

İmam Mâturîdî'ye Göre Diyanet-Siyaset Ayrımını ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi

SÖNMEZ KUTLU
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Din-siyaset ilişkisi, Doğu'da ve Batı'da tarih boyunca sorun olmuş ve siyasi hakimiyetin kime ait olduğu sürekli tartışılmıştır. Ruhban sınıfıyla devlet adamları arasında iktidar mücadelelerin yaşandığı Batı dünyası, din ve devlet işleri birbirinden ayırmayı amaçlayan laiklik anlayışıyla birlikte soruna farklı bir çözüm üretmeyi başarmıştır. Bütün dünyayı etkileyen bu yeni durum karşısında Müslüman toplumlar, din-siyaset ilişkisini yeniden değerlendirmek suretiyle yeni çözümler üretmek istemişlerse de, Batı tipi bir laikleşme sürecinin dışında kalmayı başaramamış ve birbirinden farklı laiklik tecrübeleri üretmeye başlamıştır. Ancak, İslam'da ruhbanlık olmadığı için, Hıristiyanlıkta olduğu gibi, ruhbanlarla devlet arasında hakimiyet veya iktidar mücadelesi yaşanmamıştır. Genelde din âlimleri, siyasetin yanında ve çoğu kere de emrinde olmuştur. İslam'ın ilk dönemlerinde hakimiyet mücadeleleri Kureyş'in iki büyük boyu Haşimiler ve Emeviler arasında cereyan etmiştir. Daha sonraları, gerek Sünniler gerekse Şiiiler, halifeleri veya imamları Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak görmüş, onlara sınırsız dinî, siyasi ve hukuki yetkiler vermişlerdir. Hatta onlara, Allah'a ait bazı sıfat ve isimler verilerek hiçbir makam tarafından sorgulanamayan dokunulmaz kişiler hâline getirilmişlerdir.

İslam dünyasındaki kendine özgü laikleşme çabalarının en köklüsü ve en eskiye gideni Tanzimat Fermanı'yla birlikte başlayan ve Türkiye Cumhuriyeti'yle şekillenen Osmanlı tecrübesidir. Bugün Türkiye Cumhuriyeti'nde, diğer İslam ülkelerinden çok önce benimsenen ve uygulanmakta olan bir laiklik söz konusudur. Bu ayırım, hukukî, teolojik ve sosyolojik argümanlarla meşrulaştırılmaya çalışılmış olmakla birlikte, henüz tam olarak gerçekleştirilememiştir. Ancak, bu meşrulaştırma teşebbüslerinde, hilafetin kaldırılmasıyla ilgili Büyük

ğ ve diğerlerine karşı bir üstünlük kazandırmadığı son derece açıktır.⁸ Ayrıca peygamberin seçtiği kabileye, peygamber kendilerinden çıktı diye, ölümünden sonra siyasi veya siyasi olmayan makamları ellerinde tutma imtiyazı da verilmiş değildir. Dolayısıyla hilafet ve hakimiyet meselesi, "dinî olmaktan ziyade dünyevî ve siyasî bir meseledir. Doğrudan doğruya milletin işidir. Onun içindir ki, *nusûs-i şerîyye*de bu mesele hakkında tafsilat yoktur."⁹ Dolayısıyla Kur'an, siyasi ve hukuki konularda hakimiyet yetkisini tamamen insanlara bırakmış ve topluma ait işlerin insani birikimin sunduğu imkânlardan faydalanaarak toplum tarafından düzenlenmesini ve yürütülmesini istemiştir.¹⁰

Hz. Muhammed'in uygulama ve tavsiyelerinin, diğer konularda olduğu gibi bu konuda da, Kur'an'ın ortaya koyduğu genel çerçeveye uygunluk arz ettiğini görmekteyiz. Bundan dolayı, Hz. Muhammed öldüğünde, kendinden sonra imam veya halife olacak kişiyi gizli veya açık olarak belirlememiştir. Hz. Muhammed'in, temizlik ve misvak kullanmaya varıncaya kadar son derece ayrıntılı konularda tavsiyelerde bulunmasına rağmen, bu konuda, hiçbir açıklamada bulunmaması ve hadislerinde siyaset kelimesinin hiç kullanılmaması son derece anlamlıdır. Öyle anlaşılıyor ki, dünyevi işlerin düzenlenmesi toplumun tamamını ilgilendiren bir konu olduğu için, kendi yöneticisini seçme yetkisini bütün Müslümanlara ait bir hak olarak görüyordu. Bu yüzden, Hz. Muhammed, sahip olduğu hukuki ve siyasi yetkilerini başka birine asla devretmemiştir. Çünkü İslam'da, teolojik olarak, Hıristiyanlıkta olduğu gibi dinî ve dünyevi otoriteyi elinde tutan ruhbanlık sınıfı yoktu. Eğer o, sahip olduğu yetkileri devretmiş olsaydı, böyle bir sınıfın oluşmasına sebebiyet vermiş olacaktı. Aslında Hz. Muhammed'in devlet başkanlığı misyonu, ilahi kaynaklı olmayıp, tamamen içinde yaşanan sosyal ve siyasi gelişmeler sonucunda elde edilmişti. Başka bir ifadeyle, bu göreve layık görülmesi onun beşer olarak elde ettiği başarılarının ve bu konudaki kabiliyetinin sonucuydu. Hatta peygamberlik gelmeden önce de, liderlik vasfını kullanarak ihtilafı konularda hakemlik yaptığı bilinmektedir. Böyle görüldüğü için Müslümanlar, zaman zaman, Hz. Peygamber'in çeşitli konulardaki vahye dayanmayan kişisel görüşlerini eleştirebilmişler ve ona alternatif görüşler ortaya atabilmişlerdir. Bundan dolayı, başta Kur'an olmak üzere, kaynaklar Hz. Muhammed'i melik/kral vasfıyla tanımlamaktan kaçınmıştır.¹¹ Çünkü meliklik ve sultanlık, kuvvet, galebe, tagallüb, tasallut, kahur, istila veya cebr yoluyla elde edilir.¹² Hâlbuki Kur'an, "sen onlar üzerinde zorba değilsin"¹³ diyerek onu bir

⁸ Bkz. Mehmet Sait Hatiboğlu, "Hilafetin Kureyşliliği", *AÜFD*, XXIII (1978), s. 136-7.

⁹ Seyid Bey, *Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, Ankara 1923, s. 2; Seyid Bey, *Hilafetin Mâhiyet-i Şerîyyesi*, Büyük Millet Meclisi Matbaası, Ankara 1924, s. 10. (Bu kitap, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin, 3 Mart 1340 tarihinde yapılan ikinci toplantısında yapılan konuşmanın metnidir.)

¹⁰ Krş. Ahmet Akbulut, "Kur'an'ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", *İslâmî Araştırmalar*, 8, (1995), sayı: 3-4, s. 151; Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Din ve Devlet İlişkileri*, Muğla 1997, s. 37.

¹¹ Örneğin bkz. en-Nâşî el-Ekber, *Mesâ'ilu'l-imâme*, thk. Joseph Van Ess, Beyrut 1971, s. 49.

¹² Nâşî el-Ekber, *Mesâ'ilu'l-imâme*, s. 49; krş. Seyid Bey, *Hilafetin Mâhiyet-i Şerîyyesi*, s. 19.

¹³ 88. Gâşîye, 22.

Millet Meclisi'ni ikna etmek üzere bir konuşma yapan ve millî hakimiyet tezi- ni işleyen Türk hukukçu Seyyid Bey'in görüşlerinde, her ne kadar doğrudan Mâtürîdî'nin kendi eserlerine referans yoksa da, Hanefi-Maturidiliğin hukuki ve kelami metinlerini referans aldığı ve sık sık atıflarda bulunduğu açıkça görülmektedir. Ancak, Mâtürîdî'nin eserlerine atıfta bulunmaması, eserlerinin elinde olmaması ve onları inceleme imkânı bulamamış olmasından dolayıdır. Yoksa mutlaka onlardan yararlanırdı. Çünkü görüşlerinin temellendirdiği diğer metinler, aslında Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî'nin (333/944) yorumcuları veya takipçileri tarafından kaleme alınan metinlerdi. Biz, bu makalemizde, diğer Hanefi-Maturidi metinlere önemli etkileri olduğunu sandığımız Mâtürîdî'nin bir kısım görüşlerini ele almak istiyoruz.

