

TÜRK SİYASÎ DÜŞÜNCESİNDE MEŞRUIYET KAYNAĞI OLARAK MÂTURÎDİLİK

Gülbeyaz KARAKUŞ¹

Öz

Geliştirmiş olduğu inanç sistemi ile Türklerin dinî ve siyasî anlayışı içerisinde önemli yer tutan Mâturîdîlik, ortaya çıkışından günümüze varıncaya kadar Orta Asya'da Müslümanlar içerisinde kabul görmüş bir anlayıştır. Bilhassa Osmanlı'nın son döneminde, Tanrı-âlem ilişkisinde, Eş'arî anlayışın benimsediği her an her yerde evrene müdahil bir Tanrı ve kesbe dayalı fiil anlayışı yerine, insanın iradesini ve mesuliyeti merkeze alan Hanefî-Mâturîdî anlayışın, "hürriyet" fikrinin revaçta olduğu bir dönemde dinî bir meşruiyet sağladığını görüyoruz. Özellikle son dönemde artan Mâturîdî ilgisinin en önemli sebebi irade meselesinin modernleşme taraftarlarına sağladığı kolaylık; kader ve tevekküle dayalı anlayışın yerine insan merkezli anlayışın öne çıkmasıdır. Cumhuriyet'in ilanı ile başlayan süreçte, yapılan kurumsal ve siyasal değişikliklerde de Mâturîdî-Hanefî ekol, önemli bir meşruiyet kaynağı olmuştur.

Çalışmada, Mâturîdî anlayışın dinî ve siyasî meşruiyet kaynağı olarak görülmesi belirli örnekler üzerinden verilerek, Mâturîdîliğin Türk siyaseti üzerindeki etkileri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mâturîdîlik, Meşruiyet, İrade, Modernleşme.

1 Dr. Uludağ Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü. e-mail: gulbeyazkarakus@gmail.com

Maturidiyya as a Constitutionalism Source in Turkish

Political Thought

Abstract

Having an important place in Turks' religious and political perception, Maturidiyya with its belief system is an understanding accepted by the Middle East muslims from its occurrence until today. Especially in the recent period of Ottoman where the idea of 'liberty' in high demand we see that the Hanafi-Maturidiyya understanding which centers freedom and responsibility ensure religious legitimacy instead of Ash'ariyye's perception of ubiquitous God and innate act? The most important reason of increasing relevance of Maturidiyya is its convenience with the matter of will to the modernists and also bringing anthropocentrism to the fore instead of fatalism. With the proclamation of the Republic -also in political and institutional revisions this Maturidi ecole form an essential basis for legitimacy. In this paper, by giving specific examples about aforementioned legitimacy effects of Maturidi thought will be elaborated on Turkish political life.

Keywords: Maturidiyya, Legitimacy, Willpower, Modernization.

Giriő

Meşruiyet temel olarak “őerata/hukuka uygun olan”, “őeratın/hukukun izin verdiği” sınırlarda kalmak anlamlarına gelmektedir. Toplumsal yaőamda ise, kanunlara itaat çerçevesinde, toplumsal yapının ve iliőkilerin inőası için vazgeçilemez olan bir mekanizma iőlevi görmektedir.² Yeni bir düzen kurma ve bu düzeni korumada, zorunlu ve tartiőmal bir rolü olan meőruiyet³ her türlü iktidar biçiminde kendisine yer bulmuştur. En otoriter olarak tanımlanan iktidar biçimleri de dâhil olmak üzere, bütün yönetim őekilleri kendisine meşru bir zemin bulma gayretindedir. Söz konusu meşruiyet zemini büyük oranda toplumsal yaőamdaki iőlevi nedeniyle dinde aranmıőtır. İktidarın meşruiyetini dinden alması, her türlü siyasî iktidara da kutsiyet atfededeğinden,⁴ egemenin sınırsızlığını da ele vermektedir. Dinin dışında inançlar, yasalar, gelenek, ideoloji, karizma gibi ögeler de meşruiyet kaynağı olabilir.⁵ Siyasî düzenin içerisinde bu ögelerden biri daha fazla ne çıkabilir.

Siyaset-din iliőkisinin söz konusu olduğu yerde öncelikle dinin meşrulaştırıcı iőlevi ne çıkmaktadır. Zira din, toplumsal ilişkileri düzenlemede, otoriteyi tahkim etmede önemli rol oynamaktadır. Bu durum, otoriteye, düzene muhalif olan sistemin de meşruiyet sağlamak için dine baővurmasını elzem kılar. Muhalefetin oluőmasına zemin hazırlayan siyasî krizlerde meşruiyet krizi de yaőanmaktadır.

Meşruiyet olgusunun bu kadar önemli olduğu ve dinin önemli bir meşruiyet kaynağı olduğu toplumsal düzende, “ Dinî tercihler siyasetten r olabilir mi?” sorusu ile karőılaőmaktayız. Bu meşruiyet bağlamında Türk siyasî düşüncesinde Mturdilik üzerinde cevap aramaya çalıőacaęız. Mturdilığe geçmeden önce Türk siyasî düşüncesinde meşruiyet anlayışı ve dönüőümüne bakmak gerekmektedir.

Türk Siyasî Düşüncesinde Meşruiyet

İslâmiyet ncesi kurulan Türk devletlerinde egemenin/iktidarın ilâhî bir kaynağa dayandığını görürüz. Göktürklerde, Hun İmparatorluğu’nda ve diğer Türk devletlerinde hnedanlıklar yolu ile bir veraset sistemi

2 Ejder Okumuő, *Meőruluęun Toplumsal Gerçekliği*, İstanbül: İnsan Yayınları, 2010, s. 14.

3 Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, ev. Yavuz Alogan, İstanbül: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 255.

4 Vahap Coşkun, *Ulus-Devletin Dönüşümü ve Meşruluk Sorunu*, Ankara: Liberte Yayınları, 2009, s. 53.

5 Ejder Okumuő, *Dinin Meőrulaőtırma Gücü*, İstanbül: Kitapları, 2005, s. 42.

olmasına rağmen hanların/sultanların iktidarının kaynağı tanrısaldir.⁶ İlk Müslüman-Türk devlet yapılanmasının örneği olan Karahanlı Devleti'nin önemli düşünürlerinden ve devlet adamlarından biri olan Yusuf Has Hacib, Karahan hükümdarına takdim ettiği siyasetnâme/nasihatnâme türündeki eseri *Kutadgubilig*'de törü/yasa, adalet prensibinin unsurlarından biri olarak gösterilmiş ve başa gelen her hükümdarın kendi törüsünü oluşturabileceği belirtilirken, törünün kaynağı da "kut"a dayandırılmıştır.⁷ "Kut" da Kutadgu-Bilig'de devletin menşei olarak nitelenir: "*Kut'un tabiatı hizmet, şiarı adalettir. Fazilet ve kısmet Kut'tan doğar. Beyliğe yol ondan geçer. Her şey Kut'un eli altındadır, bütün istekler onun vâsıtası ile gerçekleşir. Tanrısaldir. Dünyada tam bir istikrar kuşağı bağladı, kurt ile kuzu orada yaşadı. Bey, bu makama sen kendi gücün ve isteğin ile gelmedin, onu sana Tanrı verdi.*" Yine İbrahim Kafesoğlu'nun aktardığına göre "*Kut'tan feragat etmek, 'Devletten, siyasî istiklalden' vazgecmek*" manasına gelirdi.⁸

Selçuklu veziri Nizamülmülk ise, "*Allah her asır ve zamanda halkın içinden birini seçerek padişahlık sanatlarıyla övülmüş ve süslenmiş kılar.*"⁹ diyerek hükümdarın Tanrı tarafından seçilmiş, özel sıfatları haiz olarak yaratıldığını ima eder. Dolayısı ile bizzat tanrı tarafından iktidarı onanan bir hükümdarın meşruiyeti tartışılmaz bir hâl alır.

