

ULUĞ BİR ÇINAR  
**İmâm Mâturîdî**  
*Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*

28-30 Nisan 2014 • Eskişehir

Hazırlayan  
**Prof. Dr. Ahmet Kartal**



ULUĞ BİR ÇINAR  
**İmâm Mâturîdî**

*Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*

28-30 Nisan 2014 • Eskişehir

**Yayına Hazırlayan**  
Ahmet Kartal

**Koordinatör**  
Derya Aydın

**Grafik Uygulama**  
Sercan Arslan

**Mizampaj**  
Çelebi Şenel

1. Baskı, 2014 İstanbul

**Baskı Cilt**

Ofis Yayın Matbaacılık, Güven Sanayi Sitesi, B Blok  
No: 386 Tel: (0212) 576 47 15  
Topkapı/İSTANBUL

Sertifika No: 19492



**DOĞU ARAŞTIRMALARI MERKEZİ**  
Bab-ı Ali Yokuşu, Cermal Nadir Sk. B.Milas Han  
No: 24/114 Sirkeci/İstanbul Tel: (0212) 520 27 19



**Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN**

1962 Erzurum doğumlu olan Mehmet Zeki İşcan, 1989 Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunudur. Yüksek lisansını 1992'de "Emr-bi'l-Ma'ruf Nehy ani'l-Münker" adlı tezle tamamlamıştır. Aynı yıl, mezun olduğu fakülteye araştırma görevlisi olarak atanmıştır. 1997'de Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri" adlı çalışmasıyla doktor ünvanını almıştır. İşcan, 1997 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mezhepler Tarihi Anabilim Dalına Yrd. Doç.Dr. olarak atanmıştır. 2003'de doçent olan İşcan, 2008 yılından itibaren aynı Ana Bilim Dalında Prof. Dr. Olarak çalışmaktadır.

# İmâm Mâturîdî'nin Temel Dini Görüşleri ve İslâmî Düşünceye Yenilik

## Giriş

Düşünsel tarih ve sosyal tarih arasında önemli bağlar bulunmaktadır. Önce düşünce değil bağlam vardır. Düşünce kendi bağlamına oturtulmadığı sürece doğru anlaşılabilir değildir. Fakat İslam tarihine damgasını vurmuş bazı şahsiyetler bağlamın sınırlarını zorlamışlardır. Bu şahsiyetlerden biri İmâm Mâturîdî'dir. İmâm Mâturîdî, kendi entelektüel çevresinin sınırlarını fazlasıyla aşan akılcı bir yaklaşıma sahiptir. Onun eserlerine yansıyan içerik kendi dönemindeki benzer örneklerle kıyaslanabildiğinde oldukça niteliklidir.

Buradan hareketle "İmâm Mâturîdî'nin temel dini görüşlerini referans alarak, bugün dini düşünceyi yenileme diyebileceğimiz bir düşünsel eylem içine girmek mümkün müdür?" Sorusunu sorabiliriz. Bize göre bu soruya bazı kayıtlarla "evet" cevabı verilebilir.

Bu kayıtları aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür: Geçmiş bir kılavuz değil anlam haritasıdır. Eskilerin fikirleri bizim için yardımcı fikirler mesabesinde.



Bizim vermemiz gereken hükümleri geçmişe bırakmamalıyız. Gelecek geçmişe yerleşemez.

Mâturîdî'nin fikirleri zamanımızın din buhranını aşmada elbette hareket noktası olabilir. Ama bir dini söylem zaman ve mekân faktörleri tarafından tayin edilir. Birbirini tutmayan iki dünyayı geçmiş bilginin, bizim tarafımızdan meydana getirilen tutarlı bütünlüğü içinde ele almak bir takım "yamalamalara" neden olabilir. Aynı zamanda geçmişini aşağı yukarı bize benzeyen insanlar bulmak amacıyla taramak, şimdici bir yönelimdir.

Mâturîdî'nin akılcı-hadari din söylemi çerçevesine giremeyecek görüşleri de bulunmaktadır. Örneğin Mâturîdî Hz. Peygamber'i mitolojik bir karakterde tarif etmiştir. Ona göre Rasulullah'ın fizik ve psikolojik yapısında da hak peygamber kanıtları bulunmaktadır. Kendisinin dünyaya gelişine kadar nesilden nesile intikal eden nur, iki omuzu arasında bulunan mühür, orta boylu olarak nitelendirilmesine rağmen uzun boylularla yan yana geldiğinde boynunun onları aşması, vahiy almadan önce bütün kendini gölgelemesi, karnının yarılması, Abbas'ın onun hürmetine yağmur dilemesi ve bunun üzerine cemaatin yağmura kavuşması, bedir savaşında bir avuç toprak olarak müşriklere serpmesi ve toprağın inkârcıların her birine isabet etmesi onun nübüvvetinin delillerindedir.<sup>1</sup>

