



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Mehmet Fatih TUNÇ

İMAM MÂTÜRÎDÎ'DE DİN-SİYASET İLİŞKİSİ

Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı
Doktora Tezi

Antalya, 2024



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Mehmet Fatih TUNÇ

İMAM MÂTÜRÎDÎ'DE DİN-SİYASET İLİŞKİSİ

Danışman

Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER

Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı
Doktora Tezi

Antalya, 2024

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Mehmet Fatih TUNÇ'unbu çalışması jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Ana
Bilim Dalı Doktora Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Mehmet Saffet SARIKAYA (İmza)

Üye (Danışmanı) : Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER (İmza)

Üye : Prof. Dr. Sabri YILMAZ (İmza)

Üye : Prof. Dr. Bahset KARSLI (İmza)

Üye : Prof. Dr. Muzaffer TAN (İmza)

Tez Başlığı: İmam Mâtürîdî'de Din-Siyaset İlişkisi

Onay : Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 16/07/2024

Mezuniyet Tarihi : 08/08/2024

(İmza)
Prof. Dr. Seda BAYRAKTAR
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Doktora Tezi olarak sunduğum “İmam Mâtürîdî’de Din-Siyaset İlişkisi” isimli“bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu kaynaklara atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.”

Mehmet Fatih TUNÇ





T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



06 / 08 / 2024

TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU BEYAN BELGESİ

Öğrenci Bilgileri	
Adı-Soyadı	Mehmet FATİH TUNÇ
Öğrenci Numarası	20155250006
Anabilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri
Programı	Doktora
Danışman Öğretim Üyesi Bilgileri	
Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER
Doktora Tez Başlığı	İmam Mâtürîdî'de Din-Siyaset İlişkisi
Turnitin Bilgileri	
Ödev Numarası	2428016846
Rapor Tarihi	06.08.2024
Benzerlik Oranı	Alıntılar hariç: %15 Alıntılar dahil:%20
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE, Yukarıda bilgileri bulunan öğrenciye ait tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 206 sayfalık kısmına ilişkin olarak Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarında belirlenen filtrelemeler uygulanarak yukarıdaki detayları verilen ve ekte sunulan rapor alınmıştır. Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir: (X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylarım. () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esaslarında öngörülen yüzdelerle sınırların aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.	
Gerekçe:	
Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlere uygun olarak tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.	
Danışman Öğretim Üyesi Unvanı, Adı-Soyadı Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER İmza	

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ.....	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MÂTÜRÎDÎ’NİN DİN-SİYASET İLİŞKİSİNE DAİR ANLAYIŞININ TARİHSEL ARKA PLANI

1.1. Mâtürîdî’nin Din-Siyaset Anlayışının Arka Planı	41
1.2. Tarihsel Süreçte Din-Siyaset İlişkisi.....	46
1.3. Tanrı-Kral Anlayışı.....	48
1.4. Siyasal İktidarın Meşrûiyyetinin Temelleri	51
1.5. Hilafetin Mahiyeti.....	52
1.5.1. Halifelik Hakkındaki Teorik Tartışmalar	54
1.6. Maturidi’nin Din-Siyaset Anlayışına Etki Eden Faktörler	60
1.6.1. Mâverâünnehir’de Dini, Siyasî ve Kültürel Durum	62
1.6.2. Samâniler Dönemi Din Siyaset İlişkisi	64
1.6.3. Mâtürîdî’nin Etkilendiği Muhtemel Siyasî Eserler	69
1.6.4. Mürcî-Hânefi Görüşlerin Mâtürîdîye İntikali	73
1.6.5. Muhalefet	81
1.6.5.1. Mevalî-Muhalefet İlişkisi	85
1.2. Mâtürîdî’nin Hukuk Anlayışının İtikâdî Arka Planı.....	90
1.2.1. Te’vil Anlayışı/Yöntemi	90
1.2.2. Bilgi Anlayışı	95
1.2.3. İman-Amel Ayrımı.....	98
1.2.4. Nübüvvet Anlayışı	101
1.2.5. Din-Şeriat Ayrımı.....	105

İKİNCİ BÖLÜM

DİN-SİYASET İLİŞKİSİ AÇISINDAN TEMEL HAK VE ÖZGÜRLÜKLER

2.1. Mâtürîdî’nin Makâsıdü’ş-Şerî’a’ya Bakışı	109
2.1.1. Hayat Hakkı.....	112
2.1.2. Din ve İnanç Özgürlüğü	115

2.1.3. Mülkiyet Hakkı.....	119
2.1.4. Kamu Mülkiyeti	123
2.1.5. Mülkiyetin Meşruluğu ve Sınırlılığı.....	124
2.1.6. Eşitlik ve Adalet	127
2.1.7. Zimmîler ve Köleler	130

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MÂTÜRÎDÎ'DE HALİFE VE SİYASET-İ ŞER'İYYE ANLAYIŞI

3.1. Mâtürîdî'de Halife	133
3.1.1. Devlet Başkanının Özellikleri	135
3.1.2. Yöneticinin Azli	139
3.2. Siyaset-i Şer'îyye Bağlamında Mâtürîdî'nin Din-Siyaset Anlayışı.....	143
3.2.1. İktisâd	144
3.2.2. Yargılama/Şahitlik	146
3.2.3. Ceza.....	148
3.2.4. Devletlerarası İlişkiler.....	151
3.2.5. Kamu Yararı ve Yönetici Ahlakı	154
SONUÇ	158
KAYNAKÇA.....	162
Ö Z G E Ç M İ Ş	193

KISALTMALAR LİSTESİ

b.	: Bin
bs.	: Baskı, basım
by.	: Basım yeri yok
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA.	: Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
Fak.	: Fakülte
Haz.	: Hazırlayan
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
mad.	: Madde
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
m.ö.	: Milattan Önce
No.	: Numara
Öl.	: Ölümü
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Tahkik	: Thk.
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
tsh.	: Tashih
T.T.K	: Türk Tarih Kurumu
yy.	: Yayıncı yok
vb.	: Ve başkaları, ve benzerleri, ve bunun gibi
Yay.	: Yayınları

ÖZET

Müslüman toplumlarında cereyan eden Türkiye'yi de yakından ilgilendiren çıkar çatışmaları, siyasî kırılmalar dikkati yeniden din ve siyaset ilişkisine çevirmiştir. Müslümanların dinî ve siyasî bilgi birikimi ve zihniyetin anlaşılması yönündeki gayretler gittikçe daha da önem arz etmektedir. Bu nedenle İslam siyaset düşüncesinin teşkilatlanmasında dikkat çeken İmam Mâtürîdî gibi bilginler, düşünürler ve dinî otoriteler referans alınmak suretiyle gelenek ile bir bağ kurulmak istenmektedir.

Bu araştırmanın ortaya çıkış sebebi, Mâtürîdî'nin din ve siyaset anlayışını inceleme, bu bağlamda geleneğin izdüşümlerini tartışma, kültürel zenginliğin sürdürülebilir dinamiklerini keşfetme, güncel sorunların çözümünde tarihsel birikimden yararlanma düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Din ve siyaset etkileşimi, toplumsal refleks ve yönetim anlayışlarının oluşumu gibi temel konulara odaklanarak, İslâm toplumlarının karşılaştığı sorunlara dikkat çekmektedir. Araştırma, tarihsel bir analiz sunarak, İslâm dünyasında dinî ve siyasî meselelere yaklaşımda farklı bir bakış sunma niyeti taşımaktadır.

İslam'ın kelâmî, felsefî ve fikhî yapılanmasında öne çıkan Mâtürîdî, din-siyaset bağlamındaki görüşleri de gittikçe ilgi odağı haline gelmiştir. Onun din-siyaset ilişkisini konu edinen çalışma, onun hangi temel dinamikler etrafında din-siyaset ilişkisi düşüncesine sahip olduğu ve bugün ne anlam ifade ettiği üzerinde durmaktadır. Yöntem olarak Mâtürîdî, kendi dönemi içinde ortaya konulan teolojik yaklaşım ve yorumları dikkate almıştır. Kur'an ve Sünnetin ortaya koyduğu evrensel ilkeleri ihmal etmemiştir. Aynı zamanda çağın koşullarını ve toplumun ihtiyaçlarını da göz önünde bulundurmıştır.

Mâtürîdî'nin bakış açısına göre, mutlak itaatin reddi, devlet yöneticisine itaatin sınırları gibi konularla birlikte, kamu yönetiminde bulunması gereken danışma, şura ve istişare gibi unsurlarla ortak düşüncenin önemine dikkat çekilmektedir. Onun din ve siyaset ayrımını devam ettirmesi, liderlik nitelikleri ve bu konuların tarihsel bağlamı üzerinde detaylı bir analiz sunarak düşünsel zenginliğini ortaya koymaktadır.

Çalışma, Mâtürîdî'nin din-siyaset ilişkisi üzerindeki düşüncelerinin odak noktasını oluşturan akıl-vahiy, din-siyaset dengesinin yanında haklar, düşünce özgürlüğü, adalet, eşitlik, gibi temel ilkeleri önemli bir şekilde ele almaktadır. Ayrıca onun dinamik siyaset anlayışı, siyasetin zaman, mekân ve topluluklara bağlı olarak

değişebileceği gerçeğine vurgu yapmaktadır. Böylelikle araştırma, Mâtürîdî'nin bakış açısının daha sistematik şekilde gündeme gelmesine ve konunun daha detaylı tartışılmasına zemin hazırlayacağı beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, Akıl-Vahiy, Din-Siyaset, Şura, Temel Hak ve Özgürlükler.



ABSTRACT

RELIGION-POLITICS RELATIONSHIP IN IMAM MATURIDI

The conflicts of interest and political fractures occurring in Muslim societies, which also closely affect Turkey, have once again turned attention to the relationship between religion and politics. Efforts to understand the religious and political knowledge and mentality of Muslims are becoming increasingly important. Therefore, scholars, thinkers, and religious authorities like Imam Maturidi, who stand out in the organization of Islamic political thought, are being referenced to establish a connection with tradition.

The purpose of this research is to examine Maturidi's understanding of religion and politics, to discuss the reflections of tradition in this context, to discover the sustainable dynamics of cultural richness, and to benefit from historical accumulation in solving current problems. Focusing on fundamental issues such as the interaction of religion and politics, the formation of social reflexes, and governance understandings, it draws attention to the problems faced by Islamic societies. The research aims to provide a historical analysis, offering a different perspective on religious and political issues in the Islamic world.

Maturidi, who stands out in the theological, philosophical, and jurisprudential structure of Islam, has become increasingly the focus of interest with his views on the religion-politics relationship. This study, which addresses Maturidi's views on the relationship between religion and politics, emphasizes the fundamental dynamics around which his thoughts are centered and their significance today. As a method, Maturidi considered the theological approaches and interpretations presented within his period. He did not neglect the universal principles presented by the Qur'an and Sunnah, while also taking into account the conditions of the age and the needs of society.

From Maturidi's point of view, attention is drawn to the importance of common thought with elements such as consultation and council that should be present in public administration, along with the rejection of absolute obedience and the limits of obedience to state rulers. His separation of religion and politics, leadership qualities, and a detailed analysis of these issues in their historical context reveal the richness of his thoughts.

The study significantly addresses the core principles forming the focus of Maturidi's thoughts on the religion-politics relationship, such as the balance between reason and revelation, rights, freedom of thought, justice, and equality. Additionally, his dynamic understanding of politics emphasizes the reality that politics can change depending on time, place, and communities. Thus, it is expected that the research will prepare the ground for a

more systematic discussion of Maturidi's perspective and a more detailed discussion of the topic.

Keywords: Maturidi, Reason-Revelation, Religion, Politics, Consultation, Fundamental Rights and Freedom



ÖNSÖZ

Tarih boyunca din-siyaset ilişkisi konusu toplumların şekillenmesi, gelişim süreçleri, dönüşümleri, istikrarın sağlanması ve huzurun korunmasında etkin rol oynamıştır. Bu konuyu da kapsayan Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserleri felsefi, kelimî ve fikhî konulara haizdir. Bu düşünce zenginliği bağlamında Onun din-siyaset konusundaki yaklaşımı belirgin bir şekilde dinin evrensel ve değişmez özelliğini diğer taraftan siyasetin dinamik ve değişebilirliğini içermektedir.

Mâtürîdî, din-siyaset ayrımı düşüncesi ile dinin ilahî bir kaynağa dayandığını, sabit ve evrensel olduğunu savunur. Siyaset ise zaman ve mekâna göre değişebilen ve insanların ihtiyaçlarına göre toplumsal düzenlemelerin yapılabildiği bir sahadır. Bu ayrım, dinin evrensel ve değişmez öğretilerinin yanı sıra, toplumun değişen ihtiyaçlarına uygun şekilde siyasî yapıların şekillenebileceği fikrini içerir.

“İmam Mâtürîdî’de Din-Siyaset İlişkisi” başlıklı çalışma, bir giriş, üç bölümden oluşmaktadır. Girişte İmam Mâtürîdî’nin din-siyaset ilişkisi anlayışını açıklığa kavuşturmak için konu ile ilgili kavramlar incelenmiştir. Tezin birinci bölümünde Mâverâünnehir’deki dinî, siyasî ve kültürel durumun Mâtürîdî’nin düşüncesini nasıl etkilediği ele alınmıştır. Türklerin İslâmlaşma süreci ve Samaniler dönemindeki din-siyaset ilişkisi üzerinde durulmuştur. Mürcî Hanefî görüşlerin Mâtürîdî’ye intikali konusu incelenmiştir. Tezin ikinci bölümünde, Mâtürîdî’nin hukuk anlayışının itikâdî arka planı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Onun düşünce sistemi içindeki ana prensiplerinden olan, bilgi anlayışı, te’vil yöntemi, iman-amel ayrımı, din-siyaset ilişkisi ve nübüvvet anlayışı gibi konulara yer verilmiştir. Mâtürîdî’nin din-siyaset düşüncesinde temel hak ve özgürlükleri incelenmiştir. Makâsıdü-ş-şerîa konularını içeren hayat hakkı, dîn ve inanç özgürlüğü, mülkiyet hakkı gibi temel hak ve özgürlükler bu çalışma için büyük öneme sahiptir. Üçüncü bölümde ise Mâtürîdî’nin yönetici anlayışı ve siyaset-i şer’iye konuları incelenmiştir.

Tez çalışması boyunca, yardımını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Ömer Faruk Teber’e, ayrıca, çalışma boyunca, metinleri titizlikle okuyarak yorum ve tahlillerle bana rehberlik yapan Prof. Dr. Sabri Yılmaz’a ve Prof. Dr. Bahset Karslı’ya teşekkür ederim.

Mehmet Fatih TUNÇ

Antalya, 2024

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Kapsamı

İslâm Dini, hayatı maddî ve manevî yönlerden bir bütün olarak anlamlandırır ve insanlığı aydınlığa çıkarmayı hedefler. İslâm'ın ilkeleri bireylerin kişisel ilişkilerinin yanında toplumsal hayatın farklı alanlarını da kapsar. Siyaset toplum hayatının farklı alanlarından biridir. Kur'ân'ın, getirdiği hükümler, içerdiği emir-yasaklar ve ilkeler, çerçevesi belirlenen bir siyaset anlayışı sunmamıştır. Siyaset, insanların fikirlerini ve deneyimlerini göstermeye imkân verdiği bir alandır. İslâm dini, tarihsel süreç içinde farklı zamanlarda, coğrafyalarda ve toplumlar arasında çeşitli yorumlamalara tabi olmuştur.¹ Bu çeşitlilik, bilgi düzeyleri, kültürel farklılıklar ve sosyo-politik tercihler gibi etkenlerden kaynaklanmaktadır.

İslâm dünyasında din-siyaset ilişkileri, genellikle tartışmalara yol açan bir konu olmuştur. Ortaçağ'da yapılan iktidar eleştirilerinin büyük bir kısmı dinî içeriklidir. Siyasî söylemler ve tartışmalar da genellikle dinî referanslarla desteklenmiştir. İlk dönemde Müslümanlar din ile siyaset arasında bir ayrıma gitmemiş hatta siyaseti dinle özdeşleştirmişlerdir. İktidarda olanlar, kendilerine gösterilen itaatin aslında Allah'a yapılan bir itaat olduğunu kabul etmişlerdir.² Bu nedenle yöneticilerin eylemlerinin sorgulanmaması ve onlara mutlak itaat edilmesi gerektiği, dinî delil ve dayanaklar ileri sürülerek savunulmuştur. Buna göre iktidara karşı çıkanların dinî açıdan hata içinde oldukları kabul edilmiş ve her türlü yaptırımla karşılaşmışlardır.³

Din ve siyaset, insanlığın tarihi kadar eski iki kavramdır. Bu sebeple filozoflar, âlimler bu konuya kayıtsız kalmamış, kavramların niteliği, kaynağı ve birbirleri ile olan ilişkisi hakkında açıklama yapmışlardır. İslam düşünce tarihinde göz ardı edilemeyecek şekilde iz bırakan bir mezhebin öncüsü konumundaki Mâtürîdî de bunlardan biridir. Mâtürîdî'nin tam adı, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî el-Hanefî

¹ Fazlur Rahman, "İslâm ve Siyasî Hareket: Dinin Emrindeki Siyaset-Islam and Political Action: Politics In The Service of Religion", çev. İbrahim Maraş, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, sy. 7, No: 2, Bahar, 1994, s. 200.

² Mehmet Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005, s. 126; Mehmet Evkuran, "Ortaçağ Paradigması ve Siyasal Düşüncenin Evrimi", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. II, sy. 4, s. 40, 58.

³ İlyas Canikli, "Siyasî Kültürde Sultana Dayanak Kabul Edilen Rivayet Üzerine Bir Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, c. 6, sy. 4, s. 29; Cemil Hakyemez, "İtikadi Mezheplerin Görüşlerini Hadislerle Temellendirme Gayretleri", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. II, sy. 4, s. 88.

şeklindedir.⁴ İmam Mâtürîdî, Semerkand şehrine bağlı bir köyde doğmuştur. Ölüm tarihi olarak ise 333/944 kabul edilmektedir ve bu tarih üzerinde genel bir ittifak vardır. Mâtürîdî'nin ilimle dolu hayatı, doğduğu yer olan Mâtürîd'te sona ermiştir.⁵ Böyle bir âlimin, *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân* başlıklı eserlerine yansıyan din anlayışı ve âyetlerin yorumlarında, toplumun yönetim tarzına yönelik özgün değerlendirmeler yapmıştır. Dolayısıyla Din anlayışında tutarlı ve dengeli bir bakış açısına sahip olan Mâtürîdî, din ile siyâset arasında da tutarlı ve dengeli bir ilişki kurmaktadır. Burada Mâtürîdî'nin din anlayışının temel dayanaklarının neler olduğu, siyaseti nasıl yorumladığı, din ile siyaset arasında nasıl bir ilişki kurduğu gibi hususların ortaya konulması gerekir. Ayrıca yöneticiye mutlak itaat, din-siyaset ilişkisi hakkında Mâtürîdî nasıl düşünmektedir? Din-siyaset ilişkisini ele alırken o, iktidar eleştirisini ve yöneticinin denetlenebilirliğini ön plana çıkaran nasıl bir bakış açısı benimsemiştir? gibi sorularla Mâtürîdî'nin din siyaset ilişkisine dair düşüncesinin çerçevesini belirleyen temel ilkeler ile bunların yansımaları araştırmanın alt problemlerini oluşturmaktadır. İster doğrudan ister dolaylı ister olumlu ister olumsuz olsun her insanın hayatında etkisi hissedilen “din-siyaset ilişkisi” konusu İslam düşünce tarihinde derin etki bırakan Mâtürîdî'nin örnekliğinde kapsamlı bir araştırmanın yapılması amacımızdır. O'nun düşünce dünyasında din ve siyaset gibi iki evrensel kurumun karşılıklı ilişkisini hipotezlerden hareketle değerlendirmek hedefimizdir.

Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin yöntem ve fikirlerini takip ederek, dinin evrensel ve değişmez yönü ile şeriatın zamana ve mekâna göre değişebilen niteliğini daha açık bir şekilde ortaya koymuştur. Ayrıca, iman ve amel ilişkisini daha belirgin hale getirmiştir.⁶ Bu fikir, onun siyasal iktidar anlayışına ve sosyal hayatın değişen şartlarının insanî müdahalelerle belirlenebileceğine olan inancına yansımıştır. Ona göre, dinin evrensel mesajına vurgu yaparken aynı zamanda toplumun ihtiyaçlarına cevap verilebilir. Dinin prensipleri ve değerleri, değişen şartlar çerçevesinde yorumlanabilir ve uygulanabilir.⁷ Siyaseti konusunu, inanç sistemi içinde ele almayan Mâtürîdî, bu hususu insanların tercihlerine bağlı değişen

⁴ Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara, 2017, s. 17; Ebü'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay – Şaban Ali Düzgün, c. I, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004, s. 19; Ebü'l-Adl Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah İbn Kutluboğa, *Tacü't-Teracim Fî Tabakati Ulemai'l-Hanefiyye*, Dârü'l-Kalem, Şam, 1996, s. 249.

⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* s. 20; M. Şerafettin Yalçın, “Türk Kelamcıları Osmanlılardan Evvel-1”, *Dârü'l Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1932, c.V, sy. 23, s. 6; İbn Kutluboğa, *Tacü't-Teracim*, s. 250.

⁶ Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-Müteallim”, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1981, s. 15-16.

⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 40.

hususlardan kabul etmiştir. Onun bu ayırım ile özdeşleşmesi İslâm siyaset düşünce tarihi açısından önemli bir yer teşkil etmektedir.

Din-siyaset ilişkileri tartışmalarında “Ehl-i Sünnet” anlayışının önemli bir rolü vardır. Mâtürîdî, Sünnî kültürün önemli bir bileşeni olduğu için bu tartışmalarda toplumsal uzlaşma, istikrar, dayanışma, birlik ve beraberliğin kalıcı hale gelmesi için görüş beyan etmiştir.

Mâtürîdî, siyaset kavramını, insanların din ve inançlarından öte, yönetim ve idareleriyle ilgili olduğunu belirtmiştir.⁸ Siyaset, toplumun varlığını ve düzenini sağlamak için vazgeçilmez temel hak ve özgürlükleri içerir. Bunlar, hayat, nesil (namus), akıl, mal ve dinin korunması gibi en önemli haklardır. Bu haklar, birey ve toplum için hayatın sürdürülebilirliği açısından gereklidir. Eğer bu haklar yerine getirilemezse zorluklar, huzursuzluklar ve sıkıntılar ortaya çıkar.

Siyasete ilişkin doğrudan bir eser kaleme almamış olmasına rağmen Mâtürîdî’nin din-siyaset konularındaki düşüncelerinin günümüzde de tartışılıyor olması, bu alandaki boşluğun ve beklentilerin ne kadar büyük olduğunu göstermektedir. Mâtürîdî’nin siyasete dair düşüncelerini ortaya koymak için müstakil bir kitap telif etmemiş olması bir eksiklik olarak görülmemelidir. Çünkü itikadî mezheplerin paradigmaları aynı zamanda siyasî bakış açılarını da içermektedir.⁹

İnsan hakları, ifade ve düşünce özgürlüğü gibi konular açısından Mâtürîdî’nin din-siyaset ilişkisine yaklaşımı önemlidir. Çünkü o, kendi döneminde yönetilmeyi kolaylaştıran kader anlayışına karşı çıkmıştır.¹⁰ O, insanı hesap veren ve yaptıklarının sonuçlarına katlanan bir varlık olarak görmüştür. Böylelikle insanın sorumluluğunu vurgulayarak yönetim ve idareye ilişkin anlayışları etkilemiştir. Mâtürîdî’nin vurguladığı insanın iradesine dayalı bir siyasî anlayış, toplumsal ilerlemenin sağlanmasına imkân verebilir. İnsanların düşünce ve ifade özgürlüğüne sahip olması, farklı görüşlerin tartışılması ve hukukun üstünlüğünün sağlanması, toplumların gelişmesi ve ilerlemesi için temel gerekliliklerdir.

Mâtürîdî’nin din-siyaset ilişkisine dair düşünceleri, ayetlere yaptığı te’viller dikkate alınarak tespit edilebilir. Ancak bu değerlendirme yapılırken, bazı önemli etkenler dikkate alınmalıdır. Mâtürîdî’nin yorumları, yaşadığı dönemin şartlarına göre şekillenmiştir. Dolayısıyla, Mâtürîdî’nin görüşleri onun döneminde tartışılan problemler ve din-siyaset ilişkisi konusundaki yaklaşımlar hakkında bilgi verir.

⁸ Şaban A. Düzgün, “Mâtürîdî’de Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet)”, *Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011, s. 349,

⁹ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 43.

¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 456-458.

Araştırma konusu Allah, insan, din ve şariat alanlarında bir bakış sunmaktadır. Bu yaklaşım, konunun hukuk, ahlak, felsefe ve sosyoloji gibi ilimler açısından da bir değer taşıdığını göstermektedir. Onun siyaset düşüncesi, doğrudan siyasî bir teori geliştirmemiş olmasına rağmen, teolojik ve felsefî görüşleri İslam siyasî düşüncesine de etki etmiştir. Siyasî meşruiyet, yönetim ilkeleri, istişare, ortak akıl, yönetim süreçlerinde halkın ve bilginlerin görüşlerine başvurulması, siyasî istikrar ve sürdürülebilirlik, din-siyaset ilişkisi ve hukuk-siyaset konuları siyaset düşüncesine yön vermesi beklenmektedir. Müslümanlar, felsefeye dair pek çok eseri özellikle Aristoteles'in (m.ö. 384-322) kitaplarını, 8-10. yüzyılda, Arapçaya çevirmişlerdir. Mâtürîdî, Yunan felsefesinden tercüme ve telif çalışmalarının hız kazandığı dönemde aktif rol alan Mu'tezile'yi eleştirmekle birlikte felsefeye açılan dünyayı da tanımıştır. Basra Mu'tezilesinin ileri gelenlerinden olan Ebû İshak en-Nazzâm (ö. 231/845)'ın *Kitâbü'r-Redd alâ Ashâbil-Heyûlâ, Kitâbü'r-Redd ale'd-Dehriyye*,¹¹ gibi eserlerinde geçen terimleri, Mâtürîdî de zararlı akımları eleştirirken kullanmıştır. Eflâtuncu ve Dehriyye gibi felsefî akımların âlemin ezeli olduğu fikirlerini reddetmiştir.¹² Mâtürîdî, Kur'an'ı baştan sona yorumlamak üzere telif ettiği *Te'vîlâtü'l-Kur'an*'da felsefî guruplar hakkında yer yer bilgi vermesinin yanında *Kitâbü't-Tevhîd*'de Dehriyye, Sümeniyye, Seneviyye, Deysâniyye ve Mecûsîlerin görüşlerini eleştirmiştir.¹³ Bu bağlamda Din-siyaset ilişkisi hem İslam filozoflarının hem de kelamcıların ilgi alanına dâhil olan bir konudur. Fârâbî başta olmak üzere İslam filozofları, Platon ve Aristoteles'in eserlerinden etkilenerek din-siyaset ilişkisine dair düşüncelerini ifade etmişlerdir. Mâtürîdî ile Fârâbî her ne kadar birbirleri ile görüşmemiş olsalar da metodlarında benzerlikler vardır.¹⁴ İslam düşünce tarihinde yer etmiş Fârâbî'nin ve felsefe dünyasının en önde gelen düşünürü olan Platon'un fikirlerinin zaman zaman Mâtürîdî'nin düşünceleri ile mukayesesi çalışmayı felsefe, siyaset ve ahlak alanlarında daha anlaşılır kılacaktır.¹⁵

¹¹ İlyas Çelebi, "Nazzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2006, İstanbul, c. XXXII, s. 466.

¹² Mustafa Bilal Öztürk, "Te'vîlâtü'l-Kur'an'da Mâtürîdî'nin Felsefe Algısı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/1 (Haziran 2022), s. 86.

¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 239, 243, 251; Öztürk, "Te'vîlâtü'l-Kur'an'da Mâtürîdî'nin Felsefe Algısı", s. 73.

¹⁴ Mustafa Yıldız, "Din-Siyaset İlişkileri Bağlamında Fârâbî ve Mâtürîdî", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sy. 1, Haziran 2014, s. 79-80.

¹⁵ Halid Metin Yolcu, *Fârâbî Felsefesinde Platon'un Alımlanışı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2020, s. 8-10.

B. Araştırmanın Kaynakları

Akılcı argümanların kullanımına vurgu yapmasıyla öne çıkan¹⁶ Mâtürîdî'nin düşünceleri, İslâm düşünce geleneğinde etkili olmuş ve kendisinden sonra gelen birçok âlim tarafından dikkate alınmıştır. Ebü'l-Hasen Ali b. Said er-Rüstüfağni el-Hanefî'nin (ö. 345/956) İmam Mâtürîdî'nin ismine ve görüşlerine yer veren ilk kişi olması, Mâtürîdîlik düşüncesinin tarihî kaynaklarda daha fazla tanınmasını sağlamıştır.¹⁷ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, (ö.493/1099) Ebû Mansûr el-Mâtürîdî es-Semerkindî eserlerinde ismini kullanmıştır. Ayrıca, onu Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat reislerinden faziletli biri olarak nitelendirmesi, İmam Mâtürîdî'nin değerinin ve etkisinin daha geniş bir çevrede kabul görmeye başladığını yansıtır.¹⁸ Ebû'l-Muin en-Neseî'nin *Tabsîratü'l-Edille* adlı eseri, İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini en kapsamlı şekilde aktaran kaynaklardan biridir.¹⁹ Alâuddin es-Semerkindî'nin (ö.539/1144) İmam Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserine şerh yazması,²⁰ İmam Mâtürîdî'nin düşüncelerinin Hanefî âlimler tarafından ne kadar önemsendiğini ve yayıldığını gösteren önemli bir örnektir. Bu tür şerhler, bir düşünce geleneğinin daha geniş bir kitleye yayılmasına ve daha derinlemesine anlaşılmasına yardımcı olur.

Mâtürîdî'nin düşüncelerini anlamak için en önemli kaynaklar, kendisine ait eserlerdir. Günümüze ulaşan eserleri arasında *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* ve *Kitâbü't-Tevhîd* bulunmaktadır. Türkiye'de bu sahada yapılan çalışmalarda, Yusuf Ziya Yörükân (ö.1954) ve Muhammed et-Tancî (ö.1974) gibi akademisyenler ilk dikkat çeken isimler olmuştur.

İmam Mâtürîdî'ye farklı alanda pek çok eser atfedilmiş olsa da, günümüze savaşlar, göçler gibi sebeplerden dolayı *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* haricinde bir eser ulaşmamıştır.²¹ *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, üslûp, konuların işlenişi, ifade ve istidlâl benzerliği, konu muhtevasının örtüşmesi gibi hususlarla *Kitâbü't-Tevhîd*'e benzerlikler taşımaktadır.²² Mâtürîdî'ye atfedilen eserler arasında *Me'âhizü's-Şerâ'i' fî Usûli'l-Fıkh*, *Kitâbu'l-Makâlât*, *Kitâbu'l-Cedel fî Usûli'l-Fıkh* ve *Kitâbu Reddi Evâ'ili'l-Edille li'l-Ka'bi* gibi eserler

¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25; Mehmet Bulğen, "Klasik Dönem Kelamında Din-Felsefe-Bilim İlişkisi: İmam Mâtürîdî Örneği Üzerinden Bir Değerlendirme", *İlahiyat Fakülteleri XXIV. Kelam Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası İslâm Düşünce Geleneğinde Din-Bilim İlişkisi Sempozyumu*, Kilis, 2019, s. 207.

¹⁷ Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017, s. 165.

¹⁸ Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1998, s.101.

¹⁹ Neseî, *Tabsîratü'l-Edille fî Usûli'd-Din*, 1993, c. I, s. 471.

²⁰ Alâuddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Şerh. V. Carullah, no; 229, Süleymaniye Yazma Eserle Kütüphanesi, 179, v. 1b.

²¹ Sönmez Kutlu, "Ebû Mansûr Maturidî ve Mâtürîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, Ankara, 2017, s. 443-444; Ahmet Ak, "Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik ile İlgili Türkçe Akademik Çalışmaların Değerlendirmesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XXIX/2, 2018, s. 382.

²² Bekir Topaloğlu, "Te'vîlâtü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2012, XXXI, s. 32.

bulunmaktadır.²³ Ancak, bu eserlerin günümüze ulaşmamış olması, Mâtürîdî'nin öğretilerinin ve düşüncelerinin tam olarak anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebü'l Muîn en-Nesefî *Kitâbü't-Tevhîd* eserinin Mâtürîdî'ye ait olduğunu belirtmişlerdir. *Kitâbü't-Tevhîd* eserinin bilinen tek yazma nüshası Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi, nr. Add, 3651'de" kayıtlı bulunmaktadır. Eser ilk defa Fethullah Huleyf tarafından 1970 yılında Doğu Edebiyatı Enstitüsü'nce Beyrut'ta yayımlanmıştır. İçerdiği eksiklikleri gidermek için Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi eseri 2003 yılında yeniden tahkik etmiştir. Topaloğlu tarafından eser 2003 yılında Türkçeye çevrilmiştir.²⁴ Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* isimli eserinde, Sünnî kelâm geleneği içinde tartışılan bilgi edinme yolları, ilahiyat, nübüvvet ve büyük günah gibi konulara yer verdiği bilinmektedir. Ancak Mâtürîdî, kendi benimsediği metodolojiyle önceki düşünürlerden farklı bir yaklaşım sergilemiştir ve kendine özgü bir orijinallığe sahiptir. Mâtürîdî'nin takip ettiği metodoloji, aklın ve naklin uyumuna dayalı bir yaklaşımı temsil etmektedir. Elde edilen bilgiler, öncelikle ilâhiyyât, nübüvvet ve konuların temellendirilmesinde kullanılır. Bununla, aklın ve naklin birbirini tamamlayıcı olduğu ve çelişmemesi gerektiği savunulmaktadır. Mâtürîdî, kelâm ilminin sistematığının temellerini ortaya koymuştur. Bu yaklaşımıyla *Kitâbü't-Tevhîd* eseri, sistematik kelâm ilminin öncüsü olarak kabul edilmektedir.²⁵

Mâtürîdî'nin düşüncesinin aktarılmasında önemli bir eser olan Ebü'l-Muin en-Nesefî'nin *Tabsiratü'l-Edille* adlı eseri, Mâtürîdî ekolünün en değerli kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir.²⁶ Ebü'l Mu'in en-Nesefî (ö. 508/1115) Mâtürîdiyye ekolünün görüşlerini daha sistemli ve anlaşılır hale getirmiştir. Bu görüşleri farklı ekol ve fırkalar karşısında da müdafa etmiş, hızlı bir şekilde yayılmasını sağlamıştır. Mâtürîdî'nin Sünnî kelim geleneği içinde önemli bir yer edinmesine yardımcı olmuş, etkisini sürdürmesini sağlamıştır.²⁷ Nesefî, eserinde herhangi bir konuya başladığında önce bir plan ortaya koyar ve planı ciddiyetle takip eder. Mâtürîdî'ye bağlı kalarak açıklamalarda bulunur ve birçok yerde Mâtürîdî'den alıntılar yapar, hatta aynı ifadeleri kullanır. Ayrıca Alâeddin Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkindi, Nesefî ile birlikte Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* eserini mütalaa yaptıkları ve Nesefî'nin gerekli gördüğü yerlerde şerhler yaparak bilgiler

²³ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c.I, s. 52, 162, 359.

²⁴ Bekir Topaloğlu, "Kitâbü't-Tevhîd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2002, XXVI, s. 117-119.

²⁵ Emine Yarımbaş, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (Ö. 333/944)'nin Kitâbü't-Tevhîd'i ve Türkçe Tercümesi Üzerine Bir Değerlendirme" *Kelâm Araştırmaları* 1: 2, 2003, s. 178.

²⁶ Topaloğlu, "Kitâbü't-Tevhîd" 2002, s. 32-33

²⁷ Muhammed Aruçi, "Tabsiratü'l-Edille" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XXXX, İstanbul, 2011, s. 225.

eklediğini kaydeder.²⁸ Ebû'l-Muin en-Neseî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân'a* yaptığı şerhi, öğrencisi Alâeddin Semerkandî anlaşılması zor olan ifadeleri açıklamak için sade bir dil kullanmış kitap haline getirmiştir.²⁹

Günümüzde Mâtürîdî'nin mevcut eserlerini analiz ederek onun düşüncelerini derinlemesine incelemeyi hedefleyen çeşitli çalışmalar mevcuttur. Onun siyaset anlayışını ortaya koymaya yönelik üç yüksek lisans, bir doktora tez çalışmasının yapıldığı, yayınlanan sekiz makale ve bir tebliğ tespit edilmiştir. Bu çalışmalar:

Nihat Ergün'ün *Maturidî Ekolün İslâm İktisadî ve Siyasî Düşüncesine Etkileri* adlı yüksek lisans tezi, din ve iktisadî kalkınma arasında bir nedensellik bağı olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca, Ergün tezi kapsamında Eş'ârilik ve Mâtürîdîliği iktisadî kalkınma perspektifinden değerlendirmiştir.³⁰ Maksut Çetin'in *Te'vilâtü'l-Kur'ân Ekseninde Mâtürîdî'nin Siyaset Olgusuna Yaklaşımı*³¹ adlı yüksek lisans tezi ise Mâtürîdî'nin siyasî görüşlerini ve siyasete karşı tutumunu belirlemek amacıyla siyaset ve idare kavramlarına odaklanmıştır. Aynı zamanda Maksut Çetin, *Mâtürîdîliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı*³² başlıklı doktora tezinde Mâtürîdî mezhebin siyasete ilişkin düşünce birikimini ve siyaset anlayışını hilâfet/imâmet açısından değerlendirmiştir. Tezde, zalim yöneticilere karşı takınılması gereken tavır, siyasal iktidarın dine baskı uygulaması ve bir başkana olan ihtiyaç gibi konular ele alınmıştır. Ayrıca, zalim yöneticilere itaat etmenin önemine vurgu yapılırken, ayaklanmanın caiz görülmediği belirtilmiştir. Ancak zalim yöneticinin azli konusu Maturîdîlikte açıklanması gereken bir problem olarak kalmıştır. Son olarak, Müslümanların Kur'ân ve Sünnet bağlamında bir siyaset tasavvuru geliştiremediklerine dikkat çekilmiştir.

Neslihan Parlak'ın *İmam Mâtürîdî'nin Siyaset Anlayışının Mâtürîdî Çevre Üzerindeki Etkileri (11. ve 12. Yy. Mâtürîdî Âlimler Bağlamında)*³³ adlı yüksek lisans tezi ise Mâtürîdî'nin siyaset anlayışının 11. ve 12. yüzyılda yaşayan Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî (ö. 493/1100) ve Nureddin es-Sabunî (ö. 580/1184) gibi takipçileri üzerindeki etkilerini ve diğer âlimlerden farklılıklarını ortaya koymuştur.

²⁸ Mustafa Said Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması; Ebû Mansur Mâtürîdî ve Ebûl Muin En Neseî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, c. XXVII, s. 294.

²⁹ Semerkandî, A. *Şerhu't-Te'vilât*, Süleymaniye Ktp, Cârullah, nr. 47, Kayıt no; 229; Şehid Ali Paşa, nr. 53, Kayıt no; 283; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s.13, 15, 17.

³⁰ Nihat Ergün, *Maturidî Ekolün İslâm İktisadî ve Siyasî Düşüncesine Etkileri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2017.

³¹ Maksut Çetin, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Ekseninde Mâtürîdî'nin Siyaset Olgusuna Yaklaşımı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2008.

³² Maksut Çetin, *Maturidîliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2013.

³³ Neslihan Koman Parlak, *İmam Mâtürîdî'nin Siyaset Anlayışının Mâtürîdî Çevre Üzerindeki Etkileri (11. Ve 12. Yy. Mâtürîdî Âlimler Bağlamında)* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2021.

Mâtürîdî ve Maturîdîlik üzerine en yoğun şekilde çalışan Sönmez Kutlu'nun "İmam Mâtürîdî'ye Göre Diyanet-Siyaset Ayrımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi"³⁴ başlıklı makalesi, günümüzde din-siyaset ilişkisini Mâtürîdî üzerinden temellendirmiştir. Bu çalışma, din ve siyaset ilişkisinde özgün bir çalışmadır. Kutlu, makalede Mâtürîdî'nin görüşünü Nesefî'nin *Tabsıratu'l-Edille* adlı eserinde yer alan "İmâmetin Kureyşliliği" rivayeti üzerinden değerlendirmiştir. Mâtürîdî'nin, "diyânet-siyâset ayrımı" hakkında farklı bir yaklaşım sergilediğini savunmaktadır. Kutlu, daha açık bir ifadeyle, diyânet/nübüvvet görevinin Allah tarafından peygambere verildiğini, devlet başkanlığının ise siyasî ve ictihadi bir tercih olduğu gerçeğinin Mâtürîdî tarafından anlaşıldığını ileri sürmektedir. Bu makale, din ve siyaset ilişkisinde Mâtürîdî'nin özgün düşüncelerini ele alarak, din-siyaset ayrımı konusunda önemli bir tartışma sunmaktadır. Mâtürîdî'nin diyânet-siyâset ayrımına yönelik görüşleri, günümüzdeki din-siyaset ilişkilerinin değerlendirilmesi açısından önemli bir katkı sağlamaktadır.

Mâtürîdî'nin din-siyaset ilişkisi hakkındaki düşüncelerini derli toplu bir şekilde ortaya koyma amacıyla telif ettiği "İmam Mâtürîdî'de Din-Siyaset İlişkisi"³⁵ başlıklı makalesinde Ramazan Altıntaş, İmam Mâtürîdî'nin siyaset ile ilgili kavramlara yüklediği anlamları tespit etmeye çalışmıştır. Mehmet Şaşa, "İmam Mâtürîdî'nin Siyaset Anlayışında Öne Çıkan Yönetim İlkeleri"³⁶ başlıklı makalesinde, Mâtürîdî'nin yönetim ilkelerini ortaya koyan bir çalışmanın yapılmadığından yola çıkarak, bu konudaki fikirlerini düzenli bir şekilde sunmak amacıyla bu makaleyi yazmıştır. Şaşa, çalışmasında Mâtürîdî'nin kendi eserlerini ve Mâtürîdî'nin görüşlerini aktaran ilgili eserleri temel kaynak kullanarak incelemelerde bulunmuştur. Musatafa Yıldız, "Din-Siyaset İlişkileri Bağlamında Fârâbî ve Mâtürîdî"³⁷ başlıklı makalesinde, Farabi ve Mâtürîdî'nin siyasî düşüncesinin temelinde İslâm toplumunun siyasal birliğini sağlama fikrinin olduğunu belirtmektedir. Türk-İslâm toplumunun akla uygun siyasî bir alan için Fârâbî'nin millet anlayışı ile Mâtürîdî'nin te'vil düşüncesi arasında benzerlikler kurmaktadır. Düzgün, "Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet)," ve "De Facto Siyasal Otoriteden Meşru Siyasal İktidara: Mâtürîdî'nin Ulû'l-Emr

³⁴ Sönmez Kutlu, "İmam Mâtürîdî'ye Göre Diyanet-Siyaset Ayrımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi", *Ümmet Üzerine Özel Sayısı, İslâmiyât*, Ankara, 2005, VIII. c. II, s. 70.

³⁵ Ramazan Altıntaş, "İmam Mâtürîdî'de Din-Siyaset İlişkisi", *Milel ve Nihal İnanc, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2, 2010, ss. 53-66.

³⁶ Mehmet Şaşa, "İmam Mâtürîdî'nin Siyaset Anlayışında Öne Çıkan Yönetim İlkeleri", *Mezhep e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, Aralık, 2018, ss. 309-344.

³⁷ Mustafa Yıldız, "Din-Siyaset İlişkileri Bağlamında Fârâbî ve Mâtürîdî" *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 1, 2014, ss. 77-93.

Kavramsallaştırması”³⁸ başlıklı makalelerinde; Mâtürîdî’nin imamet konusunu akıl alanı içerisinde değerlendirdiğini ve bazı yönetim kavramlarına yüklediği anlamlarla siyaset kültürünü ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Ona göre, bu kavramlardan ortaya çıkan ilkeler, mevcut siyasî kültürü tamamen değiştirme çabası ve amacını taşımaktadır.

Şükrü Özen, “Mâtürîdî ve Siyaset: Hilafetin Kureyşîliği Meselesi”³⁹ başlıklı makalesinde, İmam Matürîdî’nin eserlerinde Müslüman devlet başkanı için “imam” ve “halife” kavramlarını kullanırken, İslâm olmayan devlet liderleri için ise “melik” terimini kullandığını belirtmiştir. Ayrıca Mâtürîdî’nin halifenin Kureyşîliliğini siyasî bir mesele olarak gördüğünü ve zamanla değişebileceğini açıklamıştır. Osman Oral, Mâtürîdî’nin siyaset anlayışının temelinde adaletin sağlanması ve zulmün ortadan kaldırılması olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁰ Adalet, şûra ve ehliyet ilkeleri Mâtürîdî’nin siyaset anlayışının çerçevesini oluşturmaktadır. Ona göre, Mâtürîdî, siyasî tartışmaların dine mâl edilmesini engellemek için din-siyaset veya din-şariat ayrımını yapmıştır. Bu ayrımı yaparak Mâtürîdî’nin, din ve siyaset arasındaki ilişkiyi netleştirmeye çalıştığı görülmektedir.

Musatafa Ünverdi, Mâtürîdî’nin siyasete ilişkin görüşlerini “yönetim felsefesi, yönetim ilkeleri, halifenin Kureyşî olması, masum imam görüşünün reddi, devlet yöneticisine itaatin sınırları” konularını içtihat kapsamında incelemiştir.⁴¹ Mâtürîdî’nin din siyaset ilişkisi bağlamında savunduğu ilkelerin evrensel olduğu kanaatindedir.

İmam Mâtürîdî’nin din-siyaset ilişkisi yaklaşımı üzerine yapılan bu çalışmalar, onun siyaset düşüncesini anlama konusunda değerli katkılar sunmaktadır. Ancak Mâtürîdî’nin din-siyaset düşüncesinin arka planına ve onun düşüncelerine etki eden unsurlara yeterli derecede değinilmediği görülmektedir. Mâtürîdî’de din ve siyaset ilişkisi konusunu genelde bir yönden ele alan bu çalışmalar, onun düşüncelerinin ve yaşadığı toplumun şartlarının tam olarak anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Mâtürîdî’nin din ve siyasete dair düşüncelerini, yaşadığı zamanın sosyo-politik şartlarından ayırarak bazı boyutları ile incelemek, onun düşünce sisteminin zenginliğini yeterince aktarmamaktadır. Din siyaset ilişkisini, tüm yönleri ile ele alarak evrensel temel hak ve özgürlükler bağlamında değerlendirme ihtiyacına yeterli düzeyde

³⁸ Şaban Ali Düzgün, “De Facto Siyasal Otoriteden Meşru Siyasal İktidara: Mâtürîdî’nin Ulû’l-Emr Kavramsallaştırması, *Milel ve Nihal*, 14/1, 2017, ss. 24-35; Şaban Ali Düzgün, “Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet)”, *Matürîdî’nin Düşünce Dünyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2011, s. 375, 397.

³⁹ Şükrü Özen, “Mâtürîdî ve Siyaset: Hilafetin Kureyşîliği Meselesi”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 22-24 Mayıs 2009, ss. 524-548.

⁴⁰ Osman Oral, “Mâtürîdî’de Din-Siyaset İlişkileri ve Yönetim İlkeleri”, *I. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Kitabı*, 2018, ss. 926-960.

⁴¹ Mustafa Ünverdi, “Mâtürîdî’de Siyaset Düşüncesi”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, 16 (Aralık 2022), ss. 1-24.

cevap veremedikleri görülmektedir. Hâlbuki Mâtürîdî'nin siyasete dair düşüncelerinin sistematik biçimde ortaya konulması gerekir. Konunun tarihsel arka planı, din ve siyaset ilişkisi, masum imam görüşünün reddi, devlet yöneticisinin özellikleri, halifenin Kureyşliliği meselesi, yönetim ilkeleri, itaatin çerçevesi, siyasî otoritenin (içtihat) bağlamında uygulamaları incelenmelidir. Siyasî yönetimin dayandığı adalet, ehliyet / liyâkat ve istişare gibi temel ilkeler ele alınmalıdır. Mâtürîdî'nin yaşadığı zaman diliminin toplumsal ve siyasî şartlarını dikkate alarak, onun bu konudaki fikirlerini kendi bağlamında ele almak, çağımızda onu daha iyi anlamamızı sağlar. Ancak Müslüman toplumların yaşadığı bütün siyasal problemlerin Mâtürîdî özelinde çözüme kavuşturulması da beklenmemelidir.

C. Araştırmanın Yöntemi

İslâm Mezhepleri Tarihi alanında yapılan araştırmalarda, doğru sonuçlara ulaşmak için uygulanan yöntemler büyük bir öneme sahiptir. Herşeyden önce araştırmanın bina edildiği metinler önem arz etmektedir. Siyasî ve itikadî hedeflerle ortaya çıkmış oluşumların “doğdukları ortamı, ortaya çıkış sebeplerini, süreçlerini, fikirlerini, mensuplarını, edebiyatlarını, yayıldıkları bölgeleri ve İslâm düşüncesine katkılarını zaman ve mekân bağlamında ve fikir-hadise ilişkisi çerçevesinde betimleyici bir yöntemle ortaya koymak,”⁴² İslâm Mezhepleri Tarihi'nin araştırma metodunun genel çerçevesini oluşturmaktadır. Yine “fikirlerin ne zaman, hangi şartlarda, nerede ortaya çıktıklarının ve kimler tarafından nerelerde benimsendiğinin” ilmi araştırma prensiplerine uygun olarak belirlenmesine özen gösterilmektedir. Mezhepler tarihçisi, sorunları anlamak ve çözmek için “fikirler üzerinde derinleşme”, “şahıslar üzerinde derinleşme” yaklaşımını benimser. Esasen nakledilenin akledilene uygun olması amacıyla nesnel yaklaşım ihmal edilmeden Mâtürîdî'nin düşüncelerini detaylı bir şekilde inceler.⁴³

Kavramların hangi döneme ait olduklarını belirlemek için, dinî, siyasî, sosyal ve ekonomik bağlamlarda bilginin içeriğini sorgulamak gerekmektedir. Mezheplerin oluşumunda fertler, tarihî olaylar ve fikirler önemli bir rol oynamaktadır. Mezhepler, toplumlar tarafından takip edildikleri ölçüde toplumsal bir özellik kazanmaktadırlar.⁴⁴ Yusuf Ziya Yörükân'a göre, “Mezhep, çevrenin, siyasetin, ırkın ve kadim dinlerin etkilerini barındırır ve dinin cemiyetteki tezahürüdür.” Bu sebeple mezheplerin incelenmesinde fıkıh, kelam, tarih, dinler tarihi gibi

⁴² Hasan Onat, “Türkiye’de İslâm Mezhepleri Tarihi’nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fıçlalı’nın Yeri”, *Ethem Ruhi Fıçlalı’ya Armağan*, Vadi Yayınları, Ankara, 2002, s. 236; Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 9.

⁴³ Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usul)*, Meselesi I, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 435-439.

⁴⁴ Sabri Hizmetli, “İtikatî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimai Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXVI, s. 655.

alanlara başvurmak gerekmektedir. Bu bağlamda, silsilelerin değişimi, fikirlerin ve müesseseseleşen yapıların oluşumunda etkili olan temel unsurların ve bunların değişim süreçlerinde eklenen unsurların tespiti önemlidir.⁴⁵ Çünkü kadim ile modern arasında ortaya çıkan felsefî ve teolojik tartışmalar nedeniyle din-siyaset konusunun anlaşılmasında zorluk çekilmektedir. Fakat Mâtürîdî, din ve şariat kavramlarına vurgu yapması oldukça önemlidir.

İslam Mezhepleri Tarihi çalışmalarında farklı fikir ve düşüncelerin kavramlar üzerinden tespiti önem arz etmektedir. Bu sebeple araştırmada metodoloji bağlamında semantik yöntem de dikkate alınmıştır. Semantik, “mana ilmi, sözlerin manası ilmi ve anlam bilimi” olarak izah edilmektedir.⁴⁶ Bernard Lewis bu yöntemle eserinde siyasal manâ kazanmış kavramların etimolojik tahlillerine ve analizlerine yer verir.⁴⁷ Mâtürîdî, “...Hüküm sadece Allah’a aittir.”⁴⁸ ayet mealinde hüküm kavramını “ilahlık, rablık ve kulluk etme”, şeklinde genişletir. Yine “kulluk ve ulûhiyet kavramları” ile konuyu derinleştirir. Böylelikle “hükümün yalnızca Allah’a ait olduğunu” birbirine benzer veya aynı manalar oluşturan kelimeleri, zihnin ortak alanında bir araya getirmek suretiyle ifade etmektedir.⁴⁹

Dinî, siyasî, ekonomik, toplumsal ve benzeri tüm olgular, temelde bireylerin deneyimleriyle ilişkilidir. Bu nedenle, bu fenomenlerin anlaşılması ve yorumlanması, kendi tarihsel bağlamı içinde gerçekleştirilmelidir. Mâtürîdî’nin olayları ve fikirleri yorumlama süreci, tartışmalara açık olmalıdır. Olayların doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için, olaya tanık olan bireylerin olayı nasıl algıladığı sorgulanmalıdır.⁵⁰ Yani olayları ve fikirleri anlamada şahitlerin deneyimleri ve toplumların algıları önemli rol oynamaktadır.

İslam Mezhepler Tarihi, geçmişte ve bugün var olan fırka, mezhep ve akımların; tarihî, siyasî ve sosyal temelde dinî anlayışlarını tespit etmeye çalışır. Tutarlı bir zihniyet ve dünya görüşünün oluşumuna katkı sağlar.⁵¹ Sadece güncel siyasî ifadelere yoğunlaşmak yöntemsel hataları beraberinde getirecektir. Çünkü fikirler, ilk çıktıkları şekliyle genelde sürdürülemez ve değişim geçirirler. Mâtürîdî, Ebû Hanife’yi (ö.150/767) irca fikrine yakın

⁴⁵ Yusuf Ziya Yörükân, *Ebü'l-Feth Şehristânî “Milel-Nihal” Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Bir Usul*, haz. Murat Memiş, Kültür Bakanlığı, Ankara, 2002, s. 202, 214, 216.

⁴⁶ Mehmet Soysaldı, “Toshihiko Izutsu ve Semantik Anlayışı”, *İslamî Araştırmalar*, Cilt: XVIII, sy. 1, 2005, 61-75; A. Bülent Ünal, “Mezhepler Tarihi Araştırmalarında Semantik Yöntem”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sy. 26, s. 10.

⁴⁷ Bernard Lewis, *İslam’ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar, Kayseri 1992, s. 13.

⁴⁸ Yusuf, 12/40

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, c.VII, s. 337.

⁵⁰ Georg G. Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları çev. Gül Ç. Güven, İstanbul, 2000, s. 51; Mehmet Özdemir-Seyfettin Erşahin, “İslâm Tarihi Araştırmalarında Yöntemle İlgili Bazı Mülâhazalar”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes’esi II*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 930; Sönmez Kutlu, “Cumhuriyet Döneminde Mezhepler Tarihi Yazıcılığı”, *Yeni Metodoloji Arayışları ve Sorunları Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 15, sy. 29, 2017, s. 12.

⁵¹ Saffet Sarıkaya, “Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde İslam Mezhepleri Tarihi Eğitimi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2000), s. 74.

görürken daha sonra gelen Mekhul Neseфі (ö. 318/930) gibi Mâtürîdiler, Ebû Hanife ile Mürcie arasındaki ilişkiyi reddetmişlerdir.⁵²

İslâm Mezhep Tarihçileri, klasik ve günümüzde varlığını sürdüren mezheplerle ilgili veya dinî-siyasî akımlarla ilgili herhangi bir konuyu araştırırken, sadece tarih ve doktrinleri değil, aynı zamanda toplumsal dinamikleri, ekonomik faktörleri, psikolojik etkileşimleri ve kültürel bağlamı da incelemek zorundadır. Bu konuda “Söylem analizi yöntemi” araştırma konusunun daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olur.⁵³ “Söylem analizi psikoloji, sosyoloji, dilbilim, gibi çeşitli disiplinlere dayalı bir analiz tekniğidir.”⁵⁴ Disiplinlerin çeşitliliği ile toplumsal, kültürel ve bireysel düzeydeki etkileşimlerin kapsamlı bir şekilde anlaşılması amaçlanır. Söylem analizi, bir metnin anlaşılmasında mutlak sonuçlara ulaşma amacı taşımaz. Fakat metnin arkasındaki etkileşimleri ve şartları anlama imkânı sağlar.⁵⁵ Örneğin Mâtürîdî’nin din kavramını açıklarken, kullanmış olduğu terimlerin seçimi dikkat çekicidir. “Marife”, “Tevhîd” ve “Hudud” gibi terimlerle vurgulanan değişmezlik, dinin temel prensiplerinin ve doğasının kararlılığını ifade eder. Aynı zamanda, “mezhep” ve “şariat” gibi terimlerle bireyin zihinsel dünyasındaki din anlayışının dinamik ve şekillenebilir olduğunu gösterir.⁵⁶ Dilin sadece kelime seçiminden ziyade, kullanım bağlamı, vurgular, retorik stratejiler ve anlam katmanları üzerinden toplumsal normları ve değerleri ifşa etmekte önemli bir araç olarak söylem analizi kullanılmıştır.⁵⁷ Söylem analizine göre dilin toplumsal yapıları, normları ve güç dinamiklerini nasıl yansıttığını açığa çıkararak, iletişimin sadece söylenenlerle değil, aynı zamanda toplumsal bağlam içinde nasıl şekillendiğini gösterir. Mâtürîdî’nin bakış açısına göre, inanç özgürlüğü, sadece bireylerin inançlarını özgürce ifade etme hakkını değil, aynı zamanda bu inançların siyasî düzen içinde nasıl düzenlendiğini ve denge içinde tutulduğunu da içerir. Bu durum, toplumsal düzenin ve siyasî yönetimin inanç özgürlüğünü nasıl ele aldığının anlaşılması açısından önemli bir örnek sunar. Öte taraftan indirgemeci ve ayrıştırıcı bir yaklaşım sergilenmesi, hatalara yol açabilir. Bu tür bir yaklaşım, konunun genel resmini gözden kaçırabilir ve yanıltıcı sonuçlara yol açabilir. Mezheplerin

⁵² Mehmet Ali Büyükkara, “Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler,” *İslâmî İlimlerde Metodoloji, Usûl Mes’alesi I*, Ensar Neşriyat, 2005, s. 477.

⁵³ Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu,” *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi I*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 439.

⁵⁴ Hilal Çelik-Halil Ekşi, “Söylem Analizi”, *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 27(27), s. 105.

⁵⁵ Salih Özer, “Söylem Çözümlemesi ve Rivayetlerin Anlaşılmasına Yönelik Katkıları”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2007, c. 20, sy. 1, Kış, s. 56.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Tevlatü'l-Kur’ân*, c. I, s. 273, 305.

⁵⁷ Ayşegül Türkeri, *H. Muhammed: Allah’ın Elçisi Filmi Örneğinde Teopolitik Söylem Sinema-Gerçeklik İnşası*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Akdeniz Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2019, s. 6.

tarihini sadece siyasî boyutlarıyla ele almak, diğer önemli etkileşimleri ve gelişmeleri göz ardı etmek anlamına gelir.⁵⁸

Siyaset, sadece bir iktidar aracı değil, aynı zamanda toplumların düzenlenmesi, sorunların çözülmesi ve adil bir yapı oluşturulması sürecidir. İslâm, bireyin ve toplumun tüm alanlarında olduğu gibi yönetim alanına da rehberlik eden prensipler sunar. Kavramlar, İslam'ın temel değerleri ve prensipleri üzerinden siyasî düşüncüyü anlamak için vazgeçilmez bir roldedir. İslam düşüncesinde siyaset, temel kavramlar aracılığıyla tanımlanır ve bu kavramlar üzerinden anlam kazanır. Adalet, ehliyet, itaat, şurâ, imamet, hilafet, gibi kavramlar, İslam'ın siyasî düşünce yapısını oluşturan temel taşlardır. Bu kavramlar, İslâm toplumlarında yönetim biçimi, adalet anlayışı ve toplumsal düzenin nasıl olması gerektiği konularında rehberlik eder.

Mâtürîdî'nin din-siyaset anlayışını kavramak için, bu kavramların derinlemesine incelenmesi ve yorumlanmasını gerekir. Kavramlar, sadece teorik değil, aynı zamanda pratikte de nasıl uygulanacakları konusunda rehberlik eder. Aynı zamanda düşünce dünyamızı organize etmemize, bilgiyi kategorilere ayırmamıza ve iletişimde daha etkili olmamıza yardımcı olan zihinsel yapı taşlarıdır. Kavramlar, sadece sözcüklerin bir araya gelmesiyle değil, toplumun dönüşümüne etki etme, kültürün aktarımı ve sosyal işlevleri gibi bir dizi önemli yönüyle sosyal bilimlerin dikkatini çeken bir olgudur.⁵⁹

Kur'ân metni, dil yapısına göre şekillenmiştir. Kur'ân'ın dil yapısını anlamak ve yorumlamak için kurallara uymak gereklidir. Yorumcular kendi anlama ve düşünce yeteneklerini kullanarak metni zenginleştirebilir ve farklı açılardan ele alabilirler. Mâtürîdî'nin yorumlama stratejisi, terimi hem gerçek hem de mecaz anlamında incelemeye dayanmaktadır. Mâtürîdî, Kur'ân'ı yorumlama yaklaşımı, kelime anlamlarının ayrıntılı bir biçimde ele alınmasına ve metin analizine odaklanan dirâyet metoduna dayanır. Mâtürîdî, dirayet metodunu kullanarak, bir kelimenin daha önce yüklenen anlamlarına yeni bir anlam kazandırma çabasını gösterir.⁶⁰

⁵⁸ Muhammed Mücahid Dündar, "Söylem'in Dönemsel Evrimi ve Mezhepler Tarihinde Tarafsızlık Sorunu: Ethem Ruhi Fırlıklı ve Çağdaş İslâm Mezhepleri Adlı Eserine Sosyopolitik Bir Bakış", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1, Bahar 2022, s. 65; Alexander Knysh, "Ortaçağ İslâm'ında "Orthodoxy" ve "Heresy": Yeni Bir Yaklaşım Denemesi", çev. M. Kalaycı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, c. XLV, sy. I, s. 290.

⁵⁹ Nurullah Yazar, "Âyet ve Hadislerin Siyasî Kavramların Açıklanmasındaki Önemi: Siyasetnâmelerden Yansımalar", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Aralık 2019, 23 (2), s. 895; Hasan Çetinel, "Kavram Olgusu; Dini Kavramların Öğretimi, Önemi ve Sınırlılıkları Üzerine", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47, 2019, s. 90.

⁶⁰ Şaban Ali Düzgün, "Mâtürîdî'nin Kur'ân Yorum Yöntemi", *Matürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2018 s. 32-35.

Mâtürîdî'nin din ve siyaset ilişkisi düşüncesi, Kur'ân ve Sünnet'in sunduğu genel prensiplere dayanır. Kur'ân ve Sünnet, siyasî konularda genel prensiplere bağlı kalmak şartıyla, zamanın şartlarına uygun yöntemlerin belirlenmesine esneklik tanımaktadır. Bu durum, Mâtürîdî'nin din ve siyaset arasındaki ilişkiyi anlama ve yorumlama biçimini etkilemiştir. Dolayısıyla, kavramların doğru bir şekilde anlaşılması ve toplumun ihtiyaçlarına uygun siyaset anlayışı geliştirmek açısından hayati öneme sahiptir. Kavramların anlaşılması, Kur'ânî ilkelerin doğru bir şekilde yorumlanması ve uygulanması için temel bir adımdır. Her dönemde ve her coğrafyada değişen sosyal, ekonomik ve kültürel şartlar göz önüne alındığında, kavramların doğru anlaşılması çeşitli sorunlara çözüm bulmada büyük kolaylık sağlayacaktır.

D. Din-Siyaset İlişkisinin Anlaşılmasına Zemin Teşkil Eden Temel Kavramlar

İnsanın kendini ve dış dünyayı algılaması, iletişim kurması ve bilgiyi aktarması, sosyal ve kültürel kavramlarla gerçekleşir. İnsan, kendi deneyimleri, duygusal tepkileri ve düşünceleri aracılığıyla kendisini ve çevresini algılar. Kavramlar, insanın birey-toplum hayatını anlamasına ve değerlerini şekillendirmesine yardımcı olur.

İnsan, bilgiyi kalıcı hale getirmek ve anlamlandırmak için kavramları kullanır. Kavramlar, insanın düşüncelerini organize etmesine, bilgiyi iletmek ve paylaşmak için ortak bir dil oluşturmaya yardımcı olur. İnsan bilgiyi ürettiği akıl yoluyla kavramlara başvurur ve kavramlar aracılığıyla evrensel ilkeleri ortaya koyar. Ancak, kavramların kullanımı da zamanla değişebilir ve farklı kültürel, sosyal ve tarihsel bağlamlara göre şekillenebilir. Bu nedenle, insanlar kavramların esnekliğini ve dönemsellik karakterini anlayarak evrensel ilkeleri daha iyi anlamlandırabilir ve geleceğe yönelik daha iyi bir dünya inşa etmeye çalışabilirler.⁶¹

İslâm siyasî düşüncesini⁶² anlamak ve değerlendirmek için temel kavramların doğru bir şekilde tahlil edilmesi ve anlaşılması oldukça önemlidir. Bu kavramlar, İslâm siyasî düşüncesinin temel yapı taşlarını oluşturur ve din siyaset ilişkisini anlamak için temel bir çerçeve sunar. İmam Mâtürîdî, Kur'ân'ın genel ilkelerini temel alarak belirli kavramları yorumlamış ve siyasetle ilgili ilkeleri, temel bazı kavramları dikkate alarak ortaya koymuştur. Yorumlarıyla siyaset düşüncesine önemli katkılarda bulunmuştur.

Din

Din, sözlükte “örf ve âdet, ceza ve karşılık, mükâfat, itaat, hesap, boyun eğme, hâkimiyet ve galibiyet, saltanat ve mülkiyet, hüküm ve ferman, ibadet, millet, şeriat” gibi

⁶¹ Ednan Karadüz, “Anlam ve Kavram İlişkisi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 3, sy.1, s. 56.

⁶² Adem Çaylak, “İslâm Siyasî Düşüncesi: Giriş, Teorik Çerçeve Ve Tarihsel Kavramsallaştırma”, *İslâm Siyasî Düşünceler Tarihi*, Savaş Yayınevi, 2018, s. 22; İlhami Güler, “İslâm Siyasî Düşüncesinin Teo-Politik ve Tarihi Yapısal Sorunları”, *İslâm Siyasî Düşünceler Tarihi*, Savaş Yayınevi, 2018, s. 117.

farklı anlamlara gelmektedir.⁶³ Şehristânî, dinin taat, inkîyâd, ceza ve hesap gibi anlamlarına odaklanır. Özellikle itaat anlamını ön plana çıkarır ve vahiy kaynaklı olanı “din” olarak nitelendirir. Ayrıca, Şehristânî’ye göre özel anlamda “din” kelimesiyle “İslâm” kastedilir. Bu nedenle “İslâm” kelimesiyle “din” kelimesi neredeyse eş anlamlı olarak kullanılır ve bütün peygamberlerin getirdiği din İslâm’dır.⁶⁴ İbn Manzur, “hesap” ve “İslâm” kelimelerini de eklemiştir.⁶⁵ “Hesap”, insanların eylemlerinin sonuçlarını düşünme, sorumluluklarının farkında olma anlamına gelir. O insanların, bu dünyada yaptıkları eylemlere göre ahirette hesaba çekileceğini ve bir gün Allah’ın huzurunda sorumlu tutulacaklarına dikkat çekmiştir. Kur’ân-ı Kerim’de “din” kavramından türetilmiş kelimeler farklı anlamlara sahiptir. Bu kelimeler arasında taat, inkıyat, ceza, ibadet gibi kavramlar yer alır.⁶⁶

İslamdan önce Türklerde “din kavramı; ruh ve beden, yani nefis bilgisi ve eğitimi ifade eden” “den, din, ten, tın, tin” kelimeleri kullanılmıştır. Özellikle Oğuzların “din” kelimesini kullandıkları bilinmektedir.⁶⁷ Türklerin en eski dinî terimi, “Tanrı”dır. Literatürde Tanrı kelimesi, “Gök Tengri” şeklinde ifade edilmektedir. Gök Tanrı, “yüce”, “semavî” ve “güçlü” yani yaratıcı, tek ve hükmeden sıfatları ile İslam’ın Allah tasavvuruna benzerlik göstermektedir.⁶⁸

Din kelimesi “semantik açıdan hem hâkimiyet, hem de teslimiyet gibi zıt anlamlara işaret etmektedir.”⁶⁹ Bu iki zıt taraf arasında münasebeti düzenleyen kanun “din” olarak nitelendirilir. Yani “din”, toplumun içindeki ilişkileri, yönetimi, ceza ve mükâfat sistemini, adetleri, inançları ve ibadetleri düzenleyen bir düzen ve disiplindir. Bu yorum, İslam öncesi Türklerde de “din” kelimesinin farklı anlamlarını ve kullanımının iki yönlü olduğunu ifade etmektedir. Kelimenin hem hâkimiyet ve yönetim, hem de teslimiyet ve boyun eğme anlamlarına sahip olması, toplumun ilişkilerini düzenleyen bir kanuna atıfta bulunur.

Din, Allah’ın yüceliğine ve gücüne olan inancı içerirken, aynı zamanda insanın acizliğini ve Ona olan kulluk sorumluluğunu da vurgular. İnsan, Allah’a olan bağlılığı ve kulluk bilincini din aracılığıyla ifade eder. Din kelimesi, taşıdığı bu farklı anlamlarla hem insanın içsel dünyasına hitap eden bir boyutunun hem de sosyal çevreye yönelik bir

⁶³ Günay Tümer, “Din”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, c. IX, s. 312.

⁶⁴ Abdülkerim b. Ahmed, *Şehristânî, İslâm Mezhepleri: el-Milel ve’n-Nihâl*, çev. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 22 ; el-Maide, 5/13; Âl-i İmran, 3/ 85.

⁶⁵ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzur, *Lisânü'l Arab*, “dyn” Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, s. 19, 31, 33.

⁶⁶ Bakara, 2/ 132, 193; Al-i İmran, 3/46; Nisa 29; Hicr 15/35.

⁶⁷ Cavit Sunar, “Din nedir?”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1963, c. X, s. 67.

⁶⁸ Harun Güngör, “İslam Öncesi Türklerde Din”, *Yeni Türkiye Dergisi*, 2013, cilt: IX, sy.53, s. 471.

⁶⁹ Günay Tümer, “Çeşitli Yönleriyle Din”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, c. XXVIII, s.215.

boyutunun olduğunu gösterir. Din, insanın içsel olarak kendini tanımasını, Allah’a yönelmesini, ahlakî bir yaşam sürmesini, toplumda adil ve insanlık değerlerine uygun bir şekilde hareket etmesini teşvik eder. Dolayısıyla, din insanda zengin bir bakış açısı oluşturarak hem kişisel gelişimi hem de toplumsal düzenin sağlanmasını destekler. Din, teslimiyet, hükümrancılık, ulûhiyet, ubudiyet gibi kavramları içererek insanın hem iç dünyasına hem de sosyal çevresine hitap eden önemli bir olgudur.⁷⁰

Din kavramının tanımlarında, genellikle “aklî, hissî, kulluk ve içtimai boyutları” öne çıkarılmıştır. Bu tanımlar incelendiğinde, “din”, kaynağı vahiy olan bir sistemdir. Buna göre dine muhatap olan ve tüm varlığa anlam yükleyen insanın “ilkel” şeklinde nitelendirilmeleri yanlıştır. Önemli olan saf fitratın korunmasıdır. Aksi takdirde fitratın temizliğinin korunamaması ilkeliktir.⁷¹

Mâtürîdî’nin din anlayışı, burhan esasına dayalı anlam çerçevesinde ele alınabilir. Mâtürîdî, din kavramını “halis din”, “hak din”, “kayyim din”, “fitrî din”, “Hanif din”, “akıl”, “İslâm”, “iman”, “Tevhîd”, “hürriyet”, “mezhep” ve “şeriat” gibi kavramlarla ilişkilendirmiştir.⁷² Ona göre din, zihin ve kalpte yer alan bir inanç sistemidir. Din, aklî ve kalbî alanda değerlendirilir. Bu, dinin sadece toplumsal düzenlemelerle sınırlı olmadığını, aynı zamanda bireyin içsel dünyasında bir inanç ve anlayış sistemini ifade ettiğini vurgular. Mâtürîdî, dinin saf, doğru, sağlam, insanın fitratına uygun olan, İbrahimî Tevhîd prensiplerine dayanan bir inanç sistemi olduğunu belirtir. Ayrıca akıl, İslâm, iman, Tevhîd, hürriyet, mezhep ve şeriat gibi kavramları da dinle ilişkilendirir. Bu kavramlar, dinin temel ilkelerini, inançları ve yaşamın düzenlenmesini anlatan unsurları ifade eder.⁷³

Mâtürîdî “din” kelimesini, iki kısım kavramla ele alır. Birinci kısım, Mâtürîdî’nin epistemoloji anlayışına uygun olarak değişmezlik ve sabitlik özellikleri taşıyan terimlerle ifade edilir. Bu terimler “marife”, “Tevhîd” ve “hudud” olarak adlandırılır. Bu kavramlar, dinin temel prensiplerini ve değişmez doğasını ifade eder. “Marife”, doğru bilgi ve anlayışı temsil ederken, “Tevhîd” Allah’ın birliğini ve O’na yönelik imanı ifade eder. “Hudud” ise sınırları, haram ve helal olanları belirleyen ilahî kuralları temsil eder. Diğer kısım ise, zihinsel

⁷⁰ Günay Tümer, “Din”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1994, c. IX, İstanbul, s. 312.

⁷¹ Sabri Yılmaz, “Genel olarak Din ve İslâm Dinî” *İslâm İnanç Esasları* ed. Vecihi Sönmez-Hilmi Karaağaç, Lisans Yayıncılık, İstanbul, 2021, s.10; Şaban Ali Düzgün, “Dinin Kaynağına İlişkin Tartışmalar”, *İslâm İnanç Esasları*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, s. 17-18.

⁷² M. Saffet Sarıkaya, “Mâtürîdî’nin Din Anlayışında Hoşgörü,” *e-Makalat*, 3 (2) 2010, s. 162; Hasan Şahin, *Mâtürîdî’ye Göre Din*, Yeni Matba, Kayseri, 1987, s. 12; Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî” *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdik*, Haz. Sönmez Kutlu, Kitâbiyât, 2003, Ankara, s. 43; Recep Önal, “İmam Mâtürîdî Teolojisinden Semantik Analizler: ‘Din ve Şeriat ve Hak Din ve İslâm’ Kavramları Örneği”, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / c.1, sy. 1, Haziran 2015, s. 78

⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 480, 492; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî’de Dinî Çoğulculuk*, Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi, Yayınları, 2013, s. 36.

alandaki yakın ilişkisi olan terimlerle ilgilidir. Bu terimler arasında “itikât”, “mezhep” ve “şeriat” gibi kavramlar bulunur. Bu kavramlar, bireyin zihinsel dünyasında şekillenen ve dinin anlaşılmasında önemli bir rol oynayan inanç sistemini ifade eder. “İtikât”, bireyin inançlarını, prensiplerini ve doğru bilgiye dayalı inançsal duruşunu ifade ederken, “mezhep” ve “şeriat” ise dinin uygulamaya dair yönlerini ve toplumsal düzenlemelerini ifade eder.⁷⁴ Mâtürîdî’ye göre “din” kelimesi, hem değişmezlik ve sabitlik özelliklerini içeren temel kavramlarla (marife, Tevhîd, hudud) hem de zihinsel boyutta yer alan inanç objeleriyle (itikât, mezhep, şeriat) ele alınmalıdır. Bu yaklaşım, dinin hem temel prensiplerini ve kavramlarını içeren değişmez yönünü hem de bireyin içsel inançlarını ifade eden zihinsel boyutunu vurgular.⁷⁵

Mâtürîdî’de dinin varlığı ve sürekliliği için akıl gereklidir. Ona göre “Allah’ın dini delil ve huccetle ayakta durmakta, delil ve huccet de bizzat akılla ayakta durmaktadır. Onun içindir ki aklına uyan dinini korur, heveslerine uyan ise dininin dayanağını yıkmış olur.”⁷⁶ Ona göre din, akılla anlaşılabilir, akılla savunulabilir ve akılla desteklenir. Deliller ve kanıtlar, akılla birlikte dinin temelini oluşturur ve dinin doğruluğunu ortaya koyar. Aklın dinin temelinde yer alması, insanın doğru düşünme, akıl yürütme ve rasyonel değerlendirme yeteneklerini kullanması gerektiğini ifade eder. İnsanın aklını kullanarak doğru düşünce ve bilgiye ulaşması, dinin korunması ve sağlam bir temel üzerine oturtulması için önemlidir. Ayrıca, heveslerine uyan bir kişi, akıl ve mantık yerine kendi arzularını takip ederse, dinin dayanağını yıkmış olur. İnsanlar dinî hükümleri anlamak ve uygulamak için akıllarını kullanmalıdır. Buna ek olarak, şeriat, Allah’ın hükümlerini içeren düzenlemelerdir ve bu düzenlemeler de akıl ile değerlendirilmelidir.⁷⁷ Mâtürîdî’nin akla verdiği önem, din-siyaset ilişkilerinde de açık bir şekilde görülür. Akıl, siyasî kararlar, toplumsal düzenlemeler ve hukukun oluşturulmasında etkin bir rol oynar. Dinî hükümlerin uygulanması ve toplumun yönetimi, aklın doğru kullanımıyla gerçekleştirilmelidir. Akıl, din ve siyasetin bir arada düşünüldüğü alanlarda etkin bir belirleyici özellik taşır ve doğru yönlendirilmesi gereken bir dinamiktir.

Mâtürîdî’de din, insanların birleşmesini mecbur eden ve onları dine sığınmaya yönlendiren bir temele dayanmalıdır. Bu temel, sem’ (vahiy) ve akıl olmak üzere iki yönlüdür.⁷⁸ Sem’ alanı, insanların iradelerine danışmadan kendilerine buyurulan konuları kapsar ve genellikle ibadetlere ilişkin hükümleri içerir. İbadetler, insanların sadece ilahî

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. I, s. 273, 305.

⁷⁵ Recep Önal, “İmam Mâtürîdî Teolojisinden Semantik Analizler: ‘Din, Şeriat, Hak Din ve İslâm’ Kavramları Örneği”, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, c. I, sy.1, Haziran 2015, s. 63.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 39-40.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 39-40.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 45-54.

emirleri takip etmesini gerektiren alanlardır ve bu nedenle sem' ile ilişkilendirilir.⁷⁹ Akıl ise insanın düşünme, anlama ve çıkarımlar yapma yeteneğini ifade eder. Mâtürîdî'ye göre insanlar akıllarını kullanarak itikadî konularda hakikate ulaşabilirler. Ancak ibadet ve şariat bilgisi gibi konular, vahiyden öğrenilmelidir.⁸⁰ Bu bağlamda Mâtürîdî, dinin temelini oluşturan sem' ve akıl arasında bir denge olduğunu ifade eder. İnsanlar hem akıllarını kullanarak itikadî konularda doğru anlayışa ulaşabilirler, hem de vahiyden gelen hükümleri kabul etmelidirler.

Mâtürîdî, dinin, vahye dayaması gerektiğini ifade eder. Bu anlamda, Şehristânî'nin din tanımına benzerlik gösterir. Din, bilinçli bir şekilde Allah'ı kabul ettikten sonra O'na itaat etmek ve boyun eğmek olarak tanımlanır. Din, istisnasız olarak her şeyin tamamen Allah'a ait olduğunu kabul etmek ve sadece O'na ibadet etmektir.⁸¹ Mâtürîdî'nin din tanımında önemli bir terim de şariat'tır. "Eş-şeri'at" ve "eş-şir'at" kelimeleri, "kural koyma", "yöneltme", "düzeltme", "bir yolu takip etme", "açıklama", "tavzih etme", "izhar etme" gibi anlamlara gelir. "Eş-şariat", suyun kaynağına doğru insanların ve hayvanların edindiği açık ve geniş su yolunu ifade eder.⁸² Terim olarak şariat, Allah'ın kullarına koyduğu çeşitli hükümlerdir.⁸³ Şariat, insanlara doğru yolu gösterme, düzeltme ve kural koyma amacı taşır.

Mâtürîdî'de vahiy kaynaklı din esastır ve tek bir din vardır. Bu dinin en belirgin özelliği insanları Tevhîd inancına çağırmaktır.⁸⁴ Din, "kural koyma", "yöneltme", "düzeltme" ve "bir yolu takip etme" anlamlarına gelen şariat kavramından ayrılır. Çünkü şariat daha çok uygulamaya yönelik anlamları taşır. Mâtürîdî, peygamberlerin gönderilme amacının temelinde "Tevhîd dinine" çağrı yapmak olduğunu vurgular. Ancak her bir peygamberin gönderildiği kavimlere göre farklı bir yol izlediğini ve farklı şariatlere sahip olduğunu belirtir.⁸⁵ Şariat, her peygamberin yaşadığı kültürel ve tarihî çerçevede belirlenen özel durumları içerir. Cumartesi yasağı veya bazı geçmiş ümmetlerde iç yağların yasaklanması gibi örnekler verilebilir. Bu özel durumlar, şariatın özgün ve özel boyutlarını oluşturur. Bu durumlar zamanla değişebilir. Kur'an'da geçen "şir'at"⁸⁶ kelimesi, bir şeyin formunu veya şeklini ifade eder. "Fi'laten" kelimesi ise "bir forma göre yaptı" anlamına gelir. Yani her peygamber, tarih ve kültürle bağlantılı olarak şariatın bir şekil ve form kazanmasını sağlar. Örneğin, oruç emrinin yerine getirilme şekli şirattır. Yani şariat ile bağlantılıdır. Ancak farklı

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. IV, 431-432.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. XIII, 251; Nisâ, 4/165.

⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. I, 20.

⁸² İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arap*, c.VIII, s.175,176.

⁸³ Abdülkerim Zeydan, *Medhal*, Risale Yayınları, Beyrut, 2005, s. 39.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 172.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 281

⁸⁶ Maide, 5/48.

ümmetlere göre oruç, farklı bir form ve şekil alabilir. Mâtürîdî'ye göre, şeriatın şekli ve uygulanışı, dinin temel prensiplerine bağlı olmakla birlikte, tarih ve kültür faktörlerinden etkilenir. Buna göre, şeriatın zamanla değişebilir ve yeni hükümlerle güncellenebilir.⁸⁷ Din ve şeriat ilişkisinde, şeriat peygamberlere ve ümmetlere yönelik bir bağ kurarken, din sadece Allah'a nisbet edilir. Din, Allah ile kul arasındaki ilişkiyi ifade ederken, şeriat, peygamberlerin aracılığıyla topluma yönelik hükümler içerir. Mâtürîdî, bu düşüncesini "Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk."⁸⁸ mealindeki ayetle temellendirir. Bu ayet, farklı ümmetlerin ve peygamberlerin kendi toplumlarına yönelik olarak farklı şeriatlarla gelmesini ifade eder. Bu da şeriatın çeşitliliği ve devamlılığına vurgu yapar.

Mâtürîdî'nin hedefi, genel geçer siyaset kurallarını sunmaktan ziyade, temel hak ve özgürlüklerin içinde barındığı bir dünya tasavvuru oluşturmaktır. Onun din-siyaset anlayışı, adaletin tesisini ve zulmün kaldırılmasını önceleyen, insan haklarının korunmasını amaç edinen bir anlayıştır.⁸⁹ Ancak Eş'âri ve Şia düşüncesi, bu konuları kelamî tartışmalara yönelterek teorileştirmiş ve bu durum hukuka ve temel hak ve özgürlüklere dayalı bir din-siyaset anlayışının geliştirilmesine engel olmuştur.⁹⁰ Mâtürîdî'nin amacı ise din, şeriat ve siyaset kavramlarının asıl anlamlarını hatırlatmaktır.⁹¹

Din, toplumun değerleri ve normlarıyla uyumlu bir siyasî sistem oluşturulmasını teşvik ederken, siyaset de dinin toplum içindeki etkisini ve değerlerini yansıtabilir.⁹² Çünkü siyaset insanların bir araya gelerek gücü, otoriteyi ve kaynakları paylaşma, kararlar alıp uygulama sürecini ifade eder.⁹³ Din, "insanlara Allah tarafından konulan ilahî bir kanundur."⁹⁴ Bu kanun, insanların mutluluğunu sağlamak, onlara doğru yolu göstermek ve yaratılış gayesini anlamalarına yardımcı olmak amacını taşır. Ancak bu kutsal kanunun anlaşılması ve uygulanması zaman içinde farklı yorumlara ve yaklaşımlara yol açabilir. İşte bu noktada mezhepler devreye girer. Bu yapılar zamanla siyasî, toplumsal, coğrafi ve tarihsel etkilerin

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, c.IV, s. 193, 245.

⁸⁸ Maide, 5/48; *Te'vilâtü'l Kur'ân*, c. V, s. 516; Özcan H., *Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk*, s. 20.

⁸⁹ Şaban A. Düzgün, "Mâtürîdî'de Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet)", *Mâtürîdî'nin Düşüncence Dünyası*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011, s. 349, 358.

⁹⁰ Fethi Kerim Kazanç, "Eş'âri Kelamında Siyasal Otorite Kavramı" *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IV (2004), sy. 1, s. 181, 149-188; Sönmez Kutlu, "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, I/1, Bahar 2008, s. 26.

⁹¹ Hülya Alper "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliği", *Milel ve Nihal*, 2010, c. 7 sy. 2, s. 29.

⁹² Ethem Ruhi Fırlı, *Günümüz İslâm mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2010, s. 15; Hasan Onat, "Din-Mezhep İlişkisi ve İslâm Ortak Paydası Bilinci", *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed.: H.Onat -S.Kutlu, Grafikler Yayınları, Ankara 2012, s. 2.

⁹³ Olivier Roy, *İslâm'a Karşı Laiklik*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2010, s. 91; Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

⁹⁴ Ahmet Hamdi Akseki, *İslâm Dini*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1980, s. 7.

altında da şekillenir.⁹⁵ Ancak dinin anlaşılması ve yorumlanması sürecinde farklılıkların ve çeşitliliğin doğal olduğu unutulmamalıdır.