İmam Mâtürîdî'nin görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için, dönemine kadar din-siyaset ilişkisinin dinî metinlerde ne şekilde ele alındığına ve dinî politik ekollerce nasıl anlaşıldığına kısaca değinmenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

Kur'an'da konuyla ilgili ayetler incelendiğinde, din-siyaset ilişkisi açısından şu tespitleri yapmak mümkündür. Kur'an; inanç, ibadet ve ahlak konularına doğrudan ve ayrıntılarıyla yer verirken siyasi konulara, evrensel nitelik taşıyan genel ilkelerin dışında herhangi bir belirlemede bulunmuş değildir. Örneğin Hz. Peygamber'den sonra halife kim olacak, hangi şartları taşıyacak, devletin yapısı ve yönetim biçimi nasıl olacak gibi kurumsal siyasetin konularına ilgi duymaz ve herhangi bir açıklamada bulunmaz. Siyaset kadar diğer konuları da ilgilendiren bu temel prensipler, genel olarak, Müslümanların işlerinin kendi aralarında meşveret/danışma yoluyla çözülmesi,¹ insanlar arasında adaletle ve hakkaniyetle hükmedilmesi,² yetki sahiplerine itaat edilmesi,³ emanetlerin ehline verilmesi,⁴ insanlar arasında üstünlüğün takva ile olduğu⁵ şeklindeki prensiplerden oluşmaktadır. Din-siyaset ilişkisinde en çok gündeme getirilen halife ve imam kavramları, iddia edildiği gibi, Kur'an'da, siyasi otoriteyi elinde tutan kimse anlamında kullanılmamaktadır. Birincisi, özgür iradeli ve kendi adına güzel işler yapmaya namzet Allah'ın her kulu anlamına gelmektedir.⁶ İkincisi ise, farklı farklı anlamlarda kullanılmakla birlikte, bu bağlamda insanlara örneklik ve önderlik yapan kişi anlamında, peygamberlik makamı için kullanılmıştır.⁷ Aslında bu tür kullanımlarda peygamberlik makamının dahi bir sülale imtiyazı olmadığı, gönderilen elçinin sülalenin mensuplarına fazilet sağlamadığı

¹ 42. Şûrâ, 38; 3. Âlu İmrân, 159.

² 4. Nisâ', 58.

³ 4. Nisâ', 59.

⁴ 4. Nisâ', 58.

⁵ 49. Hucurât, 13.

⁶ Bkz. 2. Bakara, 30; 6. En'âm, 165.

⁷ "Hz. İbrahim'e Cenab-ı Hak: 'Seni insanlara imam (başkan) yapacağım' buyurduğu zaman, bu peygamber: 'Benim zürriyetimden de' diyerek, kendi sülalesinden de imamlar gelmesi niyazında bulunmuş, fakat şu cevabı almıştır: 'Benim ahdim (vazife teklifim) zalimlere erişmez.'" (2. Bakara, 124).

iddia ettiği için, bir çeşit teokrazi olarak görülebilir. Bu anlayış, İslam'ın siyasallaştırılmasıyla sonuçlanmıştır. Bir başka açıdan değerlendirildiğinde, Şii siyaset anlayışıyla Tanrı'nın hukuki ve siyasi otoritesini temsil ettiğini iddia eden Katolik Kilisesi'nin anlayışı arasında benzerlikler vardır.

Sünni siyaset nazariyesine göre, imamların seçimi Müslümanların önde gelenlerine veya kendilerine bırakılmıştır. Dolayısıyla imamların seçimi, Müslümanların ihtiyâr ve biat etmesiyle gerçekleşir. Ancak onlar, hakimiyeti Kureyş kabilesinin mensuplarına ait görmekte Kur'an'ın temel ilkesi olan Müslümanların eşitliği anlayışına ters düşmüşlerdir. Ayrıca iktidar tarih boyunca, veliaht tayini yoluyla veya güç ve silah yoluyla elde edilmiştir. Aslında Sünniler, hep Hariciler ve Şiayî eleştirmekle meşgul olduklarından, hakimiyet sorunuyla ilgilenerek yeni bir siyaset nazariyesi geliştirememişlerdir. Genelde ilk dört halifenin tarihi sırasının fazilet sırası olduğunu ispat etmek ve her birinin halifeliliğiyle ilgili delil olabilecek rivayetleri bir araya toplamakla meşgul olmuşlardır. Kimlerin imam olacağını Kur'an ve Hz. Peygamber tarafından isim olarak değil ima ile belirlendiğini ileri sürerek Hz. Ebû Bekir'in imametine işaret eden pek çok delil getirmeye çalışmışlardır. Kısaca onlar içinde buldukları devirdeki siyasi yetkinin kime nasıl devredilmesi gerektiği sorunuyla ilgilenmek yerine ilk dört halifenin meşruiyetini ispatlamaya ve onların iktidar dönemlerini bütün dönemler için örnek göstermeye çalışmışlardır. Öyleki Sünni âlimler, Emevi ve Abbasi iktidarına karşı ortak bir tavır dahi geliştirememişlerdir. Kimileri onları meşru sayarken kimileri gayri meşru saymıştır. Taftazânî, Celâluddîn Devvânî, Sadruşşerî'a, İbn Teymiyye gibi sonraki dönem Sünni âlimlerin siyaset nazariyesine getirdikleri *hilâfet-i hakîki* ve *hilâfet-i sûri* ya da *hilâfet-i nübüvvet* ve *hilâfet-i ümmet* şeklindeki yeni ayırımlar ise, meseleyi çözmeye yetmemiştir.¹⁸ Bu ayırımı, "Benden sonra hilafet otuz senedir. Ondan sonra ısrırcı sultanlığa dönüşür," şeklindeki hilafetin 30 yıl olduğunu bildiren bir hadisle temellendirmektedirler.¹⁹ Böylece *hilâfet-i nübüvvet*'in artık bittiği *hilâfet-i ümmet*'in olabileceği ileri sürülmüştür. Ümmetin halifesi olabilmek için milletin kendi arzusuyla seçilmiş ve biat edilmiş olarak bu makama oturmak gerektiği şeklindeki hakimiyet-i milliyeye fikri, 20. yüzyılda Seyyid Bey tarafından hukuki açıdan temellendirilebilmiştir.²⁰

Sünni düşüncede *hilâfet-i nübüvvet*'i tartışma dışı bırakmak üzere yapılan yukarıda zikredilen ayırımdan önce, kayda değer en önemli tartışmanın Mâtürîdî tarafından "hilafetin Kureyşliliği" ile ilgili rivayet üzerinde başlatıldığını görmekteyiz. Bu rivayet genelde Sünni âlimler tarafından her durumda doğru olarak kabul edilmiştir. Sadece Mâtürîdî, son derece önemli değerlendirmeler ya-

¹⁸ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hakimiyeti Milliyeye*, s. 13 vd.

¹⁹ Bu rivayetin çeşitli varyantları için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I. 116; Ebû Dâvûd, *Sünen*, İstanbul 1992, III. 676.

