

MÂTURİDÎ AKILCILIĞI VE GÜNÜMÜZ SORUNLARINI ÇÖZMEYE KATKISI

Sönmez KUTLU*

Özet

İslam Düşünce tarihinde, İslam'ı anlama, açıklama ve yaşamaya yönelik birbirinden farklı yorum gelenekleri ortaya çıkmıştır. Akla önem veren ve farklılıkların bir arada yaşamasına imkân tanıyan bir düşünme biçimine sahip Akılcı-Hadarî zihniyet bu geleneklerden birisidir ve İmam Mâturîdî bu zihniyetin en önemli temsilci-lerindedir. O, dinî bilgi üretmede kendine özgü bir bilgi kuramı geliştirmiş, akli da bu kuramın merkezine yerleştirmiştir. O bu doğrultuda pek çok meseleyi tartışmış ve özgün yorumlar geliştirmiştir. Din-Şeriat ayrımı bunlar arasında en dikkat çekendir. Mâturîdî'ye göre din akılla irtibatlıdır; inanç ve itikadı kapsar. Buna karşın şeriat ise daha çok vahiyle ilişkilidir; ibadetleri ve diğer dinî hükümleri ifade eder. Bu bakış açısı, Mâturîdî'yi insan aklına şeriatte tasarruf hakkı tanımaya ve şer'î hükümlerde ictihatla nesh etmenin imkanı fikrine götürmüştür. Maturîdî'nin dinle şeriatı ayırması ve akla şeriatte tasarruf hakkı vermesi, hırsızlıkla ilgili Kur'an'da geçen cezanın günümüzde yeniden düşünülmesine imkan vermektedir. Bu doğrultuda el kesme cezası analiz edilmektedir.

Abstract

The Maturidite Rationality and its Contribution in Solving the Contemporary Problems

In the history of Islamic Thought, different traditions of interpretation have emerged in understanding, explaining and practicing Islam. Among these traditions is the Rationalist-Civilized (*Hadarî*) mentality attaching importance to the reason and having a way of thinking that enables disparities to live together, and, in this sense, the Imam al-Mâturîdî is one of the most important representatives of this mentality. He developed an original epistemology in producing religious knowledge and put the reason at the center of this theory. Accordingly, he discussed many problems, developing original interpretations. As such, Religion-Shariat (Diyânet-Shari'at) distinction is the most remarkable one among them. In al-Mâturîdî's opinion, religion is associated with the reason, and it covers belief and faith. However, shariat is rather related to revelation and refers to rituals and other religious judgments. This viewpoint led al-Mâturîdî to authorize human reason to dispose over shariat and to the idea of possibility of abolition

* Prof. Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak., İslam Mezhepleri Tarihi

Anahtar Kavramlar: Akılcılık, Maturidi, Din-Şeriat Ayrımı, El Kesme Cezası, İctihatla Nesih.

through *ijtihād* in legal judgements. The fact that al-Māturidī distinguished religion from shariat and gave reason the right of disposition in the shariat made possible to think, today once again, about the punishment ruled for the theft in the Quran.

Key Words: Rationalism, al-Māturidī, Religion-Shariat Distinction, Punishment of Cutting Hand, Abolition through Ijtihād.

İslam düşünce tarihinde, İslam'ı anlama, açıklama ve yaşamaya yönelik birbirinden farklı yorum gelenekleri ortaya çıkmıştır. Kimisi, dini anlama ve anlamlandırmada olgunun tahliline büyük önem vererek aklın ve akıl yürütmenin nüfuz alanını genişletmekte; kimisi aklı ayet, hadis ve dinî metinlerin lafzî anlamına hapsederek metnin hakimiyetini kurmaya çalışmaktadır. Kimisi de, sorunların çözümünü belli şahıslara, yani siyasi-karizmatik lidere veya gizemli güçlerle donatılmış sufi önderlere (şeyh ve kutub) havale etmektedir. Kimisi ise, geçmişten günümüze kadar gelen dini tecrübeye (sünnet ve asar), yani ilk nesillerin dini anlama ve yaşama biçimlerini ideal bir dönem (asr-ı saadet) olarak sunmaktadır. Kendilerine özgü bilgi kuramları ve sistemli fikri yapıları olan fikrî kurumsallaşmalar, mezhep, tarikat veya günümüzde dinî cemaatler şeklinde tezahür etmektedir. Adı ne olursa olsun bu dini-politik veya dinî-toplumsal hareketlerin arkasında, “örtülü referans çerçevesi” dediğimiz bir zihniyet bulunmaktadır. İslam'ın inanç, ibadet-muamelat ve ahlakî boyutuyla ilgili bilgi üretmeye yönelik bu çabalar, geçmişte olduğu gibi bugün de bütünüyle olmasa bile, büyük ölçüde bu yöntem ve zihniyetlerden şu ya da bu şekilde etkilenmeye devam etmektedir. Hatta bazen istikrarlı bir şekilde gelişerek, bazen özünü kaybederek, bazen da başka bir zihniyete eklenerek veya ona benzeşerek varlığını sürdürmeye çalışmaktadır.

İslam toplumlarında etkili olan ve dinî düşünceye damgasını vuran belli başlı zihniyetlerden birisi de, akla, akıl yürütmeye, içtihadı,

nazar ve istidlale önem veren ve farklılıkların bir arada yaşamasına imkan tanıyan “Akılcı-hadarî zihniyet” gelmektedir. Bu zihniyet, Akıl Taraftarları olarak tanınmıştır. Şahıs düzeyinde ilk temsilcileri arasında İbrahim en-Nehaî, Hammad b. Ebî Süleyman ile Ebû Hanife ve onun öğrencileri gelmektedir. Mezhep düzeyinde akılcı tezahürler Mürcie, Mutezile ve Maturidilik üzerinde görülmektedir. Ebû Hanife’nin din anlayışını teolojik, epistemolojik ve felsefi açıdan temellendiren en önemli şahsiyetlerden birisi İmam Mâturîdî idi. Buna rağmen İmam Mâturîdî’nin akılla temellendirilebilir İslam anlayışı ve bunun fıkıh, kelim ve tefsir alanlarına yansımaları, maalesef yeterince analiz edilememiştir. Onun kelim klasiği *Kitâbu’t-Tevhîd* ve tefsir klasiği *Te’vilâtu’l-Kur’ân* adlı eserlerinin yayımlanmasıyla birlikte, akılcı zihniyetin onun fikri sistemine nasıl yansıdığını anlama konusundaki yeni bir dönem başlamıştır. Böylece toplumsal yapının ve kurumların değiştiği, insanlar ve toplumlar arası ilişkilerin çeşitlendiği günümüz İslam toplumlarında ortaya çıkan yeni dini-hukûkî sorunların çözümü için önemli bir fırsat doğmuştur. Diğer ekoller arasında bu zihniyeti benimseyenler ve onların görüşleri üzerinde burada durmamamız, onları yok saymak veya İmam Mâturîdî dışındakilerin önemsiz olduğu anlamına gelmemelidir. Gerçekte Mutezili ve Mürcîî bilginlerin din söyleminde bu zihniyetin yansımaları çok güçlü olup bağımsız çalışmalar yapmayı gerektirir.

III/IX.asrın ikinci yarısı ile IV./X. asrın başlarında yaşamış olan Mâturîdî, temelleri Kufe’de atılmış Rey Taraftarlığının Orta Asya’daki en önemli temsilcilerinden birisidir. Mâturîdî, hem bilginin konusu olan varlık, siyaset, din, şeriat, toplum ve sosyal hayata ait olguları çözümleyebilmek ve hem de hangi dinden ve mezhepten olursa olsun herkesle tartışabilecek ortak bir zemin ve tutarlı bir bilgi kuramı oluşturmakla işe başlamıştır. İmam Mâturîdî’nin dini bilgi üretme ve dini-toplumsal sorunları çözümlemedeki akılcı yöntem ve yaklaşımının oluşmasında birinci derecede akla, istidlale, nazara, tefekküre, tedebbüre, teakkule vurgu yapan Kur’an ayetleri ve Hz. Muhammed’in uygulamaları; ikinci olarak tarihsel-toplumsal yapıyı ve değişim sürecinde toplumun maslahatını göz önünde bulundurarak hukûkî-siyasî sorunları çözümleyen Hz. Ömer’in yaklaşımı, üçüncü

olarak daha sonraki dönemde şer'î hükümleri illetten ziyade maslaha dayandıran ve dini sorunların çözümlenmesinde akla büyük bir nüfuz alanı tanıyan Ebû Hanife'nin akılcı yöntemi etkili olmuştur. Bu etkenlere, ilk üç neslin geleneğine (sünnet-asar) geniş yetkiler veren ve akli mahkum eden Hadis Taraftarları'nın, doğru bir inanca ve bilgiye ulaşmakta imamın gizli bilgisi ve aklına bağlanmayı şart koşan Şii-Batınî (İsmâiliye ve İmamîye) akımların yaklaşımları ile felsefi kültürün tahakkümü altına girmiş bir aklın önderliğinde dinî bilgi üreten Mutezile'nin akılcılığını da eklemek gerekir. Tabii ki kültür ve dinlerin kavşak noktası olan Semerkand gibi bir şehirde yaşamış olması, bölgede hakim olan dinlere ve felsefi akımlara karşı kendi dinini, genel kabul gören akıl gibi bir esasa bağlı kalarak savunmaya çalışması da bir başka sebep olarak sayılmalıdır.

“Mâturîdî akılcılığı” ile, İmam Mâturîdî'nin dini temellendirme ve dini bilgi üretmede kullandığı kendine özgü yöntem ve yaklaşımı kastedilmektedir. Adına nisbet edilen Mâturîdî mezhebi mensuplarının akılcılığı, bu kapsamda değerlendirilmemiştir. Çünkü İmam Mâturîdî ve onun takipçileri olduğu söylenen kimselerin akılcılığı arasında, önemli farklar bulunmaktadır. Bu tartışmaya burada girmeyi gerekli görmüyoruz, bir noktaya değinmekle yetiniyoruz. Mâturîdî'nin eserlerine yansıyan akılcı anlayış, kendi takipçilerinden olduğu söylenen Pezdevî tarafından anlaşılması zor bir fikir sistemi olarak gösterilmiştir. Muhtemelen bu durum onun özellikle kelimî eserlerine olan ilgiyi azaltmıştır. Daha sonra Eş'arî bir alim olan Taftazânî, Ömer en-Nesefî'nin *Akâid*'ine yazdığı şerhinde, Mâturîdî'nin görüşlerini insicamlı bir kelimî ekolü olarak sunmak yerine, bir kısmını Mutezile'ye benzeterek, bir kısmını ise İmam Eş'arî'nin görüşlerine yakınlaştırmak veya uzlaştırmak yoluyla gözden düşürmeye çalışmıştır. Bu bakış açısı Mâturîdî'ye özgü diğerlerinden bağımsız bir kelimî anlayışın varlığı konusunda tereddütler oluşturmaktadır. Mâturîdî'nin akılcı yaklaşımının özgünlüğü, birinci derecede akla bakışı ve ona yüklediği işlevlerden kaynaklanmaktadır. Tebliğimizde, önce Mâturîdî akılcılığını teorik yönünü ortaya koyacak, daha sonra günümüz sorunlarını çözmeye sağlayabileceği katkı/katkıları “hırsızlık suçunu önlemeye

yönelik el kesme cezası” vakası üzerinden analiz yapmaya çalışacağız.

