

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI Nu: 261

BÜYÜK TÜRK BİLGİNİ
İMÂM MÂTÜRÎDÎ
VE MÂTÜRÎDÎLİK

Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı

22 - 24 Mayıs 2009 İstanbul



İstanbul 2012

31. TEBLİĞ

**MÂTÜRÎDÎ AKILCILIĞI ve BUNUN GÜNÜMÜZ SORUNLARINI
ÇÖZMEYE KATKISI****Prof. Dr. Sönmez Kutlu**

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İslâm düşünce tarihinde, İslâm'ı anlama, açıklama ve yaşamaya yönelik birbirinden farklı yorum gelenekleri ortaya çıkmıştır. Kimisi, dinî anlama ve anlamlandırmada olgunun tahliline büyük önem vererek aklın ve akıl yürütmenin nüfuz alanını genişletmekte; kimisi aklı âyet, hadis ve dinî metinlerin lafzî anlamına hapsederek metnin hâkimiyetini kurmaya çalışmaktadır. Kimisi de, sorunların çözümünü belli şahıslara, yani siyasî-karizmatik lidere veya gizemli güçlerle donatılmış sufi önderlere (şeyh ve kutub) havale etmektedir. Kimisi ise, geçmişten günümüze kadar gelen dinî tecrübeye (sünnet ve âsâr), yani ilk nesillerin dinî anlama ve yaşama biçimlerini ideal bir dönem (Asr-ı Saâdet) olarak sunmaktadır. Kendilerine özgü bilgi kuramları ve sistemli fikri yapıları olan fikrî kurumsallaşmalar, mezhep, tarikat veya günümüzde dinî cemaatler şeklinde tezâhür etmektedir. Adı ne olursa olsun bu dinî-politik veya dinî-toplumsal hareketlerin arkasında, “örtülü referans çerçevesi” dediğimiz bir zihniyet bulunmaktadır. İslâm'ın inanç, ibadet-muamelât ve ahlâkî 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. Hattâ bazen istikrarlı bir şekilde gelişerek, bazen özünü kaybederek, bazen da başka bir zihniyete eklenilerek veya ona benzeşerek varlığını sürdürmeye çalışmaktadır.

İslâm toplumlarında etkili olan ve dinî düşünceye damgasını vuran belli başlı zihniyetlerden birisi de, akla, akıl yürütmeye, içtihada, nazar ve istidlâle 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, Hammâd b. Ebî Süleymân ile Ebû Hanîfe ve onun öğrencileri gelmektedir. Mezhep düzeyinde akılcı tezâhürler Mürcie, Mu'tezile ve Mâtürîdîlik üzerinde görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin din anlayışını teolojik, epistemolojik ve felsefî açıdan temellendiren en önemli şahsiyetlerden biri İmâm Mâtürîdî idi. Buna rağmen İmâm Mâtürîdî'nin akılla temellendirilebilir İslâm anlayışı ve bunun fıkıh, kelâm ve tefsir alanlarına yansımaları, maalesef yeterince analiz edilememiştir. Onun kelâm klasığı *Kitâbü't-Tevhîd* ve tefsir klasığı

Te'vîlâtü'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 İslâm toplumlarında ortaya çıkan yeni dinî-hukûkî sorunların çözümü için önemli bir fırsat doğmuştur. Diğer ekoller arasında bu zihniyeti benimseyenler ve onların görüşleri üzerinde burada durmamamız, onları yok saymak veya İmâm Mâtürîdî dışındakilerin önemsiz olduğu anlamına gelmemelidir. Gerçekte Mu'tezilî ve Mürciî 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 Mâtürîdî, temelleri Kûfe'de atılmış Rey Taraftarlığının Orta Asya'daki en önemli temsilcilerinden birisidir. Mâtürîdî, 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. İmâm Mâtürîdî'nin dinî bilgi üretme ve dini-toplumsal sorunları çözümlemedeki akılcı yöntem ve yaklaşımının oluşmasında birinci derecede akla, istidlâle, nazara, tefekküre, tedebbüre, teakkule vurgu yapan Kur'ân âyetleri ve Hz. Muhammed'in uygulamaları; ikinci olarak târihî-toplumsal yapıyı ve değişim sürecinde toplumun maslahatını göz önünde bulundurarak hukûkî-siyasî sorunları çözümleyen Hz. Ömer'in yaklaşımı, üçüncü olarak daha sonraki dönemde şeri hükümleri illetten ziyade maslaha dayandıran ve dinî sorunların çözümlenmesinde akla büyük bir nüfuz alanı tanıyan Ebû Hanîfe'nin akılcı yöntemi etkili olmuştur. Bu etkenlere, ilk üç neslin geleneğine (sünnet-âsâr) geniş yetkiler veren ve aklı mahkûm eden Hadis Taraftarları'nın, doğru bir inanca ve bilgiye ulaşmakta imamın gizli bilgisi ve aklına bağlanmayı şart koşan Şîî-Bâtınî (İsmâîliye ve İmâmîye) akımların yaklaşımları ile felsefî kültürün tahakkümü altına girmiş bir aklın önderliğinde dinî bilgi üreten Mu'tezile'nin akılcılığını da eklemek gerekir. Tabîî ki, kültür ve dinlerin kavşak noktası olan Semerkand gibi bir şehirde yaşamış olması, bölgede hâkim olan dinlere ve felsefî akımlara karşı kendi dinini, genel kabul gören akıl gibi bir esasa bağlı kalarak savunmaya çalışması da bir başka sebep olarak sayılmalıdır.

"Mâtürîdî akılcılığı" ile İmâm Mâtürîdî'nin dini temellendirme ve dinî bilgi üretmede kullandığı kendine özgü yöntem ve yaklaşımı kastedilmektedir. Adına nisbet edilen Mâtürîdî mezhebi mensuplarının akılcılığı, bu kapsamda değerlendirilmemiştir. Çünkü İmâm Mâtürîdî ve onun takipçileri olduğu söylenen kimselerin akılcılığı arasında, önemli farklar bulunmaktadır. Bu tartışmaya burada girmeyi gerekli görmüyoruz, bir noktaya değinmekle yetiniyoruz. Mâtürîdî'nin eserlerine

yansıyan akılcı anlayış, kendi takipçilerinden olduğu söylenen Pezdevî tarafından anlaşılması zor bir fikir sistemi olarak gösterilmiştir. Muhtemelen bu durum onun özellikle kelâmî eserlerine olan ilgiyi azaltmıştır. Daha sonra Eş'arî bir âlim olan Teftâzânî, Ömer en-Neseî'nin *Akâid*'ine yazdığı şerhinde, Mâtürîdî'nin görüşlerini insicamlı bir kelâm ekolü olarak sunmak yerine, bir kısmını Mu'tezile'ye benzeterek, bir kısmını ise İmâm Eş'arî'nin görüşlerine yakınlaştırmak veya uzlaştırmak yoluyla gözden düşürmeye çalışmıştır. Bu bakış açısı Mâtürîdî'ye özgü diğerlerinden bağımsız bir kelâmî anlayışın varlığı konusunda tereddütler oluşturmaktadır. Mâtürîdî'nin akılcı yaklaşımının özgünlüğü, birinci derecede akla bakışı ve ona yüklediği işlevlerden kaynaklanmaktadır. Tebliğimizde, önce Mâtürîdî akılcılığını teorik yönünü ortaya koyacak, daha sonra günümüz sorunlarını çözmede sağlayabileceği katkı/katkıları "hırsızlık suçunu önlemeye yönelik el kesme cezası" vakası üzerinden analiz yapmaya çalışacağız.

İmâm Mâtürîdî, diğer bilgi kaynaklarını kontrol etme niteliği dolayısıyla, akli bilgi nazariyesinin merkezine yerleştirir. Ama mâhiyetinin bilinmesi mümkün görmediğinden aklın tanımını yapmaktan kaçınır. Ona göre, akıllar, kendi keyfiyetini ve mâhiyetini anlamaktan âciz ve câhildir. Başka bir ifadeyle akıllar, kendi keyfiyet ve mâhiyetlerini bilemezler.¹⁵²⁷ Akıl, âlemin bir cüzüdür, dolayısıyla idrak gücü sınırlıdır, her şeyi bilemez.¹⁵²⁸ Alper'in de tespit ettiği gibi, Mâtürîdî'nin anlayışında akıl sadece zihnî değil, aynı zamanda zihnin dışında (haricî) bir varlıktır.¹⁵²⁹ Üstelik akıl, Allah'ın insanoğluna verdiği en yüce bir emanetidir.¹⁵³⁰ Ayrıca Allah, akli, yararlı ile zararlıyı belirlemede, iyi ile kötüyü ayırt etmede kullanılması gerekli bir vasıta olarak yaratmıştır.¹⁵³¹ Mâtürîdî, aklın tanımı veya mahiyetinden ziyâde ona yüklenen işlev üzerinde durur. Onun yegâne 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 istidlâl devreye sokulması gerekir.¹⁵³² Akıl, bu yolla evrende birleşebilenleri bir araya getirebilen, ayrılması gerekenleri ise ayırabilen bir özelliğe sahiptir.¹⁵³³ Mâtürîdî'nin akla yüklediği işlevi kısaca şöyle formüle

1527 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006, VIII, 251.

