

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

İMÂM MÂTÜRÎDÎ
VE
TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI No: 439

ISBN 978-975-548-485-3
T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 16209

Kitabın Adı

İMÂM MÂTÜRİDÎ VE TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN

Editörler

Prof. Dr. Hatice K. Arpaguş
Doç. Dr. Mehmet Ümit
Arş. Gör. Bilal Kır

Sayfa Düzenlemesi

Hamit Sağlam

Kapak Tasarımı

Eren Sakız

Kapak Resmi

Şerhu't-Te'vilât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 48

Baskı / Cilt: Pasifik Ofset

Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1
Baha İş Merkezi A Blok Kat: 2
34310 Haramidere / İSTANBUL
Tel: 0212 412 17 77
Sertifika No: 44451

1. Baskı

Ekim 2019, İstanbul



İlahiyat Fakültesi



MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI
YAYINLARI



Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve *Te'vilâtü'l-Kur'an* Sempozyumu M.Ü. İlahiyat Fakültesi ve Ümraniye Belediyesi işbirliği ile gerçekleştirilmiştir. Bu sempozyumda sunulan bildiriler üzerine inşa edilen metinler, kör hakem sürecinden geçerek kitap hâline getirilmiştir. Metinlerin muhteva ve dil bakımından sorumluluğu müelliflerine, telif hakları editörlere, basım organizasyonu ise anlaşmalı olarak M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları'na aittir.

Yayınevinin izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

İsteme Adresi

M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Nuhkuyusu Cad. No: 110 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İSTANBUL
Tel: 0216 651 15 06 Faks: 0216 651 00 61
ifav@ilahiyatvakfi.com • www.ilahiyatvakfi.com

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI No: 439

İMÂM MÂTÜRÎDÎ VE TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN

EDİTÖRLER

Prof. Dr. Hatice K. Arpaguş

Doç. Dr. Mehmet Ümit

Arş. Gör. Bilal Kır

1. Baskı



İMÂM MÂTÜRÎDÎ'NİN TEFSİRİNDE İMÂM ŞÂFÎİ ELEŞTİRİSİ

Ali KARATAŞ*

GİRİŞ

İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944), Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) talebeleri vasıtasıyla onun yaklaşımlarını ve görüşlerini öğrenme imkânına kavuşarak böylece onun takipçisi olmuştur. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin görüşlerini daha sistemli hâle getirmiş, yeri geldikçe diğer âlimlere karşı onu savunmuş ve onun haklılığını ortaya koymak için Mu'tezilî âlimler başta olmak üzere bazılarını eleştirmiştir. Tenkit ettiği kişilerden birisi de İmâm Şâfiî'dir (ö. 204/820). Mâtürîdî, özellikle fikhî meselelerde Hanefî mezhebinin görüşlerinin haklılığını ortaya koyarken bu mezhebin görüşlerine muhâlif olan Şâfiî'nin yaklaşımlarını tartışmış, hatta bazen onun için sert ifadeler kullanmıştır. Kur'an'ı anlama metodunda Ebû Hanîfe'den yöntem olarak bazen farklı bir yol seçse bile fıkıh bahislerinde büyük oranda onu benimsemiş ve buna bağlı olarak İmâm Şâfiî'yi tenkit etmiştir.

Mâtürîdî'nin Şâfiî eleştirisini ele almaktaki maksadımız onun, hangi açıdan Şâfiî'yi eleştirdiğini tespit edip, buradan hareketle Mâtürîdî'nin Kur'an'ı anlama ve yorumlama metoduna dâir sonuçlara ulaşmaktır. Her iki âlimin ele alacağımız konular bağlamındaki ictihâdlarını tespit etmek, birincil maksat olmayacaktır; ancak konunun anlaşılması için bunlara yer verilecektir.

Araştırma, Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsir eserine göre yürütülecektir. *Te'vilât*'ta Şâfiî'nin eleştiri bağlamında zikredilen görüşlerinin hepsine değinilmeyecektir, zaten bunların oranı da fazla değildir. Çalışmamız, araştırabildiğimiz kadarı ile konu çerçevesinde yapılan ilk çalışma özelliğine sahiptir. Bu nedenle içeriğin, özellikle Mâverâünnehir bölgesinde Hanefî ve Şâfiî tartışmaları bağlamında ele alınıp genişletilmesi ve daha ayrıntılı bir şekilde ortaya konabilmesi için derin araştırmaları gerektirmesi ve bunun da çerçeveyi aşacağı düşünülmüşü nedeniyle çalışma sadece Mâtürîdî'nin Şâfiî'yi eleştirisi bağlamında yürütülmüştür.

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

1. İSLÂM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE ŞÂFİÎ ELEŞTİRİLERİNE GENEL BİR BAKIŞ

İslâm toplumunda eleştiri geleneği sahâbe ile başlamıştır. Hz. Aişe'nin çeşitli konularda bazı sahabilere yönelttiği eleştiriler iyi bilinmektedir. Bu eleştirilerin "Kur'an'ın yanlış anlaşılması ve İslâm'ın yanlış öğretilmemesi için" yapıldığı söylenebilir.¹ Böyle olduğu için sahâbe, tenkit noktasında Hz. Peygamber'in örneğini dikkate alarak birbirlerini müsamaha ile karşılamışlardır. Bununla birlikte gerektikçe birbirlerine sert eleştiriler yöneltmekten de geri durmamışlardır. İşte bu durum eleştirinin nasıl bir çerçeve içinde olunması gerektiğine dâir ipuçları vermektedir. Devam eden sonraki süreçte de âlimlerin birbirlerine karşı tenkitleri olmuştur. Özellikle H. II. asırdan itibaren mezheplerin teşekkül etmesiyle birlikte âlimlerin yazdığı eserlerde diğer kişi veya gruplara ait eleştirilere yer verilmiştir.

Temel kaynaklar aynı olsa da çeşitli nedenlerden dolayı bunları anlama ve yorumlama metotlarının farklı olması, aynı konuda farklı sonuçlara ulaşmada etken olmuştur. Ayrıca mezheplerin kendi yaklaşımlarının daha doğru olduğunu ispat etme gayretleri düşünce farklılıklarını etkilemiştir. Söz konusu durum insanların birbirlerini eleştirmelerine yol açmış; bu eleştirilerin bir kısmı insaf sınırları içinde kalırken bir kısmı da sınırların dışına çıkabilmiştir.

Mezhep taassubu, selef anlayışının dışına çıkma, bidat ehli olma ve doğrudan sapma, yöntem tutarsızlığı, bilgi eksikliği, aşırı yorumlara yönelme, rivâyetleri dikkate almama, uydurma ve zayıf hadislere yer verme ve İsrâiliyat'a dalma âlimlerin birbirlerine yönelttiği eleştirilerden bazılarıdır.² Eleştiriler gerçeği bulma ve yanlışların tespit edilip doğru olanı ortaya çıkarma maksatlı olabileceği gibi bir takım siyasî ve mezhepsel tarafgirlikten hareketle yapıldığında olumlu bir sonuç ortaya çıkarmayacaktır. Zaten İslâm'ın genel prensipleri itibariyle de gerçeği tespit etme ve yanlış düzeltmeye dayanmayıp, karşıdakini küçük düşürmeye yönelik eleştiriler makbul nitelikteki eleştiriler olarak görülmemiştir.

