bkz. Takiyyittin Mengüşoğlu, "Tarihîlik Tarihsizlik", *Felsefe Arkivi*, yıl: 1968, sayı: 16, s. 116.

2) Bkz. GündüzAktan, 'Büyük Uzlaş', *Radikal*, 17 Kasım 2005. [http:// www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=170217](http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=170217); Uygur Aktan, "İslamiyet ve Yeniden İnşa" *Radikal*, 13.Ocak. 2005. [http:// www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=140159](http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=140159).

3) Bkz. *Radikal*, "Atatürk laikliği İmam Mâtürîdî'nin yoludur" Neşe Tüzel'in Gündüz Aktan'la Yaptığı Söyleşi, 09.07.2007. Pazartesi. <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=226376>

killendiren bir 'kültür koduna' dönüşmüş ve günümüzün sosyolojik açmazlarının temeline gizlenmiştir⁴. Sünni İslam düşüncesinde son bin yıl Eş'arî'nin olmuştur. Sonuç ortada. Önümüzdeki bin yıl Mâtürîdî'nin olmalıdır. Bu bir hayat memat meselesidir⁵.

Kimilerine göre İmam Mâtürîdî Türk'ün Dünyayı koordinatlama referansıdır⁶. Mâtürîdîlik de fitri ve ruhi temayüllerin sosyal pratik inşasında kültür kodlaması olarak tasavvurun anlam haritasını içerikleştirip yol güzergâhındaki işaretleri mânalandırmada belirleyici disiplindir⁷. Din anlayışını Mâtürîdî itikadı, Hanefî fıkhı ve Yesevî tasavvufu temeline oturttuğu süreç Türklük yükselmiştir. Eş'arî-Rabbani anlayış Türklüğün geri kalışına neden olmuştur⁸.

Kimi yazarlara göre ise Mâtürîdîlik Osmanlı Müslümanlığıdır. Osmanlılar Kur'ân'ı kendi çağları ve toplumsal şartlarına göre yeniden anlama ve yorumlama çabası içinde bulunmuşlar ve bunda büyük ölçüde başarılı olmuşlardır. Mâtürîdî geleneğe göre toplumsal yapısını oluşturan Osmanlılar, bilimi, dini, devleti, ekonomiyi, siyaseti ve kültürü akılcı bir çerçevede oluşturmuşlar ve birbiri ile uyumlulaştırmışlardır. Bunlardan hiçbirinin diğerlerini baskı altına alabilecek şekilde güç kazanmasına izin vermemişlerdir. Ulema akılcılığı etrafında oluşturulmuş ılımlı bir Müslümanlık, ılımlı bir bilimcilik, ılımlı bir tüccarlık ve ılımlı bir siyaset söz konusudur⁹. Çağımızda "nasıl bir sosyal-siyasal sistem" sorusuna söz konusu "Maveraünnehr Okulu"nun geliştirdiği yöntemlerle cevap bulmak mümkündür. Bu okulun düşünce sisteminde bireyin özgürlüğü, can ve mal güvenliği, aklî melekelerinin geliştirilmesinin garanti altına alınması, dinî hayatını yaşama hakkının eksiksiz şekilde sağlanması, sefalet ve fakirlikten kurtarılması gibi hedefler amaç olarak belirlenmiştir. Bu manada Maveraunnehr-Osmanlı-Mâtürîdî geleneği dinsel, kültürel ve etnik çoğulculuğun temel yapı olduğu bir gelenektir¹⁰.

Bazı yazarlara göre de Anadolu insanı karşısında Balkan insanının temelindeki serbestlik ve özgürlük hissi, Mâtürîdîlik'ten kaynaklanmaktadır. Çünkü diğer ekoller büyük günah işleyenleri kâfir olarak kabul ederken Mâtürîdî ekol, onları sadece günahkâr Müslüman kabul etmiştir. Atatürk'ün hilafeti kaldırmasında bu inanış etkili olmuştur. Çünkü bu anlayışta din istismarı ve bazı kişilerin putlaştırılması kesinlikle istenmez. Özellikle İzmir'in yüzde otuz beşini oluşturan Balkan kitlesi, ağırlıklı Mâtürîdî düşünce yapısı ile İzmir'in kültürünü etkilediğinden yanlış anlaşılmalara neden olabilmiş ve ne yazık ki bazen talihsiz beyanlarda 'gâvur İzmir' oluvermiştir¹¹.

4) Bkz. Uygur Aktan, 'İslamiyet ve Yeniden İnşa' *Radikal* 13. Ocak 2005. <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=140159>.

5) Gündüz Aktan "Kuruluş ideolojimiz ve İslam (2)" *Radikal*, 12.10.2004.

6) Bkz. Alişan Satılmış, 'Kin Hafızası ve Ülkücüler', *Ortadoğu*, 28.12.2006. http://www.ortadogugazetesi.net/makale_goster.asp?yazid=39&id=1499.

7) Alişan Satılmış, "İmam Mâtürîdî", <http://www.turkforum.net/archive/index.php/t-208704.html>. 28-01-2006.

8) Bkz. Sait Başer, *Yahya Kemal'de Türk Müslümanlığı*, Seyran Yay., İstanbul 1998, s. 225.

9) Bünyamin Duran, "Eşarî-Mâtürîdî Akılcılığı ve Türk Müslümanlığı", *Köprü*, Bahar 99, sayı: 66. <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=432>

10) Bkz. Bünyamin Duran, 'Bediüzzaman ve Demokrasi', 05.01.2005 (tebliğ metni) <http://www.islami-cuniversity.nl/tr/showarticleinfo.asp?id=610>

11) Rifat Sait (Balkan Federasyonu Genel Sekreteri), "Balkan insanında itikad farkı: Mâtürîdîlik", *Dünya Online*, 25.10.2007. http://www.dunyagazetesi.com.tr/news_display.asp?upsale_id=327147&referrer=rss

Bu ve benzeri değerlendirmeleri ve bunlarda yer alan zihniyet analizlerini dikkate almak gerektiğini söylemeliyiz. Bununla birlikte söz konusu tefrikalarda bir metodolojik yaklaşım sorunu olduğunu da ifade etmek durumundayız. Bu sorun ise gelenekle ilgili sağlam bir görüşe sahip olunmamasından kaynaklanmaktadır.

Gelenekten hareket etme kayıtlı olmalıdır. Bir kere geçmiş bir kılavuz olarak değil, bir düşünce haritası olarak ele alınabilir. Harita ile yol daha kolay bulunur. Harita doğru bilgiyi yansıtmaya rağmen sınırlıdır. Bu sınırlılık göz önüne alınmazsa ve ondan fazla bilgi almak suretiyle gerçeğe ulaşılabilmesi varsayılırsa yanıltıcı da olabilir.

Yaratıcı düşünce için şahsiyet şarttır ve şahsiyetin oluşmasında tarihin rolü büyüktür. Fakat Nurettin Topçu'nun belirttiği gibi tarih bize üstat değil, samimiyetle danıştığımız bir dost olmalıdır. Eskilerin fikirleri, bizim düşüncemizin arızasız işlemesi için, kendilerine müracaat edilebilen yardımcı fikirler mesabesinde. Bizim vermemiz gereken hükümlere onlar ağırlıklarını koyarlarsa otoriteleri hakka karşı kullanılmış bir kalkan haline gelebilir¹².

Gelenekten hareket ederken, inşacı bir metot da benimsenmemelidir. Ne düzeyde olursa olsun eldeki bilgileri, önceden verilmiş birtakım yargıları desteklemek veya sabitlemiş görüşlerimize tarihsel renkler katmak için 'kullanmak' bilimsel yönetime aykırıdır. Burada en fazla yapılacak olan bugünü anlamak için geçmiş bilmeye, geçmişten istifade etmeye çalışmaktır. Kısaca geçmiş bilgi ve şuura dönüştürmektir. Tarihin belli bir dönemindeki fikirler o zaman için ne kadar gelişmiş fikirler sadedinde görülse de zamanımız için bir çok yönden eksik yetersiz ve geri olabileceği göz önüne alınmalıdır.

Hele bugün yaşanan problemleri geleneğin zamanımızda hakim olan bir dînî paradigmasına bağlamak, bir başka geçmiş dînî paradigma ile bu problemlerden kurtulabilmeyi varsaymak, yeniden geçmişin belirleyiciliğine saplanıp kalmaktan başka bir şey olamaz. Bu da başka bir yönden 'tarihsizlik' demektir. Çünkü değişik yönden de olsa dîn sferinin mutlak belirleyiciliğine inanılmaktadır.

Metodolojik olarak, dinle ilgili toplumsal konular teolojik olmaktan çok sosyolojik niteliktedir. Toplumsal meselelere sadece 'doktrin' ya da 'teoloji' açısından bakılması bunların önemini abartmayı gerektirir. Bir şeyin önemini abartmak ise onu bozmakla eş değer olabilir. Haddizatında sebepleri veya sonuçları, tamamen teolojik yorum dünyasında aramak cebri-kaderci ideolojinin bir başka versiyonudur ve böylesi bir bakış açısı da sebepleri veya sonuçları, siyasal ve ekonomik gibi rasyonel bir temelle anlamaya çalışmanın önündeki en önemli engeldir.

Bugün yapılması uygun olan Mâtürîdî'nin sahip olduğu düşünce sistemini, belki 'Yeni Mâtürîdîlik' olarak geliştirmeye çalışmak olmalıdır. Burada bilişsel nedenlere bağlı bir 'benimseme' söz konusu olabilir. Fakat duygular veya kimlik korkularıyla ilgili bir 'özdeşleşme' dışlanmalıdır. Mâtürîdî bize 'bilgi' yönünden etki etmelidir, 'norm' yönünden değil. Çünkü norm üzerine yoğunlaşma, en azından geçmiş için 'dış yükleme' anlamı gelir. Bunun hem Mâtürîdî'nin düşüncesini hem de çağdaş sorunlarımızı rayından çıkarıp 'bozacağı' söylenebilir. Geleneğe bu tür bir yaklaşım, hem geleneği hem de modern olanı 'biçimsizleştirecektir'.

12) Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, Hareket Yay., İstanbul 1970, s. 139-140.

Bunun için de öncelikle Mâtürîdî'nin merkezi fikirlerinin açıklığa kavuşturulmasını sağlamak gerekmektedir. Mâtürîdî düşünce sistemi aşağıda sergilemeye çalıştığımız ve İslâmî kavramlar arasında belli ayrıştırmalara dayanan yönleriyle İslam düşüncesinin entelektüel temellerinin yeniden yorumlanmasında faydalı olabilir.

