



MÂTÜRÎDÎ GELENEĞİNDE DİN, İÇTİHAT VE SİYASET

PROF. DR. NADİM MACİT*

Giriş

Türk kültüründe yaygın olan İslam anlayışları arasında akılcı ve maneviyatçı İslam anlayışı önem arz etmektedir. Bu anlayış İslam'ı akli ve nakli delillere bağlı olarak alır ve aklın değer ortaya koyma yeteneğine inanır. Sünni gelenek içerisinde İmam Azam Ebu Hanife (V. 150 / 767) bu anlayışın öncüsüdür. Ebu Hanife'nin inşa ettiği gelenek öğrencileri yoluyla Maverâünnehir bölgesine taşınmış, önemli kültür merkezlerinden birisi olan Semerkant X. yüzyılda Hanefiliğin fikrî zemini hâline gelmiştir. Bu bölgede yetişen Ebu Mansûr Mâtürîdî (V. 333 / 944) kendi adına nispet edilen kelimâ ekolünü kurmuştur. XI. yüzyılın başlarına geldiğimiz de takipçisi Ebu'l Muîn en-Nesefî'nin (V. 508 / 1115) Mâtürîdî geleneğini sistemleştirdiğini görüyoruz. "Bu fikrî gelenek hem Sünniliğin egemenlik kurmasını sağlamış hem de İslam-Acem kültürünün içeriğini önemli ölçüde değiştirmiştir."¹

İslam'ın akılcı ve maneviyatçı yorumu olarak adlandırdığımız bu fikrî gelenek her ne kadar tarihî nedenlerle üzeri örtülmüş olsa da birçok düşünür tarafından takip edilmiş ve dile getirilmiştir. Özellikle İslam dünyasının modern dünya görüşüyle yüzleşmeye başlamasıyla birlikte gerek insan fiilleri/hürriyeti

* Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Sosyal Ekonomik ve Siyasi İlişkiler Anabilim Dalı Başkanı.

gerekse içtihat ve siyaset gibi yeniden tartışılmaya ihtiyaç duyulan konular belirtilen geleneğin hatırlanmasına yol açmıştır. Söz konusu fikrî geleneğin tarihini ve temsilcilerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymak bu çalışmanın dışına düşmektedir. Fakat Ebu Hanife ve Mâtürîdî başta olmak üzere diğer takipçilerinin *din, içtihat ve siyaset* konularına ilişkin görüşlerine atıf yaparak söz konusu geleneğin temel özelliğini ortaya koymayı amaçlıyoruz.

İslam'ı anlama ve yorumlama modelleri içerisinde özgün bir yeri olan ve giderek etkisi artan bu ekolün günümüzde entelektüel merakın merkezinde yer alması dikkat çekicidir. VIII. yüzyıldan itibaren İslam'ı kabul eden Türk milletinin kimliğini ve kültürünü biçimlendiren iki ana çizgiden birisini teşkil eden bu anlayışın İslam'ın entelektüel zeminini oluşturduğu bir gerçektir. Fakat bu gelenek bir taraftan halkın ilgilerini dillendiren ve İslami hayatı müşahhas araçlarla ifade

Akılcı ve maneviyatçı İslam anlayışının ilk esası bilgisidir. İslam'ı bilginin konusu yapmak ve bilgiye dayalı olarak dinî hayatı sürdürmek bu anlayışın temelini teşkil eder.

eden mistik öğretiyle İslam'ın doğuşuna zemin teşkil eden kültürel ortamın ürettiği dinî-siyasi algının üstünlük mücadelesi arasında sıkışıp kalmıştır. Belirtilen üstünlük mücadelesi o kadar somuttur ki İslam düşünce tarihini ve fikrî akımları konu edinen birçok kaynakta Mâtürîdî ve takipçilerinin ismi bile anılmaz. Oysa hem dinî ifadelerin anlam derecelerini ve bilgi içeriğini önemseyen hem de dinin esas ve amelî boyut arasında ilmî ayrımlar yapan bu anlayışın üzeri bazen örtülerek bazen de çarpıtılarak entegrist tutumlara ortam hazırlanmıştır.

II. İslam'ın Akılcı Yorumu: Yöntemi ve Esasları

Akılcı ve maneviyatçı İslam anlayışının ilk esası bilgisidir. İslam'ı bilginin konusu yapmak ve bilgiye dayalı olarak dinî hayatı sürdürmek bu anlayışın temelini teşkil eder.

Ebu Hanife bu esası şöyle ifade eder: "Bil ki uzuvların göze tabi olması gibi amel de ilme tabidir. Az amelle ilim, çok amelle birlikte olan cehaletten daha hayırlıdır. Bunun gibi hayat için zaruri olan azıkla hidayet, cehaletle beraber olan çok azıktan daha faydalıdır. Bundan dolayıdır ki Yüce Allah: "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" (Zümer 39/9) buyurmaktadır.² İmamı Azâm Ebu Hanife'nin bu sözleri ilimden kopuk hayatın her türlü kirlenmeye açık olduğunu ifade etmektedir. İlmî bir temele dayanmayan ve bilgiyi doğrulamaya imkân tanımayan bir anlayışın İslam adına her türlü eğilimi barındıracağı belirtilerek tarihi bir uyarı yapılmaktadır.

İslam; fert ve toplumla ilgilidir. Ferdin ve toplumun hayatını ve geleceğini ilgilendirdiği için yorum yapan kişinin yaşadığı kültürel ortamın ve tarihî ufkun farkında olması gerekir. Bu gerçeği Ebu Hanife şöyle dile getirir: Hz. Peygamber'in ashabı için yeterli olan senin için de yeterlidir derlerse, onlara de ki: Evet, ben onların durumunda olsaydım, onlar için mümkün olan benim içinde mümkün olurdu. Oysa onların şartlarıyla şartlarımız aynı değildir. Biz, bizi yeren ve ayıplayan, kanımızın dökülmesini helal sayan kimselerle karşı karşıyayız. O hâlde aramızda isabetli ve hatalının kim olduğunu bilmememiz, canımızı ve ırzımızı müdafaa etmememiz caiz değildir.³ Hz. Peygamber'e atıf yaparak vahyin sona ermesiyle birlikte dinî ifadelerin sabitlendiği gibi, yorumun da sabitlendiği ve her şeyin kesinleştiği şeklindeki anlayış, değişen toplumun meselelerini anlama ve çözümlenme konusunda yetersiz kalacağı belirtilmektedir. Kargaşa ortamında olup bitenlere karşı sağlam bir tutum geliştirmenin İslami ufukla tarihî ufkun buluşmasıyla mümkün olacağı ifade edilmektedir.

Hem o hem bu şeklindeki zihnî karışıklığı fert ve toplum için tehlikeli gören Ebu Hanife şu değerlendirmeyi yapmaktadır: **Bil ki bütün zümrelerin en cahili ve en kötüsü şüphesiz ki farklı görüşlerin içinden hangisinin isabetli ve hatalı olduğunu bilmediğini ve söylenen her sözün geçerli olduğunu düşünen insandır.** Bu zümreyi teşkil eden insanların durumu kendilerine beyaz bir elbise getiren ve rengi sorulan dört kişinin durumuna benzer. Bu dört kişiden birisi *bu bir kırmızı elbisedir*, der. Diğeri *bu sarı elbisedir*, der. Üçüncüsü, *bu bir siyah elbisedir*, der. Dördüncüsü de *bu elbise beyazdır*, diye cevap verir. Bu sonuncuya önceki üç kişinin hatalı mı yahut isabetli mi olduğu sorulduğunda *şüphesiz ki ben elbisenin beyaz olduğunu biliyorum. Fakat onların da doğru söylemiş olmaları mümkündür*, der.⁴ Böylece bu sınıfa giren insanlar, dinî ifadelerin vazediliş amacına ve gayesine bakmadan "Duyduğumuz şekilde rivayet ederiz." diyerek Müslümanlar arasında ayrılığı ve tefrikayı derinleştirirler.