Birçok âlim gibi İmâm Şâfîî de yaşadığı dönemde eleştirel bir tutum içinde olmuş; kendisine talebelik yaptığı İmâm Mâlik'i (ö. 179/795) ve rey ehli olarak gördüğü kimseleri eleştirmiştir. Bu maksatla eserler telif etmiştir. İmâm Mâlik'i eleştirmesi onun Mısır'dan sürgün edilmesi yönünde bir kararın alınmasında etkili olmuş, ancak vali vefat ettiği için bu karar uygulanamamıştır.³ Şâfîî'nin yaşadığı dönem, hadis tartışmalarının yoğun yaşandığı bir dönemdir. Bu durum onun görüşlerinde etkisini göstermiştir. Sünnetin tenkit edilmesine yönelik iddialara cevaplar vermiş

1 Bkz. Erul, "Sunuş", s. 14.

2 Bkz. Karataş, "Müfessirlere Yöneltilen Bazı Eleştiriler", s. 155-186.

3 Bkz. Aybakan, "Şâfîî", <https://islamansiklopedisi.org.tr/safii> (Erişim: 25.10.2018).

ve bu iddiaları çürütmeye çalışmıştır. Zayıf hadislerin delil olarak kullanılmasında titiz davranmayan yaklaşımları doğru bulmayıp zayıf hadisin, dinin kaynağı olarak görülmesine karşı çıkan bir yaklaşım içinde olmuştur. Hanefilerin, hadislerin Kur'an'a arz edilmesine sıcak bakmamış ve bu konuda katı bir tutum benimsemiştir. İmâm Mâlik'in kıyasa ve Medine ehlinin ameline uymayan hadisleri reddederek hadisleri eleme eğilimini eleştirmek sûretiyle kendi yaklaşımını geliştirmiştir. Hadiste senedin sıhhatine vurgu yapmış ve bu açıdan sorun teşkil etmeyen rivâyetlerle amel etmeyi terk etmenin bir mazereti olmadığını ileri sürmüştür.⁴

Şâfiî'nin *er-Risâle* başta olmak üzere eserlerinde ortaya koyduğu görüşler dikkat çekmiş, gerek klasik dönemde gerekse modern dönemde bu görüşlerin bir kısmı tenkit edilmiştir. Klasik dönemde özellikle kıyas konusundaki tartışmalarında çoğunlukla Hanefileri muhatap alması, onun Hanefilerce eleştirilmesinde etken olmuştur.⁵ Cessas'la (ö. 370/981) birlikte başlayan süreçte Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 571/1176) gibi Hanefî ulemâsı yazdıkları eserlerde, Şâfiî'nin, Hanefilerin kıyas anlayışına yönelik eleştirilerine cevap vermişlerdir. Ayrıca Şâfiî'nin kıyas yaklaşımına dâir eleştiriler yöneltilmişlerdir. Bu maksatla yazılan eserler de, Hanefî-Şâfiî diyalogunu ifade eden birer örnek metinler hâline gelmiştir.⁶ Hanefî-Mâtürîdî geleceğinde önemli bir temsilci konumunda olan Ekmelüddîn el-Bâbertî (ö. 786/1384) yine onu eleştirenlerden birisidir. Bu konuda bir araştırmada Bâbertî'nin eleştirileri bağlamında şu tespitlerde bulunulmuştur:

“Bâbertî'nin İmam Şâfiî'ye yönelttiği eleştirilerin temelinde, Şâfiî'nin ameli imana dâhil etmesi ve bunun sonucunda oluşan itikadî ve amelî alanda meydana gelen problemler yer almaktadır. Ameldeki bir hatanın ya da eksikliğin imana yansması sonucu, 'Parçası yok olunca bütün de yok olmaktadır. Çünkü iman parçalanamayan bir bütünlüğü gerektirmektedir.' yaklaşımından hareketle, ameldeki bir kısım meseleleri de bu bağlamda değerlendiren Bâbertî, Şâfiî'yi eleştirmektedir. Bir başka açıdan Şafîi tavrın, dinin temel yaklaşımı olan kolaylaştırma prensibiyle çeliştiğine dikkat çekerek, İslam'ın pratikte yaşanamaz bir din olduğu intibahını oluşturduğunu, dini bireysel ve sosyal hayatta oldukça zorlaştırdığına dikkat çekmektedir.”⁷

4 Bkz. Beroje, “Şafîî'nin Sünnetin Kur'an'a Arzı Yöntemine Sünnetin Beyan Vasfı Çerçevesinde Yaklaşımı”, s. 229-231.

5 Bkz. Duman, “Hanefî Usulcülerinin İmam Şafîî'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri”, s. 7-36.

6 Bkz. Duman, “Hanefî Usulcülerinin İmam Şafîî'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri”, s. 7-36.

7 Bu konuyla ilgili bir araştırma için bkz. Koçoğlu – Nargül, “Bâbertî'nin İmam Şafîiye Yöneltilmiş Eleştiriler”, s. 68.

Modern döneme gelindiğinde ise çeşitli gerekçelerle hem Batı'da hem de Türkiye'de Şâfiî'ye yönelik eleştirilerin yapıldığını görmekteyiz.⁸ Amacımız bu tartışmalarda dile getirilen görüşleri ortaya koymak olmadığı için makalemizde ele aldığımız çerçevede İmâm Mâtürîdî'nin eleştirileri üzerinde duracağız.

2. MÂTÜRİDÎ'NİN ŞÂFİİ'YE ATFETTİĞİ VE ŞÂFİİ'NİN ELEŞTİRDİĞİ GÖRÜŞLERİ

Hanefî geleneğinin bir müntesibi olarak yukarıda zikrettiğimiz âlimler gibi Mâtürîdî de çeşitli görüşleri İmâm Şâfiî'ye atfederek onu ve Şâfiî âlimlerini tenkit edenlerdendir. Fakat onun tenkitleri belirli meseleler çerçevesindedir. Burada Mâtürîdî'nin Şâfiî'yi eleştirdiği hususlar, örneklerden hareketle ortaya konmaya çalışılacaktır.

2.1. BEYANI SINIRLANDIRMA

Sözlükte “açık seçik olmak” ve “açıklamak” mânalarına gelen beyanı Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413), “*murad edilen bir şeyi dinleyen için açığa çıkarma*” olarak izah etmiştir.⁹ Buna göre beyan “manadaki kapalılığı giderip muhatabın anlayacağı biçimde ona açıklık kazandırma” faaliyeti olarak tanımlanabilir.¹⁰ İlk usûl kitabı kabul edilen *er-Risâle* adlı eserinde İmâm Şâfiî, beyan konusunu ayrıntılı bir şekilde ele almış ve şöyle tanımlamıştır: “*Beyan; asılları bakımından aynı, ferleri itibariyle farklı olan mânaları içine alan bir isimdir. Aynı ve farklı mânalar taşıyan bu beyanın en azı, Kur'an'ın kendi dilinde indiği kimseden ona muhatap olanlara yapılan bir açıklamadır.*”¹¹ Bu itibarla Şâfiî, beyanı beş kategori altında ele alır. Bunlar kitabın kendisini açıklaması, sünnetin kitabın zikretmediği tafsilatı açıklaması, sünnetin kitabın mücmelini açıklaması, sünnetin kitapta bulunmayan yeni bir hükmü beyan etmesi ve hakkında nass bulunmayan konularda kıyas yoluyla icthâd edilerek yapılan açıklamadır. Burada sünnet kitaba tâbi olduğu gibi onu açıklayan ve ayrıca ona ilave hükümler getiren bir niteliktedir. Ancak bunu teke indirgemek mümkündür. Çünkü Kur'an'da her şeyin açıklaması vardır¹² ve sünnet bunları beyan etmektedir.

İmâm Şâfiî'nin bu teorisine bakıldığında onun dinî düşüncüyü temel olarak Hz. Peygamber'in sünnetine ve kıyasa dayandırdığı görülmektedir. İctihâd da ortaya çıkan sorunun habere kıyasla çözüme faaliyetinden ibarettir. Ortadaki durum kıyasın sünnete bağlanmasından başka bir şey değildir ve icthâd, asıl nassın olmadığı durumlar için geçerli olması gerekirken Şâfiî'nin anlayışında sünnetteki durumun

8 Bkz. Duman, “Modern Dönemde Şafii Algısı”, s. 25-63.

9 Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 51-52

10 Dönmez, “Beyan”, s. 23.

11 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 21; ayr. bkz. Türcan, *Neshin Problematik Tarihi*, s. 170.

