

DEUİFD LII / 2020, ss. 239-276.

KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINDA HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎ ÇİZGİNİN YENİDEN İNŞÂSINA DAİR

Resul ERSÖZ*

ÖZ

Mâtürîdiyye, Mâverâünnehir bölgesinde yaşayan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin görüşleri etrafında teşekkül eden bir kelâm mezhebidir. Hanefî-Mâtürîdî çizgi denmesinin sebebi, mezhebin usûl ve temel görüşlerinin Ebû Hanîfe tarafından ortaya konması; İmam Mâtürîdî tarafından benimsenmesi, geliştirilip güncelleştirilmesi ve sistematize edilmesinden kaynaklanmaktadır. Ebû Hanîfe, -re'yci karakteriyle- fikhî konularda olduğu kadar itikâdî-kelâmî konularda da görüş bildiren istisna âlimlerden biridir. İmam Mâtürîdî, Ebû Hanîfe çizgisinde akıl-vahiy dengesini esas alarak İslâm dininin ana ilkelerini din-şariat ayrımı bağlamında akli açıklamalarla temellendirmeye çalışan bir usûl benimsemiştir. Nasları, hukuk felsefesi, din sosyolojisi ve makâsîd bağlamında yeniden okunup yorumlanmasına tekabül eden Hanefî-Mâtürîdî usûl, çağımız meselelerinin çözümünde elverişli bir sistem konumundadır yani, çağımızda olayları sebep-sonuç ilişkisi bağlamında değerlendiren niçin, neden ve nasıl sorgulaması yapan modern insanın ihtiyaçlarını karşılayabilecek potansiyele sahiptir. Mâtürîdî sistemi diğer kelâm sistemleri karşısında özgün kılan husus, tefsirde rivâyet metoduna ek olarak dirayet metodunun kullanılması; tefsire, tefsir-te'vil ayrımı, akıl-vahiy dengesi, sünnet, icmâ ve içtihat ile nesih gibi alanların eklenmesidir. Aklın müstakil bir bilgi kaynağı olması, keşf ve ilhamın bilgi kaynağı olarak kabul edilmemesi, iman-amel ayrımı ve değişen şartlara göre şariatın da değişebileceği gibi hususlar söz konusu sistemin diğer özgünlük noktalarıdır. Makalemizin amacı, Kur'ân'ın Mâtürîdî sistem çerçevesinde yeniden okunarak gerek itikâdî ve gerekse amelî güncel meselelerin çözümüne dikkat çekmektir.

-
- * Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı. Assistant Professor Dr., Manisa Celal Bayar University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Eloquence. Manisa/Turkey. resul.ersoz@cbu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2808-2581>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 10/09/2020

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 23/10/2020

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ebû Hanîfe, Mâtürîdiyye, Kelâm, Akıl-Vahiy Dengesi

**ABOUT THE RECONSTRUCTION OF THE HANAFI-MATURIDI
LINE IN UNDERSTANDING THE QUR'AN**

ABSTRACT

The Mâtürîdiyye is a sect of theology formed around the views of Abu Mansur al-Mâtürîdî, who lives in the Mâverâunnehir region. The reason why it is called as Hanafî-Maturidi line is that the method and basic views of the sect it was been revealed by Abu Hanifa and it was been adopted, developed, updated and systematized by Imam Maturidi. Abu Hanifa is one of the exceptional scholars with his rational character - who gives opinions on teology matters as well as fiqh issues. Imam Maturidi -in the line of Abu Hanifa- adopted a method that tries to substantiate the main principles of the religion of Islam with mental explanations in the context of religion-sharia, based on the balance of mind-revelation. The Hanefî-Mâtürîdî method, which corresponds to the reassess and interpretation of the revelation in the context of the philosophy of law, the sociology of religion, and the purposes, is a convenient system for the solution of contemporary issues. That is, in our age, it has the potential to meet the needs of modern man, who evaluates events in the context of cause and effect and who questions why, reason and how. What makes the Maturidi thought system unique over other theological systems are the use of the interpretation method in addition to the narration method in tafsir (exegesis) and the addition of fields such as tafseer, tafseer-ta'vil distinction, mind-revelation balance, termination with circumcision, consensus (icma) and jurisprudence (ictihad). Issues such as the fact that the mind is an independent source of information, that discovery and inspiration are not accepted as a source of information, the distinction between belief and deeds, and the Shariah may change according to changing conditions are other points of originality of this system. The purpose of our article is to evaluate the Qur'an within the framework of the Maturidi thought system and draw attention to the solution of current issues related to faith and deeds.

Key words: Tafseer (Exegesis), Abu Hanifa, Maturidiyya Sect, Kalam Science, Mind-Revelation Balance.

GİRİŞ

Modern çağda, Kur'ân'ın anlaşılması ve öngördüğü ilkelerin hayata aktarımı konusunda Müslümanlar arasında üzerinde ittifak edilen bir yöntemin geliştirilemediğinde kuşku yoktur. Dahası buna imkân da

bulunmamaktadır. Ancak biz, Hanefî-Mâtürîdî sistemin, -geliştirildiği takdirde- Kur'ân'ın anlaşılması ve öngördüğü ilkelerin hayata aktarımı potansiyeline sahip olduğunu düşünmekteyiz. Yapmakta olduğumuz bu çalışma ile neredeyse son altı asırda durağan hale gelen İslâm dinî düşüncesinin yeniden inşası ve şeriatın maksatlarının tahakkuk ettirilmesine katkı sağlamak hedeflenmiştir.

Ehl-i sünnet ya da *Ehl-i sünnet ve'l-cemaat*, İslâm'ın temel konularında ve özellikle itikâdî konularda Hz. Peygamber (sav) ile ashabin yolunu takip edenleri ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır. *Sünnet*, Hz. Peygamber'in İslâm uygulamasına, *cemaat* ise vahyin ilk muhatabı olan ashaba tekabül eder. Ashap döneminde böyle bir isimlendirme söz konusu olmamakla birlikte, bilâhare, Haricîlik, Şîa, Cebriye, Kaderiyye ve Mu'tezile gibi mezheplerin zuhurundan sonra adı geçen mezheplere karşı oluşan blok, *Ehl-i sünnet* diye isimlendirilmiştir. "Hz. Peygamber ve ashabin anlayışını devam ettirenler" anlamına gelen Ehl-i sünnet, dini bir fırka olmaktan çok erken dönem din anlayışını muhafaza etmeyi esas alan bir bakış açısına/söyleme tekabül eder. 3/9. asrın başından itibaren Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) akâide dair yazdığı eserlerle ve Mu'tezile'ye karşı yürüttüğü mücadelesiyle selef anlayışının ve Ehl-i Sünnet inancının yerleşmesine büyük katkı sağlamıştır.¹ Belirgin bir şekilde Ahmed b. Hanbel tarafından temellendirilen bu anlayıştan, 7-8/13-14. asırda İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve İbn Kayyım el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350) sistematize etmeye yönelik gayretleriyle Selefiyye ekolü doğmuştur.² Selef anlayışı yahut Ehl-i sünnet, hicri 4/miladi 10. yüzyılda Eş'ariyye ve ardından Mâtürîdiyye mezheplerinin zuhuruyla birlikte homojen olmayan üçayaklı bir yapıya dönüşmüştür. Bu andan itibaren Selefiyye *Ehl-i sünnet-i bâsse*, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye de *Ehl-i sünnet-i âmme* diye isimlendirilmiştir. Bir temsil yapacak olursak çalışmamızın konusunu teşkil eden Hanefî-Mâtürîdî düşünce ekolü reyeci karakteriyle Ehl-i sünnet yelpazesinin bir

¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV. Yayınları, 1989), 2/82.

² Resul Ersöz, *Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı* (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2018), 58-59.

ucunda, katı nasçı ve gelenekçi karakteriyle Selefiyye diğer ucunda, ortada ise Eş'ariyye yer alır.

Diğer taraftan bizim, Hanefî-Mâtürîdî çizgi dememiz, bir tefsir, kelâm ve fıkıh ekolü olan Mâtürîdiyye'nin Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) dayanıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Zira İmam Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) başta Allah'ın bilinmesi olmak üzere birçok görüşü Ebû Hanîfe'ninki ile birebir aynıdır yani Mâtürîdî, sistemini oluştururken Ebû Hanîfe'yi adım adım takip etmiş ve birçok konuda ona bağlı kalarak, görüşlerini rasyonalize etmeye ve felsefî bir zemine oturtmaya çalışmıştır.³ Ancak ekol, Mâtürîdî tarafından sistematize edilmesi ve üzerinde ileri düzeyde teolojik çalışmalar yapması sebebiyle Ebû Hanîfe'ye değil de haklı olarak İmam Mâtürîdî'ye nispet edilmiştir.

Bizim “Hanefî-Mâtürîdî çizginin yeniden inşası” dediğimiz şey, körü körüne bir taklit değil, kayıp bir aydınlanmanın peşine düşülmesi, yeniden keşfedilmesi ve geliştirilmesinden ibarettir. Günümüzde, özelde Müslümanların; genelde insanlığın maruz kaldığı sosyal problemlerin çözümünde Kur'ân'ın katkısını en üst seviyeye çıkaracak bir metodolojinin, Hanefî-Mâtürîdî düşünce sistemi ekseninde oluşturulacak yeniden bir yapılanma olduğu/olabileceği kanaatindeyiz. Bu, geleneğin inkârı olmadığı gibi körü körüne onun taklit edilmesi de değildir. Geleneğe ilaveten nasları yeniden yorumlamak ve onlardan evrensel ilkeler çıkarılabilmesine imkân sağlamaktır. Buna göre Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi özgün kılan şey, değişen dünyaya paralel olarak -yerine göre- şeriatın da değişeceği/değişebileceği fikrini esas almasıdır. Diğer bir özgünlük noktası da aklın hem müstakil bir bilgi kaynağı hem de duyularla elde edilen bilgilerin doğruluğunu test eden bir mihenk taşı olarak kabul edilmesidir. Akla ve insan tabiatına verilen değerın ifadesi açısından İmam Mâtürîdî'nin şu sözü kayda değerdir: “Nazarı (akıl yürütmek) inkâr eden kimsenin elinde onu reddetmek için nazardan

³ Hanifî Özcan, “Türk Din Anlayışı: Mâtürîdîlik”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 304.

başka bir delil yoktur. Bu da kendisini reddetmenin yolu yine kendisi olan akıl yürütmenin gerekliliğine dair bir delildir.⁴

“Kur’ân’ın Anlaşılmasında Hanefî-Mâtürîdî Çizginin Yeniden İnşası” başlığı altında yapmış olduğumuz bu çalışmada ağırlıklı olarak İmam Mâtürîdî’ye ait Kitâbu’t-Tevhîd ve Te’vîlâtü’l-Kur’ân gibi kitaplar incelenecek, Bu yönelişin -günümüz şartlarında- Kur’ân’ın anlaşılmasında muhatap kitlelere sağlayabileceği imkânlar araştırılmaya çalışılacaktır.

1. İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye

1.1. Bir Müfessir, Fakih ve Kelamcı Olarak İmam Mâtürîdî

İmam Mâtürîdî, Maverâünnehir bölgesinde Hanefî mezhebi öğretisi üzere yetişmiş, Ehl-i sünnet kelâm ilminin kurucuları arasında yer alan bir kelâmcı, fakih ve müfessirdir. Mâtürîdî’nin sistemi akılcı bir çizgi takip eden Mu’tezile ile daha çok nakilci bir çizgi izleyen Eş’ariyye arasında orta bir yola tekabül eder. Mâtürîdî’yi özel kılan şey, -rivayet tefsirciliğinin revaçta olduğu tefsirin tedvin döneminde- ilk defa dirayete dayalı müstakil tefsir telif eden bir müfessir olmasıdır. Buna rağmen çeşitli sebeplerle onun *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* adlı tefsiri ve kelâmî görüşleri tarihi süreç içerisinde ihmal edilmiştir. Bunu, genel olarak hilâfet merkezinden oldukça uzakta bulunup devlet desteği almaması ve hilâfet merkezinde cereyan eden gelişmelerden haberdar olamaması veya geç haberdar olması ile Hanefîlerin kendi âlimlerinin hayat hikâyelerine Eş’arîler kadar önem atfetmemeleri gibi iki sebebe bağlamak mümkündür.⁵

Eş’arî çizgide başlayan hilâfet merkezli kelâm tartışmaları, -çeşitli sebeplerle- zamanla Hanefî mezhebinin yaygın olduğu Türk topraklarında kısmen farklı formatta devam etmiştir. Eş’arîliğe nazaran

⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Arûşî (İstanbul: Mektebetü’l-İrşâd/İrşâd Kitabevi, 1422/2001), 73.

⁵ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Rûhi Fığlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, ts.), 433-434. Burada söz konusu edilen şey, Hanefîlerin âlimlerine değer vermemesi değil, âlimlerinin hayat hikâyelerine Eş’arîler kadar önem vermediklerini ifade etmektir.

