

عنه (وما)



رسولاً

إلى تصير اليها من المطا والمشارب من
العناد وغيره على طبايع مختلفة بجلت

Mâturîdî İslam'ın Seküler Yorumuna Temel Oluşturabilir mi?

Talip ÖZDEŞ*

Atıf/©: Özdeş, Talip (2010). Mâturîdî İslam'ın Seküler Yorumuna Temel Oluşturabilir mi?, Mîlel ve Nihal, 7 (2), 31-52.

Özet: İslam'ın temel kaynağı Kur'an, tarihte ve günümüzde belirli amaçlara matuf yorumlara konu olabildiği gibi, onu açıklayıp yorumlayan müfessirler de birbirinden farklı anlama ve yorumlamalara muhatap olmuşlardır. Müfessir ve mütekellim Mâturîdî ile modernitenin sonucu olarak ortaya çıkan sekülerizm, tarihi ve sosyo-kültürel şartlar itibariyle daha ilk bakışta birbiriyle ilişkisi olmayan iki konu gibi gözükmemektedir. Ancak bugün bu ikisini bir arada telaffuz edip aralarında bağlantı kurma teşebbüslerini gündeme getiren şey, din ve laiklik, İslam ve değişim konusuyla bağlantılı fikirler, zihniyetler, temayüller ve taleplerdir. Bu makalede söz konusu bağlamdan hareketle, Mâturîdî'nin eserlerindeki düşünce ve açıklamaları üzerinden İslam'a seküler bir yorum getirilip getirilemeyeceği konusu ele alınarak tartışılmıştır. Makalede Mâturîdî'nin ortaya çıktığı dönemin şartları ile modern dönemde sekülerizmi ortaya çıkaran şartların mukayesesi yapılmış; konu, onun din-şeriat, din-siyaset üzerindeki görüşleri çerçevesinde ele alınarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mâturîdî, sekülerizm, yorum, din, şeriat, siyaset.

İnsan ve toplum vakiasının en önemli boyutlarından birisini oluşturan din ve yorumu, hayata intikali ve kurumsallaşması sosyal değişimin gereği olarak değişim ve dönüşümün nesnesi haline

* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı
[tozdes@hotmail.com].

gelebilir. Söz konusu değişim ve dönüşüm hadisesinin derecesi, dinin üzerine dayandığı asli kaynakların mahiyeti ve muhtevası, otantikliği, hayatı değişik boyutlardan kuşatıyor olup olmaması ve esnekliği ile bağlantılı bir durumdur. İnsan ve toplum hayatında ortaya çıkan sosyo-kültürel, politik, ekonomik, bilimsel vb. gelişmeler, insanlar ve toplumlar arası ilişkilerin düzeyi, yön ve yoğunluğu, insan-coğrafya ilişkisi, ihtiyaçların zamanla artarak çeşitlenmesi, nüfus yoğunluğu, iş bölümü vb. durumlar sosyal değişmeye etki eden faktörlerdir. Bu faktörler birbiriyle bağlantılı ve girift bir ilişki içerisinde toplumun din anlayışı, dinin kaynakları ve o dinle ilgili yapılan yorumlar üzerinde farklı derecelerde değiştirici ve dönüştürücü bir etkiye sahiptir.

Üzerinde konuşulan din, asli kaynakları itibariyle daha çok şifahî kültüre değil de yazılı metinlere dayanıyorsa, bu metinlerin - aralarında benzerlikler olsa bile- doğrudan vahiy ürünü olup olmadıkları, güvenilirlikleri, orijinaliteyi koruyup koruyamadıkları, üzerlerinde oynanmasına ve değişiklik yapılabilmesine imkân verecek şekilde beşeri tasarruflara açık olup olmadıkları gibi durumlar onların her birinin tarih içerisinde geçirdikleri değişim ve dönüşüm evreleri açısından farklı değerlendirmelere konu edilmesini gerektirmektedir. Bu noktada Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi dinler, yazılı metinlere dayanıyor olsalar bile, mahiyet itibariyle şüphesiz birbirinden farklılıklara sahiptirler. Değişim olgusuyla bağlantısı yönünden analiz ve değerlendirmeye konu edilen din İslamiyet olduğunda, bu dinin iki ana kaynağını oluşturan Kur'an ve hadisler, doğrudan ilahi vahiy olup olmama, orijinallik, tespit edilip korunma yönlerinden farklı değerlendirmelere konudur. Bu bağlamda Kur'an'ın anlaşılmasında ve yorumunda asla ihmal edilemeyecek öneme sahip hadislerin Kur'an'la aynı kategoride olmadığı bilinmektedir.

Değişim olgusuyla bağlantılı olarak konuya Kur'an-insan ilişkisi açısından yaklaşıldığında ise, kutsal metin ilk orijinal şekliyle korunmuş ve değişmemiş olsa bile, tarihi süreç içerisinde müfessirler ve yorumcular tarafından metin içerisinde geçen kavramlara

verilen/yüklenen anlamlar, ayetlere getirilen açıklamalar aynı olmamıştır. Tefsir tarihinde ortaya çıkan farklı yönelişler ve bu yönelişlere uygun sayısız tefsir bu gerçeğin bir göstergesidir. Kur'an Metnine yaklaşımda izlenen yöntemler, zihniyetler, müfessirlerin içerisinde bulunduğu şartlar ve daha başka faktörler yorumların farklılaşmasına neden olmaktadır. İlahi metne yaklaşan herhangi bir yorumcu, yaşadığı dönemin şartlarından, ihtiyaçlarından, fikri ve ideolojik akımlardan ve zihniyetlerden hareketle onu anlamaya, yorumlamaya ve çoğu defa düşündüğü şeyleri kutsal metne söyletmeye çalışmaktadır. Kur'an, tarihte ve günümüzde farklı yorumlara konu olabildiği gibi, onu açıklayıp yorumlayan müfessirlerin kendileri, eserleri, fikir ve yorumları de belirli amaçlara matuf farklı anlayış ve yorumlamalara konu olmuşlardır.

Dirayet tefsirinin en önemli örneklerinden birini oluşturan *"Te'vilâtu'l-Kur'an"* adlı eserin müellifi Mâturîdî (ö. 333/944)'nin dünya görüşü, ilmi ve dini şahsiyeti ile sekülerizm kavramı, ortaya çıktıkları tarihi zamanlar dikkate alındığında, onları ortaya çıkaran sosyo-kültürel şartlar ve durumlar itibariyle daha ilk bakışta birbiriyle ilişkisi olmayan bağımsız konular gibi gözükmemektedir. Ancak bugün bu ikisini bir arada telaffuz edip aralarında bağlantı kurma teşebbüslerini gündeme getiren şey, yaşadığımız dönemde din/İslam-değişim konusuyula bağlantılı ortaya çıkan fikirler, temayüller, yaygın kanaatler ve özellikle de sosyo-politik şartlardır. Söz konusu durumlar, Müslüman ilim adamlarının ve entelektüellerinin dinin asli kaynaklarına yaklaşım ve yorumları üzerinde etkili olmaktadır.