Belirtilen anlayışı İslam'ı yorumlama yöntemi yapmanın nasıl bir kargaşaya sebep olacağını Ebu Hanife iki misalle açıklar: **a)** Biz biliyoruz ki zina eden kimse kâfir değildir. Fakat zina edenin zina fiili, kendisinden elbisenin çıkarılması gibi iman özelliğini de giderir, görüşündeki kimselerin kanaatlerinin de doğru olması mümkündür, biz onları yalanlamayız,⁵ derler. **b)** Bu sınıfa giren insanlar; "Hac-cetmeye gücü yettiği hâlde hacca gitmeyen kimseyi mümin olarak isimlendirir ve

İlmî bir temele dayanmayan ve bilgiyi doğrulamaya imkân tanımayan bir anlayışın İslam adına her türlü eğilimi barındıracığı belirtilerek tarihi bir uyarı yapılmaktadır.

cenaze namazını kılarız, onun için Allah'tan af dileriz, haccını kaza ederiz. Fakat o kimsenin Yahudi yahut Hristiyan olarak öldüğünü ileri sürenleri yalanlamayız," derler. ⁶

Belirtilen sınıfa girenler herhangi fırkanın görüşünü hem reddeder hem benimserler hem inkâr eder hem kabul ederler. Oysa biz biliyoruz ki Yüce Allah, elçisini Müslümanları birbiriyle vuruşturmak için değil, ayrılığı gidermek ve Müslümanlar arasındaki sevgiyi artırmak için bir rahmet olarak göndermiştir. Çağımızda her dil oyununun kendi içinde anlamlı olduğu fikrini andıran bu eğilim, aslında, hiçbir şeyin doğru olmadığı sonucunu ürettiğini birçok misalle anlatan düşünür; insan zihninin dışında hakikatin varlığını ve aklında bu hakikate ulaşabileceğini kabul eder. İman ve ibadet alanına giren konularda hem o hem bu doğrudur, öyle de yapılır, böyle de yapılır sözlerinin *her şey mümkündür* sonucunu doğuracağı ortadadır.

Sabit ve manaya delaleti açık konularda farklı görüşler ileri sürmek İslam'ı çarpıtmaktan başka bir şey değildir. Eğer nass sabit, manaya delaleti açık değilse, yani yoruma açık bir konu ise bu İslam'ın temel maksatlarına bağlı olarak yorumlanır. Bir ayetin tevیل / yorum yoluyla ulaşılan anlamını inkâr eden tekfir edilemez. Yorumun niteliğini belirleyen bilgidir. Fakat niteliği tayin etmenin alanı çok geniş olduğu için farklı yorum yapanı tanımlamak doğru değildir. Bununla birlikte manaya delaleti açık olmayan bir ayeti yorumlayan kişi ulaştığı sonucun gerekçelerini belirtmek durumundadır. Aksi takdirde herkes kendi özel diline ve siyasi tutumuna göre İslam'ı yorumlar. Böyle bir zihni ve fikri kargaşa ortamında İslam din olmaktan çıkar, başka bir şey olur.

Aynı esaslar çerçevesinde bu geleneği sürdüren Mâtürîdî, İslam anlayışının niçin delile ve akla dayanması gerektiğini şöyle ifade eder: İnsanların mezheplere ve dinlere bağlanma hususunda farklı tutumlar sergilediklerini, dinî benimsemekte ayrılığa düştükleri hâlde herkesin kendisinin tuttuğu yolun hak, diğerinin ise batıl olduğu noktasında ittifak ettiğini görmekteyiz. Ayrıca onların tamamı, yollarından yürünmesi gereken geçmiş büyüklerinin bulunduğunu da ittifakla kabul ederler. Bu realite karşısında körü körüne başkasına uymanın sahibinin mazur görülemeyeceği hareketlerden biri olduğunu kanıtlamaktadır. Çünkü kendisi gibi bir diğeri de tam aksi kanaati benimseyebilmektedir. Burada göze çarpacak farklılık sadece herhangi bir mezhebi benimseyen grupların sayısının fazla olabilmesidir. Şu var ki inanç ve telakkinin kay-

Sabit ve manaya delaleti açık konularda farklı görüşler ileri sürmek İslam'ı çarpıtmaktan başka bir şey değildir.

nağını oluşturan kişi, iddiasının doğruluğunu kanıtlayan ve akla hitap eden karşı durulmaz bir delile sahip bulunuyor, inatçı olmayanları haklılığını kabule mecbur eden bir burhan sunuyorsa durum değişir.⁷ Görüldüğü üzere İslam düşünce geleneğinde önemli bir yorum ve anlama modeli ortaya koyan düşünür farklı din anlayışlarının olabileceğini ve bunların kendilerini geçmiş büyükleri kendilerine mesnet yaparak hak olduklarını ileri süreceklerini belirtmektedir. Düşünürü göre böyle bir görüş geçerli delillere ve burhana dayandığı müddetçe anlam kazanır.

İslam'ı yorumlama yönteminin açık, seçik ve tutarlı esaslara dayanması gerektiğini vurgulayan Mâtürîdî farklı görüşleri eleştirmenin gereğini şöyle ifade eder: Dinî yorumlar arasında tezat ve tenakuz noktalarının varlığı bilinen bir gerçektir. Hem de her din salikinın kanaatine göre kendisi haklıdır. Doğru bilgi vasıtası olan bir şeyin bu fonksiyonu işlemesi imkânsızdır. Çünkü bu durumda kişi yanlışa bizzat doğrunun şeklini giydirmektedir. Yine kanaatleri realiteye bu kadar aykırı olan birine güvenmek de muhaldir, zira o kendi ilhamına göre yanlış yolda bulunan muhalifinin nezdinde makbul sayılan bir anlayışı doğru olarak kabul etmiştir. Burada birbirine karşı iki ayrı gruptan her birinin görüşünü ortaya koyarken öbüründen farklı bir delili yoktur. Bu durum yukarıda söz konusu edildiği gibi toplumları yok oluşa sürükleyen ayrılık ve zıtlaşmayı bertaraf edemeyen bir kargaşa türüdür.⁸ Bu metin delile ve akla dayanmayan, öznel arzulara bağlı olarak yorumlanan ve topluma takdim edilen din anlayışının belirsizliği ve kargaşayı üreteceğini açıkça ortaya koymaktadır.

Keşf ve rüya gibi öznel durumlara geçerlilik kazandırmak için izafiliğin/özneliğin itibarını yükseltme çabaları ve bunun Türk toplumuna yerleştirilmesi toplumu kontrol etmek isteyen otoritelerin işine gelmiştir. Sezgisel akılcılığa dayanmayan sofiliğin yaygınlaşmasının ve yükselmesinin müşahhas algıyla irtibatı olduğu kadar siyasi otoritelerin yönetme stratejisiyle de ilişkisi vardır. Bu algının kültürel bilince yerleşmesi nedeniyle günümüzde post-modern izafiliğe dayanan dinî söylem Türk toplumunda revaçta olan anlayış hâline gelmiştir. "Ne söylersen gider ne üretirsen müşterisi bulunur, yeter ki din adına söyle." eğilimi ülkemizde dinî, bilginin alınıp satıldığı piyasanın ve medyanın aracı kılmasıdır. Türk milletinin siyasi algısında yaşanan dalgalanmanın ve ölçsüzlüğün arkasında post-modern izafiliğin dili yatmaktadır.