1528 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, Ankara: TDV Yayınları, 2002, s. 4; *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 368; Alper, Hülya, *İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008, 55.

1529 Alper, Hülya, *İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008, s. 55.

1530 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., II, 23.

1531 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 172.

1532 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 341.

1533 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 4.

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 zihnî hem zihin dışı bir varlıktır.

Mâtürîdî, dinî 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 “sem” kavramlarını kullanır. Diğer kelâmcı ve felsefecilerin tartışmalarında görülen akıl-vahiy çatışmasının izlerine hiç rastlanmaz. Semî’, Resûl’ün Allah’ın kelâmını, yani vahyini, doğrudan Allah’tan veya elçisinden işitmesiyle ve insanın da aynı kelâmı Allah’ın elçisinden işitmesiyle ortaya çıkan vahiy bilgisini karşılamak üzere yapılmış bir kavramlaştırmadır. Bazen buna karşılık haber kullanılsa da, haber sem’ kavramına göre daha kapsamlı olup hem Resûlün haberi olan vahiy, hem de Resûlden gelen mütevâtir ve âhad 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 gitmeksizizin güvenilir bilgiye ulaştıran yolları, “... şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi.”¹⁵³⁴ âyetinden 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.¹⁵³⁵

Daha sonra oluşturulan sistematik kelâmın bilgi kuramında bu bilgi kaynakları, aynen tekrarlanır. Ancak İmâm Mâtürîdî’nin bilgi yolları ve onların nesneleleriyle ilgili açıklamaları diğerlerinden farklıdır. Çünkü onun eserlerinde nesnelerin bilgisini elde etmeye yarayan görme, duyulara; işitme, haber’e; kalp de akla karşılık kullanılmıştır. Bundan hareketle ilâhî hitâb yoluyla açıklananlara “Sem’iyyât”; akıl yoluyla bilinenlere “Akliyyât”, duyular yoluyla kavrananlara “Hissiyât” denir. Onun bu alan ayrıştırması, bilinenler (mâlûmât) ve varolanların (mevcûdât) bilgisini elde etmek için geliştirilen bir yöntem olarak görülebilir. Bu tasnifte birincide akıl, ikincide dil, üçüncüde ise duyular öne çıkmaktadır.

Başka bir ifadeyle sem’ nitelemesi işitmeyeyle elde edilen bilgileri; akli nitelemesi akıl yürütme ve derinlemesine analizlere dayalı bilgileri; hissî nitelemesi ise, beş duyu yoluyla idrâk edilen eşyânın ve cüzi/tikel varlıkların bilgisini karşılamak

1534 el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VIII, 161.

1535 el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IX, 123.

için kullanılır. Genel olarak sem‘, şeriatın; akıl, dinin¹⁵³⁶; duyular ise, fizikî âlemin bilgisine ulaştıran kaynaktır. Bu ayrım, şâhid (görünen fizikî âlem) ve ğaib (metafizik âlem) şeklinde bir ontolojik ayrımla da desteklenmektedir. Akıl, her iki âlemle, semi‘ ğaib âlemle, hisler ise, şehâdet âlemiyle ilgili bilgi üretir. Bunlardan her birinin kendine ait bilgi nesneleri 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.¹⁵³⁷ Hissî mûcizeler/kanıtlar, şüpheleri defetmek ve vesveseleri ortadan kaldırmak konusunda akli mûcizelerden daha etkilidir. Bu sebeple, Resûller, akli mûcizelerle yetinmeyip hissî mûcizelerin iknâ ediciliğinden de yararlanmışlardır. Bir şeyi bilmenin yolunun his ve âyân olduğu hususlarda hiç kimse şüpheye düşmez. Ama hiç kimsenin öyle olduğuna dâir içinde bir şüphe hissetmemesine rağmen, akli konularda şüphe ve vesveseler oluşabilir.¹⁵³⁸ Ayrıca her birisi kendine ait bilgi nesnelerini 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 âyetleri ve kanıtları (mûcizeleri) kapsamında değerlendirir. Ona göre, “Allah’ın âyetlerini inkâr eden kimseler”¹⁵³⁹ ifadesinde maksat, işaret ve delillerden oluşan Allah’ın kanıtlarını inkâr edenlerdir. Allah’ın işaret ve delillerine gelince, birincisi Hissiyât’tır. Hissî deliller, Allah’ın vahdâniyetine delâlet eden yaratıklar, beşer gücünü aşan yaratılış örnekleri ve Resûllerin peygamberlik iddialarını doğrulamak ve risâletini açıklasın diye Allah’ın kendilerine verdiği mûcizeler ile buna tanıklık eden diğer kanıtları içerir.

İkincisi Sem’iyyât’tır. Sem‘ deliller, Resûllerin getirdiği ve daha önceden öğretilmeksizin, ancak tâlim yolu ile öğrenilebilen türden veya hakikatleri sadece Allah tarafından bilinebilen haberleri içerir. İnsanlar, Resûlleri bu konuda bilgilendirenin Allah olduğunu bu haberlerle öğrenirler ve kendileri için bunu bir delil olarak kabul ederler.

Üçüncüsü ise Akliyyât’tır. Akli deliller, tevhîdi, risâleti ve benzerlerini bilmeye götürecek türden uzun tecrübe (mihne) ve araştırmalarla bilinen kanıtları içerir. Sonuç olarak Allah bunların tamamını resûlüne kanıtlar (mûcizeler/âyetler) olarak verdi. Gerekli şartları taşıdıkları sürece, bu üç yoldan birisi veya üçü ile birden elde edilen bilgi kesin olup inkârı imkansızdır. Onları inkâr eden, hem

1536 el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV, 112.

1537 Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993, s. 46 vd.

1538 el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, thk.: Hiyemî, III, 133.

1539 3. Âl-i İmrân, 21.

mûcizelerin hakikatlerini hem de bunların kendisine verildiği kimseyi inkâr etmiş olur.¹⁵⁴⁰ Ancak bunlar, insanları imana mecbur eden delil ve hüccetler değildir, sadece insanların kendi ihtiyârlarıyla inanmaları için onları iknaya yönelik delillerdir. Buna rağmen, iradesini kullanarak inkâra kalkışanlar da olacaktır. İmana mecbur eden delillerle iman etmek, kişinin irâde ve ihtiyârını ortadan kaldırdığı için geçersizdir. Nitekim Mekke müşrikleri, Resûlullah'ın onlara sem', akfî ve hissî hüccetler getirmesine rağmen, Allah'a iman etmediler ve peygamberini tasdik etmediler. Kendilerini imana mecbur edecek delilleri gördüklerinde, iman edeceklerini söylediler. Halbuki azâbın gelmesiyle, iman etseler dahi, kendilerine faydası olmayacaktır.¹⁵⁴¹ O, inanma ve inkâr 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 kimse'nin taklit yoluyla inanması, mâzûr görülmez. Çünkü taklit dinlerin ve mezheplerin doğruluğunun ölçüsü olamaz.¹⁵⁴²

Mâtürîdî, akıl, haber ve duyuların sağladığı bilgilerin doğruluğu ve güvenilirliğini belirlemede yanılmaz ölçüt olarak görür. Çünkü gerek duyu yoluyla, gerekse haber oluyla bilgi edinirken akıl yürütmek gereklidir. Duyulardan uzak olan şeylerin, yahut çok küçük hacimli olup gözle görülemeyen nesnelerin belirlenmesinde duyular yetersiz kaldığı için akıl yürütmeye ihtiyaç vardır. Diğer taraftan, haberin, yanılma ihtimali bulunan veya bulunmayan türüne dahil olduğunu belirlemek, peygamberlerin mûcizeleriyle sihirbaz ve diğerlerinin göz bağıcılığını ayırt edebilmek, başka bir ifadeyle mûcizeleri mûcize olmayan davranışlardan ayırt edebilmek için, akıl yürütmeye ihtiyaç vardır. Allah, Kur'ân'ın kendi katından olduğunu akıl yürütme yöntemiyle ortaya koymuş ve pek çok âyette¹⁵⁴³ gerçeğe ulaştıran ve doğru yolu gösteren akli kullanmayı ve akfî temellendirmeye başvurmayı emretmiştir.¹⁵⁴⁴

Ayrıca hangi haber olursa olsun doğru ve yanlışlığı, ancak akıl yoluyla tespit edilebilir.¹⁵⁴⁵ Zâten haber kaynakları arasında 'Resûlün haberi' olarak bilinen vahiy de akıl tarafından doğrulanmıştır. Bu anlamda Kur'ân, akfî bir mûcize¹⁵⁴⁶ olup, mutlak ve doğru bilgiyi içermektedir. Bundan dolayı, ona göre, Kur'ân'ın dışındaki "akfî delillere ve Kur'ân'a aykırı olan her haber, reddedilmelidir."¹⁵⁴⁷ Bu haberlere,

1540 el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., II, 272-73.

1541 el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VIII, 104.

1542 el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 3.

1543 2. el-Bakara, 164; 41. Fussilet, 53-54; 88. el-Ğâşiye, 17-20; 51. ez-Zâriyât, 20-21.