Akılcı din söyleminde vahyin ışığında temel referans kaynağının akıl ya da toplumsal bağlamın olması söz konusudur. Nitekim Mâturîdî'ye göre ilhama dayalı bir bilgi türü, güvenilir değildir. Bu türden bilgiler, kişiden kişiye değişen öznel bilgilerdir ve bunların doğruluğunun veya yanlışlığının akılla temellendirilmesi yapılamaz.<sup>2</sup> Buna rağmen Mâturîdî, "Peygamber göndermek suretiyle Allah, Müslümanları şerefletirmiştir, onlar, Rasulullah sayesinde özel bir sınıf haline gelmişlerdir", görüşünü dile getirirken şu tespiti de yapmaktadır: Peygamber'in yokluğunda müminlerin şerefi, izzeti ve fazileti kâfirlere karşı yine söz konusu olacaktır. Çünkü Hasan Basri ve Ebu Hanife'den aktarıldığına göre yeryüzü nebi ve veliden hali olamaz."<sup>3</sup> Demek ki Mâturîdî'ye göre nebilerin yokluğunda müminlerin şerefini veli temsil edecektir.

Yine İmâm Mâturîdî'ye göre Kamer suresi birinci ayette ayın yarılması, kıyametle ilgili bir olay olarak gösterilemez. Hz. Peygamber zamanında ay yarılmıştır. Sahabeden gelen rivayetler, açıkça bu durumun gözlemlendiğini, bunun kimseye gizli kalmadığını göstermektedir.<sup>4</sup>

Mâturîdî, ayetleri tevil ederken ilgili ilgisiz "bu ayet Mutezilenin görüşünün aleyhine bir delildir" gibi cümleler kurmakta ve fikirleri polemik unsuru yapabilmektedir. Mâturîdî örneğin Mutezile hakkında şöyle diyebilmektedir: "Mutezile mensuplarının buldukları toplumda tanınmalarını sağlayan iki belirgin alameti daha vardır. Birincisi, yaratılışı güzel olsun çirkin olsun her birinin yüzünde beliren ve bakan gözler tarafından çirkin bulunan soğuk bir sarılıktır. Öyle ki bunlar, Mecusilerin simaları ile karşılaştırılacak olsa birbirinin aynı telakki edilir. İkincisi sık sık Mecusilerin meyhane ve ticarethanelerine gitmeleri ve tamamının ülkeyi kendi ülkeleri gibi kabul etmişleridir."<sup>5</sup>

Mâturîdî fikirleri, geleneğimizle epistemolojik kopuşu telafi etmek maksadıyla yeniden ele almamız mümkündür. Ama Gelenek kendiliğindedir. Eğer yeniden keşfetmek gerekiyorsa zaten gelenek olmaktan çıkmış, modern bir durumla iç içe geçmiştir. Bu yüzden denebilir ki geleneğe bugün sahip olabilmek için çaba sarf etmek gerekmektedir. T.S. Eliot'un da ifade ettiği gibi gelenek gerçekte miras alınmaz, gelenek isteniyorsa o, büyük bir çaba ile kazanılmalıdır. Gelenek kesp edilmelidir.<sup>6</sup> Geleneği bu yüzden geçmişte bir kültürel başarıya ya da kişisel ortaya çıkışlara indirgememek gerekmektedir, gelenek canlı bir şeydir.

Bu durum Türk Müslümanlığı gibi siyasi yönü de bulunan görüşlerin kurucu unsuru olarak Mâturîdîliğin ele alınmasında da geçerlidir. Yusuf Ziya Yörükkan, "Mâturîdîlik, İslam harşının Türk muakalesinden süzülmuş ve İslam esaslarının Türkler tarafından işlenmiş, din fikriyatına müstenit resmi mezhebidir."<sup>7</sup> Demesine rağmen şu hususu da hatırlatmaktadır: "Türkiye'nin Mâturîdî mezhepten olması Ehlisünnet ulemasının bu fikirleri neşr, müdafaa ile bu memlekete soktuklarından ve bu fikirlerin hak olduğu herkesçe kabul edildiğinden dolayı değildir. Hatta İmâm Mâturîdî'nin kim olduğu ve hangi fikirlere sahip bulunduğu bugüne kadar tetkik edilmiş bile değildir. Bu meseleler, memleket, istiklal, siyaset ve milliyet gibi muhtelif içtimai endişelerin tecellileridir. Bu sebeple bir mezhebi yalnız bir fikirle veya birkaç sözün vereceği hususiyet ile diğerinden temyiz etmek bir hakikat ifade etmez."<sup>8</sup>

Tarihsel süreç içerisinde Türklerin İslam yorumu ve özelliklerinden söz etmek mümkünse de bu makro düzeyde yaklaşımlarla ele alınmaz. Bunun için daha spesifik araştırma ve incelemelere ihtiyaç bulunmaktadır. Halk Müslümanlığı, tekke Müslümanlığı, kitabı



Müslümanlık, devlet Müslümanlığı gibi sektörel alanlarda Mâturîdîliğin katkısı ancak mikro çalışmalarla tespit edilebilir. Selçuklular ve Osmanlılar dönemindeki gündelik hayatta din figürleri, dini yaşam biçimlerini de incelemek suretiyle söz konusu katkının tespiti yoluna gidilebilir.

