

BİRİNCİ ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLER KONGRESİ (USBK)
FIRST INTERNATIONAL SOCIAL SCIENCES CONGRESS

MERSİN
14-16 Mart 2019

BİLDİRİ KİTABI
Proceedings

Editör / Editor
Doç. Dr. Mehmet Ali YILDIRIM

Eylül 2019
KİLİS

Maturîdî'nin Düşüncesinde Vahiy-Olgu İlişkisi

The Relationship between the Revelation and the Phenomenon in Maturîdî's Consideration

Muhammet AYDIN*

Öz

Maturîdî İslam düşüncesinin önemli isimlerinden birisidir. Ebu Hanife'nin görüşlerini büyük ölçüde benimsemiş olsa da onun fikirlerini daha ileriye taşıyarak sistematik hale getirmiştir. Bu yargı Maturîdî'nin bütünüyle Ebu Hanife'nin takipçisi olduğu ve özgün görüşleri olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu bildiride Maturîdî'nin vahiy/metin/nass ile olgu/kültür arasındaki ilişki ve diyalektik ele alınacaktır. Vahiy metinleri kaynağı itibarıyla ilahi olmakla birlikte muhatap aldığı insanı, olguyu ve kültürü büyük oranda dikkate almaktadır. Bu haliyle vahiy, olguyu değiştirme iddiasında olmakla beraber kültürel ortamın verilerinden de etkilenmektedir. Bu tespitimizi bazı kavramlar/tespitler üzerinden temellendirebiliriz. Söz gelimi Maturîdî'nin din ile şeriat arasında ön gördüğü ayırım buna verilebilecek en karakteristik örneklerden birisidir. Maturîdî'ye göre din içe ait olup daha zihni/sübjektif bir karakterde iken ve ferdi kalabildiği halde; şeriat dışı ait olup daha objektif/toplumsal olabilme ve bir takım toplumsal düzenlemeleri gerçekleştirebilme özelliğine sahiptir. Maturîdî akılla din arasında, şeriatla vahiy arasında ilişki kurar. Din kalbin fiili iken, şeriat diğer azaların fiilidir ve daha çok duyulara hitap eden haram-helal gibi hususları ilgilendirir. Diğer yandan din-şeriat ayırımını insan zihninin gerçekleştirdiği bir beşeri başarı saymaktan da söz edilebilir. Vahyin insanı/olguyu dikkate alarak indigini kabul ettiğimizde vahiy süreci tamamlandıktan sonra da insana yorumcu olarak aktif bir alan açarak kendisini gerçekleştirmesine imkân tanıdığını unutmamak gerekir.

Anahtar kelimeler: Maturîdî, Vahiy, Olgu, Değişim, Kültür, İnsan, Din.

Abstract

Maturîdî is one of the important names of the idea of Islam. He had largely adopted the views of Abu Hanifa and had made his ideas systematic by making progressing them. This judgement does not mean that Maturîdî is a follower of Abu Hanifa completely and he has no any original view. In this notice, the relationship between Maturîdî's aspect on the revelation/the text/nass and the phenomenon/the case/the culture and the dialectic will be discussed. The texts of revelation have taken into consideration human being that they adress to him, the phenomenon, and the culture substantially as well as they are divine in respect of their source. In this case, the revelation has been influenced by the data of the cultural environment, although it has claimed to change the phenomenon. We can base our determination on some concepts. For instance, the distinction that is predicted by Maturîdî between the religion and the shari'ah/the religious law is one of the most characteristic examples to be given. According to Maturîdî, the religion belongs to the inward and has more mental and more subjective character and can remain individually. The shari'ah belongs to the outward and has a feature of being more objective and more sociable and an ability of performing a number of social arrangements. Maturîdî has related between the mind-the religion and the shari'ah-the revelation. While the religion is a verb of heart, the shari'ah is a verb of other members/organs and concerns the matters of haram-halal/illicit-licit that mostly adress to the senses. On the other hand, it is mentioned assumption of the separation of the religion-the shari'ah which is realized by human mind.as an human success. When we accept that the revelation takes into consideration human being/the phenomenon, it has opened an active field to human being as a commentator after the completion of the revelation's process. Thus it has enabled the person to perform himself.

Key words: Maturîdî, Revelation, Phenomenon, Change, Culture, Human, Religion.

Giriş

Maturîdî İslam düşüncesinin önemli kurucu isimlerinden birisidir. Özellikle Anadolu ve Orta Asya coğrafyası dikkate alındığında Maturîdî daha da bir önem kazanmaktadır. Ancak Maturîdî uzun bir zaman aralığında ihmale de uğramıştır (Bulut, 2012: 288). Maturîdî'nin bilinçli ihmali onun hiçbir dönemde düşüncelerinin önemsiz görüldüğü şeklinde değerlendirilemez. Nitekim 15. asırdan itibaren Şii-Sünni çekişmesinin Türk-İran çekişmesine dönüşmesi sonucu Maturîdî ve onun din anlayışı

* Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi ABD, maydin@gumushane.edu.tr.

yeniden keşfedilmeye başlanmıştır. Osmanlı âlimlerinin Maturîdî'den ve onun fikirlerinden bahsetmeye başlaması ve bu dönemde Te'vilât'ın yazmalarındaki artış, bu gerçeği açıkça ortaya koymaktadır (Kutlu, 2012: 61). Buna rağmen Maturîdîlik zamanla eklemlediği ve güçlenmesine katkıda bulunduğu yapı olan Sünnilik içinde entelektüel niteliği ağır basan bir teolojik modeli temsil eder (Evkuran, 2012: 507).

Maturîdî'nin Ebu Hanife'ye İlgisi

Maturîdî'nin Ebu Hanife'yle ilişkisinden önce vahyin farklı sosyal çevrelerde farklı anlaşılmasına yönelik antropolojik ve sosyolojik izahına değinmek isabetli olacaktır. Zira İslam kaynak olarak aynı metne sahip olsa da farklı yerlerde farklı anlamının ve yorumlamanın nesnesi olabilmektedir. Bunu Kur'an'ın üslubuyla ilişkilendirmek mümkün görünmektedir. "Kur'an, yorumlandığı farklı kültür ortamlarında ve coğrafyalarda farklı anlam evrenleri yaratmıştır. Bu aynı zamanda İslam'ın tarihte farklı görünüşleri demektir. Mekke ve Medine'de yorumlanıp yaşanan İslam'la, Şam, Mısır, Bağdat, İstanbul, Maverâünnehir gibi bölgelerdeki İslam yorumları doğal olarak farklılık göstermektedir. Göç ettiği farklı kültürlerde ana doktrinini korumak kaydıyla, din farklı şekillerde tezahür etmekte ve çoklu kültürel kimlikler dediğimiz düşünce ekollerini/mezhepleri yaratmaktadır." Bunun nedenini İslam'ın doğasında aramak gerekir: "İslam farklı kültürlerle karşılaştığında, insan doğasına ve evrensel ahlak yasasına uygun mevcut uygulamaları kabul etmiş, bunlara aykırı olanları aşama aşama değiştirmiştir" (Düzgün, 2011: 15).

Olgunun/vâkıanın dini düşünce üzerindeki etkisini Ebu Hanife'den iktibas etmek faydalı olacaktır. Kendisine yöneltilen "bir takım kimseler gördüm. Bu meselelere asla girme, zira Hz. Peygamberin ashabı bu konulara girmediler, onlar için kâfi olan şey senin için de kâfidir." şeklindeki soruya şu cevabı verdiği aktarılmaktadır: "evet, ben onların durumunda olsaydım, onlar için mümkün olan benim için de mümkün olurdu. Oysaki onların şartları ile bizim şartlarımız birbirinin aynı değildir" (Ebu Hanife, 1992: 10).