İslam'ı yorumlama yönteminin açık, seçik ve tutarlı esaslara dayanması gerektiğini vurgulayan Mâtürîdî farklı görüşleri eleştirmenin gereğini şöyle ifade eder.

Akli ve nakli delile dayalı din anlayışının üzerinin örtülmesi ve terk edilmesi nedeniyle dinî hayat giderek karnavala dönüşmektedir.

Belirtilen geleneğe göre nesne ve olayların gerçekliklerinin bilinmesine götüren yollar idrak, duyular (ıyan), haber ve istidlalden (akıl yürütmekten) ibarettir.

İdrak, duyular yoluyla oluşur. İdrak, bilginin temel vasıtasını teşkil eder. Duyu / algı yoluyla elde edilen bilgiyi inkâr eden inatçı olarak adlandırılır. Böyle bir kişiyle fikrî tartışma içinde bulunmak anlamsızdır. Çünkü algı yoluyla bilgiye ulaşmayı inkâr eden bizzat kendi mevcudiyetini inkâr etmiş olur. Fikrî tartışma (münazara) aslında bir şeyin ya zihnî veya haricî varlığı üzerinde yürütülür. Oysa böyle bir kişi bunların hiçbirini kabul etmemektedir.⁹ Beş sağlam duyu organı ve iç gözlemi ifade edecek şekilde "İyan" kavramını kullanan Mâtürîdî,¹⁰ hem görünen âlemin tecrübesi hem de duygu / ruhani tecrübeyi bilgiye ulaşmanın unsuru olarak görür. Duyu / duygu organları sağlam olan kişinin ulaştığı bilgi doğru ve bağlayıcıdır. Mâtürîdî'nin duyuların kendine has bilgi alanları arasında yaratılmış fiziksel varlıklara / tabii olgulara yer vermesi ve arzi sebeplerle duyu yanılığını bilgisizliği temellendirmeye vasıta yapmanın¹¹ kendisini tehlikelerden koruma ve güven altına alma eğiliminde olan insanın gerçek fikrini yansıtmaz. Böyle bir tutum, arzularına ve zevkine düşkün olan insanın ürettiği yapay gerekçelerin bir uzantısıdır.

İslam'ın akılcı yorumu nakledilen haberlerin akli değerini, bilgi niteliğini esas alır. Özellikle Hz. Peygamber'e isnad edilen, fakat Kur'an'ın açık beyanına ve hükümlerine aykırı düşen bir rivayet / haber kabul edilmez. Çünkü Allah'ın kitabına muhalefet eden kimse Allah'ın peygamberi olamaz. "Mümin zina edince, başından gömleğinin çıkarıldığı gibi, imanı da çıkarılır. Sonra tevbe edince iman kendisine iade edilir." (Ebu Davud, *Sünne* 15, Tirmizi, *İman*, 11) hadisi gibi. Çünkü bu rivayet Kur'an'a aykırıdır. Kur'an, böyle bir günah işleyen kimseden iman vasfını kaldırmamıştır. O hâlde Kur'an-ı Kerim'in hilafına Hz. Peygamber'den hadis nakleden herhangi bir kimseyi reddetmek, Hz. Peygamberi reddetmek veya tekzip etmek demek değildir. Aksine Hz. Peygamber adına batılı rivayet eden kimseyi reddetmek demektir. İtham Hz. Peygamber'e değil, nakleden kimseye racidir.¹²

Belirtilen bakış açısını daha sistematik hâle getiren Mâtürîdî, haberin bilgi kaynağı olduğunu şu sözlerle ifade eder: Haber yoluyla bilgi edildiğini inkâr eden kişi kendi soyunun, adının, mahiyetinin, ayrıca sahip olduğu insanîyet cevherinin ve her şeye has isimlerin bilinmeyeceğini kabul etmiş olur. İnsani durumun inkârı anlamına gelir, çünkü bu durumda insan, gören-işiten ancak haber veremeyen bir varlık sonucuna ulaşılır. İnsanın duyuları dışında kalan alanı bilmesi haberle mümkündür. Haber yoluyla elde edilen bilginin inkârı konuşan ve

ifade eden, yani dil yoluyla/iletişimle dünya kuran insanın övülen bütün özelliklerini yok saymaktır. Meselenin bu yönüne işaret eden düşünür şöyle der: Akılların tek başına kavrayamadığı iyiliklerle kötülüklerin duyu ve haber yoluyla öğrenilmesi, ancak algılayanların konuşması, diğerlerinin de kulak verip dinlemesiyle mümkün olur.¹³ Öğrenme/konuşma ve anlama kavramları etrafında tanımlanan haber; kültürel akıl, dil ve tarih üzerine kurulan çağımızdaki tartışmaya temel teşkil edecek niteliktedir.

Haberin doğru ve yalan oluşu akıl yoluyla tespit edilir. Dolayısıyla peygamberlerin getirdiği haberlerin benimsenmesi aklın gereğidir. Fakat bu haber ya doğrudan Hz. Peygamber'den olmalı ya da ittifakla üzerinde icma edilen bir

Öğrenme/konuşma ve anlama kavramları etrafında tanımlanan haber; kültürel akıl, dil ve tarih üzerine kurulan çağımızdaki tartışmaya temel teşkil edecek niteliktedir.

haber olmalıdır. Zira Mâtürîdî Mütevâtir Haberi farklı bir şekilde tanımlar. Ona göre peygamberlerden bize ulaşan haberler yanılmaları ve yalan söylemeleri muhtemel bulunan kişilerin dilinden ulaşmaktadır. Çünkü onlar, doğruluk ve masumiyetlerini kanıtlayacak herhangi bir delil ve belgeye sahip değildirler. Böyle bir haberin gereği incelenmeye alınmasıdır. Tek tek ravilerden hiçbirinin masumiyeti hakkında herhangi bir delil bulunmuyorsa da tamamının naklettikleri haber "yalan olmasına hiçbir şekilde ihtimal verilmeyen" haber konumuna ulaşır. Bizzat Peygamber'den duyulan söz gibi telakki edilmesi gerekir. Nazari olarak ravilerin her biri hakkında bunun aksini söylemek mümkün olsa da "tamamının naklettiği haber" böyle bir tereddüdü ortadan kaldırır. İctihat yoluyla varılan fikir birliğinde de durum aynıdır. Müçtehitlerden tek tek her birinin hataya düşüp yanılması ihtimal dâhi-

linde bulunmakla birlikte onların icma etmesi Allah'ın iradesinin eseridir. Aksi takdirde beşerî görüşlerin ittifakı söz konusu değildir.¹⁴

Müçtehitlerin ittifakını fiilen kayıt altına alan bu yorum: Eğer bir haber, ittifakla rivayet edilmemişse farklı yorumlar ve anlayışlar kaçınılmaz olur. Dolayısıyla Haber-i Vahid belirtilen kesinlikte bilgi ifade etmez. Böyle bir durumda ravilerin durumu iyice incelenip, her birinin muhtevasından çıkacak sonuç değerlendirilir. Sabit olan nass çerçevesinde olabilirliği tespit edilir. Bu işlemlerden sonra amel etmek veya terk etmek seçeneklerinden biri tercih edilir. Bununla birlikte burada yanılma söz konusudur. Bu nedenle ravilerin hâllerini incelemek ve haberin muhtevasını kesin delille mukayese etmek yoluyla işlem yapmak gerekir.¹⁵ Böyle bir çıkarım hadisleri; a) Rivayet edenlerin durumunu, b) Nakledilen

haberini içerdiği anlamın bilgi/akli değeri, c) İçeriğine göre sabit ve kesin olan bir nassla kıyası durumunda amel edilir ya da terk edilir.