Mâturîdîlik, Türk Müslümanlığını değil belki Türklerin İslami yorumlarının sadece birini temsil edebilir. Tritton, Eşarilik ve Mâturîdîlik arasında var olan “gerçek ayrılığa” değinirken Mâturîdîliğin, Mâturîdî'nin fikirlerinin bir yankısından ibaret olmadığını belirtmekte ve meselenin bir başka yönüne dikkat çekmektedir. Ona göre Semerkant ve Buhara'nın birbirinden ayrılan düşünce merkezleri olması da meseleyle yakından alakalıdır. Semerkantlılara göre iman yaratılmış olduğu halde Buharalılara göre yaratılmamıştır. Semerkantlılara göre iman, peygamber gelmeden önce aklın yüklediği bir ödev olmasına rağmen Buharalılar Eşari'nin görüşünü esas alırlar.<sup>9</sup>

Toplumla ilgili tek boyutlu çözümlenmeler sağlıklı değildir. Dolayısıyla yaşanan kültürel problemleri, bir dini paradigmaya bağlayıp, bir başka dini paradigma ile kurtuluşa erilebileceğini düşünmek, dinin ve dini zihniyetin rolünü abartma anlamına gelebilir. Her şey din değildir. Bu yüzden problemlere sadece teoloji açısından bakmak indirgemeciliğe yol açabilir, teoloji bir sebep değil bir sonuçtur.

Weber'in ünlü tezi bizi çok etkilemiştir. Halbuki Weber, kültürel tarih sorununu dar bir çerçevede tanımlamış, Batı'nın Doğu'dan farklılığını vurgulamayı amaç edinmiştir.<sup>10</sup> Weber, kültüralist ön yargıları bilimsel doktrin haline getirmeye çalışmıştır. Buna göre farklı tarihsel güzergâhları izlemiş halklar ve onların dini ve kültürü, kendine özgüdür, değişmez, bozulmaz.<sup>11</sup> Bu teze dayanarak örneğin, bir zamanlar Çin'in geri kalmışlığı Konfüçyanizmle açıklanıyordu, ne zamanki Çin yükselişe geçti, Çin'in başarisı da Konfüçyanizmle açıklanır oldu.<sup>12</sup>

### Mâturîdî Düşüncede Faal Allah İnancı

İslam düşünce ekollerinde genelde Allah kudret sıfatıyla anlatılmakta onun fiili sıfatlarının ezeli olmadığı ifade edilmektedir. Örneğin Eşarilik, Allah'ın “kadir” anlamında “halik” olduğunu kabul etmektedir. Onlara göre yapma ve yaratma “kudretle” meydana gelir. İmâm Mâturîdî'ye göre ise yapma ve yaratma fiil ile meydana gelir. Bu yüzden İmâm Mâturîdî, Allah'ın yaratma fiilinin ezeli olduğu kanaatindedir. Mâturîdî

tekvinin ezeli bir sıfat olduğunu belirtmek suretiyle Allah'ın fiili sıfatları üzerine vurgu yapmaktadır. “O her daim iştedir” ayetinden hareketle Mâturîdî, dinamik bir tanrı anlayışını benimsemektedir. Tanrı iş yapmaktadır. Ve O'nun işi, hikmet, hayır, hak, adalet, fazl, ihsan kerem ve güzellikten asla hali değildir.

İmâm Mâturîdî'ye göre Allah'ın failliği ile insanın failliği arasında bir çelişki de bulunmamaktadır. İnsanlar fiillerinde hür irade ile hareket etmektedirler. Allah'ın fiilleri, özgür irade sahibi olan insanın fiillerini serbestçe yapmaktan men etmez. Yine İmâm Mâturîdî'ye göre tabiatın da kendine göre bir nizamı vardır ve bu nizam dolayısıyla ondan ilim elde edilir. Sümeniyye ya da Dehriyye gibi, tabiatı şuursuz nesnelerin karışımından meydana gelen bir şey telakki etmek mümkün değildir.<sup>13</sup> Rudolph'un tespitiyle İmâm Mâturîdî, bilhassa hikmet kavramını Allah'ın otoritesi ile yaratılmış dünyanın aklen anlaşılabilirliği fikrini uzlaştırmak için kullanmaktadır.<sup>14</sup>

Kudret sıfatı üzerinde durarak fiili ihmal etmek, Allah'ı, varlığın illeti olarak görmeyi gerektirmektedir. Mâturîdî, Allah için “illet” ya da “müessir” ifadelerini kullanmamaktadır. Çünkü ona göre yaratma illet ya da malül ile açıklanacak olursa kâinatta farklılıklar bulunmazdı. Hâlbuki âlem farklılıklar üzerine kurulmuştur. Yine Mâturîdî'ye göre madem fiili sıfatlar ezeldir bu takdirde Allah'ı bilmek, O'nun eserlerine bakıp bunlar üzerinde düşünmekle ilgilidir.<sup>15</sup>

Bugün dini düşüncenin en önemli sorunu, Fazlur Rahman'ın ifadesiyle Allah'ı bir kudret ve irade konsantresi halinde düşünmektir.<sup>16</sup> Böylece hem insani oluş hem de âlemin oluşu hakkında tek düze bir açıklama sunulmuş olmakta, farklılıklar ihmal edilmekte, insani ve varlıksal gerçeklik “Allah” tarafından yutulmuş olmaktadır. Mutlak özgür, mutlak kadir, mutlak mürid, mutlak güç olarak Allah tarif edilirse insanla onun arası sonsuz derecede açılır, Allah yanında insan uzayda yuvarlanan basit varlık haline gelir. Allah'ı fiilleri ile anmak ise Allah ile insan arasındaki açıklığı kapatabilir, insana hayatı için yüce ve pratik bir örnek sunabilir. Mâturîdî'de Allah faildir ama adalet, hakkaniyet, güzellik ilkelerine göre fiili gerçekleşmektedir. Buradan hareketle “Allah” kavramında kademeli bir değişim yapılması mümkündür.