12 Türcan, *Neshin Problematik Tarihi*, s. 170.

araştırılmasından öteye gidememektedir. Sünnet ise Hz. Peygamber'in ve ashâbının sünneti ile sınırlıdır.¹³ Bu çerçevede onun beyan anlayışının sünnetin çevresinde odaklandığı veya sünnetle sınırlandırıldığı düşünülebilir. “*Müctehidin bir meselede icmâ, zaruret, örf, maslahat, gizli kıyas gibi özel ve daha kuvvetli görünen bir delile dayanarak o meselenin benzerlerinde izlenen genel kuraldan ve ilk hatıra gelen çözümden vazgeçmesi ve hukukun amacına daha uygun bulduğu başka bir hüküm vermesi şeklinde özetlenebilen yöntem*”¹⁴ olarak tanımlanan istihsanı zevke ve keyfe göre fetvâ verme olarak kabul edip¹⁵ eleştirmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir.

Mâtürîdî ise sınırlandıramayacağını ileri sürerek “muhtemelen” beyanı belirli bir sayıyla sınırlandıran İmâm Şâfî’yi bu konuda eleştirir.¹⁶ O beyanı, bir şeyin kendisini açıklaması ve başkasını açıklaması olmak üzere iki şeyden ibaret olarak görür. Bununla birlikte mânaya delâlet açısından beyanı, mânanın tamamını ihtiva edip etmemesine göre üç grupta ele almıştır:

“**1. Beyân-ı Kifâye.** Bütünden birini veya az bir kısmını açıklayarak bütünü beyana gerek bırakmayan türdür. Açıklanan bir veya az şeyden hareketle ictihad veya benzerlerine kıyas yoluyla bütünün durumu öğrenilebilir. Sözü edilen bir veya az şeyin bir mâna taşıdığını ve bunun ictihad ve ta’lil mahallinde olduğunu gösterir. **2. Beyân-ı Nihâye.** İctihâda mahal bırakmayacak biçimde bütünü etraflıca açıklama. **3. Beyân-ı Tafsîl.** Nihâyetine ulaşmamakla birlikte çoğunluğunu açıklamak sûretiyle hükümün beyan ettiği kısmın dışına taşmamasını ifade eden beyan türüdür. Çünkü bütünü toparlayacak bir mâna taşıyor olsaydı ona ziyade olanı zikredip bazısını terk etmesinin bir anlamı kalmazdı.”¹⁷

Mâtürîdî’ye göre Kur’an, kıyâmete kadar insanlığın ihtiyacını karşılayacak niteliktedir.¹⁸ Bunun böyle olması Kur’an’ın mucize bir kitap olmasının gereğidir. Çünkü ancak böyle olduğu takdirde onun, her şeyi bilen Allah’tan gelmiş olduğu anlaşılır.¹⁹ Bununla birlikte her hadisenin hükmü Kur’an ve sünnette bulunmadığı için bu iki kaynak araştırılarak hükümlere ulaşılması gerekebilir.²⁰ Mâtürîdî’ye göre Kur’an’daki yer alan hitaplar açıklık ve kapalılık bakımından üçe ayrılır. İlk duyulduğunda bir kısmından ne dediği anlaşılır. Bazılarının kastı tefekkür, araştırma ve

13 Paçacı, “Şâfîî’nin Metodolojisinde Öznenin Rolü: Hermeneutik Bir Eleştiri”, s. 164; Seyyid, “Şâfîî ve er-Risâle”, s. 85.

14 Bardakoğlu, “İstihsan”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/istihsan> (Erişim: 26.02.2019).

15 Şâfîî, *er-Risâle*, s. 507.

16 Bkz. Özen, “Ebu Mansur el-Maturidi’nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası”, s. 220.

17 Özen, “Mâtürîdî”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/maturidi#1> (Erişim: 25.02.2019). Krş. Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, XV, 33.

18 Özen, “Ebu Mansur el-Maturidi’nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası”, s. 220.

19 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Tercümesi*, s. 238.

20 Özen, “Ebu Mansur el-Maturidi’nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası”, s. 220.

inceleme ile ortaya çıkar. Diğer bir kısmı da ancak Hz. Peygamber'e veya bilen bir kişiye sormak sûreti ile ne dediği anlaşılmış olur.²¹ Bu nedenle hitabın beyan edilmesi gerekir ve bu nedenle beyan sınırlandırılmaz.

Şâfiî ve Mâtürîdî'nin beyan anlayışları karşılaştırıldığında Şâfiî'nin nezdinde mümkün oldukça öznenin rolünü sınırlandırma eğiliminin olduğu ileri sürülebilir. Nitekim o müctehidin en benzer aslı tespit etmesi gerektiğini kabul ederek kıyasta müctehidi kısıtlamaya çalışmıştır.²² Beyanı sınırlandırmasının da onun benzeri bir tavra sahip olmasıyla ilgili olduğu düşünülebilir. İstihsanı reddetmesinde de durum bu şekildedir. Mâtürîdî ise Kur'an'ın, kıyâmete kadar insanlığın ihtiyacını karşılayacak nitelikte olduğunu düşünse bile insanlığın ihtiyaçları gereği beyanı sınırlandırmayı doğru bulmamakta ve yeni beyan şekillerine ihtiyaç olabileceğini düşünerek öznenin rolüne sınırlandırma getirmeyi istememektedir. Onun bu yaklaşımından, öznenin rolünü sınırlandırmadan istihšana kapı açmak istediği sonucuna varılabilir.

2.2. SÜNNETİN KİTAP İLE KİTABIN SÜNNET İLE NESHİNİ KABUL ETMEME

İslâm düşünce geleneğinde tartışmalı konulardan birisi nesihtir. İlk dönemlerde neshin çerçevesinin daha çok âmmin tahsisi, mutlakın takyidi, mücmel ve müphem beyanı olduğu söylenebilir. Nesh için *“taabbüd süresinin sona erdiğinin açıklanması”*, *“önceki hitapla sabit olan hükmün kaldırıldığına delâlet eden hitap”*, *“bir şer'î delilden sonra onun içerdiği hükmün aksini gerektiren başka bir şer'î delilin gelmesi”* gibi farklı tanımlar yapılsa da bu tanımların *“şer'î bir hükmün daha sonra gelen başka bir şer'î delille kaldırılması”* noktasında birleştiği söylenebilir. Neshi usûldeki bu tanımına İmâm Şâfiî'nin çektiği ifade edilmektedir.²³ Bu bağlamda neshin terim anlamı üzerinde duran ve günümüze ulaşan ilk eserin, Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eseri olduğu bilinmektedir.²⁴

Klasik anlayışta nesh, genel olarak reddedilmemiş; ancak neshin türleri konusunda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Özellikle Hanefilere göre Kur'an ve sünnet arasında nesih belirli şartlarda kabul edilen bir olgu iken bu konuda Şâfiî onlardan ayrılmıştır. Bu görüşleri nedeniyle Mâtürîdî, Şâfiî'yi sert bir şekilde tenkit etmiştir.

Şâfiî'ye göre her şeyin açıklayıcısı olarak gönderdiği kitabında Allah, yarattıklarına karşı gösterdiği rahmetinin bir gereği olarak bir kısım hükümleri sabit bırakırken bir kısmını neshetmiştir.²⁵ Nesh ancak kitabın kitapla ve sünnetin sünnetle neshi

21 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XV, 33; Özen, “Ebu Mansur el-Maturidi'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası”, s. 221.

22 Paçacı, “Şâfiî'nin Metodolojisinde Öznenin Rolü”, s. 169, 172.

23 Koca, “Nesih”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nesih--seriat#3-fikih> (Erişim: 26.02.2019).

24 Efendioğlu, “Nesih”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nesih--seriat#2-hadis> (Erişim: 26.02.2019).

25 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 106.

