

**İSLAM SİYASET
DÜŞÜNCESİNDE İKTİDAR**
Kökenler ve Meşruiyet Sorunu

Editörler

Ömer Türker, Kamuran Gökdağ



Mâtürîdî Gelenekte İktidarın Kuruluşu

Şaban Ali Düzgün

Giriş

Din ile siyasal liderlik (imamet/hilafet) arasındaki ilişki hem karşılıklı hem de çok yönlüdür. Karşılıklıdır; zira din ve siyaset yıllar içinde birlikte gelişir, birbirinden maddi ve sembolik destek alır. Çok yönlüdür; zira kurumlar arası çatışma ya da uzlaşmanın bütün unsurlarını içinde barındırır. Karşılıklı olarak birbirlerine meşruiyet ve ahlaki otorite sağlarlar. Otoritenin kurulmasında ve itaatın sağlanmasında din siyasetten siyaset de dinden yararlanır. Bu iki alanın birbirinden tamamen ayrılması, birleşmesi veya birinin diğerine tahakküm etmesi durumlarından her biri farklı tarihsel-toplumsal sonuçlar yaratır.

Din ve siyaset ilişkisinin odağını “otorite” meselesi oluşturur. Mesele ilk olarak, siyasetin ve dinin doğasına dairdir; ikinci olarak siyasi otoritenin meşruiyetinin nesebe mi, verasete mi, erdemli oluşa mı vahye mi yoksa içtihadı/rasyonaliteye mi dayanacağıyla ilgilidir. Üçüncü olarak siyasi otoritenin vereceği kararların mahiyeti, sınırları ve

sonuçlarıyla alakalıdır. Dördüncü olarak, siyasal otoritenin doğrudan etkisinde olan kamusal alanın inşasında takip edilecek etik ilkeler ve hukuki normların konumuyla ilgilidir.

Hız. Peygamber'in Medine şehir devletini yönetirken kullandığı otoritenin mahiyetine ilişkin tartışmalar ve vefatının ardından yaşananlar, meseleyi netleştirmekten ziyade karmaşık hale getirmiştir. Müslüman zihnini Sünni ve Şii olarak ortadan ikiye bölen ve daha birçok mikro fraksiyonu üreten fiili zemin, Müslüman düşünürlerin kapsamlı bir siyaset teorisi geliştirmesini de engellemiş durumdadır.

Dinin ve Siyasetin/Siyasi Liderliğin (İmamet/Hilafet) Doğası: Teorik Çerçeve

Din-Siyaset tartışmalarında meselenin teorik çerçevesini mahiyetini tespiti için imkan veren bazı sorular şunlardır:

Siyasal Bir Otoriteye İhtiyaç Var mıdır? Aklen Zorunlu Olan Şer'an da Zorunlu mudur?

Ulema "aklen zorunlu olanın şer'an da zorunlu olacağı" ilkesini geliştirerek, siyaset, devlet, otorite gibi kavramların akli olduğu kadar dinsel bir temele de sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu ilke aslında "teklif"le ilgilidir. İnsanın şer'î bir teklife muhatap olabilmesi için akıl baliğ/reşit olması gerekliliğine dayanır. Bu durumda şer'î olan ile akli olan ortak bir noktada buluşmuş olmaktadır. Genel eğilim bu yönde olsa da, yönetici tayin etmenin aklen de şer'an da zorunlu olmadığını savunan alimler de

mevcuttur. Bunların başında Mutezilenin önemli isimlerinden Ebu Bekir el-Esam ve Hışam b. Amr gelmektedir.¹ Ebu Bekir el-Esam bu görüşüne gerekçe olarak, devletin elde ettiği gücü, gücün kaynağı durumundaki insanların aleyhine kullanan devletçi uygulamaları göstermektedir. Ona göre Müslümanlar birbirlerine karşı adil davranıp hak ve sorumluluklarını bildikleri sürece kendilerini yönetecek birini seçmelerine ihtiyaçları yoktur. Hariclerce savunulan devletsizliğin doğal hal olduğu görüşü, Ebu Bekir el-Esam'inkinden farklıdır. El-Esam'ın tutumu, insan doğasından hareket eden ve devletle arasındaki ilişkiyi bu doğal halin korunması ve geliştirilmesi ön kabulüne yaslayan bir tutuma tercüman olmaktadır. Adaletin toplum ilişkilerini organize eden temel değere dönüştüğü ve zulmün hiçbir şekilde barınmadığı bir ortam yaratılması durumunda bir yöneticinin otoritesine hiçbir şekilde ihtiyaç duyulmaz. Nesefî iki bilginin görüşlerine değindikten sonra, taleplerini gerçeklikten uzak afaki görüşler olarak tanımlar ve reddeder.²

Ebu Bekir el-Esam'ın görüşü Müslüman gelenekte azınlıkta kalmış, hakim Sünni paradigma yöneticiye dini ve dünyevi yükümlülük ayrımı yapmadan icrai sorumluluklar yüklemiştir: Hükümlerin uygulanması, sınırları koruyacak askeri birliklerin hazırlanması, vergilerin toplanması, toplumun huzurunu bozacak girişimlerin engellenmesi, Cumanın ve bayram namazlarının edası, ihtilafların çözüme kavuşturulması, hakların tahakkuku, velisi olmayanların evlendirilmesi gibi toplum organizasyonunda

1 Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebşiratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, (Ankara: DİB Yayınları, 2005), II/431.