İslâm anlayışına dayalı adalet prensibini benimseyen Osmanlı devlet sistemi, gerek meşruiyetini sağladığı dinî gerekse dünyevî konularda uyguladığı örfî kaidelerin birbirine değmeden yürütüldüğü bir sistem olma özelliği taşımaktadır. Metin Heper'in ifadesi ile Osmanlı "gereklilik ve usallık ilkelerinden yola çıkarak, yönetici zümreler için idealler ve yüksek değerler ağırlıklı bir devlet felsefesi" geliştirmiştir.¹⁰

Halil İnalçık, Türk devlet anlayışında, hükümdar olma şartının Tanrı'nın kutuna mazhar olmak olduğunu belirterek Osmanlı'nın da bu anlayışın devamı olduğunu ifade etmektedir.¹¹ Uzun bir süre, siyasî, kültürel ve askerî alanda etkili bir Müslüman toplumu ve yönetimi oluşturmuş olmasına rağmen Osmanlı Devleti, iktidarını ve meşruiyetini büyük ölçüde

6 Halil İnalçık, "Osmanlı Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi", *Ankara Üniversitesi SBFD*, C. 14, S. 1, (1959), s. 69-94.

7 Halil İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016, s. 61.

8 İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997, s. 250.

9 Nizamü'l-Mülk, *Siyasetnâme*, Türkçesi, Nurettin Bayburtlugil, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006, s. 25

10 Metin Heper, *Türk Devlet Geleneği*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015, s. 54.

11 Halil İnalçık, a.g.e., s. 10.

dinle bina ettiği geleneğe yaslamıştır.¹² Osman Gazi'nin, beyliğini, bir yandan Abbasî Hilafeti tarafından Selçuklu sultanlarına verilen iktidara bir yandan da kendisine cihan hâkimiyetinin müjdelendiği rüyasının "ilâhî"liğine dayandırması meşruiyet zemini oluşturmıştır. Sonrasında Sultan II. Mehmed'in hâkimiyetini Oğuz Boyu'na dayandırmasının yanı sıra, iktidarın kaynağının tanrısal olduğu fikrinin kurumsallaştığını görüyoruz.¹³ Fatih Sultan Mehmed döneminin önemli isimlerinden biri olan Tursun Bey, kaleme aldığı *Târîh-i Ebû'l-Feth* adlı eserinde sultandan bahsederken, "*Güftâr der zikr-i ihtiyâc-ı halk be-vücûd-ı şerîf-i pâdişâh-ı zıllullâh*"¹⁴ ifadesini kullanarak II. Mehmed'in "Sultan zıllullâh fi'l-arz" olduğunu ve bu nispetin "Hakk Teâlâ tarafından semadan inzal" olduğunu belirtir.¹⁵ Bu dönemden sonra yukarıda sözü edilen Osman Bey menkıbesi ve saltanatın Osmanoğulları'na Allah'ın lûtfu olarak ihsan edildiği yönündeki menkıbelerin çoğaldığını görüyoruz.¹⁶ Bilhassa bu dönemden sonra tahta oturan sultanların ortak özelliği, saltanatlarının Allah'ın inayet ve lûtfuna dayandırılması olmuştur. Nitekim Şeyhülislam Ebussuûd Efendi, K. Sultan Süleyman'ı "yüce kelâmı bildiren kişi" olarak tanımlamış ve sultanların egemenliğini de "kutsal hukukun uygulayıcısı ve koruyucusu" olmasına bağlamıştır.¹⁷ Hal' edilme kararları da, siyasî sebeplerle olmasına rağmen, şeriat kaidelerine dayandırılarak alınmıştır. Ancak bu durum, İslâm'ın "siyasî" anlayışının bir sonucu olmaktan ziyade, önce geleneğe dayanan iktidar anlayışını, daha sonra ise (çözülme döneminde) iktidarı pekiştirmek amacı ile araçsal bir söylem olarak ortaya çıkmıştır. İslâm hukukunda hükümdar, Bernard Lewis'in de belirttiği gibi hem kuramsal olarak hem de uygulama olarak mutlak bir iktidara sahip olmadığı gibi, adaleti sağladığı müddetçe tebaasının kendisine itaati siyasî ve dinî bir

12 Ömer Lütfi Barkan, "Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi", *Osmanlı'da Din Devlet İlişkileri*, der. Vecdi Akyüz, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1999, s. 11.

13 Halil İnalçık, "Osmanlı Padişahı", *Ankara Üniversitesi SBFD*, C. 13, S. 4, s. 68-79.

14 "Zıllullah" terimi, "Allah'ın gölgesi anlamına gelmektedir. İfade, "*Sultan, yeryüzünde Allah'ın gölgesidir ki, Allah'ın kullarından her mazlum ona iltica eder.*" hadisinde (Bezzâr, Müsned, C. XII., 17.) geçmekle birlikte, buradaki "sultan" terimi dünyevî iktidarı simgeleyen sultana işaret etmemektedir.

15 Tursun Bey, *Târîh-i Ebû'l-Feth*, haz. Mertol Tulum, İstanbul: Baha Matbaası, 1977, s. 10. Tursun Bey, padişahın "ulu vücuduna" halkın ihtiyacı olduğunu izah ederken, halkın padişahın varlığı için şükretmesi gerektiğini ifade eder. Bkz. a.g.e.

16 Ahmet Yaşar Ocak, a.g.m., s. 190-194. Osmanlı'nın kuruluşu ve Osman Gazi'nin Şeyh Edebâli'nin kızı ile evlenerek neseben Peygamber soyu aracılığı ile "köken meşruiyeti"ni sağlaması ile ilgili diğer menkıbeler ve yorumlar için bkz. Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf, Osmanlı Siyasî Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, s. 493-516.

17 Namık Sinan Turan, *Hilafet, Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 255.

şart olarak görülmüştür.¹⁸

Devlet idaresinde dinî meşruiyetin güçlü bir şekilde arandığı ve öne çıkarıldığı dönem ise 19. yüzyıldır. 19. yüzyılda görülen Meşrutiyet ve özgürlük tartışmalarının dinî sâikler ve din temelli meşruiyet arayışları ile devam ettiğini görüyoruz. Kuruluşundan başlayarak referans olarak İslâm'ı alan ve daha sonraki yayılmacı politikasında meşruiyet unsuru olarak dine dayanan Osmanlı Devleti,¹⁹ Sultan I. Selim'in hilafet unvanını İstanbul'a getirmesi ile meşruiyetin en güçlü zeminini din olarak belirlerken, 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra ciddi bir meşruiyet bunalımı yaşamaya başlamıştır.²⁰ Bu bunalım, devlet adamlarını, dinin meşruiyet unsuru olmaktan çıkarılmadığı, seküler-rasyonel²¹ bir çözüm arayışına itmiştir.

Devletin İslâm birliğini, Osmanlı ya da Türk kimliğini benimseyerek kurtulacağına yönelik tezler; meşrutiyet, müsâvât, hürriyet gibi değerlerin İslâm'ın gerekliliği olduğunu savunarak, mevcut yönetimin dinin asıllarını terk ettiği fikrinde birleşiyordu. Aynı şekilde yenilikler ve yeni düşünce akımları karşısında dine dayanma mecburiyeti duyan Osmanlı Devleti'nde, Tanzîmat'la başlayan "seküler" dönüşüme karşıt olarak örfî hukukun hâkim olduğu alanın daraldığını görüyoruz. Zira söz konusu dönüşümün sağlandığı meşruiyet tamamen şer'î alanda aranmaya başlanmıştır.²² Böylelikle kuruluşundan itibaren örfî ve şer'î hukukla yönetilen ancak fiilî olarak örfî hukukun, söylemde ise şer'î hukukun ağır bastığı sistem, 19. yüzyılla birlikte şer'î hukukun daha ön planda olduğu bir sisteme evrilmiştir.²³ Bu evrilmenin sâikleri arasında, askerî, siyasî, kültürel

18 Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1991, s. 31. Lewis bu şekilde bir iktidar sınırlandırmasını, İslâm hukuk anlayışında devletin hukuku değil bilakis hukukun devleti meydana getirmesine bağlamaktadır. Bkz. a.g.e.