### Akla Yardımcı Olan Nebi

Mâturîdî nübüvveti, insan aklı 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 bulunurlar<sup>17</sup>. İnsanlar arasındaki anlaşmazlıkların çözümünde de nebi, Allah'ın insanlara kolaylık sağlaması için bir nimeti sadedindedir.<sup>18</sup> Kısaca *nübüvvet*, *güvenilir bir 'uyarıcı'nın akla yardımcı olmasıdır*.<sup>19</sup> Nebi, düşünülemezler alanını çoğaltmak için gelmemiştir. Düşünemeyi telkin eden his, şeytani vesveseden başka bir şey değildir. Böyle bir davranış ancak şeytan işi olabilir; amacı da kişiyi aklın ürünlerini toplamaktan alıkoymak, fırsatları değerlendirmesine ve arzusuna ulaşmasına vesile olan bu ilahi emaneti kullanma konusunda onu korkutmaktır.<sup>20</sup>

İmâm Mâturîdî, nübüvveti, aklın üstündeki örtüleri kaldıran, ya da insana fitraten verilmiş iyilikleri hatırlatan bir müjdeleyici olarak görmektedir. Buradan hareketle nübüvvetin, mutlak bir kurtarıcılık, insanlar üzerinde egemenlik kurmak ya da onların üzerinde, acılarını dindirme yoluyla hak iddia etmek olarak yorumlanmaması gerektiği ifade edilebilir. Nübüvvet tamamen insan dışında bir yetke değildir. Nübüvvetin maksadı, akli ve fitratı asıl saflığına kavuşturmadır. Bu görüşün, insan merkezli bir din anlayışını beraberinde getireceği söylenebilir.

### Tek Din Farklı Şeriatlar

Mâturîdî'ye göre Bakara suresi 213. ayette belirtildiği gibi insanlar tek bir ümmetti. Nebiler gönderilmeden evvel insanlar tek bir sınıftı. Ona göre "ümmet", "sınıf" anlamındadır. Nebi gönderilmesi tek sınıflı yapının değişmesi anlamına gelmektedir.<sup>21</sup> Mâturîdî, bütün peygamberlerin tek din üzerine gönderildiğini fakat şeriatların farklı olduğunu da ifade etmektedir. Buna göre nebilerin varlığı aslında farklı hayat tarzlarının,

farklı örf ve adetlerin, adeta farklı kültürlerin bir tür onanması anlamına gelmektedir.

Buna bağlı olarak Mâturîdî, "İbrahim'in milletine uymuştur" (Nisa 125) ayetini yorumladığında burada millet kelimesinin din anlamına gelmediğini, çünkü bütün nebilerin dininin tek olduğunu, İbrahim'in dini ile bir başka nebinin dininin farklı olmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Ona göre "millet"ten kasıt "sünnettir". Sünnetlerin ihtilaf göstermesi caizdir.<sup>22</sup> Sünnet ya da şeriatların farklı olması, beşeri özelliklerden, topluluk, dil, anlatım ve sunuş farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Mâturîdî'ye göre sünnetlerin farklılığı, vahyin beşerileşmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Öyleyse şeriatlerde, sünnetlerde bir izafilik söz konusudur.<sup>23</sup> Belki bu yüzden İmâm Mâturîdî, "Şüphesiz bu Kur'an, kerim bir elçinin sözdür" (Hakka 69/40) ayetine referansla, "Kur'an, Allah ile görüşmesinin resul tarafından söze dökülmüş şeklidir" demenin caiz olduğunu ifade etmiştir.<sup>24</sup>

İmâm Mâturîdî, izafiliğinden dolayı şeriatlarda neshin caiz olduğunu ifade etmektedir. Çünkü nesh, hüküm belli bir süreyle sınırlanması ya da belli bir zaman için hükmün geçerliliğini korumasıdır.<sup>25</sup>

Mâturîdî'ye göre nesh, dinde ya da ilahi fiillerde değil, şeriatla yahut insan filleri ile ilgili ayetlerde söz konusudur. Nesh, hükmün zaten geçiciliğinin olduğu yerde vardır. Allah'ın ezeli bir hüküm koyduktan sonra onu nesh etmesi düşünülemez. İçerisinde te'bîd (ebediyen) ifadesi bulunan emir ve hükümler nesh konu olamazlar.<sup>26</sup> Önceki ümmetlerden beri hep var olagelen, Allah'a teslimiyet ve boyun eğme anlamındaki namaz ile nefsi arındırma ve temizleme anlamındaki zekât ibadetlerinde de hiçbir zaman nesh söz konusu olamaz.<sup>27</sup>

