

Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde

Düzgün, Şaban Ali. (ed.) *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. Ankara: Otto Yayınları, 2021. 414 sayfa.

MUHAMMET AYDIN¹

Geliş Tarihi/Received: 21.09.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 23.11.2022

Giriş

Tanıtımını yaptığımız *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde* adlı çalışma, Mâtürîdî özelinde gerçekleştirilen bir çalıştayın kitaplaştırılmış halidir. Bu eser Şaban Ali Düzgün'ün editörlüğünde tamamlanmıştır. Eserde yer alan makalelere geçmeden evvel sayısal verileri sunmak isabetli olacaktır. Eser, çalıştayın açılış/giriş makalesi yanında dört oturumda sunulan sekiz çalışmayla toplamda dokuz makaleyi ihtiva etmektedir. Her oturumda ikişer makale sunulmuştur. Ayrıca sunulan her makalenin ardından sunumlar, çok sayıda akademisyenin müzakerelerine sunulurken çalışmanın yeterli derecede tartışılması amaçlanmıştır. Söz gelimi ilk bölümdeki makale 15 akademisyenin müzakeresine açılmışken; ikinci makale 4; üçüncü makale 7 ve son çalışma ise 14 araştırmacının müzakeresine açılmıştır. Yazımızda ağırlıklı olarak sunulan makalelerdeki tespitlere yer verilecektir.

Çalıştayın açılış makalesi Mehmet Kalaycı'nın sunduğu "*Bir Mâtürîdî Portresi*" başlığını taşımaktadır. Yazar burada Mâtürîdî'nin oluşturduğu diyalektiğe yer verirken onun akademik yönüne atıflar yapmaktadır. "*Kitabu't-Tevhîd* adlı eserine yansıyan Kelâmi derinlik, başta Mu'tezile olmak üzere diğer ekol ve akımlara mensup kelmacı-

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, e-mail: maydin@gumushane.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0099-9024>

lara yönelik bir meydan okuma niteliğindedir. Mâtürîdî, Mu'tezile'nin kendilerini kelimelerin süvarileri zannettiklerini ve İslâm âlimleri içerisinde bu ilme sadece kendilerinin vâkıf olduğunu sandıklarını kaydederken en az onlar kadar belki de onlardan daha fazla Kelâmcı olduğu mesajını verir. 'Belirtmeliyiz ki akıl yürütmeyi inkâr eden kimsenin elinde onu reddetmek için akıl yürütmekten başka bir kanıt yoktur. Bu da istidlâlin gerekliliğinin bir delili olmuştur. Demek ki kendisini bertaraf etmenin yolu yine kendisidir.' şeklindeki sözü Mâtürîdî'nin hem akıl hem de akılla mücehhez olan insanı tabiata duyduğu güveni ifade eder.² Kalaycı, ardından Mâtürîdî'nin entelektüel yönüne dair saptamalarda bulunmaktadır. "Mâtürîdî'nin kısa bir kesitini sunmaya çalıştığımız zihin dünyası, birden şekillenmemiştir. Uzunca bir zaman diliminde gerçekleşen çok yönlü bir tahsil ve tedrisin izlerini taşımaktadır. Bir gelenek içerisinde yetişmiş, ancak içinde yetiştiği geleneğin sınırlarını genişletmiştir. Bunda muhatap aldığı veya olduğu farklı din, mezhep veya düşüncelerin genişliğinin ve çeşitliliğinin etkisi büyüktür. Yaşadığı dönemde görüşleri ön planda olan pek çok isim ve düşünce geleneği ile sıkı bir hesaplaşmaya girmiştir."³

1. Bölüm: "Mâtürîdî'de Epistemolojik Tasavvur: Akıl." Hülya Alper'in makalesi "*Mâtürîdî Epistemolojinin Temeli Olarak Akıl*" başlığını taşımaktadır. Alper yazısında Mâtürîdî'nin düşünce sisteminin temelinde aklın yer aldığını ima etmektedir: "Mâtürîdî'nin dinin varlığını toplumları birleştiren bir unsur olarak gördüğü; bir toplumun olmazsa olmazı şeklinde değerlendirdiği ve dinin gerekliliğine dair tarih boyunca nakledilen haberlerle birlikte akli bazı deliller getirdiği zikredilmelidir. Böyle yapmakla o, dini temeline de akli yerleştirmiş olmaktadır. Zira Mâtürîdî bir insanın uyduğu dinin doğruluğunun ölçütü olarak hüccet ve burhanı belirlediği gibi daha da gerisine

² Mehmet Kalaycı, "Bir Mâtürîdî Portresi", ed. Şaban Ali Düzgün, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, (Ankara: Otto Yayınları, 2021), 16.

