



Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası

Editör
Şaban Ali Düzgün



T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI

© T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI
KÜTÜPHANELER VE YAYIMLAR GENEL MÜDÜRLÜĞÜ
3322

BİLİMİN VE FELSEFENİN DOĞULU ÖNCÜLERİ DİZİSİ
3

ISBN: 978-975-17-3579-9

www.kulturizm.gov.tr
e-posta: yayimlar@kulturizm.gov.tr

TASARIM ve UYGULAMA
Sinan Sungur

YAPIM
Özyurt Matbaacılık

BİRİNCİ BASKI
2000 adet

BASIM YERİ - TARİHİ
Ankara, 2011

Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası / Ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara:
Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.
495 s. ; 21 cm.- (Kültür ve Turizm Bakanlığı yayımları; 3322,
Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü bilimin ve felsefenin doğulu
öncüleri dizisi; 3).
ISBN: 978-975-17-3579-9
I. Mâtürîdî. II. Düzgün, Şaban Ali. III. Seriler.
297.4013

MÂTÜRÎDÎ'DE DİN, SİYASET KÜLTÜRÜ VE YÖNETİM ERKİ (MÜLK/DEVLET)

Şaban Ali DÜZGÜN*

● Din ve Siyaset: İnsan Doğasına Yaslanan Alanlar
Insan, doğası gereği sosyal bir varlıktır. Bunun gereği olarak insanların toplu hâlde, nispi bir barış içinde yaşamalarını mümkün kılacak sosyal organizasyonlar ve kolektif kurallar gereklidir. Hem organizasyonlar hem de kurallar söz konusu olunca, insanın yaşam alanına müdahil olan siyaset, ahlak, din gibi yapılardan bahsetmek de zorunlu hâle gelmektedir. İnsan üzerinden kendilerini gerçekleştirmeye çalışan bu yapılar değer temellidirler (*deontolojik* ve *aksiyolojik*) ve bu özellikleri sebebiyle de insan odaklı tasarruflarında bazen örtüşür bazen de karşı karşıya gelirler.

İnsan¹, doğası gereği, barışı arayan, saldırılara karşı korunmak isteyen, bunun için de güvenli bir mekan peşinde olan bir varlıktır.² İnsan, aynı zamanda, içgüdüsel olarak davrandığında, çatışmacı bir doğaya da sahiptir. Bu güvenli mekân arayışı, bu çatışmacı yapının doğuracağı muhtemel kötü sonuçlardan dolayıdır da. İnsan sırf akıl varlığı olsaydı, toplumsal çatışmalar olmazdı. Bu durumda da çatışmaları çözmek için ne adalete, ne emirlere ne de yasaklara

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 İnsan, ünsiyet peşinde olan yani hemcinsleriyle bebaber yaşamak isteyen varlıktır.

2 Şu Kur'an âyetleri insanın bu mekân ihtiyacının yarattığı sebep-sonuç ilişkisine işaret eder ve böyle bir mekâna kavuşmanın önemine bağli olarak, insanların Allah'a şükür hâlleri anılır:

"Onları sabit bir mekana yerleştirirsek, namazı kılarlar, zekatı verirler, iyi olanı emreder fenahîyi yasaklarlar."

"Andolsun ki Allah, içinizden inanan ve yararlı iş işleyenlere, kendilerinden öncekileri sahip kıldığı gibi onları da yeryüzüne sahip kılacağına, onlar için beğendiği dinlerini temelli sağlamlaştıracağına ve korkularından sonra kendilerine güven sağlayacağına söz vermiştir. Çünkü, Bana kulluk ederler ve hiçbir şeyi ortak koşmazlar."

Mâtürîdî bu iki âyeti birbiriyle bağlantılı bir şekilde yorumlamakta (*Tc'vilât*, 9/387) buradan da ilkesel bir sonuç çıkarmaktadır: *Din* topluma ilk geldiğinde onu kabul edenler büyük bir korku ve güvenlik sorunu yaşarlar. Ama dinlerine sükû bir şekilde sarılırlar ve sebat gösterirlerse, korkunun yerini güven alır ve daha önceki din sahipleri örneğinde olduğu gibi yeryüzüne hakim konuma gelirler (Nur 24.55). Din ve siyaset arasındaki ilişki noktasında burada Mâtürîdî'nin bakış açısını yansıtmaya açısından, altı çizilmesi gereken nokta şurasıdır: Dinde sebat ederek namazı kılan, zekatını veren kullar (Hacc 22.41), yeryüzüne hakim konuma getirilmektedir (Nur 24.55). Dini sebeplere ve değerlere sarılmanın, siyasal sonuçlar doğurduğuna dikkat çekilmektedir.



(hukuka) ihtiyaç kalırdı. Bütün bu kurumlar ve kurallar var olduğuna göre ve bütün ahlak felsefeleri ve dinler, emirler, yasaklar, buyruklar, tavsiyeler, vs. üzerine oturduğuna göre, insan doğasının salt akli bir düzlemde hareket etmediği ortaya çıkar. O zaman, doğa kanunları (çatışmayı körükleyenler) ve akıl tarafından dikte edilen kanunlar (insanın barış içinde yaşamasını buyuranlar) arasında bir uyum aramak gerekir. Bu da toplu yaşamda insanlardaki genel tutkuları (çatışma yaratanları) kontrol etme mekanizmalarını yaratır. Otorite kavramı böyle ortaya çıkar. İnsan her ne kadar barış içinde yaşamayı en doğal seçenek olarak görse de, bu yönde onu zorlayan ve kontrol eden otorite yahut değer ortadan kalkınca, yeniden en doğal hâline yani tutkuların egemen olduğu sabit insan tabiatı hâline dönme eğilimindedir. Bu tutkuları kontrol eden değer yahut otorite çözüldür giderse, ruhsuz bir bedene olan şey topluma da olur: Kaos. "İnsanın değerlerden azade, başıboş bırakılmadığını"³ ve "Ülkelerin merkezi yerlerine insanların kaosa sürüklenip yok olmalarını engelleyecek değerleri hatırlatan Peygamberlerin gönderildiğini" beyan eden Kur'an âyetlerini,⁴ bu çerçevede okumak gerekir.

İnsanın bu irrasyonel doğasına çekidüzen vermek isteyen yapılar ister istemez ya karşı karşıya gelecek ya da işbirliği yapacaklardır. Siyasetin, ahlakın ve dinin zorunlu olarak bir araya geldiği nokta burasıdır. İnsan doğasından kaynaklanan bu çatışmacı yapı ve bunları armoni içinde toplumsal bir ortamda dengeleyecek rasyonel yapı, insanları birbirine karşı saldırısını engelleyecek ortak bir sözleşme etrafında örgütlenmeye ve bunu uygulayacak ortak bir siyasi gücü tanımaya zorlar.