Siyâset

Siyâset kelimesi, bedevilerin, atların ve develerin terbiye edilmesi, eğitilmesi anlamında kullanılırdı. Daha sonra bu kelime, şehirlerin ve insanların yönetimiyle ilgili anlamlar kazandı.⁹⁶ Ku'an'da siyaset kavramı ve türevleri geçmenekle birlikte hadislerde geçen “siyâset” kavramı da bu anlamda kullanılmıştır. Müslüman toplumunda yönetim ve siyasetle ilgili konular da hadislerde yer almaktadır.⁹⁷ Hz. Peygamberin, Medine'ye hicretinden sonra toplumun idaresini ve ihtiyaçlarını dikkate alarak uygulamalarda bulunduğunu görmek mümkündür. Sonraki dönemde içtihat, istihsan, maslahat ve örf gibi hukukî kavramlar toplumun yönetimi ve ihtiyacını karşılamaya yönelik en etkili hukukî vasıtalar olmuştur. Bu yönüyle “siyâset” dinî bir boyuta sahiptir.⁹⁸

Kelam literatüründe siyaset kavramı, imamın seçimi, imamet gerekliliği gibi meseleler ile iç içe geçmiştir. Ehl-i sünnet kelam âlimleri de imamet konusuna odaklanarak eserlerinde yer vermişlerdir.⁹⁹

Siyaset kavramı felsefî literatürde de önemli bir yer tutar. Yunan siyaset düşüncesi İslâm düşüncesi üzerinde etkili olmuştur. Platon (m.ö. 347) ve Aristo'nun (m.ö. 322) eserleri, İslâm dünyasında önemli bir etki bırakmıştır. Platon'un *Devlet* adlı eseri ve diğer bazı eserlerinin Arapça'ya tercüme edilmesiyle birlikte, siyaset felsefesi Arap dünyasında da gelişmiş ve önem kazanmıştır.¹⁰⁰

Eş'âri (ö. 324/935-36) siyasetle ilgili konuları imamet veya hilafet konularıyla ifade etmiştir.¹⁰¹ Siyaseti felsefî bir düşünceyle ele alan ilk düşünürlerden biri olarak kabul edilen Fârâbî'nin (ö. 339/950) siyaset anlayışı, genel olarak toplum, devlet ve yönetim konularına

⁹⁵ Ethem Ruhi Fırlı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2010, s. 15-16; Hasan Onat, “Din-Mezhep İlişkisi ve İslâm Ortak Paydası Bilinci”, s. 2.

⁹⁶ İbn Manzur, *Lisânü'l Arab*, c.VI, s. 107; Muhammed Firûzâbâdi, *Kamusu'l-Muhit Tercümesi*, Mütercim Âsım Efendi, *Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları*, 1, 2013, “Siyâset”, c. III, s. 939.

⁹⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şakir A. M., 2012, c. II, s. 297.

⁹⁸ Kâşif Hamdi Okur, “İslâm Hukuku Açısından Toplum Hukuk İlişkisi” *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 4/2, Aralık 2020, s. 8.

⁹⁹ Hızır Murat Köse, “İslâm Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş”, *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, c. 14, Sy. 27, 2009/2, s. 15.

¹⁰⁰ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2003. Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007; Platon *Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel – Melih Cevdet Anday – Adnan Cemgil – Tacettin Ünlü – Tanju Gökçöl – Macit Gökberk – Ömer Naci Soykan, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010; Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2005.

¹⁰¹ Eş'âri, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, s. 89.

dairdir.¹⁰² Fârâbî'nin siyaset felsefesi, İslâm düşüncesinde ve daha genel anlamda siyaset felsefesi alanında önemli bir etkiye sahip olmuştur. Eserleri, siyasetin felsefî bir disiplin olarak ele alınmasına katkıda bulunmuş ve ilerleyen dönemlerde diğer düşünürlerin siyaset anlayışları üzerinde etkili olmuştur.

Maverdî (ö. 450/1058) ise imameti nübüvvet makamıyla ilişkilendirir ve ona “dini korumak ve dünyayı yönetmek” anlamı verir. İmamet, bir liderin hem dinî değerleri koruma görevini üstlenmesi hem de dünya işlerini yönetmesi demektir. Bir liderin dinî liderlik hem de dünya liderliği sorumluluğunu taşıması gerektiğini ifade eder.¹⁰³ Cüveynî (ö.478/1085) ise, siyaset kavramını imamet olarak değerlendirir ve imameti dine ve dünyaya taalluk eden tüm meselelerde tam liderlik olarak görür. Yani imamet, hem dinî hem de dünya işlerinde tam yetki ve liderlik anlamına gelir. Bu yaklaşımıyla Cüveynî, bir liderin dinî konularda da yetkili olması gerektiğini savunur.¹⁰⁴ Hanevî ulemâdan İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) hilafeti, “Müslümanların işlerini yürütmek için genel tasarruf hakkına sahip olmak” şeklinde hukukî açıdan değerlendirir.¹⁰⁵ Bütün bunlar, farklı İslâm düşünürlerinin siyaseti, liderlik kavramıyla ilişkilendirdiğini ve liderin hem dinî hem de dünyevî meselelerde yetkili ve sorumlu olması gerektiğini vurguladığını göstermektedir.

Siyaseti ilgilendiren bir diğer kavram ise siyâset-i şer'iyedir. Tahir bin Hüseyin bin Mus'ab el-Huzâî'nin (206-207/822) yılında yazdığı *el-Vasiyye fi'l-Âdâbi'd-Dîniyye ve's-Siyâseti's-Ser'iyye* adlı eserinde ilk defa kullanılmıştır. Bu eser, dinî ilimler ve siyaset konularında öğütleri içeren bir kitaptır. Tahir bin Hüseyin'in siyâset-i şer'îyye terimini kullanması, İslâm hukukuyla siyasetin ilişkisini ve bu alanda nasıl bir düzenlemeye ihtiyaç duyulduğunu ifade etmek amacını taşımaktadır.¹⁰⁶ Kavramı kullanarak, İslâm hukuku ve siyaseti bir arada değerlendirme imkanı bulmuştur. O dönemdeki siyasî ve toplumsal koşullar göz önüne alındığında, Tahir bin Hüseyin'in siyâset-i şer'îyye anlayışıyla devlet yönetimini düzenlemek istediği anlaşılmaktadır.

Siyaset kavramı, geniş bir alanda kullanılmasına rağmen şer'î siyaset bağlamında ifade ettiği anlamı göz ardı edilmiştir. Bu tutum, siyasî düşüncenin siyasetnâmelerde

¹⁰² Farabi, *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 79.

¹⁰³ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye, İslâm'da Devlet ve Hilafet Hukuku*, s. 7.

¹⁰⁴ Abdülmelik b. Abdullah b. Muhammed el-Cüveynî, *Ğiyasi'l-Ümem fi'l-tiyasi'z-Zulem*, thk. Abûlazimed-Dîb, Beyrut, Daru'z-Zahim, 2007, s. 22.

¹⁰⁵ Kemâleddîn İbn'ül-Hümâm, *Kitâbu'l-Müsâyere*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1979, s. 253.

¹⁰⁶ Tahir b. Hüseyin b. Mus'ab el-Huzâî, *el-Vasiyyefi'l-Âdâbi'd-dîniyye ve's-Siyâseti's-Ser'iyye*, haz. Özgür Kavak, Siyasî Nasihatname, Klasik Yayınları, 2012; Hasan Soyuppek, “Abdullah b. Tâhir'in şiir ve şarkıları”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, s. 25.

yoğunlaşmasına ve fıkıh alanından uzaklaşmasına yol açmıştır.¹⁰⁷ Klasik dönem kaynaklarına bakıldığında, siyaset kavramının kullanım alanları incelendiğinde siyasetin, şer’î amaçlar ve toplumun ortak maslahatları çerçevesinde idare yetkisi olarak tanımlandığı görülür. Bu yetki, idarecilerin takdir yetkisini kullanarak maslahata uygun bir yönetim geliştirmelerini içermektedir. Siyaset kavramı, ulu’l-emre yargılama ve idari düzenleyici tedbirler alma konusunda verilen bir yetkiyi ifade etmektedir. Bu şekliyle devlet başkanının yürüttüğü siyaset, genel bir siyaset olarak adlandırılmıştır. Zamanla, siyaset yetkisi halife, vezir ve emir gibi yöneticilere verilmiştir.¹⁰⁸ Kavram sadece günümüzdeki politik faaliyetlerle sınırlı değildir. Toplumun ortak maslahatları çerçevesinde verilen bir idare yetkisidir. Ancak zaman içinde siyaset kavramının kapsamı ve uygulama alanı değişmiştir.

Siyâset-i şer’iyye, Müslüman bireylerin kendi aralarındaki ilişkileri ve devletle olan ilişkilerini düzenleyen hukukî anlayışını ifade etmektedir. Bu anlayış, müçtehitlerin şer’î delillerden yola çıkarak ortaya koydukları hukuku temel almaktadır. Şer’î hukuk, İslâm’ın temel kaynakları olan Kuran, sünnet, kıyas ve icma gibi delillerden türetilmiş hukukî hükümleri içermektedir.¹⁰⁹ “Siyaset-i şer’iyye” veya “istislâh”, dinin genel ilkeleriyle uyumlu düzenlemelerin ve uygulamaların kamu otoritesi tarafından yapılmasını ifade eder. Bununla devletin anayasal güvenliğini korunması, sosyal hayat, kültür, ceza hukuku, muamelat, uluslararası ilişkiler ve iktisatın yasal çerçevesinin belirlenmesi sağlanır.¹¹⁰ Siyâset-i şer’iyyenin, en belirgin özelliği, esnek olması zamanla, mekânla ve farklı koşullarla birlikte değişebilmesidir. Maslahat, adalet ve akıl gibi kavramlarla sıkı bir ilişkiye sahiptir. Nasslarda açıklık bulunmayan konulara ilişkin getirdiği açılımlarda rey prensibiyle uyumlu bir şekilde hareket etmektedir. Bu açıdan, kanunlardaki boşlukların doldurulması gibi rasyonel bir ilke olarak değerlendirilmelidir. Devlet başkanı, şer’î hukukun prensipleri doğrultusunda ve kamu düzenini sağlamak amacıyla belirli konularda kararlar verebilir ve uygulamalar yapabilir.¹¹¹ Bu anlayış, ulu’l-emre yargılama ve kamu düzeni tedbirlerini içeren bir yetkiyi ifade etmektedir. Yetki, şer’î hükümlere ve kamu maslahatına dayandığı için bağlayıcı bir niteliğe

¹⁰⁷ Mehmet Birsin, “Siyâset”ten Örfî Hukuka: Siyâset-i Şer’iyyenin Serüveni, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, c. X, Sy. 2, 2019, s. 426.

¹⁰⁸ Mâverîdî, *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye*, 63, 74, 75; Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed, *İ’lâmü’l-müvakkîîn an Rabbi’l-âlemîn*, Ensar Matbaası, Yeni Delhi, 1895, 4, s. 349-350.

¹⁰⁹ Ahmet Akgündüz, “Osmanlı Hukuku’nda Şer’î Hukuk-Örfî Hukuk İkilemi ve Yasama Organının Yetkileri”, *İslâmî Araştırmalar*, 1999, c. XII, sy. 2, s. 122; Mehmet Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, Beta Yayınları, 2014, s. 66- 67.

¹¹⁰ Ebûl Hasan Habib el-Mâverîdî, *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye, İslâm’da Devlet ve Hilafet Hukuku*, Bedir Yayınevi, çev. Ali Şafak, İstanbul, 1994, Giriş, s. 3; Gazali, *İhya-ı Ulum’d-Din*, çev. Ali Arslan, Arslan yayınları, 1971, c. I, s. 122.

¹¹¹ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 66; Adnan Koşum, “Osmanlı Örfî Hukukunun İslâm Hukukundaki Temelleri.” *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 17, sy. 17, Haz. 2004, s. 160.

sahiptir.¹¹² Kamu otoritesinin hâkim olduğu her alanda kamu maslahatının sağlanması,¹¹³ İslâm hukukunun evrensel değerlerinin korunması, toplumun değişen ihtiyaçlarının karşılanması ve devletin düzeninin sürekliliği amaçlanmaktadır.¹¹⁴

Şer’î siyasette adalet kavramı önemli yer teşkil eder. Siyaset, haksızlıkları giderir, zalimlere fırsat vermez, bozguncuları engeller ve insanların çıkarlarına uygun olarak icra edilirse, adil siyaset adını alır.¹¹⁵ Zalimlere karşı set oluşturan, haddini bildiren dinî ve kazaî bir kurumu da “Velâyetü’l-Mezâlim” denir.¹¹⁶ Hukuka aykırı uygulamaları denetler ve adaletin yerini bulmasını sağlar.¹¹⁷ İslâm hukukunun prensiplerine dayanarak adaletin sağlanması ve halkın haklarının korunması amacı taşır.¹¹⁸

Mâtürîdî, Müslümanların karşılaştığı sorunlara çözüm bulma ve kamu yararını gözeterek yaşanabilir bir hayat sağlama amacıyla fıkha odaklanmıştır. Fıkhnın “bir şeyi başka bir şeyin vasıtasıyla veya delaletiyle bilmek” anlamına geldiğini vurgulamıştır. “Bir hadisenin çözümü için başvurulabilecek bir asıl veya benzerlik bulunmadığında, âlimin içtihad yaparak en iyi tercihi yapması” şeklinde istihsanı tanımlamıştır. O’na göre bu kavram âlimin hukukî bir konuda en uygun ve adaletli çözümü bulmak için kendi zihinsel gayretini kullanmasını içeren bir yaklaşım ifade eder.¹¹⁹ Örneğin, Hz. Peygamber döneminde “müellefe-i kulûb”¹²⁰ kavramı, kalplerin İslâm’a ısınması için zekât verilen Müslüman olmayanlar anlaşılmaktaydı. Ancak sonraki dönemlerde İslâm’ın yayılması ve Müslümanların güçlenmesiyle birlikte zekât verilenler sınıfında değişikliğe gidilmiştir. Hz. Ebû Bekir’in halifeliği döneminde, Hz. Ömer’in önerisiyle “müellefe-i kulûb” zekât verilenler sınıfından çıkarılmıştır. Mâtürîdî, bu örneği kullanarak ictihâdî neshin uygulanabileceğine dikkat çeker. Ona göre, ictihâdî nesh, bir ayetin tamamen yürürlükten kaldırılması anlamına gelmez. Tam aksine, bir ayetin hükmünün

¹¹² Adnan Koşum, “Osmanlı Örfi Hukukunun İslâm Hukukundaki Temelleri”, 146; Ahmet Akgündüz, “Osmanlı Hukuku’nda Şer’î Hukuk-Örfî Hukuk İkilemi ve Yasama Organının Yetkileri”, *İslâmî Araştırmalar*, 1999, c. XII, sy.: 2, s. 122

¹¹³ H.Yunus Apaydın, “Siyaset-i Şer’iyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2009, c.XXXVII, s. 299-302.

¹¹⁴ Ebû’l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir el-Makrîzî, *el-Hutatü’l Makriziyye*, Kahire, Matbaatü’n-Nîl, h. 1324/1906, c.III, s. 385; Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, İz Yayınları, 2015, s. 56. Makrîzî, *el-Hutat*, 3, s. 384.

¹¹⁵ İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, c.XII, s. 373.

¹¹⁶ Ahmet Duran, “İslâm Hukukunda Olağanüstü Yetkili Bir Mahkeme Olarak Velâyetü’l-Mezâlim (Mezâlim Mahkemeleri)” *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 25, 2015, s. 273; Fuad Köprülü, *Türkiye Tarihi*, Akçağ Yayınları, 1923, s. 85-90

¹¹⁷ Schacht J., *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ, Abdülkadir Şener, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1, 1986, s. 61-63.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. VII, s. 47, c.III, s. 240, c. I, s.199-202, 257, 259, 333; Talip Özdeş, “Mâtürîdî’nin Din ve Şeriat Anlayışı”, *Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı 22-24 Mayıs 2009, İstanbul Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları*, s.130, 137; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. VI, s. 465, c. II, s. 242.

¹²⁰ Tevbe, 9/60.

maslahat gereği geçici olarak uygulanmasının ertelenmesini ifade eder. Yani, icthâdî nesh ile bir hüküm geçici olarak askıya alınabilir veya uygulanması ertelenebilir.¹²¹ Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, dinî hükümlerin toplumsal ihtiyaçlara ve değişen şartlara uygun olarak yorumlanması ve uygulanması gerektiğini vurgular. Böylece dinin temel prensipleri korunurken, toplumun değişen ihtiyaçlarına cevap vermek ve kamu yararını gözetmek mümkün olur.

Mâtürîdî, “icthadî nesh” kavramını genel bir ilke olarak ortaya koyar ve müçtehidin istidlalli bir düşünceyle içtihad yapmasının meşru olduğu görüşündedir. Bir meselenin hakkında hüküm bulunmuyorsa, aralarındaki ortak illete bakarak hükmü açıkça belirtilen ayetteki hükme benzetilebilir.¹²² İçtihatla amel etmek ve hüküm vermek caizdir. Bir müçtehid içtihadını gerçekleştirirken, gerçekte Allah katından mevcut olan hükme tam olarak ulaşamamış olsa bile, içtihad ettiği konuda tam isabet ettiği sonucunu çıkarır. Bu, müçtehidin içtihadının, doğru ve geçerli olması için sağlam bir temele dayanması ve akılcı bir yöntemle gerçekleştirilmesi anlamına gelir.¹²³ Böylece, dinin evrenselliği ve zamanla değişmezliği ile birlikte, toplumsal ve bireysel ihtiyaçlara uygun hükümlerin belirlenmesi ve uygulanması mümkün olur. Mâtürîdî'ye göre, Hz. Peygamber'in içtihadı ile müçtehidlerin içtihatları arasında bir fark vardır. Hz. Peygamber'in verdiği hükümler, “Allah'ın göstermesi”nin bir sonucudur ve onun içtihatlarının hatalı olma gibi bir ihtimali yoktur. Hz. Peygamber, sadece doğruları aktarır.¹²⁴ Kur'ân'da geçen “Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah'a ve Resul'e götürün”¹²⁵ mealindeki ayet, içtihadın meşruiyetini destekleyen delillerden biridir. Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan bir meselede, hükmün çözümlenmesi için Kur'ân-ı Kerim'e, Hz. Peygamber'in sünnetine veya ümmetin icmasına başvurulur. Bu kaynaklarla bir sonuca ulaşılamadığında ise içtihadı başvurulur. İçtihat da zaten Kur'ân'a veya sünnete bakılarak yapılır.¹²⁶ Mâtürîdî, içtihad ve icmanın sosyal ihtiyaçların karşılanması, toplumun vahdetini beraberliğini koruma ve anlaşmazlıkları çözmede bir çıkış yolu olarak görmektedir.¹²⁷

Maslahat kavramı, insanların mükellef oldukları konularda, yapmaları gereken ve yapmamaları gereken şeyleri belirlemeyi amaçlar. Bu kavram, insanın nefesine uygun olan faydalı şeyleri ve nefsin hoşlanmadığı durumları değerlendirir. Toplumun düzenini sağlamak

¹²¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. VI, s. 392.

¹²² Bakara, 2/ 259, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. II, s. 195.

¹²³ Bakara, 2/ 269; Enbiya 79, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. II, s. 215, c.VIII, s. 401.

¹²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtül-Kur'ân*, c. IV, s. 27.

¹²⁵ Nisa, 4/59.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtül-Kur'ân*, c.III, s. 296, c. XIV, s. 64.

¹²⁷ İsra, 17/36; Neml: 27/32, Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. VIII, s. 305, c. III, s. 29, 291-292.

ve iyileştirmek için ıslah çalışmaları yapılmalıdır. Bu, adaletin tesisi, haksızlıkların giderilmesi ve toplumsal düzenin korunması anlamına gelir.¹²⁸ Yöneticilere kanunî düzenleme yetkisi verilmesi mümkündür, ancak bu düzenlemeler dinin açık hükümlerine aykırı olmamalıdır. İctihadî konularda ise zamanın gereklerine ve kamu yararına uygun değişikliklerin yapılması mümkündür. İslâm toplumunda yaşanan en büyük travmalar, siyasî ve dinî meselelerin birbirine karışmasıyla gerçekleşmiştir. Bu durum, iç savaşlara ve ayrılıklara sebep olmuştur. Bu olayları Mâtürîdî, ictihadî hataların sonucu olarak görür ve kaos ortamında gerçekleştiğine inanır.¹²⁹ Müctehidin her görüşünün tam anlamıyla doğru olması mümkün değildir. Bu nedenle ictihadi kararlarla ortaya çıkan sonuçlar siyasî alanda değerlendirilmelidir. Mâtürîdî, bu siyasî hataları işleyenleri imandan çıkarmaz, ancak onların hata yaptıklarını ve cezalandırılmaları gereken bir suç işlediklerini düşünür.

Mâtürîdî siyaset-î şer'îye ile maslahat-ı mürsele, ictihat kavramlar arasında sıkı bir bağ kurar. Bu kavramlar, siyasî kararların alınmasında kamu yararını gözetmeyi, hukukî çıkarımları ve meşru maslahatları içermektedir. Ayrıca, siyaset-î şer'îye ile şariat arasında da bir ilişki kurar. Ona göre, şer'î siyaset, şariatın referanslarına dayanarak siyasî, sosyal ve ekonomik unsurların belirlenmesidir. Böylece Mâtürîdî'nin İslâm hukukunun toplumsal düzeni ve yönetimi nasıl ele alması gerektiğini ve hukukî temelleri olan bir siyaset anlayışının önemini vurguladığı söylenebilir.

İmam-ı Mâtürîdî, siyasete dair görüşleri konusunda doğrudan bir başlık koymamış olsa da,¹³⁰ *Te'vilâtü'l-Kur'ân*¹³¹ adlı eserinde ayetleri yorumlayarak siyaset konularına değinmiştir. O, İslâm'ın temel ilke ve değerlerinin toplumun yönetimine yansımalarının

¹²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 50, 87, 93, 207.

¹²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. XV, s. 7; Şaban Ali Düzgün, "Mâtürîdî'de Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet)", *Matürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2011, s. 397.

¹³⁰ Mustafa Ünverdi, "Mâtürîdî'de Siyaset Düşüncesi" *İlahiyat Akademi*, sy. 16, Aralık, 2022, s. 24.

¹³¹ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kuran*, c. I, çev. Bekir Topaloğlu, 2015.c. II çev. Bekir Topaloğlu-Kemal Sandıkçı, 2015.c. III, çev. Yunus Vehbi Yavuz, 2016 c. IV-V, çev. S.Kemal Sandıkçı, 2016. c.VI, çev. Fadıl Aygün, 2017. c.VII, çev. S. Kemal Sandıkçı, 2017. c. VIII, çev. Yunus Vehbi Yavuz, 2018. c.VIII, çev. İbrahim Tüfekci, 2018. c. X, çev. Mehmet Erdoğan, 2018. c. XI, çev. Fadıl Aygün, 2018. c. XII-XIII-XIII-XV, çev. S. Kemal Sandıkçı, 2018, 2019. c. XVI, çev. İbrahim Tüfekci, 2019. c.XVII, çev. Mehmet Erdoğan- Bekir Topaloğlu, 2019, Edt. Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Neşriyat, İstanbul, c. I-XVII.

Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b.Mansur el- Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kuran*, c. I-II, thk. Ahmet Vanlıoğlu, 2005. c. III-IV, thk. Muhammet Boynukalın, 2005. c.V-VI, thk. Ertuğrul Boynukalın, 2006. c.VII, thk. Hatice Boynukalın, 2006. c.VIII, thk. Halil İbrahim Kaçar, 2006. c.VIII, thk. Murat Sülün, 2007. c. X, thk. Halil İbrahim Kaçar, 2007.c. XI, thk. Ali Haydar Ulusoy, 2008. c. XII, thk. Mustafa Yavuz, 2008, c. XIII, thk. Mustafa Bedir, 2008. c. XIII-XV, thk. Muhammed Masum Vanlıoğlu, 2009, c. XVI, thk. Abdullah Başak, Muhammed Masum Vanlıoğlu, 2010, c. XVII, thk. Ahmet Vanlıoğlu, 2010, Müracaat Bekir Topaloğlu, Mizan, İstanbul, c. I-XVII.

önemine, adaletin sağlanması, insan haklarının korunması ve toplumsal refahın hedeflenmesi gerektiğine dikkat çeker.

Mâtürîdî, İslâm dînînin inanç esaslarını ve ahlakî değerlerini vurgulayarak, siyasetin bu temel prensipler doğrultusunda şekillenmesini öne sürer. Ona, göre insanın ahlakîliği, sahip olduğu donanımların yanında tüm varlığın ihtiyacını gideren Allah'ın belli ölçüler dâhilinde yaratmasına bağlıdır. Buna göre ahlâkîliğin esasına duyular, akıl ve habere, “insanın tab'ı”nı (doğasını) ilave eder. İnsan, yaratılışında bulunan seciye ve hikmete uygun hareket eder.¹³² Her şeyi yerli yerine koyma anlamına gelen hikmet, Mâtürîdî'nin ahlak anlayışının temel kavramıdır. Allah'ın mutlak iradesi ile kulluk şuuru arasındaki dengeyi kurmak da Mâtürîdî'nin hikmet anlayışında büyük bir önem taşır. Şekeroğlu, Mâtürîdî'nin kullandığı “tefekür”,¹³³ gibi fikri faaliyeti dile getiren kavramların, insanın ahlâkîliğini inşa ettiği görüşündedir. İnsanın ahlakî temeli onu yaratan Allah'ın ahlâkî bir varlık olması ile ilişkilidir. Allah ahlaklı olduğundan dolayı insan da ahlaklı olmalıdır. “Biz gökleri, yeri ve bunlar arasındakileri oyun olsun diye yaratmadık.”¹³⁴ mealindeki ayete göre insanın bilgiyi üretmesi, sahip olduğu donanım ve Allah'ın abesle iştiğal etmemesi “insanın niçin ahlaklı” olması gerektiğini açıklar.¹³⁵ Bu düşünceye göre, Allah'ın yarattığı her şeyin belli bir gayesi vardır. Âlemde hikmet hâkimdir. Şer bile hikmetin görünen bir şeklidir. Yani şer dahi yaratıcının varlığını kanıtlayan bir delildir.¹³⁶

Devlet

Devlet kelimesi, “bir halden başka bir hale dönmek; üstün gelmek, dolaşmak, birbiri ardınca gelmek” gibi çeşitli manaları içerir.¹³⁷ Devlet kavramı, değişim ve dönüşüm manasının yanında sürekliliği olan bir gücü ve siyasal otoriteyi ifade eder.¹³⁸

Platon “politeia” kavramını ‘devlet’ kavramı karşılığında kullanmıştır. Bu kavram bir şehrin yönetimine katılma anlamını taşır ve Platon’a göre insanın mutluluğa ulaşması ve bilgi temelli yaşam için devletin önemi büyüktür.¹³⁹ Türkler, Orhun Abideleri’nde geçen “il”

¹³² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 99.

¹³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. IX, s. 382.

¹³⁴ Enbiya 21/16.

¹³⁵ Sami Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlak Problemi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yayınlanmamış doktora tezi) İzmir, 2007. s. 154, 156; Sami Şekeroğlu, “Mâtürîdî'de Hikmet-Ahlak İlişkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Haziran 2019), s.142.

¹³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 349-351; Emine Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2020, s. 250.

¹³⁷ Davutoğlu, “Devlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1994, c. IX, s. 234.

¹³⁸ Veysel Mankan-Gaffar Türkoğlu, “İslam Âlimlerinin Düşünceleri Ekseninde “İslam Devleti Anlayışı”, *İktisadi ve İdari Yaklaşımlar Dergisi*, 2020, c. 2, s. 2, 204.

¹³⁹ Platon, *Devlet* çev. Sabahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2004, s. 135.

kelimesini “devlet” anlamında kullanmışlardır. Bu kullanım, Türk toplumlarında devletin varlığının ve önemini gösterir.¹⁴⁰

İslâm düşüncesinde, devlet kavramı, gelenek, tecrübe ve dinî kaynaklara dayalı olarak çeşitli tanımlamalara sahip olmuştur.¹⁴¹ Her ne kadar İslâm düşünce geleneğinde devletin niteliği ve işleyişi konusunda farklı görüşler olsa da, genel olarak devletin toplumun düzeninin sağlanması ve kamu yararının gözetilmesi için önemli bir kurum olduğu kabul edilir.¹⁴² Fârâbî, ideal bir devletin vahiy bağlamında peygamberlerin yönetimiyle sağlanabileceğine inanır. Ona göre din, devletin düzeninin ve bekasının sağlanmasında temel belirleyici bir unsurdur.¹⁴³ Mâverîdî ise devleti “dini koruyan, idareyi üstlenen, meşru güç kullanma yetkisine sahip olan, kamu yararını gözetken ve kutsallığı olan bir kurum” olarak ifade eder.¹⁴⁴

İslâm düşüncesinde devlet anlayışı, belirlenmiş sınırlara ve şekle sahip olmadığından, içtihadî bir alanda değerlendirilmiştir. Toplumun ihtiyaçları ve şartlarına göre değişebilecek bir yapıya sahiptir.¹⁴⁵ Devletin temel işlevi, toplumun düzenini sağlamak, kamu düzenini korumak ve insanların hak ve özgürlüklerini güvence altına almak gibi sosyal, siyasî ve hukukî amaçları gerçekleştirmektir.¹⁴⁶ Öte yandan, siyaset kavramı, toplumun yönetilme işini ifade eder. Toplumun politik süreçleri, karar alma mekanizmalarını ve yönetim biçimlerini belirler. Devletin yönetim biçimini ve politikalarını belirlerken, aynı zamanda toplumun çıkarlarını, hedeflerini ve değerlerini de dikkate alır. Devletin işleyişini ve politikalarını belirleyen, toplumun yönetiminde etkindir. Devlet ise toplumun kurduğu ve toplumu idare eden bir siyasî teşkilattır. Bu nedenle, devlet ve siyaset kavramları birbirinden farklıdır.¹⁴⁷

Mâtürîdî, Şia’nın din-siyaset ilişkisini dinsel alan içinde değerlendiren yaklaşımını eleştirmiştir. Ona göre Şia düşüncesinde, siyaset, dinî liderlik tarafından kontrol edilir ve din ile siyaset iç içe geçmiş olarak görülür. Mâtürîdî, din ve siyaseti ayrı alanlar olduğunu savunmuştur. “(Ey Muhammed!) Biz sana Kitab’ı (Kur’ân’ı) hak olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah’ın sana öğrettikleri ile hüküm veresin. Sakın hainlerin savunucusu olma”¹⁴⁸

¹⁴⁰ Kaşgarlı Mahmud, *Divan-ı Lügâti’t-Türk*, çev. Besim Atalay 1941, c. I, s. 48, 106, 354.

¹⁴¹ Ömer Menekşe, “İslâm Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Maverdi ve Nizamülmülk Örneği” *Din Bilimleri Araştırma Dergisi*, c. 5, Sy. 3, 2005, s. 196.

¹⁴² Ömer Menekşe, “Ehl-i Sünnet Düşüncesinde Devlet Anlayışı: Mâverîdî Örneği”, *Marife: Dinî Araştırmalar Dergisi*, 2005, c.V, sy. 3, s.135.

¹⁴³ Fârâbî, *Din Üstüne* (Kitabü’l-Mille), çev. Yaşar Aydın Arasta Yayıncılık, 2004, İstanbul, s. 54

¹⁴⁴ Mâverîdî, *Ahkâmü’s-Sultaniyye*, s. 29

¹⁴⁵ Ömer Menekşe, “İslâm Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Maverdi ve Nizamülmülk Örneği” s. 211.

¹⁴⁶ Özlem Bağdatlı, *İslâm Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*, (Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2016 s. 97.

¹⁴⁷ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 275.

¹⁴⁸ Nisa, 4/105.

ayet mealine insanlar arasında hükmederken araştırma, düşünme ve içtihadla neticeye varmanın gereğini ifade eden yorumunu katmıştır. Yönetimin, insanların tercihlerine dayanması gerektiğini vurgulamıştır.¹⁴⁹

Mâtürîdî, devlet kavramını toplum ve siyaset konuları ile değerlendirmiştir. Bu bağlamda devlet, toplumun düzen ve istikrarını sağlamak, adaleti uygulamak, insanların haklarını korumak, güvenliği sağlamak ve refahı artırmak amacını taşır.

Halife

Halife kelimesi Arapça kökenli olup “arkasından gelmek, halef olmak, yerine geçmek” gibi anlamlara gelir.¹⁵⁰ Halife, birinin yerine vekâlet eden, onun görevini veya makamını devralan kişiyi ifade eder. Hilafet ise “başkasının yerini tutmak, onu temsil etmek” anlamına gelir.”¹⁵¹ “Halife” kelimesi üzerinde farklı görüşler ve tartışmalar vardır ve bu konu, halife kelimesine yüklenen farklı anlamlardan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Kuran’da “halife” kelimesinin anlamı, kavramın doğru bir şekilde anlaşılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Kuran’da “halife” kelimesi “yeryüzünde bir halife”¹⁵² şeklinde geçmekte, ancak “halifetullah” kelimesi kullanılmamaktadır. Kur’ân’da geçen “yeryüzünde bir halife” ifadesi ile Allah tarafından belirlenen görev ve sorumlulukları, insanın yeryüzünde yerine getirmesi gerektiği vurgulanır.¹⁵³

Maverdî hilafeti, “din ve dünyanın korunması ve yönetimi için, peygamberliğin yerine geçen bir kurum” olarak tanımlamıştır. Bu tanımında, hilafetin nübüvvetin ardından gelen bir müesseseyi temsil ettiği belirtilmiştir.¹⁵⁴ İbn Manzûr, hilafeti “din ve dünyanın bekçiliği” olarak nitelemektedir.¹⁵⁵ Burada, hilafetin iki önemli işlevi vurgulanmaktadır: Birincisi, dinî değerleri ve prensipleri koruyarak İslâm toplumunun dinî birliğini sağlamak, dinî kuralları uygulamak ve İslâm’ın doğru anlaşılmasını sağlamak; ikincisi, dünyevî işlerin idaresinde rol alarak adaletli ve düzenli bir toplumsal düzen kurmak ve yönetmek. Hilafetin temel amacı, peygamberlik döneminde başlatılan dinî davayı sürdürmek, İslâm’ın korunmasını sağlamak ve dünyevî işlerin düzenlenmesi için yönetim sağlamaktır.¹⁵⁶ Her iki tanımında da hilafet dinin

¹⁴⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. 4, s. 32.

¹⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, “hlf”, c. IX, s. 83.

¹⁵¹ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, IX, s. 83.

¹⁵² Bakara, 2/30.

¹⁵³ Casim Avcı, “Hilefet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1998, c. XVII, s. 539, 546; İbn Manzûr, “hlf”, *Lisanü’l-Arab*, 9: 83; Ömer Aslan, “Halife Sözcüğü Bağlamında Kur’ân’da Hilâfet – Muhâlefet Münasebeti” *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29, 2017, s. 4.

¹⁵⁴ Maverdî, *El-Ahkamü’s-Sultaniye*, (İslâm’da Devlet ve Hilafet Hukuku), s. 5.

¹⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, c. IX, s.82.

¹⁵⁶ Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun, *Mukaddimetü ibn Haldun*, I-III, çev. Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1996. s. 191.

ve dünyanın koruyucusu ve yöneticisi olarak kabul edilmiştir. Hilafet konusunun iki işlevi yerine getirmesi İslâm toplumunun birlik ve düzen içinde yaşaması sağlanmıştır.

Halife kelimesinin tanımlardan yola çıkarak dikkat çeken manası, “geçip giden birinin yerine geçmek” olarak anlaşılabilir. Ancak, “Allah’ın halifesi” manasına gelen bu kelimeyle Allah’n geçip-giden bir özelliği olmadığı için, Allah’ın bir halifesinin olması mümkün değildir. Çünkü Allah ezeli ve ebedîdir, varlık ve zaman kavramlarının dışındadır. Allah’ın kendisi için bir halifeye ihtiyacı yoktur ve O’nun yerine geçecek veya O’nu temsil edecek bir başka varlık düşünülemez.¹⁵⁷

Mâtürîdî’nin düşüncesinde “halife” terimi çok daha geniş bir anlam taşır. O, “halife” terimini sadece devlet başkanı veya yönetici olarak sınırlamaz, aynı zamanda insanın yeryüzünde birbirinin yerine geçen ve hâkim olan anlamında kullanır. Halifelik yeryüzünde Allah’ın hükümlerinin yaşatılmasını sağlayan imar, ıslah ve yönetim vazifesidir.¹⁵⁸

Ulû’l-Emr

“Ulû’l-emr” terimi, “emir sahipleri ve yöneticiler” anlamına gelmektedir. Bu terim, İslâm düşüncesinde liderlik ve güç sahibi kişileri anlatmak için kullanılır.¹⁵⁹ “Ulû’l-emr” ifadesine dâhil olan sınıflar değerlendirilmiş ve Peygamberler, âlimler ve ümerâ şeklinde özetlenmiştir.¹⁶⁰ Bu kesimler, toplumun düzen ve refahını sağlamak için bir arada çalışır ve toplumun yönetim ve adaletini temin etmede önemli bir rol oynarlar. Mâtürîdî ulû’l-emr kavramını komutan ve emirleri katmak suretiyle geniş bir bakış açısı getirmiştir. “Onların her kesiminde bir grup geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaşta) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır.”¹⁶¹ mealindeki âyetin yorumunda da ulemâyı umerâ içinde değerlendirir. Böylelikle Mâtürîdî, “ulû’l-emr” kavramını daha geniş bir çerçevede ele alarak, bu ifadenin sadece komutan ve emirlerle sınırlı olmadığını savunmaktadır. O, âyetin yorumunda, “ümera” kavramı içinde “ulema”nın da değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.

Mâtürîdî’nin “ulû’l-emr” kavramına yaklaşımı dinî ve aklî temeller üzerine kurulmuştur. Ona göre, “ulû’l-emr” terimi Kur’ân’da yer aldığı şekliyle ulema, fakihler ve umerâ gibi dünyevî konularda etkin ve ilim sahibi kişileri ifade eder. Dinî ve siyasî otoriteye sahip olan âlimler/fakihler ve dünyevî konularda etkin kişilere itaat edilmesini içerir. Bu yaklaşımıyla “ulû’l-emr” kavramının siyasî bir otoriteye mutlak bir itaat anlamı taşımadığını

¹⁵⁷ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, çev. Cemalettin Saylık, Ankara Okulu Yayınları, 2017, s. 7.

¹⁵⁸ Mâtürîdî, *Te’vilatü’l-Kur’ân*, c.7, s. 495; Neseî, *Tabsıratu’l-Edille*, c. II, s. 417.

¹⁵⁹ Maverdî, *Ahkâm-ı Sultaniye*, s. 22.

¹⁶⁰ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. Suat Yıldırım-Lütfullah Cebeci, Ankara, Akçağ Yayınları, 1988, c.VII, s. 106.

¹⁶¹ Tevbe, 9/122

vurgular. Bu kişilere olan itaat, Allah'ın belirlediği sınırlar içinde gerçekleşmelidir.¹⁶² Yani, “ulü'l-emr” sadece Allah'ın emirlerini ve sınırlarını korumakla yükümlüdür ve bu çerçevede toplumun düzenini sağlama sorumluluğu vardır. Onun anlayışında “ulü'l-emr”, dinin ve aklın rehberliği altında toplumun düzenlenmesine ve yönetilmesine yardımcı olanlardır. Mâtürîdî'nin yaklaşımı, dinin ve siyasetin ayrı alanlar olduğu ve “ulü'l-emr” olarak anılan kişilerin toplumun yönetiminde yer aldığı şeklindedir. Bu da, “ulü'l-emr”in, toplumun yönetimine katılan ve toplumun ihtiyaçlarını gözeten kişiler olduğunu gösterir. “Ulü'l-emr”, toplumun düzenini ve refahını sağlamak amacıyla istişare ve danışma içinde olanlardır.

“Ulü'l-emr”¹⁶³ terimi çoğul bir ifadedir ve dolayısıyla sadece tek bir kişiyi ifade eden bir anlam içermez. Mâtürîdî'nin bu terimi çoğul olarak yorumlamasındaki ana gerekçe ise, onların Kur'an'da Allah'ın kitabından hüküm çıkarma yeteneğine sahip olan kimseler olarak değerlendirilmesidir. Bu kişiler, Allah'ın kitabından hüküm çıkarabilecek ve toplumun ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak yönetimde rol alabilecek niteliktedirler.¹⁶⁴ Mâtürîdî, kavramla toplumsal dayanışma ve danışma kültürüne vurgu yapmaktadır.

Biat (Bey'at)

Biat kelimesi, taahhütlere bağlı kalmak, karşılıklı olarak anlaşmak gibi anlamlara gelir.¹⁶⁵ Siyasî bir kavram olarak ele alındığında, seçilen devlet başkanına veya liderine itaat etmeye söz vermektir. Bu bağlamda, biat, toplumun liderini tanımak, ona itaat etmek ve onun otoritesini kabul etmek anlamına gelir.¹⁶⁶ Biat, İslâm düşüncesinde önemli bir kavramdır ve lider ile toplum arasında karşılıklı güven ve sorumluluk ilişkisini ifade eder. Lider, toplumun hakkını korumaya ve adaleti sağlamaya söz verirken, toplum da liderin otoritesini kabul edip ona itaat etmeyi kabul eder. Biat kelimesi, toplum mutabakatını ifade eder ve siyasî yetkinin halkın onayıyla kullanılmasını anlatır. Hz. Peygamber dini tebliğ etmiş ve onun otoritesinde toplanan halk teşkilatlanmıştır.¹⁶⁷ Topluma ait her alanda yeni düzenlemeler getirmiştir.¹⁶⁸ “Akabe biatı”, Hz. Peygamberin getirdiklerine ve ona itaat edeceklerine dair sahabenin verdikleri sözleri ifade eder. Siyasî bir anlam içermemektedir. Hz. Ebû Bekir'in halife olmasından sonra biat kavramı siyasî bir mahiyet kazanmıştır.¹⁶⁹

¹⁶² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. 3, s. 261.

¹⁶³ Nisa, 4/83.

¹⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 13/202; Şûrâ: 42/38.

¹⁶⁵ İbn Manzûr'un, *Lisanu'l-Arab*, c. I, s. 299.

¹⁶⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1996, c. II, s. 528; Şaban Erdiç, “İslâm Siyaset Düşüncesinde Siyasal Baskı Unsuru Olarak Biat-Ebû Hanîfe Örneği” *Hitit İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 2021, sy.1, s. 296.

¹⁶⁷ Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, c. I, s.79, 119; c. II, s.178,180, 194; Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, c. III, 39

¹⁶⁸ Watt, Montgomery, *What is Islam*, çev. Elif Rıza, “İslam Nedir?”, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1993. s. 40.

¹⁶⁹ Cengiz Kallek, “Biat” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992, c. VI, ss.120-124; Ahmet Yöner, “İslam Mezheplerinde Biat Algısının Oluşum Süreci”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, c. XIX, sy. 2, s. 127, 131.

Mâtürîdî, “Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Kim ahdini bozarsa, ancak kendi aleyhine bozmuş olur. Kim de Allah ile olan ahdine vefa gösterirse Allah ona büyük bir mükâfat verecektir.”¹⁷⁰ ayet mealinde yer alan “mubâyaa” kelimesine muâhede yani antlaşma manası vermiştir. Bu ayette biat edenlerin aslında Allah'a söz verdikleri vurgulanır ve bu biatın gerçek manada Allah'ın gözetimi altında olduğu ifade edilir. Mâtürîdî'ye göre biat, sadece siyasî bir bağlılık değil, aynı zamanda toplumun içinde dayanışma ve sorumluluk duygusunu güçlendiren mutabakat anlamını taşır.¹⁷¹

Mâtürîdî'nin biat kelimesine verdiği mana, sadece boyun eğmekten ziyade toplum yönetimine gerekli desteğin verilmesini ifade eder. Biat, lider ile toplum arasında güven, işbirliği ve dayanışma ilişkisini güçlendiren bir antlaşma ve sözleşme niteliğindedir.¹⁷²

Ayette ifade edilen “sözünden dönmek”¹⁷³ ise, verilen biatın ve antlaşmanın bozulması veya sadakatten sapma anlamına gelir. Buna göre birey, kendi lehine olan taahhüdünden dönmüş olur. Ancak Allah'a verilen sözü tutanların, büyük bir ödül alacakları vurgulanmaktadır. Bu şekilde biat, siyasî bir kavram olarak ele alındığında liderle halk arasında güçlü bir dayanışma ve işbirliği ilişkisinin temelini oluşturur.¹⁷⁴

Ehliyet/Liyakât

Ehliyet kelimesi, bir kişinin belirli bir işte uzman, becerikli, yetenekli ve yeterli olduğunu ifade eden bir anlamı ifade eder.¹⁷⁵ İnsanın ehliyet ve sorumluluğu, özellikle şer'î sorumluluğa muhatap olmasından kaynaklanır. İnsanın anlama, düşünme ve buna göre hareket etme kabiliyetine sahip olmasını ifade eder.¹⁷⁶

İslam düşüncesinde¹⁷⁷ ehliyet ve liyakât, toplumun adil bir şekilde yönetilmesi için büyük bir öneme sahiptir. Hz. Peygamberin uygulamalarında,¹⁷⁸ ehliyet ve liyakat öne çıkan kavramlardır. Çünkü ehliyet ve liyakât, bilgiyi, beceriyi, ahlakî değerleri ve toplumun iyiliğini gözetme manalarını içerir. “Ehl” kelimesi, Kuran'da yönetenin yeterliliğini ifade eder. Hukukî bir terim olarak “ehliyet, kişinin kendi çıkarına veya aleyhine olsun, hukukî sorumlulukları ve yeterlilikleri karşılamak için gerekli olan yetenekleri”dir.¹⁷⁹

¹⁷⁰ Fetih, 48/10.

¹⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. XII, s. 50, c. I, s. 77, Sâd, 38/26.

¹⁷² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. XIV, s. 28.

¹⁷³ Fetih, 48/10.

¹⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* c. XIV, s. 32-34.

¹⁷⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “ehl”, c.1, s. 254.

¹⁷⁶ A'raf 7/ 172; İsra 17- 13.

¹⁷⁷ Nisâ, 4/58.

¹⁷⁸ Buhârî, İlim, 2.

¹⁷⁹ Şerîf Cürcânî, *Kitâbu't- Ta'rîfât, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye*, Beyrut 1983, s. 40; Abdullah Turhan, *Câhiliye'de Yönetim*, Siyer Yayınları, İstanbul, 2020, s. 276.

Ehliyet Fıkıh âlimlerine göre ikiye ayrılır; “Dinî-hukukî hak ve borçların doğması ve kişinin buna elverişli olmasına “Vücub Ehliyeti” denir. Hakların daha aktif bir şekilde sahip olunmasına “Eda Ehliyeti” denir. Ehliyete zarar veren hususlar ise “semavî ve “müktesep” olmak üzere iki şekilde incelenmektedir. Semavî arızalar, “kişinin çabası ve seçimi dışında meydana gelen delilik, bunaklık, ölüm gibi durumlardır. Müktesep arızalar ise, “mükellefin veya üçüncü şahısların irade ve seçiminin etkisiyle sonradan kazanılan sarhoşluk, yanılma, zorlama, tehdit altında olma, harcamalarda tedbirsizlik, bilgisizlik, iflas gibi durumlarıdır.” Bu ayırımın temel amacı, kişinin ehliyetini etkileyen durumlar nedeniyle başkasının haklarını ihlal etmesine izin vermemektir.¹⁸⁰

Matürîdî, “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adâletle hükmetmenizi emreder.”¹⁸¹ mealindeki ayeti dikkate alarak ehliyet ve liyakât konusunu emanet kavramı bağlamında değerlendirir. Ona göre bireyler, kendilerine güvenenlerin emanetleri hakkındaki sorumluluklarını yerine getirmeli ve bu güvene ihanet etmemelidir. Mâtürîdî, ayetin devlet yöneticilerinin ehil kişiler olması gerektiği konusunda da bir anlam taşıdığını ifade eder. Emaneti güven esasına dayandıran Matürîdî emanetin ehil olana verilmesinin bir yönetim esası olduğuna dikkat çeker.¹⁸²

Adalet

Adalet, Müslüman toplum hayatında önemli bir ilkedir ve yönetimde hüküm verme sürecinde en temel değerlerden biridir. Adalet kelimesi, sözlükte “karşılıklı ilişkilerde ve hüküm vermede doğru olmak, doğru davranmak, eşitlemek” gibi anlamlara gelir.¹⁸³ Adalet, insanların birbirleriyle olan ilişkilerinin düzenlenmesi ve yöneticinin Allah’a ve topluma karşı sorumluluğunu ifade eden önemli bir görevdir.

Mâtürîdî’ye göre de adalet, zulmün zıt anlamıdır ve haksızlık, azgınlık, taşkınlık, fışk, düşmanlık gibi kavramlar da zulümle eş anlamlıdır. Kalbin adaletsizliği karanlık ve zulme benzetilir.¹⁸⁴ Ona göre adalet ve hikmet kavramları arasında benzer bir anlam vardır. Hikmet, yargıda adaletli olmayı ifade eder. Bu durum insanı zulümden ve cehaletten uzaklaştıran bir özelliktir. Hüküm sahibi olan Allah, kararlarında hikmetli ve adaletli davranır. Hikmet ve adalet, “her şeyi yerli yerine koymak, her hak sahibine hakkını vermek, gerçeğe ve doğruya

¹⁸⁰ Ali Bardakoğlu, “Ehliyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1994, c. 10, s. 533, 539.

¹⁸¹ Nisâ, 4/58;

¹⁸² Mâtürîdî, *Te’vilâtü l-Kur’ân*, c. III, s. 253; Şaban Ali Düzgün, “Mâtürîdî’de Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet)”, *Matürîdî’nin Düşünce Dünyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2011, s. 365.

¹⁸³ Ebü’l-Kâsım Huseyn b. Muhammed Râgıb el İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi l-Kur’ân*, ed-Dâru’s Şâmiyye, Beyrut, 1997, s. 551; İbn Manzûr, “Adl”, c. X, s. 61-65

¹⁸⁴ Hatice Teber, *Kur’ân-ı Kerim’de Akıl ve Kalp Kavramları ve Bunların Birbiriyle Münasebetleri*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2001, s. 23.

uygun olmak” anlamına gelir. Adalet, insanları zulüm ve haksızlıktan koruyarak huzur ortamını oluşturur.¹⁸⁵ Adaleti sağlamak yöneticilerin sorumluluğu olarak kabul edilir ve toplumun refahı ve huzuru için adalet gereklidir. Adaletin yerini bulması, insanların haklarının korunması ve herkesin eşit şekilde muamele görmesi önemli bir hedeftir. Adalet ve hikmet, İslâm’ın temel değerleri arasında yer alır ve yöneticilerin adaleti sağlamaları, Allah’ın rızasını kazanmaları için önemli bir ölçüdür. Yönetim ve yargıyı içeren sosyal kurumların temel kuralı adâlettir ve bu kural toplumdaki dirlik ve düzenin sağlanmasında önemli bir rol oynar. Mâtürîdî, toplumda iyi olan şeylerin paylaşılması, doğrunun yanlıştan ayrılması ve devletin bekası için adaletin önemli bir değer olduğunu vurgular.¹⁸⁶ Çünkü adalet, doğruyu yerine getirmek, insanların haklarını korumak ve herkesin eşit muamele görmesini sağlar.

Şûrâ/İstişâre

İstişâre, şûrâ, müşâvere, meşveret gibi kavramlar, Arapça “şevera” kökünden türetilmiş olup “danışıp görüşmek, fikir alışverişinde bulunmak” gibi anlamlara gelir. Ayrıca “kovandan bal çıkarmak” manasını da taşır, yani bir işin iç yüzünü anlamak ve doğru kararlar almak için derinlemesine düşünmek ve araştırmak manalarını kapsar.¹⁸⁷ Türkler de istişâre kavramını danışma alanında “kengeş” kelimesi ile ifade etmişlerdir.¹⁸⁸ Mâtürîdî ise istişâreyi, akılların ve zihinlerin bir araya gelerek ortak akıl birlikteliği ile istenilen sonuca ulaşmak anlamıyla tanımlar.¹⁸⁹ Kavram, toplumsal karar alma süreçlerinde herkesin katılımına ve fikirlerinin önemine vurgu yapar. İstişâre ve şûrâ, toplumsal hayatta adaletin ve hikmetin sağlanmasına katkı sağlar, çünkü farklı bakış açılarının bir araya gelmesiyle daha kapsayıcı ve adil kararlar alınabilir. Mâtürîdî’nin istişâreye verdiği önem, insan haklarına saygı, toplumsal adalet ve hürriyet gibi temel değerlerle uyumludur. Toplumun geniş kesimlerinin katılımı ve fikirlerinin dikkate alınması, daha güçlü ve istikrarlı bir toplum inşa etmeye yardımcı olur.

Mâtürîdî, istişâre ve şûrâ kavramlarını ictihad alanında değerlendirmiştir. İslâm hukukunda hüküm bulunmayan veya doğrudan Kur’ân ve hadislerde açıkça belirtilmemiş olan konularda, sahabe ve tabiin döneminden itibaren istişâre edilmesi aklın fazileti ve gereği olarak kabul edilir. Bu durum, Mâtürîdî’nin aklın önemini vurgulamasının bir yansımasıdır. O, aklın insanların düşünme, anlama ve doğru kararlar verme yeteneği olduğunu düşünür. İstişâre ve şûrâ, insanların fikirlerini paylaşmaları ve bir araya gelerek ortak bir kanaate

¹⁸⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. II, s. 188, c. IV, s. 227, c. XIV, s. 370.

¹⁸⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. III, 113, c. VII, 179-180; Oral, Osman “Mâtürîdî’de Adâlet’in Psiko Sosyal İşlevi”, *International Social Sciences Journal*, 2019, c. V, s. 49.

¹⁸⁷ Muhammed ibn Mükrim İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Daru’s-Sâdir, Beyrut, c. IV, s. 434

¹⁸⁸ Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lugati’t-Türk*, çev. Besim Atalay, Türk Dil Kurumu Yayını, 521, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1985, c. III, s. 365

¹⁸⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. IX, s. 133.

varmalarını sağlar. Mâtürîdî'ye göre, istişare sonucunda ortaya çıkan kanaatlerde insanların ittifak etmesi, doğru ve hakikate uygun bir sonuca ulaşma ihtimalini artırır. İnsanlar doğru bir şekilde düşünme ve doğru kararlar verme kabiliyetine sahip oldukları için, istişare sonucu çıkan ortak kanaatlerde, hakkın ve gerçeğin uzaklaşması pek mümkün değildir.¹⁹⁰ Çünkü şûrâ, ilim ve itibar sahibi kişilerin bir araya gelmesiyle oluşur ve bu kişilerin farklı bakış açıları ve uzmanlıkları sayesinde isabetli kararlar alınır.¹⁹¹ Mâtürîdî şûra ve istişareyi sadece siyasî bir kavram olarak görmemektedir. İslâm toplum hayatında şûra ve istişare, yöneticilerin belirlenmesi veya siyasî kararların alınmasında değil, aynı zamanda toplumun sosyal, ekonomik, dinî ve diğer tüm konularda da karar alma süreçlerinde temel bir rol oynar.

Şûrâ, Müslümanlar arasında önemli bir ilke olarak kabul edilen, her dönemde ihtiyaçların karşılanması ve beklentilerin cevap bulması için başvurulmuş bir yöntemdir. Hz. Peygamber, kişisel, sosyal, siyasî ve ticarî konularda sahabeleriyle istişare etmek suretiyle kararlar alırdı. Sahabelerine danışarak onların fikirlerini ve görüşlerini dinler, onları karar alma sürecine dâhil ederdi. Hz. Peygamber'in sahabeleriyle yaptığı istişareler, İslâm toplumunda şûra ilkesinin önemini vurgulayan bir örnektir.¹⁹² Bu istişareler, toplumun farklı kesimlerinin temsilcilerinin düşüncelerini ifade etmelerine ve kararlarda söz sahibi olmalarına imkân tanır. Böylece, halkın ihtiyaçları ve beklentileri daha iyi anlaşılır ve daha adil ve kapsayıcı kararlar alınabilir. İnsanların ihtiyaçlarına cevap verme ve beklentilerini karşılama sürecinde şûra, toplumun ortak akıl ve tecrübelerinden yararlanılmasını hedefler.

Mâtürîdî'ye göre şûrâ, ehliyet sahibi kişilerin isabetli kararlar alabilmek için bir araya gelerek istişare etmeleri ve danışmaları anlamına gelen Kur'ânî bir kavramdır. "Her bileninin üzerinde bir bilen vardır."¹⁹³ mealindeki ayette, ehliyet ve liyakat sahibi kişilerin karar verme süreçlerinde birlikte olmanın önemi vurgulanmaktadır. Çünkü bir âlimin bilgisi ne kadar geniş ve kapsamlı olursa olsun, daha geniş bilgi ve daha derin bir bilgiye sahip olan biri bulunmaktadır. Bu nedenle Kur'ân'da geçen "Şâyet bilmiyorsanız bir bilene sorunuz"¹⁹⁴ emri, şûrâ, istişare ve ortak akıl kullanılmasını teşvik etmektedir. Dünyevî ve uhrevî herhangi bir konuda, o konunun uzmanı olan kişilere danışmak ve onların görüşlerini alarak hareket etmek önemlidir. Özellikle kararların uzun vadeli sonuçlarına etki edebilecek konularda uzman görüşlerinden faydalanmak hataları azaltır ve daha dengeli kararlar alınmasına yardımcı olur. Kur'ân'ın istediği bir prensiptir ve herhangi bir konuda bilgi ve uzmanlık sahibi olan kişilere

¹⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. II, s. 509.

¹⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. XI, s. 318.

¹⁹² İbn Hanbel, *Müsned*, c. V, s. 529.

¹⁹³ Yusuf, 12/76.

¹⁹⁴ Nahl, 16/43; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. VII, s. 310.

danışarak hareket etmek önemlidir. Kur'ân'da hem ferdî istişareye atıfta bulunulmuş hem de idarî, siyasî ve askerî konuların tartışıldığı toplumsal istişare örneklerine yer verilmiştir.¹⁹⁵

Kur'ân'da geçen şura ve istişareyi içeren ayetlerde, toplumun tüm taraflarının yönetimde yer alması gerekir. Bu noktada Hz. Süleyman'ın gönderdiği mektubu Sebe Kraliçesi'nin halkın temsilcileri ile istişare etmesi en güzel danışma örneği olarak gösterilir. Sebe kraliçesi, kendisine gelen mektup hakkında danışmanlarından görüşlerini alır ve bu önemli meseleyle ilgili karar vermeye çalışır. Ayette, kraliçenin danışmanlarına hitaben “Efendiler! İçinde bulunduğum durum hakkında bana görüşlerinizi söyleyin. Sizin görüşünüzü almadan hiçbir konuda karar vermem”¹⁹⁶ şeklinde ifade ettiği görülür. İmam Mâtürîdî, bu ayette kraliçenin kavmiyle istişare ettiğini ve onlardan bu konuda görüşlerini belirtmelerini istediğini vurgular. Bu uygulamanın hükümdarlar arasında genel olarak kabul gören bir âdet olduğunu ifade eder. Çünkü hükümdarlar bir konuda karar vermede zorlandıklarında, konu ile ilgili kişilerin görüşlerini ortaya çıkarmak şûrânın bir özelliğidir. Bu danışmalardan sonra ise doğru olduğuna inandıkları kararı alırlar. Belkıs'ın şura meclisi, “Biz güçlü, kuvvetli ve savaşçı bir topluluğuz. Savaşma konusunda bilgi ve donanıma sahibiz”¹⁹⁷ derler. Ancak kendilerine güvendikleri halde son kararı kraliçeye bırakırlar. Bu örnekte Mâtürîdî, kraliçenin istişareye önem verdiğini ve danışmanlarının görüşlerine değer verdiğini vurgular. Şûra üyeleri, herhangi bir konuda istişare ettikten sonra, en doğru ve en güzel olan seçeneği yöneticiye teklif etmelidir. Bu, şura üyelerinin görevi ve sorumluluğudur. Hz. Süleyman'ın kıssası, hükümdarların siyasetini, istişarenin uygulamasını ve yönetim adabına işaret etmektedir.¹⁹⁸ Hükümdarların istişare etmelerini bir âdet olarak görür. Mâtürîdî, Süleyman Peygamberin hikâyesini, hükümdarların siyaset anlayışını belirleyen ve yönetim adabını öğreten bir siyasetnâme olarak değerlendirir.¹⁹⁹

“(Dünyalık olarak) size her ne verilmişse, bu dünya hayatının geçimliğidir. Allah'ın yanında bulunanlar ise daha hayırlı ve kalıcıdır. Bu mükâfat, inananlar ve Rablerine tevekkül edenler, büyük günahlardan ve çirkin işlerden kaçınanlar, öfkelenedikleri zaman bağışlayanlar, Rablerinin çağrısına cevap verenler ve namazı dosdoğru kılanlar; işleri, aralarında şûrâ (danışma) ile olanlar, kendilerine verdiğimiz rızıktan Allah yolunda harcayanlar, bir saldırıya uğradıkları zaman, aralarında yardımlaşanlar içindir.”²⁰⁰ ayet mealinde, övülen kişilerin işlerinin danışma ile yürüttüğü ifade edilir. Bu ayet, Allah'ın

¹⁹⁵ Bakara, 2/233, Şura, 42/38, Al-i İmran, 3/159.

¹⁹⁶ Neml, 27/28-33.

¹⁹⁷ Neml, 27-33,

¹⁹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. X, s. 442-444.

¹⁹⁹ Neml, 27/32; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. X, s. 443, c. XI, s. 28.

²⁰⁰ Şura, 42/36, 37, 38.

danışma ile işlerini yürüten bir toplumu önlerine çıkan zorluklara rağmen doğru yollara ulaştıracağını vurgular. İş hakkında onlara danışma emri, Hz. Peygamber'e de ashabıyla istişare etmesi gerektiğini bildirir. Çünkü istişare sürecinde, zihinler birleşir ve ortak akıl ile doğru kararlar alınabilir İstişare, tek bir kişinin çıkarımlarından daha güvenli ve güçlü sonuçlar elde etmeyi sağlar.²⁰¹ Yine danışmanın önemine binaen bir ayette, Allah Hz. Peygamber'e hitaben konuşarak, onun insanlara karşı yumuşak davranmasını ve onlarla istişare etmesini emretmektedir. "İş hakkında onlara danış"²⁰² mealindeki ayette istişare ile ilgili önemli hususlara dikkat çekilmektedir. İlk olarak, ayette belirtilen "bir iş hakkında onlara danış!" ifadesi, konuyla ilgili delillerin mevcut olduğu durumlarda istişareye ihtiyaç olmadığını gösterir. Yani, hakkında açık bir şekilde nas bulunan konularda istişare etmek gerekli değildir. Ancak, hakkında delil bulunmayan konular için istişareye başvurmak önemlidir. Bu durum, içtihatla bulunmanın meşruluğunu göstermektedir. Diğer bir husus, Allah'ın Hz. Peygamber'e insanlarla istişare etmeyi emretmesi, Sahabe-i Kiram'ın Allah nezdindeki üstünlüğünü ve değerini göstermekle birlikte, istişarenin önemine de vurgu yapmaktadır. Allah, istişareyi Hz. Peygamber ve ümmeti için bir emir olarak bildirmiştir. Hz. Peygamber'e toplumun inşası ve yönetimiyle ilgili bazı vahiyler gönderilmesine rağmen, Allah yine de ona ashabıyla istişare etmesini emretmiştir. Mâtürîdî, istişare eden kişinin zarar görmeyeceğini, ancak onu ihmal eden kişinin mutlu olamayacağını ifade etmektedir. İstişare sonrasında karara bağlanan bir konuda, doğru ve yanlış açık hale gelene kadar, istişareyle alınan karar doğrultusunda ilerlenmelidir. Aksi takdirde, müminlerin istişareyi ihmal etmesinin sonucunda acı bir akıbetle karşılaşabileceklerine dikkat çekilir. Bu durum, Huneyn günü yaşanan acı tecrübe ile anlatılmaktadır.²⁰³ Mâtürîdî, görüldüğü üzere istişareyi herhangi bir şekilde sınırlamaz. Hakkında kesin bir vahiy bulunmayan sosyal, ekonomik, siyasî ve benzeri konularda insanların istişare edilmesini önceler.

Mâtürîdî'ye göre istişarenin insanın ruh dünyasında da olumlu etkisi vardır. Ona göre istişare, şefkatin bir ifadesi ve kişilerin nefretlerini gideren bir davranıştır. İstışareden sonra alınan kararın hükme bağlanması ve üzerine titizlikle durulması gerekir. Allah, işlerini danışma ile yürüten bir milleti yolların en üstüne ulaştırır. Akıllar birleştiğinde hak ve doğru olan daha hızlı anlaşılır. Tek başına akıl kullanmaktan daha iyi sonuçlar elde edilir.²⁰⁴

²⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. XIII, s. 220.

²⁰² Âl-i İmrân, 3/159.

²⁰³ Tevbe, 9/25; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. II, s. 510.

²⁰⁴ Ali İmran, 3/ 159; Şura, 42/38; Bakara, 2/ 246; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Ku'an*, c. II, s. 510, c.XIII, s. 220, c. II, s. 159.

Matürîdî, istişarenin özgür düşünceye, akla ve doğru kararlar alınmasına katkı sağladığına inanır. İhtilafli meselelerin objektif bir şekilde çözümü için en etkili yöntemin şura ve istişare olduğunu düşünür. Bu sayede ortak akıl ve birliktelikle karşılaşılan problemlerin çözümü hedeflenir. İnsanların işlerinde tercih hakkı ve irade özgürlüğünü, Allah'ın bir lutfu olarak görür. Danışma meclislerinde, ilim ehlinin sorumluluk alması gerektiğini vurgular. Musa'nın Karun'a iyiliği emredip kötülükten sakındırdığı gibi kralları uyaracak birileri olmalı ve onların tebalarına iyilikle davranmaları ve kötülükten sakındırmaları sağlanmalıdır. Aksi takdirde kralların yapmış oldukları yanlışlıklara ortak olurlar.²⁰⁵ Mâtürîdî, şuranın hayatın tüm alanlarında uygulanabilir olması gerektiğini vurgular.²⁰⁶ Devletin bütünlüğünü sağlama, tarafları dinleme, yönetilenlerin yönetime dâhil edilmesi ve yönetim sorumluluğunun paylaşılması gibi hususlar için şura kriterleri belirlenebilir.

İtaat

İtaat, yönetim prensiplerinin en temel taşlarından biridir. Sözlükte, “boyun eğmek, söz dinlemek ve emredileni yapmak” anlamlarına gelmektedir.²⁰⁷ İslâm'da yönetim anlayışında hukuk otoritesine saygı gösterme ve itaat esas alınır. Bu düzenin sürdürülebilirliği, toplumun otoriteye itaat etmesiyle mümkündür. İtaat, devletin düzen ve istikrarını sağlamanın yanı sıra toplumun huzurunu ve refahını da temin eder. İslâm'da, itaat sadece siyasî otoriteye değil, aynı zamanda Allah'ın emirlerine ve İslâm'ın değerlerine saygılı olmayı da kapsar. İslâm devlet düzeninde itaatin sürdürülebilirliği, yönetimin de sorumluluklarını yerine getirmesine bağlıdır. Adaletin sağlanması, insan haklarının korunması ve toplumun ihtiyaçlarının karşılanması gibi faktörler, itaatin istikrarını sağlamak için önemlidir.²⁰⁸ Bu şekilde, toplum ve yönetim arasında karşılıklı bir güven ve işbirliği oluşur.

Mâtürîdî, “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ulu'l-emre de”²⁰⁹ mealindeki ayette geçen ifadeler, itaat konusunda bir rehberlik sunar. Mü'min ve kâfirleri itaat konusunda birlikte değerlendirir. İslâm'ın temel prensiplerine dayanarak, iman edenlere özellikle Allah'a, Peygambere ve müslüman yöneticilere itaat etmelerini hatırlatır. Ancak bu hitap sadece müminlere yönelik olup, itaat aslında tüm insanlar için geçerli bir çağrıdır. Ancak kâfirlerin itaat etmeleri için beklenen bir süreç vardır. İnanç konusunda bir dönüşüm yaşamaları ve mü'min olmaları öncelikli hedeftir. Bu bağlamda,

²⁰⁵ Kasas, 28/ 77; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. XI, s. 97.

²⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. II, s. 509-511.

²⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. VI, s.1119.

²⁰⁸ Selim Özarslan, “Kelâm Açısından İtaat Kavramı ve Çerçevesi” *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı]*, 2018, c. LIV, sy.: 1, s. 103.

²⁰⁹ Nisa, 4/59.

kâfirlerin de öncelikle İslâm'a inanmaları ve ardından itaate yönelmeleri beklenir. Mâtürîdî'ye göre, itaatin temelinde inanç ve sadakât yatar. İnanç, kişinin Allah'a samimiyetle bağlanmasını gerektirir. Sadakât ise yöneticilere ve adaletin sağlanmasına olan güveni ve bağlılığı ifade eder. İtaat kavramı, verilen emri yerine getirme manasını da barındırmaktadır. İbadetin manası ise itaatten farklıdır. Bir şeyi bütün değerleriyle tamamen Allah'a tahsis etmektir. Her şeyin bütünüyle yegâne sahibi Allah'tır. Bu sebeptendir ki Allah'tan başkasına ibadet edilmez. Ancak itaatin bir emri yerine getirme manası ile Allah'tan başkasına itaat edilir. Bu nedenle itaatla ibadet birbirinden ayrılır. Ona göre Hz. Peygamber'e itaat ile Allah'a itaat emrinde de fark vardır; Allah'a itaat etmek O'nun farzlarına ve Kur'ân'da geçen emir ve yasaklar doğrultusunda itaat etmek olarak anlaşılır. Mâtürîdî'ye göre, "ülû'l-emr" kavramı itaat edilmesi gereken otoriteleri ifade etmektedir.

"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir."²¹⁰ Ayetin mealinde aynı zamanda, Şia'nın imamet²¹¹ konusundaki iddialarının geçersiz olduğunu göstermektedir. Mâtürîdî'nin, itaat konusunda ifade etmek istediği temel husus, ilah kavramının itaat edilmeyi gerektirdiğidir. Bu anlamda Allah'a ve Rasulüne itaat etmek herkesin anlayabileceği bir konudur. Ancak devlet adamlarına itaat etmenin önemini ve gerekliliğini anlayamayacak olan insanlar vardır. Bu nedenle Allah, bu ayette yöneticilere itaat etmenin aslında Allah'a ve Rasulüne itaat etmek anlamına geldiğini açıklamıştır. Ayrıca Mâtürîdî, şu ayeti de referans olarak gösterir: "Kendilerine güvenlik (barış) veya korku (savaş) ile ilgili bir haber geldiğinde onu yayarlar. Hâlbuki onu peygambere ve içlerinden yetki sahibi kimselere götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi."²¹² İmam Mâtürîdî'ye göre, yetki sahibi kimseler askerî birliklerin komutanları, haberin mana ve maksadını çıkarabilen âlimler, fakihler ile Allah'ın kitabı'ndan hüküm çıkarabilen devlet yöneticileridir.²¹³ Bu, dinî hükümlerin doğru bir şekilde yorumlanması, uygulanması ve topluma aktarılması anlamına gelir. Bu kişilerin yönetimi altında olmak demek, Allah'ın iradesine uygun hareket etmek manasını içerir. Devlette süreklilik esastır. Komutanlar ve yöneticiler, görevlerini sürdürebilmek için ilim sahibi olmalı ve dinin hüküm ve fetvalarını bilmelidir. Yetki sahibi

²¹⁰ Nisa, 4/59. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. IV, s. 257-266.

²¹¹ Hasan Onat, "Şiîliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, c. XXXVI, 36, s. 118; Hasan Onat, "Şii İmamet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tusî'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, c. XXXII, s. 110.

²¹² Nisa, 4/83.

²¹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. IV, s. 312.

olmak, bilgi ve basiretli olmayı gerektirir.²¹⁴ Bu temel prensibi, “Ey insanlar! Başınıza burnu ve kulağı kesik Habeşli biri emir tayin edilse bile Allah’ın kitabını uyguladıkça dinleyin ve itaat edin”²¹⁵ hadisi ile Mâtürîdî ilim ve basiret sahibi olmanın önemini vurgular. Bu rivayet, yönetici olarak atanan kişinin fiziksel özelliklerine bakılmaksızın, önemli olanın Allah’ın kitabına uygunluğu ve hükümlerini uygulama yeteneği olduğunu ifade eder. Devlet yöneticileri, Allah’a karşı asî olmadığı sürece, itaat edilmesi gereken kişilerdir. Bu kişilerin yönetimi altında olmak, Allah’ın iradesine uygun hareket etmek anlamına gelir.²¹⁶ Yine “...ma’siyet kendisine emredilirse dinleme yoktur. Emrine itaât de edilmez.”²¹⁷ Hadisini delil getirerek Mâtürîdî, ülü’l-emre itaatin sınırlarını belirlemeye çalışmıştır. Her ne kadar hadisten itaatin çerçevesi çizilmiş ve itaât konusunda kayıtsız ve şartsız bir itaatin olmadığı anlaşılrsa da itaatsizlikten kaynaklanan kargaşa ve kaos ortamının sıkıntılarını da hatırlatır. Ülü’l-emre itaat etmenin, itaatsizlikten daha evlâ olduğu inancına sahip olduğu söylenebilir.²¹⁸ Benzer kaygı aslında Ehl-i Sünnet düşüncesinin genel problemidir. Sünnî hilafet düşüncesi, Sahabe dönemi siyasî uygulamaları ve muhalefet tavrını dikkate alarak gerektiğinde “Devlet reisine itaat” ilkesini terk edilebileceğini benimsemiştir. Çünkü “devlet reisine itaat” konusunda, bağlayıcı ilkeler getirilmiş ise de itaatin sınırlarını da bir anlamda belirleyen “devlet reisinin “azl”i ilkesi, yeterince açıklanamamış ve uygulamada da problemler yaşanmıştır.²¹⁹

Mâtürîdî, “Ey iman edenler, Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin”²²⁰ mealindeki ayetin hitabının tüm müminleri kapsadığını belirtir. Bu yoruma göre, yöneticilerin devlet işlerini yürütürken bu ilke üzerinde hareket etmeleri gerekmektedir. Ayrıca, halkın ileri gelenlerinin ve toplumun diğer bireylerinin de memleket işlerine katılması teşvik edilmelidir. Mâtürîdî, bu görüşünü desteklemek için Sebe Melikesi ve Süleyman Peygamber’in ileri gelenlerine hitaplarını örnek verir.²²¹

Yöneticilere itaat esastır ve devlet yetkilerinin yöneticide toplanması amaçlanır. Yani, Mâtürîdî’ye göre “ülü’l-emr” kavramı, yöneticilere olan itaati ve yetkinin tek elde

²¹⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. III, s. 256.

²¹⁵ Buharî, *Ahkâm*, 4.

²¹⁶ Eş’ârî, Ebü’l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü’l-İslâmiyyin ve İhtilâfî’l-Musallîn*, I/136-137; Kıyasettin Koçoğlu, “Mâtürîdiyyenin Temel Kaynaklarında Râfıza ve Râfîzî Fırkalar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 2012, Sy. 38, s. 248.

²¹⁷ Buharî, *Ahkâm*, 4.

²¹⁸ Mehmet Taşdelen, “İmam Mâtürîdî’de Ülü’l-emr Kavramı” *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5 / 2 (Aralık 2021), s.375.

²¹⁹ M.Saffet Sarıkaya, “Ehl-i Sünnet’in Devlet Telakkisinde İki Mesele: İdarî Sistem, Devlet Reisine İtaat”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sy. 4, s. 28-29.

²²⁰ Nisa, 4/59.

²²¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. III, s. 256-266.

toplanmasını vurgulayan bir anlam taşır.²²² Mâtürîdî, devlet düzeninin sürdürülebilmesi ve toplumun huzurunun sağlanması için itaatın önemini vurgulamıştır. İtaat, yönetim ve hukuk otoritesine saygı göstermek için bir gerekliliktir. Bu düşünceye göre, toplumun düzeni ve istikrarı, bireylerin yöneticilere itaat etmelerine bağlıdır. Ayrıca, yöneticilerin ilim ve basiret sahibi kimseler olması gerektiği düşüncesi de önemlidir. Yöneticilerin bilgi ve anlayışa sahip olmaları, doğru kararlar verme yeteneği, adaleti sağlama ve toplumun ihtiyaçlarına cevap verme konularında etkili olmalarını sağlar.

Tarih boyunca din ve siyaset arasında sıkı bir ilişki kurulduğu bir gerçekliktir. Bu ilişkiyi anlamak, toplumların dinî, siyasî ve sosyal tarihini anlamak için önemlidir. Her toplum kendi koşullarına ve ihtiyaçlarına göre bu ilişkiyi şekillendirmiş ve bu ilişkinin sonuçları toplumsal yapının ve kültürel değerlerin bir yansıması olmuştur. Din siyaset ilişkisi, toplumların evrildiği ve değiştiği bir sürecin önemli bir parçasıdır ve bu ilişkiyi anlamak, toplumların geçmişi ve geleceği hakkında önemli bilgiler sunabilir. Din, toplumun birlik ve kimliğini şekillendiren, ahlakî değerler sağlayan, meşruiyeti artıran, toplumsal değişim ve reformları tetikleyen ve aynı zamanda çatışma ve bölünmeye yol açabilen bir güç olarak etkisini sürdürmüş ve halen sürdürmektedir.²²³ Bu nedenle, tarihî süreçte din siyaset ilişkisinin ve Mâtürîdî'nin arka planının incelenmesi, toplumsal dinamiklerin derinlemesine anlaşılmasına katkı sağlar.

²²² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. III, s. 294.

²²³ Murat Aygen, "Din, Devlet ve Siyaset İlişkisi Üzerine", *Avrasya Uluslararası Araştırma Dergisi*, 2019 c.VII, sy. 18, s. 536.

BİRİNCİ BÖLÜM

MÂTÜRÎDÎ'NİN DİN-SİYASET İLİŞKİSİNE DAİR ANLAYIŞININ TARİHSEL ARKA PLANI

1.1. Mâtürîdî'nin Din-Siyaset Anlayışının Arka Planı

İnsan, sosyal bir varlık olduğundan, toplum içinde yaşamını sürdürmek ve kendi varlığını anlamlandırmak için diğer insanlara ihtiyaç duyar. Toplumu oluşturan bireylerin farklı meziyet ve özelliklere sahip olmaları, toplumun zenginliğini ve çeşitliliğini oluşturan önemli bir faktördür. İnsanlar, farklı yetenekler, ilgi alanları, kültürler ve deneyimlere sahiptirler. Bu çeşitlilik, toplumun farklı alanlarda gelişmesine ve ilerlemesine katkı sağlar. Ancak, farklılıkların toplumda ayrışmaya ve anlaşmazlıklara neden olabilme potansiyeli de vardır. Bu nedenle, toplumda birlik ve beraberliğin sağlanması, düzenin korunması ve anlaşmazlıkların giderilmesi önemlidir.²²⁴ Anlaşmazlıkların giderilmesi için ise toplumda ortaya çıkan çatışmaları barışçıl yollarla çözüme kavuşturulmalıdır.

Tarih boyunca din ve siyaset arasında sıkı bir ilişki kurulduğu bir gerçekliktir. Bu ilişkiyi anlamak, toplumların dinî, siyasî ve sosyal tarihini anlamak için önemlidir. Her toplum kendi koşullarına ve ihtiyaçlarına göre bu ilişkiyi şekillendirmiş ve bu ilişkinin sonuçları toplumsal yapının ve kültürel değerlerin bir yansıması olmuştur. Din siyaset ilişkisi, toplumların evrildiği ve değiştiği bir sürecin önemli bir parçasıdır ve bu ilişkiyi anlamak, toplumların geçmişi hakkında önemli bilgiler sunabilir. Din, toplumun birlik ve kimliğini şekillendiren, ahlaki değerler sağlayan, meşruiyeti artıran, toplumsal değişim ve reformları tetikleyen ve aynı zamanda çatışma ve bölünmeye yol açabilen bir güç olarak etkisini sürdürmüş ve halen sürdürmektedir. Bu nedenle, tarihi süreçte din siyaset ilişkisinin ve Mâtürîdî'nin arka planının incelenmesi, toplumsal dinamiklerin derinlemesine anlaşılmasına katkı sağlar. Toplumsal uzlaşma mekanizmalarının güçlendirilmesi, farklı görüş ve çıkarların bir araya gelerek çözüm bulmasına katkı sağlar.

Din, insanların hayatlarını anlamlandırmalarına, ahlakî değerlere sahip olmalarına ve toplumsal ilişkilerini şekillendirmelerine yardımcı olan bir sistemdir. Aynı zamanda topluma rehberlik eder ve insanların birlik ve beraberlik içinde yaşamalarını teşvik eder.²²⁵ Siyaset ise toplumun yönetimini ve işleyişini düzenleyen, karar verme süreçlerini yönlendiren ve gücün

²²⁴ Farabî, *el-Medinetü'l Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, 1997, s. 100.

²²⁵ Hasan Onat, "Özgürlük Bağlamında Din Anlayışındaki Farklılaşmalar ve Mezhepler", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 2018, 29(2), s. 172.

kullanılmasını sağlayan bir kavramdır. Toplumsal düzeni ve adaleti korumak, kamu düzenini sağlamak, hukukun üstünlüğünü ve insan haklarını korumak gibi önemli görevleri üstlenir. Siyaset, toplumsal ilişkilerde güç dağılımını belirler. Din ve siyaset, toplumun düzeni ve işleyişi için birbirleriyle ilişkilidirler. Ancak bu ilişki, bazen uzlaşma ve ortaklık gösterirken bazen de çatışma halinde olabilir. Siyasetçinin gücü kullanma ve yönetim süreçleri etrafındaki tartışmalar, dinin sosyal ve ahlakî normların nasıl şekillendireceği gibi konularda anlaşmazlıklara yol açabilir. Din ve siyasetin aynı düzlemde ele alındığı durumlarda, dinin siyaset üzerinde doğrudan etkisi olduğu ve siyasetin de dinin uygulanmasında rol aldığı gözlemlenebilir. Bu durumda, dinin politikaya müdahalesi, “üstyapı”²²⁶ olması veya siyasetin dini kullanması tartışmalara neden olabilir. Toplumun huzur ve istikrarını sağlamak için din siyaset arasındaki dengeli ve sağlıklı ilişkilerin korunması önemlidir.

Tarih boyunca insanın hakikat arayışında dinin önemi ve ağırlığı hiç şüphesiz kendini hissettirmiştir. Din, insanın manevî ve sosyal hayatını düzenlemek, anlamlandırmak ve yönlendirmek için önemli bir kurumdur. Din kavramı hem “hâkimiyet” hem de “teslimiyet” anlamına gelir. Bir taraftan Allah’ın egemenliği ve otoritesi altında olma anlamına gelirken, diğer taraftan da insanın Allah’a teslim olma ve ona yönelme anlamını içerir. Bu yönüyle din, insanın manevi ve ruhsal ihtiyaçlarını karşılama ve varoluşsal sorularına cevap bulma çabasında ona kılavuzluk eder. Siyaset, insanların temel ihtiyaçlarını karşılamak, hukuk ve adaleti sağlamak, hakları ve özgürlükleri korumak, eşitlik ve refahı temin etmek gibi amaçlarla toplumsal düzeni kurar ve sürdürür. Siyaset, toplum içindeki farklılıkları dengelemek, çatışmaları çözmek ve toplumsal huzuru sağlamak için önemli bir araçtır.²²⁷ Din ve siyaset arasındaki ilişki ise karmaşık ve çeşitli boyutlara sahiptir. Dinî otorite, siyasal otoriteyi meşrulaştırabilir, siyaset de dinin yayılmasına, etkin ve bağlayıcı olmasına katkı sağlayabilir.²²⁸

Siyasal yapıların en temel sorunlarından biri, meşruiyet konusudur. Meşruiyet, bir devletin veya yönetim sisteminin hukukî, etik ve toplumsal açıdan kabul edilmesidir. Bir devletin meşruiyeti, onun hükmettiği insanlar tarafından kabul edilmesi ve desteklenmesiyle belirlenir. Devlet yapısını ve yönetim sistemini ellerinde tutan yöneticiler, aynı zamanda temel politikaları da belirleyenlerdir. Bu nedenle, hükümetlerin ve yöneticilerin kendi hâkimiyetlerini, hükmettikleri insanlar üzerinde meşrulaştırmak ve otoritelerini kabul ettirmek

²²⁶ Bernard Lewis, *Faith and Power, Religion and Politics in the Middle East*, Oxford University, PressYayınları, 2010, s.7; Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul,1992, s. 72.

²²⁷ J. Kempfski, *Siyaset Felsefesi, Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Özlem, Doğan, 1990, s. 445.

²²⁸ Peter L. Berger “Dini Kurumlar”, çev. Adil Çiftçi, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1995, sy. IX, s. 432, ss. 425-465.

amacıyla çeşitli yöntemler kullanırlar.²²⁹ Toplumsal değişimler, ekonomik krizler, siyasî çatışmalar ve diğer faktörler, meşruiyetin zamanla değişmesine ve sorgulanmasına sebep olmuştur. Bu nedenle yöneticiler meşruiyetlerini korumak ve sürdürebilmek için sürekli olarak toplumla etkileşimde bulunmalı, sorunları çözmek için adil ve şeffaf bir şekilde politikalar uygulamalı ve halkın taleplerini dikkate almalıdırlar.

Siyasal iktidarın kurumsal bir yapıya bürünmesiyle birlikte devletin sürekliliği ve gerekliliğine ilişkin meşruiyet arayışları, tarih boyunca farklı ideolojik söylemlerle gerçekleştirilmiştir. Ancak tüm zamanlara hitap edecek genel geçer devlet yapılanması ve yönetim sistemleri geliştirilememiştir. Her toplum, kendi sosyo-kültürel, ekonomik ve siyasal koşullarına uygun yönetim biçimlerini oluşturmak ve meşrulaştırmak için farklı yaklaşımlar benimsemiştir. Ancak, genellikle din ile temellendirilmiş düşünceler, siyasal iktidarın ve yönetim biçimlerin meşruiyetini sağlamak için önemli bir rol oynamıştır. Birçok toplumda devlet ve siyasetin meşruiyeti, kutsal kitaplara dayalı ideolojik söylemlerle desteklenmiştir.²³⁰ Bir topluluğun düşünceleri, o topluluğun içinde bulunduğu sosyal ve siyasî koşullarla sıkı bir şekilde ilişkilidir. Bundan dolayı meşruiyetin temellendirilmesi ve yönetim biçimlerinin belirlenmesi süreci toplumsal mücadelelere ve tartışmalara neden olmuştur.

İslâm tarihinde, Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra başlayan dönemde Müslümanlar arasında din-siyaset ilişkisi konusunda çeşitli anlayış farklılıkları ortaya çıkmıştır.²³¹ Farklılıklar, zamanla ayrılıklara neden olmuştur. Din-siyaset ilişkisindeki sınırların belirlenememesi ortak bir çözüme ulaşmayı güçleştirmiştir. Bu konudaki belirsizliklerin temelinde, dinin toplumsal hayatta çok geniş bir alanı kapsaması ve siyasetin de toplumun düzenlenmesi, yönetimi ve hukukun oluşturulması gibi önemli işlevleri bulunması yer almaktadır.²³² Bu nedenle, din ve siyaset arasındaki sınırlar zaman zaman birbirine girmiştir. İnsanların tarih, kültür ve siyasal süreçleri dikkate alarak ortaya koydukları yorumlar, din ve siyaset arasındaki sınır geçişlerini kolaylaştırmıştır. Özellikle İslâm'ın siyasal tarihinde, Emevîlerin ilk döneminde ortaya çıkan Haricilik ve Şiilik gibi iki muhalif grup, iktidar arayışlarında dinî ve siyasî kavramları farklı şekillerde ele almışlardır.²³³ Her iki grup da kendi mücadelelerini meşru bir tarzda sürdürmek için dinî referanslar

²²⁹ Neşet Toku, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte, Ankara, Mart, 2003, s. 52-55.

²³⁰ Etienne de La Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, İmge Kitabevi, Ankara 1995, s. 92

²³¹ Ahmet Akbulut, *Sahâbe Dönemi İktidar Kavgası-Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*- Otto Yayınları, Ankara, 2018, s. 162-165.

²³² Ejder Okumuş, "Din-Devlet İlişkilerine Meşruiyet Kavramı Etrafında Bir Yaklaşım" *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 1, sy. 3, s. 28.