I. Akıl Nakil Ayrımı

Mâtürîdî aklı, sadece idrak edici ve nakli tasdik edici bir vasıta olarak görmemektedir. Onun nazarında bilgi kaynaklarından her biri ayrı tür bilgi verir. Bilgi kaynaklarından biri diğerinin görevini yapamadığı gibi yerini de dolduramaz. Aklın diğer bilgi kaynaklarına üstünlüğü, onun sadece bir bilgi kaynağı olmayıp aynı zamanda diğer bilgi kaynakları üzerinde bir denetleyici olmasından dolayıdır¹³.

Mâtürîdî insan doğasına güvenmektedir. 'Sizi yeryüzünde yarattı' âyetini açıklarken Allah'ın insanı yeryüzünü imar edici bir hüviyette yarattığını ifade etmektedir¹⁴. Onun nazarında insan toplumları, yaratılmışları yönetme, organize etme yeteneğine sahip oldukları için bütün güçlüklerle göğüs gerecek kuvvetle yaratılmışlardır. Akılların uygun gördüğü iyi şeyleri araştırmak, iyi ve güzeli tercih etmek, bunlara aykırı düşenlerden uzak olmak, insanın mümtaz kılındığı en önemli özellikleridir. Araştırma yapmak, nesne ve olayları incelemek suretiyle aklı kullanmayı gerektirir¹⁵.

Tevhîd'deki açıklamalara bakıldığında Mâtürîdî'nin, Tanrı'nın âleme oranı ne ise aklın insana oranının da o olduğunu ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir¹⁶. Aklî görüşü terk etmek veya kişiyi aklın ürünlerini toplamaktan alıkoyma girişimi, akıl gibi ilahî bir emaneti kullanma konusunda korkmaktır. Kişinin nesneler hakkında fikir yürütmesi, onların başlangıç ve sonuçlarıyla ilgili olarak gizli kalan yönlerini açığa çıkarmaya çalışması, nefsanî arzulardan sıyrılmanın da bir vesilesidir. Bu yüzden nazar ve istidlal metodu insanı bir çok açıdan dünyada huzura kavuşturur. Bu yol, 'dinin özünü kavramada insanın yapacağı bir şey yoktur' düşüncesine götüirse bile bu böyledir. Çünkü bu durumda da zaman zaman zihne gelebilecek fikir ve endişelerin doğuracağı korku ortadan kalkmış olacaktır¹⁷.

Mâtürîdî'ye göre Hz. İbrahim'in yaratıklar üzerinde düşünüp taşınmak suretiyle Rab-bini bilmeye çalışması, dinde tartışmayı kötü görüp 'büyükleri' taklit etmenin ve aklen çelişik bile olsa bir şeyin dış görünüşünü benimsemenin geçersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Dinde delil, aklın taşıyacağı ölçüdedir. Bu bakımdan insanın düşünmesi ve araştırması gerekir. Tevhit konusunda bile araştırma yapılabilir¹⁸. Mâtürîdî "Onlar Allah'ı bırakıp hahamlarını, papazlarını ve Meryem oğlu Mesih'i rableri olarak kabul ettiler"¹⁹

13) Haniî Özman, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, MÜ İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul 1993, s. 57, 125, 137.

14) Bkz. Ebû Mansur Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, tah. Fatma Yusuf el-Haymî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2004, II, 536. (Bundan sonra Te'vilât olarak zikredilecektir.)

15) Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, tah. ve takdim: Fethullah Huleyf, Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul 1979, s. 10.

16) Bkz. J. Meriç Pessagno, "Mâtürîdî Düşüncede Kötülük (Kavramının) Kullanımları", çev. Fethi Kerim Kazanç, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10, Samsun 1998, s. 459-460.

17) Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 136.

18) Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 136-139.

19) *Tevbe*, 9/31.

âyetinde geçen 'ruhban ve benzerlerini rab edinmeyi', araştırma ve incelemeye dayanmadan itaate yönelmenin ne kadar kötü olduğunu ortaya koyan temsili bir anlatım olarak görmektedir²⁰.

Mâtürîdî, atalardan gelen rivayetlerle, büyüklerin görüşlerine sımsıkı yapışmakla, onları taklit etmekle, iddia edildiği gibi dinde istikrarın sağlanamayacağı kanaatindedir. Aslında dinde tartışmak, dînî metinlerin anlaşılmasında akli hâkim kılmak, istikrarlı bir din anlayışı için daha geçerli bir yoldur. Çünkü ancak bu suretle dinin asıllarına yöneltilmiş bazı kargaşaları ortadan kaldırmak mümkün olur.

Mâtürîdî'nin buna verdiği örnek, Hacc suresi 52-53. âyetlerinin bir çokları tarafından Garanik hadisesiyle ilişkilendirilerek açıklanması girişimidir. Mâtürîdî'nin belirttiği gibi bu âyetler, çoğu te'vîl ehli tarafından Necm Suresini okurken 'bunlar ulu putlardır. Şefaatleri umulur' diyen Peygamber'i düzeltmek için imişti. Peygamber bu cümleleri sarf ettiğinde hemen melek gönderilmiş ve son sözlerinin vahiy olmadığı ona bildirilmiştir. Mâtürîdî burada sormaktadır: 'Durum böyle olursa Peygamber'e gelenin şeytan değil de melek olduğu nereden anlaşılacaktır?'²¹. Vahyin imkânını kökünden kilitleyebilecek bu tür bir 'rivayet severliği' ancak akli izahla aşmak mümkündür.

Mâtürîdî nübüvveti, insan akli ve özgürlüğü karşısında temellendirmemektedir. Ona göre peygamberlik insaniliği sınırlayan göksel bir müdahale olarak görülemez. Çünkü nebiler, aklın kavrayamadığı konularda insanları irşat etmek için gönderilmişlerdir. Peygamberler Allah'ın izni ile *gayb* hakkında bilgi verirler. Gayb âlemi ile aklın sınırlandırılması arasında ise bir ilgi kurulamaz. Bu yüzden risalet, akla engel olmak için değil, tam aksine aklın önündeki engelleri kaldırmak için vardır. Risalet akılları, nefsanî isteklerin esaretinden kurtarmayı amaç edindiği için insanlara yönelik bir yardım ve yol gösterme sadedindedir. Dolayısıyla peygamberler nefsanî arzular karşısında aklın zarar görmemesi için gönderilmiştir. Onlar böylece kulların işini kolaylaştırıp hafifletmişlerdir. Peygamberler, ebediyet yolundan, mükâfat ve cezadan bahsederek, gayri meşru yollardan uzak kalmayı salık vererek, akli hırs arzu ve ihtirasın baskılarından korurlar ve böylece insanların hak yolda ilerlemesine katkıda bulunurlar²². Kısaca *nübüvvet, güvenilir bir 'uyarıcı'nın akla yardımcı olmasıdır*²³.

Mâtürîdî, 'aklın bozulabilirliği' endişesinden hareket etmek suretiyle nübüvveti açıklama yoluna gitmektedir. Ona göre nübüvvet aklın, iman ve ahlakla dengelenmesidir. Çünkü iman ve ahlakla birleşmeyen akıl, doğasına göre davranamaz. Yani gerçek vazifesini yapamaz. Nübüvvet desteğinden yoksun olan akıl kendisinden aşağı düşerek tabiatına yabancılaştırılır.

Kalp ile akıl arasında irtibat oluşturma, önce aklın selameti için gereklidir. Bu, aklın çeşitli tutku ve ihtiraslardan, kötü düşüncelerden ihtiras ve şehvetlerden temizlenmiş olmasına tekabül etmektedir. İhtiraslara, şehvetler, bilindiği gibi teemmül ve tedebbür önünde de büyük engeldirler²⁴.

20) Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 404.

21) Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 379.

22) Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 174-175.

23) Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 179.

24) Bkz. Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 100.

Mâturîdî gayb âleminin sınırlarını da geniş tutmamıştır. O, Kur'ân'da geçen 'gayb' kelimesine belirli (sınırlı) anlamlar vermiştir. Örneğin "Gaybı sadece Allah bilir"²⁵ demek, kıyametin ne zaman kopacağını Allah bilir demektir²⁶.

Mâturîdî'ye göre Lokman suresinin 'muğayyebatu'l-hamse' adı ile anılan son âyetinde geçen şeylerin gayb yönü olabilir fakat bu, 'muğayyabatu'l-hamse' hakkında insanların hiçbir bilgi edinemeyeceği anlamına gelmez. Ona göre bilinemeyecek olan bu beş şey hakikatidir. Ama bu beş şey hususunda insan, örneğin hesap yolu ile bilgi sahibi olabilir. Yağmurun ne zaman yağacağını bilebilir. Ana karnındaki ceninin cinsiyetini anlayabilir. Çünkü "rahimlerdekini bilir" ifadesinden maksat, ceninin, nutfе, alaka, mudğa safhalarına geçişi, bir halden diğer bir hale sıçraması, dolayısıyla her an cenin üzerinde meydana gelen değişikliklerdir. Mâturîdî'ye göre âyetle insanların gelecekte ne kazanacaklarını veya ne zaman öleceklerini bilemeyeceklerinin bildirilmesi ise, onları daha canlı, daha dinamik ve verimli bir hayata teşvik etmek içindir²⁷.

Mâturîdî'ye göre akıl ile nakil arasında bir zıtlık görülebilir. Bu durumda yapılacak en doğru şey, sahih naklin, aklın hükmü karşısında te'vîl edilmesidir²⁸.

Mâturîdî'nin akıl-nakil ayrımında hareket noktası, naklin dinin alanını belirlerken aklın kavrayamadığı konulara ilişkin özelliği üzerine vurgu yapmasıdır. Ona göre Allah'ın zatı, isim ve sıfatlarının keyfiyeti, ahiret gibi öyle konular vardır ki onları akıl tek başına idrak edemez. Bu alanlarda bilgi sahibi olabilmek için 'başka' bir bilgi kaynağına ihtiyaç vardır, o da 'haber'dir²⁹. Bu tür bir yaklaşım, aklı mütemadiyen sınırlandıran bir din anlayışı ile elbette bir değildir. Aksine dinin alanı ile aklın alanı arasında prensipte bir ayrım yapmak suretiyle akla varlık alanında bağımsız kimlik kazandırmaya çalışan bir yaklaşımdır.