Din-Siyaset ve Din-Yönetim Erki İlişkisi

Hz. Peygamber vefat ettiğinde Medine site devletinin yönetimi konusunda sahabeler arasında bir tartışmanın yaşandığını biliyoruz. Böyle bir tartışmanın yapılmış olması, İslamda Kur'an veya Hz. Peygamber tarafından belirlenen bir yönetim biçiminin yahut erk kullanımının bulunmadığını göstermektedir. Arap toplumunun oturmuş bir siyasi kültürünün olmaması da bu tartışmalarda tetik-

3 Kıyame 75.36.

4 Kasas 28.59.



leyici rol oynamıştır. Bu toplumda, bireyin yahut kamunun hayatını düzenleyen yazılı bir yasa fikri yoktu. Kur'an'da Arap toplumunun ümmî⁵ (*yazılı bir yasaya dayanmayan toplum*) olarak anılması da bunu göstermektedir. Hem bu toplumsal yapı hem de tarihsel olarak oldukça erken bir dönem olması sebebiyle, İslam geleneğinde din-siyaset ve din-devlet ilişkisini irdelemek, biraz olaylar üzerinden teori kurmayı gerektirmektedir. Başka bir deyişle, Hz. Peygamberin vefatını takiben meydana gelen olayları ve bunun üzerine üretilen fikirleri takip ettiğimizde, bu kurumlar arasındaki ilişkiyi aydınlatmak, kısmen mümkün hâle gelmektedir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan tartışmayı çözüme kavuşturmak üzere, Arap toplumunun o günkü kabile yapısının etkisiyle, stratejik anlamı olan ama hiçbir şekilde dinle ilişkilendirilmemesi gereken bir çözüm üretildi: Toplum üzerinde siyasi ağırlığı olan Kureyş kabilesinin bir ferdi olan Hz. Ebu Bekir halife seçildi. Mâtürîdî bu siyasi tercihi içtihadî bir olgu olarak sunar. Mesele içtihadîdir yani rasyonel bir tercihtir; zira ona göre, Hz. Ebu Bekir'in seçimi ile Hz. Ömer'in seçilme biçimi arasında da fark vardır. Toplumun yönetecek kişinin başa getirilme biçimindeki bu farklılık, meselenin şartlara bağlı olarak değişkenlik gösterdiğine ve dini bir mesele olmadığına işaret etmektedir. Devlet yönetimi doğrudan dinle ilişkilendirilmesi gereken bir kurum olsaydı, ilahî iradenin bu meseleyi çözümsüz bırakması düşünülemezdi. Buradan hareketle İslam âlimleri, devlet yönetiminin dinî değil akli olduğu düşüncesini geliştirmişlerdir. Zira onlara göre, dünyevi işlerin yürütülmesi, hukukun uygulanması, iç ve dış güvenliğin sağlanması, ortaya çıkan anlaşmazlıkların giderilmesi gibi organizasyonların bir yönetim aygıtıyla gerçekleşeceği aklen temellendirilebilir bir şeydir.⁶

5 Ümmî, yazılı bir kaynaktan beslenmeyen anlamındadır. Ehl-i Kitap'tan ümmî olanlar, kendileri Tevrat'tan doğrudan yararlanamayan, sadece Tevrat'a ilişkin din adamlarının yaptığı yorumlarla hareket edenlerdir yahut sadece sözlü kültüre sahip olanlardır. Hz. Peygamberin ümmî oluşu ise söylediklerini herhangi yazılı bir kaynaktan okumamış ve yazmamış olması anlamındadır (*Tâ'vîlât*, 1/164). Hz. Peygamber'in daha önce bir kitap-tan okumadığı ve yazmadığı anlamındaki Ankebût suresinin 48. Âyeti de aynı çerçevede değerlendirilmelidir (*Tâ'vîlât*, 11/131).

6 Nesefî, *Tabşiratu'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, DİB Yay., Ankara 2005, c. 2 İmamet bölümü.



Akılda tutulması gereken husus şudur: Hz. Peygamberin vefatıyla son bulan onun peygamberliği değil, devlet başkanlığıdır. Peygamberin kişiliğinde ebedî olarak temsil edilen din, geçici olan ise yönetme erki idi. Bu nebevi tecrübeye aykırı olarak Şia, devletin yönetimini (imameti) inanç sisteminin bir parçası olarak kabul etmiştir. Genel anlamda Ehl-i Sünnet'in özel olarak da Mâtürîdî'nin Şia eleştirisi, Şianın din ve devlet arasında kurdukları bu özdeşliğe yöneliktir. Şianın devlet yönetimini bütünüyle dinsel alan içinde görmesine Ehl-i Sünnet'in yaptığı reddiye, Ehl-i Sünneti, siyaseti akli/rasyonel ve insanın tercihlerine bırakılmış bir alan olarak tanımlamaya götürmüştür. Sem' alanına giren yani insanların iradelerine danışılmadan kendilerine buyurulanlar sadece ibadete ilişkin hususlardır. Mâtürîdî, Nisa 165. âyetin yorumunda, ibadetlerin ve şeri'atların sem' alanına, dinin ise akıl alanına girdiğini söylemektedir.⁷ İmametinin de akıl alanı içinde değerlendirildiğini düşündüğümüzde, yaşamın temel ilkelerini tespit anlamında dinin yönetim konusunda bir kültür yaratmaya çalışması yadırganmamalıdır.

Din, Siyaset Kültürü ve Devlet

Din ve devlet arasında bir ayırım, bu ikisinin tabiatları gereğidir. Zira, din gönüllülük esasına dayalıdır, oysa devlet yapısı gereği zorlayıcıdır. Devlet politik bir kurum olarak başkasını kontrol etmeye dayanır. Bireyi esas alan dinin ise kontrol etme gibi bir görevi yoktur; var olmak için böyle bir kontrole ihtiyacı da yoktur. Din insanlara sadece ebedî ideal gerçekleri hatırlatır; devlet ise reel olanı elde etmek için gerekirse güç kullanır. Çaşîye suresinin 22. âyeti davranış itibarıyla din ve devlet arasındaki farkı gösterecek niteliktedir: "Ey Muhammed! Sen sadece insanlara hatırlat. Zira, sen sadece hatırlatıcısın (*müzekkir*). İnsanlara zor kullanacak değilsin (*musaytir*)." Bu âyetin mefhûm'undan hareket edildiği içindir ki devletin düzenlediği alanlarda yaratılan zorunluluğun aksine, dinin önerdiği alanlarda kişinin tercihi dikkate alınmaktadır: "*Sizin dininiz size benimki bana*"⁸ ve "*(Ey Muhammed!) Sen sadece bir hatırlatıcısın, insanlara zor kullanacak değilsin.*"⁹ Böylece, devletin davranış biçimi

7 *Te'vilât*, 4/112.

8 *Kafirûn* 109.6.

9 *Gâşîye* 88.22.

olan güç kullanımına başvurmaması için Hz. Peygamber ikaz edilmekte ve insanlar üzerinde zorlamayı çağrıştıracak davranışlardan uzak durması yönünde uyarılmaktadır.

İnsan doğasının gerektirdiği iki kurum durumundaki din ve siyaset arasında kategorik (kesin) bir ayrım yapmayan Mâtürîdî'nin, bu davranış tarzı farklılığından dolayı din ve yönetim erki/devlet konusunda bir ayrıma gittiğini görebiliriz.

Aslında Peygamberliği (nübüvveti) yönetimden (meliklik, mülki idare) ayırma geleneği İslam düşünürleri arasında çok yaygındır. Bunun şimdilerde seslendirilmesi şaşkıncı gelebilir ama İbn Kuteybe, İbn Kayyim el-Cevziyye, Karâfî, Şah Veliyyullah Dehlevî ve Tahir b. Aşur gibi önemli isimler bu ayrım üzerinde ciddiyetle durmuşlardır. İbn Kuteybe ile başlayan bu ayrımın, Endülüs'lü âlim Karâfî'nin *Envârü'l-bürâk* adlı eserinde bütün ayrıntısıyla ele alındığını görürüz. Karâfî, Hz. Peygamber'in söz ve eylemlerini önce dört, ardından otuz altı kategoriye ayırır. İlk dört kategori içinde onun peygamberliği (*tebliğ*), devlet başkanlığı (*imâmet*), yargılaması (*kadâ*) ve fetva vermesi (*iftâ*) arasındaki farkı netleştirir. Karâfî, Hz. Muhammed'in tebliğini ve fetvalarını, peygamberlik görevinin bir parçası saymakta ve devlet başkanlığını ve yargulamalarını, bütün Müslümanları bağlayıcı olmayan tarihsel şartların getirdiği kararlar ve uygulamalar olarak görmektedir. Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarını bu şekilde kategorilere ayırarak, siyasi kararlarını onun peygamberliğinin bir sonucu değil, idare ettiği devleti organize etme çabasının bir parçası olarak görme geleneği, İslam düşünce tarihinde kurumsallaşmıştır.