Ebu Hanife'nin olguyu dikkate almasının nedenini onun hayat pratiğinde bulmak mümkündür. Nitekim "Ebu Hanife'nin ticaret hayatının içinde bulunması, insanların problem ve ihtiyaçlarını yakından tanınması da ictihatlarının kabul ve uygulama şansını arttırmıştır. Öte yandan onun farklı kültür ve geleneklere sahip çeşitli grupların karma bir halde yaşadığı

Irak bölgesinde yetişmiş olması, Hicaz bölgesinde hâkim geleneksel sosyal yapı ve anlayıştan daha az etkilenmesine, birçok konuda örfü ve ictimai vak'ayı esas alan farklı yorum ve ictihatlarla sahip olmasına zemin hazırlamıştır. Ebu Hanife'nin örf ve âdeti, Kur'an'ın genel ilkeleri, kamu yararını gözetmesi ve istihsanı sıkça kullanması bu anlayışın sonucudur" (Uzunpostalıcı, 1994: 10/137). Ebu Hanife'nin metodolojisinde sıklıkla müracaat ettiği bir kavram olarak istihsanın referans yapıldığı olayın kendine has şartlarına özel atıflar içermesi önemli bir husustur: "Çünkü İstihsan, yerleşik bir hukuk kuralı, genel nitelikli bir şer'i nas ya da benzer olaylara getirilen çözüm tarzı belli bir olaya uygulanırken bu uygulamanın hukukun amacı, adalet ve hakkaniyet düşüncesi ışığında gözden geçirilmesi ve bunun sonucu olarak onlardan vazgeçip (biricik) olayın kendine has şartlarına uygun düşen ve hukukun genel yapısı içerisinde yerini bulan farklı bir çözüme gidilmesi, yani hukukun normatif tabiatından kaynaklanan katılığının yumuşatılması anlamını taşıdığından böyle bir anlayış hukuk düşüncesinin özünde vardır ve başlangıçtan itibaren İslam muhitinde canlı bir şekilde mevcut olmuştur"(Bardakoğlu, 2001: 23/339). Bundan ötürü İstihsan, İslam düşüncesinde yenileşmeci ve değişim yanlısı anlayışın önemli bir dayanağı olmuştur.

Kaynaklar Maturîdî'nin Ebu Hanife'ye ilgisinden ve ilişkisinden söz ederler. Konuyla ilgili bazı eserlerde el-Hanefîyyetü'l-Maturîdiyye şeklinde de adlandırılan (Beyâzîzâde, 1949: 56) Maturîdiyye mezhebinin kuruluşunu Ebu Hanife dönemine kadar götürmek mümkündür. Çünkü kullandığı metot ve temel yaklaşımlar konusunda Ebu Hanife'nin katkılarının varlığı bu noktayı desteklemektedir (Öz, 2014: 425). Maturîdî'nin düşünceleri üzerinde Ebu Hanife'nin ciddi etkisi olmakla birlikte o sistematigi ile bir dönüm noktasını ifade etmektedir. Maturîdî belli bir hanefî gelenek içerisinde yetişmiş olsa da bu geleneği yaptığı katkılarla değiştirmiştir. Maturîdî kendisini rivayet edilen doktrini geleneksel formlarla aktarmakla sınırlandırmamıştı. Çünkü onun kendi düşüncelerini yansıtabilen ve bu düşüncesini başka kaynaklarla hesaba çeken sağlam temellere oturtulmuş yapısal bir epistemolojiye sahipti (Rudolph, 2017: 503). Onun sistematigi ve konularının yeniliğiyle kendinden önceki Hanefilerden ayrıldığını ve bundan dolayı muhafazakâr bir düşünür olmadığını belirten Rudolph, Maturîdî'nin kendi ekolünün sınırlarını aştığını iddia etmektedir. Nitekim "Maturîdî yabancı görüşleri incelemeye, bu inceleme sonunda kendi düşüncesine uygun görünen konseptler ortaya çıktığında onları kendi sentezine almaya hazırды" (Rudolph, 2017: 506).

Maturîdî'nin metodunda olguya önem vermesinin arka planında, düşüncelerinde büyük ölçüde kendisini takip ettiği Ebu Hanife'nin olguya atfettiği değerin olduğu söylenebilir. Maturîdî'nin Ebu Hanife'ye ilgisini sadece olguya hasretme gibi bir iddia sahibi değiliz. Ne var ki bu çalışmada düşüncenin gerisinde yatan olguya dair verileri tespit etmeyi amaç edindiğimizden mesela metodolojisinde rasyonel boyut gibi diğer hususlara temas edilmeyecektir.

Maturîdî'de Vahiy-Olgu İlişkisinin Enstrümanları

Maturîdî'nin Düşüncesinde vahiy/metin ile olgu/kültür arasında sıkı bir ilişkiden ve diyalektikten bahsetmenin mümkün olduğu kanaatindeyiz. Bu yargımızı Maturîdî'nin bazı kavramlaştırmalarında ve tespitlerinde temellendirmeye çalışmak bildirimizin varlık sebebidir. Şimdi Maturîdî'nin düşüncesinde vahiy/nas ile olgu arasındaki ilişkinin enstrümanlarını maddeler halinde ele alabiliriz.

Din-Şeriat ayrımı

Maturîdî'nin özgün taraflarından birisi din ile şeriat arasında yaptığı ayrıma dayanır. Bunun izlerini takip ettiğimizde Ebu Hanife'ye kadar gitmek mümkündür. Şöyle ki Ebu Hanife, din ile şeriat arasında net bir ayırmadan söz eder: "Din birdir, şeriat ise çok ve muhteliftir. Dolayısıyla bütün peygamberler aynı dine yani tevhid dinine mensuptur, bu yüzden hiçbir peygamber kendinden önce gelen peygamberlerin dinini terk etmeyi emretmemiştir. Çünkü peygamberlerin dini birdir. Hâlbuki her peygamber kendi şeriatına davet etmiş ve kendinden öncekinin şeriatına uymaktan nehyetmiştir. Çünkü resullerin şeriatları çok ve muhteliftir." (Ebu Hanife, 1992: 12) Nitekim Allah Kur'an'da 'Sizin her biriniz için bir şeriat ve bir yol/minhac¹ tayin ettik. Eğer Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı.' (Maide, 5/48) buyurmuştur. Ebu

¹ Şeriat ve minhac hakkında Esed'in yorumu şöyledir: "Şir'a terimi bir topluluğun sosyal ve manevi refahı için gerekli olan bir hukuk sistemini göstermek için kullanılır. Minhac terimi ise genellikle soyut anlam taşıyan açık yol yani bir hayat biçimi anlamına gelir. Ancak, şir'a ve minhac terimleri yalnızca belli bir inanç sistemi ile kanunları değil ama aynı zamanda Kur'an'a göre Allah'ın her peygamberi tarafından tebliğ edilen bütün değişmez, temel manevi hakikatleri de kapsayan din teriminden anlam olarak daha dar kapsamlıdır. Çünkü peygamberler tarafından tesis edilen belli bir hukuk sistemi/şir'a ve tavsiye edilen hayat biçimi/minhac, zamanın ihtiyaçlarına ve her toplumun kültürel gelişime bağlı olarak değişir. İşte bu çoklukta birlik Kur'an'da sıkça vurgulanmıştır" (Esed, 2009: 268).