²⁰ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hakimiyet-i Milliyeye*, s. 14.

kral veya melik gibi güç ve zor kullanmaması konusunda uyarmış ve onun ne insanların ne de Allah'ın vekili olmadığını açıkça bildirmiştir.¹⁴

Hz. Muhammed'in siyaset ve devlet başkanlığı konusundaki bilinen tavrına ve uygulamalarına rağmen, Hz. Ebû Bekir'in halife olarak seçimi sırasında "İmamlar Kureyş'tendir,"¹⁵ şeklinde bir rivayet nakledilmiştir. Bu sözde hadis, Müslümanların siyasi hayatlarını belirlemede son derece etkili olmuş ve çok erken dönemlerden itibaren Kureyş'in iki büyük boyu arasında iktidar mücadelesine sebep olmuştur. Ayrıca her iki Kureyş kabilesinin devlet başkanlığına karşı çıkan ve diğer Arap kabilelerinin de bu konuda hak sahibi olduğunu söyleyen Haricilerin ortaya çıkışını hazırlamıştır. Hariciler, dünyevi ve siyasi hakimiyetle hiçbir alâkası olmadığı ve tamamen mutlak gücün ona ait olduğunu bildirdiği hâlde, "...Hüküm, yalnız Allah'ındır..."¹⁶ ayetine dayanarak "Hakimiyet Allah'ındır," demişlerdir. Allah'ın hakimiyetini Müslüman toplumlar vasıtasıyla gerçekleştirdiğine inanan ve kendilerini toplumun yerine koyan Hariciler, bu siyasi egemenliği kullanma hakkına sahip vekiller olarak gördükleri için toplumsal otorite adına hareket etmişler¹⁷ ve Emeviler ile Abbasiler döneminde İslam toplumlarını tehdit eden pek çok şiddet eylemlerine başvurmuşlardır.

Sonraki dönemlerde sahih kabul edilen ve hadis kitaplarına giren "İmamlar Kureyş'tendir," rivayetine dayanarak, Sünni âlimlerin hakimiyeti/hilafeti genel anlamda Kureyş'e tahsis ettiğini görmekteyiz. Şia ise, çoğunlukla, hakimiyeti Hz. Peygamber'in Fâtüma'dan olan soyundan gelen 12 kişiye ait olduğunu ileri sürmektedir. Haricilerin Allah'ın hakimiyetini karizmatik bir topluma tahsis etmesi şeklindeki siyaset nazariyeleri bir kenara bırakılırsa, temelde İslam düşüncesinde birisi Şianın teokratik siyaset anlayışı, diğeri onlara bir reddiye ve cevap niteliğindeki Sünni anlayış olmak üzere iki farklı siyaset nazariyesi geliştirilmiştir.

Şii-İmamîyenin imamet nazariyesine göre, imamet konusu dinin en temel konularından olup, insanların ihtiyârına ve seçimine bırakılması doğru değildir. Bu sebeple Allah'ın peygamber gönderdiği gibi her dönemde bir imam tayin etmesi kendisine vaciptir. Devlet başkanlığı makamına gelecek imam/imamlar, masum olup Kur'an ve Hz. Peygamber tarafından nass ve tayinle önceden açıkça belirlenmiştir. Bunlar Hz. Ali ve onun Fâtüma'dan olan soyundan toplam on iki kişidir. Hz. Peygamber'den sonra, dinî ve dünyevi konularda siyasi ve hukuki yetki onların elindedir. İmamet, bir inanç esasıdır, dolayısıyla imamlara itaat dinen vaciptir. Şii âlimler, Hz. Ali'nin tayinini ispatlamak için pek çok eser yazmış ve yüzlerce ayet ve uydurma rivayetleri delil olarak kullanmışlardır. Şianın siyaset nazariyesi, hakimiyetin imamlara Allah tarafından verildiğini

¹⁴ 39. Zümer, 41; 17. İsrâ', 54.

¹⁵ Buhârî (256/870), *el-Câmi'u's-şâhih*, İstanbul 1992, VIII. 105; VIII. 105; IV. 155; Ahmed b. Hanbel (241/855), *el-Musned*, İstanbul 1992, IV. 129, 183, 421; Dârimî, *Sünen*, İstanbul 1992, I-II. 557.

¹⁶ 6. En'âm, 57; 12. Yûsuf, 40.

¹⁷ Bkz. Akbulut, "Kur'an'ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", s. 150.

şeyleri en iyi bilen birisi olması gözetilmeli ve bu şartları taşıyan kim olursa olsun imamete o getirilmelidir. Çünkü Allah'ın kitabında böyle istenmektedir: "...Muhakkak ki Allah yanında en değerliniz, O'ndan en çok sakınanınızdır..."²³ Ayrıca malların ve ırzların emanet edileceği kişilerde takva özelliğinin aranması da, bunun delilidir. Çünkü bu görevi takva vasfıyla yerine getirebilirler. Bu bakımdan *diyanet* açısından gözetilmesi gereken şey, takvadır.²⁴ Öyle anlaşılıyor ki, Mâtürîdî'ye göre, imamların Kureyş'ten olması fikri, ister Peygamber'in sözü olsun ister sahabe böyle istemiş olsun, bu dinî olmaktan çok, siyasi ve sosyolojik bir tercihtir. Ona göre böyle bir tercih iki önemli sebebe dayanmaktadır. Birincisi, imamet dinî bir yönü olmakla beraber daha çok idari ve siyasi bir konudur. Bu yüzden, imam olacak kişinin takvanın yanı sıra küçük düşürülmemiş ve nefret edilmeyen bir nesebe mensup olmasına ihtiyaç vardır; insanların kendilerini güçlü ve saygın olarak bildikleri bir soya nisbet etmesi de bundandır. Ayrıca Kur'an'ın, Kureyş lehçesiyle inmiş olması da bu konuda dikkate alınmalıdır. O hâlde şöyle bir sonuca varabiliriz: Nübüvvetin bir soyda, melikliğın başka bir kavimde devam ettiği bilindiğine göre, *diyanet* ve *siyaset* konusunda şu iki hususun gözetilmesi gerekir. *Siyasi yetki* kralların elindedir, *diyanet yetkisi* ise nebilerin elindedir. Zaten Kur'an'da bu ikisinin tek bir kavimde birleşmediği bildirilmiştir: "Musa'dan sonra İsrailoğullarının ileri gelenlerini görmedin mi? Peygamberlerine: 'Bize bir hükümdar gönder, (onun önderliğinde) Allah yolunda savaşalım,' demişlerdi."²⁵ Durum böyle olunca *diyanet/nübüvvet*, o işi yürütebilecek kişiye verilir; idare ve siyaset ise halk arasında saygınlığıyla öne çıkan seçkin kabileye/kavme verilir. Diğer taraftan, soy ve nesebin, insanların iyi ve güzel davranışlara sevk eden, kötü ve çirkin davranışlardan uzak tutan şeylerden biri olduğu da bir gerçektir. Böyle kişiler emaneti daha iyi koruyabilir. Ayrıca, âlimler evlilik ve nikâh konusunda Kureyş'i diğer kabile ve soylardan üstün gördüler. Başkalarını bu konularda onlara denk görmediler. Bu sebeplerden dolayı Resulullah, onlara bu şekilde davrandı. Hilâfetin durumu da aynı şekildedir. İmametın Kureyş'e tahsisinin iki ayrı sebebi daha vardır. Birincisi, bütün kabilelerden böyle bir şeyi istemek son derece zor bir şeydir. Bundan dolayı tek bir kabileye tahsis edilmek suretiyle diğerlerinden bu ağır yükü kaldırdı. İkincisi, muhtemelen Hz. Peygamber, Müslümanların işlerini idare etmeye layık kimselerin sürekli var olacağını biliyordu.²⁶

Mâtürîdî'nin diyanet-siyaset ayırımı yapması ve birincisini peygamberlere, ikincisini ise kral/meliklere tahsis etmesi, dönemine kadar konuyla ilgili yapı-

²³ 49. Hucurât, 13.

²⁴ Nesefî, Mâtürîdî'nin bu görüşlerini onun bize ulaşmayan *Mağâlât* adlı eserinden aktarmaktadır. Bkz. Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed (508/1114), *Tabşuratu'l-edille fi uşûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003, II. 437.

²⁵ 2. Bakara, 246.