Mâtürîdî, meseleyi Kur'an âyetlerini yorumlarken yeri geldiğinde açıklamaktadır. Bu âyet yorumları üzerinden Mâtürîdî'nin konuya ilişkin dünya görüşünü anlamak mümkün hâle gelmektedir.

Mâtürîdî, hem ekonominin (*mal*) hem de yönetimin (*mülk*) teslim edileceği kişide aranması gereken özellikten bahsederken konuyla ilgili ipuçları vermektedir. Yönetim erkini elinde bulunduracak kişinin niteliğinin *takva* ve *basîret* olduğunu söylemektedir. *Takva*, Allah bilincini sürekli açık tutmaktan ve O'nun gözetimi ve kontrolü altında olduğunu düşünmekten ibarettir. *Takva* teriminin siyaset yapacak kişide aranmasının amacı, en yüksek seviyede oto kontrolü

sağlamaya ve her türlü ihmal ve istismarın önüne geçecek bir bilinci yöneticinin zihnine ve kalbine yerleştirmeye yöneliktir. Dinin en hayati terimlerinden biri olan ve Allah-insan ilişkisini tanımlarken en fazla referansta bulunulan takvayı devleti yönetecek kişide araması, aslında Mâtürîdî'nin dinin kendine has siyasi bir kültür yaratma çabasını olumladığını gösterir. Mâtürîdî devleti yönetecek kişinin *basiret* sahibi olmasını da öngörmekte ve basireti; "insanlar için en iyi/optimal olanı seçmek" şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanım, takva'nın aksine dini bir içerik taşımamaktadır.

Mâtürîdî'de din ve devlet/mülk arasında ilişkiyi ve buna zemin oluşturan siyaset kültürünü şu hususlar üzerinden takip etmek mümkündür:

1. Mâtürîdî, devleti yönetenler/mülki idare yetkisini kullananlar ile, dinî yetkiyi kullanan nebiler arasında ayırım yapar. Kur'an, kurumsal anlamda doğrudan yönetimi tanımlayan alana '*mülk*' adını vermektedir. Kral peygamberler olarak bilinen Süleyman ve Davud'a hem peygamberliğin hem de mülkün (devletin) verildiğini söyleyen âyetleri burada hatırlamakta yarar var. Bir kişinin Peygamber olarak seçilmesini sağlayan kriterlerle, devlet başkanı olarak seçilmesini sağlayan kriterlerin aynı olmadığı düşünüldüğünde, kurumsal olarak iki ayrı şeyden bahsedildiği daha net olarak anlaşılır. Allah peygamberliği insanların en hor gördüğü, hiç kimsenin ummadığı bir kişiye verebilir. Peygamberlerin gönderildikleri toplumlar tarafından reddedilmelerindeki ana sebeplerinden birinin bu olduğunu hatırlayalım: "Daha çok malı olmalı değil miydi, altından evi, bağı bahçesi olması gerekmez miydi" gibi ifadeler, nübüvvet kurumunun insanların beklentilerini tersine çeviren bir iddiayı içerdiğini gösterir. Peygamberler üzerinden topluma yeni değerler önerecek olan ilahî iradenin yaptığı ilk yenilik, toplumun beklentilerinin ve alışkanlıklarının alt üst edilmesi şeklinde tezahür etmiştir. Dolayısıyla din, bu anlamda, devletteki istikrar, süreklilik ve yarını garantiye alma süreçlerinin aksine, muhalif bir güç olarak da iş görmektedir.

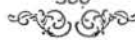


2. Bakara suresinin 246. âyetinin yorumunda Mâtürîdî, Hz. Peygamberin savaş ve toplumun yönetimi gibi kamuyu ilgilendiren konularda toplumun âkil adamlarına/kamu denetçilerine ve kabile başkanlarına danıştığını söylemektedir. Dini konularda böyle bir danışmanın olmadığı açıktır. Bu da, toplumun yönetiminin Peygamberin birinci görevi olmadığını, bunu kolektif bir sorumluluk olarak görüp toplumda sözü dinlenecek kişilerle bu sorumluluğu paylaştığını göstermektedir. Toplumun bekasını sağlamaya dönük savaş gibi kararların da nübüvvetin bir parçası olmadığını, aksine siyasi erki temsil eden yönetme erkini elinde bulunduranlara ait olduğunu söylemektedir.¹⁰
3. Mâtürîdî'ye göre siyasi erki elinde bulunduranlar, dinî konularda peygamberlere danışmak durumundadırlar. Bu ifadelerle, Mâtürîdî'nin peygamberler ve politik erk sahipleri/mülki idareyi elinde bulunduranlar (*din* ve *devlet*) gibi iki kurumdan bahsettiği net bir şekilde görülmektedir. Nübüvvetin ilahî bir tercih olduğunu, melikliğin ise ya babadan oğula geçen bir saltanata yahut zengin bir kişinin malı-mülkü sebebiyle önder seçilmesi şeklinde gerçekleştiğini söylemektedir. Bakara 2.247. âyete dayanak da, melik'te aranacak iki özellik olarak güç sahibi olması, savaş stratejisine hakim olması ve halkın yönetimine ilişkin bilgisel bir donanımının bulunması gerektiğini ifade etmektedir.¹¹
4. Mâtürîdî'nin, nübüvvetin İbrahim ve İsmail evladı arasında devam ettiği hâlde, *imamet*in birçok farklı gurup içerisinde varolageldiği yönündeki açıklaması da nübüvvet geleneği ile imamet/devleti yönetme geleneğinin ayrı kulvarlarda ve farklı kriterlerle var olduklarını göstermektedir.¹²
5. Din ve devlet ayrımındaki önemli bir başka nokta ise, dinin ortaya çıkma ve varlığa devam etme yöntemi ile, devletin varlığa çıkma ve varlığını devam ettirme süreçlerinin farklılık göstermesidir. Din ve Mülk (devlet yönetimi, rejim)

10 *Tevâtür*, 2/137.

11 *Tevâtür* 2/138.