2 Nesefî, *Tebşiratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, II/431.

ve birlikte yaşamda ortaya çıkan hemen her mesele bir yöneticinin/liderin varlığına bağlanmıştır. Bunlar şer'i değil icmai unsurlar olarak görülmüştür.³ Mâtürîdîliğin önemli isimlerinden Sadruşşer'î'a meseleyi dini liderlik ve dünyevi liderlik (riyaset) olarak ele almaktadır. Ona göre bir yöneticinin/imamın tayini Allah'a vacib değildir. Zira ona hiçbir vücûbiyyet/zorunluluk yüklenemez.⁴ Ehl-i hal ve'l-akdin ve bütün Müslümanların icması ile bir yöneticinin tayini zorunludur; aksi takdirde onun yürütmesi beklenen kamuya yönelik maslahatların tamamı akîm kalır, bu ise kaosa sebep olur.⁵

Şemseddîn es-Semerkanî, devleti yönetecek bir liderin atanmasını zorunlu görenlerden bir kısmının bunu aklı bir zorunluluk, diğer bir kısmının ise dini zorunluluk olarak tanımladıklarını, imamın atanmasını dini zorunluluk olarak görenlerin Şiiler olduklarını ifade etmektedir.⁶ Ebu'l-Kâsım el-Belhî (Ka'bî), Mutezile, Hariciler, Zeydiye, Şia ve Mürcienin büyük kısmının imametin zorunluluğuna hükmederken, Haşeviyye'nin çoğunluğunun imametin zorunluluğunu kabul etmediğini nakleder.⁷ Şiadan İsmailiyye, imametin görev tanımını içine marifetullahı öğretmeyi de yerleştirerek imamın atanmasının şer'iliğini dini

3 Nesefî, *Tebşîratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, II/431.

4 Sadruşşer'î'a es-Sânî, *Şerhü ta'dîli'l-'ulûm*, tahkik: Mahmut Ay, Mustafa Borsboğa, (Ankara: DİB Yayınları, 2021), s. 447.

5 Sadruşşer'î'a es-Sânî, *Şerhü ta'dîli'l-'ulûm*, ss. 447-448.

6 Şemseddîn Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, çev. Ramazan Biçer, (Ankara: TÜBA, 2017), s. 262.

7 Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-makâlât ve me'ahu uyûnu'l-mesâili ve'l-cevâbât*, tahkik: Hüseyin Hansu, Racih Kürdi, Abdulhamid Kürdi (İstanbul: Kuramer, 2018), s. 427.

bir temele dayandırmaktadır.⁸ İmameti zorunlu görenler, birden fazla kişinin imameti durumunda şu rivayete dayanarak imamlık iddiasında bulunanlardan birinin, kamu yararı ve imametin devamlılığı dikkate alınarak, öldürülmesi gerektiğini savunurlar: “Eğer iki imama biat edilirse, birini öldürünüz.”⁹ Siyasal birliği sağlama adına bu rivayete sarılınsa da Abbasilerle birlikte birden fazla halifenin ortaya çıkışı ve kendi yönetimlerini derühte edecek mali ve askeri gücü ellerinde bulundurmaları fiili olarak ulemanın birden fazla halifenin varlığını onaylamasını zorunlu kılmıştır.

Siyasal Liderlik Dini Bir Etkinlik midir İctihadi Bir Etkinlik mi?

İnsan yaşamı bütünüyle şer‘in normatif hükümleriyle mi kuşatılmıştır yoksa yaşamın şer‘i olmayan, insanların içtihadi seçimlerine bırakılan bir ibahalar/cevazlar alanı da var mıdır? Bu tartışmayı ilk açan ve şer‘i alanın her şeyi belirlemeyip kişiye bıraktığı cevazlar alanının varlığını kabul eden alim Ebu’l-Kâsım el-Belhî el-Ka‘bî’dir (ö.931). Aynı tartışmayı modern dönemde Mansûrîzâde Mehmet Said Bey (ö. 1923) açmakta ve aynı görüşü paylaşmaktadır. Her yeni tarihsel-toplumsal bağlamın gerektirdiği ahkâmın tarihsel hafızadan yararlanarak ama ondan bağımsız bir şekilde dönemin ruhuna/gereklerine uygun olarak yeniden üretilmesini mümkün kılacak bu ibahaler/cevazlar alanının kabulü, siyaseti kesin hükme bağlanmış şer‘i bir etkinlik değil,

8 Şemseddin Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 262.