Mâtürîdî geleneğinde akla yüklenen anlam ve işlev sadece dinî bilgiyle sınırlı değildir. Aynı zamanda akıl genel bilginin ve ahlaki bilginin kaynağıdır. Çünkü akıl, yararlı ve zararlı olan birbirinden ayırma yeteneğidir.¹⁶ Akıl yürütme yoluyla (istidlal) bilgi edinme, gerek duyu gerek haber yoluyla elde edilen bilgide yanılma ihtimalini elemeyi sağlar. Akıl, gelen haberin yanılmaya ihtimali bulunan veya bulunmayan türüne dâhil olduğunun belirlenmesini sağlar. Bun-

Kur'an delile, bilgiye dayanmayan, taklit ve uydurma mantığına eklenilen tartışmacı bir dille dinî meseleler üzerinde konuşmayı kuruntu olarak tanımlar.

dan başka peygamberlerin mucizeleriyle sihirbaz ve diğerlerinin göz bağıcılığının ayırt edilmesi, bir de mucizelerin tam anlamıyla tanınması, yani gösterilen fevkaladeliklerde düşünülebiyecek beşerî yeteneklerin hesaba katılması ve onları gösterenlerin genel davranışlarının göz önünde bulundurulması gibi hususlarda akıl yürütmeye ihtiyaç vardır. Gerçeğin bütün aydınlığıyla ortaya çıkması ve batılın, geçersiz görüşlerin elenmesi bu yolla mümkündür.¹⁷

İslam düşünce geleneğini bir tarafa bırakıp doğrudan Kur'an'a müracaat ettiğimizde aynı şeyi görürüz. Nitekim Kur'an delile, bilgiye dayanmayan, taklit ve uydurma mantığına eklenilen tartışmacı bir dille dinî meseleler üzerinde konuşmayı kuruntu olarak tanımlar. (Bakara, 2/111, 169) Açık delillere dayalı bir meseleyi reddetmeyi ise azaba

uğramanın önemli bir unsuru olarak görür. "Kendilerine açık deliller geldikten sonra bölünüp ihtilaf edenler gibi olmayın. İşte onlar, (evet) işte onlar için büyük bir azap vardır." (Al-i İmrân, 3/105) Kur'an dilinde bilgiyi aşırarak, gizlemek ve çarpıtmak cehaletin göstergeleri olarak sunulur. Eğer dinî meselelerde farklı görüşler söz konusu ise bu görüşlerin teste edileceği kaynak: Kur'an ve sünnettir. (Nisa 4/59) Delile ve akli süreçlere dayalı anlayış üzerinde bulunmayı hiçbir kıyasa tabi tutmadan öven Kur'an (Hud, 11/17) herhangi bir görüş ileri sürmenin gereğini delile (Kehf 18/15) bağlar. Böyle olduğu hâlde, İslam'ı bilginin konusu yapmaktan kaçınan, öznel ve mistik ilgileri destekleyen ve hatta bunları siyasi iktidarın kaçınılmaz parçası yapan bir anlayışın İslam'a ne kadar saygılı olduğunu sorgulamak gerekir. İslam'ı bilginin konusu yapma çabasını daraltan, ancak öznel ilgilere araç ve dayanak yapılan anlayışları besleyen yaklaşımın Türk milletinin geleceğine hiçbir katkısı yoktur.

Ünlü düşünür Mâtürîdî akıl yürütmenin farklı bir yönüne değinerek bunun neden gerekli olduğunu şu sözlerle ifade eder: İnsan yaratılmışları yönetmek için sivrilmiş, bu uğurda güçlülere göğüs germek, onlar için aklen en elverişli bulunanı araştırmak, iyi ve güzel olanları tercih edip bunlara aykırı düşenlerden sakınmakla mümtaz kılınmıştır. Bu hususları bilmenin yolu ise nesne ve olayları incelemek suretiyle akli kullanmaktan ibarettir, başka bir yöntemi de mevcut değildir.¹⁸ Dünyaya sözle giren ve inşa ettiği dünyayı sözle aktaran insanın toplum için aklen neyin iyi olduğunu belirlemek ve bunu sistem hâline getirmek hayatı tahrip eden yanlışları elemekle ve doğru/geçerli olanı ikame etmekle mümkündür. Şüphenin, kargaşanın yoğunlaştığı bir ortamı giderme noktasında sığınılacak şey tefekkür/düşüncedir. Düşüncenin şaibeli hâle getirildiği bir toplumun insanlara iyilik sunma ve toplumu yönetme imkânı yoktur. Türk milletinin geleceği açısından belirtilen anlayışın önemi açık ve gereklidir.

Hayatın anlamı, bizzat yaşanan tecrübenin içindedir. Ancak bu tecrübenin insan hayatı için daha anlamlı hâle getirilmesi meşru ve geçerli olanın tespiti ve uygulanmasına bağlıdır. Bu noktada Mâtürîdî'nin yaptığı değerlendirme son derece çarpıcıdır: "Nesne ve olayların meşru oluşu veya olmayışı, kötü fiillerle iyi fiiller, bütün bunlar hakkında duyuların algılayışı ve haberlerin gelişinden sonra bileşayet algı ve haber her yönüyle irdelenecekse elde edilebilecek nihai bilgi sadece akıl çerçevesindedir.

Ayrıca tefekkür ve istidlalle ulaşılabilecek hususların ortaya çıkarılmasıyla mümkündür. Zararlı ve yararlı olan insan emeği ürünü olan şeyler de aynı durumdadır. İnsan fizyolojik bir yapıya bir de akla sahiptir. Akıl güzel bulduğu tabiatın istemediği, aklın çirkin gördüğü tabiatın nefret etmediği bir şey olabilir. Yani birinde uyumsuzluk diğerinde ise uygunluk söz konusu olabilir. Bu duruma göre isabetli olanın, bahsettiğimiz grup ve türlerden hangisinin statüsünde bulunduğu gerçeğinin açığa çıkarılabilmesi için her konuda akıl yürütmek ve tefekkür etmek gerekmektedir."¹⁹ Hem dinî hem de beşerî inşa noktasında akla yüklenen anlam şudur: Akıl hem dinî bir ifadeyi, tabii ve sosyal olguyu anlamanın hem de değer üretmenin unsurudur.

II. İctihat: Dini Anlamak ve Amelî Hayata Tatbik Etmek

İslam'ı anlama ve yorumlama yönteminde geçerli sayılan ve yaygın olan eğilime göre nasla belirlenen bir hükümde nesh, ancak Hz. Peygamber'in haya-

Şüphenin, kargaşanın yoğunlaştığı bir ortamı giderme noktasında sığınılacak şey tefekkür/düşüncedir. Düşüncenin şaibeli hâle getirildiği bir toplumun insanlara iyilik sunma ve toplumu yönetme imkânı yoktur.

tında mümkündür. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in vefatından sonra neshen söz edilemez. Çünkü nesh, ancak Kur'an ve sünnetle, yani vahiyyle mümkündür. Hz. Peygamber'in rihletinden sonra, yani öteki âleme intikalinden itibaren vahiy sona ermiştir. Din tamamlanmıştır. Ahkâm / hükümler sabitlenmiş ve yerleşmiştir. Bu nedenle herhangi bir hükmü neshetme, kaldırma, değiştirme ve dönüştürme söz konusu olamaz.