1544 el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 13-14

1545 el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 17.

1546 el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., II, 307.

1547 el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk.: Hiyemî, IV, 566.

“Resûlden gelen haberler” de girer. Yani çok sayıda kişiden gelmesi (mütevâtir), 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’ân’a arz edilmelidir. Bu iki asla ters düşmeyen haberler, tek bir kişiden gelse dahi doğrudur. Peygamberden gelen âhâd haberle, amel edilebilir, ancak itikâdî konularda bilgi değeri taşımaz. İtikadî konularda bilgi değeri taşıyan, Kur’ân veya mütevâtir sünnettir.¹⁵⁴⁸ Diğer yandan, eşyânın 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 akıl yürütmek ve tefekkür etmek gerekir. Bu konularda nihaî bilgiye sadece akılla ulaşılabilir.¹⁵⁴⁹

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 âleminin bir parçası olan aklın bilme gücü sınırlıdır. Bir takım ârızalar isabet etmesi veya incelediği konunun çok karmaşık olmasından dolayı eşyâyı bütün yönleri ve ayrıntılarıyla bilemez.¹⁵⁵⁰ 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.”¹⁵⁵¹ Ama bu, akli bütünüyle, güvenilir ve doğru bilgiye ulaştıran bir kaynak olmaktan çıkarmaz.

Mâtürîdî akılcılığının yansımaları, din-şeriat ayrımı tartışmalarında¹⁵⁵² açık ve net olarak görülmektedir. O, din kavramını, “insanların -ister hak ister batıl olsun- inandığı şey”¹⁵⁵³ olarak tanımlar. Ancak bu tanım, insanların inandıkları ve kutsalla ilişkileri anlamında kullanılan genel bir tanımdır. Mâtürîdî’nin iman veya inanca (itikâda) karşılık kullanılan din tanımına, “ed-dîn” kelimesinin geçtiği âyetlerden birisinin¹⁵⁵⁴

1548 el-Mâtürîdî, *Te`vilâtü'l-Kur`ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., XII, 268, V, 109, V, 312 (Hıyemî). Mâtürîdî’nin ahad haberlerle ilgili görüşlerinin analizi için bkz.: Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, 66-70.

1549 el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 14.

1550 el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 229.

1551 el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 11.

1552 Mâtürîdî’den önce din-şeriat ayrımı ile ilgili farklı görüşler hakkında geniş bilgi için bkz.: et-Taberî, *Tefsîr*; XXV/147; VI/269; Hatiboğlu, Mehmed Said, “Din-Şeriat Farkı Üzerine”, *İslâmiyât*, 1/4 (1998), s. 9-13

1553 el-Mâtürîdî, *Te`vilâtü'l-Kur`ân’dan Tercümeler*, Çev.: Bekir Topaloğlu. İmâm Ebû Hanife ve İmâm Mâtürîdî Araştırma Vakfı yayınları, İstanbul 2003, 81. Din tanımı, Bekir Topaloğlu tarafından şöyle çevrilmiştir: “Din- hak olsun batıl olsun”, “insanın benimsediği mânevî yol” demektir.

1554 42. eş-Şûrâ, 13.

yorumunda rastlamaktayız. O, bu kelimenin “belirlilik takısı”yla kullanılmasından hareketle dini şöyle tanımlar: “Din, Allah’ın Nûh ve diğer bütün peygamberlere tavsiye ettiği, Allah’ı birlemek (tevhîd) ve O’na ibadet etmek demektir.” Bu din peygamberlerin hepsi için, tek ve aynı dindir. Bütün Peygamberlerin dini, tevhîd inancı ve bir olan Allah’a ibadetten oluşur. Fakat onların şeriatleri ve ahkâmı birbirinden farklıdır.¹⁵⁵⁵

Mâtürîdî, inanç ve itikat olarak tanımladığı dini, şeriaten ayırır. Ona göre şeriat, ibadetler, emir ve nehiyler ile diğer dinî hükümleri içerir. Böylece tartışmayı akılla (kalb) din arasında, şeriatla vahiy arasında zorunlu bir ilişkinin varlığı üzerine kaydırır. Dinle akıl arasındaki ilişkiyi¹⁵⁵⁶ şu şekilde temellendirir: “İman dindir, dinler ise inanılan inançlardan ibarettir. İnançların bulunduğu ve varlığını kendisiyle sürdürdüğü yer kalptir. ... Tasdikî baskı ve cebir altında tutulamayan mahiyeti ise kalpte bulunan taraftır, çünkü imanın bu noktasına herhangi bir yaratığın tahakkümü nüfûz edemez.”¹⁵⁵⁷

Mâtürîdî’nin fikri sisteminde, din, hiçbir dış etkinin baskısı ve zorlaması altında kalmaksızın özgür iradeyle ve kalbî tasdikle gerçekleşen bir inanç olarak takdim edilir. Risâlet görevini üstlenen bütün peygamberler ve nebiler, tevhîd, Allah’a kulluk ve ahlâkî ilkeleri ortak olan tek bir dini bildirmek üzere gönderilmişlerdir. Bu din, Allah katında mutlak olan, neshedilmeyen ve değişmeyen İslâm dinidir.¹⁵⁵⁸ Başka bir ifadeyle hak din İslâm’dır, çünkü İslâm, bütün akılların gerekli kıldığı ve bütün yaratıkların yaratılışının şahadette bulunduğu bir dindir.¹⁵⁵⁹ Bu itibarla mutlak yol Allah’ın yolu; mutlak din, Allah’ın dini; mutlak kitâb Allah’ın kitâbidir.¹⁵⁶⁰ O, bu dini tevhîd dini, hak din, hanîf dini, fıtrat dini, gerçek ve burhânla kâim, kesin delil ve hüccetlerle ayakta duran akıl dini olarak tanımladı.¹⁵⁶¹ Mutlak dinin içerisine, dinin tevhid, inanç esasları¹⁵⁶², ibadetin sadece Allah’a ait olması, Allah’a şükürün zorunluluğu ve ahlâkî ilkeler girmektedir. Dinin unsurları, akılla bilinebilenlerle (*Akliyyât*) birebir örtüşmektedir. Çünkü bu unsurlara, taklit, müşahade veya zorunlu bilgi yoluyla ulaşılmaz. Onları bilmenin ve onlara inanmanın yolu, kişinin kendi akıl yürütmesi ve istidlali

1555 el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., XIII, 175. Ayrıca bkz.: el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV, 48, V, 138, VII, 183, XI, 186

1556 Bu konuda geniş bilgi için bkz.: Şahin, Hasan, *Mâtürîdî’ye Göre Din*, Kayseri 1987, s. 15-17.

1557 el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 492. “... bilindiği üzere bu konumda din sadece itikaddan ibarettir ve burada sözü edilen itikad İslâm’dan ibaret olan dindir.” (el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 519)

1558 el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, 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.

1559 el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI, 332.

1560 el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VIII, 52-53.

1561 Bkz.: el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., X, 41-42; IV, 276-278; VII, 309; II, 349-350.

1562 el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 519.

yoluyla elde ettiği kesbî ve kesin bilgidен geçer. Peygamberden peygambere değişen şeriat ise, ibadetlerin miktarı, sayısı, şekli ve şeri hükümlerle ilgili bilgileri içerir.¹⁵⁶³ Farızalar, hadler, emir ve nehiylerden oluşan şeriat, dinin Peygamberin geldiği dönemin şartlarına ve toplumsal maslahatlara göre oluşturulan değişen toplumsal boyutunu ifade etmektedir.¹⁵⁶⁴ Ancak kıyâmete kadar bir başka Peygamber gelmeyeceğinden Hz. Muhammed'in şeriatı, başka bir şeriat tarafından asla neshedilmeyecektir.¹⁵⁶⁵

Mâtürîdî, zaman zaman din-şeriat ayrımı ile ilgili tartışmayı iman-amel/taatler ayrımı tartışmasına dönüştürür. Şöyle ki: iman ve İslâm ile küfür ve şirki din statüsünde, ameller/taatleri de din statüsünde değil şeriat çerçevesinde değerlendirir.¹⁵⁶⁶ İman ve amel ayrımını çağrıştıran bazı âyetleri¹⁵⁶⁷ delil getirerek, mü'minlerin 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 istisnâ ederek inananlar!" diye hitap etmesi gerekirdi. Şu halde imanı (din) bütün farzların (taatların) ismi olarak kabul edenlerin bu anlayışı geçersiz ve tutarsızdır.¹⁵⁶⁸ Başka bir yerde, taatlerin dinden bir cüz olduğunu benimseyenleri bu fikirlerinden dolayı eleştirir ve taatlere din ismi verilmeyeceğini söyler.¹⁵⁶⁹

1563 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., I, 506, IV, 245, XII, 247, XIII, 175, V, 119 (Hiyemî).

1564 Krş., Özcan, *Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk*, 55; Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, 205.

1565 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk.: Hiyemî, I/46, I/78-79.