İmam Mâtürîdî, diğer bilgi kaynaklarını kontrol etme niteliği dolayısıyla, akli bilgi nazariyesinin merkezine yerleştirir. Ama mahiyetinin bilinmesi mümkün görmediğinden aklın tanımını yapmaktan kaçınır. Ona göre, akıllar, kendi keyfiyetini ve mahiyetini anlamaktan aciz ve cahildir. Başka bir ifadeyle akıllar, kendi keyfiyet ve mahiyetlerini bilemezler.¹ Akıl, alemin bir cüzüdür, dolayısıyla idrak gücü sınırlıdır, her şeyi bilemez.² Alper’in de tespit ettiği gibi, Mâtürîdî’nin anlayışında akıl sadece zihni değil, aynı zamanda zihnin dışında (harici) bir varlıktır.³ Üstelik akıl, Allah’ın insanoğluna verdiği en yüce bir emanettir.⁴ Ayrıca Allah, akli, yararlı ile zararlıyı belirlemede, iyi ile kötüyü ayırt etmede kullanılması gerekli bir vasıta olarak yaratmıştır.⁵ Mâtürîdî, aklın tanımı veya mahiyetinden ziyade ona yüklenen işlev üzerinde durur. Onun yegane işlevi, analiz gerektiren özelliklere sahip nesne ve olayları analize, sentez gerektiren özellikler taşıyanları da senteze tabi tutmaktan ibarettir. Bu söylenene ulaşabilmesi için de tefekkür ve istidlalin devreye sokulması gerekir.⁶ Akıl, bu yolla evrende birleşebilenleri bir araya getirebilen, ayrılması gerekenleri ise ayırabilen bir özelliğe sahiptir.⁷ Mâtürîdî’nin akla yüklediği işlevi kısaca şöyle formüle edebiliriz: Olay ve olguları inceleyen, onların iyi ve kötülüğünü belirleyebilen, tikel olaylar arasında ilişki kuran ve onları karşılaştırıp sınıflandıran, bunun sonucunda genel hükümler elde edebilen hem zihni hem zihin dışı bir varlıktır.

¹ el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006, VIII/251.

² el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, Ankara: TDV Yayınları, 2002, 4; *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, V/368; Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008, 55.

³ Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008, 55.

⁴ el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., II/23.

⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 172.

⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 341.

⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 4.

Mâtürîdî, dini bilginin üretilmesinde ve öğrenilmesinde aklın yanı sıra nakle de başvurulması gereken, birbiriyle çatışan değil uyum içerisinde çalışan iki ayrı kaynak olarak görür. Bu sebeple akıl-nakil ilişkisini karşılamak üzere, bilginin kaynakları için “akıl” ve “semî” kavramlarını kullanır. Diğer kelamcı ve felsefecilerin tartışmalarında görülen akıl-vahiy çatışmasının izlerine hiç rastlanmaz. Semî, Resul’ün Allah’ın kelamını, yani vahyini, doğrudan Allah’tan veya elçisinden işitmesiyle ve insanın da aynı kelamı Allah’ın elçisinden işitmesiyle ortaya çıkan vahiy bilgisini karşılamak üzere yapılmış bir kavramlaştırmadır. Bazen buna karşılık haber kullanılsa da, haber semî kavramına göre daha kapsamlı olup hem Resul’ün haberi olan vahiy, hem de Resulden gelen mütevatir ve ahad haberleri içine alır.

Mâtürîdî, bütün bilgi alanlarını karşılamak üzere daha kapsamlı bir bakış açısı geliştirmiştir. Dinî bilgi ve diğer bilgi alanları arasında her hangi bir ayrıma gitmeksizin güvenilir bilgiye ulaştıran yolları, “... şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi.”⁸ ayetinden hareketle duyular, haber ve akıl olarak sınırlandırır. Şöyle ki burada bilgi kaynağı olarak gösterilen ‘göz’, gören, şekil ve renkleri birbirinden ayıran; ‘kulak’ sesleri işitip ne olduğunu belirleyen; ‘kalpler’ ise, gözle görülmeyen ve kulakla tespit edilemeyen, kişinin leh ve aleyhine olacak şeyleri belirlemeye ve anlamaya yarayan şeydir.⁹ Daha sonra oluşturulan sistematik kelamın bilgi kuramında bu bilgi kaynakları, aynen tekrarlanır. Ancak İmam Mâtürîdî’nin bilgi yolları ve onların nesnelereyle ilgili açıklamaları diğerlerinden farklıdır. Çünkü onun eserlerinde nesnelere bilgisini elde etmeye yarayan görme, duyulara; işitme, haber’e; kalp de akla karşılık kullanılmıştır. Bundan hareketle ilahî hitab yoluyla açıklananlara “Sem’iyyât”; akıl yoluyla bilinenlere “Akliyyât”, duyular yoluyla kavrananlara “Hissiyât” denir. Onun bu alan ayrıştırması, bilinenler (malumat) ve varolanların (mevcudât) bilgisini elde etmek için geliştirilen bir yöntem olarak görülebilir. Bu tasnifte birincide akıl, ikincide dil, üçüncüde ise duyular öne çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle semî nitelemesi

⁸ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VIII/161.

⁹ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IX/123.

işitmeyle elde edilen bilgileri; akli nitelemesi akıl yürütme ve derinlemesine analizlere dayalı bilgileri; hissî nitelemesi ise, beş duyu yoluyla idrak edilen eşyanın ve cüzi/tikel varlıkların bilgisini karşılamak için kullanılır. Genel olarak semî', şeriatın; akıl, dinin¹⁰; duyular ise, fiziki alemin bilgisine ulaştıran kaynaktır. Bu ayırım, şahid (görünen fiziki alem) ve ğaib (metafizik alem) şeklinde bir ontolojik ayırımla da desteklenmektedir. Akıl, her iki alemle, semî' ğaib alemle, hisler ise, şehadet alemiyle ilgili bilgi üretir. Bunlardan her birisinin kendine ait bilgi nesnelere vardır. Fakat bu, bir kaynağın diğer bilgi alanları ile ilgil hiçbir şey bilemeyeceği anlamına gelmez. Aksine, aynı nesne grubu, bazen bir, bazen iki, bazen da üç bilgi kaynağının konusu olabilmektedir.¹¹ Hissî mucizeler/kanıtlar, şüpheleri defetmek ve vesveseleri ortadan kaldırmak konusunda akli mucizelerden daha etkilidir. Bu sebeple, Resuller, akli mucizelerle yetinmeyip hissî mucizelerin ikna ediciliğinden de yararlanmışlardır. Bir şeyi bilmenin yolunun his ve ayan olduğu hususlarda hiç kimse şüpheye düşmez. Ama hiç kimsenin öyle olduğuna dair içinde bir şüphe hissetmemesine rağmen, akli konularda şüphe ve vesveseler oluşabilir.¹² Ayrıca her birisi kendine ait bilgi nesnelere bilmede daha yetkili ve güvenilir olmakla beraber, onların verilerinin doğruluğunu belirlemede ölçüt akıldır.

Mâtürîdî, bu üç yolla elde edilen verileri, dinî bir değer atfederek Allah'ın ayetleri ve kanıtları (mucizeleri) kapsamında değerlendirir. Ona göre, "Allah'ın ayetlerini inkar eden kimseler¹³" ifadesinde maksat, işaret ve delillerden oluşan Allah'ın kanıtlarını inkar edenlerdir. Allah'ın işaret ve delillerine gelince, birincisi Hissiyat'tır. Hissî deliller, Allah'ın vahdaniyetine delalet eden yaratıklar, beşer gücünü aşan yaratılış örnekleri ve Resullerin peygamberlik iddialarını doğrulamak ve risaletini açıklasın diye Allah'ın kendilerine verdiği mucizeler ile buna tanıklık eden diğer kanıtları içerir. İkincisi Sem'iyât'tır.

¹⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV/112.

¹¹ Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993, 46 vd.

¹² el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Hiyemî, III/133.

¹³ 3. Al-i İmrân, 21.

Semî deliller, Resullerin getirdiği ve daha önceden öğretilmeksizin, ancak talim yolu ile öğrenilebilen türden veya hakikatleri sadece Allah tarafından bilinebilen haberleri içerir. İnsanlar, Resulleri bu konuda bilgilendirenin Allah olduğunu bu haberlerle öğrenirler ve kendileri için bunu bir delil olarak kabul ederler. Üçüncüsü ise Akliyyat'tır. Akli deliller, tevhidi, risaleti ve benzerlerini bilmeye götürecektür türden uzun tecrübe (mihne) ve araştırmalarla bilinen kanıtları içerir. Sonuç olarak Allah bunların tamamını resulüne kanıtlar (mucizeler/ayetler) olarak verdi. Gerekli şartları taşıdıkları sürece, bu üç yoldan birisi veya üçü ile birden elde edilen bilgi kesin olup inkarı imkansızdır. Onları inkar eden, hem mucizelerin hakikatlerini hem de bunların kendisine verildiği kimseyi inkar etmiş olur.¹⁴ Ancak bunlar, insanları imana mecbur eden delil ve hüccetler değildir, sadece insanların kendi ihtiyaçlarıyla inanmaları için onları iknaya yönelik delillerdir. Buna rağmen, iradesini kullanarak inkara kalkışanlar da olacaktır. İmana mecbur eden delillerle iman etmek, kişinin irade ve ihtiyarını ortadan kaldırdığı için geçersizdir. Nitekim Mekke müşrikleri, Resulullah'ın onlara semî, akli ve hissî hüccetler getirmesine rağmen, Allah'a iman etmediler ve peygamberini tasdik etmediler. Kendilerini imana mecbur edecek delilleri gördüklerinde, iman edeceklerini söylediler. Halbuki azabın gelmesiyle, iman etseler dahi, kendilerine faydası olmayacaktır.¹⁵ O, inanma ve inkar eylemini, akılla elde edilen kesin bir bilginin tasdiki şeklinde anlar. Bu bakımdan her inananın, inancını akıl yoluyla elde ettiği sağlam bilgi ve delillerle desteklemesi şarttır. Bunu başaramayan kimsenin taklit yoluyla inanması, mazur görülmez. Çünkü taklit dinlerin ve mezheplerin doğruluğunun ölçüsü olamaz.¹⁶

Mâtürîdî, akli, haber ve duyuların sağladığı bilgilerin doğruluğu ve güvenilirliğini belirlemede yanılmaz ölçüt olarak görür. Çünkü gerek duyu yoluyla, gerekse haber yoluyla bilgi edinirken akıl yürütmek gereklidir. Duyulardan uzak olan şeylerin, yahut çok küçük hacimli

¹⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., II/272-73.

¹⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VIII/104.

¹⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 3.

olup gözle görülemeyen nesnelere belirlenmesinde duyular yetersiz kaldığı için akıl yürütmeye ihtiyaç vardır. Diğer taraftan, haberin, yanılma ihtimali bulunan veya bulunmayan türüne dahil olduğunu belirlemek, peygamberlerin mucizeleriyle sihirbaz ve diğerlerinin göz bağcılığını ayırt edebilmek, başka bir ifadeyle mucizeleri mucize olmayan davranışlardan ayırt edebilmek için, akıl yürütmeye ihtiyaç vardır. Allah, Kur'an'ın kendi katından olduğunu akıl yürütme yöntemiyle ortaya koymuş ve pek çok ayette¹⁷ gerçeğe ulaştıran ve doğru yolu gösteren akli kullanmayı ve akli temellendirmeye başvurmayı emretmiştir.¹⁸ Ayrıca hangi haber olursa olsun doğru ve yanlışlığı, ancak akıl yoluyla tespit edilebilir.¹⁹ Zaten haber kaynakları arasında 'Resulün haberi' olarak bilinen vahiy de akıl tarafından doğrulanmıştır. Bu anlamda Kur'an, akli bir mucize²⁰ olup, mutlak ve doğru bilgiyi içermektedir. Bundan dolayı, ona göre, Kur'an'ın dışındaki "akli delillere ve Kur'an'a aykırı olan her haber, reddedilmelidir."²¹ Bu haberlere, "Resulden gelen haberler" de girer. Yani çok sayıda kişiden gelmesi (mütevattir), veya bir kişiden gelmesi haberin doğruluğunun bir ölçütü değildir. Bir topluluk yalan üzerinde birleşebileceği gibi, tek bir kişi doğru bir haber verebilir. Her iki durumda da akıl ve Kur'an'a arz edilmelidir. Bu iki asla ters düşmeyen haberler, tek bir kişiden gelse dahi doğrudur. Peygamberden gelen ahad haberle, amel edilebilir, ancak itikadi konularda bilgi değeri taşımaz. İtikadi konularda bilgi değeri taşıyan, Kur'an veya mütevattir sünnettir.²² Diğer yandan, eşyanın güzellik ve çirkinlikleri, insanların fiillerinin iyi veya kötü oluşu konusunda- duyuların algılayışı ve haberlerin bildirmesi söz konusu olsa dahi- gerçeğin açığa çıkarılabilmesi için her konuda

¹⁷ 2. Bakara, 164; 41. Fussilet, 53-54; 88. Ğaşiye, 17-20; 51. Zariyat, 20-21.