Hanife'nin referansta bulunduğu diğer ayetler şunlardır: “O, size dinden Nuh’a emrettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrahim’e, Musa’ya ve İsa’ya emrettiğimizi; dini doğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin diye kanun yaptı” (Şura, 42/13). “Senden evvel hiçbir peygamber göndermedik ki ona, benden başka hiçbir ilah yoktur, ancak bana ibadet edin diye vahyetmiş olmayalım”(Enbiya, 21/25). “Allah’ın yarattığı değiştirilemez, en doğru din budur” (Rum, 30/30). Burada yer verdiğimiz ayetlerin yorumunu Ebu Hanife’den takip edelim: “Allah’ın dini değiştirilemez. Nitekim din, tebdil, tahvil ve tağyir edilmemiştir. Zira bir takım şeyler bazı insanlar için helal iken, Allah onları diğer insanlara haram kılmıştır. Birçok emirler vardır ki Allah onların yapılmasını bir kısım insanlara emrettiği halde diğer insanları onları işlemekten nehyetmiştir. O halde şeriatlar çok ve muhtelifdir. Şeriatlar farz kılınan şeylerdir. Eğer Allah’ın bütün emrettiklerini yapmak ve bütün nehyettiklerinden kaçınmak din olsa idi bu durumda Allah’ın emrettiklerinden herhangi birini terk eden yahut nehyettiklerinden herhangi birini işleyen kimse, Allah’ın dinini terk etmiş ve kâfir olmuş olurdu” (Ebu Hanife, 1992: 12). Her ne kadar bu yargısında Ebu Hanife iman-amel ayırımına atfen konuşmuş olsa da bizim nas-olgu ilişkisine dair önemli tespitler içerdiğini not etmemiz gerekir. Maturîdî Ebu Hanife’yi takip ettiğini ismini açıkça zikretmek suretiyle dile getirmektedir. Nitekim onun fikhi ve itikadi görüşlerinde Ebu Hanife’ye dayandığı ve sistemini onun görüşleri üzerine kurduğu kaynaklarda açıkça belirtilmektedir (Kutlu, 2000: 273).

Maturîdî imanı, din ve itikad olarak tanımlayarak din-şeriat ayırımında bulunur. Akılla din arasında ve şeriatla vahiy arasında ilişki kurar. Bunu şöyle açıklamaktadır: “İman dindir, dinler ise inanılan inançlardan ibarettir. İnançların bulunduğu ve varlığını kendisiyle sürdürdüğü yer kalptir. Tasdik baskı ve cebir altında tutulamayan mahiyeti ise kalpte bulunan tarafıdır. Çünkü iman bu noktaya herhangi bir yaratığın tahakkümü nüfuz edemez.” “Geçmişte gönderilen bütün peygamberler ve nebiler tek bir din üzere idiler. Yani Allah katında mutlak ve değişmeyen İslam dini üzere gönderilmişlerdir. Şeriat ise peygamberden peygambere değişen şeydir. Mutlak din, tevhid, inanç esasları, ibadetin sadece Allah’a ait olması, Allah’a şükürün zorunluluğu ve ahlaki ilkeleri içermektedir. Akılla bilinmelerinin zorunlu olması sebebiyle bunlara akliyyat denmektedir. Bunları bilmek ve bunlara inanmak, kişinin akıl yürütmesi ve istidlali sonucu elde ettiği kesbi ve kesin bilgiyle olur” (Kutlu, 2012: 48). Akliyyat, araştırma ve inceleme sonucunda ulaşılan tevhid bilgisi, peygamber bilgisi ve diğer bilgilerdir (Maturîdî, 2005: 2/273; Kutlu, 2012: 49). Yukarıda dile getirilen konularda Allah’a karşı kulların bir mazereti olamazken, dini hükümler ve ibadetlerin nasıl olacağı konusunda mazeretleri söz konusu olabilir. İşte bunu gidermek için Allah peygamberler göndermiştir. Maturîdî bu konuda şu ayetle istidlalde bulunur: “Müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberler gönderdik ki, insanların Allah’a karşı bir bahaneleri/hüccet olmasın. Allah izzet ve hikmet sahibidir”(Nisa, 4/165). Bu ayetin yorumunda Maturîdî, insanların ibadetlerle dini hükümlerin bilgisine ulaşmanın tek aracının akıl değil şeriat olduğunu belirterek, aksi takdirde akla bırakıldığında farklı alternatiflerin gündeme gelmesinin söz konusu olacağını ifade etmektedir.

Öte yandan Maturîdî din yerine akliyyat, şeriat yerine semiyatı kullanmaktadır. Şûra sûresinde yer alan din kelimesinden hareketle Nuh ve diğer peygamberlere Allah’ın tavsiye ettiği ‘Allah’ı bilmek ve sadece O’na ibadet etme’nin tek ve aynı din olduğunu belirtir. Bütün peygamberlerin gönderilmesinin asıl sebebi bunlardır. Fakat onların şeriatları ve ahkâmı farklıdır. Şeriatın içeriğini değişen ibadetlerin miktarı, sayısı, şekli ve şer’i hükümler oluşturur (Maturîdî, 2008: 13/175;

Maturîdî, 2016: 4/56). Bu kısım peygamberin geldiği dönemin şartlarına ve toplumsal maslahatlara göre oluşturulan dinin değişen toplumsal ve olgusal boyutunu ifade etmektedir. Din içe ait olup daha zihni ve daha sübjektif bir karakterde iken ve ferdi kalabildiği halde; şeriat dışı ait olup daha objektif ve daha toplumsal olabilme ve bir takım toplumsal düzenlemeleri gerçekleştirebilme özelliğine sahiptir. Maturîdî'ye göre peygamberlerin görevlendirildiği kavimler farklı olduğu için, farklı üsluplar kullanmışlar ve farklı seviyede deliller getirmişlerdir. Böylece vahiyde dil, anlatım ve sunuş farklılığı ortaya çıkmış; dolayısıyla amaçları aynı olmasına rağmen şeriatları farklı olmuştur. Zira kavimlerin anlayış ve kavrayış dereceleri, gelenek ve görenekleri, örf ve adetleri kısaca kültürleri farklı olduğu için onların bildikleri ve alışık oldukları dil, usûl ve yöntemleri kullanmak gerekli hale gelmiştir. Bu durum Özcan'a göre hem şeriatların farklılığına sebep olmuş hem de şeriatlara kıyas, icma, çeşitli dil ve anlatım gibi beşeri unsurların karışmasını kaçınılmaz hale getirmiştir (Özcan, 2013: 59-60). Nitekim şeriatların değişmesi gösteriyor ki, çözümler, nesnesini bir kere ve bütün zamanlar için veren nihai, ebedi ve evrensel çözümler değil; zamana ve mekana, toplumsal yapıya, kavimlerin etnik, antropolojik, demografik, ekolojik, sosyolojik yapısına bağlıdır. Sosyal ve siyasal ahlak dindir, fakat sosyal ve siyasi kurumlaşmalar şeriattır. O halde, din sabittir, değişmez ve evrenseldir; şeriat ise dinamiktir (Güler, 1999: 25).