Mâturîdî'ye göre madem nesh geçici hükümlerde söz konusudur, bu takdirde ayetin ayeti nesh edebileceği gibi sünnetin de bir ayeti nesh edebileceği söylenebilir. Örneğin Kur'an'da meleklar Âdem'e secde etmişleridir. Bu secde, insandaki bilme yetisine bir tazimdir. Allah insana, eşyanın hakikatini elde etme konusunda yetki vermiştir. Ama buna rağmen insanın insana tazim için de olsa secde etmemesi gereklidir. Çünkü Rasulullah, "eğer birinin diğerine secde etmesi doğru olsaydı kadının kocasına secde etmesini emrederdim" buyurmaktadır. Bu demektir ki tazim secdesi Rasulullah tarafından yasaklanmıştır. Öyleyse "sünnet kitabı nesh edebilir."<sup>28</sup> Nisa suresi 15 ve 16. ayetlerde bildirilen hüküm de sünnet tarafından nesh edilmiştir.



Sünnetin Kur'an'ı neshedebileceği görüşü sünnetin Kuran yanındaki önemi, yüceliği, üstünlüğünü vurgulamak amacıyla ortaya atılmıştır. Mâturîdî farklı bir şey söylemektedir. O, sünneti yüceltmemekte, onu din seviyesine çıkarmamakta, tam aksine Kur'an'da yer alan bazı şeriat hükümlerinin gerçekte ebedi, kutsal hükümler olmadığı için yürürlükten kaldırılmasında, ayet gibi belli bir dönemin sünnetinin de rol oynayabileceğini belirtmektedir. Burada sünneti kutsamak yok, şeriatı kutsallıktan çıkarma vardır.

Din şeriat ayrımında Mâturîdî'nin şeriatı, dinin, belli bir örf ve adet yapısına göre ifade edilip örneklenmesi olarak değerlendirdiği söylenebilir. Onun "millet" sünnet manası vermesi de bu anlamda önemlidir. Sünnet, dinin belli bir şekilde toplumsallaşması, "kültürel kazanım" haline gelmesidir.<sup>29</sup>

Mâturîdî, şeriatteki 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 kaldırılabilirliği ifade etmektedir.

Aslında bu görüş Hanefi gelenekte bulunmaktadır. Ebu Yusuf'tan menkul olan bir görüşe göre vahiy döneminde, bir nas, mer'î olan âdete göre indirilmişse, burada nassa değil örf itibarıdır. 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 eder.<sup>30</sup>

Mâturîdî, Tevbe suresi 60. ayette yer alan kalpleri İslam'a ısındırılanlara zekât gelirlerinden pay vermeye Hz. Ömer'in kendi reyine göre son vermesini nesh şeklinde değerlendirmekte ve bunu 'içtihadinesh' olarak isimlendirmektedir. (ve fi'l-ayeti delaletucevazi'n-neshi bi'l-içtihadî) Mâturîdî'nin buradan hareketle Kur'an'ın özünden kopmadan sosyal realiteleri göz önüne alarak ayetlerin akılcı yorumlamalarını teşvik etmek istediği söylenebilir. Zira ona göre artık burada ayetin iniş nedeni ile ilgili mana ortadan kalkmıştır. Müellefe-i kulûbazekattan pay vermenin bir anlamı yoktur. Bu durumda nesh söz konusu olabilir.<sup>31</sup>

### Dini Metin ve Toplum

Mâturîdî'nin asli epistemolojik kategorisi önce toplum sonra dini metindir. En azından dini metnin epistemolojik karakteri ile toplumsal olguyu birleştirme eğilimi Mâturîdî din anlayışına hâkimdir. Nitekim

Mâturîdî, "Allah'ın ipine sınıksız sarılız ve fırkalaşmayınız" ayetinde "Allah'ın ipi"nin Kur'an olabileceği gibi "Amme", ve "cemaat" de olabileceğini ifade etmektedir.<sup>32</sup> Allah'ın ipine sarılmak, Kur'an'a ve cemate sarılmaktır. Belki bu yüzden Mâturîdî, "Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık" ayetine "sizin menfaatinize olan her şeyi heder etmeden Kur'an'da zikrettiğinizdeki bir tevili zayıf bulmuştur. Ona göre bu ayet, Levhimahfuzda eksik bırakılan bir şey olmadığını beyan etmektedir.<sup>33</sup> Bu tutum aslında Mâturîdî de sadece dini metni esas alma, halkı bu metnin gerekleri etrafında terbiye teme gibi buyurgan, tepeden inmece, otoriter ve tüm güçlü bir din anlayışının olmadığını göstermesi açısından da önemlidir.

İmâm Mâturîdî metin merkezli din anlayışından daha çok insani yoruma açık bir dini düşünceye sahiptir. Buna göre değişen şartlar, metnin anlamı değiştirebilmekte; böylece "kutsal metin", kesin inanca doğurabilecek güce ya da esrarengiz bir niteliğe sahip bulunmamış olmaktadır.

