



**CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ**  
**DERGİSİ**

Hakemli Dergi



2. Sayı

SIVAS - 1998

## MÂTURÎDÎ'NİN FIKHÎ YÖNÜ VE METODU ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER

Yrd. Doç.Dr. Talip ÖZDEŞ\*

### I. GİRİŞ

Hicrî üçüncü yüzyılın ikinci ve dördüncü yüzyılın ilk yarısında Mâverâunnehr'de Hanefî mezhebinin en önde gelen temsilcilerinden biri olan ve Kelâm'da "Mâturîdîlik" adlı ekolün kendisine nisbet edildiği Semerkantlı İmam Ebu Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944), kelâmî yönüne oranla fikhî yönü daha az bilinen bir bilim adamıdır. Hatta Müslümanlar arasındaki yerinin büyüklüğüne rağmen, kelâmî yönden bile çağdaşı Eş'arî kadar tanınmış değildir. Mâturîdî'nin yaşamış olduğu yerin hilafet merkezine (Bağdat'a) ve Mekke-Medine gibi dinî merkezlerle uzak olması, özellikle Fıkıh'ın usûlüne dair telif ettiği eserlerin zamanımıza kadar ulaşamaması, Ebu Hanife gibi Fıkıh sahasında otorite olan bir şahsiyetin takipçisi olması ve nihayet Mu'tezile, Şia ve Ehl-i Sünnet dışı kabul edilen fırkalara karşı kelâmî şahada verdiği mücadele ile öne çıkması, kanaatimizce onun değişik yönleri ile yeterince tanınmamasında etkili olan faktörlerdendir.<sup>1</sup> Bundan başka İmam'ın, kelâmî sisteminde insan iradesine ve hürriyetine Cebriye'ye yakınlığı ile bilinen Eş'arîlikten daha fazla yer ayırarak Mu'tezileye yakın olmasının, geleneğe ve saltanata dayalı siyasî sistemler ve idarî mekanizmalar tarafından dikkate alınmayıp önemsenmemesinde etkili olup olmadığı ayrı bir araştırmanın konusudur. Halbuki Mâturîdî'nin biyografisi ve eserleri hakkında bilgi veren kaynaklara<sup>2</sup> müracaat edildiğinde ve ayrıca İmam'ın zamanımıza kadar ulaşan *Kitâbu't-Tevhîd*'i ve *Te'vilâtu'l-Kur'ân* (*Te'vilâtu Ehlî's-Sünne*) adıyla meşhur tefsiri incelendiğinde, onun özellikle Kelâm, Tefsir ve Fıkıh sahalârında çok başarılı eserler verdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca

\* Cumhuriyet Ü. İlah. Fak. Tefsir Anabilim Dalı, Öğr. Üyesi.

<sup>1</sup> Konunun değerlendirilmesi için ayrıca bkz. Mustafa Ceric, *Roots of Synthetic Theology in Islam*, Kuala Lumpur 1995, s. 52-59; Vehbi Ecer, "Mâturîdî'nin Tanınması", Ebu Mansûr-Semerkandî Mâturîdî Kongresi, Kayseri, 14 Mart 1986, Erciyes Ü. Gevher Nesibe Tıp Tarih Ens., Yayın no. 6, Kayseri 1990, s. 11; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturîdî*, İstanbul 1984, s. 253-254.

<sup>2</sup> Mesela bkz. Ahmed b. Mustafa Kemâluddîn Taşköprüzâde, *Mevzâtu'l-Ulûm*, (çev. Kemalettin Mehmet Efendi), İstanbul 1313 H., c. 1, s. 596; Taşköprüzâde, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, Musul, ty., s. 56; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Sâde*, yer yok, ty., c. 2, s. 86; Hayreddîn ez-Zirikî, *el-A'lâm*, 10. Baskı, Beyrut 1992, c. 7, s. 19; Zeynuddîn Ebu'l-Adl Kasım b. Kutluboğa el-Hanefî, *Tâcu't-Terâcim*, Beyrut 1992, s. 201-202; Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdu'l-Hayy el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behîyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Mısır 1324, s. 195; C. Brockelmann, *GAL*, c. 1, s. 209 (195), Supp. c. 1, s. 346; D. B. Macdonald, "Mâturîdî", *İslâm Ansiklopedisi*, (M.E.B.), İstanbul 1957, c. 7, s. 404-406.

*Te'vilâtu'l-Kur'ân'*'da yaygın bir şekilde yapılan kelâmî<sup>3</sup> ve fikhî<sup>4</sup> değerlendirmeler, onun Kur'an tefsirinin en ağırlıklı yönünü oluşturmaktadır. O, hem mezhebi geleneğinin temsilcisi ve hem de kendisine özgü metodolojisi, düşünce ve yorumlarıyla çok önemli bir yere sahiptir.

İtikatta orta yolu izleyerek Ehl-i Sünnet yolunun temel prensiplerini Kur'an çerçevesi içerisinde yerine oturtmaya çalışan, fikhî konular dahil, meselelerin ele alınıp çözülmesinde nasların yanında akla da gerekli değeri veren, Kur'an'dan yola çıkarak akılla naklin arasını uzlaştıran Mâtürîdî'yi ve metodolojisini anlamak, bugün yaşamakta olduğumuz birçok dîni problemlere yaklaşımda, dinin zaman ve şartlara göre doğru ve tatminkar bir şekilde yorumlanarak insanlara sunulmasında, bu alanda bir takım aşırılıkların giderilerek istikrarın sağlanmasında yardımcı olabilir.

Bu makalede, Mâtürîdî'nin kelâmî yönüne nisbetle daha az bilinen fikhî yönüne belli oranda ışık tutarak onun gerek İslâm dünyasında ve gerekse dış dünyada daha çok tanınmasına yardımcı olmayı amaçladık. Fikir ve yorumlarıyla bilim dünyasına hizmet etmiş böyle bir insanın, değişik boyutlardan ele alınarak yeni nesillere tanıtılmasının günümüzün bilim adamları ve aydınları üzerine bir borç olduğuna inanmaktayız.

## II. FIKHÎ YÖNÜ VE İLGİLİ ESERLERİ

Sözlükte bir şeyi bilmek, iyi ve tam anlamak, derinlemesine kavramak gibi anlamlara gelen *fikh* kavramı, ilk dönemler sözlük anlamının çerçevesi içerisinde kalarak Kur'an ve hadis merkezli bir bilgi çeşidini ve anlayışı ifade ederken, İslâm'ın ferdi ve sosyal hayata dair hükümlerini bilmeyi ifade etmesi ve bu konuyu inceleyen bilim dalını ifade eden bir terim haline gelmesi ancak hicri ikinci yüzyılın sonlarına doğru olmuştur.<sup>5</sup> İslâmî ilimler içerisinde pratik hayatla doğrudan irtibatlı olduğu için ilk teşekkül etmeye başlayan ilmin Fikhî olduğunu söylemek yanlış olmaz. Usûl ve sistematiği ile oluşması sonraki dönemlerde olmasına rağmen, daha Peygamber (s.a.s.) zamanında ilkeleri belirlenmeye başlamıştır.<sup>6</sup> *Fikhî* teriminin itikâdî ve ahlâkî konuları da kapsayacak şekilde geniş anlamı en azından hicri beşinci yüzyıla kadar devam etmiştir. Bu arada iman ve itikad konusu ile ilgili bilgiler *el-Fikhu'l-Ekber*, *İlmu't-Tevhîd*, *İlmu Usûli'd-Dîn* gibi isimlerle anılan ayrı bir bilim dalının, müslümanın iyi ve kötü huyları, davranış ve sosyal ilişkileri gibi konuların *ahlak* ve *tasavvufun* konusu haline gelmesinin ardından *fikhî* terimi, dinin furûuna (ilmihal ve İslâm Hukuku konularına) tahsis edilir olmuştur.<sup>7</sup> Nitekim İmam Mâtürîdî'ye nisbet edilen *Kitâbu'l-Usûl* veya *Usûlu'd-Dîn* adlı eserin itikâdî konuları içerdiği, onun *Kitabu't-Tevhîd*'ine ek bir eser olarak telakkî edilebileceği anlaşılmıştır.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Mesela bkz. Ebu Mansûr Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehlî's-Sünne*, (Yazma) Selimağa Kütüphanesi no. 40, vr. 4 b, 7 b, 12 a, 25 a, 35 a, 44 a, 45 a, 64 b-66 a, 72 a, 85 a, 94 a, 127 b-128 a, 157 b, 212 a, 221 a, 310 a, 436 a, 464 b, 545 b, 599 a, 621 b, 626 a, 675 b -676 b, 760 a.

<sup>4</sup> Mesela bkz. a.g.e., vr. 24 b-31 a, 33 b-34 b, 50 a-52 b, 63 b, 65 b, 108 a-108 b, 110 a-110 b, 111 b-113 b, 116 a, 120 b-121 a, 131 a-132 b, 140 b, 152 a, 157 b, 184 a-185 b, 197 b-198 a, 286 a-287 b, 487 b-488 b, 499 a-511 b, 766 b-767 b, 841 a, 882 a, 795 b, 730 a.

<sup>5</sup> Hayreddin Karaman, "Fikhî", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1996, c. 13, s. 1.

<sup>6</sup> Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997, s. 52.

<sup>7</sup> Karaman, a.g.m., s. 1.

<sup>8</sup> Bkz. Muhammed Mustafz er-Rahmân, *An Edition of the First Two Chapters of al-Mâtürîdî's "Ta'wilât Ahl al-Sunna"*, (Basılmamış Doktora Tezi Mukaddimesi), University of London 1970, s. 64.