9 Ebu’l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-makâlât ve me'ahu uyûnu'l-mesâili ve'l-cevâbât*, s. 427.

ümmetin ihtiyaç duyduğu için yöneldiği içtihadî veya icmaî bir inisiyatif olarak görmektedir. Şii gelenek burada ayrı bir yerde dursa da Sünnî geleneğin konumu budur.

Devlet yönetimine ilişkin tartışmaları Hz. Peygamber'in vefatından önceye taşımak (Şii gelenek) ya da Hz. Peygamber'in vefatından sonra açılan bir tartışma faslı olarak görmek (Sünnî gelenek) arasında, meselenin doğasını belirleme konusunda ciddi fark bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in vefatından önceye tarihlendirildiğinde imamet/devlet yönetimi nübüvvetin bir parçasına dönüştürülmekte ve liderlik/devlet yönetimi teokratik bir yapıya evrilmektedir. Sünnî gelenek ise meseleyi Hz. Peygamber'in vefatının sonrasına tarihlendirerek nübüvvet alanının dışında içtihadî-rasyonal bir eylem olarak değerlendirmektedir. Bilindiği üzere, Hz. Peygamber'in vefatından sonra yönetim konusunda 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; zira ona göre, Hz. Ebu Bekir'in seçimi ile Hz. Ömer'in seçilme biçimi arasında fark vardır. Toplumu 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 alimleri, devlet yönetiminin dini değil akli olduğu düşüncesini geliştirmişlerdir. Zira onlara göre, dünyevî işlerin yürütülmesi, hukukun uygulanması, iç ve dış güvenliğin sağlanması, ortaya

çıkan anlaşmazlıkların giderilmesi gibi organizasyonların bir yönetim aygıtıyla gerçekleşeceği aklen temellendirilebilir bir şeydir.¹⁰

Nübüvvet ve Meliklik/Krallık

Kur'an bazı peygamberlere "kitap, hikmet ve mülk" (yönetim erki/devlet) verildiğini söyler.¹¹ Kral peygamberler olarak tarihe geçen Davut ve Süleyman (as) gibi elçilerin varlığı, ulemanın bir kısmını dini ve siyasi liderliği birbirinden ayrılmaz iki unsur olarak tanımlamaya sevk etmiştir. Bununla birlikte, her peygambere kitap ve hikmet verilmesine rağmen mülk/yönetim erki verilmediğini de biliyoruz. Bir mülkü/yöneteceği bir devleti olmamasına rağmen elçinin mesajının yönetime ilişkin etik değer ve normlar içermesi doğaldır. Ama bu durum, nebevi mesajı politik bir mesaj olarak tanımlamayı gerektirmez; Mâtürîdî böyle bir indirgemenin hata vereceğini dikkate alarak meliklik ve nübüvvet arasında ayırım yapmaktadır.¹²

Peygamberliği (nübüvveti) yönetimden (meliklik) ayırma geleneğinde önemli isimlerle karşılaşmaktayız. İbn Kuteybe, İbn Kayyim el-Cevziyye, Karâfî, Şah Veliyyullah Dehlevî ve Tahir b. 'Aşûr bu ayırım üzerinde ciddiyetle durmuşlardır. İbn Kuteybe ile başlayan bu ayırımın, Karâfî'nin *Envârü'l-bürûk* adlı eserinde bütün ayrıntısıyla ele alındığını görürüz. Karâfî, Hz. Peygamber'in söz ve eylemlerini önce

10 Neseî, *Tebşüratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, II/431.

11 Nisâ 54.

12 Şaban Ali Düzgün, "Mâtürîdî'de Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet)", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), s. 382.

dört, ardından otuz altı kategoriye ayırır. İlk dört kategori içinde onun peygamberliği (tebliğ), devlet başkanlığı (imamet), yargılaması (Kadâ) ve fetva vermesi (iftâ) arasındaki farkı netleştirir. Karâfi, Hz. Muhammed'in tebliğini ve fetvalarını, peygamberlik görevinin bir parçası saymakta ve devlet başkanlığını ve yargılamalarını, 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.

Efdal-Mefdûl Tartışması: Lider Olarak Toplumun En Faziletlisini Seçmek Zorunlu mudur?