Toplum ve vahiy arasındaki diyalektik bugünkü din anlayışımızda da muhafaza edilmelidir. Bunun için elbette sağlam bir Kuran perspektifine ve toplum görüşüne ihtiyaç bulunmaktadır. Kur'an'ı anlamak ne kadar önemli ise Kur'an'ın ne olduğunu anlamak da o kadar önemlidir. Kur'an'ın varlıktaki yeri nedir? Bilgisel değeri, normatif yapısı nedir? Bu yapı muhataplarını ne ölçüde yükümlü kılmaktadır? Bu problem çözüme kavuşturulmadığı sürece Kur'an metni üzerinde kısır ve asla netice alıcı olmadığı belli olan tartışmalar yine sürüp gidecektir.<sup>34</sup>

Yorum (tevil) faaliyetini dışlayarak literal bir metin tarafından yönetildiğimize inandığımızda katılığamahkum oluruz. Belli bir düşüncenin doğruluğu bir kez kesinleştiğinde, zihin artık yeni şeyler üretmekte özgür değildir. İmâm Mâturîdî, Kur'an'ın anlaşılmasında *tevilin* çok önemli olduğu kanaatinde. Ona göre tevil, herhangi bir otoriteye dayanmadan ayetten çıkarılabilecek anlamları ortaya koyabilmektir. Bu yüzden tevil, dinin anlam sunma işlevinin göreceli hale getirilmesi faaliyeti olarak nitelendirilebilir. Çünkü tevil, insanın, ilahi metni kendi zaviyesinden görmesidir. Burada, "kesinlik" söz konusu değildir.

Dini düşüncenin bugün yeniden ele alınmasında toplum ve dini metin arasındaki bağlamın ve tevilin muhafazası elzemdir. Hâlbuki dini modernizmle birlikte toplumun rağmına kutsal kitabın lehine bir vurgu kendini göstermiştir. Toplum karşısında Kur'an. Son dönem dini düşünce yenilikçileri, Muhammed



Abduh gibi İslam modernistleri, toplumun bozulduğu düşüncesinden hareketle toplum aleyhine Kur'an lehine bir vurguyu esas almışlardır. Onlara göre din bozulmuştur, Kur'an'a dönmek suretiyle ancak bozulma önenebilir.<sup>35</sup>

İlk kaynaklara dönüş elbette olumlu yönleri ile ele alınabilir. Ama metin merkezli bir düşünce fundamental düşüncedir. Çünkü literal okuma sahihlik dayatmasını da beraberinde getirir. Bugün dışlamacı bir din dilimiz varsa, hakikati tekelimizde görüyor ve bu yüzden insanlar üzerinde hak iddia ediyorsak, dini, insani yaşam alanlarını örten bir tür "düşünülemezlikler" alanı olarak görüp, hakikat ve yasa arasında bir "zor nozyonu" veya "sığ bir ahlakçılık" icat ediyorsak, bunun nedenlerinden biri, metin merkezli okumadır.

Metin merkezli düşündüğümüzde rahatlıkla şunu söyleyebiliriz. Hiçbir ebedi çözümlenme yoktur. Ya da dünyada hiçbir çözümlenme ebediyen geçerli değildir. "Benden sonra insanların en hayırlısı ashabım, sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenlerdir. Sonra iş bozulacaktır" gibi rivayetler bize şunu göstermelidir: Bugün "mükemmel bir sistem" olarak anılan İslam, çok kısa bir süre de bile bozulmaya engel olamamıştır. İlahi tecelli bile üstünlüğünü kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalabiliyor. Transandantalle yerelin uzlaştığı bir çözümlenme söz konusu olmalı ve nesiller evrensel saydıkları çözümlenme yeniden inşa etmelidirler.<sup>36</sup> Üç asır geçmeden bozulma önlenememişse İslam "mükemmel bir sistem" olamaz. Artık yeni bir peygamberin gelmesi yani tarih dışı kutsal bir müdahale de yapılmayacaktır, bu, İslam'ın, insanların sorunlarını çözme sorumluluğunu üzerine almaması demektir. Geriye insanların kendi sorunlarını kendilerinin çözmesi dışında bir seçenek kalmamaktadır. Artık tarihin sonu yoktur.

İmâm Mâturîdî, dini düşünceyi vahyedilmiş metnin ve sünnetin lafızları çerçevesine hasretmemektedir. Bu bağlamda o, özel bir vahiy dilinin bulunmadığını belirtmiş, Ebu Hanife'nin, ayetlerin tercümelelerini okuyarak ibadetin mümkün olduğu görüşünün isabetliliğini teyit etmiştir. Arapçanın, Kur'an'ın asli bir unsuru olarak görülmemesi, dilin çerçevesinin temsil ettiği örf, adet ya da belli bir topluma ait kültürün, dinin bölümü olmadığına ifade edilmesidir.