Kaynaklarda Mâturîdî'ye nisbet edilen Fıkh'ın usûlü ile ilgili iki eser (Me'hazu's-Şerâî fî Usûlî'l-Fıkh, Kitabu'l-Cedel fî Usûlî'l-Fıkh)<sup>9</sup> ne yazık ki mevcut bilgilere göre bize kadar ulaşamamıştır. Dolayısı ile bu eserlerin muhtevası ve sistematığı, onlarda geçen kavramların içeriklerinin nasıl doldurulduğu konularında fikir serdetmek kolay gözükmemektedir. Ancak *fıkh* kavramının kullanımı, onun *Te'vilât*'ında sadece ahkâmın anlaşılması ve hüküm istinbatı ile sınırlı kalmayıp, Kur'an'ın bütün âyetleri ve kevnî durumlarla da bağlantılı gözükmemektedir. *Fıkh*, lafızların zahîrî anlamlarının ötesinde ihtiva ettikleri hakikatlerin idrak edilmesi, hükümlerin dayandığı genel amaçların ve hikmetlerin derinliğine anlaşılabilir kavranılmasıdır. İnsan ancak bu şekilde aklını ve duyu organlarını, yeteneklerini amaca uygun kullanıyor olabilir. İşte bu geniş anlamda *fıkh* kavramı, *teemmül*, *nazar*, *tefekür*, *marife*, *istidlal*, *hikmet* gibi kavramlarla da yakın bir ilişki içerisinde.<sup>10</sup>

Bu açıklamalarla beraber Mâturîdî'nin yaşadığı dönemde artık fıkhî ekollerin teşekkül etmiş olup sistematiğini ve yöntemlerini tesbit ettiklerini, *fıkh* kavramının geniş anlamı yanında İmam Şâfiî'ye nisbet edilen "*Fıkh*, dinin amelî hükümlerini muayyen delil ve kaynaklardan çıkararak elde edilen bilgidir" şeklinde tarif edilen<sup>11</sup> terim anlamının da giderek yaygınlık kazandığını gözardı etmemenin doğru olacağı kanaatindeyiz.

Aslında Mâturîdî'yi, metod ve problemlere yaklaşımını değerlendirirken, onu içerisinde yaşamakta olduğu coğrafî, sosyal, siyasî, kültürel ve ilmî muhitte beraber ele alıp değerlendirmenin daha doğru olacağı düşüncesindeyiz.<sup>12</sup>

Mevcut kaynaklar incelendiğinde, Mâturîdî'nin Semerkant'taki Hanefî alimlerin elinde yetişmiş olduğu anlaşılmaktadır. Mâturîdî'nin bizzat ders ve sohbetlerine katıldığı Ebu Nasr Ahmed b. el-Abbas b. Hüseyin el-İyâdî (ö. ?), Ebu Bekr Ahmed b. İshak b. Salih el-Cüzcânî (ö. ?), Muhammed b. Mukatil er-Râzî (ö. 248/862), Nusayr b. Yahya el-Belhî (ö. 268/881) buldukları yörede Fıkh ve Hadis gibi ilim dallarında söz sahib oldukları gibi, Hanefîliğin de mezhebî otoritesini temsil etmekteydiler.<sup>13</sup>

"...Mâturîdî, teolojik sistemini Semerkant'ta aktarıldığı şekliyle Ebu Hanife'nin öğretisi üzerine bina etmiştir. Mâturîdîlik böylece daha sonra kendisini esas itibarıyla Ebu Hanife'nin doktrini olarak arz etmiştir. Bu faktör, doktrin diğer Hanefîler arasında kabul edilmesini kesinlikle kolaylaştırmış ve onlar arasında Mu'tezile ile mücadelede önemli bir delil olmuştur."<sup>14</sup>

Mâturîdî'nin *Te'vilât*'u-Kur'an'da fıkhî konulara yaklaşımında kullandığı ve Hanefî fıkhîçileri kastedtiği anlaşılan "inde ashâbinâ: ashabımıza göre"; "kâle ashâbunâ: ashabımız dedi ki", "ve emmâ ashâbunâ: ashabımızın görüşüne gelince" gibi ifadeler ve

<sup>9</sup> Bkz. C. Brockelmann, a.g.e., c. 1, s. 209 (195); Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm*, Beyrut 1992, c. 7., s. 19.

<sup>10</sup> Bu değerlendirmeler için mesela bkz. Mâturîdî, a.g.e., vr. 274 b, 311 b-312 a, 421 a, 444 a geniş bilgi ve değerlendirme için ayrıca bkz. Hanifi Özcan, "*Mâturîdî'nin Bilgi Teorisinde "Fıkh" Terimi*", *D.E.Ü. İlah. Fak. Dergisi*, Sayı IV, İzmir 1987, s. 143-150.

<sup>11</sup> Karaman, a.g.m., s. 1.

<sup>12</sup> Bu konunun geniş değerlendirilmesi için bkz. Talip Özdeş, *İmam Mâturîdî'nin "Te'vilâtı Ehli's-Sünne" Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri 1997, s. 7-55.

<sup>13</sup> Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Ebu Mansûr Muhammed b el-Mâturîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, (tahkik ve mukaddime Fethullah Hüleyf), İstanbul 1979, Mukaddime, s. 3-5; Ebu'l-Muin en-Neseî, *Tafsîratu'l-Edille*, (haz. Hüseyin Atay), Ankara 1993; c. 1, s. 468-474; Kemaluddin Ahmed el-Beyâzî, *İşârâtü'l-Meram*, Kahire 1949, s. 6; Talip Özdeş, a.g.e., s. 29-31.

<sup>14</sup> Wilferd Madelung, *Mâturîdî'nin Yayılması ve Türkler*, (çev. Arslan Gündüz), yer yok, ty.

sık sık Ebu Hanife ve öğrencilerinin görüşlerine müracaat ederek onları teyid etmesi onun Hanefî ekolü ile olan ilişkisini vurgulamaktadır.<sup>15</sup>

Kaynaklara göre Mâtürîdî'nin Fıkh'a dair eserlerinin, bu bilimin furû sahası ile ilgili olmaktan çok usûl sahası ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bir bilim dalında kişinin meselelere vukufiyetini ortaya koyan şey, ilgilendiği bilim dalının usûlüne, temel prensiplerine ne derece vakıf olduğudur. Usûl bilgisine hakim olamayan, o bilimin furûna da hakim olamaz.

Bugün her ne kadar Mâtürîdî'nin, yukarıda isimleri geçen iki önemli eserine sahip değilssek de, onun fıkhî görüşlerini, yine onun kelâmî görüşleri yanında diğer görüş ve yorumlarını da içerisine toplayan Te'vilâtü'l-Kur'an adlı meşhur tefsirinden öğrenmekteyiz. Mâtürîdî, Te'vilât'ta yeri geldiğinde fıkhî meseleleri de kelâmî meselelerde olduğu kadar teferruatlı bir şekilde ele almakta ve onların üzerinde değerlendirmeler yapmaktadır.<sup>16</sup> Usûl konularını genel prensipler ve tarifler çerçevesi içerisinde ele almakla beraber onlar hakkında fazla ayrıntı ve münakaşalara girmemektedir. Onun Kelama dair telif ettiği Kitâbu't-Tevhîd'le Te'vilât arasında yapılacak bir karşılaştırma, Kitâbu't-Tevhîd'de işlenen konuların büyük bir benzerlikle ve dağınık bir şekilde Te'vilât'ta da ele alınıp işlendiğini göstermeye yetecektir. Aynı şey, onun Fıkh'a dair telif ettiği müstakil eserleri için de söylenebilir. Dolayısı ile biz, bu makalede Mâtürîdî'yi fıkhî yönden değerlendirirken onun Te'vilâtü'l-Kur'an'ını eşas alacağız. Çünkü onun fıkhî metodu, tefsirinde izlemiş olduğu genel metod içerisinde mütâlaa edilebilir.

### III. MÂTURÎDÎ'NİN FIKHÎ METODU

Mâtürîdî'nin, Hanefî ekolünün bir temsilcisi olarak mezhebinin genel çizgilerini ve metodunu takip etmesi normaldir. Bu ekolün baş temsilcisi Ebu Hanife, Küfe mektebine mensup olup rey taraftarı olarak bilinmektedir. Abdullah b. Mesud, Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi büyük sahabilerin Küfe mektebinin teşekkülünde müessir oldukları bilinmektedir.<sup>17</sup> Genel olarak Hanefî ekolünün Fıkh'ta takip ettiği metod Ebu Hanife'nin şu sözleriyle özetlenebilir:

"Allah'ın Kitabında olanı alır kabul ederim, onda bulamazsam Rasulullah'ın mutemed alimlerce malum ve meşhur sünnetiyle amel ederim. Onda da bulamazsam ashabından dilediğim kimsenin reyini alırım...Fakat iş İbrahim, Şa'bî, el-Hasen, Atâ...gibi zevata gelince, ben de onlar gibi ictehad ederim."<sup>18</sup>

"(Aradığım) bir şeyi Allah'ın Kitabında ve Rasulullah (s.a.s.)'in sünnetinde bulursam, onu alırım ve ondan vazgeçmem. Sahabenin ihtilaf ettiği bir şeyde onlardan birinin sözünü (görüşünü) seçerim. Onlardan sonra gelenlerden bana ulaşan şeyi de alır veya terk ederim."<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Mesela bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 113 b, 115 b, 135 a, 157 a, 159 b, 160 a, 177 b, 200 b, 226 a, 234 a, 240 b, 278 b, 286 a-286 b, 287 b, 401 a, 416 b, 488 b, 500 a-500 b.

<sup>16</sup> Mesela bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 107 a-110 a, 110 b-117 a, 118 b-123 b, 497 b-499 b, 504 a-505 b.

<sup>17</sup> Bkz. M. Esad Kılıçer, *İslâm Fıkhında Rey Taraftarları*, 2. Baskı, Ankara 1994, s. 51-54; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, 2. Baskı, İstanbul 1996, s. 106, 124-125; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994, s. 26-48.

<sup>18</sup> Karaman, a.g.e., s. 128-129; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Menâkibu'l-İmâm Ebî Hanife*, Kahire ty., s. 20-21.

<sup>19</sup> Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkibu Ebî Hanife*, Beyrut 1981, c. I, s. 73-74.