Mâtürîdî'ye referansla Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, Mutezilenin ve nübüvvete kıyasla en efdalin lider olarak seçilmesi gerektiğini zorunlu gören Eş'arilerin aksine, mefdulün liderliğinin caiz olduğunu söylemektedir. Nesefî buna gerekçe olarak da Hz. Ömer'in kendinden sonraki halifeyi seçmek için oluşturduğu seçici komisyonun varlığını göstermektedir. Komisyon en faziletli kişiyi değil, yönetim işini en iyi şekilde yerine getirecek kişiyi seçmek üzere oluşturulmuştur. Seçilen lider içtihatla ve galip zanla seçilmektedir; nübüvvete kıyaslanacak bir durum söz konusu değildir. Her şeyi bütün incelikleriyle bilen Allah'ın nebi seçimiyle, hata yapma ihtimali olan insanın irade ve ihtiyarını kullanarak seçeceği yöneticiyi karşılaştırmak hata verir.¹³

13 Nesefî, *Tebziratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, II/443; Sadruşşerî'a es-Sânî, *Şerhü ta'dîli'l-'ulûm*, s. 448.

Mâtürîdî kaynaklar, Hz. Peygamberden sonra kimin devleti yöneteceğine ilişkin tartışmalarda Şianın aksine Hz. Ebu Bekir'den yana görüş beyan etmiş, illa da en muttaki olanın seçilmesi gerektiği iddiası temel alınacaksa bu yönde Hz. Ebu Bekir'e işaret ettiğini düşündükleri ayetleri ve hadisleri öne çıkarmışlardır. Leyl Suresi'ndeki "etkâ" (en muttaki) ve Hucurât Suresi'ndeki "ekrem" (en üstün) tanımlamalarının Hz. Ebu Bekir'e işaret ettiğini iddia etmişlerdir.¹⁴

Hz. Peygamber'in "Her itaatkar ve günahkarın arkasında namaz kılınız" sözünden dolayı liderin/imamın masum veya müçtehit olması gerekmez; hükümleri uygulayacak güç ve cesarete olması yöneticiliği için yeter şarttır.¹⁵ Sadruşşerî'a, İmam Şafi'nin "İmamın adil olması gerekir" görüşünün aksine, adaleti liderlik için şart koşmaz; ama lider yönetimi sırasında adaletten sapar fıska düşerse bu onun azledilmesi için gerekli şartı oluşturur.¹⁶ Böylece Sadruşşerî'a, seçilecek kişinin adalet kriterini sağlayıp sağlamadığı yahut en efdal kişi olup olmadığı etrafında geliştirilen bütün argümanları boşa düşürmekte, Müslüman halkın karar vererek seçtiği kişi her kim olursa olsun onun adil bir yönetim sergilemesinin zorunluluğuna odaklanmakta, böylece efdal-mefdul tartışması etrafındaki tarihsel argüman yükünden de kurtulmaktadır.

14 Şemseddin Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 266; Sadruşşerî'a es-Sânî, *Şerhü ta'dilü'l-'ulûm*, s. 448.

15 Atâ b. Ali el-Cüzcânî, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, thk. ve ter. Züleyha Birinci, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), s. 210.

16 Sadruşşerî'a es-Sânî, *Şerhü ta'dilü'l-'ulûm*, s. 452.

Mütezile fadıl olanın imametini savunur.¹⁷ Bununla birlikte, fadıl olanın liderliğini engelleyecek bir mani varsa bu durumda mefdul olanın seçilmesini daha uygun görür.¹⁸

Liderlikte Veraset ve Liderin Masumiyeti Sorunu

Mâtürîdîlere göre lider, veraset usulüyle yöneticiliğe devam edemez. Yönetici adil ve salih insanların seçimiyle iş başına gelir, verasetle değil. Hz. Ebu Bekir'in seçimi bunun en iyi örneğidir.¹⁹ Mâtürîdîler böylece hem Abbasi-lerin hem de Hz. Hasan ve Hüseyin'in veraset iddialarını reddetmektedirler. Eğer veraset yoluyla yönetime gelmek hak olsaydı, Hz. Peygamber'in amcası Abbas²⁰ ve onun soyundan gelenler, liderliğe Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerden daha layık olurlardı. Zira amca, amca oğlundan mirasta daha önce gelir. Miras yoluyla Abbas'a geçen öncelik hakkını iptal etmek için Hz. Ali'nin miras yoluyla değil de nassla imamete atandığı yönündeki iddialar da geçersizdir. Zira nass hakkı olan bir şeyi mirasçıdan mahrum edemez. Yine miras yoluyla olsa Hasan'ın da Hüseyin'den liderliğe daha layık olması gerekirdi. Hz. Ebu Bekir'in hilafeti konusunda ümmetin icma etmiş olması da liderlikte veraset iddialarının geçersizliğini göstermektedir. Yöneticinin kim olacağı ve nasıl seçileceği konusunda bir nass yoktur; bu, insanların seçimlerine bırakılmış içtihadî bir

17 Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-makâlât ve me'ahu uyûnu'l-mesâili ve'l-cevâbât*, s. 427.