¹⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 13-14

¹⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 17.

²⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., II/307.

²¹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Hiyemi, IV/566.

²² el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., XII/268, V/ 109, V/312 (Hiyemi). Mâtürîdî'nin ahad haberlerle ilgili görüşlerinin analizi için bkz.: Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 66-70.

akıl yürütmek ve tefekkür etmek gerekir. Bu konularda nihâi bilgiye sadece akılla ulaşılabilir.²³

Mâtürîdî, akla önemli bir fonksiyon yüklemekle birlikte, haber ve duyular gibi, onun da bilgi elde edebilme gücü ve alanının sınırlılığını kabul eder. Ona göre, varlık aleminin bir parçası olan aklın bilme gücü sınırlıdır. Bir takım arızalar isabet etmesi veya incelediği konunun çok karmaşık olmasından dolayı eşyayı bütün yönleri ve ayrıntılarıyla bilemez.²⁴ Bu durumlarda "akılların tek başına kavrayamadıkları iyiliklerle kötülüklerin duyu ve haber yoluyla öğrenilmesi, ancak "algılayanların" konuşması ve diğerlerinin de kulak verip dinlemesi ile mümkün olur."²⁵ Ama bu, akli bütünüyle, güvenilir ve doğru bilgiye ulaştırılan bir kaynak olmaktan çıkarmaz.

Mâtürîdî akılcılığının yansımaları, din-şariat ayrımı tartışmalarında²⁶ açık ve net olarak görülmektedir. O, din kavramını, "insanların - ister hak ister batıl olsun- inandığı şey"²⁷ olarak tanımlar. Ancak bu tanım, insanların inandıkları ve kutsalla ilişkileri anlamında kullanılan genel bir tanımdır. Mâtürîdî'nin iman veya inanca (itikada) karşılık kullanılan din tanımına, "ed-din" kelimesinin geçtiği ayetlerden birisinin²⁸ yorumunda rastlamaktayız. O, bu kelimenin "belirlilik takısı"yla kullanılmasından hareketle dini şöyle tanımlar: "Din, Allah'ın Nuh ve diğer bütün peygamberlere tavsiye ettiği Allah'ı birlemek (tevhîd) ve ona ibadet etmek demektir." Bu din peygamberlerin hepsi için, tek ve aynı dindir. Bütün Peygamberlerin dini, tevhîd

²³ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 14.

²⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 229.

²⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 11.

²⁶ Mâtürîdî'den önce din-şariat ayrımı ile ilgili farklı görüşler hakkında geniş bilgi için bkz.: et-Taberî, *Tefsîr*, XXV/147; VI/269; Hatiboğlu, Mehmed Said, "Din-Şariat Farkı Üzerine", *İslâmiyât*, 1/4 (1998), s. 9-13

²⁷ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân'dan Tercümeler*, Çev.: Bekir Topaloğlu. İmam Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî Araştırma Vakfı yayınları, İstanbul 2003, 81. Din tanımı, Bekir Topaloğlu tarafından şöyle çevrilmiştir: "Din- hak olsun bätül olsun/ "insanın benimsediği mânevî yol" demektir.

²⁸ 42. Şûrâ, 13.

inancı ve bir olan Allah'a ibadetten oluşur. Fakat onların şeriatleri ve ahkamı birbirinden farklıdır.²⁹

Mâtürîdî, inanç ve itikat olarak tanımladığı dini, şeriaten ayırır. Ona göre şeriat, ibadetler, emir ve nehiyeler ile diğer dinî hükümleri içerir. Böylece tartışmayı akılla (kalb) din arasında, şeriatla vahiy arasında zorunlu bir ilişkinin varlığı üzerine kaydırır. Dinle akıl arasındaki ilişkiyi³⁰ şu şekilde temellendirir: " İman dindir, dinler ise inanılan inançlardan ibarettir. İnançların bulunduğu ve varlığını kendisiyle sürdürdüğü yer kalptir. ... Tasdikın baskı ve cebir altında tutulamayan mahiyeti ise kalpte bulunan tarafıdır, çünkü imanın bu noktasına herhangi bir yaratığın tahakkümü nüfuz edemez."³¹ Mâtürîdî'nin fikri sisteminde, din, hiçbir dış etkinin baskısı ve zorlaması altında kalmaksızın özgür iradeyle ve kalbî tasdikle gerçekleşen bir inanç olarak takdim edilir. Risalet görevini üstlenen bütün peygamberler ve nebiler, tevhid, Allah'a kulluk ve ahlaki ilkeleri ortak olan tek bir dini bildirmek üzere gönderilmişlerdir. Bu din, Allah katında mutlak olan, neshedilmeyen ve değişmeyen İslam dinidir.³² Başka bir ifadeyle hak din İslam'dır, çünkü İslam, bütün akılların gerekli kıldığı ve bütün yaratıkların yaratılışının şahadette bulunduğu bir dindir.³³ Bu itibarla mutlak yol Allah'ın yolu; mutlak din, Allah'ın dini; mutlak kitab Allah'ın kitabıdır.³⁴ O, bu dini tevhid dini, hak din, hanif dini, fitrat dini, gerçek ve burhanla kaim, kesin delil

²⁹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., XIII/ 175. Ayrıca bkz.: el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV/48, V/138, VII/183, XI/186

³⁰ Bu konuda geniş bilgi için bkz.: Şahin, Hasan, *Mâtürîdî'ye Göre Din*, Kayseri 1987, 15-17.

³¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 492. " ... bilindiği üzere bu konumda din sadece itikaddan ibarettir ve burada sözü edilen itikad İslam'dan ibaret olan dindir." (el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 519)

³² el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV/ 48; IV/150; I/255-256; VII/216; XIII/175 Krş., Özdeş, Talip, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan yayınları, İstanbul 2003, 205.

³³ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI/332.

³⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VIII/52-53.

ve hüccetlerle ayakta duran akıl dini olarak tanımladı.³⁵ Mutlak dinin içerisinde, dinin tevhid, inanç esasları³⁶, ibadetin sadece Allah'a ait olması, Allah'a şükrün zorunluluğu ve ahlakî ilkeler girmektedir. Dinin unsurları, akılla bilinebilenlerle (*Akliyyât*) birebir örtüşmektedir. Çünkü bu unsurlara, taklit, müşahede veya zorunlu bilgi yoluyla ulaşılmaz. Onları bilmenin ve onlara inanmanın yolu, kişinin kendi akıl yürütmesi ve istidlali yoluyla elde ettiği kesbî ve kesin bilgidir. Peygamberden peygambere değişen şeriat ise, ibadetlerin miktarı, sayısı, şekli ve şeri hükümlerle ilgili bilgileri içerir.³⁷ Farızalar, hadler, emir ve nehiylerden oluşan şeriat, dinin Peygamberin geldiği dönemin şartlarına ve toplumsal maslahatlara göre oluşturulan değişen toplumsal boyutunu ifade etmektedir.³⁸ Ancak kıyamete kadar bir başka Peygamber gelmeyeceğinden Hz. Muhammed'in şeriatı, başka bir şeriat tarafından asla nesh edilmeyecektir.³⁹

Mâtürîdî, zaman zaman din-şeriat ayrımı ile ilgili tartışmayı iman-amel/taatler ayrımı tartışmasına dönüştürür. Şöyleki iman ve islam ile küfür ve şirki din statüsünde, ameller/taatleri de din statüsünde değil şeriat çerçevesinde değerlendirir.⁴⁰ İman ve amel ayrımını çağ-

³⁵ Bkz.:el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.:Bekir Topaloğlu ve dğr., X/41-42; IV/276-278; VII/309; II/349-350.

³⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 519.

³⁷ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., I/ 506, IV/245, XII/247, XIII/175, V/119 (Hıyemi).

³⁸ Krş., Özcan, *Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk*, 55; Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, 205.

³⁹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Hıyemi, I/46, I/78-79.

⁴⁰ “ Dinin vazgeçilmez unsurları organlarla gerçekleştirilen davranışlar olmayıp (zihinde ve kalpte yer tutan) inançlardan ibarettir. Şu sebeple ki inançlar, baskı ve hakimiyetin kurulamayacağı değerlerdir; hiçbir yaratık başkasının inancına buyruk olma veya ona engel teşkil etme gücüne sahip değildir. İnançlar düşünce ve duygu alanına özgü davranışlardır. Bazı yönleriyle dinin inançlarla ilişkisi bulunmaktadır. Başkasının dilini kullanmak imkan dahilinde olmadığı gibi kalbi üzerinde hakimiyet kurmak da mümkün değildir. Buna mukabil diğer organların kullanılması insanî güç çerçevesindedir. Dini inançların konumu söz konusu ettiğimiz tarzda olduğuna, küfür de iman da din statüsünde bulunduğuna göre, yukarıda zikrettiğimiz husus itaat olsa bile din statüsünde değildir. Tekrar edelim ki küfür de bir dindir, fakat küfür anlattığım açıdan taat durumunda değildir.” (el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 480.)

rıştıran bazı ayetleri⁴¹ delil getirerek, müminlerin hoş karşılanmayan davranışlarının onlardan iman (din) ismini kaldırmadığını ve onlara “Ey inananlar!” şeklinde hitap etmeye devam ettiğini söyler. Şayet iman (din), bütün taatlerin ismi olsaydı, bir kısım farzları terk eden kimselere Allah’ın “Ey imanın bir kısmına inananlar!, ya da “Ey İmanın bir kısmını istisna ederek inananlar!” diye hitap etmesi gerekirdi. Şu halde imanı (din) bütün farzların (tatların) ismi olarak kabul edenlerin bu anlayışı geçersiz ve tutarsızdır.”⁴² Başka bir yerde, taatlerin dinden bir cüz olduğunu benimseyenleri bu fikirlerinden dolayı eleştirir ve taatlere din ismi verilmeyeceğini söyler.⁴³ O, iman-amel/taat ayırımını, din-amel/taatler ayırımı ile aynı zeminde tartışır. İman-din-islam kavramlarını eşanlamlı kullanarak bunların amel ve taatin varlık ve geçerlilik sebebi olduğunu vurgular. Bundan hareketle imanı (din) kalbin, yani aklın fiili, Şeriat’ı (ameller ve taatı) bedeninin veya diğer azaların fiili kabul eder. Şeriat, daha çok duygu ve duyulara hitabeden haram-helal gibi hususlarla ilgilenir. Duyu ve duygularca güzel görülenler, bazen aklın güzel bulduğu şeylerden daha aşağıdır. İlkinde değişkenlik, sonrakinde değişmezlik ve süreklilik söz konusudur.⁴⁴ İman ve İslam’ın eş anlamlı olmasını kabul ettiğinden din kavramını, kimi yerde bütün peygamberlere gelen İslam’la aynı anlamda kullanır. Ona göre, İslam, sözlükte boyun eğmek (hudû) demektir. İslam, bir terim olarak, nefsi bütün samimiyet ve içtenlikle Allah’a teslim etmek ve ona başka birisini ortak koşmaktır.⁴⁵ Allah’ın dini ise, İslam’dır. Nebilerin insanları çağırduğu

⁴¹ 61. Saf, 2-3; 9. Tevbe, 38; 57. Hadid, 16.

⁴² el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 494.Krş.: Şahin, *Mâtürîdî’ye Göre Din*, 44-45. Maturidî, Eğer inanç esasları dışında fiiller de din olsaydı, her bir Müslüman hemen bütün davranışlarında dinini değiştiren konumuna düşerdi, çünkü her zaman için onun fiillerinin dışında Allah’a yaklaşan davranışlar bulunacaktır.” (el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 519)

⁴³ Bkz.: el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 445-447; *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., II/349-350.

⁴⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 298-299. Krş.: Şahin, *Mâtürîdî’ye Göre Din*, 44-45.

⁴⁵ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, thk.: Hiyemi., I/287.