Belirtilen konuda Mâtürîdî farklı düşünür, son derece dikkat çekici bir yorum yapar. Her şeyden önce o, nesh kavramını farklı bir şekilde tanımlar. Ona göre gerçek anlamda nesh; *zamana bağlı olarak hükmün açıklanmasıdır / Allah'ın irade ettiği hükmün zaman itibarıyla sona ermesidir*.²⁰ Dolayısıyla içtihatla nesh geçerlidir. Ona göre "Zekâtlar sadece fakirlere, düşkünlere, zekât toplayan görevlilere, *kalpleri İslam'a ısındırılacak olanlara*, esirlik ve kölelikten kurtulmak isteyenlere, borçlulara, Allah yoluna ve bir de muhtaç kalmış yolcu ve gariplere mahsustur. Allah tarafından kesin olarak böyle farz buyruldu. Allah âlimdir ve hâkimdir." (Tevbe 9: 60) ayetinde yer alan "kalpleri İslam'a ısındırılacak olanlar" ifadesinde içtihatla neshe delalet vardır.²¹ Bu görüşünü temellendirmek için Mâtürîdî'nin²² ileri sürdüğü gerekçeler şunlardır;

Birincisi: Bilindiği üzere Hz. Peygamber münafıkların ileri gelenlerine toplanan zekâtlardan veriyordu. Müslüman olmaları için bu yolla kalplerini ısındırıyordu. Nitekim Hz. Peygamber şu şahsa şu kadar deve, bir başkasına şu kadar deve verdiği rivayet edilmektedir. Keza Hz. Peygamber altın ve emtia ayırarak Yemen'e göndermiştir. Bu konuda birçok hadis bulunmaktadır. İslam'ın zayıf ve mensuplarının az olduğu dönemde İslam'a ısındırmak için bazı ileri gelenlere zekât vermeyi teşvik etmiştir. Günümüze gelince Ehl-i İslam artmış, izzetine ulaşmış, yükselmiş ve atılıma geçmiş, Müslümanlar güçlenmiş ve çoğalmış, hatta onların İslam'a boyun eğmeleri için savaşmaya başlamışlardır.

İkincisi: Rivayet edilir ki Akra b. Habis ve Uyeyne b. Hısn Hz. Ebubekir'e (r.a) gelerek şöyle derler: Ey Allah'ın elçisinin halifesi! Bizim toprağı tuzlu, kırı, menfaatsiz, ziraata elverişli olmayan bir arazimiz var. Uygun görürsen onu bize ver. Hz. Ebu Bekir de bu araziye onlara vermiş ve bunu ifade eden bir mektup yazmıştır. Hz. Ömer, bu olay esnasında hazır olan topluluğun yanında değildi. İki şahit olsun diye Hz. Ömer'in yanına vardılar. Hz. Ömer, olayı işitince yazılmış olan belgeyi ellerinden aldı ve imha etti ve dedi ki: Allah'ın elçisi sizin kalplerinizi İslam'a ısındırıyordu. O gün Müslümanlar azdı, şimdi ise Yüce Allah İslam'ı şereflendirdi, aziz kıldı. Gidiniz, bütün gayretinizle çalışınız. Siz işinizi gözetirseniz Allah da sizi gözetir. (Onlar hemen Hz. Ebubekir'e koşmuş ve durumunu anlatmışlar. Belge düzenleyip, karar vermesine rağmen Hz. Ebubekir görüşünden dönmüştür.) Bu hadis konusunda bizim görüşümüz şudur ki: Hz. Ebu

Bekir, Hz. Ömer'in görüşünü ve tutumunu inkâr etmemiş ve onaylamıştır. Delil olarak, onların bu görüşleri bizim için yeterlidir.

Üçüncüsü: Sunduğumuz delilin/tarihî durumun, görüşün ve uygulamanın iki yönü bulunmaktadır: **a)** Hz. Peygamber, onlarla antlaşma yapmaya ve idare etmeye muhtaç olduğu için böyle bir yöntem izlemiştir. Daha önce zikredildiği üzere Müslümanlar az ve zayıftı. Allah İslam'ı aziz kılmış ve Müslümanların sayısı artmıştır. Dolayısıyla böyle bir antlaşmaya ihtiyaç hissetmemiş ve aynı tutumu sürdürenlere karşı topyekûn muharebe etmeyi emretmiştir. **b)** Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: 'Bir peygamberin, dünyada zafer kazanıp küfrü zelil kılmadıkça esirler edinip, onları fideye karşılığında serbest bırakması uygun düşmez. Siz dünya metaini istiyorsunuz. Allah ise ahireti kazanmanızı istiyor.' (Enfal: 8 / 67) İslam'ın yücelmesi ve Müslümanların güçlenmesiyle birlikte ikinci hâl ortaya çıkmış, dolayısıyla baskı uygulayan taraf gücünü yitirmiş muhalefetin durumuna düşmüştür. Birinci durumda geçerli olan bir şeyi / uygulamayı ikinci durumda da geçerli saymak mahzurludur. İşte bu nedenle belirtilen ayette, içtihatla neshin caiz olduğuna delili vardır. Yani hükme temel teşkil eden illet/gereğe ortadan kalkmıştır. Aynı hükmün geçerli olması için söz konusu durumun fiilen gerçekleşmesi gerekmektedir.

III. Siyaset: İctihat, Maslahat ve Örfün Dilini Okumak

İslam'ın akılcı yorumuna göre hilafet/imamet/dolayısıyla siyaset konusu aklî ve içtihadî bir meseledir. Fertlerden mürekkep bir toplumun belli bir sistem ve düzen içinde yaşaması için halife tayini vaciptir/gereklidir. Hz. Peygamber'in rihletinden sonra sahabe, toplumun işini üstlenecek ve yürütecek bir önderin/yöneticinin olması gerektiği hususunda icma etmiştir.²³ Bu, imamın/yöneticinin tayinin dinî temelini teşkil etmektedir. Dinin korunması, ahkâmın uygulanması, ihtilafların çözümü, zekâtın toplanması, ganimetlerin taksimi, diplomatik münasebetlerin gerçekleştirilmesi, dış saldırıların önlenmesi ve benzeri işlerin yapılabilmesi bir yöneticinin varlığını²⁴ gerekli kılan akli unsurlardır.

İcma ve akli delil üzerine inşa edilen bu görüş, "İnsanların zulümden kâçınmaları durumunda imama/halifeye gerek kalmaz." şeklindeki anlayışa aykırıdır. Söz konusu görüş yöneticinin/devlet başkanının varlığını insanlar arasındaki

İslam'ın akılcı yorumuna göre hilafet/imamet/dolayısıyla siyaset konusu aklî ve içtihadî bir meseledir. Fertlerden mürekkep bir toplumun belli bir sistem ve düzen içinde yaşaması için halife tayini vaciptir/gereklidir.

haksızlığı gidermekle sınırlı tutmaktadır. Bu anlayışa göre “zulümden kaçınan insanların bulunduğu bir yerde” yöneticiye ihtiyaç yoktur. Her şeyden önce böyle bir gerekçe ve beklenti “muhalı talep etmektir.” Çünkü anlaşmazlıkların tamamen bittiği, haksızlıkların giderildiği bir toplum beklentisi gerçekçi bir yaklaşım değildir.²⁵ Bu noktada serdedilen görüşlere bakılırsa şöyle bir sonuç çıkarabiliriz: Din işlerinin düzeni ancak dünyanın düzeniyle, dünyanın düzeninin de ancak kendisine itaat edilen bir imamın varlığıyla gerçekleşir.