şeklinde olur. Buna göre sünnet, Kur'an'ı neshedemediği gibi Kur'an da sünneti neshedemez.²⁶ Bunun gerekçesi ona göre bazı âyetlerin²⁷ değişiklik ve nesh yetkisinin sadece Allah'a ait olduğunu bildirmesi ve bir âyette²⁸ de Hz. Peygamber'in kendisinin değiştirme yetkisinin olmadığını beyan etmesidir.²⁹ Bu âyetleri dikkate aldığımızda nesh için iki gerekçe ortaya çıkmaktadır. Birincisi nesh yetkisinin Allah'a ait olması ve ikincisi de nesihde denklik veya benzerlik şartı olmasıdır. Bu nedenle sünnetin Kur'an'a bu açıdan uymaması nedeniyle ikisi arasında nesih bahsedilmez.³⁰ Onun bu anlayışı yukarıda bahsettiğimiz beyan anlayışı ile ilgilidir. Bu anlayışa göre sünnet kitabı tefsir etmektedir, onun benzeri ya da daha hayırlısı değildir. Bu nedenle sünnetin Kur'an'ı neshetmesi mümkün değildir.³¹

Şâfiî neshe bakış açısı nedeniyle bazı taraftarlarınca da eleştirilmiştir. Gazâlî (ö. 505/1111) de neshle ilgili yaklaşımında ona muhalefet etmiştir. Hatta Şâfiî'nin nesh anlayışının yeter derecede kabul görmemesinde Gazâlî'nin tavrının etkili olduğu söylenebilir.³²

Mâtürîdî'nin, Şâfiî'yi en sert eleştirdiği konuların başında sünnetin kitap ile neshedilemeyeceği görüşü gelmektedir. Şâfiî, Hz. Peygamber amel etmedikçe sünnetin kitapla neshini kabul etmemektedir. Âyetin hükmü uygulandığında bu sünnet hâline geldiği için neshe konu olabilmektedir. Bu durumda sünnet sünneti neshetmektedir. Mâtürîdî'ye göre bu yersiz bir fikirdir. Bu tutum Hz. Peygamber tarafından amel edilmedikçe Kur'an'a tasarruf hakkı tanımamaya ve Kur'an'ı kâle almamaya götürmektedir. Bu görüş, Şâfiî'nin neshin mahiyetini anlamadığını göstermektedir. Mâtürîdî, Şâfiî'yi şu cümleleri ile sertçe tenkit etmiştir:

“Bu onun çirkin bir anlayışıdır. Bu anlayışı ile kitap devre dışı bırakılmakta ve ondan uzaklaşmaktadır. Çünkü Şâfiî, Hz. Peygamber amel etmedikçe Kur'an'a kendinden öncekini yasaklayacak kadar kıymet vermemektedir. Oysaki böyle bir davranışta bulunmak aşırıya kaçmak ve doğru yoldan sapmaktır. Bundan Allah'a sığınırız. O nesih nedir, ölçü nedir bilmedi. Zaten bilseydi bu şekilde söylemezdi.”³³

26 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 106.

27 el-Bakara 2/103; en-Nahl 16/101.

28 er-Ra'd 13/39.

29 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 106.

30 Beroje, “İmam Şafii'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şafii Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri”, s. 55; ayr. bkz. Gürkan, “İmam Şafii Öncesi Nesih Kavramı ve İmam Şafii'nin Deliller Arası Nesih Anlayışı”.

31 Türcan, *Neshin Problematik Tarihi*, s. 173.

32 Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Beroje, “Gazzali'nin Nesh Meselesinde İmam Şafii'ye Muhalefeti”, s. 187-209; Şafii'nin taraftarlarınca eleştirilmesiyle ilgili bkz. Akay, “Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler”.

33 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 258-259.

Mâtürîdî'ye göre nesh, belirli bir süre uygulandıktan sonra hükmün müddetinin bittiğini ilan etmektir. Allah, önceki hükmün geçerlilik süresinin sona erdiği vakti beyan eder ve onun yerine, yeni bir hüküm getirir. Hüküm koyma Allah'ın azamet makamının bir gereğidir. Allah, bir süre Beyt-i Makdis'e dönme yetkisi vermiş; daha sonra da bu hükmün süresinin bittiğini beyan etmek sûretiyle neshetmiştir. “*İnsanlardan bir kısım beyinsizler ‘Yönelmekte oldukları kiblelerinden onları çeviren nedir?’ diyecekler. De ki: ‘Doğu da batı da Allah’ındır. O, dilediğini doğru yola iletir.’*”³⁴ âyeti Şâfiî'nin görüşünün aleyhine bir delildir. Mâtürîdî, bu konuda Şâfiî'nin kendi içinde tutarlı olmadığı kanaatindedir.³⁵ Kible bağlamındaki nesh Mâtürîdî'nin söylediğinin aksine Şâfiî'ye göre sünnetin sünnetle neshidir. Dolayısıyla sünnetin Kur'an ile neshi burada söz konusu değildir.³⁶ İnsanların Kâbe'ye yönelmeleri yeni konulan bir sünnet ile olmuştur.³⁷

Mâtürîdî, ayrıca Şâfiî'nin kiblenin yönü tespit edilemediğinde Kâbe'ye dönmeden kılınan namazın câiz olmadığı görüşünü kabul etmemiştir. “*Doğu da Batı da Allah’ındır: Nereye dönerseniz dönün Allah’ın yüzü oradadır.*”³⁸ şeklindeki âyet bir yön tayininde bulunmadığı hâlde Şâfiî, bu konuda başka bir âyetten hareketle kible için yön tayini üzerinde durmuştur. Kible tam belirlenemeyip şahsi bir tahminle tespit edilmişse Mâtürîdî bu şekilde kılınan namazın câiz olduğunu düşünmektedir. Şâfiî'nin görüşü “*Nerede olursanız olun yüzünüzü Mescid-i Haram’a çevirin*”³⁹ âyetinin zâhiri çerçevesindedir. Mâtürîdî bu âyetten hareketle normal hâllerde kibleye dönülmesi gerektiğini söylemektedir. Bununla birlikte bu âyet bütün namazlar içindir; ancak kible kesin tespit edilemediğinde diğer âyetin hükmü geçerli olmaktadır. Kibleye yönelmek kesin isabet ile değil kuvvetli bir zan ve kanaat ile olur. Zira bu yönelişte kesinlik yoktur, fikri bir gayret vardır. Durum bu olunca “*Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü oradadır*” âyeti, kibleye dönme konusunda isabet edilmediğinde namaz câiz olmaz şeklindeki Şâfiî'nin görüşlerini çürütmektedir.⁴⁰ İmâm Şâfiî, korku hâllerinde ve yolculuk sırasında nafîle bir namazda mümkün olan bir yöne dönülebileceğini söylemiş; ancak farz namaz kılarken başka tarafa dönmeyi câiz görmemiştir. Çünkü bu tarz bir uygulama nesh edildiği için burada yapılması gereken, zikredilen iki hâl dışında başka tarafa dönmemektir.⁴¹

34 el-Bakara 2/142.

35 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 258-259.

36 Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 219.

37 Bkz. Bakkal, “İmâm Şâfiî'de Nesh Anlayışı”, s. 127.

38 el-Bakara 2/115.

39 el-Bakara 2/144, 150.

40 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 216-217.

41 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 120; ayr. bkz. Şâfiî, *el-Üm*, I, 116-117.