12 *Tevâtür*, 1/228-229.



arasında Mâtürîdî'nin yaptığı ayırım, buna dayanır. Örneğin, Mâtürîdî savaşı dinin değil, devletin varlığa devamı için elzem bir aygıt olarak görür. Dinin çirkin (*kürh* - كره) olarak gördüğü savaş, devletin varlığı için zorunlu olabilmektedir. Mâtürîdî, savaşı bizatihi çirkin (*kürh*) olarak tanımlayan âyet-i kerimeden hareket ederek, çirkin bir araçla, dinin gayeleri arasında bir örtüşmenin olamayacağını söylemektedir. Mâtürîdî'nin, savaşın küfrün/inkârın bir karşılığı olmadığı yönündeki görüşü, bu bağlamda büyük önem taşımaktadır.¹³ Tevbe 9.27. âyetin açıklamasında bu nokta üzerinde durmaktadır. Din var olmak ve varlığını devam ettirmek için savaşa başvuramaz, ama devlet için bunun böyle olmadığı tarihsel bir hakikattir. Bir millete savaş ilanının sebebi küfrü, değil zulmüdür. Bunu şu âyet-i kerime açıkça beyan etmektedir:

*"Düşmanlık ancak zalimlere karşı gösterilir."*¹⁴

Mâtürîdî'nin inkârı/küfrü savaş sebebi saymaması, din ve devlet ayırımı çerçevesinde daha da detaylandırılması gereken bir husustur. Savaşın, karşı tarafın kurtuluşunu sağlamak gibi bir amacı olmalıdır. Bu da kendilerine ikna edici her türlü delil sunulduktan (*cihat*¹⁵) sonra yapılırsa bu amaç tahakkuk eder. Savaş, inkâr edenlerin ikna edici delillere kulak asmalarını engelleyen lezzet düşkünlükleriyle irtibatlarını kesmeye dönüktür. Elde edilecek sonuç kurtuluş ve insan onuru için çok daha iyidir. Bizim (kötü dediğimiz ve imtihan sebebi saydığımız şeyler (*mihnet*), iyi, kötü, hayır ve şer kısımlarına ayrılır. Ölüm ve hayat da bu çerçevede imtihan kılınmıştır. İslama çağırma

13 Tevbe 9. 29, *Te'vilât*, 6/341-342.

14 Bakara 2.193.

15 Mâtürîdî cihat'la ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: "Allah yolunda cihat dört anlama gelir. İlki, Allah'ın düşmanlarıyla O'nun yoluna gelmelerini sağlayacak savaştır. İkincisi kişinin nefsiyle olan cihadıdır. Bu yolla kendisini şehvetlerden ve dünyayı sadece lezzet alınacak bir yer olarak görme ve böylece zarara uğrama tehlikesinden korur. Üçüncüsü, insanın halkla olan cihadıdır. Bu da onların ellerindeki tamah etmemesi, onlara merhamet göstermesi ve onlar için bir korku kaynağı olmamasıdır. Son olarak cihat, insanın dünya ile olan cihadıdır. Bu da insanın dünyayı geçimlik bir yer olarak görmesi, gelecek dünyasını karartmasına sebep olacak şeyleri orada yapmamasıdır. Cihat gerektiğinde kılıçla ama esasen delillerle, bürhanla ve hüccetle olur."



da aynı şekilde bazen el ile (*muhâccetü'l-yed*) bazen dil ile bazen de onları kendi hâline bırakmakla olabilir. Bu da milletten millete değişir. Bazı milletlerle savaşmak, bazılarını bağışlamak, bazılarını İslama davet etmek, bazılarını boyun eğdirmek şeklinde cereyan eden bir süreçtir bu. Her bir durumun Allah indinde kendine has yararı ve hikmeti vardır. Ancak müşrik Araplarla diğer milletler arasında bu konuda fark vardır. Araplar kendilerine bir âyet geldiğinde inanacaklarına söz vermişler,¹⁶ ama Peygamber onlara âyetleri getirdiğinde verdikleri ahde uymamışlardır. Bu ahde vefasızlık, savaşı gerektirmiştir.¹⁷

Mâtürîdî şöyle devam ediyor: “Şayet bir inkârcı; “siz inkâr edenlerle kâfir oldukları için savaşıyorsunuz, sonra size bir miktar mal verince savaşı bırakıyorsunuz; dininiz için savaşıyor olsaydınız önünüze konulan dünyalık için savaşı terketmezsiniz, ve yine insanlarla inkârlarından dolayı savaşıyorsanız, şerî açıdan kadın da erkek de inkâr yönünden eşittir, kadınları da savaş kapsamına almanız gerekirdi,” derse şunları söyleriz:”

“Savaş insanlar inkâr ediyor diye yapılmaz. Ama inkâr edenler İslama çağrılır, icabet ederlerse savaşla hiçbir şeye zorlanmazlar. Cizye vermelerinin istenmesi de aslında meselenin onları İslamlaştırmak olmadığını gösterir. Ama cizye verme talebine olumlu cevap verilerse, İslamla normal şartlarda tanışma ve onun ahkâmını gözlemele imkânına kavuşabilirler; yoksa mesele onlardan alınan dünyalık değildir. İnananlar savaşın da, cizyenin getirdiği dünyalık hayrın da birer imtihan vesilesi kılındığını bilir. İnananlardan bir kısmı savaşarak, bir kısmı ganimet elde ederek bu imtihanı verir. Bu açıdan tekrar değerlendirildiğinde, savaşın inananlar için bir imtihan vesilesi olduğu, inkâr edenleri bir cezalandırma aracı olmadığı açığa çıkmış olur. Cizye savaşılardan alınacağı için, savaşmayan kadın ve çocuklardan cizye alınmaz.”¹⁸

Mesele sadece dinin siyaset ya da devletle ilişkisi bağlamında temellendirilmeye çalışılırsa eksik sonuçlar verir. Bu sebeple bazı

16 Fatır 35.42; En'am 6.109. “Müşrikler, kendilerine bir uyarıcı geldiği takdirde, herhangi bir toplumdaki daha iyi bir şekilde hidayet yolunda yürüyeceklerine dair büyük yeminler etmişlerdi...”

17 *Te'vilât*, 6/342.

18 *Te'vilât*, 6/337.

Kur'an terimlerinin bir siyaset kültürü yaratacak şekilde nasıl anlaşılması gerektiğine işaret etmekte yarar var. Farklı alanlarda hâkim siyasi kültürü kökten değiştirmeyi hedefleyen bu kurucu ilkeler, dinin siyasi kültüre kayıtsız kalmadığını gösterir. Dinin siyasi kültürle bu yakın ilgisi, dinin devlet iddiası olarak algılandığı için, din-siyaset ilişkisi ile din-devlet ilişkisi birbirine karıştırılmıştır. Bu durumda Kur'an'da siyaset kültürüne temel oluşturabileceği düşünülen hüküm, velâyet, şûra gibi terimler, aslında insanlara hayatın her alanına ilişkin yaşam ilkeleri sunmaktadır. Bunun için de bu ilkeler, şu ya da bu şekilde başka ilkelerle örtüşmektedir. Bu örtüşme bazen temel haklar ve özgürlükler alanında kendini göstermekte, bazen de uluslar arası hukuka işaret etmektedir. Bu durumda, Kur'an'ın bir siyaset teorisinden ziyade bir siyaset kültürü yaratmayı amaçladığı söylenebilir. Çiğnenmemesi gereken bu ilkeleri siyaset kültürü bağlamında kavramsallaştırdığımızda şunlarla karşılaşırız:

İtaat: İtaat; yöneticiye değil, temel ilkelere dir. Bu ilkeler çiğnenirse, Kur'an'ın deyiimiyle Allah'ın sınırları (*hudûdullah*) aşılımış sayılır. Mâtürîdî Nisa 3.59. âyette geçen, *Allah'a, Peygambere ve ulu'l-emr'e* itaati yorumlarken, itaat'in sadece Allah'a has kılınmasından hareketle, Allah'tan başkasına itaatin caiz olduğu sonucunun çıkarılabileceğini söyler. İtaatin aksine, ibadet ise sadece Allah'a has kılınmaktadır.¹⁹

Hilâfet/Hükûmet etme hakkı: Halife tek tek her bireydir. Hilafet bir yönetim biçimi değildir. Lider hiçbir zaman Allah'ın halifesi olarak görülmemiştir. İnsanın halifeliği insanları yönetmeyi tanımlayan bir erk kullanımına değil, yeryüzüne yöneliktir. Mâtürîdî'nin insanın halifeliğine yönelik yorumu tam da bunun altını çizmektedir:

"Halife bütün insan cinsini tanımlayan genel bir sıfattır.²⁰ Halifelik, yeryüzünde Allah'ın hükümlerinin yaşatılmasını sağlayacak bir imar ve yönetim vazifesi demektir."²¹

19 *Te'vilât*, 3/292.