Vahyin kullandığı dil aracılığıyla ilahi olanla beşeri olanın karşılaşmasını ve sonuçlarını bu bağlamda Ebu Zeyd şöyle yorumlar: “Kur'an metni, hakikati ve özü itibariyle kültürün ürünüdür. Bununla onun yirmi küsur yılı aşkın bir süre zarfında, olgu ve kültürün içinde biçimlendiği kastedilmektedir. Bundan ötürü metnin önceden mevcut bir metafizik varlığının olduğuna inanmak, bu apaçık gerçeğin gücünü azaltmakta; dolayısıyla metin fenomenine yönelik bilimsel bir anlayışın imkânını zorlaştırmaktadır. Allah, Hz. Peygambere Kur'an'ı vahyettiğinde bu ilk muhataba ait dil sistemini seçmiştir. Zira dil, toplumun dünyayı algılama ve düzenlemedeki en etkin araçtır. Bu itibarla kültüre ait dil sistemine dâhil olduğu halde kültür ve olgudan kopuk bir metinden bahsetmemiz mümkün değildir. Metnin kaynağının ilahi oluşu, muhtevasının olgusalılığı ve onun beşeri kültüre aidiyeti ile çelişmez.” (Ebu Zeyd, 2001: 47) Nitekim nassların nuzûl ve vurûdunda toplumsal realiteyi dikkate aldığı unutulmamalıdır (Karaağaç, 2016: 179).

Vahyin dilsel karakterine yönelik geliştirilen düşünceye şöyle mukabelede bulunulmuştur: “Kur'an sadece sözlü bir kelimadan ibaret değildir. Dolayısıyla onun sözlü kültürden kaynaklanan yanına yöntem açısından yer yer atıfta bulunmak oldukça doğal ve hatta elzem ise de onun en nihayet bir kitap olduğunu ve anlaşılması için de bir kitap gibi okunması gerektiğini bilmeliyiz” (Polat, 2001: 22).

Din ile şeriat farkını benimsediği anlaşılan Hatiboğlu, Ebu'l Huseyn el-Basrî'den şu alıntıyı nakleder: “Din kelimesinden maksad usuldür, furû değil. Bu sebeplerdir ki mesela mezhebini kastederek, Şafî'nin dini denmez. Keza onun dini ile Ebu Hanife'nin dini birbirinden farklıdır da denemez.” Düşüncesini temellendirmek için şu argümanı paylaşır: “Dinin tamamlandığını bildiren ayet (Maide, 5/3) Hz. Peygamberin veda haccında nazil olduğu halde, Peygamberin bundan üç ay kadar sonraki vefatlarına dek ayet nuzûlü devam etmiştir. Dinin tamamlandığını bildiren ayetten sonra nazil olmuş ayetler arasında mesela kelâle ve riba ayetleri gibi hukuki mahiyette olanlar vardır. Bu keyfiyete dikkat çeken bazı âlimler, tamamlanmış dinden kastın furûat değil, usûl olduğunu haklı olarak vurgulamaktadır” (Hatiboğlu, 1998: 13).

Diğer yandan din-şariat ayrımını insan zihninin gerçekleştirdiği bir beşeri başarı saymaktan da söz edilebilir: “Eğer bu başarılamamış olsaydı, dinin oluşum ve gelişiminde önemli bir etken olan beşeri unsurlar fark edilemez ve bunun sonucu olarak da dinin insan hayatındaki istisnâi yeri ve amacı anlaşılamazdı. Bu da, din ilgisinin temelini ve bir dini benimsemedeki esas amacının tam olarak kavranılamaması ve hatta bir din bilincinin oluşmaması demektir” (Özcan, 2012: 138). Bu aynı zamanda dinin objektifleşmesi sürecine tekabül etmektedir. “Dinin zihin içinden zihin dışına çıkarılabilmesi için peygamberin rehberliğine ihtiyaç vardır. Dinin naklin desteğiyle zihin içinden zihin dışına çıkması demek, onun kişisellikten ve bireysellikten toplumsallığa ve toplumsallaşmaya yani sübjektiflikten objektifliğe geçmesi demektir... İşte Maturîdî'nin dinin değişmeyip şariatın her dönemde değişmesinden söz etmesinin anlamı budur. Bu sebep, geçici bir sebep olmadığına göre, din bir kültür içerisinde insanın kendisini ifade etmesine ve kendisini gerçekleştirmesine vasıta olmaya devam edecekse, birikimsel olarak oluşan şer'i yapı devamlı değişecek demektir. Aksi halde dinin insan hayatında yer almaya devam edeceğini düşünmek teknik bir yanılğı olur. Bu durumun farkında/bilincinde olan Maturîdî, sisteminin temelini dini geleneği, yani şer'i yapıyı sürekli yenilenmeye açık tutacak bir epistemolojik alt yapıya dayandırmıştır” (Özcan, 2012: 140).

Nesih anlayışı ve ictihadi nesh

Bu kısımda din-şariat ayrımının devamı mahiyetinde nesih anlayışına ve kendisine ait yeni kavramsallaştırmasıyla ictihadi nesih konusuna temas etmek gerekir. Öncelikle neshin olguyla ilişkisine gelecek olursak şu söylenebilir. Neshi kabul edenler, neshin hukuki ve toplumsal alanda vuku bulduğuna işaret ederek bunu, Allah'ın vahyederken zamanı, mekânı ve insani gerçekliği/olguyu dikkate almış olmasının bir sonucu olarak değerlendirirler (Özsoy-Güler, 1999: 237).

Maturîdî'ye göre din tektir, onda nesih ve değişiklik mümkün değildir. Ancak şeriatlarda nesih ve farklılık mümkündür. Maturîdî'ye göre bir şariatın diğer bir şeriatla neshedilmesinde bir sakınca yoktur. Bunda ilahi hikmete uygun olmama yani ulûhiyet kavramıyla bağdaşmama gibi bir durum bulunmamaktadır. Zira “nesih, hükmün geçerliliğinin belli bir zamanda sona ermesidir, bu Yahudilerin ileri sürdüğü gibi beda/sonradan farkına varma değildir” (Maturîdî, 2008: 1/227; Özcan, 2013: 66). Nitekim Maturîdî'nin nesih anlayışı değerlendirilirken değişen olaylara ve olguya ciddi atıfların yapılması bizim için önemlidir. Neshe konu olan olayın boyutları değiştiği için tek bir olay değil, birbirine benzeyen ortak yönleri bulunsun bile boyutları farklılaşan iki veya daha fazla olayın varlığı söz konusudur. Dolayısıyla onun nesih teorisini, bir konu hakkında mevcut şer'i bir hükmün aynı konuda daha sonra gelen şer'i bir delille tamamen iptal edilmesi şeklinde tarif edilen klasik nesih teorisi içerisinde değil, tedricilik, tahsis, tebyin, istisna veya bir konuda mevcut alternatif birkaç hükümden birinin tercih edilmesi içerisinde değerlendirilmesini önerenler de bulunmaktadır (Özdeş, 2012: 135).

İctihadi neshe gelecek olursak bu tamamıyla Maturîdî'ye ait bir kavramdır. Maturîdî, nesih anlayışına paralel bir biçimde şeriatdaki bir hükmün varlık sebebinin ortadan kalkması veya süresinin sona ermesi durumunda beşeri müdahaleyle yani ictihatla bir hükmün sona erdirilebileceğini ileri sürmektedir. Bunu zekâtın sarf yerlerinin ele alındığı ayetin tefsirinde Maturîdî izah eder. Şöyle ki ayette yer alan müellefe-i kulûb denilen kalpleri İslam'a ısındırılacaklar olanlara zekâtı iptal etmesini örnek olarak sunar: “Bu ayette hükmün uygulanmasına gerekçe oluşturan

mananın/maslahatın yok olması sebebiyle içtihatla neshin cevazına dair bir delil bulunmaktadır” (Maturîdî, 2006: 6/392; Kutlu, 2011: 53).