Mâtürîdî, “Şâfiî, Kur’an’ın sünnetle neshedilmesini kabul etmez. Nasıl olur da aşıktan birilerinin görüşü ile bunu câiz görür?” şeklinde bir soru sormak sûretiyle Şâfiî’nin, Kur’an’ın sünnetle neshini reddederken sahâbe kavli ile neshi câiz gördüğünü ileri sürmek sûretiyle onu tenkit etmiştir. Bu sözle Mâtürîdî, bu konuda onun çelişki içinde olduğunu ifade etmek istemiştir. Söz konusu hususla ilgili görüşlerini Bakara sûresinin 196. âyeti çerçevesinde “ihsâr” konusunu tartışırken dile getirmiştir. İhsâr, “Hac veya umre için ihrama girdikten sonra bunların tamamlanmasını engelleyen bir durumdur.” Şâfiîler ihsârı “hac ve umrenin tamamlanmasının engellenmesi”, Hanefiler de “farz veya nâfile hacda ihrama girdikten sonra Arafat’ta vakfeye durmaktan ve Kâbe’yi tavaf etmekten, umrede ise tavaftan alıkonulmak” şeklinde tanımlamışlardır.⁴² Mâtürîdî’nin ifadesine göre Şâfiîler, İbn Abbâs’tan ve İbn Ömer’den ihsârın sadece düşmandan kaynaklandığına yönelik bir rivâyette bulunmuşlar⁴³ ve hastalık hâlini ihsâr için bir sebep saymayarak Kur’an’ın hükmünü neshetmişlerdir. Bunun için İbn Abbâs’ın ve İbn Ömer’in görüşlerine dayanmışlardır. Böylece kendi içlerinde çelişkiye düşmüşlerdir. Dahası Şâfiî, İbn Abbâs ile İbn Ömer’in görüşünü de terk etmiştir. Çünkü Şâfiî’nin *Müsned*’inde geçen İbn Abbâs’tan gelen “Düşmanın etkisinden başka engelleme yoktur.” rivâyetinde râvîlerden birisi “Artık bugün engelleme kalmamıştır” şeklinde bir ilavede bulunmuştur. O, buna rağmen, düşman etkisini ihsâr sebebi saymaya devam etmiştir.⁴⁴ Mâtürîdî, eleştirisini kuvvetlendirme bağlamında hastalık mazeretinin düşmandan korkmadan daha önemli olduğunu vurgulamıştır. Bunun nedeni ona göre korku ve benzeri hususların mücadele yoluyla ortadan kaldırılabilmesi; ancak hastalığın yok edilememesidir. Söz konusu durum gereği hastalık nedeniyle mazeretin ihsâr için bir neden olması öncelik teşkil eder.⁴⁵

2.3. ÂYETLERDEKİ BAZI KELİMELERE YANLIŞ MÂNA VERME

Kur’an’ı doğru bir şekilde anlama ve yorumlamada önemli pek çok husus vardır. Bunlardan birisi âyetlerdeki kelimelere doğru bir mâna vermektir. Kelimeler, doğru anlamlarını bulmadığında öncelikle âyetin doğru anlamı ortaya çıkmayacağı için doğru hükümlere ulaşma imkânı da ortadan kalkacaktır. Bu nedenle müfessirler buna çok önem verdikleri için âyetlerde anahtar niteliğindeki sözcüklerin anlamını doğru bir şekilde tespit etmeye gayret etmişlerdir. Bir kelimenin kök itibarıyla farklı anlam ihtimalleri bulunmasından dolayı müfessirlerin tercihleri onları farklı sonuçlara ulaştırmıştır. İşte bu husus, bir âlimin başka bir âlimi eleştirmesinde önemli bir etken olmuştur. Örneğin Şâfiî, kelimelere verdiği anlam nedeniyle

42 Ögüt, “İhsâr”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ihsar> (Erişim: 27.02.2019).

43 Şâfiî, *el-Üm*, II, 178.

44 Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 384-385.

45 Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 385.

Mâtürîdî tarafından ağır bir şekilde eleştirilmiştir. Mâtürîdî, onun bazı kelimeleri yaygın kullanımının dışına çıkararak bu kelimelere kendince anlamlar yakıştırdığını ileri sürmüştür.⁴⁶

Mâtürîdî'nin nakline göre İmâm Şâfiî, anne ve babadan başkasına nafaka ödememin farz olmadığı görüşündedir. Mâtürîdî, "...*ananıza babanıza da (ihşanda bulunursunuz). Karabet sahibine...*"⁴⁷ âyetinin onun bu görüşünü çürüttüğünü ifade etmiştir. Bu âyette anne ve babadan sonra "zi'l-kurbâ" ifadesi gelmiştir. Anne ve baba bu ifade ile isimlendirilemez ve anne-babayı kapsamaz. Bu nedenle bu ifade ile Allah, anne ve babadan başkasını kastetmiştir.⁴⁸

Bu başlıkta vereceğimiz bir diğer örnek Şâfiî'nin "*Yetimlerin hakkına riâyet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin; bu, adâletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır.*" âyetindeki "ellâ teûlû"⁴⁹ ifadesine "*Bu, çok iyâl sahibi olmamanıza daha yakındır*" yani "*Çocuk sahibi olmamanıza daha uygundur*" şeklinde bir anlam vermesiyle ilgilidir. Mâtürîdî, bu anlamın sözlük anlamı bakımından doğru olmadığını kanaatindedir. Ona göre çok iyâl sahibi olmayı belirtmek için "âle-yeûlu, iâletün fehuve maîl" denilir; ancak "âle-yeûlu" denmez. Çünkü bu ifade zulüm hakkında kullanılmaktadır. Bu durumda eğer Şâfiî'nin dediği doğru olursa çok çocuk sahibi olunmaması gerektiği anlaşılır. "*Bu cümlede aile fertlerinin çoğaltılmasına yönelik bir izin vardır. Eğer çocuklara güzel muamelede bulunulursa o takdirde çocuğun çokluğu aile için bir övünç vesilesi olacaktır.*" İşte bunun için Mâtürîdî'ye göre çok çocuk sahibi olma konusunda ihtiyatlı davranmak doğru bir davranış değildir.⁵⁰

2.4. RİVÂYETLERLE İLGİLİ TUTUMU

Mâtürîdî, Şâfiî'yi rivâyetleri delil alırken takındığı tutum sebebiyle eleştirmiştir. İlk eleştirisi daha uygun rivâyetler varken daha alt derecedeki bir rivâyeti tercih etmesidir. İkincisi de mürsel rivâyetlerde titiz davranmasına rağmen, bu tutumunu meçhul bir kişinin yer aldığı bir rivâyette göstermemesidir. Bu iki eleştiriye sırasıyla örnek vererek açıklayalım.

Hanefî mezhebine göre *sa'y*, yaya olarak yerine getirilen bir fiildir. Dolayısıyla deve üzerinde gerçekleştirilemez. Hz. Peygamber'in deve üzerindeyken *sa'y* yapması onun mazereti sebebiyledir. Cabir b. Abdullah'tan gelen bir habere göre Peygamber'imiz eğitim maksadıyla insanlara olayı göstermek için deve üzerinde *sa'y*

46 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 62.

47 el-Bakara 2/115.

48 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 169.

49 en-Nisâ 4/3.

50 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 15-16.

yapmıştır. Şâfîî, bunu söylerken Cabir'den gelen haberin İbn Cübeyr'den gelene göre daha uygun olduğunu ileri sürmüş ve bunun için Cabir'in haberini esas kabul etmiştir. Oysaki İbn Cübeyr'in rivâyeti İbn Abbâs'tan gelmektedir ve Mâtürîdî'ye göre bu, daha isabetlidir. Hz. Peygamber'in buradaki gösterme şekli eğitime mebni idi. Mâtürîdî'ye göre eğitim maksatlı da olsa mazeretten uzak değildir. Bu nedenle onun deve üzerindeki sa'yini mazeret olarak düşünmek daha isabetlidir. Burada Mâtürîdî, daha uygun bir rivâyet varken farklı bir rivâyetten hareket ettiği için Şâfîî'yi eleştirmiştir.⁵¹ Anlaşıldığına göre İmâm Şâfîî, bir özür olmadan binek üzerinde sa'y yapılabileceği kanaatine Mâtürîdî'nin kabul etmediği rivâyeti dikkate alarak ulaşmıştır. Eğitim maksadıyla deve üzerine çıkmayı bir özür olarak değerlendirmemiştir. Hanefîlerde ise “*yürümeye gücü yetenlerin yürüyerek sa'y yapması vacip olup bu durumdaki kimse başkası tarafından taşınarak veya binek üzerinde sa'y yaparsa ceza kurbanı kesmekle yükümlü olur.*”⁵² Mâtürîdî, pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da Hanefî geleneğin görüşünü benimsemiş ve bu geleneğe uymayan Şâfîî'nin yaklaşımını eleştirmiştir.