20 *Te'vilât* 12/50.

21 *Te'vilât*, 1/77.

"Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver..." âyeti,²² hilafetin başlı başına bir amaç olmadığını, aksine insanlar arasında hakkı ve hukuku hakim kılmanın *aracı* olarak resmedildiğini gösterir.

Biat (bey'at): Biat, toplum sözleşmesini karşılar ve siyasi yetki kullanımının, halkın onayıyla mümkün hâle gelmesini ifade eder. Allah Hz. Muhammed'e Müslümanlara danışma (şûra) ve biat emri verdiği göre, İslamda siyasal sistemin kaynağı ilahî değil, insanîdir ve kendini toplum sözleşmesinde gösterir. Vahyin indiği bir süreçte, Hz. Peygamber'in yönetiminde hazırlanan Medine Sözleşmesi, bu sözleşmelerin ilkinin yani yazılı biat metnini oluşturmaktadır.

Fetih suresi 10. âyetteki biat açıklamasında Mâtürîdî şunları söylemektedir:

"Sana biat edenler, kuşkusuz ancak Allah'a biat etmektedirler; çünkü Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Bu yüzden her kim sözünden dönecek olursa, ancak kendi aleyhine olarak sözünden dönmüştür. Her kim de Allah'a vermiş olduğu sözü yerine getirecek olursa, Allah ona büyük bir ödül verecektir."

Mâtürîdî'ye göre, bu âyette anılan biat yani *mübâya'a*, *mu'âhede* (karşılıklı sözleşme) anlamındadır. Zira âyetin başında biat, sonunda (*mu'âhede*) geçmektedir. Bu da iki terimin eş anlamlı olduğunu ve biat'ın temelde toplum sözleşmesi karşılığında kullanıldığını gösterir. Yapılan biatın/sözleşmenin esas garantörü Allah'tır. Bütünüyle O'nu gözeterek biata sadık kalınır. Âyette Hz. Peygamberin adının anılması, ilk olarak, biat onun emriyle gerçekleştiği için ve ikinci olarak da adını yüceltmek içindir. Verilen sözün yahut yapılan sözleşmelerin garantörünün Allah olduğuna ilişkin bir başka âyet şöyledir: "Gerisin geriye dönmeyecekleri konusunda daha önce Allah'a söz verdiler. Allah'a verilen sözün hesabı mutlaka sorulacaktır."²³

Allah'a verilen sözün Peygamberi ve insanları ilgilendiren yönleri vardır. Allah'a verilen sözün Peygamberi ilgilendiren kısmı, müminlerin ona yardım etmeleri, onu gözetip kollamaları, kendilerine, çocuklarına ve eşlerine dokunmasını istemedikleri bir şeyi peygam-

22 Sad, 38.26.

23 Ahzâb 33.15.

berden de uzak tutmaya çalışmalarıdır.²⁴ Allah'a verilen sözün etki halkaları bu şekilde genişletilebilir ve en genel anlamıyla insanların temel haklarını korumanın, Allah'a verilen bu sözden kaynaklandığı ifade edilebilir.

Siyaset, otorite kullanım alanıdır. Otoriteyi kullanan insanlar bu yetkiyi ya halktan veya başka bir kaynaktan alacaklardır. Kur'an'dan, Sünnetten, tarihten veya gelenekten alınan otorite (yetki kullanımı/sulta) ile halktan alınan yetki kullanımı arasında ne fark vardır? Halka dayalı yönetimde öne çıkan aygıt, biat'tır. Biat, günümüzde dini bir terim olarak sunulmakta ve sorgulamadan boyun eğme anlamında yanlış kullanılmaktadır. Oysa biat, yetkinin kaynağını halka dayandırmaktan ibarettir; zira halkın biat etmediği yönetici hiçbir şekilde idari mekanizmayı harekete geçirememektedir.

Şûrâ (İstişâre): Hem yöneticilerin seçilmesini hem de yönetim sürecinde toplumun işlerinin istişareyle yürütülmesini düzenleyen ilkedir. Bununla birlikte, şûra sadece siyasi bir kavrama indirgenmemelidir. Hayatın her alanında şûra/danışma esastır.

Vahyin iniş sürecinde bile Allah'ın Hz. Peygamber'e etrafındaki insanlara danışmasını ve onlarla istişare ederek işleri yürütmesini emretmesi, din ve devlet erklerinin ayrılığını göstermektedir. Zira dinî konularda Peygamberin insanlara danışması talep edilmez. Din devleti yaratmak gibi bir amaca odaklanmış olsaydı, Peygamberin insanlarla istişarede bulunması hiçbir şekilde istenmezdi. Sorgulanamaz ve eleştirilemez bir kaynaktan buyurgan bir şekilde gelen ilahî metin her şeyi yapılandıırırdı.

"İşleri aralarında danışma ile yürütürler"²⁵ âyeti, bu sivil inisiyatif sahiplerine vurgu yapmaktadır. Bu âyeti yorumlarken Mâtürîdî, Hz. Peygamberin Medine'de bulunmadığı zamanlarda Ensar'ın karşılaştıkları bir meseleyi çözüme kavuşturmak için aralarında istişarede bulduklarını, âyetin de Ensar'ın bu uygulamasını övmek için indiğini söylemektedir. Bir toplum işlerini aralarında danışma ile yürütürse, Allah onların mevcut durumdan daha iyiye gitmelerini sağlar. Zira müşavere, akılların ve zihinlerin bir konuda toplu hâlde

²⁴ *Te'vilat* 11/318.

²⁵ Şûrâ 42.38.

işletilmesi demektir. Bu da, tek tek akılların elde edebileceğinden daha seri bir şekilde 'hak' ve 'doğru' olana ulaşmayı mümkün kılar.²⁶

Ensar'ın dini değil toplumsal konularda istişarede buldukları açıktır. Bu istişare emri Peygambere de gelmiştir ve peygamberin dini konularda topluma danışması söz konusu olamaz.

Ulu'l-emr: Sivil İnisiyatif Sahipleri

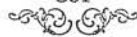
Sivil inisiyatif sahipleri Kur'an'da *ulu'l-emr* olarak anılırlar. Nisa 4.59. âyetteki *ulu'l-emr* tabiri çoğuldur; dolayısıyla devlet başkanı anlamında 'tek kişi' olarak alınması teknik anlamda mümkün değildir. Mâtürîdî âyetteki emir sahiplerini, bu çoğul olma özelliğine dayanarak, devlet başkanı yahut yönetici olarak değil, bilginler/ulema olarak yorumlamaktadır. *Ulu'l-emr* ifadesi Nisa 4.83. âyette de geçmektedir. Buradaki kullanımda *ulu'l-emr*'in *akıl ve rey sahipleri* anlamında olduğu daha da açıktır. Dinî normların belirlenmesinde etkin olan ulema grubu bu durumda sivil inisiyatif sahibi olarak öne çıkmakta ve ürettiği değerlerle din ve siyaset arasında halka görevi görmektedir. Mâtürîdî'nin *ulu'l-emr* terimini ulema olarak yorumlamasındaki ana gerekçe, *ulu'l-emr*'in Kur'an'da Allah'ın kitabından hüküm çıkarma/istinbatta bulunma yeterliliği olan kimseler şeklinde değerlendirilmiş olmasındandır. Kamunun haklarını korumada ve adaletin tahakkukunda araçlara mutlaka ihtiyaç vardır: yargıç, müçtehit, vs. Kur'an'ın hem birey hem de toplum için öngördüğü adaletin gerçekleşmesi için uğraşan bu birimlerden her biri, sivil inisiyatif sahibidirler.