Bu ifadelerden onun, sahabenin ittifak halinde (icma üzere) kabul ettiği bir şeyi delil kabul ettiği, ihtilaf ettikleri şeyin de topyekün dışarısına çıkmadığı, aralarından birini tercih ettiği anlaşılmaktadır. Hadis ve sünnete uyma konusunda da Kur'an'a, akla ve realiteye, maslahat ve hikmetlere uygunluk ölçülerine itibar ettiği<sup>20</sup>, hadis ve haberlerin kabulünde birtakım sahih olma şartlarını aradığı<sup>21</sup> anlaşılmaktadır. Mesela Hanefîlere göre âhad haber kesin (katî) ilim ifade etmediği halde amel etmeyi gerektirmektedir. Bu gereklilik (vücubiyet) Kur'an ve mütevatir haberin gerekliliği gibi kesin olmadığından, Hanefîler âhad haberle sabit olan hükme vacip demişler ve bunu farzdan bir derece aşağı mütâlaa etmişlerdir.<sup>22</sup> Ayrıca âhad haberleri belirledikleri sıkı şartlar altında kabul etmişlerdir. İctihad konusunda ise kıyasla beraber kıyastan çok daha kapsamlı olan istihsana özel bir önem vermişlerdir.<sup>23</sup>

Mâturîdî'nin fıkhî metodu da genel çizgileriyle Hanefî ekolünün metoduna uygundur. Ancak ileride örneklerini vereceğimiz gibi, yer yer onun bu metodu bazı noktalarda geliştirdiğini görmekteyiz. Bu sebeple Mâturîdî'yi Mâturîdî olarak kavramalıyız. Bu konuda onun Te'vilât'ı-Kur'an adlı tefsiri elimizde eşsiz bir kaynaktır.

Mâturîdî, fıkhî problemlere yaklaşırken Kur'an'ı merkeze almakta ve ondan hareket etmektedir. Daha sonra şayet varsa, konu ile ilgili sahih kabul ettiği hadis ve haberlere yönelerek onlardan delil getirmektedir. Konu hakkında sahabenin icması varsa onu kesin bir hüccet olarak kabul etmekte<sup>24</sup>, şayet onlardan gelen farklı görüşler varsa Ebu Hanife'nin yaptığı gibi onların genelinin dışına çıkmadan bir tanesini tercih etmektedir.<sup>25</sup>

Te'vilât'ta, fıkhî meselelerin ele alınıp değerlendirilmesinde daha çok mezhepler döneminin görüşlerinin değil, sahabe döneminin görüşlerinin esas alındığını görmekteyiz. Mâturîdî'nin metodolojisinde "sahabê sözü", sünnetten sonra gelmektedir. Fıkhî konularda en çok görüşlerine yer verilen kimseler Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mesud, Ömer b. el-Hattâb, Ali b. Ebi Talib, Osman b. Afvân, Abdullah b. Ömer, Aişe, Ubey b. Ka'b ve Zeyd b. Sabit gibi önde gelen sahabîler ve tâbiûndan bazı kimselerdir.

Mâturîdî, yer yer genel anlamda icthadı ve icthadın bir türü olan kıyasın<sup>26</sup> cevazını ve gerekliliğini savunmaktadır.<sup>27</sup> İmamın eserinde usûl konularında detaylı bilgilere, karşılaştırmalara ve münakaşalara rastlamamaktayız. Mesela o, hem kıyası ve hem de istihsan<sup>28</sup> kabul ederken, müctehidin; duruma göre bunlardan birini tercih ederek ona göre hüküm verebileceğini ifade etmektedir. Ancak ne istihsanın kapsamına ve çeşitlerine girmekte, ne de istihsanla kıyas karşı karşıya getirerek birini diğerine tercih etmektedir. Ona göre istihsan, hakkında açık ve kesin bir hüküm bulunmayan herhangi bir meselede kalbe doğan galip zanla hüküm vermektir. Mesela Allah Teâlâ, Müzzemmil suresi 20. âyette, Hz. Peygamber'in ve Müslümanların gecenin üçte birinde kalkıp ibadet etmelerini istemiş, ancak âyetin devamında gece ve gündüzü kendisinin takdir ettiğini ve onların gecenin miktarını (tam olarak) sayamayacaklarını bildirmiştir.

<sup>20</sup> Bkz. Ünal, a.g.e., s. 83-122.

<sup>21</sup> Bkz. Ünal, a.g.e., s. 123-180; Karaman, a.g.e., s. 129.

<sup>22</sup> Karaman, a.g.e., s. 135.

<sup>23</sup> A.g.e., s. 129-130; Muhammed Ebu Zehra, *Usûlu'l-Fıkh*, Kahire, ty., s. 244-245.

<sup>24</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 108 a, 129 a.

<sup>25</sup> Mesela bkz. a.g.e., vr. 50 b.

<sup>26</sup> "Kıyas" hakkında geniş bilgi için bkz. Ebu Zehra, a.g.e., s. 204-244.

<sup>27</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 63 b, 65 b, 66 b, 83 b.

<sup>28</sup> "İstihsan" hakkında geniş bilgi için bkz. Ebu Zehra, a.g.e., s. 244-254.

Yani ilgili âyette gecenin üçte birinin ne kadar olduğu belirtilmediği gibi, mü'minlerin de onun miktarını dakik bir şekilde tam olarak belirlemeleri mümkün görülmemektedir. Ancak gecenin üçte birini kalpteki galip zanna göre tayin etmek ve ona göre ibadet etmek istihsana girmektedir. Bunun benzeri kazif ve zina suçları işlendiğinde suçluya celde vurulması istendiği halde, onun hangi organlarına ve ne ile vurulacağı insanların takdirine bırakılmıştır. Eşya ve nafakaların, ölçü ve tartıların da tesbit edilip değerlendirilmesi böyledir. Yani maslahata göre hüküm verilir. Mâturîdî'ye göre bazı şeyler vardır ki, orada bir asıl vardır ve müctehid o asıl örnek olarak hüküm verir. Bu kıyaştır. Bazı şeylerde ise kalpteki galip zanla hükmedilir ve bu, istihsan olarak isimlendirilir.<sup>29</sup>

Mâturîdî bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde, onun *galip zan* la ifade etmek istediği şeyin, ictihad edip hüküm vermede ölçsüzlük, temelsizlik ve keyfilik olmadığı kolayca anlaşılabilir. Kanaatimizce onun bu konuda esas aldığı şey, Kur'an'ın ruhuna ve genel amaçlarına uygunluk olmalıdır. Çünkü onun, istihsanın cevazına delil olarak getirdiği Müzzemmil suresi 20. âyette amaçlanan şey, Müslümanların gecenin üçte birini dakik olarak ölçmeleri ve ona göre ibadet etmeleri değerlidir. Söz konusu âyette de işaret edildiği gibi böyle bir teklif insanlara ağır gelir ve onları asıl amaçtan uzaklaştırır. Allah güç yetiremeyecekleri bir şeyi insanlara teklif etmez. Burada asıl amaç, insanların gecenin bir vaktinde kalkarak Allah'ı zikretmeleri, huşu içinde O'na ibadet etmeleridir. Ancak belirtilen vaktin takdiri, keyfi olmamak kaydıyla kulların değerlendirmelerine ve vicdanına bırakılmıştır. Kazif ve zina davasında da cezanın nasıl uygulanacağı konusunda Kur'an detaya girmemiş, takdiri insanlara bırakmıştır. Ancak verilen cezanın suça uygun olması ve caydırıcılığı aranır. Aynı şekilde tartı ve ölçülerin, nafaka ve eşyanın takdirinde de insanların maslahatlarına uygunluk aranır. Onun Nisa suresi 59. âyetin tefsirindeki şu ifadeleri, fikihtaki genel metoduna açıklık getirme bakımından önemlidir:

"Allah '...Şayet bir şeyde çekişirseniz (fikir ayrılığına düşerseniz) onu Allah'a ve Rasul'üne götürünüz...'<sup>30</sup> buyurmuştur. Denildi ki; 'Allah'a götürmek, o meselede Allah'ın Kitabı'na başvurmak veya hayatta ise Allah'ın Rasulü (s.a.s.)'ne başvurmaktır. Vefat ettiğinde ise, onun sünnetine başvurmaktır.' Müslümanlardan bir topluluk bu âyeti, ictihadın ve ictihadla amel etmenin batil olduğuna, amel etmenin ancak Allah'ın kitabında veya Rasulü (s.a.s.)'nün sünnetinde nass olarak mevcut olan şeyle mümkün olabileceğine delil getirmişlerdir...Bize göre ise bu böyle değerildir. Âyet iki yöne ihtimallidir: İhtimallerden biri, şayet bir mesele üzerindeki ihtilaf<sup>31</sup> Rasulullah (s.a.s.)'ın zamanında olmuşsa, meselenin ona havale edilmesi gerekir. Meselenin hükmünü ondan sorarız ve ictihad yönüne gitmeyiz. Ama ihtilaf Rasulullah (s.a.s.)'in vefatından sonra meydana gelmişse, o zaman meydana gelen olayın hükmü Allah'ın Kitabı'nda, Rasulullah (s.a.s.)'in sünnetinde ve Müslümanların icmında aranır. Şayet hüküm onlardan birinde bulunursa onu açıklarız, yoksa ictihad yönüne gidilir. İkincisi ise, müctehidin ictihad ettiği meseleyi Allah'ın kitabına ve Rasulü (s.a.s.)'nün sünnetine götürerek 'Kitap ve sünnette şöyle şöyle buldum ve bu olay da (Kur'an ve sünnettteki) şu hükmü benziyor' diyerek hükmünü vermesidir...Âyette icmanın hüccet kılındığına dair delil vardır. Çünkü Allah; 'Bir şey üzerinde çekiştiğinizde onu Allah'a ve Rasulü (s.a.s.)'ne götürünüz' buyurarak problemin Allah'a ve Rasulü'nün sünnetine götürülmesini emretmektedir. İcma durumunda böyle yapılmasını emretmemiştir.

<sup>29</sup> Bkz. a.g.e., vr. 841 a.

<sup>30</sup> Nisa, 4/59

<sup>31</sup> Delilden ve usülden kaynaklanan ictihâdi farklılık. Geniş bilgi için bkz. Halil Gönenç, *el-Mevsû'atu'l-Fıkhiyyetu'l-Müeyyesserü*, İstanbul 1992, c. I, s. 349.