²³³ Mustafa Köse, "Abbasilerin Dini/Siyasî Meşruiyet Arayışları ve Tarihin Tahrifi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık 2020), s. 165.

kullanmışlardır.²³⁴ İslâm toplumlarında farklı guruplaşmaların oluşmasında, ihtilaflarda ve Müslüman toplumlarının bölünmesinde Din-siyaset ilişkisi konusundaki sınırların belirsizliği ve karmaşıklığının da etkisi vardır.

İslâm dininin en temel öğretisi, Allah'ın tek ve mutlak otorite sahibi olduğu ve tüm insanların O'na itaat etmeleri gerektiği şeklindedir. Yöneticiler otoritelerini Allah'ın iradesine dayandırmak suretiyle halkın bağlılığını ve itaatini almak istemişlerdir.²³⁵ Müslümanlar siyasî otoriteyi Allah'a dayandıran ve O'nun emirlerine göre yönetilmesi gerektiğini vurgulayan bir anlayışı benimsemiştir. İslâm siyasî düşüncesinde hüküm süren liderler, dinî ve siyasal otoritelerini Allah'tan aldıklarını iddia ederek meşruiyetlerini temellendirmeye çalışmışlardır.

Hz. Peygamber kendi şahsında devlet başkanlığı, komutanlık, yargıçlık gibi görevleri barındıran bir liderlik rolü de üstlenmişti. Ancak Hz. Peygamberin irtihali ile birlikte risalet sona ermiş ve İslâm toplumu yeni bir lider belirleme sorunu ile yüzleşmiştir. Kur'an ve Hz. Peygamber, evrensel değerleri ortaya koyduktan sonra siyasî idarede detayları, zaman ve mekâna göre ayarlanması için Müslümanlara bırakmıştır. Böylece İslâm toplumunda siyasî yapı ve liderlik konusunda çeşitli görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.²³⁶

Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra İslam toplumunda yaşanan siyasî olaylar ve tecrübeler, farklı gruplar tarafından teolojik ve itikadî temellere dayandırılarak açıklanmaya çalışılmıştır. Bu gruplardan biri olan Hâricîler, bedevî yaşam tarzına ve şiddet yanlısı özelliklere sahiptiler. Buna ek olarak onlar, dinin otoritesini ve kabilevî değerleri birleştirerek, eylemlerini haklı çıkarmaya gayret ettiler.²³⁷ Hareketlerini ve siyasî düşüncelerini meşrulaştırmak için Kur'an'ı kendi siyasî ideolojileri doğrultusunda yorumlamayı benimsediler.²³⁸

Hz. Peygamber'den sonra ilk halifenin belirlenmesi siyasî bir karar almak suretiyle gerçekleşti, fakat zamanla teolojik bir zemine oturtularak farklı fırkaların ortaya çıkmasına yol açtı. İslâm toplumu, Hz. Osman'ın halife seçilmesiyle birlikte Müslüman toplumunda ilk siyasî tartışmalar ortaya çıktı. Zamanla ortaya çıkan siyasî kargaşa ve huzursuzluklar ve Hz.

²³⁴ Teber, "Hâricî İmamet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu", s. 71.

²³⁵ Şamil Öçal, "Osmanlılarda ve Hristiyan Batı'da Siyasî Otoritenin Meşruiyetinin Kaynağı Olarak Tanrı", *Eskiye Dergisi* 19, 2010, s. 32-33; Emre Pısdıl, "Kültürel İktidar Tartışmalarında Dini Meşruiyet", *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 2/3 2022, s.109; Ejder Okumuş, *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003, s. 97.

²³⁶ Hüseyin G. Yurdaydın, "Devlet ve Din", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXVI, 1983, s. 176.

²³⁷ Mehmet Evkuran, "Siyasal Kültürümüzün Teolojik Kökenleri ve İktidar Tahayyülü", *İslâmiyât Dergisi*, 2005, c. VIII, sy. 3, s. 41; Julius Wellhausen, *İslâmiyet'in İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan, Ankara, 1989, s. 13, 89. Bilgehan Bengü Tortuk Gökdemir-Nejdet Durak, "İbn Haldun'da Siyasî Otorite ve Meşruiyet Problemi", *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 4 (1) 2019, s. 68

²³⁸ Hüseyin Atay, "Ehl-i Sünnet ve Şia", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yayınları*, Ankara 1983, s. 164; Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği*, Endülüs, Ankara, 1993, s. 154.

Osman'ın halifelikten nasıl azledileceği gibi önemli bir sorun Müslümanların arasında huzursuzluklara sebep oldu. Hz. Osman şûra tarafından belirlenerek halife olan bir liderdi, ancak sonradan ortaya çıkan siyasî çekişmeler ve huzursuzluklar nedeniyle halifeliğinin meşruiyeti tartışılmaya başlandı. Özellikle isyancı Müslümanlar arasında Halife Osman'a karşı bir muhalefet oluştu ve sonuç olarak Hz. Osman suikast sonucu öldürüldü. Bu olay, siyasî ihtilafların artmasına ve Müslümanların farklı fırkalara bölünmesinin kapısını araladı. Hz. Osman'ın kuşatıldığı esnada "Allah'ın giydirdiği gömleği çıkarmam" ifadesi²³⁹ Müslüman toplumunda siyasi anlaşmazlıkların ve gruplaşmaların artmasına neden olmuştur. Çünkü bu görüşe göre siyasi liderliği belirleyen Allah'tır. Bundan dolayı Müslümanlar, Allah'ın belirlediği halifeye itaat etmek zorunluluğu istenmiştir. Bu durum, zamanla siyasi ve teolojik birçok tartışmanın ortaya çıkmasına yol açmıştır. İslâm toplumunun birlik ve beraberliğini tehdit etmeye başlamıştır.²⁴⁰

İslâm öncesinde Araplar'da iktidarlar genellikle kabile yapısına dayanıyordu ve meşruiyetlerini kabileden almaktaydılar.²⁴¹ Kabile kültürünün hâkim olduğu coğrafyaya inen vahiy, toplum düzeninin sağlanmasını amaçlamıştır. Kur'ân²⁴² ve Sünnet,²⁴³ meşruiyetin kaynağı olarak itaat konusunu açık bir şekilde açıklamıştır. Haricilik, Şia, ve Mutezile gibi düşünce ekolleri, Hz. Peygamber ve Hulefa-i Raşidin dönemindeki uygulamaları din merkezli bir bakış açısıyla yorumlamışlardır.²⁴⁴ Bu düşünce okulları, iman ve küfür, din ve şariat, iman ve amel, insan hürriyeti gibi konuları siyasetle ilişkilendirmişlerdir.²⁴⁵ Böylece, bu temel dini meseleler, siyasi tartışmaların ve toplumsal düzenlemelerin merkezine yerleştirilmiştir.²⁴⁶

²³⁹ Sabri Hizmetli, "Tarihi Rivayetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVII, s. 149. Ardoğan, Recep, "Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslam Kültüründe Siyasal Muhalefet", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(2), Sivas 2004, s.178.

²⁴⁰ Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 23.

²⁴¹ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdad, çev. Dursun Hazer, Fethullah Zengin Ankara Okulu, 2019, s. 447.

²⁴² "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir." Nisâ 4/59,

²⁴³ "...Her kim emîre (yöneticiye) itaat ederse şüphesiz bana itaat etmiş olur. Her kim de ona isyan ederse şüphesiz bana isyan etmiştir." Müslim İmare, 32; "Müslüman bir kimsenin hoşlandığı ve hoşlanmadığı her hususta (yöneticisini) dinleyip itaat etmesi gerekir; ancak kendisine Allah'a isyanı gerektiren bir şey emredilmesi hâric. Eğer kendisine Allah'a isyanı gerektiren bir emir verilirse, bunu dinleme ve buna itaat etme yoktur." Müslim İmare, 38.

²⁴⁴ Fatih Mehmet Albayrak, *İslam Hukukunda Siyasal İktidarın Meşruiyet Temelleri*, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa, 2023, s. 137, 138.

²⁴⁵ Haluk Alkan, *Karşılaştırmalı Olarak İslam Siyasî Düşüncesinde Otorite Kavramı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1994, s. 154.

²⁴⁶ Hanifi Şahin, "Radikalleşmenin Meşruiyet Payandası Olarak Tekfirci Söylem: İşid Örneği", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16, 2022, s. 75.

Mâtürîdî'nin din-siyaset anlayışı, birçok temel unsura dayanmaktadır ve farklı alanlarda şekillenen düşünceleri bu ilişkide önemli bir rol oynamaktadır. Ona göre, iman sabit ve değişmez özelliğinin yanında amel kişinin yaşadığı çevreye ve koşullara göre değişebilir. Bu yaklaşım, bireyin inancının, farklı kültürel ve siyasi baskılardan etkilenmeden korunmasına yardımcı olur. Aynı zamanda bu düşünce siyasetin dinamik ve değişken yapısına uyumludur.²⁴⁷ Onun düşüncesinde, akıl ve vahyin birlikteliği, özgürlükçü ve eşitlikçi prensipler, çoğulculuk ve hoşgörü, siyasî tecrübelerle bakışı gibi faktörler dikkat çekmektedir. O, kendi dönemindeki siyasî olaylara bakarak, din ve siyasetin uyumlu bir şekilde işlemesi gerektiğini savunur. Mâtürîdî'nin bu düşünceleri, dinin sadece bir inanç sistemi olarak değil, aynı zamanda toplumsal düzeni ve bireysel özgürlükleri koruyan bir yapı olarak anlaşılmasını sağlar. Dinin evrensel ilkelerle uyumlu bir şekilde uygulanmasını teşvik eder.²⁴⁸ Çünkü meşruiyetini dinden alan iktidarın gücünü kötüye kullanılmasını önlemek ve sınırlama getirmek için dinî ilkeleri ve bireysel özgürlükleri bir denge unsuru olarak görür.²⁴⁹

1.2. Tarihsel Süreçte Din-Siyaset İlişkisi

Tarihî olayların düşünceye etkisini anlamak için geçmiş dönemlerin tarihî olaylarına dönüp bakmak önemlidir. Müslümanlar, tarih boyunca Antik Mısır, Mezopotamya, Yunan, Bizans ve Pers gibi çeşitli kültür bölgeleriyle etkileşim içinde olmuşlardır. Bu etkileşim ticaret, edebiyat, sanat, bilim, şehircilik ve medeniyet alanlarında gerçekleşmiştir. Medeniyet, bir toplumun felsefî, sosyal, kültürel, iktisadî, dinî, siyasî ve hukukî alanda ürettiği zengin birikimi ifade eder ve toplumların en belirgin kimliklerini oluşturur.²⁵⁰

Tarihî süreçte farklı medeniyetlerin etkileşimi sonucunda şehir devlet anlayışı ve şehirlerin yönetimiyle ilgili pek çok fikir geliştirilmiştir. Özellikle Sümerler'den başlayarak Mısır, Antik Yunan ve Roma gibi medeniyetlerde şehir devlet anlayışı benimsenmiş ve şehirlerin yönetimi için hiyerarşik yapılar ve yasalar belirlenmiştir. Sümerler, Mezopotamya bölgesinde şehir devletlerini kurmuş ve bu şehirlerin yönetimi için birçok sosyal düzenlemeler

²⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. 4, 56; Mehmet Zeki İşcan, "İslâm Düşüncesinin Entelektüel Temellerinin Yeniden Yorumlanmasında Mâtürîdî'nin Katkısı" *Ekev Akademi Dergisi*, Kış 2008, sy. 34 s. 21.

²⁴⁸ Mehmet Evkuran, "Matüridiliğin Teolojik Ve Sosyolojik Bileşenleri Üzerine-Teo-Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Nu: 26, İstanbul, 22 - 24 Mayıs 2009. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, c. 2, s.185; İşcan, "İslâm Düşüncesinin Entelektüel Temellerinin Yeniden Yorumlanmasında Mâtürîdî'nin Katkısı" s. 21.

²⁴⁹ Mehmet Zeki İşcan, "Siyasal İslâm'ın Tarihçesi Üzerine Orta Asya'da Temsilden Fobiye", Ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, *Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları*, Ankara-Türkistan, 2012, c. 1, s. 345. Mehmet Evkuran, "Ortaçağ Paradigması ve Siyasal Düşüncenin Evrimi" *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. II, sy. 4, 2003, s. 41.

²⁵⁰ Ejder Okumuş, "Küreselleşme ve Medeniyetlerarası Diyalog", *Marife Dergisi*, 2002, sy. 2, s. 132.

yapmışlardır. Sümer şehir devletlerindeki yönetim, tapınma kültü ve dinî kavramlarla iç içe geçmiştir. Bu da yönetim otoritesinin meşruiyetini ve toplumun birlik ve beraberliğini sağlamıştır. Antik Yunan ve Roma medeniyetlerinde de şehir devlet anlayışı ve şehirlerin özerkliği önemliydi. Her şehir kendi yasalarını belirler ve kendi yönetimini oluştururdu. Bu dönemlerde şehirlerdeki demokratik katılım ve vatandaşlık kavramları önemliydi. Antik Grek dünyasında özellikle Atina, demokrasi deneyimleriyle öne çıkmıştır.²⁵¹ Bu farklı medeniyetlerin şehir devlet anlayışı ve şehirlerin yönetimiyle ilgili düşünceleri, tarihi süreç içinde değişim geçirmiştir. Ancak bu düşüncelerin ortak noktaları, şehirlerin sosyal, kültürel ve siyasal yapılarına dair önemli ipuçları sunmuştur günümüzde de devlet anlayışının oluşturulmasında etkili olmuştur. Bu medeniyetlerde yöneticiler genellikle Tanrı kavramı ile ilişkilendirilmiştir. Tanrı, otorite ve kudretin en yüce sahibi olarak kabul edilir ve krallar, tanrısal niteliklerle donatılarak güçlü ve meşru bir lider olarak algılanır. Bu özdeşleştirme geleneği, kralların meşruiyetini ve otoritesini pekiştirmek için kullanılır. Kral Tanrı'nın gönderdiği bir temsilci olarak görülür. Bu, kralların gücünü sınırsız ve mutlak kılar ve onların yönetimine itaat edilmesini temin eder. Bu düşünce tarzı, toplumların birliğini ve düzenini korumak amacıyla kullanılır. Tanrı kralın gücü, toplumun itaat etmesi gereken bir otorite olarak kabul edilir ve bu şekilde toplumun birlik ve beraberliği sağlanır. Ancak bu özdeşleştirme geleneği aynı zamanda yöneticilerin keyfi ve despotik bir yönetim anlayışı geliştirmesine de zemin hazırlamıştır.²⁵²

İmamet ve hilafet konusu ele alınırken, insanlık tarihini şekillendiren uygarlıkların iktidarları göz önünde bulundurulmaktadır. Bu kadim uygarlıklarda iktidarın “tanrı kral” anlayışıyla güçlendiği ve yöneticilerin insanüstü özelliklere sahip olduğu görülmektedir. Bu anlayışa göre, tanrılar tarafından seçilen yönetici, halkı tehditlere karşı koruma ve itaatini sağlama konusunda olağanüstü güce sahiptir. Tanrı Kral anlayışı, ilkel çağlarda oluşturulan “devlet” kavramının temel ilkesi haline gelmiştir. İnsanların güvenlik ve korunma ihtiyacını karşılamak için yöneticilerin tanrısal niteliklere sahip olması gerektiği düşünülmüştür. Bu düşünce, toplumların düzenini ve birliğini sağlama amacı taşımıştır.

²⁵¹ Marshall G.S. Hodgson, *İslâmın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, çev. Metin Karabaşoğlu, İz Yayınları, 1995, s. 36.

²⁵² Şinasi Gündüz, *Güç, İktidar ve Kutsal: Tanrı-kral'dan Tanrı-insan'a*, Hikav Yayınları, İstanbul, 2020, s. 68.

1.3. Tanrı-Kral Anlayışı

İnsanlık tarihinde, çeşitli toplumlar, din ve dinî ritüelleri hayatlarının merkezine yerleştirerek yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Bu durum, sosyolojik bir yaklaşımdır,²⁵³ çünkü insanlar, sonlu ve sınırlı varlıklardır ve varoluşlarını anlamlandırmak ve yönlendirmek için, tanrıyı hayatında gösterme çabası içine girmişlerdir.²⁵⁴ Bu çaba, ya tanrıyı mekân içinde bir varlık olarak düşünmeye ya da tanrıyı insan benzeri özelliklerle düşünmeye götürme şeklinde olmuştur. Tanrıyı insan şeklinde hayal etmek ve ona insan özellikleri atfetmek anlamına gelen antropomorfik tanrı inancına yönlendirmiştir.²⁵⁵ Özellikle Arap putçuluğu, bu tür bir antropomorfik inancın dikkat çekici bir örneğidir.²⁵⁶

Sümer, Eski Mısır ve Roma gibi kadim toplumlar, tanrılara bağlanmışlardır. Tanrılara olan inanç, toplumsal birliği ve düzeni sağlamak için bir temel olmuştur. Bu inanç sistemi, hükümdarlara özel bir meşruiyet kazandırmıştır. Hükümdarlar, tanrılar tarafından seçilmiş ve görevlendirilmiş olarak kabul edilmiştir. Tanrılarla bağlantısı olduğu düşünülen hükümdarlar, toplum düzenini ve devletin bekasını sağlamak amacıyla halka liderlik etmiştir. Teslimiyet, politik bir boyun eğmekten çok dinsel bir görev olarak görülmüştür. Halk, hükümdarların koymuş olduğu kanunları Tanrı'dan gelen kutsal emirler olarak kabul etmiş ve hükümdarları Tanrı'nın seçtiği kutsal figürler olarak görmüştür. Bu düşünce sistemi, aklın ve sorgulamanın yerine inancın konulmasına neden olmuştur. Halk, hükümdarlarına karşı kayıtsız şartsız teslimiyet göstermiştir. Tanrı tarafından seçilen kutsal varlıklar olarak kabul edilmiş ve bu inanç, onların otoritesini güçlendirmiştir. Kutsallık ve teslimiyet anlayışı, kadim doğu medeniyetlerinin yanı sıra Roma medeniyetinde de benzer şekilde kabul görmüştür. Roma İmparatorluğu'nda da imparatorlar, tanrısal niteliklerle donatılmış ve tanrılar tarafından seçilen hükümdarlar olarak görülmüştür. Hükümdarların kutsal kabul edilmesi, toplumun liderlerine itaat etme ve onların otoritesini kabul etme gerekliliğini ortaya çıkarmış ve toplumsal yapıya güçlü bir dinî temel sağlamıştır.²⁵⁷

²⁵³ Necdet Subaşı, "Kur'an'da Sosyal Konulara Giriş", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 1992, c.6, Sy. 2, s. 143.

²⁵⁴ Hüseyin Certel, "Mekân içinde Tanrı Tasavvuru ve Antropomorfik Düşünce", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Kış, 1996, s. 52.

²⁵⁵ Ankebût, 29/25; Ahmet b. Hanbel, *Müsened*, Mısır, 1313, I. 160; Hasan Onat, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003, s. 41.

²⁵⁶ Yusuf Ziya Yörükân, *Ebü'l-Feth Şehristânî Milel ve Nihal Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, haz. Murat Memiş, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002, s. 201.

²⁵⁷ Münici Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, Serbest Akademi Basım, 2019, s. 43; Rousseau Jean. J. , *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006, s. 18; Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarih öncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 1996, 56-57; Yusuf Kılıç-Şeyma Ay, "Eski Mezopotamya'da Siyasî Örgütlenmede Din Olgusu", *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkishor Turkic* Volume 8/5 Spring 2013, s. 395; Abdullah Altuncu, "Sümer Mitolojisi Bağlamında

Tarih boyunca insanın Tanrı tasavvuru ile siyasî uygulamalar arasında sıkı bir ilişki kurduğu görülmektedir. İktidar sahipleri, otoritelerini güçlendirmek ve meşruiyetlerini sağlamak için sıklıkla tanrısal güçlerle bağlantı kurmuşlardır. İslâm'ın farklı coğrafyalara yayılmasıyla birlikte Müslümanlar, farklı medeniyetlerin krallarına kutsallık ve karizmatik nitelikler verdiklerine şahit olmuşlardır.

Hız. Peygamber'in irtihalinden sonra, manevî ve siyasî otoritenin nasıl devam ettirileceği (nübüvvet-velayet) konusunda Müslüman toplumu görüşe ayrılığına düşmüştür. Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre halife, icma/şura ile belirlenir. Mu'tezile'ye göre ise velâyet bütün müminlere şamildir.²⁵⁸ Kur'ân-ı Kerîm²⁵⁹ ve hadislerde²⁶⁰ ise velî kavramı, iman ve amelleriyle öne çıkan müminleri niteler. Şia'nın velâyet anlayışı, Nübüvvetin devamı olarak imâmet anlayışını içerir. Bu anlayışa göre, Hız. Ali ve onun soyundan gelenlerin, Hız. Peygamber'in manevi ve siyasî otoritesini temsil eder. İmamet Hız. Ali ve onun soyundan gelenlerin hakkı olarak kabul edilir. Şîî düşüncede imamların sahip olduğu bu makam zamanla onların masum, yani ilâhî koruma altında bulundukları görüşü ile pekiştirilmiştir. Ayrıca imamlar, Allah'tan gelen bilgi ile desteklenmişlerdir.²⁶¹ Özellikle Fars/Sasani krallarının tanrı-kral kültürü, İslâm'ın siyasî düşüncesini etkilemiş ve Şia'nın imamet nazariyesinin temelinde önemli rol oynamıştır. Şia'nın imamet nazariyesi, imamların Tanrı tarafından seçilmiş ve kutsal bir otoriteyle donatılmış kişiler olduğunu öne sürer.²⁶² Bu düşünce, Şia'da imamların toplumun siyasî ve dinî liderleri olarak mutlak itaat edilmesi gerektiği inancını pekiştirmiştir. Genelde Müslüman toplumlarında yöneticilere itaat etmek hem siyasal bir gereklilik hem de inanca dayanan dinsel bir zorunluluk olarak kabul

Otorite Tarafından Şekillendirilen İbadet ve Törenler", Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014/2, c.1, Sy.1, s. 150. Schmökel, Hartmut, "Sumer Dini", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, çev. Mehmet Turhan Özdemir, Ankara 1971, c. XIX, Sy. 1, s. 203; Abdulhalik Bakır-Ahmet Altungök, "Klasik ve Çağdaş Kaynaklar Işığında Turan-İran Kavramı ve Tarihsel Coğrafyası", Tarih İncelemeleri Dergisi, XXVI-2, 2011, s. 2; Celal Büyük, "Orta Çağ Batı Düşüncesinde Hristiyanlık-Siyaset ilişkisine Genel Bir Bakış", Dini Araştırmalar Dergisi, c. 7, s. 19, s. 136.

²⁵⁸ Kâdî Abdülcebbar, Mu'tezile'nin Beş İlkesi: Şerhu'l-usûl'il-hamse, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013, c. I-II. c. II, s. 690

²⁵⁹ "Yoksa Mescidi Haram'a girmekten menederlerken Allah onlara niçin azab etmesin? Hem de O'nun dostu değiller; O'nun dostları ancak karşı gelmekten sakınanlardır. Fakat çoğu bunu bilmiyorlar." Enfâl, 8/34

²⁶⁰ "Allah'ın kulları içinde birtakım insanlar vardır ki, nebî ya da şehid değildirler. Fakat kıyamet günü Allah'ın kendilerine bahsettiği lütuf ve makamlardan dolayı peygamberler de şehidler de kendilerine gıpta ederler." Sahabe; "Ya Resûlullah, onların kimler olduğunu bize haber verir misin?" diye sorunca, Allah Resûlü; "Onlar, aralarında herhangi bir mal alışverişi ve akrabalık bulunmadan Allah'ın muhabbeti için birbirlerini sevenlerdir. Allah'a yemin olsun ki, onların yüzleri nur gibi parlamakla ve kendileri de nurdan minberler üzerinde bulunmaktadırlar. İnsanlar korktukları zaman onlar korkmazlar. Yine, insanlar üzdükleri zaman onlar asla mahzun olmazlar. Ebû Davud, "Büyü", 3/799; Ahmed b. Hanbel, Müsned", 5/229; Tirmizî, "Zühd", 53.

²⁶¹ Mustafa Öz, Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, s. 178

²⁶² Hasan Onat, "İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kuran'ın Rolü", I. Kur'ân Sempozyumu Tebliğler Müzakereler, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1994, s. 428; Watt, W. Montgomery, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. Ethem Ruhi Fırlı, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 52

edilmiştir. Mülkiyet ve siyasî otorite, Allah'ın mutlak kudret ve egemenlik ilkesine dayandırılmaktadır. Bu düşünce, yöneticinin efendi-köle, hükümdar-halk, çoban-sürü benzetmeleriyle tanımlanır. Yönetici mutlak otoritesini ve meşruiyetini ilahî kudretten alır ve Allah'ın vekili olarak yeryüzünde görev yapar. Bu nedenle yöneticiler, Peygamber'in temsilcileri olarak kabul edilir.²⁶³ Ortaçağ İslâm kültüründe halifeler, zamanla Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak görülmüştür. Bu düşünce, halifelere tanrısal bir meşruiyet kazandırmış ve toplumda derin bir saygı ve itaat kültürünün oluşmasına yol açmıştır.²⁶⁴

Mâtürîdî'nin hükümdarlık konusunda ki tavrı, insanların yöneticileri ve hükümdarları sorgulayabilmeleri, onlarda dalet ve doğruluk gibi erdemleri aramaları gerektiği yönündedir. Hükümdarların sahip olduğu iktidar ve zenginlik geçici ve sınanacak birer imtihan aracıdır. Bu düşünceyle insanlar, dünya hayatında doğru tercihler yaparak ahiretleri için daha iyi bir gelecek inşa edebilirler. Nemrut, kendini Tanrı olarak görmüştür.²⁶⁵ Onun, “istediğimi öldürür, istediğime hayat hakkı veririm”²⁶⁶ şeklindeki ifadesi, kendini tanrı gibi gördüğünü ve keyfi bir şekilde hükmettiğini gösterir. Ancak Hz. İbrahim Peygamber, Nemrut'un zorba ve zalim “Tanrı-Krallık” düzenine karşı çıkmıştır. O, Allah'ın peygamberi olarak insanlara adaleti ve doğruluğu öğütlemiştir. Hz. İbrahim Peygamber'in bu duruşu daha sonra gelen peygamberler tarafından da takip edilen bir yol haline gelmiştir. İktidar sahiplerinin yetkiyi kötüye kullanması ve zalimce yönetmeleri, Allah'ın iradesine ve peygamberlerin öğütlerine aykırıdır. Yönetim, adalet ve doğruluk prensiplerine dayanmalıdır ve insanlar siyasî iktidarı Allah'ın rızasına uygun bir şekilde kullanmalıdırlar.²⁶⁷ Hz. İbrahim Peygamber'in Nemrut arasındaki tartışmanın, hükümdarlık ve iktidarla ilgili olduğunu gösteren ayetlerin bulunduğu ifadeler, “Tanrı Krallık” anlayışının hâkim olduğu bir dönemde geçtiği anlaşılmaktadır. “Allah, kendisine hükümdarlık verdi diye (şımarıp böbürlenerek) Rabbi hakkında Hz. İbrahim ile tartışanı görmedin mi?”²⁶⁸ mealindeki ayette mülkün kâfire verilemeyeceğini ve hükümdarlığın İbrahim Peygamber'e ait olduğuna atıfta bulunanlara karşı Hz. İbrahim Peygamber'in tarihî kayıtlarda hükümdarlık ya da siyasî iktidar sahibi olduğuna dair bir bilgi olmadığını ortaya koyar. Nemrut hükümdarlığını mal, servet, güç ve kudretle elde etmiştir.

²⁶³ Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesinin Bir Çözümlemesi (Tahlili)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1999, s. 139.

²⁶⁴ Mahmut Ay, “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansımaları”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 6/2, 2008, s. 68.

²⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c.II, 193, 258.

²⁶⁶ Bakara, 2/258.

²⁶⁷ Fahrettin Razi, *Tefsîr-i Kebîr*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1990, c.VII. s. 22.

²⁶⁸ Bakara, 2/258.

İbrahim Peygamber, insanların kendilerini tanrılaştırarak mutlak güce sahip olmalarının yanlış olduğunu ifade etmiştir.²⁶⁹

Mâtürîdî'ye göre insan, yeryüzünün halifesi olarak Allah tarafından geniş yetki ve güç ile donatılmış olarak görür. Ona, halifelik, bütün insanlığın ortak vasfıdır. “Sizi yeryüzünün halifeleri kılan, size verdiği şeylerde sizi denemek için kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O’dur.”²⁷⁰ mealindeki ayette bilgi birikiminin aktarılması ve hayatın sürdürülmesinin bir gereği olarak Allah insanları birbirlerine halef kılmıştır. Bütün insanlar hayattan ölüme, zenginlikten fakirliğe, gençlikten yaşlılığa kadar her durumda birbirlerine halef kılınmıştır. Allah, insanlardan bazılarını daha üstün imkânlar vermiştir.²⁷¹ Ancak Allah’ın yetkisine ortak olmak mümkün değildir. Yani insanlar Allah’ın yerine geçerek mutlak otoriteye sahip olamazlar. Allah, siyasî iktidarı hiç kimseye veya hiçbir zümreye tahsis etmemiştir. Bu anlamda mülk, sadece seçilmiş kişi veya hanedanlara özel bir ayrıcalık değildir. Allah, siyasî iktidarı kendi aralarında ahit²⁷² ve istişare yoluyla belirlemeleri için insanlara vermiştir. Dolayısıyla, siyasî erk Allah tarafından tüm insanlığa verilmiş olup, insanlar arasında adâletli yöntemle paylaşılarak meşru bir düzenin oluşması amaçlanmıştır. Mâtürîdî’nin vurguladığı husus, siyasî gücün Allah tarafından belirlendiği ve hiç kimsenin veya hiçbir zümrenin bu gücü kendiliğinden elde etme yetkisine sahip olmadığıdır.²⁷³ İnsanlar, Allah’ın verdiği bu yetkiyi kullanırken adaletli, merhametli ve insancıl bir şekilde hareket etmelidirler.

1.4. Siyasal İktidarın Meşrûiyyetinin Temelleri

Siyasetin en önemli özelliği, bir tarafın diğer tarafa idarî olarak otoritesini göstermesidir.²⁷⁴ Modern siyasi teorilerinde ve sosyal sözleşme teorilerinde, bir iktidarın meşruiyeti, halkın onu kabul etmesine, otoriteyi tanımasına ve itaat etmesine bağlıdır.²⁷⁵ İnsanların davranışları, değerlerle olan uyumluluğa göre şekillenir ve kontrol edilir. Meşruiyet, toplumun siyasî liderlere güvenmesini, onları kabul etmesini ve politikalarına itaat etmesini sağlayan temeldir.²⁷⁶ Siyasî meşruiyet ise iktidarın sahip olduğu otoritenin kabul edilebilirliğini ifade eder. İktidarın, hem dinî normları hem de toplumun kabul ettiği ahlaki ve siyasî standartları gözetmesi, önemlidir. Çünkü iktidarın meşrûiyyetini ve kabulünü artırır. Müslüman

²⁶⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, c.III, s. 194.

²⁷⁰ Enam, 6/165.

²⁷¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, c. V, s. 306.

²⁷² Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, c. III, s. 193.

²⁷³ Mehmet Zeki İçcan, “İslâm Düşüncesinin Entelektüel Temellerinin Yeniden Yorumlanmasında Mâtürîdî’nin Katkısı”, *Ekev Akademi Derigisi*, Sy. 34, Kış 2008, s. 22.

²⁷⁴ Muhammed Abid Cabiri, *İslâm’da Siyasal Akıl*, Terc. Vecdi Akyüz, Kitapevi Yayınları, İstanbul, 1997.

²⁷⁵ Neşet Toku, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yayınları, 2003, s. 52.

²⁷⁶ Halis Çetin, “Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyeti Meşruiyetin İktidarı” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, c. XXXXXVIII, Sy. 3, s. 64.

toplumunda siyaset, Kur’ân ve Sünnete uygunluğuna göre değerlendirilmeye çalışılmıştır.²⁷⁷ Toplumun kabullenmediği veya şiddetli çatışmalara neden olan bir iktidarın meşruiyeti zayıf kabul edilmiştir.²⁷⁸ Örneğin Mâverî’de, kendi döneminin siyasî zorluklarına dayanıklı bir yönetim modeli oluşturmak için dinî kaynaklara ve geçmiş uygulamalara dayalı bir siyasî bir meşruiyet anlayışı belirlemiştir.²⁷⁹ O’nun hilafetin kureyşiliğini savunması da bu sebebe dayanmaktadır. O, siyasî istikrarı sağlama ve toplumsal birliği koruma amacıyla iktidarın hukukî ve dinî açıdan kabul görmüş olması gerektiğini vurgulamıştır.²⁸⁰

Mâtürîdî’ye göre eşyanın hakikatinin açık, seçik ve kesin bilinmesinde, dinî bilgilerin ve hükümlerin anlaşılmasında akıl önemli bir referanstır. Buna göre bir iktidarın meşruiyeti öncelikle akla dayanmalıdır.²⁸¹ Ona göre, siyasî meşruiyet, akıl ve şeriatın uyumu, adalet, eşitlik ve toplumun rızası ilkelerine dayanır. Konu ile ilgili, “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü’l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.”²⁸² mealinde ayette geçen ‘sizden’ kaydı, yani yöneticinin sorumlu olduğu halk bir meşruiyet kaynağıdır.²⁸³ Bu nedenle halkın onayı alınmalıdır.

1.5. Hilafetin Mahiyeti

Hilafet konusu, İslâm tarihinin ilk dönemlerinden günümüze önemini koruyan bir tartışma ve sorun alanı olmuştur. Hz. Peygamberin vefatı sonrasında Müslümanlar arasında ilk iktidar sorunu, Benî Sakife toplantısında gündeme gelmiştir.²⁸⁴ İlk halifenin belirlenmesi bu toplantıda yapılmıştır, ancak hilafet tartışmaları bununla sınırlı kalmamış tarih boyunca

²⁷⁷ Bilal Aybakan - İbrahim Kâfi Dönmez, “Meşru”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2004, c.XXIX, s. 383.

²⁷⁸ Seyfullah Kara, “İslâm Tarihinde İlk Zihniyet Sapması: Emevîler Döneminde Otoritenin Dünyevileştirilmesi” *İstem*, Yıl: 4, Sy.8, 2006, s. 170.

²⁷⁹ Ebü’l-Hasen El-Mâverî, *Dürerü’s-Sülûk Fî Siyâseti’l-Mülûk (Mâverî’nin Siyâsetnâmesi)*, Haz. Abdüsselam Arı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 125, İstanbul 2019, s. 64.

²⁸⁰ Mehmet Salih Geçit, “Mâverî’nin Hilâfet Anlayışında Meşruiyet Sorunu”, *Ekev Akademi Dergisi*, Sy. 57, Güz, 2013, s. 326; Fethi Kerim Kazanç, “Eş’âri Kelamında Siyasal Otorite Kavramı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV, Sy. 1, 2004, s. 175; Ömer Faruk Teber, “Bektaşilikte Otorite”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2017, c. XIV, sy.1, s. 95; Musa Koçar, “Dini Otorite Bağlamında Gazzalî’de İmamet ve Siyasal Egemenlik Sorunu” *Dini Araştırmalar*, 2004, c. VI, s. 182.

²⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 45-49; Hanifi Özcan, *Matürîdî’de Bilgi Problemi*, İstanbul, Marmara Üniveristesi İlahiyât Fakültesi Yayınları, 1993, s. 46.

²⁸² Nisa, 4/59.

²⁸³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, c. III, s. 258; Şaban Ali Düzgün, “De Facto Siyasal Otoriteden Meşru Siyasal İktidara: Mâtürîdî’nin Ulu’l-Emr Kavramsallaştırması”, *Milel ve Nihal*, 14 (1), 2017, s. 27.

²⁸⁴ Eş’âri, *Makalatü’l-İslâmiyyin*, s. 4.

pek çok mezhebin oluşumuna yol açmıştır.²⁸⁵ İslâm dininin ana kaynakları Kur’ân ve Sünnet’te yönetim ve siyasete dair ayrıntılı ve açık hükümlerin bulunmaması hilafet konusunun anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Müslümanlar arasında hilafet konusunda farklı yorumlar ve anlayışların ortaya çıkmasına neden olmuştur.²⁸⁶ Hilafet konusundaki tartışmalar, hâlâ önemini korumaktadır. Ancak, farklı yorum ve anlayışlara rağmen, İslâm’ın temel ilkeleri ve değerleri, toplumunun bir arada kalmasını ve birlikte yaşamasını sağlamıştır.

Hiz. Ebû Bekir, Allah’ın halifesi sıfatını kabul etmemiş ve kendisine “Allah Resulü’nün halifesi” şeklinde hitab edilmesini istemiştir. O, Hiz. Peygamber’in irtihalinden sonra peygamberin mirasçısı ve vekili olarak görev almıştır. İslâm toplumunun liderliğini ve yönetimini üstlenmiştir.²⁸⁷ Hiz. Ebû Bekir’in yaklaşımı İslâm toplumunda liderlerin halifelik ile kendilerini yüceltmek yerine Allah’a ve peygambere olan bağlılığını ifade etmiştir denilebilir.

Hiz. Peygamber’in devlet yönetiminde, şûra ve ehliyet ilkelerine bağlılık esastı. O’nun vefatından sonra halifenin belirlenmesi ile ilgili uygulamalar, dönemin koşullarına ve olayların seyrine göre değişiklik göstermiştir. Çünkü Hiz. Peygamber, kendisinden sonra halifelik konusunda bağlayıcı bir karar almamıştır. Hiz. Ebû Bekir’in halife olması, anlık bir karar sonucunda “istişare” ile yapılırken,²⁸⁸ ikinci halife Hiz. Ömer’in hilafeti “atama” yoluyla gerçekleşmiştir.²⁸⁹ Hiz. Ömer, kendi yerine gelecek halifenin belirlenmesini oluşturduğu yedi kişilik şurâya bırakmıştır.²⁹⁰ Hiz. Ali’nin hilafeti ise, Medîne halkının biatıyla gerçekleşmiştir.²⁹¹ Hulefâ-yı Râşidin döneminde, İslâm’ın temel prensiplerini dikkate alan bir yönetim sistemi oluşturulma gayreti olsa da ²⁹² Hiz. Peygamber’in irtihalî sonrasında, halifenin belirlenmesinde bu temel prensipler yerine asabiye ön plana çıkmıştır. Böylelikle siyaset, insanî tercih ve uygulamalara bağlı iken dinîleşmesine ve dönemin siyasî aktörlerinin kutsal bir hüviyet kazanmasına sebep olmuştur.²⁹³

²⁸⁵ Şaban Öz, “İslâm Siyaset Geleneğinde Bir Şaz”, *İstem*, Sy.11, Konya 2008, s. 79-91.

²⁸⁶ Hitti P. K., *Siyâsî ve Kültürel İslâm tarihi*, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1989, c.1, s. 210.

²⁸⁷ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, thk: Ali M. Ö., Mektebetü’l-Hancı, terc. Heyet, 1. baskı, Mısır 2001, SiyerYayınları, c. III, s. 183.

²⁸⁸ İbnu’l-Esir, *el-Kamil fi’t-Tarih*, tahkik Umar Abdusselam Tedmuri, 1417/1997, c. II, s. 304, c.V, s. 425; Ebû’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belažurî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, “İslâm Tarihinde Öncü Şahsiyetler”, Yazma Eserler Kurumu, haz. Adnan Demircan, İstanbul, 2020, c. I, s. 667.

²⁸⁹ İbnu’l-Esir, *el-Kamil fi’t-Tarih*, c. II, 390.

²⁹⁰ İbnu’l-Esir, *el-Kamil fi’t-Tarih*, III, 71.

²⁹¹ İbn Kesir, İsmail b. Ömer, *el-Bidaye ve’n-nihaye*, Ahmed Cad, tahkik. Kahire, Dârü’l-Hadis, 2006. VII, 366.

²⁹² Ahmet Mümtaz, *İslâmî Siyaset Teorisi ve Sorunlar*, çev. Halim Sırçalı, Ekin Yayınları, 1997, s. 14.

²⁹³ Ahmet Akbulut, *Sahâbe Dönemi İktidar Kavgası “Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı”* Otto Yayınları, İstanbul, 2018, s. 297.

Mâtürîdî, Halifelerin çözüm stratejilerini toplumsal mutabakat anlamına gelen “icma” kavramını merkeze alarak fikir beyan etme yolun gitmiştir. Sahabe, Hz. Peygamber’in vefatından sonra, yönetim konusunda farklı görüşlere sahip olmuş olsa da, sonunda bir uzlaşya vararak bir lider belirlenmiş ve toplumsal mutabakatla yönetimi oluşmuştur.²⁹⁴ Sahabe döneminde yaşanan siyasî olaylar ve yönetim şekli, Mâtürîdî düşüncesinde de önemli bir referans noktası olmuştur. O’nun siyaset düşüncesinde temel vurgu, mülkün ve gücün gerçek sahibinin Allah olmasıdır. Hilafet ise toplum düzeni, huzur ve devamlılığı için önemli bir kavram olarak değerlendirilir. Hilafet, toplum düzeni ve huzurun sağlanması için bir araç olarak görülür ve iktidarın meşruiyeti bu anlayışa dayandırılır.²⁹⁵

1.5.1. Halifelik Hakkındaki Teorik Tartışmalar

Hz. Peygamberin vefatından sonra halifenin belirlenmesi ve bu süreçte ortaya çıkan tartışmalar, Müslümanlar arasında uzun süre önemli bir konu olmuştur. Halifenin Kureyş kabilesinden olması meselesi, günümüzde dahi tartışılan ve canlılığını koruyan bir konudur. Devlet başkanının nasla tayin edilip edilmediği konusunda farklı görüşler öne sürülmüştür. Bu tartışmalarda halifenin nas ile belirlendiği görüşü, iktidar sahiplerinin güçlerinin Allah’tan geldiği iddiasını ileri sürmek amacıyla savunulmaya devam edilmiştir. Halife kavramı, zamanla “Allah’ın halifesi” şeklinde işlevsellik kazanmış ve yöneticinin kutsanmasını sağlayacak bir anlam yüklenmiştir. Bu durum iktidar sahiplerine meşruiyet kazandırma amacı güden bir yaklaşımdır. Ancak bu tür tartışmalar, İslâm dünyasında farklı mezhep ve düşünce grupları arasında zamanla çeşitli siyasî ve dinî ayrılıklara neden olmuştur. Kimi çevreler halifeyi Allah’ın seçtiği kutsal bir figür olarak kabul ederken, diğerleri halifeliği insanların icra ettiği dünya işlerini yürütmek için bir liderlik pozisyonu olarak değerlendirmiştir.²⁹⁶

Hz. Peygamber, kendisinden sonra devletin başına kimin geçeceği konusunda kesin bir beyanda bulunmamıştır.²⁹⁷ Halifenin belirlenme sürecinde Ensar ve Muhacirler arasında farklı yaklaşım sergilenmiştir. Ensar, Medine’ye göç eden Muhacirlerin zorluk çektikleri dönemde

²⁹⁴ Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2020, s.114-116; Süleyman Çam–Muhammed Sefa Öngüç, “Mâtürîdilikte İmâmet/Devlet Başkanlığı Anlayışı (Ebû’l-Yûsr El-Pedevî ve Ebû’l- Muîn En-Nesefî Örneği) *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, c.XI, s.y. 2, Güz, 2020, s. 648.

²⁹⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l Kuran*, c. II, s.137; Mehmet Zeki İşcan, “İslâm Düşüncesinin Entelektüel Temellerinin Yeniden Yorumlanmasında Mâtürîdî’nin Katkısı”, *Ekev Akademi Dergisi* 12/34, 2008, s. 20; Şükrü Özen, “Mâtürîdî ve Siyaset: Hilafetin Kureyşiliği Meselesi”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, s. 548.

²⁹⁶ Abdullah Ünalın, “Ehl-i sünnet ve Şîa’nın İmâmet’te Dayandığı Hadisler”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), *Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı*, 1998, 23-24; Salih Şahin, “İslâm Kamu Hukukunda Devlet Başkanının Belirlenmesi”, *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi*- 9/1 2023, s. 25.

²⁹⁷ Tirmizî, *Cihâd*, 35; Müslim, *İmare*, 43; Müslim, *İmân*, 229.

onlara yardımcı olmuş ve İslâm'ın yayılmasını desteklemişlerdir. Onlar İslâm'ın duyurulmasında ve Müslümanların korunmasında önemli rol oynamışlardır. Hz. Peygamber döneminde önemli liderlik rolleri üstlenmişlerdir. Hz. Peygamberin vefatından sonra halifenin kim olacağı konusunda kendisinden kesin bir talimat olmaması, sahabilerin kendi içlerinde istişare ve karar verme sürecine girmelerine neden olmuştur.²⁹⁸ Halifenin belirlenme sürecinde “İmamlar Kureyş'tendir” rivayeti ile halifenin Kureyş kabilesine mensup olması gerektiği düşüncesi gündeme gelmiştir.²⁹⁹ Hz. Ebû Bekir, Beni Sakife'de halifeliğinin meşruiyetini ve Kureyş kabilesinin üstünlüğünü vurgulamak için Arap geleneklerine dayalı siyasal söylemler kullanmıştır. Ensâr'ın Hz. Peygambere ve Muhâcirler'e hizmetini kabul ettiğini ifade ederek, İslâm'a girmede öncülük yapan ve peygamberin akrabaları olan Muhacirlerin katkısına vurgu yapmıştır. Ayrıca Kureyş kabilesinin halifelğe daha uygun olduğunu, bu yüzden Arapların Kureyş'e itaat etmelerinin gerektiğini söylemiştir.³⁰⁰ Siyasî ve sosyal şartların etkisiyle, halifenin belirlenme sürecinde halifenin Kureyşli olması şartı ön plana çıkmıştır. Bu kriter, daha sonraki halife seçimlerinde de devam etmiştir. İslâm tarihinde hilafetin Kureyşli hanedanlar arasında dönüşümlü olarak devam etmesine ve “Kureyşlilik” kavramının önemli bir meşruiyet unsuru olarak görülmesine neden olmuştur.

Tartışmalarda geçen rivayetlerde “İmamlar Kureyş'tendir” veya “Halife Kureyş'tendir” sözü, İslâm'ın erken dönemlerinde siyasî liderliğin Kureyş kabilesine ait olduğunu vurgulamak amacıyla kullanılmıştır. Rivayet, peygamberlik ve halifelik makamının Kureyş kabilesine ait olacak şekilde bir sınırlandırma getirmiştir. İbn Hanbel'in naklettiği, “Kureyş'ten olan on iki halife geçene kadar din kaim kalacaktır.”³⁰¹ Rivayette, dinin devamı için on iki Kureyşli halife gelene kadar varlığını sürdüreceği belirtilmiştir. Müslim'in (ö. 261/875) eserinde ise, dinin kıyamete kadar ya da tüm halifelerin Kureyşli olması şartıyla devam edeceği ifade edilmiştir.³⁰² Bu da yine Kureyş kabilesinin siyasî liderliğinin önemini vurgular. Rivayetlerle, diğer Arap kabilelerinden gelenlerin yönetimde yer alması taleplerinin engellendiği görülmektedir. Bu durum, İslâm toplumunda Kureyş kabilesinin liderlik konusundaki önceliğini ve kabile üyelerinin siyasî pozisyonlarda daha fazla yer almasını sağlamıştır.

²⁹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'el-Kâtib el-Hâşimî, *et-Tabakât'ül Kebir; et-Tabakâtü'l-Kübrâ Thk.* Muhammed Abdulkadir, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990, c. III, s. 613- 617.

²⁹⁹ Ma'mer b. Raşid, *el-Cami*, tahkik Habibu'r-Rahman el-A'zami, s. 58.

³⁰⁰ İbn Kuteybe, *el-İmâmeve's-Siyâse*, çev. Cemalettin Saylık, Ankara Okulu Yayınları, 2017, s. 9; Ahmet Akbulut, “Hz. Muhammed Sonrası ilk Siyasî Krizin Teolojik Yansımaları”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2006, c. 4, sy. 2, s. 7.

³⁰¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IX, 217, IX, s. 221.

³⁰² Müslim, *İmare*, 10.

İslâm tarihinde Araplar arasındaki kabile aidiyeti ve soy konusu oldukça önemlidir. İslâm öncesi dönemde Arap Yarımadası'nda farklı kabileler ve kabile kolları bulunmaktaydı. Bu kabileler arasında Kahtânîler ve Adnânîler en önemli iki kabileydi. Kahtânîler, “hakiki Araplardan” geldiğini iddia eden bir kabile koluydu. Onlar, Hz. İsmail'in Yemen asıllı Cürhümlü bir kadınla evlenmesiyle soyunun devam ettiğini ve bu nedenle Araplığın kökeninin kendilerinde olduğunu savunmuşlardır. Kendilerini “Arab-ı âribe” olarak nitelerler ve üstün olduklarını düşünmüşlerdir. Adnânîler, Hz. İsmail'in soyundan gelen Araplar olarak kabul edilirler. Kureyş kabilesi de Adnânîler arasında önemli bir kabiledir.³⁰³ Bu tarihsel ayırım, Arap kabileleri arasında gurur ve üstünlük duygularını kabartmış ve sosyal ilişkileri etkilemiştir.³⁰⁴

Kahtân'ın Kehlân kolundan gelen Evs ve Hazrec kabileleri, Yahudilerin kışkırtması sonucu birbirleriyle birçok savaş yapmış ve düşman olmuşlardır.³⁰⁵ İslâm'ı kabul etmelerinden sonra Ensâr ismini almışlardır.³⁰⁶ Ancak Resulullah'ın vefatından sonra, kadim kabilecilik anlayışı tekrar gün yüzüne çıkmıştır. İlk halifelik girişimi Ensar'dan Hazrec'in reisi Sa'd ibn Ubâde'den gelmiştir. Diğer Ensar'dan Evs kabilesi, Hazrec'le olan daha önceki muhalif tutumları nedeniyle Sa'd'ın yerine Ebû Bekir'e biat etmişlerdir.³⁰⁷ Hatipoğlu'na göre, hilafetin kabileye dayalı olması, İslâm inancına uygun değildir. Bu durumu, O, “kavmiyetçilik” olarak niteler ve bunun İslâm'a aykırı olduğunu savunur. İslâm'ın temel öğretileri, insanların üstünlüğünün takva ve ahlakla belirlendiğini ve kabileye dayalı ayrımcılığın İslâm'ın ruhuna aykırı olduğunu ortaya koymuştur.³⁰⁸ Nitekim “İmamlar Kureyş'tendir” ifadesinin, Beni Sakife toplantısında Hz. Ebû Bekir tarafından dile getirildiği belirtilmiştir.³⁰⁹ Fakat yönetimde söz sahibi olmak isteyen her iki gurup kendi faziletlerini de ifade etmiştir.³¹⁰ İlk etapta Ensar ve Muhacir'in, Halifenin kendilerinden olması fikrini ileri sürmeleri, daha sonra Ensar'ın iktidarın paylaşılması teklifinde bulunması, halifelerin Kureyş'ten olması yönünde peygamberî bir hükmün gündemde olmadığını göstermektedir.³¹¹

³⁰³ İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, thk. Umar Abdus Selam Tedmuri, 1417/1997, c. I, s. 93.

³⁰⁴ İbn Hanbel, c.V, s. 411.

³⁰⁵ Ahmet Önkâl, “Hazrec (Benî Hazrec)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1998, İstanbul, XVII, s. 143-144

³⁰⁶ İbn Hişam, *Sîre*, I, s. 10.

³⁰⁷ Mehmet Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği; İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik*, Kitâbiyât, Ankara, 2005, s. 160.

³⁰⁸ Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği; İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik*, s.127.

³⁰⁹ “Ebû Bekir, toplantıda; “Emîrlar bizden, vezirler (yardımcılar) sizden olmalıdır. Bu iş (yöneticilik/emâret), Kureyş haricinde birisinde olursa, Araplar bunu kabul etmez. Hatta ileri gelenleriniz bilir ki, Resûlullah, İmamlar Kureyş'tendir.” buyurdu. Belažuri, *Ensab*, c. I, s. 582, 584.

³¹⁰ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası –Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı–*, Otto, 2016, s. 56.

³¹¹ Mehmet Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği; İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik*, Kitâbiyât, Ankara 2005, s. 160.

Hatiboğlu ravî tedkiklerine girmeden Kureyş hakkındaki rivayetleri değerlendirir. “Rasulullah Kureyş içinde orta nesebdir. Kureyş kollarından herbiri onu doğurmuş olmakta eşittir.”³¹² rivayeti Haşimî, Emevî veya Abbasî’lerin aralarında pek çok anlaşmazlıkları olsa da ortak buluştukları değer Kureyşlilik olduğunu ifade eder. Bu durum, Arap olmayanlarda özellikle Farisiler arasında, kıskançlık ve hased duygularını ortaya çıkarmıştır. Bu seçkinlikten mahrum kalmamak için “Allah’ın, mahlûkatı arasından seçtiği iki zümre vardır: Araplardan Kureyş gayrı-Araplardan da Farslar.” rivayeti gündeme gelmiştir.³¹³ Kureyş’in dünya imtiyazının yanında ahiretteki konumlarının yüceliği de unutulmamıştır. Nitekim “Kıyamet günü Kureyş insanların önündedir.” rivayeti Kureyşin ahiret yurdundaki seçkinliğinin devam ettiğini göstermektedir.³¹⁴ Kureyş’lilerin, siyaset alanındaki üstünlüğü, ilim alanında da devam ettirilmiştir. “Kureyşli bir âlimin ilmi, yeryüzünü kuşatacaktır.” rivayeti onların ilmî donanımlarının zenginliğini ifade etmektedir.”³¹⁵ Yine Kureyşin de zaman zaman hata yapabileceği göz önünde bulundurularak muhalif bir eyleme sebebiyet vermemek ve kalbi bir nefretin oluşmasını engellemek için “Kureyş’in sözünü tutunuz, fiilini bırakınız”³¹⁶ rivayeti sükûneti sağlama amacı taşımaktadır. Hatipoğlu, Hz. Peygamber döneminde Kureyşli olmanın dinî bir üstünlüğü bulunmadığı halde Hz. Peygamber’den sonra halifeyi belirleme sürecinde Kureyş’in yüceltilmesini siyasî bir tavır olarak görmektedir. İlk Halife seçiminde gündem olan Kureyş meselesinin, önceden gelen Kureyş hâkimiyetinin ve siyasî üstünlüğünün toplumun istikrarını sağlamak için bir siyasî manevra olduğunu ifade etmektedir. O, iktidarın kendi otoritesini sürdürebilmesi için peygambere dayanan bir desteğe ihtiyaç duyduğunu ve bu nedenle, Kureyş lehinde rivayetlerin çıktığı kanaatindedir.³¹⁷

Zamanla “İmamlar Kureyş’tendir” ifadesi hadis şeklinde yayılmış ve Arap toplumu içinde kabilecilik anlayışının etkisiyle şekillenmiştir.³¹⁸ Hz. Peygamber sonrası yöneticinin belirlenmesinde cahiliye döneminin siyasî değerlerine dönen Kureyşin ileri gelenleri muhaliflerini ikna ederek devlet başkanlığını elde etmişlerdir.³¹⁹ Her ne kadar Şii anlayışın esasında Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali’nin imam/halife olarak tayin edilmiş olduğu fikri kabul edilse de Beni Sakife toplantısında Hz. Ali’nin hilafet/imameti hakkında bir nass ileri

³¹² İbn Sa’d, *et-Tabakatü’l-Kübra*, Beyrut, 1957-8, c. I, 24/4, I-VIII,

³¹³ İbn Hacer, *İsabe fî Temyizi’s-Sahabe*, I-VIII, Mısır, 1970-2; Mehmet Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği; İslâm’da İlk Siyasî Kavmiyetçilik*, s. 189.

³¹⁴ Müsned, VII, 35; Buhari, 61.

³¹⁵ Beyhaki, *Menakıbu’s-Şafii*, I, 25, I-II, Mısır, 1971.

³¹⁶ İbn Sa’d, *et-Tabakatü’l-Kübra*, VI, 28/18; Müsned, IV, 260

³¹⁷ Mehmet Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği; İslâm’da İlk Siyasî Kavmiyetçilik*, s. 199.

³¹⁸ İsrail Balci, “İmamlar/Halifeler Kureyş’tendir” İddiasının Kritiği,” *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, sy: 40, s. 31.

³¹⁹ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası- Alevi Sünni Ayırışmanın Arka Planı*-Otto, s. 81.

sürülmemiştir. Hz. Ali hilafetin/imametini kendi hakkı olduğunu da ilan etmemiştir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde, Hz. Ali'nin adı geçen halifelere biatında bir problem görülmemektedir. Aksine onlara zaman zaman danışmanlık yapmıştır.³²⁰

Hilafet tartışmalarının temelinde yatan sebeplerden biri de Kureyş'in iki büyük kabilesi Emevi-Haşimî arasında cereyan eden itibar elde etme, ataların dinî inançlarını devam ettirme arzusu, siyasî ve ekonomik çekişmelerdir. Mekke'nin fethine kadar Emeviler müşrikler tarafında yer alırken Haşimîler Hz. Peygamber'in yanında yer almıştır.³²¹ Emevilerin Müslüman olmaları ile birlikte kabileler arasında çekişme yumuşamıştır. Devlet idaresinde de görev almışlardır.³²² Ancak Hz. Ali'nin halife olması ile birlikte Emevî-Haşimî rekabeti ve çekişmesi tekrar canlanmıştır. Bu mücadelenin önceki dönemden farkı ise iki müslüman kabilenin dinî kaynakları da kullanmak suretiyle siyasî mücadele yapmış olmalarıdır. Emeviler iktidarları döneminde kendilerini tehdit edenlerin Hz. Peygamber yakınları da olsa bastırmak için hiç bir şeyden sakınmamışlardır.³²³

Halifenin Kureyşli olmasının, siyaseten daha uygun ve makul bir tercih olarak değerlendiren İmam Mâtürîdî'ye göre halifenin Kureyşli olmasının sebebi, sosyal ve politik nedenlerden kaynaklanmaktadır. Zira Kureyş kabilesi, Arap toplumu içinde siyasî ve sosyal açıdan önemli bir konuma sahipti ve İslâm'ın yayılmasında büyük rol oynamıştı.³²⁴ Bu yaklaşım, İslâm siyaset düşüncesinde halifenin belirlenmesi ve niteliklerine ilişkin çeşitli tartışmaların temelini oluşturan önemli bir bakış açısıdır. Siyasî ve idarî yönleri kuvvetli yöneticinin adıl bir şekilde yönetim göstermesi gerektiği vurgulanır.³²⁵ Ebû Bekir'in Halife belirlenmesi, Müslümanların genel uzlaşısına dayanmasının yanında Kureyş kabilesinden olması önemli bir faktördü, çünkü Kureyş kabilesi Arap toplumunda önemli bir konuma sahipti ve liderlik konusunda saygın bir geçmişe sahipti. Ancak Mâtürîdî düşüncede Ebû Bekir'in halife olma gerekçesi sadece Kureyşli olması, Hz. Peygamberin en yakın arkadaşı, ilk Müslümanlardan olması, İslâm'ın yayılmasında büyük rol oynamasının yanında onun devlet yönetiminde liyakât sahibi olması ve İslâm devletine olan hizmetleri de önem arz etmektedir.³²⁶

³²⁰ İbn, Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kübra*, 463-4; Hasan Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, cilt: XXXVI, s.106, 104.

³²¹ İbrahim Sarıçam, *İslam Öncesinden Abbasilere Kadar Emevî-Haşimî İlişkileri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2022, s. 105

³²² Sarıçam, *İslam Öncesinden Abbasilere Kadar Emevî-Haşimî İlişkileri*, s. 183.

³²³ Sarıçam, *İslam Öncesinden Abbasilere Kadar Emevî-Haşimî İlişkileri*, s. 245, 376.

³²⁴ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fi-Usuli'd-Din*, c. 2, s. 436, 437, 449.

³²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. III, s. 293; Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. II, 438.

³²⁶ Nesefî, *Temhid fi Usuli'd-Din*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2020, s. 460

Mâtürîdî'nin düşünceleri diğer düşünürlerin görüşleriyle benzerlikler göstermekle birlikte onu diğerlerinden farklı kılan kendine has düşünce yapısı göz ardı edilmemelidir.³²⁷ Mâtürîdî, toplumda farklı kabilelerin ve grupların bir arada yaşamasının önemine vurgu yapar ve İslâm'ın kucaklayıcı ve uzlaşmacı yapısını öne çıkarır. Onun düşüncesinde din-siyaset ilişkisi, insanların birbirleriyle uyum içinde yaşayabileceği bir ortamın sağlanması amacını taşır. Ona göre insanların bir arada huzurlu bir şekilde yaşayabilmeleri için toplumsal düzenleme ve yöneticiye ihtiyaç duyulduğu açıktır.³²⁸ Mâtürîdî'nin düşüncesinde imamet, İslâm toplumunun düzenini sağlayan hukukî ve toplumsal düzenlemeyi ifade eder. Akıl, imametın işleyişini anlamak ve yöneticilerin nasıl olması gerektiğini belirlemek için önemli bir rehberdir, denilebilir.

Mâtürîdî, imameti Allah tarafından seçilen ve Peygamber tarafından tayin edilen bir liderlik makamı olarak gören Şîa'nın imamet düşüncesini eleştirir. Şîa, Hz. Ali'nin ve soyunun kutsallığını kabul eder ve imametın Hz. Ali'nin soyundan kıyamete kadar devam edeceğine inanır.³²⁹ Mâtürîdî'ye göre Hz. Peygamber'e yüklenen sorumluluğu ve tebliğ görevini “Şüphesiz biz sana ağır bir söz vahyedeceğiz.”³³⁰ mealindeki ayet peygamberlik makamının önemine ve ağırlığına vurgu yapar. Ona göre, peygamberlik Allah'ın seçtiği özel kişilere verilen bir vazifedir ve peygamberler vahiy yoluyla Allah'ın mesajlarını insanlara iletmekle görevlendirilmiştir. Şîa'ya göre imam, Allah tarafından tayin edilen masum bir liderdir ve onun görevi, İslâm toplumuna rehberlik etmektir.³³¹ Onlar imamet başlığı ile siyaseti dine dayandırmışlardır. Mâtürîdî'nin Şîa'ya yönelik eleştirisinin temel amacı hilafetin Kur'an, Sünnet ve akl-ı selim ile anlaşılmasını sağlamaktır.³³² Ona göre hilafet, doğrudan Allah tarafından tayin edilen bir liderlik şekli değil, toplumun mutabakatı ve ictihadı ile şekillenen bir yönetim şeklidir. İnsanlar tarafından yeryüzünün imar ve yönetimi için görevlendirilen bir liderlik rolüdür.³³³ Bu düşünce, hilafet konusunun siyasî, toplumsal ve ictihadî bir kavram olarak ele alınmasına zemin hazırlamıştır.

³²⁷ Mâtürîdî, *Tevîlatü'l-Kur'an*, I, s. 234.

³²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. I, s. 441-446.

³²⁹ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, çev. Hasan Onat-Sabri Hizmetli-Sönmez Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2004, s.16; Bayram Ayhan, “Hilafetin Nass ile Tayini Meselesi” *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* (Aralık / December 2018/2), s.83; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. IV, s. 116.

³³⁰ Müzzemmil, 73/5.

³³¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. V, s. 290; Hasan Onat, “Şii İmamet Nazariyesi (Kuleyni, Kummi ve Tusi'nin Görüşleri Çerçevesinde)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, c. 32, s. 91; Corci Zeydan, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, c. 2, çev. Nejdî Gök, 2012, s. 62.

³³² Sıddık Korkmaz, *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*, s.95.

³³³ Nesefî, *Tabsîrat'l-Edille Fi-Usuli'd-Din*, 449; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. XII, s. 263, c. I, s. 108.

1.6. Maturidi'nin Din-Siyaset Anlayışına Etki Eden Faktörler

İslâm düşüncesine etki eden nedenler hem içten hem de dıştan kaynaklanmaktadır. İslâm düşüncesini besleyen ve temel referanslar olarak kabul edilen Kuran ve Sünnet iç sebeplerdir. Dış sebepler ise Müslümanların fetihlerle karşılaştığı yabancı kültürler ve etkileşimlerdir. Müslümanlar, Şam (14/635), Halep (16/637), Cündişapur (17/638), Harran (19/640) ve İskenderiye (20/642) gibi önemli şehirleri de içine alan fetihler gerçekleştirmiştir. Bu fetihlerle birlikte İslâm toplumu, farklı kültürlerle ve medeniyetlerle etkileşim içine girmiştir. Fetihler Müslümanların düşüncesine zenginlik vermiş, çeşitli düşünce akımlarının oluşmasını etkilemiştir. İlim, felsefe, tıp, matematik, astronomi gibi çeşitli bilim dallarının gelişimine de katkı sağlamıştır. Karşılaşılan fikir ve akımlar, İslâm toplumunun düşünce zenginliğini yansıtırken aynı zamanda anlaşmazlıklara ve tartışmalara da yol açmıştır.³³⁴ Yine Yunan düşüncesinden alınan bazı kavramlar ve yöntemler³³⁵ Müslümanların meseleleri daha geniş bir yelpazede ele almalarını ve çeşitli düşünce okullarının ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Dinî anlama, yorumlama ve hayata geçirmedeki farklılıkların insanların fitratı ve yaşadığı çevre ile yakından ilişkisi vardır. Pek çok itikadî-siyasî ve fikhî-amelî mezhebin çıkmasının sebebi de budur. Kutlu, din anlayışına yaklaşım biçimlerine göre zihniyet türlerini değerlendirmiştir. Toplumsal hayatın değişimini kabullenememe, tavizsiz dindarlık anlayışını tercih, nasları olduğu gibi anlama, gelenekçi din anlayışı ve rey düşmanlığı gibi düşünce türlerinin yanında akla ve aklın işlevine önem veren zihniyet tipi de vardır.³³⁶ Yine İslâm düşüncesini anlamada iki farklı metodolojik yaklaşım olan ehli-hadis, ehli-rey ayrımı,³³⁷ Müslüman toplumunda fıkıh ve kelam gibi disiplinlerde tartışmalara ve farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ehl-i Hadis, akıl yürütme ve kıyas gibi yöntemlere daha az önem veren ve Peygamber'in örneğinde, dinin aslını koruma refleksiyle dinî görüşlerini hadislerle temellendirenlerdir. Ehl-i Rey ise delile dayanarak sonuç çıkarılması yeni gelişmeler karşısında, hakkında nass bulunmayan bir meselenin neden ve illetlerini araştırarak sonuca varan bir düşünce sistemidir. Basra, Küfe ve Bağdat gibi İslâm medeniyetinin önemli merkezlerinde ehli rey ekolü güçlü bir şekilde etkili olmuştur.³³⁸ Bu süreçte özellikle Eski Yunan filozoflarının düşünceleri, İslâm düşünürlerini etkilemiştir ve din ile felsefe arasındaki gerilimi gidermeye ve dinle uyumlu bir siyaset felsefesi geliştirmeye yönelik çabalar dikkat

³³⁴ Hamdi Onay, "İslâm Felsefesinin Oluşum Sürecinde İskenderiye Akademisinin Rolü", e-Journal of New World Sciences Academy, 2011, c. 6, S. 2, 2011, s. 224.

³³⁵ İsa Yüceer, "Kelam İlminin Felsefeleşmesi Süreci", *Yüzüncü Yıl Üniveitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.3, 2000, s. 61.

³³⁶ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 56-62.

³³⁷ Şehristânî, *el-Milel*, II, s. 12

³³⁸ Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler (Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi)*, Kitabiyât, Ankara, 2000, s.57.

çekicidir. Farabi ve Kindî'ye göre, bilim ve felsefe, dinin esaslarına uygun olarak kullanılmalı ve dinin anlaşılmasına yardımcı olmalıdır. İbn-i Sinâ ise, ahlakî değerleri ve akılcı prensipleri siyasetin temelinde görmüş ve ideal bir toplumun akıl ve adâletle yönetilmesi gerektiğini savunmuştur.³³⁹ Bu düşünürlerin çabaları, aynı zamanda dinle uyumlu bir siyaset felsefesi geliştirmeye yönelik önemli adımlardır. ³⁴⁰ Müslümanlar, yeni fetihlerle farklı medeniyetlerle buluşmuşlar ve bu karşılaşmalar, özellikle Hind ve İran medeniyetleri, İslâm siyasi kültürü üzerinde etkili olmuştur. Bu medeniyetlerdeki otoriter ve kutsal bir kimliğe sahip kral/imparator anlayışı öne çıkmaktadır. Kisra siyaseti, temel olarak mutlak itaat ilkesine dayanır ve halkın mutluluğunun, yöneticilere tam bir itaatin sağlanmasıyla mümkün olabileceği düşüncesine dayanır. Bu etkileşimde, Pehlevî dilinde yazılmış olan Bûrzu'e'nin *Kelile ve Dimne* adlı eserinin Arapça'ya çevrilmesi önemli bir rol oynamıştır. Bu çevirinin yapılmasında İbnü'l-Mukaffa (ö. 142/759), Kisra siyasi kültürünün etkilerini İslâm siyaset anlayışına taşıyan önemli bir kişidir. ³⁴¹ Halifenin gücünün ilahî bir kaynağa dayandırılmasını ve dinî görünümünün sürdürülmesinde “Sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir. Ona hürmet edene Allah da hürmet gösterir. Onu küçük düşüreni de Allah zelil eder.”³⁴² rivayeti, sultanın yüceltilmesi için esas alınmıştır. Emevîler, Abbâsîler, “halîfetullah” veya “zıllullâhi fi'l-arz” lakabını kullanmışlardır. Bu durum “Kral Tanrı” anlayışının İslam siyaset düşüncesine uyarlanmasına imkân vermiştir. Eski Türk devletlerinde de kabul edilen kralların kutsallığı anlayışı rivate uyum sağlamış ve Türk İslâm sultanları da “zıllullâhi fi'l-arz” ile sıfatlanmışlardır.³⁴³ Bu düşünce tercüme eserler nedeniyle Fars siyaset anlayışının bir uzantısı olarak da kabul edilebilir. Sultanın kutsallaştırılması iktidarın meşrulaştırılması, kader inancının istismar edilmesi için ilahî bir kaynağa dayandırılma anlayışı geçerliliğini her dönem korumuştur. Matürîdî, Kitap, Sünnet ve Müslümanların icmasında çözüm arar. Eğer bunların birinde çözüm bulamazsa içtihatla hüküm verir.³⁴⁴ Bu yaklaşım, sorunlara karşı çözüm ve yeni meselelere yeni ilkeleri ortaya çıkarmak bir yoldur. Ayrıca bu düşünce sistemi

³³⁹ Ahmet Cevizci, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Say Yayınları, 1999, s. 81-82.

³⁴⁰ Ebü'l-Hasenâli B. El-Hüseyn B. Ali el-Mes'udî, *Kitâbü'l-Tenbih ve'l-İrşad (Coğrafya ve Tarih)* Ramazan Şeşen, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2016. Fakhry M., “İdeal Devletin Bozulması: Platon, İbn Rüşd ve İbn Haldûn”, çev. Ali Kürşat Turgut, *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2013, c. 13, Sy. 3, s. 227; Ebû Nasr El-Farabi, *İlimlerin Sayımı (İhsâ'ül-Ulûm)*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul 1955, Maarif Basımevi, s. 42; Muhammed Abid Cabiri, *İslâm'da Siyasal Akıl*, Terc. Vecdi Akyüz, Kitapevi Yayınları, İstanbul, 1997, s.197, 204. Mustafa Çağrı, “Mâverî'de Siyaset Ahlâkı”, *İslâmiyat*, sy. 6 (1), 2003, s. 91; Mâverî, *Edebü'd- Dünyâve'd-Dîn*, Thk. Yasin Muhammed Sevvâs, Beyrut-Dimeşk, Dâru İbn Kesir, 2018, s. 203.

³⁴¹ İbnü'l-Mukaffa, *Beydebâ, Kelile ve Dimne*, çev. Said Aykut, İstanbul, Şule Yayınları, 1999, s. 14.

³⁴² Beyhakî, *Şuabü'l-İman*, thk. Abdulalî Abdulhamid Hamid, 9/478-80.

³⁴³ Abdullah Taha İmamoğlu-Özkan Öztürk, “İslam Siyaset Düşüncesi Açısından Zıllullâh Hadisi ve İşâri Yorumları, *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2023, sy.: 12, s.73.

³⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kuran*, c.III, s. 259.

ile sultanın kutsallaşmasına imkân vermediği gibi onun denetlenebilirliğini ve hesap verilebilirliğini teşvik eder.

1.6.1. Mâverâünnehir’de Dini, Siyasî ve Kültürel Durum

Mâverâünnehir, Orta Asya’nın tarih boyunca önemli bir bölgesi olup, stratejik bir konuma sahipti. Bu bölge, doğuda İpek yolunu içine alan Çin, güneyde Baharat Yolu olarak bilinen Hindistan ve Afganistan ile batıda İran’ın kesiştiği bir noktada yer alıyordu. Bu coğrafi konumu, Maveraünnehir’i tarih boyunca ticaret ve kültürel alışverişin merkezi haline getirmiştir.³⁴⁵ Maveraünnehir, İslâm’ın yayıldığı dönemde idari açıdan Horasan’a bağlı bir bölgedir. Horasan, Buhara, Şâş, Semerkant ve Soğd gibi şehirlerden oluşuyordu. Özellikle X. yüzyılda İbn Havkal ve İstahri gibi coğrafya bilimcileri, Soğd bölgesinde büyük şehirlerden Buhara ve Semerkand’ı belirtmişlerdir.³⁴⁶

Mâverâünnehir stratejik ve ticari bir öneme sahip olmasının yanında zengin kültürel çeşitliliği de barındırıyordu. Bölge, İran, Hindistan ve Çin medeniyetlerinin kesişme noktasında yer alıyordu, bu da farklı kültürlerin ve medeniyetlerin bu coğrafyada buluştuğu bir merkez haline gelmesine sebep oldu. Özellikle Ebû Mansûr Mâtürîdî’nin *Kitabü’t-Tevhîd* adlı eserinde bölgenin düşünce zenginliğini ortaya koymaktadır. Eserde, Senevîlerin zulmet ve nur şeklinde iki ayrı tanrı benimsediği, Sümeniyye akımının nesnelerin ezeli oluşunu ve âlemin ezeli nesnelerin birleşmesiyle meydana geldiğini savunduğu, ayrıca Yahudilik ve Hristiyanlık hakkında da geniş bir bilgi sunulduğu görülmektedir.³⁴⁷ Bu çeşitli düşünce sistemleri ve inançlar, bölgesinin zengin kültürel dokusunu yansıtmaktadır. Bölgede, Mu’tezile, Cebriyye, Şia, Haşviyye, Kerrâmiyye gibi İslâm düşünce okullarının yanı sıra Yunan felsefesi de biliniyordu. Bölge, farklı inançlar ve felsefî akımların etkileşimiyle zengin düşünsel çeşitliliğe ev sahipliği yapmıştır.³⁴⁸

Soğdlular, ticaret konusundaki yetenekleri ve çok dillilikleri sayesinde hem Budizm hem de Maniheizm gibi farklı dinleri Türklerle karşılaştırmıştır. Maniheizm, din-siyaset ilişkisinde ruhban sınıfı ve din teşkilatının önemli bir rol oynadığı yapıya sahipti. Uygurlarda Maniheizm, resmi din olarak zirveye ulaşmıştır. Bu dinin ruhban sınıfı, Türk devlet

³⁴⁵ İbn Vazıh Ahmed b. İshak b. Ca’fer Yakubi, *Kitabu’l-Büldan*, Matbaatü’l-Gâri, 1939, s. 293.

³⁴⁶ Eşref Buharalı, “İstahri ve İbn Havkal’ın Haritalarına Göre Maveraünnehir”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Aralık Sy., 99, Ankara, 1995, s. 30.

³⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhîd*, s. 239-243, 307.

³⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhîd*, s. 232; Günay Ünver, Harun Güngör, *Türklerin Dini Tarihi*, Berikan Yayınları, Kayseri, 2015, s. 190-192; Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi-Alparslan ve Zamanı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, c. III, s. 33; Şerafettin Turan, *Türk Kültür Tarihi-Türk Kültüründen Türkiye Kültürüne ve Evrenseliğe*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2002, s. 132; Yonca Anzerlioğlu, “Tarihî Verilerle Karamanlı Ortodoks Türkler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Ankara, 2009, Sy. 51, s. 187-188.

kademelerinde görev almıştır.³⁴⁹ Maniheizm, bölgedeki dinlerin ve kültürlerin karmaşık etkileşimini yansıtan bir örnektir. Farklı inançların ve kültürlerin bir araya gelmesiyle şekillenen bu din, Türk toplulukları üzerinde de belli bir etki bırakmıştır.³⁵⁰

Türklerin siyasal kültüründe, sosyal yapı, ekonomi, coğrafya, inanç sistemi, hukukî düzen ve siyasî organizasyon gibi unsurlar bulunmaktadır. Türkler Uygurlar döneminde yerleşik hayata geçmiştir.³⁵¹ Türklerin yerleşik hayata geçişinin ardından, (126/744) devlet kurumu Türk siyasal kültüründe büyük bir öneme sahip olmuştur. Mâverâünnehir bölgesindeki Türk hanedanlıkları, tarih boyunca belirgin bir varlık göstermiş olsa da siyasî ve kültürel ağırlık Sâsânîler'e aitti. Onlarda Dihkanlık sistemi önemli bir idarî yapı olarak kabul ediliyordu. Bu sistemde, büyük arazi sahipleri aynı zamanda gücün de sahipleriydi.³⁵²

Sâmânî hanedanlığı dönemi (819-1005), Mâveraünnehir bölgesinde kültürel ve entelektüel gelişmenin yaşandığı bir dönem olarak öne çıkar. IX ve X. yüzyılların ortaları olan bu dönemde özellikle Semerkand şehri, fikrî gelişmelerin merkezi haline gelmiştir. Sâmânî yöneticilerinin kültüre ve bilgiye verdiği önem, bölgenin entelektüel yaşamını canlandırmış ve bilimsel, sanatsal ve felsefî alanlarda büyük bir merkez haline gelmesini imkân sağlamıştır.³⁵³ Bu sayede Semerkand ve Mâverâünnehir, hem bölge içinde hem de geniş coğrafyada bilgi ve kültür merkezi olarak tanınmış ve etkisini sürdürmüştür.

Ortaçağın en önemli ticaret yollarının kesiştiği noktalardan biri olan Mâverâünnehir, devletler ve imparatorluklar için stratejik bir merkez olarak görülmüştür. Bölge, İslâm öncesi ve sonrasında İslâm kültür ve medeniyetinin ilim ve kültür merkezi olarak öne çıkmıştır. Bu coğrafi konumu ve zengin tarihi, bölgenin İslâm kültürüne ve medeniyetine büyük katkılar sağlamasını mümkün kılmıştır. Mâverâünnehir'in coğrafi yapısı, sosyal dokusu, kültürel geçmişi ve siyasî havası, Mâtürîdî'nin eğitimini, düşünce ve fikirlerini derinden etkilemiştir. Onun yetiştiği ortam, araştırma yapma ve ilim aktarma konusunda son derece elverişli olmuştur.

³⁴⁹ V.V.Barthold, "Four Studies on the History of Central Asia", Vol. I, *Bill*, 1956, s. 411; Münevver Ebru Zeren, "Uygurlarda Maniheizm Etkisi Altında Gelişen Din-Devlet İlişkisi", *Journal of Old Turkic Studies*, c. I, sy. 2, 2017, s. 157.

³⁵⁰ Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi, Ötüken*, Neşriyat, 2003, s. 45, 66. W. Barthold, M. Fuad Köprülü, *İslâm Madeniyeti Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1984, s. 47; Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihi'ne Giriş*, İsmail Akgün Basımevi, İstanbul, 1981, s. 97, s. 112.

³⁵¹ Yıldız Deveci Bozkuş, "İslamiyet Öncesi Dönemin Türk Kültür ve Uygarlığına Genel Bir Bakış" *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 24, Sy.: 1, Mart 2022, s. 331.

³⁵² V.V. Barthold, "Four Studies On the History Of Central Asia," Vol. I, *Bill*, 1956, s. 112. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, London, E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1977, s. 222-223; Osman Aydın, *Fethinden Samanilerin Yıkılışına Kadar, 93-389/711-999 Semerkant Tarihi*, İslâm Araştırmaları (İSAM) Yayınları, İstanbul, 2011, s. 175.

³⁵³ Philip Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm tarihi*, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi, İstanbul, 1980, c.1, s. 727.

1.6.2. Samâniler Dönemi Din Siyaset İlişkisi

Müslümanlar, Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra Şam, Suriye, Kudüs, Filistin ve Medain'i fethetti.³⁵⁴ Türklerle ilk karşılaşmanın, Mâverâünnehir'de ilerleyen ordulardan rahatsızlığı dile getirilen mektupta Hz. Ömer döneminde olduğu anlaşılmaktadır.³⁵⁵ Emeviler döneminde Kuteybe b. Müslim'in (ö. 86 / 705) komutasında fetihler hızlanmıştır. Buhara, Semerkant, gibi önemli şehirler ve çevresi İslâm topraklarına katılmıştır.³⁵⁶ Türklerin, Çinlilere karşı Müslümanlardan yardım istemesiyle Abbasîler döneminde Ziyâd b. Sâlih komutasında yardım çağrısına cevap verilmiştir.(133/751) yılında gerçekleşen Talas Savaşı ile Çinliler mağlup olmuştur.³⁵⁷ Savaş sonrasında Türk ve Araplar arasında devam edegelen mücadele dostluğa dönüşmüş ve İslâm, Türkler arasında hızla yayılma imkânı bulmuştur.³⁵⁸ Talas Savaşı, tarihsel bir dönüm noktası olarak kabul edilir ve Türkler ile Müslüman Araplar arasındaki ilişkileri etkileyen önemli bir olaydır. Bu savaşın sonuçları, bölgedeki siyasî ve dinî dinamikleri etkilemiş ve İslâm'ın daha yaygın olarak benimsenmesine katkı sağlamıştır.³⁵⁹

Türkler, İslâm'ı kabul etmeleriyle birlikte Kur'ân'ı anlama ve doğru bir şekilde uygulama amacıyla tercüme çalışmalarına başlamışlardır. Kur'ân'ın tamamının ilk tercümesi, Samânî hanedânı döneminde Mansur b. Nuh (iktidar dönemi 961-976) zamanında gerçekleştirilmiştir. Bu tercüme çalışmasında Muhammed ibn Cerir et-Taberi'nin tefsiri temel alınmıştır. Tercüme edilen metinlerde Arapça kelimelerin karşılıkları, Farsça kelimelerle açıklanarak tercüme edilmiştir.³⁶⁰ Kur'ân'ın ilk kez Türkçe'ye çevrilmesinin zamanını kesin olarak belirlemek zor olsa da, Farsça çeviri sırasında yer alan İspicablı Argu Türkü'nün bulunması aynı zamanda Türkçe'ye de çeviri yapıldığına dair bir kanaat oluşturmaktadır.³⁶¹

Türklerin İslâmlaşma süreci VIII. yüzyılda başlayıp XV. yüzyıla kadar devam etmiştir. Bu süreç boyunca Türkler, İslâm dünyasındaki farklı mezhep ve ekolleri tanımış ve onlardan

³⁵⁴ Bernard Lewis, *-Ortadoğu-Hristiyanlığın Başlangıcından Günümüze Ortadoğunun İkibin yıllık Tarihi*, çev. Selen Y. Kölay, Arkadaş Yayınları, Ankara, 2003, s. 64.

³⁵⁵ Ebû Cafer Muhammed b. Ceîrîr Taberî, *Tarih-i Taberî*, çev. Mehmet Faruk Görtünca, Sağlam Yayınevi, İstanbul, c. 3, s. 500

³⁵⁶ İbnü'l Esir, *el-Kamil Fit-Tarih*, c.III, s. 470.

³⁵⁷ Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihi'ne Giriş*, İsmail Akgün Basımevi, İstanbul, 1981,s.60; Nesimi Yazıcı, *İlk Türk – İslâm Devletleri Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992, s. 15.

³⁵⁸ Ahmet Taşağıl, "Talas Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2010, c.XXXVIII, s. 501.

³⁵⁹ Taberî, *Tarih-i Taberî*, VI/475; İbnü'l Esir, *el-Kamil Fit-Tarih*, c. IV, s. 573.

³⁶⁰ Eckmann, Janos "Eastern TurkicTranslations of the Kuran" (Kur'ân-ın Doğu Türkçesine Tercümeleri) çev. Ekrem Ural, *Türk Dil ve Edebiyat Dergisi*, c. XXI, 1973, s. 22.

³⁶¹ Z.V. Togan "Londra ve Tahran'daki İslâmî Yazmalardan Bazılarına Dair", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* III., 1959-1960, s. 135; Aysu Ata, *Karahanlı Türkçesi; Türkçe İlk Kur'ân Tercümesi* (Rylands Nüshası), Türk Dil Kurumu Yayınları, 854; Rylands Nüshası Mansur İbn Nuh döneminde heyetin yaptığı Farsça tercümeyi de kapsamaktadır.; A.Mingana, *Catalogue of theArabic Manuscripts in the John Rylands, Library Manchester*, Manchester 1934, s. 27-29.

etkilenmişlerdir. Mezhep ve ekoller Türklerin İslâmlaşma sürecine katkıda bulunmuşlardır. Abbasiler döneminde, Ebû Hanife'nin görüşleri, iman edenleri eşit kabul eden prensipleriyle öne çıkmıştır. Bu görüşler özellikle mevalî arasında kabul görmüştür.³⁶² IX. yüzyılda Müslüman bir bölge olarak kabul edilen Mâveraünnehir, Ebû Hafs Ahmed el-İclî el-Buhârî (217/832) gibi âlimlerin rehberliğinde Hanefî mezhebi bölgede yerleşmiştir. Hanefiler, IX. ve X. yüzyıllarda Maveraünnehir ve Horasan bölgelerinde yarı bağımsız devletlerin kurulduğu dönemlerde en büyük destekçilerini bulmuşlardır.³⁶³ Hanefî mezhebi ile Sâmanîler arasında devletin işleyişi ve yönetimi konusunda bir iş birliği ve uyum sağlanmıştır. Hanefiliğe destek veren ilk devletlerden biri olarak öne çıkmıştır.³⁶⁴ Hanefî düşüncesi, bu dönemde Maveraünnehir ve Horasan bölgelerinde önemli etki bırakarak devlet yönetimi ve toplumsal hayatta önemli bir rol oynamıştır. Samanîler'in ve diğer yarı bağımsız devletlerin desteğiyle Hanefilik, bölgede yaygınlaşarak kökleşmiş ve İslâm düşünce hayatına önemli katkılar sağlamıştır.

İslâm'ı ilk kabul eden Türk devletleri arasında İtil Bulgarları ve Karahanlılar yer almaktadır. Onlar genellikle Hanefî mezhebinin görüşlerini takip etmişlerdir. Bu durum, Türklerin Hanefiliği millî bir mezhep görüntüsü oluşturmalarına katkı sağlamıştır.³⁶⁵ Türklerin İslâmlaşma sürecinde farklı mezhep ve ekolleri tanımaları, İslâm dünyasının farklı yönlerini kavramalarını ve kendi dinî anlayışlarını şekillendirmelerini sağlamıştır.