19 Ömer Cide, "Osmanlı Kuruluşunda Dinî Etki", *Bilimname, Düşünce Platformu Dergisi*, XXVIII, (2015/1), s. 263-286.

20 Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeolojisi, II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Doğan Kitap, 2014, s. 183.

21 A.g.e., s. 183.

22 Ömer Lütfi Barkan, a.g.m., s. 12. İsmail Kara, bu tutumun "modern alanla dinî alan arasında var olan mesafenin ve boşluğun tehditkâr olmaktan" uzaklaşması için izlendiğini ifade etmektedir. Bkz. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008, s. 27.

23 Çetin Özek bu durumu daha önceki yüzyıllarda başlayan ekonomik bozulmanın siyasete olan etkileri olarak açıklamaktadır. Bkz. Çetin Özek, *Devlet ve Din*, İstanbul: Ada Yayınları, t.y., s. 364, 371. İnalçık, Osmanlı Devleti'nin kendisinden önceki Müslüman devletlerin aksine şeriatı aşan bir hukuk nizamı geliştirdiğini ifade etmektedir. Bkz. Halil İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016, s. 57;

alandaki “geri kalmışlık” duygusu ve çözümün, “seküler” değişimin meşrulaştırıcı aracı olarak dinde görülmesi yer almaktadır. Devlet maslahatının her zaman dinî maslahatın önünde olduğu bir sistemde, söylemsel olarak bir değişim görülmekle beraber, yapısal bir değişim olmamıştır. Dinî hukuk ve maslahat, devlet maslahatının ve örfî hukukun gerisinde kalmasına rağmen, Osmanlı padişahları meşruiyetlerini İslâm’a dayandırmışlardır. Gerek padişahları niteleyen “zıllullah” vasfı gerekse hilafet kurumu ile kendilerine “kutsiyet” atfedilmiştir. Özellikle 18. yüzyıla kadar siyaseten çok fazla ön planda tutulmayan, sembolik bir güç olarak varlığını sürdüren hilafet kurumu, sonrasında siyaseten kullanılmaya başlanmış ancak bu kullanımla beraber seküler bir form almıştır. Sultan Abdülaziz ve II. Abdülhamid “*halîfe-i müslimîn, zıllullah fi’l-arz*” ve Sultan II. Abdülhamid’in yazışmalarında kullandığı “*zât-ı kudsiyet-i tâcidârî*” gibi unvanlar, meşruiyeti dine dayandırmanın yanında, dinî terminolojiye ait kavramların siyaseten kullanıldığını göstermektedir. Klasik dönemde devlet işlerinde kurumsal olarak bulunmayan şeyhülislâmlar da bu dönemde şer’iye nâzırı olarak Heyet-i Vükelâ’ya girmişlerdir. Tanzîmat Fermanı ile getirilen yeniliklerle ilgili Ahmet Cevdet Paşa’nın (1822-1895) dile getirdiği “*Zamanın tagayyürü ahkâmın tâdilini meşru kılar.*” cümlesi de, dinî maslahat yerine devlet maslahatının tercih edilmesini dinî bir hüküm hâline getirmektedir. Bu gelişmeler her ne kadar kaybedilen siyasî gücün en azından Müslüman topluluklar üzerinde yeniden sağlanmasına yönelikse de, aynı zamanda meşruiyet bağlamında dine bakışı da göstermektedir.

19. yüzyıla beraber güçlü iktidarlarla görülmeye başlanan ulus-devlet modeli de bu tür bir meşruiyet arama çabasından ârî kalamamıştır. Diğer yönetim biçimlerinde olduğu gibi ulus-devlet de kendi varlığını sürdürmek ve güçlendirmek için meşru bir dayanak ve halk tarafından meşru görülme ihtiyacı duyar. Daha önceki yüzyıllarda her türlü iktidar modeli, söz konusu meşruiyet temelini dinde bulmuştur. Zaman zaman karşılıklı güç savaşına girmekle beraber uhrevî ve dünyevî iktidar, tâbiri câiz ise birbirlerine meşruiyet temelli dayanak oluşturmuşlardır. Ulus-devlet modeli ile birlikte söz konusu tanrısal meşruiyet yerini, ulus-devletin yarattığı değerler, canlandırdığı gelenekler, dayandığı mitler ve homojen hâle getirmeye çalıştığı şekli ile “ulus”a bırakmıştır. Ulus-devlet modelinin en önemli besleyicisi olan milliyetçilik ideolojisi, bu doğrultuda meşruiyet temelini de değiştirmiştir. Anthony Smith’in de belirttiği gibi, modern çağda “siyasetin

ayrıca bkz. İlber Ortaylı, “Osmanlı Devleti’nde Laiklik Hareketleri Üzerine”, *Türk Siyasal Hayatı, Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, haz., Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, Ankara: Sentez Yayınları, 2014, s. 179.

ve devlet oluşturma'nın meşruluk zemini milliyetçiliktir".²⁴ Milliyetçilik toplumun meşruiyet algısında dinin yerine ikame edilmiştir diyebiliriz.²⁵

Egemenliğini dinî meşruiyet üzerinden sağlayan iktidar/hükümdar anlayışı modern dönemle birlikte seküler bir anlayışla izhar olsa da meşruiyet kaynağının aşkınlığı mana olarak değişmemiştir. Bilhassa Osmanlı'nın son döneminde meşruiyetin hâkimiyet-i milliyeye, Cumhuriyet döneminde ise ulusal egemenliğe dayandırılması aynı aşkınlıkla tezahür etmiştir.

Bu minvalde Türklerin İslâm'ı kabul etmeleri ile ilgili olarak özellikle Cumhuriyet döneminde sıkça dile getirilen İslâm'ın rasyonel ve Türklere uygun bir din olduğu düşüncesi İslâm'ın Mâturîdî-Hanefî yorumu üzerinden yapılmıştır. Gerek tarihteki Müslüman-Türk devletler gerekse Cumhuriyet ideolojisi, devlet ve siyaset anlayışının meşruiyetini "dinî" temellere dayandırırken Mâturîdî-Hanefî mezheplerini takip etmişlerdir.

Mâturîdîlik ve Meşruiyet

İslâm tarihinde Müslümanların itikadî ve hukukî hayatını düzenleyen anlayışlara duyulan ihtiyaç ve toplumsal şartlar mezheplerin doğuşunda en önemli sâiklerden biri olmuştur. Büyük ölçüde Türklerin itikadî mezhep olarak benimsedikleri Maturidilik 10. asırda ortaya çıkmıştır.²⁶ Mezhebin kurucusu İmam Mâturîdî (v.944) Abbasî hilafetinin zayıfladığı, müstakil beyliklerin hüküm sürdüğü bir coğrafyada ve zamanda yaşamıştır. Bu dönemde Türkler fikhî olarak Hanefî mezhebinin kabul etmişlerdir ancak Mürchie mezhebi de yaygındır. İmam Mâturîdî, fikhî ve itikadî konularda Ebu Hanife'yi takip etmekle birlikte Ebû Hanife'den farklı görüşler serdetmekle ve onun görüşlerini yorumlaması ile de bilinmektedir.