#### Din ve Maneviyat

Bugün dinin içerden gelen tehlikelerinden biri, kutsallık duygusunun kaybedilmiş olmasıdır. Dindarlık

dendiğinde şekillere bağlılık anlaşılmaktadır. Şekillere bağlılık, dinin tükenmesi, dinin ruhunun budanması anlamına gelmektedir. İnsan sonlunun içine kapanır ve dini burada arasa umutsuzluğa düşer. Din, varlığın aşkın yanı sıra olan ilişkidir. Dinin şeriat ile özdeş görülmesi ya da onun şeriata indirgenmesi, "şeriatçilerin" iddialarının tam aksine "dinin küçültülmesi" anlamına gelmektedir. Lafzilik, bu küçülmenin en son aşamasını temsil etmektedir. Çünkü şeriatçılık, hakikate karşı, kutsala karşı tam bir kayıtsızlığı beraberinde getirmektedir. Bu yüzden bu tür bir din anlayışı, dinle ilgili yüzeysel ve vasat fikir oluşturma durumu dolayısıyla din algısının çekilip daralması anlamına gelmektedir.

Şeriata karşı özlem geçmişi hakikat olarak görmektir. Schuon'un ifade ettiği gibi geçmiş özlemi özü itibarıyla anlamsızdır. Buna karşılık anlamlı olan şey, "şu an" dan başka bir yere yerleştirilmesi imkânsız olan "kutsal" özlemidir<sup>37</sup>.

İmâm Mâturîdî'nin din şeriat ayırımından hareketle dinin özgünlüğünü tevhit le ilgisini, maneviyatla, sonsuzlukla ilişkisini yeniden hatırlamak mümkün olabilir. Çünkü Mâturîdî bu ayırımı ile dinde değişen ile her zaman değişmeden kalan öz arasında, sonlu ile sonsuz arasında ikinciler lehine bir üstünlük ayırımı yapmış olmaktadır.

Bugün insan merkezli bir din anlayışına sahip olmadığımız gibi, Allah merkezli bir din anlayışımız da bulunmamaktadır. Kalp gözü ile seyrediş, Allah'ı kalpte ve kalple hissetmek, kalbin şefkatle titremesi, Allah fikriyle ruhun şahlanması, bir ruhi kuvvet kaynağı olarak Allah, din anlayışımızın özünde bulunmamaktadır. Mehmet Akif Ersoy, belki bu yüzden "mabud olmadıktan sonra mabedin değerini sorgulamış, Ömer Lütfi Mete "Allahsız Müslümanlıktan" bahsetmiştir. Gerçekte kendi kendimize mevcudiyetimizi de manevi hayatta buluruz. Allah kalbimizde iken kâinatta daha fazla "var" oluruz.

Din bugün manevi kuraklığın tehdidi altındadır. İnsanımız içsel boyutunu yitirmekte, zarafetin çekiciliği, aşkın kutsallığı, mananın kıymeti kaybedilmektedir. Tüketimcilik, insanı da değerleri de tüketmektedir. Din bir inanç, bir ibadet olarak yaşanmamakta, gösterişçi şekilde tüketilmektedir. Bu yüzden dini düşüncemizin merkezinde siyaset, şeriat, başörtüsü, kamusal alanda temsil ve bunları meşrulaştıran bir güç olarak siyer, peygamber, sahabe'nin hayatı yer almaktadır.



İmâm Mâturidî'ye göre ibadet, insanın kendini Allah'a adanmasıdır. Bunun için ibadet olmaya en layık fiiller, "kalbi fiillerdir". Böyle bir görüş, "dışarıdaki dinin" yetkesinin artırılması yoluyla dinin, insan özgürlüğüne karşı bir tehdit unsuru haline getirilmesini zorlaştırmaktadır. Din kalbe doğru yönelen bir iç yolculuk denemesidir. Belki bundan dolayı İmâm Mâturidî, "iman ve amel birdir" tezini reddetmiş, amelin imandan bir cüz olarak görülmeceğini ifade etmiş, dinde asıl olanın tevhide iman olduğunu belirtmiştir. Böylece o, dinin bir tür zorlamalı davranış biçimi olarak sunulmasını doğru bulmamıştır. Ona göre iman, hiçbir baskı ve zorlamanın mümkün olmadığı bir yerde bulunmalıdır. O yer kalptir.

İman amel ayırımının bir sonucu da hiçbir cemaatin, cemaat olma bakımından birey üzerinde bir hakka sahip olmadığını kabul etmektir. İnsanın insanlığını gerçekleştirebilmesi, kolektivite alanında müminler cemaatine dâhil olmakta değil kalbin

derinliklerinde bulunan Bir'le ilişkisi sadedinde meydana gelmektedir.

Bu görüşten hareketle İslam'ın şekli şartlarına değil, ruhuna, özüne bakmayı şiar edinen, insanın bilincinde ruhi kuvvet kaynağı olarak Allah fikrini yükselişe geçiren böylece Allah ile daha hür ve daha bireysel ilişkiyi esas alan bir dindarlık biçimi geliştirmek mümkündür.

İman amel birlikteliği, bedensel dini pratikleri düzenleme yoluyla cemaat ilişkilerindeki sınırları pekiştirme gayesine yönelik siyasal bir proje gibidir. Bu, mekâna, dinsel ritüellerle bağlı olma anlamını da taşımaktadır. İman amel ayırımında kalbi duyuş esastır. Aynı zamanda İman amel ayırımında bir arada oluş, dinsel deneyim üzerine oturmamakta, daha özgür, daha serbest bir hayat nizamı ve daha geniş bir toplumsallık vadetmektedir. İman amel ayırımı, Sennett'in deyimi ile söylenecek olursa, "şehir şefkati"<sup>38</sup>ni esas alan bir düzenlemedir.