³ Kalaycı, "Bir Mâtürîdî Portresi", ed. Şaban Ali Düzgün, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, (Ankara: Otto Yayınları, 2021), 17.

giderek en temelde dinin gerekliliğini de akli delillerle ortaya koymaktadır.”⁴ Aklın merkezî konumunu Mâtürîdî’den takip edelim: “Mâtürîdî bilgi anlayışı bir kelime ile ifade edilmek istenirse, tereddütsüz bunun akıl olduğu söylenecektir. Elbette Mâtürîdî epistemolojisi akıldan ibaret değildir. Mâtürîdî, hakla batılın, iyiyile kötünün bir kısım insanların iddia ettiği gibi insanın kalbinde vuku bulmayla ya da ilhamla söz konusu olamayacağını bilgi bahsine başlarken ifade etmekte, akabinde de nesnelere gerçekliğinin bilgi sebebi olarak yân, haber ve nazarı zikretmektedir. Her ne kadar burada üçlü bir tasnif yapsa da duyular ve haberdan alınan verilerin bilgiye dönüşmesi aklın hakemliğinde gerçekleştiği için hepsi onun altında sıralanabilir. Buna göre Mâtürîdî Kelâmında hâkim bilgi kaynağının akıl olduğu açığa çıkmaktadır.”⁵ Aklın neliğine dair Mâtürîdî’nin yaklaşımlarını örnekleyecek olursak şunlar verilebilir. Zaman zaman Kur’an’da zikredildiği şekilde aklın işlevini kalbe vermekte, bazı yerlerde kalbi aklın karşılığında kullanmaktadır. Mesela ‘*Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri işitecek kulakları olsun?*’ (Hac, 22/46) ayetinde geçen kalpler ifadesini akıllar ve anlayışlar olarak tefsir etmiştir. Bir başka yerde tekil geçen kalbi de akıl ve anlayış biçiminde açıklamıştır.⁶ Hatta açıkça kalple, aklın ima edildiğini belirtmiştir. Akıl ile kalp arasındaki yakınlıktan dolayı kalple aklın kastedildiğini lügat açısından da bunun mümkün olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Arap dilinde aklın kalp, kalbin de akıl anlamına geldiği dil bilginleri tarafından beyan edilmektedir. Kur’an’da zikredilen ‘*kalplerin perdeli*’ oluşu ifadesini ‘*tefekkür ve tedebbürü terk etmek*’ olarak izah etmesi de kalbe aklın işlevini verdiğini göstermektedir.⁷

⁴ Hülya Alper, “Mâtürîdî Epistemolojinin Temeli Olarak Akıl”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, 30.

⁵ Alper, “Mâtürîdî Epistemolojinin Temeli Olarak Akıl”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, 31.

⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmud Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, nşr. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007), 9/391.

⁷ Alper, “Mâtürîdî Epistemolojinin Temeli Olarak Akıl”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, 35.

Akıl-vahiy ilişkisi hakkında ise yazar bu ikisi arasındaki tamamlayıcılığa ve diyalektiğe dikkat çekmektedir. “Vahyin gerçekliğini onaylamakla akıl, aynı zamanda vahyin otoritesini de benimser. Diğer taraftan vahiy de akli âtil bırakmaz; aksine onu kullanmayı zorunlu kılar. Böylece vahiy, akla kendi içinde bir meşruiyet alanı açtığı gibi, onun temel bir bilgi kaynağı olduğunu da tescil eder. Mâtürîdî'nin akıl ile vahiy arasındaki bu karşılaşmayı anlama biçimi, akıldan vahye, vahiyden de akla giden dairesel ya da döngüsel bir ilişki olarak tanımlanabilir. Vahyin gerçekliğini kabul eden akıl, daha sonra vahyi anlamaya yönelmekle işlevsel bir boyut kazanmakta, dolayısıyla vahiy ile iletişime geçerken kendisini de yeniden inşa etmektedir. O halde başlangıçta bir bütün olarak dinin gerçekliğini onaylayan akıl, din içine girince de ilahî buyrukları değerlendirme, yorumlama ve onlardan hükümler çıkarmada da söz sahibi olmakta, vahyin nasıl anlaşılması gerektiğinde otoritesini sürdürmektedir.”⁸ İman aktında aklın fonksiyonunu ele alırken imanın fideist bir kabul olmadığını altını çizmektedir. “Mâtürîdî'nin düşüncesine göre kâinattaki her şey bizatihi Allah'ın varlığına bir delildir. Delil oluşunu görebilmek için insanın aklını kullanması zorunludur. Allah'ın gönderdiği açık deliller dahi Kur'an'ın ifadesiyle basâir ancak tefekkür, tedebbür ve nazar eden kişiye bir anlam ifade eder. Düşünme insana iman konularına dair bir marifet verir. O zaman iman, akıl tarafından istidlal yoluyla ulaşılan bu hakikatin kalple tasdiki olmaktadır. Yine iman bu konulardaki haberin de tasdikidir. Haberın doğru veya yanlış olduğunu bilmenin yolu nazar ve tefekkür etmektir. Yani iman, aklın ulaştığı bilgilerin onaylanmasıdır.”⁹ Birinci bölümün diğer makalesi Angelika Brodersen'e aittir. “Mâtürîdî'nin Epistemolojisine Modern ve Geleneksel Yaklaşımlar” adını taşıyan makale üzerinde çok sayıda müzakere yapılmıştır. Bunlardan sadece Abdullah Demir'in bir tespitine yer ver-