Allah'ın dini de bu dindir.⁴⁶ Mâtürîdî, dini akıl dini olarak tanımladığı gibi, sağlam akli temellendirmelere dayanan imanı da, irade ve akılla ilişkilendirerek akli iman olarak nitelemektedir. İman'da taklidi ise eleştirmektedir. Ona göre, akılla iman eden kimse, bu imanından asla ve ebediyen uzaklaştırılmaz ve döndürülemez, saptırılmaz. Çünkü imanın güzeli ve hakikati, akılla olduğu bilinmektedir. Böyle bir iman asla terk edilmez. Ancak taklid imanına sahip kimsenin imanı hakikat imanı değildir (imanu hakikatin: hakiki iman). Böyle bir imandan dönülür. Mukallid, imanında mazur değildir.⁴⁷ Onun bu değerlendirmesi, akıl-din ilişkisi ile ilgili yaptığı değerlendirmenin aynısıdır. Din yerine imanı koymaktadır.

Mâtürîdî, akıl-semi' din-şeriat, iman-amel ayrımını felsefi ve mantıkî bir yaklaşımı devreye sokarak akli hükümlerden ve modal önermelerden hareketle şu şekilde temellendirmeye çalışır: "Akli hükümler (el-Usûl), mümteni', vâcip ve bu ikisinin ortası olan mümkün. Alemin bütün işleri bu esaslar üzerinde yürür. Akli açıdan vâcip, aksine her hangi bir haberin gelemeyeceği bir konumdur, mümteni' de aynı durumdadır. Mümkün farklı konumların bulunduğu bir alandır, çünkü o, halden hale, elden ele ve bir mülkiyetten diğer mülkiyete intikal eden şeydir. Mümkünde her hangi bir alternatifin vacip kılınması veya mümteni' olması akıl açısından söz konusu değildir. Peygamberler her konumda mümkünin tercihe şayan olan alternatifinin açıklamasını getirirler."⁴⁸ Buradan da anlaşıldığı gibi, vâcip ve

⁴⁶ el-Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'an*, thk.: Hiyemi., I/286.

⁴⁷ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., II/373.

⁴⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 229-230. Ebû Seleme, vâcip, mümteni' ve mümkün'in alanları ile ilgili kapalılığı gidermek amacıyla şöyle bir açıklamayı uygun görmüştür: "Genellikle, inanç (itikad) üç kısma ayrılır. Aklen vacip, mümkün (caiz) ve mümteni'. Vacip, nimet veren Allah'ı tanıma ve O'na şükretme; mümteni' de, nimet veren Allah'ı tanımama ve O'na nakörlük etme gibi hususlardır. Mümkün ise, namazların ve zekatın ölçüsünü belirlemek gibi dini esasların miktarları ile alakalı hususlardır. Akıl, mümküni, vacip ve mümteni' olana yöneltmede yetersiz kalınca; mümkün olan hususları açıklamak, mümküni vacip ve mümteni'e yöneltmek için, eşyanın hakikatlarını insanlara öğretecek bir Peygamber'in varlığına ihtiyaç duyulması zaruridir. Şurası bilinen bir gerçektir ki, peygamberler, aklen vacip olanı pekiştirmek (te'kid), aklen imkansız olanın meydana gelemeyeceğini ortaya koymak ve aklen mümkün olanı açıklamak suretiyle, doğruluklarını ve günahattan korunmuş olduklarını gösteren apaçık deliller ve mucizelerle gelmişlerdir.

mümteni' konusunda akıl mutlak olarak yetkilidir. Bu alanla ilgili aklın ortaya koyduğu bilgiler yukarıda açıklana dinin unsurları arasında yer alan bilgilerdir. Akıl, mümkünler kısmında da yetkilidir, pek çok seçenek sunabilir, ancak sürekli değişebilen bir alan olduğu için sunduğu seçeneği vacip ve mümteni kılamaz. Burada insanların farklı seçenekleri arasında mümkünin tercihe şayan olanı göstermesi açısından Peygamber'in semi'ne, yani vahye ihtiyaç vardır. Buna göre Peygamberler aklen mümkün olanı açıklamakla görevlendirilmiştir ve her peygambere ait şeriat, bu mümkün alanla ilgilidir.

Mâtürîdî, din konusunda resulü değil akli yetkili olarak görmektedir. Ona göre Resullerin gönderilmesi şeriatle ilgilidir. Şöyle ki Allah'ı bilmek aklen vaciptir. Eğer Allah hiç bir resül göndermeseydi, yine de insanların akıllarıyla Allah'ın varlığını ve birliğini, onun layık olduğu sıfatlarla tanımlaması ve Allah'ın evrenin yaratıcısı olduğunu bilmesi gerekirdi. Resul gönderilmese dahi, insanların akıllarıyla Allah'ın vahdaniyetini ve uluhiyetini, benzer ve ortaklardan beri olduğunu (teali) bilmek; nimetlerini ve onların şükürünü yerine getirmek, her an ona boyun eğmek onlar üzerine vaciptir. Ancak Allah, rahmeti ve fazlı ile onlara saduk ve adil bir resul gönderdi ki, bunu daha kolay bilsinler ve daha kolay (ehaff) yerine getirsinler."⁴⁹ Aslında insan, bireysel gayret göstererek tefekkür ve tedebbürle bunları akıl yoluyla bilir. Hatta akıl, "Allah'ın bazı sıfatlarla nitelendiğine de kesinlikle hükmeder."⁵⁰ Bu sebeple vahiy ulaşmayan kimse, din konusunda mazur görülmez ve bundan sorumludur. Hatta Resulün gelmesi, Allah'ın varlığını haber vermek için değil onu tekit etmek içindir; din için resul değil akıl şarttır. Resüller ise, ibadetlerin, hadlerin ve cizyenin miktarı ve şeklini (mukadderat ve mahdûdât: kemmiyyet ve keyfiyyet) belirlemek için Şeriat konusunda gereklidir.⁵¹ Allah'ın varlığı ve birliğini bilme, sadece Allah'a ibadet edilmesinin gerekliliği

Çünkü Allah'ın delilleri birbiriyle çelişmez." Bkz.: Ebû Seleme es-Semerkandî, *Cümelü Usûlî'd-Dîn Tercümesi*, Çev.:Ahmet Saim Kılavuz, İstanbul 1989, 34 (Arapça metin, 9).

⁴⁹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IX/417.

⁵⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 58.

⁵¹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV/112; VI/336

konusunda hiç bir insanın Allah'a karşı bir mazeret uydurması mümkün değildir, mazeret sadece şerî hükümler ve ibadetlerin nasıl olacağı konusunda olabilir. İşte bu konudaki mazereti ortadan kaldırmak için de Peygamberler göndermiştir. Bu anlamda din bireysel, şeriat ise dinin toplumsal ilişkilerle ilgili boyutunu ifade eder. Mâtürîdî, bu görüşünü "Müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberler gönderdik ki insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı bir bahaneleri (hüccet) olmasın! Allah izzet ve hikmet sahibidir. "52 ayeti ile ilgili yaptığı yorumda oldukça ilginç bir şekilde ortaya koymaktadır. Mâtürîdî'ye göre, ayetteki mazeret ve hüccet getirmek, ibadetler ve dinî hükümler (*şerâi'*) için söz konusudur, çünkü onların bilgisine ulaşabilmenin tek aracı akıl değil vahiy'(*semi'*) dir. İnsanlar bu konuda Peygamberlerin gönderilmesinden sonra Allah'a her hangi bir hüccet göndermedi diye itiraz edemezler. Çünkü bunlar akılla tespit edilemezler. Akla bırakıldığı zaman, bu mümkün alanla ilgili bir çok alternatif ortaya çıkar. Ancak dine bağlanmanın ve onun bilgisine ulaşmanın yolu böyle değildir, burada kaynak akıldır. Kendilerine akıl verilmiş olması dolayısıyla bu konuda Allah'a karşı hiç bir şekilde itiraz etme hakları yoktur53. Peygamberler, dinin değişmeyen unsurlarını aynen aktarmak, ceza ve mükafatı (ahireti) hatırlatmak, aşağı arzulardan ve gayri meşru zevklerden uzak kalmayı salık vermek ve insan aklının şeriatı/mümkinatı belirlemesinin önündeki engelleri kaldırmak, insanı arzu ve isteklerinin esiri olmaktan kurtarıp hak yolda ilerleme çabasına destek ve yardımcı olmak için gönderilmiştir.54

Mâtürîdî'nin akıl-şeriat ilişkisi tartışmalarında üzerinde durulması gereken en önemli husus, onun insan aklına şeriatte tasarruf hakkı vermesidir. Allah'ın fiillerinin hikmete, şerî' hükümlerin ise aklı maslahatlara dayandırılması gerektiği fikrini benimsemekle, şeriatte aklın tasarrufuna imkan tanımış görünmektedir. Bu durum dinin şeriat kısmında ayetin ayetle, ayetin sünnetle veya içtihatla

52 4. Nisâ', 165.

53 el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV/112-113.

54 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 231.

neshini kabule götürmüştür. Şöyleki Kur'ân'la Hz. Muhammed'e gönderilen şeriat, daha önceki peygamberlerin dinini değil şeriatlarını neshetmiştir. Çünkü Nebiler ve Resuller, aynı dine mensuptur ve insanları tevhid'e inanmaya ve Allah'a ibadet etmeye çağırılmışlardır. Bütün Peygamberlere aynı din indirildiğinden dinde nesih ve değişiklik olmaz. Şeriatlar'a gelince, birbirinden farklı şeriatlar vardır. Peygamberler arasında din konusunda bir farklılık olmamakla birlikte şeriatlar peygamberden peygambere farklıdır. Dolayısıyla dinlerde nesih ve değişiklik veya bir önceki peygamberin şeriatine bütünüyle uyması söz konusu değildir.⁵⁵ Belli dönemin şartları içerisinde şekillenen şeriata gelince, ilahî ve kültürel/beşerî olmak üzere iki yönü vardır. Bu sebeple bir şeriatın kendi içinde de nesih olabilir. Fakat ona göre, nesih " bir hükmün yürürlükten kaldırılma vaktinin açıklanmasıdır. Bu bir beda' olmayıp daha önceki hükümle de çelişmez. Aksine belirli bir süre için konulmuş olan önceki hükmün süresinin bitmesi üzerine yine belirli bir süre için hükmün yenilenmesidir. Allah her hangi bir hükmün süresi bittiğinde geçici süresi belirli yeni hükümler ve şeriatlar koyar. Bunu da bazen bizzat kendisi kitabıyla, bazen de Resulü'nün diliyle açıklar."⁵⁶ Burada şeriata dahil edilen ibadetlerin miktarı ve ölçüsü ile vahiy metninde kesin olarak belirtilen değişmez illetlere dayalı haram ve helallerin böyle bir neshin kapsamına alınması, önemli bir sorun oluşturmaktadır. Öyle sanıyoruz ki, Mâtürîdî, geçmiş peygamberlere emredilen namaz, oruç ve benzeri ibadetlerin şekli ve miktarıyla ilgili Peygamberin alternatifini ve zikredilen türden haram ve helallerin mahiyetini nesih kapsamına sokmamaktadır. Onun yerine ibadetlerin dışında nitelik ve niceliği kültürel/beşerî verili durumdan faydalanarak belirlenmiş şer'î hükümlerin nitelik ve niceliğini nesih alanının içerisinde değerlendirir. Bunun anlamı bir hükmün konulmasına esas oluşturan maslahat/maslahatlar ortadan kalkması durumunda hükmün geçerlilik süresinin de sona ermesi, ortaya çıkan yeni durumlara

⁵⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., I/ 506, V/138, IV/245, XII/247, XIII/175, V/119 (Hiyemi).

⁵⁶ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., I/259.

/sorunlara maslahat merkezli yeni bir hüküm konulması demektir. Ancak bir hükmün yürürlükte kalma süresini açıklayan nesih, ayetin hükmünün ebediyen ortadan kaldırılması şeklinde anlaşılmasıdır. Daha önceki gibi şerî hükmün devamıyla, maslahatın korunduğu ortam ve toplumlarda veya ihtiyaç doğduğunda, o hüküm tekrar uygulamaya konulabilir. Kısaca İmam Mâtürîdî, ayetin geçerlilik süresini (neshi) belirlenmesinde veya geçici bir süreyle uygulamadan kaldırılmasında ve maslahatın belirlenmesinde ölçüt olarak aklı kabul eder.