Maveraünnehir bölgesi, Abbasî halifeleri tarafından atanan valilerce yönetilmiştir. Ancak Abbasî hilafetinin iç meseleleri ve hilafet merkezinden uzak olmanın etkisiyle, bölgedeki valiler zaman zaman isyanlar çıkarmış ve bağımsızlık arayışına girmişlerdir. Samanîler, bölgedeki Abbasî valilerinin isyanları ve bağımsızlık girişimlerini fırsat bilerek güç kazanmışlardır. Samanî hanedanı, (874-999) yılları arasında bölgeyi yönetmiş ve Abbasi halifesine bağlı vali sıfatıyla yarı bağımsız bir hâkimiyet kurmuştur. Hanedanın kurucusu, Nasr b. Ahmed'dir. (ö.250 /864) Samanîler, zaman içinde topraklarını genişletmiş ve en geniş sınırlara II. Nasr b. Ahmed (ö.301/914) döneminde ulaşmışlardır.³⁶⁶ Samanîlerin Maveraünnehir'deki yönetimi, bölgedeki siyasî ve kültürel tarih açısından önemli bir döneme

³⁶² Yusuf Ziya Yörükân, "İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmâm-ı Âzam Ebû Hanife", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 2-3 (Haziran 1952), s. 19.

³⁶³ Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-Takasim Fi Ma'rifeti'l Ekalim*, nşr. M.J. De Goeje, E.J. Brill 2015, s. 338, 339.

³⁶⁴ Barthold, V.V. *Turkestan down to the Mongol Invasion*, Oxford, 2nd edition, Internet Archive HTML5 Uploader, 1958, s.222-223. (10.10.2023)

³⁶⁵ M. Saffet Sarıkaya, "Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mezheplerin ve Tarikatların Yeri," *Yeni Türkiye Dergisi*, 2016, cilt: XXII, sy.: 82, s. 638.

³⁶⁶ Belazuri, Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Fütühu'lBüldan*, thk. Abdullah Enis et-Tübbâ-Ömer Enis et-Tübbâ, Beyrut, 1987, s. 593; Philip Hitti K., *Siyâsî ve Kültürel İslâm tarihi*, s.740.

işaret eder. Samanî hanedanı, bölgeyi bir kültür merkezi haline getirmiş, sanat, bilim ve edebiyatın gelişimine katkıda bulunmuştur. Samanîlerin hükümdarları, Maveraünnehir bölgesindeki siyasî ve kültürel tarih üzerinde kalıcı etkiler bırakmıştır.³⁶⁷

Soğd'lar, Çin'den Horasan'a kadar uzanan İpek yolunun ticaretini elinde bulundurduğu için, ticaretin yürütülmesi için kullanılan ortak bir dil olarak Soğdca önem kazanmıştır. Samanîler döneminde resmi dil olarak Farsça kullanılsa da, Ahmet b. İsmail'in (295/907-913) hükümdarlığı sırasında Arapça da resmi dil olarak kullanılmıştır.³⁶⁸ Semerkant şehrinde VIII. yüzyılda kâğıdın üretilmesi, ilim ve kültür açısından önemli bir gelişmeyi temsil etmiştir. Kâğıdın üretimi, yazılı eserlerin daha kolay ve yaygın bir şekilde çoğaltılmasını sağlamış, bu da bilim, edebiyat ve kültürün daha hızlı yayılmasına katkıda bulunmuştur. Semerkant ve Buhara şehirleri, III./IX. yüzyılda ilim, kültür ve İslâmî ilimlerde önemli bir seviyeye ulaşmıştır. Birçok bilim insanı, filozof ve edebiyatçı bu bölgede ya da yetişmiş ve eserler üretmiştir. Bu ilim ve kültür merkezleri, Mâveraünnehir'in zengin tarihini ve katkılarını yansıtan önemli unsurlardır.³⁶⁹

Samanoğulları devleti, Türkler arasında İslâm'ın kabulünde etkin bir rol oynamış ve Müslüman olduklarında Hanefiliği bir mezhepten ziyade dinin aslı gibi benimsemişlerdir. Samani hanedanlığı döneminde, Hanefilik bölgedeki etkinliğini artırmış ve Mâveraünnehir'de hâkim mezhep konumuna yükselmiştir. Samanoğulları dönemi boyunca Türk komutanlar, Hanefilik mezhebinin öne çıkmasını desteklemiş ve özellikle İsmâîliğe yakınlık gösterenlere karşı Sünnî savunmacı bir tavır sergilemişlerdir. Hanefilik, özgürlükçü yaklaşımıyla bölgedeki insanlar arasında tercih edilen bir mezhep haline gelmiştir.³⁷⁰

Samanîler döneminde Hanefî âlimlere resmi görevler verilmesi, Hanefî mezhebinin bölgede önemini vurgulayan bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Semerkand ve Buhara gibi bölgelerde Hanefilik sadece bir fikhî mezhep olarak değil, aynı zamanda Mutezile, Şia ve Karmatîlik gibi diğer akımlar ve düşüncelere karşı da desteklenmiştir. Ebû Nasr el-Iyâzî Mûtezilî fikirlere karşı on maddelik bir bildiri kaleme alarak Hanefî tavrını net bir şekilde göstermiştir.³⁷¹ Hanefî âlimlerden İshak b. Muhammed el-Hâkim es-Semerkandi'ye,

³⁶⁷ Ahmet Akbulut, "Hz. Muhammed Sonrası ilk Siyasî Krizin Teolojik Yansımaları" *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 4, sy. 2, 2006, s. 7; Osman Aydın, *Fethinden Samanilerin Yıkılışına Kadar, (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*, İslâm Araştırmaları (İsam) Yayınları, İstanbul, 2011, s. 399.

³⁶⁸ Köprülü, Fuat-Barthold W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 86, Ankara, 1984, s. 176.

³⁶⁹ Aref Chaker, "The Life of Abu Mansur Al-Mâtürîdî and the Socio-Political and Theological Context of Central Asia in the Tenth Century" *Australian Journal of Islamic Studies*, 1, 2016, s. 64.

³⁷⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti (1040-1092)*, Kronik Kitap, 2022, s. 52.

³⁷¹ Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâveraünnehir'de Ehl-i sünnet – Mutezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslâm araştırmaları Dergisi*, 9, 2003, s. 49.

(ö.342/953) *es-Sevâdü'l-Â'zam* adlı eserin yazdırılması da dikkat çekicidir.³⁷² Bu eser, devletin resmî ilmiyali olarak kabul edilmiştir. Bu iki yaklaşım sadece batıl ile mücadele amacını taşımakla kalmamış aynı gayeye hizmet ederek yeni bir devletin desteklendiği düşüncesini yansıtmıştır. Başka bir ifade ile Samanîler döneminde Hanefî mezhebinin bölgede resmî mezhep olarak benimsenmesini yansıtmaktadır.

İbn Fazlan'ın (ö.310/921) bölge hakkında verdiği bilgi, Hanefiliğin yaygınlığını gösteren önemli bir tarihi kaynaktır. İdil Volga Bulgar hükümdarı İlteber Almuş, Abbasî Halifesi Muktedir Billah'a elçi göndererek halkını aydınlatması için de âlimlerin gelmesini istemiş ve halife bu talebi olumlu karşılamıştır. Halifenin gönderdiği kervanda seyyah İbn Fazlan da bulunuyordu. O seyahatnamesinde, Hanefî-Şafî nüfuz tartışmalarının varlığına dikkat çekmekle birlikte Hanefî fakihlerin düşüncelerinin bölgede hâkim olduğunu vurgulamıştır.³⁷³

Mâtürîdî, Samanîler ve Türk Hakanlığı (Karahanlılar) gibi önemli siyasî güçler arasında geçen çekişmelerin gerçekleştiği bir dönemde yaşamıştır.³⁷⁴ Bu dönem Samaniler için oldukça zorlu bir süreç olmuştur; çünkü haksız kazanç sağlama, adaletsiz uygulamalar ve ağır vergi politikaları gibi sebeplerle toplumda birçok sorun ortaya çıkmıştır. Bu faktörler, toplumda guruplaşmalara ve bölünmelere sebep olmuştur. Mâveraünnehir'de dinî ve siyasî oluşumlar içerisinde Samanî iktidarına yakın duran ulema sınıfı ile iktidarın uygulamalarını desteklemeyen, mesafeli duran, muhalif bir diğer grup oluşmuştur. Mâveraünnehir halkı ve gaziler, iktidara mesafeli duran ve halkın çıkarlarını savunan âlimlerin fetvalarını alıyor ve onları takip ediyorlardı. İktidara yakın olan ulema ise Samanî hükümetini destekliyorlardı. Bu durum, dinî otoritenin ve etkinliğin iktidar ilişkileri içerisinde nasıl bir rol oynadığını göstermektedir. Mâtürîdî gibi âlimler, iktidara mesafeli duran ve yönetime eleştirel bir bakış açısını benimseyen isimler arasında yer almıştır. İktidara yakın olmayan ulema zâhid olarak isimlendiriliyordu, çünkü onlar dünya kaygılarından uzaklaşarak toplumsal adaleti savunuyorlardı.³⁷⁵ Hanlık ordusu Buhara'ya yaklaştığında, Samanî yönetimi halkı cihada çağırmıştır. Halk, resmî olmayan ancak güvenilir ve saygıdeğer olan fakihlere başvurarak bu

³⁷² Wilferd Madelung, "Horasan ve Mâveraünnehir'de ilk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", çev. S. Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, haz. Sönmez. Kutlu, Otto, Ankara, 2003, s. 89; Wilferd Madelung "Horasan ve Mâveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", çev. Sönmez Kutlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, c. XXXIII, s. 239

³⁷³ Ramazan Şeşen, *Onuncu Asırda bir Türkistanda bir İslâm Seyyahı İbn Fazlan Seyahatnamesi*, Bedir, 1975, s. 40.

³⁷⁴ Ömer Soner Hunkan, *Türk Hakanlığı (Karahanlılar)*, IQ Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2011, s. 109.

³⁷⁵ Anke Von Kuegelgen-Aşirbek Muminov, "Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara, Kitabiyat, 2011, s. 342.

durum hakkında fetva istemişlerdir.³⁷⁶ Bu fakihler, fitneye yol açmayacaklarını dile getirerek halkı Türk hakanlığına karşı cihaddan vazgeçirmeye çalışmışlardır. Çünkü Şîî Büveyhiler (334/945) yılında Bağdat'ı ve halifeyi baskı altına almıştı. Abbasî yönetiminin çaresiz duruma düşmesi sonucunda Samanî halkı, umutlarını Türk hakanlığına bağlamıştı.³⁷⁷

Mâtürîdî, dönemin iktidarına karşı muhalif bir tutum sergilemiştir. Hatta emirlerin adaletli olmayan eylemlerini eleştiren ve adaletsizliği kabul etmeyen bir fetva da ona atfedilmiştir. Bu fetvada, “Herkes tarafından kabul edilir ki sultan zorbadır. Zorbalık yapan kişi de kâfirdir.” ifadesi yer almaktadır. Tarihçi, Hilâl b. el-Muhassin Sâbî (ö. 448/1056) bu fetvanın Maveraünnehir’e egemen olan Türk hakanlığının yükselişi ve Samanîlerin çöküşünün temel nedenlerinden biri olduğunu düşünmektedir. Onun “Sultan zorbadır, zorbalık yapan kişi de kâfir olur.”³⁷⁸ şeklindeki fetvası, sultanın zalim ve keyfî davranışlarını eleştiren bir ifadeydi. Mâtürîdî, dönemin iktidarına ciddî bir muhalefet sergilemiş ve sultanın mutlak otoritesini denetlenebilir ve sorgulanabilir olduğunu göstermiştir. Bu fetva, adaletin üzerinde herhangi bir zorbalığın kabul edilemez olduğunu, dinî liderlerin ve âlimlerin sultana karşı çıkabileceklerini ve zulmü adaletle eleştirebileceklerini göstermiştir. Mâtürîdî’nin hem halifelîge olan tutumu hem de sultanın yönetimine karşı takındığı durum önemlidir. Bu duruş onun, dönemin siyasî ve dinî dinamikleriyle nasıl etkileşimde olduğunu göstermektedir. Ayrıca, bu tür fetvalar, toplumun Samanî iktidarının uygulamalarından duyduğu rahatsızlığı yansıttığı söylenebilir.

Mâveraünnehir bölgesinde, İsmâîlîler de etkin bir şekilde bilinmekteydi. Abbasî iktidarının baskıları ve çekişmeleri sebebiyle, İsmâîlîler, Horasan-Mâveraünnehir bölgesinde kendine yer edinmiştir. Muhammed b. İsmâîl (ö. 138/755-56 [?]) ve daha sonra gelen gizli imamlar, II. asrın son çeyreğinden itibaren bu bölgeye sığınarak İsmâîlî düşüncenin yayılması için fırsat bulmuşlardır denilebilir.³⁷⁹ Emir Nasr, (301-331/914-943) Samanî devletini, İsmâîlî düşüncesinin hâkim olduğu dönemde idare etmiştir.³⁸⁰ Şîî İsmâîlîğin faaliyetleri ve desteği, Samanî devletinin iç siyasetini etkilemiş ve devletin üst düzey yöneticileri arasında

³⁷⁶ Barhold, V.V, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, çev. Hakkı DursunYıldız, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990, s. 277.

³⁷⁷ Ömer Soner Huncan, “Türk Hakanlığı (Karahanlılar)’nın Dinî Siyaseti’nde Mâtürîdî Âlimlerin Rolü”. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/2 (Haziran 2016), s. 383; Muhammed b. Yakub İbn Miskeveyh, *Tecaribü’l Ümem*, çev. Kıvameddin Burslan, Türk Tarih Kurumu, 2016, IV, s. 373-374; Huncan Ömer S. “Türk Hakanlığı (Karahanlılar)’nın Dinî Siyaseti’nde Mâtürîdî Âlimlerin Rolü”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık 2016, c. XVIII, s. 393.

³⁷⁸ *Zahîrî’-d-Dîn Ruzrâverî, Zeylû Kitâbi Tecâribi’l-Ümem, Kıt’atü min Târîhi Ebi’l Hüseyin Hilâl b. el-Muhsin b. İbrâhîm es-Sâbî el-Kâtîb*, thk. H. F. Amedroz, 8.cüz., IV, Kahire, Tarihsiz, s. 373-374.

³⁷⁹ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Ankara, 2000, s.164; Muzaffer Tan, “Horasan ve Maveraünnehir’de İlk İsmâ’îlî Faaliyetler”, *Dinî Araştırmalar*, c.X, sy. 30, Ocak-Nisan 2008, s. 60.

³⁸⁰ Hasan İbrahim Hasan, “Fatimiler”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul,1988, c.V, s. 88-89

bölünmelere neden olmuştur. Bu dönem, Samanî devletinin sonlarına doğru yaşanan siyasî ve dinî çekişmeleri ve bu çatışmaların sonuçlarını yansıtan önemli bir dönem olarak öne çıkar. Emir Nasr'ın ölümünün ardından, İsmaililiğin etkisi azalmış ve İsmailî liderlerine yönelik baskı artmıştır.³⁸¹ İsmâîlî düşünce Karmatî'lerde daha sonra hicri dördüncü asrın sonlarından itibaren Fatımîler'in Abbasîler'e karşı bir güç odağı oluşturmalarının da tesiriyle Fâtımî tarafına geçmişlerdir.³⁸²

Sâmânîler, Hanefî, Şâfiî, Mu'tezilî, Kerrâmî, Şîî ve Bâtını düşüncelere faaliyet imkânı tanımıştır.³⁸³ Ancak halkın inancını bozan zümrelere, özellikle Bâtınîlere karşı mücadele etmişlerdir. Mâtürîdî, Maverâünnehir'de bu düşünceye kayıtsız kalmamıştır *er-Redd alâ'l-Karâmita* ve *Reddû Kitabi'l-İmâme liba'zı-r-Revâfız* isimli çalışmalar bu tür akımlara karşı telif edilmiş eserlerdir.³⁸⁴ Ancak bu eserler günümüze ulaşmamıştır. İmam Mâtürîdî'nin eleştirileri sosyopolitik olmaktan ziyade İsmaililiğin temel görüşlerine yöneliktir. Onun eleştirileri Bâtınî itikadının aklî çelişkileri ve bâtınî tevil anlayışlarının yanlışlığı üzerinedir.³⁸⁵ Mâtürîdî, Samanîler döneminde İslâm dinin doğru anlaşılması, sahîh İslâm bilgisinin korunmasına ve bâtını inançlarla mücadele edilmesine yönelik bir çaba göstermiştir, denilebilir.

1.6.3. Mâtürîdî'nin Etkilendiği Muhtemel Siyasî Eserler

Mâtürîdî etkileyen eserler konusuna Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen eserlerden bahsetmemek büyük eksiklik olacaktı bu yüzden *el-Fıkhu'l-Ekber*, *el-Fıkhu'l-Ebsât* ve *el-Âlim ve'l-Müteâllim*, *er-Risale* ve *el-Vasiyye* eserleri dikkate almak önem arz etmektedir.³⁸⁶ O, inanç esasları konularını içine aldığı eserine *el-Fıkhu'l-Ekber* isimini vermiştir. Ebû Hanîfe'nin bu şekilde sistem takip etmesinin sebebi Nefsin, (kişinin) lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmesidir.” şeklinde fıkha verdiği anlamdır. Bu tanım, itikad, ahlak ve muamelat konularını da içine alan şûmüllü bir bakışı ifade eder. Eserler her ne kadar siyasî olmasa da,

³⁸¹ İbnü'l Esir, c. VIII, s. 343. Barthold, V. V., Moğol İstilasına Kadar Türkistan, s.286; Muzaffer Tan, “Horasan ve Maverâünnehir'de ilk ismâîlî Faaliyetler”, *Dinî Araştırmalar*, c.10, S. 30, (Ocak-Nisan 2008), s. 60; AnkeVonKuegelgen-AshirbekMuminov, “Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları”, *İmam Mâtürîdî, ve Mâtürîdilik*, Haz. Sönmez Kutlu, Ankara, Otto Yayınları, 2011, s. 286 Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Mâtürîdilik İlişkisi*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 249.

³⁸² Ali Avcu, *Karmatiler'in Doğuş ve Gelişim Süreci*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankrâ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009, s. 257. Ali Ghofrani, “Maverâünnehir'de Şiiliğin Tarihi: From Slump of Samanid to Arrival of Mongols (616-1219)” çev. Şahin Ahmetoğlu, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Sy.: 5, Nisan 2015, s. 223, 230.

³⁸³ Mehmet Necmeddin Bardakçı, “Samaniler Devrinde Batınîlerle Mücadele ve Hakîm Tirmizî'nin Bu Sürece Katkısı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2023, sayı: 60, s. 217. ss. 202-221.

³⁸⁴ Nesefî, *Tabsiratü'l Edille*, s. 472.

³⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. I, s.214,403.

³⁸⁶ Ahmet Emin, *Duha'el-İslam*, Kahire 1964, II/198.

İslâm'ın bu yönleri siyasî düşünceler üzerinde de etkilidir. Eserleri dolaylı olarak siyasî konulara da temas etmektedir. Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen eserlerin Mâtürîdî'ye ulaştığına dair bir şüphe bulunmamaktadır.³⁸⁷ Ebû Hanîfe'nin eserlerinde takip ettiği nass, akıl ve havas-ı hamse ile ilim elde etme yöntemini Mâtürîdî devam ettirmiştir.³⁸⁸

Abdullah b. el-Mukaffa (ö. 142/759), farklı kültürlerden tercüme ve te'lif eserleriyle İslâm düşüncesine önemli katkı sağlayan bir şahsiyettir. O, Arap, Fars, Hint ve Yunan kültürlerini kaynaştırarak İslâm dünyasına uyarlamış ve bu kültürlerin özgün yorumlarını sunmuştur. İslâm toplumunda ulemânın devlet kademelerinde yer almasını, hukukî meselelerde kararlara katılmasını önermiştir. Ancak son kararın halifenin yetkisi altında olması gerektiğini savunmuştur.³⁸⁹ Onun *el-Edebü's-Sağir* adlı eseri, ahlaki değerleri ve temel erdemleri öğretmeyi amaçlayan bir eserdir. Aynı zamanda siyasetnâme tarzında yazılan eser siyasî deneyimi de içinde barındırmaktadır. Eser, insanlara hem ahlakî yönden gelişim kazandırmayı hem de siyasî tecrübe ve bilinç kazandırmayı hedeflemektedir. İbnü'l-Mukaffa'nın *Risâle fi's-sahâbe* ³⁹⁰adlı eseri ise dönemin siyasî koşullarını gözlemleyerek kaleme alınmış ve toplumun ıslah edilmesi düşüncesini içermektedir. Onun bu eserinde vurguladığı temel noktalardan biri, halifenin rolünün dinî hükümler açısından net bir şekilde tanımlanması gerektiğidir. Aksi takdirde, bu konunun belirsizliği istismar edilmeye ve toplumsal kaosa ortaya çıkmasına yol açabilir.³⁹¹ İbnü'l-Mukaffa'ya göre, toplumun düzeni ve istikrarı için yönetim şekli ve itaatin sağlam bir temele dayanması önemlidir. İtaatte dinî kuralların önemine riayet edilmeli ve yönetimde toplumun refahını ve adaletini sağlamak amacıyla hareket edilmelidir. İnsanları yönetmek büyük sorumluluktur. İktidar olmaya en layık olan, tedbir ve mülk siyasetini en iyi bilenlerdir. Diğer taraftan halk, Sultan'ın hoşlanmadığı bir görüşü dile getirmemelidir. Sultan'ın düşüncesine katlanmalı, sır gizlenmeli, onların gizlediklerini öğrenmeye çalışılmamalıdır.³⁹² Bu şekilde dinî değerlerin korunmasının yanında toplumsal huzur da sağlanmış olur. İbnü'l-Mukaffa, aynı zamanda Mani, Mazdek ve diğer Fars kültürüne ait eserleri de Arapça'ya çevirdiği için zındıklıkla suçlanmıştır. Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinin yazılmasından önce, Ebû Kâsım er-

³⁸⁷ Zekerya Sarıbulak, *Ebû Hanîfe'den Mâtürîdî'ye Hanefî İtikadının Gelişim Süreci*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılamamış Doktora Tezi, Van, 2019, s. 25

³⁸⁸ Beyazî, Kemaleddin Ahmet, *İşaratu'l-Meram min İbarati'l-İmam*, Kahire, 1949, s.23,29.

³⁸⁹ Ahmed Emîn, *Fecrü'l İslâm- Duha'l-İslâm*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, I, 205-216; İsmail Durmuş, "İbnü'l Mukaffa" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2000, İstanbul, c. 21, s. 134.

³⁹⁰ İbnü'l-Mukaffa, *İslâm Siyaset Uslûbu*, çev. Vecdi Akyüz, Dergah Yayınları, İstanbul, 2018, s. 18, 104; Mustafa Demirci, "Abdullah İbnü'l-Mukaffa'nın "Risâletü's-Sahabe" Adlı Risâlesi: Takdim ve Tercüme, *İstem*, 2008.

³⁹¹ İlhan Kutluer, "İbnü'l-Mukaffa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2000, c. 21, s.134-137; Beydaba, *Kelile ve Dimne*, çev. Sadık Yalsızuçanlar, Lacivert Yayıncılık, İstanbul.

³⁹² İbnü'l-Mukaffa, *İslâm Siyaset Uslûbu*, s. 71.

Ressî (246/860) Seneviyye'ye dikkat çekmiştir. İbnü'l-Mukaffa'ya karşı da iki risâle kaleme almıştır. Bu risâlelerden ilki, *er-Red 'ale'Zındik el-la'in ibni'l-Mukaffa* adını taşımaktadır ve İbnü'l-Mukaffa'ya karşı bir reddiye niteliği taşır. Diğer risâle ise *Nakdü'l-Müslimin li'Seneviyye ve'l-Mecûs ma'-red'alâ'ibni'l-Mukaffa* adını taşır. İbnü'l-Mukaffa'nın Müslümanları, Seneviyye ve Mecûsîlik gibi inançlara çekmeye çalıştığı suçlamasını içerir. Bu iki risâle, İbnü'l-Mukaffa'nın eserlerini eleştiren ve zındıklıkla suçlayan bir bakış açısını yansıtmaktadır. İmam Mâtürîdî'nin Seneviyye'ye dikkat çekmesi, onun Ebû Kasım er-Ressî'den ve eserlerinden haberdar olduğu izlenimini vermektedir. Kasım b. İbrahim er-Ressî, (ö. 246/860) Zeydiyye'nin fikrinin teşekkülünde önemli bir şahsiyettir. Nazzam (231/845), Cahız (255/869) gibi Mu'tezilî âlimleri ile aynı çağda yaşamıştır. Mısır, Irak, Hicaz ve İran'ın kuzeyi Taberistan'dan gelen öğrencilerinin olması, onun etki alanını da tespit etme imkânı vermektedir. O, beş duyu, nefis, akıl ve istidlâli bilgi elde etme yöntemleri olarak kabul eder. Ona göre bazen isabet edilemese de zan da bilgi vasıtasıdır. Zeydiyye her ne kadar Şîî anlayış içerisinde yer alsada da Mu'tezilî ve Sünnî anlayışa yakın düşüncedir. Ressî'nin en belirgin özelliği akla önem vermesidir.³⁹³ Onun bilgi kaynaklarında akli öncelemesi ve diğer bilgi kaynaklarını akli esas alarak yorumlama şekli Onu Mâtürîdî'nin düşüncelerine yaklaştırmaktadır.

İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Uyûnü'l-Ahbâr* kitabı, Mâtürîdî'nin muhtemelen bildiği eserler arasında yer almaktadır. Bu kitap, mukaddime ve on bölümden oluşan bir yapıya sahiptir. Kitap, çeşitli konularda bilgiler sunmakta ve içerisinde *Kitâbü's-Sultan* başlığı altında hükümdarların sahip olması gereken özelliklerin yanı sıra onların birlikte çalışacakları tebaalarına uygun davranış biçimlerini de ele almaktadır. Hükümdarların yönetimdeki vasıflarını, etik ve davranış kurallarını incelerken, aynı zamanda onların halkla olan ilişkilerine ve yönetimdeki adâlet anlayışına vurgu yapmaktadır. Bu bölümde hükümdarların liderlik vasıflarını ve yönetimdeki sorumluluklarını detaylı bir şekilde ele aldığı görülmektedir. İbn Kuteybe'nin, Horasan valisi Abdullah b. Tâhir'in oğlu Muhammed b. Abdullah ile İshâk b. Râheveyh'in talebesi olduğu bilinmektedir. Ayrıca, onunla mektuplaştığına dair kayıtlar bulunmaktadır. Bu mektuplaşma, İbn Kuteybe'nin dönemin yöneticileriyle siyasî ilişkileri veya bağlantıları olabileceğini ortaya koyar.³⁹⁴ Bu bağlamda, İbn Kuteybe'nin siyasî çevrelerle temasının olduğu ve eserlerinin siyasî düşünceleri

³⁹³ Resul Öztürk, "Kasım b. İbrahim er-Ressî'nin Kelami Yöntemi ve Tanrı Anlayışı", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2011, cilt: VI, sy.: 1, Zeydiyye s. 151, 153, 156.

³⁹⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Uyûnü'l-Ahbâr*, Daru Sadır, Yusuf Ali Tavil, 1908, c. II, s. 242, c. I, s. 28; Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer Nerşâhî, *Târîhu Buhârâ*, thk., Emin Abdilmecid Bedevî- Nasrullah Mübeşşir et-Tirazî, çev. Erkan Göksu, Türk Tarih Kurumu, 2013, s. 54.

etkileyebileceği düşünülebilir. Çünkü Mâtürîdî, Abdullah b. Tahir tarafından ilmî merkez haline getirilen Semerkand'da yetişmiştir.

Mâtürîdî'nin din-siyaset ilişkileri düşüncesi, dönemin siyasî atmosferi ve düşünce akımlarıyla etkileşim içerisinde şekillenmiştir. Sâ mânî Emirlerinden Nasr b. Ahmed'in (914-943) iktidarı dönemindeki siyasî durum onun hayatında önemli rol oynamıştır. Aynı dönemde yaşayan Ebû Zeyd Ahmet b. Sehl el-Belhî'nin (ö. 322/934) İmamiye düşüncesinin yerine Sünnî telakkilere yakın fikirlerine bağlı yazdığı bazı eserlerden dolayı devlet yöneticileri ile ters düşmüştür. *Edebü's-Sultân ve'r-ra'iyye*, *Fazlü'l-Melik*, *Kitâbü's-Siyâseti's-Sağir* ve *Kitâbü's-Siyâseti'l-Kebîr*, gibi siyasete dair konuları ele alan eserler, Mâtürîdî'nin dikkatini çekmiş olabilir. Bu eserler, hükümdarların ve sultanların yönetim anlayışı, adaleti, halkla ilişkiler gibi konuları ele alırken, aynı zamanda toplumsal düzeni ve istikrarı sağlamada ahlakî ve etik değerlere vurgu yapmışlardır.³⁹⁵

Müslümanlar, (III./VIII.) yüzyılda gerçekleştirdikleri tercüme faaliyetleri ile siyasetnâmeler ve felsefî eserlerden haberdar olmaya başlamışlardır. Bu bilgi birikiminin sonucunda, ahlak ve siyaset konularında özgün eserlerin üretimi de başlamıştır. İslâm dünyası, tercüme hareketi sayesinde farklı kültürlerin düşünsel birikimleriyle tanışmış ve bu da ahlak ve siyaset alanlarında yeni düşünsel zeminlerin oluşmasına imkân tanımıştır. Bu zemin üzerinde, ulemâ, İslâm'ın etik değerlerini güncel sorunlarla ilişkilendirerek özgün eserler üretmişlerdir. Mâtürîdî'nin eserlerindeki bu türden yaklaşımlar, İslâm'ın temel değerlerini korumasının yanısıra değişen zamanın gereksinimlerine de cevap verme amacını taşır. Bu bağlamda, Mâtürîdî'nin görüşlerini değerlendirirken tarihî ve siyasî arka planı anlamak oldukça önemlidir. Onun düşüncelerinin dönemin siyasî olaylarından, eserlerinden nasıl etkilendiğini anlamaya çalışmak suretiyle onun görüşleri objektif bir şekilde değerlendirelebilir.

İslâm tarihindeki siyasî çekişmeler, itikadî tartışmalar ve görüş ayrılıkları, sıklıkla mezhepler veya fırkalar arasındaki rekabet ve anlaşmazlıkların bir sonucu olarak ortaya çıkar. Mezhep taraftarları kendi görüşlerini diğerlerinden üstün ve tek doğru olarak görmeye başlamışlar hatta bazen bu taassup noktasına vararak karşı tarafları küfürle itham etmişlerdir. Hz. Osman'dan sonra ortaya çıkan siyasî hadiseler nedeniyle Müslümanlar arasında huzursuzluk başlamış ve taraf olmaya zorlanmışlardı. Böyle bir ortamdan çıkış yolu olan “büyük günahkârların durumunu Allah'a bırakılması” anlamına gelen ircâ fikri itikadî bir anlam kazandı. Mürcie, Türklerin İslâmlaşma sürecinde önemli rol oynayan ılımlı ve

³⁹⁵ Nail Okuyucu - Zahit Tiryaki, *Mesâlihü'l-Ebdân ve'l-Enfûs (Beden ve Ruh Sağlığı)*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 524.

uzlaşmacı düşünceleri ile bilinen itikadî ve siyâsî bir fırkadır. Mürcie düşüncesi, Horasan ve Mâverâünnehir’de yeni müslüman olanlar arasında da çok sayıda taraftar kazanmıştır. Mürcie, insanların duygu, inanç, düşünce ve eylemlerindeki farklılıkların yansıması ve iktidara karşı bir muhalafet olarak da iyi bir örnektir. İnsan doğasının karmaşıklığı, içsel düşünce ve duygusal süreçlerdeki zenginlik, insanların farklı düşünce kalıplarına sahip olmalarına neden olur. Mürcie, taraftarlarının çoğunluğunun mevâlî kesiminden olmaları nedeniyle onların siyasî, sosyal ve ekonomik sorunlarla ilgilenmeye ve bu sorunları çözmeye yönelmiştir. Mürcie’nin öğretileri, mevâlinin Arap Müslümanlarla eşit haklara sahip olma taleplerini desteklemiş ve bu hakları korumak için mücadele etmelerine ilham vermiştir. İktidarın politikalarını eleştirmiş, alternatif çözüm önerileri sunmuştur.³⁹⁶

1.6.4. Mürcî-Hânefî Görüşlerin Mâtürîdîye İntikali

Mâverâünnehir, Tâhirîler, Sâmanîler gibi özerk bir yönetime sahip devletlerin bulunduğu bir bölge olarak öne çıkmaktaydı. Bölge İslâm’ın yayılması ve yerleşmesinde de önemli bir rol oynadı. Bu özerklik, farklı mezhep ve düşünce gruplarının bölgede rahatça yaşamalarına imkân sağlamıştı. Özellikle Hanefî, Mu’tezilî, Kerrâmî ve Mürcîî gruplar için bu bölgeler uygun yerlerdi.³⁹⁷

Hammâd b. Ebî Süleymân, (120/738), Irak bölgesinde öne çıkan bir âlim olan İbrahim Nehaî’nin (ö. 96/714) öğrencisidir. Nehaî, re’y ekolünün³⁹⁸ öncülerinden biridir. Hz. Ali’ye sevgisini izhar etmesi, Osman aleyhine konuşulmasına karşı çıkması ve Emevîler’e karşı olumsuz tavrından dolayı Emevî yönetimi, onu ömrünün sonuna kadar baskı altında tutmuştur. Nehaî’nin fikhî düşünceleri Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin *Kitâbü’l-Âsâr* eserlerinde, geniş biçimde aktarılmıştır. Hanefî mezhebinin görüşlerine kaynaklık etme ve teşekkülünde etkili olmuştur.³⁹⁹ Hammâd, Hz. Ali ve Hz. Osman’ın durumlarını tehir etmesi ve iman ve küfürlerine hüküm vermemesi nedeniyle Mürcie’den sayılmıştır. Ebû Hanîfe, Mürcie anlayışını hocası Hammâd’dan almıştır.⁴⁰⁰ Abbasiler döneminde Ebû Hanife’nin öğrencisi Ebû Yûsuf (ö. 182/798), başkadılık

³⁹⁶ Sönmez Kutlu “Mürcie” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2006, c. 32, s. 41-45.

³⁹⁷ Wilferd Madelung, “The Early Murji’a Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism”, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London 1985, s. 94-101; Çağfer Karadaş “Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik-Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci,” *Usul İslâm Araştırma Dergisi*, s. 100.

³⁹⁸ İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân, *es-Sikât*, Haydarâbâd, Dâiratü’l-Meârifî’l-Osmâniyye, 1973, IV, s. 160.

³⁹⁹ Şükrü Özen, “Nehaî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2006, İstanbul, c. 32, s. 535-538.

⁴⁰⁰ M. Özgü Aras, “Ebû İsmâil Hammâd b. Ebî Süleymân Müslim b. Yezîd el-İsfahânî el-Kûfî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1997, c. XV, s. 484-486.

makâmına geldikten sonra Mâveraünnehir’de yaptığı kadı atamaları ile Belh ve Semerkand Mürcîi-Hanefî’nin en güçlü şehirleri olmuştur.⁴⁰¹

Horasan ve Mâveraünnehir bölgelerindeki Darü’l-Cüzcaniyye ve Darü’l-İyaziyye ilim merkezleri, İslâm düşüncesinin gelişimine ve yayılmasına büyük katkılarda bulunmuş önemli yerlerdir. Bu merkezler, özellikle Ebû Hanife’nin talebeleri ve takipçileri aracılığıyla fikri yapılanmada etkili olmuştur.⁴⁰² Ebû Hanife’nin öğrencisi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, (189/804)⁴⁰³ onun öğrencisi olan Ebû Süleyman el-Cüzcânî, (200/816), Ebû Bekir Ahmed b. İshâk Sabihel-Cüzcânî (220/836) gibi isimler de Hanefî mezhebinin yayılmasına ve gelişmesine büyük katkılarda bulunmuşlardır. Bu ilim silsilesi aynı zamanda İmam Mâtürîdî’ye kadar devam eden hoca öğrenci zincirini de göstermektedir.⁴⁰⁴ Ebû Hanife ve İmam Mâtürîdî arasındaki ilim silsilesi, Hanefilik ve Mâtürîdîlik arasındaki bağlantıyı ve bu iki mezhebin birbiriyle uyum içinde olduğunu ifade eder. Mâtürîdî’nin yetiştiği ve ders verdiği eğitim merkezi olan Darü’l Cüzcaniyye’de hocalık yapan âlimlerin ilim silsilesini Ebû Hanife’ye dayanmaktadır.⁴⁰⁵ Ebû’l-Muin en-Nesefî, Semerkant’ta Darü’l-Cüzcaniyye ve Daru’l-İyaziyye, Buhara’da Ebû Hafs el-Kebir ve Belh’te Nusayr b.Yahya’nın çevresinde i’tizal fikirlerine mesafeli duran Ahmet b. İshak b. Sabih el-Cüzcanî ve Ebû Nasr Ahmet b. Abbas el- İyazî’ye dikkat çeker.⁴⁰⁶ Ebû Hanife’den intikal eden itikadî anlayışın devamı Mâtürîdî ile devam etmiştir. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, (189/804) bu silsilenin yine önemli bir halkası olarak öne çıkar. Ondan sonra gelen silsile, iki farklı kola ayrılmıştır: “Hanefî Semerkant Kolu İcâzetnâmesi” ve “Hanefî Buhâra Kolu İcâzetnâmesi.” Bu ayırım, farklı bölgelerde yetişen âlimler ile öğrenciler arasındaki bağlantıyı ve ilim aktarımını

⁴⁰¹ Şükrü Özen “Mâtürîdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2003, XXVIII, s. 165.

⁴⁰² Anke Von Kuegelgen-Ashirbek Müminov, “Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4./10. Asır)”, sad. Sönmez Kutlu, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, haz. Sönmez Kutlu, Ankara, Otto Yayınları, 2016, s. 290.

⁴⁰³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Câmiu’l-kebîr*, Muhammed Muhammed Tamir, Zabt ve ta’lik, Beyrut, Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000, s. 12; Aydın Taş, Ebû Abdillâh Muhammed b. el- Hasen b. Ferkadeş-Şeybânî, *TDV. İslam Ansiklopesi*, 2010, s. 42; Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl Serahsî, *el- usû’l Serahsi*, tahkik ve ta’lik. Beyrut, Dâru’l-Ma’rife, 1997, I, 378-379; İlyas Üzümlü, “İyazî, Ebû Nasr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansilopedisi*, 2001, c. 23, s. 499; Ahmed b. Avadullah b. Dâhil el-Lüheybi Harbi, *el- Matüridiyye*, Dirâse ve Takvîm, Daru’s Sumay’i, Riyad, 2000, s. 100; Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, c. I, s. 357; Şükrü Özen, “IV. (X.) Yüzyılda Maveraünnehir’de Ehl-i Sünnet Mu’tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, sy. 9, s. 85.

⁴⁰⁴ Kemâlüddin Ahmed b. Hasan el-Beyâzî (1098/1687), *İşârâtü’l-Merâm an İbâreti’l-İmâm*, thk., Yusuf Abdürrazzak, Kahire 1949, s. 23; İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik üzerine önemli çalışmaları bulunan Sönmez Kutlu ve Ulrich Roudolph da bu konuda hem fikirdir. Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 274; Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, c. I/356; Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ensar Neşriyat, Ankara, 2017, s. 141, 146; Madelung Von W, “Horasan ve Maveraünnehir’de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı,” çev. Sönmez Kutlu, *Ankara Üniversitesi İlahiat Fakültesi Dergisi*, c.XXXIII, Sy.1, 1994, s. 240.

⁴⁰⁵ Zebidî, Muhammed b. Muhammed el-Huseynî el-Murteza, *İthafu Saddeti’l Muttakin bi Şerhi Esrar-i Ulumi’d-Din*, 1. Bas. Kahire 1311, c. II, 5.

⁴⁰⁶ Nesefî, *Tabsiratü’l Edille*, s. 552-553.

göstermektedir.⁴⁰⁷ Özellikle İmam Mâtürîdî'nin adının “Hanefî Semerkant Kolu İcâzetnâmesi”nde geçmesi, Mâtürîdîliğin Hanefilik istikametinde gelişen bir mezhep olduğunu göstermektedir. Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'yi hem itikadî hem de fikhî açıdan takip ettiği gerçeği, Mâtürîdîliğin temelini oluşturan önemli bir faktördür. Özellikle Mâtürîdî'nin itikadî görüşleri, Ebû Hanîfe'nin fikir ve yöntemlerine dayanırken siyasî, sosyo-kültürel durum ve kendi yorumlarıyla şekillendirilmiştir.⁴⁰⁸

Ebû Hanîfe'nin Maveraünnehir bölgesinde tanınmasını ve öğretilerinin yayılmasını sağlayan önemli isimlerden biri Ebû Mutî b. Abdullah el-Belhi'dir. (ö. 199/814). Ebû Mutî, özellikle Ebû Hanîfe'nin görüşlerini Maveraünnehir'e taşıyan ve bu öğretileri yaygınlaştıran önemli bir râvi olarak kabul edilir. Ebû Hanîfe'nin akaid anlayışını içeren *el-Fıkhü'l-ekber* eseri, Ebû Mutî el-Belhî ve oğlu Hammâd b. Ebû Hanîfe yoluyla iki raviden gelmiştir.⁴⁰⁹ Ebû Mutî, Ebû Hanîfe'nin düşüncelerinin bu bölgede kökleşmesine katkı sağlamıştır. Onun aktardığı eserler sayesinde Ebû Hanîfe'nin öğretileri Maveraünnehir'de daha geniş kitlelere ulaşmış ve önemli bir etki oluşturmuştur. Ebû Hanîfe'nin beş risâlesi üzerine geniş bir çalışma yapan Beyâzîzâde Ahmed Efendi, bu risâleleri inceleyerek Ebû Hanîfe'nin görüşlerini anlamak ve yorumlamak amacıyla önemli bir çaba sarf etmiştir.⁴¹⁰

Ebû Hanîfe'nin Mürcîe suçlamalarına karşı cevap olarak kaleme aldığı mektup *Risale ila Osman el-Betti* o dönemin önemli tartışma konularından biri olan iman ve amel ilişkisine dair görüşlerini içermektedir. Bu mektup, İslâm düşünce tarihinde o dönemde iman ve amel meselesinin nasıl anlaşıldığına dair değerli bir bilgi sunmaktadır. Ebû Amr Osmân b. Süleymân b. Cürmüz el-Bettî (ö.143/760)'ye yazılan bu mektup, Ebû Hanîfe hakkında Mürcîilik suçlamalarına karşı bir savunma olarak görülebilir. Bettî, Hasan-ı Basrî'nin öğrencisidir. Şa'bi'den rivayetler aktarmış ve İslâm düşüncesine önemli katkılarda bulunmuş bir âlimdir. Ancak, Yahyâ b. Maîn tarafından el-Betti eleştirilmiştir. İbn Hacer'e göre, Osman el-Bettî'ye yönelik eleştirilerin kaynağı, onun rey yöntemine ağırlık vermesi ve bu konularla çok ilgilenmesidir.⁴¹¹ Osman el-Bettî, İslâm düşüncesinin yoğun tartışmalarının yaşandığı ve rey temelli fikirlerin öne çıktığı II. (VIII.) yüzyılda Basra'nın önde gelen şahsiyetlerinden

⁴⁰⁷ Hüseyin Atay, “Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcâzetnâmeleri”, *Vakıflar Dergisi*, 1981, 13, ss. 197–198.

⁴⁰⁸ Nesefî, *Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, thk. A. Kabil, 1987, s.16-17; Aron Zysow, “Mutazilism and Mâtürîdismin Hanafî Legal Theory”, *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss, Leiden, Brill, 2002, s. 263.

⁴⁰⁹ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim* (nşr. M. ZâhidKevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azamın Beş Eseri içinde), 2017, s. 59

⁴¹⁰ Mehmet Şener, “Ebû Mutî” el-Hakem b. Abdillâh b. Mesleme el-Belhî,1994, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. X, 194-195.

⁴¹¹ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Tahkik. Adil Ahmed Abdülmevcud, Tahkik, Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013, VII, s. 153-154; Murtaza Bedir, “Osman el-Bettî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2007, c. 33, s. 459-460.

biridir. Bu dönemde, Kûfe’de Ebû Hanîfe’nin ve Basra’da Osman el-Bettî’nin rey temelli yaklaşımları, ameli ve itikadî meselelerin anlaşılmasına önemli katkıları olmuştur.⁴¹² Ebû Hanîfe’nin Osmân el-Bettî’ye yazdığı mektup da düşünsel çatışmalarını ve farklı görüşleri anlamak açısından önemli bir kaynaktır. Muhammed Zahid el-Kevserî tarafından yazılan *Te’nibu’l-Hatib* Ebû Hanîfe’ye yöneltilen asılsız suçlamalara karşı bir cevap niteliğinde olduğu iddia edilmiştir.⁴¹³

Mâveraünnehir Hanefîleri arasında yaygın olarak paylaşılan birçok kavram, risalelerde kendini göstermiştir. Bu kavramlar, Mâveraünnehir Hanefîlerinin ortak özelliklerini yansıtmakta ve onların ortak fikir çerçevesini oluşturduğunu göstermektedir. Özellikle Ebû Hanîfe’nin *Kitâbul-Âlim vel-Müteallim* adlı eseri, Mâtürîdî mezhebinin oluşum sürecindeki ipuçlarını tespit etme açısından büyük önem taşımaktadır. Bu eserin rivayet zincirinde yer alan isimler, Mâtürîdî mezhebinin oluşum sürecindeki akademik ve fikrî etkileşimleri göstermektedir. Eserde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Ebû Bekr el-Cûzcânî, Ebû Süleymân el-Cûzcânî, Muhammed er-Râzî, Ebû Mutî el-Belhî, ve Ebû Hanîfe gibi önemli isimlerin bulunması, dizi içindeki fikrî yapıyı ve öğrenci-öğretmen ilişkilerini göstermektedir. Özellikle Mürcî’nin görüşlerinin Mâtürîdî düşüncesine nasıl etki ettiği ve bu etkileşimlerin hangi eserler aracılığıyla gerçekleştiğini gösteren önemli bir kaynaktır. Bu eser, Mâtürîdî mezhebinin oluşumunda Mürcie görüşlerinin Mâtürîdî düşüncesine ulaşmasını sağlayan önemli bir köprü niteliği taşımıştır, denilebilir.⁴¹⁴

Samânî devletin kurucusu olarak bilinen İsmail b. Ahmed, Semerkant ve Buhara gibi şehirlerden âlimleri davet ederek ortak bir düşünceyi oluşturmak istemesi, İslâm düşünce tarihindeki önemli bir gelişmedir. Bu çağrının amacı, İslâm dünyasında birlik ve istikrarın sağlanmasıdır.⁴¹⁵ Ebû’l-Kasım el-Hâkim es-Semerkandî (ö. 342/953), bu özeliği ile önemli bir yere sahiptir.⁴¹⁶ Allah’ın sıfatlarını, insan iradesini, kaderi, iman ve amel gibi konuları ele alan

⁴¹² Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri, el-Âlim ve’l-Müteallim el-Fıkhü’l-Ebsat, El-Fıkhü’l-Ekber Risâletü Ebî Hanîfe el-Vasiyye*, çev. Mustafa Öz, Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017, s. 60.

⁴¹³ Muhammed Zahit el-Kevserî, *Te’nibu’l-Hatib* (Hatib el-Bağdadi’nin İmam-ı A’zam Ebû Hanîfe Hakkında Naklettiği Yalan ve İftiralara Reddiye), çev. Süleyman Tekin, Tahkik Yayınları, 2020, s. 80; Ayhan Tekineş, “Zâhid el-Kevserî’nin Ebû Hanîfe İle İlgili Polemiklerinin Tahlili”, *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 10, sy. 3, 2010, s. 161.

⁴¹⁴ Sönmez Kutlu, (ed.), *İmam Mâturidî ve Mâturidilik* (Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâturidilik Mezhebi), *Kitabiyat Yayınları*, Ankara 2003, s.126; Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 472.

⁴¹⁵ Ulrich Rodoulf, *Al-Mâtürîdî and the Development of Sunni Theology in Samarqand*, Translated by Rodrigo Adem, Brill, Leiden, Boston, s. 102.

⁴¹⁶ Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, 1, s. 357.

eser Samaniler tarafından kabul edilmiş ve desteklenmiş ve o dönemdeki medreselerin müfredatına dâhil edilerek resmi bir statü kazanmıştır.⁴¹⁷

Es-Sevadü'l-A'zam eseri, geleneksel olarak Hanefî mezhebine ait bir belge olarak kabul edilir.⁴¹⁸ Bu eser, Mâtürîdî'nin fikirlerini ve toplumsal uzlaşmayı temsil eden bir çerçeve olarak sunmaktadır. İslâm toplumunun içinde bulunduğu döneme ve o dönemdeki düşünsel tartışmalara odaklanmaktadır. Eser, çoğunluğun sapkın anlayışlara karşı korunmayı ve İslâm toplumunun sağlıklı bir şekilde ilerlemesini yön veren anlayışa sahiptir. Bu özellikleriyle Hanefî mezhebinin öğretilerini ve Mâtürîdî anlayışının temel noktalarını kapsadığını gösterir.⁴¹⁹

Maveraünnehir bölgesindeki halk, Müslüman olduktan sonra üzerlerinde etkili olan dinî akım Hanefî Mürcie'dir. Samaniler döneminde, Semerkant, Buhara ve Fergana, Mürcie düşüncesinin öne çıkan merkezleri olarak dikkat çekmiştir. Ebû Hanîfe'nin ölümünden sonra, onun fikhî ve itikadî görüşleri Semerkant'taki ulema tarafından sürdürülmüştür. Ancak Mürcie homojen görünüm sergilememiştir. Öyleki Mürcie-Hanefî kavramı, farklı dönemlerde çeşitli amaçlar doğrultusunda kullanılan bir terim olmuştur. Özellikle bir gurubun diğerini sapkın olduğunu iddia etmek veya suçlamak için Murcie-hanefî kavramı kullanılmıştır. Bu tür suçlamaların hedefinde olan kişiler veya gruplar, genellikle kendilerini savunmak veya konumlarını açıklığa kavuşturmak için çeşitli argümanlar ileri sürmüşlerdir.⁴²⁰

Kutlu'ya göre hicrî birinci asrın sonlarına doğru fikhî ve itikadî konularda kendilerine has metodlara göre düşüncelerini ileri süren Ehlü'l-Hadis ve Ehlü'l Rey ekolleri oluşmuştur. Mürcie-hanefî düşünce de bu ayrıma göre konumlanmıştır.⁴²¹ Mezheplerin tasnifini yapan eserler tarafından ⁴²² Re'y Ehli ile Mürcie-Hanefî arasında bağ kurmada terettüd edilmemiş, Ebû Hanîfe ve taraftarları Re'y Ehli olarak gösterilmiştir. Re'y ile karar verdikleri ve ircâ fikrine sahip olmakla tenkid edilmiştir. Kutlu bu ayrım ve tartışmalar neticesinde Mâverâünnehir'de Hanefî Mürcîesi ve Re'y düşüncesinin birlikte yayıldığı

⁴¹⁷ Hâkim es-Semerkandî ve es-Sevadül-A'zam üzerinde Faruk Ömer Abdullah el-Ömer tarafından The Doctrines of Ma turidi te School with Special Reterenceto as-Sawiid al-A'zam of Hâkim as-Samarkandi adıyla bir doktora çalışması yapılmıştır; Mustafa Can, Hakîm es-Semerkandî 1997, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 15, 193-194.

⁴¹⁸ Wilferd Madelung, "The Early Murji'a Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism", *Religious Schools and Sects in Medieval Islam, Addenda et Corrigenda*, London, 1985, s. 118.

⁴¹⁹ Ulrich Rodoulf, a.g.e. s. 107.

⁴²⁰ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2000, s. 203.

⁴²¹ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 205.

⁴²² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.1, s. 164, Eş'âri, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilaftü'l-Musallin*, s. 132.

kanaatindedir.⁴²³ Ancak bu genelleyici yaklaşım, Mürcî-Hanefî düşüncesini benimseyenler arasında rahatsızlık vermiştir.

Ebû Hanîfe'nin ölümünden sonra Mürcî-Hanefî, Buhara'da tasavvufa ve geleneğe yakın bir yaklaşım sergilerken Semerkant'taki Hanefiler daha akılcı bir bakış açısı benimsemiş ve tasavvufa daha mesafeli durmuşlardır.⁴²⁴ Mürcî-Hanefî, Rey'de Neccârilik, Nişabur ve Sicistan'da Kerrâmîlik ve Semerkant'ta Mâtürîdîlik şeklinde bölgelere bağlı olarak farklılıklar göstermiştir.⁴²⁵ Mürcie düşüncesi bölgesel ve düşünsel farklılıkların bir sonucu olarak çeşitlenmiş ve çeşitli yorumlarla kendini göstermiştir. Ebû Hanîfe, Mâtürîdî'nin itikadî ve fikhî anlayışında etkili olmuştur. Hanefiliğin yayılması ve günümüze ulaşmasında da Maturidiliğin etkisi büyük olmuştur.⁴²⁶

Mâtürîdî, kendinden önceki düşünceleri reddederek ortaya çıkmış bir şahsiyet değildir. Aksine köklü bir gelenek olan Mürcî-Hanefî düşüncesinin güçlü bir şekilde takipçisidir.⁴²⁷ O, İslâm inancının temel prensiplerini koruyarak, aynı zamanda döneminin sosyal koşullarına uyum sağlama çabasını göstermiştir. Mâverâünnehir bölgesi ve çevresinde Mürcî-Hanefî⁴²⁸ taraftarlığının belirgin olan lideri, Ebû Hanîfe'dir. Ancak burada dikkate alınması gereken önemli bir husus, Mâverâünnehir'deki Hanefilerin düşüncelerinin tek bir doğrultuda olmadığıdır. Bu bölgede, kelâm metodunu benimseyen Mütakellim Hanefiler ve kelâm ilmine uzak duran Fakih Hanefiler şeklinde gruplar oluşmuştur. (4./10.) yüzyılda Mâveraünnehir Hanefileri, kelâma ihtiyaç duyulmaması nedeniyle daha çok fikhî kaynakları takip etmişlerdir. Mâtürîdî ise Ebû Hanîfe'nin risâlelerinden beslenerek kelâm ilmine yakınlık göstermiştir.⁴²⁹ İslâm'ın esaslarının anlaşılmasında akıl ile inancın uyumlu bir şekilde birleştirilmesine önem vermiştir. Onun fikirleri Mütakellim Hanefiler tarafından benimsenmiştir.⁴³⁰

⁴²³ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 209, 210.

⁴²⁴ Recep Alpyağıl, *Din Felsefesi Açısından, Mâtürîdî Gelen-Eki Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi, III*, İz Yay, 2016, s. 21.

⁴²⁵ Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları" *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, I, s. 187.

⁴²⁶ Şükrü Özen "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakıf İslâm Ansiklopedisi*, 2003, XXVIII, s.165.

⁴²⁷ Sönmez Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Mezhebî Arka Planı", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 2003, s.146; Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2008, 119, 169.

⁴²⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, Thk: Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hanci, 1. baskı, Mısır 2001, terc. Heyet, Siyer Yayınları, VI, 308; Sönmez Kutlu, "Salim b. Zekvan'ın Sire Adlı Eserindeki Mürcie ile ilgili Kısımın Tercümesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.XXXV, 1996, s. 475.

⁴²⁹ A. Demir, "Different Interpretations of Abu Hanifa: the Hanafî Jurists and the Hanafî Theologians," *Ulum Hakemli Dergi*, vol.1, no. 2, pp., 2018, s. 259.

⁴³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. II, s. 165, c.8, s. 217- 218; Abdullah Demir, "Mâverâünnehirli Mütakellim Hanefilerin Din Anlayışı", derleyen, Recep Alpyağıl, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, İz Yayınları, 2016, s. 20; Eş'ari, Ebû Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetu Asriyye, 1990,

Mâtürîdî, Mürcilik ve Ebû Hanîfe'ye yöneltilen eleştirilere karşı Mürcie düşüncesini iki ayrı gruba ayırmıştır: “Övülen Mürcie” ve “Zemmedilen Mürcie.” Kendisi “Övülen Mürcie” görüşlerini savunmuştur. *Kitabü't-Tevhîd'de, el-Mes'elefi'l-İrcâ* başlığı altında ve *Te'vilât-Kur'ân* eserinde Ebû Hanîfe'nin “Zemmedilen Mürcie” görüşlerinden uzak olduğunu ifade etmişti.⁴³¹ O, Mürcie kelimesinin “irca” kökünden türediğini ve “tehir etmek” anlamına geldiğini vurgulamıştır. Bu anlamın, dilciler tarafından da kabul edildiğini belirtmiştir.⁴³² Mürcilik düşüncesinin temelinde yer alan “tehir etmek” anlayışına vurgu yapar. “Övülen Mürcie” ve “Zemmedilen Mürcie” arasındaki ayrım, Mürciliğin farklı yönlerini anlamak ve değerlendirmek için bir çerçeve sunar. Mâtürîdî, “ircanın tehir etme” anlamını kabul etmesi, Sahabeler arasında yaşanan şiddetli anlaşmazlıklara bir izahat ve ölümcül sonuçlara yol açan büyük günahlarla ilgili problemlerin çözümü için bir çabadır. Mâtürîdî, Mürcîeliğe yönelik olumsuz düşünceleri gidermek için “Övülen Mürcîe” terimini kullanmıştır. Bununla O, orta yolu göstermek, terimin olumsuz anlaşılan yönlerini düzeltmek ve daha ılımlı bir yaklaşım sergilemiştir. Mâtürîdî, cebrî düşüncüyü eleştirenlerin safına katılarak, Mürcie'nin Cebriye ile aynı kategoriye girmemesi için ayrıma gitmiştir. Cebri yaklaşımı benimseyen düşünceye “Mezmun Mürcie” terimini kullanmıştır. Fiillerin yaratılmasını sadece Allah'a havale ederek, insanın kendi fiilleri üzerinde etkisi olmadığı fikrini reddetmiştir.⁴³³ İnsanın özgür iradesi ve seçimleri vardır ve fiilleri kendi seçimleri sonucunda gerçekleştiğini ifade etmiştir. Bu, insanın sorumluluğunu ve iradesini koruyarak, cebrî düşüncüyü reddeden bir yaklaşımı yansıtır. Hz. Peygamber'in; “Ümmetimden iki sınıf, şefaata nail olamaz. Onlar Kaderiye ve Mürcie'dir”⁴³⁴ rivayetini tartışmaya girmeden, Mürcie teriminin “Zemmedilen Mürcie” anlamına geldiğini açıklamıştır.⁴³⁵ Onun irca terimini ayırtırmaya yönelik çabası, hem Mürcilik düşüncesini daha hassas bir şekilde ele alarak hem de Ebû Hanîfe'nin bu akımla olan ilişkisini doğru bir şekilde değerlendirerek, eleştirilere ve tartışmalara daha net ve dengeli bir cevap verme amacını taşımaktadır.⁴³⁶ İmam Mâtürîdî, Mürcie kavramına yöneltilen haksız

Beyrut, s. 202; Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl, *Kitabü'r-Reddale'l-Bida'*, nşr. Marie Bernand, Annales Islamologiques, sy. 16, 1980, s. 62.

⁴³¹ Sönmez Kutlu, “Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları”, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002/I, s.186. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. I, s. 99-100; Mâtürîdî, *Kitâb-Tevhîd*, s. 38.

⁴³² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. I, s. 432.

⁴³³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.507; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. I, s. 36.

⁴³⁴ Tirmizî, Kader, 13; İbn Mace, Mukaddime, 9.

⁴³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 497-501; Hatib el-Bağdadi, *Tarihu Bağdad*, Mustafa Abdulkadir A'ta, thk. Mısır, Matbaatü's-Saâde,1931, XIII/325; Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe ve Nassları Değerlendirmesi”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi (Ebû Hanîfe Özel Sayısı)*, c.15, sy.1-2, Ankara, 2000, s. 32.

⁴³⁶ Ebû Hanîfe, *Risâletu Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî*, s. 63; Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber*, s. 53.

ithamlar karşısında, bu terimi övülen ve yerilen şekilde yorumlamış olsa da, kavramı ithamlardan kurtarmada başarılı olduğu söylenemez.

Bu noktada şu ifade edilebilir: Mürcilere yönelik muhaliflerin eleştirilerinde hata yaptıkları görülmektedir. Çünkü Mürcilik, tek düşünce sistemi olarak ele alınmamıştır. Mürcie, “Sünnet Mürcie’si”, “Bid’at Mürcie’si,” “Kaderci”, “Cebirci” veya “Halis Mürcie” gibi terimlerle anılmıştır. Bağdâdî ve Şehristânî’nin yaptığı ayrımlar benzer bir yapıya sahiptir. Ancak Şehristânî, Kaderî ve Cebrî Mürcie’nin yanı sıra Hâricî Mürcie’yi de dâhil etmiştir.⁴³⁷ Bu durum, Mürciliğin çok yönlü ve farklı yorumlara sahip bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Eleştirilerin sadece genel bir terim altında değil, Mürcie’nin içindeki çeşitliliği ve farklılıkları dikkate alarak ele alınması gerektiğini vurgular. Bu yaklaşım, Mürciliği daha doğru ve adil bir şekilde anlamak ve değerlendirmek için önemlidir. Mâtürîdî’nin dikkat çektiği önemli husus, Mürcie alt grupları arasında var olan fikir ayrılıkları ve hatta bazı alt grupların birbirine zıt fikirler taşımasıdır. Mâtürîdî’nin vurgulamak istediği, Mürcie akımının homojen bir yapıya sahip olmadığı ve alt grupları arasında önemli fikirseller çeşitlilikler bulunduğudur. Bu çeşitlilik, Mürciliğin anlaşılması ve değerlendirilmesi için dikkate alınması gereken önemli bir faktördür.⁴³⁸

Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* adlı eserinde “ircâ” meselesini şu şekilde temellendirir: Ebû Hanîfe, Meleklerle hakkında bilgi sahibi olmadıkları bir şey sorulduğunda bunu Allah’a havale etmelerini⁴³⁹ örnek göstererek “ircâ” kavramını meleklerin fiili ile ilişkilendirmiştir.⁴⁴⁰ Ebû Hanîfe’ye göre, insanlar inançlarına göre üç gruba ayrılır: “Cennette olan peygamberler, cehennemde olan müşrikler ve cennetliği veya cehennemliği kesin olarak belirlenemeyen Tevhîd inancına sahip olanlar.”⁴⁴¹ Bu son gruptan, Allah dilediği kişinin günahını bağışlayabilir, ancak şirk koşan kişileri bağışlamaz. Dolayısıyla, bu son grup hakkında ümit beslenir. Mâtürîdî’ye göre “ircâ” terimi bu bağlamda kullanıldığında, kişinin ahiretteki sonucunu kesin olarak belirlemek yerine ümit beslemeyi ifade eder. Günah işlemek insanın doğasından kaynaklanan sebeplere dayanır.⁴⁴² Onlar ebedî azapla cezalandırılmaz. Bu düşünce İslâm dünyasında büyük günah işleyenlere karşı daha ılımlı bir yaklaşımın benimsenmesini, tekfir konusunda da daha dikkatli olmayı ifade eder.

⁴³⁷ Bağdâdî, *el-Fark beyne’l Fırak*, s. 190; Kutlu “Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları” *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/I, sy.19. s. 181.

⁴³⁸ Nevîn, Abdulhalık Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, Ayışığı Yayınları, 2001, s.77.

⁴³⁹ Bakara, 2/32.

⁴⁴⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, c. I, s. 81.

⁴⁴¹ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-müteallim*, (Mustafa Öz, İmam-ı Azam’ın Beş Eseri), İstanbul 2017, s. 64.

⁴⁴² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, c. I, 112.

Mâtürîdî, Mâverâünnehir Hanefiliği'ne kelâm yöntemini kullanarak itikadî mezhep olma kimliğini kazandırmıştır. Ebû Hanîfe'nin görüşlerini sistemleştirmiştir. Aynı şekilde irca' konusundaki görüşlerini de belirgin hale getirmiştir. İrca hakkında ithamların kolaylıkla yapıldığı bir dönemde, Cemel, Sıffin savaşına dâhil olanlar hakkında, Hz. Ali ve Hz. Osman'ın durumu gibi konulara yakınlığı veya uzaklığına göre ⁴⁴³ ve her grup, kendi görüşleri dışındaki muhalifleri yermek için "Mürchie" terimini kullanmıştır. Örneğin, Mu'tezile mezhebi, kader ve büyük günah meselelerinde muhalefet edenleri "Mürciî" olarak nitelendirmiştir.⁴⁴⁴ Şia da, Hz. Ali'yi hilafette dördüncü sıraya bırakan muhaliflere aynı ismi vermiştir.⁴⁴⁵ Mâtürîdî diğer konuları izah ettiği gibi bu meseleyi de çekinmeden incelemiştir.

1.6.5. Muhalefet

Muhalefet konusu, mahiyeti ve sınırları kapsamında din-siyaset ilişkilerinde tartışılan bir mesele olmuştur. Muhalefetin gerekliliği ve sınırları konusunda çeşitli görüşler bulunsa da, muhalefet genel olarak farklı düşüncelerin ifade edilmesiyle ilişkilendirilir. Ancak, muhalefetin aynı zamanda siyasî ve toplumsal dengeyi bozabilecek bir etkisi olabileceği de göz önünde bulundurulur. İnsanoğlunun yaratılışı ve sosyal-kültürel koşulları, farklı düşünce ve eylemleri ortaya koymalarının temel nedenidir. İnsanlar farklı arka planlara, deneyimlere ve inançlara sahip oldukları için, aynı konuda bile farklı bakış açılarına sahip olabilirler. Farklı düşünce, fikir zenginliğine yol açabilirken, diğer yönüyle ise toplumsal ve siyasî yapıyı olumsuz etkileyebilecek bir durum olarak da görülebilir. Muhalefet kavramı, genel anlamıyla bir kişinin veya grubun izlediği yolun dışında bir yolu tercih etmeyi ifade eder.⁴⁴⁶ Ancak farklı yaklaşımlar, zaman zaman mevcut düzenle çatışabilir ve toplumsal istikrarı zayıflatabilir.

İslâm tarihinde imamet/hilâfet, yönetim şekli olarak önemli bir rol oynamıştır. Ancak, bu yönetim şekli zaman zaman muhalefetle karşılaşmış ve eleştirilmiştir. İslâm tarihinde yönetim şekillerine muhalefet edenler, genellikle iktidarın meşruiyetine ve otoritesine karşı çıkan "bâğî" olarak adlandırılmışlardır. Bu kişiler, iktidarın politika ve yönetim biçimine karşı çıkarak, düşünce haklarını savunmuşlardır. Ancak, iktidarın meşruiyetini sorgulayan bu tür muhalefet eylemleri, genellikle iktidar tarafından şiddetle bastırılmıştır. Muhalefet, iktidarın otoritesine karşı bir tehdit oluşturduğu düşünüldüğünde sert bir şekilde cezalandırılmıştır.

⁴⁴³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 141.

⁴⁴⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s.109, 131.

⁴⁴⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 129; Eş'âri, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilaflı'l-Musallin*, s.34; Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Firak* s. 246.

⁴⁴⁶ Muzaffer Barlak, "İslâm Düşüncesinde Muhalefetin Teopolitik İmkânı ve Yapısı", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2018, c.11 Sy. 2, s. 385.

İktidar, muhalefetten tek beklentisi olan mutlak itaati talep etmiş ve aksi durumlarda muhalefeti engellemek için her türlü gücü kullanmıştır. Bu, toplumsal düzenin sürdürülebilirliğinin sağlanması amacıyla yapılmıştır.⁴⁴⁷

Hiz. Osman ve Hiz. Ali dönemlerinde gerçekleşen muhalif düşünce ve oluşumlar, “bâğî” ismi faili ile değerlendirilmiş ve İslâm hukukçularına göre isyan anlamına gelen bir kavram olarak ele alınmıştır.⁴⁴⁸ “Bâğî” ismi faili, meşru yöneticilere karşı, saldırı özelliği göstermeyen bir direniş olarak tanımlanmış olsa da muhalefet kavramı, genellikle isyanı çağrıştırmış⁴⁴⁹ ve hak arayışını ifade eden bir muhalafet düşüncesi kurumsallaşamamıştır.

İktidar sahiplerinin tebalarına karşı belli sorumlulukları ve görevleri bulunmaktadır. Bu sorumluluklar, adaleti sağlama, toplumun refahını ve maslahatını gözetme, kamu düzenini ve ahlakî değerleri koruma gibi önemli prensipleri içermektedir. Bu sorumlulukların yerine getirilmesi, “Hepiniz çobansınız ve hepiniz güttüğünüzden (idareniz altındakilerden) sorumlusunuz.” veya “Yönetici, raiyyesinden sorumludur”⁴⁵⁰ gibi ifadeler, iktidarın toplumun refahı ve düzeni için önemli bir sorumluluk taşıdığını vurgular. Bu bağlamda, halife toplumu gözetmeli, eksiklikleri düzeltmeli, halkın menfaatlerini korumalı ve adaleti sağlamalıdır. Bu şekilde, iktidarın amacı halkın refahını ve maslahatını sağlamak olmalıdır. Eğer halife, bu prensipleri öncelerse, muhalefet kavramı sadece isyan anlamında değil, daha çok hak arama ve toplumun iyiliği için çaba gösterme anlamında anlaşılacaktır.⁴⁵¹ Ancak, İslâm tarihinde otoritenin Allah’ın mutlak iradesi ile özdeşleşmesi nedeniyle, halifeye itaatin gerekliliği vurgulanmıştır.⁴⁵² Halifenin kararlarının, Allah’ın iradesinin yansıması olarak kabul edilmesi, onlara karşı mutlak itaat istenmesine yol açmıştır. Bu da muhalefeti sadece hak arama ve iyilik için çaba gösterme olarak değil, halifeye karşı çıkmak olarak algılanmasına neden olmuştur.

Halifenin güçlendirilmiş otoritesinin karşısında muhalefetin otorite olması göz ardı edilmiştir. Muhalefetin devamlılığı bir esas olarak kabul edilmiştir. Çünkü halifenin nasıl gideceği konusunda belirgin bir yöntem bulunmamaktadır.⁴⁵³ Hem dinin hem de iktidarın temel unsuru, emretme ve yasaklamadır. Emretme ve yasaklama yetkisi ise sadece güç sahibi

⁴⁴⁷ Abdulnasır Süt, “İslâm Düşüncesinde Muhalefet”, *Milel ve Nihal*, 15/2, 2018, s.66.

⁴⁴⁸ İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab*, I/455-458.

⁴⁴⁹ Ali Duman, *İslâm Hukukuna Göre Siyasî Fikir Hürriyeti*, (yayınlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1999, s. 105.

⁴⁵⁰ Buhari, Ahkâm, 1; Müslim imaret 20; Tirmizi, Cihad 27; Ebü Davud, İmaret 1.

⁴⁵¹ Muhammed Abid Cabiri, *İslâm’da Siyasal Akıl*, Terc. Vecdi Akyüz, Kitapevi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 77-80.

⁴⁵² Ebü’l-Hasen, Eş’âri, *el-İbane an Usûli’-d-Diyane*, Medine 1410, 61; Ebü’l-Hasen, Eş’âri, İslâm İnanç Esasları: El-İbane an Usûli’-d-Diyane, çev. Mehmet Kubat, İşrak Yayınları, 2014.

⁴⁵³ Kadı Ebü Bekr b. Tayyib Bâkılânî, *Kitâbü’t-Temhidi’l-Evail ve Telhisi’-d-Delail*, Thk., Habib b. Tahir, Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekafiye, Beyrut, 1993, s. 469.

kişiler tarafından gerçekleştirilebilir.⁴⁵⁴ Bu nedenle, yönetim sorumluluğu da doğal olarak iktidara aittir. Mâtürîdî'ye göre, mülk ve iktidarın asıl sahibi Allah'tır. "Allah'tan başkasından mı korkuyorsunuz?"⁴⁵⁵ mealindeki ayeti ile Allah'ın haricinde hiç kimseye muhalefet etmekten çekinmemeli, ancak Allah'a muhalif olmaktan korkulmalıdır.⁴⁵⁶

Muhalefetin haklı taleplerinin "bâğî" olarak değerlendirilmesinin nedeni, siyasal iktidarın hayatın her alanını kuşatan politikalarını, muhalefete kabul ettirmek için dinî delillerden ve inanç baskısından istifade etmesidir. İktidar, kendi politikalarını meşrulaştırmak ve muhalefeti etkisiz kılmak amacıyla dinî argümanları kullanarak baskı kurar. Dinî baskı, iktidarı güçlendirirken aynı zamanda muhalefeti susturma ve zayıflatma amacı taşır. Böylelikle muhalefetin haklı talepleri, iktidar tarafından küfür, batıl, sapıklık veya dalalet olarak nitelendirilmiştir.⁴⁵⁷ Bu düşünce ile muhalefetin itibarsızlaştırılması ve toplumsal desteğinin azaltılması amaçlanmıştır. Aynı zamanda iktidar sahipleri, kendisini "fırka-i Naciye", "kurtuluşa eren" grup olarak tanımlayarak, muhalefetin ayrılıkçı veya sapkın bir yol izlediğini iddia etmişlerdir. Aynı amaçla "73 fırka" rivayeti etkin bir şekilde kullanılmıştır. Hz. Peygambere nisbet edilen "Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak, bunlardan biri hariç diğerleri cehennemdedir,"⁴⁵⁸ şeklindeki rivayet, farklı görüşlere sahip grupların olacağını ifade eder. Bu rivayet, iktidarın hak ve doğru yolda olduğunu vurgularken, muhalif olan kesimin yanlışın içinde veya sorgulanabileceklerini nitelemek için kullanılmıştır.⁴⁵⁹ Keleş, anlam genişlemesi ile rivayetin metnini hem cennetlik-cehennemlik konusunda yargıda bulunması hem de tarihî gurupları hedef alması ile sorunlu görür. O, fırkaların birbirleri hakkındaki yargıları içtihadî bir konu olarak ele alır. İçtihatlar eleştiriye ve yoruma açık olması nedeniyle kesin bir hükümde bulunmak hataya sürükleyebilir kanâatindedir. Meseleye siyasî bir düşünce ile bakıldığında konu daha iyi anlaşılacaktır. Hz. Osman'ın kanının sorgulanması ve faillerinin cezalandırılması problemi nedeniyle ilk gruplaşma oluşmuştur. Hz. Aişe, Zübeyr, Talha, gibi sahabelerin başını çektiği Cemel savaşıyla ciddi bir muhalefet bir araya gelmiştir. Sıffin Harbinden sonra ortaya çıkan Hariciler ve Muaviye taraftarlarının sebep olduğu ayrılık ise ilk itikadî fırkaların oluşmasının temel nedenidir.⁴⁶⁰

⁴⁵⁴ Abdurrahim Şen, "İslâm Hukuk Düşüncesinde İktidar Güç İlişkisi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2019, Sy. 33, s.134.

⁴⁵⁵ Nahl,16/52.

⁴⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. XIII, s. 143.

⁴⁵⁷ Ebû Dâvûd, Süne, 17.

⁴⁵⁸ İbn Mâce, Fiten, 17.

⁴⁵⁹ Abdülkahir Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Firak*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1995, s. 4; Recep Ardoğan, "Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslâm Kültüründe Siyasal Muhalefet", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: VIII, sy.: 2, s. 189.

⁴⁶⁰ Ahmet Keleş, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İncele", *Marife*, yıl. 5, sy. 3, Kış 2005, s. 37-41.

Muhalefet anlayışını tetikleyen bir diğer konu insan hürriyetidir ve bu konudaki önemli bir öncü isim Hasan el-Basrî (ö. 110/728)'dir. Hasan el-Basrî, İslâm düşünce tarihinde insan iradesi ve hürriyetinin temel yapısını vurgulayan bir düşünür olarak öne çıkar. Kendisi, dönemin zalim yöneticilerine karşı isyana veya iç savaşırlara katılmamış, aksine barışçıl ve değişimi teşvik eden bir tutum benimsemiştir. Hasan el-Basrî'nin muhalefet anlayışı, toplumun vahdetini ve düzenini koruma perspektifiyle de örtüşür. Emeviler döneminde dayatılan cebir ideolojisine karşı çıkar ve insanların sorumluluk taşıdığını ve hesap vereceklerini vurgulamıştır. Bu anlayışını "Kader Risalesi" adlı eserinde açıkça ifade etmiştir.⁴⁶¹ Yine toplumsal ve siyasî etkileri olan kaderî yaklaşım veya "irade eden, sadece insanın kendisidir düşüncesi", sosyal ve siyasal etkileri olan tartışmalardandır.⁴⁶² Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702)⁴⁶³ tarafından ilk defa ortaya atılmıştır. Bu düşüncenin temel çıkış noktası, Emeviler'in kendilerini Müslümanlar üzerinde yönetici ve her türlü karar alma yetkisine sahip olarak görmelerini, kaderî ilahîyi kullanarak temellendirmeleridir.⁴⁶⁴ Mürcie de, benzer şekilde Emevilerin cebr anlayışına karşı çıkmıştır. Özellikle, insanların eylemlerinin önceden takdir edildiğine dair anlayışın yanlış olduğunu savunmuşlardır.⁴⁶⁵ Ayrıca, Emevilerin yönetimde olmalarının ilahî kaderle temellendirilmesine itiraz etmişler, onların keyfî yönetimini sorgulamış ve eleştirmişlerdir.⁴⁶⁶

İmâm Mâtürîdî, insanın fiilerinde hür olması konusunu din ve siyaset ile iç içe görür. "Yeryüzünde ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce, o şey Kitapta bulunmasın"⁴⁶⁷ mealindeki ayeti açıklarken öncelikle insanın fiil sahibi olduğunun vurgusunu yapar. Ona göre Allah, bütün fiilleri bir hikmete, bir sebebe bağlı olarak yaratmaktadır. Allah yaptığından sorumlu tutulamaz, fakat insan fiilerinden sorguya çekilir. Çünkü insanların temyiz kabiliyeti ardır. Yani insanın "seçme ve isteme" iradesine göre fiilerin Allah tarafından yaratılmasını ifade eder.⁴⁶⁸ Gerek Hasan el-Basrî, gerek Mâtürîdî, insanların eylemlerinden sorumlu olduklarını, kaderin insan iradesini

⁴⁶¹ Mevlüt Uyanık, *İslâm Siyaset Felsefesinde "Sivil İtaatsizlik" Kavramı: Hasan Basri Örneği*, Kaknüs Yayınları, Ankara, 1999, s. 45; Mevlüt Uyanık, "Demokratik Bir Hukuk Devletinde Sivil İtaatsizlik ve Bir Eylem Aracısı Olarak Dinin İşlevi", *Bilimname* III, sy. 32, 2003, s. 133.

⁴⁶² Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 117; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 41; Lütfü Cengiz "Emeviler Döneminde Kader Problemi" Marife, yıl.1, sy.. 2, s. 112; et-Taberi, *Târihu't-Taberi*, VIII, s. 633; Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/I, s. 186.

⁴⁶³ Mustafa Öz, "Mabed el-Cühenî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. XXVII, 2004, s. 281-282.

⁴⁶⁴ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 117; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 41.

⁴⁶⁵ Ebû Zehra, *İslâm'da Siyâsî ve İtikadî Mezhepler*, çev. Abdukadir Şeneri, Hisar Yayınları, 2011, s. 137.

⁴⁶⁶ Lütfü Cengiz, "Emeviler Döneminde Kader Problemi", *Marife*, yıl.1, sy., 2, s. 107-127.

⁴⁶⁷ Hadid, 57/22

⁴⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 339; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. XIV. s. 387. Abdülhamit Sinanoğlu, "İmâm Mâtürîdî'nin Düşüncesinde İnsan Hürriyeti Sorunu" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016/2, c. 15, sy.: 30, s. 265.

engellemediğini ve insanların hür iradesiyle tercihler yaptığını savunur. Burada insan iradesi ve hürriyeti vurgulanırken aynı zamanda adaletin ve toplumsal düzenin korunması amacı güdülür.

Mâtürîdî'ye göre Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ulû'l-emre de...⁴⁶⁹ ayet mealinde geçen emir, halkın, devlet yöneticilerinin verdikleri hükümlere itaat etmeleridir. İtaat, usul ve furû bilgisine sahip halkın, bir problemle karşılaştığında veya ihtiyaç ortaya çıktığı durumlarda, ulû'l-emre ulaşarak taleplerini iletebilmesine mani değildir. Halkın talebi sosyal bir hak arayışını ifade eder.⁴⁷⁰ Kamu düzeni ve halkın huzuru devam ettiği müddetçe itaat hükmü devam eder. Mâtürîdî, isyan ve muhalefetin sebebini, hükümdarların gaflete düşmelerine ve onların aldığı hatalı kararlara bağlar.⁴⁷¹ Mâtürîdî, insan onuruna ve haklarına büyük önem verir. İnsan, akıl yürütme ile doğru ve yanlış birbirinden ayırabildiği gibi haklarını da bilir. Bu bağlamda, halk hakkını ararken temel amacı, iktidarın politikalarını denetlemek, yanlışları düzeltmek ve zulme engel olmak için olmalıdır.⁴⁷² İktidarda olanlar kendilerini Allah'ın iradesinin yeryüzündeki yansıması olarak görmemeli, muhalefetin haklı isteklerini ve eleştirilerini dikkate almalıdır. Muhalefetin düşünme ve eylem özgürlüğünü kısıtlama, eleştirel yaklaşımları baskılama ve muhalif sesleri bastırma amacı taşıyan bir siyasal uygulama tercih edilmemelidir. Mâtürîdî'nin öncelikli yaklaşımı toplumun siyasî birliğini koruma amacını taşımıştır. O, toplumsal istikrar ve düzenin sürdürülmesinin önemini vurgulamış ve iktidarın uygulamalarına sabırlı olunması gerektiğini telkin etmiştir. Bu, iktidarın aşırı baskılarına veya muhalefetin şiddet içeren yollarına karşı alternatif bir yaklaşım sunmuştur.

1.6.5.1. Mevalî-Muhalefet İlişkisi

İmam Mâtürîdî'nin din-siyaset ilişkisine dair düşüncelerinin şekillenmesinde etkili unsurlardan biri, mevali-muhalefet ilişkisidir. Mevâlî, İslâm tarihinde önemli bir yere sahip olan bir terimdir. Kavramın toplumsal alanda yarattığı etkiler kalıcı ve geri dönüşü olmayan bir şekilde hissedilmiştir. Bu nedenle, mevâlînin, dinî, siyasî ve toplumsal konumdaki değişimini araştırmak oldukça önemlidir.

Mevâlî, kölelerin ve savaş esirlerinin azat edilmesi ve fethedilen ülkelerin halkından İslâm'ı kabul edenlerin Arap kabilelerinden biriyle velâ başka bir ifade ile himaye akdi yapan

⁴⁶⁹ Nisa, 4/ 59.

⁴⁷⁰ Lipson, L., *Politika Biliminin Temel Sorunları Siyasal Bilime Giriş*, çev. Turhan Karamustafaoğlu, Sevinç Matbaası, Ankara, 1973, s. 319.

⁴⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. III, s. 256.

⁴⁷² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* c. III, s. 287.

Arap olmayan Müslümanları ifade eder.⁴⁷³ Bu terim, özellikle Arap toplumuyla ilişkilidir⁴⁷⁴ ve Araplar dışındaki Müslüman grupları tanımlamak için kullanılır. “Mevlâ” kelimesinin çoğul şeklidir. Peygamber öncesi döneme dayanan bir kökeni vardır. Cahiliye toplumunda “mevlâ” terimi, hürriyetine kavuşmuş köleleri ifade etmek için kullanılırdı. İslâm’ın yayılmaya başlamasıyla birlikte, bu terim özellikle fetihler sonrasında İslâm’ı kendi istekleriyle kabul eden ve Arap olmayan Müslüman grupları tanımlamak için kullanıldı.⁴⁷⁵

İnsanlar arasında ırk ayrımı yapmak, insanı aşırı yüceltmek veya aşağılamak İslâm düşüncesinin ruhuna aykırıdır. Yaratılıştan eşit olan insanların değeri, Allah’a olan bağlılık ve iyi davranışlarına göre belirlenir. Bu nedenle, bir kişinin ırkına, etnik kökenine veya sosyal sınıfına bakılmaksızın herkes Allah’a eşit bir şekilde yaklaşabilir ve İslâm’ı kabul eden herkes aynı temel esaslar çerçevesinde değerlendirilir. Hz. Peygamber, İslâm’ı sonradan kabul edenlerin Arap Müslümanlarla hukukî eşit olduğunu vurgulamıştır. O, Arap olmayan Müslümanlarla Arap Müslümanlar arasında herhangi bir ayrım yapmamıştır.⁴⁷⁶ Hz. Peygamber, Müslümanlar arasında kardeşlik ilkesini öne çıkararak asabiye gibi unsurları dikkate almamıştır.⁴⁷⁷ O’nun Zeyd b. Harise’yi ordunun başına komutan olarak ataması gibi idarî uygulamaları incelendiğinde, ırk veya etnik köken gibi faktörlerin değil, liyakât ve yeteneklerin önemsendiği görülmektedir.⁴⁷⁸ Bu durum, Hz. Peygamberin idarî alanda da ayrım yapmadığını ve herkesi eşit bir şekilde değerlendirdiğini gösterir.

İslâm’ın geniş coğrafyalara yayılması, Araplar ve mevâlî arasındaki ilişkilerde toplumsal dinamikleri önemli ölçüde etkilenmiştir. Mevâlînin, toplumsal statülerine bakılmaksızın Müslümanlar arasında birlik ve dayanışma duygusunun güçlenmesine odaklanılmıştır.⁴⁷⁹ Fethedilen Bizans topraklarında yaşayan topluluklar, ileri kültürel ve bilimsel birikime sahipti.⁴⁸⁰ Bu bölgelerin İslâm hâkimiyetine geçmesiyle birlikte, ilim sahası genel olarak mevâlî sınıfına açıldı. Bu durum, mevâlîye yeni fırsatlar sunarak kendini ifade etme imkânı vermiştir. Bu değişim, İslâm toplumunun entelektüel ve bilimsel gelişimine olumlu bir etki sağladı. Mevâlînin İslâm toplumunda aktif bir rol üstlenmesi, toplumsal

⁴⁷³ Firuzabâdî, *Kâmûs tercümesi*, c. IV, s.1223.

⁴⁷⁴ Mustafa Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivâyetindeki Yeri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2002, s. 24

⁴⁷⁵ Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, Beyan Yayınları, 2015, s. 54; İsmail Yiğit, “Mevâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XIX, 2004, s. 424.

⁴⁷⁶ İbn Hanbel, 5/411; Müslim, “İmare”, 57.

⁴⁷⁷ Belazürî, *Ensab*, I, 270.

⁴⁷⁸ Bünyamin Erul, “Zeyd b. Harise”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXIII, 2013, s. 320.

⁴⁷⁹ Ebû Câ’fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târihu’t-Taberî = Târihu’l-ümem ve’l-mülûk*, tahkik. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrahim, Beyrut, Revâ’iu’t-Türâsi’l-Arabi, [19??], c. VI, s. 381.