18 Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-makâlât ve me'ahu uyûnu'l-mesâili ve'l-cevâbât*, s. 427.

19 Neseî, *Tebşiratu'l-edille fî usûli'd-dîn*, II/447.

20 Râvendîlerin iddiası bu yöndedir. Bkz. Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-makâlât ve me'ahu uyûnu'l-mesâili ve'l-cevâbât*, s. 430.

olgudur. Dolayısıyla Rafızilerin Hz. Peygamberden Ali'nin imameti için, Ravendîlerin de Abbas'ın imameti için nass getirme çabalarının hiçbir geçerliliği yoktur. Namaz, namazın rekatları gibi ancak nassın bildirebileceği dini zorunlulukların aksine toplumun yönetimi halkın yararına olanları bilen insanlar tarafından doğal olarak tespit edilebilecek şeylerdir. Bunlar için nassın yönlendirmesine ihtiyaç bulunmamaktadır.²¹

Veraset yahut nesep yoluyla yönetimin devam etmesi krallık/mülk tarzı olduğu için hem Mâtürîdîler hem de genel anlamda ulema nübüvveti farklılaştırma anlamında veraset yoluyla hilafetin devamını reddetmişlerdir.²²

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 dini yetki 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 ayetleri 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

21 Nesefî, *Tebziratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, II/449.

22 Bkz. Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, (Cambridge University, 1997), s. 5.

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 ilahi iradenin yaptığı ilk yenilik, toplumun beklentilerinin ve alışkanlıklarının alt üst edilmesi şeklinde tezahür etmiştir. Dolayısıyla din, devletteki istikrar, süreklilik ve yarını garantiye alma süreçlerinin aksine, muhalif bir güç olarak da iş görmektedir.

2. Bakara suresinin 246. ayetinin yorumunda Mâtürîdî, Hz. Peygamber’in savaş ve toplumun yönetimi gibi kamuyu ilgilendiren konularda toplumun akil adamlarına 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 yönetme erkini elinde bulunduranlara ait olduğunu söylemektedir.²³
3. Mâtürîdî’ye göre siyasi erki elinde bulunduranlar, dini konularda peygamberlere danışmak durumundadırlar. Nübüvvetin ilahi bir tercih olduğunu, melikliğin

23 Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, II/137.

ise ya babadan oğula geçen bir saltanata yahut zengin bir kişinin malı-mülkü sebebiyle önder seçilmesi şeklinde gerçekleştiğini söylemektedir. Bakara Suresi'nin 247. ayetine dayanak da melikte aranacak özellikler olarak da güç sahibi olması, savaş stratejisine hakim olması ve halkın yönetimine ilişkin bilgisel bir donanımının bulunması gerektiğini ifade etmektedir.²⁴

4. Mâtürîdî'nin, nübüvvetin İbrahim ve İsmail evladi arasında devam ettiği halde, imametın birçok farklı gurup içerisinde var olageldiği yönündeki açıklaması da nübüvvet geleneği ile imametın ayrı kulvarlarda ve farklı kriterlerle var olduklarını göstermektedir.²⁵
5. Din ve devlet ayırımındaki önemli bir başka nokta ise, dinin ortaya çıkma ve var olmaya devam etme yöntemi ile devletin varlığa çıkma ve varlığını devam ettirme süreçlerinin farklılık göstermesidir. Din ve Mülk (devlet yönetimi, rejim) arasında Mâtürîdî'nin yaptığı ayırım, buna dayanır. Örneğin, Mâtürîdî savaşı dinin değil, devletin varlığının devamı için elzem bir aygıt olarak görür. Dinin çirkin (kürh - كُور) olarak gördüğü savaş, devletin varlığı için zorunlu olabilmektedir. Mâtürîdî, savaşı bizatihi çirkin (kürh) olarak tanımlayan ayet-i kerimeden hareket ederek, çirkin bir araçla, dinin gayeleri arasında bir örtüşmenin olmayacağını söylemektedir. Mâtürîdî'nin, savaşın küfürün/inkarın bir karşılığı olmadığı yönündeki görüşü, bu bağlamda büyük önem taşımaktadır.²⁶ Tevbe 27.

24 Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, II/138.

25 Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, I/128-129.

26 Tevbe, 29; Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, VI/341-342.

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.”²⁷

Mâtürîdî Gelenekte Siyasayla İlişkilendirilebilecek Terimler

Biat: Toplum Sözleşmesi/Muâhede

Biatı toplum sözleşmesi anlamında Mâtürîdî şöyle yorumlamaktadır:

“Sana biat edenler, kuşkusuz ancak Allah'a biat etmektedirler; çünkü Allah'ın eli onları 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 ayette anılan biat” 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.