İmâm Mâturîdî'yi o döneme kadar yerleşmiş ve kabul görmüş olan Eş'ârilikten ayıran itikadî konularda aklî delillere başvurmasıdır. Aklı ön plana çıkaran Mu'tezî'leden ayırt edici tarafı ise aklı tek bilgi kaynağı olarak kabul etmemesidir. Genel olarak ehl-i sünnet şeklinde tanımlanan görüşler ise aklı bilgi kaynağı olarak kabul etmekle birlikte aklın yanında "haberî" bilgiyi kaynaklar arasında saymaktadır. Aradaki farklılığı anlamak için örnek vermek gerekirse, Mâturîdîler imanı bilgi olarak değerlendirmemişler, tasdik meydana geldikten sonra akılla

24 Anthony Smith, *Ulusların Etnik Kökeni*, çev. Sonay Bayramoğlu, Hülya Kendir, Ankara: Dost Kitabevi, 2002 s. 171.

25 Terry Eagleton, *Tanrının Ölümü ve Kültür*, çev. Sevim Dingiloğlu, İstanbul: Yordam Kitap, 2014, s. 117

26 Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", İmam Mâturîdî ve Maturidilik, yay. hz. Sönmez Kutlu, Ankara: Otto Yayınları, 2011, s. 25.

kavranamayan şeylerin de imana dâhil olduğunu ifade etmişlerdir. Mu'tezîle ise imanı bilgi olarak kabul etmiş ve bilgiden sonra imanın mümkün olduğunu savunmuşlardır.

Mâturîdîlikle diğer ehl-sünnet mezhepleri ya da Mu'tezîle arasındaki görüş ayrılıkları sadece kelamî bir farklılık arz etmemekte siyasî anlayışlara da yansımaktadır. Mâturîdîliğin neşvünema bulduğu ortam siyaseten Abbasî hilafetinin zayıfladığı Şîî anlayışı benimseyen Fâtımî/İsmâîlî devletinin siyaseten güçlü olduğu bir zaman dilimidir. İmam Mâturîdî, Şîî fikirlerin yayılmasının önünü kestiği gibi, büyük bir coğrafyada Mâturîdî anlayışın hâkim olmasını sağlamış, Türk beyliklerinin bu anlayışı benimsemeleri ile Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin kurulmasına zemin hazırlamıştır.²⁷ İmam Mâturîdî'nin yaşadığı dönem ve coğrafya açısından değerlendirirsek, Abbasî hilafetinin siyaseten zayıflamasına karşın hilafeti elinde bulundurması, Gazneli Devleti'nin bu dönemde siyaseten gücü eline geçirmesi ile bir anlamda ikili bir meşruiyet sağlanmıştır. Gazneli hükümdarının hilafete sağladığı siyasî destek kendisinin halife tarafından meşru otorite olarak görülmesini sağlamıştır. Bu durum Selçuklu döneminde de devam etmiş, Abbasî hilafeti dinî bir otorite olarak varlığını sürdürürken Selçuklu siyasî otorite olarak görülmüştür.

Tarihteki en etkin ve güçlü Müslüman-Türk devleti diyebileceğimiz Osmanlı Devleti,²⁸ kendisinden önceki Türk devlet geleneğinden ve yukarıda zikrettiğimiz Müslüman devlet geleneğinden birçok özelliğin mezc edildiği, İslâm'ın Sünnî yorumuna dayanan bir sistem üzerine inşa edilmiştir. Söz konusu Sünnî yorum, büyük oranda, devlet yöneticisi olarak görülen halifenin, Kureyş kavminden ve müçtehid olma şartını esneten Hanefî mezhebinin anlayışına tâbidir. Hanefî mezhebi aynı zamanda sultanda müçtehid ya da adil olma şartını da aramamaktadır. Önemli bir Hanefî fakihi olan ve Memlûklü döneminde önemli görevler almış olan Necmeddin Ebû İshak et-Tarsûsî (1310-1357), *Tuhfetü't-Türk* adını taşıyan siyasetnâmesinde, Memlûklü hilafetini "Kureyşli" olma şartından dolayı meşru bulmayan başta Mâverdi olmak üzere Şâfiî âlimlerin içtihadına itiraz ederek, Memlûklü hilafetini dinî açıdan meşrulaştırmıştır. Bu meşrulaştırmasında, Hanefî mezhebine dayandığını ve Türkler için de Hanefî mezhebinin diğer mezheplerden daha uygun olduğunu belirtmiştir.²⁹ Hanefî anlayış, sadece hilafet konusunda değil, aynı

27 A.g.m., s. 62-65.

28 Çetin Özek, a.g.e., s. 362.

29 İlker Kömbe, *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 95. Tarsûsî bunun dışında Hanefî mezhebinin bilhassa toprak vergisi, cizye ve sultana itaat konuların-

zamanda îmân-amel uygunluğu konusundaki tavrı ve fikhî meselelerde örfî uygulamalara geniş yer vermesiyle de Osmanlı'nın tercihinde önemli bir yer tutmuştur.³⁰

Genel olarak Türk siyasî hayatında özelde ise Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde Mâtürîdîlik sözünü ettiğimiz meşruiyet anlayışında en önemli unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. “İslâm medeniyeti”ni, Türklerin İslâm'ı kabulüne dayandıran anlayış, daha çok Türklerin İslâmiyet'ten önce sahip oldukları fazilet ve kabiliyetlerini öne çıkarmıştır. İslâm, dünya ve ahiret anlayışı ile nerede ise Türk anane ve örfüne uygunluğu ölçüsünde kabul edilir bir duruma gelmiştir. Nitekim Türklerin Hanefî-Mâtürîdî ekolünü benimsemeleri ile ilgili ortaya konulan iddialar, akılcılığa ve yeniliğe açık olmaları ile izah edilecektir. Bu noktada neden Mâtürîdî-Hanefî ekolü Türkler arasında yaygınlaşmıştır sorusunun da cevabı izhar olmaktadır. Zira hilafetin Kureyşîliği konusunda esnek bir tavır sergileyen Hanefî mezhebine ağırlık verilmesi tavsiyeleri,³¹ Hanefî ya da Mâtürîdî mezhebinin tercih edilmesinin siyasetten âzade değerlendirilemeyeceğini göstermektedir. Sünnî âlimler hilafetin Kureyş Kabilesi uhdesinde olduğuna dair hadîsi zayıf bulmuşlar, Kureyşîliğin ilk dört halife dönemi ile sınırlı olduğunu belirterek Kureyşîlik meselesini siyasî ehliyet ve liyakatle açıklamışlardır.³²

Nitekim Tarsûsî; Memlûk sultanına, Kureyşî olmadığı için halifenin

da devlete imtiyaz sağlayan konularını sıralayarak Hanefî mezhebinin devlet yönetimi için en uygun mezhep olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Geniş bilgi için bkz., Muharrem Kılıç, “Türk Hukuk Tarihinde Devlet Teorisinin Mezhep Doktrini Çerçevesinde Temellen-dirimi –Tarsûsî'nin Tuhefât Türk Adlı Eseri Çerçevesinde Bir Analiz”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (2009/1), S. 9, s. 115-129.

30 Hanefî mezhebini kurumsal bir yapıya ulaştıran Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Ebû Yusuf, hayatın devinimi içerisinde birçok şeyin değişebileceğini, bundan dolayı örf'e dayalı nassla örfün çakıştığı konularda örf'e dayanılması gerektiğini savunur. Bkz. Neşet Çağatay, İbrahim Ağâh Çubukçu, İslâm Mezhepleri Tarihi, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985, s. 172.

31 Talip Türkan, “Hilâfet Teorisindeki Dönüşümde Türk Siyaset Düşünürlerinin Rolü -Yasamanın Sekülerleşmesi Bağlamında Bir İnceleme-”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu, 31 Mayıs-1 Haziran 2007, Bildiriler*, ed. İsmail Hakkı Göksoy, Nejdî Durak, İsparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007, s. 297-304. Hanefî mezhebinde olduğu gibi İmam Mâtürîdî de hilafetin Kureyşîliği meselesinde mezkûr şartı, Eş'arîler gibi dinî değil, siyasî ve sosyolojik bir şart olarak dolayısı ile değişen siyasî ve sosyolojik koşullara göre değişebilir bir şart olarak ele almıştır. Bkz. Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, s.36; Şükrü Özen, “Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşîliği Mes'elesi”, *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, s. 524-548.