⁴⁸⁰ Sabri Hizmetli, “İtikâdî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimâî Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1983, c. XXVI, s. 656.

katmanlar arasındaki sınırları yumuşatma ve İslâm'ın eşitlik ilkesinin pratiğe dökülmesine örnek teşkil etti. Çünkü toplumun içinde bulunduğu dönemin sosyal olayları, kültürel normları, inanç sistemleri ve siyasî yapıları, fikirlerin şekillenmesinde büyük rol oynar.⁴⁸¹ İslâm'ın ilk dönemlerindeki fikrî ve siyasî oluşumda, mevalî âlimlerin önemli bir rolü vardır. Bu dönemdeki Müslüman âlimlerinden pek çoğu mevâlî kökenli olup, toplumun farklı kesimlerinin temsilcisi olarak farklı görüşleri ve düşünceleri sunmuşlardır. Hasan el-Basri, mevâlî kökene sahip olmasına⁴⁸² rağmen büyük bir âlim olarak tanınmış ve İslâm düşüncesine katkıda bulunmuştur. Müslüman âlimlerinden birçok tanınmış isim de mevâlî kökenlidir. Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'in (ö.71/690) belirttiğine göre, önemli İslâm âlimleri arasında yer alan Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Abdullah b. Zübeyr (ö.73/692), Abdullah b. Ömer (ö.73/693) ve Abdullah b. Amr (ö. 65/684) gibi Arap âlimlerin vefat ettiği dönemde, fıkıh bilgisi genellikle mevâlîye geçmiştir. Medine dışındaki pekçok bölgede, mevâlî etkin olmuşlardır.⁴⁸³ Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725), Amr b. Dinar (ö.126/744) Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit (ö. 150/767) Ebû Amr Abdurrahmân el-Evzâi (ö. 157/774), gibi önemli isimler mevâlî kökenlidir. Aynı şekilde, Ca'd b. Dirhem (124/742) Cehmiyye'nin öncüsü Cehm b. Safvan (ö.128/745-46) ve Mu'tezile'nin öncüsü Vasıl b. Ata (ö. 131/748) gibi düşünürler de mevâlî âlimler arasında yer almaktadır.⁴⁸⁴ İbn Mes'ud (ö.32/652-53), Kûfe'ye geldiğinde ders verdiği talebelerinin birçoğu mevalî kökenlidir. Kûfe, mevâlî âlimlerin yetiştiği ve etkili olduğu bir merkez haline geldi.⁴⁸⁵ Ebû Hanife Kûfe'de bölgenin siyasî ve fikrî havasında yetişmiştir.⁴⁸⁶ Bu mevâlî âlimler, İslâm düşüncesinin çeşitliliğini ve zenginliğini oluşturan

⁴⁸¹ Abdurrahman Güneş, "Sosyolojik Olarak Din ve Toplum İlişkileri", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Elazığ, 2014, c. 24, Sy.1, s. 164.

⁴⁸² Ali Hatalmış, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İdârî Hayatta Köle ve Mevalî", *Çorum Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, c.XIII Sy.2, s. 152-153.

⁴⁸³ Ali Hatalmış, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İdârî Hayatta Köle ve Mevalî", s. 152; Yunus Emre Gördük, "Mevâlî Tabiîlerin Fikhî Ayetlere Yaklaşımı "Nâfi Mevlâ İbn Ömer" Örneği, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* Ekim, 2017, c.1, Sy. 2, s. 246.

⁴⁸⁴ Nur Ahmet Kurban, "Mevâlî Müfessirlerin Kur'an Tefsirinin Oluşumuna Katkıları ve Onlara Yöneltilen Eleştiriler" 2011, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* c. 4, Sy. 16 c. 4, s. 261.

⁴⁸⁵ Mahfuz Söymez, *Bedevîlikten Hadariliğe Kûfe*, Ankara Okulu Yayınları, 2001, s. 294-303; Muhammed Hamidullah, *İslâm Hukuk Etüdleri*, Bir Yayınları, İstanbul, 1984s. 181-182; Mehmet Erdoğan, "İbn. Mes'ud'dan Ebû Hanîfe'ye Rey Mektebi", *İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, Kurav Yayınları, Bursa, 2005, I, s. 333; Wilferd Madelung, "The Early Murji'a Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism", *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London 1985, s.101; Çağfer Karadaş, "Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik-Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci" *Usul Araştırmaları*, 6, 2006/2, s. 64.

⁴⁸⁶ Makdisî el-Beşşârî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, nşr. M.J. De Goeje, E.J. Brill, 1906, s. 116; Muhammed Hamidullah, *İslâm Hukuk Etüdleri*, Birr Yayınları, İstanbul, 1984, s.181; M. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadariliğe Kûfe*, Ankara Okulu Yayınları, 2001, s. 32; Ebû Hanife, *el-Alimve'l-müte'allim*, *el-Fikhü'l-ekber*, *el-Fikhü'l-ebser*, *er-Risale*, *el-Vasıyye Ebû Hanife*, *el-Alim ve'l-müte'alim* (nşr. M. Zahid Kevseri, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde) 2017, s. 11; Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, Beya Yayınları, 1963, s. 31; Mustafa Uzunpostalcı, Ebû Hanife Nu'mân b. Sâbit b.Zûtâb, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1994, c. X, s. 13; Zehra, Muhammed Ebû, *Ebû Hanife*,

önemli şahsiyetlerdir. Onlar, farklı sosyal ve kültürel geçmişe sahip olan toplulukların düşüncelerini ve fikirlerini İslâm düşüncesine yansıtarak, İslâm'ın düşünce sahasını geliştirmişlerdir.⁴⁸⁷ Ancak, mevâlînin İslam toplumunda etkili olduğu Emevîler döneminde esas olarak iktidarın korunması ve halkın kontrol altında tutulması amacıyla hoşgörü ve uzlaşa yerine cebr ve baskı düşüncesi hâkim olmuştur. Emevîler, insanların hürriyetini sınırlayarak ve kontrol altında tutarak iktidarlarını sürdürmeye çalışmışlardır. Bu dönemdeki yönetim anlayışı, toplumsal birliği ve eşitliği zayıflatarak ayrımcılığı artırmıştır. Böyle bir ortamda Mürcie, Mevâlî'nin bir anlamda muhalefetin sorunlarına kayıtsız kalmayıp çözümler getirmesi nedeniyle, Mâveraünnehir'de taraftar toplamada zorlanmamıştır. Mürcie'nin eşitlikçi iman anlayışı başta Türkler olmak üzere birçok milletin, gruplar halinde İslâm'a girmelerini kolaylaştırmıştır. Ebû Hanife, yerelleştirilmesi istenen dinî anlayışa karşı, şehirli bir manifesto ile karşılık vermiştir. Dînin genel ilkeleri doğrultusunda sistematik aklı ve insanîliği esas alarak evrensel bakış ile imanı tanımlamıştır.⁴⁸⁸ O, döneminin siyasal şartlarını dikkate alarak statüko yerine dinamizmi, kaderci yaklaşıma karşı ögürlükçü düşünceyi, temel hak ve hukuku incelemiştir. İnsanın var olmasının manasını da, onun dünyaya yön vermesi, girişimde bulunması, yargılaması ve hüküm vermesi olarak değerlendirmiştir.⁴⁸⁹ Onun asıl istediği husus, şarîin maksadıdır. Buna göre Kur'ânın ortaya koyduğu perspektifte toplumsal bir düzen kurma çabası veya arayışı açıkça görülmektedir. Ebû Hanife egemenliğin kaynağını dinsel ve beşerî olarak iki boyutta ele alır. Bu şu anlama da gelir. Birbiri ile ilişkili biri yerel diğeri insanlık tarihi kadar kadim ve evrenseldir. Siyasî egemenliği teknik tartışmalara girmeden siyasî eylemin ahlakiliğine odaklanır. Halifeliği de dinî bir kurumdan ziyade dünyevî bir temsil olarak değerlendirmiştir.⁴⁹⁰

Mürcie'nin iman anlayışı hakkında Kutlu; "Horasan ve Mâveraünnehir'de yeni müslüman olanların, Arap müslümanlarla eşit haklara sahip olabilmek için Emevî zulmüne karşı sürdürdükleri mücadalenin temelini oluşturduğu"⁴⁹¹ kanâatindedir. Mevâlînin ve sorunlarının, her mezhebin oluşumunda birincil derecede etkin olduğunu söyleyebilmek pek de mümkün değildir. Ancak hak ve özgürlüklerini arayan mevâlî, Kûfe başta olmak üzere Şîî

çev. Osman Kesioğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2005, s. 53; İbn Sad, Tabakat, 1987, II, 342-344, III, 161; Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l Esir, *Üsdü'l-ğabe fi ma'rifeti's-sahabe* (thk. Halil Me'mun Şiha) Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997, c. III. s. 256-260

⁴⁸⁷ Michael Allan, Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, Cambridge University Press 1981, s. 163.

⁴⁸⁸ Mehmet Zeki İşcan, "Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebû Hanife Örneği", *Ekev Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 2004, cilt: VIII, sy.: 20, s. 78

⁴⁸⁹ Şaban Erdiç, *Ebû Hanife'de Din ve Siyaset Sosyolojik Bir Çözümleme*, Ankara Okulu, Ankara, 2019, s. 147.

⁴⁹⁰ Şaban Erdiç, *Ebû Hanife'de Din ve Siyaset Sosyolojik Bir Çözümleme*, s.162, 214, 231.

⁴⁹¹ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 290.

muhalliflerin isyanlarında da yer almışlardır. Mu'tezilî mevâlî âlimlerden felsefeye ilgi duyanlar, dinî yorumlamada farklı bir bakış açısı oluşturmuştur. Mu'tezilî ilkelerin ve fikirlerin oluşum sürecinde de önemli bir rol üstlendiği görülmüştür.⁴⁹²

Haccac'ın yeni müslüman olan kesime ağır veriler getirmesi mevâlînin Abdurrahman b. Eş'as (85/704)'ın saflarında yer bulmasına neden olmuştur. Başka bir ifade isyancı guruplar ve mevâlî, Kaderiyye düşüncesinde güç birlikteliği oluşturdular. Mevâlî'yi etkileyen asıl fikir de insanın fiillerinde özgür olmasıydı. Mevâlî ve Türklerin İslâmiyet'i kabul etmeleri arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. İslâm tarihinde Mevali ve Horasanlı kimliğinin zaman zaman eşanlamlı olarak kullanıldığı bir gerçektir. Mevâlî terimi, Arap olmayan Müslümanları ifade ederken, Horasanlılar ise genellikle İslâm'ı kabul eden ve bu bölgeden gelen kişiler için kullanılmıştır.⁴⁹³ Haris b. Sureyc (ö. 128/746) Horasan'da, Emevîler'in Arap olmayan müslüman halka karşı ikinci sınıf insan muamelesine tepki gösteren ilk ve önemli şahsiyettir. Mevâlînin haklarını korunması ve Mürcie düşüncesinin yayılmasında çaba göstermiştir. Yeni Müslüman olanlardan ağır vergi alınmasını sorgulayan bir diğer şahsiyet, Cehm b. Safvan'dır (ö. 128/745-746), Emevî yönetiminin adaletsiz uygulamalarına bir duruşu ifade eden siyasî görüşe sahiptir. Onun kalbin tasdiki, zihninin karar vermesine dayanan marifet/bilgi temelli iman tanımı ile siyasî fikirleri inanç boyutuna taşındı. Horasan, Tirmiz, ve Nihâven'de revaç buldu.⁴⁹⁴ Mürcie, Mevâlî'nin iman ve toplumsal eşitlik anlayışında önemli bir rol oynamıştır. Mürcienin, toplumun sosyo-ekonomik meselelerine kayıtsız kalmayıp çözüm önerileri getirmesi, Maverâünnehir bölgesinde mevâlîden taraftar toplamasını kolaylaştırmıştır. Bu da özellikle Emevî dönemindeki zulme karşı direnişi ve mücadeleyi şekillendiren bir faktör olmuştur.⁴⁹⁵

Mevâlî'den Ebû Hanife de karşılaşılan dinî problemlere kayıtsız kalmamıştır. İman ve amel arasında ayırım yapmak suretiyle Haricilerin şiddet içeren zihniyetine karşı tavır alırken, aynı zamanda mevâlînin mücadelesine katkı sağlamayı amaçlayan ılımlı bir yaklaşım benimsemiştir. Bu bağlamda Ebû Hanife önderliğindeki mevâlî ağırlıklı Rey ekolü, oldukça önemli bir rol oynamıştır. Bu çerçevede, Mâtürîdî de "baskı ile Müslüman olan kimse, özde Müslüman olmasa bile kendisine Müslüman muamelesi yapılmalıdır" şeklinde bir görüş ortaya koymuştur.⁴⁹⁶ Bu görüş, fethedilen bölgelerde yaşanan sosyal, siyasî ve ekonomik

⁴⁹² Osman Aydın, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü" *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003/1, c. II, sy. 3, s. 25.

⁴⁹³ Ekrem Pamukçu, *Bağdat'ta İlk Türkler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1994, s. 29.

⁴⁹⁴ Nadir Özkuyumcu, "Hâris b. Süreyc" *TDV. İslâm Ansiklopedisi*, 1997, İstanbul, c. XVI, s. 201

⁴⁹⁵ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 290.

⁴⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l -Kur'ân*, c.VIII, s. 199-200.

sorunların çözümü için kolaylaştırıcı bir metod sunmuştur. Mâtürîdî'nin bu görüşü, özellikle Horasan ve Mâverâünnehir gibi bölgelerde İslâm'ın yayılmasını hızlandırmıştır.

Muhaliif siyasî düşünceye karşı yapılan her türlü uygulamalar, otoritenin kendi meşruiyetini sağlama düşüncesi ile dinî bir temele dayandırılmıştır. Ancak bu durum mevâlî için bir baskı aracına dönüşmüştür. Dinî kimlik kazanmış yönetim anlayışının toplum içerisinde kendilerine yöneltilen eleştirileri en aza indirmek için muhalefet genellikle itaatsizlik, isyan veya ihanet gibi etiketlerle damgalanmıştır. İmam Mâtürîdî'nin adâlet ve eşitlik anlayışının, mevâlînin baskıcı yönetimlere karşı direnişlerine ve kendi düşünce sistemlerini sürdürme çabalarına bir katkısı olduğu düşünülebilir.

1.2. Mâtürîdî'nin Hukuk Anlayışının İtikâdî Arka Planı

Hız. Peygamberin irtihalinden sonra müslümanlar siyasal çalkantılar, farklı felsefî akımlar ve toplumsal huzursuzluklarla karşı karşıya kalmıştır.⁴⁹⁷ Özellikle 4./10. yüzyıl, Abbâsîlerin çöküşü ve Müslüman toplumunun bölünmüşlüğü olarak adlandırılan bir evreyi⁴⁹⁸ yansıtmaktadır. Siyasî çöküş ve toplumsal huzursuzlukların yanı sıra, İslâm dünyası farklı felsefî ve dinî akımların etkisi altında kalmıştır. Karmatîler, Batınîler, Tabiyyûn ve Dehriyyûn gibi akımlar, halkın zihin dünyasını etkilemekte ve İslâm toplumunu ayrılıklara sürüklemiştir.⁴⁹⁹ Mâtürîdî, bu tür zararlı akımların yayılmasına karşı çıkarak, akılcı bir yaklaşımla İslâm'ın temel inanç esaslarını savunmuştur. Bu dönemde Mâverünnehir'de İslâm inancının sağlam bir temel üzerine oturtulması ve toplumun bölünmüşlüğüne önüne geçilmesinde Mâtürîdî'nin fikirleri büyük önem taşımıştır.

1.2.1. Te'vil Anlayışı/Yöntemi

Kur'ân-ı Kerim, İslâm toplumlarının itikadî ve ahlakî ilkelerin yanında ibadet kurallarını belirlemekle birlikte sosyal, kültürel, ticarî ve siyasî hayatı da derinden etkiler. Bu nedenle, inananlar Kur'ân'ı anlama ve yorumlama çabası içinde olmuşlardır. Ancak bu süreç, kişisel anlayış, takip edilen yorumlama yöntemleri, ait olunan mezhebî görüşler gibi faktörlerden kaynaklanan farklılıklarla şekillenir. İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan pek çok fırka kendi düşüncelerini temellendirmek için müteşabih ayetleri te'vil etme yoluna

⁴⁹⁷ Ahmet Şık, "Eş'âri'nin Mu'tezile'den Ayrılmasının Nedenleri", *Çorum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4, Sy. I, Ocak-Haziran 2004, s. 291-294.

⁴⁹⁸ H. Gibb, "Abbasilerin İlk Döneminde Yönetim ve İslâm –İslâm'ın Siyasal Çöküşü", çev. Saim Yılmaz, *Sakarya Üniversitesi, İlahiyat, Fakültesi Dergisi*, 2001, sy.3, s. 493.

⁴⁹⁹ el-İmâm Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi Nefis*, Thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî, Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 2013, c.3, s. 480

gitmişlerdir.⁵⁰⁰ Tefsir, Kur'ân'ın anlaşılmasında rivâyete ihtiyaç duyan ve “müshkil olan lafızlardan murad edilen şeyi keşfetmeyi”⁵⁰¹ ifade ederken te'vil, “olgu ve olayın illet ve sebebini bilmek yahut aslına dönmek suretiyle sonuca ulaşmak” manasına gelir. Bu şekilde, Kur'ân'ın anlamı ve yorumlanması çeşitli düşünce akımları tarafından, tarihsel dönemler ve kültürel bağlamlar içinde geniş bir yelpazede ele alınmış ve kaydedilmiştir.⁵⁰² Başlangıçta muhkem-müteşabih bağlamında ele alınan te'vil kavramı fırkalar arasındaki tartışmalar nedeniyle siyasî alana doğru taşınmıştır. Özellikle hicri IV. yüzyılda siyasî ve ideolojik çekişmeler tefsir-te'vil tartışmalarının gölgesinde devam ettirilmiştir. İslâm dünyasında arkasında Abbasiler'in bulunduğu Sünni anlayış ile Fatımîler'in temsil ettiği Şia mücadele halindeydi. Hicri IV. yüzyıla kadar te'vil terimi yaygın bir kullanıma sahipken tefsir terimi te'vile göre daha çok tercih edilmeye başlanmıştır. Yılmaz, siyasî otoriteye karşı yapılan tenkit ve eleştirilerin fitneye sebep olduğu düşüncesi ile te'vilin de fitneye dâhil edilmesi sindirme politikası kapsamında te'vilin suçlandığı kanâatindedir. Çünkü siyasî çekişmeler ve itikâdî görüşler te'vil kapsamında yapıldığı için mezheplerin güç mücadelelerinde tek suçlu görülmüştür.⁵⁰³ Bu dönemlerde siyasî mücadeleler, tepkisellik ve tarafgirlik ön plandaydı ve bu da tefsirlerin ve te'villerin içeriğini etkilemiştir. Cemel Vakası, Muaviye'nin Osman'ın intikamını almak istemesi ve Haricilerin tahkim olayı gibi tarihsel olaylar, farklı tefsirlerde değişik yorumlara tabi tutulmuş ve bu yorumlar siyasî amaçlar için kullanılmıştır. Bu süreç, zamanla siyasî ve ideolojik görüşlerin Kur'ân yorumlarına etki etmesine ve dinin bir unsuru olarak kullanılmasına yol açmıştır. Siyasî ihtilaflar ve çatışmalar, tefsirlerde de yansıtılmıştır.⁵⁰⁴ Tabiin dönemi, İslâm toplumunda farklı fırka veya mezheplere mensup olan bireylerin ideolojik ve siyasî hareketlere katıldığı bir dönem olarak öne çıkmaktadır. Bu dönemde, Kur'ân'daki toplum ve iktidarla ilgili ayetler, kişisel, etnik veya grup çıkarlarına göre yorumlanarak siyasî yorumların yapıldığı tefsirlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁵⁰⁵ Burada dikkat çekici örneklerden biri “Halku'l-Kur'ân” meselesidir. Bu mesele, “Kur'ân'ın yaratılmış mı” yoksa “ezelî mi” olduğu konusundaki bir tartışmayı ifade etmektedir. Tartışma sadece itikadî bir mesele gibi görünse de, aslında siyasî bir boyut taşımaktadır.⁵⁰⁶ Bu mesele,

⁵⁰⁰ Sabri Yılmaz, *Kelâmda Te'vil Sorunu*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2009, s. 9.

⁵⁰¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara, 1996, c.1, s. 19.

⁵⁰² Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ud el-Begavî, Beyrut, Daru İbn Hazm, 2002,I/46; Sabri Yılmaz, *Kelâmda Te'vil Sorunu*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2009, s. 12, 16.

⁵⁰³ Yılmaz, *Kelâmda Te'vil Sorunu*, s. 19.

⁵⁰⁴ Abdülhalik Bakır, *İktisadi ve İdari Yönden Hz. Ali Dönemi*, Mehter Yayınları, Ankara 1991, s. 82-83.

⁵⁰⁵ İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu, 2012, s. 72.

⁵⁰⁶ Kırbaçoğlu, Hayri, “Allah'ın Kelamı Olması Açısından Kur an'ın Mahiyeti ile İlgili İhtilaflar”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1986, XXVIII, s. 428.

aklî ve naklî deliller temelinde bir çerçeveye oturtulmuştur.⁵⁰⁷ Cehm b. Safvan Halku'l-Kur'ân, görüşünü benimsemiş ve yaygınlaştırmıştır. Abbâsîler döneminde, Kur'ân'ın yaratılması meselesi özellikle Mu'tezile tarafından siyasî bir araç olarak kullanılmış ve muhaliflere dayatılmıştır. Hârûnür Reşîd (ö. 193/809), Emîn (ö. 198/813) ve Me'mûn (212/827), Mu'tasım (ö. 227/842) ve Vasık (ö. 232/847) dönemleri, Mutezili düşüncenin etkin olduğu zamanlardır. Bu dönemde, "Kur'ân'ın yaratılması" düşüncesi devletin resmi görüşü haline getirilmeye çalışılmıştır. Halife Me'mûn, senesinde Halku'l-Kur'ân hakkındaki görüşünü ilan etmiştir.⁵⁰⁸ Abbasi otoritesi bu tartışmayı kendi lehine kullanarak muhalifleri sindirmek veya görüşlerini bastırmak amacıyla tefsirlere taşımıştır. Huvvârî'nin (ö. 280/893 civarı) tefsiri, Hâricîliğin siyasî yorumları içeren bir örnektir. Bu tefsir, "büyük günah, küfür, şirk, fiske ve şefa'at" gibi konuları İbadî'yenin fikirleri doğrultusunda açıklar. Huvvârî'nin tefsiri, özellikle siyasî ve dinî konularda özgün bir bakış açısı sunar ve Hâricîliğin düşüncesini yansıtır.⁵⁰⁹ Kummî (ö. 290/903) tefsiri ise, Ehl-i Beyt'in faziletini ayetlerle sürekli olarak ispat etme amacı güder Şia inançlarının ve öğretilerinin vurgulanmasına odaklanır. Bu bağlamda siyasî, dinî ve teolojik meselelere değinir.⁵¹⁰ Her iki tefsir de, İslâm dünyasında farklı mezheplere ve düşüncelere dayalı siyasî yorumları içeren tefsir geleneğinin birer örneğini temsil eder ve ayetlerin yorumlanmasında farklı bakış açılarını ortaya koyar.

Kur'ân ayetlerinin siyasî yorumu, toplumsal ve siyasal kavramları genel ifadelerden özel anlamlara veya bunun tersine çevirme, belirsizlikleri ayırt etme, zâhir-bâtın ayrımını keyfî bir şekilde kullanma, Kur'ân'ı parçalara ayırarak yorumlama ve bu temelde siyasî ilkeleri ortaya koyma çabasıdır. Siyasî konuları içeren tefsirlerin iki temel özelliği öne çıkmaktadır. Birincisi, belirli bir grup veya görüşü desteklemek ve rakip görüşleri eleştirmek amacıyla Kur'ân ayetlerini taraftarlık içinde yorumlama eğilimidir. Bu yaklaşım, Kur'ân'ın ayetlerini kendi düşüncesine uygun şekilde yorumlayarak siyasal görüşlere meşruiyet kazandırma amacı taşır. Özellikle siyasî mücadelelerin yoğun olduğu dönemlerde, farklı gruplar kendi görüşlerini Kur'ân'ın desteğiyle güçlendirmek için bu tür tefsir yöntemine başvurmuşlardır. İkinci özellik ise Kur'ân kavramlarını doğrudan siyasî ilkeler ve teorilerle ilişkilendirme çabasıdır. Bu yaklaşımda, Kur'ân'ın metni siyasal düşüncelerin temelini

⁵⁰⁷ William Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, İstanbul, 1998, s. 300-301.

⁵⁰⁸ Yavuz Yusuf Şevki, "Halku'l-Kur'ân", *TDV. İslâm Ansiklopedisi* 1997, c. 15, s. 371-375.

⁵⁰⁹ Huvvârî, *Tefsiru Kitâbillâhi'l-Azîz*, thk. el-Hâcc Şerîf, Lübnan 1990; Hatice Cerrahoğlu Teber, *Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî'nin Tefsirinde Yorum Yöntemi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2004, s. 34.

⁵¹⁰ Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim b. Hâşimî, *Tefsîru Kummî*, tahkik heyet, Beyrut 1991.

oluşturan ilke ve teorilere uygun bir şekilde yorumlanmaktadır.⁵¹¹ Ancak bu tür tefsirler, Kur'ân'ın anlamını özgün bağlamından koparıp siyasî çıkarlar doğrultusunda şekillendirdiği için eleştiriye ve çeşitli yorum farklılıklarına açık bir alan sunar.

İlk dönemlerde Kur'ân-ı baştan sona açıklama ve yorumlamak üzere telif ettikleri eserlerine âlimler, te'vil ismini vermişlerdir. İbn Cerir et-Taberi (310/922) eserine *Camîu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'ân*, İmam Mâtürîdî de eserine *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adını vermiştir. Rivayete dayalı tefsirlerin zamanla beklentileri karşılamada yetersiz kaldığı dönemlerde, her bir mezhep kendi özgün sistematik anlayışını te'vil yöntemiyle teyit etmek amacıyla Kur'ân'a yönelmiştir. Mâtürîdî, bu çerçevede dikkatli bir yaklaşım sergilemiştir. Te'vili sadece bir mezhebî veya siyasî görüşü değil, İslâm'ın genel mesajını anlama ve yorumlama çabası olarak sunmuştur. O, Kur'ânın yorumunu bir düzen ve sistem içinde yapmıştır. Kur'ânın yorumlanmasında, ideolojik ve mezhebi aşırılıklardan korunma amacı güdülmüştür.⁵¹² Mâtürîdî'nin İslam mezhepleri hakkındaki düşüncesi ahlakî temellidir. Ona göre Müslüman olan birinin İslâm'ı din olarak seçmesinden dolayı Müslüman kalma hakkı bulunmaktadır. Bu sebeple muhalif düşüncüyü eleştirirken onları tekfir etmekten kaçınmıştır.⁵¹³

Kur'ân, sadece statik bir metin değil, aynı zamanda dinamik ve her dönemin sosyo-kültürel, siyasî ve diğer problemlerine çözüm getiren ilahî bir mesajdır. Bu çerçevede, tefsir ve te'vil önemli bir rol oynamıştır. Mâtürîdî, hadislerin ve haberlerin isnat zincirlerine fazla odaklanmamış, ancak metin üzerinde detaylı bir şekilde inceleme yapmıştır. Ayetlerin anlamlarını çıkarmak için dillilerin lügatlarını kullanmış, ayrıca diğer ayetlerden de istifade etmiştir. Arap şiiri ve halk sözlerine de zaman zaman atıfta bulunarak, Kur'ân'ın anlamını zenginleştirmiştir. Ayrıca, Mâtürîdî kendi döneminin düşüncelerini ve görüşlerini de değerlendirip ele almıştır. Bu bağlamda, eserinde dönemin iddialarını irdelleyip açıklamalar yapmıştır. Özellikle Mâtürîdî, tefsir ile te'vil arasındaki farkı vurgulamıştır. Ona göre, tefsir sahâbeye aittir çünkü sahâbe inen ayetlere şahitlik etmiş ve vahyin indiği dönemin şartlarını birebir yaşamışlardır. Bu nedenle sahâbe, vahyin kesin delillerine sahiptir. Ancak te'vîl fukahâya aittir çünkü te'vîl, kesin bir hükmün ötesine geçer ve genellikle daha açıklayıcı ve yorumlayıcı bir nitelik taşır. Onun te'vil yaklaşımı, Kur'ân'ı derinlemesine anlama çabası olarak ele alırken, aynı zamanda sahâbe ve fukahâ arasındaki rol farklılıklarını da vurgular.⁵¹⁴

⁵¹¹ İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968, s. 110.

⁵¹² Orhan Karmış, *Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975, s. 190.

⁵¹³ Sıddık Korkmaz, *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*, İz Yayınları, İstanbul, 2021, s. 19.

⁵¹⁴ İsmail Çalışkan, "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri", *Milel ve Nihal*, 2010,7, s. 67.

Mâtürîdî, Kur'ân'ı yorumlama ve anlamada tefsir ve te'vîl'in birbirinin tamamlayıcısı olduğunu vurgulamıştır. Tefsirde, Allah'ın muradını anlamaya yönelik bir çaba söz konusudur. Diğer yandan, te'vîl ise Kur'ân kelimelerinin ve ifadelerinin yorumlanmasıdır. Ancak te'vîl yapan kişi, kendisinin Kur'ân'dan anladığı anlamları ifade etmeye çalışır.⁵¹⁵ Bu yorumlama sürecinde terimin ifade edebileceği farklı anlamları mümkün olduğunca geniş bir şekilde ele alarak çeşitli açılardan bakmış ve anlamını zenginleştirmiştir. Te'vîl konusunda Abdullah b. Abbas'a sıkça atıfta bulunan Mâtürîdî Kur'ân'ı nasıl anladığını ve yorumladığını örnek alarak, farklı okuma biçimlerinin nasıl farklı anlam değişikliklerine yol açabileceğini tartışır.⁵¹⁶ Mâtürîdî, Kur'ân'ın anlamının hem sahabe geleneğine dayalı tefsirlerle hem de kişisel yorumlarla ele alınması gerektiğini vurgularken, her iki yöntemin de Kur'ân'ın zenginliğini ve derinliğini kavramada önemli bir rol oynadığını gösterir. Ayetin iniş ortamını dikkate alır. Akabinde ayetten kendi yaşadığı ortama göre çıkarımda bulunur. Çünkü vahyin iyi gördüğü ile aklın ma'rûf bildiği şey aynı yerde buluşur. Aynı şekilde Allah'ın çirkin dediği ile aklın da çirkin gördüğü şey örtüşür. İyi-kötü gibi zıt kavramaların dengesini kurmanın aklın doğal bir yeteneği olduğunu kabul eder.⁵¹⁷ Akıl, Allah'ın varlığına, birliğine, ulûhiyetine ve gönderdiği dinine delildir. Kitap ve Peygamberler de ibadet ve şerî konularda hüccettir.⁵¹⁸

Mâtürîdî, te'vilinde rivayetlerin ardından “eğer sahihse” ifadesini kullanır. Bu yaklaşımın temel sebebi, Mâtürîdî'nin “şey” kavramını ve bu kavrama ait olan hususları duyular ve deliller aracılığıyla bilinebileceğine olan inancıdır.⁵¹⁹ Çünkü ona göre “şey” kavramı, var olan her şeyi kapsar. Bu yaklaşım, bilgi edinme sürecinde duysal verilerin ve akli delillerin önemine işaret eder.

Te'vil anlayışında akıl ile vahiy arasındaki uyum onun eserinin en önemli özelliğidir.⁵²⁰ Bu dengeyi sağlarken, insanın tefrik ve te'lif yetenekleri sayesinde, iyi ve güzel olan ile çirkin ve kötü olan arasındaki ayrımı yapması gerektiğini ve bu dengeyi sadece Allah'a itaat ederek kurabileceğini vurgular.⁵²¹ O, te'vil anlayışını oluşturduğu bilgi kuramını esas alarak inşa etmiştir. Mâtürîdî'ye göre bilgi kaynakları; duyular (a'yân), haber ve akıldır.⁵²² Bu ilimler aracılığıyla, hakikatin bilinmesinin ne kadar önemli olduğu ve bu bilginin nasıl elde edilebileceği düşüncesi üzerinde durulur. İnsanların kabul ettiği nesnellik

⁵¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtül- Kur'ân*, c. I, s. 3; Ayrıca bkz. Yılmaz, *Kelamda Te'vil Sorunu*, s. 16-17.

⁵¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtül- Kur'ân* c. I, s. 4, s.11-12.

⁵¹⁷ Şaban Ali Düzgün, “Mâtürîdî'nin Kur'ân Yorum Yönetimi”, *Kelam Araştırmaları*, 10, 1, 2012, s. 8-9.

⁵¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, c. 4, s. 112.

⁵¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 614; Mâtürîdî, *Te'vilât- Kur'ân*, c. I, s. 391-392.

⁵²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtül- Kur'ân*, c. IV, 585.

⁵²¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtül- Kur'ân* c. I, s. 263, 344, 159, 266; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 426.

⁵²² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. I, 158; II, 62, 184; III, 142; IV, 569, 579; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 11, 17, 25.

ve gerçeklik, doğru bilginin ne kadar sağlam bir temel üzerinde yükseldiğine bağlıdır.⁵²³ Bu yaklaşım, insan aklının ve tefekkürün önemini vurgular ve insanın doğru ve nesnel bilgiye ulaşabilme yeteneğine işaret eder.

Muhkem-Müteşabih bağlamında ele alınan te'vil teriminin siyasî alana çekildiği görülmüştür. Mâtürîdî, eserinde siyasetle ilgili konulara doğrudan değinmemiştir. Fakat siyasetle ilgili ayetlerin te'vilini yapması sosyal ve siyasî meselelere dair düşünceleri olduğunu gösterir. Mâtürîdî'nin bir fikir hakkında kabul edilemez gördüğü görüşleri meşru görmeme konusunda tereddüt etmemiştir. İdeolojik sapmalara veya aşırılıklara düşmeden Kur'ânın temel anlamını öne çıkaran bir yaklaşımı benimsemiştir. Kendi görüşlerini Kur'ân'a kabul ettirme cihetine gitmemiştir. Siyasal otoritenin meşruiyetini Kur'ân'a dayandırma çabasına girmemiştir. Bu, Mâtürîdî'nin siyasetin ve ideolojilerin tefsirdeki etkisini en aza indirme çabası olarak görülebilir.

1.2.2. Bilgi Anlayışı

Bilgi, “algılama ve anlama gibi aktlarla (bağ) öznenen objeye yönelen bilinç etkinliğidir.”⁵²⁴ Temelde “el-ilm” ve “el-ma'rife” terimlerinin ifade ettiği, süje ile obje arasındaki ilişki olarak görülmüştür.⁵²⁵ Bu terimler, insanın dış dünyayı anlaması ve kavraması sürecini ifade eder. Ancak bu genel tanımın içeriği, farklı epistemolojik yaklaşımlar nedeniyle çeşitlilik arz eder. Rey ehli yaklaşıma sahip düşünürler, insan aklının ve mantığının bilgi edinmede merkezi bir rol oynadığını savunurlar. Bu yaklaşıma göre, insan akıl yoluyla gerçeği anlayabilir. Kelâm âlimleri, akaid konularında akıl ve mantığın kullanılmasının önemini vurgularlar. İnsanların akıllarını kullanarak doğru bilgiye ulaşabileceğine inanırlar.⁵²⁶ Mutasavvıflar, gerçeğin ötesindeki derin anlamları ve hakikatleri anlamaya yönelir. Bu tür bir bilgi, sadece mantık yoluyla değil, içsel sezgi ve derinlemesine düşünmeyle elde edilir. Empirist yaklaşıma sahip olanlar, deney ve gözlem yoluyla elde edilen bilgiyi öne çıkarır.⁵²⁷ Bu farklı yaklaşımlar, insanın bilgiye ulaşma yöntemlerini ve bilginin kaynağını farklı yönlerden ele almamızı sağlar. Mâtürîdî ise ister i'tikâdî alanda ister

⁵²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 45.

⁵²⁴ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, s. 47-48

⁵²⁵ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 47.

⁵²⁶ Necip Taylan, “Bilgi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1992, İstanbul, c.VI, s. 157.

⁵²⁷ Mehmet Bayrakdar, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 160, 262; Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1988, s. 62.

amelî sahada olsun tüm meseleleri kendi bilgi elde etme metoduna göre düşüncelerini ifade etmiştir.⁵²⁸

Onun bilgi anlayışı, bilginin ne olduğu, değeri ve bilgi edinme yolları gibi önemli meseleleri içeren bilgi sistemini içermektedir. Bu yönüyle o, İslâm düşüncesinde kendine özgü bir bilgi kuramı oluşturan kişidir. Ona göre, her şeyin apaçık şekilde bilinmesi bilgiye bağlıdır.⁵²⁹ Akıl, düşünme, analiz etme ve mantık yürütme yeteneği ile bilgiye ulaşmada temel bir araçtır. Ona göre, akıl ve nakil birleştirilerek doğru bilgiye ulaşmak mümkündür.

Mâtürîdî'nin bilginin değeri, bilginin mahiyeti ve bilgi kaynaklarına yönelik düşüncesi, Müslümanlar arasında farklı ve tutarlı bir bakış açısının yerleşmesine zemin hazırlamıştır. Mâtürîdî'ye göre, bilginin temel kaynakları “duyular” (a'yân), “haber” ve “akıl”(istidlal/nazar) şeklinde tasnif edilir. Duyular, insanın beş duyusunu içerir ve fiziksel dünyayı algılama yeteneğine işaret eder. İç gözlem, “anlama ve anlamlandırma yeteneğini” ifade eder. Örneğin, beş duyu ile elde edilen bilgiye göre Allah dışındaki her şey sonradan yaratılmıştır. Buna göre eşya varlığını devam ettirmek için başka şeylere muhtaçtır.⁵³⁰ Ayrıca o, hayvanların içgüdülerini de bu kategoriye dâhil eder. Ancak bu tür bilgilerin doğruluğu ve yanıltıcı olma olasılığı dikkate alınmalıdır. Bu nedenle, duyusal verilere dayalı bilgileri akıl ve diğer bilgi kaynaklarıyla değerlendirmek önemlidir.⁵³¹ Ona göre din, aklî alanın sınırları dışında kalan sem'den ayrı düşünülemez.⁵³² Ahad habere gelince, rivayet edilen metin incelenmeli, güçlü kanâata göre davranılmalıdır.⁵³³ Mâtürîdî özellikle “haber” kaynağına odaklanarak, bu kaynakların doğruluk ve güvenilirlik açısından nasıl ele alınması gerektiğine dikkat çeker. Mütevâtir haberleri “yanılmaları ve yalan söylemeleri muhtemel kişilerin dilinden Peygamber'den bize ulaşan haberler” olarak tanımlar. Bu tür haberler, birçok güvenilir kaynaktan nakledilen haberlerdir. Ancak Mâtürîdî, bu haberlerin de doğruluğunu incelenmesi gerektiğini belirtir. Bu yaklaşım, bilginin güvenilirliğinin sağlam temellere dayandırılmasını ve doğruluk kontrollerinin yapılmasını vurgular. Âhad haberler, tek kaynaktan gelen haberlerdir ve doğruluklarının yine incelenmesi gereken haberlerdir. O, âhad haberlerin mütevâtir haberler kadar kesin olmadığını vurgular. “Genel haberler” terimini kullanmak suretiyle de insanların duyuları ve iç gözlemleri aracılığıyla elde ettikleri genel bilgileri ifade eder. Bu tür bilgiler, dünyadaki olayları içerir. Son olarak, akıl (nazar), insanın

⁵²⁸ Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 57; Hanifi, Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993, s. 165.

⁵²⁹ Neseî, *Tabsîratü'l-Edille*, c. I, s. 11.

⁵³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 57–60; Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem ilişkisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2004, s. 115.

⁵³¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 45–47.

⁵³² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 66, 67

⁵³³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 72

dünyayı anlamasını sağlayan ve yararlı ile zararlı arasında ayırım yapma kabiliyetidir. Mâtürîdî’de akıl, insanın düşünme, çıkarım yapma yeteneği ve mantık kullanmada bilgi kaynağıdır.⁵³⁴ Mâtürîdî’nin bilgi kaynaklarına dair bu ayrıntılı yaklaşımı, bilginin nasıl elde edildiği, doğruluk kontrolü ve güvenilirlik açısından önemli bir çerçeve sunar. Bu anlayış, İslâm düşüncesinde bilginin sağlam temellere dayandırılması çabası olarak da görülebilir. Ona göre, nesne ve olayların gerçekliğini anlamak için duyulara, habere ve akla ihtiyaç vardır. Bu yaklaşım, İslâm düşüncesinde bilgi edinme sürecinin temel dinamiklerini oluşturur. “Kalp” kelimesi insanın lehine ve aleyhine olan konuları düşünen ve insanın iç dünyasında değerlendirmeler yapabilme yeteneğidir. “Fuâd” kelimesi ise işitme ve görme yetenekleri ile birlikte bilgi edinme yolunu ifade eder. İnsanın duyuları ve iç gözlemiyle elde ettiği bilgiler, onun düşünce ve değerlendirme süreçlerine temel oluşturur.⁵³⁵ Akıl ve haber bir araya geldiğinde, insanlar hem iyiyi ve kötüyü ayırt edebilme yeteneğini elde eder hem de Allah’a karşı sorumluluklarını yerine getirmede zorlanmaz. Örneğin akıl yoluyla Allah’a şirk koşmanın çirkinliği anlaşılabilir. Aynı şekilde, o, tevhîd kavramının maruf olduğunu ve akıl yoluyla da anlaşılabilirliğini belirtir.⁵³⁶ İnsanlar, akıl ve haber aracılığıyla hem dünyevî hem de dinî meseleleri anlayabilir ve değerlendirebilirler. Maruf ve münker kavramlarıyla ilgili yaklaşımı da Mâtürîdî’nin ahlakî değerlendirme ve bilgi sistemi açısından önemlidir. Bu yaklaşım, insanların ahlakî değerleri ve toplumsal normları belirlerken bir taraftan da aklın ve vahyin rolünü vurgular.⁵³⁷ Mâtürîdî’nin bilgi sisteminde aklın kesin ve doğru bilginin kaynaklarından biri olduğunu savunması, akıl-vahiy ilişkisini dengelemeye yönelik bir çabadır.⁵³⁸ Aynı çabayı bilgi anlayışı ile icmâ arasında da bir ilişki kurarak gösterir. Buna göre icmâ bir uzlaşî belgesidir. Uzlaşî, yanılmaları en aza indirir en doğru bilgiye yaklaştırır. İçtihat yoluyla varılan fikir birliğinin kabul edilmesi, aklın ve müctehitlerin önemini vurgulayan yaklaşımın bir sonucudur.⁵³⁹

İmam Mâtürîdî’nin bilgi anlayışını izah ettikten sonra diğer yaklaşımlar arasında fark olduğu görülmektedir. Öncelikle ifade etmek gerekir ki; İslam düşüncesinde bilginin mahiyeti, kaynağı konusu “bilgi edinme yolları” genellikle (esbâbü’l-ilm) başlığı altında incelenmiştir. Mu‘tezile dışında bilgi edinme konusunu Mâtürîdî öncesi kelâmcıların daha sistemli izah ettiği söylenemez. Çünkü bilgi meselesi müstakil başlıklar altında Mâtürîdî’den sonra ele alınmaya başlanmıştır. Aynı çağda yaşayan Eş‘ârî bilgi meselesini müstakil olarak ele

⁵³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 48-49; Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, s. 64.

⁵³⁵ Nahl, 16/ 78, Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. VIII, s.161, 162, c. XI, s. 273, c. IX, s. 391.

⁵³⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân* c.VI, s. 410; *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 40.

⁵³⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân* c. II, s. 430; Ali İmran, 3/ 110.

⁵³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 45-54; Özcan, *Bilgi Problemi*, 159.

⁵³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 48.

almazken Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) *Kitâbü't-Temhîd*'i, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *Usûlü'd-dîn*'i, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-İrşâd*'ı konuyu müstakil olarak ele almıştır.⁵⁴⁰

Mâtürîdî, bilgi edinme yollarını üç kategoride ele almasına rağmen, akıl üzerinde önemli bir vurgu yaparak, akli hem haberler hem de duyular konusunda bir karar merciî olarak görmüştür. Dinî alanı akıl, duyu ve haberle analiz eder ve doğruluklarını kontrol eder. Akıl, mantıklı düşünme ve çıkarım yapma yeteneğiyle bilgiler arasında tutarlılık sağlar. Onun üzerinde durduğu husus, doğru inanca götüren bilgiden her türlü şüpheyi izale etme gayretidir.⁵⁴¹ Akla daha geniş yetkiler tanıyan Mu'tezile, “bir şeyin iyi yahut kötü olduğunu şeriat gelmeden önce aklın bilebileceğini” öne sürer. Mâtürîdî ise “Allah'ın varlığı ve birliği hakkındaki bilgiye ulaşmanın insan akli için mümkün olduğunu” ifade ederken imanın bütünüyle bilgiden ibaret olmadığını açıklamıştır.⁵⁴²

1.2.3. İman-Amel Ayrımı

İslâm düşüncesinde iman ve amel kavramları, dünya ve ahiret konularının belirlenmesinde merkezi bir role sahiptir. Bu kavramlar, insanların inançları ve ahlakî eylemleriyle ilgili temel taşları oluşturur. İman ve amel kavramlarına dair çeşitli yaklaşımlar ve farklı değerlendirmelerde bulunulmuştur. İmanın tanımında tasdik, ikrar ve amel kavramları öne çıkar. İmanın tanımı ve özelliklerini bu temel unsurlar çerçevesinde ele alınmıştır. Tasdikin yeri kalb, ikrârın dil, amellerin merci ise uzuvlardır. Eş'âri, iman, “kalb ve dil ile birlikte tasdiktir” şeklindeki ifadesiyle imanı tasdikle ve Allah'ın varlığını bilmeye özdeşleştirir.⁵⁴³ Ebû Hanife, “iman, dil ile ikrar ve kalble tasdik” şeklinde izah eder,⁵⁴⁴ Evzâi, (ö. 157/774) İmam Mâlik, (ö. 179/795) İmam Şâfiî (ö. 204/819) ve Ahmed b. Hanbel'e göre (ö. 241/855) iman, “kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve organların fiili”⁵⁴⁵ ile gerçekleşir. Bu tanımlara göre imanın varlığı veya imanın yokluğu belirlenmektedir. Başka bir ifade ile ameldeki eksikliği ve olumsuzluğu dikkate alan Haricî çoğunluğa göre kişi kâfir olur.⁵⁴⁶

⁵⁴⁰ Necip Taylan, “Bilgi” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1992, c. VI, s. 159.

⁵⁴¹ Bayram Çınar, “Felsefe-Kelam Tartışmalarında Bilginin Serüveni: Maturidi Eksenli Bir Bilgi Tartışması” *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 2020, cilt: V, sy.: 1, s. 126-130.

⁵⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 380-381.

⁵⁴³ Eş'âri, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2019, 222; İmâmu'l-Harmeyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloglu, Sabri Yılmaz, vd. Ankara, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2010, s.319.

⁵⁴⁴ İmam-ı Azâm Ebû Hanife, *İmam-ı Azâm'ın Beş Eseri*, s. 34-35.

⁵⁴⁵ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s.59.

⁵⁴⁶ Şehristânî, *Milelve'n-Nihal* c. I, s.137.

Mu'tezilî Vâsıl b. Ata, (ö. 131/748) göre amelin niteliği ile kişi küfür ve iman arasında fâsık olur.⁵⁴⁷

İman amel bağlamında amellerin büyük günahlar ya da küçük günahlar kategorisinde olduğu hakkında tartışmalar olmuş, kriterler belirlenmeye çalışılmıştır.⁵⁴⁸ İslâm tarihinde kebire konusu ilk siyasî kargaşaların ve ölümlerin cereyan ettiği olayların başında gelmektedir. Zamanla kebire meselesi politik bir karakter kazanmıştır. Bununla birlikte kebiye işleyen müslümanların eylemlerinin ahirette bulacağı karşılığı nedeniyle de dinî bir kavramdır.⁵⁴⁹

Mâtürîdî'ye göre iman, Allah'tan Hz. Peygamber'e geldiği kesin olarak bilinen her şeyi "dil ile ikrar etmek" ve "kalp ile tasdik" etmektir. Bu tanıma göre, iman sadece zahirî ifadelerle sınırlı kalmayıp, içten bir inanç ve kabul gerektirir. Mâtürîdî, imanı amelden ayrı tutar. Ona göre iman ile amel birbirinden farklı kavramlardır. İnanç insanın kalbinde gerçekleşen bir tasdiktir. Amel ise, bu imanın bir yansımasıdır ancak imanın bir parçası değildir. Mâtürîdî'ye göre günah işleyen bir kişi, bu işlediği günahın büyüklüğüne veya küçüklüğüne bakılmaksızın imandan çıkmaz. Yani, günah işlemek imanı ortadan kaldırmaz. İman, kişinin kalbinde gerçekleşen bir tasdik olduğu için, günahlar bu tasdiki etkilemez. İmanı ve sâlih amelleri "şükür" kavramı içerisinde ele alır. Ona göre insanın iman etmesi ve sâlih amellerde bulunması bir nevi Allah'a şükretmesi anlamına gelir. Bu, Allah'ın verdiği nimetlere karşılık insanın kalbini ve dilini kullanması olarak görülür.⁵⁵⁰

Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, İslâm inancını sadece sözde değil, fiilî olarak yaşamak ve uygulamak gerektiğini vurgular. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde, bu kavramın dinî anlamını açıklamıştır.⁵⁵¹ Bu kavramın öncelikli olarak tartışıldığı alan, amelin imandan ayrı tutulmaması gerektiğidir. Mâtürîdî, iman ve amel arasındaki ilişkiyi ele alırken, Haşviyye düşüncesine özellikle dikkat çeker ve bu konuyu izah eder. Haşviyye terimi, Kur'ân ve hadisleri anlamada sadece metinlerin zâhirine bakarak yorumlayan kişileri ifade eder.⁵⁵²

⁵⁴⁷ Kâdî Abdulcebâr, el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse* çev. İlyas Çelebi, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, c. 1, s. 222.

⁵⁴⁸ Adil Bebek, "Kebire", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2002, XXV, s. 163; Celal Yıldırım, *Büyük Günahlar*, Konya, Uysal Kitabevi, 1992, s. 4-6.

⁵⁴⁹ Mustafa Türkgülü, "Günah Kavramı ve İman Problemi Haline Getirilen Büyük Günah/Kebire Hakkındaki Kelâmî Tartışmalar," *Diyanet İlmi Dergi*, 2000, cilt: XXXVI, sy.: 4, s. 68.

⁵⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 487, 492, 565; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. I, s. 104, 106, c. IV, s. 147, c. I, s.144; Ahmet Ak, Mâtürîdî'nin Şükür Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, c. 47, sy. 2, s. 185-194, 292.

⁵⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 575.

⁵⁵² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 576; Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 1990, s. 245-250; (Haşviyye; II. (VIII.) yüzyılın başlarında ortaya çıkan "Kur'ân'ın ezeli olduğunu savunan, kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığını kabul eden, Allah'a sıfat nisbet etmekte aşırıya düşen, bu konuyla ilgili dinî metinleri teşbih ve tecsîm anlayışıyla yorumlayanlar"dır. "Allah'ın sıfatları ve dinî konularda

Onlar, teşbih ve tecsim anlayışı ile Allah'ı somut düşünmüşlerdir. Haşviyye Bağdat, Basra, Kûfe ve Horasan'da kendine taraftar bulmuştur. Mâtürîdî ameli imandan bir cüz görmeleri nedeniyle Haşviyye, Mu'tezile ve Hariciler'i birlikte değerlendirir.⁵⁵³ Mâtürîdî, bu anlayışı eleştirerek, dinî metinlerin derinlemesine anlaşılması için akıl ve mantığı kullanmanın önemini vurgular. Ona göre, sadece yüzeysel yorumlarla yetinmek yerine aklın da dinî hükümleri anlamada etkili bir araçtır. Mâtürîdî, amelin imandan olduğunu savunan görüşleri de eleştirir.⁵⁵⁴ Bu yaklaşım, Haricîler ve benzeri bazı gruplar arasında yaygındır. Onlara göre, dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve azalarla amel imânın rükünleridir. Bu üç rükünden birinin eksikliği imânı geçersiz kılar. Haricîler, amelleri imanın bir unsuru kabul ederek amel yapmayanları kâfir ilan ederler.⁵⁵⁵ İman konusunda "inşallah" demenin gerekli olduğunu gören Mu'tezile, Havâric ve Haşviyye'yenin düşüncelerine katılmaz. Çünkü onlara göre dinden çıkmamak için istisnayı bir iman doğru değildir. Mâtürîdî, "inşallah mü'minim" ifadesi ile imanda istisnayı kabul etmez. İstisnanın genellikle zan ve şüphe içerdiğine dikkat çeker. Ona göre, iman aslında kişinin Rabbiyle bir tür anlaşma yapmasıdır. Bu nedenle imanin ciddiyetini korumak önemlidir. Akitlerde bile istisna kullanılması, anlaşmanın ciddiyetini zedeler ve zayıflatır. Mâtürîdî'nin bu eleştirisi, imanın sağlam ve kesin bir şekilde ifade edilmesi gerektiğini vurgular. Ayrıca ona göre, iman kesinlik ve samimiyetle ifade edilmeli, herhangi bir istisnai durum olmamalıdır.⁵⁵⁶ Bu, imanın önemini ve ciddiyetini vurgulayan bir düşüncedir. Mâtürîdî'nin dinî anlayışının bir önemli bir parçasını oluşturur.

Mâtürîdî'ye göre iman, insanın iç dünyasında yer alan bir durumdur. İmanın temel unsuru, kalp ile gerçekleşen bir tasdik ve inançtır. Bazı insanlar dışarıdan imanı gösteriyor gibi görünebilirler ancak içtenlikle inanmazlar. Örneğin, Kelime-i Şehadet'i söyleyip görünüşte Müslüman gibi davranan, ancak aslında inanmayan kişiler münafık olarak kabul edilir. Aynı şekilde, inanmalarına rağmen amel etmeyen kişilere "fasık" denir. Şehadeti inkâr eden ise "kâfir" olarak değerlendirilir.⁵⁵⁷ Mâtürîdî, insanın iyi ve kötü amellerini insani özellikler ve psikolojik faktörler çerçevesinde değerlendirir. O, nefsanî duygular, gaflet, kontrolsüz öfke gibi içsel etmenlerin insanları günah işlemeye sürükleyebileceğini belirtir.

nasların zâhirî mânalarına bağlı kalıp akıl yürütmeyi kesinlikle terketmek, itikadî, amelî ve ahlâkî konularda tüm rivayetleri kabul etmek en belirgin özellikleridir.) Metin Yurdagör, Haşviyye, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1997, c. XVI, s. 426-427.

⁵⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhîd*, s.572; İsa Koç, *Haşviyye Fırkası*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek lisans Tezi), Isparta, 2015,s.84

⁵⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 570-574.

⁵⁵⁵ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s.158-159; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 134-135;

⁵⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhîd*, s. 585, 588.

⁵⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 601, 605.

Ona göre, insanlar bu tür içsel faktörlerin etkisi altında kalarak hatalar yapabilirler.⁵⁵⁸ Özellikle büyük günahlardan biri olan adam öldürme eylemini işleyenler için Mâtürîdî, bu eylemi işleyenlere mü'min vasfının verilmesi gerektiğini savunur. Onlar için küfür ithamında bulunulmaz. Hucurat Suresi'ndeki bazı ayetlerle bu görüşünü destekler.⁵⁵⁹

İslâm tarihindeki siyasî olaylar, toplumsal değişimler ve kültürel etkileşimler, İslâm'ın ana kavramlarının anlamını ve tanımını şekillendirmiş ve çeşitlendirmiştir. İman kavramının tanımı da bu süreçten etkilenmiş ve farklı yaklaşımlar geliştirilmiştir.⁵⁶⁰ Özellikle İslâm'ın ilk dönemlerinde, Hz. Peygamberin vefatından sonra yönetim ve liderlik konusunda yaşanan anlaşmazlıklar, İslâm toplumunu bölünmelere ve çatışmalara sürüklemiştir. Bu dönemde, iman kavramı dinî, siyasî ve toplumsal kimlik unsuru olarak ele alınmıştır. Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde yaşanan siyasî çalkantılar ve onların liderliği etrafındaki tartışmalar, iman kavramının anlamını şekillendiren faktörler arasında yer almıştır. Farklı siyasî ve kültürel gruplar, kendi anlayışlarını ve liderlik iddialarını desteklemek amacıyla imanı yorumlamış ve tanımlamışlardır. Bu dönemde İslâm düşüncesi, imanın yanı sıra liderlik, toplumsal düzen ve adalet gibi konularla iç içe geçmiş ve farklı görüşler geliştirilmiştir. Ortaya çıkan farklı düşünce akımları, iman ve amel ilişkisini farklı şekillerde ele almışlardır.⁵⁶¹ Mâtürîdî'nin sosyo-kültürel ortamı göz önüne alındığında aklî mecraaya doğru kaydığı anlaşılmaktadır. O, insanın imanını ve amelini, içtenlikle kabul etmesi ve gerçekleştirmesi gerektiğini belirtmiştir. Zorlama veya dış baskı, iman ve amel konularında sahtekârlığa yol açabileceğini ifade etmiştir. Mâtürîdî, dini inançların siyasî amaçlar için araç olarak kullanılmasını eleştirmiştir. Dinin siyasî veya hukukî amaçlarla istismar edilmesi halinde dinin özünden sapılması anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁵⁶²

1.2.4. Nübüvvet Anlayışı

Allah, evrenin yaratıcısı ve yegâne otorite sahibidir. İnsanlara rehberlik etmek ve Allah'ın vahyini tebliğ etmek üzere Peygamberler gönderilmiştir. Peygamberlerin görevleri Allah'ın mesajını iletmek, toplumu doğru yola yönlendirmek ve adaleti sağlamaktır. Bu görevler, Hz. Davud ve Hz. Süleyman gibi⁵⁶³ peygamberlerde daha çok siyasî ve askerî

⁵⁵⁸ *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, Hazırlayan Sönmez Kutlu, Ankara, Kitabiyat, 2011, s. 212

⁵⁵⁹ Hucurat,49/14; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 490, 491.

⁵⁶⁰ Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan-Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, 2000, s. 35-36.

⁵⁶¹ Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitabiyat, 2002, s. 88; İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, Pınar Yayınları, 2017, s. 23.

⁵⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 565.

⁵⁶³ İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1883, c. 1, s. 223,

liderlikle birleşmişken, Hz. Şuayp, Hz. Zekeriya ve Hz. İsa gibi peygamberlerde de dinî rehberlik daha belirgin olarak ortaya çıkmıştır.⁵⁶⁴

İslâm'ın hem dinî hem de siyasî uygulamaları, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti ile açıkça görülmüştür. Hz. Peygamber, Medine'de yaşayan bütün topluma yönelik toplumsal, hukukî ve siyasî kararlar almış ve liderlik yapmıştır. Hz. Peygamber, Medine'ye geldiğinde, Müslümanları ve Medine halkını bir araya getirerek “Medine Vesikası”nı düzenlemiş ve böylece Müslümanlarla toplumun diğer kesimleri arasında anlaşma ve iş birliği temelini atmıştır. Bu anlaşma, toplumun dinî ve siyasî işleyişini düzenleyen önemli bir belge olmuştur. Medine'de mescitlerin inşa edilmesi, toplumsal düzenlemeler, ticaret kuralları, anlaşmaların yapılması gibi birçok konuda liderlik yapmıştır.⁵⁶⁵ Hz. Peygamber'in hem dinî hem de siyasî liderlik yapması, vahyin rehberliği ile gerçekleşmiştir.

Diğer itikadi görüşlerinde olduğu gibi Mâtürîdî, nübüvvet konusunda da akıllı ve istidlalî esas alan bir yaklaşım benimsemiştir. Onun nübüvvet anlayışı ahlakî çerçevede şekillenmiştir. O, nübüvveti insanlığın ahlakî ve manevî yönden doğru yolu bulabilmesi için gerekli bir rehber olarak görmüştür. Ona göre, insanlar Allah'ın iradesini ve isteklerini anlamak ve hayatlarını bu yönde düzenlemek için bir kılavuza ihtiyaç duyarlar. Bu ihtiyaç, insanların akıl ve vicdanlarının yanı sıra, manevî ve ahlakî gereksinimlerinden kaynaklanır. Nübüvvet, insanların ahlaki değerleri anlamalarına ve uygulamalarına yardımcı olan bir rehberlik görevidir.⁵⁶⁶ Din sadece inançları değil, aynı zamanda ibadetlerden muameleatlara kadar pek çok hükümleri de kapsar.⁵⁶⁷ O, Peygamberlerin tebliğ ettiği inanç esaslarında benzerlikler bulunmasına rağmen, ibadet ve muamelat gibi uygulamalarda farklılıklar olduğunu düşünmektedir.⁵⁶⁸ Ona göre, peygamberler farklı zamanlarda ve toplumlarda yaşamışlardır, koşullar göz önüne alındığında, hükümler değişiklik gösterebilir.⁵⁶⁹

Mâtürîdî, peygamberlik konusundaki tartışmalara dikkat çekmiş ve bu konuda iki temel görüşün olduğunu belirtmiştir. Birincisi, peygamberliğin imkânsızlığını ve peygamber göndermenin anlamsız olduğunu savunan görüştür. Bu görüş, Berahime tarafından savunulmuştur. Onlara göre, akıl zaten var olan gerçekleri kavrayabilir ve bu nedenle peygamberlerin gelmesine gerek yoktur. Akıl, ilahî gerçekleri doğrudan anlayabilir ve teyit edebilir. Bu bakış açısına göre, peygamberlerin gönderilmesi, zaten bilinen gerçekleri

⁵⁶⁴ Taberî, *Târihu't-Taberî*, c. 1, s. 168, c. 2, s. 21.

⁵⁶⁵ Nisa,4/59; Mehmet Evkuran “Peygamber, Karizma ve Siyasal Otorite -Hz. Muhammed'in Liderlik Tecrübesi Üzerine Bir Analiz”, *İslâmî İlimler Dergisi*, Sy. 1, Bahar 2006, s. 54.

⁵⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 275; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 1993, s. 135.

⁵⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 591.

⁵⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtül-Kur'ân*, XIII, 174-175. IX, 271-272.

⁵⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtül-Kur'ân*, I, 198-202, 257-258. Özcan, *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, s. 55.

tekrarlamaktan öte bir anlam taşımaz ve ayrıca akla aykırı iddiaların kabul edilmesi anlamına gelebilir.⁵⁷⁰

Mu'tezile, İlahî adaletin gereği olarak Peygamberlerin gönderilmesinin Allah için bir zorunluluk olduğunu kabul eder. Çünkü en yararlı olanı (aslah) yaratmak, ilahî adaletin bir gereği olarak Allah için zarurî ve gerekli bir durumdur. İnsanların doğru yolu bulabilmeleri ve ilahî hükümlere uygun yaşayabilmeleri için peygamberlerin rehberliğine ihtiyaç vardır. Peygamberler, insanları hakikate ulaştıran, yanlış inançları düzeltip adaleti sağlayan rehberlerdir.⁵⁷¹ O, peygamberlerin gönderilmesinin Allah'ın hikmetiyle uyumlu olduğunu ve peygamberlerin insanlara doğru yolu göstermek ve adaleti sağlamak için gönderildiğini insanlık için gerekli ve anlamlı olduğunu vurgular. Mâtürîdî'nin peygamberlik anlayışı, toplum düzeninin ve nizamının devamı için bir gerekliliktir. Ona göre, toplum içinde düzen, disiplin ve en uygun yaşam tarzının sürdürülebilmesi için etkili bir yönetim anlayışına ihtiyaç duyulur. Bu nedenle, peygamberlerin rehberliği ve yönetimi toplumların düzenini sağlama amacını taşır. İnsanlık tarihi boyunca toplumlar, kargaşa, kaos ve başıboşluğu reddetmiştir. Toplum düzeni ve ahengi, etkili bir liderlik ve yönetim anlayışına dayanmaktadır. İşte bu noktada peygamberlerin rehberliğine ve liderliğine olan ihtiyaç ortaya çıkar. Peygamberler, insanların doğru yolu bulmalarına yardımcı olmak, ahlakî değerleri korumak ve toplumu düzenlemek için gönderilen rehberler olarak görülür. O'na göre, peygamberleri göndermek Allah için bir zorunluluk değildir. Ancak peygamberlerin gönderilmesi, insanların doğru yolu bulma, ahlakî değerleri koruma ve toplum düzenini sağlama ihtiyacına cevap verme amacını taşır.⁵⁷²

Peygamberlerin ismet sıfatı, onların Allah tarafından korunup temiz bir fitratta yaratıldığını ifade eder. "Men etmek ve korumak" anlamına gelen (ع-ص-م) kökünden türeyen bu sıfat, peygamberlerin ahlakî ve manevî açıdan mükemmel bir şekilde yaratıldıklarını ve Allah'ın onları her türlü kusur, günah ve hata yapmaktan koruduğunu ifade eder.⁵⁷³ İsmet sıfatı, peygamberlere Allah'ın bir lütfudur. Bu lütfu sayesinde peygamberler, insanları iyi işlere teşvik ederken kötülüklerden uzak durmalarına yardımcı olurlar. Ancak peygamberlerin ismet sıfatlarına rağmen, imtihanın bir parçası olarak iradeleri ve sorumlulukları vardır. Onların kendilerine verilen mesajı iletme ve toplumu doğru yola yönlendirmek gibi görevlerini yerine getirme konusunda özgür iradeleri vardır. Allah, masumiyetleri ve ismet

⁵⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 273.

⁵⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, tahk. Abdülkerim Osman, Ahmed b. Hüseyin b. Ebî Hâşim, ta'lik. Kahire, Mektebetü Vehbe, 2006, 563, 564, (Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ed., Yurdagür Metin, çev. Çelebi İlyas, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı İstanbul, 2013.

⁵⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 273-275.

⁵⁷³ İbni Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, XII, s. 403.

sıfatlarına rağmen Peygamberlerden isyandan uzak durmalarını ister. Çünkü Allah'ın isteğini en saf ve doğru şekilde iletmek üzere seçilmişlerdir. İsmet sıfatı, peygamberlerin vahyi bozmadan, eksiltmeden ve değiştirmeden insanlara aktarmalarını sağlar. Bu sıfat, Allah'ın muradını insanlara iletmek, rehberliği eksiksiz bir şekilde sunabilmek için gereklidir.⁵⁷⁴

Eş'âri âlimler, peygamberlerde taatin yaratıldığını ve günah işlemekten korunduğunu kabul ederler.⁵⁷⁵ Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu da peygamberlerin büyük günah işlemekten korunduğu görüşünü savunurlar. Onlar, peygamberlerin masumiyetini değerlendirirken "salah-aslah" ve "hüsün-kubuh" kavramlarına odaklanmışlardır.⁵⁷⁶ Şia, peygamberlerin masumiyetinin yanı sıra Hz. Fatıma ve imamların da her türlü günah ve kötülükten korunmuş olduklarını kabul eder. İmamların masumiyeti, onların dinî liderler olmalarının yanında ahlakî ve manevî açıdan mükemmel varlıklar olarak kabul edildiği düşüncesini yansıtmaktadır.⁵⁷⁷

Matûrîdî, nübüvveti aklî ve sosyo-politik bağlamda değerlendirmiştir. O, nübüvveti maslahat ve rehberlik temel boyutları ile ele alır. Ona göre peygamberler, toplumun dünya ve ahiret saadeti için gerekli bilgi ve rehberliği sağlamak üzere gönderilmişlerdir. Nübüvvet, insanların dünya ve ahiret hayatlarını en iyi şekilde yönlendirebilmeleri için bir rehberlik sistemidir.⁵⁷⁸

İnsan aklının sınırlılığını ve duygusal etkiler altında kalabileceğini kabul eden Matûrîdî, insanlar düşünce ve davranışlarında akıl ve mantığın yanı sıra şehvet ve arzuların da etkisi altında olabileceğini düşünmektedir. Bu nedenle, toplumsal düzenin sağlanması ve adaletin gerçekleştirilmesi için insanların sadece akıllarına değil, aynı zamanda doğru rehberliğe ihtiyaçları vardır. Bu rehberlik, nübüvvet aracılığıyla gerçekleşir.⁵⁷⁹ Bu bağlamda, Matûrîdî insan aklının sınırlılığını ve toplumsal düzenin hassasiyetlerini göz önünde bulundurarak, nübüvvetin toplumsal düzenin ve bireylerin yönlendirilmesi açısından kritik bir rol oynadığına vurgu yapar. Nübüvvet, insanların akıl yoluyla ulaşamayacakları ahlakî değerleri ve toplumsal düzeni sağlama konusunda gerekli bir rehberlik sağlar. Hukuki ve sosyal düzenlemeleri ve yol göstericisi olmayan bir toplumun varlığını sürdürmesi

⁵⁷⁴ Matûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c.VI, s. 93; bkz; Mustafa Can, *Matûrîdî'ye Kadar Nübüvvet Karşı Çıkanlar ve Matûrîdî'de Nübüvvet Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst., (Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul, 1997.

⁵⁷⁵ Abdülkahir el-Bağdâdî, *El-Fark Beyne'l-Firak* s. 169.

⁵⁷⁶ Kadî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, Vezâretü's-Sakâfe ve'l-İrşâd al-Kûmî, Mısır, 1962, XV, s. 309.

⁵⁷⁷ Kummî, "Şeyh Saduk", Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh, *Risâletü'l-İ'tikadâtü'l-İmâmiyye (Şii İmamiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978, s.110.

⁵⁷⁸ Muhammet Aydın, "Matûrîdî'nin Düşüncesinde Nübüvvetin Aklî Temellendirilmesi" *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/20 (Temmuz/July 2021/2) s. 610.

⁵⁷⁹ Matûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 283, 284; İbrahim Aslan, "İmâm Maturidî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu", *Kelam Araştırmaları*, 12: 2, 2014, s. 54.

imkânsızdır. Bu açıdan bakıldığında, nübüvvet, insanların daha adil, erdemli ve mutlu bir toplum içinde yaşamasını mümkün kılan bir otorite ve rehberlik modelidir. Aynı zamanda nübüvvet, insan özgürlüğünü destekler ve onları siyasî olgunluğa ve sosyo-kültürel ilerlemeye yönlendirir.⁵⁸⁰

1.2.5. Din-Şeriat Ayrımı

İnsanların kültürel birikimleri ve toplumsal özelliklerine göre dinî yaşantıları farklılık arz edebilir. Bu farklılıklar, dinî kavramların yorumlanması, anlaşılması ve günlük hayata uygulanması konusunda etkili olabilir. “Din ve şeriat birbirinden ayrı mı yoksa aynı mı?” düşüncesi ilmî çevreleri meşgul eden konuların başında gelmektedir. İslam’ı çok katı bir şekilde yorumlayarak Müslümanları kolayca tekfir eden Hariciler, toplumda derin ayrılıklara ve çatışmalara yol açmıştır. Mu’tezilî’nin imandan dışlama düşüncesi de toplum huzurunun bozulmasına neden olmuştur. Bu nedenle, toplumun huzuru ve bütünlüğünü sağlamak için, tekfir düşüncesi konusunda daha dikkatli düşünülmesi ve kolaylıkla tekfirin işletilmemesi için din ve şeriat ayrımı konusu ile farklı bir değerlendirilmeye gidilmiştir. Bu konuda bazıları, dinin kişisel inanç ve ibadetlerle sınırlı olduğunu ve şeriatın ise toplumsal düzeni ve hukuku düzenlediğini savunarak dinin yönetim üzerinde doğrudan etkisinin olmadığını öne sürer. Diğerleri ise dinin toplumsal düzeni şekillendirmede etkili olduğunu düşünür.⁵⁸¹ Bu yaklaşım, İslâm’ın hem bireysel ibadetleri hem de toplumsal adaleti ve hukuku içeren bütüncül bir sistem olduğunu savunur.

Ebû Hanîfe’ye göre, Allah tarafından gönderilen dinin temel esasları zaman içinde değişmez ve değiştirilemez. Din, tüm peygamberler için aynıdır ve dinin temel öğretileri sabittir. Ancak her resulün kendi şeriatı vardır.⁵⁸² Bu, toplumsal ve tarihsel koşullara uygun olarak değişiklik yapılabilmesi gerektiği anlamına gelir. Onun din ve şeriat arasındaki ayrımı yapmasının nedeni iman ve amel arasındaki ilişkiyi daha açık hale getirmektir. Ona göre Allah’ın emir ve yasakları şeriat kapsamına girer. Bu emirler ve yasaklar, Müslümanların günlük hayatlarını belirleyen ve uymaları gereken kaidelerdir. Ancak, Müslüman bu emirleri yerine getirmediğinde veya nehiylerden kaçınmadığında, onun dini tamamen terk ettiği manasına gelmediği gibi kişi küfür ile itham edilmez.⁵⁸³

⁵⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 284.

⁵⁸¹ Hadi Sağlam-Selahattin Tuz, “Din ve Şeriat Sorunsalı Üzerine Bir Tahlil”, *Universal Journal of Theology*, 2017, 2 (4), 302-310; Saffet Köse, “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.7, Nisan 2006, s. 50.

⁵⁸² Ebû Hanîfe, “Kitâbü’l-Âlim ve’l-Müte’allim”, 13-15; Sönmez Kutlu, *Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî*, s. 52.

⁵⁸³ Ebû Hanîfe, *Kitâbü’l-Âlim ve’l-Müte’allim*, s.16.

Mâtürîdî'nin dinin anlamı ve mahiyetine yönelik “Dinin vaz geçilmez unsurları, zihinde ve kalpte yer tutan inançlardan ibarettir”⁵⁸⁴ şeklinde yaptığı yorum ile din ve şeriatı birbirinden ayrı kabul eden düşüncesini ifade etmiştir.⁵⁸⁵ O, düşüncelerini takip ettiği Ebû Hanîfe'nin “din sabit, şeriat ise değişkendir ve bütün peygamberler aynı dini fakat farklı şeriatları tebliğ etmişlerdir” fikrini⁵⁸⁶ “Kim İslâm'dan başka bir dine yönelirse, ondan asla kabul edilmeyecektir”⁵⁸⁷ mealindeki ayet ile delil getirir. Şeriatların değiştiğini ve geçmiş milletlerin hukuki uygulamalarının birbirinden farklı olduğunu ise “Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun”⁵⁸⁸ mealinde ki ayet ile ortaya koymaktadır.⁵⁸⁹ “Allah'ın indirdiği ile aralarında hükmet; gerçek olan sana gelmiş bulunduğuna göre, onların heveslerine uyma! Her biriniz için bir yol ve bir yöntem kıldık...”⁵⁹⁰ mealindeki ayette geçen “el-mensek”⁵⁹¹ kelimesine özel bir anlam atfeder. Ona göre, bu kelime “biz her ümmet için uyacakları ayrı bir şeriat, din kuralları koyduk” anlamına gelir. Buna göre bahsi geçen ayetten, dinin sabit ve değişmez olduğunu, ancak şeriatın her peygamberin kendi ümmeti için özel olarak belirlediği kurallarla farklılık gösterebileceği anlayışını çıkarır. İnsanların yaratılış amacı, din birliği ve Tevhîd inancı etrafında bir araya gelmektir. Şeriatlar ise her peygamberin yaşadığı dönemin ihtiyaçlarına ve toplumun özelliklerine uygun olarak belirlenmesidir.⁵⁹²

Mâtürîdî'nin din-şeriat ayırımı konusunu Ebû Hanîfe'nin düşüncelerinden etkilendiği ve benzer delilleri sunduğu açıkça görülmektedir.⁵⁹³ Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin din-şeriat ayırımı ile dinin insan yaşamındaki yeri ve uygulanabilirliği daha kolay anlaşılabilmiştir. Her insanın fitrî din duygusuna sahip olduğunu ancak anlama ve kavramada farklı oldukları dikkate alındığında bu ayırımın önemi ortaya çıkmaktadır. Peygamberlerin rehberliğinde hayata yansıyan uygulamaları şeriat olarak isimlendirilmektedir.⁵⁹⁴ O, her ne kadar din ve şeriatın birbirinden farklı olduğunu ifade etsede bu iki kavramı birbirinden tamamen ayrı düşünmez. Çünkü din olmadan şeriat bahsedilmez. Şeriat, Tevhîd dininin açık bir şekilde

⁵⁸⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 519; Te'vilât, II, 349-350

⁵⁸⁵ Hasan Şahin, *Mâtürîdî'ye Göre Din*, Yeni Matbaa, Kayseri, 1987, 43-45; Özcan, *Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk*, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Vakfı Yayınları, s. 54-92; Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, 39; Talip Özdeş, “Mâtürîdî'nin Din ve Şeriat Anlayışı” *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Sempozyumu*, İstanbul: 2012, s.137; M. Saffet Sarıkaya, “Mâtürîdî'nin Din Anlayışında Hoşgörü,” *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2010, 2/147-150, III, s. 164.

⁵⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. XIII, 329, 330, 354.

⁵⁸⁷ Âl-i İmrân, 3/85; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. II, s. 350, 352.

⁵⁸⁸ En'âm, 6/153.

⁵⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c.III, s. 79; c. IV, s. 243-244; c.VIII, s. 232-233; c.VIII, s. 259; c. I, s. 174.

⁵⁹⁰ Maide 5/48; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* c.III, s. 252.

⁵⁹¹ Hac, 22/67.

⁵⁹² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. IX, s. 525; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c.VII, s. 33.

⁵⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. IV, s. 245-246; *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. I, s. 199, 202; eş-Şûrâ 42/13.

⁵⁹⁴ Metin Avcı, “İmam Mâtürîdî'nin ‘Din-Şeriat Ayırımı’ Anlayışında Ebû Hanîfe'nin Etkisi” *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2018, cilt: XI, sy.: 1, 185-187. s. 177-199

anlaşılmasını sağlar. Şeriat toplumun yapısına ve ihtiyaçlarına uygun olmalıdır. Bu düşünce, dinin temel ilke ve değerlerine sadık kalırken, toplumsal ihtiyaçlara ve değişen koşullara esnek bir şekilde uyum sağlamayı vurgular. Aynı zamanda İslâm'ın evrenselliğini korurken yerel farklılıklara saygı duymayı teşvik eder. O, şeriatın toplumsal gereksinimlere pratik çözümler sunması gerektiğini savunur.⁵⁹⁵

Şeriat, adaleti sağlama, toplumsal düzeni tesis etme ve insanların haklarını koruma gibi temel amaçlara hizmet etmelidir. Şeriatın bu amaçları gerçekleştirmesi, dinin özünden sapmadan yapılmalıdır. İslam hukukunun temeli olan şeriat, kişilerin haklarını ve sorumluluklarını belirlerken, aynı zamanda toplumda adaletin, eşitliğin ve merhametin sağlanmasını amaçlar. Çünkü Allah'ın yarattığı her insan değerlidir ve onuruna saygı gösterilmelidir. İnsan hakları, tüm insanların doğuştan sahip olduğu temel hak ve özgürlüklerdir. İnsanın yaratılışı gereği, din, dil, ırk, cinsiyet, ekonomik ve özgürlüklük gibi sahip olduğu hakları vardır. İslâm, insanın sahip olduğu haklara ulaşmada düzenlemeler getirmiştir.⁵⁹⁶ Hz. Peygamber, bu düzenleme kapsamında insan haklarını güvence altına almasına ve korunmasına büyük önem vermiştir. Bu hakların evrenselliğini vurgulayan önemli bir belge niteliğinde olan Hz. Peygamber'in Veda Hutbesinde; “canlarınız, mallarınız, namuslarınız da öyle mukaddestir, her türlü tecavüzden korunmuştur.” şeklinde toplumun tüm bireylerine ayırım yapılmaksızın hak ve özgürlüklerin yerine getirilmesi ifade edilmiştir.⁵⁹⁷ Bu haklar aynı zamanda tüm insanlık için geçerli olup evrenseldir.⁵⁹⁸ Toplumda adaletin tesisi huzurun gerçekleşmesi için insanlar doğuştan hak sahibi olarak kabul edilir. Ön yargı, şek, şüphe ve zan ile hareket edilmez. Yani “Berâet-i zimmet asıldır.”⁵⁹⁹ Kişide suçsuzluk esastır. Her insanın sahip olduğu haklar, “tabii ve müktesep” şeklinde iki kısma ayrılır; bunlardan biri insanın doğuştan getirdiği ve her insanın eşit olarak sahip olduğu fitrî haklardır. Diğerisi ise hukukî tabanı olan hürriyet hakkı, mülkiyet hakkı gibi müktesep haklardır.⁶⁰⁰

⁵⁹⁵ Recep Önal, “İmam Mâtürîdî Teolojisinden Semantik Analizler: ‘Din, Şeriat, Hak Din ve İslâm’ Kavramları Örneği”, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: I, sy.: 1, s. 76.

⁵⁹⁶ Müfit Selim Saruhan, “İnsan Haklarının Güvencesi Olarak Kur’ân’da İnanç Özgürlüğünün Temel İlkeleri”, *İnsan Hakları ve Din Sempozyum, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları 15-17 Mayıs 2009*, s. 57.

⁵⁹⁷ Buhârî, Hac, 132; Müslim, Hac, 147

⁵⁹⁸ Ejder Okumuş, “İnsan Haklarına İnsani Temelde İslamî Yaklaşım Stratejileri”, *Avrasya Hukuk Kurultayı Tebliğler Kitabı*, 2014, Saraybosna, 2014, s. 478-508.

⁵⁹⁹ Ahmet Şimşirgil - Ekrem Buğra Ahmed, *Cevdet Paşa ve Mecelle*, İkinci Ktb Yayınları, İstanbul 2008, s. 95; Abdullah Demir, “İslâm’da İslam Hakları” *Uluslararası II. Türk Hukuk Tarihi Kongresi*, 13-14 Mayıs 2016, İstanbul, 2016, cilt: I, s. 533

⁶⁰⁰ Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2016, s. 312-315; Akseki, *İslam Dini*, s. 278.

Hak ve özgürlük kavramları, yerine getirilmesi gereken sorumluluk ve görev olarak ele alınmalıdır.⁶⁰¹ İnsan hakları, yönetim ve siyaset konularında da önemli bir yer tutar. İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren siyaset anlayışı buna göre şekillenmiş ve çeşitli siyasî ve sosyal kurumlar geliştirilmiştir. Adalet, eşitlik, şûra, hürriyet gibi temel ilkeler, Müslüman toplumların yönetim anlayışını belirlerken, aynı zamanda bireylerin hakları ve özgürlükleri üzerinde de etkili olmuştur.



⁶⁰¹ Buhârî, Cum'a 11, Nikâh 81, 90, Müslim, İmâret, 20.

İKİNCİ BÖLÜM

DİN-SİYASET İLİŞKİSİ AÇISINDAN TEMEL HAK VE ÖZGÜRLÜKLER

İslâm, sadece bireylerin inançlarına ve ibadetlerine odaklanmakla kalmaz, aynı zamanda insanların birbirleriyle olan ilişkilerini, ahlaki davranışlarını ve toplumun uyması gereken kuralları da düzenleyen kapsamlı bir dindir.⁶⁰² İnsan yeryüzünde en etkin ve üstün varlıktır çünkü akıl ve irade gibi özelliklere sahiptir. Mâtürîdî'ye göre ahsen-i takvim, Allah'ın vahdaniyetine ve ulûhiyetine işaret eden en güzel şekilde yaratılmayı ifade eden bir kavramdır. Allah, hayatın zorluklarına çözüm bulma, yararları elde etme ve zararı defetmek için kabiliyet ve imkân vermiştir. Bu bakımdan insan diğer varlıkların sahip olamadığı saygınlığı kazanırlar. Böylece dünyada belirli bir amacı ve sorumluluğu olduğunu anlar.⁶⁰³

Adalet, eşitlik ve insan hakları gibi toplumsal değerler İslâm'ın da kabul ettiği en temel ilkelere. İslâm toplumlarında, adil ve düzenli bir yönetim sistemi kurmak, dinin bir gerekliliği olarak kabul edilir. Mâtürîdî, dinin anlaşılmasının yanında, sosyal, siyasî, ekonomik ve temel haklar gibi geniş bir alanda da görüşlerini ifade etmiştir.⁶⁰⁴ Bu temel unsurlar, insanların hak ve özgürlüklerini korumak, toplumsal düzeni sağlamak için önemlidir. Toplumun refahı ve düzeni için bir kılavuzdur. Temel hak ve özgürlüklerin korunmasında gerek bireyler gerek kamu otoritesinin yerine getirmesi gereken sorumlulukları vardır. Kamu otoritesinin, can ve mal güvenliğinin sağlanması, adaletin uygulanması, kamu düzeninin korunması ve toplumun refahının gözetilmesi gibi sorumlulukları vardır. Bununla birlikte kamu düzeninin sağlanmasında bireylerden birbirine karşı adil, merhametli ve saygılı olması istenir. Her iki tarafın sorumluluklarının uygulamalarında farklılık olmasına rağmen birbirini tamamlayıcı özelliğe sahiptir. Hz. Peygamber'in Veda Hutbesi, bireylerin ve otoritelerin bu konudaki sorumluluklarına dikkat çeken önemli referanslar sunar.⁶⁰⁵

2.1. Mâtürîdî'nin Makâsîdü's-Şerî'a'ya Bakışı

Makâsîdü's-Şerîa'nın sözlük anlamı "dinin gayeleri"ni ifade eder. Bu terim, İslam hukukunda, Şâri'in insanların yararını gözeterek belirlediği genel ve özel amaçları açıklar. Bu

⁶⁰² Saffet Köse, "Hukuk mu Ahlak mı? İslâm Nokta-i Nazarından Din-Ahlak-Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 17 / 2011, s. 50; Necmeddin Güney, "Toplumsal Hayati Düzenleyen Kurallar ve Fıkıh İlmi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 33, 2019, s. 164.

⁶⁰³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. XVII, s. 286

⁶⁰⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhîd*, s. 40

⁶⁰⁵ Buhârî, Hac, 132; Müslim, Hac, 147

gayelerin en önemli özelliği, şer'î nitelikte olmalarıdır.⁶⁰⁶ Makâsıdü's-Şerîanın tespitinde öncelikli kaynak Kur'an ve Hz. Peygamber'in Sünnet'idir.⁶⁰⁷ Terim olarak makâsıdü's-şerîa, "Hüküm ile vasıf arasında şer'an ulaşılması öngörülen amacın ya da elde edilmesi beklenen maslahatın gerçekleşmesine yönelik makûl bir dengenin olmasıdır" şeklinde tarif edilmektedir.⁶⁰⁸ Literatürde makâsıdü's-şerîanın sistemleştirilmesi Cüveynî ve öğrencisi Gazzâlî olarak zikredilmektedir. Cüveynî (ö. 478/1085) şer'atın amaçlarının sınıflandıran kişi olarak bilinir. O, fıkıh usûlü adlı eserinde şer'î amaçları beş grupta izah eder.⁶⁰⁹ Makasıdu's-şerîanın taksimine yönelik Gazzâlî (ö. 505/1111), Cüveynî'nin yaptığı bu ilk temel yaklaşımın ardından konuyu daha sistemli bir şekilde ele alarak üçe indirmiştir. "Zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât" şeklinde isimlendirerek literatürdeki yerini almıştır. "Zarûriyyât, en üst düzeydeki yararları", yani toplumun vazgeçilmez temel hak ve değerlerini kapsar. Bunlar genel makâsıd şeklinde ifade edilen "hayat (can), nesil (nesep, ırz), akıl, mal ve dinin korunması" şeklinde özetlenir. Hâciyyât, zaruret derecesinde olmamakla birlikte ferdî ve içtimaî hayatın sistemli biçimde sürdürülmesini sağlayan, aksi takdirde zorluk ve sıkıntıya neden olan satım, kira vb. akidlerin meşrû kılınması gibi şeylerdir. Tahsîniyyât da görgü kurallarına uyulması, ahlâkî erdemlerin geliştirilmesi gibi hayatı kolaylaştıran ve güzelleştiren faydaları içerir.⁶¹⁰

Makâsıd kavramının, fıkıh usulü terimi olarak bilinmekle birlikte kelim, fıkıh ve tefsirle de bağı vardır. Kavram Kelam sahasına "el-makâsıdu't-tekviniyye"⁶¹¹ konusu ile yer bulmuştur. Kavram, Allah'ın fillerinin bir illete dayanıp dayanmadığını ifade eden "ta'lîl" konusu üzerinde durur. Cebriyye, Eşariyye'nin bir kısmı ve Zahirîyye'nin tamamı, "ilahî fiil ve hükümlerin bir takım hikmet, maslahat ve gayelerle ta'lîl" edilemeyeceği görüşüne sahiptir. Mu'tezile, Şia ve Mâtürîdiye ise "Allah'ın gerek fiillerinde gerekse hükümlerinde birtakım hikmet ve gayelerin olduğu fikrini" kabul eder. Ancak Mu'tezile bunu Allah için

⁶⁰⁶ Ertuğrul Boynukalın, "Makâsıdü's-Şerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2003, c. XXVII, ss. 423-427

⁶⁰⁷ "Hz. Peygamber insanların geçim sıkıntısı çektiği bir dönemde, halk Medine'ye akın etmişti. O yıl kesilen kurbanların etlerinden muhtaçların istifadesine sunmuş ve et stokunu yasaklamıştı. Ertesi yıl bu durum geçince kurban etlerinin biriktirilmesine izin vermiştir." Sahihî Buharî, Edahî, 16.