⁸ Alper, “Mâtürîdî Epistemolojinin Temeli Olarak Akıl”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, 53.

⁹ Alper, “Mâtürîdî Epistemolojinin Temeli Olarak Akıl”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, 55.

mek isteriz. Kelâm ilminin zemmedilmesine ve Ebû Hanîfe'nin Kelâm ile ilişkisine dair dile getirilen düşünceler hakkında Demir, önemli bir tespitte bulunmaktadır: "Bilindiği üzere Mâtürîdî'nin öncülüğünü yaptığı âlimler, Ebû Hanîfe'nin kelam ilmiyle ilgilenmeyi mutlak olarak yasaklamadığını ve bu ilimle meşguliyeti terk etmediğini düşünmektedirler. Buna karşın Hanefî fıkıhçıların çoğunluğu, Ebû Hanîfe'nin ahir ömründe Kelâm ilmiyle ilgilenmeyi terk ettiğini hatta Kelâm'dan tövbekâr olduğunu kabul etmektedirler. Dolayısıyla *fakîh Hanefîler ile mütekellim Hanefîlerin Ebû Hanîfe tasavvurları bu açıdan aynı değildir*. Ayrıca fakih Hanefîler sadece akla dayanılarak yüce bir yaratıcıya inanma yükümlülüğünün başlamayacağı, fetret ehlinin sorumlu tutulmayacağı ve imanın yaratılmış olduğu gibi görüşleri ile mütekellim Hanefîlerden farklı düşünmektedirler. Klasik eserlerde Buhara ve Semerkand Hanefîlerinin bazı fıkhi konularda farklı kanaatlere sahip olduklarına ilişkin ifadelere de rastlanır. Kelâm ve fıkha dair bu tartışmaların geneline bakıldığında, her iki şehir özelinde ortaya çıkan bu farklılığın metodolojik farklılığa dayandığı anlaşılmaktadır. Mütekellim Hanefîler bu anlayışlarını Mâtürîdî'ye nispetle savunmaktadırlar. Dolayısıyla mütekellim Hanefîlerin öncüsü İmam Mâtürîdî'dir. Kelâm aleyhtarları Hanefîler ise görüşlerini Mâtürîdî ile aynı dönemde yaşamış olan Ebu'l Kasım Saffâr'a nispetle ortaya koymaktadır... Buna karşın fıkıh ilminin bölgede Mâtürîdî sonrasında kelam ilminin aleyhine olacak şekilde güçlendiği açıktır... Günümüze uzanan tarihsel süreçte mütekellim Hanefîlerin din anlayışı olan Mâtürîdîliğin değil fakîh Hanefîlerin din anlayışının ve Ebû Hanîfe tasavvurunun etkin olduğu söylenebilir. Halk üzerinde açık bir otoriteye sahip olan Hanefî fakîhlerin ellerinde bulundurdukları güce bağlı olarak Hanefî toplum üzerinde etkili olduğu düşünüldüğünde, Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin akla ve Kelâm ilmine değer veren din anlayışlarının, fıkıhçılar tarafından sadece fıkıh ilmi ile sınırlandırıl-

larak topluma fıkıh merkezli bir din anlayışı olarak yansıtıldığı tespiti yapılabilir.”¹⁰