Mâturîdî, 9. Yüzyılın ikinci, 10. Yüzyılın birinci yarısında Abbasi döneminde Semerkant'ta yaşamış Müslüman bir ilim adamı, müfessir ve mütekellim olup, açıklama ve yorumlarıyla Ehl-i Sünnet akidesinin çerçevesinin belirlenmesine ve istikrarına önemli katkılarda bulunmuştur. Mâturîdî, her şeyden önce söz konusu akideyi Şia, Mutezile, Bâtınilik gibi akımlara karşı başarıyla müdafaa etme noktasında temayüz etmiş bir şahsiyet olarak kendi döneminin insanıdır. Bunun anlamı, onun ilim adamlığını, İslam

anlayışını, tefsire, fıkha ve kelama dair “Tevilât” adını verdiği yorumlarını belirleyen durumların doğrudan onun dünyası ile ilgili olup o dönemin mevcut şartlarında teşekkül ettiği dir. Mâturîdî’yi anlamak için söz konusu ortam ve şartların doğru değerlendirilmesi, günümüzle geçmiş arasındaki mesafenin farkında olunması gerekir.

Elbette ki dünya ve dünyevileşme, bütün tarihi dönemlerde, farklı coğrafya, din ve kültür ortamlarında insanlığın bir şekilde muhatap olduğu evrensel beşeri bir olgudur. İnsan-dünya ilişkisi, tevhidi sistem içerisinde belirli bir mihvere oturtulması hedeflenen en esaslı konuların arasında yer almaktadır. Bir müfessir ve mütakellim olarak Mâturîdî de eserlerinde Kur’an’ı tefsir etmeye çalışan her müfessir gibi dünya ve dünyevileşme konusu ile ilgili ayetlere kendi üslubunca doğrudan veya dolaylı birtakım açıklamalar ve yorumlar getirmiştir.¹ Ancak onun tefsirinde bu mevzuda yaptığı oldukça kısa açıklamalar, insan nefsinin dünya nimetlerine ve zevklerine olan doğal temayülü ile ilgili genel değerlendirmeler olmanın ötesine geçmez. Ayrıca Mâturîdî’nin tefsirinde bu bağlamda yaptığı açıklamalar dünyevileşmeyi destekleyecek bir görünüm arz etmez. O, ilgili ayetlerin tefsirinde ahiret hayatı olmaksızın dünya hayatının anlamsızlığını özellikle vurgulamıştır.² Onun din-şariat, din-siyaset hakkındaki açıklama ve yorumları günümüzün seküler anlayışına referans olabilecek durumda değildir. Onun yaşadığı dönemde kendisine meyledilen dünyevileşme olgusu, henüz Hıristiyan Batı toplumlarının tarihi şartları ve gelişimi içerisinde Rönesans, Reform, Aydınlanma, Sanayi Devrimi, Protestanlık ve Kapitalizm süreçleriyle etkileşim içerisinde ortaya çıkan “sekülerizm” olgusu gibi felsefi ve ideolojik bir mahiyet kazanmamıştır. Dolayısı ile bugün İslam dünyasında din ve sekülerizm konusu etrafındaki müzakere, tartışma ve yorumların bağlam ve mahiyetleri ile Mâturîdî’nin kendi döneminde din/İslam, şariat ve

¹ Örneğin bk. Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud el-Maturidi, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, tahk. Fatıma Yusuf el-Haymî, I-V, Birinci Baskı, Beyrut 2006, c. II, s. 111, c. V, s. 48-50

² Mâturîdî, *age.*, C. II, s. 111

siyasete dair yaptığı açıklama ve yorumların mahiyet ve bağlamla-
rı birbirinden farklıdır.

Günümüzde bir kısım çevrelerin laiklik ve sekülerizmden an-
ladıkları şeyin dinin büyük ölçüde bireysel vicdana ve salt ibadete
indirgenmesiyle kamusal alandan ve siyasetten soyutlanması şek-
linde olduğu malumdur. Özellikle ülkemizde tek parti dönemle-
rinden itibaren resmi ideolojinin önemli parçasını oluşturan bu
anlayış, ağırlıklı olarak topluma dayatılmıştır. Din ve İslâm konu-
sunda çalışmalar yapan akademik ve entelektüel çevreler bu anla-
yış doğrultusunda etkilenmeye, böylece toplumun dindar kesimle-
rinin resmi politikaya karşı sergilediği tepki bir şekilde yumuşa-
tılmaya çalışılmıştır. Mâturîdî'nin din, şeriat ve siyaset konuların-
daki görüşlerinin İslâm'ın seküler yorumuna kapı açacak tarzda
ele alınıp sunulması, söz konusu resmi anlayışla uyumlu gözük-
mektedir. Örneğin Hasan Şahin, Mâturîdî'nin din anlayışı üzerine
telif ettiği eserinde, Mâturîdî'ye göre dinin, "ed-din" şeklinde ma-
rife olarak sadece tevhide iman etmeye, yani Allah'ın birliğine
iman edip ibadeti O'na has kılmaya inhisar ettiğini, bu dinin Nuh
peygamberden itibaren hiç değişmediğini, bütün peygamberlerin
bu bağlamda aynı dini getirdiklerini; amellere ve ahkâma inhisar
eden şeriatın ise dine dahil olmadığını, şeriatın değiştiğini ifade
etmiştir. Allah dini kendisine nispet ederken, şeriatı insanlara nis-
pet etmiştir. Din Allah tarafından vazedilirken, şeriat peygamber-
ler tarafından getirilen hükümlerdir. İbadetler de dahil itaat tar-
zında yapılan fiiller kalbe ait olmayıp bedenle ilgilidirler. Sonra
amel imanun bir parçası da değildir. Dinin değer yargıları ile şeria-
tın değer yargıları da birbirinin aynı değildir. Nitekim dinin değer
yargıları iman veya inkâr şeriatın değer yargıları ise günah, sevap,
helal, haram, mekruh, mubah gibi yargı kalıplarıdır. Hasan Şahin,
Mâturîdî'nin din ve şeriat anlayışı hakkında yaptığı açıklama ve
yorumlarına destek sadedinde, helal veya haram kılma şeriatının
da daha önce mevcut olmadığı halde Nuh peygamberle başladığı-
nı, bu şekilde görüş bildirenlerin olduğunu ifade etmiştir.³

³ Bk. Hasan Şahin, *Maturidi'ye Göre Din*, Kayseri 1987, s. 43-48.

Hasan Şahin'in Mâtürîdî'ye atfen İmanı amelden, dini şeriat-tan neredeyse tamamen koparıp bağımsızlaştıran tespit ve yorum-larının gerçekte Mâtürîdî ile ne kadar uyumlu olup olmadığı sor-gulanabilir. Ancak bunu yapmak yerine, onun konu ile ilgili tespit ve yorumlarıyla makalenin takip eden sayfalarında aynı konu hakkında bizim ulaştığımız tespit ve yorumların karşılaştırılması-nın meseleyi aydınlatma noktasında yeterli olacağı kanaatindeyiz. Din-siyaset ilişkisi konusuna gelince; Mâtürîdî, dini yetkiyi pey-gamberlere, siyasi yetkiyi yöneticilere hasrederken,⁴ aslında sekü-ler bir zihinsel altyapıdan hareket ederek din-siyaset ayrımı yap-mıyor. Mâtürîdî'nin bu konudaki yaklaşım ve değerlendirmelerini "İmam Mâtürîdî'ye Göre Din-Siyaset Ayrımı" şeklinde bir başlığın altında vermek, günümüz insanının zihninde onunla uyumlu ol-mayan bir imajın oluşmasına neden olabilir. Mâtürîdî'nin bu ko-nudaki hareket noktası, imamet/hilafet meselesini doğrudan dinin kendisi olarak telakki eden, onu iman-küfür meselesi haline getir-meye çalışan Şia'nın siyasi fikirlerinin çürütülmesidir. O, Ehl-i Sünnet geleneğine uygun olarak hilafetin Kureyş kabilesinin uhde-sine verilmesinin diyaneten değil siyaseten doğru olacağını ifade ederken, yönetim sorumluluğunun kime veya hangi kabileye veri-leceği meselesinin doğrudan dinin aslına dahil bir konu olmayıp ümmetin sorumluluğuna terk edilen bir mesele olduğuna dikkat çekmek istemiştir. Çünkü dinin ana kaynağı Kur'an, müminlere siyasi bir sistem veya model önermemiş, ancak bu konuda yöneti-cilerin dikkate alıp uygulamalarını istediği, siyasi sitemin üzerine kurulacağı en temel ahlaki-hukuki prensip ve hükümlere yer ver-miştir. Mâtürîdî'nin hilafet konusunda fakihleri ve Kureyş'i öne çıkarması, onların bu vahyi prensip ve hükümlere herkesten daha çok riayet edeceklerine inanmasından dolayı olmalıdır. Halbuki sekülerizmin siyasetteki hareket noktası, herhangi bir vahyi gele-neğe, kutsala veya doktrine bağlı kalınmaksızın sadece insan akılı-