Mâturîdî, Sümeniyye'yi eleştirirken, tabiatla mutlaka bir düzenin olması gerektiğini aksi halde ondan bilgi elde etmenin mümkün olmadığını beyan etmektedir. Eğer tabiat, şuaşuz nesnelerin karışımı ile meydana gelen bir kaos ise ilim ve hikmetin elde edilmesi mümkün olmayacaktır. Anlaşılmaktadır ki Mâturîdî'ye göre Allah her şeyi bir sebeple yaratmıştır. Varlığın ve olayların sebeplerini araştırmak ise aklın gelişmesini ve kendine ait bağımsız bir alanın olduğu şuuruna götürür. Burada Mâturîdî, yaratıkların mevcut yapısal özelliklerinin, yaratılan nesneler gibi (ayan) şeriatın kapsamı dışında kaldığını da ifade etmekte³⁰ ve varlık alanında bağımsız bir aklın imkânını meşrulaştırmaktadır.

Mâturîdî 'Allah'ın' ilmi' ve 'benzersiz bilgisi'ni genel olarak 'gayb ilmi' olarak açıklama eğilimini taşımaktadır. Örneğin 'İlim ancak Allah katındadır'³¹ âyetindeki 'ilm',

25) Neml, 27/65.

26) Mâturîdî, *Te'vîlât*, III, 571.

27) Mâturîdî, *Te'vîlât*, IV, 79-80.

28) Bkz. Kemal Atik, "Mâturîdî'nin Müteşabih Ayetlere Bakışı", *Ebû Mansur Semarkandi Mâturîdî*, 14 Mart 1986, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, Yay. Ahmet Hulisi Köker, Kayseri 1990, s. 123.

29) Mâturîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 7-8.

30) Mâturîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 152-156.

31) Ahkâf, 46/23.

azabın gelme vaktidir³². Yine ilim, sem'an bildirilen haram ve helallerle ilgilidir³³. Mâtûrîdî, Sünnî dogmada önemli yer tutan ve hayatın hemen hemen her anına hüküm olarak giydirilen 'hüccet'i de insan aklını sınırlayan dînî bir müdahale olarak görmemektedir. Ona göre hüccet, ibadet gibi sadece dini konuları kapsamaktadır. Zaten bunları bilmenin yolu da akıl değil, haberdır³⁴.

Mâtûrîdî, "ilim" ve "fıkıh" tabirleri arasındaki farka dikkat çekmek suretiyle bilginin kaynağı ve bilgi elde etmede insanın rolünü onaylama yoluna gitmektedir. Ona göre ilim, başkasının aracılığı bulunmaksızın meydana gelendir. İnsanın kendi çabasıyla değil, peygamberden gelen haber sayesinde öğrenmesidir. Fıkıh ise başka şeylerle istidlal edilerek bilmektir. Fıkıh, istidlali bilgidir. Mâtûrîdî'ye göre dînî bilgi alanında bile "fıkıh", "ilim"den daha önemlidir. Çünkü bir zihni çabayı ifade etmektedir³⁵.

"Şayet bir şey hakkında çekişerseniz onu Allah'a ve Rasulüne götürün"³⁶ âyeti bir çokları tarafından her konuda Allah'ın kitabına ve Rasulullah'ın sünnetine müracaat olarak anlaşılmıştır. Bu durumda din ve hayatın yegâne kaynağı olarak kitap ve sünnet belirlenmiş olacaktır. Bunun insanın yaratıcı zihni kabiliyetine geçit vermeyeceği açıktır. Bu yüzden Mâtûrîdî, âyetin bu şekilde ele alınarak insani çabanın, içtihadın reddedilmesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Mâtûrîdî belirtmektedir ki 'çekişme' Rasulullah'ın zamanı ile kayıtlı ise elbette hüküm o zamanda aranacaktır. Fakat sonrası için içtihat yoluna da gidilmelidir³⁷.

Mâtûrîdî, "Bilmediğin şeyin ardına düşme"³⁸ âyetinin, 'ilm' yani haber olmadan bir konu hakkında konuşmamak olarak anlaşılması suretiyle, içtihadın, insani anlayışın butlanına delil olarak getirildiğini belirttikten sonra, bunun doğru olmadığını, içtihadın bu âyetin kapsamına dahil edilemeyeceğini ifade etmiştir. Çünkü Rasulullah'ın ashâbı olaylar karşısında akılları ile hareket etmişler, reyleri ile 'konuşmuşlardır'. Dünyevi işlerde istişare etmişlerdir. Ashâb siyaset arenasında akıllarını kullanmak suretiyle fikir yürütmüşlerdir. Hz. Ebubekir, Hz. Peygamber'den gelen bir emir olmaksızın hilafete geçirilmiştir. Kendisi, yine herhangi bir 'ilim' olmadan Ömer'i tavsiye etmiştir. Hz. Ömer hilafet işini 'şûra'ya havale etmiştir. Hiç kimse onlara 'ne yapıyorsunuz 'ilm' olmayan bir konuda hüküm veriyorsunuz?' da dememiştir.

Mâtûrîdî siyaset gibi konuların aslında içtihadın, rey ve görüşün alanına dahil olduğunu belirtmektedir. Buradan hareketle onun insan aklına bağımsız bir alan, otonom bir özellik biçtiğini bir kez daha söylemek mümkündür. Ona göre bu tür konularda geçerli olan davranış, tevhit gibi dinin asıllarını gözetmektir. Dini sorumluluk fer'i konularda sadece bu kadardır. Bu yüzden 'ilimsiz konuşmamayı' emreden âyetlerden, habere

32) Mâtûrîdî, *Te'vilât*, IV, 492.

33) Mâtûrîdî, *Te'vilât*, I, 501.

34) Mâtûrîdî, *Te'vilât*, I, 528.

35) Bkz. Hanifi Özcan, "Mâtûrîdî'nin Bilgi Teorisinde "Fıkıh" Terimi", *DEÜ İlahiyat Fak. Dergisi*, yıl: 1987, sayı: 4, İzmir 1987, s. 147-149.

36) Nisa, 4/59.

37) Mâtûrîdî, *Te'vilât*, I, 443.

38) İsrâ, 17/36.

göre amel ederek içti hadı terk etmeyi değil, belki, bilgi oluşturacak sebeplere müracaat etmeden herhangi bir hüküm vermeme anlamını çıkarmak gerekmektedir³⁹. Burada Mâtürîdî'nin 'ilmi' habere indirgemediğini de kaydetmek gerekmektedir.

'İlimsiz' konuşmamayı esas alanlar Kur'ân'da geçen 'hikmet' kelimesini 'sünnet' olarak betimlemişlerdir. Mâtürîdî ise 'hikmete' nübüvvet, Kur'ân'ı anlama gibi manalar verilebileceğini söylemekte fakat kendi tercihinin 'bir şeyin hakikatine temas edebilme' olduğunu ortaya koymaktadır. Ona göre hikmete bu tür bir anlam verilmesi, içti hadın gerekliliğini de açığa çıkaracaktır⁴⁰. Bu anlamda dini bilgi de hikmete aykırılık taşıyamaz⁴¹.

II. Tefsir Te'vîl Ayrımı

Muhafazakâr Sünnilikte İlm, ancak Rasulullah, sahabe ve tabiînden gelen bir haberle oluşmaktadır. Allah'ın kitabı da ancak ilimle yani eserle tefsir edilebilir⁴². Kur'ân reye, görüşe, insani özelliklere göre asla te'vîl edilemez⁴³. Çünkü dinin sıhhatini beyan etmeye gerek yoktur, Rasulullah bile delilleri teyit için gönderilmiştir⁴⁴.

Mâtürîdî, hadis kitaplarında da oldukça sık zikredilen rey ile Kur'ân hakkında konuşma yasağını, te'vîl ve tefsir ayrımı ile aşmaya çalışmıştır. Ona göre hadislerde yer alan bu yasağın tefsirle ilgilidir. Tefsirde Rasulullah ve sahabe otoritesi söz konusudur. Fakat Kur'ân'ın anlamları tefsirle sınırlandırmak mümkün değildir. Murad-ı ilahî konusunda insanoğlunun dile getirebileceği hususlar da bulunmaktadır. Bu yüzden te'vîl yapmak caizdir. Te'vîlde yasağın, Allah'ı şahit tutmak, açıklamanın kesin olduğunu ileri sürmektir⁴⁵. Mâtürîdî görülebildiği kadarıyla, şahsi görüş, rey ve irade ile dine yaklaşmanın bidat olarak anlaşılması ve reddedilmesinden kaynaklanan zorluğu, tefsiri peygamber ve sahabeye, te'vîli de otoritesi söz konusu olmayan 'sıradan insanlara' ait bir alan olarak görmekle aşmak istemektedir.

Mâtürîdî'nin Hz. Peygamber'in ve ashabının Kur'ân açıklamaları tefsirdir, bunların haricindekilerin ise sadece te'vîldir şeklindeki değerlendirmesi, İslam düşüncesi alanında akli yorumun damarlarını açmıştır. Ona göre tefsir, otoriteye dayanan anlamlardan birini benimsemektir. Oysa te'vîl, âyetten çıkarılabilecek anlamları ortaya koymaktır. Mâtürîdî te'vîli, Ebû Zeyd'in şu ifadeleri ile açıklamaktadır: 'Eğer şu âyet, Allah'tan başkasına ait bir söz olsaydı şu manalara gelirdi'⁴⁶.

39) Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 156.

40) Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 227.

41) Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 4-5.

42) Bkz. Osman b. Said ed-Darîmî, (v.280 h.), *Kitâbu'r-Red 'ale'l-Cehmiyye*, Von: Gösto Vitestam, Lun, Leiden 1960, s. 40-42.

43) Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhâkî (v.458 h.), *Şu'abu'l-İmân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1410, I, 95 (84 nu).

44) Beyhâkî, *Şu'abu'l-İmân*, I, 95.

45) Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 1 vd. Ayrıca Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân'dan Tercümeler*, çev Bekir Topaloğlu, İmam Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî Araştırma Vakfı, İstanbul 2003, s. 3; Celal Kırca, "Mâtürîdî'nin Tefsir, Te'vîl Anlayışı ve Metodu", *Ebû Mansur Semerkandî Mâtürîdî 14 Mart 1986*, yayınlayan: Ahmet Hulisi Köker, Kayseri 1990, s. 59.

46) Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 1. Aynı zamanda bkz. A. M. Ahmad Galli, "Mâtürîdî'nin Tefsirinin Bazı Yönleri", çev. Hanîfî Özcan, *DEÜ İlahiyat Fak. Dergisi*, IV, 1987, ss.467-480.