Matürîdîliğin diğer ihmal sebepleri şunlardır: Mâtürîdî'nin eserlerinin zorluğu ya da muğlaklığı, Mu'tezile'ye yakınlığı ve en az Mu'tezile kadar akla başvurması, Siyasi iktidarca Eş'arîler kadar desteklenmemesi, Mâtürîdîliğin Nizamiye medreseleri gibi resmi eğitim kurumlarında okutulmaması, Eş'arîlik, Malikî ve Şâfîiler tarafından kabul edilirken, Matürîdîliğin sadece Hanefiler tarafından benimsenmesi vb. hususlar.⁶ Eş'arîliğin öne çıkmasında diğer bir etken, Gazzâlî (öl. 505/1111) tarafından terviç edilen sûfilîğin desteğini almasıdır. Bu andan itibaren Eş'arîlik ve Sûfilik birbirini besleyen iki disiplin haline gelmiştir. Mâtürîdîlik ise Mu'tezile'ye paralel olan bazı görüşleri sebebiyle -bilinçli bir şekilde- görmezlikten gelinmiştir. Çağdaş bazı araştırmacılara göre Osmanlı döneminde, Gazzâlî'nin sûfilikle ilgili eserleri, Cumhuriyet döneminde de Said Nursî'nin eserleri Türkler arasında Hanefî-Mâtürîdî kimliğinin zayıflamasında etkili olmuştur. Eş'arî teolojinin yaygınlığına rağmen Osmanlı uleması arasında Akkirmânî (öl. 1174/1760) gibi Mâtürîdî'nin insan özgürlüğüne dayalı sistemini savunan bir damar daima mevcut olmuştur. Cumhuriyet'le birlikte gerek Osmanlı'dan tevarüs eden geleneğin etkisi ve gerekse millî devlet anlayışının bir gereği olarak "fıkıhta mezhebimiz Hanefîlik, itikadda mezhebimiz Mâtürîdîlik" şeklinde bir kimlik oluşturulmaya çalışılmıştır.⁷

Mâtürîdî kelâm sisteminin öncüsü kuşkusuz Ebû Hanîfe'dir. Mâtürîdî, usûl ve fûrûda Ebû Hanîfe'ye en çok tabi olan kişidir.⁸ Bununla birlikte o, Ebû Hanîfe çizgisini geliştirmiş, sistemleştirmiş ve günümüze taşımıştır. Diğer taraftan *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, -metot ve üslup bakımından- *el-Keşşâf*, *Mefâtihu'l-Gayb* vb. tefsirlere örneklik teşkil eden karakteriyle tefsirde yeni bir çığıra karşılık gelir. Mâtürîdî, tefsirde rivayet metoduna ek olarak, tefsire, tefsir-te'vil ayrımı, akıl-vahiy dengesi, nesh ve içtihat gibi alanlar ekleyerek özgün bir sistem geliştirmiştir. Mâtürîdî, Ehl-i hadis, Sûfizm ve Şia'nın yaygınlık kazanıp Mu'tezile'nin gözden düşmesiyle birlikte mahkûm edilen aklî tefekkürü tekrar ihya ederek tarihi bir görev ifa etmiştir. İmam Mâtürîdî'nin diğer bir yönü onun önemli bir fakih

⁶ Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 60.

⁷ Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle Mâtürîdî", 65.

⁸ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhîdün Esasları: Kitâbu't-Tevhîd li- Kavâidit-Tevhîd*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 39.

olmasıdır. Birçok Hanefî âlimden ilim tahsil etmekle birlikte bunlardan en belirgin olanları Ebû Bekir el-Çûzcânî (öl. 3/9. yüzyıl ikinci yarısı) ve Ebû Nasr Ahmed b. Abbâs el-Ûyâzî'dir (öl. 260/874).⁹

1.2. Mâtürîdî Teolojinin Temel Unsurları

1.2.1. Mâtürîdî Bilgi Kuramı

Bilgi, herhangi bir konuda bilinen malumat¹⁰ anlamında bazen ilme, bazen de marifete karşılık gelen bir sözcüktür.¹¹ İlim ise “herhangi bir şeyin hakikat ve mahiyetini idrak etmek”¹² demektir. Allah’ın ilmi/bilgisi hariç yaratılmışlara ait olan hâdis ilim, -terim olarak- Allah’ın, “bilen”in şahsında kendi gayreti ve irâdesi olmaksızın meydana getirdiği bilgi (zarûrî ilim) ve Allah’ın, sebeplerine başvurarak kulun kendi gayret ve irâdesi yoluyla onda meydana getirdiği bilgi (iktisâbî ilim) olmak üzere ikiye taksim edilmiştir.¹³ Buna göre ilim ile bilgi aynı şeye tekabül etmektedir.

Mâtürîdî kelâm sisteminde bilginin kaynağı duyular, sadık haber ve akıl/akli istidlâldir.¹⁴ Mâtürîdî’ye göre aklın kabulüne hükmettiği bilgilerin doğruluğu ve kabulü zaruridir. Böyle olunca peygamberlerin getirdiği dine müteallik haberlerin de -söz konusu peygamberleri tasdik eden açık delillerin bulunması sebebiyle- kabulü zaruridir. Çünkü peygamberlerin getirdiği haberlerden daha doğru haber yoktur.¹⁵ Ona göre taklit insanı ilme, doğru bilgiye ve hakikate ulaştırmaz. Dini

⁹ Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993) 1/470-471.

¹⁰ Tuncer Gülensoy vd., *Büyük Türkçe Sözlük*, haz. D. Mehmet Doğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), “İlim”, 143.

¹¹ Emrullah Yüksel, “Âmidî ve Bazı Kelamcılarda Bilgi Teorisi”, *Kelâm'da Bilgi Problemi*, ed. Orhan Ş. Koloğlu vd. (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 3.

¹² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), “alm”, 343.

¹³ Ebû Muhammed Nüreddin Ahmed b. Mahmud es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi: el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 49.

¹⁴ Nesefî, *Tevhîdin Esasları: Kitâbu't-Tevhîd li-Kavâidi't-Tevhîd*, 23; Nureddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi: el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, 49.

¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 71.

bilgilerin delil ile bilinmesi esastır ve bu vaciptir.¹⁶ Mâtürîdî sistemde, - birlikte yahut ayrı ayrı- her üç kaynak ile elde edilen bilgiler kesindir ve bunların inkârı mümkün değildir.

Haber, vahiy ve Hz. Peygamber'in mütevâtir ve âhad sünnetini içine alır. Buna göre vahyin tartışmasız kabulü, mütevâtir haberin de kabulü gerekir. Âhad haberler ise doğruya da yanlışta da muhtemeldir. Bunların kabulü ravilerinin sağlamlığı ve muhtevanın nasslara uygunluğuna bağlıdır. Bu kıstasları geçen haberler doğru sayılıp uygulanır, yoksa içtihat edilerek terk edilir/uygulanmaz. Dahası, peygamberlerin - vahyin dışında- ileri sürdüğü delilleri; sihirbazların aldatmacaları ve benzeri temyîze muhtaç hususları da incelemek gerekir. Bu konular üzerinde düşünüp karar vermek için insanoğlunun güç ve takati vardır.¹⁷ Kısaca akıl, dinin öğrenilmesinde ve kabulünde bir hakem ve karar merciidir.

Keşf ve ilham birer bilgi kaynağı değildir. Bunu Mâtürîdî'nin, "İnsanı bilgiye ulaştıran yollar" dediği bilgi edinme yollarını: "İyân/duyular, haberler/vahiy ve nazar/akıl" ile sınırlamasından¹⁸ anlamak mümkündür. Kısaca, Mâtürîdî kelâm sisteminin, burhanî akıl ve sadık haber üzerine inşa edildiğini söylemek mümkündür. Bilginin kullanımı, onun kesinliğine bağlıdır. Kesinlik kazanmamış bilgilerin kullanılması, "Melekler: "Sübhânallah! Senin öğrettiğinden başka bizim bilgimiz yoktur ..." dediler"¹⁹ âyeti delaletiyle yasaklanmıştır. Bunu, Allah, "Bir de bilmediğin bir şeyin ardına düşme ..." buyurmak suretiyle peygamberlerine de emretmiştir.²¹

Kanaatimizce günümüze ulaşan klasik dinî eserler arasında "bilgi"nin bir teori olarak ele alındığı ve bilgi ile ilgili bir "giriş" ile başlayan

¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbîd*, 65.

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbîd*, 71-72.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbîd*, 69.

¹⁹ el-Bakara 2/32.

²⁰ el-İsrâ 17/36.

²¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Boynukalın, kontrol, Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1/81.

ilk eser, Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'idir.²² İmam Mâtürîdî, tefsirine de “*tevil ve tefsir arasındaki fark*” başlığı altında buna benzer bir açıklama ile başlamıştır.²³ Gerek *Kitâbu't-Tevhîd*'de ve gerekse “*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*”da onun başlattığı bu usul, zamanla yaygınlaşmıştır. Buna göre, Mâtürîdî'nin, İslâm bilgi felsefesinin kurucusu olduğu, sistemini, akıl-vahiy dengesi ve tefsir-te'vil ayrımı üzerine inşa ettiği söylenebilir.

1.2.2. Akıl-Vahiy İlişkisi ve Bu Bağlamda Bazı Meseleler

Kur'ân'ın anlaşılmasında öncelikli konulardan biri ve belki de en önemlisi, ondan evrensel ilkeler çıkarıp insanlığın istifadesine sunma adına akıl-vahiy ilişkisinin sağlam bir zemine oturtulması meselesidir. Akıl-vahiy ilişkisinden maksadın, -ikisi arasında dengenin sağlanması ile aralarında herhangi bir çelişki bulunmaması gibi- iki vechesi vardır. Bu, aynı zamanda akı-ı selimi vahiyle bütünleştirmeye dayanan epistemolojik bir sisteme tekabül eder. Başlangıçtan itibaren, eşyaya ve hayata mana vermede, hem akıl-vahiy dengesini sağlamak ve hem de akıl ile vahiy arasındaki ilişkiyi sağlam bir zemine oturtmak bakımından birçok mezhebin isabetli bir yaklaşım sergileyemediğini ifade etmemiz gerekir. Hatta bu konu, farklı mezheplerin zuhuruna yol açan sebeplerin başında yer almaktadır.²⁴

Akıl ve vahiy, Mâtürîdî bilgi sisteminde dinin öğrenilmesi ve kabulünün iki temel kaynağıdır. Mâtürîdî'ye göre *sem'* (vahiy), toplumların kendisine dayanarak bir yol tutmak ve bu yolu başkalarına da tavsiye etmek üzere faydalanmaktan kaçınmayacakları bir bilgi aracıdır. Bu araç aynı zamanda yöneticilerin takip ettikleri siyaset ile peygamberlerin ve sanat/zanaat erbabının öteden beri kullandıkları bir bilgi aracıdır.²⁵ Mâtürîdî: ‘İnsanda akıl bulunmakla birlikte onun tabiatında hevâ, süflî ve şehevî istekler de bulunur. İnsanlar -vahiyle terbiye edilmeksizin- yaratıldıkları gibi bırakıldıkları takdirde, izzet, şeref, krallık ve saltanat gibi

²² Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 29.

²³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/3.

²⁴ Ersöz, *Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı*, 264.

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 66-67.

çeşitli menfaatler uğruna çarpışır, birbirini öldürür²⁶ diyerek vahyin değer ve hikmetine işaret etmiştir.

Mâtürîdî sistemde akıl, fitri ve doğal bir nazara tekâbül eder ki Kur'ân'ın da işaret ettiği akıl budur. Mâtürîdî, akli vahye önceler. Çünkü insan vahyin doğruluğuna, vahiyden önce kendisine lütfedilen akıl ile karar verir. Buna, vahyi akıl temeline oturtmak denir. Hz. Peygamber (sav) işe, vahyi muhataplarının aklına arz etmekle başlamıştır. Somut örneklemeler ile onlardan akıllarını kullanarak kendilerine bile faydası olmayan bir takım nesnelere ulûhiyet atfetmemelerini istemiştir.²⁷ “Allah katında varlıkların en kötüsü (aklı olup da) aklını kullanmayan sağırlar ve dilsizlerdir”²⁸ ile “Allah akıllarını işletmeyenleri pislik içinde (inkârda) bırakır”²⁹ âyetleri de buna delâlet eder. Dinde böylesine önemli bir konuma sahip olan aklın vahiy gelince devre dışı kalması asla söz konusu değildir. Buna mukabil vahiy, akli takviye eder. Bu, akli meşgul eden mesnetsiz anlayışların terkinde ona katkı sağlamak ve sahibinin aklını işletmesinde istikamet göstermesi şeklinde tecelli eder. Şurası bir gerçektir ki, akıl, vahyin esiri değildir. Buna mukabil vahiy akli birtakım saplantılardan kurtararak özgürleştirmiştir. Bunu, ‘akıl, vahiy ile kemale ermiş; insana daha fazla hizmet eder hale gelmiştir’ şeklinde ifade etmek mümkündür. Akla, tarif ettiğimiz aksine rol biçmek, insanı en güçlü yanından mahrum etmektir. Mâtürîdî bu işin farkına vararak Kur'ân tefsirinde akla hak ettiği değeri veren yönelişin öncüsü olmuştur.