Mâtürîdî; İmâm Şâfîî'nin hata ihtimalini düşünerek bazen mürsel rivâyetleri kabul etmediği bilgisini verdikten sonra bilinmeyen ve adı zikredilmeyen bir kadından gelen haberi kabul etmesini tenkit etmiştir. Şâfîî; Safıyye bt. Şeybe'nin, bir kadının Hz. Peygamber'e sorduğu bir soru neticesinde Safâ ve Merve arasında koşmanın farz olduğu sonucuna ulaşmıştır;⁵³ ancak bu haberdeki kadının kimliği meçhuldür. Bu nedenle bu rivâyet sahih değildir. Sahih olsa bile âyet farklı bir hükme ihtimal vermektedir. Eğer sa'y farz olsaydı âyette “ketebe” lafzı olurdu. Başka âyetler de bunu desteklemektedir. âyetteki “felâ cünâha” ifadesinin olması bu işin farz olmadığını gösterir. Farz ve vacip olan bir ibâdetde bu ifade olmaz. Bununla Allah çekinmeyi gerektirecek bir unsurun olmadığını beyan etmiştir. Durum böyle olunca sa'y ibâdetinin farz olmadığı ortaya çıkmaktadır.⁵⁴

2.5. SAHÂBEYE VE SELEF ÂLİMLERİNE MUHALEFET ETMESİ

Nüzûl dönemine bizzat şahit olması ve Arap diline en ehil nesil olmaları hasebi ile sahâbe tefsirde her zaman ön planda tutulmaktadır. Yine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendinden sonra gelen nesli en hayırlı nesil, sonraki nesli de ondan sonraki hayırlı nesil olarak ifade etmesi ilk nesilleri dinde önemli bir konuma yerleştirmiştir. Bu durum Hz. Peygamber dönemine en yakın olma itibariyle dinde daha fazla belirleyici olma yetkisini de onlara kazandırmıştır. Böylece bu zaman diliminde verilen fetvâların ve Kur'an'ı açıklama bağlamında ortaya konan görüşlerin kabulü ön plana

51 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 288-289.

52 Öğüt, “Sa'y”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/say> (Erişim: 29.11.2018).

53 Şâfîî, *el-Üm*, II, 131.

54 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 291-292.

çıkmiş, bu fetvâ ve görüşlerden uzak olan yaklaşımlar eleştirilmiştir. Mâtürîdî, bu maksatla Şâfiî'yi tenkit etmiştir.

Mâtürîdî'nin eleştirdiği noktaların başında gelen bu hususa göre Şâfiî, selef âlimlerinden gelen yorumların dışına çıkmak sûretiyle onlara muhalefet etmiştir. Burada verilebilecek örnek onun "lâmese"⁵⁵ kelimesinin anlamını genişletmesidir. Şâfiî *temas* sözcüğünü hem cinsel ilişki hem de bunun dışında kalan durumları kapsayacak şekilde anlamıştır. Bu tutumu Mâtürîdî'ye göre bidat işlemektir. Mâtürîdî, bidat kavramını geleneğin dışına çıkma mânasında almıştır. Mâtürîdî'ye göre Şâfiî'nin hatası şu şekildedir: Hz. Ali ve İbn Abbâs bu kelimeye "cinsel ilişki" mânasını vermişlerdir. Şâfiî ise bu anlamın dışına çıkmıştır. âyette önce cünüplükten yıkanma emredilmiş, ancak yıkanmanın hangi cünüplükten olduğundan söz edilmemiştir. Âyet "lâ mestümü'n-nisâe" ifadesi ile bu cünüplüğün içeriğini açıklamıştır. Şâfiî, bu kelimeye "el ile dokunma" anlamını vermekle hata etmiştir.⁵⁶ Bazı rivâyetlere göre anlam Şâfiî'nin ileri sürdüğü gibidir. Kadınlara el ile dokunma mânası İbn Mes'ûd'dan nakledilmiştir. Ebû Ubeyde de bu mânada almıştır.⁵⁷ İbnü'l-Münzir'in tefsirinde her iki anlamın müzâkere edildiği, Arapların bu kelimeye "cima", mevalilerin ise "el ile dokunma" mânasını verdikleri ancak doğrusunun Arapların verdiği mâna olduğu anlatılmaktadır.⁵⁸ Bu bilgi konunun âlimler arasında tartışıldığını ve bu tartışmada Şâfiî'nin el ile dokunma mânasını tercih ettiğini ortaya koymaktadır.

Bir başka örnek ise kesilecek hayvan üzerine Allah'ın adını anmanın şart olup olmadığı meselesi ile ilgilidir. "*Kendilerine rızık olarak verdiği kurbanlık hayvanlar üzerine Allah'ın adını anınlr.*"⁵⁹ âyetindeki "adını anınlr" ifadesi Allah'ın ismini anmanın şart olduğunu gösterir. Âyette hayvanın boğazlanması değil, boğazlanan hayvanın üzerine Allah'ın adının anılması vurgulanmaktadır. Bu da hayvanın helâl olma şartının buna bağlandığının bir delilidir. Âlimler konuyu bu şekilde anlamış; ancak Şâfiî, bunun dışına çıkarak Allah'ın adını anmayı şart olarak kabul etmemiştir. Bu hüküm diğer milletler için de geçerlidir. Çünkü onların da mabudu aynıdır. Şâfiî bu yorumuyla âlimlerin ve ümmetlerin anladığı şeklin dışına çıkarak bu konuda yanlış bir hükme ulaşmıştır.⁶⁰ Hanefî mezhebine göre avlanma esnasında besmele çekilmesi şart koşulduğu için besmeleyi unutan kişinin avının zikrettiğimiz âyet çerçevesinde yenilmesi helâl değildir. Mâtürîdî de bu görüşü esas aldığı için hem kasten hem de unutulurak bismelenin terkedilmesi sûretiyle kesilen ve avlanan

55 el-Mâide 5/6.

56 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV, 173.

57 Sem'ânî, *Tefsîru Sem'ânî*, I, 431; San'ânî, *Tefsîru San'ânî*, II, 9.

58 İbn Münzir, *Kitâbü Tefsîri'l-Kur'an*, s. 727.

59 el-Hac 22/34.

60 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IX, 376.

hayvanın etinin yenmesini câiz gören Şâfiî mezhebini eleştirmiştir. Şâfiî'nin bu konudaki gerekçesi “*Allah'ın adını ansa da anmasa da Müslümanın besmele üzerine hayvanı boğazlayacağını*”⁶¹ ifade eden hadistir.

Mâtürîdî, zihar konusunda verdiği bir fetvânın sadece Şâfiî'yi bağlayacağını ve bu fetvâsıyla onun selefe muhalefet ettiğini söylemiştir. Bu fetvâsı şöyledir: Zihardan hemen sonra koca, karısını boşadığında bunun için kefarete gerekmez; ancak bir saat gibi kısa müddet bekledikten sonra boşama gerçekleşirse onun dönüşü için kefarete gerekir. Dönse de veya kadın ölse de durum böyledir. Bu hüküm Mâtürîdî'ye göre yanlıştır. Çünkü Tavûs, zihar yapan kişiye karısını boşasa da boşamasa da ona kefaretin gerektiği kanaatindedir. Diğer tâbiîn âlimlerinin söylediği de onun aleyhindedir. Onlar zihardan sonra aradan bir süre geçmesi ve geçmemesi gibi bir ayrımda bulunmamışlardır.⁶²

2.6. ÖRFE DAYALI UYGULAMALARI DİNİ BİR EMİR FORMUNA DÖNÜŞTÜRME Sİ

Kur'an'ın nüzûlünde indiği toplumun kültürel unsurlarının etkisi yadsınamaz bir gerçektir; ancak kültürün mutlak bir belirleyici olduğunu söylemek aşırı bir iddia olacaktır. Bu nedenle Kur'an'daki hükümlerde örfün etkisi olduğu durumların tespit edilmesi, örfeye dayalı hükümlerin farklı örfeler içinde geçerlilik durumlarının daha doğru tespit edilmesini sağlayacaktır. Eğer örf doğrudan etkili olmuşsa bu noktada bu hükümlerin farklı toplumlarda geçerliliğini düşünmeyi gerektirecektir. Çünkü hüküm örfeye göre gelmiştir ve farklı örfelerde farklı hükümlerin olması imkân dâhilindedir. İşte bu ön kabule binaen Mâtürîdî, Şâfiî'yi eleştirmiştir.