²⁶ Nesefî, *Tabşuratu'l-edille*, II. 437-439. Mâtürîdî'nin Hilâfet'in sorumluluk ve yetki alanlarına dair görüşleri için bkz. *Tabşuratu'l-edille*, II. 439-440.

parak ilk defa bir konunun siyaseten ve sosyolojik olarak doğru olabileceği, ancak diyanet açısından farklı olabileceği tezini ileri sürmüştür. Ancak Mâtürîdî'nin pek çok konuda görüş belirtmesine rağmen, bize ulaşan eserlerinde ve Mâtürîdî edebiyatta onun hilafet/imamet konusundaki görüşleriyle ilgili yeterli bilgiye rastlanmaması son derece şaşırtıcıdır. Çünkü bizim burada üzerinde duracağımız diyanet-siyaset ayırımıyla ilgili görüşleri, ona nispet edilen *Maḳālât* adlı eserinden Nesefî tarafından aktarılmaktadır. Bu yüzden siyasi konulardaki görüşleri hakkında tam bir sonuca varmak ancak *Te'vilât*'ın yayımlanması ve imamet konusunda Karmati ve Şiilere yazdığı kayıp eserlerinin bulunmasından sonra mümkündür.

Mâtürîdî'nin *Kitābu't-tevhîd*'inde imamet kısmının bulunmaması oldukça önemli sorular akla getirmektedir. Acaba Mâtürîdî, diyanet-siyaset ayırımı dolayısıyla bu konuyu hukuki eserlerinde mi ele almak istedi veya siyasi bazı endişeleri ve döneminin iktidarıyla aralarındaki anlaşmazlık dolayısıyla yazmak istemedi mi, ya da ömrü yazmaya kâfi gelmedi mi? Yazdıysa şayet neden bize ulaşmadı? Hiç yazmadığı ve bu konuda bize hiçbir şeyin ulaşmadığı da söylenemez. Çünkü *Te'vilât*'ta "Allah'a, Resulü'ne ve 'ulû'l-emr'e itaat edin,"²¹ ayetinin yorumunda 'ulû'l-emr'i seriyye komutanları ve fakihler olarak yorumlama eğilimindedir. Aynı yerde Şiânın özelde 'ulû'l-emr'i masum imamlar olarak yorumlamasına, genelde de imamet nazariyesine ciddi eleştiriler yönelmektedir.²² Bu da onun *Te'vilât*'ta konuyla ilgili diğer ayetlerin yorumunda önemli bilgiler vermiş olabileceğini akla getirmektedir. Bununla birlikte, gerek onun kayıp eserlerinden, özellikle *Maḳālât*'ından alıntılarda bulunan Mâtürîdî kaynaklarda gerekse de doğrudan yapılan alıntılarda din-siyaset ilişkisi konusunda Mâtürîdî'nin özgün ve önemli bazı görüşlerine yer verilmektedir. Onun diyanet-siyaset ayırımıyla ilgili görüşünü, Nesefî'nin *Tabşuratu'l-edille* adlı eserinde, "imametın Kureyşliligi" rivayetiyle ilgili tartışmalar bağlamında Mâtürîdî'den yaptığı uzunca bir alıntıdan öğrenmekteyiz.

Daha önce ele alındığı gibi, "imamların Kureyş'ten olması" rivayeti konusunda her mezhep mensubu, birbirinden farklı görüşler ileri sürmüştür. Hariciler, bazı Mürciiler ve Mutezilenin çoğunluğu hariç, diğer mezhep mensupları bu rivayeti devlet başkanlığı için Kureyş'ten olmayı şart koştuğu şeklinde yorumlamışlardır. Ancak, tespit edebildiğimiz kadıyla, hiç kimse rivayete ilgili Mâtürîdî'nin yaptığına benzer bir yorum yapmamıştır. Mâtürîdî, diğerlerinden farklı olarak, 'diyanet-siyaset' ayırımına giderek bu rivayetdeki hilafetin Kureyş'e tahsisini, *diyaneten* değil *siyaseten* doğru olduğunu savunmuş ve bu görüşünü şöyle açıklamıştır: Dinî açıdan, imam olacak kişinin öncelikle Allah'tan en çok sakınan, insanların problemlerini çözmede en basiretli ve onların yararına olan

²¹ 4. Nisâ', 59.

²² Geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mansûr (333/944), *Te'vilât*, Topkapı Sarayı Medine Bölümü, Nu: 180, v. 110 a-112a.

önceki peygamberin şeriatına uymak söz konusu değildir.³⁴ Aslında belli dönemin şartları içerisinde şekillenen şeriatın, beşerî ve ilahi olmak üzere iki yönü vardır. Bu sebeple Mâtürîdî, bir şeriatın kendi içinde de neshin olabileceğini kabul etmiştir. Fakat ona göre, nesih "bir hükmün yürürlükten kaldırılma vaktinin açıklanmasıdır. Bu bir bedâ olmayıp daha önceki hükümle de çelişmez. Aksine belirli bir süre için konulmuş olan önceki hükmün süresinin bitmesi üzerine yine belirli bir süre için hükmün yenilenmesidir. (...) Allah herhangi bir hükmün süresi bittiğinde, süresi belirli yeni hükümler ve şeriatlar koyar. Bunu da bazen bizzat kendisi kitabıyla, bazen de Resulü'nün diliyle açıklar."³⁵ Bunun anlamı bir hükmün konulmasına esas oluşturan maslahatın ortadan kalkması durumunda hükmün de sona ermesi, ortaya çıkan yeni bir maslahat gereği yeni bir hüküm konulması demektir.³⁶

Şeriatların oluşmasında, insanların farklı anlayışlarının ve değişen şartların önemli rolü olduğunu kabul ettiği için olsa gerek, Şeriat'taki herhangi bir hükmün varlık sebebinin ortadan kalkması veya süresinin sona ermesi durumunda beşerî müdahaleyle, yani ichtihadla bir hükmün sona erdirilebileceğini ileri sürmektedir. Buna örnek olarak Hz. Ömer'in kaşpleri İslam'a ısındırılacak olanlara (*mu'ellefe-i kulüb*) zekâtı iptal etmesini ve ayetten şöyle bir sonuç çıkarır: "Bu ayette, hükmün uygulanmasına gerekçe oluşturan mânânın/maslahatın yok olması sebebiyle ichtihadla neshin olabileceğine dair bir delil bulunmaktadır."³⁷ Mâtürîdî'den önce ve sonra bu olay için 'icthadi nesih' kavramını kullanan bir kimseyi tespit edemedik. Usûl kitaplarında, kıyasla nesih tartışılmışsa da, başta Mutezile olmak üzere pek çok kişi karşı çıkmıştır. Mâtürîdî, bu konuda Mutezilenin dahi kabul etmekte zorlandığı bir görüş ileri sürmüştür. Diğer yandan yukarıda bahsedilen anlamda şer'î hükümlerde neshin ne zaman ve nasıl vuku bulacağını aklın yetkisine bırakmış ve şöyle demiştir: "Nesihten kaçınmanın aklen imkânsız hâle geldiği durumlarda nesh caizdir, aklen nesihten kaçınmanın mümkün olduğu durumlarda ise caiz değildir."³⁸

Mâtürîdî, iman-amel ayırımı yaparak 'iman'ı, hiç kimsenin sorgulayamayacağı ve kişinin kendi özgür iradesiyle gerçekleştireceği kalbin tasdiki olarak tanımlar. Bu alana hiç kimse müdahale edemez. Ameller ise imandan sonra emredilmiştir. Ameller, imanun bir parçası değildir. İman amelin sebebidir. Amel imanun sebebi değildir. İmandan sonra gerçekleşen ilkelerdir. İman konusunda bütün Müslüman ve müminler eşittir. Kureysli bir müminle, Arap olmayan bir mümin arasında iman bakımından fark yoktur. İnsanlar arasında, üstünlük

³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, Nu: 180, v. 174b., 609b, 704b.

³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, Nu: 180, v. 22b-23.

³⁶ Mâtürîdî'nin, din-Şeriat ayırımıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu'nun *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (haz. Sönmez Kutlu, Ankara 2003) adlı kitabına yazdığı "Giriş" kısmı, s. 39-45.

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, Nu: 180, v. 251a.