Te'vîl, lafızdan çok mana üzerinde durmaktır. Rivayetten çok içtihat üzerine yoğunlaşmaktır⁴⁷. Bunun için Mâtürîdî'nin amacının lafızların zahiri anlamların ötesinde ifade ettikleri hakikatlerin idrak edilmesi, hükümlerin dayandığı genel amaçların ve hikmetlerin kavranması olduğu söylenebilir⁴⁸. Başka bir ifade ile Mâtürîdî'ye göre Kur'ân'ın doğru anlaşılması onun sadece lafızlarını göz önünde bulundurarak değil bilakis onun muhtevası üzerinde tefekkür ve teemmül etmekle olur⁴⁹.

Te'vîlde göreceliği öne çıkarmasından hareketle Mâtürîdî'nin İslam düşüncesinde anlambilim ve yorum bilime kapı aralayan ilk kişilerden biri olduğu söylenebilir⁵⁰. Te'vîlde dinin anlam sunma işlevine bir çok yönden yaklaşmak ve böylece onu göreceli hale getirmek söz konusudur. Bunun için Mâtürîdî'nin te'vîle verdiği mana hermeneutik tariflerini andırmaktadır. Te'vîl ve tefsir ayrımı bizi şuna götürür: Hakikat, kolektif vicdanın bir sorunu değildir, bireysel vicdana ait bir durumdur. Özel düşünceler, bireyi ortaya çıkarır, hakikati değil. Buradan hareketle bugünkü dünyada te'vîlin dinsel bilginin demokratikleşme süreci olarak anlamlandırılması da mümkündür.

Mâtürîdî te'vîl metodu ile birlikte öncelikle Tanrı'nın maddi, bilindir görüntülerinin olabileceği düşüncesine yol açabilecek her türlü çağırışımı baştan reddetmiştir. Kur'ân'da Allah'a izafe edilen yed, yüz göz, istiva gibi kelimeleri, tenzih akidesine uygun bir tarzda te'vîl etmiştir. Burada o, dilsel bir formülasyonun Tanrısal gerçekliği her yönü ile ifade edemeyeceği düşüncesinden hareket etmekte, semavi hakikatlerin insan diliyle anlatılmasının 'imkansızlığı' önermesinden yola çıkmaktadır.

Örneğin, 'Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü orasıdır'⁵¹ âyeti, Allah'ın kullar üzerinde ki gözetimini anlatmaktadır⁵². 'Gemi gözümüzün önünde yüzüyordu'⁵³ âyetinde de anlatılmak istenen, Allah'ın kudret ve kontrolünde geminin yüzdürülebilmesidir⁵⁴. 'Allah'ın gelmesi'⁵⁵, Allah'ın emrinin gelmesidir⁵⁶. Allah'ın kürsüsü⁵⁷, O'nun kudreti, ilmi, azametidir⁵⁸. 'Baldırın açılacağı gün'⁵⁹, inanmayanlara cezanın verileceği gün demektir. Burada şiddetli ceza, 'baldır' kelimesi ile ifade edilmiştir. Çünkü insanlar güçlülüğün şiddetini ayaklarıyla hissetmektedirler⁶⁰. 'Allah'ın konuşması' onun emirlerini beyan etmesi, ya-

47) Bkz. Bedrettin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, Beyrut 1994, II, 285-286.

48) Özdeş, *a.g.e.*, s. 125.

49) Galli, *agm.*, s. 478.

50) Bkz. Sönmez Kutlu, "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini İmam Mâtürîdî", *Dini Araştırmalar*, c. 5 sayı: 15, Ocak-Nisan 2003, s. 9.

51) Bakara, 2/115.

52) Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 84.

53) Kamer, 54/14.

54) Mâtürîdî, *Te'vîlât*, IV, 623.

55) Bakara, 2/210.

56) Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 156.

57) Bakara, 2/255.

58) Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 215.

59) Kalem, 68/43.

60) Mâtürîdî, *Te'vîlât*, V, 218.

rattıklarını açıklamasıdır⁶¹. 'Rablerine bakarlar'ken⁶² âyeti, Allah'ın emrini beklemeyi, O'nun sevabını ummayı anlatmakta veya Allah'ın ahirette kullarına ikram ettiği şeylere bakmayı beyan etmektedir⁶³.

Hadis kitaplarında genelde maddi bir yapıt olarak anlaşılan 'Mizan'⁶⁴ da Mâtürîdî'ye göre Allah katında 'ağırlığı' olan ameldir. Bu amelleri işlediğinde inanan insan kurtuluşa ermektedir. Bunun için mizan, inananın amellerinin kalıcılığı, kafirlerin eylemlerinin geçiciliğini ve hiçliğini sembolize eden bir betimlemedir.

'Altılarından ırmaklar akan cennetler', insanların dünya hayatında ırmaklara rağbetlerinin Allah tarafından bilinmesi dolayısıyladır. Cennet için köşklerin, çadırların kadehlerinin varlığından söz edilmesi de bunun gibidir⁶⁵.

Kur'ân'da ahiretle ilgili 'bin sene', elli bin sene'lik gibi yollardan, uzaklıklardan bahsedilmesi de ahiret aleminin nihayetsizliğine işaret etmektedir⁶⁶. 'Kevser', cennette Hz. Peygamber'e ait olan adeta onun özel mülkü konumunda bir nehir olarak görülemez. Zira Rasulullah'a nehir verilmesinde onu şereflendirme ve kendisine lutufta bulunma açısından özel bir durum bulunmamaktadır. Bunun için 'kevser'e çok miktarda iyilik, nübüvvet, risalet gibi manaların verilmesi daha uygundur⁶⁷.

Mâtürîdî, 'Bunlar, Adn cennetlerine girerler. Orada altın bilezikler, takılar ve incilerle süslenirler' Oradaki elbiseleri de ipektir'⁶⁸ âyetini açıklarken, ahiret ahvalı ile ilgili bu tasvirlerin sadece insan doğasının rağbet ettiği durumlardan değil, bunun yanında o günün Arapların hoşlandığı şeylerden de çıkarıldığını belirtmiştir: 'Allah bu âyette altın, inci ve ipek elbise ile süslenmekten bahsetmektedir. Bu dünyada erkeklerin bu tip şeylerle süslenmeye veya ipek elbiseler giymeye hevesleri yoktur. Allah'ım! Bu zikredilen şeylere ancak Arap'ın rağbeti vardır. Ahiret hayatını bu tip şeylerle özendirme Araplara uygundur'⁶⁹.

Mâtürîdî bu yorumlarıyla evrensel bir tanrı anlayışının, maddi kalıpların hakim olmadığı bir anlayışın dinî düşüncede yolunu açmıştır. Fakat onun literal okumayı aşan te'villeri sadece müteşabih âyetler veya ahiret halleri ile ilgili değildir. O, manevi-ahlaki tefsir denebilecek bir metodun da izleyicisi olmuştur. Ona göre işitilen her âyetin zahirine göre itikat olunmaz. Fakat onun hikmet yönüne bakılır⁷⁰.

Örneğin Bakara Sûresi'nin elli dördüncü âyetinde Musa peygamber'in 'nefislerinizi öldürün' şeklinde kavmine söylediği söz, bir çok müfessir tarafından gerçek öldürme olarak anlaşılmışsa da Mâtürîdî bunun gerçek manasıyla ele alınamayacağını ifade etmiştir. Ona göre burada Musa'nın kavmine, Allah'a itaatsizlikten dolayı nefis terbiyesi yolunda

61) Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 256.

62) Kıyamet, 75/23.

63) Mâtürîdî, *Te'vîlât*, V, 340-341.

64) Kâria, 101/6-7.

65) Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 210-211; III, 419; V, 512.

66) Mâtürîdî, *Te'vîlât*, V, 247.

67) Mâtürîdî, *Te'vîlât*, V, 526.

68) Fâtır, 35/33.

69) Mâtürîdî, *Te'vîlât*, IV, 182-183.

70) Bkz. Kıyasettin Koçoğlu, *Mâtürîdî'nin Mutezile'ye Bakışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), AÜ Sosyal Bilimler Enst., Ankara 2005, s. 66.

cefa çekmelerinin gerektiği bildirilmektedir. 'Nefislerinizi öldürün', nefislerinizi ıslah edin, bunun için mücadeleye girişin, sabra, şükre yönelin, demektir⁷¹.

Yine Mâtürîdî'ye göre 'Allah yolunda öldürülenlere ölümler demeyiniz. Zira onlar diridirler'⁷² âyetinde 'şehitlerin diri olması', gerçek anlamda değildir. Âyette kastedilen şehit ruhlarının diğer ruhlara göre daha fazla huzur ve lezzet içinde olmalarıdır. Âyette 'hayat', lezzetten kinayedir⁷³.

Tevbe Sûresi 28. âyette müşriklerin 'neces' oldukları için Mescidi Haram'a yaklaşmamaları istenmektedir. Mâtürîdî, âyetin siyak ve sibakından hareketle yasaklanan şeyin, Mescidi Haram'a girmek olmadığını söylemektedir. Çünkü âyetin devamında Müslümanların fakirlikten korkmamaları hatırlatılmaktadır. Ona göre âyette 'Mescidi Haram', hac ibadetinden kinaye olarak anılmıştır. Âyette istenmeyen, müşriklerin hac ibadetini yapma gayesi ile Mescidi Haram'a girmeleridir. Burada vurgulanmak istenen, Allah'tan başkasına ibadet gayesi ile Kabe'ye yaklaşılmamasıdır. Mâtürîdî müşriklerin 'neces' olarak nitelendirilmesinin de zafı bir nitelendirme olmayıp, necesliğin yapılan işte olduğunu ifade etmiştir⁷⁴.

'Zina eden erkek, ancak zina eden veya putperest bir kadınla evlenebilir. Zina eden kadın da ancak zina eden veya putperest bir erkekle evlenebilir.'⁷⁵ âyeti hakkında Mâtürîdî özetle şunları söylemektedir: Âyetin zahiri açıktır. Buna rağmen zani de olsa mümin bir kadının müşrik erkekle evlenmesine cevaz verilmemiştir. Âyetin neshi düşüncesi ise uygun bir çözüm addedilemez. Öyleyse âyette zani erkek veya kadınla nikâhlanmayı nehy etmenin manası, zinanın son derece kötü bir fiil olduğunu belirtmeye çalışmaktır. Âyette sanki şöyle denmektedir. Sakın zina etmeyin. Eğer bunu yapar da bu fiille tanınan bir kişi olursanız, müşrik ve zina edenden başka nikâhlanacak kimse bulamazsınız. Âyet, aslında zinayı yasaklamaktadır⁷⁶.