## Dipnotlar

- 1 Ebu Mansur el-Mâturidî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı İslami Araştırmalar Merkezi Yayınları, Ankara 2002, s. 239, 251.
- 2 Mâturidî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s. 9.
- 3 Mâturidî, *Tevilatü'l-Kur'an*, Haz. Ahmet Vanhoğlu- Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınları, İstanbul 2005, c. II, s. 10.
- 4 Mâturidî, *Tevilat*, c. XIV, s. 225-226.
- 5 Mâturidî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s. 403.
- 6 Bkz. Brian Keeble, "Gelenek ve Birey", *Geleneğe İhanet*, haz. Harry Oldmeadow, çev. Tahir Uluç, İnsan Yay., 2013, s. 66.
- 7 Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümalıktan Evvel Türk Dinleri; Şamanizm*, notlarla yayına haz. Turhan Yörükân, Yol Yay., Ankara 2005, s. 125
- 8 Yusuf Ziya Yörükân, *Ebu'l-Feth Şehristani Mîlîl ve Nihal Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme Mezhepler tetkikinde Usul*, yayına haz. Murat Memiş, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, s. 198.
- 9 Bkz. A.S. Tritton, *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1983, s. 174.
- 10 Bkz. Jack Goody, *Tarih Hırsızlığı*, çev. Gül Çağalı Güven, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2012, s. 2-4.
- 11 Bkz. Samir Amin, *Modernite, Demokrasi ve Din*, çev. Fikret Başkaya, Özgür Üniversite Yay., Ankara 2006, s. 68.
- 12 Bkz. Amin, *Modernite, Demokrasi ve Din*, s. 28.
- 13 Mâturidî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s. 192.
- 14 Bkz. Ulrich Rudolph, "Al-Mâturidî's Concept of God's Wisdom", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturidî ve Mâturidilik, Milletler Arası tartışmalı İlmi Toplantı*, M. Ü. İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul 2012, s. 45.
- 15 Allah'ın tekvin sıfatı ile ilgili ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bkz. Arif Yıldırım, *Allah'ın Tekvin Sıfatı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1995, s. 242-276.
- 16 Bkz. Fazlur Rahman, *İslam'da İhya ve Reform*, çev. Fehrunnisa Terkan, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s. 157.
- 17 Bkz. Mâturidî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s. 174-175.
- 18 Bkz. Kalmahan Erjan, *İmam-ı Mâturidî'de Peygamberlik*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003, s. 8-13.
- 19 Mâturidî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s. 179.
- 20 Mâturidî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s. 172.
- 21 Mâturidî, *Tevilat*, c. II, s. 10.
- 22 Mâturidî, *Tevilat* c. IV, s. 48.
- 23 Mehmet Zeki İşcan, "İslam Düşüncesinin Entelektüel Temellerinin Yeniden Yorumlanmasında Mâturidî'nin Katkısı", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 12, sayı: 34, 2008, s. 22.
- 24 Mâturidî, *Tevilat*, c. XVI, s. 80.



## ULUSLARARASI İMÂM MÂTURİDÎ SEMPOZYUMU

- 25 Mâturidi, *Tevilat*, c. I, s. 199.
- 26 Mâturidi, *Tevilat*, c. III, 77.
- 27 Bkz. Necmettin Öztürk, *Mâturidî'nin Kelam Sisteminde Ehl-i Kitap Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010, s. 88.
- 28 Mâturidi, *Tevilat*, c. I, s. 88.
- 29 Bkz. Hanifi Özcan, "Mâturidî'ye Göre Din Şeriat Ayırımının Felsefi Temelleri, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturidî ve Mâturidilik, Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı*, M. Ü. İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul 2012, s. 138-140.
- 30 Bkz. Kamil Miras, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, (Müellif: Zeynuddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif b. ez-Zebidi) Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, tsz, c. V, s. 118-119.
- 31 Mâturidi, *Tevilat*, II, 421.
- 32 Mâturidi, *Tevilat*, c. II, s. 378.
- 33 Mâturidi, *Tevilat*, c. V, s. 60.
- 34 Halis Albayrak, *Kur'an'ı Anlamak Kur'an'ın Ne Olduğunu Anlamak*, I. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, (03-05 Şubat 1995) Fecr yay., Ankara, 1995, s. 166.
- 35 Bkz. Farhad Daftary, *İslam'da Entelektüel Gelenekler*, çev. Muhammed Şeviker, İnsan Yay., İstanbul 2012, s. 101-103.
- 36 Bkz. Turgut Cansaver, *Kubbeyi Yere Koymamak*, haz. Mustafa Armağan, Timaş Yay., İstanbul 2013, s. 16-26.
- 37 Bkz. Harry Oldmeadow, "Çağların İşaretleri ve Geleneğin Işığı", *Geleneğe İhanet*, s. 25.
- 38 Bkz. Richard Sennett, *Flesh and Stone, The Body and City in Western Civilization*, New York, Norton 1996, s. 370.