⁴ Bk. Sönmez Kutlu, "İmam Maturidi'ye Göre Din-Siyaset Ayrımı", İslamiyât, C. VIII, Sayı: 2, Nisan-Haziran 2005, s. 62-63. Makale yazarı Mâtürîdî'nin siyasete dair görüşlerini Neseff'nin eserinden almıştır. (Bk. Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Neseffî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-din*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003, c. II, s. 437-440)

nın merkeze alınması, hüküm koyma hakkının Tanrı'dan alınarak insana verilmesidir. Bu zihniyeti dini terminoloji ile ifade edersek, insanın düşünce ve eylemlerinde, hukuk, ekonomi ve siyaset alanlarında kendisini Allah'tan müstağni görmesidir. Tevhid ve itikat konusunu din ve İslâm algısının en merkezine yerleştiren Mâturîdî'nin böyle bir fikir ve zihniyete destek vermesi mümkün değildir. Mâturîdî eğer aynı ruh ve düşünce sistemiyle 19. veya 20. Yüzyıllarda yaşasaydı, ifrat ve tefrit içerisinde mütalaa ettiği Batı-niliğe ve diğer fırkalara karşı çıktığı gibi, şüphesiz sekülerizme karşı da ciddi eleştiriler ve yorumlar getirirdi.

Mâturîdî'nin din ve şeriat görüşünü tesbit etmede metodolojik olarak üç nokta önemlidir. **Birinci nokta**, bugün yaşamakta olduğumuz dînî, felsefî ve teolojik tartışmaların günümüzün kültürel, politik, ideolojik, hukuki vb. şartlarının etkisi altında şekillenmekte olduğunun; yani bizim gündemlerimizle doğrudan ilişkili olduğunun farkında olmamızdır. Mâturîdî'nin din ve şeriat gibi anahtar kavramlar hakkındaki anlayış ve görüşlerini tespit edilip değerlendirilmesinde her şeyden önce bizim gündemimizle onun gündeminin aynı olmadığına altını çizmek gerekir. Yaşamakta olduğumuz tarihi dönemi belirleyen şartların etkisi altında şekillenen güncel tartışmaları, onların gerisinde yatan zihniyet ve beklentilerden, hedef ve stratejilerden kopartıp doğrudan Mâturîdî'nin yaşadığı döneme taşımak ne kadar tutarlı olabilir? Örneğin Mâturîdî'nin yaşadığı dönemdeki yönetici kadroların, entelektüel çevrelerin ve ilim adamlarının ruh ve düşünce dünyalarında modernite gibi bir olgu yer almamıştır. Yine onların etnik yapı ve dil üzerinden homojen bir ulus yaratıp seküler bir Türk İslâm'ı oluşturma (!) gibi bir plan ve hedeflerinin olmadığını da kabul etmeliyiz.

ikinci nokta, Mâturîdî'nin belirli bir konudaki anlayış ve düşüncelerini tesbit etmeye yönelik bir araştırmanın onun üzerine yapılan yorumları değil, doğrudan ona nisbet edilen kaynakları esas almasının daha tutarlı olacağıdır. Söz konusu yöntem, Mâturîdî üzerine yapılan yorumlara ihtiyatlı ve kritikçi bir yakla-

şım yapılmasını da gerektirmektedir. Bazen aynı konu etrafında birbirinden farklı ve hatta birbirine zıt olabilen birçok yorum ve değerlendirmelere rastlamak mümkündür. **Üçüncü nokta**, Mâturîdî ile ilgili aslî kaynaklara parçacı değil, bütüncül ve analitik yaklaşılmasının, onun dini metinlere yaklaşımda izlediği metodolojinin bilinmesinin onunla ilgili doğru bilgi ve yoruma ulaşılmasında son derece önemli olduğudur. Onu birkaç âyet üzerindeki kısa yorum ve açıklamalarından hareketle doğru değerlendiremeyiz. Mâturîdî, tefsir ve tevil yönteminde Kur'an'ı bütünlük içerisinde anlamaya çalışmıştır. O, vahyi olanla beşeri olanın arasını ayırarak aynı kategoride değerlendirmemiş, dinin algılanması ve yorumunda vahyi çerçevenin dışına çıkmamaya azami gayret göstermiş, sahih sünnete ve akla büyük yer vermiş, nakil ile akıl arasındaki dengeyi gözetmiş, ayetlerin dayandığı hikmetleri nazar-ı itibara almıştır.

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle, dini anlama ve tefsir konusunda vahiy merkezli bir yonteme sahip olan Mâturîdî gibi bir İslam aliminin, meseleleri ele alırken vahyin çizmiş olduğu çerçevenin dışına çıkarak din-şariat-siyaset bağlamında günümüzün sekülerist anlayışlarına referans olabilecek spekülâtif yorumlar getirmesi pek olası gözüküyor. Onun yorumlarında akla büyük değer vermesi, onunla seküler anlayış ve düşünceler arasında bir paralellik kurulması için yeterli değildir. Rasyonel düşünceyi öne çıkaran sekülerizm, modernite ile yakın bir ilişki içerisinde. Sekülerleşme ve sekülerizm, kendisini ortaya çıkaran Batı toplumunun tarihi gelişiminden, inanç ve kültürel değerlerinden, sosyolojik altyapısından bağımsız ele alınabilecek, İslam dünyasına ve daha özeldede İslam'a yamanabilecek bir şey değildir. Malum olduğu gibi sekülerizm, Batı'da Rönesans'la başlayan, dini reformlarla devam eden, Aydınlanma ve modernite ile gelişen bir sürecin meyvesidir. Kilisenin baskı ve otoritesi altındaki insanların özgür iradelerini kullanamama probleminden kaynaklanan sekülerlik problemi ideolojik boyut kazanarak sekülerizme dönüşmüş, Fran-

sız devriminden sonra da laiklik altında pratik bir boyut kazanmıştır.⁵

Sekülerleşme, uhrevi olanla dünyevi olan arasında veya diğer bir ayrımla sırf dini olanla bir boyutu dinle bağlantısı olsa bile işlevsellik yönünden daha çok dünyayı ilgilendiren arasında zihni bir tasnif yapmanın ötesinde, “tabiatı tabiat olarak görme” formülünden hareketle dünyayı kutsaldan arındırmayı hedefliyor. Yani nesnel olanla aşkın olan arasındaki her türlü bağı ve boyutu hesaptan düşürüyor. Ancak Mehmet S. Aydın'ın da dikkat çektiği gibi, tabiatı tabiat olarak görmenin, tabiatla manevi bir boyut görmeye, tabiatla müteal (aşkın) olan arasında bir bağ kurmaya engel olup olamayacağını sorgulamıyor.⁶ Halbuki İslâm'ın kaynağı Kur'an'a göre tabiatla olan her şey, üzerinde samimiyetle tefekkür edildiğinde insanı Yaratıcı'sına ulaştırabilecek ayetler manzumesinden küçük bir örnek teşkil ediyor.