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, Nu: 180, v. 260a. Ayrıca bkz. Özdeş, 174-175.

miş tartışmalar ve ileri sürülen görüşlerle mukayese edildiğinde, son derece önemlidir. Buradan hareketle Peygamber'in *diyanet/nübüvvet* görevinin, Allah tarafından kendisine verilmiş bir görev iken, devlet başkanlığının ilahi bir misyon gereği olmayıp kendi siyasi ve icthadi tercihi olduğu söylenebilir. Ancak o, bir kral, melik veya sultan değildi. Zaten başkanı olduğu devlet, bütün unsurlarıyla ve kurumlarıyla oluşmuş bir devlet değildi. Bu kurumsallaşma ilk dört halife döneminde tamamlandı.

Mâtürîdî'nin bu ayırımı, diğer görüşleriyle de uyum içindedir. Hatta hadisler ilgili diğerlerinden farklı bir sonuca varmasına, din-Şeriat ayırımı, iman-amel ayırımı ve icthadi nesih konusunda ortaya attığı görüşleri sebep olmuştur.

Mâtürîdî, din-Şeriat ayırımı fikrini Ebû Hanîfe'den almış olmakla beraber, bu fikri daha da geliştirmiştir. Mâtürîdî, imanı din ve itikad olarak tanımlayarak din-Şeriat ayırımı yapar. Böylece akılla din arasında, Şeriat'la vahiy arasında da bir ilişki kurar: "İman dindir, dinler ise inanılan inançlardan ibarettir. İnançların bulunduğu ve varlığını kendisiyle sürdürdüğü yer kalptir. Tasdikın baskı ve cebr altında tutulamayan mahiyeti ise kalpte bulunan tarafıdır; çünkü, imanın bu noktasına herhangi bir yaratığın tahakkümü nüfuz edemez."²⁷ Geçmişte gönderilen bütün peygamberler ve nebiler tek bir din üzere idiler, yani Allah katında mutlak ve değişmeyen İslam dini üzere gönderilmişlerdir.²⁸ Mutlak dinin içerisine, dinin tevhid, inanç esasları, ibadetin sadece Allah'a ait olması, Allah'a şükürün zorunluğu ve ahlaki ilkeler yer almaktadır. Akılla bilinmelerinin zorunlu olması sebebiyle, bunlara *akliyyât* da demektir. *Te'vilât* ta 'akliyyât'ı şöyle tanımlamaktadır: "Akliyyât, araştırma ve inceleme sonucu ulaşılan tevhid bilgisi, peygamber bilgisi ve diğer bilgilere denir."²⁹ Bu kısımda hiçbir şekilde nesih olmaz. Çünkü bunlar, akılla da ortaya konulabilen ve ispatlanabilen değişmeyen gerçeklerdir. Şeriatlar ise, peygamberden peygambere değişen ibadet şekilleri ve şer'î hükümlerden oluşur.³⁰ Her peygamberin şeriatı ve ahkâmı birbirinden farklıdır.³¹ Bu kısım peygamberin geldiği dönemin şartlarına ve toplumsal maslahatlara göre oluşturulan dinin değişen toplumsal boyutunu ifade etmektedir.³² Din, kalbin fiili iken, Şeriat diğer azaların fiilidir. Daha çok duyulara hitap eden haram-helal gibi hususları ilgilendirir. Bu bakımdan aklın güzel bulunduğu şeylerden farklıdır. Şeriatta değişkenlik söz konusu iken, dinde değişmezlik ve süreklilik söz konusudur.³³ Dinlerde nesih ve değişiklik veya bir

²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara, 2003, s. 377.

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, Hacı Selim Ağa Ktp., Nu: 40, v. 26b-27a, 471a, 564a; *Te'vilât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, v.174b, 412a-b, 507a, 610b, 646a. Krş. Özdeş, Talip, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtı Ehl-i Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, (Doktora tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1997, s. 169.

²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, v. 62b.

³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, v. 128b, 147b, 572a, 609b, 704b.

³¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, Nu: 180, v. 609b, 704b.

³² Krş. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, İstanbul 1995, s. 55.

³³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 235.

da siyasi ve harsi velayetler ortaya çıkmıştır.⁴² Gelişmiş cemiyetlerde dinî velayetin dünyevi, siyasi, maddî, hukuki müesseselere şamil olması doğru değildir. Bu sebeple dinî hükümlerin İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren başlayan diyanî-kazaî hükümler ayırımı,⁴³ daha köklü bir şekilde bugün yapılmalıdır. Çünkü "ilk asırlarda diyanî hükümleri bildirmek üzere müftülük, kazaî hükümleri bildirmek üzere kadılık makamları tesis etmiştir."⁴⁴ Gökalp, bu ayırımını Ebû Hanîfe'nin, müftülük ile kadılık makamını birbirinden ayırması örneğiyle meşrulaştırmaya çalışır. Çünkü Ebû Hanîfe, bu iki makamın birleşmesini caiz görmediği için, ölümü göze alarak, Abbasilere başkadı olmayı kabul etmemiştir. Gökalp'e göre, diyanî-kazaî hükümler ayırımında, vicdan alanına mahsus diyanî hükümler ibadet ve itikadi içermekte olup ifta makamı olan müftülere bırakılmalıdır; yasama alanına ait kazaî hükümler ise, muamelattan (hukuk) ibaret olup, kaza makamında olan hukukçulara bırakılmalıdır. Hukukçular için bu konuda en önemli kaynak her zaman değişebilen örfdür. Bu konuda da Ebû Hanîfe'nin örf ve istihsan görüşünü delil getiren Gökalp, hukukun örf'e bağlı olan kısmının örfün değişmesiyle değişebileceğini savunur.⁴⁵

Görüldüğü gibi Gökalp, din-devlet ayırımı konusunda ileri sürdüğü görüşlerinde Hanefî-Maturidî kültür çevresinden istifade etmiştir. Onun diyanî-kazaî ayırımı, bazı yönleriyle Mâtürîdî'nin diyanet-siyaset ayırımına benzemektedir. Şöyleki, Gökalp, diyanet içerisine sadece ibadet ve itikadi dahil etmekte, ahlakı dışarıda bırakmaktadır. Mâtürîdî ise, her üçünü diyanet içerisine sokmaktadır. Gerek Gökalp gerekse Mâtürîdî, diyanet denilen kısmın, kimsenin müdahale edemeyeceği veya tahakküm altına alamayacağı kalbe veya vicdana ait bir alan olduğunu söyler. Aynı şekilde her ikisi de dinin Şeriat kısmında değişen ve değişmeyen yönler bulunduğunu, örf'e bağlı olanların örfün değişmesiyle değişebileceğini ileri sürer. Ziya Gökalp, şer'î hükümlerin değiştirilmesinde örf'e önemli bir yetki vererek, bunu maşerî vicdana uygun olarak hukukçulara bırakmakta iken, Mâtürîdî, icihad yetkisine sahip fakihlere bırakmaktadır.

Seyyid Bey'in din-siyaset ayırımındaki hukuki yaklaşımına gelince, bu yaklaşımı bütün yönleriyle burada ele almak mümkün değildir. Biz daha çok Hanefî-Maturidî metinlere dayanarak din-siyaset konusuna ilişkin ileri sürdüğü önemli bazı görüşlerine değinmek istiyoruz. Seyyid Bey, Kur'an'da devlet ve

⁴² Ziya Gökalp, "Dinî İctimâî Hizmetleri-1", *İM.*, Cilt: 2, İstanbul 1915 (1331), sayı: 34, s. 742.

⁴³ "Hükümler, ahkâm-ı diyânîyye ve ahkâm-ı kazâîyye olmak üzere ikidir. Bunlardan ahkâm-ı diyânîyye, kuvve-i müeyyidesi münhasıran uhrevî olan tekâlif-i dinîyyedir. Ahkâm-ı kazâîyye ise, dünyevî bir kuvve-i müeyyideye mâlik olan tekâlif-i dinîyyedir. Binaenaleyh ahkâm-ı kazâîyye dinî ahkâm cinsi dahilinde ise de diyânî ahkâm nevinin haricinde müstakil bir nevidir. Ahkâm-ı kazâîyye bugünkü istulahe göre hukuk namı verdiğimiz kaidelerdir. O hâlde İslamiyette hukuk, ahkâm-ı dinîyyeden ma'dûd ise de, ahkâm-ı diyânîyyeden ma'dûd değildir." Ziya Gökalp, "İttihat ve Terakki Kongresi-1", *İM.*, İstanbul 1916, sayı: 48, s. 977.