Çünkü icmada (zaten) çekişme yoktur ve dolayısı ile meselenin Kitap ve sünnete götürülmesi de gerekmez...Sonra her meselede nass yoktur. Bunun için ictehad talep edilen bir şeydir ve bu, naslardan hüküm çıkarmak için araştırmanın gerekliliğine delalet eder. Allah en iyisini bilir."<sup>32</sup>

Bu ifadelerde kastedilen icmanın, başıboş, Kur'an ve sünnete aykırı olabilen bir fikrî ittifak olduğu anlaşılmalıdır. Çünkü Mâturîdî, zaman zaman icmanın da Kitap ve sahih sünnet doğrultusunda olacağını îma ederek onları birbirinden ayırmamaktadır.<sup>33</sup> Fikhî usûlünde Kitap ve sünnet, icmanın dayanağını (senedini) oluşturmaktadır.<sup>34</sup>

Mâturîdî, fikhî bir konu üzerinde varsa farklı görüşleri, özellikle İmam Şâfiî'nin görüşlerini de ele alarak onları tahlil etmekte, sonra kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Mezhebî konuda mutaassıp olmamakla beraber çoğu defa takipçisi olduğu Ebu Hanife'nin, İmam Muhammed ve Ebu Yûsuf'un görüşlerine de başvurarak onları değerlendirme ve bir bakıma teyid etme yönüne gitmekte, eğer aralarında ihtilaf varsa görüşlerden birini tercih etmektedir. Bu yönden Mâturîdî ile Tahâvî (ö. 321/932) arasında bir benzerlik kurulabilir. Ancak Mâturîdî meseleleri sadece hükmî boyutta değerlendirmekle kalmayıp, Kur'an'ı merkeze almak suretiyle Ebu Hanife ve öğrencilerinin fikhî konularda ulaştıkları sonuçları aklî ve naklî delillerle destekleyerek tatminkar yorumlar getirmekte, bazı noktalarda yorumu genişleterek kendine özgü sonuçlara gitmektedir. Ayrıca çoğu defa meselelerin şer'î yönünü naslara dayalı olarak verdikten sonra, hikmetlerini de aklî olarak açıklama yönüne gitmektedir.<sup>35</sup> Tahâvî'ye gelince, onun hareket noktasını hadis ve haberler oluşturmaktadır. Onun birtakım fikhî konularla ilgili rivayetleri birbirleriyle karşılaştırıp değerlendirmesi, aralarını uzlaştırmaya gayret etmesi Kur'an merkezli olmadığı gibi, Mâturîdî'de olduğu kadar aklî değerlendirmeler ve yorumda derinlik göze çarpmamaktadır. Yapılan yorum ve değerlendirmelerde Mâturîdî'nin müfessir ve mütakellim kimliği öne çıkarken, Tahâvî'nin muhaddis kimliği öne çıkmaktadır.<sup>36</sup>

Mâturîdî'nin gerek fikhî ve gerekse kelâmî bütün yaklaşım ve yorumlarında Kur'an'ı merkeze aldığını, ondan hareket ettiğini ifade etmiştik. Bu nokta, gerçekten üzerinde durulup tahlil edilmesi gerekli bir konudur. Çünkü Mâturîdî'nin özgünlüğü, onun Kur'an'a ve akla yaptığı yaklaşımda yatmaktadır. O, Kur'an'ı, onun îmâ ettiği ana gayeleri, maslahat ve hikmetleri nazar-ı itibara alarak bir bütün olarak değerlendirmekte, akıl ve nakil arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmaktadır. Böylece tefsir'i, akıllı bir insanın anlamakta ve kabul etmekte zorlandığı, daha önceki tefsir rivayetlerinin ve nüzul sebeplerinin kuru kuruya tekrarı olduğu bir şey olmaktan kurtarmaktadır. Ahkâmla ilgili olanlar da dahil âyetleri tevîl ederken, Kur'an'ın konu ile ilgili diğer âyetlerine, filolojik değerlendirmelere, kendince sahih gördüğü hadis ve haberlere dayandığı kadar, *fikh* ın geniş anlamına uygun olarak âyetlerin tefekküre dayalı yorumlarına da dayanır. İşte bu noktada naslar, akıl ve realite bir bütün olarak birbirini tamamlamakta, ahenkli bir yapı

<sup>32</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 140 b.

<sup>33</sup> Bkz. a.g.e., vr. 113 b, 129 a.

<sup>34</sup> Bkz. Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (çev. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1996, s.120.

<sup>35</sup> Mesela namaz, oruç, hac, zekat gibi ibadetler için tayin olunan vakitlerin hikmetleri ve ayrıca nimet-sükür-ibadet bağlantısı için bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 25 a-25b; zina davasında dört şahit istenmesinin, fuhuş fiilinin irtikab edilmesinde suçlu işleyen kimsenin durumuna ve zamanlara göre farklı cezalar verilmesinin, zina cezasının tadrîcî gelişiminin ve fuhuş yapan kadınların evlerinde hapsedilmelerinin hikmetleri için bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 116 a-116 b, 498 a.

<sup>36</sup> Mesela bkz. Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Seleme el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 2. Baskı, Beyrut 1987, c. 1, s. 85-91, 167-176, c. 3, s. 64-73, 134-144.



oluşturmaktadır. Akıl yürütme ve ictihad faaliyeti, sadece hakkında nass bulunmayan meselelere hasredilmiş ve o meselelerle sınırlandırılmış değildir. Aksine Kur'an'ın bütünlüğünden hareketle ve dinamik bir tarzda Kur'an'ın gözettiği ana gayeleri, maslahatları, hükümlerin altında yatan illet ve hikmetleri, yaşanan gerçekleri de itibara alarak nassları yorumlamayı ve hayata intikal ettirmeyi de kapsamıştır.<sup>37</sup> İnsan olmanın bereberinde getirdiği birtakım zaaf, belli bir ekolün temsilcisi olma, içinde yaşanılan toplumun kültür ve gelenekleri, siyasi ve sosyal şartları nedeni ile bazen amaçlanan ideal yoruma ulaşamama gibi, Kur'an'ın bütünlüğünden çok konu bütünlüğünün amaçlandığı hissedilen birtakım durumlar gözükse de bunlar genel metoda ve sistematige fazla zarar verecek boyutta değildir. Aslında beşerî yorumun girdiği her yerde az veya çok bu zaafın görülmesi kaçınılmaz olmaktadır. Mâtürîdî'nin recm konusuna yaklaşımı, recmle ilgili âhad haberlerden yola çıkarak bu haberlerin zina eden kadınların vefat edinceye veya Allah bir yol gösterinceye kadar evlerinde hapsedilmelerini emr eden Nisa suresinin 15. âyetini nesh ettiği, aynı haberlerin Nur suresi ikinci âyette geçen zina edenler hakkındaki celde hükmünü de tahsis ettiği ve böylece celde uygulamasının bekârlar için olduğu görüşünü benimsemesi kanaatimizce bu konuya bir örnek teşkil etmektedir. Mâtürîdî, Kur'an'da konu ile bağlantılı olarak geçmekte olan *el-muhsanât*, *el-'azâb* kelimelerini de bu sistematige göre yorumlama cihetine gitmiştir.<sup>38</sup> Te'vilât'ta müşrik Araplara İslâm'ı kabul etmeleri için zor kullanılabileceği görüşünü benimsemesi, onun belli ölçüde devrinin geleneklerinden, siyasi anlayışından ve bu mânâda birtakım uygulamalardan etkilendiğini gösterir.<sup>39</sup> Onun müşrik Araplar hakkında böyle bir görüşü benimsemesinin, iman ve tarifi ile ilgili olarak kelâmî mânâda bizzat kendisinin geliştirmiş olduğu sistematikle, iman'la ilgili kavramlara getirdiği tariflerle ne ölçüde uyuşup uyuşmadığı münakaşa götürür,

*Bütünlük, uzlaştırma, itidal, denge ve istikrar* Mâtürîdî'nin metodolojisinin belirgin özelliklerini oluşturmaktadır.<sup>40</sup> Bu özellikler farklı fikir ve görüşlerin arasını bulmada, ifrat ve tefritten uzak kalmada, nakille akli buluşturmada, zahirle bâtin, nesnellikle öznel arasında denge kurmada kendisini iyice hissettirmektedir.

Mâtürîdî, Te'vilât'ın hemen girişinde, tefsirle te'vilin birbirinden farklı şeyler olduğunu ifade etmiştir. O, tefsirin sahabe için, te'vilin ise fakihler için olduğunu, çünkü sahabenin olaylara ve âyetlerin gelişine şahit olduklarını, bu nedenle murad edilen hakiki mânâyı vakıf olduklarını; te'vilin ise sözün muhtemel mânâlara yöneltilmesi olduğunu ifade ederek, tefsirde Allah'ı şahit tutma ve kesinlik olduğu halde, te'vilde Allah'ı şahit tutma ve kesinlik olmayıp nisbîlik ve ihtimallilik olduğunu açıklamaktadır.<sup>41</sup>

Kanaatimizce Mâtürîdî bu şekilde Allah'ı şahit tutma anlamına gelen, başta bir âyeti açıklayan diğer Kur'an âyetleri olmak üzere Peygamber (s.a.s.)'in, tebyin görevinin gereği olarak bir ayeti açıklayıp tefsir etmesini ve sahabenin kendi yorumlarına değil, bizzat Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e dayalı olarak yaptıkları açıklamaları ihtiva eden ve vahiyle bağlantılı olan bilgi çeşidi ile, insanların vahî olmayan açıklama ve yorumlarının değer olarak aynı olamayacağına işaretlerle, birincisinin kesinlik ve kat'îlik arzettiğini, ikincisinin ise ihtimalli ve görelî olduğunu vurgulamıştır. Onun bu şekilde

<sup>37</sup> Bu konunun geniş ve detaylı değerlendirmesi için bkz. Özdeş, a.g.e., s. 76-106.

<sup>38</sup> Bkz. A.g.e., s. 120-123; 190-191.

<sup>39</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 286 a, 292 b, 300 a.

<sup>40</sup> Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Özdeş, a.g.e., s. 57-61, 86-99, 126-128, 178, 211-242.

<sup>41</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 1 b.

*tefsire* yüklediği anlam, Kur'ânî mânâda *tebyîn* kavramının karşılığı olmaktadır. Ancak te'vil de izafî ve birden fazla yöne ihtimalli olmakla beraber Bâtınlık'te olduğu gibi Kur'an'ın zahirini, nesnellliğini ve bütünlüğünü, sünneti, sahih haber ve rivayetleri, filolojik kuralları dışlayacak tarzda keyfî ve indî olamaz.<sup>42</sup> Mâturîdî bu yaklaşımı ve sistematigi ile fıkıhçıların ve mütefekkirlerin yolunu açmış, dinde ictihadın, düşünce ve yorumun gelişebileceği hür bir alan meydana getirmiştir.