Ayetlerin Mekki-medeni taksimi

Kur’an’daki ayetlerin Mekki ve Medeni şeklindeki bilinen taksimatı da aynı şekilde vahyin olgusallığına güçlü bir gönderme olarak değerlendirilebilir. Buna dair çok sayıda örnek vermek mümkün olmakla beraber tek bir örnekle yetinmek istiyoruz. Mesela Maturîdî Yasîn sûresinin 37. ayetini yorumlarken bu ayetin Mekkeliler hakkında ve onların inançlarına yönelik indiğini belirtir: “Yâsîn sûresi bütünüyle Mekke’de nazil olmuştur. Mekkelilerin tevhidî, ölümden sonra dirilmeyi, Cenab-ı Hakkın insanların kül haline gelmiş bedenlerini tekrar diriltmeye kâdir olduğunu ve peygamberliği inkâr etmeleri üzerine onlara delil göstermek için gelmiştir. Onlar bu çerçevede farklı inançlara sahip gruplardan mürekkep bir toplumdur. Bir kısmı Allah’ın birliğini, bir kısmı ölümden sonra dirilmeyi, bir kısmı da peygamberliği inkâr ediyorlardı. Allah bu sûrede bunları açıkladı. Tevhidî, ölümden sonra dirilmeyi ve peygamberliği inkâr edenlere karşı bunların delilini gösteren ayetler indirdi” (Maturîdî, 2008: 12/80; Maturîdî, 2018: 12/97).

Ayetler hakkındaki bu ayırım salt mekânsal bir ayırım olmanın ötesinde anlamlar ve çağrışımlar taşımaktadır: “Ayırım için başvurulacak kriter, bir taraftan olguya diğer taraftan Kur’an metnine dayanmalıdır. Olguya dayanmalıdır, çünkü metnin hareketi olgunun hareketiyle bağlantılıdır. Bu kriter, içerik ve yapı itibarıyla de metne dayanmalıdır. Mekke’den Medine’ye yapılan hicretin sırf mekânsal bir intikal olmadığını görürüz. Zira Mekke’deki davet çok az istisna dışında uyarı safhasından, risalet safhasına hemen hemen geçmezken; Medine’ye hicret vahyi risalete dönüştürmüştür”(Ebu Zeyd, 2001: 104).

Kur’an yorum yöntemi

Maturîdî Kur’an’ı belli bir metodoloji içerisinde yorumlamaktadır. Hatta bu düşüncesinin bilinciyle hareket ettiği içindir ki hacimli tefsir çalışmasını te’vilât şeklinde isimlendirmiştir. Nitekim çalışmasının hemen ilk sayfasında tefsir ile te’vil farkını açıklamaktadır: “Tefsir ashaba, te’vil ise âlimlere ait bir iştir. Bunun anlamı şudur: Sahabe çeşitli meclislerde bulunmuş, birçok olaya şahit olmuş ve Kur’an’ın hangi olgu veya konu hakkında nazil olduğunu bilmişlerdir. Dolayısıyla onların ayeti tefsir edişleri büyük önem arz etmektedir. Burada ilahi beyanın neyi amaçladığını bilmek bir şeyi görmeye benzer ki bu husus, işin iç yüzünü bilenden başkası için mümkün değildir. Te’vile gelince bu kelimenin anlamı, bir hususun varacağı nihai noktayı açıklamaktan ibarettir. Sözü edilen te’vil yönteminde tefsirde olduğu kadar şiddetli bir sakındırma gündeme gelmez. Zira bunda Allah adına açıklama yapmak gibi bir durum yoktur. Çünkü kişi murad-ı ilahiden haber vermemektedir. Bu ilahi beyan şu ve şu anlamlara yönelik ihtimaller taşımaktadır, benim bu söylediklerim insanoğlunun dile getirebileceği hususlardandır, Kur’anî beyanın içerdiği hikmeti bilen sadece Allah’tır”(Maturîdî, 2015: 29-30). Maturîdî, Kur’an’ı anlamının ve yorumlamanın yöntemleri olarak tefsir ve te’vil arasında ayırım yapmakta ve bu ikisini birbirinin alternatifi değil, tamamlayıcısı olarak takdim etmektedir. Maturîdî te’vili âlimlerin vazifesi olarak benimsediğine göre, insan aklına referansta bulunmuş olmaktadır. Başka bir ifadeyle Maturîdî, “Kur’an metnini dilsel çözümlemelere tabi tutmaktadır. Zira dinin temeli vahiy ise, dini düşüncenin ve din kültürünün temeli de dildir”(Düzgün, 2011: 32). Böylece Maturîdî çoklu/alternatif yorumların önünü açmaktadır. Buna ilave olarak Maturîdî’nin metin ile okuyucu arasında kurduğu dinamik ve aktif ilişki bize geniş imkânlar sunmaktadır. “Emirler, yasaklar, tavsiyeler,

ders alınması için anlatılan kıssalar aslında Kur'an'ın muhatabının her türlü potansiyelini dikkate alarak nazil olduğunu gösterir. Kur'an'ın iniş sürecinde etkin olan muhatap, Kur'an metinleştikten sonra etkin bir okuyucuya ve yorumcuya dönüşmektedir” (Düzgün, 2011: 33). Vahyi okuyucunun zihnine ona rağmen gelip oturan davetsiz bir misafir olarak değerlendirmeyen Düzgün, vahyin insanı/olguyu dikkate alarak indiğini kabul eder. Dolayısıyla vahiy süreci tamamlandıktan sonra da insana yorumcu olarak aktif bir yer açar.

Maturîdî'nin yorum yönteminde de olgunun dikkate alındığının ipuçları gözlenmektedir. Şöyle ki, Maturîdî ayetleri yorumlarken üçlü bir yorum metodolojisini takip eder. İlki nüzul ortamı; diğeri tecrübi ortam/yorumcunun yaşadığı ortam; bir diğeri ise nüzul ve tecrübe ortamından bağımsız rasyonel yorum (Düzgün, 2011: 34). Fâtır sûresinin 13. ayeti üzerinden Maturîdî'nin yorum metodunu takip edebiliriz. “Allah geceyi gündüze, gündüzü de geceye katar. Her biri belirli bir zamana kadar kendi yörüngesinde akıp giden güneşi ve ayı buyruk altına almıştır. İşte Rabbiniz olan Allah budur, hükümler O'nundur. O'nu bırakıp taptıklarınız, bir çekirdek zarına bile sahip değildir”(Fâtır, 35/13). Nüzul ortamı dikkate alındığında ayet Allah'ı, ölümden sonra dirilmeyi ve elçileri inkâr eden Mekkelilere hitap etmektedir. Zira Mekke müşrikleri üç gruptan oluşmaktaydı. Akli yoruma göre ise gecenin ortadan kaybolması, gündüzün çekip gitmesi ölümden sonra dirilmenin delilidir. Bu süreçlerin her biri birer dirilmeden ibarettir. Dolayısıyla emirleri, yasakları ve sorumlulukları bildirecek elçinin gönderilmesi gereklidir. Son olarak olgunun ya da yaşanan anın sorunlarını dikkate alan bağlamsal yoruma gelince, ‘Allah geceyi gündüze katar...’ ifadesinde iki incelik vardır. Birinin bütün izlerinin silinmesinin diğersinin gelme sebebi olması yahut birinin izlerindeki artışın diğersinde azalmaya sebep olması. Birinin saatlerinin diğersinin saatlerine dâhil edilmesi. Bu da Seneviyye'nin/düalistlerin ‘hayrın yaratana şerrinkinden farklıdır; nur hayrın yaratana eseriyyken karanlık şerrin yaratana eserdir’ şeklindeki söylemini geçersiz kılmaktadır. Böylece gece ve gündüz arasında bir çatışma, mağlubiyet-galibiyet ilişkisi olmadan her biri vakti gelince kendisi için tayin edilen işlevi gördüğüne göre tek bir Varlık her ikisini de kontrol ediyor demektir” (Maturîdî, 2008: 12/24-26).