Bir kızın evlendirilmesinde veli izninin, nikâhın meşrutiyeti için şart görülmesinin gerekliliği bu hususta verilebilecek güzel bir örnektir. Bir kadının nikâh akdini, kendisinin yapıp yapamayacağı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Mâtürîdî, “*Kocalarını nikâhlanmalarına mani olmayınız.*”⁶³ âyetine dayanarak kadının nikâh akdini kendisi yapabileceğini kabul etmiştir. İmâm Mâlik, “*İçinizden kocasız kadınları evlendiriniz.*”⁶⁴ âyetini delil getirerek Hanefîlerin aksine evlenme akdinde veli iznini şart koşmuştur.⁶⁵ Şâfiî'ye göre ise bir nikâhın sahih olması için şu dört şartın bulunması icab eder: “*1. Evlenen kadın dulsuz; 2. Evlenen erkeğin rızası; 3. Kadının velisinin bulunması; 4. Şahitlerin bulunması. Bu şartlardan birisi eksik olduğunda nikâh fasit olur. Çünkü böyle bir nikâh Hz. Peygamber'in belirlediği şart-*

61 Şâfiî, *el-Üm*, II, 249

62 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XV, 26.

63 el-Bakara 2/32.

64 en-Nûr 24/32.

65 Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, II, 307.

lara göre yapılmamıştır.”⁶⁶ Şâfiî âlimleri, “Mü'min kadınlarla putperest erkekleri evlendirmeyin.”⁶⁷ âyetine dayanarak nikâhın meşrutiyeti için velinin iznini şart kabul etmişlerdir. Bu nedenle veli izni olmadan bir kızın yaptığı akit bâtil sayılır.⁶⁸ Mâtürîdî ise örfе dayanan bir uygulamadan dolayı âyetin böyle geldiğini belirterek kadınların kendilerini evlendirme yetkisinin dışına çıkarılamayacağını savunmuştur. Velilerin evlendirmesi İslâm ümmetindeki bir gelenekle ilgilidir. Bu gelenekte evlendirme işlerini kadınlar bizzat kendileri yürütmezler ve velileri, onların bu nikâh işlerini üstlenirler. Benzer üslûp “Kölelerinizden ve câriyelerinizden elverişli olanları”⁶⁹ âyetinde de vardır. Bu âyette “salah” kavramı zikredilmiş ancak salah, nikâhın cevazı için bir şart olmamıştır. Burada da durum böyledir. Veliler nikâh işlerini yürütürler; fakat bu, veli olmadan nikâhın meşru olmadığı anlamına gelmemektedir.⁷⁰

Zikredilen örnek çerçevesinde düşündüğümüzde Mâtürîdî'nin, Kur'an'daki hükümlerin konulmasında örfün etkisinin olduğuna ve örfе bağı olan uygulamaların dinî bir hüküm olarak zorunlu hâle getirilemeyeceğine yönelik bir kanaati taşıdığı sonucuna varabiliriz. Burada da Mâtürîdî'ye göre veli şartı örfendir ve şer'an değildir. Veli şartının örfte olmadığı toplumlarda başka hükümler uygulanabilir, yani buna göre bir kız kendisi evlenebilir, nikâh akdi yapabilir.

2.7. ALLAH'IN DİNİNİ OYUN VE EĞLENCEYE ÇEVİRMESİ

Mâtürîdî'nin, Şâfiî'ye yönelttiği sert eleştirilerden birisi de onun, dini oyun ve eğlenceye çevirdiğini ileri sürmesidir. İmâm Mâtürîdî, kâfirlerin küfür hâlinde ibâdet durumlarıyla ilgili verdiği fetvâsı nedeniyle Şâfiî'ye bu ithamda bulunmuştur. Şâfiî'nin; kâfirin namaz, hac ve oruç ibâdetlerinden mükellef olduğunu ve Müslüman olduklarında küfür hâlindeki farzların kendilerinden düştüğü fetvâsını verdiği tefsirinde belirtmiştir. Mâtürîdî, Allah'ın emrini yerine getirmek için uygun bir durumda olmayan için ona mükellefiyetin doğmayacağı fikrinden hareketle bunların yerine getirilmesinin farz olduğunu söylemeyi câiz görmemektedir.

Aynı şekilde ibâdetlerin yapılması için şartlar oluştuğunda bunların ondan düşmesini de önceki hâlinin câiz olmaması nedeniyle hatalı bir yaklaşım kabul etmektedir. Mâtürîdî için “Kim inkâr ederse Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığını bilsin.”⁷¹ âyeti bir delildir. Buna göre meselâ kâfir kimselere haccın farz olduğunu söylemek “kim inkâr ederse” ifadesinin bir gereği olarak anlamsız bir yaklaşım olmaktadır.⁷²

66 Şâfiî, *er-Risâle*, 343.

67 el-Bakara 2/221.

68 Apaydın, “Velâyet”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/velayet--fikih> (Erişim: 25.10.2018).

69 en-Nûr 24/32.

70 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 32-33.

71 Lokman 31/12.

72 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 368.

2.8. KENDİ MEZHEBİNİN YAKLAŞIMINA UYMAMASI

Şâfiî, zihar kefaretinde kâfir kölenin azat edilmesine cevaz vermemiş; kölenin mü'min olması gerektiği şartını ileri sürmüştür. Gereğesi katil kefaretinde mü'min kölenin azat edilmesinin gerekli olmasıdır. “*Her kim kasten birisini öldürürse mü'min bir köle azat etmesi...*”⁷³ âyetinde “rakabe-köle” lafzı “mü'min” kelimesi ile kayıt altına alınmış; ancak zihar kefaretinde “rakabe” için böyle bir kayıt zikredilmemiştir. Şâfiî, kıtal kefaretinde hareketle bu hükmü vermiştir.⁷⁴ Bu, Mâtürîdî'ye göre onun mezhebinin yanlış bir hükmüdür. Çünkü onun mezhebine göre umum esastır ve “rakabe” lafzı bütün köleleri kapsadığı hâlde o katil kefaretinde mü'min şartının getirilmiş olmasını dikkate almış ve ziharda da kölenin mü'min olma şartını ileri sürmüştür. Böyle yapmakla bir konudaki hükmü başka konulara genellemiştir.

Mâtürîdî, burada özel olarak mü'min köleden bahsedilmediği için ziharda kâfir kölenin de azat edilmesinin câiz olduğunu söylemiştir. Zira kefaret, kişinin elinden çıkmasıyla ona elem vermek içindir.⁷⁵ Bu bağlamda kâfir kölenin azat edilmesiyle kefareten amaçlanan hedef yerine getirilmiş olmaktadır. Mâtürîdî'nin eleştirisi Şâfiî'nin kendi içinde tutarsızlık göstermesidir. Nitekim onun, lafzın umum olduğundan hareketle ziharda azat edilecek kölede mü'min ve kâfir ayrımı yapmaması gerekirdi; ancak ayrım yapmakla önce kendi yöntemine aykırı davranmıştır.

SONUÇ

İmâm Mâtürîdî'nin yaşadığı Mâverâünnehir, Hanefî ve Şafîî taraftarları arasında yoğun tartışmaların yapıldığı bir bölgedir. Öyle ki, bu tartışmalar bazen çok sertleşme aşamasına da gelmiştir. Mâtürîdî, bölgenin bu özelliğine katılarak İmâm Şafîî'ye bazı görüşleri atfetmek sûretiyle onu eleştirmiştir. Bunların başında Şâfiî'nin beyan ve nesh anlayışı gelmektedir. Eleştirilerinde görüşlerini bazen âyetlerden, bazen de rivâyetlerden hareketle reddetmiştir. Kur'an'da geçen kelimelere verdiği anlamdan yola çıkarak ulaştığı fetvâlarda bu kelimelere yanlış anlam verdiği için onun tercihlerini hatalı bulmuştur; onun, dili bilmediğini ileri sürmüştür. Onu, ulaştığı sonuçlarda genel olarak selef âlimlerinin ve ümmetin yolundan çıktığı iddiasıyla sert bir şekilde tenkit etmiştir. Allah'ın dinini oyun ve eğlenceye çevirmekle suçlamıştır.