⁴⁴ Ziya Gökalp, "Diyânet ve Kazâ", *İM.*, İstanbul 1915 (1331), Sayı: 35, s. 757.

⁴⁵ Bkz. Ziya Gökalp, "İctimâî Usûl-i Fıkıh", *Ziya Gökalp ve Din* (Haz. Orhan Metehan, İstanbul 1994) adlı kitap içerisinde, s. 23-27; "Örf Nedir?", s. 31-43.

sadece takvayladır. Muhtemelen, imamların Kureyş'ten olacağı rivayetini eleştirilmesi, iman konusunda müminlerin eşitliği fikrini benimsemesinden dolayıdır.³⁹ Ayrıca Ebû Hanîfe'nin, Kureyş soyundan gelen ve kendilerini kabul ettirmeye çalışan Emevi ve Abbasi halifelerine olumsuz tavırları ve onlarla olan ilişkileri de, rivayetin toplumsal ve siyasi tecrübeyle uyuşmadığını göstermiştir. Bu da Mâtürîdî'nin, ilgili rivayeti farklı anlamasına sebep olmuştur.

Kelami ve fıkhi görüşlerinde Ebû Hanîfe'den etkilenen Mâtürîdî'nin siyasi görüşlerinin, kendinden sonrakilerce tam olarak anlaşılıp sürdürüldüğü söylenemez. Yalnız Ebû'l-Muîn en-Nesefî (508/1114), Ebû İshâk es-Saffâr el-Buhârî (534/1139), Ömer en-Nesefî (537/1142), Serahsî (483/1090), Sadruşşerî'a es-Sânî (747/1346), İbn Humâm (861/1457) ve diğer bazı fakih ve mütekelimlerin, sâ-tır aralarında da olsa, onun görüşlerinden etkilendikleri sezilmektedir. Özellikle Seyyid Bey üzerinde en fazla etkili olan Hanefi fakihî İbn Humâm'ın hilafet tanımını burada kaydetmek istiyorum. O, hukuki açıdan, hilafeti "Müslümanlar üzerinde genel tasarruf hakkına sahip olmak,"⁴⁰ yani Müslümanların işlerini yürütmek üzere kazanılan genel yetki veya vekâlet olarak tanımlamaktadır. Bu tanımdan anlaşılıyor ki, İbn Humâm "Hilafet, Hz. Peygamber'e halef olarak Müslümanların dinî ve dünyevi işlerinde genel başkanlıktır," şeklinde kelami bir bakış açısıyla Taftazânî tarafından yapılan tanımlı kabul etmemektedir. Gerek Mâtürîdî'nin, gerek diğer Hanefi-Maturidi âlimlerin aynı zamanda fakih olmaları, hilafete hukuki açıdan bakmalarında etkili olmuştur. Bu hukuki bakış açısı, din-devlet ayrımını temellendirmeye çalışan çağdaş araştırmacıların işini kolaylaştırmıştır.

Osmanlı'nın sonlarında başlayan din-siyaset ilişkisi tartışmalarında, Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin temsil ettiği akılcı-hadarî din anlayışına ait kelami ve fıkhi metinlerin kullanıldığını görmekteyiz. Dolayısıyla, sorunla ilgili üretilen yaklaşımlarda, Hanefi-Maturidi kelami ve fıkhi metinlerin doğrudan ya da dolaylı olarak etkilerine rastlamak şaşırtıcı olmayacaktır. Etkilenmenin açık olmadığı durumlarda dahi, yakın benzerlikler söz konusudur. Buna örnek olarak Ziya Gökalp'in sosyolojik, Seyyid Bey'in hukuki ve Alî Abdurrâzık'ın teolojik yaklaşımını zikredebiliriz.

Ziya Gökalp'in sosyolojik yaklaşımına göre, toplumların gelişmesine bağlı olarak işler, meslekler, hizmet alanları, yetki ve uzmanlık alanları ortaya çıkmıştır. İnsanları her bir işi tek başına yapmaktan kurtaran işbölümü (*Taksîmu'l-a'mâl*) neticesinde, çeşitli uzmanlık daireleri oluşmuştur. Diğer alanlardaki işbölümü kaidesi, diğer sahalarda olduğu gibi, dinî sahada ve hizmet alanlarında da geçerlidir.⁴¹ Buna ilaveten, daha önce var olan dinî velayetin dışın-

³⁹ Mâtürîdî'nin imanla ilgili görüşleri ve Mürcieden etkilenmesi hakkında geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2003², s. 277-283.

⁴⁰ İbn Humâm, *Kitâbu'l-musâyere*, İstanbul 1979, s. 253.

⁴¹ Geniş bilgi için bkz. Ziya Gökalp, "Diyânet ve Kazâ", *İM*, İstanbul 1915 (1331), sayı: 35, s. 756 vd.; "Hilafetin Hakikî Mahiyeti", *Hilâfet ve Millî Hâkimiyet*, Ankara 1923 (1339) kitabı içerisinde, s. 5.

kiyi elinde tutan kişi, onu sadece halkın menfaatine kullanabilir, zararına kullanamaz.⁵¹

Seyyid Bey'e göre, Kur'an ve hadislerde belirlenmediği için Müslümanların siyasi tecrübeleri de, tarih boyunca farklı olmuştur. Bu tecrübeler, *hakikî hilafet* ve *şeklî hilafet* olmak üzere iki grupta toplanabilir. Birincisi, Hz. Peygamber'den sonra otuz yıl sürmüştür. İkincisi ise, otuz yıl sonrasında oluşturulan şeklî hilafettir. Bu, mülk ve saltanattan, tahakküm ve tasalluttan ibarettir.⁵² İlk zamanlarda hilafetin bu türünde aranan şartların büyük bir kısmı, artık geçerliliğini yitirmiştir. Mesela, halife olacak kişide Kureyşlilik şartı aranır. Bunun sebebi "Kureyş kabilesinin, en şerefli ve bircümle Araplar üzerinde en nüfuzlu olmasıydı. Daha sonra şartların değişmesiyle Kureyş'in eski savet ve şevketi tamamen zail olduğundan, zorunlu olarak bu şartın hükmü kalmamıştır."⁵³ Çünkü İslamiyet, hiçbir kimseye şahsen ve re'sen halk üzerinde tasarrufa yetki vermemiştir. Millet, o kimseye bu yetkiyi vermelidir ki tasarrufa hakkı olabilsin.⁵⁴

Görüldüğü gibi, Seyyid Bey, din-siyaset ilişkisine dair hukuki yaklaşımını temellendirirken, doğrudan Mâtürîdî'nin eserlerine başvurmamaktadır. Ancak, Hanefi-Maturidi hukuki ve kelami metinlerden hareketle hilafetin bir çeşit akit olduğunu ve bu akdin karşılıklı biatla gerçekleşeceğini savunmakta ve buradan hareketle hilafetin bugün için millî hakimiyet anlamına geldiği şeklindeki hukuki yaklaşımı benimsemektedir. Onun, Hz. Peygamber'in şahsında siyaset ve nübüvveti topladığı konusundaki görüşleri Mâtürîdî'nin görüşlerine terstir. Ancak hilafetin Kureyşliliği konusunda, hemen hemen aynı görüşleri savunmaktadırlar. Mâtürîdî, halife olacak kişinin özelliklerine önem verip halkın seçimine vurgu yapmazken Seyyid Bey, bu kişinin halk tarafından seçilmesi ve hakimiyetin halka ait olduğu üzerinde durmaktadır. Seyyid Bey üzerinde etkili olan Hanefi-Maturidi âlimlerin başında Serahsî, Sadruşşerî'a es-Sânî ve İbn Humâm gelmektedir.