Mâtürîdî geleneğini sistemleştiren Ebu Muîn en- Nesefî (V. 508 / 1115) imamın/yöneticinin varlığını o kadar önemser ki “yönetici otoriteye bağlı olmadan ölen kimsenin cahiliyye ölümü ile öleceği” şeklindeki rivayeti görüşünü desteklemek için kullanır.²⁶ Ona göre işlerin yürütülmesi ancak kendisine itaat edilen bir imamın varlığıyla mümkündür. Eğer bu olmazsa toplum en son ferdine kadar ayrışır ve nihayetinde helak olur. Bunun çözümü ise dağınık ve birbirine aykırı fikirleri, anlayışları bir araya getirebilecek kudrete sahip ve kendisine itaat edilecek bir yöneticinin varlığıdır. Bunun varlığının gerekçesi çok açık ve somut bir şekilde toplumun işlerini düzene koymak ve yönetmektir. “Maksat budur. Gaip / hafi imam anlayışı belirtilen maksadı yerine getirmekten uzaktır.”²⁷ İslam toplumunun birliğini sağlamak ve onların işlerini belli bir düzen çerçevesinde yürütmek ve yönetmek esas olduğu için aynı anda iki imamın/halifenin varlığı geçerli sayılmamıştır. Ancak coğrafi anlamda birbirinden kopuk, toplumun işlerini gereği gibi düzene koyma ve yönetmenin imkânı olmadığı yerlerde ikinci bir yöneticinin varlığı geçerli sayılmıştır.²⁸

Hilafet, yani bir toplumun yönetimi din ve dünya işleriyle bağlantılı bir konudur. Dolayısıyla yönetici olan kişi hür, akıl, baliğ, erkek, Müslüman, adil, helal ve haramı bilen, idareci, harp sanatına vâkıf, mazlumları zalimden kurtaran ve cezaları uygulayabilen biri olmalıdır.²⁹ Sıralanan vasıflara bakılırsa imamın masum, insanların en faziletli veya herhangi bir kabileyeye mensup olması ve bütün meseleleri çözecek ilmî yeteneğe sahip olması gibi iddiaların kabul edilmediği görülmektedir. Belirtilen anlayışa göre imamı diğer insanlardan ayıran özellikler olmalı, fakat bunlar beşerî, siyasi ve içtimai yapıyı belirleyen tabiatın dışına düşen nitelemelerden uzak durulmalıdır. *Dolayısıyla imam tayini irsiyet ve nasla değil, salah ve adalet ehlinin seçimiyle gerçekleşmesi gereken bir konudur.*³⁰

Hz. Peygamber’in vefatının ardından Beni Saide Sakifesinde yapılan ilk tartışmada ensarın hilafet konusundaki iddiasına karşı çıkan Hz. Ebubekir “İmam-

Din işlerinin düzeni ancak dünyanın düzeniyle, dünyanın düzeninin de ancak kendisine itaat edilen bir imamın varlığıyla gerçekleşir.

lar Kureyş'tendir." (İbn Hanbel, *Müsned*, 3/ 129, 183, 4/ 421) hadisini rivayet etmiştir.³¹ Bu hadis farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Ebü'l Muîn en-Nesefi, bu hadisin hem Ebu Hanife hem de Ebu Mansûr Mâtürîdî tarafından rivayet edildiğini belirtir. Ardından Mâtürîdî'nin şu görüşünü nakleder: Dinî açıdan imam olacak kişinin Allah'tan en çok sakınan ve emirlerini yerine getirmede en duyarlı olan, olayların arka planını gören, insanların maslahatlarını iyi bilen birisi olup olmadığına bakılır. Kur'an şahadetini (Şüphesiz ki Allah indinde en iyisiniz ondan en çok sakınmanızdır.) (Hucurat 13) esas alarak belirtilen özellikleri taşıyan kişiye imamet verilir. Malın ve mülkün emanet edildiği kişi emaneti takva ile yerine getirebilir.³²

Yönetici olan kişi hür, akıl, baliğ, erkek, Müslüman, adil, helal ve haramı bilen, idareci, harp sanatına vâkıf, mazlumu zalimden kurtaran ve cezaları uygulayabilen biri olmalıdır.

Dinî açıdan esas olan, gözetilmesi gereken takva olduğu hâlde Hz. Peygamber "İmamlar Kureyş'tendir." diyerek ashabından bu yönde tercihte bulunmalarını talep etmiştir. Çünkü imamet meselesinin iki yönü bulunmaktadır: **a)** Diyanet, **b)** Siyaset. Diyanet yetkisi peygamberlerin, siyaset yetkisi ise meliklerin elindedir. İmamet meselesinin dinî bir yönü bulunmaktadır. Onu tanımlayan unsur bellidir. Fakat aynı zamanda bu görevi üstlenenin herkes tarafından kabul gören saygın bir kişi olması ve emaneti korumaya muktedir olması gerekir. Kureyş kabilesi bu maksadı sağlayacak nitelikte olduğu için imamet Kureyş kabilesine tahsis edilmiştir.³³ Yapılan bu tahlil; **a)** Siyasetin toplumsal boyutunu, dolayısıyla değişkenliğini, **b)** Devlet başkanlığının/ siyasetin Allah tarafından verilen bir görev olmadığını, **c)** Siyasetin temel amacının milletin emanetini ko-

ruma yeteneğine/ gücüne sahip olmayı gerektirdiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu geleneğin, yöneten-yönetilen ilişkisini ortaya koyarken nasla tayine, soya, daha iyi görülen kişi ve kabileye, verasete, en faziletli, hatta masum olana bağlamadığı görülmektedir.

Tarihî İslam'ın izlerini taşıyan, ancak diyanet-siyaset ayrımıyla değişime açık bu model üzerinden yeni bir siyasi anlayış ve model geliştirilebilirdi. "Yönetici; salah ve adalet ehlinin seçimiyle sabit olur, verasetle değil." / "Siyaset içtihat ve reyin konusudur, nasla tayinin değil." diyen bir anlayış yaşanabilir bir siyasi kültür oluşturmaya açıktır. Kaldı ki Mâtürîdî'nin insan haklarını korumaya ve geliştirmeye temel teşkil edecek görüşleri esas alınarak "temel hak ve özgürlüklere açık ve duyarlı" bir siyasi algı ve yapı üretmek mümkündür. Nitekim o "Zulüm adalettir." demek insanı dinden çıkarır diyerek zulme karşı tutum geliştirmenin hareket noktasını belirler: Bazı fiilleri zulüm olan bir sultana adil diyen

kâfir olur. Dolayısıyla bu sıfat sultana, ancak bütün davranışlarında mutlak olarak adil olduğu ve hiçbir şekilde zulmetmediği zaman kullanılabilir. Fakat bazı fillerinde zulüm ve haksızlık yapmışsa, buna rağmen o kişiyi mutlak adil olarak isimlendirmek zulüm ve adaletsizliğe adalet adını vermek ve ona razı olmak anlamına gelir ki, bu fikri benimseyen dinden çıkmış olur. Ayrıca yöneticilere ümmetlerin koruyucusu/maliki, yeryüzünün sultanı ve benzeri tanımlamalar uydurmadır ve yalandır. Böyle bir yalanı söylemek nasıl caiz olabilir. Baskı nedeniyle eğer içinden aksini düşünüyor, dili bunu söylüyorsa o kişinin Allah tarafından bağışlanacağı umulur.³⁴ Bir yöneticinin hukuki ve ahlaki sınırları aşarak işlediği zulmü meşrulaştırmayı dinin dışında gören bir fikrî geleneğin siyasi eylemin ve uygulamaların eksenine adaleti/hukuku yerleştirmesi hem çarpıcıdır.

Siyaseti, masumiyet zırhına bürünen ruhanilerin kilisesine çevirme eğilimi İslam dışı bir davranış olarak tanımlanmaktadır.