Sekülerleşme, insan-tabiat ilişkisinde insanı daha yüksek anlam ve değer arayışından men ediyor, bakılan her şeyi ona bakan açısından nesnelleştiriyor, anlamsızlaştırıyor, soğuklaştırıyor, duygu ve hikmetten yoksun hale getiriyor; sadece tabiatı bir şekilde kullanıp tüketmeyi amaçlayan pragmatist düşüncüyü teşvik ediyor. Böyle bir bakış açısı maddeyi ve evreni anlama noktasında yetersiz ve kısır olduğu gibi, İslami bakış açısıyla da örtüşmesi mümkün değildir. Mehmet S. Aydın'ın da ifade ettiği gibi konu, sosyolojik anlamda toplum hayatının sekülerleşmesine gelince, orada çok daha ciddi problemler ortaya çıkıyor. Eğer kaynakları itibariyle İslâm dininin temel hedefi bir iman ve ahlak toplumu oluşturmaksa, sekülerleştirme adı altında kamuyu dinden arındırmak anlaşılması zor, kabulü imkansız bir proje olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷

⁵ Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, McGill University Press, 1964, s. 5-8; İlhami Güler, “Dünyanın Başına Gelen Derin Sapıklık: Dünyevileşme”, *İslâmiyât*, IV (2001), Sayı 3, s. 35-36, 49-58; Yusuf Kaplan, “Seküler Aklın Ötesi”, *İslâmiyât*, IV (2001), Sayı 3, s. 81-90

⁶ Bk. Mehmet S. Aydın, “Dünyevileşme”, *İslâmiyât*, IV (2001), Sayı 3, s. 15-16

⁷ Mehmet S. Aydın, a.g.m., s. 16-17

Mâturîdî'nin Te'vilât'ında "din" ve "şeriat" gibi konulara getirdiği açıklama ve yorumlarında, dini sadece vicdana indirgediğine, şeriati dinden tamamen bağımsız ve kopuk bir olgu olarak ele alıp değerlendirdiğine dair bir yoruma rastlayamadık. O, içerisinde din kelimesinin geçtiği âyetlere getirdiği açıklamalarında, kelimenin âyet içerisindeki kullanımına ve bağlamına uygun olarak onun lügat anlamlarına atıfta bulunmuştur. Mesela "*Din gününün sahibi*"⁸ âyetinde kelimenin ceza ve mükafaat anlamına, "*yoksa Kralın dinine göre (Yusuf) kardeşini alıkoymazdı*"⁹ âyetinde hüküm/kanun anlamına geldiğini, "*Sizin dininiz size, benim dinim bana!*"¹⁰, ve "*Allah katında din İslâm'dır*"¹¹ âyetlerinde mezhep ve itikat sistemi anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹² Din kelimesi marife olarak geldiğinde, özellikle "hanîf" ve "fıtratullah" kelimeleri ile bağlantılı bir şekilde Allah'ın vahdaniyetini ve Rab olduğunu bilip iman etmeye matuf olmaktadır. Bu din, bütün peygamberlerin Allah'tan getirdikleri mustakim din, hanif dindir. "*Allah'ın yaratmasında bir değişiklik yoktur, İşte bu dosdoğru dindir*"¹³ âyetinin gereğince Allah'ın yaratmasında (fıtratta) bir değişiklik olmadığı gibi, bu fıtrat üzerine bina edilen Allah'ın dininde de bir değişiklik söz konusu değildir.¹⁴ Mâturîdî, Şûrâ suresinin 13. âyetinde bildirildiği gibi, bu dinin Nuh peygambere, İbrahim, Musa ve İsâ peygamberlere, Hz. Muhammed'e ve bütün peygamberlere vahyedilen din olduğunu, Allah'ın birliğine (tevhide) ve ibadetin yalnızca Allah'a yapılmasını gerektirdiğini vurgulamaktadır.¹⁵

Mâturîdî'nin bazı âyetlere dair kısa açıklamalarından, onun dini sadece tevhide ve inanç esaslarına hasrettiğini, ibadetler ve muamelâtle ilgili hükümleri din kavramından bağımsız düşünerek şeriata hasrettiğini zannetmek hatalı bir tespit olur. Çünkü Enbiyâ suresinin 73. âyetini açıklarken, bütün peygamberlerin önderlik

⁸ Fatıha, 1/3

⁹ Yusuf, 12/76

¹⁰ Kâfirûn, 109/6

¹¹ Âl-i İmrân, 3/19

¹² Mâturîdî, *age.*, c. IV, s. 398.

¹³ Rûm, 30/30

¹⁴ Mâturîdî, *age.*, c. IV, s. 47-48.

¹⁵ Mâturîdî, *age.*, c. III, s. 324; c. IV, s. 398-399.

vasıflarıyla insanları Allah'ın dinine ve O'nun emirlerine uymaya çağırdıklarını, namaz, oruç ve zekat gibi ibadetlerin onların şeriatlarında da mevcut olduğunu ifade etmiştir.¹⁶ “Kim İslâm'dan başka bir dini isterse, ondan kabul edilmeyecektir”¹⁷ âyetinin tefsirinde, Allah'ın dininin İslâm olduğunu, bir başkalarının üzerinde gitmekte oldukları dini “Allah'ın dini” olarak görmelerinin ve putları ve başka şeyleri ibadette Allah'a ortak koşarak İslâm'dan başka bir dinle Allah'a yaklaşmak istemelerinin ve ibadet etmelerinin kabul edilmeyeceğini belirtmiştir.¹⁸ “Allah'ın dininin dışında başka bir din mi arzuluyorlar?”¹⁹ âyetinin tefsirinde, bu dinin aslî olarak inanılması gereken şeyleri (tevhid imanı), Allah'a itaat ve ibadet etmeyi ve hükmü, yani Allah'ın ahkâmını tanımayı gerektirdiğine işaret ederek konuyu, “Cahiliye hükmünü mü arzuluyorlar?”²⁰ âyetiyle de ilişkilendirmiştir.²¹ “Bugün dininizi kemale erdirdim ve üzerinize olan nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim”²² âyetinin tefsirinde ise, din-şeriat ayrımı yapılmaksızın Allah'ın müminlerden genel manada inanılıp yapılmasını istediği bütün durumlar, uygulama ve hükümler bu kemale erdirilen dinin/İslâm'ın kapsamı içerisine sokulmuştur.²³

Mâturîdî, “Sonra seni işten bir şeriat üzerine kıldık, ona tabi ol!”²⁴ âyetine getirdiği açıklamada, şeriatın su yolu, sünnet (âdet), millet, mezhep şeklindeki lügat anlamlarına atıfta bulunmuş,²⁵ yine bir mesele hakkında Tevrat veya Kur'an'daki bir veya birkaç hükmü de şeriat olarak isimlendirmiştir.²⁶ Onun bu bağlamdaki âyetlere getirdiği açıklamalarını²⁷ nazar-ı itibara aldığımızda, şeriat ve şir'ati Allah tarafından insanların uygulamaları için konulan sün-

¹⁶ Mâturîdî, *age.*, c. III, s. 337.