Emri *bi'l-ma'rûf nehyi 'ani'l-münker*: Kur'an'da bireyi meşru bir şekilde siyasete katacak söylem, *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker* (iyiyi desteklemek ve kötüyü önlemek) olarak ilkeselleşmiştir. Bu ilke, hem inananların kendi aralarında hem de başkalarıyla olan ilişkilerindeki ahlakî tutumu düzenlemektedir.

Ma'ruf, teker teker her bireyin değil ortak aklın öngördüğü ve kabul ettiği 'ortak iyi'yi temsil eder.²⁷ Münker de yine ortak aklın kötü dediği şeydir. Ortak aklın iyi dediğini hâkim kılmaya, kötü dediğini de ortadan kaldırmaya yönelik talebin iki boyutu vardır:

²⁶ *Te'vilât*, 13/202.

²⁷ *Te'vilât* 6/410.



İlki, inkâr edenlerle olan ilişkide söz konusudur. İnananlar, inkâr edenlerden ma'rufa uymalarını ve münkere bulaşmamalarını talep ederler. İnananların kendi aralarındaki boyutuna gelince, bu da, müminlerden dinin (şer) emirlerine ve yasaklarına riâyet etmelerini istemektir.²⁸

Velâyet (özel ve tüzel hakların korunmasını sağlayan denetim mekanizması): Velâyet toplumun, oluşturacağı kurullar üzerinden, yöneticinin denetlenmesini ifade eder. Velilik yahut velâyet, bir sosyal denetim mekanizması üzerinden, hataya düşmeyi önleyen bir ilkedir. Kur'an'da müminlerin birbirinin velisi olarak anılması, bu anlamdadır.

Mâtürîdî velâyet'i ilk olarak, hem özel hem de tüzel alanı (*emir/yönetim*) ilgilendiren bir terim olarak yorumlamaktadır.²⁹ Ardından, insanlar arasındaki kardeşliğe ve toplumsal birlik ruhuna, velâyet demektedir. Daha önce aralarında hiçbir bağ olmayan daha da kötüsü birbiriyle düşman olan insanlar³⁰ bu velâyetle, bir araya gelebilmekte ve dinde kardeşler³¹ olabilmektedirler. Kur'an'da işlerini birbirine havale etme, aralarında pakt oluşturma anlamında, müminlerin sadece kendi aralarında böyle bir velâyet ilişkisine girmeleri istenmektedir.³² Velâyetin ilk hâli, ruhani velâyettir ve dinin yarattığı birlik düşüncesine dayanarak, karşılıklı olarak hakların gözetilmesini ve korunmasını gerektiren bir ilişki ahlakını gerektirir.³³ İkincisi ise, nefsanî velâyettir. Bu da insanların bizzat canlarının ve mallarının korunmasını mümkün kılan bir hukuku gerektirir. Ruhani olan velâyet, hukuka ve tüzel alana ilişkindir; nefsanî olan velâyet ise, nikâh, miras, nesep gibi insanların canlarına ve mallarına ilişkin özel hukuk alanına aittir. Ruhanî velâyet dostluğu ve muhabbeti gerektirir. Kur'an'da dinin sağladığı bu kardeşlikten doğan hakların sonuna kadar korunması istenir.³⁴

28 *Te'vilât* 6/410.

29 *Te'vilât* 6/409.

30 Al-i İmran 3.103.

31 Hucurat 49.10.

32 Maide 5.51; Mümtahine 60.1.

33 *Te'vilât* 6/409.

34 *Te'vilât*, agy.



Hüküm: Yönetimde insanlara eşit muamele bulunma sorumluluğu: Hüküm, hem yönetimi hem de yargıyı içine alan bir anlam genişliğine sahiptir. Bu temel haklar; dinin korunması (din hürriyeti), canın korunması, malın korunması (mülkiyet hakkı), neslin korunması, aklın korunması (düşünce hürriyeti) gibi haklardır. “*Hüküm ancak Allah içindir (İnî'l hükmü illâ lillah)*” âyetindeki (En'am 57) ‘li’ takısı, bu hakların garantörü olarak Allah’ı görmeyi ifade eder ki bu da hukukun/ temel ilkelerin egemenliği demektir.

Büyük oranda yargı adaleti olarak kullanılan ‘hüküm’ terimini Mâtürîdî, Nisa suresi 58. âyeti yorumlarken, yönetim adaleti olarak anlamaktadır. Yargılamada adil davranılması gerektiği zaten açıktır. Ama yönetimde farklı etnik ve dinî kökene sahip insanlara eşit muamelede aynı hassasiyet gösterilmeyebilir. Bunu dikkate alarak Kur’an-ı Kerim ‘eşit muamele’ vurgusunu bütün halkı ilgilendiren yönetime çeker. İktidar erkini elinde bulunduranların, mümin ya da kâfir hangi inançtan olursa olsun, halka eşit muamelede bulunmaları gerekir.³⁵

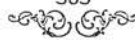
“Allah insanları yönetirken adil olmanızı emreder” hükmü, adil yönetimi ve liyakata göre görev dağılımını öngörmektedir. Hem yönetimde hem görev dağılımında hem de karşılıklı güveni gerektiren muamelelerde insanlar arasında adaletin dengeyi sağlayan bir mekanizma olarak yeryüzüne hâkim kılınması, Allah’ın insanlara bir lütfu olarak sunulmaktadır. Yönetimde adalet ve emanetlerin layık olan insanlara verilmesi, toplumsal barış için o kadar önemlidir ki Allah âyetin sonunda işiten ve gören olduğunu hatırlatarak, bunların sağlanması için insanlar üzerinde manevi bir otorite kurmaktadır.”³⁶

Mülk (Temel Hürriyetleri Dikkate Alan Bir Yönetim): Allah’ın insana mülk verışı, her şeyden önce, onu başkalarına köle olmaktan kurtarıp, kendi kendisinin efendisi yaptığı özgürlükler alanına işaret eder. Maide 3.20 İsrailoğullarına verilen nimeti anarken *nübüvveti* ve *melikliği* ayrı ayrı anmaktadır. Bunun mantığı Mâtürîdî’ye göre şudur: İsrailoğullarında melik nebiden farklı olarak, düşmanla savaş işini üstlenirdi.³⁷ Allah bu insanlar içinden hem din hem dünya işlerini onlara öğreten nebiler hem de düşmanlarla

35 Nisa 4.58; Te’vîlât, 3/287.

36 Te’vîlât, agy.

37 Te’vîlât, 4/191. Ayrıca bkz. Bakara 2.246.



mücadele edip dünyada ve ahirette şerefli bir konuma yükselmelerini sağlayan melikler çıkardığını söylemektedir. Mâtürîdî âyette geçen mülûk (melikler) teriminin, sizi Firavun'a köle olmaktan kurtardı ve mülkiyetinizi artık kendinize verdi, sizi kendinize efendi kıldı, şeklinde de anlaşılabilceğini söylemektedir.³⁸ Buradan, Peygamberin gönderiliş amacının, insanı başkalarının mülkü olarak görülmesini veya böyle bir muameleye tabi tutulmasını engellemek olduğu ortaya çıkmaktadır.