Fakat bu anlayış kendi iç dinamiklerine bağlı olarak geliştirilememiştir. Siyasete dinî anlam yüklenerek akli boyut terk edilmiştir. Siyasetçi ve iktidar sahipleri Allah'ın yeryüzündeki gölgesi görülerek kutlanmış ve yaptıkları her şeyde hikmet aranmıştır.

Mâtürîdî'nin bu görüşü iman-amel konusunda sunduğu anlayışa aykırı görülmektedir. S. Kutlu çelişki arz eden durumu şöyle yorumlamaktadır: Burada zulüm işleyen bir sultan/yönetici, işlediği günahtan dolayı tekfir edilmemekte, zulmü adalet olarak kabul ederek zalim sultana/yöneticiye adildir diyen kimse tekfir edilmektedir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre amelleri terk etmek veya günah işlemek kişiyi dinden çıkarmaz. Ancak kesin nasslarla haram olan bir şeye helal demek veya onun haramlığını inkâr etmek dinden çıkarır.³⁵ Esasen bu izah biçimi "zulmü adalet olarak kabul etmenin" zulmü kına-

yan ve reddeden dinî ifadeleri/emirleri inkâr etmenin hükmüne dayanmaktadır. Metin böyle bir bağlamda okunabilir. Ancak bu açıklamaya bir ek yapmak gerekmektedir: Alıntı yapılan metni dikkatli okuduğumuz da siyasi liderleri Allah'a mahsus sıfatlarla anarak onun işlediği zulmü meşrulaştırma söz konusudur. Yani siyaseti, masumiyet zırhına bürünen ruhanilerin kilisesine çevirme eğilimi İslam dışı bir davranış olarak tanımlanmaktadır.

Hilafet modeli, toplumun ihtiyaçlarını ve taleplerini karşılayan bir sistem üretmekten daha çok Hz. Peygamber'in rihletinden sonra halife kim olacaktır, sorusu etrafında tartışılmıştır. Kim sorusu, meselenin fikrî temelini ve bilgi niteliğini tartışmaktan daha çok şahıslar ve onların vasıfları üzerinde siyasi bir ayışmanın parçası yapılmıştır.³⁶ Hz. Peygamber'in ardından yapılan tartışmalar

“sınırları/çerçevesi belirlenmiş bir anlayışın” olmadığını göstermektedir. “Allah’a itaat edin, elçisine ve ulû’l emre itaat edin.” (Nisa 4: 59) Ulû’l emr konusunda ihtilaf olduğunu söyleyen Mâtürîdî bu konuda üç görüşün olduğunu söyler: **a)** Seriyye komutanları, **b)** Bilginler/fakihler, **c)** Hayır ehli.³⁷ Keza “Onları affet, onları bağış dile. İş hakkında onlara danış, fakat karar verdiğin zaman Allah’a güven. Allah güvenenleri sever.” (Al-İ İmrân 3: 159) Bu ve benzeri ayetlerde geçen “iş hakkında onlara danış” ifadesi yaygın ve bilinen hilafet ve şûra şeklinde kavramlarla açıklanmaz. Mâtürîdî, hakkında nass bulunan konuda Allah’ın peygambere istişare etmesini emretmesi geçerli değildir. Burada *icthatla amelin geçerli olduğunu gösteren delil* vardır. Yani nassın olmadığı konularda istişare edilir. Hem “Karar verdiğin zaman Allah’a güven.” ifadesi hem de ifadenin gramatik yapısı istişarenin nassın dışında emredildiğini göstermektedir. Nitekim bu emrin harp / savaşmak ile ilgili olduğu söylenmiştir.³⁸ Siyasi alanın akli ve içtihadî mesele olduğunu gösteren bu açıklamalar önemlidir. “Dolayısıyla harp emirliğine kıyas edilerek üretilen hilafet modeli” doğrudan İslam’ın emrettiği bir model değildir. Hz. Peygamber’in rihletinden sonra Müslümanlar tarafından içtihatla geliştirilmiş bir modeldir. İctihada temel teşkil eden illet değiştiği zaman bu konunun yorumu da değişir ve yeni bir model geliştirilebilir. Meseleye böyle bakılmadığı için geliştirilen model, kendi iç dinamiklerine dayalı olarak yenilenememiştir.

Miras alınan gelenekçi iktidar kavramı, şahsın otoritesini her şeyin önüne koyduğu için İslam dünyasında muhalefet geleneğinin oluşmasını engellemiştir. İktidarın tekelleşmesini ve toplumun bütünü kaderini belirleme erdemine sahip olduklarına inanan yöneticiler, muhalefete imkân tanımamıştır. Zaten klasik dönemin siyasi dil sistemi / iktidar anlayışı bunun ötesine düşen bir uygulamaya izin vermez. Esasen bu sistemin yapısı, içsel değişim ve uyuma yönelik sorunlardan kaynaklanmıştır. K. H. Karpat bu konuda dikkat çekici bir değerlendirme yapmaktadır: Halifelik kurumu yüzyıllar içinde halifenin otoritesi konusunda bir parça uzlaşma sağlamıştır. Her ne kadar otoriteye boyun eğmede uzlaşma Kur’an ve sünnet temelinde güvenceye alındıysa da bu otoriteye ilişkin uyumsuzluğun nasıl düzene sokulacağı konusunda hiçbir kurum/uzlaşma söz konusu değildi. Bunun sonucu olarak İslam’ın erken döneminden itibaren sonu gelmez ihtilaller ve ayaklanmalar oldu. Bunların nedeni, dışarıdan bakıldığında bazı dinî hükümlerin yazımındaki anlaşmazlık gibi gö-

Hilafet modeli, toplumun ihtiyaçlarını ve taleplerini karşılayan bir sistem üretmekten daha çok Hz. Peygamber’in rihletinden sonra halife kim olacaktır, sorusu etrafında tartışılmıştır.

rünse de aslında, sistemin içsel değişim ve uyuma yönelik siyasi gücü kullanmaktaki başarısızlığını temsil etmekteydi. Uyuşmazlığı düzene sokma konusundaki bu başarısızlık, yerleşik dinî-siyasi sisteme ilişkin her türlü uyuşmazlığın Tanrı'nın iradesine muhalif olduğu biçimindeki temel inançtan kaynaklanmıştır.³⁹

Şekî halifeliği, yani hukuki temelini yitirmiş, hükümdarlık ve sultanlığa, tahakküme ve icbara dönüşmüş bir kurumu değiştirmek dinî ve siyasi anlamda Türk milletine yeni bir ufuk kazandırmıştır.

İcma/uzlaşma topluluğun bütünü tarafından değil, genellikle ulema sayesinde ve dinî konularda bir yargıya varma hakkına sahip olan müçtehitler tarafından ifade edilmiştir. Bunların vardığı yargının toplumun bütününe fikrini yansıttığı kabul edilir. Çünkü söz söyleme, hükme varma yetkisi ona aittir. İcma, yapısal açıdan dinî öğretilerle sınırlı olsa da uygulamada daha geniş amaçlarla, ama daima dinî meşruluk altında kullanılmıştır. Dolayısıyla klasik Müslüman toplumlarda uzlaşma sistemi dine dayalıydı ve bu nedenle de sürekli değişen bir toplumun varoluşsal ihtiyaçlarından kaynaklanan yetki dağılımı sorunlarıyla başa çıkamamıştır.⁴⁰ Böyle bir zemin/siyasi dil sistemi otoriterliği meşru kılmış ve sürdürülmesine temel oluşturmuştur. İmamet meselesini icma/içtihadî ve akli mesele gören bir anlayışın inşa ettiği siyasi dil böylesi sorunları ürettiğine göre, siyaset İslam'ın asli meselesi, hatta imanın parçası gören bir anlayıştan demokratik tutum beklemek anlamsızdır. Zaten fiilî duruma bakılırsa İslam coğrafyası otoriter sistemlerin mayalandığı ve beslendiği bir zemindir. Bunun nedeni aklın ve tecrübenin konusu olan bir meselenin dinselleştirilmesi ve siyasetin klasik tarihî İslam'ın ördüğü bilinç üzerinden sürdürülmesidir.