Mâtürîdî Araf Sûresi 172. âyette belirtilen insan soyundan misak almanın bilfiil gerçekleşmediği kanaatindedir. Ona göre zürriyetten misak almanın herhangi bir yararından söz edilemez⁷⁷.

Mâtürîdî'nin te'vîl açılımı, bazı âyetleri tarihî perspektif doğrultusunda yorumlamasını da beraberinde getirmiştir. 'İnananlar toptan savaşa çıkmamalıdır. Her topluluktan bir gurubun dini iyi öğrenmek ve milletlerini geri döndüklerinde uyarmak üzere geri kalmaları gerekmez mi'⁷⁸ âyetinde geçen geri kalıp uyarma işi Medine ile ilgili bir güvenlik tedbirdir. Ona göre bu âyet, toptan savaşa veya gazveye çıkıldığında boş kalan Medine'nin güvenliği için Allah'ın bir uyarısıdır. Başka bir görüşe göre de âyet, seriyyelerin gönderil-

71) Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 52.

72) Bakara, 2/154.

73) Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 106-107.

74) Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 396-397.

75) Nur, 24/3.

76) Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 429.

77) Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 305-306. Aynı zamanda bkz. Ebû Yusr Muhammed Pezdevi (v. 493), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 1988, s. 305.

78) Tevbe, 9/122.

79) Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 456.

diğinde Medine'de Peygamber'e gelen vahye şahadet edecek kişilerin şehir merkezinde kalmalarını sağlamaya yöneliktir⁷⁹.

'Allah kişi ile kalbi arasına girer'⁸⁰ âyeti Allah'ın hidâyet, dalalet, küfür ve iman konusunda kişiye müdahale ettiğine bir delil olarak sunulmuşken Mâtürîdî bu âyeti de tarihî perspektifi dikkate alarak yorumlamaktadır. Ona göre bu âyetin, müminleri savaş konusunda cesaretlendirme gibi bir fonksiyonu bulunmaktadır. Âyetin siyak ve sibakından anlaşılan odur ki, Allah müminleri Rasulullahla birlikte savaşa çıkmalarını istemektedir. Bu konuda bir takım çekingeler söz konusu ise bunları bertaraf etmek için de bu âyetle 'eğer Rasulullahla birlikte cihada çıkarsanız bilin ki Allah kuvvetliyi zayıf yapar, zayıfı kuvvetli; azizi zelil, zelili aziz kılar, cesuru korkak yapar, korkağa ise emanet duygusu verir' demek istemektedir. Mâtürîdî'ye göre 'araya girmek' ölümü de ifade edebilir. Bu yüzden âyet şu şekilde de yorumlanabilir: İnsanlar tövbede acele etmelidirler ki tövbe ile kişi arasına ölüm girmeden günahlarından mağfiret dilemiş olsunlar⁸¹.

Mâtürîdî'nin bu yorumlarının en önemli meşruiyet kaynağı, Kur'ân'ın lafızdan çok mana olarak Kur'ân olduğunu kabul etmesidir. Ona göre örneğin halk arasında Allah'a nispet edilen "kelam" (mushaflarda yazılı metin), O'nun sıfatı olan kelamın tanınmasına vesile olması dolayısıyla sadece mecazî anlamda 'kelamdır'. Bu Allah'la ahitleşmeden kastedilen şey gibidir. Şüphesiz bu şekildeki bir kavramın gerçek anlamıyla Allah'a izafe edilmesi söz konusu olamaz. Kur'ân metni yaratılmış şeylerden biri olup onun Allah'ın zatına ait olma ihtimali bulunmamaktadır. Âyet âyet, sure sure ayrılmış bulunan, içinde neshin söz konusu edildiği bir 'metnin', bir kelam sıfatı olarak Allah'a izafe edilmesi mümkün değildir⁸².

'Ana kitap O'nun katındadır' âyetinden hareketle Mâtürîdî, inzal olunan kitapların dilinin bilinmesine rağmen bunların kaynağı olan 'ana kitabın' dilinin bilinmemesini, vahiyde mananın asıl olduğuna delil olarak sunmaktadır. Mâtürîdî'ye göre 'kelam', mütekelliminin zatında kaim olan manadır. Lafızlar bu manaya sadece işaret edebilirler⁸³. Hatta o buradan hareketle 'dillerin çeşitliliği, mananın çeşitliliğini gerektirmez' şeklindeki bir kaideye ulaşarak, Ebû Hanîfe'nin başka dille kıraatin Kur'ân sayılacağı görüşünü⁸⁴ benimsemektedir. Vahiy Arapça haricinde bir dille de inseydi yine Kur'ân olurdu. Dillerin farklılığı Kur'ân'ın Kur'ân oluşunu ortadan kaldırmaz. Bu yüzden âyet, Ebû Hanîfe'nin 'bir kimse namazda Farisi dille âyetleri okusa caizdir' görüşünün doğruluğunu göstermektedir⁸⁵.

80) Enfal, 8/24.

81) Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 341.

82) Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, çev. B. Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2002, s. 75. Aynı zamanda bkz. Koçoğlu, *a.g.t.*, s. 102.

83) Bkz. Bkz. Ebû Muîn en-Nesefî, *Tabsîratu'l-Edille fî Usulî'd-Din*, tahkik ve talik: Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003, I, 369. Bu fikrine dayanarak Mâtürîdî'nin Kur'ân'ı ilâhî kelamla eş tutan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın fikrini çürüttüğü ve Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul eden Mutezile ile prensipte ittifak ettiği, çağımız bazı yazarlarınca söylenmiştir. Bkz. "Mâtürîdîlik", *İslam Düşünce Tarihi*, s. 307.

84) Ebû Hanîfe'nin bu görüşü için bkz. "Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebû Hanîfe Örneği", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl. 8, sayı: 20, Ankara 2004, s.59-79.

85) Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 565, 640; IV, 382; V, 441.

Literal tarzın ötesinde bir metotla Mâtûrîdî'nin Kur'an'a yaklaşımı ve her te'vîl biçiminin asla hakikati temsil etmediğine olan vurgusu, bir bakıma taassubun, entegrizmin ve özcülüğün reddi anlamını da taşımaktadır. Zaten ona göre iman ve inanç 'yeni'dir asla baskı ve şiddet yolu ile oluşmaz. Bu yüzden Hz. Peygamber'in inanmayanları zorla imana getirmek gibi bir görevi yoktur, onun görevi sadece tebliğdir. Hz. Peygamber, insanların amelleri üzerinde vekil olmadığı gibi sulta sahibi de değildir⁸⁶.

'Dinlerinin bütünlüğünü parçalayıp fırka ve gruplara ayrılanlara gelince onlarla hiçbir ilişiğin olamaz'⁸⁷ âyetinde 'fırka fırka yapanların' namaz ehlinde Haruriyye gibi fırkaların veya Hıristiyan ve Yahudilerin olduğu ifade edilmiş olmasına rağmen Mâtûrîdî bu görüşü elde kanıt olmadığı için uygun bulmaz. Ona göre âyetten çıkarılacak iki mana vardır. Birincisi, Allah Hz. Muhammed'e iletmıştır ki onların dinleri bir işe yaramaz. Zira atalarını taklide dayanmaktadır. Hâlbuki senin dinin hüccet ve burhan dinidir. İkincisi, Onların dininden sorumlu değilsin Bu yüzden diğer dinleri sorgulama. Onların hesaplarını görmek senin görevin değildir. Bu bize ait bir iştir⁸⁸.

Mâtûrîdî genel bir eğilim olarak kılıç âyeti ile bütün barış âyetlerinin nesh edildiğine dair görüşe de karşı çıkmıştır⁸⁹. Mâtûrîdî'ye göre müşriklerle savaşa dair âyetler, dini bir savaşımın örneği sayılamaz. Zira Hz. Peygamber onlarla bir yönetici bir lider olarak savaşmış gibidir. Dolayısıyla müşriklerle savaş, Medine döneminin şartlarıyla açıklanabilir. Mâtûrîdî bilhassa Tevbe suresinde yer alan şiddet âyetlerinin, harp durumu ile ilgili düzenlemeler olduğunu belirtmektedir⁹⁰.

Bundan başka Mâtûrîdî 'Allah yolunda cihat edin' âyetlerine de ilk mana olarak 'savaşın' anlamını vermemektedir. Ona göre bu âyetlerden çıkarılacak ilk mana, 'nefislerinizle, arzularınızla, şehvetlerinizle mücadele edin' şeklindedir⁹¹.

III. Din Şeriat Ayrımı

Mâtûrîdî'ye göre din Allah'ı birlemek ve bütün varlıkla O'na ibadet etmektir. Bu anlamda din, Allah'a nispet edilir. Dini Allah'a hasr kılmak, onu birlemek ve hiçbir şeyi ona ortak koşmamaktır⁹². Dolayısıyla din bir ölçüde itikat esasları yani iman olmaktadır. İman kalp ile tasdiktir. Onun dışındaki itaat çeşitleri şeriatıdır⁹³.

Mâtûrîdî 'din'in değişmezliği, başkasının yerini tutamazlığı, kendisinde neshin caiz olmadığı üzerinde kuvvetle vurgu yapmaktadır⁹⁴. Şeriatlar ise peygamberlere ve ümmete bağlanmıştır⁹⁵. Dinde süreklilik vasfı varken şeriatlarda bir izafilik ve değişkenlik söz konusudur. Bu yüzden ona göre dinin yargı kalıplarıyla şeriatın yargı kalıpları farklıdır.

86) Mâtûrîdî, *Te'vîlât*, II, 502.

87) En'âm, 6/159.

88) Mâtûrîdî, *Te'vîlât*, II, 198-199.

89) Mâtûrîdî, *Te'vîlât*, II, 198-199.

90) Mâtûrîdî, *Te'vîlât*, II, 384, 502.

91) Mâtûrîdî, *Te'vîlât*, III, 389.

92) Bkz. Mâtûrîdî, *Te'vîlât*, IV, 334.

93) Koçoğlu, s. 64.

94) Mâtûrîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 375-378.

95) Hasan Şahin, *Mâtûrîdî'ye Göre Din*, Kayseri 1987, s. 43.

Öyleyse Mâturîdî'ye göre neshin 'beşeri alan' da mümkün olduğu ve bu yüzden 'şariat'ın bir 'beşeri alan'ı temsil ettiği söylenebilir. Nesh varsa Kur'ân'da beşeri alan da vardır. Eğer 'hiçbir beşeri alan olmasaydı nesh mümkün olmazdı.