1566 "Dinin vazgeçilmez unsurları organlarla gerçekleştirilen davranışlar olmayıp (zihinde ve kalpte yer tutan) inançlardan ibarettir. Şu sebeple ki inançlar, baskı ve hâkimiyetin 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 dilin inançlarla ilişkisi bulunmaktadır. Başkasının dilini kullanmak imkân dahilinde olmadığı gibi kalbi üzerinde hâkimiyet 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 bulunduğu göre, yukarıda zikrettiğimiz husus itaat olsa bile din statüsünde değildir. Tekrar edelim ki küfür de bir dindir, fakat küfür anlattığımız açıdan taat durumunda değildir." (el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 480.)

1567 61. es-Saf, 2-3; 9. et-Tevbe, 38; 57. el-Hadîd, 16.

1568 el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 494. Krş.: Şahin, *Mâtürîdî'ye Göre Din*, s. 44-45. Mâtürîdî, 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 yaklaşımın davranışlar bulunacaktır." (el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 519)

1569 Bkz.: el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 445-447; *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., II, 349-350.

O, iman-amel/taat ayrımını, din-amel/taatler ayrımı ile aynı zeminde tartışır. İman-din-İslâm 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.¹⁵⁷⁰

İman ve İslâm'ın eş anlamlı olmasını kabul ettiğinden din kavramını, kimi yerde bütün peygamberlere gelen İslâm'la aynı anlamda kullanır. Ona göre, İslâm, sözlükte boyun eğmek (hudû') demektir. İslâm, bir terim olarak, nefsi bütün samimiyet ve içtenlikle Allah'a teslim etmek ve ona başka birisini ortak koşmamaktır.¹⁵⁷¹ Allah'ın dini ise, İslâm'dır. Nebilerin insanları çağırdığı Allah'ın dini de bu dindir.¹⁵⁷² Mâtürîdî, dini akıl dini olarak tanımladığı gibi, sağlam aklî temellendirmelere dayanan imanı da, irade ve akılla ilişkilendirerek aklî 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 mâzûr değildir.¹⁵⁷³ Onun bu değerlendirmesi, akıl-din ilişkisi ile ilgili yaptığı değerlendirmenin aynısıdır. Din yerine imanı koymaktadır.

Mâtürîdî, akıl-sem' din-şeriat, iman-amel ayrımını felsefî ve mantıkî bir yaklaşımı devreye sokarak aklî hükümlerden ve modal önermelerden hareketle şu şekilde temellendirmeye çalışır: "Aklî hükümler (el-Usûl), mümteni', vâcib ve bu ikisinin ortası olan mümkün. Âlemin bütün işleri bu esaslar üzerinde yürür. Aklî açıdan vâcib, aksine herhangi 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 herhangi bir alternatifi vâcib kılınması veya mümteni' olması akıl açısından söz konusu değildir. Peygamberler her konumda mümkünün tercihe şayan olan alternatifinin açıklamasını getirirler."¹⁵⁷⁴ Buradan da anlaşıldığı gibi,

1570 el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 298-299. Krş.: Şahin, *Mâtürîdî'ye Göre Din*, s. 44-45.

1571 el-Mâtürîdî, *Te'vîlatu'l-Kur'ân*, thk.: Hıyemî., I, 287.

1572 el-Mâtürîdî, *Te'vîlatu'l-Kur'ân*, thk.: Hıyemî., I, 286.

1573 el-Mâtürîdî, *Te'vîlatu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., II, 373.

1574 el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 229-230. Ebû Seleme, vâcib, mümteni' ve mümkünün alanları ile ilgili kapalılığı gidermek amacıyla şöyle bir açıklamayı uygun görmüştür: "Genellikle,

vâcib ve 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 mümkünün tercihe şayan olanı göstermesi açısından Peygamber'in sem'ine, yani vahye ihtiyaç vardır. Buna göre Peygamberler aklen mümkün olanı açıklamakla görevlendirilmiştir ve her peygambere ait şeriat, bu mümkün alanla ilgilidir.

Mâtürîdî, din konusunda resûlû değil aklı yetkili olarak görmektedir. Ona göre Resûllerin gönderilmesi şeriatle ilgilidir. Şöyle ki, Allah'ı bilmek aklen vâciptir. Eğer Allah hiç bir resûl göndermeseydi, yine de insanların akıllarıyla Allah'ın varlığını ve birliğini, onun layık olduğu sıfatlarla tanımlaması ve Allah'ın evrenin yaratıcısı olduğunu bilmesi gerekirdi. Resûl gönderilmese dahi, insanların akıllarıyla Allah'ın vahdâniyetini ve ulûhiyetini, benzer ve ortaklardan berî olduğunu (teâlî) bilmek; nimetlerini ve onların şükürünü yerine getirmek, her an ona boyun eğmek onlar üzerine vâciptir. Ancak Allah, rahmeti ve fazlı ile onlara sadûk ve âdil bir resûl gönderdi ki, bunu daha kolay bilsinler ve daha kolay (ehaff) yerine getirsinler."¹⁵⁷⁵

Aslında insan, bireysel gayret göstererek tefekkür ve tedebbürle bunları akıl yoluyla bilir. Hattâ akıl, "Allah'ın bazı sıfatlarla nitelendiğine de kesinlikle hükmeder."¹⁵⁷⁶ Bu sebeple vahiy ulaşmayan kimse, din konusunda mazur görülmez ve bundan sorumludur. Hattâ Resûlün gelmesi, Allah'ın varlığını haber vermek için değil onu tekit etmek içindir; din için resûl değil akıl şarttır. Resûller ise, ibadetlerin, hadlerin ve cizyenin miktarı ve şekli (mukadderât ve mahdûdât: kemmiyyet ve keyfiyyet) belirlemek için Şeriat konusunda gereklidir.¹⁵⁷⁷ Allah'ın

inanç (itîkad) üç kısma ayrılır. Aklen vâcib, mümkün (câiz) ve mümteni'. Vâcib, nimet veren Allah'ı tanıma ve O'na şükretme; mümteni de, nimet veren Allah'ı tanımama ve O'na nankörlük etme gibi hususlardır. Mümkün ise, namazların ve zekâtın ölçüsünü belirlemek gibi dinî esasların miktarları ile alakalı hususlardır. Akıl, mümküni, vâcib ve mümteni olana yöneltmede yetersiz kalınca; mümkün olan hususları açıklamak, mümküni vâcib ve mümteni'e yöneltmek için, eşyanın hakikatlarını insanlara öğretecek bir Peygamber'in varlığına ihtiyaç duyulması zaruridir. Şurası bilinen bir gerçektir ki, peygamberler, aklen vâcib olanı pekiştirmek (te'kid), aklen imkânsız olanın meydana gelemeyeceğini ortaya koymak ve aklen mümkün olanı açıklamak suretiyle, doğruluklarını ve günahattan korunmuş olduklarını gösteren apaçık deliller ve mucizelerle gelmişlerdir. Çünkü Allah'ın delilleri birbiriyle çelişmez." Bkz.: Ebû Seleme es-Semerkindî, *Cümeli' Usûli'd-Dîn Tercümesi*, Çev.: Ahmet Saim Kılavuz, İstanbul 1989, 34 ; (Arapça metin, s. 9).

1575 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IX, 417.

1576 el-Mâtürîdî, *Kitâbü'r-Tevhîd*, s. 58.

1577 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV, 112; VI, 336

varlığı ve birliğini bilme, sadece Allah'a ibadet edilmesinin gerekliliği konusunda hiç bir insanın Allah'a karşı bir mâzeret 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, şariat 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. ¹⁵⁷⁸ âyeti ile ilgili yaptığı yorumda oldukça ilginç bir şekilde ortaya koymaktadır.

Mâtürîdî'ye göre, âyetteki mâzeret ve hüccet getirmek, ibadetler ve dinî hükümler (*şerâi'*) için söz konusudur, çünkü onların bilgisine ulaşabilmenin tek aracı akıl değil vahiy' (*sem'*) 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 yoktur ¹⁵⁷⁹. Peygamberler, dinin değişmeyen unsurlarını aynen aktarmak, ceza ve mükâfatı (âhireti) hatırlatmak, aşağı arzulardan ve gayri meşrû zevklerden uzak kalmayı salık vermek ve insan aklının şeriatı/mümkînâtı belirlemesinin önündeki engelleri kaldırmak, insanı arzu ve isteklerinin esiri olmaktan kurtarıp hak yolda ilerleme çabasına destek ve yardımcı olmak için gönderilmiştir. ¹⁵⁸⁰

Mâtürîdî'nin akıl-şariat ilişkisi tartışmalarında üzerinde durulması gereken en önemli husus, onun insan aklına şariatte tasarruf hakkı vermesidir. Allah'ın fiillerinin hikmete, şer'î hükümlerin ise aklî maslahatlara dayandırılması gerektiği fikrini benimsemekle, şariatte aklın tasarrufuna imkân tanımış görünmektedir. Bu durum dinin şariat kısmında âyetin âyetle, âyetin sünnetle veya içtihatla neshini kabule götürmüştür. Şöyle ki:

Kur'an'la Hz. Muhammed'e gönderilen şeriat, daha önceki peygamberlerin dinini değil şeriatlarını neshetmiştir. Çünkü Nebîler ve Resûller, aynı dine mensuptur ve insanları tevhid'e inanmaya ve Allah'a ibadet etmeye çağırmışlardır. Bütün Peygamberlere aynı din indirildiğinden dinde nesih ve değişiklik olmaz. Şeriatlar'a gelince, birbirinden farklı şeriatlar vardır. Peygamberler arasında din

1578 4. en-Nisâ', 165.