İslâm medeniyetinde hem İmâm Şâfiî, hem de İmâm Mâtürîdî, düşünceleri ile sonraki dönemlere şekil vermiş iki önemli âlimdir. Şafîî özellikle fıkıh usûlünde, Mâtürîdî ise kelâm ve tefsirde oluşturdukları sistemle kendilerine kadar var olan yaklaşımları daha sistematik hâle getirmekle kalmamışlar, yeni bir sistem oluş-

73 en-Nisâ 4/92.

74 Şâfiî, *el-Üm*, V, 298.

75 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XV, 29-30.

turmada da başarılı olmuşlardır. İmâm Mâtürîdî, özgün bir âlim olsa da kendisini Hanefî gelenekten ayrı bir yerde tutmamış ve bu nedenle yöntemsel olarak bu geleneğe uymayan İmâm Şâfiî'yi bazı meselelerde eleştirmiştir. Bu eleştiriler onun, Kur'an'ı anlamada ne tür yaklaşımlardan hareket ettiğini ortaya koymaktadır. Mâtürîdî, eleştirilerinde Hanefî geleneği açısından tutarlı bir tavır ortaya koymuş olsa da, Şâfiî'nin dini oyun ve eğlenceye çevirdiğini iddia ederek eleştirmesinde sert bir tutum sergilemiştir.

Kur'an insanların kıyâmete kadarki sorunlarına cevap veren bir kitap olduğu için onun beyan türlerinin sınırlandırılması doğru bir yaklaşım olarak görülemez. Bu maksatla insanlar yeni beyan türleri geliştirebilir, içinde bulunduğu toplumun örfünü de dikkate alarak farklı uygulamalarda bulunabilir. Bu maksatla örfe dayanarak verilmiş fetvâlar genelleştirilmemelidir. Kur'an asıl kaynaktır ve bu nedenle rivâyetler Kur'an'ın önüne geçirilip Kur'an, rivâyetlere tâbi kılınmamalıdır. Bu yaklaşıma sahip olmakla birlikte Mâtürîdî'nin genel sistemi içinde âhâd haberleri fıkhî bir kaynak kabul etmesi onun rivâyetleri ötelemediğini, ancak buradan, kaynaklar arasında hiyerarşik bir yaklaşıma sahip olduğu sonucunu çıkarmaktayız. Şâfiî'ye baktığımızda ona göre sünnet Kur'an'dan ayrı değildir ve onun beyan edicisidir. Dolayısıyla Kur'an ve sünnet arasında nesh olgusundan bahsedilemez. Şâfiî'nin bulunduğu dönem açısından onun bu görüşlerinin şekillendiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle bazı dönemlerin saiklerine göre ortaya konan yaklaşımlar, ebedileştirilme yoluna gidildiğinde doğmaların artmasına ve tartışılmaz yeni alanların oluşmasına neden olacaktır. Bununla birlikte bir âlimi eleştirirken o âlimin bakış açısını şekillendiren şartlar dikkate alınmalıdır. Bu, insaf sınırları içinde kalmanın bir yolu olacaktır. Dolayısıyla İmâm Mâtürîdî ve İmâm Şâfiî, kendi şartlarının gereklerini sistemlerine yansıtmışlardır. Onları doğru anlamının ve eleştirileri insaf sınırları içinde değerlendirmenin yolu bu şartların doğru analiz edilmesi ile ortaya çıkacaktır.

KAYNAKÇA

- AKAY, İhsan, “Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler”, basılmış tez, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- APAYDIN, H. Yunus, “Velâyet”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/velayet--fikih> (Erişim: 25.10.2018).
- AYBAKAN, Bilal, “Şâfiî”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/safii> (Erişim: 25.10.2018).
- BAKKAL, Ali, “İmam Şâfiî'de Nesh Anlayışı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1997): 109-127.
- BARDAKOĞLU, Ali, “İstihsan”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/istihsan> (Erişim: 26.02.2019).
- BEROJE, Sahip, “Gazzali'nin Nesh Meselesinde İmam Şâfiî'ye Muhalefeti”, *900. Vefat Yılında İmam Gazzali: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı (07-09 Ekim 2011)*, İstanbul: 2012, s. 187-209.

- BEROJE, Sahip, “İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1 (2007): 53-82.
- BEROJE, Sahip, “Şâfiî'nin Sünnetin Kur'an'a Arzı Yöntemine Sünnetin Beyan Vasfı Çerçevesinde Yaklaşımı”, *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu (7-9 Mayıs 2010)*.
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, “Beyan”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/beyan--fikih> (Erişim: 30.11.2018).
- DUMAN, Soner, “Hanefî Usulcülerinin İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 10 (2008): 7-36.
- DUMAN, Soner, “Modern Dönemde Şâfiî Algısı”, *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Karşısında İmam Şâfiî*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- EFENDİOĞLU, Mehmet, “Nesih”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nesih--seriat#2-hadis> (Erişim: 26.02.2019).
- ERUL, Bünyamin, “Sunuş”, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yöneltilmiş Eleştiriler*, yaz. Bedreddin ez-Zerkeşi, Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- GÜRKAN, Menderes, “İmam Şâfiî Öncesi Nesih Kavramı ve İmam Şâfiî'nin Deliller Arası Nesih Anlayışı”, *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu Kitabı*, ed. Mehmet Bilen, İstanbul: Kent Işıkları Yayınları 2012.
- İBN MÜNZİR, *Kitâbü Tefsîri'l-Kur'an*, thk. Said b. Muhammed es-Sa'd, b.y.: t.y.
- KARAMAN, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul: Nesil Yayınları, 1997.
- KARATAŞ, Ali, “Müfessirlere Yöneltilen Bazı Eleştiriler”, *Hikmet Yurdu Dergisi*, VI/12 (2013): 155-186.
- KOÇOĞLU, Kıyasettin – Veysel NARGÜL, “Bâbertî'nin İmam Şâfiîye Yöneltilmiş Eleştiriler”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/7 (2015): 47-68.
- KOCA, Ferhat, “Nesih”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nesih--seriat#3-fikih> (Erişim: 26.02.2019).
- el-MÂTÜRİDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'l-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayınları, 2005.
- el-MÂTÜRİDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, ilmî kontrol: Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizân Yayınevi, 2005-2011, I-XVII.
- ÖĞÜT, Salim, “Sa'y”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/say> (Erişim: 29.11.2018).
- ÖĞÜT, Salim, “İhsâr”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ihsar> (Erişim: 27.02.2019).
- ÖZEN, Şükrü, “Ebu Mansur el-Maturidi'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası”, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2007.
- PAÇACI, Mehmet, “Şâfiî'nin Metodolojisinde Öznenin Rolü: Hermeneutik Bir Eleştiri”, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, ed. M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2000.
- es-SAN'ÂNÎ, Abdurrezzak, *Tefsîru San'ânî*, thk. Mahmud Muhammed Abduh, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- es-SEM'ÂNÎ, Ebû'l-Muzaffer, *Tefsîru Sem'ânî*, thk. Yasir b. İbrahim, Riyad: 1997.
- SEYYİD, Rıdvân, “Şâfiî ve er-Risâle”, çev. Salih Özer, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, ed. M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2000.
- eş-ŞÂFÎ, İdris, *er-Risâle*, Mısır: Mektebetü'l-Halabî, 1940.
- eş-ŞÂFÎ, İdris, *el-Üm*, Beyrut: Dârü'l-Marife, 1990.
- TÜRCAN, Selim, *Neshin Problematik Tarihi*, Ankara: Otto Yayınları, 2017.