Aynı mutedil, istikrarlı ve uzlaştırıcı tutumu, onun hüküm vermede ve dini anlamada sünnete, hadis ve haberlere yaklaşımında da görmek mümkündür. O hadis ve haberleri önce Kur'an'a, üzerinde pratik olarak ittifak edilen sünnete, akla ve realiteye uyum bakımından tenkid edip aralarını uzlaştırmaya gayret eder. Eğer te'vil edilmeleri mümkünse ana fikre ve amaca zarar vermeyecek şekilde onları te'vil eder, şayet kendi sistematigine göre uzlaştırılmaları ve hiçbir şekilde te'vil edilmeleri mümkün değilse ileride bir örneği verileceği gibi onları reddetme yönüne gider.<sup>43</sup> Ona göre hadis, âyete uygun olmasına rağmen onu âyete muhalif hale getirmek doğru değildir.<sup>44</sup> Yani müfessir veya fıkıhçının hadis ve haberleri nerede ve nasıl değerlendireceğini bilmesi, onları nereye koyacağını çok iyi takdir etmesi gerekir. Onları iyice anlamadan, üzerlerinde yeterince düşünüp araştırma yapmadan Kur'an'a veya akla muhalif oldukları hükmünü vererek peşinen reddetmek, ilmî bir değerlendirme olmamaktadır.

Dini anlamada ortaya çıkan zâhirî ve bâtınî yönelişlerin daha istikrarlı, bütüncül ve uzlaştırıcı bir metodolojiye olan ihtiyacı teşvik etmiş olduğu düşünülebilir. Metnin zahirine bağlanmayı ve dini anlama sürecinde öznenin müdahalesini kısıtlamayı hedefleyen yaklaşımın, dinde kat'î bilgiye ulaşarak daha az yanlışın yapılması ve daha güvenli bir yolun izlenebilmesi kaygısının bir sonucu olduğunu söylemek mümkündür. "Nitekim İmam Şâfiî de metodunu aynı temel kaygı ile oluşturmuştur. İmam Şâfiî, dini anlamada öznenin hareket kabiliyetini kısıtlamayı hedeflemiştir. Bu sebeple öznenin metnin zahirî mânâsına bağlanmasını şart koşmuştur. Şâfiî, bu akıl yürütmede mutlak kesinliğin elde edilemeyeceğini bilmekle birlikte bir çeşit kesinlik aramaktadır ve metnin güvenli çerçevesi içerisinde kalmak istemektedir."<sup>45</sup>

Hadisçiler, Şâfiî ve daha ileri noktada Zahirîler, hata yapma korkusuyla nasların zahirine sıkı sıkıya sarılarak onları oldukları gibi bütün zaman ve mekânlara taşımayı, yani nesnellığı öne çıkarmışlar, değişen durum ve zamanlar karşısında nasların özüne, genel amaç ve hikmetlerine dayanarak yeni hükümler çıkarılmasına sıcak bakmamışlardır. Şâfiî'nin bu gerekçe ile özneye daha çok serbesti tanıyan istihşanı red ederek, onun yerine özneyi dar bir mekanizma içerisinde hareket etmeye zorlayan kıyası kabul ettiği söylenebilir. Örf'e fazla itibar etmemesinde de aynı gerekçe müessirdir. Dini anlamada mutlak bilgiye ulaşmayı amaçlayan, yorumu keyfîlik ve zannîlikten kurtarmaya çalışan Zahirîlik ise, kısmî de olsa akıl yürütmeye dayalı kıyasa bile itibar etmemiştir.<sup>46</sup> Bu durum, dinin özüne ve ana gayelerine, küllî ilkelerine dayalı olarak dini ve hükümleri anlamayı zorlaştırmıştır. Bunun tersi Kur'an'ın nesnellliğini ve

<sup>42</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Özdeş, a.g.e., s. 70-76.

<sup>43</sup> Bkz. a.g.e., s. 136-152.

<sup>44</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 307 a.

<sup>45</sup> Mehmet Paçacı, "Anlama (Fıkıh) Usûlüne Dair", *İslâmî Araştırmalar*, c. 8, Sayı 2, Ankara 1995, s. 89.

<sup>46</sup> Zahirîlik için bkz. Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zahirîlik*, Kayseri 1993, s. 117-119; Karaman, a.g.e., s. 108-109.

bütünlüğünü nerede ise tamamen dışlayan Bâtınlık, yorumda dinin aslından ve özünden uzaklaşmayı, keyfiliği beraberinde getirmiştir.<sup>47</sup>

Bu iki aşırı (ifrat-tefrit) yönelişin ortasında, dini yorumlamada Kur'an'ın nesneliliği yanında öznenin durumuna da itibar eden, metodolojik olarak istihsan, istislah ve örfü de kabul eden, Şâtibî'de olduğu gibi daha gelişmiş bir şekilde dinin ana gaye ve maksatlarını sistematığının önemli bir parçası haline getiren yönelişler, orta ve istikrarlı noktayı oluşturmaktadır. Kur'an yorumlama faaliyetini Kur'an'ın mutlaklığına ve nesneliliğine zarar vermeden, özneye de yorum hürriyeti getirerek dini anlama sürecinde ona gerekli yer veren epistemolojik bir sistematığe oturtmada Mâtürîdî'nin katkısının büyük ve önemli, hatta bize göre orijinal olduğu söylenebilir.

Mâtürîdî, Hanefî ekolünün Mâverâunneh'r'deki temsilcisi olmasına ve fikhî meselelerle ilgili yaptığı yorumlarında sık sık Ebu Hanife ve İmameyn'in görüşlerine müracaat etmesine rağmen bu konuda mutaassıp değildir. Herhangi bir fikhî meselede bazen onlardan biri doğrultusunda kendi tercihini ortaya koyarken, bazen de kendisine özgü olduğu anlaşılan değerlendirme ve yorumlar getirir. O, insanların mezhep imam ve önderlerini veya kendilerini tamamen tezkiye edip aklamalarının doğru olmadığını özellikle vurgulamaktadır.<sup>48</sup> Başta İmam Şâfiî'ninkiler olmak üzere farklı görüşlere karşı çıkışlarında mutaassıp ve tarizkar değildir. Onun, yukarıda teorik olarak anlatıldığı üzere fikhî konulara yaklaşımını ve metodolojisini daha iyi anlayabilmek için *Te'vilât* 'tan' bazı örnekler vermenin faydalı olacağına inanmaktayız.

### 1. Örnek

Bazı kimseler Nisa suresi 24. âyette geçen "...*Haram kılınanların dışında kalanlar size helal kılındı. O halde onlardan (mahrem olmayan kadınlardan) hangisinden faydalandınız ise, bir farıza olarak ücretlerini veriniz...*" sözünden, mut'a nikahının caiz olduğu, ücret karşılığı antlaşma üzerine belli bir zaman için kadınlardan (cinsi anlamda) istifade edilebileceği hükmünü çıkarmışlardır.<sup>49</sup>

Mâtürîdî'nin bu âyete yaklaşımı ve mut'a nikahına getirdiği yorum, onun değerlendirmelerinde Kur'an bütünlüğünden ve Kur'an'ın genel amaçlarından hareket ettiğine dair bize fikir verecek mahiyettedir. Mâtürîdî bu meseleye parçacı yaklaşmaz ve konuyu, lafızcı bir yaklaşımla sadece yukarıda verilen âyetin çerçevesi içerisinde mütâlaa etmez. Ona göre ilgili âyet, kendisinden önce ve sonra gelen nikahla ilgili diğer âyetlerle siyak-sibak ilişkisi içerisinde. Dolayısı ile âyette "...*onlara bir farıza olarak ücretlerini veriniz...*" sözünde geçmekte olan "ücret"ten kasıt mut'a karşılığı verilecek ücret değil, nikah akdinde gerekli olan mehirdir. Çünkü mut'ayı kabul etmek, Kur'an'ın kadın ve aile hukuku ile, evlenme, boşanma, iddet bekleme ve mirasla ilgili bütün diğer âyetlerinin getirdiği hükümlere, o hükümlerin altında yatan genel amaçlara, illet ve hikmetlere aykırıdır. Mâtürîdî bu konuda başta Kur'an bütünlüğünden, siyak-sibak ilişkisinden, dinin ana gayeleri ve hedeflerinden hareketle mut'a nikahına cevaz verenlerin dayandıkları zorda kalma mantığını ve delil olarak getirdikleri rivayetleri reddederek, mut'a nikahının haramlığına ve nesh edildiğine<sup>50</sup>, mut'a nikahına izin verilmediğine dair sahih gördüğü hadis ve haberleri, Hz. Ömer'in bu konudaki

<sup>47</sup> Bâtınlık için bkz. Ahmed Ateş, "*Bâtıniye*", İslâm Ansiklopedisi, (M.E.B.), İstanbul 1970, c-2, s. 339-342.

<sup>48</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 740 b.

<sup>49</sup> Bkz. Ebu Ali el-Fâdî b. el-Hasen et-Tabresî, *Mecme'u'l-Beyân fi Tefstri'l-Kur'an*, Beyrut, ty., c.2, s. 71-72.