Mâturîdî, şeriati, peygamber aracılığıyla vahyin beşerileşmesi olarak görmüş olmalıdır. Çünkü Mâturîdî'ye göre şeriatların farklı olması, beşeri özelliklerden, topluluk, dil, anlatım ve sunuş ayrılıklarından kaynaklanmaktadır⁹⁶. Bunlardan dolayı bir şeriatin diğer bir şeriatle değiştirilmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Yani burada ilahi hikmete uygun olmama, dolayısıyla ulûhiyet kavramı ile bağdaşmama gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü nesh demek belli bir zamana ve döneme ait hükmün zamanının bittiğinin ve süresinin dolduğunun bildirilmesi, hükmün belli bir vakitle kayıtlı olarak açıklanmasıdır. Bu, Yahudilerin dedikleri gibi beda ve rucu sayılmaz⁹⁷.

Mâturîdî'ye göre mesela 'Fatiha Kur'ân'ın asıllarındandır' demek, 'neshe veya hükmün kaldırılmasına ihtimali olmayandır', demektir⁹⁸. Burada onun dinin asıllarını belirlemede bir kıstas ortaya koyduğu söylenebilir. Demek ki neshe konu olabilecek âyetlerin oluşturduğu çerçeve şeriatin kapsamında zikredilebilir ve dinin asıllarından addedilemez.

Anlaşıldığı kadarıyla Mâturîdî'de, şariat, dinin bir toplumun bünyesinde oluşturabildiği maddi kültürüyle eş anlamlıdır. Çünkü o, şeriata millet manası vermekte, onun tutulan yol olduğunu söylemekte sünnetle aynı manaya geldiğini belirtmektedir⁹⁹. Şeriati, mezhep ya da sünnet olarak görmek, onun bir toplumda tarihsel olarak müesses hale gelmiş, temessül ve teessüs etmiş 'toplumsal din' olduğunu ifade etmeye çalışmaktır.

Burada Mâturîdî, ameller sistemi istikametinde ne kadar ileri gidilse de dinin asıl manasının kişisel inanç olması üzerinde ısrar ettiği gibi şeriatin da bir ölçüde daha katı, objektif ve şekli bir şeyi gösterdiğini savunmaktadır. Din, inancı hatırlatmakta, şariat ise bir toplumun dinsel yaşam tarzını ifade etmektedir.

Din şariat ayrımı Mâturîdî'nin, 'kutsal'ın teoloji kapsamında açıklanması gerektiği, Yahudilikte olduğu gibi yasal düzenlemelerle 'kutsal' arasında bir ilişki kurulmasının doğru olmadığı yönündeki temel tezini de örneklendirmektedir. Buradan hareketle Mâturîdî'nin dogmalara dayanmayan 'esnek bir din fikri' peşinde koştuğu söylenebilir¹⁰⁰.

Mâturîdî'ye göre aslında din kelimesi Kur'ân'da farklı anlamlarda kullanılmıştır. 'Din gününün sahibi'¹⁰¹ âyetinde ceza, 'Hükümdarın dinine göre'¹⁰² âyetinde hüküm, 'Sizin dininiz size benim dinim bana'¹⁰³ âyetinde ise mezhep ya da inanılan şey anlamına kul-

96) Bkz. Hanifi Özcan, *Mâturîdî'de Dini Çoğulculuk*, Marmara Üniv. İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul 1996, s. 56-62.

97) Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 78-79; II, 44; Özcan, *Dini Çoğulculuk*, s. 66.

98) Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 1vd. Ayrıca Bkz. *Te'vilâtı'l-Kur'ân'dan Tercümeler*, s. 24.

99) Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 79; IV, 474.

100) Özcan bu görüşüyle Mâturîdî'nin bir nevi 'fitri din' anlayışını savunduğunu söylemektedir. Bkz. Özcan, *Dini Çoğulculuk*, s. 21.

101) Fatiha, 1/4.

102) Yusuf, 12/76.

103) Kâfirûn, 109/6.

lanılmıştır¹⁰⁴. Mâtûrîdî bu ve benzeri âyetlerde geçen din kelimesinin farklı anlamlarda kullanılmasını belirtmek suretiyle, akide manasında dinin, inanç boyutu ve bireysel iman anlamını zedeleyebilecek Kur'ânî yorumları bertaraf etmeyi gaye edinmiş olabilir.

Mâtûrîdî, oluşmasında değişen şartların önemli rolü olduğunu kabul ettiği için şariatteki herhangi bir hükmün varlık sebebinin ortadan kalkması veya süresinin sona ermesi durumunda, beşeri müdahale ile yani içtihatla bir hükmün sona erdirilebileceğini öne sürmektedir. O, bilhassa Hz. Ömer'in içtihatlarını örnek göstererek, hükmün uygulanmasına gerekçe oluşturan maslahatın yok olması sebebiyle hükmün de ortadan kaldırılabilceğini ifade etmektedir.

Aslında bu görüş Hanefi gelenekte bulunmaktadır. Ebû Yusuf'tan menkul olan bir görüşe göre vahiy döneminde, bir nas, mer'î olan âdete göre indirilmişse, burada nassa değil orfe itibar edilir. Yani nas, indiği zaman kesitinde mevcut olan örf veya âdetin hükmünü tespit ve takrir için inmişse, örf dikkate alınır ve örfün değişmesiyle hükmün de değişmesi icap eder¹⁰⁵.

Mâtûrîdî, Tevbe suresi 60. âyette yer alan kalpleri İslam'a ısındırılanlara zekât gelirlerinden pay vermeye Hz. Ömer'in kendi reyine göre son vermesini nesh şeklinde değerlendirmekte ve bunu 'icthadi nesh' olarak isimlendirmektedir. (ve fi'l-âyeti delaletü cevazî'n-neshî bi'l-icthadî) Mâtûrîdî'nin buradan hareketle Kur'ân'ın özünden kopmadan sosyal realiteleri göz önüne alarak âyetlerin akılcı yorumlamalarını teşvik etmek istediği söylenebilir. Zira ona göre artık burada âyetin iniş nedeni ile ilgili mana ortadan kalkmıştır. Müellefe-i kulûba zekâtтан pay vermenin bir anlamı yoktur. Bu durumda nesh söz konusu olabilir¹⁰⁶.

Mâtûrîdî, şariatın 'dış uygulama' anlamına geldiğini, bu yüzden imanla, dinle değil, toplumla ilgili olduğunu, pratik bir özellik sergilediğini kabul etmektedir. İslam'ın iç ahlak yapısının bu anlamda şariate üstün olduğu da Mâtûrîdî tarafından bir sonuç olarak kabul edilmiş olmaktadır.

Mâtûrîdî'nin fikir sisteminde din şariat ayrımının ötesinde bir din dünya ayrımının temel yönelimlerini de bulmak mümkündür. Onun Nisa suresi 78. ve 79. âyetlerini bir arada değerlendirme gayretinde bunu görmek mümkündür. "Onlara bir iyilik gelirse 'bu Allah'tandır' derler. Bir kötülüğe uğrarlarsa 'bu senin tarafındandır' derler. Deki hepsi Allah'tandır.", âyeti, iyilik ve kötülüğün hepsinin Allah'tan olduğunu bildirmektedir. "Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır. Sana ne kötülük dokunursa kendindendir." Âyeti ise kötülüğü insanın şahsına atfetmektedir. Mâtûrîdî'ye göre bu âyetlerdeki zorluğu gidermenin bir yolu, birinci âyetteki iyilik ve kötülüğün dünya işleri ile ikinci âyetteki iyiliğin ise din işleri ile ilgili olduğunu kabul etmektir¹⁰⁷. (Ve yahtemilu en tekûne'l-âyetu'l-ûlâ

104) Mâtûrîdî, *Te'vilât*, c. IV, s. 398.

105) Bkz. Kamil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, (Müellif: Zeynuddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif b. ez-Zebidî), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, tsz, V, 118-119.

106) Mâtûrîdî, *Te'vilât*, II, 421.

107) Mâtûrîdî, *Te'vilât*, I, 458.

fi emri'd-dünya ve'l-uhrâ fi emri'd-din) Burada ayrımın iyilik ve kötülük gibi temel kavramlar çerçevesinde yapılmış olması önemlidir.

Mâturîdi, "Muhammed içinizden herhangi bir adamın babası değil, o, Allah'ın elçisi ve peygamberlerin sonuncusudur"¹⁰⁸ âyetini açıklarken 'Rasulullah'ın babalığı ve şefkati dinî, babaların şefkati ve babalığı ise dünyevîdir' demektedir¹⁰⁹.

Mâturîdi'de bazı durumlarda din ve dünya ayrımı yapılması dünyanın değersizliğini hiçliğini belirtme amacına yönelik değildir. Tam aksine ona göre dünya bir değerdir. İnsanın görevi de dünyayı hak ve doğruluk yönünde işlemeyi başarabilmektir. Dünya hayatı bu yüzden oyun ve eğlence olarak nitelendirilemez. Kur'ân'da 'dünya hayatı oyun ve eğlencedir' şeklindeki nitelendirmeler, dinin dünya konusundaki tavrını ortaya koymaz. Bu söz sadece bir aktarmadan ibarettir. 'Dünya hayatı oyun ve eğlencedir' diyen, 'kâfirlerdir, müşriklerdir. Çünkü onlar geleceği düşünmemektedirler'¹¹⁰. Mü'minler, o kimselerdir ki dünyada da rablerinden iyilik isterler. Çünkü dünya ahiret için gerekli olan şeylerin hazırlanacağı yurttur. Rasulullah'ın da ifade ettiği gibi Allah'ın gerçek kulları, afiyet içinde yaşayan, afiyet içinde ruhunu teslim eden ve afiyetle cennete girenlerdir¹¹¹.

Mâturîdi'ye göre 'mülk'te insanın yönetim hakkı da bulunmaktadır. O, 'Kur'ândan örnek getirerek 'mülk Allah'ın değil midir?' diye soranlara; mülkün Allah'a izafesi hususi bir durumdur şeklinde karşılık vermektedir. Buradaki izafet, 'Allah'ın dışı devesi'¹¹² tabirinde belirtilen durum gibidir¹¹³.