⁶⁰⁸ Elif Çalışır, "Hanefî Hukukçuların Nazarında Makâsıdü's-Şerîanın Gerçekleşme Yollarından Biri Olarak İstihsân", *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), s. 301, ss. 300-312.

⁶⁰⁹ 1- "zarûrî olan asıllardır." 2- "genel ihtiyaçlarla ilgili olup zarûret derecesine ulaşmayan asıllardır." 3- "zarûret ve ihtiyaç seviyesinde olmayıp övülen şeyleri elde etmeye ya da onlara aykırı şeyleri defetmeye matuf asıllardır." 4- "zarûret ve ihtiyaç seviyesinde olmayıp menduplara hasredilmiş asıllardır." 5- "şeriatı çok nadir bulunan, açık bir illeti olmayan zarûret, ihtiyaç ve övülmüş şeylerin kapsamına da dâhil edilemeyen asıllardır." İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, Thk. Salâh b. Muhammed b. Uvayza, Beyrut 1997, 2: s.79-80.

⁶¹⁰ Mustafa Türkan "Makâsıdü's-Şerîa İle İlgili Eserlerde Zarûriyyâtın Tertibi Sorunu" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2018/2, c. XVII, sayı: 34, ss. 439 – 462; Ertuğrul Boynukalın, "Makâsıdü's-Şerîa" s. 423-427

⁶¹¹ Şatibî, *el-Muvâfakât*, 2/50

“vacip” kabul ederken Mâtürîdî ekole göre bu, “tafaddulen” dir. Yine “Allah’ın kulları için iyi olanı yapmak ve faydalı olanı emretmek zorunluluğunun bulunup bulunmadığı” (vücûbü’l-aslah) ve “dinî sorumluluk bağlamında insan fiillerinin iyilik ve kötülüğünün akılla bilinip bilinemeyeceği” (hüsün-kubuh) konuları ta’lîl konusuyla ilgilidir.⁶¹²

Makâsîdü’ş-şerîa konusu her ne kadar Mâtürîdî’den sonra teleffuz edilse de onun kavramın özüne uygun benzer düşüncesi vardır. Çünkü makâsîd düşüncesinde aklî çıkarımlar çok önemli bir yere sahiptir. Dinî hükümlerdeki maksatları çıkarmak ve gerektiğinde bunlar üzerine hüküm bina etmek aklî bir gayretin sonucudur. Ebu’l-Muîn en-Nesefî (ö.508/1115), *Tabsîratü’l-Edille* adlı eserinde, İmâm Mâtürîdî’nin *Meâhizü’ş-Şerâi* adlı eserinden nakillerde bulunur. Bu alıntılarda makâsîd eksenli konular ele alındığı anlaşılmaktadır.⁶¹³

Matürîdî’ye göre vahyin açık-kesin hükümlerinde, akıl vahye tabi olur. Ancak vahiy yoluyla çözüme bulunamayan hususlarda, vahyin makâsîdına uygun olmak şartıyla yeni hükümler koyma yetkisine sahiptir. Mâtürîdî aklî hükümleri; “aklen zorunlu olan vâcib, aklen imkânsız olan mümtenâ ve vahiy olmadan da aklın keşfedebildiği mümkün” olmak üzere üç kısımda ele alır.⁶¹⁴ Ona göre eşyada ve fiillerde bizatihi “hüsün ve kubuh” mevcuttur. Akıl yöntemler kullanarak “hüsün ve kubuh”un birçoğunu düşünerek idrak edebilir. Ancak aklın idrak edemediği hüsün ve kubuh meselelerinde yol göstermek için peygamberler gönderilmiştir.⁶¹⁵

Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* adlı eserinde makâsîdü’ş-şerîa kavramını kullanmasa da “fikhî hükümlerin maksatlar” anlamına gelecek makâsîdu’t-teşrî’yi esas alarak açıklamalar yapmıştır. Emirler ve yasakların sebeplerini açıklarken zaman zaman şer’îatın genel maksatlarına değinmektedir. Örneğin aile kurumunun korunması ve huzurlu bir şekilde sürdürülebilmesi için Kurânî makâsîda dikkat çekmektedir. “Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınızda, onları, iddetlerini gözeterek boşayın ve iddeti sayın; Rabbiniz olan Allah’tan sakının; onları, apaçık bir hayasızlık yapmaları hali bir yana evlerinden çıkarmayın, onlar da çıkmasınlar. Bunlar, Allah’ın sınırlarıdır. Allah’ın sınırlarını kim aşarsa, şüphesiz, kendine yazık etmiş olur. Bilmezsin, olur ki, Allah bunun ardından bir hal meydana getirir.”⁶¹⁶ mealindeki ayetin son cümlesini yorumlar; bu süre zarfında Allah, karısını boşayan kocanın kalbine, bir pişmanlık ya da ona karşı sevgi verebilir. Çünkü iddet beklemenin hikmet ve

⁶¹² Ali Pekcan, “Makâsîd Teorisinin Temel Parametreleri” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 3, 2004, s.114-116.

⁶¹³ Nesefî, *Tabsîratü’l-Edille*, c. I, s. 193.

⁶¹⁴ Fethi Kerim Kazanç, “Matürîdî’nin Ahlak Kuramı”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Eki-i:Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, Derleyen Recep Alpyağıl, İz Yayınları, İstanbul, 2016, s. 917

⁶¹⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, c. 1, s. 22

⁶¹⁶ Talak, 65/1

maksadlarından biri, kocanın boşanmaktan vazgeçme ihtimalidir.⁶¹⁷ Ona göre Allah, şeriatla kulları bir hukuk sistemi etrafında birleştirmek, haksızlıkların ve anlaşmazlıkların önüne geçmek, böylece insanların huzur içinde yaşamalarını sağlamak gibi maksatları gözetir. Bu teşrî hükümlerle insan, yaratanına şükreder ve nankörlüğe düşmez. Aklı Kelâmî konularda etkin kullanan Mâtürîdî, fikhî hükümlerin tespiti, kritiği, anlaşılması ve bir temele dayandırılması için de kullanmaktadır.⁶¹⁸

2.1.1. Hayat Hakkı

Kişinin yaşama hakkının güvence altına alınması ve korunması, kamu otoritesinin temel görevlerinden biridir. Bu görev, bireylerin hayatlarını tehdit eden unsurlara karşı korunmalarını sağlamak ve yaşama hakkının ihlal edilmesini engellemektir. İnsan hayatı, peygamberlerin getirdiği şeriatlerde de korunması gereken temel değerlerden biridir.⁶¹⁹ Günümüzde ise bu konu, kişi dokunulmazlığı kapsamında ele alınır ve şahsın varlığı ve hürriyetinin teminat altına alınması ilkesiyle devam ettirilir. Kişi dokunulmazlığı, bireylerin bedensel ve ruhsal bütünlüğünü koruma amacını taşır. Otorite, bireylerin fiziksel saldırılardan, işkencelerden, keyfi gözaltı ve tutuklamalardan korunmasını sağlar. Ayrıca, kişinin özel yaşamına saygı göstermek, kişisel verilerin korunması ve ifade özgürlüğünün güvence altına alınması da kişi dokunulmazlığı ilkesiyle ilişkilendirilir.⁶²⁰ Bu temel ilkelere dayalı olarak yönetimin görevi, hukukun üstünlüğü prensibi çerçevesinde insanların yaşam hakkını korumak ve her türlü saldırıya karşı güvence sağlamaktır. Bu, toplumun güvenliğini ve insan haklarının korunmasını sağlamak için önemli bir adımdır. Bireylerin yaşama hakkının korunması, huzurlu bir toplumun temel değerlerinden biridir.

İslâm hukuku, her insanın yaşama hakkına saygı duymayı ve korumayı gerektirir. İnsanın doğuştan gelen bir hakkı olan hayat, keyfi olarak ve meşru bir gerekçe olmaksızın elinden alınamaz veya ona zarar verilemez. Bir insanı öldürmek büyük bir suçtur ve hem dünya hayatında hem de ahirette ciddi sonuçları vardır. “...Kim, bir insanı, bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse, o sanki bütün insanları öldürmüştür. Her kim de birini (hayatını kurtararak) yaşatırsa, sanki bütün insanları yaşatmıştır...”⁶²¹ ayetin mealinde, bireyler kendi hayatlarını sonlandırma hakkına sahip olmadığı gibi, başka bir kişinin hayatına kastetmeye de yetkili değildir. Yöneticiler, adaleti

⁶¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. XV, s. 217-214.

⁶¹⁸ Gülhan Maden, *Mâtürîdî Tefsirinde Makâsıdı Yorum*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2023, s.79, 285

⁶¹⁹ Akseki, Ahmet Hamdi, *İslâm Dini*, 1969, s. 289.

⁶²⁰ Osman Eskiçioğlu, *Hukuk ve İnsan Hakları*, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1996, s. 131.

⁶²¹ Maide, 5/32.

sağlama ve insan haklarını koruma sorumluluğunu taşıırken, her bireyin yaşama hakkını güvence altına almak ve bu hakkı ihlal edenleri cezalandırmakla yükümlüdür.

Düzen ve uyum kavramları, toplum için hayati bir öneme sahiptir. Çünkü düzenin olmaması durumunda toplum kaos içine düşer. Hayatın korunması ve dokunulmazlığının sağlanması için kamusal kuralların oluşturulması gerekir. Kötü yönetilen toplumlarda hayatın dokunulmazlığı ihlal edilir. Bu nedenle, kanun ve yasaların iyilik, doğruluk ve güzellik içermesi önemlidir. Ayrıca, bu yasaların halka duyurulması gerekmektedir, çünkü toplumun öldürme ve hayata kastetme isteklerinden uzak durabilmeleri için bilinçli bir şekilde hareket etmeleri önemlidir.⁶²²

Hayat hakkının dokunulmazlığını değerlendiren Mâtürîdî; “Haklı bir sebep olmadıkça, Allah’ın, dokunulmaz kıldığı cana kıymayın”⁶²³ mealindeki ayeti referans gösterir. Ayette, cana kıyma eyleminin yasaklandığı ve sadece haklı bir sebep varsa mübah hale gelebileceği vurgulanır. Ayetle birlikte hak ve haklılık kavramını kullanarak, haksız cana kıyma eyleminin hukuk dışı olduğunu ifade eder. Örnek olarak cizye ödeyen zimmîlerin dokunulmazlığını gösterir. Bu durumda, cizye ödeyen kişilerin hukukî olarak korunması gerektiğini belirtir. Ayrıca, haksızlıkla öldürülenlerin velisine yetki verilmesi ve kan hakkının verilmesi gibi durumları da bu bağlamda değerlendirir. Velâyet hakkının ise katil dışındaki kişileri öldürme yetkisi vermediğini ifade eder. Bir insanın başka bir insanı haksız yere öldürmesi, sınırı aşmak anlamına gelir.⁶²⁴ “Bir cana kıymaya veya yeryüzünde fesat çıkarmaya karşılık olması dışında, kim bir kimseyi öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibi olur.”⁶²⁵ mealindeki ayeti ise öldürmenin haksızlık ve sınırları aşma anlamına geldiğine dair bir uyarı olarak görür. Bu nedenle, bu tür durumların düzenlenmesi ve haksız öldürmelerin engellenmesi için devletin görev ve sorumlulukları olduğunu belirtir. Bu şekilde, Allah’ın hukuku gözetilmiş olur ve Allah’ın dokunulmaz kıldığı cana zarar verilmez.⁶²⁶ Bu bakış açısı onun hukuk, adalet ve toplumsal düzenle ilgili düşüncelerinin bir yansımasıdır. “Bir cana kıymaya veya yeryüzünde fesat çıkarmaya karşılık olması dışında, kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur.”⁶²⁷ mealindeki ayeti değerlendirirken, Mâtürîdî, öncelikle öldürmeyi meşru ve helal görenlere dikkat çeker. Bir canı haksız yere öldüren kişiler, bunu helal sayarak kendilerini meşru bir eylem yapmış gibi görürler ve bu şekilde bütün insanları öldürmeyi de helal saymış olurlar. Bu durumda, kâtil, Allah’ın haram kıldığı birini öldürmeyi meşru gördüğü gibi bütün

⁶²² Platon *Devlet*, s. 151.

⁶²³ İsrâ, 17/33; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c.VIII, s. 296

⁶²⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c.VIII, s. 296.

⁶²⁵ Maide, 5/32.

⁶²⁶ İsrâ, 17/33.

⁶²⁷ Maide, 5/32.

insanları öldürmeyi de helal kabul eder. Bu durum küfür anlamına gelir. Çünkü bir insan, Allah'ın haram kıldığı bir fiili helal gördüğünde, bütün Kuran'ı inkâr etmiş gibi olur. Başka bir ifade ile her katil, ilk katilin eylemini takip ederek öldürme günahına ortak olur. Dolayısıyla, birini öldüren kişiye, bütün insanları öldürmüş gibi ceza verilir. Aynı şekilde, bir canı kurtaran veya bağışlayan kişi de bütün insanların hayatını kurtarmış gibi ödüllendirilir. Mâtürîdî'ye göre, bir insanın haksız yere birini öldürmesi, sadece tek bir bireye yönelik bir eylem olarak değerlendirilemez; bu eylem, tüm insanlığı etkileyen bir günah haline gelir.⁶²⁸ Aynı şekilde, bir kişinin hayatı kurtarması veya bağışlaması da tüm insanlığın hayatını kurtarmış gibi değerlendirilir. Böylece Mâtürîdî, insan hayatının kutsallığına vurgu yaparak, öldürmenin büyük bir günah olduğunu ifade eder. O'na göre, toplumda öldürme niyetinde olan kişilerin öldürme girişimlerini önlemek veya vazgeçirmek önem arz etmektedir. Eğer biri bir kişiyi öldürür, fesat çıkarır ve toplum buna engel olmazsa, bu eylem toplumun bilgisi dâhilinde gerçekleşmiş olur. Bu nedenle, cinayet, katil ve mağdurlarla ilgili konularda toplumun duyarlı olması ve cinayetleri önleme konusunda aktif rol alması gerekmektedir. Bu şekilde, bir kişinin hayatını kurtaran ve fesat çıkarmasını engelleyen kişi, adeta bütün insanların hayatını kurtarmış ve toplumu fesattan korumuş gibi görülebilir.⁶²⁹

Hayatın korunmasıyla ilgili olarak Mâtürîdî'nin dikkat çektiği bir diğer konu, kişinin kendi hayatına son vermesinin yasaklanmasıdır. “Kendinizi öldürmeyin”⁶³⁰ mealindeki ayetini iki şekilde yorumlar. Birinci yorumda, bir kişinin başkasını öldürmemesi anlamı bulunur. Çünkü birini öldüren kişi, yaptığı eylemin karşılığında kendisi de öldürülür ve bu durumda kendini de öldürmüş olur. Diğer bir yorum ise, insanların kendi canlarına kıymalarının yasak olduğudur. İnsanlar tek bir cevherden yaratılmıştır ve tek bir can gibi değerlendirilmelidir. Bu nedenle, kendi canına zarar vermek yasaklanmıştır.⁶³¹ Hayatın değerini ve korunmasının önemini vurgulamaktadır. İnsanların hayatlarını koruma sorumluluğu sadece kendilerine değil, aynı zamanda topluma da aittir. Toplumun, fesatı engellemek ve cinayetleri önlemek için aktif bir rol oynaması gerekmektedir. Aynı şekilde, kişinin kendi hayatına son verme düşüncesi de yasaklanmıştır, çünkü her insanın hayatı değerlidir ve korunmalıdır. Bu prensipler, insan hayatının saygı görmesi ve toplumun düzeni ve huzuru için önemli ilkelere işaret eder.

Çocukların ve özellikle kız çocuklarının korunmasına da büyük önem veren bir düşünce yapısına sahip olan Mâtürîdî, hayat hakkı insan neslinin sürdürülebilmesinin en

⁶²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. IV, s. 215.

⁶²⁹ Maide, 5/32; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. IV, s. 214.

⁶³⁰ Nisa, 4/29.

⁶³¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. III, s. 167.

büyük teminatıdır. Kız çocuklarının öldürülmesi bu teminata yönelik en büyük tehdittir. İnsan neslinin devam etmesi, varlık âleminin amacıdır ve kız çocuklarının öldürülmesi bu amacın ihlalidir. Kız çocuklarının hayat hakkının ellerinden alınmasının temel sebebi olarak gösterilen rızık endişesinin yanlışlığına değinmektedir. İnsanlar birbirlerinin rızıkını yemezler ve bu nedenle kız çocuklarının yaşatılması rızkın azalmasına veya artmasına etki etmez. Rızkın sağlayıcısı yalnızca Allah'tır. Kız çocuklarının öldürülmesinin sadece dinen büyük bir günah olduğunu değil, aynı zamanda aklen de büyük bir hata olduğunu savunur.⁶³² “Ey Peygamber! Mümin kadınlar Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmayacakları, hırsızlık yapmayacakları, zina etmeyecekleri, çocuklarını öldürmeyecekleri, elleriyle ayakları arasında bir iftira düzüp getirmeyecekleri, dine ve akla uygun hiçbir konuda sana karşı gelmeyecekleri hususunda sana biat etmeye geldiklerinde onların biatlarını kabul et ve onlar için Allah’tan bağışlama dile.”⁶³³ ayet mealinde insanların çocuklarını öldürmeyecekleri konusunda verdikleri biat, çocukların hayat haklarının varlığına işaret eder. Bahsi geçen ayet çocukların yaşama hakkı ana rahminden itibaren başladığını ve bu hakların korunması için önlemler alınması gerektiğini vurgular. Aynı şekilde, yetim çocukların da gözetilmesi ve önem verilmesi gerektiğini ifade eder.⁶³⁴

Mâtürîdî, insan hayatının değerini vurgular ve korunması gerektiğini savunur. O, toplumun cinayetlerin önlenmesinde ve hayatın korunmasında görev alması gerektiğini ifade eder. O, otoritenin de toplumun düzeni ve huzuru için aktif bir rol oynaması, kanunlara uyulmasının sağlanması ve yasaların çiğnenmesini engellemek için cezaların topluma duyurulmasını ve caydırıcı olmasını önemser. Hayatın korunması ve insan haklarının güvence altına alınması, toplumun huzuru ve refahı için önemli bir temel ilkedir.

2.1.2. Din ve İnanç Özgürlüğü

Din ve inanç özgürlüğü kişilerin iç dünyaları ile sıkı bir ilişkisi olan en temel insan haklarından biridir. Bu hak, insanların inançlarına ve vicdanlarına göre özgürce yaşama, ibadet etme ve düşüncelerini ifade etme hakkını içerir. Din ve vicdan özgürlüğüne sahip olmayan bir insan, mağdur ve mazlumdur. Çünkü insanın saygınlığı ve özgürlüğü, din ve inanç özgürlüğünün korunmasıyla teminat altına alınır. İslâm mezheplerinin ortaya çıkışı ve kurumsallaşması da özgürlük alanı içinde değerlendirilmesi gereken bir konudur. Her bir mezhep, farklı yorum ve hukukî yaklaşımlarıyla dinî çeşitliliği ve kişisel özgürlüğü yansıtan

⁶³² İsra, 17/31; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân* c. VIII, s. 296.

⁶³³ Mümtetine, 60/12,

⁶³⁴ Maun, 107/2-4; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. XVII, s. 356.

birer kurumsal yapıdır. Bu bağlamda, İslâm'ın özgürlük anlayışı, din ve inanç özgürlüğüne değer veren bir anlayışı yansıtır.⁶³⁵ İnsanların inançlarını seçme, ifade etme ve uygulama konusunda özgür olmaları, İslâm'ın temel ilkeleriyle uyumlu bir şekilde değerlendirilir.

Din-inanç özgürlüğü konusunu ele alırken önemli açıklamalar yapan Mâtürîdî, konunun daha iyi anlaşılması için baskı ve zorlama kavramlarına ilişkin yaptığı açıklamalarla konuya zenginlik katmıştır. O, “Eğer Rabbin dileyseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekûn iman ederlerdi. Böyle iken sen mi mü'min olsunlar diye, insanları zorlayacaksın?”⁶³⁶ ayet meali ile insanın yaratılışına, yani insan olmanın özelliğine odaklanır. Her insan fitrat gereği Allah'ın birliğine tanıklık etmek üzere yaratılmıştır. Dolayısıyla her insan, yaratılış gereği mümindir. Zorlama, baskı ve cebir, kalbî duygulara tesir etmez. Mâtürîdî'nin yaptığı iman tanımı da bu anlayışa göre şekillenir. Bir kişinin sadece dil ile iman ettiğini söylemesi yeterli değildir, kalben de iman etmesi beklenir. Din ve inanç hürriyetinin temeli, iradenin yegâne sahibi olan Allah'ın insana seçenekler arasında tercih yapma fırsatı vermesidir. Çünkü hak ile bâtıl birbirinden ayrılmış ve herkes tarafından anlaşılabilir bir konudur. Yani insan iman ettiğinde başkasının zorlaması ile değil ancak Allah'ın bilgisi dâhilinde tercihen iman eder.⁶³⁷ De ki: “Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.”⁶³⁸ mealindeki ayet Mâtürîdî'ye göre, insanlara en doğru yol gösterilmiştir. İnsan özgür iradesi ile araştırır inceler en doğru olana karar verir. İnancında muhayyerdir dilediği düşünceye karar verir. Çünkü ister yararına ister zararına olsun alınan karar kişiyi bağlar. İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanların ecirleri asla zâyi edilmeyecektir.⁶³⁹ Mâtürîdî, “Şüphesiz biz onu (ömür boyu yürüyeceği) yola koyduk. O bu yolu ya şükrederek ya da nankörlük ederek kat eder.”⁶⁴⁰ mealindeki ayeti, insanın din ve inanç özgürlüğü bağlamında yorumlar; Allah insana hem dünya hayatı hem ahiret hayatında mutlu olacağı yolu göstermiştir. İnsanlardan bazıları şükrü tercih ettiği gibi, kimileri de nankörlüğü seçer. Ancak Allah her seçilen yolun da akıbetini beyan eder.⁶⁴¹

Mâtürîdî'ye göre, Müslüman olmayanlara yönelik tebliğde din vicdan özgürlüğü dikkate alınarak bir metod takip edilerek yapılmalıdır. Bu davet, bazen el ile kimi zaman dil ile bazen de hal üzere bırakılarak yapılır. Önemli olan husus, tebliğ yapılan toplumun durumunun dikkate alınmasıdır. İnanç konusunda hiçbir zorlama olmamalıdır. “Dinde

⁶³⁵ Hasan Onat, “Özgürlük Bağlamında Din Anlayışındaki Farklılaşmalar ve Mezhepler”, *İslâmi Araştırmalar*, 2018, c. XXIX, s. 179.

⁶³⁶ Yunus, 10/99.

⁶³⁷ Yunus, 10/ 100; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. VII, s. 130-134.

⁶³⁸ Kehf, 18/29.

⁶³⁹ Kehf, 18/30; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. VIII, s. 72.

⁶⁴⁰ İnsan, 76/13.

⁶⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. XVI, s. 327.

zorlama yoktur”⁶⁴² prensibi bunu ifade eder. Bu nedenle Müslüman toplumunda her birey İslâm nizamının gölgesinde özgürce yaşama hakkını savunur. Hiçbir kimse dini benimsemeye zorlanamaz. Çünkü doğru ile yanlış birbirinden ayrılmış ve bu herkes tarafından anlaşılmış ve hakikat haline gelmiştir. Buna göre dini benimseyen kimse, açık ve doğru bilgi ile kabul eder. İslâmı benimsedikten sonra Allah’ın buyruklarına boyun eğmek müminlerin gönüllerine sevdirilmiştir.⁶⁴³

O, insan haklarının teminat altına alınması gerektiği düşüncesi ile Mekke’ye gelen müşriklerin dokunulmaması konusunu ilişkilendirir. Şöyle ki; “Rablerinin lütfunu ve rızasını kazanmayı arzuladıkları için Beyt-i Haram’a gelenlere ilişmeyin”⁶⁴⁴ meâlindeki ayeti delil getirir. Müslümanlar, Mekke’nin fethinden sonra Kâbe’ye hâkimiyet kurmuşlardı. Mekke’de yaşayan müşrikler ise daha önceki alışkanlıkları üzere Kâbe’yi ziyaret etmek istemişlerdi. Ancak Müslümanlar, Kâbe’nin kontrolünü ele aldıktan sonra müşriklerin bu isteklerini uygun görmemişlerdi. Bahsi geçen, inanç özgürlüğünün siyasî açıdan nasıl olması gerektiği konusunda önemli bir ilkeyi ortaya koymaktadır.⁶⁴⁵ Buna göre, insanların dinlerine ve inançlarına özgürce sahip olmalarını ve bu inançlarını ifade etmeleri sağlanmalıdır. İnsanların Rablerine yönelik lütuf ve rızayı arzulamaları, onların inançlarını özgürce yaşama hakkını gerektirir. Ebû Hanife’nin, Allah’ın kelimasına kulak verme niyetinde olan “kafirin Mescid-i Haram’a girmesinde bir sakınca olmadığına”⁶⁴⁶ dair görüşüne dikkat çeken Mâtürîdî, “Ey iman edenler! Bilin ki Allah’a ortak koşanlar pisliğe batmışlardır; artık onlar bu yıldan sonra Mescid-i Harâm’a yaklaşmasınlar. Eğer yoksulluktan endişe ederseniz, unutmayınız ki Allah size -dilerse- kendi lutfuyla bolluk verir. Allah bilmekte, hikmetle yönetmektedir”⁶⁴⁷ mealindeki ayette geçen “necis” kelimesini, Allah’a ortak koşanların ibadetlerinin çirkinliği şeklinde yorumlar. Bu görüşünü “içki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerdir”⁶⁴⁸ mealindeki ayetle destekler. Dolayısıyla Allah’tan başkasına ibadet etmek necis bir iş olduğu için müşriklerin hac ibadetini yerine getirmeleri yasaklanmıştır.⁶⁴⁹ Hz. Peygamberin Hz. Ali’ye hac seferinde “Bu seneden sonra hiç kimse Kabe’yi çıplak tavaf etmeyecektir.”⁶⁵⁰ emri de müşriklerin ibadetlerinin çirkinliğine ve onların hac ibadetinin yasaklanması manasına

⁶⁴² Bakara, 2/256.

⁶⁴³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c.II, s. 184.

⁶⁴⁴ Maide, 5/ 2.

⁶⁴⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. IV, s. 147.

⁶⁴⁶ Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu’l-Kadîr*, Beyrut, Dâru’l-Ma’rif, 1997, c. II, s. 439.

⁶⁴⁷ Tevbe, 9/28.

⁶⁴⁸ Maide, 5/90.

⁶⁴⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. 6, s. 349, 351.

⁶⁵⁰ Buhârî, Hac, 91; Müslim, Hac, 152

gelmektedir.⁶⁵¹ Sonuçta müşriklerin Mescid-i Haram'a girmelerinde bir manî olmadığı, ancak onların hac ve umre ibadetinin yasaklandığı kanaatindedir. Ancak Kur'an, tahakkümcü düşünceyi reddeder. Rablerinin büyük lütuf ve rızasını dileyerek Beytü'l-Harâm'a yönelenlere saygı gösterilmesini ve insanların inançlarını özgürce yaşamalarına imkân tanımalarını emreder. Kur'an, yönetim erkinin, mü'minlerin farklı dinlere karşı takınmaları gereken siyasî tutumu, insan temel hakları çerçevesinde belirlemiştir. İnsanlar, yaratılışlarının bir gereği olarak belirli hak ve özgürlüklere sahiptir ve bu haklar, Kur'an'da vurgulanan evrensel değerlerle uyumludur. Çünkü Kur'an, temel hak ve özgürlüklerin insan onuru ve fitratının üzerine kurulduğunu vurgular. Evrensel değerleri içeren mesajlar sunar.⁶⁵²

Mâtürîdî, din, inanç ve düşünce özgürlüğünü sorumluluk kavramıyla bağlantılı olarak ele almaktadır. O'na göre insan, düşünce ve inançlarını özgürce ifade etme hakkına sahiptir. Ancak bu özgürlük, beraberinde sorumlulukları da getirir. İnsanın düşünceleri ve inançları, onun tercihlerine dayanır ve bu tercihlerden dolayı insan sorumluluk taşır. Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, düşünce özgürlüğünün sadece bireyin kendi özgürlüğüyle sınırlı olmadığını, aynı zamanda başkalarının hak ve özgürlüklerini de koruma amacını taşıdığını vurgular. İnsanın düşünce ve inançları, toplumun düzeni ve diğer insanların haklarıyla uyumlu olmalıdır. Bu şekilde düşünce özgürlüğü, sorumluluk bilinciyle birlikte değerlendirilir.⁶⁵³ Mâtürîdî, Allah'ın insana verdiği sorumluluğu ön plana çıkarmakta cebri yaklaşımı reddetmektedir.⁶⁵⁴ O, her olayın Allah'ın mutlak iradesiyle gerçekleştiğini⁶⁵⁵ ve insanın iradesinin etkili olmadığını savunan anlayışı reddeder.⁶⁵⁶ Çünkü bu anlayışa göre, insanlar kendi fiillerini seçme veya değiştirme yetisine sahip değildirler ve her eylem Allah'ın önceden belirlediği bir takdirin sonucudur. Dolayısıyla, insanlar kendi kaderlerini belirleyemezler ve iradeleri sınırlıdır. Mâtürîdî, insanın sorumluluk anlayışını Allah'a ve insana ait filler şeklinde iki bağlamda değerlendirir. Bu düşünce Allah'ın takdirinin ve iradesinin farkında olmakla birlikte özgür bir şekilde seçimde bulunabilmedir.⁶⁵⁷ “Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz”⁶⁵⁸ mealindeki ayete göre insan iradesine imtihan

⁶⁵¹ Süleyman Kaya, “Harem Bölgesine Girişin Yasaklanması Meselesi (Tevbe 28. Ayetin Anlamı Bağlamında)”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2015, c. 15, Yıl: 15, sy. 2, 15, s. 322.

⁶⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. 4, 147; Maide, 5/ 2.

⁶⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 343.

⁶⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. I, s. 99-100.

⁶⁵⁵ Eş'ârî, *Makalat*, c. I, s.340

⁶⁵⁶ İrfân Abdülhamîd Fettâh, “Cebriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 1993*, İstanbul, c.VII, s. 207.

⁶⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 455; Veysi Ünverdi, “Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu”, *Usul İslam Araştırmaları* 20/20 (Aralık 2013), s. 77.

⁶⁵⁸ Bakara, 1/ 155.

sürecinde de bir ümit alanı bırakılmıştı.⁶⁵⁹ İnsan üzerine düşeni yerine getirmeli sorumluluklarını bilmelidir. Aksi takdirde başına gelen hadiselerin sonuçlarından kendisi sorumludur.⁶⁶⁰ Ona göre insanlar Allah'ın iradesiyle birlikte kendi tercihleriyle de hareket ederler. İnsanlar sorumluluk sahibidir ve eylemlerinden dolayı hesap verme sorumluluğu taşırlar. Böylelikle, insanların sorumluluklarını kabul eden bir anlayışı benimser.

Din ve inanç özgürlüğü konusunu, insanların kendi tercihlerine dayandıran Mâtürîdî, insanların kendi düşüncelerini özgürce ifade etme hakkına sahip olduklarını vurgular ve aynı zamanda başkalarının hak ve özgürlüklerine saygı gösterme gerekliliğini ortaya koyar. Böylece, insanların kendi inançlarını özgürce yaşayabildikleri bir toplumda ayrışmaların ve anlaşmazlıkların önüne geçilebilir.

2.1.3. Mülkiyet Hakkı

Her insanın mülkiyet edinme hakkı vardır. Bu hak, insanların kişisel hayatlarını sürdürebilmeleri, onur ve iffetleriyle yaşayabilmeleri için önemlidir. Devlet, bireylerin mülkiyetlerini koruma ve mahremiyetlerini sağlama görevini üstlenmelidir. Özel hayatın korunması, mülkiyet hakkının güvence altına alınmasıyla sağlanır. Bu hak, ihlal edildiğinde, insan mağdur durumuna düşer.

Mülkiyet hakkı, bir insanın sahip olduğu haklarla birlikte onur, namus ve iffetiyle yaşamasını sağlanmasını ifade eder. Bu bağlamda, özel hayatın korunması ve mesken dokunulmazlığı hakkı olarak da ifade edebileceğimiz mülkiyet hakkı, kişisel hakların başında gelir. Özel hayatın korunması, insanın mülkiyet hakkının güvence altına alınmasıyla sağlanır. Mülkiyet hakkının ihlali durumunda, diğer insan haklarına saygı ve insanca yaşam imkânı da ortadan kalkar. Mâtürîdî, “Ey iman edenler! Kendi evlerinizden başka evlere, geldiğinizi hissettirip (izin alıp) ev sahiplerine selâm vermeden girmeyin. Bu davranış sizin için daha hayırlıdır. Düşünüp anlayasınız diye size böyle öğüt veriliyor.”⁶⁶¹ mealindeki ayet üzerinden özel hayatın gizliliğine ve mesken dokunulmazlığının gereğine dikkat çekmektedir. Mü'minlere kendi evlerinden başka evlere girerken öncelikle ev sahiplerine haber verme, izin alma ve selam verme gerekliliği hatırlatılmaktadır. Ayette belirtilen izin isteme ve selam verme eylemleri, ev sahiplerinin mahremine saygı gösterme ve özel hayatlarının korunması amacıyla yapılan ahlakî bir kuraldır. Bu nedenle, ev sahiplerinin izni gereklidir. Mâtürîdî, izin talebinin üç defa yapılmasının belirli anlamlara geldiğini belirtir. İlk izin, mahallenin

⁶⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtül-Kur'ân*, c. I, s. 308.

⁶⁶⁰ Metin Özdemir, “Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı” Mâtürîdî'nin düşünce dünyası / editör : Şaban Ali Düzgün, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018, s. 435.

⁶⁶¹ Nûr, 24/27-28.

duymasını sağlar. İkinci izin, ev halkının önlem almasını sağlar. Üçüncüsü ise ev halkının izin vermesi veya geri çevirmesiyle ilgilidir. İzin verilmeyen veya geri çevrilen kişi, beklememeli ve hemen geri dönmelidir. Bu davranış, nezaket ve saygı açısından önemlidir. İnsanların özel durumları ve ihtiyaçları olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Aksi takdirde, izin verilmediği durumda kapıların önünde beklemek, Müslümana yakışmayan bir davranıştır. Bir talep geri çevrildiğinde ısrarcı olunmamalıdır. Bu durum izin isteyen için daha hayırlı olan bir davranıştır. İzin talebi, kişinin mahrem olan yakınları için de gereklidir. Mâtürîdî, yabancılardan izin isteme emrine göre daha hafif olmakla birlikte, kişinin yakınları tarafından da mahremiyet konusunda dikkatli olunması gerektiğini vurgular. O, “İçinde kimsenin oturmadığı ve kendinize ait eşya bulunan evlere girmenizde sizin için bir sakınca yoktur”⁶⁶² mealindeki ayet ile içinde kimsenin oturmadığı evler hakkında iki farklı görüşü ortaya koyar. İlkinde, içinde oturma imkânı bulunmayan, harabe evlerin kastedildiğini belirtir. Diğerisi ise içinde sahiplerinin bulunmadığı evlerin kastedildiğini ifade eder. Bu tür evler, başkalarının konaklaması için gelip geçen ve yolcular için hazırlanan ribatlar, hanlar gibi yerlerdir. Kişilerin konaklayabileceği, hizmetlerin sunulduğu ve mevsim koşullarına göre ısınma veya serinleme gibi imkânların bulunduğu belirtilir. Ona göre, ayetlerde mülkiyetin bu denli incelikte ele alınmasının temel sebebi, mü’minin mülkiyet dokunulmazlığı ve saygınlığı konusunda her zaman tetikte olunması ve kul hakkına girmekten kaçınılmasının gerekliliğidir. Bundan dolayı bireylerin mülkiyet haklarına saygı gösterilmeli, izin taleplerine dikkat edilmelidir.⁶⁶³

Allah’ın halifesi insan, dünyada yetki ve sorumluluk sahibidir ve mülkü Allah’ın halifesi olarak yönetmelidir. Bu ağır sorumluluğun yerine getirilebilmesi için ahlaklı bir mülkiyet bilinci olması gerekmektedir. Mâtürîdî, “Ey mülkün gerçek sahibi olan Allah’ım! Mülkü dilediğine verirsin, dilediğinden çekip alırsın. Dilediğini yüceltirsin, dilediğini de alçaltırsın”⁶⁶⁴ mealindeki ayetten iki anlam çıkarır. İlk olarak, dünyadaki her türlü mülkün gerçek sahibinin Allah olduğunu ifade eder. İkincisi ise Allah’ın kendi mülkünden dilediği kişilere verdiğini ve dilediği kişilerden de çekebileceğini belirtir. Bu durumda, Allah’ın mülkün gerçek sahibi olduğunu ve her türlü tasarrufta bulunma yetkisinin O’na ait olduğunu vurgular. “Mülk” kelimesinin din anlamında kullanılmasına da karşı çıkarak, ayette geçen “mülk” kelimesiyle dinin kastedilmesi durumunda “Allah’ın mülkü dilediği kişilerden çekebileceği” ifadesinde bir çelişki olduğunu ileri sürer.

⁶⁶² Nur, 24/29.

⁶⁶³ Nur, 27-29; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. X, s. 157-162.

⁶⁶⁴ Al-i İmran, 3/26.

Mülk kavramının, otorite ve yönetimi, mâlik kavramının ise mülkün gerçek sahibi anlamına geldiğini belirten Mâtürîdî'ye göre mülkiyeti elinde bulunduran otorite, mülke istediği şekilde tasarrufta bulunma hakkına sahiptir. Mülkün sahibi olmaktan kasıt ise dünyadaki ve ahiretteki her türlü mülktür. Dünyadaki her mülkün sahibi sadece Allah'tır. Mâlik kavramı sadece Allah için mutlak anlamda kullanılır. Ancak kul ile ilişkilendirildiğinde, "Rab" kavramı gibi, bir aidiyet ifadesinde kullanılabilir. Örneğin, bir evin sahibi "evin rabbi" olarak ifade edilebilir, bir hayvanın sahibi ise "hayvanın rabbi" olarak ifade edilebilir. Mâtürîdî'ye göre, mülkiyet meselesi ve dünya nimetleri, insanların çabalarıyla elde edilebilir. Ancak bu durum, insanların diğerlerinden daha layık olduklarını göstermez. Hatta bazen, bu nimetlerden mahrum bırakılan kişiler arasında, o nimetlere daha layık olanlar da bulunabilir. Çünkü Allah tek başına nimetleri yöneten ve âlemin mülkiyetine sahip olan varlıktır. Dünya hayatı insanların imtihan edildiği bir alan olduğu için, mülkiyet ve nimetlerin dağılımı sadece Allah'ın hikmetine ve takdirine bağlıdır. Mülkiyetin sahibi olmak veya olmamak, insanların imtihan sürecindeki deneyimlerine bağlıdır ve bu durum kişinin daha layık olduğunu veya cezalandırıldığını göstermez. Mülkiyetin Allah'a ait olduğu vurgusu, insanların mülklerine karşı mütevazı olmaları ve Allah'a şükretmeleri gerektiğini ifade etmektedir. Mutezile'nin iddiasına göre, zalimler ve kâfirler gayri meşru yollarla mülkiyete ve faydaya sahip olmuşlardır ve Allah tarafından onlara mülk verilmemiştir.⁶⁶⁵ Ancak İmam Mâtürîdî, bu görüşe karşı çıkar. Ona göre, eğer mülk Allah tarafından verilmediği, şeklinde kabul edilirse, ahmaklar ve zayıf akıllı kişilerin zenginlikten mahrum olmaları gerekir. Ancak dünya hayatı, bu durumu yalanlamaktadır. Zenginlik elde edenler arasında ahmaklar ve zayıf akıllı kişiler de bulunmaktadır. Bu bağlamda, "Allah mülkü dilediğine verir"⁶⁶⁶ ayeti Mutezile'nin iddiasını çürütmektedir. Çünkü bu ayet, mülkün Allah'ın takdiri ve iradesi doğrultusunda dağıtıldığını ifade etmektedir. Mâtürîdî'ye göre, Allah dilediği kişiye mülkü verebilir ve bu, insanların zekâları veya hak ettikleriyle doğrudan ilişkili değildir. Güç ve kudret ise tamamen Allah'a aittir. İbrahim'in Nemrut ile yaptığı tartışma da bu konuyu vurgulamaktadır. İbrahim, Nemrut'a Allah'ın hayat veren ve öldüren olduğunu anlatırken, güneşi doğudan getirenin Allah olduğunu söyler ve onu batıdan getirmesini istemiştir. Ancak Nemrut, bu istek karşısında çaresiz kalmıştır. Bu durum, Allah'ın egemenliği ve gücünün üzerinde hiç kimsenin olmadığını göstermektedir. Allah'ın mülkü ve nimetleri dağıtması ise tamamen takdirine bağlıdır ve insanların inançlarıyla doğrudan ilişkili değildir. "Allah

⁶⁶⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, c. XI, s. 35; Mahsum Aytepe, "Mu'tezile'nin Aslah Teorisi Ve Basra Mu'tezile'sinin Aslah Anlayışının Tahlili", *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi*, Yıl 5, c. 5, Sy.1, Bahar 2019, s. 104.

⁶⁶⁶ Bakara, 2/247.

kendisine mülk verdi diye İbrahim ile Rabbi hakkında tartışanı görmedin mi?”⁶⁶⁷ mealindeki ayetin, mülkiyet konusunda imtihan anlayışını barındırdığını, Allah tarafından istediğine verildiğini, Allah’ın güç ve kudretinin her şeyin üzerinde olduğu fikrini ön plana çıkarır.

Mâtürîdî’ye göre hem devlet yönetiminin değişimi hem de mal veya servetin (mülkiyetin) dolaşımı olmalıdır. Mülkiyetin tekelleşmemesi ve intikal etmesi önemlidir. Bu anlayışta, özel mülkiyet ve kamu mülkiyeti bağlamında “servet” kavramı, ekonominin merkezinde yer almalıdır. Mâtürîdî, bu görüşünü desteklemek için “Allah’ın, (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar; Allah’a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir”⁶⁶⁸ mealindeki ayette fethedilen memleketlerin ahalisinden savaşılmaksızın peygamberine kazandırılan malların, zenginler arasında dolaşan bir servete dönüşmemesi gerektiğini belirtir. Ona göre ayetin ifadesi, fakirlerin de bundan yararlanması ve insanlar arasında dolaşması gerektiği anlamına gelir.⁶⁶⁹ Mülkiyet, toplumsal adaleti sağlamak ve kaynakların adil dağılımı için kullanılmalıdır. Servetin dolaşımı, yoksullara ve ihtiyaç sahiplerine yardım etmek, sosyal yardımlaşma ve dayanışmayı teşvik etmek için kullanılmalıdır. Böylece, toplumda dengeli bir servet dağılımı ve ekonomik adalet sağlanabilir. Mâtürîdî’nin bu yaklaşımı, bireylerin mülkiyet haklarına saygı duyulmasını ve aynı zamanda bu hakların toplumun refahını artırmak için kullanılmasını teşvik eder. Çünkü o, servetin sadece birkaç kişi arasında birikmesine ve toplumda adaletsizliklere yol açmasına karşı çıkar.

İmam Mâtürîdî’nin mülkiyet anlayışı, devlet ve halk arasındaki uyuma odaklanır. O, mülkiyet kaynaklı savaş, çatışma ve huzursuzlukları sona erdirmeyi amaçlar. Mâtürîdî’ye göre insanlara mülk verilmesi, hak ve özgürlükler alanını açmak anlamına gelir. “Âlemlerde hiçbir kimseye vermediğini size verdi”⁶⁷⁰ mealindeki ayeti yorumlarken o, mülkiyet hakkının varlığına delil olarak peygamberlerin ve hükümdarların seçildiğini belirtir. Mülkiyet hakkının bu şekilde vurgulanması, insanların özgürlüklerine sahip çıkmalarının önemini ifade eder. İsrailoğullarına verilen nimetin bahsedildiği ayette ise peygamberlik ve hükümdarlık ayrı ayrı vurgulanarak mülkiyet hakkına açıklık getirilir.⁶⁷¹ Buna göre Mâtürîdî, mülkiyet hakkı konusunu siyasetten ayırmadan hak ve özgürlüklerin bir parçası olarak değerlendirmektedir.

Mâtürîdî’ye göre, Peygamberler, insanlığın özgürlüğünü sınırlayan her türlü engeli ortadan kaldırarak mülkiyet özgürlüğünün temel bir hak olduğunu ifade etmişlerdir. Onlar

⁶⁶⁷ Bakara, 2/258; Âl-i İmrân, 3/26 Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. 3, s. 308-312.

⁶⁶⁸ Haşr, 59/7

⁶⁶⁹ Haşr, 59/7; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. XV, s. 7.

⁶⁷⁰ Maide, 3/20.

⁶⁷¹ Bakara: 2/246; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. IV, s. 191-192.

insanların haklarını korumak ve güvence altına almak için gönderilmiştir. Mülkiyet özgürlüğünün korunması, adaletin sağlanması ve insanların birbirlerine saygılı ve adil davranmaları üzerine odaklanmışlardır. Bu sayede insanlar, mülkiyetlerini güvende hissederek özgürce hareket edebilirler ve toplumda huzur ve adalet sağlanır. Mülkiyet özgürlüğü, Mâtürîdî'nin bakış açısında, insanın doğal bir hakkı olup peygamberlerin gönderilişiyle bu hakkın korunması ve güvence altına alınması amaçlanmıştır.⁶⁷²

2.1.4. Kamu Mülkiyeti

Kur'ân-ı Kerim, "Görmediler mi ki, biz onlar için, ellerimizin (kudretimizin) eseri olan hayvanlar yarattık da onlar bu hayvanlara sahip oluyorlar."⁶⁷³ mealindeki ayete göre özel mülkiyeti onaylar ve bireylerin sahip oldukları mal ve mülkleri koruma altına alır. Ancak aynı zamanda sosyal dengeyi sağlamak ve toplumun ihtiyaçlarını karşılamak için kamu mülkiyeti gereklidir. Mâtürîdî, örf ve şariat kuralları doğrultusunda Hz. Peygamber'in ihtiyaçlarının ümmetin sorumluluğunda olduğunu ifade eder. O, savaşlardan elde edilen ganimet malının bir kısmının "Allah'a, Resûlü'ne, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara..."⁶⁷⁴ ait olduğunu mealindeki ayet ile konuyu açıklar. Devlet başkanı, aldığı fey gelirini Müslümanların yararına kullanmalıdır. Bu gelirin adaletli bir şekilde dağıtılması ve toplumun ihtiyaç duyan kesimlerine yönlendirilmesi gerekmektedir. Böylece sosyal denge sağlanır ve toplumun refahı artırılır. Ele geçirilen ganimetlerin beşte biri açıkça belirtilmiştir ve bu beşte birlik pay ilim ehli tarafından icma ile kabul edilen bir taksimdir.⁶⁷⁵ Ganimetin beşte biri Allah'a ve peygambere aittir. Allah'ın bu payı kendisine nispet etmesi, iki şekilde yorumlanabilir. İlk olarak, bu payın Allah'a nispet edilmesi, ibadetlerin, hayır işlerinin ve çeşitli taatlerin yerine getirilmesi anlamına gelir. Beşte birlik payın Hz. Peygambere nispet edilmesi ise toplumun zayıf kesimleri olan uzak veya yakın akrabalar, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar gibi kimselerin ihtiyaçlarını karşılamak için kullanılması gerekmektedir. Ganimetin beşte birlik pay kamu yararının gözetilmesi amacıyla gerçekleştirilmelidir. Pay, zengin olanlara verilmez, aksine ihtiyaçları oranında fakir olanlara dağıtılır. Bu dağıtım, devlet başkanının tespiti ve yönlendirmesiyle gerçekleşir. Mâtürîdî, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin beşte birlik payı, Allah Teâlâ'nın "...yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak kimseler, azat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda

⁶⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, s. 276

⁶⁷³ Yasin, 36/71

⁶⁷⁴ Haşr, 59/6, Enfal, 8/41.

⁶⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. XIV, s. 75.

(çalışanlar) ve yolda kalmışlar...”⁶⁷⁶ ayetine göre tahsis ettiğini belirtir. Bu durum, ganimetin dağıtımında adaletin sağlanması ve ihtiyaç sahiplerinin desteklenmesi amacını taşır. Ganimetin dağıtımıyla Allah’a yakınlaşmayı, ihtiyaç sahiplerine yardım etmeyi ve kamu yararını gözetmeyi amaçladığını ortaya koymaktadır. Ayetten çıkarılan bir diğer yoruma göre, toplumsal adaletin, refahın ve huzurun sağlanmasına yönelik anlayış kamu mülkiyetinde olduğu gibi zekâtta da vardır. Çünkü kamu mülkiyeti, toplumun ortak çıkarlarını gözetirken, zekât da ihtiyaç sahipleri ile ilgilenmeyi zorunlu kılar. Her ikiside devlet başkanının sorumluluğu altındadır.⁶⁷⁷ Bireylerin mal ve mülklerinin sahip olduğu haklara saygı duyulması gerektiğini savunan Mâtürîdî, aynı zamanda toplumsal dengeyi sağlamak için kamu mülkiyetini de kabul eder.

Mâtürîdî, Hz. Fatıma ve Hz. Abbas’ın, Hz. Peygamber’in mirasından Fedek arazilerini ve Hayber’den kalan paylarını talep etmeleri üzerine Hz. Ebû Bekir, onlara “Resulullah’ın biz miras bırakmayız, bıraktıklarımız sadakadır”⁶⁷⁸ diyerek cevap vermesini, kamu mülkiyeti anlayışı ile ilişkilendirir. Çünkü kamu mülkiyeti anlayışı, toplumun zayıf kesimlerinin menfaatlerini gözetten bir uygulamadır. Yine O, Hz. Ömer’in “Hz. Peygamber kendisine verilen malı bir yıl boyunca harcayıp ve geriye kalanını Allah’ın malı” olarak kabul etmesini kamu mülkiyetine örnek verir. Ona göre, kamu mülkiyeti, yöneticilerin kamunun mallarını kötüye kullanmalarını engelleyen bir mekanizmadır. Bu sayede dezavantajlı gruplara ekonomik düzenlemeler yaparak servetin toplumda dağılmasını sağlamak ve fakirlik sorununu en aza indirmek mümkün olur. Toplumda adil bir ekonomik düzenin sağlanmasını ve sosyal refahın artırılmasını amaçlar. Onun bu görüşleri sosyal adaleti ve ekonomik dengeyi önemseydiğini gösterir.⁶⁷⁹ O düşünceleri ile toplumsal dayanışmanın güçlendirilmesini ve fakirlikle mücadele edilmesini hedefler. Kamu malının yöneticiler tarafından kötüye kullanılmaması gerektiğine dikkat çeker.

2.1.5. Mülkiyetin Meşruluğu ve Sınırlılığı

İslâm hukukunda mülkiyetin meşruiyeti önemli bir konudur ve mülkiyetin meşruluk sınırları belirlenmiştir. Mülkiyetin en temel özelliği helal olmasıdır, yani meşru yollarla elde edilmiş olması gerekmektedir. Adalet, mülkiyetin dağılımında en temel kriterdir ve ticari faaliyetler ile iktisadi kararlar adalet ilkesine uygun olarak gerçekleştirilmelidir. Faiz, haksız kazançları teşvik ettiği ve sosyal adaleti bozduğu gerekçesiyle yasaklanmıştır. Faiz yasağı,

⁶⁷⁶ Tevbe, 9/60.

⁶⁷⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. 14, s. 75.

⁶⁷⁸ Buhârî, *Megâzi*, 14, 38.

⁶⁷⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. XIV, s. 75.

mülkiyetin dağılımında sosyal adaletin sağlanması ve haksız kazancın engellenmesi amacı gütmektedir. “Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların, “Alışveriş de faiz gibidir” demelerinden dolayıdır. Oysa Allah, alışverişini helâl, faizi haram kılmıştır.”⁶⁸⁰ mealindeki ayet ile faiz alanlar ve haksız yollarla insanların mallarını yiyenler, ayette şeytan çarpmış kimseye benzetilerek gayri meşruluğa dikkat çekilmektedir. Bu ayet, faizi helal sayanları ve faizi alım-satım gibi ticari kazanç gören kişileri uyarı niteliğindedir. Mâtürîdî, faizi ticaret gibi görenlerin düşüncelerinin yanlışlığına odaklanır; Bahsi geçen ayetin mealinde “Benzerlik” kavramı, sebepler ve haller olarak iki şekilde anlaşılabilir. Örneğin, içki sarhoşluk etkisi yaptığı için haram kılınmıştır, dolayısıyla sarhoşluk veren her şey haramdır. Ancak alım-satımın, faiz gibi olduğu şeklinde bir kıyas yapmak yanlış bir sonuca götürür. Bu kıyastan, benzerlik anlamının çıkarılması halinde yanlış bir çıkarıma gidileceğini ifade eder. Ona göre giysinin aşırı olmamak kaydıyla yüksek bir fiyata satılması meşrudur, ancak aynı mantıkla paranın da aynı şekilde satılması meşru değildir. Bu bağlamda, mülkiyetin meşruiyeti ve helal olmasının temeli, adaletin gözetilmesi, haksız kazançlara karşı mücadele edilmesidir. Faizin yasaklanması, mülkiyetin meşruiyet sınırlarını belirleyen ve toplumun ekonomik düzenini sağlıklı bir şekilde işlemlerini sağlamayı hedefleyen bir tedbirdir. Mâtürîdî, mülkiyete faiz bulaşması nedeniyle onun meşruiyetine gölge düşürdüğünü belirtir. Bu sebeple, faizli alış veriş akdi geçersiz bir akittir. İnsanların doğasında servet biriktirme, mutlu olma ve gelecek nesillere bu imkânları sağlama isteği vardır. Mâtürîdî faiz ve haksız kazanç yoluyla biriktirilen servetin, kişinin kendisine ve çocuklarına fayda sağlamayacağını vurgular. Bu nedenle o, faizden ve haksız kazançta ısrarla devam eden kişilerin uyarılması ve faize karşı sert yaptırımların getirilmesi gerektiğini ifade eder.⁶⁸¹ Devlet başkanının konumu, faizle uğraşan kişilere karşı önlem alınması, haksız kazancın engellenmesi ve toplumda adaletin sağlanması açısından önemlidir. İslâm hukukunda ticaret yaparak helal kazanç sağlamak makbul ve teşvik edilen bir eylemdir. Ancak, yalancılık, aldatma gibi hileli yollarla kazanç sağlamak haramdır. “Birbirinizin malını haksız yollarla yemeyin, başkalarına ait malların bir kısmını bile bile ve gayri meşru yöntemlerle yemek için yetkililere rüşvet olarak vermeyin”⁶⁸² mealindeki ayetin gayri meşru yöntemlerle hak yememeye ve yetkililere rüşvet vererek haksız kazanca imkân sağlanmamasına dikkat çeker. Bu yorumda, hak ile batılın karıştırılmaması ve hak olanın

⁶⁸⁰ Bakara, 2/275

⁶⁸¹ Bakara, 2/279; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. II, s. 230

⁶⁸² Bakara, 2/188.

gizlenmemesi gerektiği vurgulanmaktadır. Ayrıca, herhangi birisi, başkasının malını haksız yollarla elde ettiği zaman, kendi malını haksız yollarla yiyen biri gibi kabul edilir.

Haksız kazanç yollarından birisi de gerçeği doğru yansıtmayan şahitler ve sahte deliller kullanılarak hâkimin yanıltılmasıdır. Deliller ışığında, hâkim yanlış bir karar verebilir ve haksızlık ortaya çıkabilir. Bu yorum, bahsi geçen ayette geçen hususlarda dikkatli olunması gerektiğini ve haksızlıklara karşı uyanık olunması gerektiğini vurgulamaktadır. “Hırsızlık eden erkek ve kadının ellerini kesin”⁶⁸³ mealindeki ayet ise haksız kazanç ve gayri meşru mal elde etmeyi cezalandıran bir hüküm içermektedir. Ayet, hırsızlıkla ilgili genel bir hüküm ifade etmekte olup hırsızlıkla suçlanan herkesi kapsamaktadır. Ancak, Mâtürîdî, şüphe bulunan durumlarda (örneğin, malın alış şekliyle ilgili şüpheler) el kesme cezasının kaldırılabilceğini belirtmektedir. Yine o, ayetin genel olarak el kesme emri içerdiğini, ancak bu emrin elin tamamının değil bir kısmının kesilmesi gerektiği şeklinde yorumlar. Kesme emrinin muhatabı, devletin yöneticileridir. Bu ceza kişinin itibarının zedelenmesi içindir.⁶⁸⁴ İslâm hukukunda haksız kazanç, hırsızlık ve haksız yollara başvurma gibi davranışlara karşı cezai müeyyidelerin uygulanması gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak belirli şartların ve açıklamaların netleştirilmesi gerekir. Haksız kazanç, hırsızlık ve haksız yollara başvurma gibi davranışlara karşı cezai müeyyidelerin uygulanması adaletin sağlanması ve toplum düzeninin korunması açısından önemlidir.

Mâtürîdî, mülk edinmenin meşruiyet sınırları hakkında Kur’ân ve Sünnete dayanarak görüş beyan eder. Ona göre, Kur’ân’ın yasakladığı yollarla elde edilen mülk, gayrimeşru ve dinî açıdan haramdır. Mülk edinmede adaletli bir ekonomik paylaşım önemlidir. Haramların engellenmediği bir toplumda sömürü düzeninin hâkim olacağını düşünmektedir. Bu nedenle, Allah tarafından belirlenen ahlakî düzenlemelere ve yaptırımlara ihtiyaç vardır. Bu yolla insanların sermayeye hâkim olduğu, fakirlerin gözetildiği ve yardımlaşmaya dayalı bir toplum inşa edilmesi gerektiğini savunur. Devlet yöneticilerinin sömürüye izin vermemesi ve meşru ekonomik sistem ve alışveriş ahlakını egemen kılmak için düzenlemeler yapması gerektiğini vurgular.⁶⁸⁵ Mâtürîdî, yaptığı bu çıkarımlarla, zenginlik ve yoksulluk arasındaki uçurumun toplumsal düzeni tehdit ettiğini düşünmektedir.

⁶⁸³ Maide, 5/38.

⁶⁸⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. 4, s. 227-232.

⁶⁸⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtül-Kur’ân*, c. IV, s. 227-232.

2.1.6. Eşitlik ve Adalet

İnsanların toplum içinde hak ve saygınlığa ulaşabilmesi için eşitlik ve adalet gereklidir. Her insanın sahip olması gereken temel hakların başında adalet ve eşitlik vardır. Bu haklarla, doğru kararların verilmesi ve haksızlıklardan kaçınılması amaçlanır. Adalet, herkesin eşit muamele görmesi, ayrıcalık tanınmaması ve kötü davranışların toplumda kabul görmemesi anlamına gelir. Adalet, toplum düzeninin temel bir unsuru, kişinin haklarının korunması ve hukuki süreçlerde eşit muamele görmesidir.⁶⁸⁶

Adalet devletin temelidir ve yöneticiler toplumlarına karşı adaletli olmalıdır. Ahlak ve siyaset birbirini tamamlamalıdır. İnsanın tüm davranışlarında dengeli ve yerli yerinde olanı tercih etmesi adalettir. Aksi takdirde, kişi kendine zulmetmiş olur. Adalet, hem hukukî açıdan hem de sosyal alanda önemli bir yere sahip olmalıdır. Müslümanlar kendi çıkarlarını düşünmek veya aile bağlarını öncelemek gibi hatalarla adaletten asla ayrılmamalı ve doğruluktan sapmamalıdır. “Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine de olsa adaletten asla ayrılmayan, Allah için şahitlik eden kimseler olun...”⁶⁸⁷ mealindeki ayet, her eylem ve sözün Allah’ın gözetiminde olduğunu ve bu nedenle adil olmanın gereğini vurgular. Bu durumda, kişinin kendisine yakınlığı veya uzaklığı fark etmeksizin gerçeği söylemesi beklenir. İnsanların menfaatleri için adaletten uzaklaşmaması, haksız yollardan zenginlik arayışına girmemesi ve yalancı şahitlik yapmaması gerekir. Adaletin sağlanması, kişilerin Allah’a olan yakınlığına bağlıdır.⁶⁸⁸

Mâtürîdî’ye göre adalet devlet yönetiminin en öncelikli ilkesidir. Yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkiler adalet temelinde inşa edilmelidir. Adalet, iktidarın gücünü dengeleyici bir özelliğe sahiptir. Toplum düzenini sağlayan ve sosyal huzuru temin eden önemli bir ilkedir. Adaletin sağlanması, insanların haklarının korunması, haksızlıkların önlenmesi ve eşitlik ilkesinin uygulanması anlamına gelir. “Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet, heva ve hevese uyma, sonra bu seni Allah’ın yolundan saptırır.”⁶⁸⁹ mealindeki ayet, adaletle hükmetmenin önemini vurgular. Davud peygambere adaletle hükmetme emredilir, heva ve hevese uymaması gerektiği hatırlatılır. Adaletten sapmak, Allah’ın yolundan saptırmak anlamına gelir ve bunun sonucunda çetin bir azapla karşılaşılacağı ifade edilir. Bu ayet, İmam Mâtürîdî’nin adaletin devlet yönetimindeki rolüne dair düşüncelerini destekler. Davud peygambere verilen bu görev resullere, nebilere,

⁶⁸⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları İstanbul, 2021, c. I, s. 173, 604.

⁶⁸⁷ Nisa, 4/135.

⁶⁸⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. IV, s. 77-79.

⁶⁸⁹ Sâd, 38/26.

sultanlara, yöneticilere, halka ve tüm insanlara bir örnek teşkil etmektedir. Onun Allah'ın emirlerine uyması ve adil bir şekilde hilafet görevini yerine getirmesi gerektiği vurgulanır. Davud peygambere verilen bu misyonun aynı zamanda idarî bir yetki verilen kişilere, iyiliği yayma ve kötülüğü defetme sorumluluğunu da hatırlatmaktadır. Nefsin arzuları, bazen insanı yanlış kararlar almaya ve zayıf düşmeye yönlendirebilir. Bu nedenle Mâtürîdî, “nefsin isteklerine uymama” konusuna dikkat çeker ve insanların nefislerinin arzularına boyun eğmek yerine adaleti ve doğruyu takip etmeleri gerektiğini vurgular. “İnsanlar arasında adaletle hükmet; nefsin isteklerine uyma!”⁶⁹⁰ mealindeki ayet, zaman zaman nefsin haksız kararlar verebileceği uyarısını hatırlatır. Dikkat edilmesi gereken husus, nefsin isteklerine uymama konusudur. Nefsin arzularını sonlandırmanın imkânı yoktur. Nefis tabiatı gereği, şehvetlere, lezzetlere meyilli olarak yaratılmıştır. Bazen bu nefsî arzular, insanı bulunduğu konumdan aşağıya çeken ve defetmekte zorlandığı durumlardır. “Nefsin isteklerine uyma” uyarısı, insanların nefislerinin isteklerine tamamen teslim olmamaları gerektiğini vurgular.⁶⁹¹

Toplumda adalet ve sosyal birlik sağlanması, Kur'an'ın hedeflerinden biridir. Hiçbir bir topluluğun diğerine üstünlüğü yoktur. Dil, ırk, renk gibi farklılıklar, insanların birbirlerine üstünlük sağlayacak ölçütler değildir. Üstünlük, manevî ve evrensel değerlere bağlıdır. İnsanların Hz. Âdem ve Havva'dan yaratıldığı gereği insanlar birbirlerinin kardeşleridir. Bu nedenle, kardeşlik ilişkisi içinde üstünlük kabul edilemez. Kabile veya kavimlere ayrılma, insanların birbirleriyle tanışmaları için bir vesiledir. İnsanların birbirlerine üstünlüğü, takva yani Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getirme konusunda ortaya çıkar. Adaletli yönetimin en önemli ilkesi eşitliktir. Hukuk önünde hiçbir sınıfsal ayrım gözetmeden tüm halka eşit davranılması gerekmektedir. Adalet ve eşitlik, toplumun düzen ve istikrarının sağlanması için büyük bir öneme sahiptir.⁶⁹² Mâtürîdî adalet ve eşitliği toplumun temel prensipleri olarak görür. İnsanlar arasında ayrım yapmanın, üstünlük sağlamanın veya tahakküm altına alma girişimlerinin kabul edilemez olduğunu vurgular.

“Hüküm” terimini Mâtürîdî, yargı adaleti olarak anlamlandırmaktadır. Hüküm, güç ve otorite anlamlarını içerir. Hükümün gerçekleşmesi yerin ve göklerin tek hâkimi olan Allah'ın emretmesine bağlıdır. Onun hükümlerliğini yeryüzünde temsil etme yetkisi, hüküm çıkarma⁶⁹³, hüküm verme yetkisi insana verilmiştir. Hükümün kaynağı, Allah'ın indirdiğidir.⁶⁹⁴ Peygamberler vahiyden aldıkları muhâkeme yeteneği ile âdil bir toplumu arzulamışlar ve

⁶⁹⁰ Sâd, 38/26.

⁶⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtül-Kur'an*, c.12, s. 263.

⁶⁹² Mâtürîdî, *Te'vilâtül-Kur'an*, c.14, s. 76.

⁶⁹³ Maide, 5/44.

⁶⁹⁴ A. Bülent Ünal, *İlk Devir İslâm Düşüncesinde Hâkimiyet Kavramı ve Tezahürleri*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 1997, s. 46, 47.

toplumun ihtilaflarını çözmüşlerdir.⁶⁹⁵ Bu anlamda, “hüküm” hem yönetim hem de yargı konularını içermektedir. Mâtürîdî, “emanetlerin mutlaka ehline verilmesi ve insanlar arasında adaletle hükmedilmesi”⁶⁹⁶ mealindeki ayeti yorumlayarak hüküm kavramını insanlara eşit muamelede bulunma anlamıyla ilişkilendirir. İktidar, hangi inanca sahip olursa olsun, mü’min ya da kâfir fark etmeksizin halka eşit muamelede bulunmakla yükümlüdür. Yönetimde adaletin sağlanması, insanlara adaletli bir şekilde hükmetmek anlamına gelir. Bu anlam genişliği ile hüküm hem yönetim hem de yargı konusunu içermektedir.⁶⁹⁷

“Allah için hakkı ayakta tutan, adaletle şahitlik eden kimseler olun”⁶⁹⁸ mealindeki ayetin yorumunda Mâtürîdî, toplumda Allah için şahitlik yapmanın ve verilen hükmün Allah’ın hüküm ve hikmetine uygun olması gerektiğini vurgular. Adaletin ayakta tutulması ve adil davranılması, yüce bir varlık olan Allah’ın hükümlerine bağlılığı gerektirir. Herkesin lehine veya aleyhine hüküm verilirken, adaletin sağlanması ve adil davranılması için Allah’ın huzurunda şahitlik yapma ilkesi önemlidir. İlke, adaletin hâkim kılınmasının yolunu gösterir. Bu açıdan bakıldığında, o, adaletin ve şahitliğin Allah için olmasını vurgular. Bu durum, her türlü ayrımcılığın önlenmesi için bir uyarıdır. Yargı adaleti ve idarî adalet, her birey için eşit bir şekilde uygulanmalıdır. Adaletin yerine getirilmesi, insanlar arasında adil bir ilişki ağı kurulmasını ve her bireyin haklarının korunmasını sağlar. Bu düşünceye göre, eşitlik ve adalet prensiplerinin hayata geçirilmesi için insanlar çaba sarf etmelidir. Toplumda adaletin yerleşmesi ve sürdürülmesi, sosyal barışın teminatıdır. Yöneticilerin adaleti gözetmeleri, eşitlik ve adaletin toplumsal düzene yansımaları sağlar.⁶⁹⁹ Bu ilkelere dayanarak, Mâtürîdî, toplumda eşit muamele ve adaletin hayata geçirilmesinin Allah’ın insanlara açık bir uyarısı olduğunu ifade eder. Bu uyarı, insanların birbirlerine karşı adil olmalarını, eşitlik ve adaleti hayata geçirmelerini teşvik etmektedir.

Düşünürler, toplum düzenin ve disiplinin adalet anlayışının üzerine kurulması gerektiğini kabul ederler. Adalet, toplumda hak ve liyakât dengesinin sağlanmasıyla ortaya çıkar. Aksi takdirde, adaletin yerine haksızlık ve liyakâtsizlik toplumu sarar.⁷⁰⁰ Adaletin tesis edilmesi, insanın iç dünyasının huzurlu ve uyumlu olmasını gerektirir. Adaletli olmak, sadece adalet erdemine sahip olmayı gerektirmez, aynı zamanda ruh düzeninin sağlıklı olmasıyla

⁶⁹⁵ Vedat Yetki, *Kur’ân-ı Kerim’de Hüküm Kavramı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul, 2016, s. 25, 116.

⁶⁹⁶ Nisa suresi, 4/ 58.

⁶⁹⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. III, s. 287, c.VI, s. 409.

⁶⁹⁸ Maide, 5/8.

⁶⁹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. III, s. 287.

⁷⁰⁰ Farabi, *es-Siyaset’ul-Medeniyye*, çev. M. Aydın, Ankara, 1992, s. 41.

diğer erdemleri de beraberinde getirir. Adaletsizlik yapanlar Tanrı tarafından cezalandırılırken, adalete uyanlar da Tanrılarının hoşnutluğunu kazanır.⁷⁰¹

İmam Mâtürîdî, adalet ve eşitlik arasında bir ayrım yapmamasına rağmen, kavramın kullanıldığı bağlama göre farklı anlamlar verdiği görülmektedir. Ona göre eşitlik, adaleti açıklamak amacıyla kullanılan bir kavramdır. İnsanların adaletle yönetilmesi gerektiği vurgulanırken, aynı zamanda herkese eşit davranılmasının da istendiği belirtilir. Adaletin gözetildiği ve herhangi bir ayrım yapılmadan eşitlik temelinde oluşan bir toplum ideali öngörülür. Mâtürîdî adaleti hukukî ve toplumsal bir kavram olarak değerlendirir. Hukukî açıdan adalet, insan haklarına saygı gösterilmesi ve hak sahiplerine haklarının verilmesi gerektiğini vurgular. Ayrıca adalet ile ahlak arasında sıkı bir bağ kurar. Bir kişinin iyi ahlaka sahip olabilmesinin en belirleyici özelliği adaletli olmasıdır. Adaletin sağlanması görevi de ahlaklı yöneticilere düşer.

2.1.7. Zimmîler ve Köleler

İslâm toplumunda yaşayan tüm gayrimüslimlerin can, mal ve inanç güvenliği, Müslümanların sorumluluğundadır. İslâm dini, insanların yaşam ve inanç özgürlüğüne saygı duyar ve bu hakları koruma altına alır. Gayrimüslimlerle yapılan anlaşmanın temel amacı, savaşları sona erdirmek ve İslâm otoritesi altında yaşayan gayrimüslimlere kendi inançlarını özgürce yerine getirme imkânı sağlamaktır. İslâm'ın özünde, insan haklarına ve adalet ikesine saygı vardır. İslâm hukukunda, gayrimüslimlere yönelik olarak “azınlık” terimi yerine “müste'men” ve “zimmî” ifadeleri kullanılır.⁷⁰²

İmam Mâtürîdî, bu konuyu değerlendirirken “Ancak Allah'a ortak koşanlardan, kendileriyle antlaşma yapmış olduğunuz, sonra da antlaşmalarında size karşı hiçbir eksiklik yapmamış ve sizin aleyhinize hiç kimseye yardım etmemiş olanlar, bu hükmün dışındadır. Onların antlaşmalarını, süreleri bitinceye kadar tamamlayın. Şüphesiz Allah, kendine karşı gelmekten sakınanları sever.”⁷⁰³ mealindeki ayeti dikkate alır. Müslümanlara karşı sorumluluklarını eksiksiz yerine getiren ve onların aleyhine iş çevirmeyen gayrimüslim zimmîlere yapılan ahit ve anlaşmalara riayet edilmesi emredilir. Ancak, ahitleri bozmaya çalışanlardan dolayı, yapılan antlaşma sonlandırılabilir.⁷⁰⁴

⁷⁰¹ Platon, *Yasalar*, çev. Şentuna C.-Babür S., Kabalci Yayınevi, İstanbul, 2007, s.176, 314.

⁷⁰² Ahmet Özel, “Müste'men”, İstanbul, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2006, c. XXXII, s. 142-143.

⁷⁰³ Tevbe, 9/4.

⁷⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtül-Kur'ân*, c.VI, s. 311.

“Eğer Allah’a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah’ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı. Sonra da onu güven içinde olacağı yere ulaştır. Bu, onların bilmeyen bir kavim olmaları sebebiyledir.”⁷⁰⁵ mealindeki ayet, mültecilerin de hakları olduğunu bildirir. Gayrimüslimlerden sığınma talebinde bulunanlara koruma sağlanması gerektiğini ifade eder. Allah’u tealâ bahsi geçen ayette yardıma ihtiyaç duyan kişilere yardım etmeyi teşvik eder ve onların güvenli bir yere ulaştırılmasını emreder. Mâtürîdî’ye göre, “müşriklerden biri senden korunma isterse” şeklindeki ifadeye atıfta bulunarak, eğer kişi savaşıma niyeti göstermeden İslâm toplumunun güvenli bölgesine yönelirse, Müslümanlar tarafından ona eman verilmelidir. Ancak, eğer kişi güvenli bölgede yaşamak istiyor fakat savaşıma niyeti veya belirtileri varsa, ona güvence sağlanmamalıdır. Bu durumu değerlendirmek için devlet otoritesi genel durumu göz önünde bulundurarak karar vermelidir. Karar vermek, ciddi bir inceleme yapıldıktan sonra sağlam bilgiyle, gerçekleştirilebilir. Otorite tarafından verilen eman ile kişinin korunma talebi için güvenlik bölgesinden çıkmasına ve yararına olan hususlara ulaşmasına izin verilebilir. Mâtürîdî, bu anlaşmanın amacının, İslâm’ın etkileyici yönlerini gören insanların Müslümanların davetine uyarak İslâm’ı kabul etmelerini teşvik etmek olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle onlara Müslümanların yaşadığı bölgelere girerek ihtiyaçlarını gidermelerine izin verilir. Ardından, kişi kendi güvenlik bölgesine ulaştırmak için tehditlerden uzaklaştırılarak koruma altına alınması gerekmektedir. Önemli bir diğer husus, eman isteyen kişinin İslâm’ı kabul etmediği için cezalandırılmamasıdır. Çünkü henüz İslâm’ın hükümlerine tabi tutulmaktan sorumlu değildir. Bu nedenle, korunma talebinde bulunan kişi, İslâm’ın hükümlerini yerine getirmediği için had cezalarıyla cezalandırılmaz.⁷⁰⁶ Bu görüşler, İslâm hukukunda gayrimüslimlere yönelik koruma ve hakların sağlanması konusunda önemli bir bakış açısı sunar.

“...Ancak Mescid-i Haram’ın yanında kendileriyle antlaşma yaptıklarınız başkadır. Bunlar size karşı dürüst davrandığı sürece, siz de onlara dürüst davranın.”⁷⁰⁷ mealindeki ayetle Mâtürîdî, konuyu ele alır; insanların yaratılış itibarıyla özgürlüğe ve haklara sahip olduğunu savunur. Bu nedenle, Allah’ın rahmetinin gereği olarak, onlarla antlaşma yapılmasına izin verilmiştir. Eğer gayrimüslimler antlaşmaya bağlı kalırlarsa, Müslümanlar da antlaşmanın gereğini yerine getirmeli ve verdikleri söze sadık kalmalıdır. Hatta

⁷⁰⁵ Tevbe, 9/6.

⁷⁰⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtül-Kur’ân*, c. VI, s. 316

⁷⁰⁷ Tevbe, 9/7.

gayrimüslimler, müslümanlara karşı güven veren davranışlar sergiliyorsa, süresi bitmiş olsa bile antlaşma devam ettirilmelidir.⁷⁰⁸

Mâtürîdî insanların hak ve özgürlüklerine saygı gösterilmesi gerektiğini vurgular. Zimmîlerin din ve vicdan özgürlüğünün teminat altına alındığını; “Onlar haksız yere ve Rabbimiz Allah’tır dediler diye yurtlarından çıkarılmışlardır. Allah insanların bir kısmını diğeriyle savmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve içinde Allah’ın adı çok anılan camiler yıkılıp giderdi. And olsun ki, Allah’a yardım edenlere O da yardım eder. Doğrusu Allah kuvvetlidir, güçlüdür.”⁷⁰⁹ mealindeki ayet, azınlıkların din ve ibadet yerlerinin korunması gerektiğini göstermektedir. Bu ayet, kiliseler, havralar ve mescitler gibi ibadet yerlerinin Allah tarafından korunduğunu ve yıkılmalarının engellendiğini ifade etmektedir. Manastırlarda, havralarda ve kiliselerdeki din adamları, şer’i hükümlerin koruması altındadır. Allah, bu kişileri, İslâm’a ve şer’i hükümlere uymayanların başına gelecek olan azaptan korumaktadır. Aynı şekilde, Allah Müslümanlarla mescitlerini, Hristiyanlarla kiliselerini ve Yahudilerle havralarını korumuştur. Bu ayetin hükmüne göre, Müslüman bölgelerinde kiliseler ve havralar yıkılmamıştır ve bu konuda İslâm âlimleri arasında ihtilaf çıkmamıştır. Allah insanları birbirine yardımcı ve destekçi kılmıştır, bu da farklı dinlere mensup insanların bir arada yaşayabileceğini ve kendi ibadet yerlerini koruyabileceklerini göstermektedir.⁷¹⁰

Filozofların köleleri mal olarak nitelemelerini ve onlara karşı uygulanan aşırı cezaları onaylamalarını kabul etmez.⁷¹¹ Mâtürîdî, zimmîleri ve köleleri, insan olma temelinde değerlendirir. Kişinin üstünlüğü ve saygınlığı atalarından değil, amellerine göre belirlenir. İnsanların eşit haklara sahip olduğunu, insanlar arasında sınıfsal bir ayrımın yapılamayacağını ifade etmektedir.⁷¹²

Temel hak ve özgürlüklerin güvencesi iyi yöneticilerdir. Bir devletin ayakta durabilmesi için liyakat, adalet ve dürüstlük gibi değerler kritik öneme sahiptir. Otoritenin ve kurumlarının temel amacı da bu değerler doğrultusunda insanlara hizmet etmektir. Bu bağlamda, yöneticilerin en önemli görevi, halkın temel haklarını ve özgürlüklerini korumak ve bu uygulamaların sürekliliğini sağlamak olmalıdır. İnsanların haklarına saygı gösterilmediği bir toplumda devletin işlevi ihlal edilir ve halkın mutluluğu tehlikeye girer. Dolayısıyla, yöneticiler liyakat, adalet ve dürüstlük ilkelerini benimsemeli ve insanların temel haklarını korumalıdır. Bir devletin güçlü ve sürdürülebilir olabilmesi için bu değerlere bağlılık esastır.

⁷⁰⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtül-Kur’ân*, c. VI, s. 326.

⁷⁰⁹ Hac, 22/40.

⁷¹⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtül-Kur’ân*, c. VIII, s. 500.

⁷¹¹ Platon, *Yasalar*, 245, 247, 335, 362.

⁷¹² Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, c. II, s. 44.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MÂTÜRÎDÎ'DE HALİFE VE SİYASET-İ ŞER'İYYE ANLAYIŞI

3.1. Mâtürîdî'de Halife

Müslüman toplumu, imamet ve hilafet gibi yönetime dair konuları, siyasetin merkezî unsurları olarak görmüş ve kavramlar üzerinde tartışmışlardır. Konu hakkındaki değerlendirmeler, genellikle devlet başkanlığı meselesinin kaynağını, liderin niteliklerini ve yöneticinin belirlenme sürecini anlamaya yönelik olmuştur. Her ekol, kendi görüş ve yorumlarını ortaya koymuştur.⁷¹³

İslâm mezhepleri, halifenin varlığını gerekli görmüştür. Mürcie, Şia ve Mu'tezile gibi İslâm mezheplerinin çoğunluğuna göre, düzenin sağlanması ve toplumun refahı için devlet başkanının varlığı önemlidir. Onlara göre, devlet başkanı adaleti sağlamak, düzeni tesis etmek ve toplumu yönetmekle görevlidir. Bu mezheplere göre, devlet başkanlığı zorunludur ve Müslüman toplumunun düzeni için vazgeçilmez bir unsurdur.⁷¹⁴ Halife, yetkinlik, adalet, bilgi ve liderlik vasıflarına bağlı belirlenmelidir.⁷¹⁵ Hârici fırkalardan Necedât'a göre, adaletin toplumda tam anlamıyla gerçekleşmesi durumunda imama ihtiyaç duyulmaz. Onlara göre, akıl ve vahiy imameti gerektirmez.⁷¹⁶ Bu açıdan bakıldığında, devlet başkanının varlığının gerekliliği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Devlet başkanının gerekliliğini kabul edenler de kendi aralarında farklı görüşlere sahiptirler. Devlet başkanının gerekliliği, kaynağına bağlı olarak iki gruba ayrılır: akli esas alanlar ve nakle dayandıranlar. Halifeyi nakle dayandırılması gereken bir mesele olarak görmeyen Mu'tezile, konuyu aklî bir gereklilik olarak değerlendirir. Bu bakış açısına göre, imamet belirlenmesi, Müslüman toplumunun iradesine ve belirlenme sürecine bırakılmıştır. Buna göre imamet, dinî bir zorunluluktan öte, toplumun düzenini sağlamaya yönelik aklî bir tercihtir.⁷¹⁷ Şia'da da imamet gereklidir. Ancak imamet kaynağı Allah tarafından nassla belirlenir. Rasulullah tarafından

⁷¹³ Ziyaüddin Rayyıs, *İslam'da Siyasî Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarıms, Nehir Yayınları, İstanbul, 1995; Macit Nadim, *Din Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Seba Yayınları, Ankara, 2000.

⁷¹⁴ Eş'ârî, *Makalâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfû'l-Musâllin*, II, s. 149; Tacüddin Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l Kelâm*, Ahmed Ferid el-Mezîdî, tahkik. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004, s. 267.

⁷¹⁵ Nasîruddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan et-Tüsî, "İmâmet Risâlesi", çev. Hasan Onat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXV, 1996, s. 185-186; eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l Kelâm*, s. 478.

⁷¹⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n Nihal*, I/116.

⁷¹⁷ Kâdi Abdülcabbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 762.

tain edilir. İmametin seçimi halka bırakılamaz.⁷¹⁸ Şia, imamet konusunu masumiyet temelli bir inanç unsuruna dönüştürmüştür. İmamet sadece yetkinlik ve liderlik becerilerine dayanmaz, aynı zamanda doğrudan ilahî vahiyle seçilen kusursuz bir liderliktir. Her iki görüş de devlet başkanının varlığını gereklilik olarak kabul etse de kaynakları ve nasıl belirlendikleri konusunda farklılıklar bulunmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre, imâmet meselesi doğrudan itikadî bir zorunluluk değildir.⁷¹⁹ Ancak yöneticinin varlığı, toplumun huzur ve birlikte yaşama kabiliyetini sağlar. Hz. Peygamberin vefatından hemen sonra siyasî bir liderin olmasını gereklilik olarak görür. Müslüman toplumunda düzenin sağlanması ve yönetimin etkin bir şekilde yürütülmesi için bir devlet başkanının varlığı kaçınılmazdır.⁷²⁰ Mâtürîdî, imâmet meselesini aklî bir konu olarak ele alır. Hukukî ve toplumsal bir düzenlemenin gerekliliği açısından değerlendirir. İnsanların huzur ve barış içinde bir arada yaşamalarını sağlamak için siyasî ve toplumsal bir düzenin kurulmasının önemine vurgu yapar. Yeryüzünde halife olarak yaratılan insana, “Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver”⁷²¹ mealindeki ayet ile dünyada ilahî hükümleri yerine getirme ve yönetme kabiliyeti verilmiştir. Mâtürîdî, yönetimde, aklı, siyâsî tecrübeleri ve uygulamaları sosyal hayatın bir gerçekliği olarak kabul eder. “Yerde bir halife var edeceğim”⁷²² mealindeki ayete göre insan, Allah'ın hükümlerini yeryüzünde icrâ eden, imar ve yönetim vazifesini yerine getirendir.⁷²³ Onun yönetim anlayışı, toplumun düzeninin korunması ve huzurlu bir şekilde sürdürülebilmesi için siyasî bir hiyerarşiyi gerekli görür. Mâtürîdî'nin konuya açıklık getirmek için “İsa onlardaki inkârcılığı sezince, Allah'a giden yolda bana yardımcı olacaklar kimlerdir? diye sordu. Havariler cevap verdiler: Biz Allah için yardımcılarız.”⁷²⁴ mealindeki ayeti örnek verir. Buna göre hiyerarşik bir kurumun gerekliliği ve yöneticinin, yardımcıları veya vezirleri ile uyumlu birlikteliği vurgulanmaktadır.⁷²⁵ Yine Berâe suresinin⁷²⁶ inmesine müteakip gerçekleşen olayda yönetimde görev dağılımı yapılması gerektiği vurgulanmaktadır. Surenin nazil olduğu hac döneminde, Hz. Peygamber, Ebû Bekir'i müminlerin hac görevlerini yerine getirmeleri için

⁷¹⁸ Ahmet İshak Demir, “İsna Aşeriyye'de İmamın Otoritesi” *Din Bilimleri Akademik Araştırma*, 2003, sy. 3, s.125.

⁷¹⁹ Mâturidi, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* I, 441-446. Mâturidi, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 285.

⁷²⁰ Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 19. Baskı 2020, s.114; Bakara, 2/247.

⁷²¹ Sa'd, 38/26.

⁷²² Bakara, 2/30.

⁷²³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. I, s.108.

⁷²⁴ Âl-i İmrân, 3/52

⁷²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. II, s. 356.