<sup>50</sup> Mâtürîdî'nin nesh problemine yaklaşımı için bkz. Özdeş, a.g.e., s. 170-202.

yasaklamasını görüşüne delil olarak getirir. Ayrıca mut'a konusunda İbn Abbas'a ait birincisinde mut'aya cevaz veren, diğesinde onun yasaklanarak nesh edildiğini beyan eden iki haberi de verdikten sonra, İbn Abbas'ın ilk görüşünden vazgeçtiğini ifade eder.<sup>51</sup>

Aslında mut'a nikahının kabul edilmesi, pragmatist bir tarzda kadının cinsiyet yönünün öne çıkarılması anlamına gelmektedir. Bu ise, Kur'an'ın farklı cinsler arasında getirmiş olduğu karşılıklı haklar ve sorumluluklarla, ahlâkî ilkelerle, ailenin kutsiyeti ve kadının Kur'ânî anlamdaki (insanî) değeri ile bağdaşmamaktadır. Ancak mut'a nikahının, İslâm'ın gelmiş olduğu dönemde, harp hali gibi birtakım şartlar dahilinde Araplar tarafından başvurulan bir uygulama olduğu da anlaşılmaktadır. Elbette ki, İslâm'ın ruhuna uymayan birtakım âdet ve uygulamaların kısa zamanda iptal edilip, toplum hayatından kaldırılmaları sosyolojik gerçeklerle bağdaşmaz. Sadece mut'a nikahının değil, cahiliye döneminin kalıntısı diğer birtakım nikah şekillerinin de, sosyal değişimde tadrîcîlik prensibinin gereği olarak zaman içerisinde uygulanmalarına son verildiği anlaşılmaktadır.<sup>52</sup>

## 2. Örnek

Bu örnek, Mâturîdî'nin birtakım âhad haberler karşısındaki tutumunun aydınlatılması yönünden önemlidir. Mâturîdî, boşanmış kadınlar hakkındaki Talak suresi 6. âyetin tefsirinde, bu durumdaki kadınların nafaka ve iskân haklarının olmadığına dair Fatıma binti Kays isimli sahabiyeye kadının Hz. Peygamber (s.a.s.)'den rivayet ettiği âhad habere<sup>53</sup> itibar etmemektedir. Çünkü ilgili âyette "Eskinûhunne min haysu sekentum min vucdikum / boşanmış kadınları gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun..." buyrulurken bu durumdaki (boşanmış) kadınların iskân haklarının mevcudiyeti vurgulanmaktadır. Âyetin tefsirinde Mâturîdî, aslında kadını iskân etme olayının kadının nafakasını temin etmeyi de içerdiği görüşünü benimseyerek, iskân etme ve nafaka temin etme işinin beraber olduğunu savunmaktadır. Çünkü o dönemin İslâm toplumunda kadının, kendisini boşayan kocası tarafından yine kocasının kendi evinde iskân edilmesinin, akıl, sosyal ve tarihî şartlar bakımından nafaka hakkını beraberinde getireceğini îmâ etmektedir.<sup>54</sup>

Bu görüşe ulaşmada akıl ve sosyal gerçekler yanında Mâturîdî'nin dayanaklarından biri, ilgili âyetin Abdullah b. Mesud kıraatinde "Eskinûhunne min haysu sekentum ve enfikû 'aleyhinne min vucdikum / Boşanmış kadınları oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun ve gücünüz ölçüsünde nafakalarını temin edin" şeklinde gelmesidir. İbn Mesud'un bu kıraati, ilgili âyetin tefsiri mahiyetindedir. Sonra Fatıma'nın hadisi hakkında Hz. Ömer'in "Doğru veya yalan söylediğini bilemediğimiz bir kadının haberi ile Allah'ın Kitab'ını ve Peygamber (s.a.s.)'in sünnetini terk edemeyiz" şeklindeki sözünü delil getirir. Mâturîdî'ye göre, Ömer (r.a.) boşanmış kadınlar hakkında nafaka ve iskân hakkının varlığı ile ilgili Peygamber (s.a.s.)'den bir söz duymuş veya uygulama görmüş olmalı ki Fatıma'nın hadisine muhalif olarak "...Peygamber (s.a.s.)'in sünnetini terk etmeyiz" demiştir. En iyimser bir yaklaşımla

<sup>51</sup> Mut'a nikahı konusu için bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 123 a-123 b.

<sup>52</sup> Mut'a nikahı ve Cahiliye dönemindeki diğer nikah çeşitleri için bkz. Cevad Ali, *el-Mufasssal fi Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 2. Baskı, yer yok 1993, c. 5, s. 526-548.

<sup>53</sup> Fatıma binti Kays'ın hadisi için bkz. Buhârî, Talak, 41; Müslimî, Talak, 6; Tirmizî, Talak, 5; Nesâî, Talak, 72, 73; İbn Mâce, Talak, 10; Dârimî, Talak, 10.

<sup>54</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 795 b.

Fatıma hakkında böyle bir uygulamanın varlığı kabul edilse bile, ilgili âyeti hükümünce bunun mensufi olması gerekir.<sup>55</sup>

Bu örnekte Mâturîdî, Fatıma binti Kays'ın haberini Kur'an'ın aynı konudaki âyeti ile, sahih sünnet ve sahabenin uygulaması ile çelişir bulmuş, onu te'vil etmeye de bir yol bulamadığı için reddetme yönüne gitmiştir.

### 3. Örnek

Aklı ve tefekkürü dışlayarak sadece nassların zahirinden hareket etmenin yanlışlığını gösterme noktasında, onun Berâe suresi 28. âyete getirdiği yorum çarpıcı bir örnektir. İlgili âyetin zahirinde müşriklerin "neces" (pis) oldukları bildirilerek artık o yıldan (hicrî 9. yıldan)<sup>56</sup> sonra bir daha Mescid-i Haram'a yaklaşmamaları istenmektedir. Âyetin devamında da Müslümanların fakirlikten korkmamaları, çünkü Allah'ın onları kendi fazlından zenginleştireceği bildirilmektedir.

Medinelilere göre âyet bütün müşrikler ve mescitler için genel bir hüküm ifade edip, onların hiçbir mescide girmeleri caiz olmadığı gibi, Ehl-i Kitap da bu hükmeye dahildir. İmam Şâfi'ye göre Yahudi ve Hristiyanların Mescid-i Haram hariç diğer mescitlere girmelerine izin verildiği halde, müşrikler hiçbir mescide giremezler. İbni Arabî'ye göre de küllî bir kural olarak müşrikler Mescid-i Haram'a giremezler. Bazı istisna durumlar küllî bir kuralı ortadan kaldıramaz. Ebu Hanife ve ashabına gelince onlar, bazı hadislerle dayanarak Yahudi ve Hristiyanların Mescid-i Haram'a ve diğer mescitlere girebileceklerini kabul etmişler, ancak müşrik ve putperestlerin giremeyecekleri görüşünü benimsemişlerdir.<sup>57</sup>

Mâturîdî bu konuda Ebu Hanife ve ashabından bir derece daha ileri giderek müşriklerin de putperestlik adeti üzerine hac yapma ve ibadet gayesi taşımadıkları takdirde Harem bölgesine girebileceklerini, âyette geçen Mescid-i Haram'ın hac ibadetinden kinaye olarak zikredildiğini ifade etmektedir. Mâturîdî bu sonuca varırken sadece konu ile doğrudan alakalı belirli birkaç âyet ve hadislerden hareket etmekle kalmayıp, âyetin siyak ve sibakından hareket etmekte, olaya İslâm'ın insanlar arasındaki ilişkilere getirdiği genel ve insanî prensiplerden hareketle akılcı bir şekilde, nassların da özünden kopmadan yaklaşmaktadır. Çünkü din nasihat üzerine kaimdir. Tebliğ faaliyeti ve insanlar arasında kurulacak iyi niyete dayalı sağlıklı diyaloglar, her halükarda ve müsait her zeminde devam ettirilmelidir. İnsanların hidayeti bulması ve İslâmiyetin insanlar arasında yayılması ancak bu faaliyetlerin kesintiye uğratılmaksızın devam ettirilmesiyle mümkündür. Kur'an ve sünnet, Müslümanları bu konuya ağırlık vermeye yöneltmektedir.

<sup>55</sup> Bkz. a.g.e., vr. 795 b-796 a.

<sup>56</sup> Hicretin dokuzuncu yılında Hz. Ebubekir Hac Emiri olarak tayin edilmiş ve müslümanlar hacca gönderilmişlerdir. Berâe (Tevbe) suresi inince Rasullullah, Allah'ın emirlerini hacdaki insanlara tebliğ etmesi için Hz. Ali'yi görevlendirmiştir. Hz. Ali hac kaflesine ulaşmış ve bayramın birinci günü Mina'da ayağa kalkarak kendisinin Peygamber tarafından gönderilmiş bir elçi olduğunu bildirdikten sonra bir hutbe okumuş, sonra adı geçen surenin başından otuz veya kırk âyet okuyarak şu dört şeyi tebliğ etmekle görevli olduğunu bildirmiştir: 1. O yıldan sonra hiçbir müşrik Kâbe'ye yaklaşmayacak, 2. Hiçkimse çıplak bir şekilde Kâbe'yi ziyaret etmeyecek, 3. Mü'minden başkası cennete giremeyecek, 4. Müşrik kabileler tarafından bozulmamış antlaşmalar, antlaşma süresinin sonuna kadar yürürlükte kalacak. Geniş bilgi için bkz. 'İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmâ'il b. Kesrî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1992, c. 2, s. 412-415.

<sup>57</sup> Bkz. Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1985, s. 103-105.

Mâturîdî'ye göre girilmesi yasak olan yer zahirî anlamda Mescid-i Haram'ın kendisi olsaydı, o zaman âyetin devamında Müslümanların fakirlikten korkmalarının istenmesinin hiçbir anlamı olamayacaktı. Çünkü müşriklerin sadece Mescid-i Haram'a yaklaşımlarının yasaklanması, onların hac mevsiminde Mekke'ye gelip ticaret yapmalarına, alış-veriş yapmalarına bir engel teşkil etmezdi. Dolayısı ile de bu hüküm Mekke'deki Müslümanların, onların alış-veriş yapmalarından mahrum kalmak suretiyle ekonomik zarara uğramalarına neden olmazdı. Bu durumda da Müslümanların fakirleşmekten korkmaları anlamsız olurdu. Halbuki âyette bir incelik vardır. Aslında müşriklerin Mescid'e yaklaştırılmamalarının altında, onların bir daha hac gayesi ile sadece Mescid'in kendisine değil, Harem bölgesine de sokulmamaları yatmaktadır. İşte Mekke'deki Müslümanları fakirleşme korkusuna iten şey de, müşriklerin Harem bölgesine sokulmamaları sonucu ticaretin zayıflamasıdır. Böylece ilgili âyetin son kısmı baş tarafını tefsir etmektedir.

Mâturîdî görüşünü desteklemek için Ali (r.a.) nin Peygamber (s.a.s.) tarafından hac mevsiminde Mekke'ye gönderildiği ve orada müşriklerin bir daha Kâbe'yi putperstlik adeti üzere çıplak ve edepsiz bir şekilde tavaf etmemeleri, ve o yıldan sonra hiçbir müşrikin Beyt'i haccetmemesi için ilan yaptığına dair haberi<sup>58</sup> delil olarak getirmektedir. Ayrıca hac gayesi olmaksızın zimmet ehlienden olanların, erkek ve kadın kölelerin de bu yasaktan istisna edildiklerine dair Hz. Peygamber'in bir sözünü de görüşüne delil getirmektedir. Bu da Müslüman olmayanların hac gayesi olmaksızın, mesela hizmet gayesi ile edepli bir şekilde Mescid-i Haram'a girebileceklerine delalet eder.