¹⁷ Al-i İmran, 3/85

¹⁸ Mâturîdî, *age.*, c. I, s. 287.

¹⁹ Al-i İmran, 3/83

²⁰ Mâide, 5/50

²¹ Mâturîdî, *age.*, c. I, s. 286.

²² Mâide, 5/3

²³ Mâturîdî, *age.*, c. II, s. 12.

²⁴ Câsiye, 45/18

²⁵ Mâturîdî, *age.*, c. IV, s. 474.

²⁶ Mâturîdî, *age.*, c. II, s. 186-187.

²⁷ Mâturîdî, *age.*, c. I, s. 256; c. II, s. 44-45; c. III, s. 384.

netler, üzerinde gidilen yol ve ahkâm olarak anladığını söyleyebiliriz. Mâturîdî'ye göre Allah'ın dini değişime (nesh, tebdil ve tegayyüre) konu olmadığı halde, onun şeriatları değişime²⁸ konudur. Ancak Mâturîdî'ye göre bu şeriat, muâmelâta ve hukuka ait ahkâm dahil vahiy döneminde bütün boyutları ile şekillenen Dînullah'tan (Allah'ın dininden) bağımsız, ona dışarıdan eklenen ve iğreti duran bir olgu değildir; onunla ruh ve ceset gibi bir bütünlük içerisindedir.

Görünürde şeriatla şir'at kelimeleri arasında kavramsal bir ayırım yapmayan, Allah'ın daha önceki ümmetler (toplumlar) hakkındaki sünnetinin onların şeriatlarını neshetmesi, hükümlerini tebdil etmesi olduğunu ifade eden²⁹ Mâturîdî'nin ifadelerini atomik ve yüzeysel bir yaklaşımla değerlendirip, onun dinle şeriatın arasını ayırdığı, dini tamamen inanç esaslarına, şeriatı da tamamen ahkâma hasrettiği, dolayısı ile şeriatın dinden bağımsız olarak tamamen değişebileceği şeklinde bir anlayışa sahip olduğu yargısında bulunmak toptancı ve yanılıcı bir değerlendirme olabilir. Halbuki, Mâturîdî'nin din ve şeriat görüşünün değerlendirilmesinde, Allah'ın gönderdiği şeriatın hangi noktalarda devamlılık arz ettiği, hangi noktalarda değişime ve neshe konu olduğu, söz konusu nesh ve değişimin mahiyetinin ve sınırlarının ne olduğu, Kur'an'ın daha önceki kitapları tasdik etmesinin ne anlama geldiğine ilişkin yaptığı açıklamaların bir bütün olarak ele alınması son derece önemlidir.

Mâturîdî, "*İşte bu benim müstakim yolum. Artık ona uyun, başka yollara uymayın!*"³⁰ âyetini açıklarken, bu yolun emir ve nehiyleri, helal ve haramları da kapsadığını, söz konusu hükümleri ihtiva eden âyetlerin muhkem âyetler olduğunu, bütün (ilahî) kitaplarda onları nesheden bir şeyin olmadığını, bütün Adem oğullarının bu muhkem âyetlerin muhatabı olduklarını sarih bir şekilde ifade etmiştir.³¹ Namaz, oruç, zekat, kurban ve hac gibi ibadetlerin tefer-

²⁸ Mâturîdî, *age.*, c. II, s. 145.

²⁹ Mâturîdî, *age.*, c. III, s. 318.

³⁰ En'am, 7/153

³¹ Mâturîdî, *age.*, c. II, s. 193-194.

ruatta farklı olabileceklerine, ancak öz itibariyle aynı olduklarına dikkat çekmiş, onların daha önceki peygamberlerin şeriatlarında da mevcut olduğunu belirtmiştir.³² Orucun daha öncekilere farz kılındığı gibi, Hz. Muhammed'in ümmetine de farz kılındığını ifade eden âyete³³ getirdiği açıklamasında, orucun aslı ve özü bir/aynı olmakla beraber zaman ve şekil itibariyle farklı olabileceğine de dikkat çekmiştir.³⁴ Tefecilik (faiz) de Hz. Muhammed'in ümmetine haram kılındığı gibi daha önceki ümmetlere de haram kılınmıştır.³⁵ Kur'an'ın önceki kitapları tasdik edici olarak gelmiş olması, nazım ve lisan yönünden değil, fakat onlardaki mânâlar ve hükümler (ahkâm) yönünden onlara mutabık olmasını gerektirir. Bu mutabakat ve muvafakat durumu, Allah'ın vahyettiği şeyde bir ihtilaf olmadığını apaçık delilidir. Çünkü eğer Kur'an, Allah'tan başkası tarafından gönderilmiş olsaydı, o zaman önceki vahiylerle tutarlı olmazdı.³⁶ Halbuki bütün peygamberler birbirlerini tasdik etmişlerdir.³⁷ Allah'ın elçilerine indirdiği bütün kitaplar insanları Allah'ı birlemeye, O'na başkasını ortak koşmaktan nehyettiği gibi, aynı zamanda onları adil olmaya, ihsana ve iyiliğe davet etmişler, onları her türlü fuhşiyattan, haddi aşmaktan, azgınlıktan ve çirkin işlerden nehyetmişlerdir. Bu noktada ne Allah'ın gönderdiği elçiler, ne de gönderilen kitaplar arasında bir ihtilaf vardır.³⁸ *"Sana da geçmiş kitapları doğrulayan ve onları gözeten Kur'an'ı hak olarak indirdik. Onun için onların aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet, onların hevalarına tabi olma"* hitabıyla başlayan Ehl-i Kitap'la ilgili âyetin³⁹ tefsirinde, recm konusuyla bağlantılı olarak yaptığı açıklamalarında hadlerle ilgili ahkâm dahil Kur'an'daki şeriatın Tevrat'ta da bulunduğunu, Hz. Peygamber'in, Kur'an'da olduğu gibi Tevrat'ta

³² Mâturîdî, *age.*, c. I, s. 130-131; c. III, s. 270, 367, 384.

³³ Bakara, 2/183

³⁴ Mâturîdî, *age.*, c. I, s. 130-131.

³⁵ Mâturîdî, *age.*, c. I, s. 526.

³⁶ Mâturîdî, *age.*, c. I, s. 431.

³⁷ Mâturîdî, *age.*, c. I, s. 74-75.

³⁸ Mâturîdî, *age.*, c. II, s. 146.

³⁹ Mâide, 5/48

da bu ahkâm ve şeriatın mevcut olduğunu Yahudilere söylediğini ifade etmiştir.⁴⁰

Bu bilgilerden hareketle Mâturîdî'nin teferruata girmeksizin Tevhid ve ahiret inancı başta olmak üzere namaz, oruç, zekat, hac ve kurban gibi ibadetlerin, ahlak ve hukukla ilgili temel prensip ve hükümlerin, kısas, diyet, af, recm gibi hadlerle ilgili hükümlerin Kur'an ve Sünnet'te olduğu gibi, Tevrat ve İncil gibi daha önceki kitaplarda da mevcut olduğu kanaatine sahip olduğu anlaşılmaktadır. O halde Mâturîdî'nin Allah'ın dininin değişime (neshe, tebdil ve tegayyüre) konu olmadığı halde, onun şeriatlarının değişime konu olduğunu ifade etmesinden⁴¹ neyi kastettiğini nasıl anlamalıyız? Bunun için onun şeriatların değişimi ve nesh konusu ile bağlantılı olarak bazı âyetlere getirdiği açıklamaların analiz edilmesine ihtiyaç vardır.