32 Azmi Özcan, “Hilafet”, *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998, C. 17, s. 546-553.

iktidarını sorgulayan Şâfi mezhebine mensup bireyler yerine, Kureyşlik şartının aranmadığı Hanefî mezhebi mensuplarına yetki vermesi konusunda nasihatlerde bulunmuştur.³³

Mâtûrîdî'nin Ebû Hanîfe'nin usûlünü takip ettiği düşünülürse, her iki çizginin de Türkler tarafından kabulüne en önemli sebep, toplumların örf ve hukukunu öne çıkarmış olmaları ve fikhî hükümlerde toplumsal ihtiyacı gözetmeleridir diyebiliriz.³⁴ Nitekim Selçukluların siyasî otoriteyi uhdelerine almaları ile halîfeyi sadece dinî otorite olarak görmelerinde de, Ehl-i Sünnet anlayışının önemli bir kolu olan Hanefî anlayış meşruiyet sağlamıştır.³⁵ Abbasî Devleti, Harun Reşad döneminde, baş kadı olarak Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Ebû Yusuf'u tayin ederek Hanefîliği resmî mezhep hâline getirmiştir. Selçuklular da dinî otoriteye olan bağlılığın bir göstergesi olarak Hanefî ekolü benimsemiştir.³⁶ Bu durumun en önemli sebebi Abbasî hilafeti karşısında siyaseten daha güçlü olan Şîî Fâtımî Devleti'nin hilafet/imâmet iddiasına yönelik tavrıdır. Selçuklular, siyasî olarak güçlenince, doğal olarak daha zayıf olan Abbasî hilafetinin dinî otoritesini benimsemişlerdir. Selçuklu döneminin önemli isimlerinden Nizamülmülk, Râfızî olarak görülen Şîî ve Alevîlerin asla bir Türk tarafından kabul görmediğinden bahisle, Selçuklu sultanlarının bir Râfızî'ye iş verilmesini men ettiklerini ifade eder.³⁷ İmamet/hilafeti dinin rûknü olarak gören Şîa karşısında Sünnî anlayışı benimseyen Abbasî hilafetinin yanında yer alan Selçuklu Devleti'nin bu yolla meşruiyetini sağlaması gibi, Osmanlı döneminde de, 15. yüzyıla birlikte siyasî sebeplere dayalı olarak, Şîî-Sünnî çekişmesinde Hanefî-Mâtûrîdî çizgi benimsenmiştir. Nitekim 16. yüzyıldan sonra bu çekişmeye istinaden, Hanefî hukuk anlayışı dışında kalan mezheplere göre hüküm vermek yasaklanarak, resmî olarak sadece Hanefî mezhebi tanınmıştır. Hayrettin Karaman, bu çekişmenin dışında Hanefî hukukçu Ekmelüddîn el-Bâbertî'nin "*Sultan büyük bir günah işler veya küçük günahta ısrar ederse tahttan düşer mi düşmez mi? Hanefîlere göre düşmez, Şâfi'lere göre düşer. Ey dikkatli ve uyanık hükümdar, geçmişte*

33 Talip Türcan, a.g.m., s. 297-304.

34 İmam Mâtûrîdî, Ebû Hanîfe'den mülhem "din-şeriat" ayrımı yaparak, din bir, şeriat muhteliftir ilkesince akılla din, şeriatla vahiy arasında ilişki kurarak, aklı itikadın kaynağı, nakli ise hukukun/şeriatın kaynağı olarak kabul eder. Bkz. Sönmez Kutlu, a.g.m., s. 48-52.

35 Şîâ, siyasî ve dinî lider ayrımı yapmaksızın, "imâmet"i dinî bir rûkûn olarak görürken; Sünnî anlayış, hilafetin dünyevî olduğu görüşünü benimseyerek, toplumsal ihtiyaç ve şartlara göre değişebileceğini benimsemiş ve hilafetin Kureyşliliğini güç ve nüfûza nispet etmiştir. Bkz. Azmi Özcan, a.g.m., s. 546-553.

36 Mehmed Fuad Köprülü, *Türkiye Tarihi, Anadolu İstilasına Kadar Türkler*, yay. hz. Hanefi Palabıyık, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005, s. 205-206.

37 Akt. Fatih M. Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011, s. 284-285.

ve hâlihazırda, dünyanın çok yerinde âlimlerin ve hükümdarların tercih ettikleri bu mezhebi (Hanefiliği) tercih etmek vacip olur mu olmaz mı?" şeklinde sultanın azli ile ilgili olarak daha müsamahalı bir tutum sergileyen Hanefî ekolü tercih etmesi yönünde hükümdara nasihatta bulunduğu, dolayısı ile siyasî olarak meşruiyet sağlamasını da sebeplerden biri olarak ifade eder.³⁸

Mâturîdî'nin akla öncelik veren, ameli îmânın bir cüz'ü olarak görmeyen anlayışı, insana cüz'î irade nispet etmesi ve diğer mezheplerin kaderci anlayışından uzak olması, Türk siyaset anlayışına uygun bir ekol olarak tercih edilmesine sebep olmuştur.³⁹ İnsana irade hürriyeti veren ve cüz'î iradeyi "mahlûk" olarak görmeyen bu anlayış insan fiillerine mesuliyet yüklemiştir. Bu düşünceye karşılık, cüz'î iradenin "mahlûk" olduğunu, kaza ve kader çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği de Eş'ârilere tarafından savunulmuştur. Her iki görüş de siyaseten meşruiyet sağlamak için kullanılmıştır. Nitekim Emevîlerin politikalarına karşı olumlu-olumsuz bir tavır sergileyenlerin de en önemli dayanağı her iki görüşten biri olmuştur. "Zalim de olsa siyasî iktidara itaat" konusundaki ihtilaf da kaza ve kader anlayışı çerçevesinde ele alınmıştır. Bu durum Osmanlı'nın son döneminde de gündeme gelmiş, Müslümanların içinde bulunduğu durumun kaza ve kadere değil, insanların irade ve akıllarına muhalif hareket etmelerine bağlanmıştır. Buna bağlı olarak Hanefî-Mâturîdî anlayış öne çıkmıştır.

Sönmez Kutlu'nun yerinde tespiti ile insanın irade ve hürriyetini niyet çerçevesinde değerlendiren ve metafiziği akla önceleyen Eş'arî ekolüne karşılık, Hanefî-Mâturîdî teolojisi, Sünnî-Şîî çekişmesinde siyaseten Sünnîliği öne çıkarmaya daha yatkın bir teoloji olarak görülmüştür.⁴⁰ Bilhassa Osmanlı'nın son döneminde, Tanrı-âlem ilişkisinde, Eş'arî anlayışın benimsediği her an her yerde evrene müdahil bir Tanrı ve kesbe dayalı fiil anlayışı yerine, insanın iradesini ve mesuliyeti merkeze alan Hanefî-Mâturîdî anlayışın, "hürriyet" fikrinin revaçta olduğu bir dönemde dinî bir meşruiyet sağladığını görüyoruz. Özellikle son dönemde artan Mâturîdî ilgisinin en önemli sebebi irade meselesinin modernleşme taraftarlarına sağladığı kolaylık; kader ve tevekküle dayalı anlayışın

38 <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0663.htm> ; ayrıca bkz. Sönmez Kutlu, a.g.m., s. 63.

39 Rıdvan Özdoğan, *Akıllı İrade, Hürriyet, Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde İrade Meselesi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013, s. 107-109.