2. Bölüm: “Mâtürîdî’de Ontolojik Tasavvur: Adalet”. Bölümün makalesi “Mâtürîdî’de Ontolojik Tasavvur: Adalet” başlığını içermektedir. Philip Dorroll¹¹ yazısında Mâtürîdî’nin metafizik bir kavram olarak adalet anlayışını ele almaktadır. Ona göre adalet Allah’ın yarattıklarıyla etkileşimini ifade eden metafizik bir kavramdır. Mâtürîdî adaleti iki düzeyde ele almaktadır. İlki, Mâtürîdî adaleti, Allah’ın evreni düzenleme ve Allah’ın evrenle etkileşime girme biçimiyle ilişkili aklen bilinebilir soyut bir kavram olarak tanımlar. Allah’ın adaletinin tarifi ve gerçekliği, insan aklı tarafından aklen bilinebilir gerçekliklerdir. İkinci olarak, Mâtürîdî her ne kadar adaletin saf ve aklen bilinebilir bir kavram olduğunu öne sürse de o aynı zamanda kesin olarak sadece bu eylemlerin meydana geldiği spesifik bağlama bağlı olduklarını öne sürer. Mâtürîdî, âlem sürekli bir değişim halinde olduğu için bir şeyin veya bir eylemin tam olarak tarifinin onun bağlamına bağlı olduğunun ileri sürer. Diğer bir ifadeyle biz biliriz ki saf soyut bir kavram olarak adalet iyidir, adaletsizlik de kötüdür. Ancak belli bir durumda neyin tam olarak adalet, neyin de adaletsizlik olarak kabul edileceği değişebilir.¹² İbrahim Aslan ise ‘Adaletten Hikmete: Teolojik Paradoksun Aşılması’ başlıklı yazısında Mâtürîdî’nin özgülüğünü şöyle dile getirir: “Anlaşıldığı üzere Mâtürîdî, içerisinde yer aldığı entelektüel ortamda yer alan tüm felsefi ve teolojik söylemlerin adalet anlayışlarını kritik ederek adına hikmet dediği kendi söylemini geliştirmiştir. Adaleti bir gerçekleşme olarak yaratmanın bir tezahürü şeklinde kabul etmiş; hikmeti ise aklın delalet alanı dışında kalan ulûhiyetin Allah’ın bilgisine dayanan ve tam isabetle işleyen kendinde hali olarak temellendirmiştir. Böylelikle o, Bağdat Mu’tezilesinin ulûhiyetle çelişen yaklaşımı ile Eş’arîlerin ulûhiyet

¹⁰ Abdullah Demir, “Hanefîliğin Devamı Olarak Mâtürîdîlik ve Bilgi Sistemi”, 123.

¹¹ Wofford College, Emory Üniversitesi, ABD.

¹² Philip Dorroll, “Mâtürîdî’de Ontolojik Tasavvur: Adalet”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, 156.

alanını keyfileştiren yaklaşımını eşdeğerde kritik eden alternatif bir bakış açısı ortaya koymuştur.”¹³

3. Bölüm: “Mâtürîdî’de Ahlâkî Tasavvur: Hikmet”. Bölümün makalesi “Mâtürîdî Ahlâkî Tasavvur: Hikmet” başlığını içermektedir. Şekeroğlu yazısında hikmete kuşatıcı bir tanımla başlamaktadır. “Hikmet kavramının Mâtürîdî düşünce içerisinde su gibi her yere nüfuz eden bir kavram olarak dikkat çektiğini söylemek mümkündür. Bu kavramın içerdiği ahlâkî anlama uygun olarak Yüce Yaradanın fiillerinin bilgiye ve kurala dayalı olarak gerçekleştiği, kendisine verilen donanımlarla seçkin olarak yarattığı insanın da entelektüel ve ahlâkî yapısını yine aynı zemin üzerinde inşa ederek imtihanı/denenmeden başarıyla geçip sonsuz mutluluğa erişmesi bağlamında kullanıldığını söyleyebiliriz.”¹⁴ Mâtürîdî’nin düşünce sisteminde ise ahlak tasavvurunun Allah ve insan tasavvurları etrafında şekillendiği görülmektedir. Zira her iki varlık dünyası onun ahlak tasavvurunda birbirine sınıksız bağlıdır. Allah’ın aklî ilkelere dolayısıyla ahlâkî yasalara aykırı hareket etmeyeceğini vurgulayan Mâtürîdî insanın ahlâkî bir varlık oluşu kadar Allah’ın ahlâkîliğe¹⁵ uygun davrandığının da altını çizer. Ona göre aklî ilkeler Allah’ın kendi zâtının bir gereği olarak belli ölçüler dâhilinde yaratması ve hareket etmesi demektir. Mâtürîdî’nin Allah tasavvurunda insanın özgürlük ve özneliğine alan açıldığını, insani varoluşun bütünlük ve özgünlüğünün yok sayılmadığını dahası kendisine itaat edilecek Tanrı’nın rahmet, hikmet ve adaletinin mutlak kudretini çevrelediğini söyleyebiliriz.¹⁶ İnsan tasavvuruna gelince, Mâtürîdî açısından insanın ahlaki bir varlık

¹³ İbrahim Aslan, “Mâtürîdî’nin Metafizik Tasavvuru: Adalete Karşı Hikmet”, 183.