1579 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV, 112-113..

1580 el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 231.

konusunda bir farklılık olmamakla birlikte şeriatlar peygamberden peygambere farklıdır. Dolayısıyla dinlerde nesih ve değişiklik veya bir önceki peygamberin şeriatine bütünüyle uyması söz konusu değildir.¹⁵⁸¹

Belli dönemin şartları içerisinde şekillenen şerîata gelince, ilâhî ve kültürel/beşerî olmak üzere iki yönü vardır. Bu sebeple bir şerîatın kendi içinde de nesih olabilir. Fakat ona göre, nesih “ bir hükmün yürürlükten kaldırılma vaktinin açıklanmasıdır. Bu bir bedâ’ 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 Resûlü’nün diliyle açıklar.”¹⁵⁸² Burada şerîata 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 mâhiyetini 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 maslahatın/maslahatların ortadan kalkması durumunda hükmün geçerlilik süresinin de sona ermesi, ortaya çıkan yeni durumlara/sorunlara maslahat merkezli yeni bir hüküm konulması demektir. Ancak bir hükmün yürürlükte kalma süresini açıklayan nesih, âyetin hükmünün ebediyen ortadan kaldırılması şeklinde anlaşılmamalıdır. Daha önceki gibi şer’î hükmün devamıyla, maslahatın korunduğu ortam ve toplumlarda veya ihtiyaç doğduğunda, o hüküm tekrar uygulamaya konulabilir. Kısaca İmâm Mâtürîdî, âyetin geçerlilik süresinin neshin belirlenmesinde veya geçici bir süreyle uygulamadan kaldırılmasında ve maslahatın belirlenmesinde ölçüt olarak akli 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

1581 el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., I, 506, V, 138, IV, 245, XII, 247, XIII, 175, V, 119 (Hiyemî).

1582 el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., I, 259.

illetin veya maslahatın kalkması veya hükmün süresinin sona ermesi durumunda beşer aklıyla, yani içtihatla bu hükmün sona erdirilebileceği (*icthâtla nesih*) tezi- ni ilk ortaya atan kişinin İmâm Mâtürîdî olduğunu söyleyebiliriz.

Hız. Ömer'in kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlara (*Müellefe-i Kulûb*) zekâtı pay verilmesini iptal etmesi, bu fikri desteklemek için seçilmiş iyi bir örnektir. Mâtürîdî, bu örneğin çözümlemesini yaparken, şeriatte insan tasarrufunu güçlendirmeye yönelik şöyle bir kaide koymaktadır: "Hükmün uygulanmasına gerekçe oluşturan mananın/maslahatın yok olması sebebiyle (şeriatte) içtihatla nesih olabilir."¹⁵⁸³ Mâtürîdî, yukarıda bahsedilen anlamda şer'î hükümlerde nes- hin ne zaman ve nasıl vuku bulacağını da aklın yetkisine ve hakemliğine bırak- mıştır. Onun için de ikinci bir kaide koymaktadır:

"Nesihten kaçınmanın aklen imkânsız hale geldiği durumlarda nesh câizdir; nesihten kaçınmanın aklen mümkün olduğu durumlarda ise câiz değildir."¹⁵⁸⁴ Muh- temelen Mâtürîdî, sünnetle ve akılla âyetlerin neshini, yukarıdaki gerekçelerden dolayı, takyit ve tahsis anlamında kullanmış görünmektedir. Burada müçtehitin müçtehide veya akıldan akıla değişebilen bir izâfilik varmış gibi görünse de, şe- riatin mahiyetini oluşturan ve dinle ilişkisini sağlayan mâhiyetinin ortadan kal- dırılması 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 âyetlerde¹⁵⁸⁵ "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.¹⁵⁸⁶ Cârullah'ın da dediği gibi, "aklın hâkimiyeti, âhiretteki cezayı gerektirecek sonuçlara kadar varmazsa, kabul edilmesinde bir zarar yoktur. Ve "Hüküm ancak Allah'a aittir."¹⁵⁸⁷ âyetine de aykırı olmaz. İnsan, halifelik şerefiyle kâinâtta tasarruf edebilirse, akli da halifelik şerefiyle, Şeriat'ta tasarruf edebilir. Çünkü, insanın tabiattaki hilâfeti, akli sayesinde olmaktadır. Bu yüzden akıl, kendi faziletiyle Şeriat'a halife olabilir."¹⁵⁸⁸

1583 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI, 392.

1584 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI, 464-465. Ayrıca bkz.: Özdeş, s. 174-175.

1585 Örneğin bkz.: 6. el-En'âm, 57, 63, 12. Yûsuf, 40, 67.

1586 Bardakoğlu, Ali, "Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmâm Mâtürîdî", *Ebü Mansûr Semerkandî*, Kayseri 1986, s. 45-46.

1587 Örneğin bkz.: 6.el-En'âm, 57, 63, 12. Yûsuf, 40, 67.

1588 Mûsâ Cârullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, Yay. Haz.: Mûsâ Bilgiz, Kitabiyat, Ankara 2001, s.32.

Mâtürîdî, din-şeriat ayrımında dinin muhtevâsına 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 (âkibet) ve şeriatteki haram ve helalleri idrâk edebilme¹⁵⁸⁹ yetkisinin varlığından söz eder. Aslında değişik âyetlerle ilgili yaptığı yorumlardan, şeriatte haram ve helal kılmanın Allah'a¹⁵⁹⁰, onları bilmenin ve nehiy sigasında yasak (menhi) koymanın ise, insana ait bir yetki olduğu fikrini benimsediği anlaşılmaktadır. Hattâ Hz. Peygamber'den menhi ve mekruh olarak gelen şeylerin de bu manada anlaşılması gerektiği, uzun süre ve her durumla ilgili haram niteliği taşımadığını, haber-i âhâdla aslâ bir şeyin haram olamayacağını ve âyetlerde haram sigasında geçen bir hükmü neshetmeyeceğini belirtir. Mutlak tahrîm lafzı, hürmetin bütününe kapsayacak şekilde olmalıdır. Meselâ âyette geçen tahrîm¹⁵⁹¹, sadece haramlığı zikredilen hayvanlar için mutlaklıdır. Zikredilmeyenler, haram değil, uzun süre ve her durumla ilgili haram niteliği taşımayan mekruhtur veya menhidir. Hz. Peygamber'den nehiy sigasıyla gelenler de böyle anlaşılabilir.¹⁵⁹²

Nehiy, uzak durmayı gerektirir, nehyinde haramlığını gösteren bir delil bulunmadıkça haram olmasını gerektirmez. Çünkü haramlığı gerektirmeyen bir çok menhiyât vardır. Her nehiy haram olsaydı, bütün menhiyâtın böyle olması gerekirdi. Bir şeyin haramlığı, sadece delille olabilir.¹⁵⁹³ Mâtürîdî'nin aklen haram (harâmun fi'l-akl) veya münker şeklinde bir haram türünden ve aklen vacib (vâcib bi'l-akl) veya ma'rûf şeklinde bir vâcib türünden bahsetmesi, dinin inanç, ibadetin zorunluluğu ve ahlâkî boyutuyla ilişkilidir. Çünkü o, inanç konusu olan Allah'a şirk koşmaya "haram ve münker"¹⁵⁹⁴; Tevhid'e inanmaya "vâcib ve ma'rûf" hükmünü akla nisbetle vermektedir.¹⁵⁹⁵ Âyette geçen "ona hiçbir şeyi şirk koşmamanız"¹⁵⁹⁶ 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 tanınması gereklidir. Çünkü suretlerin terkibi ve en güzel şekilde düzenlenmesi (takvîmuhâ) akılda oluşur. Akıl sahipleri görür

1589 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, V, 203 (Hiyemî).

1590 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV, 293.

1591 6. el-En'am, 145.

1592 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., V, 240-241.

1593 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., II, 30.

1594 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., V, 251-252.

1595 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI, 410.