27 Bakara, 198.

Hüküm: Yönetimde Adalet

Büyük oranda yargı adaleti olarak kullanılan “hüküm” terimini Mâtürîdî, Nisa Suresi 58. ayetini yorumlarken, yönetim adaleti olarak anlamaktadır. Yargılamada adil davranılması gerektiği zaten açıktır. Ama yönetimde farklı etnik ve dini 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, mü’min ya da kafir hangi inançtan olursa olsun, halka eşit muamelede bulunmaları gerekir.²⁸

“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 hakim kılınması, Allah’ın insanlara bir lütfu olarak sunulmaktadır. Yönetimde adalet ve emanetlerin hak edenlere teslim edilmesi, toplumsal barış için o kadar önemlidir ki Allah ayetin sonunda işiten ve gören olduğunu hatırlatarak, bunların sağlanması için insanlar üzerinde manevi bir otorite kurmaktadır.”²⁹

Mülk: Temel Özgürlüklerin Kullanımına Dayanan Bir Yönetim

Allah’ın insana mülk verışı, her şeyden önce, onu başkalarına köle olmaktan kurtarıp, kendi kendisinin efendisi

28 Nisa 58; *Te’vilât*, III/287.

29 Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, III/287.

yaptığı özgürlükler alanına işaret eder. Maide Suresi'nin 20. ayeti İsrailoğullarına verilen nimeti anarken “nübüvet”i ve “melik”liği ayrı ayrı anmaktadır. Mâtürîdî'ye göre bunun sebebi şudur: İsrailoğullarında melik, nebiden farklı olarak, düşmanla savaş işini üstlenirdi.³⁰ Allah bu insanlar içinden hem din hem dünya işlerini onlara öğreten nebiler çıkardığını hem de düşmanlarla mücadele edip dünyada ve ahirette şerefli bir konuma yükselmelerini sağlayan melikler çıkardığını söylemektedir. Mâtürîdî ayette geçen mülûk (melikler) teriminin, sizi Firavun'a köle olmaktan kurtardı ve mülkiyetinizi artık kendinize verdi, sizi kendinize efendi kıldı, şeklinde de anlaşılabilirliğini söylemektedir.³¹

Emanet, Ehliyet ve Liyakat

“Allah işleri (emanetleri) layık olana vermenizi emreder” ayetinin, gelirleri toplama ve dağıtma sorumluluğunu üstlenen yöneticiler hakkında indiğini söyleyen alimler vardır. Ama Mâtürîdî, ayeti birkaç özel alanla sınırlamadan şu genel ilkeyi koymak gerektiğini söyler: Allah ile insanlar ve insanlarla insanlar arasında yürürlükte olan ve güveni gerektiren her şey “emanet” kapsamındadır.³² “Ey insanlar! Allah için hakkı ve adaleti ayakta tutun”³³ ayetinde, ayakta tutulması istenen şeylerin bütünü de emanet kapsamındadır. “İnsanları yönetirken adil olun” beyanı da yine emanet içine girmektedir.

30 Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, IV/191. Ayrıca bkz. Bakara 246.

31 Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, IV/192.

32 Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, III/288.

33 Mâide, 8.

Ulu'l-emr ve Lidere İtaat

Sivil inisiyatif sahipleri Kur'an'da ulu'l-emr olarak anılırlar. Nisa 59. ayetteki ulu'l-emr tabiri çoğuldur; dolayısıyla devlet başkanı anlamında "tek kişi" olarak alınması teknik anlamda mümkün değildir. Mâtürîdî ayetteki emir sahiplerini, bu çoğul olma özelliğine dayanarak, devlet başkanı yahut yönetici olarak değil, bilginler/ulema olarak yorumlamaktadır. Ulu'l-emr ifadesi Nisa 83. ayette de geçmektedir. Buradaki kullanımda ulu'l-emr'in akıl ve rey sahiplerini kastedildiği daha da açıktır.³⁴

İtaat; yöneticiye değil, temel ilkelerdir. Bu ilkeler çiğnenirse, Kur'an'ın deyimiyile Allah'ın sınırları (hudûdu'llah) aşılmış sayılır. Mâtürîdî "Allah'a, Peygambere ve ulu'l-emr'e itaati yorumlarken, itaat'ın sadece Allah'a has kılınmasından hareketle, Allah'tan başkasına itaatin caiz olduğu sonucunun çıkarılabileceğini söyler. İtaatin aksine, ibadet ise sadece Allah'a has kılınmaktadır.³⁵

Müşâvere

Mâtürîdî gelenek, Peygamberin hakkında nass olan bir konuda ashabıyla istişare etmesini caiz görmez. Ashabıyla istişare etmesi istendiğinde göre, istişare konusu nassa konu olmayan bir mesele olmalıdır. Ayet, aynı zamanda içtihadın imkanına kanıttır. Sahabeyle müşaverenin emredilmesi, ya ashabın konumunun Allah katındaki üstünlüğüne yahut aklın erdemine ve seçkinliğine bir işaret

34 Detay için bkz. Şaban Ali Düzgün, "De Facto Siyasal Otoriteden Meşru Siyasal İktidara: Mâtürîdî'nin Ulu'l-Emr Kavramsallaştırması", *Milel-Nihal*, 14/1 (2017), ss. 24-35.