¹⁴ Sami Şekeroğlu, “Mâtürîdî’de Ahlâkî Tasavvur: Hikmet”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, 207.

¹⁵ Allah’ın ahlâkîliği kavramını benimseyen Güler’e göre “Kur’an’ın amacı, Allah ile insan arasında mahiyette bir ortaklık veya bir benzerlik ileri sürmek değil, ahlaki fiillerde ve bunların sonuçlarında bir ortaklık ve benzerlik kurmaktır. Çünkü fiil bir bağıntı ve fonksiyondur. Faillerin benzemesi gerekmez.” İlhami Güler, *Allah’ın Ahlâkîliği Sorunu Ehl-i Sünnet’in Allah Tasavvuruna Ahlâki Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 42.

¹⁶ Şekeroğlu, “Mâtürîdî’de Ahlâkî Tasavvur: Hikmet”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, 209.

olmasının sebebi sahip olduğu donanımdır. Ona göre Allah tarafından işite, görme ve akletme gibi üstün yeteneklerle donatılan insanın bu vasıfları yardımıyla iyiyi kötüden ayırt etmesi ve uygun gördüğü bir fiili diğer bir başka fiile tercih edebilmesi, onun kendine ait özsel yapısına işaret ettiği gibi onu bu niteliklerle donatan yaradana şükretmesini de zorunlu kılan bir durumdur.

Âlemdeki gayelilikte iki yön görünmektedir. İlki insanın bu dünyadaki maddi varlığının devamının sağlanması, diğeri ise insanın ahlâkî yapısıyla da ilgili olan manevi varlığının korunmasıdır. Evrenin işleyişine Allah tarafından konulan düzenli ve sürekliliğe sahip fiziksel kanunlar vasıtasıyla birinci amaç gerçekleşerek her varlığın kendine özel hedefine varması sağlanmaktadır. İnsanın manevi varlığının korunmasını temin edecek olan diğer amaca gelince Mâtürîdî, burada insanın diğer varlıklardan farklı olan özelliğine işaret etmektedir. Ona göre insan Allah'ın büyüklük, yücelik, cömertlik gibi ilahi niteliklerinin kendisi vasıtasıyla ortaya çıktığı ve bilindiği en önemli varlıktır. Bu yüzden insandan beklenen ahlâkî davranış, öncelikle yüce sıfatların kendisinde tecelli ettiği biricik varlık olduğunun bilincinde yaşamasıdır. Diğer taraftan bu yüce niteliklerin hedef gösterdiği faziletleri elde etmek için gayret sarf ederek ahlâkî yetkinliği kazanmasının bir ödevi olduğunu da düşünmesidir. Mâtürîdî'nin düşüncesinde insanın ahlakiliğinin nihai dayanağını, insan varlığına Tanrı tarafından ulaştırılan haber bilgisi, yani vahiy oluşturmaktadır. Haber bilgisi ahlaki anlamda vaz geçilmezdir. Zira duyularda ortaya çıkması muhtemel problemlerin varlığı ve aklın sınırlılığı ya da bazen aklın bir konuda verdiği hükümlerde nefis ve hevanın karışması gibi problemler çıktığında bir yol gösterici, destekleyici ve uyarıcının varlığı zorunludur.¹⁷ Mâtürîdî açısından bir bireyin ahlakiliğini bizzat sahip olduğu duyular, akıl ve doğası gibi şahsi donanımları oluşturur. Bu temel üzerine Allah tarafından gönderilen haber bilgisi onun ahlaki yetkinleşmesinin sağlanması adına yönlendirici,

¹⁷ Şekeroğlu, "Mâtürîdî'de Ahlâkî Tasavvur: Hikmet", *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, 219.

iyi olana yönelik düzeltici ve güzel eylemlerin gerçekleştirilmesine yönelik yürekendirici bir rol yükler. Bu yönüyle haber, hem âlemde hikmetin gerçekleşmesinin vesilesi hem de insanın bu hikmet gerçeğine uygun bir hayat yaşamasına katkı sağlayan ahlaki bir ilke olarak sürece, diğer ifadeyle insanın yetkinleşmesi sürecine katılmış olmaktadır.