Mâturîdî, katl ve kısas konusuyla ilgili olarak Sabîler adı verilen bazı kimselerin İncil'in tamamen ruhsatlar (serbestlikler ve kolaylıklar) üzerine, Tevrat'ın ise şiddetli hükümler üzerine indirildiği şeklindeki iddialarına katılmaz. Onların bu kitapların indirilişine şahit olmadıklarını ifade ettikten sonra, Allah'ın indirdiklerinde ruhsatların ve şiddetlerin (katı hükümlerin) bulunmasının bir çelişki olmadığını, ruhsatların ve katı hükümlerin belirli hikmetler üzerine vazedilmiş olduğunu ifade ederek konuyu nesh anlayışı içerisinde ele alıp değerlendirmeye çalışır. Ona göre nâsîh ve mensuh arasında bir çelişki yoktur, tevafuk vardır.⁴² Haksız yere bir insanın öldürülmesinden dolayı kısas hükmünün geçmekte olduğu âyetlere⁴³ getirdiği açıklamalarında, öldürme durumunun ortaya çıkması sonucunda Tevrat'ın hükmünün katilin öldürülmesini zorunlu kıldığına, Tevrat'ta affetme veya diyet hükmünün olmadığına, İncil'in hükmünün ise böyle bir durumda katili affetmekten başka bir yol bırakmadığına, İncil'de kısasa veya diyete bir yer olmadığına, Kur'an'ın bu konudaki hükmünün ise her üç

⁴⁰ Mâturîdî, *age.*, c. II, s. 39-44.

⁴¹ Mâturîdî, c. II, s. 45; c. III, s. 318.

⁴² Mâturîdî, *age.*, c. I, s. 46.

⁴³ Bakara, 2/178-179.

uygulamayı birden ihtiva ettiğine dair mevcut görüşe işaret ettikten sonra, Mâide suresinde daha önce Yahudilere kısasın yazıldığı, Kitap'ta onlara (kısas hükmü olarak) cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş yazıldığını, yaralamaların da birbirine kısas olduğunu ifade eden âyetin⁴⁴ devamındaki “ama her kim hakkını sadaka olarak bağışlarsa, o kendisi için kefarettir” ifadesini delil getirerek, kısası gerektiren durumlarda Tevrat'ta da af hükmünün olabileceğine dikkat çekmiştir. Yani Mâtûrîdî, bu yaklaşımı ile Tevrat'ta af hükmünün olmadığı şeklindeki görüşe katılmadığını ifade etmiştir. Ancak diğer taraftan kısası gerektiren durumlarda af ve diyet hükmünün sadece Kur'an'a ve Müslümanlara özel bir hüküm olmasının da ihtimal dahilinde olduğuna işaret etmiştir.⁴⁵

“Tevrat indirilmezden önce Yakup'un kendisine haram kıldığından başka bütün yiyecekler İsrail Oğullarına helaldi. Deki: Eğer doğru iseniz getirin Tevrat'ı okuyun”⁴⁶ “Biz Yahudilere her türlü tınaklı hayvanı haram kıldık, onlara sığırın ve koyunun iç yağlarını da haram kıldık, ancak onların sırtlarına ve bağirsaklarına yapışan veya kemiklerine karışan yağlar hariç; bunu onlara azgınlıkları yüzünden ceza olarak verdik”⁴⁷; “Zulümlerinden ve insanları Allah yolundan alkoymaları nedeni ile onlara helal kılınan temiz şeyleri haram kıldık, (bir de) nehyedildikleri halde faiz almaları ve insanların mallarını batıl/haksız yoldan yemeleri sebebiyle... Onlardan kafir olanlar üzerine elim bir azap hazırladık”⁴⁸

mealindeki ayetlere getirdiği açıklamalarında, Yahudilere haram kılınan bu şeylerin (aslında helal ve temiz olmalarına rağmen) zulüm ve azgınlıkları nedeniyle bir müeyyide olarak haram kıldığını, bunun ise mensuh bir şeriat olduğuna ve mensuh bir şeyle artık amel edilemeyeceğini ifade etmiştir.⁴⁹ Yani Mâtûrîdî, bu açık-

⁴⁴ Mâide, 5/45

⁴⁵ Mâtûrîdî, *age.*, c. I, s. 127; c. II, s. 42.

⁴⁶ Al-i İmrân 3/93)

⁴⁷ En'âm, 6/146

⁴⁸ Nisâ, 4/160-161

⁴⁹ Mâtûrîdî, *age.*, c. I, s. 289, 526; c. II, s. 186-187.

lamaları ile aslî (değer) hükümlerinde değil ama müeyyide hükümlerinde şeriatlar arasında farklılıkların olabileceğini zımnen ifade etmiş olmaktadır. Aslında helal ve temiz olan şeylerin yenilmelerinin Yahudilere zulüm ve azgınlıkları yüzünden haram kılındığı halde Hz. İsa'nın ve Hz. Peygamber'in şeriatlarında böyle bir hükmün olmaması, zaten sürelilik şartını ihtiva eden bir hükmün tekrar aslına döndürülmesi anlamına gelmektedir. Yine Mâturîdî'nin Yahudilere emredilen kısas cezasında diyet ve affın olmayabileceği yönünde serdettiği ikinci görüşü, değer hükümleriyle değil müeyyide hükümleriyle ilgili bir değerlendirmedir.

Mâturîdî, A'raf suresinin 163. âyetine getirdiği açıklamasında, İbn Abbas'tan rivayetle Sebt gününün Yahudiler tarafından icad edilen bir gün olduğunu, Yahudilerin o güne tazim ve hürmet gösterdiklerini vurguladıktan sonra, Allah'ın onları (bu icad edip hürmet gösterdikleri) Sebt günü ile imtihan ettiğini, Sebt gününde balık avlamalarını onlara yasakladığını ifade etmiştir.⁵⁰ Bu noktada yapılacak analitik bir değerlendirme, sonuçta bizi Sebt günü ile ilgili hükmün o toplumun tarihi ve kültürel şartları ile yakından ilişkili olduğu; yani o kavmin âdet ve töresiyle bağlantılı yerel bir hüküm olup bütün şeriatlar için evrensel bir hüküm olmadığı sonucuna götürebilir. Benzer bir durum Hz. Muhammed'in şeriatındaki Cuma günü ve Cuma namazı için söz konusudur. Sebt günü ile Cuma günü arasında olduğu gibi, Yahudilerin Firavun'un zulmünden kurtulmak için Mısır'dan çıkışlarına şükran olarak ifa edilen Aşure orucuyla içerisinde Kur'an'ın indirildiği Kadir gecesinin olduğu Ramazan ayında tutulması farz kılınan Ramazan orucu arasında da benzer bir kıyaslama yapmak mümkündür. Bu açıklama ve değerlendirmeler, Mâturîdî'nin şeriatların değişimini, tebdil, tağyir ve nesh edilmesini nasıl anladığı konusunda bize çok açık ve kesin olmasa da belirli derecede bir fikir vermektedir.