Mülk, iki temele dayanır: Kuruluş ve yönetim. Rejimin kuruluşu da üç temele bağlıdır: Din (temel ilkeler), kuvvet ve servet. İslamın siyaset teorisyenlerinden Maverdî, *Edebu'd-dünya*'da (s.69), toplumsal dirliğin şu temellere dayandığını söyler: Uyulan din, etkin yönetim, yaygın adalet, genel güvenlik, sürekli bolluk ve uzun emel/ümit.

Adalet, Eşitlik ve Özgürlük: Bu üç ilke hem yönetmede hem hüküm vermede en temel ilkelerdir ve bir yönetim biçiminin İslama uygunluğunun temel kriterleridir.

"Adaleti Allah için ayakta tutun" (Mâide 5.8) âyetini yorumlarken Mâtürîdî, insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkması muhtemel düşmanlıkların, kinin ve nefretin adil davranmayı ve adaleti hakim kılmayı engellemesinin yegâne çıkış yolunun, adaleti gerçekleştirmeyi daha yüce bir varlık için amaçlamaktan geçtiğini söyler. Bu ilkelerin uygulanmasında Yüce bir varlık fikrinin hâkim oluşu, bu ilkeleri herkes için temel ilke hâline getirir. Bu ilkelerin Allah için oluşu, ayrımcılığın önlenmesine dönük bir hatırlatmadır. Hem yargı hem de idari adalette dosta düşmana adaleti gerçekleştirecek şekilde davranmalıdır.³⁹

İnsanların beklentilerinin aksine dinin hakkı, hukuku ve temel insan haklarını hâkim kulan yeni bir zihniyet yaratmaya çalıştığının bir örneğini, Mâide suresi 2. âyette görmek mümkündür. Âyet-i kerime şöyledir:

"Rablerinin lütfunu ve rızasını kazanmayı arzuladıkları için Beyt-i Haram'a gelenlere ilişmeyin."

38 *Te'vilât*, 4/192.

39 *Te'vilât*, 4/175.

Hemen hemen bütün Kur'an çevirileri âyette anılan 'Rab' terimini Allah, Beyt-i Haram'a gelenleri de Müslümanlar olarak yorumlamışlardır. Oysa Mâtürîdî bu âyetin Kâbe'yi ziyaret etmek isteyen müşrikler hakkında indiğini söyleyerek buradan, inanç hürriyeti konusunda siyasi algının nasıl tecelli etmesi gerektiği konusunda temel bir ilkeye ulaşmaktadır. Mesele şudur: Mekke fethe edildiğinde ve Müslümanlar Mekke'ye hâkim olduğunda, Mekke'de yaşayan müşrikler eskiden olduğu gibi Kâbe'yi ziyaret etmek isterler. Ama Müslümanların Kâbe'nin kontrolünü ele aldıktan sonra müşriklerin bu yöndeki taleplerine olumlu cevap vermeleri mümkün görünmemektedir. Zira yerleşik siyaset kültürü, hâkimiyeti eline geçiren grubun, yönettiklerine istediği gibi muamelede bulunma hakkını öngörmekteydi. Fakat Kur'an, bu beklentiyi boşa çıkarmak gayretiyle Müslümanlara, "kendi rablerinin rızasıyla Kâbe'yi ziyarete gelenlere ilişmeyin" diyerek, yönetim erkini elinde bulunduranların insanların inançlarını özgürce yaşamalarının önünü açmalarını emretmektedir.⁴⁰ Böylece Kur'an yönetenlerin, temel haklar temelinde, farklı dinlere karşı takımları gereken tavır konusunda siyasi algıyı şekillendirecek bir yönlendirmede bulunmaktadır.

Zaman içinde, Müslümanların güç kazanmasına bağlı olarak, dini yaşamlarını kendi tercihlerine bağlı olarak oluşturmaya imkân veren ve bu alanda zor kullanmayı yasaklayan bu âyetlerin hükmünün, Müslümanlara savaş izni veren âyetle nesh edildiğini söylemek, dini devletin güdümüne vermenin ve dinin bütün insanlar için yaratmayı amaçladığı özgürlük iklimini yok etmenin adımları sayılmasıdır. Zira Kur'an bu ilkeleri vazederken, tarihsel şartları değil, *insan onurunu* ve *fitratını* kriter olarak almıştır. Kur'an, cinsiyetine, ırkına ve dinine bakmadan bütün insanları, insanlık ortak paydası altına yerleştiren ve bütün sivil/medeni özgürlükleri doğuştan kazanılmış hak olarak kabul eden bir yaklaşım sergiler. Bu anlamda dinin ana varlık sebebi, toplumsal yapıyı adalet, özgürlük, temel haklarda eşitlik gibi evrensel ilkeler çerçevesinde yeniden inşa etmektir. Bu yönleriyle dinler, muhafazakâr değil, aksine modernleştirici, yenileştirici ve dönüştürücü unsurlardır. İslamı tanımlayan ana ilke durumundaki tevhid'in, dinsel ve etnik özelliklerine bakmadan bütün insan-

40 *Tevhilât*, 4/134 vd.

ları Allah'ın onurlu kulları olarak kabul etmeyi ve temel/doğal insan haklarını her birey için savunmayı içine aldığı ve bu ilke gereği, Medine Sözleşmesi'nde Hz. Peygamber'in Müslümanları, Yahudileri, Hristiyanları ve müşrikleri ümmet (vatandaş) temelinde birleştirdiğini tespit ettiğimizde, *insan onuru*'nun dinin ana ilkelerinin yapılanmasına kaynaklık eden kalıcı ana unsur olarak öne çıktığını rahatça görürüz.

Emanet, Ehliyet ve Liyakat: Yönetmek için esas olan, liyakattir. Ehliyet kavramı çoğulculuğa imkân veren ana ilkedir ve oligarşik, bütün yapıları dışlar. Saltanata dayalı yönetim, bu anlamda ehliyet ve liyakat ilkesine aykırıdır.

"Allah işleri (emanetleri) layık olana vermenizi emreder" âyetinin, gelirleri toplama ve dağıtma sorumluluğunu üstlenen yöneticiler hakkında indiğini söyleyen âlimler vardır. Ama Mâtürîdî, âyeti birkaç özel alanla sınırlamadan şu genel ilkeyi koymak gerektiğini söyler: Allah ile insanlar ve insanlarla insanlar arasında yürüklükte olan ve güveni gerektiren her şey, emanet kapsamındadır.⁴¹ "*Ey insanlar! Allah için hakkı ve adaleti ayakta tutun*"⁴² âyetinde, ayakta tutulması istenen şeylerin bütünü de emanet kapsamındadır. "İnsanları yönetirken adil olun" beyanı da yine emanet içine girmektedir. "*Emanetin göklere ve dağlara teklif edildiği, ama bunu yüklenmekten kaçındıkları*"⁴³ yönündeki âyet de, bu kapsamda anlaşılmalıdır.