1596 6. el-En'am, 151.

ve bilirler ki, bu suretleri Allah'tan başkası tasavvur etmedi, onları düzenlemedi ve bu konuda Allah'a bir başkası ortak olmadı. Size verilen her çeşit ihsân ve nimet, ondandır. O halde nasıl olur da, onun ulûhiyetine ve rubûbiyetine başkasını ortak koşarsınız? Halbuki bu hem aklen hem de sem'an haramdır (haramun fi'l-akl ve fi's-sem')."¹⁵⁹⁷ Bu yorum, dinin inanç ve ahlâk 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, âhirette 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 âhirette Allah verecektir. Meselâ kâfir, küfrü dolayısıyla öldürülmez, küfrün dünyada cezası yoktur, çünkü küfrün cezası dinin sahibi olan Allah'a aittir.¹⁵⁹⁸ Akıl dinin bu kısmında hakemlik yapmak yetkisine sahip değildir. Burada temel ilkeyi şöyle belirlemiştir: Bütün hayrat, âkibeti itibariyle, aklen müstahsendir. Küfür ve bütün meâsî ise, âkibeti itibariyle aklen müstakbehtir. Çünkü onlardan birisi övülür ve fiiline karşı sevap kazanır. Diğeri ise zemmedilir ve kötü ihtiyârı dolayısıyla cezalandırılır."¹⁵⁹⁹

Mâtürîdî'ye göre ahlâk alanıyla ilgili ma'rûf, tayyib ve helallerin güzelliğini veya münker, habîs ve haramların kötülüğü, hem aklın teemmül ve tefekkürü hem de insan fıtratı/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.¹⁶⁰⁰ Meselâ akıl insanların anne babaya ihsanın vacip olduğunu, onlara kötülüğün haram olduğunu bilir.¹⁶⁰¹ Hattâ akıl, şeriatte helal ve ma'rûf görüleni çirkin; haram ve münker kılınanı da güzel görmez. Bununla birlikte Mâtürîdî, şeriatteki haram, habîs ve münker arasında; helal, ma'rûf ve tayyib arasında bir ayrıma gider. Ona göre şeriat aklın ve insan tabiatının temiz gördüklerini helal kılar. Aklın ve tabı'n her ikisinin kötü (habîs) gördüklerini ise haram kılar. Özellikle şeriat, beşer için helal gıdaları, tab'ın (duyum ve duyguların) güzel gördükleri arasından seçmiştir. Çünkü insan tabiatı bakımından kötü (habîs) olan bazı şeyler, beşer için gıda kılınmadı.

1597 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., V, 252-253.

1598 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI, 330-331.

1599 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., X, 356.

1600 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV, 69 (Hıyemî). Krş.: V, 69 ; Alper, Hülya, *İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008, s. 84.

1601 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., V, 252-253.

Ma'rûf ve tayyibâta gelince, akıllar ve insanların tabiatı (tıba'), kendi başlarına serbest bırakılsaydı, bu ma'rûf, bu tayyib, veya şu habîs ya da münker diye haber verecek bir resûle ihtiyaç kalmazdı. O zaman akıl ve insan tabiatı bunların tamamını bilirdi. Ancak insan fıtratı ve aklı bir takım şüphelere mârûz kalabilir ve bu şüpheler aklın onu bilmesini engelleyebilir, bu durumda bunu haber verecek Allah'ın resûlüne ihtiyaç vardır.¹⁶⁰² 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.¹⁶⁰³ Haram ile tayyib arasındaki farkı, "Allah'ın helal ve temiz kıldığı rızıklardan yiyiniz."¹⁶⁰⁴ âyetinin yorumunda şöyle açıklar:

"Helalin tayyib, tayyibin helal olması muhtemeldir. İki aynı şeydir, ama başka adlarla isimlendirilmişlerdir. "Allah'ın helal rızıklarından yiyiniz" emrin-den 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, tabiatlerin hoş görmedikleridir."¹⁶⁰⁵ Mâtürîdî, 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.

Mâtürîdî'ye göre, herhangi 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, "şâriin kulların fiilleriyle ilgili hitâbî ile sâbit olan şey"¹⁶⁰⁶ 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. Kâinatta öz yapısı itibarıyla, 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.¹⁶⁰⁷

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 vâcip veya haram kılma gibi

1602 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI, 81.

1603 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk.: Hiyemî., II, 373.

1604 5. el-Mâide, 88.

1605 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV/292-293; II, 373.

1606 Muhammed Ebü'l-Feth, el-Beyâyünî, "Hüküm", *DİA.*, XVIII, 466. (XVIII, 466-468)

1607 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 49.

hitapları da, şeylerin kendilerine göre değil, mükelleflerin davranışına göredir. Şeyhulislâm Mûsâ Cârullah'ın da ifade ettiği gibi, "Tabiatla bulunan şeylerin hiç-biri kendi başına necis veya temiz değildir. Temizlik veya necislik, yalnız insanın münasebetine bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında, tabiatla uğraşanların nazarında, kimyagerlerin zevkinde necis bulunmaz."¹⁶⁰⁸

Allah akıllara durgunluk veren hikmeti gereği, yapılarının çelişkili olmasına rağmen zararlı ile yararlıyı, iyi ile kötüyü birliğine ve rubûbiyetine kanıt olması açısından tek bir varlık haline getirmiştir.¹⁶⁰⁹ İnsan aklı, eşyadaki bu yönlerin bir kısmını bilmekten aciz; vahye ve resûlün bilgine muhtaç ise de, fiillerin mâhiyetiyle 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 nitelemesi yapabilir. Meselâ mü'min, kendi tabiatı ölmeyi istemediğinden savaşı kerih görür, yoksa aklı ve ihtiyariyle kerih görmez.¹⁶¹⁰

Akıll, savaşı sonuçları itibariyle insanların temel hak ve özgürlüklerini emniyet altına alacağına, barışı sağlayacağına ve Allah'ın yüce dinini insanlara tanıtma 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,

1608 Cârullah, Mûsâ, *Büyük Mevzulara Ufak Fikirler*, Yay. Haz.: Mûsâ Bilgiz, Kitabiyat, Ankara 2001, s.34.

1609 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 138. Bu durum *Kitâbü'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 hayatyeti suya bağlı olmakla birlikte ölümü 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, aksine her nesnenin zararı da yararı da vardır." (el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 138-139)

1610 el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI, 174-175, 179.

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.”¹⁶¹¹

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.¹⁶¹² Eşyadaki iyi ve kötü yönleri tespit konusunda, Allah duyguları/ fitrî temayülleri değil akılları hüccet kabul etmiştir. Çünkü tabiaten olan, iradeye dayalı değil cebre dayalıdır.¹⁶¹³ Onu esas alsaydı insan özgürlüğü ve sorumluluğu ortadan kalkardı. Bütün bu sebeplerle Allah, akıllı her türlü işin düzenlenmesinin kendisine dayandırılması gereken bir temel olarak almıştır.¹⁶¹⁴ Fakat insan aklının iyilik ve kötülüğü kavramada akıl yürütmenin önemli bir yeri vardır. İnsan, varlık ve olaylar üzerinde derinlikli çözümler yaptıkça, onlara dair bilgisini artırdıkça onların hüsn 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 inisiyatif ancak onunla sağlanabilmektedir. İnsanın mahvoluşu, ona verilen bu akıllı kullanmamakla başlar.¹⁶¹⁵

Mâtürîdî’ye göre, insan akıllı 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 yoluylaadır.¹⁶¹⁶ 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 ahlâkî duygu insanın özünde vardır. Güzelin güzelliği, çirkinin çirkinliği kendisinde bedihî olarak bilindiği için, akıl bunları idrak eder, emreder ve yasaklar. Meselâ; nimete şükretmenin doğruluğu ve adaletin güzelliği, nankörlüğün, zulmün ve yalanın çirkinliği böyledir.¹⁶¹⁷

1611 el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 284.

1612 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IX, 271. Krş.: XIII, 366-367

1613 el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 59.

1614 el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 285.

1615 el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 171.

1616 Geniş bilgi için bkz.: el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk.: Hiyemî, V, 464-465.

1617 el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 274, 278, 355-356. el-Mâtürîdî 'nin bu konudaki görüşlerinin tahlili için bkz. Bardakoğlu, Ali, “Hüsn ve Kubh konusunda Aklın Rolü ve İmâm Mâtürîdî”, *Ebû Mansûr Semerkandî- Mâtürîdî Kongresi* (Kayseri 1990) adlı kitap içerisinde, s. 33-49.

Allah, vahiy yoluyla insanlara her ne emretmişse, aklın anlayış derecesine ve yollarına göre onu açıklamıştır.¹⁶¹⁸ Bunu anlayamayacak düzeyde olan insan, ilâhî emrin muhatabı olamaz. Bütün bu emirleri bilme yolları farklı farklıdır. Ancak onun bilmenin bütün yolları akıl ve istidlalden geçer.¹⁶¹⁹ Diğer taraftan Mâtürîdî, insanın olgu ve hadiselerdeki iyiliği ve kötülüğü, “iyilik ve kötülüklerin ilham edilildiği bilgiyle”¹⁶²⁰ zorunlu olarak bilmesini, bir tür cebrîlik görerek bu fikri şu şekilde eleştirir: “Eşyânın hüsün ve kubhu akılların bedâhetiyle küllî olarak bilinir. Ancak akıllar, her şeyin hüsnünü ve kubhunü, onları tek tek göstererek bilemez. Nitekim insan tabiatı da böyledir. Buna göre Allah aklın tabiatına (fî tabî'l-akl) çirkinliklerin kubhunu, güzelin hüsnünü tümel olarak (cümleten) koymuştur. Ancak akıl, zikredilen yollara başvurmadan kendi nefsindeki her birini tek tek göstererek bu ikisini birbirinden (işâreten) ayırt edemez. Allah onun nefesine, güzeli çirkinden çirkinî güzelden ayırt edecek ve fucurun çirkinliğini, takvanın güzelliğini belirleyebilecek bir ölçüt koydu. O halde bunun bilgisine ya Resûlün haberiyle veya akıl yürütmekle (bi-isti'mali'l-fikri) ulaşır.”¹⁶²¹ Ancak akıl, şeriatte uhrevî mükâfat ve cezası olan haram ve helal koyamaz, bu yetki Allah'a aittir. Dolayısıyla aklın bilgisi, âhirete ait ceza ve sevap miktarını tâyin edemez. Din ise, emredilenleri yapana mükâfat vadetmiş, yasaklananları yapanları ise ceza ile tehdit etmiştir.