40 Sönmez Kutlu, a.g.m., s. 64; ayrıca bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm, Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999, s. 37-40.

yerine insan merkezli anlayışın öne çıkmasıdır.⁴¹ Bilhassa 18. yüzyıldan sonra Eşariye ile Mâtûrîdiye arasındaki ihtilafları konu alan metinlerin ve bu metinlerin çoğunluklu irade-i cüz'îye hakkında olması da bu anlamda önemli bir gelişmedir.⁴²

Cumhuriyet'in ilanı ile başlayan süreçte, millî bir din ihdası üzerine yapılan kurumsal ve siyasal değişikliklerde de Mâtûrîdî-Hanefî ekol, önemli bir meşruiyet kaynağı olmuştur. Ziya Gökalp, İmam Mâtûrîdî'nin yaptığı şekli ile din siyaset ayırımına giderek dinî hükümlerle dünyevî hükümlerin verileceği makamların ayrı olması gerektiğini Ebû Hanîfe'nin görüşleri üzerinden savunmuştur. Aynı şekilde saltanatın kaldırılması ve yeni halifenin seçilmesi ile ilgili Ziya Gökalp'in hilafeti, siyasî umurdan el çektilmesiyle siyasetten ârî, özerk bir makam olarak değerlendirmesi de Mâtûrîdî'nin görüşleriyle paralellik arz etmektedir.⁴³

Cumhuriyet İdeolojisi ve Mâtûrîdî-Hanefî Anlayış

Cumhuriyet döneminde gerek söylem olarak gerekse de oluşturulmak istenilen millî din çerçevesinde Mâtûrîdîlik ve Hanefiliğe vurgunun artmasının sebeplerinden biri A. Yaşar Sarıbay'ın ifadeleri ile "Cumhuriyetle seküler bir düzen kurulmasını tâbiri câizse, *epistemolojik* düzeyde kolaylaştıran önemli hususlardan biri"nin "İslâm'ın kendi içinden çıkarılan bu değerler [akıl, çoğulculuk, medeniyet, demokrasi vs.]" olmasıdır.⁴⁴ Böylelikle oluşturulmak istenilen seküler yapının "bir dinden vücut bulması"⁴⁵ sağlanmış ve bunun için de Mâtûrîdî-Hanefî ekol benimsenmiştir. Bu minvalde akıl, bilim ve çalışma gibi kavramların öne çıkarılmasında sıklıkla cüz'î irade ve mesuliyet fikri⁴⁶ vurgulanmış, bu kavramlar oluşturulmak istenilen Türk Müslümanlığı için de temel olmuştur.

41 Rıdvan Özdiç, a.g.e., s. 111. Özdiç ayrıca, Cumhuriyet dönemi Adliye Vekilliği yapan Seyyid Bey'in Mâtûrîdî anlayışı benimseyen, modernleşme taraftarı olduğunu ifade ederken; Eş'arî anlayışı öne çıkarmaya çalışan Mustafa Sabri Bey'in modernleşme karşıtı olarak öne çıkmasını da bu minvalde değerlendirir. Bkz. a.g.e., s. 124.

42 Mehmet Kalaycı, "Mâtûrîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, 20, sy. 2 s. 51.

43 Sönmez Kutlu, *Türk Müslümanlığı Üzerine Yazılar, Hanefilik, Maturidilik, Yesevilik*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017, s. 115-117.

44 Ali Yaşar Sarıbay, *Demokrasinin Sosyolojisi*, Ankara: Sentez Yayınları, 2013, s. 278.

45 A.g.e., s. 279.

46 Mustafa Kemal 1923 yılında Akhisar'da yaptığı konuşmada, "Bizim dinimiz milletimize hakîr, miskin ve zelîl olmağı tavsiye etmez. Bilâkis Allah da Peygamber de insanların ve milletlerin izzet ve şerefini muhafaza etmelerini emrediyor." diyecektir. Bkz. Kemal Aytac (yay. hz.) *Gazi Mustafa Kemal Atatürk, Din Politikaları Üzerine Konuşmalar*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986, s. 102.

Nitekim Şemseddin Günaltay mezhepleri karşılaştırırken, “şahsî ve fikrî hürriyeti” benimsemesi ve insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu prensibine sahip olduğu için Mâturîdîliğin Türklere en uygun mezhep olduğunu ifade edecektir.⁴⁷ Hanefî mezhebinin ise, “Türk ananesine göre, toplumsal ihtiyaca mebnî” oluştuğunu ifade eden Günaltay, Türklerin “laik, rasyonalist” anlayışları ile İslâm’a katkıda bulunduklarını ifade eder.⁴⁸ I. Türk Tarih Kongresi’nde “İslâm Medeniyetinde Türklerin Mevkii” başlığı ile sunduğu tebliğde, Cebriyecilerin bireyi iradeden yoksun bırakan anlayışını, “İslâm akliye mektebi”nin kurucusu Türkler tarafından kabul edilemez olduğunu belirtmiştir. Ebû Hanife’nin, İmam Malik gibi hukuk anlayışını sadece hadîslere ve geleneğe dayandırmadığını; aklî delillere müstenit, “rey, örf, kıyas ve istihsan” usûlünü benimsediğini ve Hanefî mezhebinin dayandığı rasyonalizmin ancak 19. yüzyılda Avrupa’da ortaya çıktığını ifade etmiştir.⁴⁹ İ. Hakkı İzmirli, Türk Tarih Tezi kapsamında Peygamber’in Türk olduğu iddiasında bulunmuş, Ebû Hanife’nin “serbest bir düşünceye” sahip olmakla “Türk ideolojisine” uygun bir içtihadla bulunduğunu savunmuştur.⁵⁰ Türk Tarih Tezi’ne katkıda bulunan isimlerden biri olan Yusuf Ziya Yörükân da “akılcılar ve nakilciler arasında mutedil bir sistem geliştiren Ebû Hanife’nin”, Türkler tarafından kabulünün sebeplerini izah ederken, aynı zamanda “millî din”in tanımını da yapmıştır. Yörükân, “milletin âdet ve ananelerinden” doğarak ona kendi dili ile hitap eden dinin, millî din olduğunu ifade edecek ve Ebû Hanife’nin Arapça dışında ibadet dili olabileceği yolunda fetva vermiş olmasını da bu minvalde yorumlayacaktır.⁵¹ Gerek Yörükân’ın ifadelerinde gerekse bilhassa 1924 öncesinde başlayan İslâm dininin Türklerin seciyesine en uygun din olduğu söylemleri, Ziya Gökalp’te gördüğümüz üzere, Türklerin kabiliyet ve geleneklerine uygunluğu ölçüsünde ele alınmış, İslâmiyet’ten çok Türklük öne çıkarılmıştır.

47 M. Şemseddin Günaltay, “Selçukluların Horasan’a İndikleri Zaman İslam Dünyasının Siyasal, Sosyal, Ekonomik ve Dinî Durumu”, *Belleten*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay. 1943 C. VII. , S. 25, s. 82.

48 M. Şemseddin Günaltay, “İslam Dünyasının İnhitatı Sebebi Selçuk İstilasası mıdır?”, İkinci Türk Tarih Kongresi, İstanbul 20-25 Eylül 1937, *Kongrenin Çalışmaları, Kongreye Sunulan Tebliğler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010, s. 356.

49 Şemseddin Bey [Günaltay], “İslam Medeniyetinde Türklerin Mevkii”, *Birinci Türk Tarih Kongresi, Ankara: 2-11 Temmuz 1932, Konferanslar, Müzakere Zabıtları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010, s. 294-297.

50 İsmail Hakkı İzmirli, “Peygamber ve Türkler”, İkinci Türk Tarih Kongresi 1937, s. 1023.

51 Yusuf Ziya, “Meânî-i Kur’ân, Kur’ân Tercümesi Hakkında Münâkaşa ve İzmirli İsmail Hakkı Bey’den İstizâh”, *Mihrab*, 1341, S. 28, s. 159-164. Kur’ân-ı Kerim’in Türkçeye tercüme edilmesi tartışmaları II. Meşrutiyet döneminde başlamış, içtimai değişimin en önemli aşamalarından biri olarak görülmüştür. Bkz. Dücane Cündioğlu, *Türkçe Kur’an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998, s. 23-28.