Diğer taraftan dinde akla rol vermenin miladı, Hz. Peygamber'e kadar varır. Çünkü o bir kısım Kur'ân âyetlerini tefsir etmiş, zaman zaman da içtihadı başvurmuştur. Yanıldığı konularda vahiy ile uyarılarak işi düzeltmesine imkân sağlanması buna delalet eder. Onun re'y ve içtihadı onayladığına dair Muâz b. Cebel (öl. 17/638) ile girdiği diyalog meşhurdur.³⁰ Cessâs'ın (öl. 370/981) ‘sünnetin bir kısmının vahiy, bir

²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbîd*, 67.

²⁷ el-Furkân 25/3.

²⁸ el-Enfâl 8/22.

²⁹ Yûnus 10/100.

³⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1992), 5/230, 236, 242; Ebû İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1992), “Ahkâm”, 3; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-*

kısımının ilham, bir kısmının da nazar ve istidlâl kaynaklı içtihat³¹ olduğunu söylemesi buna tekabül eder. “Bütün bunlar bize, o dönemde vahiy hakkında ve vahyin ışığında felsefi kültürden habersiz saf bir düşünme biçiminin var olduğunu göstermektedir.”³²

Hz. Peygamber ile başlayan saf aklî tefekkür, yeni Müslümanların da etkisiyle, felsefi boyutta aklî tefekküre dönüşmüş, gerek iç meselelere çözüm üretme gerekse İslâm itikadını diğer din mensuplarına karşı koruma ihtiyacı, Kaderiyye, Cebriyye, Mürcie ve Mu'tezile gibi dini ve siyasi yönelişlerin zuhuruna yol açmıştır. Kaderiyye'nin, Emevî idaresi tarafından gündeme taşınan sonra da rayından çıkarılan kaza, kader ve tevekkül anlayışını reddederek, insanın fiillerinde tam anlamıyla hür ve bağımsız olduğunu iddia etmesine Cebriyye, aklen karşı çıkıp kaderciliği savunmuştur yani karşıt her iki fikrin de menşei, aklî tefekkürdür. Bu manada İslâm'da aklî tefekkürü savunan ilk ekol Kaderiyye, Cehmiyye ve akabinde Mu'tezile olmuştur. Ancak söz konusu ekoller arasındaki ortak payda aklî tefekkür olsa da aklen ulaşılan sonuçlarda bariz farklar ortaya çıkmıştır. Aklî tefekkür geleneği, Mu'tezile'den ayrılan Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye ile devam etmiştir. Bu ikisi, -her birinin nev-i şahsına münhasır yaklaşımları bulunmakla birlikte- aklın bilgi kaynağı olması ortak paydasında birleşmiştir. Süleyman Uludağ'a göre “Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâm âlimleri nassı azletmiş, onun yerine aklı tahta çıkarmış, hep onun sözünü dinlemiş ve ona tabi olmuştur.”³³

Akılclığın ikinci damarını, onu Mu'tezile'den devralan İslâm filozofları oluşturmuştur. Kindî (öl. 252/866) bu filozofların ilkidir. Ehl-i hadis ise hem Eş'arî-Mâtürîdî çizginin ve hem de İslâm filozoflarının karşısında yer almıştır. Selefiyye, Hz. Peygamber'in (sav) re'y ile tefsiri

Sünen, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1992), “Akdiye“, 11.

³¹ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, (Kuveyt: y.y., 1994), 3/239.

³² Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 19.

³³ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı (Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe)* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 49.

yasakladığı³⁴ ve ashabın da re'ye başvurmadığı iddiasıyla naslar üzerinde akli tefekküre karşı çıkmıştır. Rivayetlerle yetinmek ve akli tefekkürü yani te'vili reddetmek bu ekolün en karakteristik özelliğidir.³⁵ İmam Şâfî (öl. 204/820), Ahmed b. Hanbel ve kısmen İmam Mâlik (öl. 179/795) bu kanatta yer alır. İmam Eş'arî akılcı olmakla birlikte, zamanla, İmam Şâfî-Ahmed b. Hanbel çizgisine yakın bir yol takip etmiştir.

Burada, Ehl-i sünnet kelâmının oluşumunda kilit bir rol oynayan Ebû Hanîfe'den de bahsetmek gerekir. Onun *el-Vasıyye* adlı eseri itikâdî konuların ele alındığı en eski kelâm kitaplarından biridir. Ona göre sorumluluğun kaynağı akıldır. Bu durumda Allah'ı bilmenin kaynağı da akıl olmaktadır yani akıl, vahiyden önce yaratıcı bilgisini zorunlu kılmaktadır. O, bu hususta Ebû Yusuf (öl. 182/798) ve İmam Muhammed'in (öl. 189/805) rivayetine göre şöyle demiştir: "Eğer Allah insanlara peygamber göndermeseydi insanların O'nu akılları ile bilmeleri vacip olur, peygamber gelinceye kadar emir ve yasaklardan sorumlu olmazlardı. Hiç kimse yaratıcısını bilmemekte mazur değildir. Çünkü herkes, gökleri ve yeri, kendisini ve başkalarını kimin yarattığını sezmektedir."³⁶ Ebû Hanîfe'nin akıl ekseninde şekillenen akaide dair görüşleri, Ebû Cafer et-Tahâvî (öl. 321/933) tarafından daha çok selef anlayışı çerçevesinde; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî tarafından da kelâm ilmi dâhilinde açıklanıp yaygınlaştırılmıştır. Daha sonra bu muhteva, Mâtürîdî'yi takip eden ulema tarafından günümüze taşınmış ve Mâtürîdiyye adıyla şöhret kazanmıştır.³⁷

Mâtürîdî'ye göre dinin lüzumu akılla anlaşılır.³⁸ Ayrıca akıl, Allah'ın ulûhiyetini, O'na kulluk etmenin güzelliğini ve O'ndan başkasına kulluk etmenin çirkinliğini bilmektedir.³⁹ Bununla birlikte akıl kendi keyfiyet ve mahiyetini idrak etmekten aciz ve cahildir. O ancak nesnelere

³⁴ Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Teymiyye, *Mukaddime fî usûlî't-tefsîr*, thk. Adnan Zerzûr (Şam: y.y. 1972), 108.

³⁵ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 407.

³⁶ Beyazîzâde Ahmed Efendi, *İmam-ı Aşam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 89-90.

³⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hanîfe" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994) 10/142.

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 4/112.

³⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8/251.

güzellik ve çirkinliklerini bilebilir. Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, onun, aklın vahiy doğruladığı; akıl açısından vahiy ve risâlette bir müşkil bulunmadığına tekabül eder. Peki, akıl açısından vahiy ve nübüvvetin konumu bu ise vahiy açısından aklın değeri nedir? Mâtürîdî bunun cevabını şöyle vermiştir: 'Allah Teâlâ, "İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kur'an'ın) gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi? Dikkat et! Allah, her şeyi ilmi ve kudreti ile kuşatandır"⁴⁰, "Peki insanlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?"⁴¹ ve benzeri âyetlerde⁴² hakikatlere ulaşmak adına daima delillere bakarak düşünüp ibret almayı önermektedir. Hatta ona göre *bakmayı/nazarı* inkâr eden kimsenin inkârını müdafaa edebilmesi için elinde nazar etmekten başka bir delili yoktur.⁴³ Mâtürîdî'nin nazar dediği şey akli bir eylemdir yani nazarın karar mahalli akıldır. Diğer âyetlerde söz konusu edilen tedebbür⁴⁴, teakkul⁴⁵, tefekkuh⁴⁶, tezekkür⁴⁷ ve tefekküre⁴⁸ ek olarak yukarıdaki âyetlerde söz konusu edilen nazar ile aklın, vahiy tarafından kesin bir şekilde onaylandığı anlaşılmaktadır. Ona göre iyi ve kötü akılla; dinî emir ve yasaklar ise vahiy yoluyla bilinir yani akıl ve vahiy farklı şeyler olmakla birlikte, aynı amaca hizmet eder ve birbirini tamamlar. Akıl, duyularla algılanan şeylerin iyilik ya da kötülüğüne karar verme mercidir. Yani algıların iyi ya da kötü olmaları bakımından ayırımını duyu organları değil, bu kapasiteye sahip olan akıl yapar. Ancak ona da neyin iyi ve neyin kötü olduğunu öğreten bir vahiy yahut tefekkür gereklidir. "Ona (nefse) fücurunu da takvasını da ilham edene yemin olsun ki!"⁴⁹

⁴⁰ Fussilet 41/53-54.

⁴¹ el-Ğâşiye 88/17-20.

⁴² el-Bakara 2/164; ez-Zâriyât 51/21.

⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbûd*, 73.

⁴⁴ en-Nisâ 4/82; el-Mü'minûn 23/68; Sâd 38/29; Muhammed/Kitâb 47/24.

⁴⁵ el-Bakara 2/242; Âl-i İmrân 3/65; el-Enfâl 8/22; el-Mülk 67/10.

⁴⁶ et-Tevbe 9/122.

⁴⁷ el-Bakara 2/269; Âli İmrân 3/7; er-Ra'd 13/19; en-Nûr 24/1; ez-Zümer 39/9.

⁴⁸ el-A'râf 7/179; el-Enfâl 8/65; er-Ra'd 13/3; el-Haşr 59/21.

⁴⁹ eş-Şems 91/8.

âyeti, insana akletme ve iyi ile kötülüğü ayırt etme kabiliyeti olan akıl verilmesine işaret eder.⁵⁰

Mâtürîdî düşüncede aklî birer eylem olan kıyas ve içtihadın vazgeçilmez bir yeri vardır. Ona göre amacı makâsıda (hikmetlere) ulaşmak olan içtihat, kendisiyle amel edilebilir müstakil bir hüküm verme yöntemidir. Çünkü Hz. Peygamber, “*Kendisine, görme engelli kimse gelince (Peygamber) yüzünü ekşitip ardına döndü*”⁵¹ âyetine yansıyan davranışını bir nassa dayalı değil, içtihadla dayalı yapmıştır.⁵² Bu, bilâhare onun belirli bir şekilde nesih anlayışına yansımıştır. Ona göre zamanla anlamını yitiren âyetler, içtihat ile nesh edilebilir. O, bu husustaki görüşünü, Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir zamanında müellefe-i kulûb statüsünde olan kimselerin, -Müslümanların çoğalması ve İslâm’ın izzet kazanması-gereğiyle halife Hz. Ömer (öl. 23/644) tarafından içtihatla söz konusu statüden çıkarılıp zekâtta men edilmesi uygulamasına dayandırmıştır.⁵³

Onun nesih anlayışı, ‘aklen neshi mümkün olmayan hükümlerde neshin caiz olmaması, buna karşın aklen neshi yasak olmayan her hükmün (maslahat gereği) neshinin caiz olduğu’⁵⁴ şeklindedir. Buna göre aklın, dinin akılla kavranamayan (iman ve gayb) alanlarında nastan bağımsız hüküm inşa etmesi mümkün olmayıp bu alanda söz, kitap ve mütevâtir sünnete aittir. Akılla kavranabilen alanlarda ise her zaman yorum imkânı vardır ve bu yorumlar, -icmâ edildiği takdirde- kesinlik arz eder.⁵⁵ Görüldüğü gibi Mâtürîdî, tarihte ilk kez, içtihat ile nesih anlayışını tefsir literatürüne sokmuştur. Hâlbuki bu kavram, “bir nassın hükmünün -maslahat gereği- başka bir nassın hükmüyle kaldırılması” ve “İslâm şeriatının önceki şeriatları lağvetmesi” anlamına kullanılmıştır. Mâtürîdî’nin bu yaklaşımı kanaatimizce oldukça cesur bir açılamdır.

Mâtürîdî’nin sisteminde *icmâ*, akılla kavranabilen amelî konulara dair şer’î hükümleri nesh edebilir. Mâtürîdî bu konuda şunları söylemiştir:

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 17/222.

⁵¹ Abese 80/1.

⁵² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 17/48.

⁵³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 6/392.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 6/465.

⁵⁵ Cağfer Karadaş, “Mâtürîdî’nin Akıl-Nakil ve Nesih Anlayışı” *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 98-99.