Mâtürîdî, Allah'ın yeryüzündeki halifesi sıfatıyla insana, yani insan aklına şeraitin mahiyeti üzerinde değil de nitelik ve niceliği (keyfiyyet ve kemmiyyet) boyutunda tasarrufta bulunma yetkisini, içtihadla nesih olarak kavramsallaştırmıştır. Aslında o, şeriatlerin nitel ve nicel yönlerinin oluşmasında verili toplumsal ve kültürel durumun; bu yönlerinin değişmesinde ise toplumsal ve kültürel yapının değişiminin etkisini kabul etmiştir. Bu sebeple şeriatteki bir hükmün sebebi olan illetin veya maslahatın kalkması veya hükmün süresinin sona ermesi durumunda beşer aklıyla, yani içtihadla bu hükmün sona erdirilebileceği (*icthadla nesih*) tezini ilk ortaya atan kişinin İmam Mâtürîdî olduğunu söyleyebiliriz. Hz. Ömer'in kalpleri İslam'a ısındırılacak olanlara (*Müellefe-i Kulûb*) zekattan pay verilmesini iptal etmesi, bu fikri desteklemek için seçilmiş iyi bir örnektir. Mâtürîdî, bu örneğin çözümlemesini yaparken, şeriate insan tasarrufunu güçlendirmeye yönelik şöyle bir kaide koymaktadır: "Hükmün uygulanmasına gerekçe oluşturan mananın/maslahatın yok olması sebebiyle (şeriate) içtihadla nesih olabilir."⁵⁷ Mâtürîdî, yukarıda bahsedilen anlamda şerî' hükümlerde neshin ne zaman ve nasıl vuku bulacağını da aklın yetkisine ve hakemliğine bırakmıştır. Onun için de ikinci bir kaide koymaktadır: "Nesihten kaçınmanın aklen imkansız hale geldiği durumlarda nesh caizdir; nesihten kaçınmanın aklen mümkün olduğu durumlarda ise caiz değildir."⁵⁸ Muhtemelen

⁵⁷ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI/392.

⁵⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI/464-465. Ayrıca bkz.: Özdeş, 174-175.

Mâtürîdî, sünnetle ve akılla ayetlerin neshini, yukarıdaki gerekçelerden dolayı, takyit ve tahsis anlamında kullanmış görünmektedir. Burada müçtehitten müçtehîde veya akıldan akıla değişebilen bir izafilik varmış gibi görünse de, şeriatin mahiyetini oluşturan ve dinle ilişkisini sağlayan mahiyetinin ortadan kaldırılması söz konusu olmadığından, bu şeriatin kaldırılması olarak değil şeriatin nicelik ve niteliksel boyutunda insanın tasarrufta bulunma yetkisi olarak anlaşılabilir. Mâtürîdî, hükmün yalnız Allah'a ait olduğunu bildiren ayetlerde⁵⁹ "hükmün ancak Allah'a ait olması"nı, "ulûhiyyet, rubûbiyyet ve ibadette hükmün sadece Allah'a ait olması" şeklinde veya "yaratma hususunda hükmün Allah'a ait olması" şeklinde yorumlayarak akla hakim vasfını vermekten kaçınıp, akli sadece idrak edici ve keşfedici olarak nitelendirmeyi tercih etmiştir.⁶⁰ Carullah'ın da dediği gibi, "aklın hakimiyeti, ahiretteki cezayı gerektirecek sonuçlara kadar varmazsa, kabul edilmesinde bir zarar yoktur. Ve "Hüküm ancak Allah'a aittir."⁶¹ ayetine de aykırı olmaz. İnsan, halifelik şerefiyle kâinata tasarruf edebilirse, akli da halifelik şerefiyle, Şeriat'ta tasarruf edebilir. Çünkü, insanın tabiattaki hilafeti, akıl sayesinde olmaktadır. Bu yüzden akıl, keni faziletiyle Şeriat'a halife olabilir."⁶²

Mâtürîdî, din-şeriat ayrımında dinin muhtevasına koyduğu hususlarla ilgili olarak insanın vacip hükmü veya haram hükmü verme yetkisini açıkça kabul eder. Şeriat kısmında ise haram ve helal koyma yetkisi bulunmamakla birlikte, insanın işlerin hakikatini, başlangıcını (mebde), sonucunu (akibet) ve şeraitteki haram ve helalleri idrak edebilme⁶³ yetkisinin varlığından söz eder. Aslında değişik ayetlerle ilgili yaptığı yorumlardan, şeriatte haram ve helal kılmanın

⁵⁹ Örneğin bkz.: 6. En'an, 57, 63, 12. Yusuf, 40, 67.

⁶⁰ Bardakoğlu, Ali, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmâm Mâtürîdî", Ebû Mansûr Semerkandî, Kaysari 1986, s. 45-46.

⁶¹ Örneğin bkz.: 6.En'an, 57, 63, 12. Yusuf, 40, 67.

⁶² Musa Carullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, Yay. Haz.: Musa Bilgiz, Kitabiyat, Ankara 2001, s.32.

⁶³ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, V/203 (Hiyemî).

Allah'a⁶⁴, onları bilmenin ve nehiy sigasında yasak (menhi) koymanın ise, insana ait bir yetki olduğu fikrini benimsediği anlaşılmaktadır. Hatta Hz. Peygamber'den menhi ve mekruh olarak gelen şeylerin de bu manada anlaşılması gerektiği, uzun süre ve her durumla ilgili haram niteliği taşımadığını, haberi ahadla asla bir şeyin haram olmayacağını ve ayetlerde haram sigasında geçen bir hükmü neshetmeyeceğini belirtir. Mutlak tahrir lafzı, hürmetin bütününe kapsayacak şekilde olmalıdır. Örneğin ayette geçen tahrir⁶⁵, sadece haramlığı zikredilen hayvanlar için mutlaktır. Zikredilmeyenler, haram değil, uzun süre ve her durumla ilgili haram niteliği taşımayan mekruhtur veya menhidir. Hz. Peygamberden nehiy sığıyla gelenler de böyle anlaşılabilir.⁶⁶ Nehiy, uzak durmayı gerektirir, nehyinde haramlığını gösteren bir delil bulunmadıkça haram olmasını gerektirmez. Çünkü haramlığı gerektirmeyen bir çok menhiyat vardır. Her nehiy haram olsaydı, bütün menhiyatın böyle olması gerekirdi. Bir şeyin haramlığı, sadece delille olabilir.⁶⁷ Mâtürîdî'nin aklen haram (harâmun fi'l-akli) veya münker şeklinde bir haram türünden ve aklen vacib (vacib bi'l-akl) veya maruf şeklinde bir vacib türünden bahsetmesi, dinin inanç, ibadetin zorunluluğu ve ahlaki boyutuyla ilişkilidir. Çünkü o, inanç konusu olan Allah'a şirk koşmaya "haram ve münker"⁶⁸; Tevhid'e inanmaya "vacib ve maruf" hükmünü akla nisbetle vermektedir.⁶⁹ Ayette geçen "O'na hiçbir şeyi şirk koşmamanız"⁷⁰ ifadesini tamamen bu mantığa uygun bir şekilde yorumlar: "Şirk aklen haramdır (haramun fi'l-akl). Akleden herkese Allah'ın birliğini (tevhid) ve ubudiyetin sahibi Rabbini tanıması gereklidir. Çünkü suretlerin terkibi ve en güzel şekilde düzenlenmesi (takvimuhâ) akılda oluşur. Akıl sahipleri görür ve bilirler ki, bu

⁶⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV/293.

⁶⁵ En'am, 145.

⁶⁶ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., V/240-241.

⁶⁷ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., II/30.

⁶⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., V/251-252.

⁶⁹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI/410.

⁷⁰ En'am, 151.

suretleri Allah'tan başkası tasavvur etmedi, onları düzenlemedi ve bu konuda Allah'a bir başkası ortak olmadı. Size verilen her çeşit ihsan ve nimet, onundur. O halde nasıl olur da, onun uluhiyetine ve rububiyetine başkasını ortak koşarsınız? Halbuki bu hem aklen hem de sem'an haramdır (haramun fi'l-akl ve fi's-sem').”⁷¹ Bu yorum, dinin inanç ve ahlak alanında aklın haram veya vacip dediğine şeriatın aynı hükmü verdiğini ortaya koymaktadır. Yalnız burada önemli bir fark bulunmaktadır. Akıl din konusunda haram ve helal hükmünü vermesine rağmen, ahirette elde edilecek ceza ve mükafatı takdir edemez. Çünkü din kısmında yer alan unsurların mükafatını ve cezasını belirleme yetkisi Allah'a aittir. Bu yüzden küfrün ve şirkin, yalan söylemenin, ibadetleri terk etmenin cezası bu dünyaya ait değildir, onların cezasını ahirette Allah verecektir. Örneğin kafir, küfrü dolayısıyla öldürülmez, küfrün dünyada cezası yoktur, çünkü küfrün cezası dinin sahibi olan Allah'a aittir.⁷² Akıl dinin bu kısmında hakemlik yapmak yetkisine sahip değildir. Burada temel ilkeyi şöyle belirlemiştir: Bütün hayrat, akibeti itibariyle, aklen müstahsendir. Küfür ve bütün measi ise, akibeti itibariyle aklen müstakbehtir. Çünkü onlardan birisi övülür ve fiiline karşı sevap kazanır. Diğeri ise zemmedilir ve kötü ihtiyarı dolayısıyla cezalandırılır.”⁷³

Mâtürîdî'ye göre ahlak alanıyla ilgili maruf, tayyib ve helallerin güzelliğini veya münker, habis ve haramların kötülüğü, hem aklın teemmül ve tefekkürü hem de insan fitratı/tabiatı (tab') ile bilinebilir. Ona göre, ma'rûf, akıl ve insan tabiatı (tab') açısından iyi, hayır ve güzel olana; münker ise akıl ve insan tabiatı açısından şer, kötü ve çirkin olana denir.⁷⁴ Örneğin akıl insanların anne babaya ihsanın vacip olduğunu, onlara kötülüğün haram olduğunu bilir.⁷⁵ Hatta

⁷¹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., V/252-253.

⁷² el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI/330-331.

⁷³ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., X/356.

⁷⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, IV/69 (Hiyemî). Krş.: V/69 ; Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008, 84.

⁷⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., V/252-253.

akıl, şeriatte helal ve maruf görüleni çirkin; haram ve münker kılınanı da güzel görmez. Bununla birlikte Mâturîdî, şeriatteki haram, habîs ve münker arasında; helal, maruf ve tayyib arasında bir ayrıma gider. Ona göre şeriat aklın ve insan tabiatının temiz gördüklerini helal kılar. Aklın ve tabî'n her ikisinin kötü (habîs) gördüklerini ise haram kılar. Özellikle şeriat, beşer için helal gıdaları, tabî'n (duyum ve duyguların) güzel gördükleri arasından seçmiştir. Çünkü insan tabiatı bakımından kötü (habîs) olan bazı şeyler, beşer için gıda kılınmadı. Maruf ve tayyibata gelince, akıllar ve insanların tabiatı (tîbâ'), kendi başlarına serbest bırakılsaydı, bu ma'ruf, bu tayyib, veya şu habîs yada münker diye haber verecek bir resule ihtiyaç kalmazdı. O zaman akıl ve insan tabiatı bunların tamamını bilirdi. Ancak insan fıtratı ve akli bir takım şüphelere maruz kalabilir ve bu şüpheler aklın onu bilmesini engelleyebilir, bu durumda bunu haber verecek Allah'ın resulüne ihtiyaç vardır.⁷⁶ Muhtemelen insan tabiatının ve aklın, bazı arızalar veya şüpheler dolayısıyla haram ve helalde yanılma ihtimali olduğundan, haram ve helal kılmayı şeriate; tayyib ve habîsi ise insan tabiatına hasretmiştir.⁷⁷ Haram ile tayyib arasındaki farkı, "Allah'ın helal ve temiz kıldığı rızıklardan yiyiniz."⁷⁸ ayetinin yorumunda şöyle açıklar: "Helalin tayyib, tayyibin helal olması muhtemeldir. İkisi aynı şeydir, ama başka adlarla isimlendirilmişlerdir. "Allah'ın helal rızıklarından yiyiniz" emrinden maksat, şeriat ve dinle helal kılınanlardır. Allah'ın temiz olarak (tayyiben) verdiği rızık" dan maksat, insan tabiatının temiz gördükleridir. Çünkü helal ve haram hükmünü, şeriat verir. Tayyib ve habîs ise, tabiatların hoş gördükleridir."⁷⁹ Mâturîdî, ister şeriatin haram ve helal kıldıkları, ister insan tabiatının tayyib ve habîs gördükleri olsun, bunların tamamını iyilik ve kötülüğünü araştırma ve akıl yürütme yoluyla bilme konusunda akli yetkili kılmıştır.