Mâturîdî'nin aşağıdaki açıklamaları, onun şeriatı dinden bağımsız olarak değerlendirdiği, zaman ve şartlara göre Kur'an ve Sünnet'le sınırları çizilen ve Hz. Muhammed'e ve Müslümanlara

vazedilen şeriatın da (ictihat yoluyla) nesh edilebileceği görüşüne⁵¹ sahip olanlara açık bir cevap teşkil etmektedir:

“...Allah'ın bu ümmet (İslâm ümmeti) hakkındaki hükmü ve sünneti, nübüvvetin mühürlenmesi (peygamberlik müessesesinin Hz. Muhammed'le sona erdirilmesi) ve Hz. Muhammed'in şeriatını bâkî kılmasıdır. Allah'ın geçmiş ümmetler hakkındaki sünneti ise, onların şeriatlarının neshedilip hükümlerinin tebdil edilmesidir.”⁵²

“(Hz. Peygamber'in) şeriatı, şeriatları neshedilip de başka bir şeriatla vefat eden kendisinden önceki peygamberlerinki gibi onun vefatından sonra başka bir şeriatla neshedilmemiştir. Aksine, Allah onun şeriatını kıyamet gününe kadar bâkî kılarak sanki onu (Hz. Peygamber'i) hayatta bırakmıştır.”⁵³

Bir taraftan genel bir söylemle Hz. Peygamber'in şeriatının daha önceki şeriatları neshettiğini, onun şeriatının ise neshedilmiyip kıyamete kadar bâkî kalacağını söylerken, diğer taraftan neshin Kur'an'da da var olduğunu kabul eden Mâturîdî'yi kendisiyle çelişiyor gibi görmek mümkündür. Bu noktada aslında Kur'an'la nesh telakkisinin oluşturduğu düşünce geleneği arasında sıkışan Mâturîdî, neshe yaptığı yaklaşımla, Kur'an'la gelenek arasında Kur'an'ın (vahyin) otantikliğine zarar vermeyecek bir uzlaşma noktası aramaktadır. Ona göre nesh, bir âyetin hükmünün daha sonra gelen âyetle ortadan kalkması/kaldırılması şeklinde değil, hükmün müddetinin sona erdiğinin beyanı şeklinde gerçekleşmektedir. Mâturîdî'ye göre böyle bir nesh telakkisi bedâ olmaz. Allah bir şeyi herhangi bir vakitte ve durumda emreder, başka bir vakit ve durumda ise nehyedebilir; veya bunun tersi de olabilir. Bunda hikmet dışı bir şey yoktur. Hikmet dışına çıkan şey, Allah'ın bir şeyi bir vakitte ve durumda emredip, o şeyi aynı vakitte ve durumda nehyetmesidir. Halbuki öyle olmamıştır ve bu durum Allah için muhaldir.⁵⁴ Yani aslında Mâturîdî, neshe getirdiği tanım ve

⁵¹ Bu görüş birtakım mahfillerde dillendirilmiştir.

⁵² Mâturîdî, *age.*, c. III, s. 318.

⁵³ Mâturîdî, *age.*, c. IV, s. 132.

⁵⁴ Mâturîdî, *age.*, c. I, s. 46.

açıklamalarla, neshe konu olan olayın boyutları değiştiği için aslında tek bir olaya değil; birbirine benzeyen, ortak yönleri bulunsa bile artık boyutları birbirinden farklılaşan iki veya daha fazla olayın varlığına işaret etmeye çalışmaktadır. Yani farklı hükümler, bütün boyutları ile aynı olan tek bir olgu veya olay için değil, ama ortak yönleri olsa bile boyutları ve zamanları birbirinden farklılaşan iki veya daha fazla olay için söz konusu olmaktadır. Bu durum hükümlerde çelişki değil, maslahatlar gereği farklılaşma olarak değerlendirilmelidir.

Sonra Mâturîdî'ye göre nesh, vahyî metnin tilavetinde değil hükmünde gerçekleşir. Bir şeyin hükmü uygulanmaz ve terk edilirse o şey unutulmuş gibi olur.⁵⁵ Yani o hüküm gündemden düşmüş olur. Buna göre sadece durumlar değişmiş, farklı durum ve konumlara göre de onlara uygun âyetler ve hükümler gelmiştir. Mâturîdî'ye göre bu mânâda Kur'an'la daha önceki şariatlar arasında teferruatta bazı yönlerden değişiklikler olsa bile bir çelişki olmadığı gibi, Kur'an'ın kendi âyetleri arasında da bir çelişki mevcut değildir. Sadece bir dönemde gündemde olduğu halde farklı tarihi, sosyal ve kültürel şartların devreye girmesiyle güncelliğini kaybeden olay ve durumlarla ilgili âyetler sanki unutulmuş veya terkedilmiş gibi olurlar, ancak onların tilavetleri bu durumda da devam eder.

Mâturîdî'nin Te'vilât'ta nesh olduğuna işaret ettiği âyetler ve konular üzerinde yapılan analitik bir çalışma, onun nesh anlayışının büyük ölçüde ilk dönem selef alimlerinin anlayışı doğrultusunda çok geniş bir çerçeveye oturduğunu, Kur'an'da çelişki anlamına gelebilecek veya Kur'an'ın otantikliğine hanel getirecek bir anlayışa sahip olmadığını göstermek için yeterlidir. Onun nesh telakkisinin, bir konu hakkında mevcut şer'î bir hükmün aynı konuda daha sonra gelen şer'î bir delille tamamen iptal edilmesi şeklinde tarif edilen klasik nesh teorisi içerisinde değil; tedricilik, tahsis, tebyin, istisna veya bir konuda mevcut alternatif birkaç hükümden birinin tercih edilmesi içerisinde ele alınıp değerlendiril-

mesi daha uygun olur.⁵⁶ Özellikle onun “Allah’tan farz olarak sadakalar, ancak fakirler, miskinler, onun üzerinde çalışan (memur)lar, müellefe-i kulûb, köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolcular içindir. Allah her şeyi bilen, hükmünde hikmet sahibi olandır”⁵⁷ âyeti ile bağlantılı olarak zekatın dağıtım konusunda Hz. Ömer’in müellefe-i kulûb’a hisse vermemesini “ictihadla nesh” olarak isimlendirmiş olması⁵⁸ klasik nesh anlayışına uygun düşmediği gibi, Kur’an’ın bazı şer’î hükümlerinin günümüz şartlarına uygun düşmediği için ictihadla mensuh kabul edilip artık geçersiz kılınabileceği şeklindeki bir anlayışa da asla mesnet teşkil etmez. Mâturîdî, halifelerin ve sahabenin zekat gelirini ilgili âyette isimleri geçen sekiz sınıf insana eşit olarak dağıtmak yerine, ihtiyaç durumunu göz önüne alarak bir sınıfa da verdiklerini, zekat gelirlerinin sekiz sınıf insan grubuna eşit olarak bölünüp dağıtılmasının gerekli olmadığını vurgulamıştır.⁵⁹ Belirli şahıslardan oluşan müellefe-i kulûb’a zekattan hisse verilmemesine gelince; bunun nedeni, Hz. Ömer ve onunla aynı kanaate sahip olanlar açısından artık bir zamanlar müellefe-i kulûb içerisinde mütalaa edilen kişilere zekat gelirlerinden pay verilmesini gerektiren şartların ortadan kalkmış olmasıdır. Zaten zekat âyetinde de söz konusu gruba zekat gelirlerinden mutlaka hisse verilmesini gerekli kılan veya icbar eden bir hükmün varlığı söz konusu değildir. Bunu dört büyük halife ve Sahabe böyle anladığı gibi, müctehid imamlar da aynı şekilde anlamışlardır. Mâturîdî’nin Hz. Ömer’in müellefe-i kulûb’la ilgili uygulamasını “ictihadla nesh” olarak isimlendirirken kullandığı ifade, onun bu meseleyi nasıl anladığının en açık delilidir: “Ve fi’l-âyeti delâletu cevâzi’n-neshi bi’l-ictihâdi liirtifâ’i’l-ma’ne’l-lezî bihî kâne liyu’leme enne’n-nesha kad yekûnu bivucûh” (Âyette (Tevbe, 9/60), neshin farklı vecihlerle gerçekleşebileceğinin bilinmesi için, âyetin üzerine dayandığı mânânın (hikme-

⁵⁶ Bu konuda geniş bir değerlendirme için bk. Talip Özdeş, *Maturidi’nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 203-240.