“Manası aklen anlaşılabilen konulara gelince, bunlar hakkında Kitab’a göre amel etmek gerekir. İnsanların uygulamayı terk etmesiyle bunlar terk edilmez. Hatta bunların terki üzerinde icmâ da oluşturulamaz. Zaten böyle bir icmâ da söz konusu olmamıştır.”⁵⁶ Kanaatimizce bu yaklaşımının mefhum-u muhalifi, ‘manası aklen anlaşılabilen konular içtihat ve icmâ ile nesh edilebilir’ şeklinde anlaşılabilir. Mâtürîdî’ye göre “Onlara (hicret ederek sizce gelen kadınların eski kocalarına) verdikleri mebirleri iade edin... Kâfirlerden, onlara (kâfirlere sığınan kadınlara) harcadığımız mebri isteyin, onlar da harcadıklarını sizden istesinler”⁵⁷ âyetindeki hüküm, Kitap ve Sünnette terkine dair bir izin olmaksızın -insanların terki üzerinde icmâ etmelerinden dolayı- terk edilmiştir. Binaenaleyh bunda, Kitab’ın hükmünün, insanların amel etmeyi terk etmesiyle nesh edilebileceğine dair delil vardır. Bu ve buna benzer konular⁵⁸, örf hükmünde özel bir mana için gelmiş sonra da bu mana ortadan kalkmıştır.⁵⁹

İmam Mâtürîdî, “Kim Peygamber’e itaat ederse şüphesiz o, Allah’a itaat etmiş olur ...”⁶⁰ âyetinde işaret edildiği üzere, Peygamber’e itaatin Allah’a itaat olmasından hareketle, mütevâtir sünnetle ashap döneminden beri uygulanagelen âhad haberlerin, Kur’ân’ın bazı hükümlerini nesh edebileceği görüşündedir. Uygulanmayan âhad haberlerin ise, -zan ifade ettiklerinden dolayı- kesinlik değeri olmadığından amelî ya da itikâdî kullanım alanı yoktur.⁶¹ Mâtürîdî Kur’ân’ın Sünnet tarafından neshini, Hz. Ömer’in üç talakla boşanmış kadınlara mesken ve nafaka verilmesi hakkındaki: “O kadınları gücünüz ölçüsünde sizin de oturduğunuz yerde oturtun...”⁶² âyetinin hükmünün, Fatıma bint Kays (öl. 54/674) tarafından rivayet edilen “Rasûlullah döneminde kocam beni üç talakla boşadı. Rasûlullah benim hakkımda: ”Sana mesken de nafaka da yoktur” buyurdu...”⁶³

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 15/125.

⁵⁷ el-Mümtehine 60/10.

⁵⁸ et-Tevbe 9/60.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 15/125.

⁶⁰ en-Nisâ 4/80.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 1/88.

⁶² et-Talâk 65/6.

⁶³ Tirmizî, “Talâk” 5.

hadisi ile nesh edilmesine, “Doğru mu yoksa yalan mı söylediğini bilmediğimiz bir kadının sözüyle Allah’ın Kitabını ve Peygamberimizin sünnetini terk etmeyiz...”⁶⁴ demek suretiyle itiraz edişine dayandırmıştır. Ona göre, Hz. Ömer’in “Biz Rabbimizin Kitabını bırakmayız...” sözü, Kitabın bazen sünnetle nesh edilebileceğine delâlet eder. Eğer Kitap bazen sünnetle nesh edilmemiş olsaydı onun: “Bir kadının sözüyle Allah’ın kitabını terk etmeyiz...” sözüyle itiraz etmesinin bir anlamı olmazdı.⁶⁵ Mâtürîdî konuya Hz. Ömer gibi yaklaşarak, söz konusu âyetin, kesin olarak kocasından ayrılmış ve üç talakla boşanmış kadınlar için nafakanın gerekliliğine delâlet ettiğine hükmetmiştir.⁶⁶ Mâtürîdî’nin bu anlayışı, onun nesh bağlamında icmâ, kıyas ve içtihadla yüklediği anlamlarla birebir örtüşmektedir. Buna göre Mâtürîdî’nin nesh anlayışını: ‘Şeriata/amele dair nasslar, bazı durumlarda, -maslahat gereği- sünnet, icmâ ve içtihat ile nesh edilebilir’ şeklinde özetlemek mümkündür.

Mâtürîdî sistemde hikmet önemli bir yer tutar. Buna göre bütün ilahi fiillerin mutlaka bir illeti (sebeup/hikmet) vardır. Öyle ki, Allah’ın bir fiilini illeti olmaksızın meydana getirmesi söz konusu değildir.⁶⁷ Emir ve yasakların hikmeti, emreden ve yasaklayanı tanımaktır. Bunun sebebi, yaratılmışlar arasında sadece insan cinsinin Allah’ı tanımaya tahsis edilmesidir.⁶⁸ Yani Allah, -bu O’nun üzerine vacip olmamakla birlikte- vahiy göndermesi de dâhil, bütün fiillerini bir hikmete binaen yaratır. Mâtürîdî’ye göre aklın da bir parçası olduğu evrenin hikmetsiz bir temel üzerine inşa edilip isabetsiz ve faydasız bir şekilde yaratılmış olması söz konusu değildir. Aklı yerinde olan insanlara Allah’ın hikmet yolundan ayrılmak yakışmaz. Hatta kesinlikle evren, fani olmak için değil, sürekli var olmak için yaratılmıştır.⁶⁹ Mâtürîdî’ye göre hikmet, biri adalet, ikincisi fazilet (lütuf) olmak üzere iki esasa dayanmaktadır. Adalet, her şeyi yerli yerine koymak demektir. Lütfunun ise sonu yoktur. Ancak lütufta bulunmak ona vacip değildir. Dilediğine lütfeder, dilediğini lütfundan mahrum bırakabilir. Allah’ın fiillerinin hikmetin dışına çıkması caiz

⁶⁴ Tirmizî, “Talâk” 5.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 15/232-233.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 15/234.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 296.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 167.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 67.

değildir.⁷⁰ Mâtürîdî, insanın -farklı tabiatlara, aşırı nefsanî arzu ve istekle sahip olmasına işaret ederek- kendi başına bırakılmayacağını savunur. Aksi takdirde aralarında kanlı çatışmaların vuku bulacağından hareketle insanları barışık tutacak bir *asıl*dan (din) bahseder. Çünkü evrenin varoluş amacı/hikmeti toplumların birbirini yok etmeleri değil, birlikte yaşayabilmeleridir. Toplumların birbirini yok edip çöktükleri bir evrenin varoluş hikmetinden bahsedilemez. Ona göre işte bu *asıl*, insanların işlerini deruhte eden bir yaratıcı fikridir. İnsanlar, birleşmelerini sağlayacak işte bu *asıl/dini* dikkatlice ve var güçleriyle aramaları gerekir.⁷¹

Diğer taraftan, Mâtürîdî'nin akılcılığı, onun “*mutlak akılcılık*” boyutunda akıldan başka bilgi kaynağı kabul etmediği anlamına gelmemektedir. Çünkü mutlak akılcılık, ilâhiyât alanıyla tümüyle örtüşmez. Mâtürîdî epistemolojide duyular ve sadık haber akıl kadar değerlidir. Ayrıca akıl da dâhil, -yetki alanlarında birer otorite olan- her üç bilgi kaynağı, amaç değil birer araçtır. Akıl ve vahyin, -hasım iki ayrı kutup olmadıklarından- müteâz ya da müttefik olmaları düşünülemez. Çünkü bunlar, yetki alanları farklı ancak hedefleri aynı; birbirini tamamlayan iki araçtır. Vahiy akli ne kadar terbiye ederse, akıl da vahyi o kadar denetler. Kısaca, çağımız sorunlarının çözümünde, kanaatimizce ne filozofların savunduğu mutlak/kat'î akıl, ne de semaya dayalı aklın denetiminde olmayan salt haber/vahiy iş görebilir. Bize göre modern çağın teolojik problemlerinin çözümünde akıl denetimindeki vahye ek olarak vahiyle terbiye edilen aklın birlikteliği esastır.

Hülâsa, akıl ve vahiy birbirinin mütemmimidir. Biri olmadan tek başına diğeri ile doğru bir yol tutulması mümkün olmaz. İmana her iki araçla ayrı ayrı ulaşılabilirken, şeriata sadece vahiy ile ulaşılabilir. ‘Bu bağlamda vahiy ile akıl arasında doğrusal olmasa da akıldan vahye ve vahiyden tekrar akla giden dairesel bir ilişki/döngü bulunduğu’ söylenebilir. Önce akıl vahyi temellendirir, sonra da vahiy kullanmayı emrederek aklın otoritesini meşrulaştırır.⁷² Kanaatimizce Mâtürîdî'nin akıl ile vahyin birbirinin mütemmimi olduğu esasına dayalı usul ve buna

⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbîd*, 193.

⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbîd*, 67-68.

⁷² Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 160.

bağlı sünnet, icmâ ve içtihat ile nesih anlayışı, Kur'an'ın anlaşılmasında günümüz Müslümanlarında görülen kafa karışıklığını giderecek potansiyele sahiptir.

1.2.3. İman-Amel İlişkisi

İman, sözlükte: “*Nefsin yatışması, korkunun ortadan kalkması*” anlamında Arapça “*e-m-n*” kökünden türemiş if’âl bâbında, geçişli olarak, “*güven verdi*” geçişsiz olarak, “*emniyete/güvene kavuştu, inandı*” anlamına gelen “*أمن/âmene*” fiilinin mastarıdır.⁷³ Anlam yelpazesi oldukça geniş olan imanın en önemli karşılığı *tasdik*dir. Buna göre *güven veren* anlamında Allah’a ve *güvene kavuşan* ya da *başkasının verdiği bir haberi tasdik eden* anlamında insana *mümin* denir.⁷⁴ Selefe göre iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve organlarla amel etmektir.⁷⁵ Ebû Hanîfe’ye göre iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrardır. Yani iman için tasdik yeterli değildir. Buna ek olarak marifet, yakîn, ikrar ve islâm gerekir. Ebû Hanîfe’nin demek istediği şey, dil ile ikrarın, tasdik, kesin inanç ve bilgiye dayalı olması gerektiğidir. Yani bunların tümü birden imanı meydana getirir.⁷⁶ Ehl-i sünnet’in Eş’ariyye koluna isnat edilen iki görüşten birine göre iman, söz ve amel olup artar ve eksilir.⁷⁷ Diğer görüşe göre amel imandan bir cüz değildir.⁷⁸ Eş’arî teolojide iman, artıp eksilebilen söz ve amel olarak tarif edilmesine rağmen günahkârlar mümin kabul edilmiştir. Başta Abdülkâhir el-Bağdadî (öl. 429/1037-38) olmak üzere muahhar Eş’arîler Ebû Hanîfe’ye uyararak, iman tarifinde, -artıp eksilmesi hariç- ameli imanın dışında bırakmayı tercih etmişlerdir.⁷⁹ Mâtürîdî’ye göre *iman*, Allah’ı kalp ile tasdik etmek anlamında; “Allah’ı ve Allah’tan getirdiği her şeyde Rasûlullah’ı tasdik etmek” demektir. İkrar olmaksızın tasdik, kişinin Allah katında mümin sayılması için yeterlidir. İmanın dil ile ikrarı ise insanların

⁷³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “e-m-n”, 25-26.

⁷⁴ Nesefî, *Tevhîdün Esasları*, 143.

⁷⁵ Murat Sülün, *Kur’an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 167.

⁷⁶ Ebû Hanîfe Numan b. Sâbit, “el-Âlim ve’l-Müteallim” *İmam Âzam’ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 12-13.

⁷⁷ Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail b. Ebî Bîşr el-Eş’arî, *el-İbâne an usûli’l-dîyâne* (Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.), 11.

⁷⁸ Eş’arî, *el-İbâne an usûli’l-dîyâne*, 10.

⁷⁹ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 188-189.

bilmesi ve İslâm hükümetlerinin kişiye mümin muamelesi yapabilmesi içindir.⁸⁰ Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe ve takipçisi Mâtürîdî tarafından yapılan iman tarifinde amelden bahsedilmemektedir. Dolayısıyla amel imandan bir cüz olmayıp, iman kalp ile tasdik ve dil ile ikrardan ibarettir. Mâtürîdî'ye göre Nûr Sûresi 24/31, Tahrîm Sûresi 66/8 vb. âyetlerde “*Ey iman edenler*” hitabıyla müminlerin tövbeye davet edilmesi, büyük günah işleyenlerden imanın zail olmadığına delalet eder.⁸¹

İman-amel ilişkisi meselesinde, amelin imandan bir cüz olduğu iddiası, ilk kez Haricîler tarafından ortaya atılmış ve savunulmuştur. İlk etapta siyasi gayelerle gündeme taşınan mesele, zamanla -iman üzerinden terör estirecek boyutta- büyük kutuplaşmaların merkezinde yer almıştır. Haricilerin söz konusu iman tarifine ilk karşı koyuş İslâm ümmetinin birliğini koruma adına Mürcie'den gelmiştir.⁸² Mürcie'ye göre iman, “Allah'ı tanımak” demektir. Mürcie, Haricîler tarafından geliştirilen iman tarifindeki tasdik ve ikrâra sıcak bakarken amele karşı olumsuz tavır takınır. Mürcie'ye göre iman, zihinsel/ruhsal bir durumdur ve onda artma ve eksilme bulunmaz. Bununla birlikte Mürcie'nin ameli imandan bir cüz olarak kabul etmemesi, ameli önemsemediği anlamına gelmez. Amelin esasa ilişkin olmayıp ikinci derece bir öneme sahip olması, onun bir marifet konusu olan imandan sonra gelmesinden kaynaklanır. Kısaca Mürcie'ye göre bir kimsenin mümin sayılabilmesi için iman sahibi olması yeterlidir.⁸³ Mürcie'nin büyük günah işleyenin durumunu Allah'a havale etmesi ile başlayan ılımlı tutumu zamanla Cebriye'ye dönüşerek hem fâsık Müslümanlar ve hem de Emevîler tarafından istismar edilmiş, adeta Emevî idaresini ayakta tutan bir araç haline dönüştürülmüştür.⁸⁴ Ameli imandan ayırma geleneği Mürcie tarafından başlatılmış olmakla birlikte, bilahare, -Hanbelî-Selefi çizgi hariç- imana getirilen tariflerde hâkim fikir, Ebû Hanîfe ve tabilerine ait olmuş, Mürcie'nin tesiri silik kalmıştır.⁸⁵

⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbûd*, 428; Nesefî, *Tevbûdin Esasları*, 143.

⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbûd*, 427-428.

⁸² Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 176.

⁸³ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 152.

⁸⁴ Fazlur Rahman, *İslâm*, 153.

⁸⁵ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 187.

Mâtürîdî düşünce sisteminde iman-amel ayrımının temeli, Ebû Hanîfe'den tevarüs eden *din-şariat* ayrımına⁸⁶ dayanır. Mâtürîdî, ibadetler ve şariatın ancak peygamberlerin bildirmesiyle, dinin/imanın ise ancak akıl yoluyla bilinebileceğini savunur. Dolayısıyla insanların iman etmemeye dair Allah'a sunabilecekleri bir mazereti yoktur. Şariat konusunda öne sürebilecekleri mazeretin önü ise peygamber gönderilerek kesilmiştir. Nisâ Sûresi 4/165. âyet buna delalet eder.⁸⁷ Özetle, Mâtürîdî sistemde amelî bilgilerin kaynağı vahiy, itikâdî bilginin -ispat/tespit bağlamında- kaynağı akıldır. Vahye direkt muhatap olmayan sonraki nesillerin, şeriatı, aklen mümkünlük üzerinden kabul etmesinde de akıl kilit rol oynamaktadır.

1.2.4. İrade Hürriyeti ve Kulların Fiilleri

Mâtürîdî düşüncede, akıl, irade ve ihtiyar sahibi olan insan, hakiki anlamda fiillerinin failidir. Bu husus nakil, akıl ve aksini iddia edenin bile bile hakikatlere karşı çıkan (mükâbir) durumuna düşeceği zaruri bilgi ile sabittir.⁸⁸ Kur'ân'da fiillerin emredilmesi ya da yasaklanması ile cezaya veya mükâfata bağlanması buna delalet eder. Kur'ân'da, kulların ihtiyari fiillerinin Allah'a izafe edilmesi, fiillerin kula aidiyetini ortadan kaldırmaz. Kulların fiilleri, bir zamanlar yok iken icat edilip yaratılmaları bakımından Allah'a, kesp edilip işlenmeleri bakımından kullara aittir. “*Şüphesiz Allah, adaleti, iyiliği ve akrabaya yardım etmeyi emreder; çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar...*”⁸⁹ âyetinde işaret edildiği üzere Allah'ın, kullarına, kendilerine ait bir fiilin olmayacağı bir konuda emir ve yasaklar koyması muhaldir.⁹⁰

Mâtürîdî konuyu aklen de şöyle izah etmiştir: Cebriye'nin iddia ettiği gibi -iyisiyle kötüsüyle- bütün fiillerin Allah'a nispet edilmesi ve dolayısıyla O'nun emir ve yasaklara muhatap kılınıp mükâfat veya cezaya konu edilmesi, aklen çirkin ve hikmetsiz bir durumdur. Şu halde fiilin tamamen Allah'a ait olması batıldır. Yani birinin bir şeyi bizzat kendisine emretmesi ya da yasaklaması muhaldir. Diğer muhal olan husus, Allah'ın

⁸⁶ Ebû Hanîfe “el-Âlim ve'l-Müteallim” 10.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 4/112-113.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbîd*, 305-306.

⁸⁹ en-Nahl 16/90.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbîd*, 306.

iradeden yoksun zavallı bir insanı “itaatkâr, âsi, beyinsiz (sefih) ve zalim” gibi isimlerle nitelemesidir. Hâlbuki Kur’ân’da insana yönelik bu nitelemelerin tümü mevcuttur. İddia edildiği üzere tüm fiiller Allah’a aitse, bu durumda Allah, hem Rab, hem kul; hem yaratan ve hem de yaratılan olur. Bu ise hem naklen ve hem de aklen kabul edilebilir değildir.⁹¹

Mâtürîdî’ye göre, Kur’ân’da yer alan emir, nehiy, fiillerin kullara nispeti ve ceza-mükâfat âyetleri delaletiyle kulların ihtiyari fiillerinin hakiki manada kullara ait olduğu; Allah’ın bu fiiller üzerinde bir tasarrufunun bulunmadığı ve bunları yaratmadığı anlayışında olan Kaderiyye/Mu’tezile çizgisinin bu anlayışı yanlıştır. Onlar, fiillerin hakiki manasının dışında Allah’a nispet edilmesini, Allah’ın fiillerin kendisinden doğduğu sebep veya sınama anında Allah’a yapılan bir nispet olduğu şeklinde algılamışlardır. Yani kullara ait ihtiyari fiillerin Allah’a isnadı, “Kur’ân’ın, müminlerin imanını, münaşıkların da manevi kirliliğini artırması”⁹², Nûh’un davetinin kavminin imandan uzaklaşmasını artırması”⁹³, “Bazı müminlerin imanının, imân etmeyenlerin Allah’ı unutmalarını sağlaması”⁹⁴ ve “Putların kendisine kulluk edenleri saptırması”⁹⁵ kabilinden bir isnattır. Sayılan eylemler, Kur’ân’da, söz konusu varlıkların fiilleri diye ifade edilmiştir. Hâlbuki bu varlık ve durumların gerçek anlamda bir eylem yeteneği yoktur. İşte kullara ait ihtiyari fiillerin Allah’a isnadı da bu anlamdadır.⁹⁶

Mâtürîdî düşüncede kulların mutî’ ya da âsî addedilmeleri, fiillerinin, hakiki manada kendilerine nispet edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu anlayış, buraya kadar, Mu’tezile ile birebir örtüşür. Mâtürîdî çizgisinin farkı buradan itibaren kendini gösterir. Mâtürîdiyye, Kur’ân’da, -bazen Allah’a bazen de kullara nispet edilmesini hesaba katarak-fiillerin Allah tarafından yaratıldığını savunmuştur. Buna göre kesb bakımından hakiki manada kullara ait olan fiiller, yaratılma bakımından

⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 306-307.

⁹² et-Tevbe 9/124-125.

⁹³ Nûh 71/5-6.

⁹⁴ el-Mü’minûn 23/109-110.

⁹⁵ İbrahim 14/35-36.

⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 307-308.

hakiki manada Allah'a aittir. Bu, kula ait fiilin son kertede Allah tarafından yaratılmasına tekabül eder.⁹⁷ ‘Yaratma, mutlak kudret sahibi birinin hakkında bilgi sahibi olduğu bir eylemi, yokluktan varlığa çıkarması demektir. İnsan, eyleminin bütün meydana geliş şartlarını, sebeplerini ya da sonuçlarını bilemediği ve eylemin meydana gelmesini sağlayacak güce -kendi yaratımı olarak- sahip olamadığı için fiillerinin yaratıcı olarak tanımlanamaz.⁹⁸

Bu hususta en isabetli yaklaşım, fiilleri hakiki manada hem Allah'a hem de kula nispet etmektir. Çünkü bu, “*Allah’ın her şeyin yaratıcısı*”⁹⁹ ve “*her şeye kâdir olması*”¹⁰⁰ ile “*Senin Rabbin kullara asla zulmedici değildir*”¹⁰¹ ve “*Allah’ın size yönelik lütuf ve rahmeti olmasaydı -çok azınız müstesna- şeytanın peşine takılırdınız*”¹⁰² âyetlerinde işaret edildiği üzere O’nun adalet sıfatına en uygun olandır. Bunun bir başka delili, kulların fiilleri arasında akıllarının takdir edemediği (icbârî) hallerin bulunmasıyla birlikte, planlayıp akıllarıyla idrak ettikleri (ihtiyari) fiillerin de bulunmasıdır. Demek ki bu fiiller ilk açıdan Allah’a, diğer açıdan kula aittir. Yani ilki fiilin yokluktan varlık alanına çıkmasına, ikincisi de kul tarafından biçimlendirilip gerçekleşmesine tekabül eder.¹⁰³ Dolayısıyla insanın sorumluluğunun temeli, onun bir fiili, özgür iradesiyle seçme ve iktisâb etme gücüne sahip olması gibi -olmazsa olmaz- iki şarta bağlıdır. Mâtürîdî düşüncede kula ait hakiki manada bir fiil, insan olmanın bir gereği olarak bizzat insan tarafından hür iradesine bağlı olarak gerçekleşir. Böyle bir fiili Allah’ın yaratması, -ona yapılan bir dayatma olmadığından- insanı etkilemez. Allah’ın, kulların fiillerini bilmesi, levh-i mahfuza yazması vb. şeyler sonucu değiştirmez. İnsanların emir ve yasaklara muhatap edilmesi ve sonunda mükâfat ve cezaya tabi tutulması gayet yerinde bir

⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu’r-Tevhîd*, 309.

⁹⁸ Şaban Ali Düzgün (ed.), “Mâtürîdî’nin Özgür İradeye Dayalı Birey ve Toplum Tasavvuru”, *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 306.

⁹⁹ ez-Zümer 39/62.

¹⁰⁰ el-En’âm 6/102.

¹⁰¹ Fussilet 41/46.

¹⁰² en-Nisâ 4/83.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbu’r-Tevhîd*, 310-311.

durumdur.¹⁰⁴ Mâtürîdî, ihtiyari fiilleri Allah'tan nefyedip tamamen kula nisbet etmesi sebebiyle Mu'tezile'yi, Senevî ve Mecûsîlerden daha fazla eleştirmiştir. Ona göre Senevî ve Mecûsîler, -kâinatın yaratılışını iki tanrıya ircâ etmeleri hariç- işleri yerli yerince yapan ve zulmetmeyen Allah'ın tek Alîm ve Kadîr olduğuna inanmakta ehli tevhit ile müşterektir.¹⁰⁵ İmam Eş'arî (öl. 324/935-36) ise insanın fiillerinde hür olduğu düşüncesinde değildir. Ona göre insanlara ait fiillerin kesb edeni de yaratanı da Allah'tır. Yani insan eylemini belirleyen her zaman ilahi iradededir. İlimli Cebriyecilik diye tanımlanan bu anlayış, Bâkılânî (öl. 403/1013), Cüveynî (öl. 478/1085) vb. Eş'arî âlimler tarafından paylaşılmamıştır.¹⁰⁶

Kulların ihtiyarî fiilleriyle ilgili diğer bir mesele, kader ve kaza konusudur. Mâtürîdî'ye göre kader ve kaza, irade hürriyetinin hilafına insanlara dayatılmış bir olgu değildir. Bu ikisi, sadece, yaşanan ve yaşanacak olanlarla ilgili Allah'ın ön bilgilerinden ibarettir. Allah'a ait bu tür bilgiler, -sorumluluklarını kaldıracak şekilde- insanlara bir dayatma içermez. Bu, sadece insana özgü bir durumdur.

2. Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı

Mâtürîdî, her ne kadar Ehl-i sünnet inancına göre daha önceden eserler yazılmışsa da Kur'ân'ı Ehl-i sünnet inancına göre baştan sona dirayet yoluyla tefsir eden ilk kişidir.¹⁰⁷ Bununla birlikte onun, âyetleri Kur'ân'daki tertibe göre lafızların lügavî anlamlarına bağlı kalarak, kıraat farklılıklarına, nüzul sebeplerine, sahih haber ve rivayetler ile sahabe ve tâbiîn görüşlerine müracaat ederek tefsir ettiği görülür. Onun bu yaklaşımı tefsirde rivayet yöntemine tekabül eder. Onun önceki klasik müfessirlerden farkı, çağın bir takım ihtilafî itikâdî ve fikhî problemlerini ele alması ve bunlar üzerinde bir takım analizler yaparak söz konusu problemleri çözme gayreti içerisinde olmasıdır. Onun tefsire olan diğer bir katkısı da 'tefsirde akıl ile nakil arasındaki açıklığı gidererek tefsiri,

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 326.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 317.

¹⁰⁶ Düzgün, "Mâtürîdî'nin Özgür İradeye Dayalı Birey ve Toplum Tasavvuru", 308.

¹⁰⁷ Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*, (İstanbul: Tuğra Neşriyat, ts.), 124-125.

akıllı bir insanın anlamakta ve kabul etmekte zorlandığı ve daha önceki tefsir rivayetlerinin ve nüzul sebeplerinin sadece kuru kuruya tekrarlandığı bir şey olmaktan kurtarmış olmasıdır.¹⁰⁸ Kısaca Mâtürîdî tefsirde iki tür davranış sergilemiştir. Bunlardan ilki, naslara bağlı kalarak âyetleri lügat ve rivâyetler bağlamında açıklaması, diğeri de âyetler hakkında kendi döneminde yaygın olan kanaat ve düşüncelere, kelâmî okulların görüşlerine, te'vil ehlinin te'villerine, itikâdî ve fikhî değerlendirmelere girerek öne sürülen delil ve iddiaları analiz edip kritiğini yapmasıdır.¹⁰⁹

Mâtürîdî'nin rivayetler/haberler konusundaki yaklaşımını daha önce "Mâtürîdî Bilgi Kuramı" başlığı altında; akıl-vahiy ilişkisi hakkındaki görüşlerini de "Akıl-Vahiy ilişkisi ve Bu Bağlamda Bazı Meseleler" başlığı altında işlediğimizden tekrar düşmeme adına burada ikinci kez ayrıntıya girmiyoruz.