⁷⁶ el-Mâturîdî, *Te'vîlatu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI/81.

⁷⁷ el-Mâturîdî, *Te'vîlatu'l-Kur'ân*, thk.: Hiyemi., II/373.

⁷⁸ 5. Maide, 88.

⁷⁹ el-Mâturîdî, *Te'vîlatu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV/292-293; II/373.

Mâtürîdî'ye göre, her hangi bir şeyin haram ve helalliği, bu hükme konu olan eşyanın kendi zatından değil, kulların fiilleri üzerindeki faydası ve zararından dolayı verilmiştir. Aynı şekilde hüsün ve kubha ilişkin nitelikler de, fiillerin mahiyetine ilişkin niteliklerdir. Şerî hükümler, buna uygun olarak, “şariin kulların fiilleriyle ilgili hitabı ile sabit olan şey”⁸⁰ şeklinde tanımlanmıştır. Bu nitelikler, harama konu edilen şeylerin kulların fiilleri üzerinde meydana getirdiği fayda ve zarar dolayısıyla verilir. Ona göre eşyanın hüsün veya kubuh özelliği eşyanın bizatihi bir özelliği değildir. Kainatta öz yapısı itibariyle, hiçbir şey bütünüyle ne hayır ne de şerdir. Her hayır olan şeyde bir yönüyle mutlaka şer, her şer olanda da bir yönüyle mutlaka bir hayır vardır.⁸¹ Bir başka ifadeyle hiçbir yiyecek ve rızıkta kendiliğinden helallik ve haramlık bulunmaz. Haram ve helallik, temizlik ve necislik, insanın istifadesi, yiyip içmesi ve onlarla ilişkisiyle ilgilidir. Aynı şekilde Allah'ın vacip veya haram kılma gibi hitapları da, şeylerin kendilerine göre değil, mükelleflerin davranışına göredir. Carullah'ın da ifade ettiği gibi, “Tabiatta bulunan şeylerin hiçbiri kendi başına necis veya temiz değildir. Temizlik veya necislik, yalnız insanın münasebetine bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında, tabiatla uğraşanların nazarında, kimyagerlerin zevkinde necis bulunmaz.”⁸²

Allah akıllara durgunluk veren hikmeti gereği, yapılarının çelişkili olmasına rağmen zararlı ile yararlıyı, iyi ile kötüyü birliğine ve rububiyetine kanıt olması açısından tek bir varlık haline getirmiştir.⁸³ İnsan akli, eşyadaki bu yönlerin bir kısmını bilmekten aciz;

⁸⁰ el-Beyâyüni, Muhammed Ebû'l-Feth , “Hüküm”, DİA., XVIII/466. (XVIII/466-468)

⁸¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 49.

⁸² Carullah, Musa, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, Yay. Haz.: Musa Bilgiz, Kitabiyat, Ankara 2001, s.34.

⁸³ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 138. Bu durumu *Kitâbu't-Tevhîd*'de şöyle açıklanır: “Şunu da belirtmek gerekir ki gözlenebilen hiçbir zararlı nesne yoktur ki insanlar içyüzünü anlamaktan âciz kalacağı yararları bulunmasın! Bunlardan birisi ateştir; ateşte yakma özelliği bulunmakla birlikte besinleri kullanılır hale getirmek de ona bağlıdır. Her canlının hayatıyeti suya bağlı olmakla birlikte ölümlü de onunla gerçekleşebilir. Bunun gibi acı ve zehirli hiçbir nesne yoktur ki onda müzmin bir hastalığın ilacı bulunmasın! Bu tür konularla ilgilenen kimse bir nesnenin mutlak kötü ve mutlak iyi olduğuna hükmetmenin yanlış olduğunu anlamalıdır,

vahye ve resulün bilgine muhtaç ise de, fiillerin mahiyetiyle ilgili olan bu hüsün ve kubhu, fiillerin sonuçlarını düşünerek yine akıl tespit edebilir. İnsan tabiatı, duygusal olarak bazı fiilerden hoşlandığı veya bazı fiillerden nefret ettiği için onun hüsün ve kubhuna karar veremez. Ancak akıl, tabiatın kötü gördüğü bir şeyin sonuçlarına bakarak, iyi; iyi gördüğü bir şeyin sonuçlarına bakarak kötü nitelmesi yapabilir. Örneğin mümin, kendi tabiatı ölmeyi istemediğinden savaşı kerih görür, yoksa akli ve ihtiyariyle kerih görmez.⁸⁴ Akıl, savaşı sonuçları itibariyle insanların temel hak ve özgürlüklerini emniyet altına alacağına, barışı sağlayacağına ve Allah'ın yüce dinini insanlara tanıtmaya imkanı sağlayacağına hükmettiği için onaylar. Burada tabiatın iyi ve kötü dediğinin değişmesi, aklın iyi ve kötü dediğinin değişmemesi söz konusudur. Şeriat, şerî hükümleri daha ziyade duygulara yönelik, yani onları kontrol altına almaya yönelik koyar. Aklın hüsün ve kubuh konusundaki hükümlerinin değişmeyeceğini, insan tabiatının iyi ve kötü gördüklerinin eğitim yoluyla değişebileceğini ise şöyle açıklar: “Aklın güzel veya çirkin gördüğü şeyde herhangi bir değişiklik yahut da halden hale geçiş söz konusu değilken tabiatın güzel yahut çirkin bulduğu şey değişim ve halden hale intikal statüsünde bulunur; bu sonuncu durum eğitim, alışageldiği şeyden alıkoymaya özen gösterme ve yapmak istemediği şeye fitratın benimseyebileceği güzel bir yöntemle sürekli olarak yönlendirme suretiyle gerçekleştirilebilir; tıpkı kuşlarda ve hayvanlarda olduğu gibi.”⁸⁵ Mâtürîdî, insan tabiatının cimrilik, cömertlik ve benzeri niteliklerinin eğitim yoluyla değişebileceğini ve daha önce cimri iken, savaştan hoşlanmayan birisi iken eğitim sonucunda cömert olabileceğini ve savaşmayı tabiat haline getireceğini ileri sürer.⁸⁶ Eşyadaki iyi ve kötü yönleri tespit konusunda, Allah duyguları/ fitrî temayülleri değil akılları hüccet kabul etmiştir. Çünkü tabiaten olan, iradeye dayalı

aksine her nesnenin zararı da yararı da vardır.” (el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 138-139)

⁸⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI/174-175, 179.

⁸⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 284.

⁸⁶ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IX/271. Krş.: XIII/366-367

değil cebre dayalıdır.⁸⁷ Onu esas alsaydı insan özgürlüğü ve sorumluluğu ortadan kalkardı. Bütün bu sebeplerle Allah, aklı her türlü işin düzenlenmesinin kendisine dayandırılması gereken bir temel olarak almıştır.⁸⁸ Fakat insan aklının iyilik ve kötülüğü kavramada akıl yürütmenin önemli bir yeri vardır. İnsan, varlık ve olaylar üzerinde derinlikli çözümlenmeler yaptıkça, onlara dair bilgisini artırdıkça onların hüsün ve kubhu ile ilgili bu bilinmeyen noktaları daha iyi aydınlatacaktır. Nitekim insan akıl sayesinde güzellikleri ve çirkinlikleri tanımakta ve diğer canlılardan üstünlüğünü de onun sayesinde anlamaktadır. Yine yaratıkların yönetilmesindeki insiyatif ancak onunla sağlanabilmektedir. İnsanın mahvoluşu, ona verilen bu aklı kullanmamakla başlar.⁸⁹

Mâtürîdî'ye göre, insan aklı eşyanın güzel ve çirkinliğini, yararlı ve zararlı oluşunu, ilk bakışta bütün yönleriyle ve ayrıntılarıyla belirleyemez, ancak derinlemesine araştırdıktan ve akıl yürüttükten sonra bilebilir. Onu bilmenin bir başka yolu da peygamberin haberi yoludur.⁹⁰ Bu konuda şeriatın bildirmesi teyid ve tekiddir. Şeriat, bir şeyi iyi ve faydalı olduğu için emretmiş, kötü ve zararlı olduğu için de yasaklamıştır. Din, bu konuda akılla birleşmektedir. Ayrıca ahlaki duygu insanın özünde vardır. Güzelin güzelliği, çirkinin çirkinliği kendisinde bedihî olarak bilindiği için, akıl bunları idrak eder, emreder ve yasaklar. Mesela; nimete şükretmenin doğruluğu ve adaletin güzelliği, nankörlüğün, zulmün ve yalanın çirkinliği böyledir.⁹¹ Allah, vahiy yoluyla insanlara her ne emretmişse, aklın anlayış derecesine

⁸⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 59.

⁸⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 285.

⁸⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 171.

⁹⁰ Geniş bilgi için bkz.: el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Hiyemî, V/464-465.

⁹¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 274, 278, 355-356. el-Mâtürîdî 'nin bu konudaki görüşlerinin tahlili için bkz. Bardakoğlu, Ali, "Hüsün ve Kubh konusunda Aklın Rolü ve İmâm Mâtürîdî", *Ebu Mansur Semerkandî- Mâtürîdî Kongresi* (Kayseri 1990) adlı kitap içerisinde, 33-49.

ve yollarına göre onu açıklamıştır.⁹² Bunu anlayamayacak düzeyde olan insan, ilahî emrin muhatabı olamaz. Bütün bu emirleri bilme yolları farklı farklıdır. Ancak onun bilmenin bütün yolları akıl ve istidlalden geçer.⁹³ Diğer taraftan Mâtürîdî, insanın olgu ve hadiselerdeki iyiliği ve kötülüğü, “iyilik ve kötülüklerin ilham edildiği bilgiyle”⁹⁴ zorunlu olarak bilmesini, bir tür cebrilik görerek bu fikri şu şekilde eleştirir: “Eşyanın hüsün ve kubhu akılların bedahetiyle külli olarak bilinir. Ancak akıllar, her şeyin hüsnünü ve kubhunü, onları tek tek göstererek bilemez. Nitekim insan tabiatı da böyledir. Buna göre Allah aklın tabiatına (fi tabî'l-akl) çirkinliklerin kubhunu, güzelin hüsnünü tümel olarak (cümleten) koymuştur. Ancak akıl, zikredilen yollara başvurmadan kendi nefsindeki her birini tek tek gösterecek bu ikisini birbirinden (işâreten) ayırt edemez. Allah onun nefesine, güzeli çirkinden çirkinini güzelden ayırt edecek ve fucurun çirkinliğini, takvanın güzelliğini belirleyebilecek bir ölçüt koydu. O halde bunun bilgisine ya Resulün haberiyle veya akıl yürütmekle (bi-isti'mali'l-fikri) ulaşır.⁹⁵ Ancak akıl, şeriatte uhrevi mükafat ve cezası olan haram ve helal koyamaz, bu yetki Allah'a aittir. Dolayısıyla aklın bilgisi, ahirete ait ceza ve sevap miktarını tayin edemez. Din ise, emredilenleri yapana mükafat vadedmiş, yasaklananları yapanları ise ceza ile tehdit etmiştir.

Mâtürîdî'nin din-şeriat ve akıl-nakil ayrımında dinle ilgili aklın verilerine dayalı kesin bilgiyi, şeriatteki hükümlerde ise zann-ı galibe dayalı sem'î bilgiyi şart koşar. Din konusunda yakîn ve kesin bilginin önemi üzerinde daha önce durulduğu için tekrar bu konuya girmeyi gerekli görmüyoruz. Ancak zann-ı galib konusuna gelince, ameli konularda, yani şeriatte bir hüccettir. Onunla hüküm vermek caizdir.