Mâtürîdî'nin din-şeriat ve akıl-nakil ayrımında dinle ilgili aklın verilerine dayalı kesin bilgiyi, şeraitteki hükümlerde ise zann-ı gâlibe 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 gâlib konusuna gelince, amelî konularda, yani şeriatte bir hüccettir. Onunla hüküm vermek caizdir. Din konusunda ise doğruluğu kesin olan bir delil gerekir.¹⁶²² Bu sebeple şeriatte, zann-ı gâlib 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 gâlib üzere olmasının anlamı, yani faydası çoksa fayda esas alınarak hüküm vermektir.

1618 Mâtürîdî, bunu şöyle ilkeleştirmiştir: “sem'in açıklaması, aklın anlayacağı ölçüdedir (yekûnu'l-beyânü's-sem'î 'alâ kadri'l-beyân el-aklî)” (el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV, 293-294)

1619 el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 174.

1620 91. eş-Şems, 8.

1621 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk.: Hiyemî, V, 464-465.

1622 Bkz.: el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk.: Hiyemî, V, 312; V/439 (Topaloğlu); IV, 496 (Hiyemî); III, 133 (Hiyemî)

Meselâ içkinin haramlılığı, onun bizâtihi necis olmasından kaynaklanmaz. Kullar üzerinde meydana getirdiği sarhoşluktan ve zararlarının daha çok olmasından dolayıdır. İçkinin necisliği, başkası üzerindeki etkisi dolayısıyladır (biğay-rihi). Âyette de belirtildiği gibi onun faydası da vardır, ancak faydası zararından çoktur. Haram kılınması zararının faydasından çok olmasındandır. Ayrıca Allah zann-ı gâlibi esas alarak zarûret halinde leş yemeyi mubâh kılmıştır. Zirâ 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 gâlibten dolayı mubâh kılınmıştır; yoksa tehdit edilen, tehdit eden kişinin kendisini mutlaka öldüreceğini kesin olarak (bi'l-ihâtati) bilemez.¹⁶²³ Bundan dolayı Mâtürîdî, zan kavramını yok olma (zevâl) veya değişme (intikâl) korkusu çağrıştıran zâhirî sebeplere (zâhiru'l-esbâb) bağlı oluşan bir bilgi/durum olarak tanımlar. Yakın için kesinlik vardır.

Zann-ı gâlibe gelince, onunla yakînî bilgiyle bilinmiş gibi amel edilir. Zâten insanlar arasındaki ahkâm ve haberlerin kabulü, yani şer'î hükümlerin geneli gerçek durumuna (ale't-tahkîk, hakikat) göre değil dış görünüşleri esas alınarak zann-ı gâlibe göre konulmuştur.¹⁶²⁴ Meselâ şahitliklerin kabulü ve onunla hüküm vermek de böyledir. İnsanlar arasına konulmuş bütün şer'î hükümler (cem'u'ş-şerâi') ahvâl ve umûr, dış görünüşüne (zevâhirine) göre konulmuştur. Çünkü bir hâkim, âdil görüntüsü veren yalancı şahitlerin şahitliğine dayanarak, gerçek yüzlerini bilemediği bir insanın idamına veya elinin kesilmesine hükümedebilir.¹⁶²⁵ İmâm Mâtürîdî, istihsânı da zann-ı gâlib çerçevesinde değerlendirmiştir.¹⁶²⁶ Bu anlayışa göre, insan akli, ortaya koyacağı seçeneklerden en iyisini seçmek (istihsân) yoluyla şer'î hükümlerin nitelik ve niceliği üzerinde tasarrufta bulunabilir.

Tebliğimizin buraya kadar ki kısmında Mâtürîdî akılcılığının teorik yönü ve bunun dinî 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 çözmede

1623 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk.: Hıyemî, II, 473-474.

1624 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk.: Hıyemî, IV, 548.

1625 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk.: Hıyemî, IV, 542.

1626 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk.: Hıyemî, III, 156, V, 303. Zann-ı gâlib ve İstihsân konusunda geniş bilgi için bkz.: Özen, Şükrü, "İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşası", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* adlı kitabın (haz.: Sönmez Kutlu, Kitabiyyat yayınları, Ankara 2003) içerisinde, s. 223-224, 230.

sağlayabileceği katkıyı, “hırsızlık suçunu önlemeye yönelik el kesme cezası” vakası üzerinden analiz etmeye çalışacağız. Önce hırsızlık yapan erkek ve kadının elinin kesilmesiyle ilgili âyetin meâlini vermek istiyorum. Allah, Mâide sûresi, 38. âyette 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 âyetin yorumunda şu temel hususlara dikkat çekmektedir. Bu âyet hırsızlar hakkında genel, hırsızlık hakkında özeldir. Hırsızlığın cezasını kaldıracak bir şüphe veya te’vîl 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 ihtilâf etse de el kesmenin bileğinden veya dirsekten kesilmesi olmadığı üzerinde ittifak vardır. Ona göre avuca kadar parmaklar kesilir. Çünkü bir şeyi parmaklarıyla tutup alıyor. Kesmekle ilgili hitabın mahreci, umumidir. Maksat, elin tamamı değil bir kısmıdır. “Ellerini kesiniz” ifadesinde kesme hitâbı umûmîdir, çünkü kesmeyi kimin üstleneceği açıklanmamıştır. Bundan murâd vâlilerdir. Lafzın umûmî mahreçli olmasında murâdın umûmîliğine delil yoktur. Lafzın husûsi mahrecinde husûsi olmasına da delil yoktur. Bilakis Bütün bunlar delille bilinir. Umûm umûm deliliyle, husûs husûs deliliyle kâim olur.¹⁶²⁷

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.¹⁶²⁸

Mâtürîdî, 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 suça karşılık olmaksızın kişiyi bazı sıkıntılarla imtihan eder. Buna hakkı olan birisi olarak Allah’ın kullarını

1627 el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV, 217.

1628 el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV, 218-219. Zina ile el kesmenin hadler açısından kıyaslanamayacağını savunur. Krş.: X/80.

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 suça 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. Böyle olunca, bu konuda en doğrusu, Allah'ın kötülüğü ancak misliyle cezalandırdığına tabi olmayı bilip onun emrine ittiba etmek ve teslim olmaktır.¹⁶²⁹

Görüldüğü gibi, Mâtürîdî, kendi döneminde bu cezanın neshedilip edilmemesinden hiç bahsetmemektedir. Muhtemelen o günün şartlarında akıl, bu konuda “nesihatten kaçınmanın imkansız hale geldiğine” hükmetmemiştir.¹⁶³⁰ Bununla birlikte, onun diğer tefsirlerde konuyla ilgili yapılan tartışmalardan daha farklı sorunları tartıştığı görülür.¹⁶³¹ Çünkü az bir şey çalana böyle bir ceza vermeye kimsenin vicdanının râzı olmadığını söylemekten kendini alamaz. O halde ondan yaklaşık dört-beş asır sonra yaşayan İzzeddin Abdisselâm'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 değişim cezadaki bir değişmeyi gerektirir mi?¹⁶³² Hattâ gözlerinin görmemesi sebebiyle bir organın yokluğunun ne anlama geldiğini gâyet iyi bilen “ünlü şâir Ebû'l-Â'lâ el-Mearrî'nin Bağdad'a geldiğinde; hırsızlığın nisabını, bir dinârın dörtte biri şeklinde değerlendiren fukâhâyı müşkül durumda bıraktığı meşhûrdur. Bu konudaki hislerini şu dizelere dökmekten kendisini alamamıştır:

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

Bu çelişki karşısında susmaktan ve cehennem korkusundan Mevlâmıza sığınmaktan başka bir şey yapılamıyor.”¹⁶³³

1629 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV, 219-220.

1630 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI, 464-465. Ayrıca bkz.: Özdeş, s. 174-175.

1631 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI, 464-465. Ayrıca bkz.: Özdeş, s. 174-175; Karşılaştırmak için bkz., el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI, 392.

1632 Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, Ankara Okulu yayınları 1. baskı, Ankara 2002, s. 77-78.

1633 İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, Çev.: Bedrettin Çetiner-Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, V/2275.

Günümüzde sadece Müslümanlar değil bütün insanlık hırsıza böyle ağır bir cezanın verilmesinden dolayı “hırsıza acımdan ve ona vicdânen arka çıkmaktan başka bir yol yok mu?” diye sormaktadır. El kesme cezası uygulanmayan toplumlarda bunun başka cezalarla önlenmesinin mümkün olduğu da görülmektedir. O halde bugün hırsızlığa verilen bu cezada bir değişiklik mümkün müdür? Daha önce ele aldığımız Mâtürîdî’nin “aklın kaçınılmasını mümkün görmediği durumlarda şeriatte içtihadla nesih câizdir” ilkesinden hareketle el kesmeyi analiz etmeye geçebiliriz.