Cumhuriyet döneminde “millî din” ihdası yine dinî bir zeminden neşvünema bularak, Hanefî-Mâturîdî çizgisinde bir teolojiye dayanmıştır. Hanefî-Mâturîdî çizgi, Türklük ve Türk tarihine arzu edilen “biricikliği” sağlaması açısından millî din çerçevesinde anlaşılmıştır. Millî din anlayışı Türklüğü ve Türk tarihini “kutsallaştırırken” kendi teolojisini de oluşturmuş, benimsediği tarih anlayışının “dışında” kalanları ise -İslâm ve Osmanlı tarihi- “karşı teoloji” olarak algılayıp reddetmiştir. Bu noktada önemli olan, mezkûr teolojide Hanefî-Mâturîdî anlayışın istenilen meşruiyeti sağlamış olmasıdır. Türklerin İslâm’a girişinden Cumhuriyet dönemine kadar süreklilik gösteren bu anlayış, seküler bir muhteva ile ele alınmış ve “millî din”in oluşturulmasında en önemli sâiklerden biri olmuştur. Böylelikle “İslâmî” bir görünüm sağlanan millî dinin, politik-teolojik unsurların “kutsallaştırılmalarında” bir “kendiliğindelik” meydana getirdiğini görüyoruz. Bundan dolayı oluşturulmak istenilen “millî din” Hanefî-Mâturîdî anlayışı hâiz bir proje olarak devlet kademesinde ele alınmış; bizzat Mustafa Kemal, Kur’ân’ın Türkçe’ye çevirilmesi işini tevdi ettiği Elmalılı Hamdi Yazır’dan Hanefî-Mâturîdî metodu takip etmesini istemiştir.

Cumhuriyet rejiminin millî din anlayışı, öncelikle geçmişten tevarüs edilen din algısının ve muhteviyatının dönüşümünü hedeflemiştir. İslâm’ın Türkleştirilmesi veya millî bir din oluşturma gayretlerinin en önemli ayağı kuşkusuz öz Türkçe vurguları, din dilinin Türkçeleştirilmesi çalışmaları olmuştur. İbadet dilinin Türkçe olması tartışmaları Cumhuriyet dönemine has bir tartışma olmayıp, II. Meşrutiyet döneminde Ali Suavî başta olma üzere birçok ismin savunduğu bir fikir olmuştur.⁵² Din dilinin Türkçeleştirilmesi tartışması “millî din” bağlamında ele alınmıştır. Nitekim Ziya Gökalp, 1924’te Kur’ân’ın ve ibadet dili Türkçe olan yerin, “Türk’ün vatani” olduğunu ifade edecektir. Aynı şekilde *Türkçülüğün Esasları* adlı eserinde, Ebû Hanife’den mülhem olarak, ibadet dilinin “millî dilde” olması gerektiğini ifade edecektir.⁵³ Bu durum, 1925 bütçe görüşmelerinde Mehmed Vehbi Bey tarafından daha ileri götürülmüş, her peygamberin kavmine kendi dilinde hitap ettiğini ifade ederek, hutbelerin Arapça olarak okunmasının haram olduğunu, Diyanet İşleri’nin bu harama

52 İbadet dilinin Türkçe olabileceğine dair yazı dizisi için bkz. Ali Suavî, “Lisan ve Hatt-ı Türkî”, *Ulûm*, 1286, S. 2, s. 115-134. Hutbenin Türkçe okutulmasını mekruh olup olmadığına dair tartışma için bkz. Ali Suavî, “Zamâne Hutbesi”, *Ulûm*, 1287, S. 18, s. 116-118; Mehmed Bahaeiddin, “Darü’l-Hilafet Bab-ı Fetvasının Bir İftası”, *İslam Mecmuası*, 27 Cemaziyülevvel 1332, C. I, S. 6, s. 261-266; Can Pulat, “Türkçe Hutbe”, *İslâm Dünyası*, 1331, S. 21, s. 332-334.

53 Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Ankara: Matbuat ve İstihbarat Matbaası, 1339, s. 123-124.

son vermesini isteyecektir.⁵⁴

Sonuç

Siyaset-dinilişkisi kendisini meşruiyet temelinde ortaya koymaktadır. Dinin toplumsal düzeni sağlamada ve korumada oynadığı rol, siyaseten zaman zaman araçsallaştırılmasının da yolunu açmıştır. Bu bağlamda otorite tahkiminde dine başvurulmuştur. Siyaseten meşruiyet sağlamak iktidarı güçlendirirken aynı zamanda aynı meşruiyet temelinde muhalefete ya da karşı güçlere imkân vermeyen bir siyasî ortam meydana getirmektedir. Türk siyasî düşüncesinde kutsallığını aşkın bir güçten alan hükümdar/ iktidar anlayışı İslâmiyet öncesine dayanmaktadır. Göktürklerden Hun İmparatorluğu'na ve sonrasında Karahanlılar gibi devletlerde iktidarın kaynağı tanrısalıdır. Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde de söz konusu aşkınlık temelini İslâm dininden alırken benimsenen dinî anlayış da bu minvalde olmuştur.

Türklerin genel olarak kabul ettiği Hanefî-Mâturîdî anlayışın tercih edilmesindeki saikleri incelediğimizde siyasî ve toplumsal şartların mezhep tercihinde önemli rolü olduğunu görüyoruz. Gücünü kaybeden Abbasî hilafetine karşı siyasî gücü elinde tutan Selçukluların Şîî otoritesine karşı Abbasî hilafetinin yanında olduğunu göstermek için Hanefî mezhebini tercih etmesi bu yöndedir. Abbasî Devleti, Harun Reşad döneminde, baş kadı olarak Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Ebû Yusuf'u tayin ederek Hanefîliği resmî mezhep hâline getirmiştir. Selçuklular da dinî otoriteye olan bağlılığın bir göstergesi olarak Hanefî ekolü benimsemiştir. Bu durumun en önemli sebebi Abbasî hilafeti karşısında siyaseten daha güçlü olan Şîî Fâtımî Devleti'nin hilafet/imâmet iddiasına yönelik tavrıdır. Selçuklular, siyasî olarak güçlenince, doğal olarak daha zayıf olan Abbasî hilafetinin dinî otoritesini benimsemişlerdir.

Osmanlı döneminde de durum değişmemiş, hilafetin Kureyşliği şartını esneten ve Kureyşliği siyasî nüfuza hamleden anlayışı benimseyen ehl-i sünnet anlayış kabul edilmiştir. Aynı şekilde son dönem meşrutiyet taraftarları medeniyet, hürriyet savunmalarında kendilerine meşruiyet kaynağı olarak Mâturîdî anlayışı göstereceklerdir. Cumhuriyet döneminde de gördüğümüz üzere akıllı temel alması, insan iradesini, özgürlüğünü kabul etmesi, kaderci anlayıştan uzak olması ile Türkler için en uygun mezhep olduğu sıklıkla dile getirilecek ve yapılacak değişikliklerde ve savunulan fikirlerde delil olarak gösterilecektir. Böylelikle rasyonel bir Türklük anlayışı ve o anlayışa uygun bir "din" oluşturma gayretine girilecektir.

54 TBMM Zabıt Ceridesi, 21 Şubat 1341, C. 12, s. 254.

Gerek, cüz'î iradenin “mahlûk” olduğunu, kaza ve kader çerçevesinde değerlendirilmesini savunan anlayışı ile Eş'âriiler gerekse de insana mesuliyet yükleyen, sorumluluk sahibi olarak gören Mâtürîdîlik, siyaseten farklı zamanlarda meşruiyet kaynağı hâline gelmiş ve o minvalde benimsenmiştir. Türk siyasî anlayışında ise genel olarak Türkler için en uygun anlayış olduğu öne çıkarılan Mâtürîdîlik önemini her zaman korumuştur. Tehdit olarak görülen Şîî anlayışın karşısında Mâtürîdî anlayış benimsenirken bilhassa modernleşme çabalarında hukukî ve siyasî konularda dayanan bir zemin hâline gelmiştir. Akılcılık, hürriyet, meşrutiyet savunmalarında Osmanlı döneminde de Cumhuriyet devrinde de meşruiyetin sağlandığı alan Mâtürîdî anlayış olmuştur.