2.1. Tefsirde Yeni Bir Yöneliş: Dirayet Tefsiri, Tefsir ve Te'vil Ayrımı

Akılcı tefsir de denilen dirayet tefsiri, başlangıçtan beri var olmakla birlikte rivâyet tefsirinden sonra yaygınlaşan bir tefsir yöntemidir. Mücâhid b. Cebr'in (öl. 103/721) tefsirinde, Kur'ân'ın baştan sona tefsir edildiği Mukâtil b. Süleyman'ın (öl. 150/767) *et-Tefsîru'l-Kebîr*'i ile İbn Cerîr et-Taberî'nin (öl. 310/923) *Câmiu'l-Beyân* adlı eserlerinde zaman zaman dirayet tefsiri örneklerine rastlansa da gerçek manada ilk dirayet tefsiri, Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ıdır. Dirayet tefsirinde bulunup, rivayet tefsirinde bulunmayan özellik, onda akli yorumlara yer verilmesidir. Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri, Kur'ân'ın sünnet ile tefsiri ve Kur'ân'ın sahabe söz ve uygulamalarıyla tefsiri ise her iki yöntemin ortak noktalarıdır. Mâtürîdî daha tefsirinin başında tefsîr-te'vil ayrımına giderek tefsirde yeni bir yönelişin işaretlerini vermiştir.

¹⁰⁸ Talip Özdeş, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü Eblî's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tablîl ve Tanımı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 57.

¹⁰⁹ Özdeş, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü Eblî's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tablîl ve Tanımı*, 60.

Sözlükte, “bir aracı vasıtasıyla gizli olanı açığa çıkarmak”¹¹⁰ anlamına gelen *tefsir*, terim olarak, “Allah Teâlâ’nın kelâmını açıklamak, izah etmek, müşkil olan lafızdan kastedilen manayı ortaya çıkarmak”¹¹¹ demektir. Sözlükte, “bir olguyu açıklamaya yönelik zihnî hareket”¹¹² manasına gelen *te’vil* ise, “Bir delile dayanmak şartıyla lafzın zâhirini asli manasından alıp muhtemel manalarından birine nakletmek”¹¹³ şeklinde tarif edilebilir. Bu tariflerden anlaşıldığına göre tefsir ile te’vil arasındaki farkın, ilkinin aracı kullanarak amaca ulaşma çabasına, ikincisinin de aracısız zihinsel faaliyetle amaca ulaşma çabasına tekabül ettiği söylenebilir.

İmam Mâtürîdî’ye göre tefsir ile te’vil arasında fark vardır. Tefsir vahiy sürecine şahitlik etmeleri sebebiyle ashaba, te’vil ise ulemaya aittir.¹¹⁴ Tefsir, âyetin lafzından Allah’ın kastının, verilen mana olduğunda kesinlik ve söz konusu lafızla bu mananın kastedildiğine Allah’ı şahit tutmaktır. Şayet kastedilen mananın bu olduğuna dair delil var ise bu sahih bir tefsir, yoksa salt rey ile tefsir olur ki bu yasaklanmıştır. Te’vil ise Allah’ı şahit tutarak kesin olduğunu iddia etmeksizin âyetin muhtemel anlamlarından birini tercih etmektir.¹¹⁵ Mâtürîdî’nin tefsir tanımından anlaşıldığına göre hevâ anlamında rey ile tefsir yapılamaz. O, bu anlayışını “Kim Kur’ân hakkında kendi reyî ile söz söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın”¹¹⁶ hadisine dayandırmıştır. Mâtürîdî’nin hadiste geçen “*keâle/dedî*” fiiline, “*fessera/tefsir ettî*” manası verdiği anlaşılmaktadır. Yani ona göre hadiste yasaklanan, bir delile dayanmayan salt rey ile tefsirdir,

¹¹⁰ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 316.

¹¹¹ Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tebzîbü’l-luğa*, thk. Ahmed Abdülalîm el-Berdûnî, (Kahire: Dâru’l-Mısriyye, 1967), “Fsr”, 12/406-407; Cemaleddin Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, ts.), “Fsr”, 5/55; Ebu’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, thk. Hüseyin Nassâr (Küveyt: y.y. 1974), “Fsr”, 13/323.

¹¹² Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, 325.

¹¹³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 11/ 32; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, 28/33.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 1/3.

¹¹⁵ Mecdî Bâsellûm (thk.), “Mukaddimetü’t-tahkîk”, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 1/185.

¹¹⁶ Ahmed b. Hanbel, 1/233, 269, 323, 327; Tirmîzî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 1.

bir delile dayalı olarak yapılan te'vil değil. Çünkü tefsir işitme ve rivâyete dayalı bir açıklama iken te'vil, reye dayalı aklı bir faaliyettir. Kur'ân, rivayetlerle tefsir edilemediği durumlarda belli bir sistem dâhilinde erbabı tarafından rey ile te'vil edilebilir.

Mâtürîdî, tefsir ile te'vil arasındaki farkı “*elhamdü lillab*”¹¹⁷ lafzı üzerinden şöyle örneklendirmiştir: Söz konusu lafız hakkında müfessirler “Allah kendini övmüştür” ya da “Allah kendisinin övülmesini emretmiştir” şeklinde farklı görüşler serdetmiştir. Bu bağlamda “Allah şu manayı değil, bu manayı kastetmiştir” demek tefsir, “buradaki hamd, Allah’a senâ ve onu övmek anlamına gelebileceği gibi ona teşekkür etmek anlamına da gelebilir” demek de te'vil olur. Sonuç itibarıyla Allah, neyi kastettiğini daha iyi bilir.¹¹⁸

Mâtürîdî sistemde te'vilde mutlaklık değil, görecelik söz konusudur. Mâtürîdî'nin âyetleri te'vil ederken dilsel analizlere, aklı ve teolojik temellendirmelere başvurup göreceliği öne çıkarmasından hareketle, onun İslâm düşüncesinde anlambilim ve yorumbilime kapı aralayan ilk müfessirlerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Tefsirde kullandığı hadislerin senedini vermemesi, metni aynen nakletmek yerine mana olarak rivayet etmesi ona özgü bir tercihtir.¹¹⁹

Kur'ân'ın anlaşılmasında te'vilin kullanımı her ne kadar ashap dönemine kadar vardırılsa da belirgin bir şekilde el-Ferrâ (öl. 207/822) tarafından *Meâni'l-Kur'ân*'da, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (öl. 209/824) tarafından *Mecâzû'l-Kur'an*'da, İbn Kuteybe (öl. 276/889) tarafından *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*'da, Taberî tarafından *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*'da vb. daha çok belagat ilmi çerçevesinde yapılan bir faaliyet olarak kullanılmıştır. Bu yüzden söz konusu âlimler, rivayetlerden başka tefsir olmayacağı düşüncesinde olan Ehl-i hadis tarafından te'vil/re'y ile tefsir yapmakla suçlanmıştır.¹²⁰ Hâlbuki aynı amaca hizmet etmek üzere tefsirden te'vile geçiş, ilerleyen zamanlarda bir zorunluluk haline gelmiştir. Zira az sayıda tefsir rivayeti, zamanla ihtiyaçları karşılayamamış,

¹¹⁷ el-Fâtiha 1/2.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/4.

¹¹⁹ Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle Mâtürîdî”, 33.

¹²⁰ Ali Bulut, “Ebû Ubeyde'nin Mecâzû'l-Kur'ân'ına Yönelik Bazı Eleştiriler”, *Nüsha: Şarkîyat Araştırmaları Dergisi* 4/15 (2004), 67.

rivayetlerin yetmediği yerde te'vil devreye girerek genel manada “*tefsir faaliyet?*” te'vil ile devam etmiştir. Bu manada Mâtürîdî'nin tefsir ile te'vili birbirinden ayırması, -bu tür bir ayrımı temelsiz görenler bulunmakla birlikte-¹²¹ bir keyfiyet değil, şartlar gereği bir zorunluluk olarak değerlendirilmelidir.

Diğer taraftan te'vile karşı olumsuz tavır, Kur'ân'ın yorumlanmasında hevâ ve keyfilik illetine bağlı olmalıdır. Te'vil karşıtlığının diğer bir sebebi, “*Kalplerinde eğrilik bulunanlar fitne çıkarmak ve te'vil etmek maksadıyla onun müteşâbihlerinin peşine düşerler...*”¹²² âyetinin yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Zira Ehl-i sünnetin temelini teşkil eden Ehl-i hadis (Ehl-i sünnet-i hâssa) söz konusu âyette geçen olumsuz te'vil tanımlamasının tüm müteşâbihleri kapsadığı görüşüne sahiptir. Hâlbuki bu âyette yasaklanan te'vil, fitneyi hedefleyen te'vidir. Bunu âyetin genel içeriğinden anlamak mümkündür. Aynı âyette yasaklanan te'vil, sadece Allah'ın bildiği te'vil, insanların bilmediği *amaç* ve *sonuç*tur. Yûnus Sûresi 10/37-39. âyetlerde açıkça ifade edildiği üzere *te'vil*, ilim ve bilgiye ulaşmayı hedefleyen bir faaliyet olmakla olumlu bir anlam kazanmaktadır.¹²³ Selefiyye indinde sahih tefsir, te'vilin reddini ve sadece rivayetlerle yetinmeyi esas alan anlayışa tekabül eder. Hâlbuki eskilerin otoritesine dayanan rivayet tefsirinin tek sahih tefsir olarak telakki edilmesi ve bununla yetinilmesi, Kur'ân'ın delaletinin, -ilk dönem Müslüman neslin anlama düzeyi ve o dönem kültürel çevreyle sınırlandırılması ile- sonraki zamanlarda değişen şartlar gereği tam olarak anlaşılmasına sebep olabilir. Bu da Kur'ân'ın evrenselliğine hâle getirir. Bunun diğer olumsuz yönü, ilk dönem Kur'ân yorumlarının mutlaklaştırılması ve artık onların kutsal metinler olarak algılanmasıdır. Bunun neticesinde tabiatın keşfinde tecrübenin terk edilmesi ile her şeyi din ile açıklama durumu hâsıl olur. Böylece ya ilim dine dönüşür ya da din hurafelere, masallara ve mazinin kalıntularına dönüşür.¹²⁴ Diğer

¹²¹ İlhami Güler, “Te'vil: Kur'ân'ı Yorma'dan Olayların Yorumuna”, *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 83.

¹²² Âli İmrân 3/7.

¹²³ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Îlâhî Hütâbın Tabiatı*, 324-325.

¹²⁴ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Îlâhî Hütâbın Tabiatı*, 312.

yönüyle, geçmişin iyi, geleceğin kötü olduğu ön kabulüne dayanan bu anlayış, aynı zamanda tarihselcilige de kapı aralamaktadır. Bu anlayış maalesef, Selefilik ve kısmen Eş'arilik'te hâkimdir. Hatta Mâtürîdî karaktere uymasa da Mâtürîdî çevreleri bile etkisi altında tutmaktadır.

Bize göre te'vilin belli şartları vardır ve bu şartlar gözetildiği takdirde amelî bazı konularda hikmet ve makâsîd ekseninde Kur'ân'ın ruhuna uygun olarak yapılacak te'viller, maslahat gereği meşru ve lüzumludur. Nasr Hâmid Ebû Zeyd (1943-2010) tefsirde rivayetle yetinmenin yol açacağı problemleri Bakara Sûresi 2/19 ve Ra'd Sûresi 13/13. âyetlerde geçen "Ra'd" kelimesi üzerinden izah etmeye çalışmıştır. "Ra'd/bulu?" kelimesi Ahmed b. Hanbel ve Tirmîzî'de yer alan rivayetlerde: "Bulutları süren melek"¹²⁵ şeklinde tefsir edilmiştir. Ona göre bu kelimenin 'kamçısıyla bulutları hareket ettiren bir melek' şeklinde yorumlanması, kendi dönemi ve kültürel çevresi içerisinde doğru olabilir. Ancak günümüzde böyle bir yorumun karşılığı yoktur.¹²⁶

İmam Mâtürîdî'nin tefsir yönteminin merkezinde yer alan tefsir-te'vil ayırımının önemini şöyle ifade etmek mümkündür: Dinî meselelerde vahyi alakasız te'villerle yormamak ve makâsîd ekseninde emir ve yasakların illetlerinden hareketle genel ilkeler çıkarıp sistematize ettikten sonra bunlardan yeni hükümler çıkarılmasını sağlayacak bir yöntem takip etmek esas olmalıdır. Bu yöntemde içtihat kapısı sürekli açık tutulmak zorundadır. Zira kutsal metinler statik, hayat ve eşya dinamik bir yapıya sahiptir. Konjonktür sürekli değişmekte, ihtiyaç ve beklentiler günbegün artmaktadır. Muhammed Âbid el-Câbirî (1936-2010), şeriatın tatbiki için müctehidin takip etmesi muhtemel iki yoldan biri olan kıyas, ta'lîl ve lafızların yorumunu esas alan yöntemin, -bu alanın darlığından dolayı- içtihadı izin vermediğini; makâsîdî esas alan yöntemin ise geniş bir maslahat alanında gerçekleşmek üzere yeni olaylara ve koşullara elverişli olmasından dolayı, her durumda içtihadı mümkün kılabileceğini söyler. Ona göre makâsîd yöntemi, şer'î hükümlerin evrenselliğini mümkün kılan birer hikmetin bulunduğu esasına dayanmaktadır. Kur'ân'ın yorumlanmasında onun ruhuna uygun net sonuçlara ulaştırabilecek yöntem işte bu yöntemdir. Bundan dolayı ilk önce yapılması gereken, her

¹²⁵ Ahmed b. Hanbel, 1/274; Tirmîzî, "Tefsiru'l-Kur'ân", 14/Ra'd Sûresi.