Din-siyaset ilişkisinde geliştirilen yaklaşımlardan birisi de Alî Abdurrâzık'ın teolojik yaklaşımıdır. Bu yaklaşımda en dikkat çekici husus, din-siyaset ilişki-

dan başka bir şey değildir. Çünkü ilm-i fıkhıta vekâlet, bir kimse kendi işini başkasına tevfi etmek ve o işte âni kendi yerine ikâme eylemek, diye tarif olunur (bkz. *Mecelle*, 1449. madde). İşte hilafet bu surette bir nev-i akd-i vekâlet mahiyetinde olduğu içindir ki, Cümhür-i Ehl-i Sünnet, hilafetin in'ikâdında umde meşverettir. Yani bilmüşâvere intihâb ve bey'attır, diyorlar" (Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Millîyye*, s. 25-26).

⁵¹ Bu konuda Hanefi hukukçu Serahsî'nin görüşlerine dayanmaktadır. "İmâmü'l-Müslimîn, millet-i İslâmîyye'nin hukûk-i istifâ'da onların nâibidir. Müslümanların hakkı ise, kendilerine nefî olan şeydedir. Binaenaleyh İmâmü'l-Müslimîn, katilî bilâbedel kusa'dan avfetmek hakkına mâlik değildir. Zira müşâren ileyh hukûk-ı müslimîni istifâ için makâm-ı imâmete nasbolunmuştur. Yoksa onları hukukunu ibtâl için değil." Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut t.y., XI. 4-5 (Lakîta bahsinde, bu metne nakledildiği şekliyle rastanmamaktadır). Krş. Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Millîyye*, s. 31.

⁵² Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Millîyye*, s. 15.

⁵³ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Millîyye*, s. 23. Seyyid Bey, bu konuda Hanefi fakih Sadruşşerî'a'nın şu görüşüne dayanmaktadır: "Halife olacak kişinin taşınması gereken şartlardan, zarûretin iskât ettikleri sâküt olmuştur. Zamanımızda Kureyşlilik şartı da sukût etmiştir." Bkz. *Ta'dîlu'l-ülüm*, Antalya Tekeli Kütüphanesi, Nu: 798; v. 283a.

⁵⁴ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Millîyye*, s. 25.

devlet başkanıyla ilgili şartların belirlenmediğinden ve Hz. Peygamber'in de halife olacak kişiyi tespit etmediğinden hareketle, bu işin Müslümanlara bırakıldığını ileri sürer. İslam'ın hem diyanet, hem de siyaseti kapsayan bir din olduğuna; Hz. Peygamber'in şahsında, hem nübüvvet, hem de siyaset görevinin birleştiğine inanır. İşte bu siyasi görev, nübüvvet dolayısıyla terettüp etmiş olan imametdir. O, dini hem tebliğ etmiş hem de uygulamıştır. Bu ise, Müslümanlar üzerinde genel yetki demek olup İslamiyet'in siyasi yönünü oluşturur.⁴⁶ Ancak, Peygamber'in şahsındaki Şeriat koyma yetkisi, hiç kimseye devredilmemiştir. Bunun için imamet/hilafet kelimesinden anlaşılın, hükümettir. Yoksa Şeriat koymakta Peygamber'in vekili ve halefi demek değildir.⁴⁷ Hatta genel yetkiyi elinde bulunduranların veya fakihlerin ortaya koydukları kanunlar veya hükümler, Şeriat, din veya ilahi hükümler olarak kabul edilemez.⁴⁸ Dolayısıyla, buna uygun olarak İbn Humâm'ın daha önce zikrettiğimiz fıkhi tanımını benimser. Bu tanıma göre hilafet, "Müslümanlar üzerinde genel tasarruf (tassarruf-u âmme) hakkına sahip olmak" demektir. Halifenin sahip olduğu halk üzerindeki genel tasarruf yetkisine, fıkıh dilinde tam idari yetki (velâyet-i âmme) denir. Halife bu kuvveti doğrudan doğruya milletten alır. Bu kuvvet ve bu hakimiyet, milletin kendi hakkıdır. Millet, bunu biatla halifeye devreder.⁴⁹ Ona göre, hilafet vekâlet türünden bir akit olup karşılıklı icap ve kabulle gerçekleşir. Bu vekâleti verme yetkisi ise, millettir. Dolayısıyla, hilafette hakimiyetin kaynağı millettir/halktır.⁵⁰ Halkın verdiği bu yet-

⁴⁶ Seyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyeye*, s. 7-8.

⁴⁷ Seyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyeye*, s. 8. "İslâmiyette ne halifenin ne müfti ve şeyhülislâmın, ne de mezhep müessisleri büyük müctehidlerin, hülâsa hiçbir kimsenin böyle vaz-ı şeriatta tahlil ve tahrim hususunda zerre kadar selâhiyeti yoktur. Binaenaleyh İslâmiyette Hıristiyanlıkta olduğu gibi ruhâniyet ve ve vaz-ı şeriatta niyâbet carî değildir. İslâmiyette öyle Hıristiyanlıktaki gibi teşkilât-ı dinîyye de yoktur. Müftülük, şeyhülislâmlık din-i İslâm'ın vaz' ve tesis ettiği teşkilâtta değildir. Mesâlih-i cariyyede halka ahkâm-ı şer'iyyeyi bildirmek maksadıyla sonradan ihdas edilmiş menâsib-i resmîyyedir. Müftülük, ilim ve iktidârın bahş ettiği bir selâhiyyet-i ilmiyyedir. Âlim olmak şartıyla herkes müftü olabilir" (Seyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyeye*, s. 9).

⁴⁸ "Fukahânın istinbat ettikleri ahkâm-ı fikiyyeye ahkâm-ı icthâdiyye denur. Hiçbir zamanda ahkâm-ı ilâhiyye denmez. Ahkâm-ı ilâhiyye diye ancak nusûs-ı sarîha-i şer'iyye ile sabit olan ahkâm denilir. Ahkâm-ı ilâhiyyede ihtilaf olmaz. Ve ona kimse muhalefet etmez. Ahkâm-ı icthâdiyye ise, fukahânın re'y ve icthâdından mütevellid olduğu cihetle ihtilafa doludur. Hiçbir hüküm icthâdi gösterilemez ki onda iki veya üç müctehid ihtilaf etmemiş olsun. ... Ahkâm-ı icthâdiyyeye dense dense ahkâm-ı şer'iyye denebilir. Fakat Şer'i'at denmez. Çünkü Şer'i'at Cenâb-ı Şâri'nin vaz' ve tebyîn buyurduğu ahkâm-ı mansûsadır" (Seyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyeye*, s. 11).

⁴⁹ Seyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyeye*, s. 36.

⁵⁰ "Hilâfet, fıkıh ve hukûk-ı İslâmiyyeye göre millet ile halife arasında âdetâ icâb ve kabûl ile mün'akid bir akiddir. Hem de akd-i vekâlet nev'indedir. Nasıl ki bir kimse kendisine tevfiז edilmedikçe vazife-i vekâlet-i hod be hod ifâ edemezse kim olursa olsun hiçbir ferd, millet tarafından kendisine tevfiז-i umûr edilmedikçe re'sen ve kendiliğinden vezâif-i hilâfeti ifâ edemez. Halifenin ifâsıyla mükellef olduğu vezâif, esâsen ve haddi zatında doğrudan doğruya milletin kendisidir. Umûr-i müşterake-i milliyededir. Millet bu işi, sûret-i mahsûsada ehil ve münâsib göreceği bir zâta icâb ve tevfiז eder, o zât da kabûl ve deruhte eyleser, işte o vakit o zât halife olmuş olur. Ve bu icâb ve kabûl ile mün'akid olan akde de hilâfet denir. Akd-i vekâlet de bun-

zordur. Ancak Seyyid Bey'in eserinin Arapçasını okuduğu dikkate alınır, Seyyid Bey'in yaklaşımlarından etkilendiği söylenebilir. Fakat Mâturîdî'nin ifadelerine yakın ifadeler kullanması son derece şaşırtıcıdır. Muhtemelen o, Mâturîdî'nin görüşlerini Neseî'nin *Tabşıratu'l-edilles*'inden okumuş olabilir. Biz, onun bu görüşleri Mâturîdî'den aldığı gibi bir iddiada bulunmuyoruz. Ancak, her ikisinin de, siyasetin nübüvvetin bir parçası olmadığı, Hz. Muhammed'in nebilik ve hükümdarlık özelliklerini birlikte şahsında toplamadığı, onun siyasi hakimiyet şeklinde ilahi bir misyonunun bulunmadığı gibi hususlarda birleştiklerini söylemek istiyoruz.