⁹² Mâtürîdî, bunu şöyle ilkeleştirmiştir: “ sem'in açıklaması, aklın anlayacağı ölçüdedir (yekûnu'l-beyânu's-sem'î 'ala kadri'l-beyân el-akli)” (el-Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV/293-294)

⁹³ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 174.

⁹⁴ 91. Şems, 8.

⁹⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, thk.: Hiyemi, V/464-465.

Din konusunda ise doğruluğu kesin olan bir delil gerekir.⁹⁶ Bu sebeple şeriatte, zann-ı galip pek çok hususta bilgi kaynağı olarak kullanılmıştır. Bu durum, Allah'ın eşyayla ilgili bilgisinin eksikliğinden kaynaklanmamakta olup bütünüyle eşyanın nitelikleriyle ilgilidir. Şeriatte hükümler zann-ı galib üzere olmasının anlamı, yani faydası çoksa fayda esas alınarak hüküm vermektir. Mesela içkinin haramlığı, onun bizatihi necis olmasından kaynaklanmaz. Kullar üzerinde meydana getirdiği sarhoşluktan ve zararlarının daha çok olmasından dolayıdır. İçkinin necisliği, başkası üzerindeki etkisi dolayısıyladır (biğayrihi). Ayette de belirtildiği gibi onun faydası da vardır, ancak faydası zararından çoktur. Haram kılınması zararının faydasından çok olmasındandır. Ayrıca Allah zann-ı galibi esas alarak zaruret halinde leş yemeyi mubâh kılmıştır. Zira her kişinin açlıktan ölümü, kaçınılmaz bir sonuçtur, ancak her bir kişinin bu olaya dayanıklılığı birbirinden farklıdır. Bir kısmı, kısa sürede ölebilir, bir kısmı ise daha uzun dayanabilir. Açlıktan sonuçta bütün insanların ölebileceği dikkate alınarak, hayatta kalmalarını sağlamak için domuz eti ve leş yemesine izin verilmiştir. Aynı şekilde ölümle tehdit edilen kişinin, baskı ve cebr altında küfür sözünü diliyle söylemesi zann-ı galipten dolayı mubâh kılınmıştır; yoksa tehdit edilen, tehdit eden kişinin kendisini mutlaka öldüreceğini kesin olarak (bi'l-ihâtati) bilemez.⁹⁷ Bundan dolayı Mâturîdî, zan kavramını yok olma (zeval) veya değişme (intikal) korkusu çağrıştıran zahiri sebeplere (zahiru'l-esbâb) bağlı oluşan bir bilgi/durum olarak tanımlar. Yakın için kesinlik vardır. Zann-ı galibe gelince, onunla yakini bilgiyle bilinmiş gibi amel edilir. Zaten insanlar arasındaki ahkam ve haberlerin kabulü, yani şer'î hükümlerin geneli gerçek durumuna (ale't-tahkîk, hakikat) göre değil dış görünüşleri esas alınarak zann-ı galibe göre konulmuştur.⁹⁸ Örneğin şahitliklerin kabulü ve onunla hüküm vermek de böyledir. İnsanlar arasına konulmuş bütün şeri hükümler (cemiu's-şerâi)

⁹⁶Bkz.: el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Hiyemî, V/312; V/439 (Topaloğlu); IV/496 (Hiyemî); III/133 (Hiyemî)

⁹⁷ el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Hiyemî, II/473-474.

⁹⁸ el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Hiyemî, IV/548.

ahval ve umur, dış görünüşüne (zevahirine) göre konulmuştur. Çünkü bir hakim, adil görüntüsü veren yalancı şahitlerin şahitliğine dayanarak, gerçek yüzlerini bilemediği bir insanın idamına veya elinin kesilmesine hükümedebilir.⁹⁹ İmam Mâtürîdî, istihsanı da zann-ı galib çerçevesinde değerlendirmiştir.¹⁰⁰ Bu anlayışa göre, insan aklı, ortaya koyacağı seçeneklerden en iyisini seçmek (istihsan) yoluyla şer'î hükümlerin nitelik ve niceliği üzerinde tasarrufta bulunabilir.

Tebliğimizin buraya kadarki kısmında Mâtürîdî akılcılığının teorik yönü ve bunun dini bilginin üretilmesinde, aklın din ve şeriatin içeriğinin belirlenmesinde oynadığı rolü ve ne dereceye kadar tasarruf yetkisi bulunduğu ortaya konulmaya çalışmıştır. Şimdi de onun akılcı yaklaşımının günümüz sorunlarını çözmeye sağlayabileceği katkıyı, “hırsızlık suçunu önlemeye yönelik el kesme cezası” vakası üzerinden analiz etmeye çalışacağız. Önce hırsızlık yapan erkek ve kadının elinin kesilmesiyle ilgili ayetin mealini vermek istiyorum. Allah, Maide Suresi, 38. ayette şöyle buyurmaktadır: “ Erkek ve kadın hırsızın, yaptıklarına ceza ve Allah'tan bir azab olmak üzere, ellerini kesiniz! Allah güçlüdür, hikmet sahibidir.”

Mâtürîdî, kendi döneminde bu ayetin yorumunda şu temel hususlara dikkat çekmektedir. Bu ayet hırsızlar hakkında genel, hırsızlık hakkında özeldir. Hırsızlığın cezasını kaldıracak bir şüphe veya tevil yoksa, el kesilir. Hırsızlıkta hususidir. Çünkü küçük bir şeyi çalmaya, hiç kimsenin kalbi elin kesilmesine ihtimal vermez. Ayrıca hırsızlıklar çeşit çeşittir. Bu hitap, hırsızlık ismi kullanılan bütün hırsızlıklar için değil, belli türleri içindir. Aynı şekilde elin kesilmesiyle ilgili hitap da elin bir kısmıyla ilgilidir, yani avucudur. El, parmaklardan bileğe kadarki kısım için kullanılır. Çünkü insanlar el üzerinde ihtilaf etse de el kesmenin bileğinden veya dirsekten kesilmesi olmadığı üzerinde ittifak vardır. Ona göre avuca kadar parmaklar kesilir.

⁹⁹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Hiyemî, IV/542.

¹⁰⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Hiyemî, III/156, V/303. Zann-ı galib ve İstihsân konusunda geniş bilgi için bkz.: Özen, Şükrü, “İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşası”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* adlı kitabın (haz.: Sönmez Kutlu, Kitabiyat yayınları, Ankara 2003) içerisinde, 223-224, 230.

Çünkü bir şeyi parmaklarıyla tutup alıyor. Kesmekle ilgili hitabın mahreci, umumidir. Maksat, elin tamamı değil bir kısmıdır. “Ellerini kesiniz” ifadesinde kesme hitabı umumidir, çünkü kesmeyi kimin üstleneceği açıklanmamıştır. Bundan murat valilerdir. Lafzın umumi mahreçli olmasında muradın umumiliğine delil yoktur. Lafzın hususi mahrecinde hususi olmasına da delil yoktur. Bilakis Bütün bunlar delille bilinir. Umum umum deliliyle, husus husus deliliyle kaim olur.¹⁰¹ Hırsızlıkta elin kesilmesindeki hikmet, eliyle çalması sebebiyle değil hürmeti çiğnediği içindir. Diğer cezaların hiç birisinde, suçun işlendiği organa ceza uygulanmaz. Zina ve adam öldürme de böyledir. Diğer suçlarda bu cezanın uygulanmamasının nedeni, ceza ile elde edilmesi hedeflenen hakkın eksik veya fazla olacağı korkusudur. Adam öldürenin eliyle öldürdü diye elini kesseniz, cezayla sağlanmak istenen hakta eksiklik, zina edenin ilgili organını kesmekte ise hayatını kaybetmekle sonuçlanabileceğinden verilen cezada fazla bir hak elde edilmiş olur.¹⁰² Mâturîdî, on dirhem değerindeki bir şeyi çalmaya karşılık binlerce dinar değerindeki bir elin kesilmesindeki sorunun farkındadır ve hikmetini izah etmeye çalışır. Bunun sebeplerinden birisi, Allah, el kesme şeklinde dünyalık bir ceza, kulun bir sıkıntıyla imtihan edilmesidir. Allah, bazen hiç bir suçta karşılık olmaksızın kişiyi bazı sıkıntılarla imtihan eder. Buna hakkı olan birisi olarak Allah'ın kullarını bir fülüs veya habbeye karşılık binlere denk düşecek bir şeyle imtihan etme yetkisi de vardır. Ayrıca sirkatte elin kesilmesi, alınan malın cezası karşılığında değil, hürmeti/haramı çiğnemeye karşılıktır. Bu konuda yorumunda zorlandığı görülmektedir. Cezaların ölçüsünün suçta uygunluğunu kabul etmekle beraber, suçla ceza arasındaki bu kadar büyük farklılığı yaratıklardan hiç kimsenin ilminin, suçların miktarlarının meblağını (derecesini) bilmesinin muhtemel olmadığı şeklinde bir gerekçeyle izah etmeye çalışır. Yani insanların ilmi, suçların miktarlarının derecesini bilemediğine göre, bu suçlara verilecek cezanın miktarını da bilemez, der.

¹⁰¹ el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV/217.

¹⁰² el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV/218-219. Zina ile el kesmenin hadler açısından kıyaslanamayacağı savunur. Krş.: X/80.

Böyle olunca, bu konuda en doğrusu, Allah'ın kötülüğü ancak misliyle cezalandırdığına tabi olmayı bilip onun emrine ittiba etmek ve teslim olmaktır.¹⁰³ Görüldüğü gibi, Mâtürîdî, kendi döneminde bu cezanın neshedilip edilmemesinden hiç bahsetmemektedir. Muhtemelen o günün şartlarında akıl, bu konuda “nesihden kaçınmanın imkansız hale geldiğine” hükmetmemiştir.¹⁰⁴ Bununla birlikte, onun diğer tefsirlerde konuyla ilgili yapılan tartışmalardan daha farklı sorunları tartıştığı görülür. Çünkü az bir şey çalana böyle bir ceza vermeye kimsenin vicdanının razı olmadığını söylemekten kendini alamaz. O halde ondan yaklaşık dört-beş asır sonra yaşayan İzzettin Abdisselam'ın, çalınan malın miktarını zikretmeksizin “günümüzde çok sayıda insan, acıdığından dolayı hırsız affetme eğilimindedir” demesi, bu konuda bir değer değişimine mi yola açmıştır. Değerlerdeki bu gerçek değişme cezadaki bir değişmeyi gerektirir mi?¹⁰⁵ Hatta gözlerinin görmemesi sebebiyle bir organın yokluğunun ne anlama geldiğini gayet iyi bilen “ünlü şair Ebu'l-Âlâ el-Mearrî'nin Bağdad'a geldiğinde; hırsızlığın nisabını, bir dinârın dörtte biri şeklinde değerlendiren fukâhâ'yı müşkül durumda bıraktığı meşhûrdur. Bu konudaki hislerini şu dizelere dökmekten kendisini alamamıştır:

“İkiyüz elli altın değerinde olan bir el, ne oluyor ki, bir dinârın dörtte biri için kesiliyor?

Bu çelişki karşısında susmaktan ve cehennem korkusundan Mevlamıza sığınmaktan başka bir şey yapılamıyor.”¹⁰⁶

Günümüzde sadece Müslümanlar değil bütün insanlık hırsıza böyle ağır bir cezanın verilmesinden dolayı hırsıza acıtmaktan ve ona vicdanen arka çıkmaktan başka bir yol yok mu diye sormaktadır. El kesme cezası uygulanmayan toplumlarda bunun başka cezalarla

¹⁰³ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV/219-220.

¹⁰⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI/464-465. Ayrıca bkz.: Özdeş, 174-175.

¹⁰⁵ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, Ankara Okulu yayınları 1. baskı, Ankara 2002, s. 77-78.

¹⁰⁶ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, Çev.: Bedrettin Çetiner-Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, V/2275.

önlenmesinin mümkün olduğu da görülmektedir. O halde bugün hırsızlığa verilen bu cezada bir değişiklik mümkün müdür? Daha önce ele aldığımız Mâturîdî'nin "aklın kaçınılmasını mümkün görmediği durumlarda şeriatte içtihadla nesih caizdir" ilkesinden hareketle el kesmeyi analiz etmeye geçebiliriz.