Mâturîdî ayrıca meselenin insanî ve sosyal boyutuna da değinerek şayet insanlar hac gayesi dışında, edepsiz bir vaziyette olmaksızın Mekke'ye ve Mescid'e geldiklerinde bundan men edilirlerse onların İslâm'ı ve hakkı duyamayacaklarını, hidayeti bulamayacaklarını vurgulamaktadır. Aynı zamanda necesliğin (pisliğin) müşriklerin zatlarında olmayıp yaptığı işlerde olduğunu da vurgulamaktadır.<sup>59</sup> Yorumun devamında ise bu konunun tarihî değerlendirmesini yaparak verilen ültimatın antlaşmalara sadık kalan müşrikleri kapsamadığını ifade etmektedir.

Bizce Mâturîdî bu meseleyi değerlendirirken, Kur'an'ın insan ve toplumlar için gözetdiği ana hedef ve gayelerden, âyetin sıyak ve sibak ilişkisinden, olayın tarihî ve sosyal boyutlarından hareketle probleme akılcı bir şekilde yaklaşmış, nassın özünü yakalayarak zahiri ile de ters düşmemiştir. Mâturîdî'den otuzüç yıl sonra vefat eden Cassas'ın bu probleme yaklaşımı da onun yaklaşımına benzerlik ve paralellik arz etmektedir.<sup>60</sup> Aynı konuda Elmalılı'nın görüşü de Mâturîdî'ninkine paraleldir.<sup>61</sup>

Bu yorumlar ışığında, bugün Müslüman olmayanların Mekke ve Medine'ye girmelerinin yasaklanarak şehrin girişine Müslüman olmayanların giremeyeceklerine dair tabelaların asılması şeklindeki uygulamaların gözden geçirilmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bu uygulamaların, globalleşen dünyamızda İslâm'ın imajına zarar vermenin dışında bir şeye yaradığını iddia etmek zordur. Zira gelişen olaylar ve teknoloji, son derece süratli ve karmaşık hale gelen toplumlararası ilişkiler ve realite, nice kanun ve yönetmelikleri devre dışı bırakarak onları sadece kitapların tozlu yaprakları arasına hapsetmektedir.

<sup>58</sup> Buharî, Salât, 10, Tefsir, 2-3, Hacc, 67; Ebu Davud, Menâsik, 66; Tirmizî, Hacc, 44, Tefsir, 9/6,7, Nesâî, Menâsik, 161.

<sup>59</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 299 b.

<sup>60</sup> Bkz. Ebu Bekr Ahmed b. er-Râzî el-Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut 1993, c. 3, s. 130-132.

<sup>61</sup> Bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, yy. 1979, c. 4, s. 2501-2503.

#### 4. Örnek

Mâtürîdî'nin, "*Onâ (Kur'an'a) ancak temizlenenler (el-mutahharûn) dokunabilir*" mealindeki Vakıa suresi 79. âyete getirdiği yorum, onun mezhep taassubu içerisinde olmadığı, farklı görüşleri de benimseyebildiği konusunda tipik bir örnektir.

Mâtürîdî, âyette geçen "*temizlenenler*" kelimesini *insanlar* değil, *melekler* olarak tefsir edenlerin<sup>62</sup> yorumuna katılarak, âyetin siyak ve sibakının buna delalet ettiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre bir sonraki âyette, "*O âlemlerin Rabbinden indirilmiştir*" buyrulurken yine bir önceki âyette geçtiği gibi onu tahrif edip değiştirebilecek herkesten korunduğuna işaret vardır. Mâtürîdî bu yorumunu, Kur'an'ın diğer âyetlerini de delil getirerek destekler:

"Allah, Kur'an'a ancak temiz olanların dokunabileceğini buyuruyor. Bazıları onların melekler olduklarını, çünkü bu işin tıpkı Allah'ın '*kerîm ve itaatkar olan elçilerin elleriyle yazılmıştır*'<sup>63</sup> sözü gibi meleklerin ellerinde cereyan ettiğini söylerler. O elçiler (melekler) ki günahlardan temizlenmişlerdir. Allah'ın bunu zikretmesinin sebebi, insanların Kur'an'ın tahrif ve tebdilinden emin olmaları içindir. Allah hem bu âyetin arkasından '*Alemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir*'<sup>64</sup> buyurmuştur. Yani o Kur'an, onu tahrif ve tebdil etmek isteyenlerden korunmuştur ve O'na ancak günahlardan ve tahriften temiz olanlar dokunabilir.(...) Bu tıpkı diğer bir âyette zikredildiği gibidir: '*O'nu emin olan Ruh senin kalbine indirmiştir*'<sup>65</sup>, '*O'na Şedîdu'l-Kuvâ öğretmiştir*'<sup>66</sup>. Allah, Kur'an'ı gökten indiren kimsenin kendisinden tahrif ve tebdil etme işinin sadır olamayacağı emin bir kimse olduğunu haber vermiştir ve o (melek) kuvvetli olup O'nu onun elinden almaya ve tahrif etmeye ne cinlerden ve ne de insanlardan kimsenin gücü yetmez. Sonra emniyetin tamam olması, Allah'ın şu sözüyledir: '*Zikri biz indirdik ve biz onun koruyucusuyuz*'<sup>67</sup> Bu şekilde Allah, kendi nefisini Kur'an'ın korunmasıyla mükellef kılmıştır, yaratılanlardan birine havale etmemiştir. Bu şekilde O, tahrif ve tebdilden korunmuştur. Allah en doğrusunu bilir."<sup>68</sup>

Görüldüğü gibi Mâtürîdî, meseleyi Kur'an çerçevesi içerisinde değerlendirerek, âyette geçen "*el-mutahharûn*" dan kastedilen şeyin melekler olduğunu ifade etmektedir. Fıkıh kitaplarında ve bazı fıkıhî tefsirlerde olduğu gibi ilgili âyetten hareketle, mushafa abdestsiz el sürülüp sürülemediği gibi konulara hiç girmemekte, insanların mushafa abdestli veya abdestsiz dokunmaları ile ilgili hiçbir haber ve yoruma yer vermemektedir. Halbuki Hanefî ekolünün meşhur müfessirlerinden Cassâs'ın tefsirine baktığımızda, konunun ellerimizde okumakta olduğumuz mushafa ve abdestle de ilişkilendirildiğini görmekteyiz.<sup>69</sup> Tahavî'nin *Şerhu Me'âni'l-Âsâr* 'ında ise, abdestsiz bir kimsenin, cünüp veya hayz halindeki kimselerin Kur'an okuyup okuyamayacakları konusunda yapılan değerlendirme birtakım hadis ve rivayetlerin çerçevesi içerisinde cereyan ederken, söz konusu âyetten hiç bahsedilmemekte, abdestsiz bir kimsenin mushafa dokunup dokunamayacağı konusunda herhangi bir değerlendirmeye yer verilmemektedir. Tahavî, konuyla ilgili hadis ve rivayetleri karşılaştırdıktan sonra, mezhebî yönelimine ve bu

<sup>62</sup> Bkz. Kurtûbî, a.g.e., c. 17, s. 225-227.

<sup>63</sup> Abese, 80/16.

<sup>64</sup> el-Vakıa, 56/80.

<sup>65</sup> eş-Şu'arâ, 26/193.

<sup>66</sup> en-Necm, 53/5.

<sup>67</sup> el-Hicr, 15/9.

<sup>68</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 754 a.

<sup>69</sup> Bkz. Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassâs, a.g.e., c.3, s. 621.

konuda Ebu Hanîfe ve İmameyn'in görüşlerine de uygun olarak hayızlı ve cünüp kimselerin Kur'an okumalarının kerahet olduğu görüşünü öne çıkarırken, abdestsiz kimselerin Kur'an okuyabileceklerini ifade etmektedir.<sup>70</sup> Ancak delil olarak getirilen rivayetlerin üslûbundan, bu okuyuşun *ezbere* olduğu anlaşılmaktadır. Mâturîdî ilgili âyetin tefsirinde ne abdest konusuna, ne ilgili rivayetlere ve ne de Hanefîlerin bu konudaki görüşlerine hiç değinmemekte, mezhebî görüşünü öne çıkarmamaktadır.

### 5. Örnek

Mâturîdî'nin, Bakara suresi 238. âyette geçen "es-Salâtu'l-Vustâ" (*orta namaz*) in hangi namaz olduğu konusunda getirmiş olduğu yorum, çok az da olsa bazen müntesibi olduğu mezhebinin dışında kendi ichtihadına dayalı sonuçlara da gidebildiğine bir örnek teşkil etmektedir.

Mâturîdî ilgili âyeti değerlendirirken, "orta namaz" dan kasdedilen şeyin ikinci namazı olduğu hakkındaki Hafsa kıraatini ve cumhurun görüşünü vermektedir. Daha sonra onun öğle veya vitir namazı olabileceği hakkındaki görüş ve delilleri de verdikten sonra, kıyasa göre orta namazdan kasdedilen şeyin akşam namazı olması gerektiğine dair bir görüş ortaya koymaktadır.<sup>71</sup> Halbuki onun müntesibi bulunduğu Hanefîlerin bu konudaki klasik görüşleri, orta namazın ikinci veya öğle namazı olabileceği şeklindedir.<sup>72</sup> Mâturîdî bu konuda Hafsa'dan gelen kıraati âhad haber olarak değerlendirmiş ve kıyası âhad habere tercih etmiştir.

### 6. Örnek

Haccın mü'minler üzerine farz kılındığına dair Âli İmrân suresinin 97. âyetinin tefsirinde Mâturîdî'nin, İmam Şâfiî'nin görüşüne karşı çıkması, onun başta İmam Şâfiî'ninkiler olmak üzere fıkhâ dair birtakım farklı görüşleri ele alıp değerlendirmesine örnek olabilir.