IV. İman Amel Ayrımı

Mâturîdi, Ebû Hanîfe gibi imanın tasdikten ibaret olduğunu savunmaktadır¹¹⁴. Bunun için iman, uzuvlarla yerine getirilen bir ameliye değildir. İman kalp işidir¹¹⁵. Mâturîdi'ye göre ibadetler, imanın içine dâhil edilemez. O, ibadeti emreden âyetlere 'Allah'ı birle-yin', 'ibadetleri yalnız ve yalnız Allah'a yöneltin', 'kitapta zikredilen ibadetleri tevhide ulaşmada vesile kılın', Allah'a itaat edin' şeklinde anlam kazandırmaya çalışmaktadır¹¹⁶. Mesele bu açıdan ele alınınca iman ve İslam'ın bir olduğu sonucuna da ulaşılacaktır. Mâturîdi'ye göre İslam, iman gibi kendini Allah'a vermektir¹¹⁷. Hayır, sadedinde olan her ameli dinin, iman ve İslam'ın içinde değerlendirmek, belki dinin yozlaşmasını engelleyebilir ama İslam'ın sahip olduğu değer azametini de yok eder¹¹⁸. İmanın bu şekilde bir kalbi fiil olarak ele alınması, Tanrı kavramıyla, ritüel arınmadan ziyade ahlaki erdem arasında ilişki kurmaktır.

108) Ahzab, 33/40.

109) Mâturîdi, *Te'vilât*, IV, 124.

110) Mâturîdi, *Te'vilât*, IV, 514.

111) Mâturîdi, *Te'vilât*, I, 154.

112) A'râf, 7/73.

113) Mâturîdi, *Te'vilât*, V, 87.

114) Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, I, 38; II, 406.

115) Mâturîdi, *Te'vilât*, I, 449.

116) Mâturîdi, *Te'vilât*, I, 24; III, 389.

117) Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, II, 430.

118) Bkz. Koçoğlu, *a.g.t.*, s. 125-126.

Mâtürîdî belirtmektedir ki 'irca' iki türdür. Kabul edilmesi ve bu konuda Mürcie'ye hak verilmesi gereken irca, büyük günahların hükmünün Allah'a havale edilmesini içermektedir. Kabul edilmemesi gereken irca ise, tüm fiilleri Allah'a dayandıran cibr inancıdır. Burada insana bir fiil veya bir şey konusunda nihai karar verme hakkı tanınmamaktadır. Hz. Peygamber'in hadisinde zemmedilen Mürcie, bu tür bir ircayı kabul eden yöneliştir¹¹⁹.

Mâtürîdî'ye göre iman başka amel başka şeydir. İman Allah'a ve peygamberine inanan her kişi için aynıdır¹²⁰. Bunun için onun ne azalması söz konusudur ne de artması. Bütün inananlar, iman açısından eşittirler. Kur'an'da bazı âyetlerde geçen imanın artması, yerine göre karşılaşılan mucize ve deliller sebebiyle sebat, devam, kararlılık, yakın ve cesaretin artması gibi manalar taşımaktadır. Keza, artma, imanın nur, kuvvet ve selabetinin artması anlamına da gelebilir¹²¹.

'Senin milletinden, inanmış olanlardan başkası inanmayacaktır'¹²² âyetinden hareketle Mâtürîdî, 'iman edenlerin imanı'ndan bahsetmekte ve bunun iman için yeni yeni başlangıçlar, anlamını taşıdığını ifade etmektedir. Yenilenme ve başlangıçların ise artma ile bir alakası yoktur¹²³. Kısaca imanın artması, dinamik bir dini hayatın gereği olan imanî yenilik (teceddüt) anlamındadır. İmanda artma, âlem nasıl sürekli yenilenmekteyse imanda da yeni yaratışlara imkân verecek bir potansiyel bütünlüğün olduğunu temsil etmektedir. Artma, imanda yeni hamleler peşinde koşmadır¹²⁴. İmanın artması, dirilmiş canlı bir iman, statik teslim oluş yerine dinamik bir kabullenme anlamı taşımaktadır.

İman amel tartışması aslında ümmete mensubiyetle ilgili bir sorundur. Mensubiye-tin aslî temellerini kavramada bir ihtilafır. Ameli imandan bir cüz kabul edenlere göre mensubiyetin aslî şartı, 'ümmet'le özdeşleşecek amelleri yerine getirmektir. Aksi halde 'ümmet' içinde bir kişiyi değerlendirmek mümkün olamayacaktır. Amellerin imana dâhil olması, bu yüzden, cemaatin devamını sağlayacak geleneksel resmi dinin kabulü anlamını taşımaktadır. İman amel birliği tezi, ibadetleri, 'kimlik'in sınırlarını korumak üzere gerçekleştirilen kolektif ritüeller haline getirmekte, onları, bir tür zorlanmalı davranış biçimi olarak sunmaktadır. Bura imana dâhil edilen ameller, öz benlik imgeleri haline getirilen davranış modelleridir. İman amel ayrımı ise bu özdeşleşmeyi bertaraf etmeye yönelik bir strateji hüviyetini taşımaktadır. Mâtürîdî bu yüzden imanın, hiçbir baskı ve zorlamanın işe yaramayacağı bir yerde olması gerektiğini savunmuştur. Bu yer kalptir¹²⁵.

İmanın artar ve eksilir olduğunu kabul etmenin sosyal plandaki tezahürü, insanlar arasında bir eşitliğin var olması gerektiğini inkârdır. Çünkü bu teze göre imanı yüksek olanlar ve bir de imanı zayıf olanlar vardır. Bu eşitsizlik amele dayandığı için de dışarıda

119) Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 36.

120) Bkz. Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, I, 38, II, 436; II, 430.

121) Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 333.

122) Hüd, 11/36.

123) Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 525.

124) Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 332. Aynı zamanda bkz. *Te'vilâtu'l-Kur'an'dan Tecümeler*, s. 18.

125) Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, çev. Topaloğlu, s. 492.

gözlemlenebilir bir özelliğe sahiptir. Bu yüzden olacak yine Mâturîdî, imanda olduğu gibi amelde de herhangi bir zorlamanın yapılamayacağı kanaatindedir¹²⁶.

İman amel ayrımı tabir caiz ise vatandaşlıkta eşitliği getirdiği gibi insanların kanun önünde eşitliğini de öngörmektedir. Bu yüzden Ebû Hanîfe, '*kible ehli mümindir, onları terk ettikleri herhangi bir amelden dolayı imandan çıkmış kabul etmem*' derken¹²⁷, böyle kişilerin 'sadece ahiretteki durumlarını dile getirmiş olmamakta, aynı zamanda onların 'toplumun' üyeleri olduklarını da ortaya koymaktadır.

'İman ve amel ayrımı' tezinin sahiplerinin, İslâm dünyasında hukukun üstünlüğü prensibini ilk dile getirenler olduğu söylenebilir. Çünkü bunların tezine göre dindarlık ölçeğinde değerlendirmeye tabi tutulup, kişi hakkında dünyevî hüküm verilmemeli ve bu gerekçeye dayanarak o, toplumdan dışlanmamalıdır. Ebû Hanîfe'nin gözde talebesi Muhammed eş-Şeybânî, nikâh akdini esas alarak bu durumu şöyle izah etmiştir: 'Erkek, sarhoş halde sokaklara çıkıp çocuklara alay mevzu olmadıkça din ve takva, nikahta denkleğin bir şartı değildir. Zira din ve takva, ahiret işlerindendir, kesinlikle dünya ahkâmı bunlar üzerine bina edilemez'. (*Li ennehû min umûri'l-âhireti felâ yebtenî aleyhi ahkâmü'd-dünya*)¹²⁸

Bütün bunlardan sonra denilebilir ki, Ebû Hanîfe'nin yolunu tutan Mâturîdî'nin iman amel ayrımı, İslâm'ı tek kültür koduna hasr eden anlayış karşısında bir duruş olmuştur. Bu düşünce, iman, bir cemaatin varlık esası olmasını reddetme üzerine kuruludur. Bu yüzden bu düşünce, müslümanların eşitliği prensibini esas almıştır.

V. Din Siyaset Ayrımı

Mâturîdî'nin din siyaset ayrımı konusundaki görüşünü Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille* adlı eserinde 'İmamlar Kureyşten'dir' rivayeti çerçevesinde, vermektedir. Nesefî bu konuyu Mâturîdî'nin *Makalat* adlı eserinden aktarmaktadır. Alıntıya göre Mâturîdî'nin konuyla ilgili görüşleri şöyledir:

İmamet için dînî yönden gerekli olan, insanların problemlerini çözmede basiretli olmak, onların yararına olan şeyleri bilmektir. İmamet makamı, malların ve namusların emanet edildiği bir makam olduğuna göre asıl şartın takva olması gerekmektedir.

'İmamlar Kureş'tendir rivayetinde ise şart olarak Kureyşlilik esas alınmıştır. Gerçi burada bir açıdan doğruluk payı aranabilir. Zira imam olacak kişinin aslı ve soyu bakımından hor görülmemiş, küçümsenmemiş bir nesebe mensup olmasına ihtiyaç vardır. Fakat dînî açıdan böyle bir şart ileri sürülmemelidir.

Bu zorluğun halledilmesi şu şekilde mümkündür: İmamet melikliğe ait siyasi bir iştir. Siyaset meliklerin elindedir. Din ise nebilerin elindedir. Kur'an'da da nübüvvet ve melikliğin tek bir kişide toplanmadığı ifade edilmiştir. Bakara Suresi 246. âyette 'Musa'dan

126) Bkz. Ahmet Ak, *Mâturîdî Kaynaklarda Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, (Basılmamış Doktora Tezi), AÜ Sosyal Bilimler Enst., Ankara 2006, s. 61.

127) Ebû Hanîfe, "el-Vasiyye", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, Kalem Yay., İstanbul 1981, s. 80.

128) Bkz. Abdullah b. Muhammed b. Mevdu'd el-Mavsilî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, ta'lik: es-Şeyh Muhammed Ebû Dakika, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1951, III, 99.

sonra İsrailoğullarının ileri gelenlerini görmedin mi? Peygamberlerine bize bir hükümdar gönder (onun önderliğinde) Allah yolunda savaşalım demişlerdi' buyrulmuştur. Bütün bunlar, din işinin, ona layık olarak 'seçilen'e, siyaset işinin de halk arasında seçkin olarak görülen kabileye ait olduğunu göstermektedir¹²⁹.