35 Mâtürîdî, *Te'vîlâtul-Kur'ân*, III/292.

olarak görülmelidir. Her halükarda ortaya çıkan karara Hz. Peygamber'in uyması zorunludur. (Seçkin konumdaki sahabeye yahut akla danışıp da aksini yapmak sözü konusu olamaz).³⁶ Müşavereyle doğruyu yanlıştan ayıran bir karara vardığınızda nebiye düşen alınan kararın gereğini yapmaktır.³⁷

Velayet: Özel ve Tüzel Hakların Korunmasını Sağlayan Denetim

Mâtürîdî velayeti ilk olarak hem özel hem de tüzel alanı (emr/yönetim) ilgilendiren bir terim olarak yorumlamaktadır.³⁸ Ardından, insanlar arasındaki kardeşliğe ve toplumsal birlik ruhuna, velayet demektedir. Daha önce aralarında hiçbir bağ olmayan daha da kötüsü birbirleriyle düşman olan insanlar³⁹ bu velayetle, bir araya gelebilmekte ve dinde kardeşler⁴⁰ olabilmektedirler. Kur'an'da işlerini birbirine havale etme, aralarında pakt oluşturma anlamında, müminlerin sadece kendi aralarında böyle bir velayet ilişkisine girmeleri istenmektedir.⁴¹ Velayetin ilk hali, ruhani velayettir ve dinin yarattığı birlik düşüncesine dayanarak, karşılıklı olarak hakların gözetilmesini ve korunmasını gerektiren bir ilişki ahlakını gerektirir.⁴² İkincisi ise, nefsanî velayettir. Bu da insanların bizzat

36 Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, II/458.

37 Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, II/459. (*Fe izâ fereka'l-emru ba'de'l-müşavereti (ve temeyyeze'l-hakku mine'l-bâtîli) fâmdî li-emrike.*)

38 Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an* 6/409.

39 Al-i İmran, 1

40 Hucurat, 10.

41 Maide, 51; Mümtahine, 1.

42 Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an* 6/409.

canlarının ve mallarının korunmasını mümkün kılan bir hukuku gerektirir. Ruhani olan velayet, hukuka ve tüzela ilişkindir; nefsanî olan velayet ise, nikah, miras, nese gibi insanların canlarına ve mallarına ilişkin özel hukuk alanına aittir. Ruhanî velayet dostluğu ve muhabbeti gerektirir. Kur'an'da dinin sağladığı bu kardeşlikten doğan hakların sonuna kadar korunması istenir.⁴³

Sonuç

Din, tarihe aktif müdahalede bulunmuş olmanın gerektirdiği kendine has onarıcı, yeniden kurucu, değiştirip-dönüştürücü bir doğaya sahiptir. Bir hareketin doğası, o hareketin bireyi mi toplumu mu/kamusal alanı mı hedeflediği, içinde bulunduğu toplumda azınlık mı çoğunluk mu olduğuyla doğrudan ilgilidir. Azınlık durumunda olanlar bireyin haklarını, çoğunlukta olanlar toplumsallığı öne çıkarır. İniş (Mekke) ortamında Hz. Peygamber'in karşılaştığı muhalefet, mesajının azınlıkta kalan bireylerin haklarını sağlamaya yöneldiğini göstermektedir. Bu da onu siyasal tarihin değil toplumsal tarihin, başka bir ifadeyle ezilenlerin tarihinin bir parçası yapmıştır. Dolayısıyla din siyasal bir hareket değil, öncelikle bireyi kurtarmaya yönelik bir harekettir.

Çevredeki insanı merkeze (Hira Mağarası'ndan Mekke'ye) getiren din (değerleriyle) merkezden uzaklaştırılan her bireyi hayatın ortak kurucusu yapma; merkezden/asgari insani yaşam standartlarından uzaklaştırılan insanların katılımıyla kamusal alanı medeni (temel haklar, eşitlik,

43 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI/409.