Huruf-u mukattaa

Maturîdî'nin düşüncesinde vahiy-olgu ilişkisini huruf-u mukattaa üzerinden de takip etmek mümkündür. Bazı sûrelerin baş taraflarında bulunan kesik harfler anlamındaki huruf-u mukattaa'nın muhtemel anlamları üzerinde duran bilgimize göre bu manalardan bazıları tamamen muhatapların anlamasına yönelik olgusal içeriğe aittirler. Söz gelimi bu harflerin bir yemin ifadesi olduğu söylenebilir. Belli sûrelerin başında zikredilenlerle Arap alfabesindeki bütün harfler kastedilmiş olabilir. Çünkü “Arapların geleneğine göre kıymeti yüce ve değerli şeyler üzerine ant içilir. Harfler ise dünya ve ahiret düzenini sağlayan temel unsurlardan olup onlar vasıtasıyla bütün faydalı şeylere ulaşılabilir. Bunun yanında mukattaa harfleri bütün hikmet nevelerinin kendilerinde toplandığı iki büyük nimet olan ‘konuşma’ ve ‘dinleyip işitme’ nimetlerine de işaret etmektedir. Bu sebeple Allah, ‘Harflerin Rabbine yemin olsun ki’ anlamında onlara yemin etmiştir. Veya insanların gözlerinde harflerin kıymetini yüceltmek amacıyla onlara yemin etmiştir. Bunun Allah'ın iradesi çerçevesinde bulunduğu şüphesizdir” (Maturîdî, 2015: 56).

Diğer yandan Maturîdî alternatif bir yorumla şairlerin ya da ediplerin tarzlarına uygun olarak olgusal açıdan konuya yaklaşır. Bu yoruma göre bu harfler şiir ve benzeri vezinli veya kafiyeli sözleri ve kafiyesiz metinleri ayırmak için getirilen ve şairlerin

kasidelerinin başında bir süs ve bir giriş olarak yer verdikleri teşbîb kabilinden ifadelerdir. Bu yorumu Alaeddin Semerkandî şöyle şerh etmektedir. “Kimilerine göre bu harfler kendilerinden sonra gelen sözün mukaddimesi kabilindedir. Çünkü bir nesir parçasını kaleme alan edibin veya bir kaside dizen şairin âdeti, gazel, kalem ve bahar tasviri gibi asıl konuya giriş yaptığı bir mukaddime ile başlamasıdır. Bununla o, dinleyicinin anlayış ve zihnini, sözünü anlamaya ve kavramaya hazırlamasına fırsat vermiş olur; dolayısıyla bu durum edip veya şairin hedeflediği amaca ulaşmasına bir vesile teşkil eder. İşte sûrelerin başında yer alan söz konusu alfabe harfleri de böyledir. Kur’an’da yer yer göze çarpan bu üslubun kullanılmasının sebebi kâfirlerin Kur’an’ı dinlememeleri ve ilgi duymamalarıydı” (Maturîdî, 2015: 55). Burada bizim amacımız yorumların doğruluk değerlerini araştırmak ya da tartışmak değildir. Yalnızca Maturîdî’nin ilgili ayetlere açıklama getirirken olgusal konulara dair yaptığı atıflardır.

Esbab-ı Nuzûl bahsi

Ayetlerin inmelerine sebep ya da mesnet olma anlamında bu başlığa fazlaca örnek getirilebilir. Haddi zatında esbab-ı nuzûl bahsi tümüyle olgusal şartlara ve durumlara bağlıdır. Hanefî bundan daha fazlasını talep eder gibi görünmektedir. “Bizim nüzul sebeplerinden öğreneceğimiz, bugünün nüzul sebeplerine göre metni yeniden yorumlamaktır” (Güler, 2002: 202).

Bunlardan bir kaçına temas etmek yeterli olacaktır. Mesela Bakara sûresinin 104. ayetinde bir hitap ifadesinin tenkit edildiği görülmektedir: “Ey iman edenler! (Peygambere hitaben) râinâ değil, unzurna deyin ve dinleyip itaat edin. Kâfirler için elem verici bir azap vardır” (Bakara, 2/104). Bilgemizin yorumu şu şekildedir: “Ensar, İslamiyet’i benimseyişlerinin başlangıcında bu hitabı Rasulullah’a yöneltiyordu. Bize de kulak ver, bizi dikkate al! manasında ‘râina sem’ak’ derlerdi. Bu Arapların kendi aralarında kullandıkları bir söyleme biçimiydi. Yahudilerde ise râina sövgüye dayalı çirkin bir sözdü. Anlamı işit, işitmeyesice! şeklindeydi. Yahudiler ensarın bu ifadesini duyunca kendilerinin anladığı manada Rasulullah’a hitaben kullanmaya başlamışlardı. Bunun üzerine bu ayet nazil olmuştur” (Maturîdî, 2015: 225).

Maturîdî, kimi ayetlerin yorumunda bulunurken ayetlerin muhatapların algı biçimine uygun tarzda geldiğinin altını çizmektedir. Mesela Saffât sûresinin 91. ayetinden itibaren İbrahim peygamberin kavminin taptığı putları parçalayarak onların acziyetlerini anlatmaya çalıştığı pasajda ayet şu şekilde gelir: “İbrahim onların tanrılarına gizlice yaklaştı ...” Maturîdî’ye göre bu beyanda Allah’tan başka ilahlar olduğu anlamı yoktur. Burada muhatapların algılama biçimine uygun bir ifadeye bulunulmuştur (Maturîdî, 2015: 295). Yoksa muhatapların yanlış/bâtıl düşüncelerini onaylamak söz konusu değildir.

Yine Bakara sûresinin 168. ayetinde Allah şöyle buyurmaktadır: “Ey insanlar! Yeryüzünde bulunan nimetlerin helal ve temiz olanlarından yiyin; şeytanın adımlarına ayak uydurmayın. Şunu iyi bilin ki o, açık bir düşmanınızdır.” Bu ayetin yorumu yapılırken olgusal zemin bilindiğinde daha sağlıklı yorumlar yapılabilir. Nitekim Maturîdî olgusal zemine göndermede bulunarak ayeti şöyle yorumlamaktadır: “Bu ayetle ilgili birkaç yorum yapılmıştır. Denildi ki Cahiliye Arapları, bahîre, sâibe, vasîle ve hâmî gibi özel konum biçtikleri hayvanları yemeyi ve onlardan faydalanmayı haram sayıyor, bunlardan yararlanmanın yasaklandığını ileri sürüyorlardı. Bunun üzerine Allah bu ayeti indirdi. Onlardan faydalanın, çünkü Allah onları size haram kılmamıştır (Bkz. Mâide, 5/103).