Kaynakça / References

Ali Suavî (1286); “Lisan ve Hatt-ı Türkî”, *Ulûm*, 1286, S. 2, s. 115-134.

Aytaç, Kemal (yay. hz.; 1986); *Gazi Mustafa Kemal Atatürk, Din Politikaları Üzerine Konuşmalar*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Barkan, Ömer Lütfi (1999); “Türkiye’de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi”, *Osmanlıda Din Devlet İlişkileri*, der. Vecdi Akyüz, İstanbul: Ayışığı Kitapları.

Bauman, Zygmunt (2011); *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bayındır, Abdülaziz (1988); “Âdâb” *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, C.1.

Can Pulat (1331); “Türkçe Hutbe”, *İslâm Dünyası*, 1331, S. 21, s. 332-334.

Cide, Ömer (2015); “Osmanlı Kuruluşunda Dinî Etki”, *Bilimname, Düşünce Platformu Dergisi*, XXVIII, (2015/1), s. 263-286.

Coşkun, Vahap; (2009); *Ulus-Devletin Dönüşümü ve Meşruluk Sorunu*, Ankara: Liberte Yayınları.

Cündioğlu, Düccane (1998); *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Çağatay, Neşet ve İbrahim Agâh Çubukçu (1985); *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Çiğçi, Osman Zahid (2012); “Mâverdi Düşüncesinde Din-Devlet İlişkisi”, *İğdır*

Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, S. 2, (Ekim 2012), s. 81-99.

Deringil, Selim (2014); *İktidarın Sembolleri ve İdeolojisi, II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Doğan Kitap.

Eagleton, Terry (2014); *Tanrının Ölümü ve Kültür*, çev. Sevim Dingiloğlu, İstanbul: Yordam Kitap.

Findley, Carter V. (2014); *Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform, Babıâli, 1789-1922*, çev. Ercan Ertürk, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Gökâlp, Ziya (1339); *Türkçülüğün Esasları*, Ankara: Matbuat ve İstihbarat Matbaası.

Günaltay M. Şemseddin (1943); "Selçukluların Horasan'a İndikleri Zaman İslam Dünyasının Siyasal, Sosyal, Ekonomik ve Dinî Durumu", *Belleten*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay. 1943 C. VII. , S. 25, s. 59-99.

Günaltay M. Şemseddin (2010); "İslam Dünyasının İnhitatı Sebebi Selçuk İstilası mıdır?", İkinci Türk Tarih Kongresi, İstanbul 20-25 Eylül 1937, *Kongrenin Çalışmaları, Kongreye Sunulan Tebliğler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, s.350-365.

Günaltay M. Şemseddin (2010); "İslam Medeniyetinde Türklerin Mevkii", ", *Birinci Türk Tarih Kongresi, Ankara: 2-11 Temmuz 1932, Konferanslar, Müzakere Zabıtları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, s. 289-307.

Heper, Metin (2015); *Türk Devlet Geleneği*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

İnalcık, Halil (1958); , "Osmanlı Padişahı", *Ankara Üniversitesi SBFD*, C. 13, S. 4, s. 68-79.

İnalcık, Halil (1959); "Osmanlı Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi", *Ankara Üniversitesi SBFD*, C. 14, S. 1, s. 69-94.

İnalcık, Halil (2016); *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

İzmirli, İsmail Hakkı (2010); "Peygamber ve Türkler", İkinci Türk Tarih Kongresi, İstanbul 20-25 Eylül 1937, *Kongrenin Çalışmaları, Kongreye Sunulan Tebliğler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, s.1013-1043.

Kafesoğlu, İbrahim (1997); *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Kalaycı, Mehmet (2016); "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 20, sy. 2 (Aralık 2016); s. 9-72.

Kara, İsmail (2008); *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Karpat, Kemal H. (2013); İslâm'ın Siyasallaőması, Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması, ev. őiar Yalçın, İstanbul: Timaő Yayınları.

Kılıç, Muharrem (2009); "Türk Hukuk Tarihinde Devlet Teorisinin Mezhep Doktrini erçevesinde Temellendirimi -Tarss'ın Tuhet't Türk Adlı Eseri erçevesinde Bir Analiz", Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (2009/1), S. 9, s. 115-129.

Kömbe, İlker (2014); *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Köprülü, Mehmed Fuad (2005); *Türkiye Tarihi, Anadolu İstilasına Kadar Türkler*, yay. hz. Hanefi Palabıyık, Ankara: Akçağ Yayınları.

Kutlu, Sönmez (2011); "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", İmam Mâturîdî ve Maturidilik, yay. hz. Sönmez Kutlu, Ankara: Otto Yayınları.

Kutlu, Sönmez (2017); *Türk Müslümanlığı zerine Yazılar, Hanefilik, Maturidilik, Yesevilik*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Mehmed Bahaeiddin (1332); "Darü'l-Hilafet Bab-ı Fetvasının Bir İftası", İslam Mecmuası, 27 Cemaziyülevvel 1332, C. I, S. 6, s. 261-266.

Nizam'l-Mülk (2006); *Siyasetnâme*, Türkçesi, Nurettin Bayburtluğil, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar (1990); "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resm Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", İslâmî Araőtırmalar, C.4, S. 3, (Temmuz 1990), s. 190-194.

Ocak, Ahmet Yaşar (1999); *Türkler, Türkiye ve İslâm, Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Okumuő, Ejder (2005); *Dinin Meőrulaőtırma Gücü*, İstanbul: Kitapları.

Okumuő, Ejder (2010); *Meőruluęun Toplumsal Gerçekliği*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Ortaylı, İlber (2014); "Osmanlı Devleti'nde Laiklik Hareketleri zerine", *Türk Siyasal Hayatı, Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, hz., Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, Ankara: Sentez Yayınları.

Özek, Çetin (t.y.); *Devlet ve Din*, İstanbul: Ada Yayınları.

Özen, Şükrü (2012); “Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşîliği Mes’elesi”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, s. 524-548.

Özcan, Azmi (1998); “Hilafet”, *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, C. 17, s. 546-553.

Özdiñç, Rıdvan (2013); *Akıl İrade, Hürriyet, Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde İrade Meselesi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Öztürk, Özkan (2015); *Siyaset ve Tasavvuf, Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Sarıbay, Ali Yaşar (2013); *Demokrasinin Sosyolojisi*, Ankara: Sentez Yayınları.

Smith, Anthony (2002); *Ulusların Etnik Kökeni*, çev. Sonay Bayramoğlu, Hülya Kendir, Ankara: Dost Kitabevi.

Şeker, Fatih M. (2011); *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Turan, Namık Sinan (2017); *Hilafet, Erken İslâm Tarihinden Osmanlı’nın Son Yüzyılına*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Tursun Bey (1977); *Târih-i Ebü’l-Feth*, hz. Mertol Tulum, İstanbul: Baha Matbaası.

Türcan, Talip (2007); “Hilâfet Teorisindeki Dönüşümde Türk Siyaset Düşünürlerinin Rolü -Yasamanın Sekülerleşmesi Bağlamında Bir İnceleme-”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu, 31 Mayıs-1 Haziran 2007, Bildiriler*, ed. İsmail Hakkı Göksoy, Nejdett Durak, Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007, s. 297-304.

Yusuf Ziya (1341); “‘Meânî-i Kur’ân’, Kur’ân Tercümesi Hakkında Münâkaşa ve İzmirli İsmail Hakkı Bey’den İstîzâh”, *Mihrab*, 1341, S. 28, s. 159-164.

<http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0663.htm>