özgürlük, adalet, merhamet, imtiyazlı gruplar yaratmaya karşı çıkış, rıza/tolerans, hesap verebilirlik) gibi değerlerle insanileştirme amacındadır. Bunun için doğasında mevcuda muhalif ve onu değiştirip-dönüştürmeye niyetlenen unsurlar barındırır. Din için, mevcut olumsuzluklara köken sağlayan kötülüklerle başa çıkacak iradeli insanları var etmesinden ve bu yönde eyleme davet etmesinden daha doğal bir şey de olamaz. Kur'an mesajı, daha az güçlülerin veya zayıf düşürülenlerin (mustaz'af) kaybettikleri haklarının bu hakları kendi çıkarları için gasp edenler (mütref) tarafından tekrar kendilerine iadesi için düzenlemeler öngörür. Bunu devrim yoluyla değil, ıslah/ıslahat yoluyla yapar. Hem toplumsal hem ticari hem siyasi konularda sözleşmeleri teşvik ederek uzlaşma ve mutabakatla sorunların aşılmasını önerir. Köleler için mükâtebe, fakirler için sosyal refah düzenlemeleri (infak), halkı oluşturan her unsurun temel hak ve sorumluluklarını ortak bir metinle kayıt altına alma (Medine vesikası) bu sözleşme ve uzlaşma/mutabakat kültürünün birer örneğidir. Bu sözleşmeler, insanların doğal olan haklarının garanti altına alınmasının bir yolu olarak işlev görmüştür.

Kur'an'ın bireyin hakkını ve onurunu korumaya dönük her talebi ancak örgütlü toplumsal bir yapıda karşılığını bulur. Bu da dinin bireye dönük taleplerinin nihayetinde bir toplum tasavvuruna da dönüştüğünü gösterir. Ama toplumsallıkla ilgili bir risk burada dini beklemektedir: Toplum tasarımına yönelen her inisiyatif tepeden inme bir karakter taşır ve topluma rağmendir. Kur'an, varlığı değiştirip-dönüştürmeye yönelen her etkinliğin temelini bireyi ve onun bu yöndeki iradesini yerleştirir. Onu zorlayarak değil, varlığın tamamlayıcı bir parçası olacak şekilde

ikna ederek sürece katar. Bireysellik ve toplumsallık arasındaki bu ince çizginin, değerler ve normlar üzerinden hassas bir şekilde kurulması önemlidir. Akılda tutulması gereken husus şudur: Din insanlara toplumsal, siyasal, ekonomik, vs. hiçbir model dayatmaz. Ama bu alanlarda erk kullanan herkesin adalet, hakkaniyet, kanun önünde eşitlik gibi dikkate alması gereken yönetim ilkelerini belirler ve bunlara uyulmasını talep eder. Dolayısıyla din söz konusu olduğunda belirlenmiş bir siyasal mekanizma değil, işleyen bu mekanizmaya ruh veren ahlaki ilkeler söz konusudur. Bu ilkeler zemininde oluşturulan ve kamu yararı gözetilerek geliştirilen kodlardan ibarettir; dolayısıyla ciddi bir kuvvetler ayrılığı ideası içerir. Yönetimde adalet, keyfiliği ret ve hukukun üstünlüğü; vatandaşların yasalar önünde eşitliği; çoğulcu bir yapı içinde özgürlüklerinin güvence altına alınması; etnik veya dinsel bütün farklılıkların kamusal ortak iyiyi geliştirmenin unsurları olarak saygı görmesi; bireyi toplum içinde yetkinleştirecek bir mekanizmanın kurulması gibi idealar bu kodların açılımından ibarettir.

Kaynakça

- el-Belhî, Ebu'l-Kâsım. *Kitâbu'l-makâlât ve me'ahu uyûnu'l-mesâili ve'l-cevâbât*. Thk. Hüseyin Hansu, Racih Kürdî, Abdulhamid Kürdî. İstanbul: Kuramer, 2018.
- el-Cüzcânî, Atâ b. Ali. *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*. Thk ve Trc. Züleyha Birinci. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Düzgün, Şaban Ali. "Mâtürîdî'de Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet)". *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. Ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.
- "De Facto Siyasal Otoriteden Meşru Siyasal İktidara: Mâtürîdî'nin Ulu'l-Emr Kavramsallaştırması". *Milel-Nihal*, 14/1 (2017): 24-35.
- Madlung, Wilferd. *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge University, 1997.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Mahmûd b. Muhammed. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*. Thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınları 2005.
- en-Nesefî, Ebu'l-Mu'în. *Tebşiratu'l-edille fî usûli'd-dîn*. Thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Ankara: DİB Yayınları, 2005.
- es-Sânî, Sadruşşerî'a. *Şerhü ta'dîli'l-'ulûm*. Thk. Mahmut Ay, Mustafa Borsboğa. Ankara: 2021.
- es-Semerkindî. Şemseddîn. *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*. Çev. Ramazan Biçer. Ankara: TÜBA, 2017.