4. Bölüm: “Mâtürîdî’de Toplum Tasavvuru: Özgür İrade”. Bölümün makalesi “*Mâtürîdî’de İnsan ve Toplum Tasavvuru: Özgür İrade*” başlığını içermektedir. Kutlu yazısında farklı disiplinlerde insan algısının merkeziliğine dair şu tespitlere yer verir: “Evrensel dinler, felsefi sistemler, siyasî ve toplumsal hareketler, dünya görüşlerini inşa etmeye insan ve toplumun inşasıyla başlarlar. Düşünen, inanan, sorgulayan, yargılayan ve değer üreten bir varlık olarak insana saygın bir yer vermeyen hiçbir doktrin insanların gönlünde ve toplumun maşeri vicdanında kendisine yer bulamaz... Bu sebeple İslam dini, önce insanla ilgili algıyı düzeltmekle işe başlamıştır.”¹⁸ Bu tespitlerin ardından Kutlu, insan tasavvurunun temel unsurlarını sıralamıştır. 1. *Yaratılış bakımından eşitlik ve âdemiyette kardeşlik*: Mâtürîdî’ye göre Allah, bütün insanları aynı cevherden yarattığı için hiçbir insan cevheri bakımından diğerinden üstün değildir. İnsanlar farklı arzu ve tabiatlara sahiptir. Eğer insanların arzu ve istekleri aynı ve tek bir şekilde olsaydı gelişme/menafi’ ve kültür/meârif yok olurdu. Bu sebeple inananlar arasında imanları üzerinden fazilet sıralaması yapılamaz. İnsanlar arasındaki üstünlük, özgür irade ve ihtiyarları ile işledikleri salih ameller, güzel ahlak ve insanlığa olan katkıları açısından olabilir. 2. *Aklî ve iradî eylemin geçerliliği*: İnsan Allah’ın verdiği akli kullandığı takdirde doğru bir inanca ulaşır ve ona uygun davranır. Aklini kullanmadığı zaman ise inkâra sapar. Akıl, tevhide inanmayı zorunlu görür. Allah’ı inkârı ise saçma bulur. İnsanlar inancını akıyla temellendirmekle yükümlüdür. Vahiy gelmese dahi insan akıyla Allah’ı bulabilir. Özgür iradeyi ortadan kaldıran icbar ve ikra-

¹⁸ Sönmez Kutlu, “Mâtürîdî’de İnsan ve Toplum Tasavvuru: Özgür İrade”, 275.

hın olduğu durumlarda iman ve inkâr geçersizdir. O, insanın akli delillerle inanması durumunda onların *akli iman* niteliği kazanacağından söz eder. Mâtürîdî imanın, ahlakın ve bütün ibadetlerin insan iradesi ve ihtiyarı ile gerçekleşmelerini şart koşmuştur. İrade ve ihtiyarın bulunmadığı iman ve küfür geçersiz, ibadet ve taat faydasızdır. İnsanın sorumluluğu onun cüz'i iradesinin sonucudur. İnsan, yaratılmamış cüz'i iradesiyle iyi ve kötü seçeneklerinden birisini seçer ve Allah'ın verdiği güçle o fiili yapar. Kul fiilinin sahibidir ve bundan dolayı sorumludur. 3. *İnanç özgürlüğü ve inananların eşitliği*: İmanın kesin bilgi ve delillere dayanması gerekir. Bu sebeple inançta, doğrulanabilirlik ve delillendirilebilirlik aranır. İnsan taklit yoluyla değil istidlal ve nazar yoluyla hakiki imana ulaşır. Çünkü inananın inancını aklıyla temellendirmesi, inanmayanın da inançsızlığını aklıyla temellendirmesi gerekir. Nitekim Kur'an'da şöyle buyrulur: "... Böylece yok edilen apaçık bir delille yok edilsin, yaşayan da apaçık bir delille yaşatılsın. Allah işitendir, bilendir."¹⁹ İnsan özgür olduğu için imanı, inkârı ve eylemlerinden sorumludur. İmanı, inkârı ve ibadeti konusunda sorumluluğu Allah'a karşıdır. Allah'tan başka kimse bunlara karşı ceza ve mükâfat veremez. Bu sebeple inançsızlık öldürme sebebi olamaz. Bu görüşleri sebebiyle "*Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah'ın ve rasulünün yasakladığını haram saymayan ve hak dini din edinmeyenlerle boyun eğerek kendi elleriyle cizye verecekleri zamana kadar savaşın.*"²⁰ ayetini farklı yorumlamaktadır. "İnsanların inançsızlığı onların öldürülme sebebi değildir. Çünkü inançsızlık suçu özgür iradeyle işlenmiş bir suçtur. Allah'a karşı işlenmiş bir suçun cezasını, insan veremez ancak Allah verebilir. Onun için kâfirler küfrü sebebiyle öldürülmez. Küfrün cezası ebedi cehennemde kalmaktır."²¹ Anlaşılmaktadır ki özgürlük hem inananlar hem de inanmayanlar için korunması gereken bir değerdir. Bir din insanı ve

¹⁹ Enfâl, 8/42.