Olgudan hareket eden metot: Şahidin gâibe delil getirilmesi

Mütেকaddimûn kelamcılarının en önemli akıl yürütme yöntemlerinden birisi budur. Bu delilin literatürde karşılığı istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gayb’tır. Olgular dünyasındaki bir şeyin bir illetten dolayı aldığı hüküm ve kazandığı vasfın aynı illeti taşıyan duyu ötesi alandaki bir şey için de geçerli olması demektir. Kelamcılarının genelde benimsediği bu delil ile Maturîdî, âlemin sonradan yaratıldığı sonucuna ulaşarak Allah’ın varlığını kanıtlamak ister (Altıntaş, 2012: 322).

Maturîdî duyular ötesinde olanı bilmek ancak duyular âleminin kılavuzluğuyla mümkündür demektir. Zira duyulur âlemde bir mevcudu tanımanın yolu ve anlatma imkânı bundan ibarettir. Bu istidlal ile Maturîdî âlemin ezeliyeti düşüncesini çürütmeye çalışır. Dile getirdiği bir argümanı şöyledir: “Yazı sadece onu yazana delalet edip bunun keyfiyeti veya misline kılavuzlukta bulunmaz. Çünkü yazanın melek, insan veya cin olması mümkündür. Bu sebeple yazı, yazanın mahiyetine ve keyfiyetine delalet etmediği gibi kendi misline de delalet etmez. O sadece herhangi bir yazana kılavuzluk eder. Âlem de bunun gibidir, o içindekilerle birlikte bir yaratıcıya delil teşkil eder, onun keyfiyeti ve mahiyetine değil. Bu sebeple kâinatın yaratıcısını ispat etmek konusunda yine kâinatta bulunan ilgi çekici olay ve nesnelere istidlalde bulunmak gerekir. Bu nesne ve olaylar, her sözü ve fiili isabetli olup her şeyi hakkıyla bilen varlık sayesinde vücut bulur ama O’nun keyfiyet ve mahiyetinin bilinmesini gerektirmez” (Maturîdî, 2013: 79). Bir diğer gerekçesi ise şöyledir: “Kâinatın kılavuzluk rolü çeşit çeşittir. Onun gelişmeye ve yok oluşa ayrıca aynı durumdaki bir nesnede zıtların bir araya gelişine müsait oluşu yaratılmışlığına delalet eder. Yine onun dayandığı prensiplerden habersiz oluşu ve bozulan taraflarını onarmaktan aciz bulunuşu, mevcudiyetinin kendisine dayanmadığının delilini oluşturmuştur. Evrende zıt durumların bir arada bulunuşu ve yaratıkların öz maddelerinin ahenk ve düzenlerini koruyuşu hepsinin yaratıcı ve yöneticisinin tek olduğunu göstermektedir” (Maturîdî, 2013: 79).

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışmada Maturîdî’nin Kur’an ayetlerine dair geliştirdiği yorumların sıhhatini ya da doğruluk değerini tartışmak gibi bir amacımız bulunmamaktadır. Amacımız daha çok Maturîdî’nin yorum sistematğinde takip ettiği yolu bulmaya ve yorum metodolojisini anlamaya çalışmaktır. Bunun için bir tez/iddia ile yola koyulduk. Şöyle ki, nazil olan ilahi vahyin indiği ortamdaki verileri, zamanı, mekânı, şartları kısaca olguyu ne kadar dikkate aldığını tespit edebilmek ve günümüz açısından vahyi yeniden yorumlarken bize sağlayacağı katkıları elde edebilmektir. Bu tezimizi Maturîdî’nin düşüncesi üzerinden yürüterek Maturîdî’de vahiy-olgu ilişkisi şeklinde belirledik. Zira Maturîdî’de vahiy-olgu ilişkisine dair oldukça zengin miktarda enstrümanların bulunduğunu düşünüyorduk.

Aslında erken dönemlerden itibaren farklı isimlendirmeler olsa da vahiyle olgu arasında yoğun bir ilişkinin varlığının yadsınmadığını söyleyebiliriz. Mesela Mekki-Medeni ayrımı, nesih doktrini, tedricilik, esbab-ı nuzûl konusu ve huruf-u mukatta gibi kimi başlıklarda vahyin inerken olguyu daima dikkate aldığı, zamana ve zemine göre ayetlerin inişinin planlandığı söylenebilir. Bu yargımıza son vahyin yirmi üç yıllık uzun bir süreç içerisinde tamamlandığı tespitini de eklemek gerekir.

Bu anlayışın son dönemlerde ise özellikle Hasan Hanefi ile Nasr Hamid Ebu Zeyd tarafından benimsendiğini hatırlamak gerekir. Sünnî düşüncenin önemli kilometre taşlarından biri olan Maturîdî’nin düşüncesinde de bu çizginin izini takip ettiğimizde bize sağlayacağı imkânın ve açılımların, sadece Maturîdî’nin yaşadığı

dönemle sınırlı değil günümüz İslam dünyasının düşünsel, kültürel ve entelektüel sorunları açısından bizim için de elzem olduğu hesaba katılmalıdır.

Bu gerçeği kavradığımızda vahyin nuzûlü esnasında olgusal şartlar, zaman, zemin, insanların ve toplumun hazır bulunuş durumu/örfü/maslahatları nasıl nazarı dikkate alınıyorsa günümüz insanların olgusal durumu/örfü ve maslahatı da aynı şekilde nasların yorumlanmasında ve anlaşılmasında dikkate alınması gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Çünkü olgusal alan dinamik bir karaktere sahip olup sürekli değişmektedir. Vahyin evrenselliği de dinamik bir karaktere sahip olan insanın, zamanın ve şartların değişiminin dikkate alınmasını gerekli kılmaktadır.

İslam düşüncesi üzerindeki ataleti/durgunluğu/sessizliği dağıtmak istiyorsak geleneğimizde bulunan ehli rey'i temsil eden düşünce akımının tarihin belli dönemlerinde olduğu gibi yine aktif bir kimliğe kavuşturulması gerekmektedir. Doğrusu sözünü ettiğimiz bu anlama ve yorumlama metodolojisi geleneğimiz içinde zaten yer almaktadır. Söz gelimi Ebu Hanife'nin istihsan vurgusuyla İmam Malik'in maslahata yaptığı göndermeleri bu bağlamda yeniden değerlendirmek bize pozitif açılımlar sağlayacaktır. Olgunun dinamik karakterini hukukun birçok temel kavramından izleyebiliriz: zihar, îla, liân, yetimler, yemin, haram aylar, adaklar, hac ve kurban menasiki gibi.

Allah vahiyle nuzûl aşamasında vahyin muhataplarını nasıl aktif bir biçimde sürece dâhil etmişse vahyin nuzûlünden sonra da diğer muhatapların aktif kılınmalarının sağlanması gerekir. Bu onların sorumluluklarının, onurlarının ve itibarlarının bir gereğidir.