¹²⁶ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Îlâbî Hitâbın Tabiatı*, 312.

hüküm ve olaydaki maslahatı tespit etmektir.¹²⁷ “Bu kolay bir şeydir. Çünkü burada araştırma alanı, -gerçek mahiyetini ancak sahibinin bildiği ‘niyetler alanı’ değil, beşerî ve somut yaşam alanıdır. Üstelik bu yöntem tecdîd ve içtihat için kapıyı sürekli açık tutmaktadır. Çünkü maslahatın gözetilmesi işi, maslahatların ve konjonktürel durumların gelişimine ve çeşitliliğine paralel bir gelişme gösterir.”¹²⁸

Diğer taraftan tefsir ve te’vil kavramlarına her ne kadar farklı tanımlar getirilse de bu iki kavram birbirinden tamamen bağımsız değildir. Hatta bu iki kavram birbirini tamamlamaktadır. Te’vilin, “tefsirin hazırladığı ve sunduğu ön bilgilerden akli tasarrufla bir sonuç çıkarma faaliyeti” olduğunu hesaba kattığımız takdirde, tefsirin, te’vilin bir cüzü olduğu söylenebilir.¹²⁹ Başka bir ifadeyle tefsir ilmi, “müfessirin âyeti taşıdığı anlamlardan birine döndürme çabası” şeklinde tarif edilen te’vile giriş mahiyetindeki ilimleri ihtiva eden bir ilimdir. Buna göre tefsir, te’vil faaliyetinin bir parçası olup aralarında bir taraftan âmm-hâss, diğer taraftan da naklin içtihatla olan ilişkisi şeklinde bir ilişki meydana gelmektedir. Geçmiş ulemanın tefsiri, ‘rivayet’ ve ‘dirayet’ şeklinde tasnif etmesi işte bu ilişkiye bağlıdır.¹³⁰ Kısaca tefsiri te’vilin içine almamız, te’vilin kapsam alanının daha geniş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu iki kavram günümüzde “bir konunun hakikatini ortaya çıkarmak” anlamında müşterek bir gayeye hizmet etmelerinden dolayı birleştirilerek tefsir kavramıyla ifade edilmeye başlanmıştır.¹³¹ İmam Mâtürîdî de: “Tefsir ve te’vil terim olarak farklı anlamlara gelse de bir konunun hakikatini ortaya çıkarmak bakımından aynı manaya müşterektir ve her ikisi de Kur’ân’ın lafızlarının şerhinde ve manalarının açıklanmasında kullanılmaktadır. İşte bu genel mana bu iki kavramı bir arada tutmaktadır”¹³² ifadesiyle buna işaret etmektedir. Buna rağmen o, bir şeye, -bilgi kaynaklarındaki

¹²⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çakır (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 71-73.

¹²⁸ Câbirî, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 73.

¹²⁹ İsmail Çalışkan, “Tefsirde Mâtürîdî’yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te’vilâtü’l-Kur’ân’ın Tefsir İlmindeki Yeri”, *Mûlel ve Nihal Dergisi*, 7/2 (2010), 79.

¹³⁰ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Îlâhî Hitâbın Tabiatı*, 327.

¹³¹ Ersöz, *Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı*, 143.

¹³² Mecdî Bâsellûm, “Mukaddimetü’t-Tahkik”, 1/186.

kesinliğe bağlı olarak- ya tefsir ya da te'vil olarak bakar. Mâtürîdî'nin bu taksimi ve Kur'ân'ın anlaşılmasında te'vile sistematik bir rol biçmesi, tefsir tarihinde devrim niteliğinde bir açılım olarak değerlendirilebilir.

2.2. Kur'ân Tefsirinde İctihat

Bir tefsir ve fıkıh terimi olarak içtihat (ictihâd), müfessirin veya fakihin şer'î amelî hükümleri mufassal delillerden çıkarabilmek için olanca gücünü ortaya koymasındır. İctihat, nasların bulunmadığı yerlerde, kıyas, istihsân, maslahat, istishâb vb. yollarla yapılır. İtikâdî konular hariç, hakkında nas bulunan konularda ise bir takım usûl ve kaideler çerçevesinde yapılır.¹³³ Mâtürîdî'ye göre Kur'ân, kıyası, içtihadı ve akıl yürütmeyi caiz ve meşru görür.¹³⁴ Bunun delili, Kur'ân'ın, Müslümanlara, bunların uygulamasını emreden âyetler içermesidir.¹³⁵ Aksi halde Allah, insanları, çözümsüzlükle karşı karşıya bırakmış olur. Bundan dolayı başta Mâtürîdî olmak üzere kelamcılar, -statik önlemlerle yetinen Ehl-i hadîs'in aksine- İslâm'ı, Yahudiliğin maruz kaldığı yerellik, ulusallık ve tahriften koruyacak aklî bir eylem olan te'vil gibi dinamik önlemlere başvurmuştur.¹³⁶ İmam Mâtürîdî'ye göre “*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygambere itaat edin ve sizden olan ülü'l-emre de (itaat edin). Eğer bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz -Allah ve Rasûlü'ne gerçekten inanyorsanız- onu, Allah ve Rasûlü'ne götürünüz. Bu, sonuç bakımından hem hayırlı hem güzeldir.*”¹³⁷ âyeti delâletiyle içtihadı iptal etmek ile Allah'ın kitabında ve Rasûlü'nün sünnetinde nas olarak bulunmayan görüşleri terk etmek anlayışında olanların bu yaklaşımı isabetli değildir. Çünkü âyet iki türlü yoruma muhtemeldir. Bunlardan ilki, şayet problem Hz. Peygamber (sav) zamanında ortaya çıkmışsa, ona götürülüp sorulması gerekir ve bu durumda içtihat ve şahsi görüş söz konusu olmaz. İkincisi, şayet tartışma Rasûlullah'ın vefatından sonra meydana gelmişse hüküm sırasıyla Allah'ın (cc) kitabında yahut Rasûlü'nün sünnetinde yahut Müslümanların icmâında aranır. Şayet hüküm bunların birinde bulunursa, alınır,

¹³³ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), “İctihâd”, 226.

¹³⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/47, 17/48.

¹³⁵ en-Nisâ 4/58-59, 83; en-Nahl 16/44.

¹³⁶ Karadaş, “Mâtürîdî'nin Akıl-Nakil ve Nesih Anlayışı”, 101.

¹³⁷ en-Nisâ 4/59.

bulunamazsa ictihâd edilir.¹³⁸ Ayrıca Kur'ân âyetleri bazen bütün te'villeri, bazen de te'villerin bir kısmını kapsayacak genişliktedir. Şayet konu, amel edilmesi gereken hususlardan ise, delile ihtiyacı var demektir. Delil konuyu aydınlatacak durumda ise ne âlâ, aksi takdirde, -hüküm koyucu tarafından sadece bunun kastedildiğine hükmedilmeksizin- içtihatla amel edilir.¹³⁹

Kanaatimizce Mâtürîdî'nin aklî bir eylem olan te'vil ve içtihat anlayışı, kâinâtın durağan olmayışına; yeni ihtiyaç ve beklentilerin olabileceğine, bunu da karşılamanın yegâne yolunun kıyas ve içtihadî işlevsel tutmakla mümkün olabileceğine tekabül etmektedir. Konu, "Akıl-Vahiy İlişkisi ve Bu Bağlamda Bazı Meseleler" başlığı altında daha önce işlendiğinden burada bu kadarıyla yetinmek istiyoruz.

3. Günümüz Sorunlarının Çözümünde İctihatla Nesh Anlayışının Yeri

İmam Mâtürîdî'nin içtihat anlayışının temelinde "aklen neshi imkânsız/yasak olmayan her hükmün içtihat ile neshi caizdir"¹⁴⁰ fikri esastır. Buna göre -özellikle kat'u'l-yed/el kesme cezası gibi- bazı hadlerde nesh uygulanabilir. Örneğin el kesme cezası, İslâm öncesi Araplardan tevarüs olunan bir gelenektir. İslâm tevhide yerleştirmek gibi bazı öncelikleri sebebiyle buna dokunmamış, hatta ona şer'î bir elbise giydirmiştir. Mâtürîdî'nin sisteminde imana taalluk etmeyen bu husus, şeriat kapsamında değerlendirilip neshe konu edilebilir. Çünkü şeriatın amacı zulmü ortadan kaldırıp adaleti sağlamaktır. Yani makasidü's-şeria dediğimiz 'dinin, nefsin, neslin, malın ve aklın korunması'¹⁴¹ gibi hususlardır. Mâtürîdî'nin din/iman-şeriat ayrımına dayalı sistemine göre el kesme cezasının imanî boyutu da söz konusudur. Çünkü bu cezayı öngören Allah'tır ve bu, bir hikmete binaen emredilmiş olmalıdır. İslâm

¹³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/294-295.

¹³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/269.

¹⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/465.

¹⁴¹ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Gırnâtî, *el-Muvafakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 2/9.

ahlakı da Allah'ın emrine uymayı gerektirir. Dolayısıyla işi bu yönüyle ele aldığımız takdirde onun nesh konu olamayacağı aşikârdır. Burada İslâm'ın birbirini tamamlayan iki yönü; iman ve şeriat bakımından iki ayrı tutum ortaya çıkmaktadır. Bunlar, hırsızlık sonucu malı çalınanın özel mülkiyetine tecavüze karşılık hırsızın elinin kesilmesi veya söz konusu hükmün içtihat ile nesh edilip yerine aynı işlevi görecek bir ceza uygulanmasıdır. İlk bakışta bu bir sorun gibi görünse de neshin, bir hükmü hem keyfiyeti hem de mahiyeti ile birlikte ortadan kaldırmak olmadığı; nassın öngörüsü yerine -işin keyfiyetini ortadan kaldırırsa bile-mahiyetini yani, nassı amacına ulaştıracak başka bir ceza ile karşılanmasını sağladığından dolayı bu, işin iman boyutunu karşıladığı söylenebilir. Bu aynı zamanda söz konusu şer'î hükmün/cezanın içtihat ile nesh edilip yerine makul bir cezanın öngörülmesi ve neticede cezanın zaman ve mekâna bağlı olarak güncellenmesi demektir.

Zamanımızda hırsızlık ve benzeri suçların mahiyeti, sebep ve şartları eskiye nazaran değişmiştir. Bu, söz konusu güncellemelerin diğer bir sebebi olabilir. Diğer taraftan, kanaatimizce el kesme cezasının etki alanı, suçu işleyen ve kendisine karşı suç işlenen ile de sınırlı kalmamaktadır. Örneğin eliyle kazanç temin eden bir aile reisinin ya da bir annenin söz konusu cezaya çarptırıldığını farz edelim. Her ikisinin de ailesine kazanç temin etme/bakma yetisini kaybedeceği muhakkaktır. Bu durumda ikinci, üçüncü kişilerin de cezalandırılması söz konusu olmakta ceza maksadını aşan bir boyuta taşınmaktadır. İşte şeriat bunu asla kabul etmez. Borçlu bir kimsenin durumu da aynen böyledir. Kat'u'l-yed cezası uygulanan bir borçlu, borcunu ödemekten mahrum kalır. Dolayısıyla ikinci ve üçüncü kişiler bundan zarar görür. İşin diğer müşkil yanı büyük meblağlar çalanla az bir şey çalana aynı cezanın uygulanacak olmasıdır. Bu da adalete aykırıdır. İslâm adaleti emreder. İşte bu sorunu aşmanın yolu, nesih ve içtihat ile güdülen amaca ulaşılmasını sağlamaktır. Şeriatın diğer boyutu olan ibadetlerde ise içtihat ile herhangi bir nesih söz konusu olmaz. Sonuç olarak Mâtürîdî'nin "aklen neshi imkânsız/yasak olmayan her hükmün içtihat ile neshi caizdir" ilkesi başta hadler olmak üzere amele dair birçok konuda ortaya çıkmış ve çıkacak olan sorunların çözümünde sadra şifa bir çözüm yolu olarak kabul edilebilir.