Ayette hırsızlığın önlenmesine yönelik konulan el kesme cezasının hem dinle hem de şeriatle sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Öncelikle el kesme cezası, bilindiği gibi, Cahiliyye Arapları arasında uygulanan bir cezadır. Hz. Muhammed'in getirdiği şeriatte, bu ceza verili durum olan kültürden alınıp şer'î bir hüküm olarak kabul edilmiştir. Bu hüküm, Mâturîdî'nin düşünce sisteminde, aklın neshini zorunlu gördüğü durumlarda neshedebilecek bir çerçevenin, yani şeriatin içerisinde yer almaktadır. Tabii Mâturîdî, din ile şeriat arasındaki ilişkiyi birbirinden tamamen bağımsız veya birbirleriyle hiçbir ilişkisi olmayan iki ayrı yapı olarak görmemektedir. Şeriatın getirdiği hükümlerin, yani şeriatın bir diyanî değişmeyen bir de değişen boyutu bulunmaktadır. Asıl amaç, adaleti sağlamak, zulmü ortadan kaldırmak, fert ve toplumun yararına olanı gerçekleştirmek, zararına olacak şeyleri ortadan kaldırmaktır. Bu temel ilkeyi hayata geçirmek, dinin ve aklın ortak amacıdır. İlgili hükmün değişmeyen boyutu, dinin hem inanç kısmını hem de ahlak kısmını ilgilendirir. Vahye konu edinilen hırsızlık ayetinde din boyutu, bu hükmün Allah tarafından emredilmesi ve bunun İslam'ın genel amaçlarına, yani bir hikmet ve maslahata uygun olarak emredilmesidir. Buna inanmak değişme ve nesih kabul etmeyen dinin inanç çerçevesindedir. Aklın vacib hükmünü verebileceği ve dinin asıl unsurlarından birisi olan ahlakla bu hükmün ilişkisine gelince, "hırsızlığın bir suç olduğu ve mutlaka cezalandırılması gerektiği" şeklinde ahlakî bir ilkeye zorunlu olarak varılması dolayısıyladır. Hırsızlıkla ilgili hükmün inanç ve ahlakla ilgili boyutunu hiçbir kimsenin ortadan kaldırma veya neshetme yetkisi yoktur. Zaten Müslüman olsun ya da olmasın, hiçbir insan, akli gerekçelere dayanarak böyle bir şeyin ortadan kaldırılmasını, yani hırsızlığın cezasız kalmasını istemez. Çünkü bu hem mümkün değildir, hem de akıl tarafından doğru bulunmaz. O halde el kesme şeklindeki şer'î bir hükmün mahiyetini oluşturan ve dolayısıyla din olarak korunma-

sını gerektiren kısım burasıdır. Bu hükmün şeriat boyutu ise hırsızlığa verilecek cezanın niteliği ve niceliği (keyfiyet ve kemiyet) ile ilgilidir. Ancak bu cezayı insan tabiatı ve akıl açısından düşündüğümüzde, cezaya bakışları birbirinden farklı olabilir. İnsan fitratı, her ne suça karşılık olursa olsun insanın uzuvlarından birisini kaybetmeyi hoş karşılamaz, bu acı verici bir şeydir. Ancak akıl, bu cezanın sonucu caydırıcı olduğu ve hırsızlığı önlemeye yönelik adil ve ahlaki bir çözüm olmaya devam ettiği sürece bunu doğru bulur. Bu durum değiştiği anda başka adil ve ahlakî bir çözüm bulunmasını gerekli görür. İslam şeriatı, ferdin diğer fertlerle ve toplumla ilişkilerini belli bir düzene koyar, kurallara ve sonuçlara sağlar. Kur'an ve Sünnet'te bu amaca yönelik muâmelâta ilişkin sınırlı sayıdaki hükümler, çoğu kere genel olarak verilmiş, bazı konularda ayrıntıya ve cezalandırma örneklerine girilmiştir.¹⁰⁷ Cezaların biçimleriyle ilgili seçtiği örnekler veya ayrıntısına girdiği hususlar, o günün toplumsal, hukuki ve kültürel hayatında olan cezalarla yakından ilişkilidir. Fazlur Rahman bu ilişkiyi şu şekilde tanımlar: "Kur'an'daki yasama ruhu, hürriyet ve sorumluluk gibi esaslı beşeri değerlerin her zaman yeni bir yasama biçimine bürünmesi şeklinde açık bir yön çizdiğini sergilediği halde, Kur'an'daki fiili yasama o sırada mevcut olan toplumu, başvurulacak bir örnek olarak kısmen kabul etmek zorunda kalmıştır."¹⁰⁸ Bu izah tarzı, Mâtürîdî'nin peygamberin gönderilişini mümkinat alanında insanların birleşmesini sağlayacak bir örnek oluşturmak için gönderildiği şeklindeki temellendirmesiyle uyusmaktadır. Çünkü ona göre, "mümkinde her hangi bir alternatifin vacip kılınması veya mümteni' olması akıl açısından söz konusu değildir. Peygamberler her konumda mümkünin tercihe şayan olan alternatifinin açıklamasını getirirler."¹⁰⁹

¹⁰⁷ İlyas Üzüm, "Hüküm", *DİA.*, XVIII/465. (XVIII/464-466)

¹⁰⁸Fazlur Rahman, *İslâm*, Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yay., 7. baskı Ankara 2004, s. 89.

¹⁰⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 229-230.

Şerî hükümlerin mahiyetleri, din-şeriat ilişkisi esas alınarak belirlenir. Yani şerî bir hükmün değişmeyen mahiyeti, dinin değişmez unsurlarıyla ilişkisi ile belirlenir. Şeriatın mahiyeti ve şerî hükümlerin mahiyeti dinîdir. Keyfiyet ve kemiyeti ise, dinî değildir. Bir hüküm belli bir süreye, bir illete veya bir örf'e bağlı olabilir. Bu bakımdan hüküm/hükümler koyan bütün ayetlerin, hem mahiyeti, hem keyfiyeti, hem de kemiyeti vardır. Şerî hüküm koyan her ayetin yürürlükten kalkmasından dolayı, hüküm keyfiyet ve kemiyetini kaybetse de, mahiyetini ve amacını kaybetmez. Kaybolmayan mahiyet ve maksatlar, değişmeyen dinle ilişkili kısmı oluşturur. Şerî hükümlerin keyfiyet ve kemiyetleri mahiyet ve amacından bağımsız olamazken, mahiyet ve amaçları keyfiyet ve kemiyetten, başka bir ifade ile zaman ve mekandan bağımsız olabilir. İlgili mahiyet ve amacın, zaman ve mekânla ilişkili olarak güncellenmesi her zaman devam edecek ve farklı nitelik ve niceliklerde olabilecektir. Sadece ibadetlerde, bu durum farklı olabilecektir. Çünkü ibadetlerin nitelik ve niceliklerini genel hatlarıyla belirlemek, Şeriat ve Hz. Peygamber'in tasarrufundadır. Ancak aklın değişmesi veya neshedilmesi yönünde kesin bir kanaate vardığı durumda, şerî hükümlerin niteliği ve niceliği üzerinde tasarruf edebilme yetkisinin işletilmesi kaçınılmazdır. El kesme örneğinde bu noktaya gelinmiştir. Çünkü geçmişte işlenen ve el kesme cezasını gerektiren suçlarla bugünkü suçlar birbiriyle kıyaslanamayacak kadar farklıdır. Bugün milyarlar çalan bir insanın geçmişte bir gram altın veya bir dirhem dördte birini çalanla aynı değerlendirilmesi ve ikisine de aynı şekilde ceza verilerek her ikisinin elinin kesilmesi, adil bir cezalandırma olup olamayacağı cevaplanması zor bir sorudur. Diğer taraftan kesilen el, günümüzde ulaşılan bilimsel ve teknolojik imkanlar, kopan veya kesilen bir eli belli bir süre dahilinde donanımlı bir hastaneye yetiştirildiği takdirde dikilebilmektedir. Belki önümüzdeki çeyrek asırda, el nakli veya suni el mümkün olacaktır. O zaman bu cezanın yaptırım gücü daha da tartışmalı hale gelecektir. Dolayısıyla burada şeriatın öngördüğü cezanın, günümüz için olan niteliği ve niceliği kısmının değişmesi ve insan aklının şeriatte tasarruf yetkisiyle İslam'ın maslahatını gerçekleştirecek başka bir ceza koyma durumuyla karşı karşıya kalması söz konusudur. Mâtuîdî'nin

Kur'ân'da öngörülen cezalandırma örneği, insanoğlunun bunun dışında vereceği başka cezalar için engel değildir. Önemli olan İslam'ın maksadına, yani dinin beş temel amacı olan, canı, malı, nesli, dini ve akli korumanın ahlak ve adalete uygun olarak gerçekleşmesidir.

Günümüzde hırsızlığa verilen cezanın geçici nitelik ve niceliklerinin değişmesini zorunlu kılan bir husus da, hırsızlığın kendi nitelik ve niceliklerinin bütünüyle değişmesinden kaynaklanmaktadır. Hırsızlık türleri o kadar çeşitlenmiştir ki, bütün bu hırsızlık çeşitlerine el kesme cezası vererek önlemek hem yeterli bir ceza değildir, hem de eskiden olduğu gibi malın çalınmasıyla ilgili bir suç olmaktan çıkmıştır. Bu durumda haramı/hürmeti çiğnemek için verilen bir ceza olup olamayacağı da tartışılabilir. Örneğin bugünkü hırsızlık çeşitleri, hırsızlığı meslek haline getirenlerden tutun, malı zimmetine geçiren, dolandırıcılık yapan, fikir hırsızlığı ve intihal yapanlar, ölçü ve tartıda eksik veya fazla tutmakla hırsızlık yapanlar, yumurta hırsızlarından baklava hırsızlarına kadar uzanmaktadır. Bütün bunların cezası bugün el kesmek mi olmalıdır, yoksa farklı cezaların verilmesi imkanı var mıdır? Ceza, suçun mahiyetine göre mi, suçun işleniş biçimine veya suçun miktarına göre mi verilir? Aslında suçun mahiyetiyle ilgili verilecek ceza ve onun miktarı, yeri ve zamanı Allah'la ilgilidir. Ancak suçun şekli ve miktarıyla ilgili kısmı değiştiğinden buna verilecek ceza türü de değişmek durumundadır. Örneğin eliyle bir deveyi çalanla, parmaklarıyla bilgisayar üzerinden bir bankayı veya bir insanın banka hesabını boşaltan aynı değildir. Devletin hazinesini hortumlayan ile gözüyle bilgisayar kullanıp trilyonlar çalan bir değildir. Bunların maddi değeri esas alınacaksa, verilecek ceza farklı olmalıdır. Hırsızlıklar artık tek bir kişiyle de yapılmamaktadır. Bugün hırsızlık şebekeleri ve örgütleri söz konusudur. Klasik İslam hukukunda toplu hırsızlıklara toplu el kesme cezası verilmemektedir. Bugün o kadar büyük servetler hırsızlanmaktadır ki, bunların karşılığında elinin kesilmesine razı olanlar bile çıkacaktır. Ayrıca kesilen elini çaldığı servetin çok az bir miktarıyla diktirebilecektir. Bu durumda el kesme cezası hala uygulanabilmeye devam edilmeli midir? Şeriatı uyguladığını iddia eden bazı ülkelerde hırsızın eli sembolik

olarak kesilmekte, daha sonra hastaneye götürölüp diktirilmektedir. Toplumsal adaletin ve iyiliğın hakim olması gereken bir toplumun oluşmasında üzerine düşen ekonomik sorumluluğın gereğini yerine getirmeyen toplum/toplumlar ve zenginler, mallarından fakirin verilmesi gereken hakları (zekatı ve sadakayı) vermediğı için asıl hırsızlar olarak onların mı eli kesilmelidir? Ya da çalışmayı bir ibadet haline getirip, toplumdaki işsizlik ve yoksulluk sorununu, gelir dağılımındaki adaletsizliğı ortadan kaldırmakla, hırsızların hırsızlıktan eli (hırsızılığın yolu) mi kesilmelidir?