⁷²⁶ Tevbe, 9/3.

hac emiri olarak görevlendirmişti. Hz. Ebû bekir yeni nazil olan Berâe Suresi'nin ilk kırk ayeti ile birlikte yola koyulmuştu. Hz. Peygamber, Ali b. Ebû Talib'i de Ebû Bekir'in ardından göndermişti. Ali, ona yetişmiş ve nazil olan Berâe Suresi'nin ayetlerini Ebû Bekir'den almıştı. Bunun üzerine Ebû Bekir insanlara sadece emirlik yapmış, Ali de sahebeye Berae Suresi'ni tebliğ etmişti.⁷²⁷ Mâtürîdî'ye göre, Hz. Peygamber'in bu görevi Ali'ye verme sebebi, hilafette birinin diğerine daha faziletli olduğundan dolayı değildir. Müşriklerle yapılan anlaşmanın bozulması tehlikesidir. Hz. Peygamber, müşriklerin fırsattan istifade ederek yapılan anlaşmanın bozulduğunu iddia etmelerinin önüne geçmek istemiştir. Ali'yi savaş konusunda, Ebû Bekir'i ise hacıların ibadetlerinin yürütülmesiyle görevlendirmiştir. Hz. Peygamber, Ebû Bekir'i hac emîri, Ali'yi ise hacca dâvet edici olarak görevlendirmek suretiyle bir ayrıma gitmiştir. Emirlik pozisyonu davette bulunan kişiye göre daha yüksek bir mertebeye sahiptir.⁷²⁸ Bu ayrım, ekip çalışmasının gereğine ve her bir görevin özel yetenekler ve sorumlulukları içermesine dayanmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre, din ve siyaset/mülk arasındaki ilişki her şeyin ehline verilmesi esasına dayanır. Buna göre Peygamber ile yöneticinin belirlenme ilkeleri farklıdır. Örneğin savaş, dinden ziyade devletin varlığı ve bekası için gereklidir. Dinin varlığı ve yayılması için sadece savaş gerekli değildir.⁷²⁹ Dünya işlerini düzenlemek, toplumun yönetimini hukukî düzenlemelerle yerine getirmek meliklere (hükümdar, devlet başkanı) aittir. Yönetici yaptıklarından sorumludur. Yöneticinin sevabına ya da günahına ortak olanlar da, yönetici ile birlikte hesap verirler. Yöneticilerden beklenen halkı aldatmaması, destekçilerinden beklenen ise akıllarını kullanmaları şerre ortak olmamalarıdır.⁷³⁰ Mâtürîdî imamın toplumsal düzeni koruyacak bir lider olarak belirlenmesini önemser.

3.1.1. Devlet Başkanının Özellikleri

İslâm geleneğinde devleti yönetenlerin sadece yetenekli ve etkili liderler olması yeterli değildir, aynı zamanda ahlakî donanımına da sahip olmaları gerektiği beklenir. Yöneticilerin ahlakî değerlere dikkat etmeleri ve olumsuz davranışlardan kaçınmaları gerekir. Bu durum onların, topluma bir model olmalarını sağlamaları için gerekli görülmüştür.⁷³¹ Toplumu etkileyen bir lider olarak, onların davranışları, tutumları ve ahlaki duruşları önemlidir. Huzurlu bir toplumun inşası, nitelikli bir devlet başkanının varlığıyla yakından ilişkilidir.

⁷²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. 6, s. 305.

⁷²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. VI, s. 309.

⁷²⁹ Sıddık Korkmaz, *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*, s. 148.

⁷³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. V, s. 369, c. VIII, s. 363.

⁷³¹ El-Maverdi, *El-Ahkamü's-Sultaniye*, (İslâm'da Devlet ve Hilafet Hukuku), s. 6.

Dürüstlük, adalet, hoşgörü, şeffaflık, sorumluluk duygusu, halka hizmet etme anlayışı, bilgi ve deneyime dayalı kararlar alma yeteneği, iletişim becerileri ve toplumu birleştirme yeteneği devleti yönetenlerin sahip olması gereken özelliklerdendir. Bu özelliklere sahip bir yönetici, toplumun güvenini kazanır, adaleti sağlar, halkın ihtiyaçlarını karşılar, sorunları çözer ve toplumsal huzuru destekler. Genelde halifenin taşıması gereken nitelikler; akıl, adalet, ilim, kifâyet, Müslüman ve erkek olması şeklinde ifade edilmiştir. Ancak bu özellikler, döneme ve sosyo-politik şartlara göre farklı yorumlandığı görülmektedir. Bir dönem, halifenin adil olması daha bariz bir şekilde vurgulanırken, diğer bir zaman diliminde halifenin yeterlilik ve liderlik yetenekleri ön plana çıkarılmıştır. Bu farklılık, İslam toplumlarının değişen şartlara uyum sağlamasını kolaylaştırmıştır.⁷³²

Mâtürîdî'ye göre, devlet başkanının en önemli özelliği, teklife mahal olabilme yeteneğidir. Yani, devlet başkanı akıl ve idrak sahibi olmalıdır çünkü teklif, akıl ve idrak şartına bağlıdır. Bu nedenle devlet başkanı, emir ve yasağın muhatabıdır. Devlet başkanı teklifin gerekliliklerini yerine getirirse, mükâfata ulaşır.⁷³³ Teklif konusunda, bir diğer nitelik yöneticinin kudret sahibi olmasıdır.⁷³⁴ “Allah kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükler”⁷³⁵ mealindeki ayet güç yetmeyen işte teklifin de olmayacağını ifade eder.⁷³⁶

Müslüman toplumunda devlet başkanının Müslüman olması genel geçer bir kural olarak kabul edilmiştir.⁷³⁷ “İnsanlar arasında hüküm verdiğinizde adaletle hükmediniz”⁷³⁸ mealindeki ayet, yöneticilerin emanete riayet etmelerini, işi ehline vermenin gereğini vurgular. Mâtürîdî, ayetin devlet başkanları hakkında olduğunu ifade eder. Çünkü hükmetme işi devlet başkanlarına aittir. Devlet adamlarına mü'min olmaları şartıyla itaat emredilmiştir.⁷³⁹

Mâtürîdî'ye göre, bir devlet başkanının liyakât sahibi olması önemli başlıklardandır. Liyakât, liderin yetkinliklerini ve bilgisini ifade eder ve bir hükümdarın yönetim görevini yerine getirirken gerekli olan niteliktir. O, “Şüphesiz Allah, onu sizin üzerinize (hükümdar) seçti, onun bilgisini ve gücünü artırdı.” Allah, mülkünü dilediğine verir. Allah, lütfu geniş

⁷³² Muhammed Emin b. Ömer İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar Ale'd Durri'l-Muhtar Şerhu Tenviri'l-Ebsar*, 1984:5/ 354; Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, c. II, s. 440; M. Saffet Sarıkaya “Ehl-i Sünnetin Devlet Telakkisinde İki Mesele: İdari Sistem, Devlet Reisine İtaat”, *Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 1997, sy. 4, s.12.

⁷³³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 338; Bakara, 2/286. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. II, s. 263.

⁷³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. 2, s. 256.

⁷³⁵ Bakara, 2/286

⁷³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 395-405.

⁷³⁷ Hayrettin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1984, c. I, s. 317-318

⁷³⁸ Nisa,4/58.

⁷³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. 3, s. 254, 256

olandır, hakkıyla bilendir.”⁷⁴⁰ mealindeki ayette, Talût’un hükümdar olma vasfını ele alarak bir liderde bulunması gereken donanımlara dikkat çekmiştir. Liyakât, liderin idare ettiği toplumun maddî ve manevî ihtiyaçlarını karşılayabilme bilgisiyle birlikte, savaş ilmi gibi diğer bilgilere de sahip olmayı içerir. Talut’un Allah tarafından desteklenmesi, Süleyman Peygamberin yanındaki kişi⁷⁴¹ ve Meryem’in kıssası⁷⁴² harikulade meselelerdir. Bununla birlikte, gücün ve kudretin sahibi yalnızca Allah’dır. Allah, hükümdarlık için en uygun kabiliyetleri ve ilmi bilendir.⁷⁴³

Mâtürîdî’ye göre, mülki idare yetkisi ve dinî yetki ayrımı yapılmalıdır.⁷⁴⁴ Meliklik görevinde bulunacak kişinin en temel özellikleri iktidar sahibi olması, savaş stratejilerini iyi bilmesi ve toplum yönetiminde gerekli donanıma sahip olmasıdır.⁷⁴⁵ Bir devlet başkanının ilim sahip olması önemlidir. Bu, liderin idare ettiği toplumun ihtiyaçlarını anlaması, doğru kararlar alması ve adaleti sağlaması için gereklidir. Bunların yanında devletin bekası için yöneticinin heva ve heveslere kapılmaması ve adaletli olması önemlidir. Bu durumu açıklamak için Mâtürîdî, “Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefis arzusuna uyma, yoksa seni Allah’ın yolundan saptırır. Allah’ın yolundan sapanlar için hesap gününü unutmaları sebebiyle şiddetli bir azap vardır.”⁷⁴⁶ mealindeki ayetle, Davud peygamberin örneğini verir. Bir lider, Allah’ın yolundan sapmamak için nefsin heva ve heveslerine uymamalı ve insanlar arasında adaletle hükmetmelidir. İnsanın nefsi, lezzetlere ve şehvetlere meyillidir ve bu arzular insanı aşağıya çekme eğilimindedir. Nefsin arzularını tamamen yok etmek mümkün olmasa da, onlara uymamayı hedeflemek önemlidir. Bu şekilde lider, adaleti sağlayabilir ve insanları doğru yola yönlendirebilir.⁷⁴⁷ Mâtürîdî, Davud ve Süleyman’ın hikâyesindeki; “Davud ve Süleyman’ı da an. Bir zaman, bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı.”⁷⁴⁸ mealindeki ayete atıfta bulunarak, her iki peygamberin de hüküm verme yeteneğine ve ilme sahip olduğunu belirtir. Süleyman’a da konuyu anlama ve meseleyi çözme yeteneği Allah tarafından özel bir kabiliyet olarak verilmiştir.

⁷⁴⁰ Bakara, 2/247.

⁷⁴¹ Neml, 27/40.

⁷⁴² Meryem 19/25.

⁷⁴³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. II, s. 160-163.

⁷⁴⁴ Bakara: 2/30, 165; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. XII, s. 50, c.1, s. 77.

⁷⁴⁵ Bakara, 2/247, 246; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. II, s. 137, 138, c.I, s. 228-229, c.VI, s. 341-342.

⁷⁴⁶ Sad, 38/ 26.

⁷⁴⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. XII, s. 263, 264.

⁷⁴⁸ Enbiya, 21/78-79.

İmam Mâtürîdî'nin üzerinde durduğu bir konu da, içtihatla amel⁷⁴⁹ etmenin ve hüküm vermenin caiz olduğudur. Ancak Mâtürîdî, ictihat eden bir müctehidin doğru hükme ulaşamamış olsa bile, ictihat ettiği konuda tam bir isabet sağlamış gibi kabul edilmesini eleştirir. Allah katında doğru olan hüküm tektir. Bu nedenle aynı konuda farklı hükümler veren iki kişinin her ikisinin de isabet etmesi mümkün değildir. Davaya konu olan meseleyi iyi anlama ve hüküm verme yeteneği Süleyman Peygambere verilmiştir.⁷⁵⁰ Bu bağlamda, ictihatla amel etmenin gerekliliği ön plana çıkar. İctihat eden bir müctehidin doğru hükme ulaşma amacı, Allah'ın rızasını kazanmak ve insanların adaletle yönetilmesini sağlamaktır. Ancak bu durum, hüküm veren kişinin mutlak doğruyu bildiği anlamına gelmez. İctihat edenler arasında farklı hükümler olabilir, ancak Allah'ın katında doğru tektir.

Kadınların yönetici olup olmaması konusu ciddi tartışmaların yapıldığı alandır. Mâtürîdî, kadınların yönetici olmaması üzerine yorum yapılan ve en fazla tartışılan; “Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır. Çünkü Allah, insanların kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de erkekler kendi mallarından harcamakta (ve ailenin geçimini sağlamakta) dırlar. İyi kadınlar, itaatkârdırlar. Allah'ın (kendilerini) koruması sayesinde onlar da “gayb”ı korurlar. (Evlilik yükümlülüklerini reddederek) başkaldırdıklarını gördüğünüz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın. (Bunlar fayda vermez de mecbur kalırsanız) onları (hafifçe) dövün. Eğer itaat ederlerse, artık onların aleyhine başka bir yol aramayın. Şüphesiz Allah, çok yücedir, çok büyüktür.”⁷⁵¹ mealindeki ayette, Allah'ın kadın ve erkek arasında farklı yaratılış özellikleri verdiği dikkat çeker. Erkeklerin “kavvâm” olması kadınların terbiye edilmesi anlamında bir eğitim süreci ve kadınların ihtiyaçlarının karşılanması için tedbir alınması sorumluluğudur.⁷⁵² Mâtürîdî, “kavvam” kavramına vurgu yaparak, evlilik hayatının zorluklarıyla başa çıkma ve toplumun düzenini sağlama konularında erkeklerin öncü rol oynaması gerektiğini ifade etmektedir. Bu durum, onların sorumluluk alma ve gerektiğinde güçlü durma becerilerine vurgu yapar. Ancak, o, buradan kadınların devlet başkanı veya yönetici pozisyonunda olamayacağı anlamını çıkarmamaktadır.⁷⁵³ Bahsi geçen ayette evlilik ve aile hayatında erkeklerin liderlik rolü vurgulanmakla birlikte kadın ve erkeğin farklı görev ve sorumluluklarının olabileceği anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî, yöneticilerin idrak sahibi olması, liyakât, ahlakî donanım ve bilgi birikimine sahip olmalarını gerekli görür. Bu, yöneticinin düşünce süreçlerini yönlendirebilmesi, doğru

⁷⁴⁹ Bilal Esen, “İctihadda İsabet Meselesi Bağlamında Ebû Hanife ve Hanefî Usulcüler Hakkında İleri Sürülen Görüşlerin Değerlendirilmesi” *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2012, Sy. 19, s. 298.

⁷⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c.VIII, s. 399-403.

⁷⁵¹ Nisa, 4/176.

⁷⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. III, s.182-188.

⁷⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c.III, s. 156-159.

kararlar alabilmesi ve toplumu yönetebilmesi açısından önemlidir. Kadınların yönetici pozisyonunda olabilmesi konusunda Mâtürîdî, ileri bir görüşe sahiptir. Mâtürîdî, kadınların devletin yönetimine ve kamu işlerinde karar verici konumda olabilmesini destekler. Bu, kadınların yetenek ve liyakatlarına dayalı olarak değerlendirilmeleri gerektiği anlamına gelir.

3.1.2. Yöneticinin Azli

Müslüman toplumda, yöneticinin yönetime geliş şekli, görevinin sona ermesi ve yöneticinin azli konusu zaman ve mekâna göre değişebildiği ve toplumun ihtiyaçlarına, kültürel özelliklerine ve siyasî koşullarına göre şekillendiği görülmektedir. İslâm düşünürleri, farklı tarihlerde ve coğrafyalarda bu konuda farklı yollar önermişlerdir. Toplumun genel kabul gören görüşlerine ve adil bir değerlendirmeye dayalı olarak, yöneticinin görevden ayrılması veya görev süresinin sona ermesi konusunda çeşitli yöntemler ve mekanizmalar ortaya çıkmıştır.⁷⁵⁴ Ancak, bu süreçlerin nasıl uygulandığı ve hangi mekanizmaların kullanıldığı, farklı tarihlerde ve toplumlarda değişiklik göstermiştir.

Mâtürîdî, yöneticinin görev süresinin sınırlandırılması konusunda belirli bir görüş bildirmemiştir. Ancak onun, Raşit Halifelerin ölene kadar iktidarda kalmaları konusunda kelâm ve hukuk âlimlerinin ortaya koyduğu görüşü kabullenmiş olduğu söylenebilir. Böylece, istikrarlı bir yönetim sağlanması ve düzenin bozulmaması amaçlanır. Dolayısıyla, Mâtürîdî gibi İslâm düşünürleri, yöneticinin görev süresini sınırlamak yerine, liyakatine ve yetkinliklerine dayalı olarak görevde kalmasını desteklemişlerdir.⁷⁵⁵ Halifenin görev süresinin sona ermesi veya azledilmesi konusu, genellikle “ehlü’l-hal ve’l-akd” etrafında tartışılan bir konudur. Hz. Peygamber’den sonra halifenin göreve gelme şekli iki başlık altında ele alınmaktadır. Ehlü’l-hal ve’l-akd ve halifenin kendinden sonra gelecek halifeyi tayin etmesidir.⁷⁵⁶ Şîa ile Ehl-i sünnet arasında imamın/halifenin geliş şekli ve meşrûyeti konularının konuşulması ile “ehlü’l-ictihâd” ve “ehlü’l-hal ve’l-akd” kavramları literatüre girmiştir. Ehlü’l-hal ve’l-akd, toplumda etkin olan heyetten müteşekkil, İslâm toplumu adına tasarrufta bulunan heyettir. Ehlü’l-hal ve’l-akd’in kimlerden ve kaç kişiden oluşacağı konusunda netlik yoktur. Ancak heyetin, ümmetin birliğini koruma amacına, toplum

⁷⁵⁴ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri İbn Hazm, *el-Fasl, Dinler ve Mezhepler Tarihi* çev. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, 4/171, Maverdî, *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye*, s. 54; Osman Oral, “Kelâmî Düşüncede Hâricî Zihniyeti ve Halifeye İtaat Sorunu”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2017, 28(2), s. 184.

⁷⁵⁵ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, Beyrut, 1986, III, 183; Cabiri, *İslâm’da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1997, s. 726.

⁷⁵⁶ Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 7.

nazarında bağlayıcılığına bakılmıştır.⁷⁵⁷ Bunun için ilim ve adalet sahibi olmaları gereklidir.⁷⁵⁸ Aynı zamanda “ehlü’l-hal ve’l-akd” heyeti toplumun ileri gelenleridir. Şer’i hükümlere haizdirler. Halifenin uygulamalarının şeriate uygunluğuna bakarlar.⁷⁵⁹

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde “ehlü’ş-şûrâ, ülü’l-emr, ehlü’l-ilm”, kavramları kullanıldığı bilinmektedir. Ancak daha sonraki dönmlerde “ehlü’l-hal ve’l-akd” kavramı halifenin/imamın yönetime gelmesi ve meşrûiyeti konularının tartışılmasıyla birlikte gündeme girmiştir. Ortaçağ idare şeklinin krallık ve saltanat sistemlerine dayandığı bir dönemde, “ehlü’l-hal ve’l-akd” sistemi daha anlaşılır olarak kabul edilse de eksikleri de barındırmaktadır. Çünkü halifenin belirlenmesini tüm ümmetin katılımı ile gerçekleşmesi gerektiğini ileri sürenlere karşılık hilâfet çekişmesinde parçalanma ve kargaşaya sebep olmasını engellemek için halifenin “ehlü’l-hal ve’l-akdi”in sınırlı sayıda üyeye sahip heyet ile beirlenmesini gerekli görenler de olmuştur. Öte taraftan heyetin sınırlı sayıdaki üyeden oluşması, “ehlü’l-hal ve’l-akdin” meşruiyeti açısından tartışma konusu olmuştur. Uygulamada arzu edilen neticeler elde edilememiştir. Ehlü’l-hal ve’l-akdin, halifeyi azletme yetkisi de tanınmıştır. Ancak halifenin azline yönelik kararlar yerine getirelememiş ve azl için yeterli bir çözüm olmamıştır.⁷⁶⁰ Hâlbuki halifenin görevden alınabileceği durumlar belirtilmiştir. Mu’tezile, Zeydiyye, Şîa ve Hâriciler adil olmayan ve günah işleyen devlet başkanının görevine son verilmesi gereğini kabul etmişlerdir. Ancak fâsık devlet başkanının görevden alınması kargaşaya ve fitneye yol açacağı için hal’ edilmesi yerine düzenin bozulmaması tercih edilmiştir.⁷⁶¹ Özellikle adâlet vasfını kaybetme veya sağlık sorunları nedeniyle devlet başkanının azledilmesi görüşü genellikle kabul edilmiştir. Ancak adâlet vasfını kaybetmiş olan yöneticiye karşı nasıl bir tutum takınılması gerektiği problem olmuştur. Sultana karşı yapılan eleştiriler genellikle yapıcı bir şekilde ifade edilirken, doğrudan güç kullanma veya isyan gibi yöntemlere başvurulmaması gerektiği vurgulanmıştır.⁷⁶²

⁷⁵⁷ Yahya Solmaz, “Hilâfet Yönetim Sisteminde Halifenin Göreve Gelmesinde Seçimin Yeri -Ehlü’l-Hal ve’l-Akd Modeli” *Usûl: İslam Araştırmaları Dergisi*, 2022, sy. 37, s. 160,

⁷⁵⁸ Abdülhamîd İsmail El-Ensârî, “Ehlü’l-hall ve’l-akd,” *Türkiye Diyane Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1994, İstanbul, c. X, s. 540.

⁷⁵⁹ Abdurrahman Altuntaş, *Kur’ân’da Temel Siyasî Kavramlar*, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 26, 27.

⁷⁶⁰ Abdülhamîd İsmail el-Ensâr, “Ehlü’l-Hal ve’l-Akd”, s. 539-541

⁷⁶¹ Pezdevî, Ebü’l-Yusr, Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (trc. Şerafettin Gölçük), Kayıhan Yayınları, 1994, s. 274; İbn Âbidin, *Reddü’l-Muhtar* IV, 264, 350,

⁷⁶² İbn Sa’d, *Tabakat*, III/138, 186, 227; İbn Hazm, *Fasl*, 4/171.

İslâm toplumunda yöneticinin görevden alınması meselesi, dinî, hukukî ve siyasî boyutlarıyla ele alınmış ve tartışılmıştır.⁷⁶³ Ebû Hanife, Zeyd b. Ali (122/740) ve Muhammed en-Nefsü'z Zekiyye (145/762) isyanına huruç yapmasa da para desteğinde bulunmuştur. Onun bu desteği Ehl-i beyt mensuplarına olan sevgisi ve bağlılığını ifade etmektedir.⁷⁶⁴ Ebû Hanife, gayrimeşru zorba yöneticiye başkaldırıyı isyan olarak kabul etmemiştir.⁷⁶⁵ Burada yöneticinin “meşru” olması önem arzeder. Çünkü meşru bir imam, zâlim de olsa, onun arkasında namaz kılmanın caiz olduğunu ifade etmiştir. Bu düşünce, toplumun istikrarını ve birlikteliğini sağlamak amacıyla ortaya konmuştur.⁷⁶⁶ Bu şekilde, iç çatışmalardan kaçınılması ve toplumsal düzenin korunması hedeflenir. O, daima sistem dâhilinde hukuk ve temel hakları otoriteye karşı bir baskı unsuru olarak kullanmak suretiyle tavır almıştır.⁷⁶⁷

İmâm Mâtürîdî, yöneticiye ilişkin düşünceleri ile haksızlığa karşı durma ve devlet düzeninin korunması arasında bir denge kurmayı amaçlar. Yöneticinin yanlışları ve haksızlıkları karşısında sessiz kalmak doğru değildir. Ancak bu eleştirilerin usulüne uygun bir şekilde yapılması gerekmektedir. Devlet düzenine zarar vermeden, yöneticiye uygun bir şekilde uyarıda bulunulması mümkündür. Mâtürîdî'nin döneminin yöneticisine karşı eleştirel bir tavır sergilemesi, adaletin ve doğruluğun savunucusu olduğunu gösterir. Ancak, yöneticiye karşı güç kullanılmasını veya isyana teşvik etmeyi doğru bulmaz. Ona göre, siyasî ve toplumsal düzenin korunması, istikrarın sağlanması ve devlet başkanına zarar verebilecek isyanlardan kaçınılması önemlidir. Eleştirilerin yapılması ve haksızlıklara karşı durulması gerektiğini savunurken, bunun yöntemine ve sonuçlarına dikkat etmek gerektiğini ifade eder.⁷⁶⁸

Mâtürîdî'nin “zalim sultanı destekleyen âlimi kâfir olarak nitelemesi”⁷⁶⁹ tartışmalı bir konudur. Zâlim sultanı desteklemeyi kâfirlikle eşitleyen ifadesinin amacı, zulme ve haksızlığa karşı durma gerekliliğini vurgulamaktır. Ancak genel olarak İslâm düşüncesinde, yöneticilere itaat etme ilkesi önemlidir. Bahsi geçen cümle, genel bir hüküm değildir ve Mâtürîdî'nin

⁷⁶³ Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertibi'sh-Şerâi'* Ali Muhammed Muavvaz, tahkik Adil Ahmed Abdülmevcut, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.VII, s.16.

⁷⁶⁴ Ebû'l-Ferec, Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed, *Mekatilü't-Tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakr Daru'l-Ma'rife, Beyrut ty s. 147; Eren Gündüz, “Ebû Hanîfe İle Zeyd b. Ali Arasındaki İlmî İlişki: El-Mecmû'u'l-Fikhi'deki Bir Rivayet Bağlamında Bir İnceleme” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 35, 2020, s. 429-454

⁷⁶⁵ İbn Hazm, *el-Fisal*, c.V, s. 20-23

⁷⁶⁶ Ebû Hânîfe, *el-Fikhu'l-Ekber*, s. 10; Ahmet Yaman, “Ebû Hanîfe ve Reel Siyaset”, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri”, *Kuran Araştırmaları Vakfı*, 16-19 Ekim 2003, Mudanya/Bursa, 2005, cilt: II, s. 31-38

⁷⁶⁷ Şaban Erdiç, *Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset Sosyolojik Bir Çözümleme*, s. 296.

⁷⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 285; Mâtürîdî, *Te'vilâtül Kur'ân*, c. III, s. 615.

⁷⁶⁹ Zahîrî'd-Dîn Ruzrâverî, *Zeylû Kitâbi Tecârîbi'l-Ümem*, *Kut'atü min Târîhi Ebi'l Hüseyn Hilâl b. el-Muhsin b. İbrâhîm es-Sâbî el-Kâtîb*, thk. H. F. Amedroz, 8. cüz, IV, Kahire, Tarihsiz, s. 373-374.

dönemine özgü bir düşünceyi yansıtır. Samanoğulları hükümdarları genellikle Hanefî mezhebine bağlıydılar. Ancak sonraki dönemlerde batınî inancın, özellikle Karamita'nın Horasan ve Mâveraünnehir'de yaygınlaştığı bilinmektedir. Mâturidi'nin ifadesi, Karamita'yı benimseyen II. Nasr ilgili olduğu düşünülmektedir.⁷⁷⁰ İmân etmiş ve adâletli bir yönetici olsa bile, bazı durumlarda yöneticiyi işlediği haksızlık karşısında uyarmak ve eleştirmek mümkündür. Bu durumda ifade zalimlikle özdeşleşen bir yöneticiye karşı yapılan uyarıdır. “Allah’a, Resulü’ne ve ulu’l-emr’e itaat edin” mealindeki âyetin⁷⁷¹ yorumunda da belirtildiği gibi yöneticiye itaat etmek, Allah’a ve Resulü’ne itaat etmekle birlikte değerlendirmiştir.⁷⁷² Bu durum, Mu'tezile, Hariciler, Zeydiyye ve Mürcie gibi diğer düşüncelere paralellik göstermektedir.⁷⁷³ Mâtürîdî'nin tercih ettiği tepki yöntemleri, sabır ve nasihattir. Yani zâlim yöneticiye karşı adaletsizliği dile getirmek, onu uyarmak ve düzeltme çağrısı yapmak şeklinde olmuştur. Bu yaklaşım, toplumsal düzenin ve İslâm toplumunun birliğini koruma amacını taşır. Bu düşünce, zulmü meşrulaştırmak anlamına gelmez. Mâtürîdî, zulme karşı durmanın gerekliliğini vurgularken, toplumsal huzurun ve istikrarın da önemini göz önünde bulundurmıştır. İsyan yöntemlerinin sonuçlarına ve beraberinde getirebileceği kargaşaya dikkat çekerek, daha yapıcı ve uzlaşmacı bir yaklaşımı savunmuştur. Bir toplumun yönetimi en sağlıklı şekilde sürdürülmesi ve yöneticinin azlini gerektirecek bir durumun ortaya çıkmaması en etkin çözümdür. Ehil olmayan bir yöneticiye ise kanunlar bile yeterli olmayacaktır. Bu tür yöneticiler, topluma fayda sağlamak amacıyla kanunlar koysalar da başarılı olamazlar. Zalim yöneticilerin kaderi ise genellikle düşmanların onları devirmeye çalışmaları veya öldürmeye teşebbüsleri ile neticelenir.

Mâtürîdî, mevcut durumun kötüleşmesi ve fitne endişesine karşı düzen ve istikrarın sağlanmasına odaklanır. Zalim ve günahkâr yöneticilere karşı silahlı mücadeleye girilmesinin uygun olmadığını savunur. Bunun yerine, mevcut yöneticilere itaat etmenin daha büyük fitne ve kaosa yol açmamak için önemli olduğunu ifade eder. Zâlim yönetici için kurumsal bir düzenleme yapmak zor olabilir çünkü bu tür bir düzenleme, zalim yöneticinin mevcut gücünü daha da pekiştirebilir. Dolayısıyla, mevcut yöneticilere karşı doğrudan mücadele etmek yerine düzen ve istikrarın korunmasına odaklanmak daha uygundur.

⁷⁷⁰ Mâturidi, *Te'vîlâtül Kur'ân*, V, 182; Kutlu, *İmâm Mâturidi ve Mâturidilik*, 217, 263; Ebü'l-Kasım Nasiruddin Muhammed b. Yusuf el-Hüseynî es-Semerkindî, *el-Mültekatfi'l-Fetave'l-Hanefiyye* (nşr. Mahmud Nassar, Seyyid Yusuf Ahmed), 2000, s. 244; Ayrıca o dönem, bölgenin yöneticileri Hanefidir. Makdisî *Ahsenü't-Tekasim*, 39, 282; Richard N. Frye, “The Samanids”, *The Cambridge History of Iran*, Cambridge University Press, 1975: IV, 153. s. 162.

⁷⁷¹ Nisa, 4/59.

⁷⁷² Mâturidi, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, I, 440-444.

⁷⁷³ Eş'âri, *Makalat*, I/66; Şehristânî, *Milel*, I/146.

3.2. Siyaset-i Şer'îyye Bağlamında Mâtürîdî'nin Din-Siyaset Anlayışı

Siyâset-i şer'îyye, İslâm hukukuna uygun olma şartıyla, sosyal hayatın değişen ihtiyaçlarına uyum sağlamak amacıyla esneklik sağlar. İyi bir yönetim için hem nitelikli yöneticilerin olması hem de iyi yasaların varlığı son derece önemlidir. İyi yasaların yapılması, bir devletin sağlıklı işleyişi için hayati öneme sahiptir.⁷⁷⁴ Filozoflar da kabul eder ki; toplum için iyi yasalar ancak aklın doğru şekilde kullanılmasıyla mümkündür. Bu nedenle devleti yönetenlerin atanmasından evliliklere, eğitime, çiftçilere, arıcılara, çobanlara ve hatta kullandıkları araç gereçlere kadar her konuda akıllı düzenlemeler yapılması gerekir. Yasa koyucunun doğru, güzel ve iyi temelli düşüncelerle toplumun yararına yönelik işler yapması beklenir.⁷⁷⁵

Devlet başkanının yeni problemlerle karşılaştığı zamanlarda sahip olması gereken en önemli özellik kavrayış ve bilgidir. Bir devlet başkanının öncelikle kendinden önceki yöneticilerin yazılı kanunlarını ve uygulamalarını bilmelidir. Bu şekilde, önceki başkanların uygulamalarına bakarak yeni karşılaşılan sorunlar hakkında yeni kararlar verebilecektir. Bu, başkanın hem kadim kaynaklardan gelen bilgiye sahip olmasını hem de aktif bir şekilde akıl yürütme yeteneğine sahip olmasını gerektirir.⁷⁷⁶ Yönetici geçmişin deneyimlerinden faydalanarak yeni problemlere uygun kararlar verebilir ve devleti etkili bir şekilde yönetebilir.

Mâtürîdî, siyaset-i şer'îyyeyi, yöneticilere şer'î hükümler çerçevesinde hareket etme fırsatı sunan bir alan olarak görür. Yöneticiler, şeriatın temel prensiplerine uygun hareket etmek şartıyla, siyasî, sosyal ve ekonomik alanlarda kararlar alabilir ve düzenlemeler yapabilir. Bu yaklaşım, fikhî mezheplerin muamelâta dair anlayış ve önerilerini içeren esaslarını ve değerlerini temel alırken, yöneticilere de belirli bir esneklik ve takdir yetkisi tanır. Maslahatının gözetilmesi açısından önemlidir.⁷⁷⁷

Siyâset-i şer'îyye, çeşitli alanlarda hayatı bir bütün olarak değerlendirme prensibidir. En önemli özelliği, belirli bir döneme sıkıştırılmadan hayatın değişen yönlerine dikkat ederek ihtiyaçların karşılanmasıdır. Mâtürîdî, Kitap, Sünnet ve icma'nın hakkında açık hüküm bulunmayan alanlarda kamu yararı için otoritenin yaptığı tasarrufu benimser. Siyâset-i şer'îyye, ekonomi, şahitlik, ceza, devletlerarası ilişkiler, kamu yararı ve yöneticiler gibi çeşitli alanlarda uygulanabilir. Bu alanlarda, evrensel ilkeler ve değerler gözetilerek hayatın

⁷⁷⁴ Platon, *Yasalar*, s. 214.

⁷⁷⁵ Platon, *Yasalar*, s. 34-36.

⁷⁷⁶ Fârâbî, *Kitabü'l Mille Din Üstüne*, çev. Yaşar Aydınli Bursa, Arasta Yayınları. 2004, s. 64-65; Farabi, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 50.

⁷⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. VI, s. 409, 410.

ihtiyaçlarına cevap verilebilir. Bu yaklaşımın önemli bir özelliği, değişen zamanlara ve koşullara uyum sağlama esnekliği sunmasıdır.

3.2.1. İktisâd

Ekonomi, İmam Mâtürîdî için devletin mâlî sistemini düzenleyen ve açılımlara izin veren bir alandır. Mâlî sistem, toplumun maslahatını ve ulaşılması gereken hedeflerin gerektirdiği harcamaları içeren mâlî kaynakların yönetimidir. Ayrıca iktisâdî uygulamaları yönetmek bir siyaset konusudur. Buna göre iktisâdî alanda denge sağlanması, israfın, haksız kazancın önlenmesi ve maddî refahın sağlanması amaçlanır. Meşru yollarla elde edilen kazançlar ve adil paylaşım desteklenirken israf, haksız kazanç ve diğer haram faaliyetler ise engellenmeye çalışılır.⁷⁷⁸

Mâtürîdî, ekonomik faaliyetlerle toplumun maslahatının gözetilmesine ve insanların onurunun korunmasına odaklanır.⁷⁷⁹ İktisâdî kararlar ve uygulamalar, toplumsal refahı artırmak ve insanların temel ihtiyaçlarını karşılamak için dengeli bir şekilde yönlendirilmelidir. Bu anlayış, İslâm'ın ekonomiye ve malî yönetime getirdiği ilkeleri vurgulamaktadır. Mâtürîdî'nin düşüncesi, ekonomik alanda insan odaklı bir yaklaşımı desteklemekte ve toplumsal huzurun, barışın ve adaletin sağlanmasını önemsemektedir. Öncelikle ekonomi konusunda insanların ahlakî zaafiyetine dikkat çekmektedir. “Ölçüyü, tartıyı eksik tutmayın.”⁷⁸⁰ mealindeki ayet insanların ölçü ve tartıda hile yapma eğiliminde olduklarını ve insanlara haklarının tam verilmediğini gösteren ciddi bir uyarıdır. Ancak bu yasak sadece ölçü ve tartıya ilişkin değildir. Bu ifade, ekonomide başka günah ve kötülüklerin olmadığı anlamına gelmez. Mâtürîdî, toplumu kuşatan ahlakî zaafı destekleyen ölçü ve tartı eksikliğinin insanlar arasında yaygın olduğuna dikkat çeker. Ölçü ve tartıda adaletli olmanın önemini vurgulamaktadır. Özede Medyen halkına yönelik olan bu yasak, aslında genel olarak insanların düşebileceği bir durumu ifade etmektedir. Ölçüde hile yapma, tartıda noksan çıkarma gibi ahlakî zaaf ve faiz gibi kötülükler, geçmişten bugüne toplumların huzurunu kaçıran sorunlardır. Allah, yeryüzünde düzeni sağlamak ve insanların huzur içinde yaşamasını temin etmek amacıyla kurallar koymuştur. Bu kurallara uyulmadığı takdirde hatalar yapılır ve yeryüzünde bozgunculuk ortaya çıkar.⁷⁸¹ “İnsanların mallarının değerini düşürmeyin”⁷⁸² mealindeki ayet, insanların mallarına zarar verilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.

⁷⁷⁸ Ramazan Hurç, “Ekonomik ve Toplumsal Sorunları Çözmede Dinin Rölü”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sy., 8, s. 86.

⁷⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c.VIII, s. 360.

⁷⁸⁰ Hud,11/84.

⁷⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c.VII, s. 243.

⁷⁸² Hud,11/85.

Toplumda güvenin devam etmesi ve güvenilirliğin sürdürülmesi önemli bir ahlaki değerdir. Bu nedenle, insanlar, başkalarının mallarına haksız yere göz dikmemeli ve dürüstlük ilkelerine uygun davranmalıdır. Toplum nezdinde güvenilir olunmalıdır.⁷⁸³ Ölçü ve tartının doğru bir şekilde yapılması da önemlidir, çünkü bu, malın bereketlenip artmasına yardımcı olur. Adaletli bir ölçü ve tartı sistemi, insanlara hak ettikleri değeri verir. Aksi takdirde ölçü ve tartıda hile yapılması, malın değerinin eksik veya haksız bir şekilde belirlenmesi, insanlara zulmedilmesine neden olur. Mâtürîdî, insanların dürüstlük ilkesini sürdürmelerinin, toplumun refahı ve huzuru için önemli olduğunu belirtir.

Mâtürîdî, “Onlar insanlardan (bir şey) ölçüp aldıkları zaman, tam ölçerler.”⁷⁸⁴ mealindeki ayette geçen iktisadî haksızlıkların ve hilekârlığın toplumun ilişkilerini bozduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle ekonomik hayatı düzenlemek ve iktisadî huzur için tedbirler alınmalı kurallar koyulmalıdır. Ona göre, ekonomik uyum ve düzenin sağlanması için otoriteye önemli görevler verilmiştir. Çünkü yöneticiler, ekonomik politikanın sürdürülebilirliği ve piyasanın korunması konusunda büyük bir rol oynar. Onlar, güçlü bir ekonominin, güven ve istikrarın teminatıdır.⁷⁸⁵

Mâtürîdî, ribânın bütün dinlerde de yasak olduğunu⁷⁸⁶ ekonomik ilişkilerde haksız kazanç elde etme ve fakirleri sömürme amacını taşıdığına işaret eder. Bu bağlamda, Mâtürîdî İslâm’ın ekonomik düzeninde adaletin ve dürüst ticaretin önemini vurgulamaktadır.⁷⁸⁷ Her toplumda faiz dışlanmıştır, çünkü ahlakî değildir. Faizin yoksulluğun yayılmasına, toplumsal eşitsizliğe ve ideal bir devlet yapısının bozulmasına yol açar. Mâtürîdî, toplumsal düzenin sağlanması ve ideal bir toplumun inşası için yöneticilere büyük bir rol düştüğünü vurgulamaktadır.

Ekonomi, gelişen ve değişen bir yapıya sahip olmalı ve devletin diğer kurumlarına uyum sağlamalıdır. Mâtürîdî, ekonomik yapıyla ilgili ayrıntılı bir plan sunmaz, ancak genel ilkeleri benimser. Ekonomik çıkarlar yerine adil olma, ölçü ve tartıda doğruluk gibi insanî erdemlerin önemini hatırlatır. Çünkü adil olma, ölçü ve tartıda doğruluk gibi değerler, bir Müslümanın hiç kimseye muhtaç olmadan çalışmasını, rızkını helalinden kazanmasını ve toplumsal refahın korunmasına yönelik önemli bir düşüncüyü yansıtmaktadır. Onun nihaî hedefi, insanın hayat konforunu muhafaza etmek ve konumunu koruyup yüceltmektir.

⁷⁸³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c.V, s. 447.

⁷⁸⁴ Mutaaffîfin, 83/1-3.

⁷⁸⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. XVII, s. 116, 117.

⁷⁸⁶ Bakara, 2/75.

⁷⁸⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c.XVII, s. 115-116.

3.2.2. Yargılama/Şahitlik

Yönetime ve yargıya ilişkin düzenlemeler, insanların yararını gözeterek gerçekleştirilir. Devletlerin kültür ve medeniyetteki durumları, adalete verdikleri önemle belirlenir. Adalet, savaşta ve barışta, ölçü ve tartıda, miras paylaşımında ve insanî ilişkilerde hayati bir öneme sahiptir. Mâtürîdî'ye göre yargılamanın âdil yönetim ve kurumlar ile sıkı bir bağı vardır.⁷⁸⁸ Aralarındaki güveni tesis eden mekanizmaların başında şahitlik gelir.

Toplumda meydana gelen anlaşmazlıkların çözümü için dışarıdan bir bakış açısı, suçlunun tespiti ve iddianın ciddiyetini güçlendirmek için önemlidir. Bu noktada, şahitlik kurumunun sağlıklı bir şekilde işlemesi adaletin tecellisi için önemlidir. Şahitlik, adaletin sağlanması ve hak sahibine hakkının teslim edilmesi için kritik bir rol oynar. Bu düşünceden hareketle, adaletin korunması ve adil bir toplumun oluşturulması için devletin yasaları ve düzenlemeleri insanların yararını gözetmeli ve şahitlik gibi kurumlar da güçlendirilmelidir. Bu sayede, toplumsal huzur ve adaletin sağlanması mümkün olur.

Mâtürîdî, toplum düzeninin sürdürülmesinde şahitliğin önemli bir role sahip olduğunu belirtir. Şahitlik yaparken hak ve hakikati gizlememek yakın veya yabancı olması fark etmeksizin adil olunmalıdır.⁷⁸⁹ Toplumun huzuru için doğru şahitlik etmek, kendi aleyhine de olsa gereklidir. Bu noktada, yakın kişiler için şahitlik etmekten kaçınmakla kastedilen, zararın giderilmesi çabası, çıkarın elden gitme kaygısı veya yakınların zengin olmalarına yardım etme gibi bahanelerle adaletten ayrılmamaktır.⁷⁹⁰ Mâtürîdî, duygusal kararlar vermek yerine dürüst olunması gerektiğini ifade eder. Adalet, Allah'ın yeryüzüne koyduğu bir ölçüdür ve zulme uğramış kişilerin haklarının zalimden alınması, güçsüzlerin haklarının güçlülerden alınması için bu ölçüye ihtiyaç duyulur. Baba ve evladın birbirlerine şahitlik etmesini, faydayı kendilerine sağlama ihtimali nedeniyle geçersiz görme düşüncesi de Mâtürîdî'nin adalet anlayışının bir parçasıdır. Buradan hareketle o, adaletin sağlanması için tarafsızlık ilkesine bağlı kalmayı vurgular.⁷⁹¹

Kadınların şahitliğinin erkeklere göre şüphe içermesi ve had cezası veya kısas gerektiren suçlarda kadın şahitliğinin kabul edilmemesi konusu, Hanefî, Şafî, Mâlikî, Hanbelî başta olmak üzere çoğunluk tarafından kabul edilen bir görüştür.⁷⁹² Rivayetlere göre, Peygamber döneminde kadınların şahitlik yapmaları durumunda şüpheye düşülebileceği ifade

⁷⁸⁸ Şaban Ali Düzgün, "Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi", s. 48

⁷⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. I, s. 260.

⁷⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. IV, s.67, 175; c.VIII, s. 295.

⁷⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. IV, s.77-79; c. III, s. 55.

⁷⁹² Bürhanüddin Ebü'l-Hasan El Merğînani, *Hidâye Tercemesi*, çev. Hasan, Ege, İstanbul, Şelale Yayınevi, 1982, c. III, s. 116, s. 117; Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyar lita'lili'l-muhtâr*, İstanbul 1980, c. II, s. 140.(El-Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud *el-İhtiyar Şerhi'l-Muhtar fi'l-Fıkhi'l-Hanefî*, çev. Mehmet Keskin, İstanbul, Hikmet Yayınları, 2005.

edilmiştir.⁷⁹³ Ancak bu konu, farklı yorumlara da açıktır. Tartışmanın temel noktası, had cezası ve kısas gerektiren suçların delillendirilmesinde kadın şahitliklerinin kabul edilip edilmemesidir.

Kadınların şahitlik konusunda erkeklerden daha zayıf olduğu veya kadınların hafızalarının daha güvensiz olduğu iddia edilir ve bu düşüncüyü desteklemek için, Kur’ân’da yer alan “ şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun. Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir.”⁷⁹⁴ mealindeki ayet ile Hz. Peygamber’e isnad edilen “kadınların aklının eksik olduğu”⁷⁹⁵ rivayeti gösterilir.⁷⁹⁶ Ancak Kur’ân’ın Kerim, Allah’a karşı sorumluluğunun en fazla bilincinde olan ve bu bilinçle hareket eden insanların, en değerli olduğu vurgusu yapar⁷⁹⁷ ve insanları, doğal sebeplerinden dolayı aşağılamaz. Bahsi geçen rivayetler, Hz. Peygamber sözlerinin meşrulaştırıcı gücünü kullanarak, kişisel yorumların meşrulaştırılması için istismar edilmiştir. Söylem ve gelenekte kadın aleyhtarlığı açıkça görülmektedir. Kadın aleyhtarı rivayetler, “eğrilik, eksiklik, baştan çıkarıcılık, uğursuzluk ve değersizlik” gibi çeşitli itham ve yakıştırmaları ihtiva etmektedir. Halife sıfatına haiz, insan olma şerefine ermiş kadın, erkek karşısında küçümsenmektedir. Hâlbuki Hz. Peygamber dönemi hanımların, İslamlaşma sürecinde erkekler gibi katkı sağladıkları, hicret ettikleri, biat etmek gibi siyasî tercihlerini belirttikleri statüleri vardı. Rivayetlerde geçen eksiklik, öğrenme, ezberleme, unutma, hatırlama, algılama gibi biyolojik ve psikolojik durumlar tüm insanlara ait özelliklerdir. Yani her bir erkeğin unutma ve yanılmadan muaf tutulmayacağı gibi kadında da unutma ve yanılma halleri görülebilir. Ancak kadınlara önyargılı bir yaklaşım ile özürlü muamelesi iddiası doğru değildir. Kadının aklının ve dininin eksikliği hakkındaki söylemler çok ciddi ele alınmasına rağmen kadınların işledikleri suçların cezalarında indirimle gidilmemesi hatta erkeklerle eşit kabul edilmesi bir çelişkidir. Geçmişten günümüze kadınları eksik, erkeği üstün gösteren iddiaların nedeni Arap kültürünün yansımalarının bir sonucu olarak ataerkil yapılanmadır.⁷⁹⁸

⁷⁹³ Buhârî, Şehâdât, 20; Müslim, İman 132; Ebû Davud, Sünen 15.

⁷⁹⁴ Bakara, 2/282.

⁷⁹⁵ Buhârî, İman 21, Zekât 44, Hayz 6, Küsûf 9,

⁷⁹⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed ibn Hacer el-Askalânî, *Muhtasar fethü’l-bârî*, çev. Halil, Aldemir- İbrahim Tüfekçi, İstanbul, Polen Yayınları, 2016. c.V, s. 266; Nihat Dalgın, “Kadın ve Erkeğin Şahitliği ile İlgili Naslardaki Düzenlemenin İslâm Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, cilt: V, sy.1, 2016, s. 38.

⁷⁹⁷ Tin, 95/4.

⁷⁹⁸ Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdeşimleri*, Otto Yayınları, İstanbul, 2012, s.173, 179, 277.

Mâtürîdî, kişisel eğilimler neticesinde kadınlar hakkında üretilen olumsuz yaklaşımlara karşı koymak amacıyla, dengeli bir te'vil anlayışı benimsemiştir. Vahiy ve akıl arasındaki dengeyi koruyarak, dini metinlerin doğru anlaşılmasını ve istismar edilmemesini sağlamaya veya en aza idirmeye çalışmıştır. İmam Mâtürîdî'ye göre, şahitlik konusunda bir erkek ve iki kadının bulunması eşitsizlik veya adaletsizlik anlamına gelmez. Çünkü şahitlikte iki kişinin bulunması, erkekler ve kadınlar için esas olan bir durumdur. İki şahit, hikmete ve arzu edilen menfaati sağlayan bir uygulamadır. Anlaşmazlıkların tek bir şahit ve yeminle çözülmesi "Kur'ân ve Sünnet'e" uygun değildir. Şahitlikte iki kişinin bulunması tercih edilmektedir. Kadınların şahitlik yapması, mal ve diğer konularla ilgili durumlarda meşrudur. Ancak sadece Allah tarafından ölçüsü belirlenmiş cezalar (hadler) konusunda kadınların şahitliğine ⁷⁹⁹ düşünürler gibi belirli sınırlamalar ⁸⁰⁰ getirir. Kadınların şahitlik yapma hakkının olduğunu kabul eden bir düşünceye sahiptir. Yalancı tanıklığın ciddi sonuçları olduğu için toplumun güvenilir bir şahitlik sistemine dayanmasını önemli görür. Şu bir gerçek ki, kadın ve erkeğin sadece biyolojik durumları farklıdır. İşitme, düşünme, konuşma gibi duyular her iki cins için de aynıdır. Öfke ve şiddet bazı erkekte daha belirgin iken kadında daha pasif görülebilir. Fakat öfke ve şiddet bazı kadınlarda daha bariz olabildiği gibi erkekte daha sakin olabilir. Dolayısıyla kadın ve erkek beden ve ruhen benzerdir aralarında yaratılış farkı yoktur.⁸⁰¹

Mâtürîdî, şahitlik konusunda kişisel olgunluk ve erdemin önemli olduğunu vurgular. İki kadının şahitlik yapmasının gerekliliğini adâletsizlik olarak görmez. Çünkü genel olarak tartışmaların tek bir şahide dayandırılması adaletin sağlanmasında yetersiz kalır. Kadınlardan iki şahit istenmesi düşüncesi, dönemin sosyo-kültürel durumları ve güven vermeyen ortamlardır. Kadınların şahitlikleri geçerlidir. Ancak cezalar (hadler) gibi durumlarda daha fazla kadının şahitlik yapması istenebilir.

3.2.3. Ceza

Hayat, din, akıl, nesil ve mal gibi maslahatların korunması İslâm'ın temel hedeflerindendir. Kişisel ve toplumsal hayatı düzenlemek amacıyla bazı özendirici tedbirler desteklenir. Maslahatın korunması için yaptırımlar ve tedbirler, ceza kavramının bir parçası

⁷⁹⁹ Bakara, 2/282, Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. II, s. 247.

⁸⁰⁰ Platon, *Yasalar*, s. 452-454.

⁸⁰¹ Farabî, *El-Medinetül Fâzıla*, s. 66.

olarak değerlendirilir.⁸⁰² Ceza, işlenen suçun karşılığı, suçlunun ıslâhı, aynı zamanda toplumun huzurunu ve güvenini de korumayı amaçlar.

Tarihî süreçte ceza, evrenin düzeninin bozulması ve tanrılara saygısızlık olarak değerlendirilmiştir. Cezaların amacı, ruhun sapmasından dolayı ruhun doğal ortamına geri dönmesini sağlamak olarak düşünülmüştür. Suçlu ceza almalıdır çünkü ceza, suçlunun daha da kötüleşmesini engeller ve onu düzeltmeye yönlendirir. Bu anlamda, ceza, insanları doğru yola yönlendirmek ve toplumun düzenini sağlamak için önemli bir araçtır.⁸⁰³

Mâtürîdî, bireysel ve toplumsal hayatın düzenlenmesine yönelik teşvik edici veya caydırıcı tedbirlere vurgu yapar. Ceza sistemi insanların bireysel ve genel maslahatının korunmasını teşvik etmek ve caydırıcılık sağlamak amacıyla denge içinde ele alınmalıdır. Ceza kötülüğün önlenmesi ve iyiliğin yayılması için bir araçtır. İnsanların huzur ve güvenlik içinde yaşamalarını sağlamak, toplumsal düzenin korunmasını temin etmek ve adaletin tesis edilmesini sağlamak amacıyla uygulanır. Bireylerin eylemlerinin sonuçlarına karşı sorumluluk taşıdıklarını anlamaları sağlanır. Ceza, suçun niteliği, ciddiyeti ve toplumun çıkarları göz önünde bulundurularak belirlenmelidir. Aşırı ya da haksız cezaların verilmesi insan haklarını ihlal eder ve adaletin gerçekleşmesini engeller. Ona göre, cezanın uygulanması konusunda belirli esaslar bulunmaktadır. Cezaların belirlenmesi ya “Şari” tarafından net bir şekilde belirlenir ya da suçun çeşidine göre had, kısas, ta’zir ve diyet gibi farklı ceza türleriyle ilişkilendirilir. Mâtürîdî, toplumda bozgunculuk çıkarıcıların öldürülmeleri, ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi ya da sürgün edilmelerini⁸⁰⁴ konu edinen ayeti yorumlarken, cezanın uygulanması konusunda devlet başkanının yetkisine değinir. Ayette bahsedilen “muhayyerlik” durumunda, farklı sebeplerden dolayı farklı ceza seçeneklerinin sunulması gerektiğini savunur.⁸⁰⁵ Bu şekilde, muhayyerlik durumunda farklı ceza seçenekleri sunulur, suçlunun durumuna ve suçun niteliğine göre cezanın uygulanması amaçlanır. Ayette bahsedilen bu seçeneklerin bir arada uygulanması mümkündür ve ceza sistemi bu esaslara göre işler. Dolayısıyla, ceza sistemine ilişkin detaylar ve hükümler belirli bir otorite tarafından belirlenmeli ve uygulanmalıdır.

Mâtürîdî, zina ve kazf suçları namusa iftira atma ve aile düzenine karşı işlenen suçlar olarak değerlendirir. Ancak, O, bu suçlara ilişkin hükümlerin ayetlerden genelleme yapılarak yanlış bir şekilde sonuç çıkarılmasının doğru olmadığını savunur. Namuslu

⁸⁰² Rifat Uslu, “Beşeri Hukukla Karşılaştırmalı Olarak Ceza Hukukunun İslâm Hukukundaki Yeri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2015, c.VIII, sy.: 38, s.1052.

⁸⁰³ Platon, *Devlet*, s.104, 123, 257, 332; Platon, *Yasalar*, s. 343.

⁸⁰⁴ Maide, 5/ 33.

⁸⁰⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. IV, s. 216-220-223.

kadınlara zina iftirasında bulunup da şahit getiremeyenlerin durumlarını⁸⁰⁶ içeren ayetten hareketle sadece kadınlar üzerinden genelleme yapmak doğru değildir. Çünkü ayette belirtilen ceza sadece belirli bir duruma özgüdür. Mâtürîdî, “hudud” kelimesinin sınır anlamına geldiğini ve cezanın belli bir sonu ve sınırı olduğunu ifade eder. Örneğin, sürgün cezası için suç işleyenin gönderileceği belirli bir yerin olmaması, sürgünün bir “hadd” cezası olmadığına işaret eder. Bu durumda, suçlu tutuklanarak tövbe etmesi için hapis haneye konulabilir. Veya öfkenin dinmesi, dedikoduların kesilmesi, zinaya sebep olan şehvetlerin kontrol altına alınması gibi sebeplerle suçlu sürgün edilebilir. O, ceza hükümlerini içeren ayetlerden bir genelleme yapılmadan olaya özgün ve doğru bir şekilde anlaşılmasını, buna göre cezanın uygulanmasını savunur. Cezaların adaletli bir şekilde belirlenmesi ve suçlunun durumunun dikkate alınması önemlidir. Zinakâr kadın ve erkeğin nikâhının yasaklanmasıyla ilgili asıl maksat, nikâhın yasaklanması değil “zina etmeyin”⁸⁰⁷ uyarısına dikkat çekmek içindir. Bu uyarıyla zina suçunun önlenmesi hedeflenmektedir. Bir kişi zina ettiği zaman zina ile tanınan bir kişi haline gelir. Bu nedenle bu kişi, zina etmiş bir kadını ya da zinanın haram olduğuna inanmayan bir müşrik kadını nikâhlayamaz. Burada vurgulanan nokta, bir kişinin zina etmiş biri olarak itibarının zarar görmesi ve toplumda bu durumun bilinmesidir.⁸⁰⁸ Zina suçunun caydırılması ve cezalandırılması önemlidir. İnsanların tövbe etme fırsatı verilmeli ve cezalar adaletli bir şekilde belirlenmelidir. İnsanın cinsel organı ve dili dışında diğer organları da etki altına alınabilir. Ancak bu ikisi dışındaki organlar, sadece kişinin kendi iradesiyle kullanabileceği uzuvlardır. Yani kişi, kendi kararı ve isteğiyle bu organlarını kullanır veya kullanmaz. Zorlama altında gerçekleşen bir zina eylemi, kişinin kendi iradesiyle gerçekleştirdiği bir eylem gibi değerlendirilemez. Aynı şekilde, dile dayanan nikâhlama, boşama veya köle azadı durumunda da zorlama altında bu eylemler gerçekleştirildiyse, bu durumda kişiye ceza uygulanmaz.⁸⁰⁹ Mâtürîdî’ye göre hiçbir günah, küçük olsun büyük olsun insanı imandan, dinden çıkarmaz. Çünkü günahlar kibir, inat ve bir kasıttan dolayı değil şehvetin ve ihtirasın galebe gelmesinden kaynaklanan bir acziyetin sonucudur. Nefsin kendi kontrolünde olmadığı hallerde ve zorla, iman da küfür de gerçekleşmez. Çünkü iman bir tercihtir.⁸¹⁰ Buna göre kişinin kendi iradesi dışında gerçekleşen eylemler için ceza uygulanmaz. İnsanın iradesi dışında zorla yapılan eylemler, kişinin sorumluluğunda değildir.

⁸⁰⁶ Nûr, 24/4.

⁸⁰⁷ Nur, 24/3.

⁸⁰⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. X, s. 108, c. IV, s. 80-81.

⁸⁰⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. III, s. 27.

⁸¹⁰ Hanifi Özcan “Mâtürîdî’ye Göre İman-İslam-İhsan ve Küfür İlişkisi” *Diyanet İlmî Dergi*, (Temmuz-Agustos-Eylül) 1993, c. XXVIII, Sy. 3, s. 94-98.

Mâtürîdî, hukuk önünde her bireyin eşit olduğunu ve adaletin sağlanması için ayrıcalık tanınmaması gerektiğini ifade eder. Bu anlayışa göre, köle ve hür, kâfir ve Müslüman arasında da adaletin korunması önemlidir. Maddî durum veya sosyal konum bir kişiye ayrıcalık sağlamamalıdır. Adaletin sağlanması, suçluyla ilgili olarak hukukun takdir ettiği cezanın uygulanmasıyla gerçekleşir. Ancak bu süreçte insan onurunu zedeleyecek davranışlardan kaçınılmalıdır. Suçluya karşı insana yakışmayan, aşırı veya zalimane bir tutum sergilenmemelidir. İnsanın onurunu koruma prensibi, adaletin temel dinamiklerinden biridir. Misliyle cezalandırma ilkesi, cezanın suçun ağırlığına ve niteliğine uygun bir şekilde belirlenmesini ifade eder. Suçun cezası, suçun etkisini dengelemek ve toplumda adalet duygusunu sağlamak amacıyla belirlenir.⁸¹¹ Bu anlayış, adaletin tesis edilmesi ve toplum düzeninin korunması için önemlidir. Suçluların cezalandırılması adaletin gereğidir, ancak bu ceza hukuka uygun, dengeli ve insan onuruna saygılı bir şekilde uygulanmalıdır.

Mâtürîdî, ceza konusunda maslahatların gözetilmesine ve korunmasına önem verir. Maslahatların korunması ve emirlerin çiğnenmesini önleme amacıyla her türlü yaptırım ve tedbirin ceza kavramı içinde değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Cezanın karar sürecinde ihtiyatlı olunması gerektiğini belirtir.

3.2.4. Devletlerarası İlişkiler

Siyâset-i şer'îyye, ülkenin çıkarlarını korumakla birlikte devletlerarası ile ilişkilerini belirlemede kolaylık sağlar. Konuyla ilgili "Allah, din konusunda sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlarla iyi ilişkiler içinde olmanızı ve onlara adaletli davranmanızı yasaklamaz. Allah adaletli olanları elbette sever"⁸¹² mealindeki ayet hakkında Mâtürîdî, din konusunda savaşçı tutum sergilemeyen ve vatanına saldırmayan kişilere karşı iyi ilişkiler sergilemenin ve onlara adaletli davranmanın bir sakıncası olmadığını belirtir. Allah, hem dostlara hem de düşmanlara adaletli davranmayı ister. Hatta herhangi bir topluluğa duyulan kin ve nefret, adaletten ayrılmaya sebep olamaz. Bu bağlamda, ayet düşmana karşı bile adaleti terketmenin helâl olmadığını bildirir. Örneğin, "Benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olanları dost edinmeyin!"⁸¹³ mealindeki ayet, kâfirleri dost edinmeyi yasaklamaktadır. Ancak, iyilik yapmak ve dost olmamak durumu aynı kişide birleşebilir. Yani, kendisiyle dostluk kurulması yasaklanan kişilere iyilik yapmak caizdir. Burada adaletin önemli bir rol oynadığı ve düşmanlara bile adil davranmanın teşvik edildiği görülmektedir. Mâtürîdî, "Allah, din

⁸¹¹ Bakara, 2/178, Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. I, s. 353.

⁸¹² Mümtetine, 60/ 8, 9.

⁸¹³ Mümtetine, 60/1.

konusunda sizinle savaşmayanlarla iyi ilişkiler içinde olmanızı yasaklamaz.”⁸¹⁴ mealindeki ayette geçen “yasaklamaz” ifadesi, “size emreder” veya “iyilik yapmanıza izin verir” anlamlarını öne çıkarır.⁸¹⁵ Ancak devletin bekası, insanların güvenliği için tedbir her zaman önemlidir. Mâtürîdî, “(Antlaşma yaptığın) bir kavmin hainlik etmesinden korkarsan, sen de antlaşmayı bozduğunu aynı şekilde onlara bildir. Çünkü Allah, hainleri sevmez.”⁸¹⁶ mealindeki ayet ile bir topluluğun antlaşmayı bozma ihtimalinin bilindiği veya endişe edildiği durumlarda antlaşmanın derhal sona erdirilmesi gerektiğini açıklar. Bu yaklaşımda, onların yaptıkları hıyanet nedeniyle antlaşmanın bozulduğunun açıkça bildirilmesi önemlidir. Antlaşmayı iptal edenlerin düşman olduğu ve onlara savaş ilan edildiği açık bir şekilde ifade edilmelidir, böylece eşitlik sağlanır. Burada eşitlik, adalet anlamına gelmektedir.⁸¹⁷ “Allah ve Resulünden, antlaşma yapmış olduğunuz müşriklere karşı fesih-bildirimidir!”⁸¹⁸ mealindeki ayet antlaşmayı ihlal eden veya Müslümanlara düşmanlık yapan kişilere karşı tedbirler almanın gereğini vurgular. Müşriklerin güvensizlik yaratan tutum ve davranışlar sergilemesi veya Müslümanların zararına taleplerde bulunması durumunda, antlaşmanın Müslümanlar için fayda ve zararları değerlendirilmelidir. Devlet başkanının müşriklerle antlaşma yapma hakkı sınırlıdır. Eğer antlaşma Müslümanlar için bir yarar ve hayır vaat ediyorsa, antlaşmaya uyulmalı ve korunmalıdır. Ancak devlet başkanı, müşriklerden çekiniyor veya bir ihanet olduğunu tespit ediyorsa, antlaşmayı iptal edebilir. Özellikle bu ihanet güçlü taraflarca desteklenmişse, devlet başkanı antlaşmayı bildirmeden savaş ilan etme yetkisi vardır. Eğer ihanet müşriklerin bir kısmı tarafından gizlice gerçekleştirilmişse, devlet başkanının antlaşmayı bozmadan önce ihaneti bildirmesi gerekmektedir. Devlet başkanının, antlaşmayı bozma ve savaş ilan etme hakkı, ihanetin doğası ve şartlarına bağlıdır.⁸¹⁹

Mâtürîdî, devletlerarası savaşların ciddiye alınması gereken bir konu olduğunu belirtir. Savaşlar genellikle hak ihlallerine ve zulümlere yol açarak acı sonuçlar doğurabilir. Müslümanların en büyük dayanağı Allah’ın yardımudur. Ancak Allah, Müslümanlardan savaş araçlarını, silah temin etmelerini ister. Çünkü Müslüman için dünya işleri, ölüm ve hayat dâhil olmak üzere her şey sebeplere bağlıdır ve sebeplere uyum sağlamak emredilmiştir. “Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve savaş atları hazırlayın. Onlarla Allah’ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve bunlardan başka sizin bilmediğiniz fakat Allah’ın bildiği diğer

⁸¹⁴ Mümtehin, 60/8.

⁸¹⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. XV, s. 119-120.

⁸¹⁶ Enfal, 8/58.

⁸¹⁷ Enfal, 8/58; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. VI, s. 271.

⁸¹⁸ Tevbe, 9/1.

⁸¹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. VI, s. 304.

düşmanları korkutursunuz.”⁸²⁰ mealindeki ayette geçen “kuvvet” ifadesi, savaş araçları ve gereçlerini kapsayan hertürlü gücün hazırlanması gerektiğini ifade eder. Ancak İslâm dinin doğasında barış, huzur ve esenlik vardır. Düşmanın barış taleplerine mümkün olduğu müddetçe en hızlı şekilde cevap verilmelidir.⁸²¹ Ancak Mâtürîdî, düşmanın savaşa hazır olduğu bir durumda onlara barış çağrısı yapmanın yasak olduğunu belirtir. Barış talebi önce Müslümanlardan gelirse, bu konuda onlara icabet edilir. Müzakereler, barışın sağlanması için savaştan daha fazla kazanç getirebilen yöntemlerdir. “Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün”⁸²² mealindeki ayet, tarihsel ve sosyal bağlama göre yorumlanmalıdır. İslâm’ın genel ilkeleri barışa yöneliktir ve barışı tercih etme, müzakereler yapma ve diplomasi yoluyla çözüm arama prensibine dayanır. Aynı şekilde “Siz üstün durumda iken gevşeklik gösterip barış çağrısı yapmayın! Allah sizinledir, amellerinizin karşılığını asla eksiltmeyecektir.”⁸²³ mealindeki ayet, güçlü durumda olan Müslümanları, zaferlerini elde ettikten sonra gevşeklik gösterip düşmana karşı zayıf bir tutum sergilememeleri konusunda da uyarır.⁸²⁴ Devlet başkanı, güç dengesi, siyasî faktörler ve insanların güvenliği gibi etkenler göz önünde bulundurarak barışa veya savaşa karar verir. Müslümanalar, saldırı ve tehditlere karşı koymak ve Allah’ın dinini yeryüzünde hâkim kılmak ve şirkin neden olduğu fitneler ortadan kalkıncaya kadar savaşırlar. Düşmanlığın ancak zalimlere karşı yapılacağını bilirler.⁸²⁵ Mâtürîdî, politik değerlendirmeler yapma, devletlerarası uyumlu ilişkiler kurma ve barışın takip etmenin önemine işaret etmektedir. Aynı zamanda, savaşın etik ve adil bir şekilde yürütülmesi gerektiğini savunmaktadır.

Mâtürîdî, devletlerarası ilişkilerde herkes tarafından kabul edilebilecek bir yol takip etmeyi önermektedir. Barışın sürekliliği ve dostane ilişkilerin kurulması asıl amaç olarak görülür. İyi niyetli olmak temel kabul edilen bir prensiptir. O, karşılıklı anlaşmalara sadakat göstermenin ve düşmanda olsa iletişim kanallarının açık tutulmasının önemini belirtir. Din ve vicdan özgürlüğünün ihlali, ülke güvenliğini tehdit eden her türlü davranış ve iyi niyetin devam etmesine imkân vermeyen durumlar sebebi ile savaşa girilir. O, uluslararası ilişkilerde, akılcı yaklaşımı, adaletin sağlanması için işbirliğinin öncelikli olmasını ve ahlakî temel ilkelerin her zaman geçerli olduğunu belirtir.

⁸²⁰ Enfal, 8/60.

⁸²¹ Enfal, 8/61.

⁸²² Tevbe, 9/5.

⁸²³ Muhammed, 47/ 35.

⁸²⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. VI, s. 273-277.

⁸²⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. I, s. 407.

3.2.5. Kamu Yararı ve Yönetici Ahlakı

Kamu yararı, toplumun ortak çıkarlarına, refahına ve güvenliğine hizmet eden bir kavramdır. Kamu yararı, “ortak iyilik”, “toplumsal refah” ve “genel yarar” gibi benzer anlamı ifade etmekle birlikte ortak noktaları “bireysel çıkardan” farklı olmasıdır.⁸²⁶ Kavram dinsel veya insan iradesine dayalı sistemlerin ortak noktasında bulunur.⁸²⁷

Mâtürîdî’nin kamunun yararı, toplumun menfaati ve maslahat hakkında ki görüşleri, insan hakları, âdalet, demokrasi ve hukukun üstünlüğü gibi evrensel değerlerle uyumlu bir şekilde değerlendirilebilir. Maslahat, “şer’i hükümlerin maksatlarını açıklama, ayetlerin yorumlanması ve hakkında nas bulunmayan konulara çözüm getirme amacıyla kullanılan” bir kavramdır. “Kamu yararı” anlamını içerir. Bu kavram, farklı kişi ve grupların beklentilerinde denge kurulmasını ve çoğunluğun çıkarlarının öncelikli tutulmasını ifade eder.⁸²⁸ Bu bağlamda, maslahat ve kamu yararı kavramları, hukuk ve siyasetin düzenlenmesi açısından önemli bir rol oynamaktadır. Maslahat, hükümlerin uygulanmasında esneklik sağlayarak toplumsal ihtiyaçlara cevap verir. Yöneticilerin ve hukukçuların kamu yararını dikkate alması, adil ve hakkaniyetli bir toplum düzeni oluşturmada önemlidir. Bireysel çıkarlar ile toplumsal çıkarlar arasındaki ilişki adaletle belirlenmelidir, çünkü kamu yararının sağlanması için yöneticiler takdir yetkisini kullanmaktadır.⁸²⁹ Ancak bu yetkinin göreceli olması, amacı doğrultusunda uygulanmasını zorlaştırabilir. Bu nedenle, kamu yararının kişisel çıkarlara kurban gitmemesi için takdir yetkisinin adaletle kullanılması gerekmektedir.⁸³⁰

Mâtürîdî, kamu yararı konusu ve devletin siyasî yapısı hakkında görüşlerini Yusuf suresinin⁸³¹ te’vili bağlamında açıklamıştır. Siyaset ve dinî hayatın bir denge içinde yürütülmesi önemlidir. Bu denge, toplumun huzur ve güvenliğini tehdit eden siyasî ve dinî uyumsuzlukların önüne geçmeyi amaçlar. Mâtürîdî, Hz. Yusuf peygamberi halkın içinde bir yönetici olarak görmektedir. Hz. Yusuf, devlet mekanizmasında görev yaparken aynı zamanda Allah’ın vahyini iletmiş ve peygamberlik görevini yerine getirmiştir. Devlet yöneticileri de hem dünya işlerini düzenleme görevini yerine getirmeli hem de Allah’ın vahyinin toplumda

⁸²⁶ Tekin Akıllıoğlu, “Kamu Yararı Kavramı Üzerine Düşünceler”, *İdare Hukuku ve İlimleri Dergisi* 9/1-3 (Haziran 2011), s. 15.

⁸²⁷ Nasi Aslan-Fatıma Ünsal, “İslâm Ve Batı Dünyasında Kamu Yararı Bağlamında İçkinin Yasaklanması: Mukayeseli Bir Araştırma”, *Bilimname XLIV*, 2021/1, s. 8.

⁸²⁸ Joseph Schacht, *An Introduction To Islamic Law*, Oxford, 1982, s. 37, 61; Wael B. Hallaq, *An Introduction To Islamic Law*, Cambridge University Press 2009, s.22. İbrahim Kâfi Dönmez “Maslahat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedi*, 2003, c. 28, s. 79.

⁸²⁹ Halit Uyanık, *Ekonomik Kamu Yararı Kavramının Türk İdare Hukukundaki Anlam ve İşlevi*, İstanbul, On İki Levha Yayıncılık, 2013, s. 57.

⁸³⁰ Ömer Çamur, “Kamu Yönetiminde Kamu Yararının Gerçekleştirilmesinde Adaletin Önemi”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2020, c.9, Sy.1, s. 605-614.

⁸³¹ Yusuf, 12.

yaşanması için gayret göstermelidir.⁸³² Hz. Yusuf'un hayatı Mısır tarihinin 'Orta krallık'⁸³³ sonlarına geldiği bilinmektedir. Onun yaşadığı dönemde, dinî ve siyasî otoriteyi elinde bulunduran Firavunlar, Mısır'da tanrı kabul edilmekteydi. Firavun'un söylemi tanrının sözleri olarak inanılırdı. Firavun'un sarayı siyasî ve dinî her türlü idarenin yürütüldüğü bir merkezdi. Eski Mısırlılar kralı, tanrı Ra'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak görürdü.⁸³⁴

Hz.Yusuf'un hikâyesinde yer alan bilgiler, Mısır'ın o dönemde sosyal bir devlet anlayışına sahip olduğunu ve yoksul ve güçsüz halkın ihtiyaçlarının ölçü ve tartıya uygun şekilde karşılandığını göstermektedir. Çünkü halk arasındaki gelir dengesizliklerinin giderilmesine ve toplumun gelir durumu zayıf olan kesimlerin korunmasına yönelik sosyal adâlet gözetilmeye çalışılmıştır.⁸³⁵ Hz. Yusuf'un Mısır'daki devlet tecrübesi, kralın ona özel danışmanlık statüsü vermesiyle başlamıştır. Hz.Yusuf, hem peygamberlik görevini hem de devlet adamlığını bir arada yürütmüştür. Kral, Yusuf'u özel danışman edinmek isteyerek onun fikirlerine değer verdiğini ve onu dikkatle uygulayan bir danışman olarak görmek istediğini belirtmiştir. Bu sayede Yusuf, kölelikten çıkarak özel danışmanlık statüsüne yükselmiş ve ülke içinde geniş yetkilere sahip bir kişi olmuştur.⁸³⁶

Kral, verdiği yetkinin yanında Hz.Yusuf'un güvenilir biri olduğunu vurgulamış ve yönetimde önemli bir yeri olduğunu ifade etmiştir. Hz.Yusuf ise bu teklife karşılık olarak ülkenin hazinelerinin sorumluluğunu üstlenmek istemiştir. Tarım politikaları ve ekonomi yönetimini kendi eliyle idare etme görevine talip olmuştur. Hz.Yusuf'un istediği yetki verilerek, ülke içinde görevlerini yerine getirebilme fırsatı verilmiştir. Kral, Hz.Yusuf'u devletin en üst statülerinden birine getirerek onu kendisinden sonra yetkili biri yapmıştır. Yusuf, ileri görüşlülüğü, dürüstlüğü ve sabrı sayesinde yüksek mevkide bir devlet adamı olmayı başarmıştır.⁸³⁷ Onun yönetimdeki yetkinlikleri ve insanların ihtiyaçlarını göz önünde bulunduran politikaları, toplumun refahını artırmak için önemli bir rol oynamıştır.⁸³⁸ O, ürünlerin ihtiyaç duyulduğunda kullanılabilecek şekilde depolanmasını sağlamıştır.⁸³⁹ Yusuf Peygamber, kamu yararı için aldığı tedbirler ve uyguladığı yasalar sayesinde kıtlık yıllarının zararsız atlatılmasını sağlamıştır. Bu süreçte, Hz.Yusuf'un liderlik ve yönetim becerileriyle

⁸³² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. VII, s. 353-359.

⁸³³ İbn'l Esir, *el-Kamil Fit-Tarih*, çev. M. Beşir Eryarsoy, Bahar Yayınları, İstanbul, 1991:1/82, M Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. 2, s. 352-354. Doğrul, Ömer Rıza, *Dinler Tarihi*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1957, s. 181.

⁸³⁴ Necati Kara, *Kur'ân'a göre Hz. Musa, Firavun ve Yahudiler*, İstanbul, Seha Neşriyat, 1991, s. 279; Erik Hornung, *Mısır Tarihi*, çev. Zehra Aksu Yılmaz, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2004, s. 77.

⁸³⁵ Yusuf, 12/ 58-60.

⁸³⁶ Yusuf, 12/54-57.

⁸³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. VII, s. 53-354.

⁸³⁸ Yusuf, 12/43.

⁸³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. VII, s. 348.

birlikte toplumun ihtiyaçlarını karşılamaya çalıştığı ve kriz dönemlerinde bile insanları rahatlatma çabası içinde olduğu görülmektedir. Kralın ona duyduğu güven ve destek, Yusuf Peygamber'in karakter özelliklerine ve yetkinliklerine dayanmaktadır. Onlar, Yusuf Peygamber'in tevazu, doğruluk, güvenilirlik, zekâ ve anlayıştaki inceliği gibi yüksek karakter özelliklerini gözlemlemişlerdir. Bu özellikler, onların Hz. Yusuf Peygamber'e güvenmelerini sağlamıştır. Bu nedenle, Yusuf Peygamber'e yetki verildikten sonra icraatlarını hayata geçirmekte sorun yaşanmamış ve başarılı olmuştur. Hz.Yusuf Peygamber'in ehliyet ve liyakatiyle görev istemesi, yanlış atamaları önlemek amacıyla yapılan doğru bir adımdır.⁸⁴⁰ Buradan ihtiyaç duyulan bir alanda yetkin kişilerin, toplumun menfaati için ülke yöneticilerinden görev isteyebileceklerine dair bir sonuca varılabilir. Hz.Yusuf Peygamber'in kraldan aldığı görev bir yetki paylaşımı olarak kabul edilir. Kral, Hz.Yusuf'a tüm yetkiyi vermemiş, kendisi daha büyük bir makama sahiptir. Hz.Yusuf'un "Ey Rabbim! Şüphesiz iktidarı bana verdin" ifadesinden anlaşıldığına göre, dünyada birden fazla iktidarın bulunduğu kabul edilir. Hz.Yusuf Peygamber, kendisine verilen yetkiyle fikirlerini uygulama imkânı bulmuştur. Ayet mealinde Hz.Yusuf'un yönetimde en üst ve en etkili bir konumda olduğu belirtilmektedir. Ayrıca, "arş" kelimesiyle makamın yüceliği anlaşılmaktadır.⁸⁴¹

Hz. Yusuf Peygamber'in kıssası, devlet yönetimi ve siyaset alanında vazgeçilmez olan adalet ilkesine ve bir yöneticide bulunması gereken diğer özelliklere dikkat çekmektedir. O, kardeşlerinin yüklerini hazırlayarak ve "sizin baba bir kardeşinizi de bana getirin"⁸⁴² diyerek ölçekte hassas ve dikkatli olduğunu ve ölçeği tam olarak doldurduğunu ifade etmiştir. "Ben ölçeği tam dolduruyorum"⁸⁴³ ifadesiyle, adaleti sağladığını vurgulamıştır. O, ihtiyacı gözeterek insanlar arasında ayırım yapmaksızın mahsul dağıttığını belirtmiştir. Bu da yöneticinin insanları kayırmaksızın halkına en iyi ve en yararlı işleri yapması gerektiğini gösterir.⁸⁴⁴ Onun yaşadığı zorluklar, devlet tecrübesi ve halkın durumunu anlama konusunda olgunlaşmasını sağlamıştır. İftira, politik çalkantılar, kölelik ve zindan gibi deneyimler, onun mazlumları yakından tanınmasına ve tecrübeli bir devlet adamı olmasına imkân vermiştir. O, devletin zenginlik dönemlerinde tarım tedbirlerini planlayarak üretimi artırmış ve fazla ürünü depolamıştır. İsrafi önlemek için tasarruf tedbirlerini artırmıştır. Yetkisi dâhilinde devletin imkânlarını düzenli bir şekilde dağıtarak ülkenin kaynaklarını öncelikle ihtiyaç sahiplerinin faydası için kullanmıştır. Yönetici olarak halkla yakın bir ilişki kurmuştur. İnsanların

⁸⁴⁰ Yusuf, 12/47-48.

⁸⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. VII, s. 398.

⁸⁴² Yusuf, 12/59.

⁸⁴³ Yusuf, 12/59.

⁸⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. 7, s. 357.

sorunlarıyla bizzat ilgilenmiş ve çözüm bulmaya çalışmıştır. Bu şekilde, halkın güvenini kazanarak toplumun huzurunu tesis etmiştir. Ona, isteklerini ileten insanlar, “bize talebimizi karşılayacak kadar ver”⁸⁴⁵ ifadesiyle düşük bir bedelle yardım talep etmek istemişlerdir, ancak tahılı tam ölçerek vermelerini istemişlerdir. O, toplumun ihtiyaçlarını karşılamış, güven ortamını oluşturmuş, kamu yararını ve toplum güvenliğini sağlamak için uygulanması gereken bir devlet anlayışını göstermiştir.⁸⁴⁶ Buradan anlaşılan husus, iyi bir yönetici, kaynakları planlı bir şekilde yöneterek, toplumun refahını ve güvenliğini artırabilir.

Hz. Yusuf Peygamberin yüksek ahlakî vasfının bilinmesi ve kabul edilmesinden sonra devlet adamı olarak görev yapması, önemli bir konudur. Yönetici olacak kişilerin, adalet, doğruluk, dürüstlük gibi ahlakî değerlere sahip olmaları ve bu değerleri yaşayarak göstermeleri önemlidir. Siyasî yetki ve görevlerin, bu ahlaki temellere uygun olarak verilmesi, daha adil, etik ve erdemli bir yönetimin oluşmasına katkı sağlar.⁸⁴⁷

Mâtürîdî, Yusuf suresinde iktisadî hayat ile sosyal hayatın birbirine bağlı olduğunu ve bu konuların birlikte ele alındığını vurgulamıştır. Olaylar, sadece ekonomik yönetim açısından değil, aynı zamanda ahlakî değerler bağlamında da ele almıştır. Yusuf Peygamberin, kıtlık döneminde ülkenin sosyal ve ekonomik yönetiminde yetki alması, bir risk almayı ve sorumluluk üstlenmeyi gerektirmiştir. Bu durum, onun sadece kendi çıkarlarına odaklanmadığını ve makam veya şöhret elde etmek için hareket etmediğini göstermektedir.

Mâtürîdî’ye göre bir yöneticide aranması gereken temel özellikler, takva, emanet⁸⁴⁸, ehliyet ve maslahatı gözetmektir. Bu sayede yönetici adalet, dürüstlük ve toplumun çıkarları sağlanabilir.⁸⁴⁹ Hüküm vermek ve adaletle yönetmek devlet başkanlarının özellikleridir. Bu nedenle, devlet başkanlarının adaletle hükmetmeleri ve liyakâta dayalı görev dağılımını sağlamaları önemlidir. Emanet ve adalet kavramları, toplum içinde karşılıklı güvene dayalı ilişkilerde ve görev dağılımında adalet dengesinin sağlanması için bir mekanizma olarak işlev görür. Mâtürîdî’ye göre, insana güven duyularak teklif edilen her şey emanet kapsamına girer.⁸⁵⁰ Bu durum, emanetin güvene dayalı bir ilişki olduğunu ve yönetimde adaletin ve liyakatin önemini vurgulayan bir örnektir. Mâtürîdî’nin düşüncesi, bireylerin haklarına saygı duyulması gerektiğini ve devletin bunları sağlamak için sorumluluk taşıdığını belirtir. Bu anlayış, devletin kişisel çıkarlardan ziyade toplumun refahını ve güvenliğini ön planda tutmasını gerektirir. Yöneticiler, görev süresi boyunca kişisel beklenti ve çıkarlarına alet

⁸⁴⁵ Yusuf, 12/88

⁸⁴⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. VII, s. 388, 395.

⁸⁴⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. VII, s. 348.

⁸⁴⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân* c. III., s. 257.

⁸⁴⁹ Mâtürîdî *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. XI, s. 436.

⁸⁵⁰ Nisa: 4/58; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. III, s. 58.

olmamalıdır. Devlet adamları, temel hak ve özgürlükleri dikkate almalı ve toplumun faydasına olan işlere odaklanmalıdır. Adalet toplumsal çıkarların ve faydaların öne çıkarılmasıdır. Yöneticiler, toplumun zayıflarının ve düşkünlerinin çıkarlarını gözetmeli ve kişisel çıkarlarından önce toplumun yararını düşünmelidir. Devlet adamlarının adaleti ve toplumun menfaatlerini gözetmelidir. Bu düşüncelerin günümüz kamu yönetimi ve siyasetine uygulanması, yöneticilerin etik değerlere ve toplumun yararına odaklanmalarını gerektirir. Kişisel çıkarların, kamu yararının önüne geçtiği durumlara karşılık ahlakî standartlara ve toplumun genel çıkarlarına odaklanmayı teşvik eden kurumsal yapılar ve denetim mekanizmaları kurulmalıdır.

Yöneticinin ahlaklı davranışları, toplum düzeninin korunması ve toplum yararının gözetilmesinde önemli bir rol oynar. Mâtürîdî, adalet, ehliyet, liyakat ve kamu yararını gözetme gibi ahlakî değerlere dayanan bir siyaset anlayışını benimsemiştir, denilebilir. Adaletin gerçekleşmesi, her bir bireye hak ettiğinin verilmesini içerir ve bu, kamu yönetiminin liyakate dayalı olarak gerçekleştirilmesini gerektirir. Devlet kaynaklarının kamu yararını gözetmeksizin amaç dışında kullanılması, adaletsizliğe ve zulme yol açar. Ancak, adaletin tam anlamıyla gerçekleştirilmesinin zor olduğu ve zaman zaman çıkar çatışmalarıyla karşılaşıldığı unutulmamalıdır. Bu nedenle, devlet adamlarının dürüstlük, şeffaflık ve hesap verebilirlik ilkelerine uygun olarak hareket etmeleri ve toplumun genel çıkarlarını gözetmeleri önemlidir.

SONUÇ

Din ve siyaset arasındaki etkileşim, Müslüman toplumlar ve diğer topluluklar için tarih boyunca büyük bir öneme sahip olmuştur. Bu etkileşim, toplumların siyasî yapılarının oluşturulmasında ve yönetim sistemlerinin belirlenmesinde kilit bir rol oynamıştır. Din ve siyaset arasındaki ilişki, toplumların kalkınması, istikrarı ve toplumsal refleksini derinden etkileyerek, her toplumun kendi ihtiyaçları ve değerleri doğrultusunda yön bulmuştur. Müslüman toplumunu meşgul eden bir problem olarak İslam Mezhepler tarihinde önemli bir yere sahiptir. Mâtürîdî, bu karmaşık ilişkiyi değerlendirmek için dikkat çekici bir örnektir. Onun düşünceleri, dinin toplumsal ve siyasî düzen içindeki rolünü belirleme konusunda önemli ipuçları sunmaktadır. O, doğrudan siyasal sistem arayışında olmamasına rağmen din-şariat kavramlarına yüklediği anlam onu güçlü bir şekilde siyasetle ilgili ortama sokmuştur. Onun, Tevhîd anlayışından uzak olmayan din-siyaset düşüncesi, bilgi, iman ve amel içeriğine sahip bir ilişkisi vardır. O, bu bağlamda din-siyaset, iman-bilgi ve inanç ile pratiği sistematik

olarak bir araya getirmiştir. Allah’a karşı sorumluluk bilincinde hareket edip ahlakî bir ilişki kurmuştur.