Yönetimde liyakati esas alan tutumun en güzel örneklerinden biri şu olaydır:

Tarihsel olarak Kâbe'ye hizmet etmek, korumasını sağlamak ve gelen hacıların su ihtiyacını karşılamak, anlamında kullanılan *hicâbe* ve *sikâye* önemli görevlerdi ve bunları üstlenen aileye büyük prestij sağlamaktaydı. Mekke fethedildiğinde Hz. Peygamberin amcası Abbas bu görevin kendisine verilmesini talep etti. Hz. Peygamber de bu görevleri elinde bulunduran ve Müslüman olmayan Şeybe ailesinden alıp Abbas'a teslim etti. Ardından "*Allah işleri (emanetleri) layık olana vermenizi emreder*"⁴⁴ âyeti nazil olunca, anahtarları tekrar Abbas'tan

41 *Te'vilât*, 3/288.

42 Mâide 5.8.

43 Ahzab 33.72.

44 Nisa 4.58

aldı ve Şeybe ailesine teslim etti. Mâtürîdî, 'insana güven duyularak tevdi edilen her şey emanet kapsamındadır' diyerek, emaneti ehline vermeyi yönetim ilkelerinden birine dönüştürmekte ve dinin, bu görevin müslüman birine verilmesi yönündeki beklentilerin aksine, nasıl yeni bir bağlam ve yeni bir anlam yarattığının ve bu görevin müşrik olmasına rağmen bu işi en iyi şekilde yapabilecek olan Şeybe ailesine verdiğinin tarihsel örneğini vermektedir.

Siyasi karakterli Olayları Dinî Çerçevenin Dışında Tartışmak

İslam toplumunun Peygamber sonrasında yaşadığı en büyük travma, iç savaşlardır. Farklı etnik kökenden yahut kabilelerden meydana gelmiş toplumları bir arada tutan birleştirici kuvvet zayıflayınca, ortaya çıkan ilk belirti iç kargaşadır. Arap toplumunu, Kur'an'ın tanımlamasıyla uçurumun kenarından kurtarıp⁴⁵ bir mesaj etrafında birleştiren Hz. Peygamber'in vefatından sonra Arap toplumunda parçalanma belirtileri kendini göstermiştir. Böyle bir parçalanmanın yaşanabileceğine dair öngörü şu Kur'an âyeti tarafından bir uyarı niteliğinde nazil olmuştu:

*"Muhammed ölse yahut öldürülse topuklarınızı üzerinde geri mi döneceksiniz."*⁴⁶

Hz. Peygamberden sonra yaşanan bu iç savaşlarda, savaşan grupların dini bakımdan hükmü, büyük tartışmalara sebep olmuştur. Savaşanların tamamını kâfirlikle suçlayan gruplar olduğu gibi, bunlardan birini destekleyip diğerlerini tekfir edenler de olmuştur. Mâtürîdî yaratıcı bir yorumla, bütünüyle siyasi karakter taşıyan bu olayların, dinsel terimlerle (küfre girmiş olmak gibi) değerlendirilmesinin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Haşr suresinin 10. âyetini yorumlarken Mâtürîdî bu meseleyi çok dakik bir üslupla değerlendirmekte ve bu olayların dinî değil siyasi karakter taşıdığını net bir şekilde vurgulamaktadır:

"Onlardan sonra gelenler ise "Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce inanmış olan kardeşlerimizi başışla! Kalplerimizde inananlara karşı hiç-

45 Al-i İmran 3.103.

46 Al-i İmrân 3.144

bir kin tutturma! Rabbimiz! Sen çok şefkatli, çok müşfik olansın!" diye dua ederler."

Allah, Hz. Muhammed'in ümmetinden kendinlerinden önce geçen insanlara lanet okuyacakların geleceğini bildiği için, onlara laneti değil önceki insanlar için istiğfarda bulunmayı emretmektedir. Allah'ın ölüp giden insanlar hakkındaki bu talebi, Peygamber sonrası ortaya çıkan iç savaşlar dikkate alındığında, bu savaşlara katılanlar hakkında farklı kanaatler geliştiren Rafızı, Harici ve Mutezili gruplara bir eleştiridir. Zira Rafıziler, Ebû Bekr'e hilafeti teslim edenler kâfir olmuşlardır, demektedirler. Hariciler, Muaviye ve ordusuyla savaşan Ali ve taraftarları kâfir olmuşlardır, demektedirler. Mutezile de, bu savaşlarda haktan ayrılan kim varsa kâfir olmuştur, kanaatindedir. Oysa şayet bu insanların işledikleri günah onları imandan çıkaracak nitelikte bir şey olsaydı, Allah'ın onlar için istiğfarda bulunmayı istemesi, mümkün olmazdı. Zira Allah müşrikler için istiğfarda bulunmayı yasaklamaktadır. O hâlde bu âyet, bu savaşlara katılanların onları imandan çıkarmayan bir günaha daldıklarını göstermektedir. Çünkü âyet, aralarında dinde kardeşlikten başka bir akrabalık bulunmayan bu insanlar arasında hâlâ bir *din kardeşliği* nin devam ettiğine vurgu yapmaktadır. Eğer yaptıklarından dolayı imandan çıkmış olsalardı, onlar için âyette hâlâ 'din kardeşleriniz' ifadesini kullanmanın bir anlamı olmazdı. Âyette geçen '*kalplerimizde inananlara karşı hiçbir kin tutturma*' ifadesinden hareket ettiğimizde, şayet aralarında yaptıkları savaşlardan dolayı ölenler, imandan çıkmalarını gerektiren büyük günah işlemiş olsalardı, onlara karşı müminlerin düşmanlık beslemeleri ve intikam hissi taşımaları gerekirdi. Zira müminlerin kafirlere karşı kalplerinde taşımaları gereken his, dostluk ve sevgi hissi değil, düşmanlıktır. Bu insanlara karşı düşmanlık ve nefret hislerinin beslenmemesi yönündeki uyarı, onların mümin olduklarının bir göstergesidir. Bütün bunlarla birlikte, bu karşılıklı öldürmede bulunanlar için Allah'tan af dilenmesi yönündeki ilahî talep, onların yaptıklarından dolayı cezalandırılmayı hak eden bir tutum içine girdiklerini göstermektedir.

Bu grupların her birinin içtihadta bulunduğu ve her içtihadta bulunanın da isabet ettiği, dolayısıyla olup bitenin onlara bir yük getirmedeği yönünde yapılan yorumları reddedecek şekilde Mâtürîdî

şöyle demektedir: Bu insanlar için istiğfarda bulunulması istendiğine göre, onları imandan çıkarmayan ama cezalandırılmalarını gerektiren bir suç işlemişlerdir, demektir. Bu da onların içtihatlarında hata yaptıklarını, dolayısıyla her müçtehidin isabet ettiği görüşünün doğru olmadığını göstermektedir.

Bu mesele görünürde, Peygamber sonrası iç savaşlarda ölenlerin durumuna işaret ediyor gibi görünse de Mâtürîdî bunun bütün durumlara genellenebilecek bir ilke olduğunun altını çizer. Âyetin bitiminde, 'Allah'ın çok şefkatli (*raûf*) ve müşfik (*rahîm*) oluşu'na yapılan atıf, bu şefkatin inananlar arasında da hâkim olmasının talep edilmesinden ibarettir. Zira benzer endişelerden hareket ederek başka bir âyette şöyle buyurulmaktadır: "Ey Rabbimiz! Bizi doğru yola ulaştırdıktan sonra, kalplerimizi saptırma ve bize katından sevgini bağışla." Allah katından olan şefkatin ve rahmetin bir hibe olduğu ve bunun inananlar arasındaki ilişkiye renk veren bir ağırlığının bulunması gerektiği vurgulanmaktadır.⁴⁷

47 *Te'vilât*, 15/77.