²⁰ Tevbe, 9/29.

²¹ Kutlu, "Mâtürîdî'de İnsan ve Toplum Tasavvuru: Özgür İrade", *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, 281.

onun temel hak ve özgürlüklerini korumuyorsa din olmaktan çıkar. Din insan içindir. 4. *İnsanın eğitilebilirliği ve ahlakının güzelleştirilebilirliği*: Mâtürîdî'ye göre insanın içgüdüleri, kabiliyet ve istidatları aklın kontrolünde faydalı hale getirilebilir. Çünkü akıl kötülüğe eğilimli olan duyguları kontrol etmek için verilmiştir. Yani insanların olumsuz bazı eğilimleri, içgüdüleri, akılları sayesinde eğitim ve öğretimle değiştirilebilir ve ahlaki meziyetlere dönüştürülebilir. Hatta insanlardaki en olumsuz tabiat ve mizaçlar dahi eğitimle zıddına çevrilebilir. Mesela cimri birisi eğitimle cömert yapılabilir.

Mâtürîdî'nin toplum tasavvuruna gelince Kutlu bu konuyu başlıklar altında incelemiştir. Aynı paradigmanın izleri bu konuda da görülmektedir. Kişilerin ve toplumların özgür iradeleri, Mâtürîdî'nin toplum tasavvurunda değişimin ve yenilenmenin ana dinamiklerini oluşturur. Onun toplum tasavvurunu anlamak için değişim ve toplumsal değişimin mahiyeti ilgili kavram haritası ile değişmeyen ve değişen toplumsal değer ve yargılar şeklindeki alan ayırımını ortaya koymak gerekir.

Mâtürîdî, dini bilgi üretmede kaynak sıralamasında akli birinci sraya koymuştur. Ancak akılla yetinmeyerek duyular ve haber kaynaklarından da yararlanarak dini, siyasi ve toplumsal olguları değişen ve değişmeyen yönleriyle analiz etmeye yönelmiştir. Özellikle değişmeyen değer ve yargıları, aklın küllî kaideleri çerçevesinde değerlendirmiştir. Mâtürîdî'nin düşünce dünyası derinlemesine incelendiğinde onun değişmeyenleri daha çok din/itikad, ahlak ve ubudiyet (nimetlere şükür) ile; değişkenleri ise toplumsal, hukuki, siyasi ve iktisadi alanlarla ilişkilendirdiği görülmektedir. Mâtürîdî'nin temellendirmesi şöyle ifade edilebilir: "Usûl/aklî hükümler üçtür. Mümteni', vâcip ve mümkün. Âlemin bütün işleri bu esaslar üzerinde yürür. Aklî açıdan vâcip, aksine herhangi bir haberin gelemeyeceği bir konumdadır. Mümteni' de aynı durumdadır. Mümkün farklı konuların bulunduğu bir alandır. Çünkü o, halden hale, elden ele ve bir mülkiyetten diğer mülkiyete intikal eden şeydir. Mümkünde herhangi bir alternatifin vâcip kılınması veya mümteni' olması akıl açı-

sından söz konusu değildir. Peygamberler her konumda mümkünün tercihe şayan olan alternatifinin açıklamasını getirirler.” Konuyu biraz daha anlaşılır kılalım. Mâtürîdî, peygamberliği ve onun getirdiği şeriatı toplumsal yönü ağır basan bir kurum olarak görmüş ve şeriatlerin peygamberden peygambere değişmesine dayanarak onu mümkünler arasına yerleştirmiştir. Mâtürîdî’ye göre akıl vâcip ve mümteni’ konusunda mutlak yetkilidir. Aklın bu iki alanla ilgili kesin bilgi ve yargıları, dinin inanç, ahlak ve ubudiyet alanlarının esasını oluşturur. Akıl, mümkünler kısmında da yetkilidir, pek çok seçenek sunabilir ancak sürekli değişebilen veya birden fazla yargıda bulunmaya açık bir alan olduğu için aklın seçenekleri vâcip ve mümteni’ kısmındaki gibi mutlak ve kesin bir doğruluk değeri taşımaz. Burada insanlar, mümkün alana ait farklı seçenekler arasından tercihe şayan olanı göstermesi açısından peygamberin sem’ine yani vahye ihtiyaç duyarlar.²²