Adalet, iktidarın meşruiyeti ve din-inanç özgürlüğü gibi kavramlara önem veren Mâtürîdî, din ve siyaset arasındaki dengeyi sağlama ve sağlıklı bir şekilde sürdürme konusunda genel bir çerçeve sunmaktadır. İslâm düşünce ekolleri, din-siyaset konusunu daha çok kelâmî tartışmalara ve teolojik ayrıntılara dayandırmıştır. Mâtürîdî ise siyasetin dinî bir kurum haline dönüşmesine karşı çıkarak, insan haklarının korunması gerektiğini vurgulamıştır. Diğer düşünce ekollerinin etkisi altında kalmadan kendi teolojik çerçevesini oluşturmuştur. Yaşadığı dönemin içinde bulunduğu siyasal şartlara rağmen fikirlerinde dinanizmi, özgürlükçü düşünceyi çoğulculuğu sahiplendiği öte taraftan statükoya karşı duruşu bariz bir şekilde görülmektedir.

Ebû Hanîfe ahlakî sorumluluğa dayalı, katılımcı bir siyasal düşünceyi benimsemiştir. Toplumsal maslahatı öne çıkaran bakış açısından hareketle döneminin siyasî muhalefetine destek vermiştir. Ebû Hanîfe’nin hukuku ve temel hakları önceleyerek siyasal otoriteye karşı bir hak arayışı duruşunu, din-şeriat ayırımı düşüncesini Mâtürîdî’nin sürdürmesi, onun İslâm düşünce tarihinde birçok tartışmanın odağında yer almasına sebep olmuştur. Mâtürîdî, adaletin, temel hak ve özgürlüklerin siyasetin merkezinde olması gerektiğini savunur. Aynı zamanda, şura ve ehliyet gibi kavramlar, Müslüman toplumlarında yönetimin toplumun ihtiyaçlarına ve halkın katılımına dayalı bir şekilde şekillenmesi gerektiğini ifade eder.

Mâtürîdî, Ebû Hanîfe’nin ırcâ konusundaki görüşlerini benimsemiştir. Ebû Hanîfe’ye yöneltilen eleştirileri yersiz bularak “mahmud mürcieyi” savunmuştur. Mâtürîdî’nin bu yaklaşımı, onun Ebû Hanîfe’ye olan saygısını ve bağlılığını yansıtır. Bu ilişki, İslâm düşünce tarihinde önemli bir konuyu ortaya koyar. Mâtürîdî’nin Ebû Hanîfe’ye ve onun öğretilerine olan bu derin bağlılığı, İslâm düşüncesinin gelişimine büyük katkıda bulunmuş ve özellikle Türkler arasında İslâm’ın benimsenmesine yardımcı olmuştur.

Mâtürîdî’nin din-siyaset ilişkisi düşüncesinde, akıl ve vahiy arasında sürekli bir etkileşim ve uyum söz konusudur. Akıl, vahyin temelinde dinî ve siyasî ilkeleri yorumlar ve değerlendirir. Siyaseti akılcı bir temele dayandırarak hilafet konusunu da siyasî bir kurum olarak ele almıştır. Onun amacı, din ile siyasetin temel hak ve özgürlüklerle uyumlu bir şekilde inşa edilmesini teşvik etmektir. Din anlayışında tutarlılığı ve dengeli bakış açısına sahip olan İmam Mâtürîdî din-siyaset anlayışında da tutarlı bir ilişki kurmuştur.

Nübüvvet ve meliklik ayırımı üzerinde duran Mâtürîdî, bu iki alanın farklı amaçlara ve işlevlere sahip olduğunu vurgular. Devlet başkanının hesap verebilir olmaları ve denetlenebilirliklerine vurgu yapar. Din, toplumun ahlakî ve etik temellerini oluşturur. Devlet

başkanları da kurallara uymak zorundadır. Haksızlıklara ve yanlışlara sessiz kalmamanın önemine inanır, ancak eleştirilerin bir usûle ve edebe uygun bir şekilde yapılması gerektiğini vurgular. Devlet başkanına meşru eleştiri ve uyarının toplumsal düzenin korunmasında önemli bir rol oynadığını savunur. Ancak güç kullanma veya isyanı teşvik etmenin sorunları daha da kötüleştirebileceğine inanır. Zalim bir yöneticiye karşı adaletsizliği dile getirilmeli, uyarılmalıdır. O, zulme karşı durmanın gerekliliğini vurgularken, toplumsal huzurun ve istikrarın da önemini göz önünde bulundurur. İsyanın getireceği olası kargaşa ve kaosa dikkat çekerek, daha yapıcı ve uzlaşmacı bir yaklaşımı savunur.

O, eserlerini, İslâm'ın Maverâünnehir ve çevresindeki etkisini güçlendirmek ve zararlı akımlarla mücadele etmek amacıyla kaleme almıştır. Savunduğu adalet ve eşitlik anlayışı, özellikle mevâlînin yaşadığı sorunların çözümü ile yakından ilişkilendirilebilir. Bu nedenle Mâtürîdî'nin yaklaşımı, o dönemin siyasî ve dinî dinamiklerini yansıtan bir çaba olarak görülmelidir.

Mâtürîdî, dinî toplumsal açıdan ele alan dengeli bir bakışa sahiptir. Ona göre, mülkün ve iktidarın yegâne sahibi Allah'tır. İnsanlar bu mülkten yararlanabilirler, ancak bu kullanım Allah'ın izni ve iradesiyle gerçekleşir. İnsanlar, Allah'ın mülkü üzerinde özgürce kullanma hakkına sahiptirler. O, dinin temel ilkelerini korurken şeriatın toplumsal ihtiyaçlara uygun bir şekilde uygulanması gerektiğini vurgular. Bu, İslâm'ın evrenselliğini sürdüren yerel farklılıklara saygı duyulmasını teşvik eden bir yaklaşımdır. Şeriat her toplumun sosyal, kültürel ve tarihsel bağlamına göre yorumlanmalı ve uygulanmalıdır. Bu, şeriatın adaleti sağlama, toplumsal düzeni koruma ve insanların haklarını koruma gibi temel amaçlarına hizmet etmesini sağlar. Dinin değişmez ilkeleri ile toplumsal ihtiyaçların dengeli bir şekilde ele alınmasını teşvik eder. Bu, dinin özünden sapmadan toplumun refahını ve istikrarını koruma amacını taşır.

Mâtürîdî, siyaseti kamu yararı ve maslahat prensiplerine dayandırır. Siyasetin her zaman kamu yararını gözetmesi gerektiğini savunur. Kamu otoritesi, alınan kararlarda maslahatı göz önünde bulundurmalıdır. Siyaset-i şer'iyeye, kamu yararını gözetmeyi, meşru maslahatları dikkate almayı ifade eder.

Mâtürîdî, döneminin siyaset düşüncesine rağmen din ve siyaset arasında ayrımı devam ettirmesi ve üzerinde durması, İslâm siyaset düşüncesinde önemli bir yer tutar. Din ve siyaset ayrımını savunması, İslâm'ın temel değerlerini ve prensiplerini koruma amacını taşır. İman ve amel konusundaki değerlendirmesi, aşırılıklardan kaçınma ve dengeyi koruma ilkesi etrafında şekillenir. İfrat eğilimi, aşırılığa yol açabilirken, tefrit eğilimi aşırı katı yorumlarla sonuçlanabilir. Bu aşırılıklardan kaçınarak dengenin korunmasının gerekliliğini vurgular.

İman ve amel konusundaki düşünceleri, bireysel özgürlük, eşitlik ve hukukun üstünlüğünün önemini yansıtır. İnsanların inançları ve ibadetleri kişisel bir meseledir ve bu alana dış müdahale yapılmamalıdır. Bu, bireylerin dinî inançlarını özgürce seçme ve uygulama haklarına saygı gösterilmesi gerektiği anlamına gelir. Zorlama veya dış baskı, dinin samimiyetini ve içtenliğini zedeler ve bu durum, bireysel özgürlüğün ihlali anlamına gelir. Din ve siyasetin ayrılması, dini inançların bireysel ve özgür bir şekilde yaşanmasını teşvik ederken, aynı zamanda toplumsal düzenin korunmasına ve adaletin sağlanmasına katkı sağlar.

Mâtürîdî'nin din siyaset ilişkisinde ortaya koyduğu düşünce, onun nassları te'vil ederken koyduğu ilkelerle tutarlılık göstermektedir. Onun din siyaset yaklaşımını belirleyen din, şariat, hilafet, şura gibi kavramlar, İslam düşünce tarihindeki temel tartışma alanları etrafında somutlaşıp dinamik bir karakter kazanmıştır. Allah-insan, din-şariat, alanlarında bir perspektif sunar. Buna göre, Mâtürîdî'nin din anlayışı, takip ettiği yöntemi ve bakış açısı, din-siyaset ilişkisi bağlamında Hukuk, Ahlak, Felsefe ve Sosyoloji gibi ilimler açısından bir değer taşımakta ve pek çok konunun daha iyi anlaşılmasına zemin hazırlamıştır.

KAYNAKÇA

- Abdulhalık, M. N., *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, Ayışığı Yayınları, İstanbul 2001.
- Adugit, Y., “Özgürlüğün Kısa Tarihi”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy.16, Güz 2013, ss. 63-93.
- Afet, İ., *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1987.
- Afganî, Ş., *Ade’ül Mâtürîdiyyeli’l Akidetül-Selefiyye*, Mektebü’s-Sadık, Taif, 1998.
- Ağaoğulları, M. A. – Köker, L., *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Kitabevi, Ankara 2001.
- Ahmed Efendi B., *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe’nin İtikâdî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1996.
- Ahmed E., *Fecrü’l İslâm- Duha’l-İslâm*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Ak, A., “Mâtürîdî’nin Şükür Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47/2 2006, ss.185-194.
- Ak, A., *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017.
- Ak, A., “Mâtürîdîliğin Temel Kaynakları”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği*, ed. Alper H., Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018, İstanbul ss. 386-417.
- Ak, A., “Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik ile İlgili Türkçe Akademik Çalışmaların Değerlendirmesi: Evaluation of Turkish Academic Studies Related to Mâtürîdî and Maturitide”, *İslâmî Araştırmalar: Journal of Islamic Research*, 29/2, 2018, ss.380-398.
- Akbulut, A., “Hz. Muhammed Sonrası ilk Siyasî Krizin Teolojik Yansımaları”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 4/2, 2006, ss.1-10.
- Akgündüz, A., “Osmanlı Hukuku’nda Şer’î Hukuk-Örfî Hukuk İkilemi ve Yasama Organının Yetkileri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 12/2 (1999), ss. 117-122.
- Akseki, A. H., *İslâm Dini*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1980.
- Akseki, A. H., *Ahlâk Dersleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2016,
- Akıllıoğlu, T., “Kamu Yararı Kavramı Üzerine Düşünceler”, *İdare Hukuku ve İlimleri Dergisi*, 9/1-3, Haziran 2011, ss.11-22.
- Albayrak, F. M., *İslam Hukukunda Siyasal İktidarın Meşruiyet Temelleri*, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayınlanmamış doktora tezi), Bursa, 2023.
- Alkan, H., *Karşılaştırmalı Olarak İslam Siyasî Düşüncesinde Otorite Kavramı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi),

İstanbul, 1994.

- Alper H., “İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliği”, *Milel ve Nihal*, 7/2, 2010, ss. 7-29.
- Alpyağıl, R. (derleyen), “Ebû Hanîfe’nin Mirası ve Mâtürîdî Gelen-ek-inin İslâm Düşüncesindeki Yeri” *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, İz Yayıncılık, İstanbul 2016, ss. 19-236.
- Altıntaş, R., “İmam Mâtürîdî’de Din-Siyaset İlişkisi”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 7/2(2010), ss. 53-66.
- Altıntaş A., *Kur’ân’da Temel Siyasî Kavramlar Gümüşhane, Üniversitesi Yayınları*, İstanbul, 2013.
- Altuncu, A., “Sümer Mitolojisi Bağlamında Otorite Tarafından Şekillendirilen İbadetve Törenler”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1(2014/2), ss.141-165.
- Anke V. K. - Aşirbek M., “Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat, Ankara, 2003.
- Anzerlioğlu, Y., “Tarihî Verilerle Karamanlı Ortodoks Türkler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 51, 2009, ss.171-188.
- Apaydın H. Y., “Siyaset-i Şer’iyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.XXXVII, ss. 299-304.
- Aras M. Ö., “Ebû İsmâîl Hammâd b. Ebî Süleymân Müslim b. Yezîd el-İsfahânî el-Kûfî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XV, ss. 484-486.
- Ardoğan R., “Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslâm Kültüründe Siyasal Muhalefet”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2, 2004, ss. 171-189.
- Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul 2005.
- Aron Zysow, “Mutazilism and Mâtürîdîsm in Hanafî Legal Theory”.B. G. Weiss (Ed.), *Studies in Islamic Legal Theory*, Brill, 2002, Leiden.
- Arslan, A., *İslâm, Demokrasi ve Türkiye*, Bigbang Yayınları, Ankara,1999.
- Aslan N., - Ünsal F., “İslâm ve Batı Dünyasında Kamu Yararı Bağlamında İçkinin Yasaklanması: Mukayeseli Bir Araştırma”, *Bilimname XLIV*, 2021/1, ss.7-48.
- Aslan, Ö., “Halife Sözcüğü Bağlamında Kur’ân’da Hilâfet – Muhâlefet Münasebeti” *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniveritesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29, 2017, ss.2-26.
- Ata, A., *Türkçe İlk Kur’ân Tercümesi (Rylands Nüshası)*, Karahanlı Türkçesi, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2004.

- Atay, H., *Farabi'nin Üç Eseri, Mutluluğu Kazanma (Tahsilu's –Sa'ade) Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Atay, H., “Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcâzetnâmeleri”, *Vakıflar Dergisi*, 13, 1981, ss.197–198.
- Atay, H., *Ehl-i Sünnet ve Şia*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1983.
- Avcu, A., *Karmatiler'in Doğuş ve Gelişim Süreci*, (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst., Ankara 2009.
- Ay, M., “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması –Political Reflections Of God Conceptions”, *Kelam Araştırmaları*, 6/2 2008, ss. 47-68.
- Aybakan, B. – Dönmez İ. K., “Meşru”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXIX, ss.378-383.
- Aydın, M. A., *Türk Hukuk Tarihi*, Beta Yayınları, İstanbul 2014.
- Aydın, T., “Muhammed b. Hasan b. Şeybânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c. XXXVIII, 2010 ss. 42-43.
- Aydın, M. “Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Nübüvvetin Aklî Temellendirilmesi” *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/20 (Temmuz/July 2021/2), ss. 592-614.
- Aydınlı, O., “Semerkant” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXVI, 2009, ss. 484-486.
- Aydınlı, O., *Akılcı Din Söylemi*, Hitit Kitap Yayınevi, Ankara 2010.
- Aydınlı, O., *Fethinden Samanilerin Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi* İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2011.
- Aydınlı, Y., “Farabi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış”, *Bilimname*, 4/1 2004, ss. 5-16.
- Aygen M., “Din, Devlet ve Siyaset İlişkisi Üzerine”, *Avrasya Uluslararası Araştırma Dergisi*, 2019, c.VII, Sayı: 18, ss. 516 – 536.
- Ayhan, B., “Hilafetin Nass ile Tayini Meselesi” *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* (Aralık / December 2018/2), ss. 79-103.
- Aytepe, M., “Mu'tezile'nin Aslah Teorisi ve Basra Mu'tezile'sinin Aslah Anlayışının Tahlili”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi*, Y. 5, c. V, Sy.1, Bahar 2019, ss. 85-104.
- Azimli, M., *Halifelik Tarihine Giriş (Başlangıçtan IX Asra Kadar)*, Öykü Kitabevi, İstanbul 2005.
- Avcı, M., İmam Mâtürîdî'nin ‘Din-Şeriat Ayırımı’ Anlayışında Ebû Hanîfe'nin Etkisi = The Influence of Abu Hanifa on Imam Maturidi's View of Separation of Religion and Sharia, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2018, cilt: XI, sayı: 1, s. 177-199.

- Bağdadî, A., *el-Fark Beyne'l-Firak*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye Beyrut, 1995.
- Bağdadi, A., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, Ankara 2011.
- Bağdadi, Hatib, *Tarihu Bağdadi*, Mustafa Abdulkadir A'ta, tahkik. Mısır, Matbaatü's-Saâde, 1931.
- Bağdatlı, Ö., *İslâm Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul 2016.
- Bahçıvan S., “İrca Fikri ve Ebü Hanife'nin İrca ile İthamına Bir Bakış”, *Selçuk İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1999), ss.141-176.
- Bâkılânî, Kadı Ebû Bekr, *Kitâbü't-Temhidi'l-Evail ve Telhisi'd-Delail*, nşr. I. Ahmed Haydar, Tahkik Habib b. Tahir, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, Beyrut 1993.
- Bakır A., *İktisadi ve İdari Yönden Hz. Ali Dönemi*, Mehter Yayınları, Ankara 1991.
- Bakır, A.-Altungök, A., “Klasik ve Çağdaş Kaynaklar Işığında Turan-İran Kavramı ve Tarihsel Coğrafyası”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 26/2 (2011), ss.2-42.
- Balcı, İ., “İmamlar/Halifeler Kureys'tendir' İddiasının Kritiği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2016), ss. 5-31.
- Bardakoğlu, A., “Ehliyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1994, c. X, s. 533-539.
- Barbier, M., *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Özel, Kaknüs Yayınları, 1999.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin, “Samaniler Devrinde Batınîlerle Mücadele ve Hakîm Tirmizî'nin Bu Sürece Katkısı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2023, sayı: 60, ss. 202-221.
- Barthold, V.V., *Four Studies On the History Of Central Asia*, Vol. I, Bill, 1956.
- Barthold V. V., *Turkestan down to the Mongol Invasion*, E. J. W. Gibb Memorial Trust, London 1958.
- Barthold W. – Köprülü M. Fuad., *İslâmMadeniyeti Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1984.
- Barhold, V.V, *Moğol istilasına Kadar Türkistan*, çev. H.D.Yıldız, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1990.
- Bayrakdar, M., *İslâm Düşüncesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 2013.
- Bebek, A., “Kebire”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XX5, ss.163-164.
- Bedir, M., “Osman El-Bettî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2007, c.III, ss. 459-460

- Belazuri, A., *Fütühu'l Büldan*, thk. Abdullah Enis et-Tübbâ-Ömer Enis et-Tübbâ, Beyrut 1987.
- Berger, P. L., “Dini Kurumlar”, çev. Adil Çiftçi, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1995), ss. 425-465.
- Beyâzî, Kemâlüddin Ahmed b. Hasan (1098/1687), *İşârâtü'l-Merâm an İbâreti'l-İmâm*, thk., Yusuf Abdürrazzak, Kahire 1949.
- Beydabâ, *Kelile ve Dimne*, çev. Sadık Yalsızuçar, Lacivert Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Daru'l-Vefa, 1992, c. VIII, s. 143-144.
- Birsin, M., “Siyâset”ten Örfî Hukuka: Siyâset-i Şer’iyyenin Serüveni, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 10/2 (2019), ss. 426-466
- Buharalı, E., “İstahri ve İbn Havkal’ın Haritalarına Göre Maverâünnehir”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Aralık Sy.99, Ankara, 1995, ss. 30-76.
- Buliet R., W., *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 37, No. 1, In Memory of W. H. Whiteley (1974).
- Bundârî, *Irak ve Horasan Selçukluları*, çev. Kivameddin Burslan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, No. 4, Ankara 1999.
- Bürhanüddin Ebü'l-Hasan el-Merğınani, *Hidâye Tercemesi*, çev. Hasan Ege, Şelale Yayınevi, İstanbul 1982, c. I-IV.
- Büyük, C., “Orta Çağ Batı Düşüncesinde Hıristiyanlık-Siyaset ilişkisine Genel Bir Bakış”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 7/19 (Haziran 2004), ss. 131-138.
- Büyükkara, M. A., “Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji, Usûl Mes’alesi 1*, Ensar Neşriyat, 2005 ss. 441-491.
- Boynukalın, Ertuğrul “Makâsıdü’ş-Şerîa”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2003, c. XXVII, ss. 423-427.
- Bozkuş, Yıldız Deveci “İslamiyet Öncesi Dönemin Türk Kültür ve Uygarlığına Genel Bir Bakış” *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 24, Sayı: 1, Mart 2022, ss. 335-349.
- Cabiri M. A., *el-Aklu’s-Siyasîyyu’l-Arabi*, el-Merkezu’s- Sekafîyyu’l-Arabi, Beyrut, 1991.
- Cabiri, M. A., *İslâm’da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, Kitapevi Yayınları, İstanbul 1997.
- Can, M., “Hakîm es-Semerkindî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XV, 1997, ss. 193-194.

- Can, M., *Mâtürîdî'ye Kadar Nübüvvete Karşı Çıkanlar ve Mâtürîdî'de Nübüvvet Anlayışı*, (yayınlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1997.
- Canikli, İ., *Hilâfet Kavramıyla İlgili Hadislerin Tetkiki*, (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004.
- Canikli, İ., “Siyasî Kültürde Sultana Dayanak Kabul Edilen Rivayet Üzerine Bir Değerlendirme”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/4 (2006), ss. 265-295.
- Cengiz, L., “Emeviler Döneminde Kader Problemi” *Marife*, 1/2 (2001), ss. 107-127
- Cerrahoğlu, İ., *Kur’ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.
- Cerrahoğlu, İ., “Tefsirde Mücahid ve Ona İsnad Edilen Tefsir”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/1, 1979, ss. 31-50.
- Cerrahoğlu, İ., *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınevi, Ankara 2009.
- Certel, H., “Mekân içinde Tanrı Tasavvuru ve Antropomorfik Düşünce”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Kış, 1996, ss. 52-57.
- Cevad A., *el-Mufasssal fî Târîhi'l-ArabKable'l-İslâm*, çev. Hazer D., Fethullah Z., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019.
- Cevizci, A., *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Gündoğan Yayınları, İstanbul 1999.
- Chaker A., “The Life of Abu Mansur Al-Mâtürîdî and the Socio-Political and Theological Context of Central Asia in the Tenth Century” *Australian Journal of Islamic Studies*, 1, 2016, ss. 39-64.
- Claude G., *A Schoolmaster, Storyteller, Exegete and Warrior at Work in Khurasan: al-Dahhak b. Muzahim al-Hilali*, Oxford Press, London, 2013.
- Cook M., *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, Cambridge University Press, 1981.
- Corci, Z., *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*, çev: Zeki Megamiz, Doğan Güneş Yayınları, cilt 1-2, İstanbul 1971.
- Cüveynî, Abdullâh b. Yûsuf *Kitabü'l-İrşâd fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Esad Temim, Müessetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut-Lübnan 1992.
- Cüveynî, el-Burhân fî usûli'l-fikh, Thk. Salâh b. Muhammed b. Uvayza, Beyrut 1997
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Muhammed, *Ğiyasi'l-Ümem fî'l tiyasi'z-Zulem*, thk. Abülazimed, Daru'z-Zahim, Beyrut 2007.
- Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, çev. Baloğlu, A. B-Yılmaz, S., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2010.
- Çağrıci, M., “Mâverîdî'de Siyaset Ahlâkı”, *İslâmiyat*, sy. 6 (1), 2003, ss.71-91

- Çalışkan İ., *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu, Ankara 2012.
- Çalışkan İ., “Tefsirde Mâtürîdî’yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te’vîlâtü’l-Kur’ân’ın Tefsir İlmindeki Yeri”, *Milel ve Nihal*, 2010, 7, ss. 67-93.
- Çalışır, Elif “Hanefî Hukukçuların Nazarında Makâsîdü’ş-Şerîanın Gerçekleşme Yollarından Biri Olarak İstihsân”, *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), - ss. 300-312.
- Çam S. – Öngüç, M. S., “Mâtürîdîlikte İmâmet/Devlet Başkanlığı Anlayışı (Ebü’l-Yüsr El-Pezdevî ve Ebü’l-Muîn En-Nesefî Örneği) *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, c.11, Sy. 2, Güz, 2020, ss. 641-669.
- Çamur, Ö., “Kamu Yönetiminde Kamu Yararının Gerçekleştirilmesinde Adaletin Önemi”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2020, c. 9, Sy.1, ss. 605-614.
- Çaylak, Â., “İslam Siyasî Düşüncesi: Giriş, Teorik Çerçeve ve Tarihsel Kavramsallaştırma”, *İslâm Siyasî Düşünceler Tarihi*, Savaş Yayınevi, 2018, ss.3-22.
- Çelebi, İ., “Nazzâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2006, İstanbul, c.XXXII, ss. 466-469.
- Çelebi K., *Keşfü’z-Zunûn*, çev. Balcı R., Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2007.
- Çelik, Hilal - Ekşi, Halil “Söylem Analizi” *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 27(27), 99-117.
- Çetin, M., *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Ekseninde Mâtürîdî’nin Siyaset Olgusuna Yaklaşımı*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Çetin M., *Mâturidiliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı* (yayınlanmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Çetin, H. “Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyeti Meşruiyetin İktidarı” 2003 /3, c. LVIII, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, ss. 62-88.
- Çetinel, H., “Kavram Olgusu; Dînî Kavramların Öğretimi, Önemi ve Sınırlılıkları Üzerine” *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47, 2019, ss. 89-14.
- Çınar, B., “Felsefe-Kelam Tartışmalarında Bilginin Serüveni: Maturidi Eksenli Bir Bilgi Tartışması, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 2020, c. V, sayı: 1, ss. 115-161.
- Dalgın, N., “Kadın ve Erkeğin Şahitliği ile İlgili Naslardaki Düzenlemenin İslâm Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, c. V, Sy.1, ss. 1-38.
- Dalkıran S., *Akılın Büyük Yanılgısı, Tanrılaştırma*, Yedirenk Yayınları, İstanbul, 2004.
- Davutoğlu, A. “Devlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. IX, ss. 234-240.

- Demir, A., İ., “İsna Aşeriyye’de İmamın Otoritesi” *Din Bilimleri Akademik Araştırma*, 2003, Sy. 3, ss. 109-125.
- Demir A., “İslam’da İslam Hakları” *Uluslararası II. Türk Hukuk Tarihi Kongresi, 13- 14 Mayıs 2016*, İstanbul, 2016, c. I, ss. 517-533.
- Demir, A. “Different Interpretations of Abū Hanīfa: the Hanafī Jurists and the Hanafī Theologians,” *Ulum Hakemli Dergi*, vol.1, no.2, pp. 259-279, 2018.
- Demircan, A., *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2015.
- Demirci, M., *Beytü’l-Hikme*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.
- Demirci, M., A., “İbnü’l-Mukaffâ’nın Risâletü’s-Sahabe Adlı Risâlesi: Takdim ve Tercüme”, *İstem Dergisi*, 2008.
- Doğan, M. *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Doğrul, Ö. R., *Dinler Tarihi*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1957.
- Dönmez, İ. K., “Maslahat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2003, c. XXVIII, ss. 79-94.
- Duman, A., *İslâm Hukukuna Göre Siyasî Fikir Hürriyeti*, (yayınlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1999.
- Duran, A., “İslâm Hukukunda Olağanüstü Yetkili Bir Mahkeme Olarak Velâyetü’l-Mezâlim (Mezâlim Mahkemeleri)” *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2015, Sy. 25, ss. 251-273.
- Durmuş, İ., “İbnü’l-Mukaffâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2000, İstanbul, c. XXI, ss. 130-134.
- Dursun D.-Altunoğlu, M., *Siyaset Bilimi*, Ankara Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, 2013.
- Dündar, M. M., “Söylem’in Dönemsel Evrimi ve Mezhepler Tarihinde Tarafsızlık Sorunu: - Ethem Ruhi Fığlalı ve Çağdaş İslâm Mezhepleri Adlı Eserine Sosyopolitik Bir Bakış”, *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1, Bahar 2022, ss. 54-65.
- Düzgün, Ş. A., “Dinin Kaynağına İlişkin Tartışmalar”, *İslâm İnanç Esasları*, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara, Grafiker Yayınları, 2013.
- Düzgün Ş. A., “De Facto Siyasal Otoriteden Meşru Siyasal İktidara: Mâtürîdî’nin Ulu’l-Emr Kavramsallaştırması, *Milel ve Nihal*, 14/1, 2017, ss. 24-35.
- Düzgün, Ş. A., “Mâtürîdî’nin Kur’ân Yorum Yöntemi” *Matürîdî’nin Düşünce Dünyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2018, s. 30-50.

- Düzgün Ş., A., “Mâtürîdî’de Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet), *Matürîdî’nin Düşünce Dünyası*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018. ss. 375-397.
- Ebû Hanife, *İmam Azamın Beş Eseri*, (El-Âlim Ve’l-Müteallim, el-Fıkhu’l-Ebsat, el-Fıkhu’l-Ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, el-Vasiyye) çev. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Ebû Zehra, *İslâm’da Siyâsî ve İtikadi Mezhepler*, çev. Şener A., Hisar Yayınları, 2011.
- Eckmann, J., “Eastern Turkic Translations of the Kuran” çev. Ural, E., “Kur’ân-ın DoğuTürkçesine Tercümeleri” Türk Dil ve Edebiyet Derneği Dergisi, XXI, 1973, ss.15-22.
- Efendioğlu, Mehmet, *Saîd b. Cübeyr b. Hişâm, Türkiye Diyanet Vakfı. İslam Ansiklopedisi*, c. XXXV, 2008, ss. 552-55.
- Ejder O., “Küreselleşme ve Medeniyetlerarası Diyalog”, *Marife Dergisi*, 2002 /2, ss. 115-132.
- Erdiç, Ş., *Ebû Hanîfe’de Din Siyaset Sosyolojik Bir Çözümleme*, Ankara Okulu, Ankara, 2019.
- Erdiç, Ş., “İslâm Siyaset Düşüncesinde Siyasal Baskı Unsuru Olarak Biat-Ebû Hanîfe Örneği” *Hitit İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2021, sy. 1, ss. 291-316
- Erdoğan M., “İbn. Mes’ud’dan Ebû Hanîfe’ye Rey Mektebi”, *İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, Kurav Yayınları, Bursa, 2005.
- Ergün N. *Maturidî Ekolün İslâm İktisadi ve Siyasî Düşüncesine Etkileri*, Marmara, Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), 2017.
- Erler A., *Te’vilâtü’l-Kur’ân’da Yaratılış Ekseninde Ahlâk Anlayışı*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyalbilimler Enstitüsü, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Konya 2021.
- Erul, B., “Zeyd b. Harise”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXXIII, 2013, ss. 320-321.
- Esen, B., “İctihadda İsabet Meselesi Bağlamında Ebû Hanîfe ve Hanefî Usulcüler Hakkında İleri Sürülen Görüşlerin Değerlendirilmesi” *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2012/19, ss. 269-298.
- Eskicioğlu, Osman, *Hukuk ve İnsan Hakları Anadolu Matbaacılık*, İzmir, 1996.
- Eş’âri, İ., *Makâlâtü’l-İslâmîyyîn ve İhtilâfû’l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetu Asriyye, Beyrut 1990,
- Eş’âri, *Makâlâtü’l-İslâmîyyîn ve İhtilâfû’l-Müsallîn*, çev. Dalkılıç M -Aydın, Ö., Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2019.

- Eş'âri, Ebû'l-Hasen, *el-İbane an Usûli'd-Diyane*, Medine 1410, çev. Kubat, M., İşrak Yayınları, İstanbul 2014.
- Ethem R. F., *Günümüz İslâm Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2010.
- Etienne de La Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, çev. Ağaoğulları, M. A., İmge Kitabevi, Ankara 1995.
- Evkuran, M., "Ortaçağ Paradigması ve Siyasal Düşüncenin Evrimi", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. II, sayı: 4, 2003, ss. 37-58,
- Evkuran, M., *Sünni Paradigmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, Ankara Okulu Yay, Ankara, 2005.
- Evkuran, Mehmet, "Siyasal Kültürümüzün Teolojik Kökenleri ve İktidar Tahayyülü", *İslâmiyât Dergisi*, 2005, c. 8, sayı: 3, ss. 27-50.
- Evkuran M., "Peygamber, Karizma ve Siyasal Otorite - Hz. Muhammed'in Liderlik Tecrübesi Üzerine Bir Analiz", *İslâmi İlimler Dergisi*, Y.1, Sy. 1, Bahar 2006, ss. 37-60.
- Evkuran, M., "Ehl-Sünnet Kelâm'ında Siyaset Anlayışı –Vücûbu'l- İmâme (Yönetimin Gerekliliği) Ekseninde Bir Değerlendirme", *Marife*, Yıl. 6, Sy.2, Güz, 2006, ss. 21-38.
- Evkuran, M., "Matüridiliğin Teolojik ve Sosyolojik Bileşenleri Üzerine – Teo-Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, Marmara Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 22 - 24 Mayıs 2009.
- Eyüp Ş., "Platon ve Fârâbî'de Aristokrasi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/1, 2010, ss. 111-130.
- Fakhry M., "İdeal Devletin Bozulması: Platon, İbn Rüşd ve İbn Haldûn", çev. Ali Kürşat Turgut, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2013, c. 13, Sy. 3, ss. 227 -238.
- Farabi, *Ebû Nasr, İlimlerin Sayımı (İhsâ'ül-ulûm)*, çev. Ateş, A., Maarif Basımevi, İstanbul, 1955.
- Farabi, *Farabi'nin Üç Eseri Mutluluğu Kazanma (Tahsilu's – Sa'ade) Platon Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974
- Fârâbî, Ebû Nasr, *es-Siyasetu'l-Medeniyye*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener, M. Ayas R., Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980.
- Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşleri)*, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987.
- Farabi, *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1990.

- Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitabu'l Mille Din üstüne*, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayınları, 2004.
- Farabi, *Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri*, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayınları, İstanbul 2018.
- Fazlur Rahman, *İslâm ve Siyasî Hareket: Dinin Emrindeki Siyaset-Islam And Political Action: Politics In The Service Of Religion*, çev. Maraş, İ., Journal Of Islam Lc Research Vol: 7, No: 2, Spring, 1994, ss.193-200.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd, "Cebriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 1993, İstanbul, c.VII, ss. 205-208
- Fığlalı, E. R. "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1985, ss. 369-377.
- Fîrûzâbâdî, M., *Kamusu'l-Muhit Tercümesi*, Mütercim Âsım Efendi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 1, 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Munkızumin-ad-dalâl* çev. Hilmi Güngör, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1960.
- Gazzâlî, *Mizânü'l Amel, Amellerin Ölçüsü* çev. Barışık, R., Kılıçaslan Yayınevi, Ankara, 1970
- Gazzâlî, *İhya-ı Ulum'd-Din*, çev. Arslan A., Arslan Yayınları, İstanbul 1973, c.1-10.
- Gazzâlî, *Kimyâ-u's-Sa'âdet*, çev. A. Faruk Meyan, Bedir Yayınları, İstanbul 1973. c.1-2.
- Gazzâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, (yöneticilere Altın Öğütler), çev. Okur, H., Semerkant Yayınları, İstanbul 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed, *İhyâ Tercüme ve Şerhi*, Yusuf Sıdkî El-Mardinî, Yayına Haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul 2015.
- Geçit M.S., "Mâverdî'nin Hilâfet Anlayışında Meşruiyet Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi*, Sy. 57, Güz, 2013, s. 326.
- Gibb, H. "Abbasilerin İlk Döneminde Yönetim ve İslâm –İslâm'ın Siyasal Çöküşü", çev. Saim Yılmaz, *Sakarya Üniv. İlahiyat, Fakültesi Dergisi*, 2001, Sy.3, ss.489-500.
- Goldziher, I., *Mezahibü't Tefsiri'l-İslâmi*, (İslâm Tefsir Ekolleri), çev. Mustafa İ., Denge, İstanbul 1997.
- Gördük, Yunus E., "Mevâlî Tabiîlerin Fikhî Ayetlere Yaklaşımı "Nâfi Mevlâ İbn Ömer" Örneği, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, Ekim, 2017, c.1, Sy. 2, ss. 242-269.

- Gufrânî A., “Maveraünnehir’de Şiiliğin Tarihi: Sâmânîlerin Çöküşünden Moğolların Gelişine Kadar (616-1219) From Slump of Samanid to Arrival of Mongols (616-1219)”, çev. Ş. Ahmetoğlu, *İğdır Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (Nisan) 2015, ss. 221-239.
- Güler, İ., “İslâm Siyasî Düşüncesinin Teo-Politik ve Tarihi Yapısal Sorunları”, *İslâm Siyasî Düşünceler Tarihi*, Savaş Yayınevi, 2018, s. 87-117.
- Günay T., “Din”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1994, c. IX, İstanbul, ss. 312-320
- Günay Ü.-Harun G., *Türklerin Dinî Tarihi*, Berikan Yayınları, Kayseri 2015.
- Güngör, H., “İslam Öncesi Türklerde Din”, *Yeni Türkiye Dergisi*, 2013, cilt: IX, sayı: 53, ss. 467-487.
- Gündüz, E., “Ebû Hanîfe İle Zeyd b. Ali Arasındaki İlmî İlişki: El- Mecnû‘u’l-Fıkhî’deki Bir Rivayet Bağlamında Bir İnceleme” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 35, 2020, ss. 429-454.
- Güneş, A. “Sosyolojik Olarak Din ve Toplum İlişkileri”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Elazığ, 2014, c. 24, Sy.1, s. 153-164.
- Güney, E., *Antik Çağ Türkiye Kentleri*, Bilgi Yayınları, İstanbul, 1999.
- Güriz, A., *Teorik Açından Mülkiyet Sorunu*, Siyasal Kitabevi, 2018.
- Hadi, S., - Tuz, S., “Din ve Şariat Sorunsalı Üzerine Bir Tahlil”, *Universal Journal of Theology*, 2017, 2 /4, ss. 302-310.
- Hafız, M., “Platon’da ve Farabi’de Demokrasi Eleştirisi”, *Yeditepe’de Felsefe Dergisi*, 2007, ss.137-174
- Hakyemez, C., “İtikadi Mezheplerin Görüşlerini Hadislerle Temellendirme Gayretleri”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. II, sayı: 4, ss. 59-88.
- Halis Ç., “Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyeti Meşruiyetin İktidarı” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, c. 58, Sy.3, ss. 62-88.
- Hallaq, W. B. *An Introduction To Islamic Law*, Cambridge University Press 2009.
- Hammond, Robert, *Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, Terc. Üluğ Nutku, Gülnihal Küken. Alfa Yayınları, Bursa 2001.
- Hamidullah, M., *İslâm ’da Devlet İdaresi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1963.
- Hamidullah, M., *İslâm Hukuk Etüdleri*, Birr Yayınları, İstanbul, 1984.
- Hanifi Ö., *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, Marmara Ünivesitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1993.
- Hartmut, S., “Sümer Dini”, çev. Mehmet Turhan Özdemir, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1971, c. XIX, Sy. 1, ss. 197-217.

- Hasan İ., “Fatimiler”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, Çağ Yayınları*, İstanbul 1988, c. 1-14
- Hatalmış A., “İslâm’ın İlk Dönemlerinde İdârî Hayatta Köle ve Mevali”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Adana, c. 13, Sy. 2, ss. 151-171.
- Hatiboğlu, Mehmet Said, *Hilafetin Kureyşliliği; İslâm’da İlk Siyasî Kavmiyetçilik*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2005.
- Hatiboğlu, M. S., *Siyasî İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, OttoYayınları, Ankara, 2016.
- Hemedânî, Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, Mısır, Vezâretü’s-Sakâfeve’l-İrşâd al-Kûmî, 1962., (TürkTarih Kütüphanesi)
- Hemedânî, Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, tahk. Abdülkerim Osman, Ahmed b. Hüseyin b. Ebî Hâşim, ta’lik. Kahire, Mektebetü Vehbe, 2006.
- Hemedânî, Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, ed., Yurdagür Metin, çev. Çelebi İlyas, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı İstanbul, 2013.
- Hitti P. K., *İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1989.
- Hizmetli, S., “İtikâdî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimâî Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, c. XXVI, ss. 654-680.
- Hizmetli, S., “Tarihi Rivayetlere Göre Hz. Osman’ın Öldürülmesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVII, ss. 149-176.
- Hodgson, Marshall G.S. *İslâmın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, çev. Karabaşoğlu M., İz Yayınları İstanbul 1995.
- Hornung, E., *Mısır Tarihi*, çev. Zehra Aksu Yılmaz, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2004.
- Houari T., *Ortaçağ’da İslâm ve Seyahat: Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*, çev. İsmail Berktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004.
- Huncan Ö. S. “Türk Hakanlığı (Karahanlılar)ın Dinî Siyaseti’nde Mâtürîdî Âlimlerin Rolü”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık 2016, c. 18, ss. 377-393.
- Hurç, R., “Ekonomik ve Toplumsal Sorunları Çözmede Dinin Rölü”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, Sy., 8, ss.75-100.
- Huvvârî, *Tefsiru Kitâbillâhi’l-Azîz*, tahkik el-Hâcc Şerîf, Lübnan 1990.
- Huzâ î, T., *El-vasiyyefî’l-Âdâbi’d-Dîniyye ve’s-Siyâseti’s-Şer’iyye*, haz. Kavak Ö., Siyasî Nasihatname, Klasik Yayınları, 2012.
- Hüseyin, Atay, “Ehl-i Sünnet ve Şia”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, Ankara 1983.

- Iggers, G. G., *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme*, çev. Güven, G. Ç., Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2007.
- İbnu'l Abidin M., *Reddu'l-Muhtar Ale'd Durri'l-Muhtar Şerhu Tenviri'l-Ebsar*, 1984.
- İbnu'l Ebî Şeybe, *Musannef*, tahkik Abdülhalik el Afgani- Muhtar Ahmet Nedvi, el-Fârûku'l-Hâdise, Kahire 2008.
- İbnu'l Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, *el-Kâmil fî't-Tarih*, el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1883.
- İbnu'l Esir, *el Kamil Fit-Tarih*, çev. M.Beşir Eryarsoy, Bahar Yayınları İstanbul 1991.
- İbnu'l Esir, *Üsdü'l-Gabe fî Ma'rifeti's-Sahabe* thk. Halil Me'mun Şiha Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1997.
- İbnu'l Hacer, el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb, et-Tab'atül-ulâ*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ,1988.
- İbnu'l Hacer, *Fethu'l-Bârî, Muhtasar fethü'l-bârî*, çev. Halil, Aldemir- İbrahim Tüfekçi, Polen Yayınları, İstanbul 2016.
- İbnu'l Haldun A., *Mukaddimetü ibn Haldun*, I-III, çev. Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Bakan Yayınları, İstanbul 1996.
- İbnu'l Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Mektebetü Dâru't Taberiyye, tahkik Ahmet Muhammed Şâkir, Rıyad 1995, c. I-VI.
- İbnu'l Hazm, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2017.
- İbnu'l Hibbân, E., *es-Sikât*, Dâîratü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, Haydarâbâd, 1973.
- İbnu'l Hümâm, Kemâleddîn, *Kitâbu'l-Müsâyere*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1979.
- İbnu'l Kesir, İsmail b. Ömer, *el-Bidaye ve'n-nihaye*, Ahmed Cad, tahkik. Kahire, Dârü'l-Hadis, 2006.
- İbnu'l Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, tahkik Yusuf Ali Tavi, Daru Sadır, 1908.
- İbnu'l Kuteybe, *el-İmâmeve's-Siyâse*, çev. Saylık, C., Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- İbnu'l Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed, *Lisânü'l 'Arab*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- İbnu'l-Mukaffa, *İslâm Siyaset Uslûbu*, çev. Vecdi Akyüz, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2018.
- İbnu'l Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, tahkik Ali M. Ö., çev. Heyet, Siyer Yayınları, Mektebetü'l-Hanci, Mısır 2001,
- İmamoğlu, Abdullah T. - Öztürk, Ö. "İslam Siyaset Düşüncesi Açısından Zıllullâh Hadisi ve İşârî Yorumları", *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2023, sayı: 12, ss. 52-78.

- İsfahânî, R., *el-Müfredatu el-fazi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davudi, Daru'l-Kalem, Dimeşk, 2009.
- İşcan, Mehmet Z., "Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebû Hanife Örneği", *Ekev Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2004, cilt: VIII, sy. 20, s. 59-78
- İşcan, Mehmet Z., "İslâm Düşüncesinin Entelektüel Temellerinin Yeniden Yorumlanmasında Maturidi'nin Katkısı" *Ekev Akademi Dergisi*, Kış 2008, sy: 34 s. 21, ss. 1 -22.
- İşcan, Mehmet Zeki, "Siyasal İslâm'ın Tarihçesi Üzerine" *Orta Asya'da Temsilden Fobiye*, Ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, Ankara-Türkistan, 2012, c. 1, s. 345.
- Julius W., *İslâmiyet'in İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan, Ankara, 1989.
- Kâdi Abdulcebbar K., *Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, tahkik Fuad Seyyid, Tunus 1986.
- Kâdi Abdülcebbar, Mu'tezile'nin Beş İlkesi: Şerhu'l-Usûl'il-Hamse, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013, c. I-II.
- Kâdi Abdülcebbar, *Nedensellik Kitabı (Kitâbü't-Tevlîd min Kitâbi'l-Muğni)*, çev. Osman Demir, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Mâtürîdîlik İlişkisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı (İslâm Mezhepleri Tarihi) Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2011.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Mâtürîdîlik İlişkisi*, Ankara, Ankara OkuluYayınları, 2013.
- Kapani, M., *Politika Bilimine Giriş*, Serbest Akademi Basım, Ankara 2019.
- Kara, N., *Kur'ân'a göre Hz. Musa, Firavun ve Yahudiler*, Seha Neşriyat, İstanbul 1991.
- Kara S., *Selçukluların Dini Serüveni, Türkiye'nin Dini Yapısının Tarihsel Arka Planı*, ŞemaYayınları, İstanbul 2006.
- Kara, S., "İslâm Tarihinde İlk Zihniyet Sapması: Emevîler Döneminde Otoritenin Dünyevileştirilmesi" *İstem*, Yıl:4, Sayı:8, 2006, ss. 145-170.
- Karadaş C., "Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci", <http://www.usuldergisi.com/img/> Erişim Tarihi: 21.03.2023, ss. 58-100.
- Karadüz, E., "Anlam ve Kavram İlişkisi" *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Dergisi*, c. 3, sy. 1, s. 52-57.
- Kaşgarlı M., *Divanu Lugati't-Türk*, çev. Besim Atalay, Türk Dil Kurumu Yayını, 521, Ankara, 1985.
- Kaşifu'l ğita, *Ca'feri, Mezhebi ve Esaslar*, çev. A. Baki Gölpınarlı, Zaman Yayınları, 1979.

- Kazanç, F. K., *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesinin Bir Çözümlemesi (Tahlili)*, (yayınlanmamış doktora tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1999.
- Kazanç, F. K., “Eş‘âri Kelamında Siyasal Otorite Kavramı” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi IV*, Sy. 1, 2004, ss. 149-188.
- Kazanç Fethi Kerim, “Matürîdî’nin Ahlak Kuramı”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Eki-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, Derleyen Recep Alpyağıl, İz Yayınları, İstanbul, 2016.
- Keleş, A., “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İncele”, *Marife*, yıl. 5, sayı. 3, Kış 2005, ss. 25- 45.
- Kempski, J.v. *Siyaset Felsefesi, Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Özlem, D., Ara Yayıncılık, İstanbul 1990.
- Kevseri M. Z., *Te’nîbul Hatîb* (Hatîb el-Bağdadi’nin İmam-ı A’zam Ebû Hanîfe Hakkında Naklettiği Yalan ve İftiralara Reddiye), çev. Süleyman Tekin, Tahkik, Yayınları, 2020.
- Kılıç Y- Ay Ş., “Eski Mezopotamya’da Siyasî Örgütlenmede Din Olgusu”, *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 8/5 Spring 2013, ss. 387-403.
- Kırbaçoğlu, H., “Allah’ın Kelamı Olması Açısından Kur’ân’ın Mahiyeti” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, c. 28, sy.1-4, ss. 427-445.
- Kıyasettin K., “İmam Mâtürîdî’nin Mutezile Algısı”, *Milel ve Nihal*, 7 /2, 2010, ss. 241-276.
- Kitapçı, Z., “Hadislerde Türk ve Türklük (II)”, *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, Sy. 8, Ekim 1985, ss. 29-37.
- Knysh A., “Ortaçağ İslâm’ında “Orthodoxy” ve “Heresy”: Yeni Bir Yaklaşım Denemesi”, çev. Kalaycı, M. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2004, c. XLV, ss. 285-305.
- Koca, S., “Eski Türklerde Devlet Geleneği ve Teşkilatı” *Türkler*, c. 2, *Yeni Türkiye Yayınları*, 2002, ss. 823-844.
- Koç, İ., *Haşviyye Fırkası*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Isparta, 2015.
- Koçar, M., “Dini Otorite Bağlamında Gazzali’de İmamet ve Siyasal Egemenlik Sorunu” *Dini Araştırmalar*, 2004, cilt: VI, s.182. ss. 173-182.
- Koçar M., *Mâtürîdî’de Allah-Alem ilişkisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2004.
- Koçoğlu, K., “Mâtürîdiyyenin Temel Kaynaklarında Râfıza ve Râfızî Fırkalar” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Erzurum*, 2012, Sy. 38, ss. 216-248.

- Koşum, A., “Osmanlı Örfi Hukukunun İslâm Hukukundaki Temelleri”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVII, sy. 17, Haziran 2004, ss.146-160.
- Korkmaz, S., *İmam Mâtûrîdî ve Mezhep Eleştirileri*, İz Yayınları, İstanbul, 2021.
- Köksal M. A., *Peygamberler Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 2, 1992.
- Köprülü, Fuat-Barthold W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1977.
- Köse S., “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, s.y. 7, Nisan 2006, ss. 13-50.
- Köse, Hızır M., “İslâm Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c.14, Sy. 27, 2009, 2, ss. 1-19.
- Köse, M., “Abbasilerin Dini/Siyasî Meşruiyet Arayışları ve Tarihin Tahrifi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (Aralık 2020), ss.133-165.
- Köymen M. A., *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1991-1993.
- Kuegelgen A.-Müminov A., “Mâtûrîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4./10. Asır)”. sad. Sönmez Kutlu, *İmam Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara, OttoYayınları, 2016, ss. 279–290.
- Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim b. Hâşim, “Şeyh Saduk”, *Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh, Risâletü'l İ'tikadâtı'l-İmâmiyye (Şii İmamîyye'nin İnanç Esasları)*, çev. Fıglalı E. R., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978.
- Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim b. Hâşim, *Tefsîru Kummî*, tahkik; heyet, Beyrut 1991.
- Kurban Nur Ahmet, “Mevâlî Müfessirlerin Kur'ân Tefsirinin Oluşumuna Katkıları ve OnlaraYöneltilen Eleştiriler.” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c.4 Sy. 16 / 4, 2011,ss.259-273.
- Kurt, H., *Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci (Buhara Örneği)*, Fecr Yayınları,1998.
- Kutlu, S., “Salim b. Zekvan'ın Sire Adlı Eserindeki Mürcile ile ilgili Kısımın Tercümesi”, c. X/XXV,1996, ss. 466-475.
- Kutlu S., *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler (Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi)*, Kitabiyât, Ankara 2000.
- Kutlu, Sönmez *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Ankara, 2000.
- Kutlu S., “Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları” *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/I, Sy. 19, ss. 168-210

- Kutlu, S., “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Mezhebî Arka Planı”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 2003, ss. 119–146.
- Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî” İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, Haz. Sönmez Kutlu, *Kitâbiyât*, Ankara 2003.
- Kutlu, S., (ed.), *İmam Mâturidî ve Mâturidilik (Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâtürîdîlik Mezhebi)*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2003.
- Kutlu, S., “İmam Mâtürîdî’ye Göre Diyanet-Siyaset Ayrımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi”, *İslâmiyât, [Ümmet Üzerine Özel Sayısı]*, c. 8, S. 2, Ankara, 2005, ss. 55-70.
- Kutlu S., “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, *İslâmi İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi I*, İstanbul, 2005, ss. 391-440
- Kutlu S., *Mezhepler Tarihine Giriş*, Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, İstanbul 2008.
- Kutlu, S., *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yayınları, Ankara, 2016.
- Kutlu S., “Ebû Mansûr Maturidî ve Mâtürîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, Ankara 2017.
- Kutlu, Sönmez, “Cumhuriyet Döneminde Mezhepler Tarihi Yazıcılığı”, *Yeni Metodoloji Arayışları ve Sorunları Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 15, sy. 29, 2017, ss. 9-37.
- Kutluboğa, Z. K. *Tâcü’t-Terâcim*, nşr. İbrâhim Sâlih, Beyrut, 1992.
- Kutluer, İ., “İbnü’l-Mukaffa”, *TDV. İslam Ansiklopedisi*, 2000, c.21,ss.134-137.
- Lewis B., *İslam’ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar, Kayseri 1992.
- Lewis, B., *Ortadoğu-İkibin yıllık Ortadoğu Tarihi*, çev. Selen Y. Kölay, Arkadaş Yayınevi, 2003.
- Lewis, Bernard, *Faith and Power, Religion and Politics in the Middle East*, Oxford University, Press, 2010.
- Lindholm C., *The Islamic Middle East (İslâmi OrtadoğuTarihsel Antropoloji)*, çev. Balkı Ş., İmge Kitapevi, Ankara, 2004.
- Lipson, L., *Politika Biliminin Temel Sorunları Siyasal Bilime Giriş*, çev. Karamustafaoğlu T. Sevinç Matbaası, 1973.
- Lüheybi Harbi, A., *el-Matüridiyye*, Dirâse ve Takvîm, Daru’s Sumay’i, Riyad, 2000
- Madelung, W., “The Early Murji’a Khurasanand Transoxaniaand the Spread of Hanafism”, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London 1985, ss. 94-101.

- Madelung Von W, “*Horasan ve Maverâünnehir’de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı*”, çev. Kutlu, S., *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 33, Sy. 1, 1994, ss. 239-247.
- Madelung, W., “*Horasan ve Mâverâünnehir’de ilk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı*”, çev. Kutlu S., *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez. Kutlu, Otto, Ankara, 2003.
- Maden G., *Mâtürîdî Tefsirinde Makâsîdî Yorum*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2023.
- Makdisî, el-Beşşarî, *Ahsenü’t-Takasim fi Ma’rifeti’lEkalim*, nşr. M.J. De Goeje, E.J. Brill, 2015.
- Makrîzî, *el-Hutatü’l Makriziyye*, Kahire, Matbaatü’n-Nîl, h. 1324/1906
- Ma’mer b. Raşid, *el-Cami’*, tahkik Hâbibu’r-Raḥman el-‘A’zamî, Pakistan 1403H, XI, 58.
- Mardin, Ş., *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları İstanbul, 2011.
- Mardin, Ş., *İslâmcılık, Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.
- Mardin, Ş., “2000’e Doğru Kültür ve Din”, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, *Makaleler 3*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.
- Matûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansur *Kitâbü’t- Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara, 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mansur, *Te’vilâtül-Kur’ân*,
— c. I, çev. Bekir Topaloglu, 2015.
— c. II çev. Bekir Topaloglu-Kemal Sandıkçı, 2015.
— c. III, çev. Yunus Vehbi Yavuz, 2016
— c. IV-V, çev. S. Kemal Sandıkçı, 2016.
— c. VI, çev. Fadıl Ayğan, 2017.
— c. VII, çev. S. Kemal Sandıkçı, 2017.
— c. VIII, çev. Yunus Vehbi Yavuz, 2018.
— c. VIII, çev. İbrahim Tüfekci, 2018.
— c. X, çev. Mehmet Erdoğan, 2018.
— c. XI, çev. Fadıl Ayğan, 2018.
— c. XII-XIII-XIII-XV, çev. S. Kemal Sandıkçı, 2018, 2019.
— c. XVI, çev. İbrahim Tüfekçi, 2019.
— c. XVII, çev. Mehmet Erdoğan- Bekir Topaloglu, 2019, Edt. Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Neşriyat, İstanbul, c. I-XVII.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mansur, *Te’vilâtül-Kur’ân*,
— c. I-II, thk. Ahmet Vanlıoğlu, 2005.

- c. III-IV, thk. Muhammet Boynukalın, 2005.
- c. V-VI, thk. Ertuğrul Boynukalın, 2006.
- c. VII, thk. Hatice Boynukalın, 2006.
- c. VIII, thk. Halil İbrahim Kaçar, 2006.
- c. VIII, thk. Murat Sülün, 2007.
- c. X, thk. Halil İbrahim Kaçar, 2007.
- c. XI, thk. Ali Haydar Ulusoy, 2008.
- c. XII, thk. Mustafa Yavuz, 2008.
- c. XIII, thk. Mustafa Bedir, 2008.
- c. XIII-XV, thk. Muhammed Masum Vanlıoğlu, 2009.
- c. XVI, thk. Abdullah Başak, Muhammed Masum Vanlıoğlu, 2010.
- c. XVII, thk. Ahmet Vanlıoğlu, 2010, Müracaat Bekir Topaloğlu, Mizan, İstanbul, c. I-XVII.

- Mankan, V.- Türkoğlu, G., “İslam Âlimlerinin Düşünceleri Ekseninde “İslam Devleti” Anlayışı”, *İktisadi ve İdari Yaklaşımlar Dergisi*, 2020 c. 2, ss. 202-222.
- Mâverdi E., *Dürerü's-Sülûk Fî Siyâseti'l-Mülûk* (Mâverdi'nin Siyâsetnâmesi), haz. Arı, A., Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 125, İstanbul 2019.
- Maverdi, A., *El-Ahkamü's Sultaniye*, (İslâm'da Devlet ve Hilafet Hukuku), çev. Şafak, A., Ankara, Bedir Yayınevi, 1994.
- Mâverdi, *KitâbuTeshîli'n-Nazar ve Ta'cili'z-Zafer fî Ahlâki'l-Melik ve Siyâseti'l-Mulk*, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân, *Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye*, 1981.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî, *Kitabü't-Tenbih ve'l-İrşad (Coğrafya ve Tarih)* çev. Ramazan Şeşen, Bilge Yayınları, 2018.
- Menekşe Ö., “İslâm Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı, Maverdi ve Nizamül Mülk Örneği”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/2, Nisan 2005, ss. 193-211.
- Menekşe, Ö., “Ehl-i Sünnet Düşüncesinde Devlet Anlayışı: Mâverdi Örneği”, *Marife: Dinî Araştırmalar Dergisi*, 2005, c.V, sy. 3, ss. 135-147.
- Mengüşoğlu T., *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.
- Mengüşoğlu T., *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1992.
- Mevdudî, Ebû'l-Ala, *Tefhimu'l-Kur'ân*, İnsan Yayınları, İstanbul 1987.
- Mevsili, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud, *el-İhtiyar Şerhi'l-Muhtar fî'l-Fıkhi'l-Hanefî*, çev. Mehmet Keskin, Yayınları, İstanbul 2005.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyar li ta'lîli'l-Muhtâr*, İstanbul 1980, c. II, s. 140.
- Mısır, Dâru'l-Maârîf, 1947-1949.

- Mike Riley, Power, *Politics and Voting Behavior: Introduction to the Sociology of Politics* Harvester Wheat sheaf, London, 1988.
- Mircea, E., *Eski Mısır'da Dinsel Düşünceler ve Siyasî Krizler. Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I.*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000.
- Mukaddesi, Muhammed b. Ahmed, *İslâm Coğrafyası (Ahseñ-t-Takasim)*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2015.
- Mümtaz A., *İslâmî Siyaset Teorisi ve Sorunlar*, çev. Halim Sırçalı, Ekin Yayınları, 1997.
- Nadim, M., *Din Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Ankara, Seba Yayınları, 2000.
- Nasır N., “Sasani İmparatorluğunun Devlet Üzerine Bir İnceleme”, *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Güz, 2001, Sy. 5, ss. 67-86.
- Nerşâhî, E., *Târîhu Buhârâ*, thk., Emin Abdilmecid Bedevî-Nasrullah Mübeşşir et-Tırazî, çev. Göksu E., Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'in, *Kitabü'r-Reddale'l-Bida'*, nşr. Marie Bernand, Annales Islamologiques, sy. 16, 1980.
- Nesefî, E., *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Din*, tahkik Hüseyin Atay, c. I, 1993,
- Nesefî, E., *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Din*, tahkik Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, c. 2, Ankara 2003.
- Nesefî, E. *Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2020.
- Nevbahtî, Hasan b. Muhammed, *Fıraku'ş-Şia*, çev. Hasan Onat-Sabri Hizmetli-Sönmez Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Ocak, A., *Selçukluların Dinî Siyaseti*, Tatav Yayınları, İstanbul, 2002.
- Okumuş, E., *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003.
- Okumuş, E., “Din-Devlet İlişkilerine Meşruiyet Kavramı Etrafında Bir Yaklaşım”, *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi*, 1, sayı. 3, ss. 7-29.
- Okur, Kâşif Hamdi, “İslam Hukuku Açısından Toplum Hukuk İlişkisi”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), ss.7-46.
- Okuyucu N.,- Tiryaki, Z., *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs (Beden ve Ruh Sağlığı)*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2012,
- Olgun F., “İslâm Kaynaklar Işığında Platon”, <https://dergipark.org.tr/download/article-file/14546>, Erişim Tarihi: 03.02.2023.
- Onat, H., “Şii İmamet Nazariyesi (Kuleyni, Kummi ve Tusî'nin Görüşleri Çerçevesinde)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, c. 32, ss. 89-110
- Onat H., *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Endülüs, Ankara 1993.

- Onat, H., “Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kuran’ın Rolü”, I. Kur’ân Sempozyumu Tebliğler Müzakereler, *Bilgi Vakfı Yayınları*, Ankara 1994, ss. 415-439.
- Onat, Hasan, “Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)”, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, c. 36, ss. 79-118
- Onat, H. “Türkiye’de İslâm Mezhepleri Tarihi’nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fırlalı’nın Yeri”, *Ethem Ruhi Fırlalı’ya Armağan*, Ankara 2002, ss. 236-254.
- Onat H., *Türkiye’de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003.
- Onat, H., “Din-Mezhep İlişkisi ve İslâm Ortak Paydası Bilinci”, *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed.: Onat, H. – Kutlu, S., *Grafiker Yayınları*, Ankara 2012.
- Onay, H., İslâm Felsefesinin Oluşum Sürecinde İskenderiye Akademisinin Rolü”, *e-Journal of New World Sciences Academy*, 2011, c. 6, S.2, 2011, s. 224-233;
- Onat, H., “Özgürlük Bağlamında Din Anlayışındaki Farklılaşmalar ve Mezhepler”, *İslâmî Araştırmaları Dergisi*, 29 (2), ss. 169-92
- Oral, O., “Kelâmî Düşüncede Hâricî Zihniyeti ve Halifeye İtaat Sorunu”, *İslâmî Araştırmaları Dergisi*, 2017, 28 (2), ss. 168-184.
- Oral, O., “Mâtürîdî’de Din-Siyâset İlişkileri ve Yönetim İlkeleri”, *I. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Kitabı*, 2018, ss. 926-960.
- Oral, O., “Mâtürîdî’de Adâlet’in Psiko Sosyal İşlevi”, *International Social Sciences Studies Journal*, 2019, c. 5, s. 49.
- Orhan K., Tefsir İlminde Te’vilin Yeri ve Önemi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (yayınlanmamış doktora tezi), 1975.
- Ömer, F.- Ömer A., *The Doctrines of Mâtürîdî te School with Special Reterenceto as-Sawiid al-A’zam of Hâkim as-Samarkandi*, Universty of Edinburgh, 1974.
- Önal R., “İmam Mâtürîdî Teolojisinden Semantik Analizler: ‘Din ve Şeriat ve Hak Din ve İslâm’ Kavramları Örneği,” *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, Sy.1, Haziran 2015 ss. 61-78.
- Öğük, E., *Mâtürîdî’nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2020.
- Önkâl, Ahmet “Hazrec (Benî Hazrec)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1998, İstanbul, XVII, ss. 143-144
- Öz Ş., “İslâm Siyaset Geleneğinde Bir Şaz”, *İstem*, S.11, Konya 2008, ss.79-91.
- Öz, M., “Mabed el-Cühenî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXVII, 2004, ss. 281-282.

- Özağşar, M. E., *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999.
- Özaydın, A., *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1990.
- Özcan Hanifi “Mâtürîdî’ye Göre İman-İslam-İhsan ve Küfür İlişkisi” *Diyanet İlmi Dergisi*, (Temmuz-Agustos-Eylül) 1993, c. XXVIII, sy. 3, ss. 85-100.
- Özcan, H., *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1993.
- Özcan H., *Mâtürîdî’de Dînî Çoğulculuk*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.
- Özdemir-M., Erşahin S., “İslâm Tarihi Araştırmalarında Yöntemle İlgili Bazı Mülâhazalar”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usul Mes’eleleri II*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.
- Özdemir, M., “Mâtürîdî’nin Kötülük Problemine Yaklaşımı” *Matürîdî’nin Düşünce Dünyası* / editör: Şaban Ali Düzgün, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018, s. 409-458
- Özdeş, T., “Mâtürîdî’nin Din ve Şeriat Anlayışı”, *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Sempozyumu*, İstanbul, 2012, ss. 123-137.
- Özel, A., “Müste’men”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2006, c.XXXII, ss.142-143.
- Özen, Şükrü “IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir’de Ehl-i sünnet – Mutezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”, *İslâmî Araştırmaları Dergisi*, Sy 9, 2003, ss. 49-85.
- Özen, Ş., “Mâtürîdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2003, XXVIII, ss. 159-165.
- Özen, Ş., Yeterince Tanınmayan Bir İmam, Mâtürîdî, *Marife*, yıl. 5, sayı. 3, Kış- 2005, ss. 411 – 423
- Özen Ş., “Mâtürîdî ve Siyaset: Hilafetin Kureyşîliği Meselesi”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 22-24 Mayıs 2009, ss. 524-548.
- Özer S., “Söylem Çözümlemesi ve Rivayetlerin Anlaşılmasına Yönelik Katkıları”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2007, c. 20, sy. 1, Kış, s. 56, ss. 40-57.
- Özkuyumcu, N. “Hâris b. Süreyc” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi İslâm 1997*, İstanbul, c. 16.
- Öztürk, M., *Mevâlînin Hadis Rivâyetindeki Yeri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayınlanmamış doktora tezi), İstanbul 2002.

- Öztürk, Mustafa B., “Te’vîlâtü’l-Kur’ân’da Mâtürîdî’nin Felsefe Algısı”, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi*, 22/1 (Haziran 2022), ss. 67-90.
- Öztürk, R., “Kasım b. İbrahim er-Ressi’nin Kelami Yöntemi ve Tanrı Anlayışı”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2011, cilt: VI, sayı: 1, Zeydiyye sayısı, s. 145-176.
- Pamukçu, E., *Bağdat’ta İlk Türkler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1994.
- Parlak, N. K., *İmam Mâtürîdî’nin Siyaset Anlayışının Mâtürîdî Çevre Üzerindeki Etkileri (11. Ve 12. Yy. Mâtürîdî Âlimler Bağlamında)* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2021.
- Pekcan, Ali “Makâsîd Teorisinin Temel Parametreleri” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 3, 2004, s. 113-142.
- Pezdevî, Ebû’l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul 1998.
- Pısdıl, Emre, “Kültürel İktidar Tartışmalarında Dini Meşruiyet”, *Din Sosyolojisi Araştırmalar*, 2/3 (Ekim/October 2022), ss.102-116.
- Platon, *Devlet*, çev. Eyüboğlu S.– Cimcoz M. A, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2004.
- Platon, *Yasalar*, çev. Şentuna C.– Babür S., KabcacıYayınevi, İstanbul 2007.
- Platon, *Diyaloglar*, çev. Aktürel T. – Anday M. C. – Cemgil A.– Ünlü T. – Gökçöl T. – Gökberk M. – Soykan Ö. N., Remzi Kitabevi, İstanbul 2010.
- Rayyıs, Z., *İslam’da Siyasî Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış, Nehir Yayınları, İstanbul, 1995.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. Suat Yıldırım-Lütfullah Cebeci, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988, c. I-XXIII
- Richard N. F., “The Samanids”, *The Cambridge History of Iran*, Cambridge University Press, 1975: IV, ss. 136-162.
- Rousseau Jean. J. ,*Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
- Roy, O., *İslâm’a Karşı Laiklik*, Agora Kitaplığı, İstanbul 2010.
- Rylands, A. M., *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the John Rylands, Library* Manchester, Manchester 1934.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2020.
- Sakallı, T., “Hadislerde Türk Mefhumu ve Rivâyetlerde Çağrıştırdığı Zihniyet Analizi”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu*, Isparta, 31 Mayıs - 1 Haziran 2007 ss. 227-241.

- Sarıbulak, Zekerya, *Ebû Hanife'den Matürîdî'ye Hanefî İtikadının Gelişim Süreci*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayınlanmamış doktora tezi), Van 2019.
- Sarıçam, İ. *İslam Öncesinden Abbasilere Kadar Emevî-Haşimî İlişkileri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2022,
- Sarıkaya, M.S., “Ehl-i Sünnet’in Devlet Telakkisinde İki Mesele: İdarî Sistem, Devlet Reisine İtaat”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, Sy., 4, ss. 11-34.
- Sarıkaya, Saffet “Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde İslam Mezhepleri Tarihi Eğitimi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 2000, s. 73-82,
- Sarıkaya, M. Saffet “Mâtürîdî’nin Din Anlayışında Hoşgörü,” e-makâlât Mezhep Araştırmaları, 2010, 2/147-150, III, ss. 145-164
- Sarıkaya M. Saffet, “Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mezheplerin ve Tarikatların Yeri,” *Yeni Türkiye Dergisi*, 2016, cilt: XXII, sayı: 82, ss. 637-650.
- Saruhan, Müfit Selim, “İnsan Haklarının Güvencesi Olarak Kur’ân’da İnanç Özgürlüğünün Temel İlkeleri”, *İnsan Hakları ve Din Sempozyum, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları 15-17 Mayıs 2009* ss. 53-67.
- Schacht, J., *An Introduction To Islamic Law*, Oxford 1982.
- Schacht, J., *İslâm Hukukuna Giriş*, çev., Dağ M., Şener A., Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1986.
- Semerkandî, Alâuddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, Carullah, no; 229, Süleymaniye Yazma Eserle Kütüphanesi, 179, v. 1b.
- Semerkandî, el-Hüseynî, *el-Mültekatfî’l-Fetave’l-Hanefiyye* (nşr. Mahmud Nassar, Seyyid Yusuf Ahmed), 2000.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-usû’l Serahsi*, tahkîk ve ta’lik. Refik el-Acem, Beyrut, Dâru’l-Ma’rife, 1997.
- Sevin, V., *Anadolu Arkeolojisi*, Der Yayınları, İstanbul 1997.
- Sinanoğlu, A., “İmam Mâtürîdî’nin Düşüncesinde İnsan Hürriyeti Sorunu” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016/2, c. 15, sayı: 30, ss. 249-267.
- Solmaz, Y., “Hilâfet Yönetim Sisteminde Halifenin Göreve Gelmesinde Seçimin Yeri – Ehlü’l-Hall ve’l-Akd Modeli” *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2022, sayı: 37, ss. 145-169.
- Soner Ö., Hunkan, *Türk Hakanlığı (Karahanlılar)*, IQ Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2011.
- Soysaldı, M., “Toshihiko Izutsu ve Semantik Anlayışı”, *İslamî Araştırmalar*, c. 18, Sayı: 1, 2005, 61- 75.
- Soyupek H., “Abdullah b. Tâhir’in Şiir ve Şarkıları”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, ss. 7- 25.

- Söylemez M. M., *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Subaşı, N., “Kur’ân’da Sosyal Konulara Giriş”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, c. 6, Sy. 2, Ankara1992, ss.143-147.
- Sunar C., “Din nedir?”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. X, 1963, ss. 640-669.
- Sümer, F., “*Dihkan*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c. IX, ss. 290-291.
- Süt, Abdulnasır, “İslâm Düşüncesinde Muhalefet”, *Milel ve Nihal*, 15/2, 2018, ss. 60-83.
- Süleyman K., “Harem Bölgesine Girişin Yasaklanması Meselesi (Tevbe 28. Ayetin Anlamı Bağlamında)”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2015, c.15, Yıl:15, Sy.2, 15, ss. 307-332.
- Şahin, H., *Mâtürîdî’ye Göre Din*, Yeni Matbaa, Kayseri, 1987.
- Şahin, H., “Radikalleşmenin Meşruiyet Payandası Olarak Tekfirci Söylem: IŞİD Örneği”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16, 2022, ss. 49-75.
- Şahin, S., “İslâm Kamu Hukukunda Devlet Başkanının Belirlenmesi” *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Ocak/January 2023), ss. 20-52
- Şamil Ö., “Osmanlılarda ve Hıristiyan Batı’da Siyasî Otoritenin Meşruiyetinin Kaynağı Olarak Tanrı”, *Eskiyeni Dergisi* 19, 2010, s. 32-33.
- Şaşa, M., “İmam Mâtürîdî’nin Siyaset Anlayışında Öne Çıkan Yönetim İlkeleri”, *Mezhep e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11, sy. 2, Aralık, 2018, ss. 309-344.
- Şehristânî, Abdülkerim b. A., *el-Milel ve’n-Nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, 2. baskı, Beyrut, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992.
- Şehristânî, Abdülkerim b. A., *Nihâyetü’l-İkdâm fî İlmi’l Kelâm*, tahkik. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Şehristânî, Abdülkerim b. A., *İslâm Mezhepleri: el-Milel ve’n-Nihâl*, çev. Mustafa Öz, *Ensar neşriyat*, İstanbul, 2005.
- Şekeroğlu, S., *Mâtürîdî’de Ahlak Problemi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yayınlanmamış doktora tezi) İzmir, 2007. s. 154, 156.
- Şekeroğlu, S., “Matüridi’de Hikmet-Ahlak İlişkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41 (Haziran 2019), ss.v135-150
- Şenel A., *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarih öncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, Bilim Sanat Yayınları, Ankara 1996.
- Şener, M., “Ebû Mutî’ el-Belhî”, 1994, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 10, ss. 194-195.

- Şerafeddin, M., “Selçuklular Devrinde Mezahib”, *Türkiyat Mecmuası* 1925.
- Şeşen R., *Onuncu Asırda Türkistanda bir İslâm Seyyahı İbn Fazlan Seyahatnamesi*, Bedir, 1975.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rif, 1997.
- Şık, A., “Eş'âri'nin Mu'tezile'den Ayrılmasının Nedenleri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4, Sy. I, Ocak-Haziran 2004, ss. 291-294.
- Şimşirgil, Ahmet – Buğra, Ekrem Ahmed, *Cevdet Paşa ve Mecelle*, İkinci Ktb Yayınları, İstanbul 2008.
- Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, Amman, Dâru'l-Fikr, 1999, c.IV, s.26.
- Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Riyad, Dâru'l-hayî't-Türâsi'l-Arabi, Mektebetü Rüşd, 1984.
- Taberî, Ebû Câ'fer Muhammed b. Cerir, *Târihu't-Taberi = Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, tahkik. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Beyrut : Revâ'iu't-Türâsi'l-Arabi, [19??] c.1-11.
- Tan, M., “Horasan ve Maverâünnehir'de ilk İsmâîlî Faaliyetler”, *Dinî Arastirmalar*, c. X, / 30, (Ocak-Nisan 2008), ss. 55-74.
- Tanci, M., “Abu Mansur al-Mâtürîdî”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4:1-2, 1955, ss. 1-12.
- Taşagıl, A., “Talas Savaşı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2010, c. XXXVIII, s. 501.
- Taşdelen, M., “İmam Mâtürîdî'de Ülü'l-Emr Kavramı” *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5 / 2 (Aralık 2021), ss. 355-383.
- Tayâlisî, *Müsned*, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Taylan, N., “Bilgi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1992, İstanbul, c. VI, ss. 157-158.
- Tehanevî, M., *Keşşafü'l Istilahati'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Beyrut, Mektebetü Lübnan, 1997.
- Teber, H. C., *Hûd B. Muhakkem El-Huvvâri'nin Tefsirinde Yorum Yöntemi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yayınlanmamış doktora tezi), 2004.
- Teber, H. C., *Kur'ân-ı Kerim'de Akıl ve Kalp Kavramları ve Bunların Birbiriyle Münasebetleri*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2001.
- Teber Ö. F., “Harici İmamet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu” *Ekev Akademi Dergisi*, Kış 2008, Sy. 34, s.71, ss.5-72.
- Teber, Ö. F., “Bektaşilikte Otorite”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2017, c. XIV, sy.1, ss. 78-95.

- Teber, Ö. F.- Akgün A. T.,” İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Hakkında Bibliyografya”, *e-Makalat Mezhepler Araştırmaları Dergisi*, 2019, c. 12, Sy. 2. ss. 688-847.
- Tekin, A., “Kamu Yararı Kavramı Üzerine Düşünceler”, *İdare Hukuku ve İlimleri Dergisi*, c.9, Sy.1-3, 2011, ss.11-22.
- Tekineş, A., “Zâhid El-Kevserî’nin Ebû Hanîfelle İlgili Polemiklerinin Tahlili”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 10, Sy. 3, 2010, ss. 135-161.
- Tillich, P., *İmanın Dinamikleri*, çev. Terkan F.- Özer S., Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Togan, A. Zeki V., “Londra ve Tahran’daki İslâmi Yazmalardan Bazılarına Dair”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* III, 1959-1960, ss. 133-160.
- Togan, A. Zeki V. , *Kuran ve Türkler*, Kayı Yayınları, 3, İstanbul 1971.
- Togan, Z. V., *Umumi Türk Tarihi’ne Giriş*, İsmail Akgün Basımevi, İstanbul, 1981,
- Tok, F., “Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia/İtham: Mürciilik ve Halku’l-Kur’ân”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19, 2012, ss. 245-267.
- Toku N., *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yayınları, Ankara, Mart, 2003.
- Tortuk, B., Bengü Gökdemir- Durak, Nejdî İbn Haldun’da Siyasî Otorite ve Meşruiyet Problemi, *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 4 (1) 2019, ss. 49-68.
- Trablûsî, H. Muînu’l-hukkâm fimâ yeterreddedu beyne’l-hasmeynmine’l ahkâm, tahkik Osman b. Cuma Zamirryye, 2018.
- Tuğral, O., *Kutadgu Bilig Ve Siyasetname’de Devlet Anlayışı*, (yayınlanmamış yüksek lisanstezi), Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Turan O., *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi*, Ötüken Neşriyat, 2003, s. 45, 66.
- Turan Ş., *Türk Kültür Tarihi- Türk Kültüründen Türkiye Kültürüne ve Evrenseliğe*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2002.
- Tuksal, Hidayet Ş., *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Otto, 2012.
- Turhan A., *Câhiliye’de Yönetim*, Siyer Yayınları, İstanbul, 2020.
- Tûsî, N., “İmâmet Risâlesi”, çev. Hasan Onat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.XXXV, 1996, ss. 179-193
- Tümer G., “Çeşitli Yönleriyle Din”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, c. XXVIII, ss. 213-267.
- Türkgülü, M., “Günah Kavramı ve İman Problemi Haline Getirilen Büyük Günah/Kebire Hakkındaki Kelâmî Tartışmalar,” *Diyanet İlmi Dergi*, 2000, cilt: XXXVI, Sy. 4, ss. 63-88.
- Türkan Mustafa “Makâsıdü’ş-Şerîa ile İlgili Eserlerde Zarûriyyâtın Tertibi Sorunu” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2018/2, c. XVII, sayı: 34, ss. 439 – 462

- Türker, Ö., “Mükatıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2006, c.XXX1, ss. 134-136.
- Türkeri, A., *Hız. Muhammed: Allah'ın Elçisi Filmi Örneğinde Teopolitik Söylem sinema-Gerçeklik İnşası*, (Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Antalya 2019.
- Ulrich R., *Al-Mâtürîdî and the Development of Sunni Theology in Samarqand*, Translated by Rodrigo Adem, Leiden, Brill, 2015 Boston.
- Usta, A. “Sâmânîler” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXVI, İstanbul 2009, ss. 64-68.
- Uyanık H., *Ekonomik Kamu Yararı Kavramının Türk İdare Hukukundaki Anlam ve İşlevi*, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Uyanık, M., İslâm Toplumunun Oluşum Sürecinde “Muhalefet” Kavramı -Hasan Basri Örneği, *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu 13-19 Ocak 1997*, 1998, ss. 95-116.
- Uyanık, M., *İslâm Siyaset Felsefesinde “Sivil İtaatsizlik” Kavramı: Hasan Basri Örneği*, Kaknüs Yayınları, Ankara 1999.
- Uyanık, M., “Demokratik Bir Hukuk Devletinde Sivil İtaatsizlik ve Bir Eylem Aracısı Olarak Dinin İşlevi” *Bilimname III*, Sy.32, 2003, ss. 19-33.
- Uzunpostalcı M., “Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâb. Mâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1994, c. 10, ss. 143-145.
- Uzunpostalcı, M., “Ebû Hanife ve Nassları Değerlendirmesi”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi* (Ebû Hanife Özel Sayısı), c.15, Sy.1-2, Ankara, 2000, ss. 19-50.
- Ünal, A. Bülent, *İlk Devir İslâm Düşüncesinde Hâkimiyet Kavramı ve Tezahürleri*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayınlanmamış doktora tezi), İzmir, 1997.
- Ünal, A. B. Mezhepler Tarihi Araştırmalarında Semantik Yöntem, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sy., 26, ss. 1-18.
- Ünal, A., “Ehl-i sünnet ve Şîa'nın İmâmet'te Dayandığı Hadisler”, (yayınlanmamış Doktora Tezi), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.
- Ünverdi, V., “Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu” *Usul İslam Araştırmaları* 20/20 (Aralık 2013), ss. 47-80.
- Üzüm, İ., “İyazî, Ebû Nasr”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 2001, c. 23, ss. 499-500.
- Watt W. M., *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, İstanbul, 1998.
- Yarımbaş, E., “Ebû Mansûr El-Mâtürîdî (Ö. 333/944)'nin Kitâbü't-Tevhîd'i ve Türkçe Tercümesi Üzerine Bir Değerlendirme” *Kelam Araştırmaları* 1, 2, 2003, ss. 175-179.

- Yakubi, *Kitabü'l-Büldan*, Matbaatü'l-Gâri, 1939.
- Yalçınkaya, M., “Şia’da İmamların Masumiyeti Telakkisi ve Arka Planı”, *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 5, 2021/4, ss. 1560-1579.
- Yalçınkaya, M. Şerafettin “Türk Kelamcıları Osmanlılardan Evvel-1”, *Darü'l fûnun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1932/ 23, ss. 1-19.
- Yavuz, Yusuf Ş., “Halku'l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 1997, c. XV, ss. 371-375.
- Yazar, N., “Âyet ve Hadislerin Siyasî Kavramların Açıklanmasındaki Önemi: Siyasetnâmelerden Yansımalar” *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, December / Aralık 2019, 23 (2), ss. 891-909.
- Yazıcı N., *İlk Türk – İslâm Devletleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, no:192 Ankara 1992.
- Yazır, Elmalılı Muhammed H., *Hak Dinî Kur’ân Dili*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları İstanbul, 2021, c. 1-6.
- Yazıcıoğlu, M. S., “Mâtürîdî Kelam Ekolü’nün İki Büyük Siması: Ebû Mansur Mâtürîdî ve Ebû’l-Mu’in Neseî”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVII, 1985, ss. 281-298.
- Yetki, V., *ur’ân-ı Kerim’de Hüküm Kavramı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi) İstanbul, 2016.
- Yıldırım, C., *Büyük Günahlar*, Uysal Kitabevi, Konya 1992.
- Yıldız, M., “Din-Siyaset İlişkileri Bağlamında Fârâbî ve Mâtürîdî” *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 1, 2014, ss.77-93.
- Yılmaz, S., *Kelâmda Te’vîl Sorunu*, Ankara Okulu, Ankara 2009.
- Yılmaz, S., -Kaya, M. S., “Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Döneminde Etkin Bir Âlim: Abdülkerim El-Kuşeyrî ve Şikâyetü Ehli’s- Sünne Başlıklı Risalesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018/1, Sy, 40, ss. 203-216.
- Yılmaz S., “Genel olarak Din ve İslâm Dinî” *İslâm İnanç Esasları* ed. Vecihi Sönmez-Hilmi Karaağaç, Lisans Yayıncılık, İstanbul, 2021, ss. 1-22.
- Yiğit, İ., “Mevâlî”, *TDV. İslam Ansiklopedisi*, c. XIX, 2004, ss. 424-425.
- Yörükân, Yusuf Ziya. “İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmâm-ı Âzam Ebû Hanife”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 2-3 (Haziran 1952), ss. 3-19.
- Yörükân, Y. Z., *Ebû’l-Feth Şehristânî Mîlel-Nihal Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Bir Usul*, haz. Murat Memiş, Kültür Bakanlığı, Ankara, 2002.

- Yurdagür, M., “Haşviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1997, c.16, ss. 426-427.
- Yurdaydın, H. G., “Devlet ve Din”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.XXVI, 1983, ss.173-181.
- Yurtalan, B., “Bir Coğrafyacının Gözünden Mezhepler: El-Makdisi’nin Ahsenu’t-Tekasim’inde Mezhepler Bahsinin Tahlili” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2021, 62:1 ss.135-168.
- Yüceer, İ., “Kelam İlminin Felsefeleşmesi Süreci”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, 2000, ss. 35-62.
- Zahir, İhsan İ., *Şiâ’nın Kur’ân, İmâmet ve Takiyye Anlayışı*, çev. Hasan Onat-Sabri Hizmetli, 1984.
- Zahîrû’-d-Dîn Ruzrâverî, *Zeylû Kitâbi Tecâribi’l-Ümem, Kit’atü Min Târîhi Ebi’l Hüseyin Hilâlb. el-Muhsin b. İbrâhîm es-Sâbî el-Kâtîb*, thk. H. F. Amedroz, 8. cüz., IV, Kahire.
- Zebidî, Muhammed b. Muhammed el-Huseynî el-Murteza, *İthafu Saddeti’l Muttakin bi Şerhi Esrar-i Ulumi’-d-Din*, 1. Bas. Kahire 1311.
- Zehra, Ebû M., *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Kesioğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2005.
- Zeki İ. M., “İslâm Düşüncesinin Entelektüel Temellerinin Yeniden Yorumlanmasında Maturîdî’nin Katkısı”, *Ekev Akademi Dergisi* 12/34 , 2008, ss. 1-22.
- Zeren, M. E., “Uygurlarda Maniheizm Etkisi Altında Gelişen Din-Devlet İlişkisi” *Journal of Old Turkic Studies*, c.1, Sy. 2, 2017, ss. 140-157.
- Zeydan, A., *Medhal*, Risale Yayınları, Beyrut, 2005.
- Zeydan, C., *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, çev. Nejdî Gök, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

Ö Z G E Ç M İ Ş

Adı ve SOYADI	Mehmet Fatih TUNÇ
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Antalya İmam Hatip Lisesi
Lisans Diploması	Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1999
Tezli Yüksek Lisans Diploması	Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2014
Yüksek Lisans Tez Konusu	Antalya Örneğinde Vaizlerin Problemleri Üzerine Bir İnceleme
Yabancı Dil / Diller	İngilizce
İŞ DENEYİMİ	
Çalıştığı Kurumlar	Diyanet İşleri Başkanlığı, Vaiz 2003-2013 Avustralya Melbourne Yurt Dışı Görevi 2007-2009 Uzman Vaiz 2013-2018 Başkanlık Vaizi 2018-