Burada Mâturîdî'nin ve yukarıda görüşlerine yer verilen üç çağdaş düşünürün yapmış olduğu ayrımlar, madde-mânâ veya din-dünya ayrımı olmayıp din-siyaset ayrımıdır. Bu açıdan, seküler bir form içerisine yerleştirilebilir. Ancak onlara göre, asıl sorun hakimiyetin kaynağının halka dayandırılmaması ve Müslüman âlimlerin ortaya koyduğu hukuki hükümlerin, ilahi hüküm, Şeriat veya din olarak kabul edilmesindedir. Bu hükümler müctehidler tarafından, icthad yoluyla zann-ı galip üzere konulmuş zamanla değişebilen dinî veya icthadî hükümlerdir. Siyasi ve hukuki hakimiyeti elinde tutan ruhbanlık sınıfı ve kilise olmadığı için, teorik olarak İslam, özünde laiktir ve laikleştirilmeye ihtiyacı yoktur. Bundan dolayı yapılan bu ayrımlar kendine özgü olup Batı dünyasında geliştirilen laiklikten bazı bakımlardan farklılık arz etmektedir. Batı'daki uygulamadan dinin laikleştirilmesi olarak bahsedilebilir. İslam dünyasındaki laikleşmeden ise, Türkiye'deki gibi, devletin laikleşmesinden söz edilebilir. Aksi takdirde Batı'da olduğu gibi, toplumun dünyevileşmesi, dine kayıtsızlaşması ya da dinsizleşmesiyle sonuçlanan bir laiklikleşmeye sebep olabilir. Dikkate alınması gereken bir husus da şudur: Batı'da ruhban sınıfının siyasi hakimiyetine tepki olarak, laiklik doğdu. İslam kültüründe ise, Batı tipi bir laiklik aynen alınıp uygulandığı takdirde, ruhban sınıfını doğuracaktır. Bu durum, Müslümanlar açısından din-siyaset ilişkisi konusunda daha büyük sorunların yaşanmasına sebep olacaktır. İslam dünyasında din-devlet ilişkilerinin yeniden tanımlanmasında, İslam'ın kendine özgü yapısı ve tarihte üretilen dinî kültürün mutlaka dikkate alınmasında fayda vardır. Türkiye örneğinin, İslam dünyasında yaşanan laikleşme tecrübelerinden farklı ve daha başarılı olmasının sebeplerinden birisi, Seyyid Bey ve Ziya Gökalp'in Hanefi-Maturidiliğe ait hukuki ve fıkhi metinlere başvurarak din-devlet ayrımını meşrulaştırmaya çalışmış olmasıdır. Bu girişimlerin, o günkü Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki milletvekillerinin ikna edilmesinde ve din-devlet ayrımının daha kolay kabul edilmesinde etkili olduğu kanaatindeyiz.

sini Hz. Peygamber'in şahsında nübüvvet/risalet ve hükümet ilişkisinin sorgulanmış olması ve kendinden önce Mâtürîdî hariç hiçbir kimsenin üzerinde konuşmadığı bir tartışmayı gündeme getirmiş olmasıdır. Alî Abdurrâzık, Hz. Peygamber'in şahsında bunu tespit edebilmek için şu köklü soruyla işe başlar:⁵⁵ Hz. Muhammed bir devletin siyasi kurucusu, bir hükümetin başkanı, aynı zamanda bir peygamber ve bir dinî birliğin reisi miydi? Yoksa yalnız bir peygamber miydi? O, bu soruyu şöyle cevaplandırır: Risalet hükümdarlıktan tamamen ayrı bir şeydir. Bu iki makam arasında hiçbir ilişki yoktur. Çünkü risalet ayrı bir makam, padişahlık ayrı bir makamdır. Nice peygamberler vardır ki hükümdarlık yapmamışlardır. Nice hükümdarlar vardır ki, risalet payesine sahip değildir. Peygamberlerin çoğunluğu, sadece risalet görevini yerine getirmişlerdir.⁵⁶ Dine davet, Allah'a imana çağrıdır. Bu davetin esasını, açık ve seçik bir şekilde dinin anlatılması oluşturur. Etkileyici yollarla ve iknâyla kalpleri kazanmak söz konusudur. Bu davette, cebre ve ikraha aslâ yer yoktur. Çünkü hiçbir peygamber, kılıç zoruyla insanları Allah'a imana çağırmaıştır. Hz. Peygamber'in risaletinde temel ilke, diğerlerinde olduğu gibi, vaaz ve irşada başvurmak, aslâ cebr ve zor kullanmamaktır. Eğer bunlar olsaydı, o zaman Hz. Peygamber'in bir hükümlerlik kurmak istediğini veya İslami bir hükümet oluşturmak istediğini söyleyebilirdik. Çünkü hükümetler, kılıçla, zor ve baskıyla kurulurlar.⁵⁷ Hz. Peygamber, aslâ böyle bir devlet kurmaya teşebbüs etmemiştir. O, bir dinî davetin peygamberidir ve sadece din getirmiştir. Bu davetin, hükümdarlık arzuları ve devlet kurma hırsıyla yakından uzaktan ilişkisi yoktur. Onun bir memleketi veya hükümeti yoktur. O, aslâ bir hükümdar değildir.⁵⁸ Onun nebevi hakimiyet oluşturması veya siyasi faaliyet sayılabilecek bazı teşebbüslerde bulunması, risalet görevi dışında bir faaliyettir ve bunlar Allah tarafından vahyedilenlerin bir parçası değildir.⁵⁹ Alî Abdurrâzık, nübüvvetle siyaset yetkisini şu şekilde karşılaştırmaktadır: "Hz. Peygamber'in resul olmakla sahip olduğu yetki/velayet ile padişahlarla emîrlerin sahip olduğu yetki birbirinden farklıdır. Peygamber'in taraftarları üzerindeki velayeti manevidir ve kaynağı kalbin imanındır. Hâkimlerin yetkisi ise, kalplerle alâkası olmayan maddi bir yetkidir. Peygamberlik yetkisi, hidayet ve irşat yetkisidir. Hâkimlerin velayeti hayatın maslahatlarını idare ve yeryüzünü imar yetkisidir. Birisi Allah için, diğeri insanlar içindir. Birisi dinî liderliktir, diğeri siyasi liderliktir."⁶⁰

Alî Abdurrâzık'ın nübüvvet-siyaset ayırımı konusundaki teolojik yaklaşımı Mâtürîdî'nin diyanet-siyaset ayırımıyla karşılaştırıldığında birçok yönden birbirine benzemektedir. Onun, bu konuda kimden etkilendiğini tespit edebilmek

⁵⁵ Alî Abdurrâzık, *el-İslâm ve uşûlu'l-ḥukm*, Mısır 1925³, s. 47.

⁵⁶ Alî Abdurrâzık, *el-İslâm ve uşûlu'l-ḥukm*, s. 49.

⁵⁷ Alî Abdurrâzık, *el-İslâm ve uşûlu'l-ḥukm*, s. 51-52.

⁵⁸ Alî Abdurrâzık, *el-İslâm ve uşûlu'l-ḥukm*, s. 64.

⁵⁹ Alî Abdurrâzık, *el-İslâm ve uşûlu'l-ḥukm*, s. 54-55.

⁶⁰ Alî Abdurrâzık, *el-İslâm ve uşûlu'l-ḥukm*, s. 69.