⁵⁷ *Tevbe*, 9/60

⁵⁸ Mâturîdî, *age.*, c. II, s. 419.

⁵⁹ Mâturîdî, *age.*, c. II, s. 419-420.

*tin/maslahatın) ortadan kalkmış olmasından dolayı ictihadla neshin caiz olduğuna bir delâlet vardır).*⁶⁰

Sonuç olarak Mâturîdî'nin din telakkisinde tevhid inancı ve ibadetin yalnızca Allah'a yapılacağı prensibi merkezi bir konumda olmakla beraber, dinin sadece itikada taalluk etmekle kalmayıp, ahlak, ibadet, muamelat ve hukukla ilgili hükümleri de içerisine alan ilahî bir sistem olduğu, şeriattan bağımsız olmadığı anlaşılmaktadır. Tevhide ve fıtrata dayalı bu din, bütün peygamberlerin Allah'tan getirdikleri mutlak dindir. Onun şariat telakkisinde de amelî ahkâm ağırlık noktasını oluşturmakla beraber, şariat, dinin tevhide dayalı itikadî hükümlerinden kopuk veya bağımsız değildir. Şeriattın bir değişmeyen, diğeri de değişebilip neshe konu olan iki boyutu vardır. Onun değişmeyen boyutu, itikat, ibadet, ahlak, muamelât ve hukuk alanlarında Allah'ın bütün peygamberlere ve onların ümmetlerine yol kıldığı temel prensip ve hükümlerdir. Mâturîdî'ye göre bunlarda bir nesh veya değişme söz konusu değildir. Şeriatların değişen boyutuna gelince, bunlar ibadet ve muamelatla veya birtakım cezai müeyyidelerle ilgili hükümlerin uygulama şekillerinde ve zamanlarında gerçekleşen teferruat kabilinden değişikliklerdir. Her peygamberin içerisinden çıktığı toplumun âdetlerinin, töre ve kültürünün birbirinden farklı olması, teferruattaki bu değişikliklere etki eden önemli bir faktördür.

Teferruatta peygamberlerin şeriatları arasındaki farklılıklar bir çelişki olmadıkları gibi, din ve şeriattın aslına ve özüne mugayir bir durum da oluşturmazlar. Hz. Muhammed'in şeriatı Allah'tan gönderilen en son şariat olup, kıyamete kadar bakidir. Onun kendisinden önceki şeriatları nesheden bir konumda olmasına gelince, bu nesh Kur'an'ın bütün şeriatlarda ortak olan aslî hükümleri ortadan kaldırması şeklinde anlaşılmalıdır. Aksine Kur'an, onlarda mevcut bütün aslî hükümleri ihtiva etmektedir. Ancak teferruatta tarih, kültür ve törelerle bağlantılı olarak geçmiş şeriatlarda mevcut olduğu halde, emir veya yasak bağlamında Kur'an tilave-

tinde yer almayan hükümlerin Müslümanlar için artık bir bağlayıcılığı söz konusu değildir.

Kur'an'ın kendi âyetleri üzerindeki neshe gelince, bu nesh ilgili âyetin tilaveti bâkî kaldığı halde sadece onun hükmünde gerçekleşir. Bu şekildeki bir nesh, bedâ olmayıp tamamen yaşanan durumlar ve olaylarla ilgili olup maslahatların gerektirdiği şeydir. Yani bir toplumda veya yerde Kur'an'ın bütün hükümlerinin aynı anda uygulanması diye bir şey yoktur. Nesh, belirli bir hükme konu olan bir mesele ile ilgili durum ve şartlar değiştiğinde; yani söz konusu olayın boyutlarında bir değişiklik ortaya çıktığında, o değişikliğe uygun hükmün devreye girmesi şeklinde gerçekleşir; daha önceki hüküm yeni şartlar muvacehesinde uygulanmadığı için sanki unutulmuş (mensiy) gibi olur. Ancak bu, söz konusu hükmün onu gerektiren şartlar yeniden oluştuğunda tekrar devreye girmeyeceği anlamına gelmez. Mâturîdî'nin nesh anlayışını, eserinde klasik nesh anlayışını çağrıştıran bazı ifadeler kullanmış olmasına rağmen, söz konusu anlayış içerisinde değerlendirmek yerine; ağırlıklı olarak teybin, tahsis, tedricilik ve istisna içerisinde değerlendirmek; ayrıca şer'î bir hükme konu olan herhangi bir mesele hakkında müctehidin birbirine eşit alternatif uygulamalardan bir veya birkaçının tercih etmesi şeklinde anlamak daha tutarlı olur. Ne dinin itikadi boyutuna dair hüküm ve prensiplerin, ne de ibadete, ahlak ve muamelata ait hükümlerinin şeriatların değişebileceği söylemi üzerinden ve sosyo-politik-kültürel durumlardan hareketle tarihsel ve geçersiz kabul edilip devre dışı bırakılması dinin ruhuna, nihai hedeflerine ve hikmete uygun düşmez.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet S., "Dünyevileşme", İslâmiyât, IV (2001), Sayı 3.
Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, McGill University Press, 1964.
Güler, İlhami, "Dünyanın Başına Gelen Derin Sapkınlık: Dünyevileşme", İslâmiyât, IV (2001), Sayı 3.
Kaplan, Yusuf, "Seküler Aklın Ötesi", İslâmiyât, IV (2001), Sayı 3, ss. 81-90.
Kutlu, Sönmez, "İmam Mâturîdî'ye Göre Din-Siyaset Ayrımı", İslamiyât, C.

VIII, Sayı: 2, Nisan-Haziran 2005.

el-Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, tahk.

Fatıma Yusuf el-Haymî, I-V, Birinci Baskı, Beyrut 2006, c. II, c. V.

en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabıratu'l-Edille fı Usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003, c. II.

Özdeş, Talip, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

Şahin, Hasan, *Mâturîdî'ye Göre Din*, Kayseri 1987.



Can Mâturîdî Constitute a Ground Form for the Secular Interpretation of Islam?

Citation/©: Özdeş, Talip, (2010). Can Mâturîdî Constitute a Ground Form for the Secular Interpretation of Islam?, *Milel ve Nihal*, 7 (2), 31-52.

Abstract: The Holy Qur'an, the main source of Islam, has become subject to some interpretations based on decisive aims, its commentators have also become subject to different understandings and interpretations made on their personalities, works, thoughts and opinions. At the first glance, Mâturîdî, who is a theologian and commentator of the Qur'an, and the matter of secularism caused by modernity seem to be two different topics without connections between them with respect to the historical and socio-cultural conditions in which they appeared. But today, the factor that brings attempts to the agenda to articulate them together establishing connexion between them is the extensive thoughts, mentalities, demands and tendencies about religion, laicism, secularism, Islam and social change. In this context, the subject of whether a secular interpretation of Islam can be made based on the thoughts, explanations and interpretations of Mâturîdî in his works is discussed and evaluated in this article. The conditions of the period in which Mâturîdî lived and the conditions that have caused secularism to emerge in the modern age have been compared, and the subject has been evaluated in the frame of Mâturîdî's thoughts and opinions on religion/Islam and shari'ah, religion and politics.

Key Words: Mâturîdî, secularism, interpretation, religion, shari'ah, politics.