Mâtürîdî’nin siyaset tasavvuruna gelince, kendisi, bu alanı siyasi egemenliğin beşerîliği ve değişkenliği üzerinden kurgular. O, oldukça erken bir dönemde diyânet/ilâhîlik ve siyaset/beşerîlik kavramlarını kullanmıştır. Ona göre siyasi yetki, yani idare ve siyaset, toplumdan topluma, bağlamdan bağlama ve dönemden döneme değişen beşeri karakterli değerler ve yargılarla yürütülür. Mâtürîdî, peygambere nispet edilen ‘İmamlar Kureyş’tendir’ rivayetini çarpıcı bir şekilde yorumlar. “... Diyânet açısından gözetilmesi gereken şey takvâdir. Ona göre imametın Kureyş’te olması, siyasi ve toplumsal açıdan doğru, fakat diyâneten yanlışır. Çünkü diyâneten değişmeyen bir kural vardır; işi ehline vermek gerekir. Bu işe en ehliyetli işi en iyi bilen ve takvâ sahibi olandır. Bundan dolayı o, siyaseten olanın değişebileceğini ama diyâneten olan boyutun ise değişmeyeceğini söyler. Nübüvvetin bir soyda melikliğin bir soyda devam ettiği bilindiğine göre, diyânet ve siyaset konusunda şu iki husus gözetilmelidir. Siyasi yetki

²² Kutlu, “Mâtürîdî’de İnsan ve Toplum Tasavvuru: Özgür İrade”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, 292.

kralların elindedir, diyanet yetkisi ise nebîlerin elindedir. Durum böyle olunca diyânet/nübüvvet o işi yürütebilecek kişiye verilir. İdare ve siyaset ise halk arasında saygınlığı ile öne çıkan seçkin kabileye yani onun mensuplarından birine verilir.”²³ Kutlu burada önemli bir detaya işaret etmektedir. Mâtürîdî, muhtemelen Şia'nın, imâmetin ilâhîliği ve Allah tarafından önce tayin edildiği iddialarına karşı diyânetle siyaseti birbirinden ayırmıştır.²⁴ Yani siyaset, onların iddia ettiği gibi nübüvvetin bir parçası değildir. İmamlar hayata gelmeden önce nasla belirlenmiş değildir. Çünkü siyaset imanın konusu olarak görülmez. O, siyaseti, ehliyet ve liyakat sahibi kimselerin yürüttüğü beşeri bir faaliyet olarak görmektedir.

Sonuç

İslam düşüncesinin kurucu isimlerinden Mâtürîdî'nin ve düşünce sisteminin etraflıca ele alınması gayet isabetlidir. Mâtürîdî özelinde gerçekleştirilen çalıştayın kitaplaştırılarak okurların istifadesine sunulmasından dolayı başta editöryal ekibe, yayınevine ve çalışmaya katkı sağlayan tüm araştırmacılara müteşekkir olduğumuz bilinmelidir. Zira çalıştaylarda sunulan metinler, gerekçeli olarak eleştirilmekte ve karşılıklı argümanlar dile getirilmektedir. Böylece ele alınan konu ya da kişiler hakkında yargılar/kanaatler gelişme imkânı kazanmaktadır. Mâtürîdî gibi kurucu isimlerin, sadece yaşadıkları döneme iz bırakmayıp kendilerinden sonraki dönemlerde de etkilerini sürdürdüğü bilinmektedir. Bir düşünürün bütün yönlerinin muhtelif araştırmacılar marifetiyle çalışılması, düşünce dünyamızda yeni dinamiklere zemin hazırlayacaktır. Bu bağlamda söz konusu

²³ Kutlu, “Mâtürîdî’de İnsan ve Toplum Tasavvuru: Özgür İrade”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, 301.

²⁴ Bu konuda İslam dünyasının tarihsel süreçte sürekli istikrar ihtiyacı içinde oluşu da hatırlanmalıdır. “İstikrar ve güven ihtiyacından dolayı da siyaset diğer kurumlardan daha belirleyici olmuştur. İslam toplumunun aşırı politik gelişimi diğer gelişmeleri baskılamış ve kendine tâbi kılmıştır. Bu çerçevede siyasal öncelikler ilmi ve hatta dini önceliklerin de önüne geçmiştir.” Mehmet Evkuran, *İslam Kelâmında Zihniyetler*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 49.

eser, Mâtürîdî'nin kurduğu düşünce sistemi özelinde ilim, akademi, düşünce ve kültür hayatımıza katkı sağlayacak bir nitelik taşımaktadır.

Kaynakça

- Düzgün, Şaban Ali. (ed.) *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. Ankara: Otto Yayınları, 2021.
- Evkuran, Mehmet. *İslam kelâmında Zihniyetler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Güler, İlhami. *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâki Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmud. *Kitâbü't-Tevhîd*. Açıklamalı tercüme. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmud. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. nşr. Bekir Topaloğlu vd. 17 cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.