İmamet/hilafet meselesi her zaman dinî içerikle sunulmuş ve bu konuda yapılan tartışmalar İslâm tartışmasına dönüştürülerek engellenmiştir. 3 Mart 1924'te Türkiye Cumhuriyeti Meclisine taşınan bu konu, Seyyid Bey tarafından "Hilafetin Şerî Manası ve Hakimiyet-i Milliye" başlığı altında tahlil edilmiştir. Söz konusu meseleyi tahlil ederken "İslam tarihinde büyük bir inkılap yapıyoruz:" Diyebilirim ki bundan daha büyük inkılap olamaz. İslam dünyasında şimdiye kadar böyle bir inkılap daha meydana gelmemiştir."⁴¹ şeklindeki sözler bir modelin ürettiği krizin boyutunu göstermesi açısından önemlidir. Çünkü siyaset meselesi, dinî olmaktan ziyade dünyevi bir meseledir. Zamanın icaplarına göre değişen ve yeniden tanımlanan bir konudur. Bir inanç veya inançla ilgili bir mesele değildir. Bu nedenle Kur'an "affedici olunuz, örf ile emrediniz, cahillerden

uzak durunuz.” (Araf 7: 199) ifadesiyle yöneticinin idaresi altındakileri örfe, âdet ve geleneklere göre yönetmesini emretmektedir. Belirtilen çerçevede Türkiye Büyük Millet Meclisi bir içtihat yaparak geçerliliğini yitiren, şekli bir mahiyete bürünen halifelîği kaldırmıştır. Şekli halifelîği, yani hukuki temelini yitirmiş, hükümdarlık ve sultanlığa, tahakküme ve icbara dönüşmüş bir kurumu değiştirmek dinî ve siyasi anlamda Türk milletine yeni bir ufuk kazandırmıştır. Eğer Türkiye, insan hakları ve özgürlükler/ demokratik kültür ve sistem açısından ayrıcalıklı yere sahipse, Türk milletinin tarihi köklerinde İslam’ı anlama biçiminin ve taşıdığı siyasi tecrübenin önemli bir yeri olduğunu gösterir.

Geleneksel modelde son derece geçerli olan otoriter anlayış modern devlete aktarılmıştır. İslam coğrafyasında Orta Çağ ruhanilerini andıran siyasetçilerin/ siyasi kiliselerin varlığı klasik varlık anlayışının (cevher-araz kuramının) siyasi dil sisteminin değişmediğini göstermektedir. Özellikle 1990’ dan itibaren liberal-kapitalist sistemin rahminde beslenen muhafazakârlıkla dinin izdivacından neşet eden yeni insan ve iktidar tipinin yükseldiği şu süreçte klasik anlayışa eklenen özgürlük ve demokrasi çağrısının derin ve önlenemez tahakküm biçimine dönüşme ihtimali yüksektir. İslam dünyası uzun süredir ideolojik tutumlara dayalı olarak üretilen insan ve iktidar tipleriyle kontrol edilmiştir. Bu kez dekoratif demokrasi gömleğine İslami renk veren liberal-kapitalist mantığın ürettiği insan ve iktidar tipiyle kontrol edilmek istenmektedir. Millî egemenliğe dayanan hür millet, bağımsız devlet idealini varoluşunun temeli yapmayan bir toplumun kendi iradesine dayalı bir siyasi akıl üretmesi mümkün değildir. ■

Millî egemenliğe dayanan hür millet, bağımsız devlet idealini varoluşunun temeli yapmayan bir toplumun kendi iradesine dayalı bir siyasi akıl üretmesi mümkün değildir.

¹ Karpat, Kemal H. (2003: 102) *Türkiye ve Orta Asya*, çev. Gür Hakan Ankara: İmge Kitabevi.

² Ebu Hanife (1992: 9) “el-Âlim ve’l Mûteallim”, *İmam-ı Azam’ın Beş Eseri*, çev. Öz Mustafa İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

³ Ebu Hanife (1992: 10)

⁴ Ebu Hanife (1992: 11)

⁵ Ebu Hanife (1992: 11)

⁶ Ebu Hanife (1992: 11)

⁷ Ebu Mansur el-Mâtürîdî (2002: 9) *Kitabu’t Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayınları.

⁸ Mâtürîdî (2002: 9)

⁹ Mâtürîdî (2002: 10)

¹⁰ Özcan, Hanifi (1998: 59) *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

- ¹¹ Mâtürîdî (2002: 16, 21-22)
- ¹² Ebu Hanife (1992: 24-25)
- ¹³ Mâtürîdî (2002: 10-11)
- ¹⁴ Mâtürîdî (2002: 12)
- ¹⁵ Mâtürîdî (2002: 12)
- ¹⁶ Mâtürîdî (2002: 13-14)
- ¹⁷ Mâtürîdî (2002: 13)
- ¹⁸ Mâtürîdî (2002: 14)
- ¹⁹ Mâtürîdî (2002: 15)
- ²⁰ Mâtürîdî (2005: 1 / 531) *Te'vilâtü Ehli's Sünneti*, Beyrut: Dar'ül Kütübî'l İlmiyye.
- ²¹ Mâtürîdî (2005: 5 / 407)
- ²² Mâtürîdî (2005: 5 / 405-406)
- ²³ Ebu'l Muîn en-Nesefî (2003: 2 / 431) *Tabsiretü'l Edille fi Usûli'd Din*, (Tahk: H. Atay, Şaban A. Düzgün) Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Alâeddin el-Üsmendi (2005: 184) *Lübabü'l Kelam*, (Tahk: M. Said Özervarlı) İsam Yayınları.
- ²⁴ Üsmendi (2005: 184-185)
- ²⁵ Nesefî (2003: 2 / 431); Üsmendi (2005: 184)
- ²⁶ Nesefî (2003: 2 / 432)
- ²⁷ Nesefî (2003: 2 / 433)
- ²⁸ Nesefî (2003: 2 / 434) ; Üsmendi (2005: 185)
- ²⁹ Nesefî (2003: 2 / 438-439); Üsmendi (2005: 186-187)
- ³⁰ Nesefî (2003: 2 / 437, 447); Üsmendi (2005: 188-189)
- ³¹ Şehristânî (1975: 1 / 24) *el-Milel ve'n Nihal*, Beyrut: Daru'l Mearif.
- ³² Nesefî (2003: 2 / 437)
- ³³ Nesefî (2003: 2 / 437-438)
- ³⁴ Kutlu, Sönmez (2003: 29) "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdîlik", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* hzl. Kutlu Sönmez, Ankara: Kitâbiyât. Kutlu, Sönmez yukarıdaki görüşleri Ebu İshak İbrahim b. İsmail es-Saffâr el-Buhârî'nin (V. 534 / 1139) *Mesâil* adlı eserinden aktarmaktadır.
- ³⁵ S. Kutlu (2003: 29)
- ³⁶ Bakınız: Şehristânî (1975: 1 / 24-33)
- ³⁷ Mâtürîdî (2005: 3 / 227)
- ³⁸ Mâtürîdî (2005: 2 / 516)
- ³⁹ K. H. Karpaz (2003: 49)
- ⁴⁰ K. H. Karpaz (2003: 50)
- ⁴¹ Reşat Genç (2007: 2 / 169) *Makaleler*, Ankara: Berikan Yayınevi.