4. Hanefi-Mâtürîdî Çizginin Yeniden İnşasına Olan İhtiyaç

Çağımız meselelerini, nesh ve içtihat üzerinden çözmeye tekabül eden teklifimiz, nasların hukuk felsefesi, din sosyolojisi ve makâsıd

bağlamında yeniden okunması ve yorumlanmasını esas almaktadır. Başka bir ifadeyle, İslâm toplumlarında meydana gelen sosyal, iktisadî, hukukî ve siyasî gelişmelere paralel olarak amelî bazı hükümlerin nesh ve içtihatla güncellenebileceğinin imkânına işaret etmektir. Hem Müslümanların maslahatı ve hem de İslâm'a yöneltilen eleştirilere doğru ve ikna edici cevaplar verebilmek için böyle bir yönteme ihtiyacımız olduğu kanaatindeyiz. Amacımız mezhepçilik yapmak değildir. Diğer âlimlerden olduğu gibi imam Mâtürîdî'nin bu güne ışık tutan fikirlerinden yararlanmak, bunları güncelleyip geliştirmek sorumluluğumuzun bir gereğidir.

Günümüzde bazı araştırmacılar tarafından ortaya atılan, Eş'arî ve Mâtürîdî tarafından benimsenen yolun birebir aynı olduğu, aynı mezhepte buluştukları iddiası¹⁴² kısmen doğru olsa da tümüyle doğru değildir. Mâtürîdî sistem, akıl-vahiy dengesi ve tefsir-te'vil ayrımı ekseninde şekillenirken, Eş'arî sistem, daha muhafazakâr bir karaktere sahiptir. Her iki mezhebin birebir aynı olduğu iddialarının temelinde, çeşitli sebeplerle yaygınlaşan Eş'ariyye'nin belki de muhafazakâr tavrından dolayı revaçta tutulma refleksi yatıyor olabilir. Böylece, Müslümanlar arasında: 'Madem aralarında fark yok, Eş'arî teolojiyle yola devam edelim' anlayışı dokunmuş olabilecektir. Hâlbuki Eş'arî teoloji, her fiilin failinin Allah olduğu, fiillerinde kulun bir dahlinin bulunmadığı ya da bunun bir kıymetinin olmadığı vb. birçok kilit meselede Mâtürîdî sistemden farklı bir karaktere sahiptir. İşin diğer yönü, 900'lü yıllardan beri Mâtürîdî çevrelerde bile hâkim gözüken Eş'arî düşüncenin, Gazzâlî sonrası, Müslümanların meselelerine çözüm getirme kabiliyetini kaybetmiş olmasıdır. Özellikle, din de dâhil birçok konunun "*niçin, neden ve nasıl*" sorgulamasına muhatap olduğu modern çağda soru ve sorunlara çok daha rasyonel çözümler sunabilecek bir teolojiye ihtiyaç vardır. Kanaatimizce bu teoloji, Haneî-Mâtürîdî din telakkisidir. Bu, bir çizginin körü körüne; aynıyla bugüne transferi değil, anlayışın doğruluğuna yapılmış bir atıftır.

¹⁴² Fethullah Huleyf, "Mukaddime", 17-18.

SONUÇ

Bir kelâm mezhebi olan Mâtürîdiyye'nin bir kısım temel düşünceleri Ebû Hanîfe'ye dayanır. Ancak çoğunlukla İmam Mâtürîdî tarafından geliştirilip, sistematize edilen görüşler üzerine inşa edildiğinden İmam Mâtürîdî'ye nispet edilmiştir. Mâtürîdiyye, bir ucunda Selefiyye; ortasında Eş'ariyye olmak üzere re'yci karakteriyle Ehl-i sünnet çizgisinin diğer ucunda yer alır.

Mâtürîdiyye mezhebinin en belirgin özelliği, nasları yorumlamada akli istidlâl'e önem atfedip belirgin bir şekilde akılcı bir çizgi takip etmesidir. Mezhebin diğer belirgin özelliği, akıl ile vahiy arasında dengeli bir yol izlemesidir. Bu durum Kur'ân'ın anlaşılmasında ve hayata aktarımında önemli bir role sahiptir.

Mâtürîdî'nin, -rivayet tefsirciliğinin revaçta olduğu bir dönemde- Ehl-i sünneti savunan dirayete dayalı müstakil bir tefsir yazması, onun tefsir ve mezhepler tarihi açısından özgünlüğüne delalet eder.

Mâtürîdî kelâm sisteminde bilginin kaynağı, duyular, sadık haber ve akıldır. Aklın kabulüne hükmettiği bilgilerin doğruluğu ve kabulü zaruridir. Birlikte yahut ayrı ayrı her üç kaynak ile elde edilen bilgiler kesindir ve bunların inkârı mümkün değildir. Keşf ve ilham bir bilgi kaynağı değildir. Dinde taklide mahal yoktur. Haber, vahiy ve Hz. Peygamber'in mütevâtir ve âhad sünnetini içine alan bir kavramdır. Âhad haberlerin kabulü, senetlerinin sağlamlığına ve muhtevasının naslara uygunluğuna bağlıdır. Mâtürîdî sisteme ait bütün bu kıstaslar, Müslümanların tıkanıklıkları meselelerde çözüm üretme potansiyeline sahiptir.

Akıl ve vahiy arasındaki denge kuramamak Müslümanların öncelikli sorunlarından biridir. Hâlbuki bu mesele Mâtürîdî düşünce sisteminin ana ekseninde yer alır. Buna göre akıl vahiyden önce gelir ve vahiy tartar. Çünkü insan vahyin doğruluğuna, vahiyden önce kendisine lütfedilen akıl ile karar verir. Buna mukabil vahiy akli denetler. İyi ve kötü akılla; dinî emir ve yasaklar ise vahiy yoluyla bilinir. Akıl ve vahiy, aynı amaca hizmet eden ve birbirini tamamlayan farklı iki disiplindir. Mâtürîdî sistem ile geleneğe yerleşmiş gözüken akıl karşıtlığı giderilebilir.

Mâtürîdî düşüncede akli bir eylem olan içtihadın vazgeçilmez bir yeri vardır. Amacı makâsıda ulaşmak olan içtihat, kendisiyle amel edilebilir müstakil bir hüküm koyma aracıdır. Mâtürîdî içtihat anlayışı, "neshi aklen imkânsız/yasak olmayan her hükmün içtihat ile neshi caizdir"

fıkrine dayanır. İmana taalluk etmeyen, temeli geleneğe dayalı bazı uygulamalar, din-şeriat ayrımı bağlamında neshe konu edilebilir. İçtihat ile nesih, mezhebin adeta bir alamet-i farikası gibidir.

Mâtürîdî sistemde sünnet, amelî bazı konularda Kur'ân'ı nesh edebilir. Buna göre mütevâtir sünnetle, ashap döneminden beri uygulanagelen âhad haberler, Kur'ân'ın bazı amelî hükümlerini nesh edebilir. Nesihle ilgili diğer bir mesele, icmânın akılla kavranabilen amelî konulara dair şer'î hükümleri nesh edebileceğidir. Manası aklen anlaşılmayan konulara gelince, bunlar hakkında Kitab'a göre amel etmek gerekir.

Mâtürîdî sistemde amel, imanın bir cüz'ü değildir. İman-amel ayrımının temeli, din-şeriat ayrımına dayanır. İbadetler ve şer'î hükümler ancak peygamberlerin bildirmesiyle, din/iman ise ancak akıl yoluyla bilinebilir. Dolayısıyla insanların iman etmemek için bir mazereti yoktur. Şeriat konusunda öne sürebilecekleri mazeretin önü ise nübüvvet ile kesilmiştir. Bu anlayış günümüz insanına dinin sosyal hayattaki rolü bağlamında doğru bir bakış açısı sunmaktadır.

Akıl, irade ve ihtiyar sahibi olan insan, hakiki anlamda fiillerinin failidir. Kur'ân'da, kulların ihtiyari fiillerinin Allah'a izafe edilmiş olması, fiillerin kula aidiyetini kaldırmaz. Kulların fiilleri, bir zamanlar yok iken yaratılmaları bakımından Allah'a, kesp edilmeleri bakımından kullara aittir. Diğer taraftan kader ve kaza, -irade hürriyetinin hilafına- bir dayatma değildir. Bunlar, sadece, yaşanan ve yaşanacak olanlarla ilgili Allah'ın ön bilgileridir.

Mâtürîdî sistemde hikmet önemli bir yer tutar. Buna göre bütün ilahi fiillerin mutlaka bir illeti/hikmeti vardır ve Allah'ın bir fiilini illeti olmaksızın meydana getirmesi söz konusu değildir.

Tefsir ile te'vil arasında fark vardır. Tefsir, vahiy sürecine şahitlik etmeleri sebebiyle ashaba, te'vil ise ulemaya aittir. Tefsir, âyetin lafzından Allah'ın kastının, Allah'ı şahit tutarak kesin olarak verilen mana olduğunu söylemek; te'vil ise Allah'ı şahit tutarak kesin olduğunu iddia etmeksizin âyetin muhtemel anlamlarından birini tercih etmektir. Tefsirden te'vile geçiş bir zorunluluktur. Az sayıda tefsir rivayetiyle günümüz meselelerinin halli mümkün değildir. Te'vilin bir cüzü olarak tefsir, vahiy tarihsel, te'vil ise evrensel bağlamıdır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1992.
- Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Beyazîzâde Ahmed Efendi. *İmam-ı Aẓam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Bulut, Ali. "Ebû Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'ân'ına Yönelik Bazı Eleştiriler". *Nüşba: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 4/15 (2004), 63-76.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çakır. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2. Basım, 2011.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri". *Milel ve Nihal Dergisi* 7/2 (2010), 68-93.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. 4 Cilt. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Küveyt: y.y., 3. Basım, 1994.
- Düzgün, Şaban Ali. (ed.). "Mâtürîdî'nin Özgür İradeye Dayalı Birey ve Toplum Tasavvuru". *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. 305-322. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 5 Cilt. İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit. "el-Âlim ve'l-Müteallim" *İmam Aẓam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. 7-32. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 15. Basım, 2019.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. ed. Hüseyin Kahrman. İstanbul: Ensar Neşriyat. 6. Basım. 2016.
- Ersöz, Resul. *Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Ensâr Neşriyât, 2018.

- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. Ebî Bişr. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. "Fsr". *Tebzîbü'l-luğa*. thk. Ahmed Abdülalîm el-Berdûnî. 12/406-407. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1967.
- Fahreddîn Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1981.
- Fazlur Rahman. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 12. Basım, 2016.
- Fethullah Huleyf. "Mukaddime". *Kitâbu't-Tevhîd*. İskenderiye: Dâru'l-Câmiâti'l-Mısriyye, ts.
- Gülensoy, Tuncer vd. *Büyük Türkçe Sözlük*. Haz. D. Mehmet Doğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 11. Basım, 1996.
- Güler, İlhami. "Te'vil: Kur'an'ı Yorma'dan Olayların Yorumuna". *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. ed. Şaban Ali Düzgün. 81-88. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- İbn Manzûr, Cemalettin Muhammed b. Mükrim. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. thk. Adnan Zerzûr. Şam: y.y., 2. Basım, 1972.
- Karadaş, Çağfer. "Mâtürîdî'nin Akıl-Nakil ve Nesih Anlayışı". *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. ed. Şaban Ali Düzgün. 97-105. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Kırca, Celal. *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, ts.
- Kutlu, Sönmez. (haz.) "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle Mâtürîdî". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. 25-66. Ankara: Otto Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'an* thk. Muhammed Boynukalın. Kontrol. Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûşî. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd/İrşâd Kitabevi, 1422/2001.
- Mecdî Bâsellûm. (thk.). “Mukaddimetü't-Tahkîk”. *Te'vilâtü Eblî's-sünne*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd. *İlâhî Hitâbın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tevhîdî Esasları: Kitâbu't-Tevhîd li-Kavâidî't-Tevhîd*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2017.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tebzirâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Nûreddin es-Sâbûnî, Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud. *Mâtürîdiyye Akâidi: el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2014.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1998.
- Özcan, Hanifi. “Türk Din Anlayışı: Mâtürîdîlik”. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Haz. Sönmez Kutlu. 303-312. Ankara: Otto Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Özdeş, Talip. *İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü Eblî's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tablîl ve Tanımı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. 343-345. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Sülün, Murat. *Kur'ân-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2015.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Muvafakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmed Erdoğan. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2016.
- Tirmîzî, Ebû İsa. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 5 Cilt. İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı (Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe)*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. E. Rûhi Fığlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 4. Basım, ts.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyânet Vakefi İslâm Ansiklopedisi*. 44. Cilt. 10/138-143. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî". *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 17 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyât, 2015.
- Yüksel, Emrullah. "Âmidî ve Bazı Kelamcılarda Bilgi Teorisi". *Kelâm'da Bilgi Problemi*. ed. Orhan Ş. Koloğlu vd. 3-6. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. "Fsr". *Tâcu'l-Arûs*. 40 Cilt. thk. Hüseyin Nassâr. 13/323-324. Küveyt: y.y. 1974.