Mâtürîdî'nin konu ile ilgili görüşlerinin sistematik bir özellik sergilediğini söylememiz pek mümkün gözükmemektedir. Fakat aşağıdaki hususlar dikkate alındığında bir bütünlük içinde olmasa da Mâtürîdî'nin siyaseti dinden ayrı gören ilk İslam düşünürlerinden biri olduğunu tespit etmek kolaylaşmaktadır:

1. Mâtürîdî'nin Kitâbu't-Tevhîd'inde imamet kısmı bulunmamaktadır. Bu, diyanet siyaset ayrımı dolayısıyla konunun hukuki olduğuna Mâtürîdî'nin kanaat getirdiğine bir işaret teşkil edebilir¹³⁰.

2. Mâtürîdî 'Allah'a, Rasulüne ve sizden olan ulu'l-emre itaat edin'¹³¹ âyetinde geçen 'ulu'l-emr' ifadesini, seriye şefleri veya ilim sahibi kişiler olarak yorumlama eğilimindedir¹³².

3. Mâtürîdî'ye göre biraz önce zikredilen Bakara suresi 246. âyeti, sadece ehli kitaba hitap etmemekte Rasulullah'ı da içine almaktadır. Âyet göstermektedir ki nebiler, kavimlerinin önde gelenleriyle ve reisleriyle istişare etmeli ve idareyi de onlara bırakmalıdırlar. Yine âyet göstermektedir ki cihat işini üzerlerine alacak olanlar, nebiler değildir. Cihadı yürütecek olan meliklerdir. Melikler ancak din ve ahiret işlerinde nebilere başvururlar¹³³.

4. Mâtürîdî 'Biz seni yeryüzünde halife kıldık'¹³⁴ âyetindeki 'halife' deyiminin bir bütün olarak âdemoğlu için kullanıldığını belirtmektedir. Buna göre insan yeryüzünde hisleleriyle değil, hak ve adaletle aklını kullanarak hükmettiğinde Allah'ın halifesi olacaktır¹³⁵.

5. Mâtürîdî'nin ehlü'r-rey ekolünden olduğuna dair sağlam bir izlenim elde etmek mümkündür. Rey ehli olmak bir bakıma atalardan gelen öğretiyi karşısında insan aklını ve görüşünü öncelemek demektir. Aslında ilk dönemin rey ve hadis tartışması daha sonra ortaya çıkan felsefe ve din tartışması gibidir. Felsefe ve din tartışmasında olduğu gibi rey ve hadis tartışmasında da siyasal görüş bir bakıma baskın haldedir. Felsefenin dinden üstünlüğü görüşü ve bu görüş temelindeki tartışmalar, sivil hayatın geleneksel-dinsel otoriteden bağımsızlaşması ve siyasal yönetimin sekülerleşmesine katkıda bulunmuştur. İlk dönemde rey ehlinin de bu tür bir katkısından söz etmek mümkündür. Rey ehli, rey hadis arasındaki ilişkiyi belirlerken çoğu kez örtük ve dolaylı olarak bu ilişkide reyin üstün olduğunu, rivayetin reye tabi olması gerektiğini savunuyorlardı.

129) Bkz. Nesefi, *Tabsiratu'l-Edille*, II, 437-438.

130) Kutlu, 'İmam Mâtürîdî'ye Göre Diyanet Siyaset Ayrımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi', *İslamiyat*, 8, (2005), sayı:2, s. 60.

131) Nisa, 4/59.

132) Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 442.

133) Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 207.

134) Sa'd, 38/26.

135) Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 267. Aynı zamanda bkz. Ak, *Mâtürîdî Kaynaklarda Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, s. 68.

6. İman amel ayrımı, insanı Allah önünde haklı çıkaran ve ona ebedi kurtuluşu sağlayan şeyin yalnızca tek başına iman olduğunun ama kişisel eylemlerin olmadığı bir nevi tescilidir. Ruhu ameller değil de yalnızca iman haklılaştırıyorsa, ameller yalnızca dıșsal insana ve bedene bağlıysa bu durumda teolojik tezin temelinde bir antropolojik dualizm bulunur. Bu tez zorunlu olarak dinin alanı ile siyasetin alanı arasında tümel bir ayrımı götürür.

İman amel ayrımında insan dinden meşruiyetini alan her türlü iktidar istencine karşı korunaklı hale getirilmektedir. Başka bir ifade ile amelin imandan bir cüz olarak kabul edilmemesiyle, dinî inanç ve kanaat, başkalarının müdahale ve kontrolünden muaf tutulmuş olmaktadır. İnanç sergilenişı bireysel özgürlük alanı haline gelmektedir. İnanç ve kanaat oluşturma 'hakkı', iktidarın ve dini otoritelerin müdahalesine karşı korunaklı özel bir alan unsuru olarak kabul edilmektedir. İnsan 'yasa' karşısında hürdür. İnanan, amellerden dolayı 'yasa'dan azade tutulmuştur. Bu takdirde dinsel hukukun tahakkümü karşısında insanlar dünyasının özerklik kazanması söz konusu olacaktır.

İmam Mâtürîdi iman amel ayrımının bu temel siyasi sonucunu 'dinde zorlama yoktur'¹³⁶ âyetini açıklarken dile getirmeye çalışmaktadır. Ona göre bu âyetten çıkarılabilecek manalardan biri de Müminlerin İslam'ın bünyesinde yer alan bazı emirleri yerine getirme, bir takım yasaklara da uyma ile zorlanamayacaklarıdır. Geçmiş milletlerde böyle bir zorlama olmasına rağmen bu 'meşakkat' Müslümanlardan kaldırılmıştır. Bunun delili de 'Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır yük yükleme'¹³⁷ ve 'onların ağır yüklerini indirir zor tekliflerini hafifletir'¹³⁸ âyetleridir¹³⁹.

İman amel ayrımında sosyal örgütlenmelerin farklı biçimleri, hukukun egemenliğı altında birlikte var olabilirler. Farklı sosyal dinamikler, hukuka bağlı bir yapı içinde bir araya gelirler. Böylece farklı kesimler arası ilişki anlaşılabilir bir zemine oturur. Herhangi bir kesimin kategorik hegemonyasını sonuç verecek 'cemaatçi' yapılanma önlenir. Din giderek bir özgür bireysel tercih konusu haline gelir. Doėal olarak bunun din siyaset ayrımı anlamına geleceğı söylenebilir.

Sonuç

İslam düşünce tarihinde dinin anlaşılma biçimi ile ilgili olarak ortaya çıkan farklı tutumlar, tavırlar söz konusudur. Bugün 'geleneksel din' olarak, inancı, tarihin bir önceki döneminde (ilk İslam nesilleri) sahip olduğu kültürel yapıyla özdeşleştirme 'tavrı' hâkimiyet tesis etmiş olsa da İslam medeniyetini oluşturan akılcı din söylemleri, hadâfî dinî zihniyetler, ruhun kurtuluşunu esas alan mistik yönelişler, insanı merkeze alan dini ifade biçimleri de bulunmaktadır. Bugün bunlardan faydalanmak suretiyle dinî düşünce sahasında yaşanan buhranlara yeni çözümler önerme mümkün hale gelebilir. Böylece medeniyetin esaslı şartlarından biri olan kontinuite de sağlanmış olur.

136) Bakara, 2/256.

137) Bakara, 2/286.

138) A'râf, 7/157.

139) Bkz. Mâtürîdi, *Te'vilât*, I, 216.

İmam Mâtürîdî akılcı-hadarî din söyleminin temsilcilerinden biri olarak kabul edilebilir. Bu söylemin en önemli özelliği, problem çözücü, özgürlükçü, eleştirel ve sorgulayıcı bir zihniyeti temsil etmesidir. İstikrar içinde değişime açık bir zihniyete sahip olan Mâtürîdî, bu yüzden dinin temel ilkelerine vurgu yapmış ve bunun üzerine sistematik aklı koymuş, aklılığı ve insanılığı esas almak suretiyle Kur'ân'ı yorumlama yoluna gitmiştir. Burada Mâtürîdî'nin bir amacının da lafızların zahirî anlamların ötesinde ifade ettikleri hakikatlerin idrak edilmesi, hükümlerin dayandığı genel amaçların ve hikmetlerin kavranması olduğu söylenebilir.

Mâtürîdî, aklın, dini anlama ve anlamlandırma yolu ile olayların nazarî tahlil ve terki-bini yapma hakkını ilan eden düşünürlerden biridir. O risaleti bile aklın önündeki engelleri kaldıran ilahî bir yardım olarak görmüş ve nübüvveti, güvenilir bir 'uyarıcı'nın akla yardımcı olması şeklinde tarif etmiştir.

Mâtürîdî 'geçmişe' dayalı hüküm verme ve rivayete dayalı din anlayışı yerine, insan yaratıcılığına ve iradesine, görüş, rey ve içtihadına önem veren bir zihni yapının dinî düşüncede hâkimiyet tesis etmesine çalışmıştır.

Mâtürîdî, şeriatı, peygamber aracılığıyla vahyin beşerîleşmesi olarak görmüştür. Çünkü Mâtürîdî'ye göre şeriatların farklı olması, beşerî özelliklerden, topluluk, dil, anlatım ve sunuş ayrılıklarından kaynaklanmaktadır. Onun bu ayrımı, şeriatlarda bir izafilik ve değişkenlik söz konusu olduğunu ortaya koymakta ve 'kutsal'ın sadece teoloji kapsamında açıklanabilirliğine vurgu yapmaktadır.

Mâtürîdî'nin iman-amel ayrımının, insanın, kültür özcülüğünden, iktidar yapılanmalarından korunması olarak okunması mümkündür. İnsan böylece dinden meşruiyetini alan her türlü iktidar istencine karşı korunaklı hale getirilmektedir. Başka bir ifade ile amelin imandan bir cüz olarak kabul edilmemesiyle dinî inanç ve kanaat, başkalarının müdahale ve kontrolünden muaf tutulmuş olmaktadır. İnanç bireysel özgürlük alanı haline gelmektedir. İnanç ve kanaat oluşturma 'hakkı', iktidarın ve dini otoritelerin müdahalesine karşı korunaklı özel bir alan unsuru olarak kabul edilmektedir.

Dinin hidayet olma özelliği belli kalıp ve tutumlarda katılıp yozlaşmamasına bağlıdır. İlahî olanı maddî alanların üzerinde tutmak aslında dinlerin en yaratıcı yönüne yoğunlaşmak demektir. Mâtürîdî'nin din siyaset ayrımı, dinin aşkın bir boyut, fiillerimizin bizzat kendisi değil, onları yönlendiren ve bize güç veren motivasyon olduğunun bir kere daha tescil edilmesinden başka bir şey değildir.