İlgili âyetin tefsirinde Mâturîdî, İmam Şâfiî'nin, namaz, oruç, hac gibi ibadetlerin iman etmedikleri halde kâfirlerin de üzerine farz olduğu şeklindeki görüşüne karşı çıkarak bunun abesle iştigal etmekten başka bir şey olmadığını vurgulamaktadır. Çünkü ona göre ilgili âyette hac ibadetinin özellikle mü'minler üzerine farz kılındığına işaret vardır. Âyette "*Kim inkâr ederse (yani bu emri tanımazsa), Allah âlemlerden ganîdir (yani Allah'ın -o inkâr eden de dahil- hiçbir şeye ihtiyacı yoktur)*" buyrulmaktadır. Şayet hac ibadeti mü'minin üzerine farz kılındığı gibi kâfirin üzerine de farz kılınmış olsaydı, o takdirde bu âyetin bir anlam ve değeri olmazdı.<sup>73</sup>

## SONUÇ

Verilen bu örneklerden sonra netice olarak Mâturîdî'nin, fıkhî konular da dahil meselelere yaklaşımında ve getirdiği yorumlarda, Kur'an'ı merkeze alarak akıl ve nakli anlamlı bir bütünlük içerisinde uzlaştırdığı söylenebilir. Kur'an, diğer konularda olduğu gibi ahkâm âyetlerine yaklaşımında da onun hareket noktasını ve başlıca kaynağını oluşturmaktadır. Yapılan bütün yorum ve değerlendirmeler, getirilen akli ve nakli deliller, bu delillerin münasip bir şekilde kullanımı, Kur'an'ın ışığı ve denetimi altında yapılmaktadır. Bu denetim, yorumun her safhasında kendisini hissettirmektedir. Yine

<sup>70</sup> Bkz. Tahâvî, a.g.e., c. 1, s. 85-91.

<sup>71</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 58 a-58 b.

<sup>72</sup> Bkz. Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, 2. Baskı, Beyrut 1983, c. 1, s. 393; Tahâvî, a.g.e., ç. 1, s. 167-176.

<sup>73</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 87 a.



birtakım problemlerle ilgili getirilen delillerin, farklı rivayet ve görüşlerin arasının bulunup uzlaştırılmasında veya uzlaştırılmaları ve te'vil edilmeleri mümkün oluyorsa red edilmelerinde, ifrat ve tefrit noktalarının ortasında itidalli ve dengeli bir yol takip edilmesinde de Kur'an'ın bu denetleyici rolü öne çıkmaktadır.

Eşyânın ve kâinatın yaratılmasında hikmetler arayan Mâturîdî, Allah'ın insanlar için koymuş olduğu hükümlerin de belli hikmetlere dayandığını, bu anlamda hiçbir hükmün mesnetsiz ve hikmetsiz olamayacağını her fırsatta vurgulamıştır. Ona göre *fikh* ve *hikmet* arasında sonuç itibarıyla bir ilişki vardır ve ictihadın amacı, sadece hükmün zahirine ulaşmak değil, hükümlerin atında yatan hikmetlere, gerçek mânâ ve maksatlara ulaşmaktır. onun ulaştığı sonuçlar, hayattan ve yaşanan gerçeklerden uzak, sadece lafızların ve onların zahirî anlamlarının oluşturduğu alan içerisinde sıkışıp kalan sonuçlar değil, aksine, mümkün olabildiği kadar Kur'an'ın genel amaç ve hedeflerinin yön verip belirlediği, yaşadığı çağın fikrî ve felsefî gelişmelerinin, mensubu olduğu bilim ve sosyal çevresinin oluşumuna hizmet ettiği bütün bir ilmî ve kültürel alt yapının, zihnî ve rûhî yeteneklerin harekete geçirilmesiyle varılan sonuçlardır. Yukarıda verilen birkaç örnek, Mâturîdî'nin gerek fikhî ve gerekse tefsirle ilgili diğer problemlere yaklaşırken, meseleleri Kurânî bir bütünlük içerisinde ele aldığına, aklı en verimli bir şekilde kullanarak konu ile ilgili haber ve rivayetleri anlam ve içerik bakımından tahlil edip değerlendirdiğine, içerisinde yaşanan toplum gerçeklerini de nazarı itibara alarak olayları ve haberleri, mü'minlerin icmaı ve üzerinde ittifak edilen pratik sünnetler açısından ele alıp bütüncül, dengeli ve uzlaştırıcı yorumlara gittiğine, *tefsir-te'vil* ayrımını esas alan sistematığına dayanarak yoruma getirdiği hürriyetle ve muhalif görüşlere karşı getirdiği şeviyeli eleştirilerle mezhebî taassuptan uzak kaldığına delil teşkil etmektedir.

### KAYNAKÇA

- Ali, Cevad, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, I-X, 2. Baskı, yer yok, 1993.
- Ateş, Ahmed, "*Bâtıniye*", İslâm Ansiklopedisi, (M.E.B.), I-XIII, İstanbul 1965-1986, c.2, s. 331-342.
- Brockelmann, Carl, *GAL*, I-II, Leiden 1943, (Supplement) I-II, Leiden 1937.
- el-Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahih*, I-VIII, Çağrı Yayınları 2. Baskı, İstanbul 1992.
- el-Cassâs, Ebu Bekr Ahmed b. er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I-III, Beyrut 1993.
- Ceric, Mustafa, *Roots of Synthetic Theology in Islam*, Kuala Lumpur 1995.
- ed-Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah Abdurrahman, *Sünen*, I-II, Çağrı Yayınları 2. Baskı, İstanbul 1992.
- Demirci, Ahmet, *İbn Hazm ve Zahirîlik*, Kayseri 1993.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları 2. Baskı, İstanbul 1992.
- Ebu Zehra, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, Kahire ty.
- Ecer, Vehbi, "*Mâturîdî'nin Tanınması*", Ebu Mansûr Semerkandî Mâturîdî Kongresi, Kayseri, 14 Mart 1986, Erciyes Ü. Gevher Nesibe Tıp Tarih Enstitüsü, Yayın no. 6, Kayseri 1990, s. 9-16.
- Gönenc, Halil, *el-Mevsû'atu'l-Fıkhîyyetu'l-Muyessera*, I-II, İstanbul 1992.

- Görmez, Mehmet**, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997.
- İbn Kesîr**, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmâ'îl, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, I-IV, Beyrut 1992.
- İbn Kutluboğa**, Zeynuddîn Ebu'l-Adl Kâsım, *Tâcu't-Terâcim*, (tahkik İbrahim Salih), Beyrut 1992.
- İbn Mâce**, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, I-II, Çağrı Yayınları 2. Baskı, İstanbul 1992.
- Karaman**, Hayreddin, "Fıkıh", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1996, c. 13, s. 1-14.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Hukukunda İctihad*, 2. Baskı, İstanbul 1996.
- Kılıçer, M. Esad**, *İslâm Fıkıhında Rey Taraftarları*, 2. Baskı, Ankara 1994.
- el-Kurtubî**, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' liahkâmi'l-Kur'an*, I-XX, Beyrut 1985.
- el-Leknevî**, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdu'l-Hayy, *el-Fevâidu'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, Mısır 1324.
- Macdonald, D.B.**, "Mâturîdî", İslâm Ansiklopedisi, (M.E.B.), İstanbul 1957, c. 7, s. 404-406.
- Madelung**, Wilferd, *Mâturîdîliğin Yayılması ve Türkler*, (çev. Arslan Gündüz), yer yok, ty.
- el-Mâturîdî**, Ebu Mansûr Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-Tevhîd*, (tahkik ve mukaddime Fethullah Huleyf), İstanbul 1979.
- \_\_\_\_\_, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, (yazma) Selimağa Kütüp. no. 40.
- el-Mekkî**, Muvaffak b. Ahmed, *Menâkibu Ebî Hanîfe*, I-II, Beyrut 1981.
- Müslim b. el-Haccâc**, Ebu'l-Hüseyn, *Sahih*, I-III, Çağrı Yayınları 2. Baskı, İstanbul 1992.
- en-Nesâî**, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, I-VIII, Çağrı Yayınları 2. Baskı, İstanbul 1992.
- en-Nesefî**, Ebu'l-Muîn, *Tabsiratu'l-Edille*, (haz. Hüseyin Atay), c. I, Ankara 1993.
- Özcan**, Hanifi, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul, 1993.
- \_\_\_\_\_, "Mâturîdî'nin Bilgi Teorisinde "Fıkıh" Terimi", D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı IV, İzmir 1987, s. 143-150.
- Özdeş**, Talip, *İmam Mâturîdî'nin Te'vilâtu Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı* (Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri 1997.
- Paçacı**, Mehmet, "Anlama (Fıkıh) Usûlüne Dair", İslâmî Araştırmalar, c. 8, sayı 2, Ankara 1995, s. 85-96.
- es-Semerkandî**, Muhammed b. Ahmed Ebu Bekr Alâuddîn, *Şerhu Te'vilâti'l-Mâturîdî*, (yazma) Süleymaniye Kütüp., Hamidiye no. 176.
- Şa'bân**, Zekiyyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (çev. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1996.
- eş-Şevkânî**, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylu'l-Evtâr*, I-VI, 2. Baskı, Beyrut 1983.

- et-Tabresî**, Ebu Ali el-Fadl b. el-Hasen, *Mecme'u'l-Beyân fi Tefsîr'l-Kur'an*, I-VI, Beyrut ty.
- et-Tahâvî**, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selemê el-Ezdî, *Şerhu Me'ânî'l-Âsâr*, 2. Baskı, I-IV, Beyrut 1987.
- Taşköprüzâde**, Ahmed b. Mustafa Kemâluddîn, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, (çev. Kemalettin Mehmet Efendi), I-II, İstanbul 1313 H.
- \_\_\_\_\_, *Miftâhu's-Sâde Misbâhu's-Siyâde*, I-III, Beyrut ty.
- \_\_\_\_\_, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, Musul ty.
- Taştan**, Osman, "İslâm Hukukunda Sahabî Otoritesinin Kaynağı ve Niteliği", *İslâmî Araştırmalar*, c. 8, sayı 2, Ankara 1995, s. 115-121.
- et-Temîmî**, Takiyyuddîn, *et-Tabakâtu's-Seniyye fi Terâcîmi'l-Hanefiyye*, (yazma) Süleymaniye Kütüp., Hamidiye no. 969.
- Ünal**, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994.
- Yazır**, Elmalılı M.Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, yy. 1979.
- Yeprem**, M. Şaim, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturîdî*, İstanbul 1984.
- ez-Zehebî**, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Menâkibu'l-İmâm Ebî Hanîfe*, Kahire ty.
- ez-Zirikli**, Hayreddîn, *el-A'lâm*, I-VIII, 10. Baskı, Beyrut 1992.