Diğer yandan din-şariat ayrımını insan zihninin gerçekleştirdiği bir beşeri başarı saymaktan da söz edilebilir. Eğer bu başarılammış olsaydı, dinin oluşum ve gelişiminde önemli bir etken olan beşeri unsurlar fark edilemez ve bunun sonucu olarak da dinin insan hayatındaki istisnâi yeri ve amacı anlaşılamazdı. Bu da bir din bilincinin oluşmaması demektir. Bu aynı zaman da dinin objektifleşmesi sürecine tekabül etmektedir. İşte Maturîdî'nin dinin değişmeyip şariatın her dönemde değişmesinden söz etmesinin anlamı budur. Bu sebep, geçici bir sebep olmadığına göre, din bir kültür içerisinde insanın kendisini ifade etmesine ve kendisini gerçekleştirmesine vasıta olmaya devam edecekse, birikimsel olarak oluşan şer'i yapı devamlı değişecek demektir. Bu durumun farkında/bilincinde olan Maturîdî, sisteminin temelini dini geleneği, yani şer'i yapıyı sürekli yenilenmeye açık tutacak bir epistemolojik alt yapıya dayandırmıştır.

Maturîdî, Kur'an'ı anlamanın ve yorumlamanın yöntemleri olarak tefsir ve te'vil arasında ayırım yapmakta ve bu ikisini birbirinin alternatifi değil, tamamlayıcısı olarak takdim etmektedir. Maturîdî te'vili âlimlerin vazifesi olarak benimsediğine göre, insan aklına referansta bulunmuş olmaktadır. Başka bir ifadeyle Maturîdî, Kur'an metnini dilsel çözümlemelere tabi tutmaktadır. Zira dinin temeli vahiy ise, dini düşüncenin ve din kültürünün temeli de dildir. Böylece Maturîdî çoklu yorumların önünü açmaktadır. Buna ilave olarak Maturîdî'nin metin ile okuyucu arasında kurduğu dinamik ve aktif ilişki bize geniş imkânlar sunmaktadır. Emirler, yasaklar, tavsiyeler, ders alınması için anlatılan kıssalar aslında Kur'an'ın muhatabının her türlü potansiyelini dikkate alarak nazil olduğunu gösterir. Kur'an'ın iniş sürecinde etkin olan muhatap, Kur'an metinleştikten sonra etkin bir okuyucuya ve yorumcuya dönüşmektedir. Vahyin insanı/olguyu dikkate alarak indiğini kabul ettiğimizde vahiy süreci tamamlandıktan sonra da insana aktif bir alan açarak kendisini gerçekleştirmesine ve yorum yapabilmesine imkân tanımaktadır. Şu kesin ki, vahiy

evrensel ilkeleri ve mesajlarıyla zamana yön vermeye devam edecektir. Ancak vahyin muhatapları olarak biz ise olguyu dikkate alarak ve olgunun dinamizmini karşılayacak bir anlama/yorumlama metodolojisi geliştirerek onun muhatapı olmaya dair liyakatimizi ve isteğimizi göstermemiz gerekir.

Kaynakça

- Altıntaş, R. (2012). Delil ve Delillendirme Yöntemleri. Kelam. Editör: Ş. A. Düzgün, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Bardakoğlu, A. (2001). "İstihsan". DİA, c. 23, s. 339-347, İstanbul.
- Beyâzîzâde, A. (1949). İşârâtü'l-Merâm. Nşr. Yusuf Abdurrâzık. Kahire.
- Bulut, H. İ. (2012). Dünden Bugüne Siyasi-İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Düzgün, Ş. A. (2011). Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî. İmam Mâtürîdî'nin Eserlerinden Türkçe Seçki. Editör: Ş. A. Düzgün, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ebu Hanife. (2012). İmam-ı Azamın Beş Eseri. Çev. M. Öz, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Ebu Zeyd, N. H. (2001). İlahi Hitabın Tabiatı. Çev. M. E. Maşalı, Ankara: Kitâbiyât Yayınları.
- Esed, M. (2009). Kur'an Mesajı Meal-Tefsir. Çev. C. Koytak & A. Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları.
- Evkuran, M. (2012). Mâtürîdîliğin Teolojik ve Sosyolojik Bileşenleri Üzerine. Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı 22-24 Mayıs 2009, s. 496-523, İstanbul.
- Güler, İ. (1999). Din, İslam ve Şeriat. Sabit Din Dinamik Şeriat, s. 9-37, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Güler, İ. (2002). Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi. Politik Teoloji Yazıları, s. 181-222, Ankara: Kitabiyat Yayınları.
- Hatiboğlu, M. S. (1998). Din Şeriat Farkı Üzerine. İslamiyât Dergisi Şeriat Dosyası, I/4, s. 9-13, Ankara.
- Karağaç, H. (2016). Çağdaş Dönem Kelâm'ında Yenilenme Önerileri-Hasan Hanefî Örneği, The Journal of Academic Social Science Studies, Number, 48, Summer II, 2016, s. 165-181.
- Kutlu, S. (2012). İmam Maturîdî ve Maturîdîlik. Editör: S. Kutlu, Ankara: Otto Yayınları.
- Kutlu, S. (2000). Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Maturîdî, Ebu Mansur. (2013). Kitâbü't-Tevhid. Çev. B. Topaloğlu, İstanbul: İsam Yayınları.
- Maturîdî, Ebu Mansur. (2006). Te'vilâtü'l-Kur'an. C. 6, Neşre hazırlayan: E. Boynukalın, İlmi Kontrol: B. Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi.
- Maturîdî, Ebu Mansur. (2008). Te'vilâtü'l-Kur'an. C. 12, Neşre hazırlayan: M. Yavuz, İlmi Kontrol: B. Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi.
- Maturîdî, Ebu Mansur. (2008). Te'vilâtü'l-Kur'an. C. 13, Neşre hazırlayan: M. Bedir, İlmi Kontrol: B. Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi.
- Maturîdî, Ebu Mansur. (2015). Te'vilâtü'l-Kur'an. C. 1, Editör: Y. Ş. Yavuz, Çev. B. Topaloğlu, İstanbul: Ensar Yayınları.
- Maturîdî, Ebu Mansur. (2016). Te'vilâtü'l-Kur'an. C. 4, Editör: Y. Ş. Yavuz, Çev. S. K. Sandıkçı, İstanbul: Ensar Yayınları.

- Maturîdî, Ebu Mansur. (2018). Te'vilâtü'l-Kur'an. C. 12, Editör: Y. Ş. Yavuz, Çev. S. K. Sandıkçı, İstanbul: Ensar Yayınları.
- Öz, M. (2014). Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Özcan, H. (2013). Maturîdî'de Dini Çoğulculuk. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Özcan, H. (2012). Maturîdî'ye Göre Din-Şeriat Ayırımının Felsefi Temelleri. Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdîlik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı 22-24 Mayıs 2009, s. 138-140, İstanbul.
- Özdeş, T. (2012). Maturîdî'nin Din ve Şeriat Anlayışı. Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdîlik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı 22-24 Mayıs 2009, s. 123-137, İstanbul.
- Özsoy, Ö.-Güler, İ. (1999). Konularına Göre Kur'an. Ankara: Fecr Yayınevi.
- Polat, F. A. (2001). Modern ve Postmodern Düşüncede Kur'an'a Yaklaşımlar Arkoun, Hanefî ve Ebû Zeyd Örneği. Marife/Bilimsel Birikim Dini Araştırmalar Dergisi, yıl. 1, sy. 2, s. 7-25.
- Rudolph, Ulrich. (2017). Mâturîdî Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı. Çev. Ö. Taşçı, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Uzunpostalıcı, M. (1994). "Ebû Hanîfe", DİA, c. 10, s. 131-138, İstanbul.