Âyette hırsızlığın önlenmesine yönelik konulan el kesme cezasının hem dinle hem de şeriatle sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Öncelikle el kesme cezası, bilindiği gibi, Câhiliyye 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, Mâtürîdî’nin düşünce sisteminde, aklın neshini zorunlu gördüğü durumlarda neshedebilecek bir çerçevenin, yani şeriatin içerisinde. Tabîî Mâtürîdî, din ile şeriat arasındaki ilişkiyi birbirinden tamamen bağımsız veya birbiriyle hiçbir ilişkisi olmayan iki ayrı yapı olarak görmemektedir.

Şeriatın getirdiği hükümlerin, yani şeriatın bir diyânî 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 ahlâk kısmını ilgilendirir. Vahye konu edinilen hırsızlık âyetinde din boyutu, bu hükmün Allah tarafından emredilmesi ve bunun İslâm’ın genel amaçlarına, yani bir hikmet ve maslahata uygun olarak emredilmesidir. Buna inanmak değişme ve nesih kabul etmeyen dinin inanç çerçevesindedir. Aklın vâcib hükmünü verebileceği ve dinin asıl unsurlarından biri olan ahlâkla bu hükmün ilişkisine gelince, “hırsızlığın bir suç olduğu ve mutlaka cezalandırılması gerektiği” şeklinde ahlâkî bir ilkeye zorunlu olarak varılması dolayısıyladır. Hırsızlıkla ilgili hükmün inanç ve ahlâkla ilgili boyutunu hiçbir kimsenin ortadan kaldırma veya neshetme yetkisi yoktur. Zâten Müslüman olsun ya da olmasın, hiçbir insan, akîl 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 mâhiyetini oluşturan ve dolayısıyla din olarak korunmasını 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 fıtratı, 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 âdil ve ahlâkî bir çözüm olmaya devam ettiği sürece bunu doğru bulur. Bu durum değiştiği anda başka âdil ve ahlâkî bir çözüm bulunmasını gerekli görür. İslâm şeriatı, ferdin diğer fertlerle ve toplumla ilişkilerini belli bir düzene koyar, kurallara ve sonuçlara sağlar. Kur'ân ve Sünnet'te bu amaca yönelik muâmelâta ilişkin sınırlı sayıdaki hükümler, çoğu kere genel olarak verilmiş, bazı konularda ayrıntıya ve cezalandırma örneklerine girilmiştir.¹⁶³⁴ Cezaların biçimleriyle ilgili seçtiği örnekler veya ayrıntısına girdiği hususlar, o günün toplumsal, hukukî ve kültürel hayatında olan cezalarla yakından ilişkilidir. Fazlur Rahman bu ilişkiyi şu şekilde tanımlar:

“Kur'ân'daki yasama rûhu, hürriyet ve sorumluluk gibi esaslı beşeri değerlerin her zaman yeni bir yasama biçimine bürünmesi şeklinde açık bir yön çizdiğini sergilediği halde, Kur'ân'daki fiili yasama o sırada mevcut olan toplumu, başvurulacak bir örnek olarak kısmen kabul etmek zorunda kalmıştır.”¹⁶³⁵ Bu izah tarzı, Mâtürîdî'nin peygamberin gönderilişini mümkinat alanında insanların birleşmesini sağlayacak bir örnek oluşturmak için gönderildiği şeklindeki temellendirmesiyle uyumaktadır. Çünkü ona göre, “mümkinde her hangi bir alternatifin vâcib kılınması veya mümteni' olması akıl açısından söz konusu değildir. Peygamberler her konuda mümkünün tercihe şâyân olan alternatifinin açıklamasını getirirler.”¹⁶³⁶

Şer'î hükümlerin mâhiyetleri, din-şeriat ilişkisi esas alınarak belirlenir. Yani şer'î bir hükmün değişmeyen mahiyeti, dinin değişmez unsurlarıyla ilişkisi ile belirlenir. Şeriatın mâhiyeti ve şer'î hükümlerin mâhiyeti dinîdir. Keyfiyet ve kemiyeti ise, dinî değildir. Bir hüküm belli bir süreye, bir illete veya bir örfe bağlı olabilir. Bu bakımdan hüküm/hükümler koyan bütün âyetlerin, hem mâhiyeti, hem keyfiyeti, hem de kemiyeti vardır. Şer'î hüküm koyan her âyetin yürürlükten kalkmasından dolayı, hüküm keyfiyet ve kemiyetini kaybetse de, mahiyetini ve amacını kaybetmez. Kaybolmayan mâhiyet ve maksatlar, değişmeyen dinle ilişkili kısmı oluşturur. Şer'î hükümlerin keyfiyet ve kemiyetleri mâhiyet ve amacından bağımsız olamazken, mâhiyet ve amaçları keyfiyet ve kemiyetten, başka bir ifade ile zaman ve mekândan bağımsız olabilir. İlgili mahiyet ve amacın, zaman

1634 İlyas Üzümlü, “Hüküm”, *DİA*, XVIII, 465. (XVIII, 464-466)

1635 Fazlur Rahman, *İslâm*, Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yay., 7. baskı Ankara 2004, s. 89.

1636 el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 229-230.

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 varıldığı 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, âdil bir cezalandırma olup olamayacağı cevaplanması zor bir sorudur. Diğer taraftan kesilen el, günümüzde ulaşılan ilmî ve teknolojik imkânlar, kopan veya kesilen bir eli belli bir süre dahilinde donanımlı bir hastaneye yetiştirildiği takdirde dikilebilmektedir. Belki önümüzdeki çeyrek asırda, el nakli veya sunî 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 İslâm'ın maslahatını gerçekleştirecek başka bir ceza koyma durumuyla karşı karşıya kalması söz konusudur. Mâturidî'nin Kur'ân'da öngörülen cezalandırma örneği, insanoğlunun bunun dışında vereceği başka cezalar için engel değildir. Önemli olan İslâm'ın maksadına, yani dinin beş temel amacı olan, canı, malı, nesli, dini ve aklı korumanın ahlâk 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 bu suçu önlemek hem yeterli bir ceza değildir, hem de bu eylem eskiden olduğu gibi malın çalınmasıyla ilgili bir suç olmaktan çıkmıştır. Bu durumda verilen cezanın haramı/hürmeti çiğnemek için verilen bir ceza olup olamayacağı da tartışılabilir. Meselâ 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 bunlara farklı cezaların verilmesi imkanı var mıdır? Ceza, suçun mâhiyetine göre mi, suçun işleniş biçimine veya suçun miktarına göre mi verilir? Aslında suçun mâhiyetiyle 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.

Meselâ 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 İslâm 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 hâlâ uygulanabilmeye devam edilmeli midir? Şeriatî uyguladığını iddia eden bazı ülkelerde hırsızın eli sembolik olarak kesilmekte, daha sonra hastaneye götürülüp diktirilmektedir. Toplumsal adaletin ve iyiliğin hâkim olması gereken bir toplumun oluşmasında üzerine düşen ekonomik sorumluluğun gereğini yerine getirmeyen toplum/toplumlar ve zenginler, mallarından fakirin verilmesi gereken hakları (zekâtı ve sadakayı) vermediği için asıl hırsızlar olarak onların mı eli kesilmelidir? Ya da çalışmayı bir ibadet haline getirip, toplumdaki işsizlik ve yoksulluk sorununu, gelir dağılımındaki adaletsizliği ortadan kaldırmakla, hırsızların hırsızlıktan eli (hırsızlığın yolu) mi kesilmelidir?

Prof. Dr. Fahrettin Atar

Oturum Başkanı

Prof. Dr. Sönmez Kutlu'ya sunduğu tebliğden dolayı teşekkür ediyorum. Tebliğcimizin asıl ihtisas alanı, İslâm Mezhepleri Tarihi olmakla birlikte, görüldüğü üzere kendisinin ele alıp incelediği konu daha çok Kelâm ve İslâm Hukuku Anabilim Dallarını ilgilendirmektedir. Hiç şüphesiz İslâmî ilimleri alan itibarıyla kesin çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün değildir.

Sayın Sönmez Kutlu, tebliğinin baş kısımlarını Kelâm ilminin kaynaklarına dayalı olarak ele alıp incelemiştir. Ancak İslâm Hukuku alanına giren konularda, özellikle de hırsızlık konusunda kendisinin temel kaynaklara dayalı bir araştırma yaptığını söylemek kanaatimce zordur. Sayın tebliğ sahibi bu konuda öncelikle İslâm Hukuku'nun temel kaynaklarına müracaat etmiş olsaydı, bizlere daha farklı bilgi ve yaklaşımları sunmuş ve böylece İmâm Mâtüridî'nin hırsızlık suçu ile ilgili görüşünü daha objektif bir şekilde yansıtmış olacaktı. Bu açıklamayı sayın dinleyicilerimizi ve özellikle yayımı sonrasında bu tebliği okuyacak olanları bilgilendirmek ve uyarmak üzere yaptığımı belirtmek isterim.